

PROBLEME DER ÄGYPTOLOGIE
HERAUSGEGEBEN VON
WOLFGANG HELCK

DIE GÖTTIN MR.T
ENTSTEHUNG UND VEREHRUNG
EINER PERSONIFIKATION

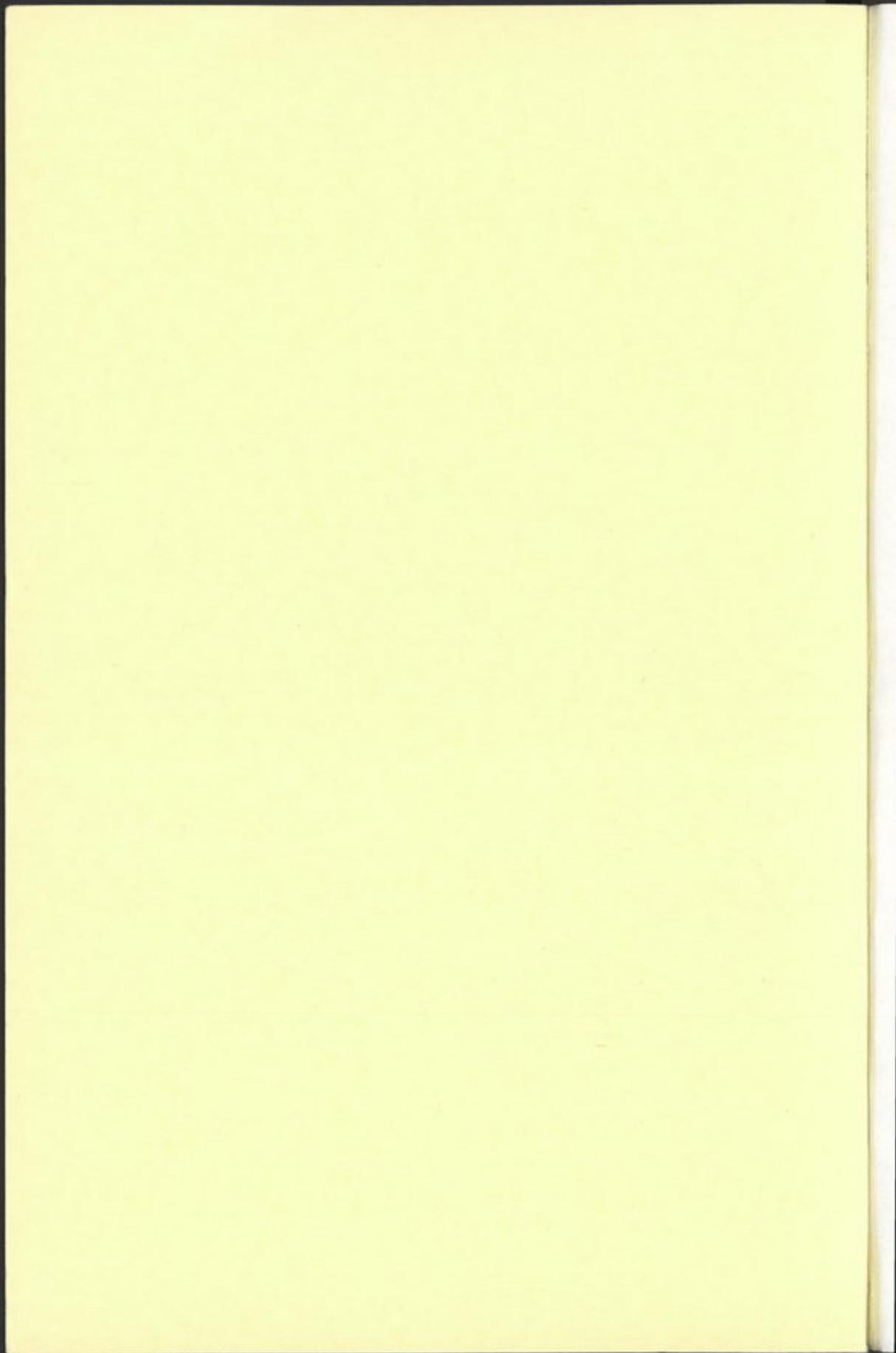
von

W. GUGLIELMI



E.J. BRILL

ALL



DIE GÖTTIN MR.T

PROBLEME DER ÄGYPTOLOGIE

HERAUSGEGBEN VON

WOLFGANG HELCK

SIEBTER BAND

W. GUGLIELMI

DIE GÖTTIN MR.T



DIE GÖTTIN MR. T

ENTSTEHUNG UND VEREHRUNG
EINER PERSONIFIKATION

VON

W. GUGLIELMI



E.J. BRILL

LEIDEN • NEW YORK • KØBENHAVN • KÖLN
1991

SM
ISAN
BL
2450 Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
.M4
-684
1991

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

lc number 90-20167

ISSN 0169-9601
ISBN 90 04 08814 8

© Copyright 1991 by E. J. Brill, Leiden, The 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

Vorwort	VII
Abkürzungsverzeichnis	IX
Einleitung	1
I. Name und Ikonographie der <i>Mt.t</i>	5
1. Schreibungen und Etymologie.....	5
2. Die Ikonographie	18
II. Die <i>Mt.t</i> bei dem Sedfest und den Kultläufen	25
1. Vom AR bis zum MR	25
2. Vom NR bis zur Spätzeit	31
3. Die Opferläufe der gr.-röm.Zt.: die Osirianisierung	45
III. <i>Mt.t</i> , die göttliche Musikantin	57
1. Als Ressortgöttin der Musik vom AR bis zum NR	57
2. Als Musikantin in der Spzt. und gr.-röm.Zt.	63
A. In Jubelliedern und Hymnen	63
B. In den Sockelprozessionen	66
3. Als Harfnerin in den Ritualdarstellungen der gr.-röm.Zt.	78
A. Beim Bier- und Weinopfer	78
B. Beim Überreichen des Kranzes und der Sistren	85
4. Als Musikantin in historischen und biographischen Texten	90
5. Die <i>Mt.tj</i> und die Hathoren	92
6. Zusammenfassung	100
IV. Der »Kehle«-Aspekt der <i>Mt.t</i>	105
1. <i>Mt.t</i> als »Herrin der Kehle« bei der sog. Gliedervergot- tung	105
2. <i>Mt.t</i> als »Herrin der Kehle« in gr.-röm.Zt.	108
3. Die Gleichsetzung der <i>Mt.t</i> mit der »Kehle« in gr.- röm.Zt.	109
V. <i>Mt.t</i> beim Maat-Opfer in gr.-röm.Zt.	125
VI. <i>Mt.t</i> als Barkengottheit.....	149
1. In funerären Texten des MR und NR.....	149
Exkurs: Die <i>mr(r)w.tj</i> des Re	153
A. Die <i>mr(r)w.tj</i> und ihre Beziehung zu den <i>Mt.tj</i>	153
B. Die <i>mr(r)w.tj</i> , ägyptische Vorläufer der Sirenen?	166
2. Das Motiv der Adorantin beim Sonnenlauf und seine Erweiterung vom NR bis zur Spzt.	173
3. Die <i>Mt.tj</i> beim Barkenwechsel in der Spzt.	181
4. Die <i>Mt.t</i> am Bug der Tag- und Nachtbarke in der Spzt.	184

5. Die <i>Mr.t</i> -Göttinnen im Ritual des »Darbringens der <i>mnd.t</i> -Barke« in gr.-röm.Zt.	187
VII. Die <i>Mr.t</i> -Göttinnen als Vertreterinnen der Landeshälften	201
VIII. Die <i>Mr.tj</i> als Kronengöttinnen	212
IX. Der transitorische Aspekt der <i>Mr.t</i> und ihre Schwellen- schutz-Funktion	215
X. Die Gleichsetzung der <i>Mr.t</i> mit übergeordneten Gottheiten	226
1. Die Verbindung von Hathor und <i>Mr.t</i>	226
2. Die Verbindung der <i>Mr.tj</i> mit Isis und Nephthys	230
XI. Der Kult der <i>Mr.t</i> und ihre lokale Verehrung.....	253
Textanhang: Sargtexte Sp. 439-448, 450 (CT V, 292-317, 319)....	274
Merkmallisten	308
Verzeichnis der Tafeln	314

INDIZES

I. Götter	316
II. Epitheta der <i>Mr.t</i>	319
III. Ägyptische Wörter	320
IV. Toponyme und Gebäudebezeichnungen	331
V. Priestertitel	334
VI. Jenseitige Wesen und Dämonen	335
VII. Sachen	336
VIII. Zitierte Texte	339
1. Coffin Texts, Papyri, Denkmäler u.a.	339
2. Tempel griechisch-römischer Zeit	341
Tafeln I-XVI	347

VORWORT

Die vorliegende monographische Behandlung der Göttin *Mr.t* unternimmt den Versuch, eine ägyptische Personifikation im Veränderungsprozeß der Religion darzustellen. Die Anregung dazu lieferte die Beschäftigung mit der Feldgöttin Sechet und ihrem Symbol. Die Arbeit wurde 1978 von der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen, inzwischen erschienene Literatur wurde bis zum Jahre 1985 berücksichtigt.

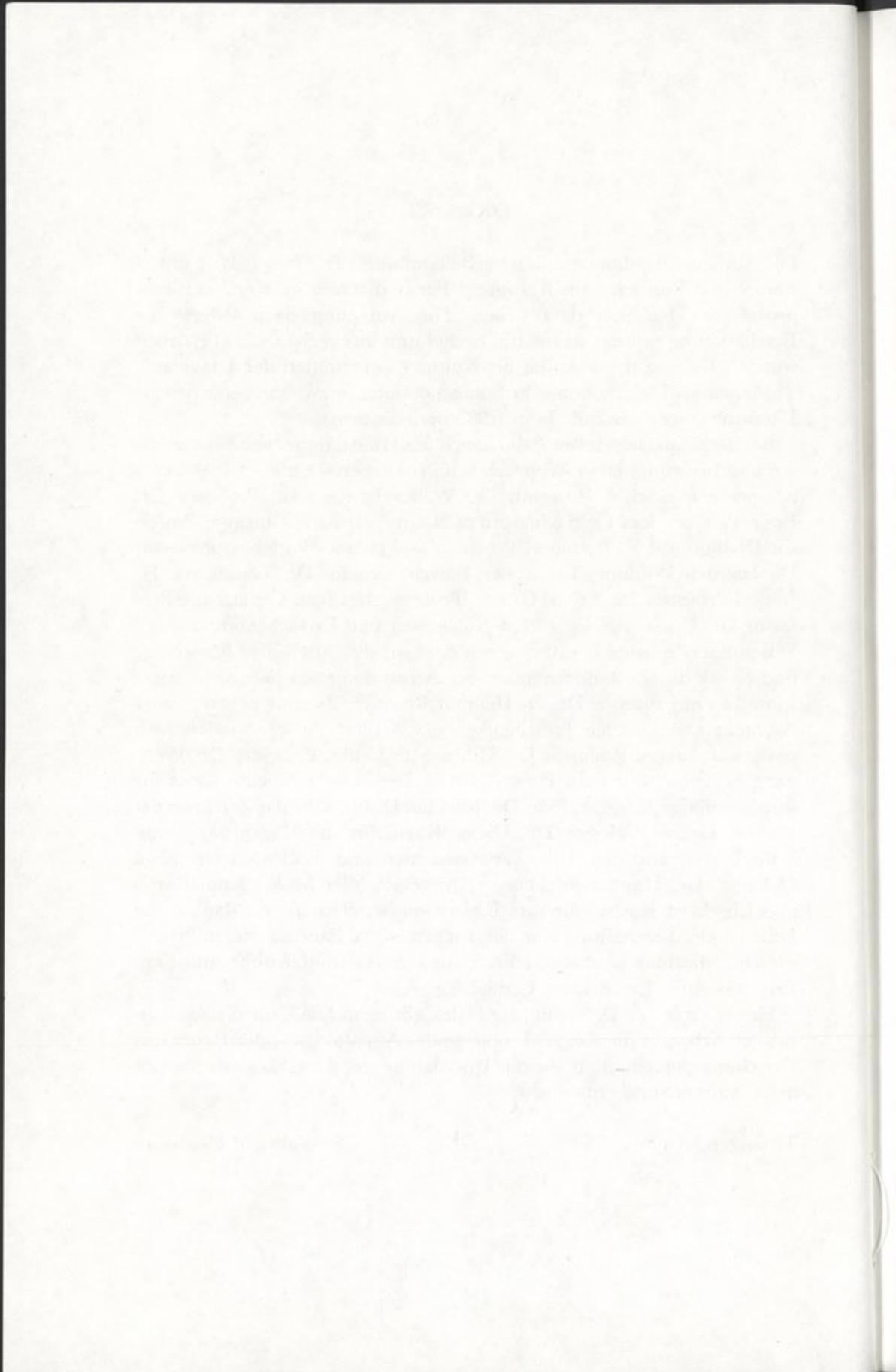
Bei der Materialerfassung durfte ich die Hilfe zahlreicher Fachgenossen und Institutionen in Anspruch nehmen, denen ich hier meinen Dank aussprechen möchte: Professor Dr. Walter F. Reineke, Professor Dr. Erich Winter, dem Field Museum of Natural History, Chicago, Professor Dr. Bernard V. Bothmer, Professor Dr. Jacques Parlebas, Professor Dr. Dietrich Wildung, Dr. Robert Steven Bianchi, Dr. Thomas G. H. James, Professor Dr. Erhart Graefe, Professor Dr. Jean Leclant und Professor Dr. Christiane Desroches-Noblecourt und Erika Schott.

Besonders möchte ich denjenigen danken, die durch ihre Ratschläge und Kritik das Zustandekommen der Arbeit gefördert haben, in erster Linie Herrn Professor Dr. D. Helmut Brunner, der mir neben meiner Assistententätigkeit alle Freizügigkeit gewährt hat, die zur Niederschrift nötig war, Herrn Professor Dr. Herman te Velde, Professor Dr. Wolfgang Schenkel und Frau Privatdozentin Dr. Karola Zibelius-Chen für ihre sorgfältige Lektüre, Frau Dr. Johanna Dittmar für das Zeichnen der Photos, Herrn Professor Dr. Dieter Kurth für die Überprüfung von Edfu-Texten und den Tübinger Assistenten und Studenten Dr. Boyo Ockinga, Dr. Hannes Buchberger, Jürgen Zeidler M.A., Knut Buroh und Eberhard Kusber für ihre Diskussionsbereitschaft. Zu danken für Hilfe bei der Beschaffung von Vergleichsmaterial habe ich Herrn Professor Dr. Matthias Laubscher, Professor Dr. Hartmut Kühne und Frau Privatdozentin Dr. Brigitte Groneberg.

Herrn Professor Dr. Wolfgang Helck gilt mein Dank für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe »Probleme der Ägyptologie«, der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Übernahme der Druckkosten, die erst diese Aufmachung ermöglichte.

Tübingen, August 1989

Waltraud Guglielmi



VORWORT

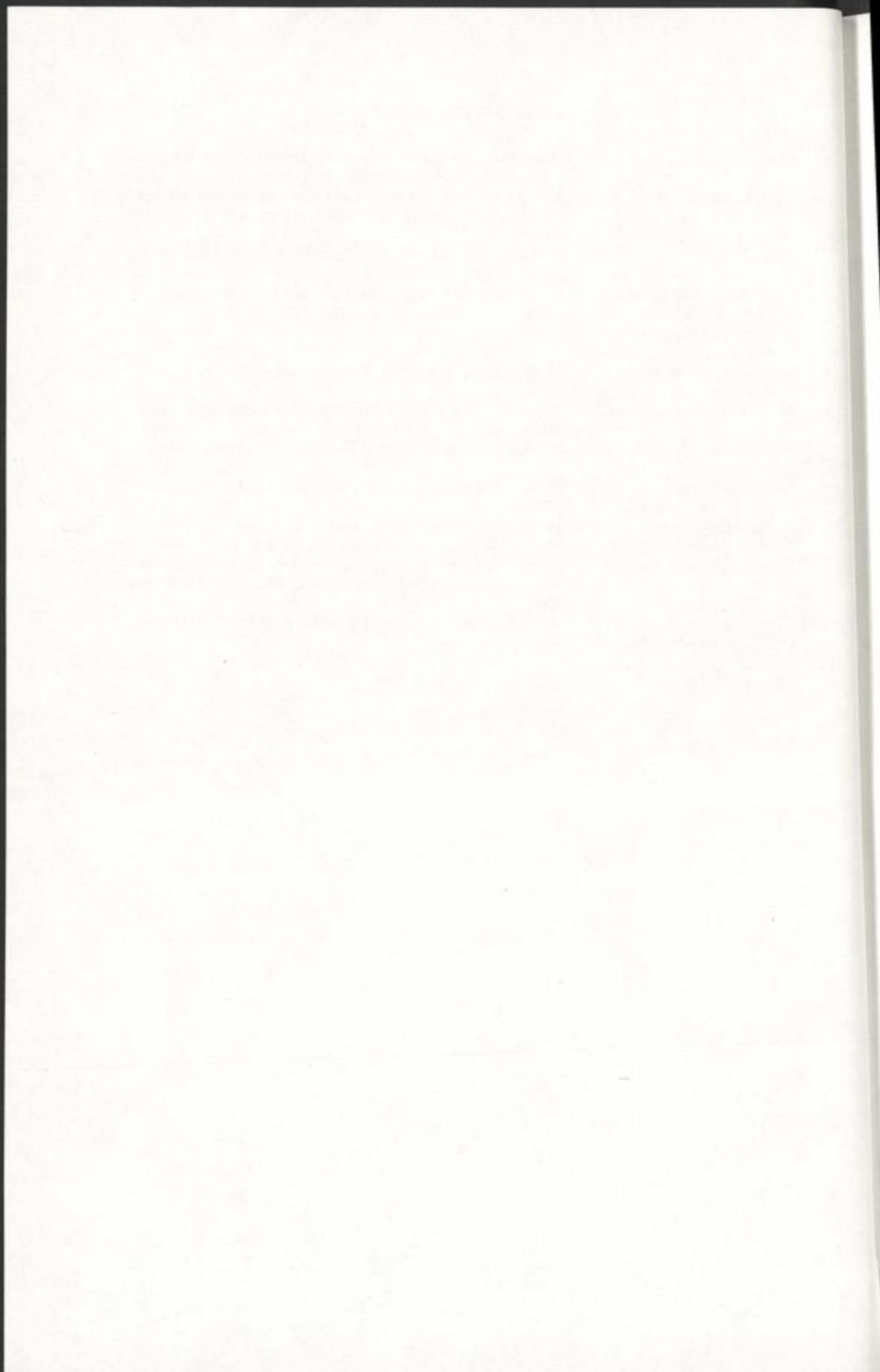
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Die Abkürzungen entsprechen denjenigen des Lexikons der Ägyptologie, Wiesbaden 1975 ff. Darüber hinaus wurden folgende Abkürzungen verwendet:

- Alliot, Culte d'Horus M. Alliot, Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées, BdE 20, 1954
- Assman, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit J. Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart-Berlin-Köln 1984
- Assmann, ÄHG J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich 1975
- Assmann, LL J. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott, Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I, MÄS 19, 1969
- Barguet, Le Papyrus N 3176 (S) P. Barguet, Le Papyrus N 3176 (S) du Musée du Louvre, BdE 37, 1962
- Bates, The Eastern Libyans O. Bates, The Eastern Libyans, London 1970
- Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus afrikanischer Völker H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus afrikanischer Völker, Berlin 1936
- Bénédite, Philae G. Bénédite, Description et histoire de l'île de Philae, MMAF 13, 1893, 1895
- Bergman, Ich bin Isis J. Bergmann, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretagonien. Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 3, Uppsala 1968
- Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr O. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, Beitr. zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart 5. F. H. 10, 1970
- Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts J. F. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, Leiden 1978
- Buschan, Über Medizinauber und Heilkunst im Leben der Völker G. Buschan, Über Medizinauber und Heilkunst im Leben der Völker, Berlin 1944
- CD E. Chassinat/F. Daumas, Le Temple de Dendara, 8 Bde., Kairo 1934-1978
- Chassinat, Mystère d'Osiris E. Chassinat, Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak, PIFAO 1966, 1968
- Clère, Porte d'Evergète P. Clère, La Porte d'Evergète à Karnak, 2^e Partie, MIFAO 84, 1961
- Daumas, Mammisis F. Daumas, Les Mammisis des temples égyptiens, Paris 1958
- Derchain, Hathor quadrifrons Ph. Derchain, Hathor quadrifrons, Istanbul 1972
- Derchain-Urtel, Thot M.-Th. Derchain-Urtel, Thot, Rites Egyptiens 3, Brüssel 1981

- DGI J. Dümichen, Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler, 4 Bde., Recueil de monuments égyptiens 3-6, Leipzig 1865-85
- Dümichen, Resultate J. Dümichen, Resultate der ... nach Ägypten entsendeten archäologischen Expedition mit Erläuterungen, Berlin 1871
- Dümichen, Zur Geographie des Alten Ägypten J. Dümichen, Zur Geographie des Alten Ägypten. Lose Blätter aus dem Nachlaß, Leipzig 1894
- Edel, Akazienhaus E. Edel, Das Akazienhaus und seine Rolle in den Begräbnisriten des alten Ägypten, MÄS 24, 1970
- Erman, Hymnen an das Diadem A. Erman, Hymnen an das Diadem der Pharaonen, APAW 1911, H.1
- Feucht, Die königlichen Pektorale E. Feucht-Putz, Die königlichen Pektorale, Dissertation Bamberg 1967
- Gese, Die Religionen Alt-syriens, Altarabiens und der Mandäer H. Gese/M. Höfner, Die Religionen Alt-syriens, Altarabiens und der Mandäer, Stuttgart 1970
- Goedcke, Re-used Blocks H. Goedcke, Re-used Blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht, EEMM 20, 1971
- Goldammer, Formenwelt des Religiösen K. Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen, Stuttgart 1960
- Grenier, Töd J.-Cl. Grenier, Töd, FIFAO 18,1, 1980
- Gutbub, Textes fondamentaux A. Gutbub, Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo, 2 Bde, BdE 47/1.2, 1973
- Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961
- Loretz, Gottebenbildlichkeit O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, München 1967
- HWDA H. Bächtold-Stäubli (Hg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin, Leipzig 1927-1942
- Junker, Stundenwachen H. Junker, Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae. DAWW 54, 1. Abh., 1910
- Keel, Vögel als Boten O. Keel, Vögel als Boten, OBO 14, 1977
- Keel, Die Weisheit spielt vor Gott O. Keel, Die Weisheit spielt vor Gott, Freiburg/Schweiz 1974
- KO I, II J. de Morgan, U. Bouriant, G. Legrain, J. Jéquier, A. Barsanti, Catalogue des monuments et inscriptions de l'Egypte antique, Bd. II-III, Kom Ombos, Wien 1894-1909
- Kurth, Den Himmel stützen D. Kurth, Den Himmel stützen, Rites Egyptiens II, Brüssel 1975
- Lang, Frau Weisheit B. Lang, Frau Weisheit, Düsseldorf 1975
- Lange, Der Magische Papyrus Harris H. O. Lange, Der Magische Papyrus Harris, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddelelser XIV, 2, Copenhagen 1927
- MD A. Mariette, Dendérah, Paris 1870-1880
- Meeks, AL D. Meeks, Année lexicographique, Bd. I-III, Paris 1980-1982
- Mowinckel, Religion und Kultus S. Mowinckel, Religion und Kultus, Göttingen 1953
- Moussa-Altenmüller, Nefer and Ka-Hay A. M. Moussa/H. Altenmüller, The Tomb of Nefer and Ka-Hay, AV 5, 1971
- Oldenberg, Die Religion des Veda H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Stuttgart, Berlin *1923

- Opet C. de Wit, *Les Inscriptions du temple d'Opet à Karnak*,
3 Bde., BAe XI-XIII, Brüssel 1958-1968
- Otto, Gott und Mensch E. Otto, *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempel-*
inschriften der griechisch-römischen Zeit, AHAW 1964, 1,
1964
- Otto, MÖR E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, 2 Bde.,
ÄA 3, 1960
- W. F. Otto, Die Musen
und der göttliche
Ursprung des Singens
und Sagens W. F. Otto, *Die Musen und der göttliche Ursprung des*
Singens und Sagens, Düsseldorf, Köln 1956
- Ringgren, Word and
Wisdom H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund 1947
- Scripta Hierosolymitana 28 S. Israelit-Groll (Hg.), *Egyptological Studies, Scripta Hie-*
rosolymitana 28, Jerusalem 1982
- Stemplinger, Antiker
Volksbrauch E. Stemplinger, *Antiker Volksbrauch*, Stuttgart 1948
- Von Stietencron,
Der Name Gottes H. von Stietencron (Hg.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf
1975
- Usener, Götternamen H. Usener, *Götternamen*, Frankfurt 1948
- Valbelle, Satis et Anoukis D. Valbelle, *Satis et Anoukis*, Mainz 1981
- Winter, Untersuchungen E. Winter, *Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelre-*
liefs der griechisch-römischen Zeit, Denkschr. ÖAW 98,
1968
- Zivie, Hermopolis
et le nome de l'Ibis A.-P. Zivie, *Hermopolis et le nome de l'Ibis I*, BdE 66/1,
1975



EINLEITUNG

Charakteristisch für die ägyptische Religion als eine pluralistische Form der Welterklärung ist eine Anzahl großer Götter, die von einer Vielzahl kleinerer umgeben sind. Diese Differenzierung in »große« und »kleine« Götter, die auch die Ägypter selbst vorgenommen haben¹, ohne sie freilich zu präzisieren, versuchte man in der ägyptologischen Forschung durch verschiedene Modelle zu erklären. Eines davon bildete die kulttopographische Erklärung: Die Hierarchie käme dadurch zustande, daß der jeweilige Lokalgott die Tendenz besäße, die Gottheiten anderer Gemeinwesen zu vereinnahmen und unterzuordnen. Ein anderes Modell ist soziologischer Herkunft: Die Götterwelt entspräche der patriarchalischen Struktur der Gesellschaft und spiegele ein Herr-und-Diener-Verhältnis wider und — vor allem im Prozeß der Historisierung der Götterwelt — das Königtum und seine Hierarchie. Ein von der 19. Dyn. an sich entwickelnder Pantheismus mit der Tendenz, ursprünglich ganz verschiedene Götter einem Hauptgott im Sinne der ihm zur Verfügung stehenden Fähigkeiten unterzuordnen, wurde von Eberhard Otto und Jan Assmann zur Erklärung der Göttervielfalt in der Spätzeit herangezogen². Ein weiteres Kriterium, wiederum soziologischer Art, bildet die Annahme schichtenspezifischer Götter, der »Volksgötter« oder Götter des Volksglaubens und die des offiziellen Kultus. Dieser sozial bedingte »religionssinterne Pluralismus« bewirke eine Überlagerung von Schichten innerhalb der Religion³.

Alle diese Erklärungsversuche haben ihre Berechtigung, doch muß in jedem Einzelfall genau überprüft werden, inwieweit solche vereinfachenden Modelle tragfähig sind und ob sie der historischen Entwicklung einer bestimmten Gottesvorstellung gerecht werden. Die ägyptische Religion bzw. die ägyptische Götterwelt existiert nämlich als gedankliche Einheit lediglich in der Abgrenzung zu unserer von der abendländischen Tradition geprägten Vorstellung; sie läßt sich in ihrer zeitlichen Dimension

¹ S. die Stele Ramses' IV. aus Abydos; Korostovtsev, in: BIFAO 45, 1947, 155 ff. (Z. 3); Assmann, ÄHG, 460, wo der König schildert, wie er in alle Schriften des Thot im Lebenshaus eindringt, »um groß und klein zu untersuchen unter den Göttern und Göttinnen«.

² Otto, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit, 33 ff.; Assmann, Primat und Transzendenz, in: W. Westendorf (Hg.), Aspekte der spätägyptischen Religion, GOF IV, Bd. 9, 1979, 13 ff.

³ Günter Lanczkowski, Begegnung und Wandel der Religionen, Düsseldorf-Köln 1971, 32 ff.

nicht einfach als ein in sich stimmiges System religiöser Inhalte und ein einheitliche Gefüge beschreiben, das nur entfaltet zu werden braucht⁴. Wie Sigmund Mowinkel und seine kultgeschichtliche Schule gezeigt haben, ist Religion nicht primär durch gedankliche Systeme konstituiert, sondern durch »Handlung«⁵.

Im Falle der vorliegenden Monographie über die *Mr.t*-Göttin bedeutet dies, daß die historische Dimension berücksichtigt wurde und die einzelnen Kapitel chronologisch aufgebaut worden sind, des weiteren, daß die Sozialform und der Lebensbereich, in denen sich der Träger des religiösen Vorgangs befindet, einen zentralen Platz einnehmen. Sie beinhaltet damit auch eine genaue Untersuchung, wie religiöse Erfahrungen, die in einem bestimmten Lebensbereich oder einer sozialen Schicht gemacht worden sind, sich verändern, wenn sie aus diesen herausgelöst werden, wie sie ihre Lebendigkeit und Echtheit verlieren, einen neuen Sinn durch Einbettung in einen anderen Kontext, insbesondere einen zentralen Mythos, erhalten und wie die Darstellungsform sich beim »Paradigmenwechsel« verhält.

Die Göttin *Mr.t* wurde deshalb ausgewählt, weil ihr Ursprung bislang im Dunkeln lag, der Prozeß ihrer Gottwerdung sich jetzt anhand neuer Belege zeitlich eingrenzen läßt, über sie Quellen aus allen Epochen der ägyptischen Religionsgeschichte bis in die röm. Zeit hinein reichlich vorliegen und sich dadurch die Entwicklung, die eine kleinere Gottheit durchläuft, exemplarisch aufzeigen läßt.

Im Unterschied zu traditionellen Götter-Monographien wurde die Göttin nicht wie eine Person mit verschiedenen Eigenschaften beschrieben und ihre personale Kohärenz in den Mittelpunkt gestellt, sondern das Hauptaugenmerk auf ihre jeweilige Funktion in einem religiösen Vorgang gerichtet; mit anderen Worten: *Mr.t* wird nicht wie ein Wesen von Fleisch und Blut behandelt, sondern in ihr eine gedankliche Konstruktion gesehen, die in verschiedenen Kontexten verschiedene Funktionen erfüllt. Wenn diese Funktionen, die in festgefügten Epitheta ihren Niederschlag finden, dann doch wieder mit »Eigenschaften« korrelieren und damit die Fülle des Materials strukturieren, so liegt das an dem physischen und psychischen Anthropomorphismus der Gottesvorstellung: *Mr.t* wird nicht nur menschengestaltig dargestellt, sondern auch als

⁴ Vgl. Assmann, in: LÄ II, 765 ff.; ders., Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart-Berlin 1984, 16 ff.

⁵ Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, 15, betont im Zusammenhang der Frage, ob das religiöse Erlebnis des einzelnen oder die kollektive Erfahrung am Ursprung der Religion steht, die Priorität der letzteren: »Ich gehe vielmehr aus vom Primat der heiligen Handlung und der in ihr verankerten kollektiven Erfahrung. Die Riten sind älter als die Götter«.

Person autonom handelnd gedacht und von ihrem Verehrerkreis als Du empfunden.

Aus der Beachtung der Sozialform und des Lebensbereichs leitet sich ein weiteres Merkmal dieses Buches ab: In nahezu jedem Kapitel wurde versucht, die persönliche Gottesbeziehung herauszuarbeiten und ihr Verhältnis zum offiziellen Kult zu bestimmen. Ich bin dabei von der Voraussetzung ausgegangen, daß es neben dem Individualisierungsprozeß in der Gesamtreligion am Ende des NR, dem Aufkommen der »Vierten Dimension«⁶, von Anfang an eine Gottesbeziehung des einzelnen gegeben hat und diese in theophoren Personennamen, der Auswahl der Götter in der Opferformel der Totengebete, in literarischen Texten, insbesondere solchen, die »Klagen« ähneln⁷, und in den *hm-ntr*-Titeln des AR, soweit sie sich auf eine nicht im Tempelkult bezeugte Gottheit beziehen, ihren Ausdruck findet.

Bei der Untersuchung des offiziellen Kultes, bei dem die Quellen der gr.-röm. Zeit bei weitem überwiegen, steht die Frage im Mittelpunkt, wie die gegenüber älteren Epochen um ein Vielfaches vermehrten Erwähnungen der *Mrt*. zu erklären sind. Ist ihr Vorkommen in den verschiedenen Ritualen — Hebsed, Opferlauf, Vereinigung der beiden Länder, den Himmel stützen, Choiakfest, Stundenwachen, *'b.t.*, Maat-, Bier-, Sistrum-, *mnu*-Krug-Opfer und Überreichen der *mnd.t*-Barke — sowie ihre Aufwertung als Vollgöttin, die vom König ein Opfer empfängt und in deren Namen ein Fest gefeiert wird, ein Zeugnis für eine stärkere Verehrung und größere »Eigenständigkeit«, oder ist es ein Zeichen spekulativer Theologie und in ihm eine Tendenz zur Allegorisierung bemerkbar? Des weiteren soll auch ihr Verhältnis zu übergeordneten Gottheiten untersucht werden, vor allem zu Maat im gr.-röm. Maat-Ritual.

Um den Status der Göttin zu bestimmen und zu überprüfen, ob ihre bisherige Einordnung als Ressort- oder kleine Gottheit berechtigt ist, wird die Aufmerksamkeit auf ihre Position in Ritualdarstellungen gelenkt und darauf geachtet, auf welcher Seite der Agierenden sie erscheint, auf derjenigen der Götter oder derjenigen des die Gaben der Welt vermittelnden Königs. Auf die Diskussion der Probleme der Nomenklatur, ob solche Gottheiten als Spezial-, Funktions-, Ressort-, Sonder-, Begriffsgötter oder als Personifikationen zu klassifizieren sind, konnte im Verlauf der

⁶ Assmann, a.a.O., 225 ff., 258 ff.

⁷ Vgl. dazu den Forschungsüberblick zum Problem des Kollektivismus und Individualismus im AT und der Bedeutung der Namensgebung bei Rainer Abertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion, Calwer Theologische Monographien, Reihe A, Bibelwissenschaft 9, 1978, 4 ff., 49 ff.

Arbeit weitgehend verzichtet werden, da inzwischen das ausführliche Werk von John Baines erschienen ist⁸, sie spielte freilich anfangs, als ich mich allein auf diesem Gebiet wähnte, eine erhebliche Rolle.

⁸ Fecundity Figures, Egyptian Personification and the Iconology of a Genre, Warminster 1985, 7 ff.

KAPITEL I

Name und Ikonographie der *Mr.t*

1. SCHREIBUNGEN UND ETYMOLOGIE

Die Schreibungen des Namens *Mr.t* weisen in pharaonischer Zeit keine große Mannigfaltigkeit auf und differieren im Grunde nur in der Determinierung. Im AR wird diese mit Ausnahme der Giza-Schreibtafel und eines Rollsiegels aus Buhen einheitlich mit  wiedergegeben¹, gelegentlich mit dem Zusatz *šmčj.t* und *mhj.t*     ², oder nur *šmčj.t*  ³. Das Determinativ des Armes mit herabhängender Hand und nach oben gerichtetem Daumen  erscheint noch bei anderen Wörtern des Sinnbereiches »Singen«, »Tanzen« und »Musik«,

¹ Reisner, in: ZÄS 48, 1910, 113 f., Jacquet-Gordon, Noms des domaines funéraires, 259 ff., Wildung, Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt I, 39 f. und Vernus, in: LÄ V, 706, datieren die Schreibtafel in das AR, während Helck, in: ZDMG 103, 1953, 355, Anm. 3, als einziger die Datierung nur nach dem Fundzusammenhang in die 5. Dyn. anzweifelt. Die logographische Schreibung  ist vor der Spzt. nur einmal im MR auf einem Sarg belegt, s. Kap. XI, Anm. 22. Singulär ist die logographische Schreibung  auf dem Rollsiegel UC 21884, die ich nicht überprüfen konnte und bei der ich auch nach dem Textzusammenhang Zweifel habe, ob es sich um die *Mr.t*-Göttinnen handelt, s. Kaplony, Die Rollseiegel des Alten Reichs I, MonAeg 2, 1977, 256 ff., II A; MonAeg III A, 506 ff. (K.u. 151, dann Chephren zugeordnet); II B, MonAeg III B, Tf. 135 (151), vgl. Tf. 22. Seine rekonstruierte Titelsequenz: *hrp-mr/wj.t if/mj-jbj-Mrtj /mrjj-jntrw fr' nbj*: »Leiter der Sängerinnen (des Königs), der an die *Mrtj* denkt, des von den Göttern jeden Tag geliebten« mit dem Nebeneinander von *hrp-mr.t*-Titel und *Mr.t*-Göttinnen sowie dem singulären *fmj-jb* halte ich für wenig wahrscheinlich, s. S. 12 ff.

² Im Titel *hrp mr.t* s. Firth/Quibell, Step Pyramid I, 122; II, Tf. 90,7; Kaplony, Inschriften der ägyptischen Frühzeit I, 622 f.; E. Schott, in: GM 3, 1972, 33; Junker, Giza I, 150, Tf. 23; II, 189 f.; im *hm-nfr-Mr.t*-Titel, Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, Tf. 36, 39.

³ Jéquier, Monument funéraire II, Tf. 12, 16; Tf. 8, 10 ist ebenfalls zu  zu ergänzen; Moussa/Altenmüller, a.a.O., Tf. 32; Goedicke, Re-used Blocks, 36 f., falls die Datierung in das AR richtig ist. Die Femininendung ist bei *šmčj.t* häufig nicht geschrieben.

⁴ Bei Drucktypen ist der Daumen zumeist unterhalb der Handfläche wiedergegeben, z.B. Gardiner, EG, Sign-List D 41, vgl. Fischer, The Orientation of Hieroglyphs I, Reversals, Egyptian Studies II, 79 mit den Zeichnungen Fig. 80.

so bei *hsj*  »singen«⁵, *m3h*  »in die Hände schlagen«, »den Takt angeben«⁶, *hn/dhn* ,  »den Takt (Ton) angeben«, »ertönen lassen«, »musizieren«⁷ und *rwj*  »sich bewegen«, »tanzen«⁸. Das Determinativ stellt wohl den Gestus des Cheironomen dar, der damit den Tonhöhenablauf der Melodie und den Rhythmus veranschaulicht⁹. Im MR wird die Schreibweise des AR beibehalten, das Determinativ des Armes zum Teil auch ausgelassen  ¹⁰ und durch das der sitzenden Frau, manchmal mit besonderem Haarschmuck , ¹¹, oder durch das des Eies  ¹² ersetzt. Als bemerkenswerte Variante kommt in den Admonitions, die in einer Handschrift der 19. Dyn. vorliegen, das Determinativ des Auges  und, wohl irrtümlich oder assoziativ wegen *mr* »Weberei«, das des Stoffstückes  vor¹³. Im NR bis zur Spzt. sind alle bisher üblichen Schreibungen weiterhin bezeugt, für die Determinierung mit dem Auge finden sich mehrere Beispiele: ¹⁴,

⁵ Wb II, 164 f., auch als Abkürzung; Fischer, a.a.O.; E. Edel, Das Akazienhaus und seine Rolle in den Begräbnisriten des alten Ägypten, MAS 24, 1970, 10, übersetzt *hsj*, da es bei klatschenden Frauen vorkommt, mit »klatschen«; vgl. Altenmüller, in: SAK 6, 1978, 4. *hsj* deckt wie *hn* ein weiteres semantisches Feld als »Singen« ab und umfaßt auch musikalische Darbietungen durch Instrumente und Gesten.

⁶ Wb II, 30,14.

⁷ *hn*, *wdj hn* > *dhn*, Wb III, 285, 14 f.; Wb V, 484,11-18; Martin, Garantsymbol des Lebens, HAB 3, 1977, 34. 39 f.; Ziegler, in: LÄ V, 960, Anm. 43; Gutbub, Mél. Maspero I, 4,55-70; Fischer, Varia, Egyptian Studies I, 11 f.; *hn* umfaßt die Darbietung durch Gesten und Tanz als auch durch Töne, s. auch Yoyotte, in: EPHE 86, 1977-1978, 164 ff.; 88, 1979-1980, 194 ff.; 90, 1981-1982, 189 ff. (zu den *hnw.t*- und *hnw*-Ritualisten auf der »cave osirienne de Coptos« aus der 22. Dyn.).

⁸ Wb II, 406,2 ff.; Sainte Fare Garnot, L'hommage aux dieux, 53 ff., 69; ders., in: RdE 8, 1951, 76 ff.

⁹ Hickmann, in: ZÄS 83, 1958, 96 ff.; E. Hickmann, in: LÄ I, 914 f.

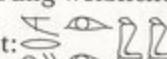
¹⁰ CT V, 167 (F, J); die bei Polotsky, Inschriften der 11. Dynastie, 65 § 84 angegebene Schreibung  war nicht nachprüfbar; Habachi, in: MDAIK 19, 1963, 22, Fig. 6, Tf. 5, hat vermutlich bei der »unterägyptischen Mr.t« statt des  ein  gestanden, vgl.  bei Daressy, in: ASAE 17, 1917, 229. Die Schreibung ist auf dem Original nicht mehr erkennbar.

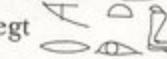
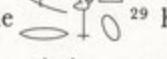
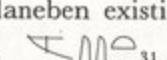
¹¹ Erman, Hymnen an das Diadem, 44 (13,4); CG 20257.

¹² Polotsky, a.a.O. (Louvre C 15); Drioton, in: RdE 1, 1933, Tf. 9 gegenüber S. 224.

¹³ Gardiner, Admonitions, 59 f. (7,14), 48 (4,13).

¹⁴ Kees, in: ZÄS 52, 1914, 62; Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 29.

 ¹⁵,  ¹⁶,  ¹⁷. Statt der gewöhnlich sitzenden *Mr.t* wird der Name jetzt auch gelegentlich mit aufrechter  ¹⁸, ja sogar auf dem »Gold«-Zeichen stehender  ¹⁹ determiniert. Die im NR geläufige Determinierung weiblicher Gottheiten mit der Schlange wird auch auf *Mr.t* angewandt:  ²⁰. Ausgefallene Schreibungen wie  ²¹ und *Mrr.t*  ²² sind selten, ebenso die Auslassung der Femininendung -*t* ²³.

In gr.-röm.Zt. wird der Name auch logographisch wiedergegeben, teils mit stehenden *Mr.t*-Figuren, häufig mit entsprechendem ober- oder unterägyptischen Kopfschmuck  ²⁴, teils mit sitzenden  ²⁵,  ²⁶ und gelegentlich auch mit hockenden ohne Kopfschmuck  ²⁷. Die Determinierung mit dem Auge ist weiterhin belegt  ²⁸, als Neuerung kommt die mit der Kehle  ²⁹ hinzu. Die Schreibung  ³⁰ findet sich ebenso; daneben existieren verschiedene Varianten, z.B. mit Doppelschilfblatt  ³¹, mit bedeutungslosem -*w*

¹⁵ Lange, Der magische Papyrus Harris, 42 (V, 2 f.).

¹⁶ Rossi/Pleyte, Papyrus de Turin, Tf. 125.

¹⁷ Tb 37, 38b, vgl. auch Tb 42; Korostovcev, Drevnjij Egypet (Fs Golénischeff), 129 (Frg. II, 4), 130 (Frg. III, 7), Caminos, Literary Fragments, Tf. 19; s. dazu S. 16.

¹⁸ Urk. IV, 1653.

¹⁹ Tb 42 (pAni).

²⁰ pSallier IV, 6,4; Lange, a.a.O.; Pleyte/Rossi, a.a.O.

²¹ Champollion, Not. descr. I, 412.

²² Medinet Habu V, Tf. 256, 257 (bis).

²³ Champdor, Livre des Morts, 159 (Anhai) = Budge, pAnhai, pl. 5; Arundale/Bonomi, Gallery of Antiquities, 6, Tf. 3, Fig. 4.

²⁴ Daumas, Mammisi de Dendara, 24; vgl. auch CD II, 146; mit -*t*-Endung, Opit I, 207, 227.

²⁵ Z.B. CD I, 108; CD II, 193; Edfou VI, 89; VII, 196. 322; mit -*t*-Endung, Dümichen, Baugeschichte, Tf. 42,12; Edfou I, 507; Urk. VIII, 2, Nr. 1 d; CD IV, 17. 259.

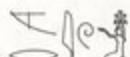
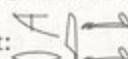
²⁶ KO I, Nr. 69.

²⁷ Edfou I, 508. 521; bei Edfou I, 116 ist nicht zu entscheiden, ob die *Mr.t*-Göttin oder eine spielerische Schreibung für *mj* »lieben« vorliegt, die schon seit der Zeit Nektanebos' II. belegt ist, Berlin 2099 (Wb-Zettel), Ausführliches Verzeichnis, 246. Vgl. Urk. VIII, 10, Nr. 11 c; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 32.

²⁸ Edfou IV, 257,13; VII, 254,9; wobei eine Assoziation an *mr.t* »Auge« nicht auszuschließen ist; Barguet, Le Papyrus N 3176 (S), 9 f.; Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 115, Anm. 56.

²⁹ KO I, Nr. 116; die Schreibungen, bei denen *Mr.t* und *Q*-Fleischstück die »Kehle« eines Gottes meint, sind nicht eigens aufgeführt, s. Wb II, 107,7-9, s. S. 111 ff.

³⁰ CD I, 120, No. 30, Valbelle, in: BIFAO 83, 1983, 165 f., Fig. 10, Z. 23. 28 (Komér).

 und ohne Femininendung  ³³. In Papyrus-Niederschriften wird *Mr.t* auch mit dem stehendem Mann mit erhobenem Arm determiniert:  ³⁴. Das »*Mr.t*-Zeichen«  kann andererseits als Determinativ für Wörter des Sinnbereiches »Musik« auftreten, so bei *dhn* »Takt schlagen«, »musizieren« ³⁵ und bei *nb.tj* »Musikantin im Hathor-gefölge« ³⁶. Als Phonogramm erscheint es in *mr.tj*   »Himmels-augen« ³⁷, *mr.t*  »(Mond-) Auge« ³⁸ und, für *m3c.t* eintretend, in *sm3 m3c.t*  ³⁹, als Phonodeterminativ(?) in *m3c.t*  ⁴⁰. Die als »Synonym für *m3c.t*« in Wb II, 106,9 unter *mr* verzeichnete Schreibung  ist nicht mit *Mr.t* in Verbindung zu bringen, sondern stellt lediglich eine graphische Variante von *mtw.t k3* »Same des Stieres«, Wb II, 169,4, dar ⁴¹.

³¹ In Götterlisten, Daumas, Mammisi de Dendara, 121, No. 118; 176, No. 32.

³² CD IV, 37. 260; Drioton, Médamoud (1925), Inscriptions, FIFAO 3, 61 f., Nr. 131.

³³ Z.B. Junker, Philae I, 39,12.

³⁴ Haikal, Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin, 78 (Var. pBM 10208, 3,16); Faulkner, Book of Hours, III 15. 16; X + 22; X 21; XVIII 25.

³⁵ Urk. VIII, 62, Nr. 75 c, Clère, a.a.O., Tf. 29.

³⁶ Daumas, Mammisi de Dendara, 226,10.

³⁷ Edfou II, 65,17; Wb II, 107,13 Belege.

³⁸ Brugsch, Thesaurus I, 41: »der das *'nb*-Auge ausfüllt mit Leben, das *mr.t*-Auge ausfüllt mit Alabaster ..., das *mr.t*-Auge ausfüllt mit dem, was es liebt«; phonographische Schreibung liegt wohl auch in  , Philae-Photo 1510, vor, dessen Kenntnis

ich der Freundlichkeit von Professor Erich Winter verdanke. Vermutlich handelt es sich um eine spielerische Schreibung von *Sp3.t mrw* > *Spr mrw*, vgl. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. II, 1983, 303; Helck, Gae, 119. Die Randzeile der Sothis/Satis wäre dann mit »... die Herrin von *Spr* (*Sp3.t*)-*mrw*, die die Feinde vertreibt, die seine (des Seth) Genossen abwehrt (*shm zm3.w-f*), Sothis die Große« zu übersetzen; weniger wahrscheinlich erscheint mir ein Zusammenhang mit Komér, obwohl dort mit *mrw* gebildete Toponyme wie *pr-mrw* und *j3.t-mrw* belegt sind, Anukis dort verehrt wird und Nephthys als »ober-« und »unterägyptische *Mr.t*« auftritt, s. Valbelle, in: BIFAO 83, 1983, 162 (v), 168, Fig. 10, Z. 23. 28.

³⁹ Junker/Winter, Philae II, 287,18; 303,20, s. dazu Meeks, in: RdE 18, 1966, 214.

Sicher nicht richtig ist die Lesung *Mr.t* für  , die Reymond, in: ZÄS 96, 1969, 36 f. für Edfou IV, 102,18 und 103,5 vorschlägt. Nach den Paralleltexten handelt es sich bei der Libation um »Hapi«, vgl. Edfou IV, 83. 98. 240, also nicht um »son of the Truth« und »(symbol) of Truth«, sondern um »Sohn des Hapi« und »das Überschwemmungswasser (Hapi) für deine Kehle«; s. jetzt auch Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 130, Anm. 1.

⁴⁰ Daumas, Mammisi de Dendara, 58,1.

⁴¹ Lesung erkannt von Gutbub, Éléments ptolémaïques préfigurant le relief cultuel de Kom Ombo, in: Das ptoläische Ägypten, hg.v. Maehler/Strocka, Mainz 1978, 172; s. jetzt Kurth, »Same des Stieres« und »Same«, zwei Bezeichnungen der Maat, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens (Fs Westendorf), hg.v. Junge, Göttingen 1984, I, 273 ff.

Namensvergabe und Namenswahl kommt in Ägypten bei Personen und Göttern eine erhebliche Bedeutung zu, da der Name Ausdruck und Inbegriff des Wesens ist⁴². Im Gegensatz zu den großen Göttern, deren Namen in ihrer Bedeutung oft ungewiß sind, weil sie aus älteren Sprachstufen stammen⁴³, hat es seit dem Beginn ägyptischer Geschichte auch immer Namen »durchsichtiger« Natur gegeben⁴⁴ wie die von Personifikationen und Hypostasen. Ihre Namen sind mit einem religiösen Begriff identisch und treffen die Essenz des Benannten wirklich, wenn sie sie auch nicht auf den Begriff einengen. Zu ihnen gehört wohl der Name *Mr.t*. Zwar lassen sich über seine verbale Wurzel nur Vermutungen anstellen, mir scheint eine Ableitung von *mr* »binden«, »sich anschließen«⁴⁵ am wahrscheinlichsten, aber er ist nach den frühesten Schreibungen und späten Erklärungen eindeutig mit »Sängerschaft«, d.h. wohl, »die

⁴² S. allgemein: Gladigow, in: H. von Stietencron, Der Name Gottes, 13 ff.; Brunner, a.a.O., 30 ff.; Hornung, Der Eine und die Vielen, 56 ff.; Kuhlmann, in: LÄ II, 696 ff. s.v. Götternamen, -bildung, -zusammensetzung.

⁴³ Sie haben die Ägypter selbst zu phantastischen Spekulationen und Wortspielen gereizt, s. die kritischen Bemerkungen Helcks zu Etymologisierungsversuchen, in: SAK 4, 1976, 121 ff.; Hornung, a.a.O., 57.

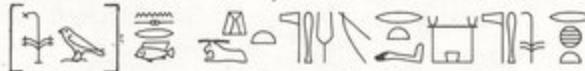
⁴⁴ Usener, Götternamen, 73 ff.

⁴⁵ Wb II, 105,1-8; kopt. **ΜΟΥΡ** (S, A, A₂, B, F); Qualitativ **MHP**; KoptHWb, 99; Osing, Nominalbildung, 186. 194. 243. 248. 389; vgl. Vycichl, in: BiOr 21, 1964, 309, nubisch *mur* oder *mor* und *murti* »Knoten«. Dieselbe Grundbedeutung liegt dem in Wb II, 105,19 aufgeführten *mr* »sich anschließen« mit *n* zugrunde, das mit dem »Milchtopf« als Phonodeterminativ determiniert wird; s. auch das mit dem »geknötenen Ring, in dem ein Zeugstreifen steckt« determinierte *mr* in dem Ruf *j.mr r=j* »Bleibe mir verbunden! Halte dich zu mir!« bei Junker, Zu einigen Reden und Rufen auf Grabbildern des Alten Reiches, in: SAWW 221, Nr. 5, 1943, 35 ff. Von demselben Verbum sind abgeleitet: *mr.w*, Wb II, 105,9-15 »Binden, Band, Bündel«, kopt. **ΜΑΡ**, **ΜΑΑΡ**, **MHP**, **MΕΡ**, KoptHWb, 99; *mr.t* »Bündel«, Wb II, 105,16, kopt. **MΗΡΕ**, **ΜΕΡΕ**, **ΜΑ(Ε)ΙΡΕ**, KoptHWb, 99; *mr.t* »Hörige« (> *Zusammengehörende), Wb II, 106,11-20; Bakir, Slavery in Pharaonic Egypt, SASAE 18, 1952, 22-25; Endesfelder, in: OLZ 72, 1977, 255 ff.; Meeks, AL II, Nr. 78.1782; III, Nr. 79.1267; Kitchen, in: UF 11, 1979 (Fs Claude F. A. Schaeffer), 457 (nicht identisch mit *br.t*). Neben dem femin. Kollektiv, der Gruppenbezeichnung, existiert noch ein masc. Plural *mr.w*, Wb II, 107,1, z.T. auch unter *mr.t* aufgenommen, s. Helck, in: LÄ II, 1235 f. s.v. »Hörigkeitsverhältnis«; Bakir, a.a.O., 25-29. Gelegentlich wird *mr.t* »Hörige«, »Untertanen« im Wortspiel mit *t3-mrj* »Ägypten« verwendet, so Kitchen, Rames. Inscr. II, 150,II, oder mit der »Rispe« determiniert, s. Belege bei Bakir, a.a.O., 24. Auch das singularisch verwendete *mr* »Parteigänger«, »Freund«, das mouilliert auch mit *-j* geschrieben wird, Wb II, 98,2 und 98,9, dürfte von *mr* »sich anschließen« abgeleitet sein. Vermutlich gehören auch die im pChester Beatty I verso C 1,7; 2,5-6; 3,8 genannten *mr/j.w*, die von Gardiner mit »slusty youth« übersetzt, jedoch mit der Bemerkung versehen wurden, daß sie eine weitere Bedeutung als »lovers« hätten, zu *mr* »sich anschließen« oder *mr* »Parteigänger«, »Anhänger« und bezeichnen die »Kavalieren des *Mhj. mr.t* »Behälter«, Wb II, 108,4-5, dürfte der (mit Bändern) »Umschnürte«, »Umwundene« (= Kasten) sein; *j.mr.t* »die Hacke«, Meeks, AL II, Nr. 77.0306; 77.1170 »die Verbundene«. Zur Frage, ob *Mr.t* mit den *mr.t*-Heiligtümern zu verbinden ist, s. S. 227, Anm. 1. Eine etymologische Zusammengehörigkeit mit *t3-mrj* »Ägypten« ist nach den bisherigen Ableitungsversuchen, s. Černý, Coptic Etymological Dictionary, 35 (**ΕΜΗΡΕ**) und Osing, a.a.O., 196. 265, Anm. 871. 1127, unwahrscheinlich.

(durch Gesang) verbundene Gruppe«, wiederzugeben. Die Belege des AR zeigen nämlich stets als Determinativ den Arm des Cheironomen⁴⁶. Erst in späteren Zeiten ist der Name mit Hilfe anderer Determinierungen und durch Ableitung von geläufigeren Wurzeln wie *mrj* »lieben« und *mr.t* »Auge« Objekt theologischer Spekulation geworden.

Da das Etymon, mit dem man zum Wesen der Gottheit vordringt, sich am reinsten in den frühesten Belegen offenbart, seien die AR-Texte ausführlicher behandelt. Die bislang älteste ausgeschriebene Erwähnung des

Wortes  findet sich auf dem Fragment einer Dioritschale aus der Stufenpyramide, das, wenn die Zuweisung an *Zp3* richtig ist, aus der Übergangszeit von der 3. zur 4. Dyn. stammt⁴⁷. *mr.t* erscheint dort in der

Titelreihe  »(Großer

der Zehn von Oberägypten), Priester des *Nzr* und des *Hrtj*, Leiter der *mr.t*, Priester des *Ssmw*, Bekannter des Königs«⁴⁸. Ähnliche Titel mit dem Zusatz *šmčj.t mhj.t* tragen in der 4. Dyn. in Giza der Prinz und Vezir *Hm-Jwnw*⁴⁹ und am Anfang der 5. Dyn. *Htp-Sš3.t*⁵⁰, der gleichfalls Prinz und Vezir war. Bei letzterem erscheint er eindeutig, wie auch beim ersten

Beleg, in einer Abfolge von Priestertiteln (*hm-ntr b3 np.t*, *hm-ntr Hrw Sth*, *hrp mr.t šmčj.t mhj.t*, *wtj Jnpw*, *hm-ntr B3s.t*), während er bei *Hm-Jwnw* mit solchen der Hofhaltung zusammen auftritt (*mdh zšw nswt*, *mdh* , *hrp mr.t šmčj.t mhj.t*, *jmj-r3 k3.t nb.t n.t nswt*, *hrj hb*, *hrp j3w.t nbw.t nfrjw.t*). Mehrfach hat man aus den letzten Erwähnungen geschlossen, daß *mr.t* in dieser Zeit noch keine Gottheit, sondern eine Sängerin oder Priesterin gewesen sei, so Eberhard Otto⁵¹ und Hermann Junker⁵², der *hrp mr.t*

⁴⁶ S. unten S. 20 f.; zum »mit der Hand singen« s. Hermann, in: JAC 1, 1958, 105 ff.; E. Hickmann, in: LA I, 914.

⁴⁷ Firth/Quibell, Step Pyramid I, 122; II, Tf. 90,7; Helck, Beamtentitel, 36; Kaplony, Inschriften der ägyptischen Frühzeit I, 622 f. Der Name des Besitzers ist nicht erhalten, doch trägt er die seltenen Titel, die noch bei Zepa (Kalksteinstatuen Louvre A. 36, 37) vorkommen. E. Schott, in: GM 3, 1972, 33, datiert die Schale in das Ende der 1. Dyn.

⁴⁸ Ergänzung nach Kaplony, a.a.O.; zu *rḥ nswt* s. Brunner, in: SAK 1, 1974, 55 ff.

⁴⁹ Junker, Giza I, 150, Tf. 23.

⁵⁰ Junker, Giza II, 189 f.

⁵¹ Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte, in: Studia Aegyptiaca I (Analecta Orientalia 17, 1938), 25 f.: »ursprünglich Priesterinnen.«

⁵² Junker, Giza VII, 37 bringt ihn in Zusammenhang mit dem Titel *hrp rwjt.w šmč.w mh.w*, den er mit »Leiter der Tänzer von Ober- und Unterägypten« wiedergibt und den *Hč-b3w-Zkr* (Murray, Saqqara Mastabas I, Tf. 1, CG 1385) trägt. Die Bedeutung *rwjt* »Tänzer« ist jedoch nicht unumstritten; so wird der Titel des *K3-pw-nswt*: *hm-ntr Sš3.t hntj.t hw.t rwjt* von Kees, in: WZKM 54, 1957, 96, mit »Prophet der Seschat, an der Spitze des Hauses der Einwanderer« übersetzt und von Sethe, in: Borchardt, Sažhu-Reč II, 76 f. ebenfalls mit den »Fremden« (*netj.w*) in Zusammenhang gebracht, da das *hw.t rwjt.w* beidesmal in Seschat-Titeln vorkommt, wenn sie die Gefangenen registriert. *hntj.t hw.t rwjt.w*

šmčj.t mhj.t konsequent mit »Leiter der ober- und unterägyptischen Sängerinnen« wiedergibt und *mr.t* damit als Kollektivum auffaßt. Diese Folgerung ist zweifellos richtig, da *mr.t* im Gegensatz zu den anderen in den Titelreihen genannten Göttern niemals eine ehrfurchtsvolle Inversion aufweist. Eine solche ist erst bei den mit *hm-nfr* gebildeten Titeln nachweisbar⁵³. Die *hrp* »Leiter«, »Anführer« enthaltenden Titel sind im AR und MR nicht mit einem Gottesnamen verbunden⁵⁴, sondern beziehen sich auf realweltliche Objekte. Die beiden vergleichbaren Titel, die mit einem später als Gottesnamen gedeuteten Bezeichnungen gebildet sind, *hrp jnpw* »Hundehüter«⁵⁵ und der Arzttitel *hrp srq.t*⁵⁶, stellen nur scheinbare Ausnahmen dar. *srq.t* scheint hierin ursprünglich nicht als Göttin verstanden worden zu sein — der Titel zeigt auch keine ehrfurchtsvolle Inversion — sondern lediglich als Gattungsbezeichnung⁵⁷. Sein Bedeutungsinhalt wird ursprünglich »Bekämpfer der Skorpione« o.ä. gewesen sein⁵⁸, und erst später, als man *Srq.t* als Gottheit interpretierte, wurde er als einer, »der Macht über die Selkis hat«⁵⁹, gedeutet.

Ein weiterer Vorläufer des *hrp-mr.t*-Titels könnte der seit der 1. Dyn. bezeugte, logographisch geschriebene  Titel sein, den P. Kaplony⁶⁰

ist ein Epithet der Seschat »Die dem Haus der *rwty.w* vorsteht«, vgl. auch das in Edfou II, 105,3 bezeugte   Da *H^k-bjw-Zkr* »Leiter der Zimmerleute« ist, wird die Bedeutung des Wortes *rwty* eher im handwerklichen als im zeremoniellen Bereich zu suchen sein; s. jetzt Helck, in LÄ V, 885, der *rwty.w* für »Arbeiterinnen« hält und die Frage stellt, ob sie nicht mit der Herstellung von Tinte (*tj.t*) beschäftigt gewesen sein könnten. Der Titel scheidet damit als Parallel zu *hrp mr.t šmčj.t mhj.t* aus.

⁵³ Sie waren Junker und Otto, da das Grab des Nefer und Ka-Hay noch nicht entdeckt war, nicht bekannt.

⁵⁴ S. Register bei Helck, Beamtentitel, 145; Edel, Akazienhaus, 28; Ward, Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom, Beirut 1982, 1133-1181.

⁵⁵ Helck, a.a.O., 52, der vermeintliche Gottesname steht voran; *hrp jnpw* wird jedoch wahrscheinlich der »Controller of the Royal Children«, s. Ward, a.a.O., Nr. 1138, gewesen sein (zu *jnpw* als Bezeichnung des jungen Königssohnes, des »Neugeborenen«, s. Meeks, in: RdE 28, 1976, 87 ff.) und deshalb wie *nfr* in *hrp nfr* »Leiter des Gottes (= König)« voranstehen.

⁵⁶ Helck, a.a.O., 67; Gardiner, in: PSBA 39, 1917, 31 ff., 139 f.; Junker, in: ZÄS 63, 1928, 65 f.; Ward, a.a.O., 1170; F. von Känel, Les Prêtres-Ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket, Paris 1984, 163 ff., 294 ff.

⁵⁷ Behrens, in: LÄ V, 987 ff., verwirft die von Lacau, in: BIFAO 69, 1971, 243, vorgebrachte und von Känel wieder aufgegriffene Deutung, daß *srq.t* der Wasserskorpion, ein zur Familie der Wasserwanzen (Nepidae) gehörendes Insekt, sei. Warum sollte der harmlose Wasserskorpion, der lediglich durch Aussaugen von Fischbrut schädlich wird, zum Symboltier werden?

⁵⁸ Grapow, Medizin der alten Ägypter III, 94; ähnlich Wb IV, 204,1 ff.; Ward, a.a.O.; vgl. Känel, a.a.O., 284 ff., die *Srq.t* als Namen der Göttin betrachtet.

⁵⁹ Gardiner, a.a.O., 39.

⁶⁰ Kaplony, Inschriften der ägyptischen Frühzeit I, 504 (Stele des *Mr-k3*).

— hierin wohl W. Emery folgend⁶¹ — ebenfalls *hrp mr(w).t* »Leiter der Sängerschaft« liest. Auf den ersten Blick scheint die Lesung *mr.t* für  befremdlich, man würde eher *hsw* »Sänger« oder *hnw* »Chormeister« vorziehen⁶², jedoch wird *hsw* logographisch  und  geschrieben⁶³. Erst die — freilich sehr späte — Erklärung der gleichen stehenden männlichen Figur durch den »Sign-Papyrus«⁶⁴  mit  stellt die Lesung sicher. Offenbar war den Verfassern des ptol. »Sign-Papyrus« die ursprüngliche Bedeutung *mr.t* noch bekannt.

hrp mr.t ist noch auf zwei weiteren Dioritgefäßen der Frühzeit belegt⁶⁵. Wenn auch auf der *Mr-k3*-Stele der »singende Mann« vor dem *hrp*-Zeichen steht, so ist das wegen der allgemeinen Unsicherheit in den Schreibungen der Thinitenzeit sicher kein Indiz für eine bereits vollzogene Vergöttlichung der *mr.t*. Bis zum Aufkommen des *hm-nfr*-Titels im Laufe der 5. Dyn.⁶⁶ meint *mr.t* wirkliche »Sänger«, genauer eine »Sängerschaft«, da wohl ein Kollektivum vorliegt⁶⁷. Der Prozeß der Divinisierung, der im AR fast ausschließlich bei Mittlerfiguren greifbar ist und sich zumeist am Totendienst entzündet⁶⁸, lässt sich damit auch für eine

⁶¹ Emery, Great Tombs of the First Dynasty III, 31, Tf. 23, 30. Firth/Quibell, Step Pyramid I, 122; II, Tf. 90.5, erwägt, ob der »stehende Mann im *hn*-Gestus«, der dort deutlich erkennbar ein Leopardenfell trägt, nicht *Sm* oder *fwn-mw.t=f* zu lesen ist. Der Titel kommt dort ohne *hrp* vor; a.a.O. I, 123, II, Tf. 91.2 erscheint der gleiche Mann im Titel *hrp mr.t*  ; der bei Kaplony, IÄF I, 172 zitierte Abdruck aus Elkab (Fouilles de Elkab III, 97, Typ H, Nr. E 7842) ist nicht eindeutig. Da die *hrp mr.t* das Leopardenfell tragen, bringt sie »ihr Aufgabenbereich ... in die Nähe des Sem und des alten 'Schamanen'«, so Helck, Schamane und Zauberer, in: Mélanges Adolphe Gutbub, Montpellier 1984, 106 f.

⁶² Beide Autoren geben keine Begründung; F. von Känel, a.a.O. (s. Anm. 56), 164 (h) liest ihn *hrp dhn*.

⁶³ *hsw* wird phonographisch mit  geschrieben, s. Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, 46, Tf. 30. 32. 36. 39. Zu *hnw*, das im AR nicht logographisch belegt ist, s. Bissing/Kees, Re-Heiligtum II, Nr. 44d. 45a, III, Nr. 193. 194, bei der die Haltung des Chormeisters der *Mr-k3*-Hieroglyphe genau entspricht.

⁶⁴ Griffith/Petrie, Two Hieroglyphic Papyri from Tanis I, The Sign Papyrus, Tf. 1, A.7, P. III, 2; die Lesung und Umschrift auf S. 8 ist falsch; vgl. Känel, a.a.O., 213 (Kopie eines sehr viel älteren Originals).

⁶⁵ Kaplony, a.a.O., 546, der Besitzer *Nfr-htp-Hnm* ist ein *smr pr*; Firth/Quibell, Step Pyramid I, 123, 2, Tf. 91, 2; Gunn, in: ASAE 28, 1928, 152 ff., 162, s. Anm. 61.

⁶⁶ Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, 18.

⁶⁷ S. das Kollektivum *mr.t* »Hörige, Untertanen, Arbeiter«, Anm. 45.

⁶⁸ Otto, in: ZÄS 76, 1942, 30 ff.; Fischer, *Bj3* and the Deified Vizier *Mhw*, in: JARCE 4, 1965, 49 ff.; Edel, in: ZÄS 79, 1954, 11 ff.; M. Alliot, Un nouvelle exemple de vizir divisé dans l'Egypte ancienne, in: BIFAO 37, 1937, 93 ff.; Yoyotte, in: Kêmi 12, 1952, 91; Junker, Giza VII, 26 f.; Bonnet, RÄRG, 858; Altenmüller, Zur Vergöttlichung des

Personifikation ziemlich genau verfolgen. Er muß wohl zu Beginn der 5. Dyn. stattgefunden haben. Daß der *hrp*- und *hm-ntr*-Titel nebeneinander existierten, scheint höchstens in einer Übergangsphase wahrscheinlich. Die Ägypter hätten wohl, wenn sie die im kultischen Gesang innenwohnende Wirkung bereits personal erfahren und als selbständige Wesenheit benannt hätten, den Gottesnamen vorangestellt und ihn nicht mehr in »profanen« Titeln verwendet, sondern wären auf Synonyme ausgewichen. So ist es denn am Ende der 5. Dyn. bei einer Sängerfamilie auch geschehen, in der mehrere männliche Mitglieder neben ihren verschiedenen »Sängervorsteher«-Berufsangaben wie *shd hsw.w*, *hrp hsw.w* oder *jmj-r3 hsw.w pr.wj*⁶⁹ den Titel eines »Priesters der ober- und unterägyptischen Mr.t« oder eines »Priesters der oberägyptischen Mr.t«⁷⁰ tragen. Diese Differenzierung in *hrp hsw.w* und *hm-ntr Mr.t* gegenüber dem älteren *hrp mr.t* zeigt deutlich, daß *Mr.t* als göttliche Realisierung der im Ritual vorgetragenen Töne erkannt und sie zur Ressortgöttin für Sänger und Musikanten geworden war.

Die Deifizierung der Sängerschaft ist wohl vor allem auf ihre Funktion im Ritual zurückzuführen und wurde sicher auch durch die Idealisierung, d.h. durch die nicht realiter, sondern nur der Idee nach — im Totentempel — vollzogene Durchführung des Hebseds erleichtert. Sänger im Königsritual besitzen a priori eine zwischen der realweltlichen und götterweltlichen Ebene vermittelnde Position. Diese Teilhabe an der zwischen beiden Ebenen liegenden Dimension, die durch den König als obersten Ritualherrn repräsentiert wird, läßt auch andere »Ritualfiguren« wie die *rpt*⁷¹ und die *smj.t*⁷² zu »Göttern« werden⁷³.

Königs Unas im Alten Reich, in: SAK 1, 1974, 1 ff. Im NR läßt sich das Entstehen einer Gottheit auch bei Heilgöttern wie Pasched und geographischen Personifikationen verfolgen, s. z.B. solche des thebanischen Raumes wie *Hft-hr-nb=s* und *W3i.t nbt.t*, Helck, in: MDAIK 23, 1968, 119 f.; Hornung, Der Eine und die Vielen, 65; Otto, in: LÄ I, 914; im memphitischen Raum die als Göttinnen dargestellten Personifikationen von *Mn-nfr* »Memphise« und der »Festung« *Tsm.t* (mit dem König auf dem Schoß) in der Kapelle Sethos' I., s. Berlandini, in: BSFA 99, 1984, 28 ff. Auch im MR kannte man als Vorstufe die darstellerische Personifikation von Anlagen der Residenz, so die Amenemhets I. *Hw.t-shtp-jb-R*⁷⁴, s. Gauthier/Jéquier, Licht, MIFAO 6, 97, Fig. 114 (als Domäne); vgl. Beni Hasan I, Tf. 25, Z. 66 = Urk. VII, 28; Quibell, Excavations at Saqqara 1907-1908, 113, Tf. 57; Couyat/Montet, Ouadi Hammamat, 102.

⁶⁹ Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, 14 f. Ka-Hay trägt noch die Titel *hrp md.t nfr.t* »Leiter der schönen Stimme«, *jwh rhj.t* »Klagender der *rhj.t*-Bevölkerung«, *w^cw m wr.w hsw.w d.t* »Einzigartiger unter den Großen und Sängern der Totenstiftung« und *md.t nfr.t n nb=f* »Schöne Stimme für seinen Herrn«, s. auch die Titel des Sen-Yetef und Wer-Baw, 16.

⁷⁰ Moussa/Altenmüller, a.a.O., 14. 16. 17. 36. 39. 40.

⁷¹ Kaiser, in: MDAIK 39, 1983, 278.

⁷² S. S. 76 mit Anm. 126.

⁷³ Freilich ist bei Gleichnamigkeit in jedem Einzelfall zu untersuchen, ob nicht die Priesterin nach ihrem »göttlichen Modell« (so te Velde, in: LÄ III, 213, zum Gott

Daß man ein Kollektivum wie die »Sängerschaft« personifiziert und es als eine eigenständige weibliche Gottheit auffaßt, mag auf dieser frühen Stufe ägyptischer Religion überraschen. Es gibt jedoch im AR in der »poetischen« Personifikation der »Neunheit« einen vergleichbaren Vorgang. Auch sie taucht in den Pyramidentexten in Gestalt einer Frau und Mutter auf: »Dich hat Geb geschaffen, dich hat die Götterneunheit geboren.« (Pyr. 258b) oder »Er (der Tote) ist zwischen den Schenkeln der Neunheit hervorgegangen.« (Pyr. 262b)⁷⁴. In CTI 326a und 330c wird sie wegen ihres grammatischen Geschlechts mit einer Frau determiniert. Die seltenen Darstellungen der personifizierten »Neunheiten« stellen sie freilich als Männer im »Nil«-Typus dar, dessen äußerer Habitus durchaus an weibliche Formen erinnert⁷⁵. Der in der Frühzeit als Synonym zu *nfr.w* verwendete Ausdruck *ḥ.t* »Körperschaft«, der weder für Standarten noch für Totengötter paßt, sondern wohl am ehesten für eine Götterkörperschaft wie etwa die »Neunheit«⁷⁶, eignet sich nicht zum Vergleich, da er nie die Eigenschaft eines Kollektivums verloren hat und nicht zu einer weiblichen Personifikation geworden ist.

Die Ableitung von *Mr.t* »Sängerschaft« > »Sängerin« ist nie völlig in Vergessenheit geraten. Sie ist nicht nur in ptol. Zt. im Namen der priesterlichen Sängerin von Hermopolis magna⁷⁷, sondern auch in zahlreichen Beinamen wie »heilige Sängerin« (*hsj.t dsr.t*)⁷⁸ und »Herrin der Kehle«⁷⁹ lebendig geblieben.

Zu derselben Wurzel wie *Mr.t* gehört wohl das in ptol. Zt. aufkommende Wort *mr.t* »Kehle«, das jedoch nicht mit dem demotischen *mr.t* »Bart«⁸⁰ und dem koptischen **MOPT** (S, B), **MAAT'** (F) »Bart«, »Kinn«⁸¹

Iunmutef als göttlichem Modell des Sem-Priesters) benannt wurde, wie es bei den Priesterinnen-Titel der gr.-röm. Tempel häufig der Fall ist. Schon Blackman, in: JEA 7, 1921, 8 ff., fiel diese Gleichnamigkeit bei der Satet von Elephantine und der Chuit in Athribis auf, und er erklärte sie mit »she was identified ... or impersonated« (S. II). Bei der Deifizierung der *mr.t*-Sängerschaft zur Göttin ist der Vorgang gerade umgekehrt; bei ihr führt die Funktion menschlicher Aktanten im Ritual zur Vergöttlichung, während dort die menschliche Darstellerin in der Rolle der Gottheit auftritt.

⁷⁴ *psd.t* wird freilich immer mit neun  -Zeichen geschrieben, vgl. auch die Parallelstellen 1087c, 2206c und 371b (»Dieser W ergreift die *wrt*-Krone aus der Hand der beiden Neunheiten.«); s. auch Anthes, Hatnub, 43, Gr. 20-21, Z. 6; 52 (Gr. 23,2) mit »Frau«-Determinativ: »geboren von den Neunheiten des Re«; beide Belege gehören zur metaphorischen Sprache.

⁷⁵ Gautier/Jéquier, Licht, MIFAO 6, 34, Fig. 30: die *psd.t ḡ.t/wr.t* und *psd.t ngs.t* verknüpfen das *zm3*-Zeichen; s. auch 35, Fig. 32; s. jetzt J. Baines, Fecundity Figures, Warminster 1985, 32, 134 f.

⁷⁶ Kaplony, in: ZÄS 88, 1962, 15.

⁷⁷ Edfou I, 34f: »Die *mr.t* spielt das Sistrum von seinem Angesicht«; s. auch S. 61, 119.

⁷⁸ Suys, in: Or 3, 1934, 78 f., Tf. III, Fig. 7.

⁷⁹ S. S. 105 ff.

⁸⁰ Erichsen, Demotisches Glossar, 169.

⁸¹ Černý, Coptic Etymological Dictionary, 89, der auf das berberische *ta-mart* hinweist; Crum, Dict., 183; Osing, Nominalbildung, 587.

zu verbinden ist, da sonst die Identifizierung mit dem **mē*, kopt. **ΜΕ** (S), **ΜΕΕ** (S, M), **ΜΗΕ** (S, A, A₂), **ΜΙΕ** (A, A₂), **ΜΗΙ**, **ΜΕΙ** (B, F)⁸² ausgesprochenen *mȝc.t* unerklärlich bliebe. Beide Wörter, *mr.t* und *mȝc.t*, müssen in dieser Zeit gleich oder zumindest sehr ähnlich vokalisiert gewesen sein.

Bereits im MR hat es auch andere Etymologisierungsversuche gegeben. Die Ableitung von *mrj* »lieben« nimmt man im »Mythos von den 'Freundinnen' des Re« bei den *mr(r)w.tj* genannten Göttinnen in Form einer Volksetymologie vor⁸³, vermutlich weil die ursprüngliche Bedeutung des Namens der Vogelgottheiten, die man vielleicht als den dämonischen Aspekt der *Mr.t*-Göttinnen betrachten kann, nicht mehr geläufig war. Ein ähnlicher Herleitungsversuch liegt im NR einer Schreibung im Medinet Habu zugrunde, wenn dort zweimal in einem Wortspiel mit dem Beinamen Ramses' III. *mrj-R^c* eine Verbindung mit der *Mr.t*  geschriebenen Göttin angestrebt wird⁸⁴. Einige moderne, wissenschaftliche Erklärungsversuche gingen ebenfalls von *mrj* »lieben« aus, wie der von H. Jacobsohn⁸⁵ »die kleine Liebesgöttin *Mr.t*« und W. Helck⁸⁶ »Geliebte«. Sie sind jedoch nicht überzeugend.

Ebensowenig sind die Deutungen älterer Autoren wie R. V. Lanzone⁸⁷, J. Dümichen⁸⁸ und G. Maspero⁸⁹ als »Uferland« und »Überschwemmung« zu halten, obwohl es eine dem Wort *Mr.t* ähnliche Bezeichnung für »Ufer«, »Hafen« *mrjj.t*, kopt. **ΜΠΙΤ** (S, A₂)⁹⁰ gibt. Sie sind deutlich von dem den »Nilen« und *Mr.t*-Göttinnen gemeinsamen Lotus-

⁸² Kopt. HWb, 86; Vergote, in: BIFAO 61, 1962, 69 ff.; Osing, Nominalbildung, 440 f.
⁸³ S. S. 154.

⁸⁴ Medinet Habu V, Tf. 256, 257. Man muß auch mit der Möglichkeit rechnen, daß man die »archaischen« Wortformen im Nāg. nicht mehr richtig verstand und sie deshalb umdeutete.

⁸⁵ Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie, 47.

⁸⁶ Götter und Mythen im Vorderen Orient, Wörterbuch der Mythologie I, 375 (»Harim des Königs, der ihn bei dem Wettkampf, durch den er sich zum Herrscher qualifizierte, anfeuerte«); s. auch Bruyère, Mert Seger, 125, der folgende Deutungen ohne nähere Begründung gibt: »les amantes de Sokar, les rives d'Hapi, les yeux de Ptah Sokar Osiris«. Als Kurzschreibung für Meretseger ist *Mr.t* bereits in Wb II, 108,1 erwähnt.

⁸⁷ Dizionario di Mitologia I, 317 ff. (»inondazione«). Kurios ist auch die Annahme Gardiners, The Egyptian Origin of Some English Personal Names, in: JAOS 56, 1936, 196, daß *Mr.t* das Etymon für den Namen der Schwester des Moses, Miriam, sei.

⁸⁸ Zur Geographie des Alten Ägypten, 40 (»inundatio«, »aqua inundationis«).

⁸⁹ Histoire ancienne des peuples de l'orient classique, Paris 1895, 37 f. (»la Berge«).

⁹⁰ KoptHWb, 98; Černý, Coptic Etymological Dictionary, 88; s. auch **ΕΜΗΡΕ** (S), **ἌΜΗΡΙ** (B) »inundation, high water«, das vielleicht dem *mrj* in *ȝ-mrj* entspricht, s. Černý, a.a.O., 35; Westendorf, a.a.O., verweist auf das in Ortsnamen erhaltenen ägypt.-arab. *damira*.

und Papyrus-Kopfschmuck inspiriert. Als Töchter des Nils gar betrachtet sie A. Wiedemann⁹¹.

Anders verhält es sich bei der Etymologie *mr.t* »Auge« — vgl. das maskuline kopt. ⲉⲃⲱ (S, B), ⲉⲃⲱ (A, A₂, F)⁹² —, die vielleicht schon in das MR zurückreicht. Sie erklärt die *Mr.t*-Göttinnen als »Augen« des Himmelsgottes, eine Metaphorik, die auch anderen Göttinnen zugeschrieben wird⁹³. Das Determinativ des -Auges in den Admonitions 7, 11 ist jedoch in der Handschrift der 19. Dyn. nicht überzubewerten, da in demselben Text unkorrekterweise das Determinativ »sitzender Gott« und auch das des »Stoffes« (Admonitions 4, 13) erscheint. In den von M. A. Korostovcev edierten Fragmenten des pPushkin-Museum Nr. 167⁹⁴, dessen Niederschrift in der 18. oder 19. Dyn. anzusetzen ist und der ebenfalls auf einen älteren Text zurückgeht, kommt es zweimal vor⁹⁵. Die dort genannte, nicht zu identifizierende Göttin ist jedoch eher mit der Vorstellung von einer Kronengöttin in Verbindung zu bringen. Im Fragment I wird die *Nsr.t*-Schlangengöttin, das Diadem (*hrj.t-tp*), und die Smithis, die als Form der *Nhb.t* erscheint, genannt, ohne daß die Beziehung zur *Mr.t* eindeutig zu klären wäre. Wie in anderen Texten ist wohl das gefährliche und bösesabwehrende Uräusschlangen-Diadem als »Auge« (*mr.t*) des Himmelsgottes zu verstehen und hat mit der Funktion und Vorstellung von *Mr.t* als einer Musikantin nichts zu tun⁹⁶. Die etwas

⁹¹ Das Alte Ägypten, 22. Zwar sind gelegentlich die *z3.tj H^cpj* erwähnt, s. Erman, in: ZÄS 38, 1900, 20 ff., aber es weist nichts darauf hin, daß es sich um die *Mr.t*-Göttinnen handelt; vgl. auch Guglielmi, in: WdO 7, 1974, 217, Anm. 87. Dasselbe gilt auch für die *z3.tj bj3j*, ursprünglich vielleicht eine anonyme Nestlingsvorstellung, die in Buto beheimatet war und die später als Löwenpärchen Schu und Tefnut interpretiert und auch als Deckname der Augen-Kronen-Gottheiten verwendet wurde, s. Sethe, Komm. zu Pyr. IV, 30 ff. (Pyr. 804a); Kees, in: ZÄS 57, 1922, 109; Goyon, in: Kémi 15, 1959, 18, Tf. 4; Otto, in: ZÄS 85, 1960, 148 f.; vgl. Altenmüller, in: MDAIK 22, 1967, 10 ff.; ders., in: MDAIK 23, 1968, 1 ff. Auf dem aus Sais stammenden Naos Brüssel E 5818 sind mit *z3.tj bj3j* zwei Barken, die als Kultgegenstände dienen, überschrieben, s. Capart, Un Fragment de Naos saite, in: Mem. de l'Académie royale de Belgique 29, 1924, 17 ff., Tf. 2.3.

⁹² S. Ward, The Four Egyptian Homographic Roots *B-3*, Studia Pohl 6, Rom 1978, 143 ff., §§ 285-287, der zwei verschiedene Überlieferungen unterscheidet: altäg. *b33*, näg. *bnr*, demot. *bl*, kopt. ⲉⲃⲱ und *mr.t*, in dem er nach dem Vorschlag von Lacau, Noms des parties du corps, 150, eine *m*-Bildung von *jr.t* sieht.

⁹³ Assmann, LL, 47 ff.; ders., in: LÄ II, 760; Bergman, Ich bin Isis, 291; Otto, in: LÄ I, 914.

⁹⁴ Drevnij Egypet (Fs Golénischeff), 1960, 119 ff.; Caminos, Literary Fragments, Tf. 19.

⁹⁵ Frg. II 4, S. 129; Frg. III 7 = Caminos, a.a.O.

⁹⁶ Frg. II 4 in unklarem Zusammenhang: »... in ihrem Namen *Mr.t*, damit (*n mrw.t*) dein Sitz ausgezeichnet sei und [dein Herz?] sich freue«. Weitere Charakterisierungen deuten auf Tefnut hin: »Sie ist nicht aus seinem Samen hervorgegangen, ... aus seinem Ausfluß geschaffen«. (Frg. III 6,7); zu *mr.tj* »Himmelsaugen« = »Uräen« s. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 118 f., Anm. 11.

zusammenhängender Sätze des Fragmentes III gebrauchen Wendungen, die an die Rolle der Maat in der Sonnenbarke erinnern⁹⁷. Der Hang des Ägypters, Dinge und Gestalten, die eine Gemeinsamkeit haben, in diesem Fall den aus den gleichen Konsonanten bestehenden Namen, gleichzusetzen, führte dann nachweisbar in der 19. Dyn. dazu, daß man *Mr.t* auch als *mr.t* »Himmelsauge« betrachtete. Der Vorgang wurde sicher auch dadurch begünstigt, daß die *Mr.t*-Göttinnen wie die *mr.t*-Augen in der Regel als Zweiheit auftraten und man sie als Paar mit dem anderen Paarbegriff gleichsetzte.

Von *mr.t* »Auge« beeinflußt, ist die Schreibung beim Eingang in das Sanktuar Sethos' I. in Abydos⁹⁸. Bei der *Mr.t*-Schreibung des Vogellaufes Ramses' II. mag schon eine Motiv-Übertragung vorliegen⁹⁹. Der *jȝb*-Vogel, den der König beim Vogellauf in der Hand hält¹⁰⁰, ist vermutlich schon in der Ramessidenzeit als »wegöffnende« Uräusschlange interpretiert worden¹⁰¹. Zugleich ist er als *ȝb.t*-Strahlauge ein der Hathor, die als Re-Auge verstanden wird, innwohnender Aspekt und wird, da er einen Teil ihres Wesens bildet, bevorzugt ihr dargebracht. Auf die in der Szene vorkommende *Mr.t*, deren Name ja an das *mr.t*-Auge anklingt, überträgt man die Eigenschaft eines »Auges« der Himmelsgottheit und damit auch die eines Uräus, d.h. einer Wegöffner-Schlange und Kronengöttin, was durch ihre Gleichsetzung mit der *Nḥb.t* erleichtert wurde. Ein Text des Mammisi in Edfu interpretiert die *mr.tj* mittels zweier »Schlangen«-Determinative als Uräen. Bei der Übergabe der *wȝd.tj*-Kronengöttinnen heißt es: »Ich komme zu dir. Die Wesen, die auf ihren Standarten sind, öffnen die Wege für die Götter und Göttin(nen) ... Die beiden *mr.t*-Schlangen schützen dich«¹⁰². Im Apophis-Buch (pBremner-

⁹⁷ Frg. III 7 weist auf die *mr.tj* »Himmelsaugen« hin. III 9 ff.: »Die Neunheit ist in großer Freude, wenn sie die 'Große' sieht, wenn sie erscheint, wenn sie sich mit der Stirn dessen, der sie erzeugt hat, vereint. Sie sagt: 'Re, mein Herr, der in der Barke erscheint. Du vereinst dich mit deiner Kapelle nach deinem Belieben. Dein Sohn Horus, dein Beistand, trifft die Anordnungen deines Landes.'«; vgl. dazu Hibis-Hymnus, Assmann, ÄHG, 301, Nr. 130: »Maat vereinigt sich mit dir in deiner geheimen Kapelle, deine beiden Töchter, die *Mr.t*-Göttinnen, verklären dich.«

⁹⁸ Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 29.

⁹⁹ Kees, in: ZÄS 52, 1914, 62.

¹⁰⁰ Zum Vogellauf s. Winter, Untersuchungen, 94-96; Keel, Vögel als Boten, 126 f.; The Epigraphic Survey, The Temple of Khonsu I, OIP 100, 1979, Tf. 46.

¹⁰¹ Vgl. CD III, 5,8 f.: »Ich ergreife den *jȝb*-Vogel, um den Weg zu öffnen«; auch außerhalb des Vogellaufes: Edfou V, 188,17; übersetzt bei Kees, a.a.O., 63; Beinlich, Geographische Inschriften, 61; Winter, Untersuchungen, 94 ff.

¹⁰² Mammisi d'Edfou, 97; s. auch Kurth, a.a.O., 118 f. Umgekehrt werden die *mr.tj* »Augen« logographisch mit den *Mr.tj* geschrieben: , Edfou II, 65,17.

Rhind 25, 15 f.) wird durch ein Wortspiel ebenfalls die feurige Kraft des Horusauges auf die *Mr.t*-Göttin übertragen¹⁰³.

Diese »Augen-Schlangen-Kronen«-Metaphorik ist keinesfalls nur für die *Mr.t*-Göttinnen typisch, sondern kann verschiedenen Göttinnen zugeschrieben werden, die schützende, führende und übelabwehrende Funktionen erfüllen¹⁰⁴. Wenn die Göttinnen auch durch ihre Rolle bei der Geburt der Sonne und durch den Gleichklang der Namen besonders dafür prädestiniert scheinen, als *mr.tj* »Himmelsaugen« interpretiert zu werden, so liegt dem keine echte Etymologie zugrunde¹⁰⁵. Vermutlich stand am Beginn einer solchen Deutung eine Verwechslung der Determinative. In der Ramessidenzeit hat man sich dann wohl nicht mehr mit der phonetischen Erklärung »Sängerin« begnügt und eine theologische gesucht. Gegenüber der eigentlichen Etymologie hat sich freilich dieser spekulativ-theologische Erklärungsversuch nie richtig durchgesetzt.

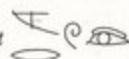
2. DIE IKONOGRAPHIE

Die Ikonographie der *Mr.t* ist verhältnismäßig konstant. In der Regel stellt man sie als stehende junge Frau im engen Trägergewand dar. Charakteristisch ist für sie eine besondere Frisur und eine bestimmte Gebärde, bei der beide Arme, gelegentlich bis über die Kopfhöhe, nach vorn ausgestreckt sind, und die Ellenbogen leicht abgewinkelt sind.

Ihre Haartracht besteht aus einer Langhaarfrisur, bei der das ganze Haar locker nach hinten gekämmt wird¹⁰⁶ und dort, oft ziemlich weit auf dem Rücken, in einer nach außen gerollten Flechte endet, die dem Kin-

¹⁰³ Faulkner, Papyrus Bremner-Rhind, Bibl. Aeg. III, 25,17; ders., in: JEA 23, 1937, 170. Die in der Einleitung zu Tb 125 erwähnten *mr.tj* (»Ich kenne dich, ich kenne den Namen der 42 Götter, die bei dir sind in der Halle der beiden Wahrheiten, die von denen leben, die das Böse behalten haben, die von ihrem Blute schlürfen an jenem Tage des Abrechnens der Charaktere vor *Wnnfr*. 'Der, dessen beide Augen Töchter sind [z.tj-f *mr.tj*]', 'Herr der Maat' ist dein Name.«, übers. nach Brunner, in: Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT, 60) enthalten trotz einer singulären Darstellung der *Mr.t*-Göttinnen beim Totengericht auf pBM 10472 (Anhai) sicher keine Anspielungen auf die *Mr.t*.

¹⁰⁴ S. Anm. 93; Assmann, in: LÄ II, 760.

¹⁰⁵ S. S. 268 f. und Magischer pHarris V,3 »Deine Mutter *Mr.t*  verklärt dich«; vgl. auch die Darstellung auf dem S. 204 f. beschriebenen Sockel der 26. Dyn., wo die beiden *Mr.t* dem aufgehenden Sonnenkind zwei *wd3.t*-Augen entgegenhalten. In der wissenschaftlichen Literatur vertrat sie Grébaut, Des deux yeux du disque solaire, in: RecTrav. 1, 1870, 125 f.

¹⁰⁶ Zur ungeteilten Langhaarfrisur, die bereits in der Frühzeit begegnet, dann aber immer seltener anzutreffen ist, s. Staehelin, Tracht im Alten Reich, 180.

derzopf oder der Kugelzopftracht ähnelt¹⁰⁷. Auf späteren Darstellungen kommt gelegentlich auch eine dreiteilige Frisur vor, bei der das Haar rechts und links vom Kopf bis weit über die Brust fällt, der hintere Teil jedoch wiederum in einer Locke nach außen gerollt ist oder gerade herabhängt¹⁰⁸. Da in detaillierten Wiedergaben die Hieroglyphe für *hsu* »Sänger« und die neben den Königskindern in den Sänften auftretende Sängerschaft auf der Keule des Skorpion den gleichen nach außen gerollten Zopf aufweisen¹⁰⁹, handelt es sich offensichtlich um eine spezifische Berufstracht der im Ritual agierenden Sänger. Über ihre Herkunft können freilich nur Vermutungen geäußert werden, vielleicht ist sie, wie verschiedene Teile des königlichen Ornats, libyschen Ursprungs, da der nach außen gerollte Zopf, der freilich auf der Seite getragen wird, für die Libyer typisch ist¹¹⁰. Schon im AR tritt auf den Darstellungen der ober-

¹⁰⁷ S. Staehelin, a.a.O., 181; Brunner-Traut, Tanz, 24; vgl. auch die Frisur der *sn.t* und *sbt.t* auf dem Naos D 29 des Louvre, s. Piankoff, in: RdE 1, 1933, 164, Fig. 4; 171, Fig. 11; eine dreiteilige Haartracht mit entfernter Ähnlichkeit haben gelegentlich Tänzerinnen, s. Stratz, in: ZÄS 38, 1900, 149, Fig. 1; Hornemann, Types IV, 960. Einen pferdeschwanzähnlichen Zopf ohne Langhaarfrisur tragen einige Statuetten aus Abydos, die einen Kohl-Topf in Händen halten, s. Kemp/Merrillees, Minoan Pottery in the Second Millennium in Egypt, Mainz 1980, 148, Tf. 18-21. Dieser Zopf, an dem manchmal noch ein Fischanhänger befestigt ist, wird von Staehelin, in: ZÄS 105, 1978, 83 f., mit der Hathorsymbolik verbunden; während Kees, in: ZAS 60, 1925, 6 f., ihn der Mondsymbolik zuweist.

¹⁰⁸ Z.B. Junker/Winter, Philae II, 126.

¹⁰⁹ Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, (A 6), Tf. 30. 32. 36. 39; s. S. 12, Anm. 63; Aschmolean Museum E 3632; Hierakonpolis I, Tf. 26 C (2), s. Berlandini, in: LA IV, 81 mit Anm. 10:



¹¹⁰ S. Oric Bates, The Eastern Libyans, Tf. 1 bei S. 42, Tf. 3 bei S. 120. Es ist durchaus denkbar, daß das libysche Element, das auf das Königsornat eingewirkt hat, auch die Tracht der Offizianten der Hebsed- und Kultläufe beeinflußt hat oder daß es auf beiden Völkern gemeinsamen jägerisch-nomadischen Vorstellungen beruht, s. Helck, in: Anthropos 49, 1954, 965 f.; Fecht, in: ZDMG 106, 1956, 37 ff.; vgl. auch den Vermerk bei den »Sängerinnen«  im Grab des Cheruef bei dem zu den Sedfest-Riten gehörenden »Aufrichten des Djed-Pfeilers«: »Frauen, die aus den Oasen geholt wurden«, wobei an anderer Stelle hervorgehoben wird, daß Amenophis III. das Fest nach alter Tradition (*zj.w jsu.t*) feierte, s. The Epigraphic Survey, The Tomb of Kheruef, OIP 102, Tf. 59 (Sängerinnen). 28 (Altersvermerk).

ägyptischen *Mr.t* noch die Geierhaube hinzu¹¹¹. In gr.-röm. Zt. tragen sie sowohl die ober- als auch die unterägyptische *Mr.t*¹¹². Seit dem NR verleiht man ihrer Aufspaltung in eine ober- und unterägyptische Erscheinungsform, die bereits im AR vollzogen wurde, dadurch Ausdruck, daß man dem Kopfschmuck noch die jeweilige Wappenflanze zufügt¹¹³. Binsen, gelegentlich von roter Farbe, und Papyrus, gelegentlich grün ausgemalt, bilden dann, analog zu den ober- und unterägyptischen »Nilen«, ihr typisches Attribut. Da Blumenschmuck im Haar häufig mit Musik und Tanz verbunden wird und auch das Kennzeichen von Hofdamen und Prinzessinnen ist¹¹⁴, könnten damit auch Assoziationen an ihre Rolle als göttliche Musikantin hervorgerufen worden sein.

Ihre charakteristische Geste findet sich ebenfalls schon in der *hs-w*-Hieroglyphe und auf der Skorpion-Keule. Im allgemeinen gibt man bei der Gebärde nur einen Arm und eine Hand mit nach oben gerichtetem Daumen wieder¹¹⁵, so daß sich Arme und Hände vollkommen decken. Die Geste läßt sich damit auf verschiedene Weise erklären: Es kann das Aufeinanderliegen der Hände¹¹⁶, das Öffnen und Schließen, d.h. das Klatschen¹¹⁷, ausgedrückt sein, oder es können die beiden Arme und

¹¹¹ Borchardt, Sahure II, pl. 22; s. Tafel Ia; Goedcke, Re-used Blocks, 36 f., s. Tafel Ib. Den Geierbalg tragen im AR die *Nb.t* und — selten — die Königin, später auch die Göttin Mut, s. Brunner-Traut, in: LÄ II, 515; zur Geierhaube auf der dreiteiligen Hathor-Frisur mit Uräus im späteren Gebrauch s. Sourouzian, in: MDAIK 37, 1981, 445 ff.

¹¹² Edfou I, 260, Tf. 27b; XI, Tf. 306; Edfou I, 263 f.; XI, Tf. 307.

¹¹³ Die wenigen erhaltenen Darstellungen des AR und MR zeigen sie noch ohne solchen Schmuck, s. z.B. die Dendera-Kapelle: Habachi, in: MDAIK 19, 1963, 23, Fig. 6; auf den CT-Vignetten halten die *Mr.tj* die Wappenflanzen in der Hand: CT V, 161, 162. Zu Binsen und Papyrus s. Sethe, in: ZÄS 44, 1907, 8 ff.

¹¹⁴ pHunefer, Anhai, Tf. 5; Blumenkronen finden sich auch bei den Muu-Tänzern, den *jmj.t-* und *rwj.t*-Musikantinnen, s. Naville, Festival-Hall, Tf. 14, 25; Junker, in: MDAIK 9, 1940, 37, sowie königlichen Prinzessinnen und Gemahlinnen, z.B. Medinet Habu VIII, Tf. 630, 639, 646, 650 ff.; van Siclen, in: JNES 33, 1974, 150 ff.; Desroches-Noblecourt, in: Ugaritica 3, 1956, 197 ff. Eine mit Binsen vermischt Papyruskrone auf einem Modius trägt auch Hathor *Nb.t-htp.t*, s. z.B. A. el-Sayed Mahmud, A New Temple for Hathor at Memphis, Egyptology Today 1, 1978, Photo-Tf. 13, Tf. 17; eine unterägyptische »*Mr.tw*-Krone trägt auch einmal Sechet, s. Keimer, in: BIE 34, 1951-52, 446, Fig. 180.

¹¹⁵ Bei der logographischen Schreibung von *hsj* »Sänger«  ist der Daumen bei nach unten geneigter Hand oben an den Zeigefinger angeschmiegt, z.B. Bissing/Kees, Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re (abgekürzt weiterhin: Re-Heiligtum) II, Bl. 14, Nr. 34, die Geste der Hand ist mit derjenigen der *Mr.t* identisch.

¹¹⁶ Da bei der *Mr.t*-Geste beide Arme ausgestreckt sind, ist sie nicht mit der Cheironomengeste identisch, bei der ein Arm angewinkelt auf dem Schoß des Musikanten ruht, während der andere, ebenfalls stärker als bei der *Mr.t* angewinkelt, die Tonhöhe angibt, s. die Abbildungen bei Hickmann, in: ZÄS 83, 1958, 96 ff.

¹¹⁷ Sainte Fare Garnot, L'hommage aux dieux, Paris 1954, 54 (B); ders., in: BIFAO 58, 1959, 192 (zum *hsj*-Logogramm). Das Klatschen wird zumeist anders dargestellt, gewöhnlich decken sich nur die Hände, und die Arme gehen auseinander, s. Müller, in: MDAIK 7, 1937, 87 ff.

Hände geöffnet sein und die Vorstufe einer Umarmung, eine Art Begrüßungsgeste, darstellen¹¹⁸. Als Anbetungsgebärde deutete man sie in späteren Zeiten um¹¹⁹.

Dieselbe Geste kommt bereits im AR bei der *hn* und *wdj hn* betitelten Handlung der sog. Chormeister vor, die, wie die Untersuchungen von A. Gutbub¹²⁰ ergeben haben, einen Ritus versinnbildlicht, mit dem man das Nahen des Gottes ankündigt. So führt ein Priester mit der Beischrift *hn* beim Sedfest des Ne-user-Re das königliche Gefolge an und weist dem Zug seine Richtung¹²¹. Er geht einem *jnj-ntr*-Priester und einer *z3-t3*-Gruppe voraus und vollführt eine Gebärde, die derjenigen der *Mr.t* völlig entspricht und auch mit der der *[h]t.[t]* *P* übereinstimmt, der wiederum die Worte »Es kommt der Gott« beigefügt sind¹²². Einem anderen Mann, der beim Hebsedlauf dieselbe Geste macht, wird die für die *Mr.t* typische Rede  in den Mund gelegt¹²³. Neben ihm kniet ein Libyer in der *hnw*-Jubelhaltung. Gelegentlich vollziehen zwei sich gegenüberstehende Männer den *wdj hn* überschriebenen Gestus¹²⁴. Nur auf zwei Fragmenten wird die Gebärde so ausgeführt, daß damit der im Hebsedlauf heran-eilende König empfangen wird¹²⁵. Von den Figuren, die damit auch in der Richtung der *Mr.t* genau entsprechen, ist jedoch lediglich ein ausgestreckter Arm, eine modiusähnliche Kopfbedeckung, die für die *Mr.t*

¹¹⁸ Bonnet, RÄRG, 457; ähnlich Kees, Opfertanz, 104, der die »Begrüßung mit erhobenen Händen ... wohl in die Hände klatschen« mit der *njnj*-Gebärde vergleicht; zu dieser Begrüßungsgeste, die wohl die bildliche Wiedergabe der Begrüßungsformel »(Komm) zu mir, (komm) zu mir (*n=j n=j*)!« darstellt und die Wasserlinien lediglich die »Reinheit« andeuten, s. Brunner-Traut, in: LÄ IV, 509 ff.; s. auch Berlandini, in: LÄ IV, 81.

¹¹⁹ Z.B. Tafel XV (Field Museum of Natural History, Chicago, Nr. 105190). Daß die Handflächen nach oben gewandt sind, scheint mir bei den Belegen der klassischen Zeit unwahrscheinlich; erst in der Spzt. deutet man die Geste auf diese Weise um, so etwa beim Empfang des jungen Sonnengottes, s. Mogensen, Glyptotheque Ny Carlsberg II, Tf. 75, Tafel XI, oder wenn sie eine *mr*-Hacke(?) oder ein *wd3.t*-Auge in der Hand halten, s. Chapman/Dunham, Decorated Chapels of the Meroitic Pyramids, RCK III, Tf. 18D; British Museum 60042, Tafel XIV.

¹²⁰ In: Mélanges Maspero I,4, 5 ff.; Brunner-Traut, in: LÄ II, 580; s. auch S. 6, Anm. 7.

¹²¹ Bissing/Kees, Re-Heiligtum II, Bl. 9,20; 18,44d; 19,45a; III, Bl. 9. 193. 194.

¹²² Bissing/Kees, a.a.O. III, Bl. 1,102a; *ht P* sind gewöhnlich als Männer dargestellt, a.a.O. II, Bl. 4,11a,b. Zum incipit *jnj z3 t3* s. Goyon, in: RdE 20, 1968, 94, Anm. 57.

¹²³ Bissing/Kees, a.a.O. II, Bl. 13,33b, ohne die Beischrift *hn*; Kees, Opfertanz, Tf. 6, Abb. 11.

¹²⁴ Bissing/Kees, a.a.O. II, Bl. 18,44d; 21,50a.

¹²⁵ Bissing/Kees, a.a.O. II, Bl. 13,33b (rechts); Bl. 14,34 links; bei Kaiser, Die kleine Hebsed-Darstellung im Sonnenheiligtum des Neuserre, in: Beiträge Bf 12, 1971 (Fs Ricke), Falt-Tf. 4, sind die beiden Fragmente kombiniert, wobei die Richtung gegenüber Bissing/Kees, Bl. 14,34 spiegelverkehrt wiedergegeben ist, ohne daß diese Vertauschung im Text gerechtfertigt würde.

sonst nicht belegt ist, und die Beischrift *jjjn*, bzw. ein Arm erhalten¹²⁶. Während bei den Priestern der *hn*-Ritus, dessen incipit das *jj nfr* bildet, offenkundig die Funktion einer feierlichen Ankündigungsgeste hat, die gleichzeitig als Cheironomen-Gebärde dem folgenden Zug den Takt — und möglicherweise auch die Tonhöhe seines Gesanges — angibt, weist die den König empfangende Gebärde, die für *Mr.t* charakteristisch ist, auf einen Begrüßungsritus hin. Mit ihr wird zwar die *hn*-Geste wiederholt, aber sie erhält durch das Gegenüber die Funktion eines Willkommensgrußes. Sie geht über das bloße Taktangeben und Verkündigen hinaus und hat eine suggestive Wirkung. Denn durch ihre bejahende und hingebungsvolle Körperhaltung, die der Vorstufe einer Umarmung ähnelt, drückt sie eine innige Verbindung mit dem Ankommenden aus. Da nicht nur die Haartracht, sondern auch die Gebärde vom Offizianten übernommen wurde, lässt sich die oft diskutierte Frage, ob nicht »der maskentragende Mensch der Archetyp der Götterdarstellung wurde«¹²⁷, eindeutig bejahen. Die zeitliche Priorität der »Maske« vor dem Götterbild ist erwiesen, da die Gruppe der Ritualisten, die zum ersten Mal auf der Keule des Skorpion bezeugt ist, das Modell für die spätere Darstellung der *Mr.t* liefert hat.

In späteren Zeiten wird auch außerhalb des Sedfestes der jetzt *dhn*¹²⁸ genannte Gestus bei der Ankunft des Gottes vollzogen, so beim »Geleiten der Statue zum Gotteshaus« auf einer Grabdarstellung in Beni Hasan, wobei das Nahen der Gottheit mit »Es kommt der Gott, hüte dich, Erde!« und »Geöffnet sind die Tore des Himmels, der Gott tritt hervor!« beschrieben wird¹²⁹. Weiterhin symbolisiert der Ritus die Vereinigung mit weiblichen Gottheiten und die Besänftigung der Hathor¹³⁰. Auch bei anderen Epiphanien, besonders der Barkenaufahrt, zeigt sein Vollzug das Nahen Gottes an¹³¹. Da dieses festlich gestaltet wird, ist er vom NR an häufig mit Tanz, Musik, Tamburinspiel u.ä. verbunden und wird von Sängerinnen ausgeführt¹³².

¹²⁶ Darüber steht noch das Logogramm *hsj*. Ob es sich bei dem Fragment



um eine Männer- oder Frauenfigur handelt, ist nicht mehr zu erkennen.

¹²⁷ Burkhard Gladigow, Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme, in: Wort und Bild, hg.v. Hellmut Brunner, Richard Kannicht, Klaus Schwager, München 1979, 103 ff., bes. 115 mit Anm. 95.

¹²⁸ Sethe, Dramatische Texte, 176 f., Anm. 68d; Gutbub, (s. Anm. 120) a.a.O.

¹²⁹ Newberry, Beni Hasan I, Tf. 29; LD II, 126. 127; Gutbub, a.a.O., 59. 63, Anm. 1 (weitere Beispiele aus dem Bestattungsritual).

¹³⁰ Davies/Gardiner, Antefoker, Tf. 23.

¹³¹ Wolf, Das schöne Fest von Opet, 16, Nr. 7; Lacau/Chevrier, Une Chapelle d'Hatshepsout I, 198-222; II, Tf. 9, Block 66. 102; 61.

¹³² Gutbub, a.a.O., 62 ff.; The Epigraphic Survey. The Tomb of Kheruef, OIP 102, 1980, Tf. 34-40.

Dafür, daß die *Mr.t*-Gebärde aus dem *hn*-Gestus hervorgegangen ist und gleichermaßen seine Wiederholung darstellt, sprechen neben der formalen Übereinstimmung in der Arm- und Handhaltung und der bereits erwähnten Beischrift *jj.jn* weitere Indizien. Die dem *hn*-Ritus assoziierten Worte: »Es kommt der Gott, hüte dich, Erde!« finden sich als Rede der *Mr.t* auf dem Granitaltar des Atlanersa wieder¹³³; und von der mit der oberägyptischen *Mr.t* gleichgesetzten Nechbet wird ausgesagt, daß sie die *hn*-Geste vollzieht¹³⁴.

Seit dem AR stellt man die *Mr.t* bei den kultischen Läufen des Königs auf dem sog. Goldhaus dar, einer mit einem *nbw*-Zeichen versehenen Plattform¹³⁵. Im NR wird sie als Sockelfigur auch auf dem »Goldhaus« kniend und in gr.-röm. Zt. in ornamentaler Gestaltung auf den Säulenschranken hockend wiedergegeben¹³⁶. Charakteristisch für sie als »kleine« Göttin ist auch, daß sie in kleinerem Maßstab als die sie umgebenden Götter und Könige erscheint.

Wenn sie in ihrer Funktion als göttliche Musikantin auftritt, gesellt man ihr die große, auf einem Naos stehende Standharfe bei und paßt ihre Größe an die der übrigen Gottheiten an¹³⁷. Sie trägt dann gelegentlich statt der Wappenpflanzen die weiße und rote Krone als ober- und unterägyptisches Abzeichen auf dem Haupt. Als Dekoration eines Bügelsistrums wird sie auch mit Sistren in den Händen dargestellt¹³⁸.

¹³³ Dunham, Barkal Temples, Tf. 31; Reisner, in: JEA 5, 1918, 105, Tf. 14.

¹³⁴ KO I, Nr. 69. Die bei A. el-Sayed Mahmud, A New Temple for Hathor at Memphis, Egyptology Today 1, 1978, 8 verzeichnete, angebliche *Mr.t*-Beischrift *hn* ist zum Vasenlauf-Titel *hnp* zu ergänzen.

¹³⁵ Da das bei Goedicke, Re-used Blocks, 36 f., abgebildete Fragment nicht genau zu datieren ist, stammen die ältesten, sicher zugewiesenen Belege aus der Zeit Pepi's II., s. Jéquier, Monument funéraire II, Tf. 12. 16. 20. 21. Zum Goldhaus im AR s. E. Schott, in: GM 2, 1972, 37 ff.; 3, 1972, 31 ff.; 4, 1973, 29 ff.; 5, 1973, 25 ff.; 9, 1974, 33 ff.

¹³⁶ Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 15. 27; vgl. Fakhry, Bahria Oasis I, 103, Fig. 59; Daumas, Mammisi de Dendara, Tf. 93. 94.

¹³⁷ Junker/Winter, Philae II, 268 f., 326 f.; Junker, Philae I, 250 f.; CD I, Tf. 48; III, Tf. 180, KO II, Nr. 963; die bei Hornung, Tal der Könige, Zürich-München 1982, 12, nach Zeichnungen von V. Denon, aufgeführte harfenspielende *Mr.t* stammt nicht aus dem Grab Ramses' III., sondern ist ptol. oder röm. Herkunft. Die im Sanktuar des Hibis-Tempels hinter einer Gruppe von Month-Formen und dem Buchis-Stier abgebildete Harfnerin dürfte die älteste Darstellung einer *Mr.t* mit der Harfe sein, s. Davies, Hibis III, pl. 4, 2. Reg. v.o., und Eugene Cruz-Uribe, Hibis Temple Project I, Translations, Commentary, San Antonio, Texas 1988, S. 26. Die Identifizierung als *Mr.t* ist jedoch nicht eindeutig, da *Mr.t* in den späteren Darstellungen stets mit einem Kopfputz (Krone oder Wappenpflanze) und der auf einem Naos plazierten Standharfe wiedergegeben wird und sie im Umfeld des Month-Kultes nur einmal und in anderer Funktion, der einer Personifikation der Kronen, erscheint, s. Kap. VIII, Anm. 9.

¹³⁸ Anderson, Cat. Eg. Antiquities BM III, Musical Instruments, London 1976, 41, Nr. 52, Fig. 72.

Vereinzelt werden ihr, je nach Szenenzusammenhang, auch andere Attribute beigegeben. Als Sockelprozessionsfigur hat sie eine Hand im Redegestus erhoben und hält in der anderen, herabhängenden, ein Lebenszeichen¹³⁹. Als unterägyptische *Mr.t* umfaßt sie mit beiden Händen zwei Palmrispen¹⁴⁰ und als thronende Vollgöttin *wȝd*-Szepter und Lebenszeichen¹⁴¹. Daß sie mit einer Vase eine Libation vollzieht, kommt seit dem NR und gelegentlich in Angleichung an Nephthys in der meroitischen Kunst vor¹⁴². Wenn man sie mit Isis und Nephthys in der Funktion von Klagefrauen gleichsetzt, überträgt man das *fn.t*-ähnliche *ḥȝ.t*-Kopftuch und die Klagefrauentracht auf sie¹⁴³. Als Statue bildet man sie mit herabhängenden Armen und ohne Kopfputz in ihrer oberägyptischen, als löwenköpfige Göttin in ihrer unterägyptischen Erscheinungsform auf einem Sockel stehend ab¹⁴⁴; als oberägyptische *Mr.t* wird sie sitzend in einem uräenverzierten Schrein dargestellt¹⁴⁵ (Tafel IVb).

Ihre Tier- und Mischgestalt ist selten bezeugt; als löwenköpfige Göttin oder löwenköpfige Kobra gibt man sie in der SpZt. wieder¹⁴⁶. Die Erscheinungsform als Vogel¹⁴⁷, Schlange¹⁴⁸ und janusköpfiges Wesen, das vorn das Gesicht eines Löwen, hinten das eines Krokodils zeigt und ein Messer in Händen hält¹⁴⁹, gehört dem dämonischen Aspekt der *mr(r)w.tj* an und ist wohl mit dem in Sargtexten überlieferten Mythos von den Begleiterinnen des Re zu verbinden.

¹³⁹ KO I, Nr. 69. 116; Opct I, 207. 227; II, Tf. 71. 21; er ähnelt dem Überweisungsgestus beim Opfer.

¹⁴⁰ Junker/Winter, Philae II, 318 f.

¹⁴¹ Edfou IV, 105 f., 261 f.; X, Tf. 84. 90.

¹⁴² Champollion, Not. Descr. I, 412 (Grab Ramses' III.); F. Abitz, König und Gott, AA 40, 1984, 166; Janice W. Yellin, The Role and Iconography of Anubis in Meroitic Religion, Diss. Brandeis University 1978, 112 ff., 270.

¹⁴³ TT 336; Bruyère, Fouilles de Deir el Médineh (1924-1925), 101, Fig. 69; 103, Fig. 71; auch die gewöhnliche Langhaarfrisur mit der jeweiligen Wappenpflanze kommt in der SpZt. vor: DGI III, Tf. 41; KO I, Nr. 69. 116.

¹⁴⁴ Naville, Saft el Henneh, Tf. 4,6.

¹⁴⁵ Tafel IVb, Hodjash/Berlev, The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow, Leningrad 1982, 147, Tf. 90, 148 f.; zwei Bronzen aus der SpZt. sind bekannt: CG 38925 und Louvre E. 2521 = N 4518, s. Tafel XVI.

¹⁴⁶ Naville, a.a.O.; auf dem Brüsseler Naos ist die entsprechende Figur mit der *Mr.t*-Geste als Sachmet-Neith überschrieben, s. Capart, in: Mémoire de l'Académie royale de Belgique 19, 1924, Tf. I; de Wit, Lion, 378; CD VII, 56, Tf. 632; Daumas, Mammisis de Dendara, 176, Nr. 32, Tf. 69B (hinter Month stehende löwenköpfige Göttin mit *wȝd*-Szepter); in der „Théorie des dieux protecteurs“, 140, Nr. 14, Tf. 61B, heißt eine mit unterägyptischer Wappenpflanze und zwei Messern versehene Göttin *ḥnm.t wr.t*.

¹⁴⁷ Lediglich als Determinativ in CT V, Sp. 439-450.

¹⁴⁸ Tb 37, Tafel Va.

¹⁴⁹ CG 29306, Maspero, Sarcophages I, 233 f.; auf dem Sarg Louvre D 8 (26. Dyn.) ist sie als löwenköpfige stehende Frau mit zwei Federn auf dem Kopf und zwei Messern in Händen dargestellt, s. Tafel Vb.

KAPITEL II

Die *Mr.t* bei dem Sedfest und den Kultläufen

1. VOM AR BIS ZUM MR

Darstellungen des Jubiläumfestes des Königs finden sich von der 1. Dyn. an und reichen bis in die Spätzeit hinein¹. Abbildungen der *Mr.t* scheinen bei der Wiedergabe realiter vollzogener Hebsed-Zeremonien — wie etwa der im Grab des Cheruef — zu fehlen; allenfalls kommt sie in Form einer den Standarten ähnlichen Ritualstatuette vor, beim idealiter durchgeführten Hebsed hingegen bildet sie einen festen Bestandteil des göttlichen »Personals«. Da sie nur in bestimmten Zeremonien, vor allem im Hebsedlauf und vom NR an auch in den Opferläufen, auftritt, erübrigts es sich, dem Ablauf der Zeremonien im einzelnen nachzugehen, zumal es bei dem heutigen Stand der Forschung nicht möglich ist, in der Gesamtdeutung des Hebseds über die allgemeine Formulierung »Erneuerung des Königstums« hinaus den Sinn näher zu präzisieren². Hermann Kees befaßte sich in der Monographie »Der Opfertanz des ägyptischen Königs« eingehend mit der »Figur der *Mr.t*«³ und vermutete bereits eine Zugehörigkeit zum Hebsedlauf, ohne freilich die AR-Belege zu kennen. Da *Mr.t* der götterweltlichen Sphäre angehört, ist die Feststellung, daß sie als »Art Zeremonienmeister« gewirkt habe⁴, von vornherein absurd.

In der vorläufig vollständigsten Sammlung von Sedfest-Zeremonien des AR, der des Sonnenheiligtums des Neuserre, aus Abu Gurob ist kein sicherer Beleg einer *Mr.t*-Darstellung erhalten; er fehlt auch bei den aus dem Taltempel des Snofru in Daschur stammenden Szenen⁵. Dennoch

¹ Eine umfassende Behandlung des Sedfestes fehlt noch immer. Ein Verzeichnis der Sedfest-Szenen findet sich in Hornung/Stachelin, Studien zum Sedfest, Aegyptiaca Helvetica 1, 1974, 16 ff. Übergangen werden können in diesem Zusammenhang die Probleme der Datierung sowie die Frage, ob die zahlreichen Sedfeste, die dargestellt und erwähnt werden, auch tatsächlich gefeiert wurden, s. a.a.O., 51 ff.; Murnane, in: MDAIK 37, 1981, 369-376.

² Frankfort, Kingship and the Gods, 79 ff.; Martin, in: LÄ V, 783 (»bei dem die physische und magische Kraft der Person des regierenden Königs erneuert wird«). Möglicherweise bringt die Veröffentlichung des Sedfest-Zyklus von Soleb nähtere Aufschlüsse.

³ S. 103 ff.

⁴ Martin, in: LÄ V, 786.

⁵ Zwar sind Fragmente von Hebsedläufen und ein zum Apislauf gehörendes Bruchstück mit einem »Goldhaus« erhalten, jedoch fehlt ein solches mit einer *Mr.t*-Darstellung, s. Fakhry, Monuments of Sneferu at Dahshur II, 1, 66, Fig. 43; 76, Fig. 55; 78, Fig. 58 (mit »jubelndem Libyer« als Hieroglyphe); 86, Fig. 68; 99, Fig. 96; 158, Fig. 237; E. Schott, in: GM 3, 1972, 31 ff.

sind die Darstellungen von Abu Gurob für unser Thema von Interesse, da Geste und Beischrift mehrerer Personen mit denen der *Mr.t* übereinstimmen. In der Upuaut-Folge der »Kleinen Festdarstellung« führt ein Mann zusammen mit dem »jubelnden Libyer« den Lauf des Königs mit Geißel und *mks* an und ruft die Worte aus: *jj.jn* »Komm und bring!«⁶ Er ist jedoch in einer Richtung mit dem laufenden König abgebildet und nicht, wie bei den späteren Szenen *Mr.t*, ihn empfangend. Das »Bringen« bezieht sich vermutlich auf die Upuaut-Standarte, die von einem *B3.w-Nhn*-Priester getragen wird⁷ und zuvor in einer Kapelle vom König gesalbt wurde (*wdj md.t*). Nach der Salbung verläßt der König den »Palast« (ḥ) und begibt sich zu einem *js*-Raum⁸, wo er das Hebsed-Gewand ablegt und den Schurz mit Wolfsschwanz anzieht; sodann eilt er im Laufschritt um das Feld und steckt die Standarte in die Erde, wobei vermutlich der Schwanz des königlichen Schurzes gesalbt wird (*wdj m sh.t wrḥ w'č.t* »Geben in das Feld. Salben des *w'č.t*-Schweifes«)⁹. Davor sind drei Stationen, der Mann mit den *Mr.t*-Worten und der »jubelnde Libyer« dargestellt, die dem König den Weg zu bahnen scheinen. In der nächsten Szene eilt der König in demselben Ornat, ebenfalls mit Geißel und *mks* in den Händen und von der Upuaut-Standarte begleitet, viermal um das Feld (*phr zp 4 sh.t*) und wird von einem knienden *smr* und einer mit *hsw* «Sänger» betitelten Person, die einen modiusähnlichen Kopfputz, aber keine *Mr.t*-Haartracht trägt, empfangen¹⁰; ihr sind nach der Rekonstruktion von W. Kaiser die Worte *jj.jn* beigeschrieben.

Da die Riten des Königtums häufig uralte Vorstellungen eines noch im ungeschichtlichen Zustand lebenden Volkes widerspiegeln, ihnen jedoch

⁶ Bissing/Kees, Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re (Rathures) II, Tf. 1, Bl. 13, Nr. 33 b; Bl. 14, 34; Kees, Opfertanz, 105, Tf. 6; Kaiser, Die kleine Hebseddarstellung im Sonnenheiligtum des Neuserre, in: Beiträge Bf 12, 1971 (Fs Ricke), 87 ff., Faltf. 4, 1. Reg.; zur Veränderung gegenüber Bissing/Kees, a.a.O., Bl. 14, 34, s. S. 21, Anm. 125. Zur Lesung des Imperativs von *jj.s.* jetzt J. P. Allen, The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts, Bibliotheca Aegyptia II, Malibu 1984 § 155, der für »a separative imperative *j* or as an ideogramm with the value *m*« erwägt.

⁷ Vgl. dazu das Vorkommen der *Mr.t* mit den *B3.w Nhn* als »Jubelgemeinde«, S. 62.

⁸ Ogden Goelet, Two Aspects of the Royal Palace in the Egyptian Old Kingdom, Dissertation 1982, Michigan 1985, I, 326 ff., hält den Palast für den ḥ-ḥd, die *Mr.t* der späteren Laufdarstellungen für »his (Thot) obscure companion«.

⁹ Zu *w'č.t* als Schwanz des königlichen Schurzes s. Posener-Krieger, Les Archives du temple funéraire de Néferirkaré-Kakai II, 343 f.; Jéquier, Frises d'objets, 110; Kees, Opfertanz, 192 ff. 264 (»Wolfschwanz«); während eine andere Bezeichnung des Schweifes (*bbz.t*), Jéquier, a.a.O. (»Schakalschwanz«) — als Göttin *Hbz.t* personifiziert — zusammen mit *Mr.t* beim *m'nd.t*-Ritual in gr.-röm. Zt. auftritt, s. S. 190, 195 ff. Möglicherweise salbt man nicht das königliche Ornatteil, sondern den Schweif der *Wp-w'č.t*-Standarte; zur Deutung des »Wege-Öffners« als Bezeichnung des Gottes Sed, der vielleicht dem Sedfest den Namen geben hat, s. Brovarski, in: LA V, 779 f.

¹⁰ S. 22, Anm. 126.

später einen neuen Sinn unterlegen, ist es schwierig, die ursprüngliche Bedeutung des Laufes zu ermitteln. Darüber hinaus beinhaltet die Form des Laufes, der ein »viermaliges Umkreisen« darstellt, eine Vielzahl von Interpretationsmöglichkeiten, wenn man religionsgeschichtliches und ethnographisches Material vergleicht¹¹. Sie reichen vom Zischen eines Schutzkreises mit Wirkung nach innen — wobei etwas Günstiges oder Feindliches festgehalten werden kann —, bis zur Abwehr und umfassen Rechtsbräuche wie den Besitzergreifungslauf, Vegetationsriten bei Umwandlungen sowie Abwehrzauber gegen Ungeziefer und Dämonen. Nach einem neueren Deutungsversuch von D. Wiedemann¹² wollte der Häuptling oder vielmehr der König »durch die magischen Praktiken der gesteigerten Bewegung besondere Kräfte realisieren ('Bewegungsauber'), die ihm selbst und dem Land zugute kommen sollten«; selbst neuere sportmedizinische Erkenntnisse — bei Läufen entstehen opiatähnliche Stoffe (Endorphine), die rauschartige Zustände erzeugen können¹³ — dienen als Interpretationshilfe, um dem nach wie vor unerklärbaren Sinn des Laufes eine »wissenschaftliche« Erklärung zu verschaffen¹⁴. Bei dem ursprünglichen Ziel des Laufes könnte man mit demselben Recht auch an einen den römischen Ambarvalia und Lupercalia ähnelnden Umlauf denken, der der Lustration der Feldmark dient¹⁵; ebenso wäre ein »Besitzergreifungs- (oder -bestätigungs)lauf«, wie spätere Texte den Lauf um die Stationen (Wendemarken) interpretieren¹⁶, naheliegend; selbst

¹¹ S. etwa das bei H. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens VII, s.v. »umkreisen«, »umlaufen«, »umwandeln, Umwandlung« aufgeführte Material.

¹² In: LÄ III, 939 f.

¹³ Ders., in: GM 83, 1984, 91 ff., zitiert die Tübinger Dissertation (1984) von M. Schröde, Die Veränderung psycho-physiologischer Parameter unter extremer Dauerlaufbelastung (Marathonlauf). Ein längeres Lauftraining oder gar ein extrem langer Lauf, der die Voraussetzung für derartige rauschähnliche oder auch autohypnoseähnliche Zustände bildet, müßte für den Hebsed-Lauf erst noch erwiesen werden.

¹⁴ Weitere Deutungsversuche A. Wiedemanns, in: LÄ III, 939 »Wiederholung der Besitzergreifung des durch symbolischen Umlauf zu beherrschenden Gebietes (nomadisches Gedankengut)«, vgl. Helck, in: Anthropos 49, 1954, 987; ähnlich ders., in: ArOr 20, 1952 (Diatribe Lexa), I, 75; »die Bestätigung bzw. Erneuerung der physischen Kräfte des Königs (Reste eines rituellen Königsmordes)«; zu diesem oft diskutierten Problem s. die bei Munro, Die Nacht vor der Thronbesteigung, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens (Fs Westendorf) II, 908, zitierte Literatur, »und schließlich die magische Übertragung der königlichen Mächtigkeit auf das Land (Steigerung der Ka-Kraft durch kraftvolle Bewegung)«.

¹⁵ Vgl. Pax, in: RAC I, 373 s.v. Amburale; Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, 179.

¹⁶ Die *dnb* zu lesenden »Stationen«, »Wendemarken«, deren Originale im Hebsedhof Djoser als zwei B-förmige Ovale erhalten sind, in den Reliefs jedoch stets in dreifacher Anzahl erscheinen und damit wahrscheinlich eine »Mehrzahl« symbolisieren, deutet man auf der Gebel-Barkal-Stele Thutmosis' III. und in der Festival-Hall Osorkons als »Grenzstelen« und »Grenzen«, s. Spencer, in: JEA 64, 1978, 52 ff. Der Kontext ist dort freilich kein Hebsedlauf, so daß die Erklärung der Stationen als symbolische Weltgrenzen nicht

eine Herleitung von einem Jagdritual mit bejubelter Heimkehr, Entszühnung und Salbung ist nicht auszuschließen, da der Schakal, d.h. der (wilde) Hund, in Form der Standarte den König stets begleitet und *Mr.t* in einem Tierzerstückelungsritual gr.-röm.Zt. den wichtigsten Teil des erlegten Wildes, das Herz, erhält¹⁷. Alle derartigen Erklärungen bleiben jedoch hypothetisch, weil schon im AR der Vorgang (*wdj m sh.t*) als Weihung des Feldes (*wdj sh.t*) interpretiert wurde¹⁸ und die zur Deutung herangezogenen Texte erst aus späterer Zeit stammen, als der Hebsedlauf z.T. einer weiteren Umdeutung, einer osirianischen Interpretation, unterworfen wurde.

Das vorläufig älteste, sicher datierte Beispiel für das Mitwirken der *Mr.t* beim Lauf stammt aus dem Taltempel Pepis II. Sie steht auf einem Sockel, der mit einem *nbw*-Zeichen verziert ist, und empfängt den heraneilenden König, den, gelegentlich noch erkennbar, ein Priester mit der Upuaut-Standarte begleitet¹⁹. Bei dem Lauf wird es sich wiederum um einen Hebsedlauf handeln. Nach den Beischriften ist nur eine »oberägyptische *Mr.t*« identifizierbar, doch sind genügend Fragmente erhalten, die zu einer unterägyptischen gehören könnten. Auch ihre Worte *jj jn* sind mehrfach bezeugt, gelegentlich auch in der in späteren Zeiten typi-

einfach übertragbar ist; der von Kees, in: ZÄS 52, 1914, 68 f., und Helck, in: Anthropos 49, 1954, 987, zitierte Edfu-Text (jetzt: Edfou III, 116; Tf. 62) mit dem Titel *phrr sh.t* bezieht sich zusammen mit dem Treiben der Kälber und den Gründungsszenen auf das »Schenken des Feldes«, s. Meeks, Le Grand Texte des donations, BdE 59, 1972, 5, Anm. 1, und ist nicht mit dem klassischen Hebsedlauf identisch. Er kann also auch nicht zu dessen »Erklärung« verwendet werden, da der Tempel stets als »Kosmos« und »Welt« gedeutet wird und das für ihn gestiftete Feld derselben Interpretation unterliegt; vgl. auch Decker, in: SAK 5, 1977, 12, der zudem noch von einer »Vereinigung der beiden Länder« spricht, indem er die »Stationen«, in Anlehnung an Stricker, De oorsprong van het Romeinse circus, in: Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 33, No. 6, 1970, 235 ff. (Die Halbovale bilden die beiden Hälften des Welteis, bzw. das von Wasser umgebene Land ab), »als das aus zwei Hälften bestehende Ägypten« interpretiert.

¹⁷ Helck, in: ArOr 20, 1952, 75; ders., in: Anthropos 49, 1954, 965. In afrikanischen Mythen gilt der Hund häufig als Feuerbringer, s. H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker, 339, 361. Der Schakal (= wilder Hund) ist nach dem Glauben der Kongo der ungetreue Bote, der bei der Sonne Feuer holen sollte, aber sich dort bei den »schönen Sachen«, aufhielt. »Minungo«-Lunda stellen Holz- oder Wachsbilder von Schakalen oder Hyänen auf das Grab, um zu verhindern, daß die Toten von diesen Tieren angefallen werden, s. H. Baumann, Lunda, 179; zum Tierzerstückelungsritual, Edfou VI, 89, 12 s. S. 265, 266.

¹⁸ Kees, Opfertanz, 160, erklärte die Szene ursprünglich als »Darbringen des *sh.t*-Szepters«, später jedoch in Bissing, Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re III, 7 als »Geben des Feldes«, zu *wdj sh.t* s. Urk. I, 91; Borchardt, S'ašhu-re^c II, Tf. 25 b (Fragment); Inscr. Sinai, Tf. 8, Nr. 16; s. Altenmüller, in: LA II, 148.

¹⁹ Jéquier, Monument funéraire de Pepi II II, 15 ff.; Tf. 8/10; 12/16; 20. 21. 25(?). Das Fragment einer *Mr.t* im Totentempel des Sahure, s. Borchardt, a.a.O. II, Tf. 22 b, ist ohne Kontext (Tafel Ia).

schen Wiederholung. Sie sind, wie H. Kees übersetzte²⁰, als Imperative »Komm und bring!« wiederzugeben. Die Interpretation des Rufes ist schwierig, da das Objekt des »Bringens« unklar ist. Bei der Neuserre-Darstellung wird man mit ihm auf die Standarte angespielt haben, bei den *Mr.t*-Beischriften könnte er jedoch auf das »Schenken des Feldes« bezogen worden sein. Die Wortverbindung *jj-jnj* wird sonst hauptsächlich in den Überweisungsworten des Königs beim Opfer an die Gottheit verwendet²¹ und zeigt den Vollzug des Opfers an; außerhalb des rituellen Kontextes wird sie verhältnismäßig selten benutzt und dann zumeist im Sinne von »Es kommt der (großzügige) Spender«²². Mit der Umdeutung des *wdj m sh.t* zu *wdj sh.t* hat man vermutlich auch dem Ruf der *Mr.t* einen neuen Sinn unterlegt und ihn als Aufforderung an König verstanden, (in Eile) zu kommen und ein bestimmtes Landstück (Feld) der götterweltlichen Sphäre zuzueignen. Das viermalige Umlaufen wird wohl mit den vier Himmelsrichtungen zu verbinden sein²³. Da die »oberägyptische« und »unterägyptische *Mr.t*« den Ruf zweimal ertönen lassen, entspricht auch dieser der Vierzahl der Himmelsrichtungen²⁴. Über der *Mr.t* ist gelegentlich ein gestirnter »Himmel« abgebildet, der die Zuordnung zur

²⁰ Opfertanz, 104. 191; die Übersetzung von Sethe in Borchardt, a.a.O. II, 102 »Es kommt, wer bringt, es kommt, wer bringt« als (prospektives) *sgm=f* (?) ist nicht richtig, da prospektives *sgm=fjw* heißen müßte, s. J. P. Allen, The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts, 1984, 159 § 266 (versus: Subjunktiv *jwt*); zur Lesung des Imperativs  j oder m s. § 152. 155. 825.

²¹ Im sog. synchronen Präsens s. Brunner, in: ZÄS 85, 1960, 78; Agam, Scripta Hierosolymitana 28, Egyptological Studies, 189; Perdu, in: RdE 30, 1978, 104; Zabkar, in: ZAS 108, 1981, 168 ff., der das Problem durch eine mechanische Übernahme der Theorie Polotskys zu lösen versucht; Vernus, »Ritual« *sgm.n.f* and some Values of the »Accompli« in the Bible and in the Koran, in: Pharaonic Egypt, hg.v. S. Israelit-Groll, Jerusalem 1985, 307 ff.; zu den Beischriften der Sockelprozessionen s. Guglielmi, in: WdO 7, 1974, 221 ff.

²² Bauer B 1, 171: »Derjenige, der kommt und ihm (etwas) bringt, ist sein Bruder«, s. Blackman, in: JEA 13, 1927, 190 f.; vgl. auch die Einleitungsworte auf einem Herzskelettbüschel der 22. Dyn.: *jj.n=j jn=j n=j* »Ich komme und bringe dir. Ich bin deine Führerin Nut; ich öffne meinen Flügel«, s. Drioton, in: BIFAO 41, 1942, 99 ff.; die so keinen Sinn ergeben, da Nut nichts darbringt. Auch die Bedeutung »hinzufügen« und »wiederholen« von *jnj* wurde für den *Mr.t*-Ruf erwogen, vgl. dazu den Rezitationsvermerk (Refrain oder Melodievermerk) im Kahun-Hymnus (*jnj.t=f* »Sein Gebrachtes« = »Wiederholtes«), Assmann, AHG, 477. 635; Grumach, Amenope, 104 f. (17,3: *r kjj zp jn.tw=f*), die nach jeder Zeile zu wiederholenden Worte. Die *Mr.t* forderte damit den König auf, sein Lauf zu wiederholen: »Komm und wiederhole!«. Im Hibis-Tempel ist bei einer Vasenlauf-Darstellung Darius' I. der Ruf der *Mr.t* auf Iunmutef übertragen worden, s. Davies, Hibis III, pl. 12, 2. Reg.

²³ Vgl. den Vermerk *zp* 4 auf dem Annalentäfelchen des Hor Aha b, Vandier, Manuel I, 837, Fig. 560, wo er neben dem Einfangen des Wildstieres bei einem Mann (mit Priestertitel?) vorkommt und wahrscheinlich auch mit den vier Himmelsrichtungen zu verbinden ist.

²⁴ S. Yoyotte, in: Or. 35, 1966, 58.

götterweltlichen und die Abgrenzung gegenüber der realweltlichen Sphäre angibt²⁵. Den überirdischen Charakter der Figur drücken auch ihre festgelegte Haltung und ihr Stand auf dem »Goldhaus« aus²⁶. Auf einem in Lischt wiederverwendeten Block, den H. Goedicke — lediglich aus stilistischen Gründen — in die Zeit des Cheops datiert²⁷ (Tafel Ib), der jedoch wegen seiner engen Verwandtschaft mit dem Neuserre-Block und der Darstellung der *Mr.t* wohl eher in die 5. Dyn., möglicherweise sogar in das MR gehört²⁸, steht die Göttin mit einer Geierhaube über der Zopffrisur ebenfalls auf einem Sockel, in den ein *nbw*-Zeichen eingeritzt und vielleicht mit Metall eingelegt war. Sie vollführt ihre typische Geste, wobei nur ein Arm wiedergegeben ist, und empfängt mit ihrer üblichen Begrüßung »Komm und bring, komm und bring!« den die Upuaut-Standarte tragenden *hm B3.w Nhn*, der dem König vorangeht. Zwischen *Mr.t* und dem Standartenträger befindet sich wie auf der Neuserre-Darstellung ein ehrfurchtsvoll kauernder *smr w'cj*, während der jubelnde Libyer fehlt. Über *Mr.t* und dem *smr w'cj* ist ein Himmelszeichen (—) angebracht, das hier vermutlich ein Tempeldach symbolisiert. Die Bedeutung des Goldhauses ist trotz zahlreicher Einzeluntersuchungen in diesem Zusammenhang noch nicht vollständig geklärt²⁹. Im AR bezeichnet es wohl eine (Tempel- oder Palast-)Werkstatt, im Mundöffnungsritual und bei den Laufszenen sicher auch ein Heiligtum, in dem »Belebungsriten« vorgenommen werden³⁰. Es könnte mit dem unterägyptischen Apislauf übernommen und dann mit *Mr.t* als »Herrin des Goldhauses«

²⁵ Jéquier, a.a.O., 20, Tf. 8/10; 12/16.

²⁶ Vgl. auch die logographische Schreibung »*Mr.t* auf Goldhaus« auf der Giza-Schreibtafel, s. Kap. I, Anm. 1.

²⁷ Goedicke, Re-used Blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht, 35 ff.

²⁸ Die Szene entspricht Bissing/Kees, a.a.O., II, Bl. 13, Nr. 33 b, rechts, bei der nur die im *hn*-Gestus ausgestreckten Arme einer Figur erkennbar sind. Da diese jedoch mit der auf Bl. 14, 34, erhaltenen Figur mit dem Modius übereinstimmt, wird es sich kaum um eine *Mr.t* handeln. Wenn sie bei den Neuserre-Szenen (noch) fehlt, wird sie kaum bei solchen der Cheops-Zeit zu erwarten sein. Auch tragen die Prinzen dieser Zeit den *hp-mr.t-* und nicht *hm-nfr-Mr.t*-Titel, so daß eine Vergöttlichung der Sängergruppe in einer Ritualfigur (noch) unwahrscheinlich ist.

²⁹ E. Schott, in: GM 2, 1972, 37 ff.; 3, 1972, 31 ff.; 4, 1973, 29 ff.; 5, 1973, 25 ff.; 9, 1974, 33 ff.; dies., in: SAK 11, 1984 (Fs Helck), 265 ff., glaubt neuerdings, im Goldhaus einen besonderen Teil des königlichen Palastes erkennen zu können, »in dem Stationsheiligtümer aufgestellt werden können, und in dem sich das persönliche Schatzhaus des Königs befindet, wo 'Edelsteine' für das Bilden von Götterbildern und Opferkrügen aufbewahrt sind«.

³⁰ Otto, MÖR II, 34 ff., für eine Beziehung der *Mr.t* zum Mundöffnungsritual spricht die CT-Vignette (CT V, 161, 162, 167 Q), der in gr.-röm.Zt. belegte *Mr.t*-Titel *Hrsk.t*, den die Osirisschwestern, speziell Nephthys, bereits dort tragen (Otto, MÖR II, 69 f. 89) sowie die Bezeichnung *hw.t nbw* für den Ort der Mundöffnung der Apisstiere während der 19. Dyn., s. Vercoutter, in: LÄ I, 341, Anm. 30, 31, und seine spätzeitliche Funktion als Ort des Zusammenfügens der Osirisglieder in den Choiakfesten, s. S. 54, 207 ff., 236.

verbunden worden sein³¹. Da jedoch Beispiele dafür aus dem AR fehlen, ist bei der Herleitung der *Mr.t* auf dem Goldhaus vom Apislauf Vorsicht geboten.

Bei der bislang einzigen Wiedergabe des Laufes mit dem Mekes und dem *hp.t*-Gerät aus dem MR im Totentempel des Mentuhotep *Nb-hp.t-R^c* begrüßt zwar *Mr.t* in ihrer üblichen Art mit einem zweimal wiederholten *jj jn* den heraneilenden König, das Motiv selbst hat aber einen anderen Sinn erhalten. Der König läuft nun auf Amun-Min in seiner Kapelle zu und weiht ihm das Feld und seine Erzeugnisse³². Da das Ritual des »Bringens des *hp.t*« noch einmal in der Inschrift aus ed-Deir erwähnt wird und *hp.t* auch einen Bestandteil des königlichen Namens bildet, ist es als Kennzeichen des Königtums des Reichseinigers Mentuhotep zu verstehen³³.

2. VOM NR BIS ZUR SPÄTZEIT

Mit dem Beginn des NR kommt eine Reihe von Sedfestdarstellungen auf, die zwar einzelne Neuerungen aufweisen, im ganzen aber einen klassischen Eindruck machen, so daß sich die Frage stellt, ob es sich lediglich um ein Aufgreifen des alten Formenschatzes handelt oder ob hinter ihnen eine Neuinterpretation alter Riten steht, die auch eine Neubewertung von Nebenfiguren wie der *Mr.t* mit einschließt.

Von Amenophis I. sind mehrere Hebsedszenen mit den *Mr.t*-Göttinnen bekannt; eine von ihnen gehört zu einem Türsturz³⁴. Als Mittelpunkt der symmetrischen Komposition dient die Thronszene des Königs, an die sich rechts und links ein Opfer anschließt, das der Gott *Jwn-mw.t=f* überweist. Bei dem beiderseits anschließenden Hebsedlauf kommt neben zwei Upuaut-Standarten auch eine Chonsstandarte vor; zudem hat der

³¹ Zwar fügt man schon seit dem NR einen Stier dem Ruderlauf zu, aber der erste sichere Beleg einer Verbindung zwischen *Mr.t* und Apislauf stammt von der Osorkon-Chronik, s. S. 91, und einem Block aus dem Ptahtempel von Memphis, s. S. 45. Der Apislauf ist seit der Thinitenzeit belegt, s. Simpson, in: Or. 26, 1957, 139 ff.; Emery, Hemaka, 64, Fig. 26.

³² Naville, XIth Dynasty Temple at Deir el-Bahari II, Tf. 6 A; Arnold, Tempel des Königs Mentuhotep von Deir el-Bahari II, 27 f., Tf. 30, vgl. Tf. 60. Der Block wurde in situ gefunden und stammt von der Nordwand der Altarhalle. Ein weiterer, unveröffentlichter Beleg stammt vom Satettempel der 12. Dyn. auf Elephantine, s. Kaiser, Dreyer u.a., in: MDAIK 44, 1988, 155.

³³ Fischer, Inscriptions from the Coptic Nome, 112 ff., Nr. 45; Yoyotte, in: Or. 35, 1966, 58.

³⁴ PM II², 133; Legrain, in: ASAE 4, 1904, 17; Chevrier, in: ASAE 47, 1947, 170, Tf. 26. Sicher ist die Szene nicht so zu interpretieren (PM, a.a.O.), daß der König zu seiner eigenen Statue läuft, sondern daß die drei wesentlichen Elemente des Festes, der Lauf, das Opfer an die Standarten und das Thronen in der Hebsedkapelle, eng zusammengerückt sind. Die zweite Hebseddarstellung, ebenfalls auf einem Türsturz, ist unveröffentlicht, s. Realkatalog der Ägyptologie 01526 101.

König in Gestalt des ibisköpfigen »Herrn von Hermopolis«, der mit einer Schreibrolle in der Hand das Amt eines Vorlesepriesters und Protokollanten ausübt, ein Gegenüber erhalten. Zwischen dem *Jwn-mw.t=f hntj pr wr* und den Standarten des Chons und Upuaut befindet sich die oberägyptische *Mr.t*, auf die der König zuläuft. Die unterägyptische Seite ist wesentlich schlechter erhalten, jedoch ist die unterägyptische *Mr.t* auf dem *nbw*-Sockel erkennbar. Einer Laufdarstellung ist wohl auch ein im amerikanischen Privatbesitz (Sammlung Erickson) befindliches Relief-Fragment mit einer »oberägyptischen *Mr.t*« zuzuordnen, das vermutlich zu einer Gruppe von Bildnissen Amenophis' I. gehört, die aus Karnak stammen³⁵ (Tafel III).

Der Hebsedlauf in der unteren südlichen Säulenhalde des Hatschepsut-Tempels von Dêr el-Bahri zeigt dagegen die »moderne« Form der Mentuhotep-Darstellung³⁶. Die Königin eilt im oberägyptischen Ornat auf Amun-Min vor dem Lattichfeld zu, so daß von einem Sedfestlauf im alten Sinn, bei dem das Umlaufen der Stationen den Kernpunkt bildete, nicht mehr gesprochen werden kann. Der Lauf richtet sich an einen über dem Herrscher stehenden Gott, so daß die Szene im eigentlichen Sinn als »Opfertanz«³⁷ zu verstehen ist, und nur weil er im Rahmen des Hebseds stattfindet und die alten Attribute wie Wendemarken und Standarten beibehält, noch an den Festlauf erinnert. Die Szene mit dem Titel »Geben des Feldes, viermal« erhält eindeutig den Charakter einer Weihung an den Gott, da das Feld gemeint ist, auf dem Tempel und Obelisk errichtet werden. Die *Mr.t*, ohne Wappenpflanze und Beischrift *Mr.t šm'j.t*, steht zu Füßen des Amun-Min und erweckt den Eindruck, als wäre sie dem Gott beigegeben.

In den Laufszenen Thutmosis' III. eines Korridors der Festhalle in Karnak verbinden sich alte Formen mit neuen Elementen³⁸. Der unter-

³⁵ Das Fragment befindet sich als Dauerleihgabe im Brooklyn Museum; B.V. Bothmer danke ich für die freundliche Überlassung eines Diapositivs; J. Parlebas verdanke ich die Photographie. Nach Auskunft von B. V. Bothmer gehört das Fragment zu einer wohlbekannten Gruppe von Reliefs. Die *Mr.t*-Darstellung zeigt eine schematisierte Frisur ohne Geierhaube und das Determinativ des Namens mit einen nach unten gerichteten Daumen. Stilistisch kommen ihr am nächsten zwei in erhabenem Relief ausgeführten Porträts eines Königs, die Amenophis I. zugeschrieben werden. Sie zeigen dieselben Eigentümlichkeiten: ein volles Gesicht, ein schmales Auge, bei dem die Iris in Relief wiedergegeben ist, die Nasenfalte, die Nasenlöcher und das hoch angesetzte Ohr. Der Stil selbst basiert wohl auf dem der frühen 12. Dyn. und ist typisch für den Beginn einer Dynastie; s. Richard Fazzini, Images for Eternity, The Fine Arts Museum of San Francisco and The Brooklyn Museum 1975, 50, 70 f., Nr. 48; ders., Ancient Egyptian Art, in: Linda S. Ferber, Diane Fane u.a., The Collector's Eye, The Ernest Erickson Collections at the Brooklyn Museum [Ausstellungskatalog], The Brooklyn Museum, New York 1987, 99, 106 f., Nr. 74.

³⁶ PM II², 342 (6); Naville, Deir el Bahari VI, Tf. 157.

³⁷ Zur Definition: Kees, Opfertanz, passim.

³⁸ PM II², 113, Corridor V/VI; Kees, in: ZÄS 52, 1914, 69 ff., Tf. VII/VIII; Barguet, Temple d'Amon-Re à Karnak, 163 f.

ägyptischen Erscheinungsszene, die durch die einzigartige Angabe: »Er steht an der nördlichen Station bereit.³⁹ näher erklärt wird, folgt ein unterägyptischer und dann ein oberägyptischer Lauf. Beim unterägyptischen erscheint neben der bei Amenophis I. angetroffenen Thotfigur die oberägyptische *Mr.t*⁴⁰. Die Upuaut-Standarte steht zwischen Thot und *Mr.t*, die zu ihr und dem König hin ihre typische Gebärde vollzieht. Die Figur der *Mr.t* ist im traditionellen Sinn aufgefaßt: Sie vollführt die Begrüßung beim Hebsedlauf und steht ihrer Bedeutung und Größe nach auf einer Stufe mit Thot, der in der Götterwelt für die richtige Durchführung des Rituals zuständig ist. Der Lauf im oberägyptischen Ornat ist nur zu Hälften erhalten, so daß die *Mr.t*-Figur fehlt.

In der symmetrisch angeordneten Sedfestdarstellung der Geburtshalle Amenophis' III. im Luxortempel erscheint der König in der Tür des Palastes⁴¹. Beim unmittelbar sich anschließenden Lauf begleitet ihn die Upuaut-Standarte und der *jmj-hnt*-Priester. Er wird jeweils von einer *Mr.t* empfangen, über der sich wie im Totentempel Pepis II. und dem Block aus Lisch ein Himmelszeichen befindet. Daneben spendet wie auf den klassischen AR-Darstellungen ein Priester den Standarten ein Opfer. Das über ihm angebrachte Himmelszeichen bildet die Standfläche für zwei singende und tanzende Männer, die an die *jj-t3*-Priester der Neuserre-Szene erinnern. Es folgt die Thronszene im Hebsedpavillon.

Ganz von den klassischen Vorbildern gelöst hat sich die Sedfest-Darstellung Amenophis' III. in Soleb⁴². Der Innenraum, über drei oder vier Register verteilt, enthält einen Überblick über den Hebsed-Platz. Um einen Barkenschrein, der Amun und seinen Gottesstäben geweiht ist, gruppieren sich kleinere Kapellen, in denen die Götterbilder aus dem ganzen Land für das Fest zusammengetragen sind⁴³. Soweit erhalten, gehören sie zum oberägyptischen Landesteil, die stehenden und sitzenden Figuren samt ihren Beischriften sind jedoch kaum noch zu erkennen. Nach links schließen sich lange Reihen von Opfertischen an, und darüber

³⁹ *‘hε=f r dnb mh.tj*, s. Spencer, in: JEA 64, 1978, 53; vgl. Blackman/Fairman, in: JEA 36, 1950, 77; Kees, Opfertanz, 113. 290.

⁴⁰ Die Papyruspflanze auf dem Haupt der *Mr.t* steht im Widerspruch zum »oberägyptischen« Namen; vermutlich liegt eine Vertauschung vor; zu weiteren Vertauschungen s. S. 41.

⁴¹ PM II², 327 (155); Gayet, Le temple de Louxor, 111 ff., Tf. 71/72, Fig. 175-179; verbessert von Kees, in: ZÄS 52, 1914, 71 f.; Munro, in: ZÄS 86, 1961, 66 f.

⁴² Die Veröffentlichung der Szenen steht kurz bevor, s. einstweilen PM VII, 170; Beschreibung nach Peter Munro, Das Horusgeleit und verwandte Standartengruppen im ägyptischen Kult, Dissertation Hamburg 1957, 52 f.; ders., in: ZÄS 86, 1961, 69 f. Die Skizze, die ich der Freundlichkeit Jean Leclants verdanke und die Johanna Dittmar umzeichnete, entspricht in der Publikation Soleb V, Tf. 54.

⁴³ Die *Mr.t* gehören auch in Bubastis und in der »Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an« (XI, 26 ff.; XII, 21 ff.) zu den unentbehrlichen Götterfiguren, s. S. 41, 261 f.

befinden sich Palmenalleen oder -haine. Auf der Höhe zwischen dem zweiten und dritten Tor ist der König dargestellt, dem zwei Beamte gegenüberstehen (Tafel II). Hinter ihm befindet sich ein kleiner Schrein mit einem Chekerfries. Über diesem sind die ober- und unterägyptische *Mr.t* auf einem Sockel abgebildet, die, da sie links oberhalb vom König und in einer Richtung mit ihm stehen, den Eindruck erwecken, als bezöge sich ihre Begrüßungsgeste nicht auf ihn, sondern auf die mit Uräen geschmückte Sonnenscheibe. Über ihnen sind die drei Stationen horizontal nebeneinander angeordnet⁴⁴. Da dies ohne Parallele ist und offensichtlich auf einem Unverständnis des Zusammenhangs beruht, liegt der Verdacht nahe, daß auch die *Mr.tj* als Relikt der alten Hebsedlauf-Szene ohne Beziehung zum Inhalt und nur der Tradition wegen der Darstellung zugefügt wurden. Eine präzisere Deutung kann freilich erst dann vorgenommen werden, wenn die gesamte Wand veröffentlicht ist.

Darstellungen des klassischen Lauftypus kommen zwar noch recht häufig in späteren Zeiten, vor allem in den großen Tempeln der 19. Dyn., vor, aber sie sind zumeist schematisiert auf Türstürzen angebracht⁴⁵. Sie wechseln sich zumeist mit Ruder- und Vasenläufen ab, bei denen dann ebenfalls die *Mr.tj* erscheinen können. Von den alte Vorlagen kopierenden Szenen im Hibis-Tempel und in der Saitenzeit abgesehen, findet die Reihe der Hebsedlauf-Bilder mit denen aus der Zeit Amenophis' III. ihren Abschluß.

Im Tempel Sethos' I. in Abydos kommen die Göttinnen bereits auf antithetischen Türsturz-Szenen vor. Häufig von zwei Göttern in Menschengestalt und den Standarten geleitet, gelegentlich auch von diesen allein, geht der König zum Tempel und bringt dem thronenden Gott im Opfertanz Ruder, *hp.t*-Gerät und *hs*-Vase dar. Da *Mr.t* ursprünglich zu diesen Läufen keine Beziehung hatte, wird man ihre Anwesenheit mit einer gedankenlosen oder uminterpretierenden Nachahmung der Sedfestläufe erklären können. Auf dem Türsturz über dem Eingang zur Amun-Re-Kapelle⁴⁶ erscheint der neue Typus: Der König läuft nach der Einführung links mit Ruder und *hp.t*-Gerät, rechts mit den beiden Wasserkrügen auf Amun-Re zu. Neben den alten Hebsedlaufelementen wie den Wendemarken haben die beiden *Mr.t* eine neue Deutung erfahren. Denn sie begrüßen nicht mehr den heraneilenden König mit ihrer typi-

⁴⁴ Auch ihre Rundung zeigt irrtümlicherweise nach oben. Da auch der Lauf und die Göttinnen in einem Bereich dargestellt sind, in dem das eigentliche Fest noch gar nicht begonnen hat, weist alles darauf hin, daß der Ursprung des Ritus im NR nicht mehr bekannt war.

⁴⁵ Zur Wegweiser-Funktion der Türsturz-Szenen s. S. 216 ff.

⁴⁶ PM VI, 14; Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 21.

schen Rede, sondern wenden sich an den thronenden Gott. Ihre Wiedergabe selbst ist ganz traditionell⁴⁷. Auf dem Türsturz über dem Eingang zur Ptah-Sokar-Kapelle⁴⁸ wenden sich die ober- und unterägyptische *Mr.t* jedoch dem König zu, der in Begleitung eines Stieres Ruder und *hp.t*-Gerät dem Gott überbringt⁴⁹. Während die *Mr.tj* in der Rolle von Sonnenaufgangsdorantinnen Amun-Re bejubeln⁵⁰, begrüßen sie hier wiederum den König, der die symbolischen Gaben darreicht⁵¹. Der Türsturz über dem Eingang des Ptah-Sokar-Raumes enthält dasselbe Motiv⁵². Die Worte der *Mr.t* weisen nach der Abschrift von H. Kees den Zusatz *jnj=f dj 'nh* auf: »Komm und bring, komm und bring! Viermal. Er bewirke, daß er mit Leben begabt sei!« Die Göttin trägt wie beim *wdj sh.t zp 4* entsprechend den vier Himmelsrichtungen ihren Ruf viermal vor. Eine Vermischung der verschiedenen Läufe kommt auch auf dem Architrav der benachbarten Nefertem-Kapelle vor⁵³. Ein (oberägyptischer?) Hebsedlauf links steht einem Ruderlauf rechts gegenüber. Figur und Beischrift der *Mr.t* sind wie oben behandelt. Sie lautet beim Ruderlauf: »Komm und bring, komm und bring! Viermal«; während beim Hebsedlauf der Szenentitel steht: »Geben des Feldes, viermal«. Die Worte der Göttin sind beim Ruderlauf vom Hebsedlauf übernommen, die viermalige Wiederholung (*zp 4*) selbst stammt von seinem Titel. Dieser hat seine Sonderstellung verloren und dient als Parallele zum Ruderlauf.

Am deutlichsten zeigt sich die neue Interpretation, die die *Mr.t* erfahren hat, in einer vom Hebsed-Kontext losgelösten Szene. Auf der Rückwand des Eingangs zur Sethos-Kapelle in Abydos wird dargestellt, wie der König beim Betreten seines Heiligtums von der »oberägyptischen *Mr.t*« empfangen wird⁵⁴. Über der *Mr.t* befindet sich ein Text, der in

⁴⁷ Auf der linken (Süd-)Seite die oberägyptische, auf der rechten (Nord-)Seite die unterägyptische *Mr.t* auf dem Goldhaus.

⁴⁸ PM VI, 23 (204); Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 38.

⁴⁹ Zur Zufügung des Stieres s. Kees, Opfertanz, 100 ff. Vermutlich geht das in gr.-röm. Zt. gebräuchliche Wortspiel zwischen *hp* »Apis« und *hp* »eilen« schon auf die Interpretation der Ramessidenzeit zurück.

⁵⁰ S. S. 63 f.

⁵¹ Ruder und *hp.t*-Gerät könnten vielleicht als Symbol für die Gottesbarke verstanden werden, s. die bei Kees, Opfertanz, 85, Tf. 4 wiedergegebene Darstellung aus dem Nechbet-Tempel von El-Kab, auf der der König mit dem *hp.t*-Gerät die Barke an einem Strick hinter sich her zieht. Das Motiv geht wohl schon in das AR zurück, s. das Fragment aus dem Taltempel des Snofru: Fakhry, Monuments of Sneferu at Dahshur II, I, 93, Fig. 83.

⁵² PM VI, 24 (217); Kees, in: ZÄS 52, 1914, 65; keine Abb.

⁵³ PM VI, 23 (212); keine Abb., nur Beschreibung bei Kees, a.a.O., 65; David, Religious Ritual at Abydos, 176.

⁵⁴ Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 29, Ostwand, Südseite. Auf der Nordseite ist der Spruch »für das Eintreten in das erste Tor des Sanktuars« verzeichnet, s. dazu S. 219 f. Dem allgemeineren Spruch der Südseite folgt der spezielle für das Durchschreiten des ersten Tores, s. David, a.a.O., 159.

Abydos in mehreren Varianten, für die Götter Osiris, Isis, Horus, Amun-Re, Re-Harachte und Ptah, überliefert ist:⁵⁵ »Der Spruch für das Eintreten in das Sanktuar (*js.t wr.t*) durch den König *Mn-mj^c.t-R^c*, begabt mit Leben, Sohn des Re, geliebt von der Neunheit, Herr der Kronen wie Re, *Sthjj-mr-n-Pth.*« »Worte zu sprechen: ‘Sei gnädig, Gott, sei gnädig, Gott, lebender Ba, der seine Feinde schlägt! Dein Ba sei bei dir, dein *shm*-Bild⁵⁶ neben dir. Ich bringe dir dein lebendes Abbild (*twt*), indem du (es) umarmst (d.h. darin einwohnst), ein königliches Opfer, denn ich bin gereinigt.’ Der König fordert mit dem Spruch, der dem täglichen Tempelritual entstammt⁵⁷, den Ba des Gottes auf, seinem Kultbild einzuhören. Da das »Eintreten in das Sanktuar« den Beginn des in der Kapelle abgebildeten Krönungsrituals darstellt, meldet die *Mr.t* die Ankunft des Königs den Göttern und nimmt damit als deren Vertreterin ihn in deren Kreis auf.

Der Zuruf, mit dem einst die *Mr.t* den Lauf des Königs um die Stationen anfeuerte, wird schließlich in der Ramessidenzeit zu dem üblichen Willkommensgruß *jj.wj m htp* verändert. Auf zwei spiegelbildlich angeordneten Szenen im Großen Säulensaal von Karnak eilt der König in Begleitung seines Ka links mit zwei Vasen (*hnp qbh*) zu Amun und Mut, rechts mit *hp.t*-Gerät und Ruder zu Amun und Chons⁵⁸. Die »oberägyptische *Mr.t*« empfängt ihn jeweils mit den Worten: »Willkommen in Frieden, guter Gott, Herr der beiden Länder *Wsr-mj^c.t-R^c-stp-n-R^c* (Var.: *mrr n*)⁵⁹! Dein Vater Amun empfängt dich, damit er dir alles Leben und Heil gebe wie Re ewiglich.« Im Grab des Tjanefer (TT 158) wird der einstige Zuruf ebenfalls zum Willkommensgruß für die anwesend gedachten Götter Anubis und Osiris⁶⁰. Der älteste Sohn des Tjanefer, der »Gottesvater« *Jmn-m-jn.t*, vollzieht beim Sokarfest das Milchopfer zur Reinigung des Weges; ihm gegenüber steht die oberägyptische *Mr.t* Rücken an Rücken mit der unterägyptischen *Mr.t* auf einem *hw.t-nbw*-Sockel und begrüßt den nicht dargestellten Gott mit: »Willkommen, willkommen (*jj.wj zp* 2),

⁵⁵ Calverley/Gardiner, Abydos I, Tf. 4 (Osiris), Tf. 18 (Isis), Tf. 26 (Horus); II, Tf. 4 (Amun-Re), Tf. 14 (Re-Harachte), Tf. 22 (Ptah).

⁵⁶ *shm* als Kultbild, in dem sich der Ba des Gottes niederläßt, s. Morenz, Ägyptische Religion, 159; Assmann, LL, 193.

⁵⁷ Im Amun-Ritual (pBerlin 3055) IX, 6-8 heißt es statt *twt* *nh s̄tnjw* »weiße Krone«. Zu weiteren Varianten, s. Moret, Rituel du culte divin journalier, 86. 93 f. 95.

⁵⁸ PM II², 49 (164); Legrain, Karnak, 231; Nelson, The Great Hypostyle Hall at Karnak I, The Wall Reliefs, OIP 106, Tf. 58. 54. 259 (Übersicht). Ein weiterer Vasenlauf mit oberägyptischer *Mr.t*, dessen Titel zu *hn(pj) [qbh]* zu ergänzen ist, findet sich im Hathortempel von Memphis, s. A. el-Sayed Mahmud, A New Temple for Hathor at Memphis, Egyptology Today 1, 1978, 9, Tf. 16; s. S. 23, Anm. 134.

⁵⁹ Nelson, a.a.O., bei *mrr n* fehlt der Gottesname.

⁶⁰ Seele, The Tomb of Tjanefer at Thebes, OIP 86, Tf. 4.

Herr des heiligen Landes, Anubis, Herr des Gotteszeltes!«⁶¹; während die unterägyptische *Mr.t* sich zur Sokar-Orisis-Kapelle hinwendet: »Willkommen, willkommen, Herr des Westens, Osiris, Herrscher der Ewigkeit!« Obwohl hier nicht der König im Opfertanz das Ritual vollzieht, sondern der älteste Sohn eines Bearmten, scheint mir dennoch das Laufschema das Vorbild geliefert zu haben. Das Motiv hat damit eine Ausweitung erfahren⁶².

Bei einer Hebsedlaufszene am 8. Pylon in Karnak wird der Ruf der oberägyptischen *Mr.t* beim »Geben des Feldes; viermal« wieder als Aufforderung an den König verstanden: »Komm zu mir (*n=j*) und bring mir (*n=j*), komm zu mir und bring mir!«⁶³.

Unter den Darstellungen Ramses' II. vermehren sich die Beispiele für den als Weihung an die Gottheit gedeuteten Hebsedlauf um ein Beträchtliches. *Mr.t* steht zumeist vor der Gottheit und wendet sich dem König zu, selten ist sie hinter ihr abgebildet. So läuft auf einer aus dem zerstörten Tempel Ramses' II. in Elkab⁶⁴ stammenden Darstellung der König mit *hp.t*-Gerät und *mks* zu Bebon und wird von der hinter dem Gott befindlichen »oberägyptischen *Mr.t*« mit ausgestreckten Armen begrüßt: »Komm und bring, komm und bring; viermal, Herr der beiden Länder, den Re liebt!« Ausnahmsweise erscheint die Göttin größer als der auf einem Sockel hockende Pavian. Besonders häufig findet sich die bereits bei Sethos I. beobachtete schematisierte und im traditionellen Sinn unverstandene Zufügung der *Mr.t* bei den Doppel-Kompositionen der Architrave des von Ramses' II. usurpierten 1. Hypostylos in Abydos⁶⁵. Neue Aufschlüsse über die Funktion der Göttin lassen sich daraus nicht gewinnen. Sie ist genau wie bei den Sethos-Szenen zu deuten: als unter-

⁶¹ Vgl. auch J. W. Yellin, The Role and Iconography of Anubis in Meroitic Religion, Dissertation Brandeis University 1978, 114, die den Milchträger für den Grabherrn selbst hält und den Ruf der *Mr.t* mit »He comes, he comes ...« wiedergibt.

⁶² Als Adorationsgeste ist wohl die Haltung nicht zu verstehen, sondern wie auf dem Berliner Sarg (s. Möller, in: ZÄS 39, 1901, Tf. 5) mit dem Hebsed des Osiris als eine Übertragung königlicher Motive auf Private. Daneben werden aber die *Mr.tj* auch als Adoratinnen und »Jublerinnen« im Sokarkult erwähnt, s. Barguet, Le Papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre, BdE 37, 9, 10 (Col. III, 3); Gaballa/Kitchen, in: Or. 38, 1969, 64 ff.; Sarg Kopenhagen AEIN 298, wo die *Mr.t*-Göttinnen rechts und links neben der Henu-Barke in Anbetungsgestus dargestellt sind, s.V. Schmidt, Ny Carlsberg Glyptotek, 1908, 312; Koefeld-Petersen, Catalogue des sarcophages et cercueils égyptiens, Taf. 87 (Tafel XI). Ihre Beziehung zu Sokar in den spätzeitlichen Belegen lässt sich auch mit der Funktion beider Götter im *hw-t-nbw* bei der Mundöffnung während des Choiakfestes erklären, s. Barguet, a.a.O., 16, 18 (Col. V, 7 f., zum 24.4. Achet: »Die große Mundöffnung des Goldhauses am Eingang der Sanktuare«), s. S. 98 f., 237.

⁶³ PM II², 175 (520) d. I; Champollion, Not. descr. II, 186 f.

⁶⁴ PM V, 175; Minutoli, Reise zum Tempel des Jupiter Ammon, Tf. 20 (3). Der Name des Gottes ist verzeichnet, es handelt sich wohl um eine Krone.

⁶⁵ Leider ist dieser Tempelteil noch unveröffentlicht; die Architrav-Beschreibungen waren mir fast ausschließlich durch David, Religious Ritual et Abydos, 35 ff. zugänglich.

geordnete Gottheit am Eingang zu den Kapellen, die im Auftrag der jeweiligen Hauptgottheit den König willkommen heißt. Es können dabei verschiedene Lauftypen vorkommen, jedoch überwiegt der Ruderlauf mit dem *hp.t*-Gerät. Zu folgenden Göttern weist sie dem König den Weg: Osiris und Isis⁶⁶, Isis und Schentait bzw. dem oberägyptischen Upuaut⁶⁷, Amun-Re und Chons bzw. Mut⁶⁸, Atum und *Jw=s-3=s*, Re-Harachte und *Nb.t-htp.t*⁶⁹, Sachmet bzw. Ptah⁷⁰, Horus und Isis⁷¹. Einer Doppel darstellung eines Vogellaufes auf dem oberen Register der beiden Seiten wände der Vorhalle⁷² fügt man die *Mrt*-Göttin ebenfalls zu. Auf der linken (Süd-) Seite läuft der König mit einem Schopfibis und drei Stäben zu Amun und einer löwenköpfigen Göttin (Mut?). Die »oberägyptische *Mrt*«, die — nach Kees — die ungewöhnliche Beischrift *hrj.t-jb hw.t* ... trägt, empfängt ihn mit den üblichen Worten⁷³. Auf der (rechten) Pendant-Szene gilt der Lauf dem Horus, wobei der Ruderlauf-Titel *jt hp.t n jtj=f jrj=f dj 'nḥ* wohl schon wie in den spätzeitlichen Inschriften mit »Eilends herankommen zu seinem Vater, damit er mit Leben begabt sei« wiederzugeben ist.

Der im Tempel Ramses' II. in Abydos abgebildete Lauf des Königs, der in jeder Hand einen »Satz« von drei Vasen trägt, nimmt die in gr. röm. Zt. gebräuchliche osirianische Interpretation vorweg, ohne daß freilich auf das »Zusammenfügen der Osirisglieder« explizit eingegangen würde⁷⁴. In der Szene des Osirisraumes eilt der König mit unterägyptischer Krone zu Osiris, einer Göttin und Horus, während *Mrt* als Anführerin der »Seelen von P« ihre Hände dem Gott entgegenstreckt. Der Titel lautet: »Eilends herankommen. Bringen des kühlen Wassers (*hnp qbh*), damit er [mit Leben begabt] sei«. Im Spruch des Königs, der in einer Vertikalzeile vor ihm steht, wird auf die Verbindung des Wassers zum (verjüngenden) Nun hingewiesen: »Ich komme zu dir, mein Vater Osiris, und bringe dir, was aus dem Nun hervorkommt, das Erste (*h3.t*) dessen, was aus Atum hervorkommt«. Die *hs*-förmigen Vasen, die die »Seelen« tragen, werden in deren Beischrift als *snb.t*-Gefäße bezeichnet: »... unsere

⁶⁶ PM VI, 5 (52); David, a.a.O., 37, Door V Ea (Ruderlauf).

⁶⁷ PM VI, 5 (54); David, a.a.O., 37, Door VI Ea (Ruderlauf).

⁶⁸ David, a.a.O., 36, Door IV Ea (Ruderlauf).

⁶⁹ David, a.a.O., 36, Door III Ea (Ruderlauf).

⁷⁰ David, a.a.O., 35, Door II Ea (Ruderlauf).

⁷¹ David, a.a.O., 39, Door VII Ea (Ruderlauf).

⁷² PM VI, 5 (48); David, a.a.O., 34; Südwand; dies., A Guide to Religious Ritual at Abydos, 21; Beschreibung bei Kees, in: ZÄS 52, 1914, 62. Die Beischrift wird sich auf die löwenköpfige Göttin beziehen.

⁷³ Zur Schreibung des *Mrt*-Namens mit dem »Augen«-Determin. s. S. 6 f.; zu Vogelläufen ohne *Mrt*, s. Keel, Vögel als Boten, 125 ff.

⁷⁴ PM VI, 38 (67)-(68); Kees, Opfertanz, 272, Nr. 15, Tf. 2, Abb. 4; Naville, Détails relevés dans les ruines de quelques temples égyptiens, Tf. 37.

Arme mit den *snb.t*-Gefäßen, um dein Herz zufrieden zu stellen«⁷⁵. *Mr.t* erscheint in dieser Szene zum ersten Mal im Kontext der Osiris-Wiederbelebung durch den Nun. Ihre gegenüber den klassischen Laufdarstellungen veränderte Haltung läßt sich dadurch erklären, daß man sie hier in ihrer Funktion als Anführerin der Seelen von *P* ausgewählt hat.

Sehr eng mit dem klassischen Hebsedlauf verbunden sind die Darstellungen auf dem Naos von Pithom⁷⁶ und eine antithetische Komposition auf einem Türsturz des Ramesseums⁷⁷, die beide den Vermerk »Erstes Mal des Sedfestes« enthalten. Auf dem Naos von Pithom (Südseite) steht die »oberägyptische *Mr.t*« zwischen den Standarten vor dem Gott *Jwn-mw.t=f*, beim Lauf auf der Ostseite vor der Standarte und *Jwn-mw.t=f* und empfängt mit ihrem üblichen Ruf den König. Auf dem Türsturz empfängt auf der Nord- und Südseite eine unterägyptische *Mr.t* den König. In der anschließenden Thronszene überreicht Seth, »der von Ombos, der Herr Oberägyptens«, bzw. auf dem Pendant Horus, »der von Edfu«, dem König Lebenszeichen. Die Auffassung von der Funktion der Göttin steht noch in der Tradition der Luxor-Darstellung Amenophis' III.

Zum Sedfest-Komplex gehört auch ein Fragment aus dem Tempel Ramses' II. in Ehnasia, auf dem eine weibliche Figur mit oberägyptischer Wappenpflanze auf dem leicht erhobenen Haupt einen Aufzug von Göttern und Priestern anführt⁷⁸. Nach dem Vermerk »den König preisen durch den *Jwn-mw.t=f* des *pr-wr*« über dem Gott und »den König preisen durch die *s3d.t*« bei einer Sistrumträgerin⁷⁹ folgten wohl weitere Offizianten, von denen noch eine Beischrift erhalten ist. Vermutlich han-

⁷⁵ Im oberen Register waren die Seelen von *Nbn* dargestellt, s. Kees, a.a.O., 39; zu den *snb.t* (Var.: *sb.t*)-Gefäßen s. Posener-Kriéger, Les Archives du temple funéraire de Néferirkaré-Kakai, BdE 65, I, I, 21. 69. 149. 184; Traunecker, in: BIFAO 72, 1972, 205. 222 ff.; The Epigraphic Survey, The Tomb of Kheruef (TT 192), OIP 102, 45 f.; Tf. 32, wo die Töchter der Großen neben den *nms.t*-Vasen »aus *nbw*-Gold« die *sb.t*-Vasen »aus *g3m*-Gold« beim Sedfest zur »Reinigung; viermal« in den Händen halten, s. S. 50, 245.

⁷⁶ Myśliwiec, in: BIFAO 78, 1978, 172. 175, Fig. 2, Tf. 52; 178, Fig. 3; Tf. 54; 181, Fig. 4; Tf. 56.

⁷⁷ PM II², 432 (1) IV, westliche Außenseite des 1. Pylons; Helck, Ritualdarstellungen des Ramesseums I, 17 ff.; Wilkinson, Manners and Customs (ed. Birch) III, Tf. 63 bei S. 366; vgl. Medinet Habu V, Tf. 251. Eine weitere Darstellung des Ramesseums, bei der der König im Ruderlauf zu *Mr.t* und einem widderköpfigen Gott eilt, ist unveröffentlicht, s. PM II², 438 (18) I.

⁷⁸ Petrie, Ehnasya, Tf. 20.

⁷⁹ Die Bezeichnung *s3d.t* für eine Priesterin ist nur hier belegt; vielleicht ist sie mit dem mask. Wort *s3d* der Nachtef-Mut-Biographie zu verbinden: »Ich war geschmückt mit dem *s3d* und *h3t.t*, das bedeutender (wörtl.: größer) war als der Schmuck der Königskinder«, s. Otto, Biographische Inschriften der ägyptischen Spätzeit, 140 (CG 42 208); mit leicht erhobenem Haupt ist die oberägyptische *Mr.t* in Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 29, dargestellt. Binsenkronen tragen jedoch auch die *rwtj.t*-Priesterinnen in Bubastis, s. Naville, Festival-Hall, Tf. 14; zu weiteren Blumenkronen s. S. 20, Anm. II4; Soleb V, Tf. 119 (freundlicher Hinweis von Jean Leclant); Blackman, in: JEA 7, 1921, 8 f.

delt es sich bei der Anführerin um die *Mr.t*, da sie häufig neben dem *Jwn-mw.t=f* erscheint.

Auf den antithetischen Türsturz-Szenen mit Opferläufen aus der Zeit Ramses' III. überwiegt die rein schematische Zufügung der *Mr.t*. Solche Doppelbilder mit einer unterägyptischen *Mr.t* auf der nördlichen und einer oberägyptischen auf der südlichen Seite finden sich auf der Innenseite des 1. und 2. Pylons von Medinet Habu. Die üblichen *Mr.t*-Worte werden um die Anrede »Herr der beiden Länder«⁸⁰, »Herr der Kronen, den Re liebt«, bzw. »Herr der beiden Länder, den Re liebt«⁸¹ ungewöhnlich erweitert. Abgesehen von der Vertauschung des Vasen- und Ruderlaufes bietet auch der Türsturz über dem Eingang zum 1. Hypostyl keine neue Variante⁸². Die Beischrift der unterägyptischen *Mr.t* endet wiederum mit dem Zusatz: »Herr der Kronen, den Re liebt (*mrr-R*)«, die der oberägyptischen mit: »Herr der beiden Länder, den Re liebt (*mrr-R*)«. Auf der Architrav-Darstellung des Sokar-Barkenraumes gilt der Lauf dem Gott Ptah⁸³. Die unterägyptische *Mr.t* ist diesmal auf der rechten Seite dem Ruderlauf beigesellt. Die Texte bieten nichts Neues.

Außerhalb der Türsturz-Dekoration erscheinen die beiden *Mr.t*-Göttinnen nur noch bei zwei Opferlauf-Szenen, die wohl Pendants bilden. Beidemal vollführt der König den Vasenlauf (*bnp qbh*) vor Amun-Kamutef. Die oberägyptische *Mr.t* begrüßt ihn mit »Komm und bring, komm und bring, Herr der beiden Länder, den Re liebt!«, während der Gott dem Herrscher das Königtum des Horus verheißt⁸⁴. In entgegengesetzter Richtung läuft der König in der unterägyptischen Pendantdarstellung und wird von der *Mr.t* mit »... Herr der beiden Länder« empfangen, wobei ihm der Gott wiederum ein ewiges Herrschertum über die beiden Länder verspricht⁸⁵.

⁸⁰ PM II², 491, Entrance (i)-(j); Medinet Habu V, Tf. 251. Die unteräg. *Mr.t* (links) gehört zu einem Vasenlauf, die oberäg. (rechts) zu einem Ruderlauf. Die Empfänger ist Amun-Re.

⁸¹ PM II², 497, Entrance (87) (e)-(f); Medinet Habu V, Tf. 256/257. Die unteräg. *Mr.t* gehört wiederum zum Vasen-, die oberäg. zum Ruderlauf. Zur ungewöhnlichen Schreibung des Göttinnen-Namens *Mrr.t* im Wortspiel mit *mrr-R* s. S. 15.

⁸² PM II², 504 (110) (e)-(f); Medinet Habu V, Tf. 310. Die unteräg. *Mr.t* gehört zum Ruder-, die oberäg. zum Vasenlauf.

⁸³ PM II², 506 (122) (a)-(b); Medinet Habu V, Tf. 338 D; die oberäg. *Mr.t* beim Vasenlauf (links) ist zerstört; der Raum liegt jedoch quer zur Tempelachse.

⁸⁴ PM II², 502 (107) I 3; Medinet Habu V, Tf. 293 B.

⁸⁵ PM II², 505 (111) I 2; Medinet Habu V, Tf. 308. Die Göttin steht auf einer rechteckig ausgeführten *nbw*-Hieroglyphe. Die beiden Szenen sind zwar nicht völlig symmetrisch angelegt, aber wohl als Pendants zu verstehen: Die 1. Szene (107) befindet sich auf der Außenseite der Wand zwischen 2. Hof und 1. Hypostyl, die zweite Szene (III) auf der Innenseite der Wand.

Ausführliche Sedfestzeremonien kommen erst wieder unter Osorkon II. auf den skulptierten Wänden des Tores, der sog. Festhalle, von Bubastis vor. Man setzt damit die Tradition fort, die Göttin zusammen mit Hebsedbildern an Toren anzubringen. Im Unterschied zu früheren Darstellungen hat man sie diesmal nicht dem Hebsedlauf beigegeben, sondern — in Form eines Götterbildes — dem »Zweiten Erscheinen des Königs«⁸⁶, ohne daß eine Beziehung zu der eigentlichen Zeremonie erkennbar wäre. Von der Erscheinungsszene selbst sind nur noch Fragmente bis zur Höhe des Hebsedthronsockels erhalten. Sie zeigen den König, wie er sich im langen Mantel den Stufen der Thronestrade nähert, deren linke, oberägyptische Seite mit den *B3.w* von *Nḥn*, die rechte, unterägyptische mit denen von *P* dekoriert ist. Im darunterliegenden Streifen stehen sich folgende Götterfiguren und Embleme gegenüber: auf der unterägyptischen Seite der Falke auf dem Sockel, die Isis-Hesat-Kuh⁸⁷, mehrere Standarten und auf der oberägyptischen Seite die Hesat-Isis-Kuh, die unterägyptische (sic!) *Mr.t*, ein »Millionen-Jahr-Mann« und der oberägyptische Upuaut, der mehrere Standarten anführt. Die Verteilung der einzelnen Figuren um den Thron, die auf den ersten Blick recht willkürlich wirkt, entspricht auffallenderweise derjenigen, die für das *js.t-wr.t*-Gemach im späteren Papyrus der »Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an« (XI, 26 ff., XII, 21 ff.)⁸⁸ vorgeschrieben ist. Der König opfert zuerst den »Göttern, die auf ihren [Sockeln] sind und sich rechts vom Großen Thron befinden, dem Horusfalken, den Seelen von *P*, der Isis-Hesat, der oberägyptischen *Mr.t*, dem Horus, dem *Jwn*-Bogen« und verschiedenen anderen Emblemen, dann denen der linken Seite: »dem Falken, den Seelen von [Nḥn], der Nephthys, der unterägyptischen *Mr.t*« und weiteren Götterbildern. Anschließend vollzieht er das Opfer vor den Göttern des Lebenshauses. Da eine ähnliche Anordnung auch in Philae bei der Epiphanie des Horus, die zugleich die Einsetzung des Herrschers meint, vorkommt⁸⁹,

⁸⁶ Nach der Szenenabfolge Uphills, in: JNES 24, 1965, 376, V. Nach Naville, Festival-Hall, 23, Anm. 8, stellt sie eine Krönung dar und damit den Abschluß der Zeremonien. In der Rekonstruktion Navilles, a.a.O., Tf. 9, Fig. 1-6; Tf. 29, gehört sie zum obersten Register der südlichen Seitenwand B, Tf. 32.

⁸⁷ Nach der Isis-Hesat-Kuh (Fragment 5) wird wohl eine *Mr.t* ergänzen zu sein, da sich zwischen Fragment 5 und 6 eine größere Lücke befindet.

⁸⁸ Goyon, a.a.O., 67 f.; die Verteilung der verschiedenen Götter auf die beiden Landeshälften ist auch hier nicht konsequent durchgeführt; so gehört die oberägyptische *Mr.t* eigentlich zu den Seelen von *Nḥn*.

⁸⁹ S. S. 86 mit Anm. 171. Nach Bergman, Isis-Seele und Osiris-Ei, 28, deutet der Kontext (Isis als Hesat-Kuh) eine Geburt (Neugeburt) an. Isis-Hesat tritt bei drei Gelegenheiten auf: bei der realen Geburt, bei der Krönungs-/Jubiläumsfeier und beim Weiterleben des Königs im Jenseits, s. Leclant, in: Mélanges Mariette, 263; Steipel, in: LÄ V, 340; Assman/Burkert/Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos, OBO 48, 1982, 37 f. mit Anm. 109.

rechnet man die *Mr.t* offenkundig zu den Emblemen und Götterfiguren, die man traditionellerweise als zum Sedfest gehörig empfand und die den unentbehrlichen kultischen Hintergrund für die Zeremonien in der Realwelt bildeten. Die Neigung, statt des götterweltlichen Personals nur »Kulissen«-Figuren, d.h. Götterstatuen auf Sockeln, darzustellen, war zwar schon bei den Soleb-Bildern erkennbar, verstärkt sich aber bei den Bubastis-Szenen⁹⁰. Sie läßt sich vermutlich damit erklären, daß man durch die Zurschaustellung aller denkbaren Hebsed-Götterfiguren sich zur Tradition bekennen wollte und durch die strenge Observanz des überlieferten Rituals — am Jahresbeginn (Confirmation) und beim Hebsed sind die gefährdeten Kräfte des Königs zu stärken — Sicherheit und Identitätsgefühl in dem von Fremden beherrschten Land zu gewinnen suchte. Daß dabei der *Mr.t* keine nennenswerte kultische Bedeutung oder gar »Eigenständigkeit« mehr zukommt, liegt auf der Hand. Sie tritt lediglich als eine von vielen Götterfiguren auf: Erst in der Konstellation mit den anderen Göttern erhält sie einen theologischen Sinn.

In der Folgezeit finden sich aber weiterhin die aus der Ramessidenzeit bekannten schematischen Doppelszenen auf den Türstürzen. So erscheinen die ober- und unterägyptische *Mr.t* mit den ober- und unterägyptischen Upuaut- und Chonsstandarten bei einem Ruder- bzw. Vasenlauf in der Kapelle des Osiris *hq3 d.t* in Karnak⁹¹. Vermutlich ist auch auf einer fragmentarischen Darstellung Scheschonks (V.) Aacheperre aus Tanis mit der Beischrift eines Ruderlaufes eine *Mr.t* zu ergänzen⁹². Das Fragment mit einer Doppelszene, bei der die beiden Göttinnen Rücken an Rücken um ein *pr(?) hnt nfr R^c* stehen und das im Zusammenhang mit Sedfestbildern gefunden wurde, gehört wohl kaum zu einem Opferlauf⁹³.

Vom Tempel des Osiris-Ptah *nb 'nh* in Karnak, der von Taharka erbaut und von Tanutamun usurpiert wurde, stammt ebenfalls eine antithetische Architrav-Darstellung⁹⁴. Eine oberägyptische bzw. unterägyptische

⁹⁰ Eine weitere, stark beschädigte Darstellung zeigt die Göttin mit den gleichen Götterbildern und Standarten zusammen; sie bildet das inhaltliche Pendant zum oben beschriebenen Relief und war, falls die Rekonstruktion Navilles richtig ist, im oberen Register der östlichen Außenseite (D) angebracht, s. Naville, Festival-Hall, Tf. 14, Fig. 1-2; Tf. 28 D; oberstes Reg.; Gesamtübersicht: Tf. 32, 33. Da Naville weder den Anbringungsort der 1. noch den der 2. Szene mit Sicherheit festlegen konnte, ist es möglich, daß die beiden Szenen lokal aufeinander bezogen waren und sich vielleicht symmetrisch gegenüberstanden.

⁹¹ PM II², 204; Legrain, in: Rec. Trav. 22, 1900, 148; Redford, in: JEA 59, 1973, 24; oberäg. Ruderlauf (rechts) vor Amun und Mut, unteräg. Vasenlauf (links), s. auch Kees, Opfertanz, 42.

⁹² Montet, Le lac sacré de Tanis, Tf. 17, Nr. 114. Nach der (veralteten) Zählung Montets handelt es sich um Scheschonk IV.

⁹³ Montet, a.a.O., Tf. 28, Nr. 217.

⁹⁴ PM II², 278 J (6); Mariette, Monuments divers, Tf. 83; Leclant, Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie, 312, Tf. 70.

Mr.t empfangen den im Ruder- bzw. Hebsedlauf heraneilenden König. Sie stehen beide auf dem *nbw*-Sockel vor den Stufen des Hebsedpavillons, in dem nicht mehr wie auf den älteren Darstellungen der König, sondern der Gott Osiris-Ptah thront. Die Vorläufer derartiger Szenen bildeten wohl das Muster für solche, die im funerären Zusammenhang wie die des Hebsed des Osiris auf dem Berliner Sarg Nr. 11978 erscheinen⁹⁵. Auf dem Sarg, der aus dem zweiten Fund von Dér el-Bahri stammt, in der 25. Dyn. jedoch wieder benutzt wurde, sind zwei Läufe dargestellt. Auf der oberägyptischen Seite eilt der König mit Schopfibis und Ruder zu Osiris, der ihn und *Mr.t* mit den Worten: »Willkommen in Frieden!« empfängt; auch auf der unterägyptischen Seite, die ihn im Hebsedlauf zeigt, spricht der Gott das Willkommen, das in veränderter Form einst für *Mr.t* charakteristisch war, zum König und zur *Mr.t* selbst.

Auf ältere Vorlagen geht zweifellos eine Darstellung des Pylons vom sog. Palast des Apries in Memphis zurück, dessen Reliefs von H. Kees und anderen in die Saitenzeit datiert werden⁹⁶. Der König vollzieht den Hebsedlauf mit der Chons- und Upuaut-Standarte und wird von der neben den Standarten stehenden und mit der Geierhaube geschmückten *Mr.t* begrüßt, während der ibisköpfige Thot, der »Herr von Hermopolis«, der in gleicher Größe wie *Mr.t* wiedergegeben ist, als Vorlesepriester fungiert. Über der Göttin ist wie im Totentempel Pepis II. und auf dem Lischter Block ein gestirnter »Himmel« angebracht, um sie gegen die in den Sänften abgebildeten »Königskinder«⁹⁷ abzugrenzen. Die Anordnung der Szene ähnelt derjenigen auf dem Tor Amenophis' I., bei der m.W. Thot zum ersten Mal in der Vorlese-Priester-Rolle auftritt, so daß man an eine gemeinsame Vorlage denken könnte⁹⁸.

Der als Weihung an die Gottheit gedeutete Hebsedlauf mit dem Titel »Geben des Feldes. Viermal« findet sich in vorpol. Zeit zum letzten Mal im oberen Register der Nordwand des Hypostylos (B) und der Südwand der Außenmauer des Tempels von Hibis, der von Darius erbaut wurde. Auf der Nordwand empfängt die unterägyptische *Mr.t* mit Geierhaube (sic!) den König in unterägyptischem Ornament, nachdem er das große Opfer

⁹⁵ S. Möller, Das *Hb-sd* des Osiris nach Sargdarstellungen des neuen Reiches, in: ZÄS 39, 1901, 71 ff., Tf. 5; Kees, Opfertanz, 164 f., 188; PM I², Pt. II, 636.

⁹⁶ Petrie, The Palace of Apries (Memphis II), Tf. 5, 9 (Gesamtübersicht), als Ergänzung dazu, ders., Meydum und Memphis (Memphis III), Tf. 31; Kees, Opfertanz, 197 ff.; Hornung/Stähelin, Studien zum Sedfest, Aegyptiaca Helvetica 1, 1974, 48, Anm. 45; vgl. auch Kemp, in: MDAIK 33, 1977, 101; zu der Frage der Datierung und einem neuen Rekonstruktionsvorschlag s. jetzt Kaiser, in: MDAIK 43, 1986, 123ff., Abb. 4, 5.7.

⁹⁷ Zu den »Königskindern« in den Sänften s. Kaiser, in: MDAIK 39, 1983, 261 ff.; 265, Abb. 2.

⁹⁸ S. S. 31 f. Ob diese Vorlage in das AR zu datieren ist, wie Hornung/Stähelin, a.a.O., vermuten, scheint mir fraglich. Zwar ist dies für die Figur der *Mr.t* möglich, für die des Thot fehlen aber vergleichbare Darstellungen.

vor Amun-Re vollzogen hatte⁹⁹. Sie meldet seine Ankunft den Göttern des Sanktuars: Amun-Re, Mut, Chons *p3 hrwdw*, Month und Min. Auffallenderweise erscheint sie in demselben Maßstab wie die Göttin Mut und der König. Man sollte jedoch diese Darstellungsweise nicht überinterpretieren, denn ihre Funktion geht auch hier nicht über die einer Hilfsfigur, die den König am Eingang des Sanktuars begrüßt, hinaus. Sicher ist das »Goldhaus«, auf dem die Göttin steht, im allgemeinen Sinn eines Sanktuars zu verstehen, denn die Nordwand bildet den Zugang zu Raum V (J)¹⁰⁰, auf dessen Nordwand der König vor den oben erwähnten Göttern opfernd dargestellt ist. Beim entsprechenden oberägyptischen Lauf auf der Südwand der Außenmauer vor Amun-Re, Mut und Chons ist die Göttin in üblicher Größe wiedergegeben¹⁰¹. Eine Beziehung zu den Innenräumen ist leider nicht herzustellen. Ein drittes Mal erscheint die *Mr.t* beim Vogellauf, der die umgedeutete Beischrift des Ruderlaufes *jt hp(.t) n jtj=f Zkr Wsir* »Eilends herankommen zu seinem Vater Sokar-Osiris« trägt. Obwohl hier zwei Motive, Vogellauf und Auszug der Sokarbarke, in symbolisierender Weise ineinanderfließen und *Mr.t* gelegentlich auch mit dem Sokar-Fest verbunden ist¹⁰², gehört sie zum Lauf des Königs. Daß sie hinter den 22 Emblemen des Sokar-Geleites abgebildet wird, mag von älteren Hebsedlauf-Szenen übernommen sein, bei denen sie hinter der Upuaut- und Chons-Standarte steht.

Vermutlich schon im AR¹⁰³, sicher in der Chapelle rouge der Hatschepsut¹⁰⁴, wird dem Hebsedlauf ein galoppierender Stier zugefügt, wobei beim »Geben des Feldes. Viermal« das »Umlaufen des Apis« (*phrr hpw*) dem in seinem Barkenschrein ruhenden Amun-Re gilt. Im Gegensatz zu der von H. Kees vertretenen Auffassung¹⁰⁵ wird damit die seit der Thinitenzeit bekannte Zeremonie gemeint sein, die ein Fest bezeichnet, und nicht nur ein Wortspiel zwischen *hp(w)* »Apis« und *hp* »eilen«. Daß in der Spzt. dieses in das Bild umgesetzte Wortspiel die Beliebtheit der Darstellung gesteigert hat, kann hier unerörtert bleiben. In der 18. und

⁹⁹ PM VII, 283 (81)-(83), 3. Hypostyl; Davies, Temple of Hibis III, 16, Tf. 10.

¹⁰⁰ PM VII, 285 (99); Davies, a.a.O., Tf. 21.

¹⁰¹ PM VII, 288 (145)-(146); Davies, a.a.O., Tf. 51.

¹⁰² PM VII, 281 (51)-(52); Davies, a.a.O., Tf. 33. Zur Beziehung der *Mr.t* zum Sokar-Fest, s. Barguet, Le Papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre, 9 f., 13 f.; Gaballa/Kitchen, in: Or. 38, 1969, 64 f.; s. S. 37, Anm. 62.

¹⁰³ Relief aus dem Taltempel des Snofru, das E. Schott, in: GM 3, 1972, 31 ff., ergänzt hat; s. S. 25, Anm. 5.

¹⁰⁴ PM II², 67 V (102); Lacau, in: ASAE 26, 1926, 131 ff., Tf. 4; PM II², 66 V (128); Lacau/Chevrier, Une Chapelle d'Hatshepsout à Karnak, Tf. 9, Block 102. 128; da die Darstellung eine realweltliche, keine idealisierte Fassung widerspiegelt, sind wirkliche Harfenspieler und Musikantinnen beim *szp.t dj hn* abgebildet, a.a.O., Block 66. 61

¹⁰⁵ Opfertanz, 102.

wohl auch in der 19. Dyn. scheint die Zufügung des Stieres einen realen kultischen Hintergrund, nämlich den eines Festes, besessen zu haben. Bei der realweltlichen Hatschepsut-Szene kommt zwar *Mr.t* nicht vor, aber vermutlich besteht bereits im AR ein Zusammenhang zwischen dem Goldhaus, dem Sanktuar, in dem Riten wie die Mundöffnung an Apis vollzogen wurden¹⁰⁶, und dem Goldhaus, auf dem *Mr.t* dargestellt wird. Die ersten Belege dafür, daß *Mr.t* den vom Stier begleiteten König empfängt, stammen aus der Ramessidenzeit, erscheinen dort jedoch in getrennten Szenen¹⁰⁷. Erst in einem — vielleicht sogar sprichwörtlichen — Vergleich der Osorkon-Chronik¹⁰⁸ und auf einem in die Saitenzeit gehörenden Block aus dem Ptahtempel von Memphis wird expressis verbis das /ph/rr /hp/w mit der *Mr.t* verbunden¹⁰⁹: Die auf dem Goldhaus stehende Göttin, hinter der sich ein 'nb-Zeichen und drei Wendemarken befinden, begrüßt mit ihrem üblichen Ruf den herankommenden Stier.

3. DIE OPFERLÄUFE DER GR.-RÖM.ZT.: DIE OSIRIANISIERUNG

Der Ritus der Opferläufe ist zwar in seiner äußerlichen Form gleich geblieben, erhält aber durch seine Beischriften eine andere theologische Ausrichtung. Die Funktion der *Mr.t*, die bereits im MR und NR eine Umdeutung erfahren hatte, indem man sie als Willkommen für den gabenbringenden König verstand, wird nun mit dem Osiris-Ritual und Mythos verbunden. In welcher Zeit die osirianische Überformung der

¹⁰⁶ E. Schott, in: GM 3, 1972, 31 ff.; vgl. den Personennamen *Hnw.t-Hp* »Sängerin des Apis« der Mutter des Königs Djer, s. Kaplony, Inschriften der ägyptischen Frühzeit I, 605. In der 19. Dyn. ist auf den Serapeum-Stelen Nr. 4 und 5 das *hw.t-nbw* als Ort der Mundöffnung an Apis bezeugt, s. Malinine/Posener/Vercoutter, Catalogue des stèles du Sérapéum I, 4 ff.; II, Tf. 2; Kitchen, Rames. Inscr. II, 370. Auf der Stele Nr. 5 ist der Apis-Stier in einem Sokar-Schrein, vor dem die Upuaut-Standarte steht, abgebildet.

¹⁰⁷ Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 27. Der Lauf ist auf dem Architrav, die beiden auf dem *nbw*-Zeichen knienden *Mr.t*-Göttinnen sind jedoch auf der Mauerdicke, abgebildet. Ähnliche Beispiele ohne *Mr.t* finden sich bei einem Vasenlauf Ramses' II. im Großen Säulensaal von Karnak, s. PM II², 48 (159.4); Nelson, The Great Hypostyle Hall at Karnak I, Pt. I, The Wall Reliefs, OIP 106, Chicago 1981, Tf. 71, 259, und dem Lauf Ramses' IX. im Hof zwischen 3. und 4. Pylon, s. PM II, 76 (188) (unveröffentlicht).

¹⁰⁸ S. S. 91.

¹⁰⁹ PM III², Pt. 2, 850; Petrie, Meydum and Memphis (Memphis III), 39, Tf. 30.3. Der Block wurde von E. Schott, in: GM 3, 1972, 34, etwas allgemein in das NR datiert, gehört aber wegen des »leeren« Hintergrundes und des fülligen Stils der Figuren eher in die Äthiopen- oder Saitenzeit. Gelegentlich wird das Motiv in die Kleinkunst übernommen, so erscheint es auf einer kleinen rechteckigen Platte der Sammlung Hilton-Price, deren Vorderseite ein in Relief wiedergegebenes *Wd3.t*-Auge enthält. Das Stück, das wahrscheinlich in die 25. Dyn. zu datieren ist, zeigt den König mit einem kleinem Stier (nicht einem Löwen), s. Bertrand Jaeger, Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperre, OBO Series Archaeologica 2, 1982, 85 § 366, 293.

Läufe erfolgte, ist nicht mehr genau festzustellen, da die NR-Beischriften kurz und traditionell abgefaßt sind. Greifbar wird sie erstmals durch die ausführlicheren Texte der ptol.Zt., sie könnte aber schon im Laufe des NR und der Spätzeit mit der wachsenden Ausbreitung des Osiris-Kultes und der Choiak-Feste vorgenommen worden sein¹¹⁰. *Mr.t* tritt weiterhin als Herrin der Goldhauses auf, dieses erhält jedoch einen speziellen osirianischen Sinn, weil es die Räumlichkeit bezeichnet, in der das Vereinigen der Gottesglieder und die Wiederauferstehung während der Mysterien geschieht¹¹¹. Obwohl die Ikonographie der Darstellungen gegenüber dem NR gleich geblieben ist, sind die Szenen, in denen *Mr.t* vorkommt, vollständig von dem »neuen« Mythologem, der Suche nach den Gottesgliedern und deren Vereinigung, absorbiert. Den Laufschritt des Königs deutet man nun als höchsten Eifer beim Aufspüren und Durcheilen des Landes. Der König überbringt dem jeweiligen Gott die von ihm eingesammelten »Gottesglieder«. Häufig begleitet ihn ein junger Stier, der den mit Apis gleichgesetzten Horus verkörpert¹¹² und gleichzeitig als implizites Wortspiel *hp* »eilen« zu »lesen« ist.

Besonders die Inschriften aus dem Tempel von Dendera mit seinem ausgedehnten Osiris-Kult machen diese Umdeutung offenkundig. Ein Ruderlauf-Text, der sich auf der östlichen Außenseite des Sanktuars befindet¹¹³, gehört zu einer ganz der Tradition verpflichteten Darstellung: Der König eilt in Begleitung eines Stierkalbes mit dem *hp.t*-Gerät in der Hand zu Horus und Isis und wird von einer auffallend kleinen *Mr.t* auf dem Goldhaus empfangen.

¹¹⁰ S. dazu den Vasenlauf Ramses' II. in Abydos und die ursprüngliche Abfassungszeit des »cérémonial de glorification d'Osiris«, die Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 91 ff., in das NR setzt, und die der »cuve osirienne de Coptos« aus der 22. Dyn., s. S. 6, Anm. 7.

¹¹¹ S. dazu die besonders eindeutigen Stellen des großen Mysterientextes, Chassinat, *Mystère d'Osiris*, 15 ff.; E. Schott, LA II, 739 f.

¹¹² S. den Tanis-Block und Papyrus Jumilhac S. 235 ff.

¹¹³ PM VI, 63 (151)-(152); CD I, 108, Tf. 75. Das Pendant bildet das »Ziehen der *mr.t*-Kästen« auf der Westseite, PM VI, 63 (153)-(154), CD I, 140, Tf. 79/80. Die symmetrische Entsprechung deutet einen ähnlichen, gleichartigen oder -wertigen Inhalt an. Er wird einmal in der apotropäischen Wirkung beider Szenen, s. S. 220, ihrer Zuordnung zu den vier Himmelsrichtungen, in der Assoziation des *mr.t*-Kastens zu *t3 mrj* »Ägypten« und möglicherweise auch zu *Mr.t*, zum anderen in ihrem osirianischen Ausdeutung zu suchen sein. Die vier verschiedenfarbigen Bänder der *mr.t*-Kästen dienen zur »Bekleidung« des Osiris; sie sind »von Isis gesponnen, von Nephthys gewebt ... Sie bekleiden deine Glieder und vertreiben deine Feinde«, Edfou VI, 248, übersetzt bei Chassinat, *Mystère d'Osiris*, 645 ff. Man stellt gelegentlich beim Ziehen der *mr.t*-Kästen auch eine Verbindung zu dem in den Opferlaufszenen beschriebenen Aufsuchen der Osirsglieder und dem »Durcheilene des Landes her, so z.B. CD IV, 73; Chassinat, a.a.O., 652.

Titel:

Eilig sich begeben^a zu seinem ehrwürdigen Vater, damit er mit Leben begabt sei.

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten N, der Sohn des Re N, der Erbe des Horus, der die Dinge für seinen Vater aufspürt, der den Gottesleib des *Wnn-nfr*, des Gerechtfertigten, sucht. Es ist der Sohn des Re N auf seinem Thron als Herr, den die Götter lieben; in schnellem Lauf zieht er umher und durchheilt (*hr phrr hr shs*) (das Land) zusammen mit dem (lebenden) Apis. Er ist wie Horus, der die Dinge für ihren Schöpfer ergreift^b, der den Leib des *Wnn-nfr*, des Gerechtfertigten, vereinigt^c.

Die unterägyptische Mr.t^d:

»Ergreife (die Dinge) und bring (sie) zum Goldhaus! Viermal^e!«

Horus:

Worte zu sprechen durch Horus von Edfu, den großen Gott, den Herrn des Himmels, den starken Stier, der aus Isis hervorgegangen ist, der eilends umherzieht, um die Dinge für seinen Vater zu sammeln (*s3q*), der den Gottesleib an seinen Platz^f bringt, mit verborgenen Plänen, mit geheimer Gestalt, über dessen Tun die Neunheit jubelt^g.

Isis:

[Worte zu] sprechen: ... die *Jwnj.t* ... mit verborgenem Leib für den, »dessen Glieder (wieder) vereinigt sind^h.«

^a Zur Umdeutung des Ruderlauftitels, s. Kees, Opfertanz, 96 ff. Ein richtiger Ruderlauf mit einem etwas verkürzten Ruder und einem *hp.t*-Gerät findet sich noch CD VII, 2, Tf. 592/597 als Pendant eines Vasenlaufes, CD VII, 3, Tf. 592/598.

^b *jy jy.t*, Wb I, 149,23 f. »etwas erwerben, oft: fremdes Eigentum an sich bringen«, bezieht sich hier auf die als Opfergaben interpretierten Osirisglieder.

^c *jcb* »vereinigen«, speziell »den Osiris vereinigen«, wird häufig mit dem Opfer assoziiert, s. *jcb jy.t* »opfern«, Wb I, 40,19, kann jedoch auch die Bedeutung »beerdigen« annehmen, s. de Wit, Opet III, 125, Anm. 52.

^d Chassinat, a.a.O., 108, übersetzt »la Merit du Sud«.

^e Der Ruf *jnj jy r hw.t-nbw* stellt eine auf die Königsepitheta (*jy jy.t*) bezogene Umformung des üblichen *jy jn* dar. Die Übersetzung als zwei Imperative ist nicht die einzige mögliche. Denkbar ist auch Imperativ und Partizip (als Anrede) oder Prospektiv und Partizip. Der Ruf soll wie in den älteren Texten entsprechend den Himmelsrichtungen viermal vorgetragen werden.

^f Vgl. dazu die gleichlautende Formulierung der Dachtempel-Inschriften DGI III, Tf. 41,55; s. S. 207, 242.

^g Der Pendant-Text, CD I, 140,16 schreibt »über dessen Anblick die Neunheit jubelt«, s. auch die *Mr.t*-Inschrift, Edfou IV, 106, s. S. 268.

^h *dmd* ^c*w.t* wird ebenfalls vom Pendant-Text aufgenommen. Im Spruch heißt es: »Jubel deinem Ka, Horus, der du die Feinde schlägst. Du hast die Glieder desjenigen, 'dessen Glieder (wieder) vereinigt sind', bekleidet«; CD I, 140,4 f. Zu diesem Beinamen des Osiris s. S. 247, 267, Kommentar zu Edfou IV, 106; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983,4. 181 (Edfou I, 180,3 f.); dies., in: RdE 32, 1980, 52.

Ein Hebsedlauf mit umgedeutetem Ruderlauf-Titel kommt in der *wsh.t-h^c* in Edfu vor¹¹⁴. Der Spruch begründet den eiligen Lauf des Königs zu Horus wiederum mit dem Durchforschen des Landes nach den Osiris-gliedern. Der König wird von einem galoppierenden Stierkalb begleitet und trägt das *hp.t*-Gerät wie eine Geißel über der Schulter, während die andere Hand das *mks* hält. Der Lauf gilt Horus von Edfu, der ihm die Herrschaft über die ganze Welt verheißt.

Titel:

Eilig sich begeben zu seinem ehrwürdigen Vater, dessen Ka zufriedenstellen in schnellem Lauf^a.

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten Ptolemaios (IV.), der Sohn des Re Ptolemaios, der Erbe des Horus, der zusammen mit Apis die Stätten (*j3w.t*) durchforscht und den Gottesleib vereinigt ...^b:

»Ich [durchlaufe^c] für dich die Stätten, ich durchsuche für dich die Gae, indem ich an jeglichem Ort^d dein Begleiter bin. Ich sammle (*twt*)^e die Glieder, ohne daß eines von ihnen fehlt. Ich versehe das *hw.t-nbw* mit seiner Vollkommenheit^f.«

Die oberägyptische Mr.t^g:

»Komm und bring, komm und bring zum Goldhaus!^{h!}«

Horus:

Worte zu sprechen durch Horus von Edfu, den großen Gott, den Herrn von *Msn*, den ehrwürdigen Falken, der in Maat ruht, den wirksamen Erben, der aus Isis hervorgegangen ist, den ältesten Sohn des Osiris:

»Ich gewähre dir, daß du als oberägyptischer König über den Süden, als unterägyptischer König über den Norden herrschst, indem der Umkreis des Himmels unter deinen Sohlen ist.«

Randzeile des Gottes:

Worte zu sprechen:

»Ich gewähre dir, daß die Fürsten eilig ihre Gaben bringen zu dem Ort, an dem deine Majestät weilt, daß die Troglodyten mit ihren Abgaben auf

¹¹⁴ Edfou II, 49,14-50,7, Tf. 40 f; ohne Phototafel; PM VI, 137 (115-116). Die Pendant-Darstellung der Ostseite bildet ein Vasenlauf, Edfou II, 77,17-78,10, Tf. 40 g; PM VI, 137 (123-124).

den Schultern herbeieilen, die Wüstenbewohner mit ihren Tributen herbeilaufen, die Asiaten zu dir eilen (*bhh*)ⁱ und die Libyer für dich mit den Schätzen ihrer gesamten Ländereien heran hasten.^a

a Übersetzung des Titels und der Beischriften des Königs: Kees, Opfertanz, 96, Anhang, Text Nr. 49.

b Variante CD I, 108 hat statt *jcb hcnfr jcb g.t n.t Wnn-nfr*. Der Rest der Zeile und der Anfang der königlichen Randzeile sind zerstört.

c Vielleicht nach Edsou I, 102,14 zu *hp* »durchheilen« o.ä. oder nach Edsou I, 103,1 zu *dcr* »durchsuchen« zu ergänzen.

d Nach Var. Edsou I, 103,2 wohl eher *jw=j jjj rd.wj=kj m bw nb* als *bw=k* zu lesen.

e Vgl. die Dachtempel-Inschrift von Dendera, DGI III, Tf. 55: »Ich bringe dir das Göttergefolge (Neunheit) des Südens ganz, deinen Gottesleib. Sie sind versammelt an ihren Plätzen«; s. auch DGI III, Tf. 41, s. S. 242 f.

f Kees, Opfertanz, 96 hält *nfrw* für die »Summe aller Opfergaben« und übersetzt es mit »seinen guten Dingen«, während m.E. »Vollkommenheit«, »Vollständigkeit« als Parallelausgabe zu *nn hrjt*^c besser paßt.

g Warum hier die oberägyptische *Mrt* der Westseite und die unterägyptische der Ostseite zugeordnet ist, ist schwierig zu erklären, es mag mit dem Ablauf des Kultes, der vom Westen zum Osten fortschreitet, zusammenhängen, vgl. dazu Edsou V, 345, 394; X, Tf. 139. 144, s. S. 272.

h Nach *jjjn* folgt ein *zp* 2, das gelegentlich die Funktion eines Ausrufungszeichens hat, s. Schott, in: ZÄS 79, 1954, 54 ff., hier jedoch als *jjjn jjjn* zu verstehen ist.

i *bhh*, nach Wb I, 472,2 nur in Edsou I, 590 belegt, ist deutlich als *b*-Bildung zu *b3h* »eilen« erkennbar, s. auch *bnhm* »Jauchzen«, *bqngn* »Standarte«, *bs3* »schützen«.

Als Gegengabe für die als Osirisglieder interpretierten Opfer verheißt Horus dem König die Herrschaft über die beiden Länder. Die Repräsentanten der bewohnten Welt außerhalb Ägyptens, die *jwntj.w* im Süden, die *3m.w* im Nordosten, die *thn.w* im Westen und die *d3rtj.w* in der Wüste, sollen ihm zu Tribut verpflichtet sein.

Auf der Pendant-Darstellung, einem Vasenlauf¹¹⁵, eilt der König mit zwei *qbh*-Gefäßen zu Horus und wird von der unterägyptischen *Mrt* empfangen.

Titel:

Darbringen des kühlen Wassers für seinen ehrwürdigen Vater, dessen Herz erfreuen mit der [Wasserspende]^a.

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der beiden Länder Ptolemaios (IV.), der Sohn des Re, der Herr der Kronen Ptolemaios, sein geliebter Sohn, der seinem Vater nützlich ist, der seine Glieder aufsucht in den Gauen. Worte zu sprechen:

¹¹⁵ Edsou II, 77,17-78,10; ohne Phototafel; PM VI, a.a.O.

»Nimm dir das *qbb*-Gefäß, das mit dem Nun^b gefüllt ist, und die *snb.t*-Vase, die mit Wasser (*nwj*) versehen ist. Ich durchlaufe für dich das Land ungehindert, ich bringe dir das kühle Wasser in schnellem Lauf, ich vereinige (*jcb*) die Dinge, die in den Stätten sind, und ich sammle (*twt*) sie für den 'Hohen Sitz' (*js.t wr.t*)^c.«

Die unterägyptische Mr.t:

»Komm und bring, komm und bring zum Goldhaus!«

Als Gegengabe verspricht Horus dem König eine gute Nilüberschwemmung und Fruchtbarkeit:

»Ich gewähre dir einen vollkommenen Hapi, den Besitzer von Korn^d, damit du von Not frei bist. Er überflutet für dich mit ... deine Länder zu seiner Zeit, ohne daß sein Lauf gehemmt würde, er verbirgt seinen Leib, um dein Feld wachsen zu lassen^e, und kommt wieder zu dir in jedem Jahr.«

^a Übersetzung nach Kees, Opfertanz, 92. Er ergänzt *m jr./t.n=fj*, während mir *m jr./tj qbb* plausibler erscheint. Zur Libation in der *wsh.t h̄c* s. Alliot, Culte d'Horus, 4 ff.

^b Zu verschiedenen Schreibungen von Nun: *nww*, s. Drioton, in: RdE 1, 1933, 5; Wb II, 214,18 ff.; Alliot, a.a.O., 18, Anm. 5 bevorzugt *nww*, kopt. **NOVN**; Černý, Coptic Etymological Dictionary, 109; Crum, Dict., 226b, griech. *Noū*, s. auch Leclant, Montouemhat, 51.

^c *js.t wr.t*, einer der Namen für Edfu, s. Gauthier, DG V, 72 f., s. S. 268.

^d Vgl. die Variante Edfou I, 525: »Ich gewähre dir einen vollkommenen Hapi, den Besitzer von Korn, damit du frei von der Not des Jahres (= Mißwuchs) bist.«

^e Der Passus weist große Ähnlichkeit mit den sog. Niltexten auf, so z.B. Junker, Philae I, 162,5 »der seinen Leib (*d.t=f*) verbirgt und das Feld wachsen läßt«; vgl. Edfou I, 318. 486.

Im *hw.t sbq* des Edfu-Tempels übernimmt Chons die Rolle des Horus als Sohn und Beschützer des Osiris¹¹⁶. Auf zwei antithetischen Darstellungen, einem oberägyptischen Vasenlauf und einem unterägyptischen Hebsedlauf, bringt der König die Opfer ihm dar und wird von der jeweiligen *Mr.t* empfangen¹¹⁷.

¹¹⁶ Vgl. die Chons-Titel, Edfou I, 278,12: »Helfer seines Vaters Osiris, der göttliche Falke, der den Gottesleib beschützt und wohlbehalten sein läßt das 'Bein' (*sj.t*, Wortspiel mit *sj.t* »verstümmeln«, so daß *sj.t* auch das »verstümmelte« Mondauge bedeuten kann) im Obelisen«; zum *hw.t sbq*, der hinter der *msn.t* gelegenen Verehrungsstätte des als »Bein« (*sbq*) umgedeuteten »Mondauges« (*sbq.t*), s. Blackman/Fairman, Miscellanea Gregoriana, 416 ff.; zum lunaren Charakter des Raums s. auch Junker, Onurislegende, 148 f.; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 120 (Edfou IV, 378,2-379,16).

¹¹⁷ PM VI, 151 (270). Die Szenen sind auf dem Torweg des *hw.t sbq* (Raum XVI, Raum J bei Chassinat) angebracht, das an die Verehrungsstätte (*msn.t*) des Himmelsfalken anschließt. Sein linkes Auge ist der Mond.

In der oberägyptischen Version läuft der König mit zwei *qbb*-Gefäßen zu Chons¹¹⁸.

Titel:

Die Wasserspende [seinem Vater] darbringen, damit er mit Leben begabt sei.^a

Der König:

Worte zu sprechen:

»Nimm dir die beiden *qbb*-Vasen, die mit dem Nun gefüllt sind, und das *snb.t*-Gefäß, das mit Gottesflüssigkeit^b in Form von Wasser versehen ist. Ich vereinige die Dinge (*j'b jb.t*)^c, die in den Ländern sind^d. Du bist der, der sie beherrscht, wenn er [in] dem Gemach erscheint (?)^e.«

Die oberägyptische Mr.t:

Worte zu sprechen durch die oberägyptische *Mr.t* [im (*hnt*)] *hw.t sbqf*: »Ich empfange die Dinge vom oberägyptischen König (*nsw.t*).^f Vor ihr:

»Komm und bring, komm und bring zum Goldhaus!«

Chons:

Worte zu sprechen durch Chons von Edfu in *Wtzt-Hrw*, den großen Gott, den Herrn des *hw.t sbq*: »Ich gebe dir den Nun, der die Felder überflutet (*qr*)^g._h«

Randzeile des Gottes:

Worte zu sprechen: »Ich gebe dir einen vollkommenen Hapi, den [Herrn] von Getreide, damit du frei von der Not des Jahres (= Mißwuchs) bist. Er steige für dich hoch (*m wr*) zum richtigen Zeitpunkt und überschwemme die beiden Länder, ohne daß sein Lauf behindert würde.«

^a Die Übersetzung wurde nach der Photographie Edfou XI, Tf. 307 angefertigt; Kees, Opfertanz, 91, hatte nur Chassinats fehlerhafte Abschrift zur Verfügung.

^b Von dem Wort ist nur  erhalten, es ist vielleicht zu  zu ergänzen.

^c *nr*, Edfou I, 74,13 zu ergänzen.

^d Synonym für »opfern«, s. S. 47.

^e Das unverständliche *n hn* ist nach dem Vorschlag von H. Junker zu *wn* zu verbessern, s. Kees, Opfertanz, 292; Variante Edfou II, 78,5 hat *j'b=j jb.t wn.w m jw.t*; s. S. 50.

^f Var. Edfou II, 78,5 hat lediglich *twt=j sn r js.t wr.t*, s. S. 50. Nach Cauville/Devauchelle, Edfou I, 2², 264 e-f, ist *twt hq3=sn b'w [m] hw.t* zu lesen. *hw.t* ohne Innenzeichnung stellt wohl eine Spielerei dar und soll das im *Mr.t*-Ruf erwähnte *hw.t-nbw* wie das ihm gleichgesetzte und damit osirianisierte *hw.t sbq* bedeuten.

¹¹⁸ Edfou I, 263,16-274,7; Tf. 27 b; XI, Tf. 307. Zeit: Ptolemaios IV.

^f *hnt hw.t sbq* ist nach Edfou I, 260 zu ergänzen bzw. zu verbessern (statt *hw.t sb.t*).

^g Möglicherweise ist wie bei der Variante der Strich (*j*) zu tilgen und mit Partizip »die die Dinge annimmt« zu übersetzen.

^h Zur Lesung Wb I, 210,1-3 »hinaufsteigen des Überschwemmungswassers auf den Acker«; s. Edfou II, 257,6.

Auf der Pendant-Darstellung eilt der König mit dem *hp.t*-Gerät über der Schulter und dem *mks* zu Chons¹¹⁹.

Titel:

Schnell eilen, viermal, damit er mit Leben begabt sei^a.

Randzeile des Königs:

Worte zu sprechen:

»Nimm [dir] die 'Dinge', die ich aus den Ländern bringe, die Glieder, die ich in den Gauen aufgespürt habe. Ich vereinige sie (= opfere) für dich und steige mit den 'Dingen' herab, ohne daß dabei eines von ihnen fehlt^b.«

Die unterägyptische Mr.t:

Worte zu sprechen von der unterägyptischen *Mr.t* im (*hnt*) *hw.t sbq*, die den Leib^c vom unterägyptischen König annimmt:

»Komm und bring, komm und bring zum Goldhaus!«

Chons von *Bhd.t*, »der Herr des *hw.t sbq*«, verheißt dem König die Verehrung der »Horusufer«.

^a Übersetzung: Kees, Opfertanz, 95 (nach Chassinats Abschrift, nicht nach der Photographie).

^b Variante Edfou I, 102,14 hat statt *h3j hp.n=j*, Edfou II, 49: *twt=j*.

^c *h^c* »Leib« und *jh.t* »Dinge« sind äquivalente Ausdrücke. Statt der fraglichen wörtlichen Rede in Edfou I, 264,3 ist *szp h^c* ein Epitheton.

In zwei weiteren Pendant-Szenen auf Türstürzen der westlichen (Innen-) Seite des Tores der Nord-Ost-Passage und der östlichen (Innen-) Seite des Tores der Nord-West-Passage im Vorhof von Edfu werden der diesmal oberägyptische Hebsedlauf im Osten der Umfassungsmauer und der unterägyptische Vasenlauf im Westen einander gegenübergestellt. Bei jenem läuft der König mit *mks* und dem *hp.t*-Gerät, das er wie eine Geißel über der Schulter trägt, in Begleitung des Stieres zu vier thronenden

¹¹⁹ Edfou I, 260,10-17, Tf. 27 b; XI, Tf. 306. Im Register darunter ist die Übergabe der in einem Schrein (links), bzw. Obelisken (rechts) aufbewahrten »Osirisreliquie«, des »Beins«, dargestellt.

Gottheiten, Horus, Hathor, Harsomtus und Ihi, und wird von der oberägyptischen *Mr.t* empfangen.

*Titel und Spruch*¹²⁰:

Eilig sich begeben, Worte zu sprechen:

»Ich laufe eilig (*jij=j hpt.t*) bis zu den Enden der Welt (*r hptj*)^a. Ich schreite weit aus zusammen mit Apis (*hpw*). Wir durchforschen die Stätten und suchen die 'Dinge' unseres Vaters, der jubelt über ...^b Wir fügen zusammen (*jcb*) seinen Leib als 'Ersten des Hohen Sitzes (Edfu)' und suchen ...^c in (*m-ht*) den [Gauen]^d.«

Die oberägyptische Mr.t:

»Komm (zweimal) und bring zum Goldhaus!«

^a Zu dem in gr.-röm. Zt. beliebten Stilmittel der Alliteration, s. S. 189; Guglielmi, in: LÄ VI, 23.

^b Vgl. dazu CD I, 108, 140; Edfou I, 61, 102.

^c : Lesung fraglich, man erwartet hier *h*^c.

^d Vgl. Edfou I, 102: *g̣r ḥ=f m-ht sp̣w.t* »der seinen Leib aufspürt in den Gauen«.

Beim stark zerstörten Vasenlauf eilt der König zu denselben Göttern und wird von der unterägyptischen *Mr.t* mit denselben Worten empfangen¹²¹.

Titel und Spruch:

Darbringen(?)^a [des kühlen Wassers]. [Worte zu sprechen:]

»... der Heiligtümer Ägyptens (*jtr.tj*). Ich gelange zu deinem Ka und laufe umher für ihn vor seinem Angesicht. Ergreife dir die *qbh* Vasen, die vom Nun überfließen ...^b zu deiner Neunheit.«

^a Es scheint sich um ein *hrp*-Zeichen zu handeln, das statt des üblichen Wortes *hnp* verwendet wird, s. Edfou I, 317; II, 77.

^b Vielleicht zu *swnff* als Variante zu *sqbh* zu ergänzen.

Die seltenen Belege von Opferläufen mit der *Mr.t* außerhalb der Ritualbeischriften nennen einmal als Ort des Geschehens *T3rw* mit den *w.w Hrw*. In einem »Niltext« des Opettempels¹²² heißt es vom König, daß er dort den Lauf mit dem *mks* zusammen mit der unterägyptischen *Mr.t* vollzieht. Da *Mr.t* beim *'3b.t*-Opfer im tanitischen Gau in Form der *Mr.t*-Isis

¹²⁰ Edfou V, 393,14-394,8; X, Tf. 144; XIII, Tf. 489; Innenseite; PM IV, 128, Nord-Ost-Passage.

¹²¹ Edfou V, 345,6-15; X, Tf. 139; XIII, Tf. 484; PM VI, 127 (52); Nord-West-Passage.

¹²² Opet I, 195, 15^e tabl.

ḥnt jibt.t eine herausragende Rolle in den Choiak-Mysterien spielt¹²³, erklärt sich von da aus — und nicht nur durch die Tradition des Hebsedlaufes — ihre Erwähnung. In einem Hymnus an Nephthys aus Komēr, in dem man die Göttin als ober- und unterägyptische *Mr.t* anruft, heißt es von ihrer unterägyptischen Form, daß ihr die Fürsorge über das den »Gottesleib« (*ḥc nfr*) symbolisierende Waser obliegt¹²⁴: »Preis dir, unterägyptische *Mr.t*, die sich um den Gottesleib beim Vereinigen (im) Goldhaus zu seiner Zeit kümmert!« (*hr nwj ḥc nfr hr jcb hw.t-nbw r tr=f*)¹²⁵.

Wenn man den Befund insgesamt betrachtet, ergibt sich folgendes Bild: Die Funktion der *Mr.t* erhält in gr.-röm. Zt. eine ausschließlich osirianische Ausrichtung, auch wenn der Lauf anderen Göttern als Osiris gilt. Formal erscheint sie zumeist als kleine Nebenfigur, gelegentlich wird sie auch in Isokephalie mit andern Göttern abgebildet¹²⁶. Durch ihre Ikonographie und ihren Ruf weist sie sich stets als Herrin des Goldhauses aus, das in dieser Zeit den Raum bezeichnet, in dem der »Gottesleib« zusammengefügt wird. So heißen nicht nur das Gemach des Dachtempels von Dendera, in dem man bei den Choiak-Mysterien die Osirisfigur herstellt, sondern auch die dem Osiris geweihten Sanktuare in anderen Gauen *hw.t-nbw*¹²⁷. *nbw* ist darüber hinaus auch die Bezeichnung für die Ingredienzien, »die Körner«, aus denen man die Osirisfigur fertigt; sie werden in Dendera von der *Mr.t* überbracht¹²⁸, sicher in Assoziation an ihre Funktion als Herrin des *hw.t-nbw*. Da dem Gold der symbolische Wert von Unvergänglichkeit und Dauer innewohnt, ist »Goldhaus« wie in früheren Zeiten auch eine Bezeichnung für Stätten, an denen ein Belebungsritus wie die Mundöffnung und die »Geburt« von Statuen vorgenommen wurde¹²⁹. Den Lauf des Königs versteht man als

¹²³ Gutbub, in: Kêmi 16, 1962, 42 ff., s. S. 237 ff.

¹²⁴ Valbelle, in: BIFAO 83, 1983, 165 (Z. 23); die »oberägyptische *Mr.t*« (Z. 28) wird als Kronengöttin betrachtet: »die *Wnw.t* des Nordens, das Auge des Re, die Herrin der Schönheit ergrünzt auf dem Scheitel des Re«, s. S. 214.

¹²⁵ Im Unterschied zu Valbelle, die *hr jcb* als Variante zu *m jcb* »zusammen« auffaßt, übersetze ich es im prägnanten Sinn mit »vereinigen«, in dem es in den Laufszenen und im Kontext mit *ḥc nfr* verwendet wird.

¹²⁶ Edfou V, 345,6-15; X, Tf. 139; XIII, Tf. 484.

¹²⁷ S. Vandier, Papyrus Jumilhac, Vignette VI, 239 (937), 241 (975); Bénédite, Philae, 126,4-5; Tf. 41: »Chum, der mit der Töpferscheibe schafft, der den Gottesleib des Osiris im Goldhaus in Leben schafft«; als Ort der Statuenherstellung und rituellen Belebung wird es im Opettempel beschrieben, s. Opet I, 265,8. Darüber hinaus dient es weiterhin als »Atelier der Künstler«, s. E. Schott, in: LA II, 739; Daumas, Dendara et le temple d'Hathor, 64; ders., Quelques textes de l'atelier des orfèvres dans les temples de Dendara, in: Livre de Centenaire, MIFAO 104, 1980, 109 ff. s. auch S. 245.

¹²⁸ DGI III, Tf. 41, s. S. 207 f., 240 ff.

¹²⁹ Vielleicht sollte sie auch eine wirkliche oder angestrebte Vergoldung andeuten, da die sonnenhafte Materie die Aufmerksamkeit des göttlichen Ba erregt, der dann in den goldverkleideten Reliefs einwohnt (*sbn*): »Die erhabenen Kultbilder (*shm.w wr.w*) sind gemäß den nützlichen Vorschriften des Sia in seinem Inneren eingemeißelt. Sie sind mit

eiliges »Durchsuchen«, »Durchlaufen«, »Sammeln«, »Ergreifen« oder »Vereinigen« der »Dinge«, des »Gottesleibes« oder des »Leibes des *Wnn-nfr*«, wobei beim Vasen- und Ruderlauf mit den »Dingen« und dem »Gottesleib« die Wasserspende gemeint ist, so daß der Lauf lediglich eine andere ikonographische Ausgestaltung des Theologumenons von Anteil eines jeden Gaus am Osiris-Nil darstellt¹³⁰. Der Akzent der Szenen liegt dabei auf dem »Unterwegssein« des Königs, der nach Aussage der Texte nicht nur Ägypten, sondern die ganze Welt auf der Suche durcheilt und dem als Gegengabe die Weltherrschaft zugewiesen wird. Dieser Vorstellungskomplex »Königslauf = Königsherrschaft« verbindet die ältere, dem Königsrhythmus entstammende Interpretation mit der der gr.-röm.Zt. Da der König der Ernährer des Landes und seiner durch den Nun-Hapi bewirkten Fruchtbarkeit ist, decken sich zum Teil die Inschriften der Laufszenen mit denen der Nilgötter bei den Sockelprozessionen¹³¹. Darüber hinaus stimmt auch die Überweisungsformel, mit der der König Opfer darbringt, vokabelmäßig mit den Worten der *Mr.t* überein: »Es ist der König N zu dir (Gott N) gekommen und bringt dir ...!«¹³². Die Worte der *Mr.t* sind als Aufforderung an den König zu verstehen, die in den Gauen eingesammelten Gaben an ihren Platz im Sanktuar zu bringen, und stellen wohl zusammen mit der suggestiven Geste der ausgestreckten Arme auch einen freundlichen Willkommensgruß dar. Wenigstens legt eine Beischrift der *Mr.t*-Isis auf dem erwähnten Block aus Tanis eine solche Deutung nahe. Bei dem mit einem Ruderlauf und einem Stier versehenen *ȝbt*-Opfer heißt es von *Mr.t*-Isis, »die das *ȝbt*-Opfer für das Goldhaus sucht«: »Ich stehe auf dem Haus des *jnswtj*-Reliquiars. Meine Arme sind meinem Sohn entgegengestreckt. Ich freue mich (*tfn*) über den, der kommt und bringt ... mir ..., damit ich sie in die 'geheime Kammer' (*ȝ.t jmn.t* = Ort der Wiederauferstehung des Osiris) lege«¹³³. Daß man den *hw.t-nbw*-Sockel als *hw.t jnswtj* »Reliquiar-Haus« deutet, dürfte auf der Gleichsetzung der *Mr.t* mit Isis beruhen und kann wohl nicht für die Opferläufe insgesamt verallgemeinert werden.

Gold beschlagen und leuchten wie der Glanz der Sonne; ihr Anblick ist strahlender als der seines (scil.: des Tempels) Himmels. Wenn der Ba dessen, 'der von Gold erglänzt' (Re), sie erblickt, schwebt er hernieder zu ihnen in Herzensfreude und 'umarmt' (*shn*) seine auf den Mauern eingemeißelten Bilder«; CD II, 73; Daumas, in: RHR 149, 1956, 9; vgl. auch die Bezeichnungen *pr n nbw* für die königliche Sargkammer des NR s. Carter/Gardiner, in: JEA 4, 1917, 139, und *pr nbw* für das »Geburtshaus«, Daumas, Mammisis de Dendara, 98,12; 195,2 f.; ders., Mammisis, 348, Anm. 4, 514. Zu *shn* bei der Zeremonie *jn.t b3* im Abaton s. Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 103, Anm. 1.

¹³⁰ S. S. 241.

¹³¹ S. dazu bereits Kees, Opfertanz, 93, Anm. a.

¹³² S. S. 29, Anm. 21.

¹³³ S. Anm. 123; Text: Petrie, Tanis II, Tf. 10, Fig. 170.

Denn im ganzen spielt *Mr.t* bei diesen Szenen nur eine untergeordnete Rolle. Zum Verständnis der Szenen ist sie nicht unbedingt erforderlich und wird — bei ähnlichem Text — auch häufig ausgelassen. Wenn sie auch wegen der Osirianisierung des Goldhauses als dessen Gebieterin in den Osiris-Kult einbezogen wird, so ist ihre Funktion doch weitgehend unbestimmt. Sie erhält erst dann einen ausgeprägten Sinn, wenn die beiden Göttinnen als Verkörperungen von Ober- und Unterägypten den Aufzug der Gae am Schluß der Choiak-Mysterien anführen¹³⁴.

¹³⁴ S. S. 207 ff., 240 ff.

KAPITEL III

Mr.t, die göttliche Musikantin

1. ALS RESSORTGÖTTIN DER MUSIK VOM AR BIS ZUM NR

In vielen Kulturen werden nicht nur die in der Natur vorkommenden Geräusche wie das Grollen des Donners oder das Rauschen des Regens als numinose Phänomene erfahren, sondern auch die Laute und der Klang der menschlichen Stimme, vor allem dann, wenn sie in Rituale und Kulthandlungen integriert sind¹. Dafür, daß die von Tönen und Melodien ausgehende numinose Wirkung durch Gesang und Spiel übertragbar ist, bietet die Religionsgeschichte zahlreiche Beispiele; so bannt Davids Saitenspiel den bösen Geist Sauls²; die »Singdoktoren« unter den Medizinhämmern versuchen, mittels Musik, Formeln und Anrufungen die Krankheit zu beschwören³. Auf Südwest-Borneo findet man auf Geisterschiff-Darstellungen eine nicht geschlechtsspezifische sog. »Seele (gana) des Gesangs«. Die »Seelen« der Priester gesänge, die die Gestalt von Menschen annehmen, sollen das Schiff in die Oberwelt führen. Sie treten dabei als personifiziert gedachte Geistwesen auf⁴. In der mythologischen Spekulation des arischen Indien wird *Vāc*, die »Rede« oder »Stimme«, in Gestalt einer weiblichen göttlichen Potenz personifiziert⁵. Im griechischen Denken verkörpern die Musen die göttliche Fülle und Schönheit des Gesanges⁶. Die enge Verbindung zwischen Wort und Ton im gesungenen Wort übt auf Mensch und Gottheit eine numinose Wirkung aus, die durch Instrumentalbegleitung noch gesteigert wird; so wird gelegentlich auch das Instrument selbst, wie etwa im alten Syrien *knr*, die Leier der Kultmusik, vergöttlicht⁷. Selbst in christlicher Zeit sind derartige Vorstellungen noch lebendig, wenn auch in der abgeschwächten Form

¹ Zur Phänomenologie des »Heiligen Klangs« s. Goldammer, Formenwelt des Religiösen, 266 ff.

² 1. Sam. 16,16; vgl. auch Josua 6,8 ff. (Posaumen von Jericho).

³ E. Stiglmayr, in: RGG IV, 827; Georg Buschan, Über Medizinzauber und Heilkunst im Leben der Völker, 691 ff., beschreibt, wie Medizinhämmern durch monotones Singen und eintönige, gleichmäßige Bewegungen des Körpers, insbesondere der Arme, ihre Patienten vom Schmerz befreien.

⁴ W. Stöhr, in: Ethnologica, N.F. 4, 1968, 394 ff., bes. 400 f. Hinweis und Literatur verdanke ich M. Laubscher.

⁵ Goldammer, a.a.O., 266.

⁶ W. F. Otto, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens.

⁷ Gese, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, 169, 179.

einer Allegorie. Auf einer Miniatur des byzantinischen Psalters in der Pariser Nationalbibliothek (Ms Grecq 139) aus dem 10. Jh. wird hinter dem harfeschlagenden David »Melodia« in Gestalt einer Frau abgebildet⁸.

In Ägypten erscheint auf den Tempelwänden der gr.-röm. Zt. häufig eine harfenspielende Göttin⁹. Sie ist durch Beischriften als *Mr.t* ausgewiesen und trägt die typischen Epitheta einer Göttin der Musik wie »Herrin des Gesangs«, »Herrin des Jubelns«, »Herrin des Frohsinns«, »Herrin des Singens zur Harfe«, »mit angenehmer Kehle« u.ä. Sie hat jedoch in ihrer äußerlichen Erscheinung, außer der Frisur, mit der vom Sedfest her bekannten Ikonographie der Göttin nichts gemein. Es stellt sich die Frage, durch welche Spezialisierung oder Ausweitung ihrer Funktion als »Ritualistin« sie zur Musikgöttin wurde, wann diese vorgenommen wurde und in welche der oben aufgezeigten Kategorien göttlicher Potenzen sie gehört. Ist sie etwa wie »Melodia« nur eine allegorische Figur, eine »Erfindung« spätzeitlicher Theologen, ohne Glaubenswirklichkeit, oder hat man in Ägypten schon früher, vielleicht begünstigt durch das Partizipieren der Ritualisten an der götterweltlichen Ebene, die Modulation der menschlichen Stimme, vor allem des im Festkult erklingenden Sprechgesangs, als etwas Numinoses erfahren und sie der vergöttlichten Ritualfigur *Mr.t* zugeordnet? Mit anderen Worten, ist die Vorstellung einer göttlichen Harfnerin bereits in vorptolemaischer Zeit greifbar, auch wenn sie nicht in den offiziellen Tempelkult aufgenommen wird? Falls dies der Fall ist, ist zu untersuchen, welcher Glaubensschicht sie angehört. Ist ihr Verehrerkreis weiterhin auf die exklusive Gruppe der mit dem Königsritual Befassten eingeschränkt oder geht von dort nur der Antrieb aus, der weitere Kreise erfaßt? Welchen Wandlungen ist sie im Laufe der dreitausendjährigen Religionsgeschichte unterworfen, wird sie in eine Mythologie eingebettet, und welche Funktion nimmt sie schließlich in dem wohlgeordneten System der gr.-röm. Tempel ein?

Wenn auch *Mr.t* im AR expressis verbis als Musikantin nicht angerufen oder bildlich wiedergegeben wird, so legt doch ihr Ursprung aus der *mr.t* »Sängerschaft«¹⁰ und ihre mit dem *hn/dhn*-Gestus identische Gebärde, mit der die priesterlichen Sänger durch Angabe des Taktes das Nahen des Gottes feierlich verkünden, eine enge Verbindung mit dem Kultgesang nahe¹¹. Da die königlichen Sänger sich von der Mitte der 5. Dyn. an

⁸ Goldammer, a.a.O., 269 f.

⁹ Kees, Opfertanz, 105 ff.; bei H. Hickmann, Dieux et déesses de la musique, in: CHE 6, 1954, 44, wird *Mr.t* nur kurz erwähnt; die bei Hornung, Tal der Könige, Zürich-München 1982, 12, nach Zeichnungen von V. Denon abgebildete harfenspielende *Mr.t* stammt sicher nicht aus dem Grab Ramses' III., s. S. 23, Anm. 137.

¹⁰ S. S. 10 ff.

¹¹ S. S. 20 f.

»Priester« (*hm-nfr*) der *Mr.t* nennen, muß man zu diesem Zeitpunkt die numinose Wirkung der von der Sängerschaft ausgehenden Musik erfahren haben¹². Die dem »maskentragenden« Menschen, der Ritualtracht der Sänger, nachgeformte Ritualfigur bildete vermutlich den Anstoß zur Verehrung, deren Form und Inhalt jedoch unbestimmt ist. Es läßt sich lediglich feststellen, daß der im Ritualbild repräsentierte »himmlische Prototyp« der Sänger in der 5. Dyn. zur Ressortgottheit für Gesang und zum »Berufsnumen« der Sänger geworden ist; über das Verhältnis der *Mr.t* zum Harfenspiel liegen noch keine Aussagen vor.

Im MR tritt sie im Bereich des Volksglaubens als Ressortgöttin für Musik in Erscheinung. Ob man sie sich auch in Gestalt einer Harfspielerin vorgestellt hat, ist nicht mit Sicherheit auszumachen.

Auf einem abydenischen Denkstein¹³ läßt sich eine Harfspielerin namens *Z3.t-Hw.t-Hrw* bei ihrer Berufsausübung abbilden¹⁴. In der Opferformel wird trotz der Aufstellung der Stele in Abydos weder Osiris noch ein anderer der dort verehrten Götter genannt, sondern allein die oberägyptische *Mr.t*¹⁵. Daß sie von einer Harfnerin als Schutzpatronin gewählt wurde, ist nicht nur ein hübsches Beispiel für die persönliche Frömmigkeit, sondern zeigt auch, daß *Mr.t* und Harfenspiel im MR schon als zusammengehörig empfunden wurden¹⁶. Anrufungen an spezifische Berufsgottheiten sind in Abydos recht selten; es kommen wohl nur noch die Ptah-Sokar gewidmeten Denksteine in Betracht, auf denen die Handwerker ihren Schutzpatron verehren, der aber dort gleichzeitig einen eigenen Kult genoß. Ob *Mr.t* in dieser Zeit auch schon wie später eine kultische Funktion bei den Osirismysterien, etwa im »Goldhaus«, hatte, ist nicht eindeutig festzustellen, vielleicht deutet aber das Epitheton *jmʒhw n Mr.t* »Geehrter der *Mr.t*« des Besitzers der Stele Louvre C 15 auf eine Beziehung zum Osiriskult hin, falls nicht nur eine Schriftspielerei für *mrw.t* »Beliebtheit« vorliegt¹⁷.

¹² Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, 14. 16 f.; 36. 39 f.

¹³ CG 20257; Lange/Schäfer, Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches I, 276 f., IV, Tf. 19.

¹⁴ *hs.t* kann sowohl Sängerin wie Harfnerin als auch die zum Harfenspiel Singende bedeuten, so daß man ohne Kenntnis des genaueren Kontexts *hsj* am besten mit »musizieren« umschreibt, s. Hickmann, in: ZÄS 83, 1958, 125 ff.; Hornung, Amduat II, 28; s. S. 6, Anm. 5.

¹⁵ Spiegel, Die Götter von Abydos, 94; Barta, Opferformel, 56, 231 (Es handelt sich um einen einzigen Beleg).

¹⁶ Wie Spiegel, a.a.O., zu Recht betont, spricht es auch für die Freiheit der Themenwahl der Denksteine.

¹⁷ Drioton, in: RdE 1, 1933, 209 ff., Tf. 9. Das Epitheton kommt in der Rede eines Mannes vor, der einen Rinderschenkel darbringt: »Für deinen Ka, mein Herr, Angenehmer, Geehrter der *Mr.t*, so wie dein Lieblingsmundschenk spricht:« Schenkel, Memphis, Herakleopolis, Theben, 297 übersetzt: »Angenehmer! Seliger! Liebling!«; er übergeht dabei das *n* hinter *jmʒhw*, das bei Gayet, Stèles de la XII^e dynastie, Tf. 54 fehlt, bei

Auch in den Admonitions 7,13 f. werden *Mr.t* und Harfenspiel zusammen genannt¹⁸. Als Zeichen der umgestürzten Ordnung gilt: »Siehe, wer keine *dʒdʒ.t*-Harfe kannte, besitzt (nun) eine *bjn.t*-Harfe. Wer nicht einmal für sich selbst singen konnte, der preist (jetzt) die *Mr.t*«. Was immer die *dʒdʒ.t*-Harfe im MR genauer bedeuten sollte¹⁹, sicher steht die *bjn.t*-Harfe an Wert über der *dʒdʒ.t*, die offensichtlich als das vulgärere, weniger vornehme Instrument galt. Ebenso ist die Unfähigkeit für sich selbst, solo, zu singen als Zeichen der Unbildung zu werten und das »Preisen der *Mr.t*« als das der Vornehmheit, weil es das Mitwirken im Kult beim Chorgesang meint. An anderer Stelle (Admonitions 4,12 f.) heißt es: »Musikantinnen (*hnj.t*) sind an den Webstühlen in den Webwerkstätten²⁰, und was sie der *Mr.t* singen, sind Trauergesänge«. Vermutlich verglich man das Zupfen des Saiteninstruments mit der Arbeit am Faden; auch das Sinnspiel zwischen *mr.t* »Weberei« und *Mr.t* war sicher beabsichtigt.

Im NR wird sie als Ressortgottheit für Musik weiterhin erwähnt und gelegentlich dargestellt, jedoch nur in dem vom Hebsed her bekannten Typus ohne Instrument. Auf einer lange Zeit verschollenen, jetzt veröffentlichten Stele des Puschkin-Museums in Moskau²¹, die in die 19. Dyn.

Drioton jedoch zu erkennen ist, und das Determinativ des »Eis« hinter *Mr.t*. Obwohl Polotsky, Inschriften der 11. Dynastie, 65 § 84 noch zwei weitere Beispiele für *jmʒhw/jj n Mr.t* anführt (leider beides unzugänglich bzw. unveröffentlicht), scheint mir die Deutung als *Mr.t*-Göttin nicht ganz sicher, da gerade in der 11. Dyn. *mr(w).t* »Beliebtheit« und die Ableitungen nicht selten mit dem »Eis« determiniert sind, s. Anthes, Hatnub, 45 zu Graff. 20,4, 66 (Graff. 30). So ist die Lesung *nj mrw.t* »Beliebter« nicht auszuschließen.

¹⁸ Gardiner, Admonitions, 59; Faulkner, in: JEA 51, 1965, 58.

¹⁹ Plene-Schreibung ist *bjn.t* (**BOEINC**), s. E. Hickmann, in: LÄ II, 971. Nach der Erkenntnis von H. Hickmann, in: BIE 35, 1952/53, 309 ff., bes. 362 ff., handelt es sich bei *dʒdʒ.t* um ein aus dem afrikanischen Bereich entnommenes Lehnwort für eine Art Leier, das später dann im Ägyptischen auch für die mit erweitertem Schallkörper ausgestattete schifförmige Harfe verwendet wurde, z.B. für die, welche im Grab Ramses' III. abgebildet ist, s. a.a.O., 330, Fig. 22, 23; s. auch Anderson, Musical Instruments, Catalogue of Egyptian Antiquities in The British Museum III, 2.72 ff.; Ziegler, Catalogue des instruments de musique égyptiens, 101 ff. Möglicherweise ist bei unserem Passus noch die Leier gemeint. Im pLeiden 32, III, 28 werden beide Instrumente im Gedankenverspaar nebeneinander gestellt: »Du hörst die Stimme des *Hntj-n-jrtj*, wenn seine Hände auf der *bjn.t* sind, des Ersten von Kus, wenn er seine *dʒdʒ.t* schlägt«; s. Schott, in: Mélanges Maspero I, 2, 463; Junker, Der sehende und der blinde Gott, SBAW 1942, H. 7, 36; vgl. auch Manniche, Ancient Egyptian Musical Instruments, 36 ff. In gr.-röm. Zt. wird die *dʒdʒ.t* auch von der *Mr.t* geschlagen, s. Edfou IV, 105. Auf den erhaltenen Harfen erscheint im Unterschied zu den Sistren keine *Mr.t* als Dekoration, s. Anderson, a.a.O., 41, Nr. 52, Fig. 72. Beim Apislauf der Hatschepsut kommen Harfenspieler vor, s. S. 44, Ann. 104, so daß eine alte Beziehung zwischen *Mr.t*, Harfenspiel und Königsritual vermutet werden kann.

²⁰ Faulkner, a.a.O., 55. Zu *mjč.t* »Webstuhl« und *nʒ.t* »Webraum« s. Gardiner, AEO II, 215*.

²¹ Hinweis und Photographie (Album W. Golenischeff Nr. 143) verdanke ich Jacques Parlebas; s. jetzt Hodjash/Berlev, The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow, Leningrad 1982, 147, Tf. 90, 148 f.; J. Parlebas, Die Göttin Nehmet-awaj, Dissertation Tübingen, Kehl 1984, Tf. 15; oberes Register: Berlani, in: LÄ IV, 82 s.v. *Mr.t*. Die Stele stammt vermutlich aus Hermopolis.

zu datieren ist, werden im unteren Register die Leierspielerin *Nj3-mn* und ihre Schwester *Mh-n=f-jb(=j?)²²* dargestellt, die »Lobpreis« darbringen den im oberen Register wiedergegebenen Göttinnen *Nhm.t-‘w3j* und der »oberägyptischen *Mr.t*« (Tafel IVb). »*Nhm.t-‘w3j*, zu Gast in (*hrj-jb*) Hermopolis, die Herrin des Himmels, die Herrscherin der beiden Länder« thront auf der rechten Seite — über der »Sängerin der *Nhm.t-‘w3j*« und ihrer Schwester — hinter einem mit einem *nms.t*-Krug und Blumen geschmückten Altar. Ihr gegenüber ist in einem uräenverzierten Schrein, hinter dem ein Stabstrauß aufragt, *Mr.t* dargestellt, an der Stelle also, die üblicherweise der im Gebetstext genannten vergöttlichten Statue kommt. Sie ist kleiner als *Nhm.t-‘w3j* wiedergegeben, jedoch in Isokephalie mit ihr. Sie führt die charakteristische *hn*-Geste aus, vor ihr steht ebenfalls ein mit *nms.t*-Krug und Blumen geschmückter Opferaltar, der dem der *Nhm.t-‘w3j* entspricht. Im Stelentext ist keine der beiden Göttinnen namentlich erwähnt, jedoch läßt sich aus der Gebetseinleitung *j3w n=t k3=t* »Lobpreis dir und deinem Ka ...« folgern, daß die Göttin im Schrein als Ka-Statue der *Nhm.t-‘w3j* zu verstehen ist²³. Da Musik auch zum Ressort der *Nhm.t-‘w3j* gehört²⁴, richtet sich das Gebet der Stifterinnen an beide Gottheiten, wobei der *Mr.t* die Funktion der Kultstatue kommt.

Ihre Rolle als Sängerin läßt sich vom NR an in Mythen-Episoden nachweisen, wobei das Königsritual das Vorbild für ihre götterweltlichen Aktivitäten geliefert haben dürfte. Durch das narrative Element des Mythos entwickelt sich die bislang als Ritualfigur und Statue vorgestellte *Mr.t* zu einer autonom handelnden Person. In einem mythologischen Eintrag des Loskalenders pSallier IV, 6,4 f. wird von ihr am 21. Paophi ausgesagt: »Ungünstig, ungünstig! An diesem Tag [zog (*pr*)] die oberägyptische *Mr.t* vor die Majestät des Atum-Re-Harachte, er lebe und

²² Beide Namen sind in Ranke, Personennamen, nicht belegt, lediglich *Nj3* ist mehrfach bezeugt, s. Ranke, a.a.O. I, 170, 9. 12; Parlebas, a.a.O., 50. 137, Anm. 40, liest »Naj?« bzw. »nj3-r3j?«.

²³ Vgl. dazu die Aufteilung der Horbeit-Stelen, wo die Königstatue ebenfalls den linken Platz einnimmt, und die Bezeichnung des Luxor-Kolosses am Eingang der Kolonnade als *k3 ‘nb* in der Beischrift des *Jun-mw.t=f*, s. Habachi, Features of the Deification of Ramesses II, 19, Tf. 9; Bell, in: JNES 44, 1985, 259ff.

²⁴ Parlebas, a.a.O., 75 ff.; s. auch Zivie, Hermopolis et le nome de l'ibis I, 208: »*Nhm.t-‘w3j*, zu Gast in Bah, sie möge Gesang und Tanz gewähren!« Zusammen mit ihr ist *Mr.t* auf dem Pantheon Kassel dargestellt: Der König bringt kniend der thronenden *Nhm.t-‘w3j* die Maat dar, während die oberägyptische *Mr.t* hinter ihm steht, s. Roeder, in: ZÄS 76, 1940, 57 ff.; Antje Krug, Ägyptische Kleinkunst, Katalog der Staatlichen Kunstsammlungen Kassel Nr. 3, 1971, 20 f., Nr. 1, Tf. 1.2 (als Sockeldekoration); das Pendant zeigt die unterägyptische *Mr.t* vor Ptah. Da die Edfu-Liste (Edfou I, 341) für den Hermopolites *mr.t* als spezifischen Priesterinnen-Titel nennt und diese Titel oft metaphorisch von den lokalen Göttinnen übertragen worden sind (so Yoyotte, in: EPHE 88, 1979-1980, 194), ist auch *mr.t* hier zu nennen.

sei heil, um die Aufträge der Majestät des 'Thot in seinem Licht (?) (*m šw=f*)' auszuführen (*r jr.t ssm.w*), um das Herz mit Lobpreisungen (*hzw.t*) und Gesängen (*šm'w.t*) zu erfreuen (*shtp jb*)²⁵. Vermutlich wird auf ihre Funktion beim Sonnenaufgang angespielt, wo sie zusammen mit anderen Adoranten den Sonnengott jubelnd begrüßt²⁶. Im magischen Papyrus des Vatikan III, 8 heißt sie »die heilige Sängerin/Harfnerin (*hs.t dsr.t*)«²⁷: »Halte dich (gemeint ist das zu beschwörende 'Gift') nicht in seiner Kehle auf. Die oberägyptische *Mr.t* ist gegen dich, die Herrin seiner Kehle, die heilige Sängerin eines jeden Tages, die alle Götter [erfreut (*shtp*)]«. Im pChester Beatty VII, vs 3,4 wird davor gewarnt, »daß ihre Stimme in Gegenwart des Re versagt«²⁸.

Gelegentlich erscheint sie auch in Texten, die außerhalb der Bereiche »Literatur«, »Magie« und »Volksglauben« liegen. In der Beschreibung der Kajüte der Flussbarke »*Jmn-R^c-wsr-m-h3.t*«, die auf der Stele Amenophis' III. aus seinem Totentempel erhalten ist, spielt man auf die Dekoration der Kapelle an²⁹: »Die Seelen von Buto bejubeln sie (*hr jr.t n=f hnw*); die Seelen von Hierakopolis beten sie an (*hr dw3=f*); die ober- und unterägyptische *Mr.t* preisen ihre Schönheit (*shtp=sn nfrw=f*)«³⁰. Die beiden *Mr.tj* bejubeln mit den *B3.w* den im Barkenschrein ruhenden Gott: Dieses Motiv kommt in der Dekoration der Götterbarken immer wieder vor; in der Darstellung der Amunsbarke von Medinet Habu stehen sie rechts und links von den *B3.w* am unteren Ende des Barkenschreins und voll-

²⁵ Select Papyri, Tf. 149; Budge, Hieratic Papyri in the British Museum, 2nd series, Tf. 93; Chabas, Le calendrier des jours fastes et nefastes, 42; Kees, Opfertanz, 107. Es folgt am 22. Paophi der ätiologische Mythos von der herausgeschnittenen Zunge des Krokodils, s. Posener, in: Fs Schott, 116 f. Die Variante des Kairener Kalenders hat statt *Mr.t šm'j.t* Neith *šm'j.t*, s. Bakir, Cairo Calendar No 86637, rto XI, 6, S. 21, Tf. 11. Zur Gleichsetzung der *Mr.t* mit den Kronengöttinnen s. S. 203, 212 f.

²⁶ S. S. 177 ff.

²⁷ Suys, in: Or. 3, 1934, 78 f., P. III (Fig. 7).

²⁸ Auch hier soll wie im pVatikan C (III) 8 bezweckt werden, daß das Gift die Kehle des Patienten sofort verläßt, damit *Mr.t* nicht am Singen vor Re gehindert wird; Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, Chester Beatty Gifts I, 63; II, Tf. 36; s. S. 106 f.; vgl. Vignette des pGreenfield, S. 179, Anm. 166.

²⁹ CG 34025 rto Z. 19; Urk. IV, 1653.

³⁰ *shtp* und *dw3* stehen oft parallel, s. Assmann, LL, 246, so in der »Litanei des siegreichen Theben«: »Deine herrliche Tochter Mut, die Herrin von Ischeru, preist dich (*dw3*), Satis und Anukis erfreuen (*shtp*) dich, Nechbet preist dich, die Herrin von *R3-jn.t* erfreut dich«, s. Gardiner, AEO I, 50 ff.; Legrain, in: ASAE 15, 1915, 276 (3 A); Helck, in: MDAIK 23, 1968, 119 ff. Da die geläufige Übersetzung von *nfrw* mit »Schönheit«, »Vollkommenheit« oder »Strahlkraft« u.ä. (Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, 107) im Kontext mit *shtp* keinen befriedigenden Sinn ergibt, wäre zu erwägen, ob *nfrw* hier nicht das »Innere« des Barkenschreins meint, in dem der Gott ruht, das freilich sonst in dieser Bedeutung mit dem »Haus« determiniert wird, s. Hayes, Ostraka, 37; Černý, Valley of the Kings, 31, Anm. 6 (Innerstes des Königsgrabes); vgl. aber Brunner, Geburt des Gottkönigs, 43 (Innerstes des Palastes).

führen den *hn*-Gestus³¹. Da die Amunsbarke als Boot des Himmelsgottes Amun-Re verstanden wird, verbindet man sie von der 19. Dyn. an auch mit dem Sonnenlauf. In Hymnen wie dem Tb 15 und seinen Varianten gehören sie zusammen mit anderen Adoranten zu den »Preisenden« und »Wärterinnen« des jungen Sonnengottes³². Als Ressortgöttinnen für Musik im eigentlichen Sinn des Wortes sind sie jedoch dabei nicht zu verstehen, sondern lediglich als Mitglieder der Jubelgemeinde. Ihr Funktionsbereich hat sich damit vom Königsritual auf kosmische Vorgänge, auf die »Ikonographie« des Sonnenlaufs³³, erweitert.

2. ALS MUSIKANTIN IN DER SPZT. UND GR.-RÖM.ZT.

A. In Jubelliern und Hymnen

Während nach den Zeugnissen des MR und NR *Mr.t* als Musikgöttin vor allem im Bereich des Volksglaubens und der Magie erwähnt wird, häufen sich von der 19. Dyn. an die Belege in der »offiziellen« Hymnik und den institutionalisierten Formen des Tempelkultes. Sie erscheint, zumeist als Zweiheit, unter den frohlockenden und preisenden göttlichen Wesen des sog. Jubelliens³⁴. Auf dem Sarg des Prinzen Masaharta wird sie neben Vollgöttern wie Onnophris, Isis und »allen Göttern des heiligen Landes« genannt:³⁵

»Anubis ist am *m3nw*-Berg angekommen,
Onnophris ist im Fest,
alle Götter des heiligen Landes frohlocken, und ihre Herzen sind voll Wonne.
Schu ist im Himmel und in der Unterwelt aufgegangen,
die beiden *Mr.tj* sind am Frohlocken (*m h3w.t*).
Isis, die Große, freut sich,
nachdem sie ihren Sohn Horus gesehen hat.
Ihr Sohn Horus bleibt im Amt,
Isis ist als Schutz um ihn,
ihm ist der Süden, Norden, Westen und Osten gegeben.
Re-Harachte macht ihm eine Vermögensverfügung nach seinem Wunsch.«

³¹ Medinet Habu IV, Tf. 229-332; Temple of Khonsu I, OIP 100, Tf. 53; LD III, 235 (Imiseba, TT 65); zu weiteren Belegen s. S. 175 f.

³² Assmann, Re und Amun, 69; s. S. 177 f.; ders., Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben I, 1983, 29 (Text 21.12 aus dem ramessidischen TT 26): *dw3 tw Nb.tj Mr.tj sw35-sn nfrw hm=k shtp tw Gb [Nw.t]*; 369 (Text 262, TT 409).

³³ Zum Begriff »Ikonographie« (Bildwelt) für den herkömmlichen »Mythologie«, d.h. »jene Sicht der kosmischen Vorgänge, in der sie als Handlungen in der Götterwelt erscheinen«, s. Assmann, Amun und Re, 54 ff.

³⁴ Assmann, LL, 254 ff.

³⁵ CG 61027; übersetzt bei Assmann, a.a.O., 256.

Zwar schildert der Text als Ganzes die Freude über das Königstum des Horus, die Erwähnung der *Mr.tj* aber röhrt von der Topik her, die das Erscheinen des Sonnengottes beschreibt³⁶.

In den Inschriften der gr.-röm. Tempel gehören sie dann neben den Hathoren, »Seelen«, *nb.tj*-Göttinnen, »Edeldamen« (*špsw.t*) und *hlt*-Pavianen zu den göttlichen Wesen, die den Jubel verdeutlichen, der Himmel und Erde beim Erscheinen Gottes durchzieht. Sie sind dabei eindeutig der himmlischen Sphäre zugeordnet und können einmal die Gestalt von göttlichen Harfenspielerinnen, aber auch allgemeiner die von »Preisenden«³⁷ annehmen. In einem Hathor-Hymnus treten sie im Verein mit anderen Adoranten als Harfnerinnen auf³⁸:

»Es kommen die Göttinnen in Lobpreis und mit Musik (*m j3w n jhj*) zu dir³⁹.
 Es jauchzen (*nhm*) die Edeldamen⁴⁰ bei deinem Nahen.
 Die *B3.w* von *P* und *Nhn* jubeln (*hnw*) deinem Ka.
 Die *Mr.tj* spielen Harfe (*hsj*)⁴¹ deiner Majestät.
 Männer und Frauen verkünden deine Vollkommenheit.«

In einem anderen Hathor-Hymnus, der mit der 2. Person beginnt, dann aber in die dritte überwechselt, heißen sie »Jubelnde«⁴²:

»Herrin der Augenbrauen mit leuchtenden Augen (*mr.tj*).
 Es frohlockt ihr Vater bei ihrem Anblick.
 Es freut sich seine Majestät über den Geruch ihres Duftes;
 froh ist sein Herz wegen ihres Wohlgeruches.
 Es preisen sie die *B3.w*,

³⁶ S. S. 177 ff.

³⁷ Die ägyptischen Wörter für »jubeln« und »preisen« sind derart zahlreich (*j3w*, *nhm*, *hnw*, *hlt*, *hkn*, *hcc*, *dw3*), daß es bei der Übersetzung zu Wiederholungen kommen muß.

³⁸ CD II, 199,7 ff.; vgl. auch CD VIII, 115,5.

³⁹ Variante des im Wb I, 122,5 verzeichneten *m j3w jhj*; *n* steht wohl für *m*; es wäre auch als Genitivverbindung »im Preisen/Jubel der Musik« denkbar.

⁴⁰ *šps.t* dient einmal als Beinarne großer Göttinnen wie Hathor, Isis, Mut etc., s. Wb IV, 450,8 f., die hier nicht gemeint sind, dann der vier Kanopenschutzgöttinnen und Fackeln, Wb IV, 450,14, sowie der Wärterin des Götterkindes, Wb IV, 450,15, und Genossin des Schai, s. Quaegebeur, Le dieu égyptien Shaï, Orientalia Lovaniensia Analecta 2, 155 ff. Hier sind die *špsw.t* als Sängerinnen und Lobpreisende im Dienst der Hathor zu deuten, s. Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 14 f.; ders., Mammisi, 217, 219, sie kommen aber auch im Kult weiterer Götter wie Ptah, s. Erman, in: ZÄS 38, 1900, 35, Amun, s. Wb. IV, 450,6, und Osiris vor, s. Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 15, Anm. 112. Sie können von irdischen Kultpersonal dargestellt werden und sind im »Geogr.-Papyrus« neben den *wptjw.t* menschengestaltig wiedergegeben, s. Griffith/Petrie, Two Hieroglyphic Papyri from Tanis, Tf. 10, 20.

⁴¹ Die Lesung des »harfspielenden Mannes« ist wohl wie die der »harfenspielenden Frau«, CD III, 133,13, *hsj*; Wb III, 164, verzeichnet nur den ersten; auch die Lesung *dhn* wäre denkbar, da dort die »Harfner«-Hieroglyphe als Determinativ erscheint, s. Wb V, 484,13.

⁴² CD II, 106,7; Dümichen, Kalenderinschriften, Tf. 49 a.

es jubeln (*hjt*) ihr die *hjt*-Affen⁴³,
 es jauchzen (*nhm*) ihr die *Mrtj* täglich,
 es musizieren (*dhn*) ihr die *nbtj*-Göttinnen⁴⁴ mit ihren Pauken.«

Eines der wenigen Beispiele, in dem sie allein auftreten, stammt ebenfalls von einem Hathor-Hymnus aus Dendera, jedoch erwähnt eine vorhergehende Strophe die Hathoren mit ihren Tamburinen⁴⁵:

»(Hathor) ... du Mutter der Mütter, herrlich im Palast der Neunheit.
 Du ruhst neben deinem Vater Re, und er empfängt Freude.
 Die *Mrtj* musizieren deiner Majestät.
 Oh Hathor ..., möge dein gnädiges Antlitz auf dem König N ruhen!«

Der Text mutet wie eine Beschreibung der auf den Tempelwänden häufig abgebildeten Szene des Wein- und Bieropfers an⁴⁶.

Vom Kult der Götter werden sie dann wiederum in die den König umgebende Sphäre mit ihren huldigenden Gestalten übernommen und tragen zu dessen Erhöhung bei. Der Jubel geht vom Himmel aus, erfüllt den Tempel, den Himmel auf Erden⁴⁷, und erfaßt die Menschheit, die dem gegenwärtigen Gott Ehrfurcht erweist⁴⁸:

»Die *B3.w* von *P* und *Nhn* jubeln deinem Ka.
 Die *Mrtj* spielen Harfe (*dhn*) deiner Majestät.
 Die *pct* kommen in Verbeugung zu dir,
 die *rhy.t* mit gesenktem Haupt⁴⁹,
 die *hnmm.t* insgesamt (*twt*), um dich zu sehen,
 indem sie die Erde vor deiner Macht küssen.
 Das ganze Land ist unter deiner Aufsicht (*hr js.t hr=k*), König
 von Ober- und Unterägypten, Sohn der Hathor.«

Die Belege aus den Hymnen veranschaulichen die »Karriere«, die die *Mrtj* gemacht hat und die vermutlich auch für andere Ressortgottheiten typisch ist. Die dem Königskult entstammende Ritualfigur und Berufsgottheit der Sänger gewinnt im MR und NR durch persönliche Frömmigkeit

⁴³ »Wortspiel« zwischen *hjt* »Sonnenaffen« und *hjt* »jauchzen«. Gemeint ist das Kreischen, mit dem die Paviane die aufgehende Sonne jubelnd begrüßen, s. Sauner, Esna V, 156 (u); Gutbub, Textes fondamentaux, 294 (q); zur Aktivität der Affen (Freudenlärm), s. Thomas, in: Bulletin of the Egyptological Seminar 1, 1979, 91 ff.; Assmann, König als Sonnenpriester, 28 f., 48 ff.

⁴⁴ *nbtjw.t* bezeichnet niedere Gottheiten im Hathor-Gefolge, die als Ammen kuhestalig oder als Musikantinnen menschengestaltig auftreten, s. Wb II, 242,8; Daumas, Mammisis, 189, 352. Sie werden gelegentlich an die *Mrtj*-Göttinnen assimiliert, so in der

Schreibung:  Daumas, Mammisis de Dendara, 226,10; S. S. 8, 94.

⁴⁵ CD III, 133,13; Dümichen, Resultate, XXI, 4.

⁴⁶ S. S. 78 ff.

⁴⁷ Vgl. Assmann, LL, 252 f.; Kurth, Den Himmel stützen, 137 ff. 139, Anm. 2.

⁴⁸ CD III, 102,11 ff.

⁴⁹ *w3b-tj* zu lesen.

migkeit Glaubenswirklichkeit und wird im Heilungzauber mythologisch aufgewertet. In der Spzt. wird diese persönliche Hinwendung durch eine ordnende und systematisierende Theologie abgelöst, die die kleineren Gottheiten in den Dienst der großen Götter stellt und sie mit kosmischen Vorgängen wie der Ikonographie des Sonnenlauf verbindet.

B. In den Sockelprozessionen

Mr.t-Darstellungen mit ausführlichen Beischriften sind bislang auf den Soubasement-Prozessionen ägyptischer Tempel erst aus der röm. Zt. bezeugt⁵⁰. Die äußerliche Erscheinung der *Mr.t* ist dabei stets die einer anbetenden Frau mit erhobener Hand, nicht die einer Harfnerin. Während sich ihre Funktion innerhalb der Aufzüge vermutlich genau bestimmen lassen wird, ist es ein schwierigeres Unterfangen, die den Götterreihen zugrunde liegende Konzeption nach ihrer Glaubenswirklichkeit zu befragen. Schon dem flüchtigen Betrachter solcher Aufzüge drängt sich die Vermutung auf, daß es sich dabei um eine spezielle Variante einer allegorischen Darstellung handelt⁵¹. Auf der anderen Seite stehen solche Prozessionen in gut ägyptischer Tradition und sind seit einer Zeit belegt, in der den Ägyptern der Begriff »Allegorie« bei Götterdarstellungen fremd gewesen sein dürfte⁵².

Die Prozessionen auf den Tempelsockeln mit ihrer Vielzahl von Resortgöttern, darunter häufig Personifikationen⁵³, tragen durchaus einen geschlossenen Sinn in sich: Die einzelne Figur ist mit dem von ihr repräsentierten Bereich im Tempel gegenwärtig, der Aufzug insgesamt stellt wohl die ganze Welt dar — soweit sie durch göttliche Mächte geordnet

⁵⁰ Als Preisende bisher viermal belegt: zweimal im Opet-Tempel, s. de Wit, Inscriptions du temple d'Opet à Karnak I, Bibl. Aeg. XI, (Opet I), 207,17 und 227,17; II, Bibl. Aeg. XII, Tf. 17, 21; zweimal in Kom Ombo, s. de Morgan, Catalogue des monuments et inscriptions II, Kom Ombos I (KO I), 63, Nr. 69; 94, Nr. 116. Als Kronengöttin kommt sie auf dem Soubasement von Medamud vor, s. Drioton, Médamoud (1925), Les inscriptions, FIFAO 3, 61, No. 132.

⁵¹ Griffiths, The Tradition of Allegory in Egypt, Religions en Égypte hellénistique et romaine, 1969, 45 ff. und in: JEA 53, 1967, 79 ff. geht auf die Frage derartiger Darstellungen nicht ein; s. jetzt J. Baines, Fecundity Figures, Warminster 1985, 67 f., 351 ff. Da die vorliegende Arbeit 1986 in Druck ging, konnten seine differenzierten Ergebnisse, die z.T. auf der Übertragung der Begriffe von M. W. Bloomfield (»formale« und »emblematische« Personifikationen) und z.T. auf der Anwendung der von E. H. Gombrich weiter entwickelten Methoden der ikonologischen Schule (»Theorie des Dekorum«, »Die Genres«) beruhen, nicht mehr berücksichtigt werden.

⁵² Sie sind seit dem AR bezeugt, s. Fakhry, Monuments of Sneferu at Dahschur, 101, 106, Tf. 26; Leibovitch, in: JNES 12, 1953, 73 ff.

⁵³ Jedoch nicht ausschließlich; gelegentlich werden sie auch mit dem unpräzisen Ausdruck »Fruchtbarkeitsgötter« oder »Genien« bezeichnet, s. Meeks, Génies, anges et démons, Sources orientales VIII, 27 ff.; s. Guglielmi, in: LÄ IV, 978 ff.

und beherrscht wird —, die ihre Gaben dem Gott des Tempels präsentiert⁵⁴. Stets führt der König, gelegentlich auch mit der Königin, den Zug an. Es scheint, als ob diese Mächte nicht direkt zum Gott gelangen können, sondern durch die Mittlerfigur des Königs geleitet werden müssen, da nur er als Erhalter der Welt⁵⁵ vor die Gottheit treten kann. Besonders verdeutlichen die Beischriften zu den einzelnen Ressortgöttern, die alle nach dem Schema: »Es kommt der König N zu dir, Gott N., und bringt dir (Name der Ressortgottheit) mit ihren (Gaben) ...« angelegt sind, daß sie der Vermittlung des Königs als obersten Ritualherrns bedürfen⁵⁶.

Um Status und Funktion der *Mr.t* erfassen zu können, ist einmal festzustellen, mit welchen Figuren sie zusammengestellt wird, ob diese rein ökonomischer Art sind oder auch Abstraktionen verkörpern, und zum anderen, wie die *Mr.t*-Beischriften die von ihr gelieferten Gaben präzisieren, kurz, in welchem »Bereich« sie sich manifestiert.

Im Opettempel in Karnak finden sich zwei symmetrisch angeordnete Prozessionen von je 16 Göttern, die dem Osiris gelten und die auch auf den Eingang der Osiriskapelle, der in der Mitte der Ostaußenwand liegt, ausgerichtet sind⁵⁷. Der Anfang wird beidemal vom König, Hapi und *Sh.t* gebildet, das Ende von *Mr.t*. Der südlich der Tür abgebildete Zug vertritt Oberägypten, der nördliche Unterägypten, so daß jeweils der »ober-« bzw. »unterägyptische« Hapi den Zug anführt und die »ober-« bzw. »unterägyptische« *Mr.t* ihn beschließt. Dem König folgen in der oberägyptischen Variante: der oberägyptische Hapi, die »schöne *Sh.t*, die Herrin des Getreides«, Schai als Schutzgott⁵⁸, Renenutet, fünf weitere Götter, die zerstört sind⁵⁹, Anubis, das »Oberhaupt der Schlächter«, der für die Rinderopfer zuständig ist, *Hntj-w3r=f*, der Geflügel bringt, der

⁵⁴ Bei Personifikationen ist das besonders einsichtig: *Sh.t* »Feld« verkörpert den Bereich des fruchtbaren Feldes, während bei Versorgungsgöttern das Ressort häufig nur einen Teilbereich oder eine Teilfunktion ihres göttlichen Wesens umfaßt, die dann durch Epitheta ausgedrückt werden, z.B. *Jnpw hrj jmnh.w* »Anubis, Oberhaupt der Schlächter«.

⁵⁵ S. dazu Otto, Gott und Mensch, 64.

⁵⁶ Im Unterschied zum Schema der gr.-röm.Zt. sind die Beischriften des NR auch in der ersten Person abgefaßt, d.h., die Personifikationen bringen ihre Gaben selbst dem Tempelherrn dar. Im Tempel Amenophis' III. in Soleb, der Amun und dem vergöttlichten Herrscher geweiht ist, reden *Sh.t* und *Npr* den König an: »Ich bringe dir Nahrung und Speisen für dein Haus, Geliebter des Amun!« Meine Übersetzung in: WdO 7, 1974, 221 f., ist zu verbessern, da unter *Jmn* noch ein *mj* erkennbar ist.

⁵⁷ Opet I, 199,1-207,17 und 209,1-227,17; Opet II, Tf. 14 (»Porte Est«); s. auch Yoyotte, Remarques sur les processions de génies au temple d'Opet, in Opet I, XI f. Parallele zu No. 6. 11 der unteräg. Reihe: KO I, Nr. 66. 67; zu Nr. 5. 7. 8. 11. 12. 13. 14. 16. 17 der oberäg. Reihe: KO I, Nr. 63. 65(?). 66. 67. 68, vgl. Nr. 64. 69.

⁵⁸ Morenz, Untersuchungen zur Rolle des Schicksals, ASA 52, H. 1, 1960, 26; Quaegebeur, Le dieu égyptien Shaï, 160 ff.

⁵⁹ Zum Teil sind sie nach KO I zu ergänzen.

Salbengott Schesmu, die Webgöttin Tait, der Ka-Gott, »der Nahrung schafft«, die Milchgöttin Hesat und die oberägyptische *Mr.t*⁶⁰.

Ihre Haltung entspricht genau der der Hathor, die den darunterliegenden Zug geographischer Personifikationen abschließt. Sie steht wie jene aufrecht da und hat nur eine Hand in Anbetung erhoben, eine für *Mr.t* atypische Geste. Äußerlich gekennzeichnet ist sie durch ihren Kopfschmuck, die eingerollte Frisur mit der Geierhaube der Nechbet, und die Wappenpflanze, die sie mit dem am Anfang schreitenden Hapi gemeinsam hat, so daß beide den Zug einrahmen. Die Figuren des Hapi und der *Mr.t* werden noch dadurch hervorgehoben, daß sie im Gegensatz zu den anderen nicht kniend, sondern aufrecht wiedergegeben sind. Die kniende Haltung gibt wohl einen niederen Status innerhalb der Götterhierarchie wieder. Denn die Ressortgötter agieren letzten Endes auf eine irdische, die Ortspersonifikationen sogar auf eine »lokale« Weise⁶¹.

Die Inschrift unter dem erhobenen Arm der *Mr.t* lautet:

»Ich preise (*dw3*) deinen Ka, seit [ich] sehe ...«⁶²

Über und hinter ihr steht im üblichen Schema der Sockel-Beischriften:

»Es kommt der König (Augustus) zu dir, Osiris-Onnophris⁶³, König der Götter.

Er bringt dir die oberägyptische *Mr.t*, die deine Majestät preist (*dw3*). Nechbet macht dir die *hn*-Geste. Die östlichen *B3.w* jauchzen (*h3t*) deinem Ka, die *B3.w* [von *N3n*]⁶⁴ machen dir Jubel (*hnw*). Tefnut, die Große, schlägt dir die Handpauke. Hathor bringt dir ihr Menat dar. Die Götter beginnen dich anzubeten, um deine Vollkommenheit (*nfrw*) zu verkünden; die Göttinnen erscheinen, um deine Majestät zu verehren (*sw3f*), wenn du dein Heiligtum am Fest des ganzen Landes am ‘Tag des reinen Stieres in [seinem Feld]’ besuchst. Du kommst in Frieden und vereinigst dich mit dem großen Opet-Tempel. Dein Antlitz ist mit strahlender Freude (*thn*) erfüllt. Der Himmel ist in Festfreude versetzt, die Erde in Frohsinn (*r3w.t*), die ganze Welt in [festlicher Stimmung]⁶⁵.

Du bist der vollkommene Gott, der Große der Gae, der Herrscher (*j3j*) mit großer *wrr.t*-Krone. Dein Sohn, den du liebst, ist in Anbetung (*j3w*) vor dir, der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der beiden Länder, Autokrator.«

Die unterägyptische Version des Aufzuges enthält folgende Gottheiten⁶⁶: den unterägyptischen Hapi, die »schöne *Sh.t* mit Grünem«, *Nhb-k3.w*,

⁶⁰ Opet I, 227,17; II, Tf. 21.

⁶¹ S. Baines, in: Acta Or. 36, 1974, 49 f.

⁶² Rest zerstört, ergänzt von de Wit nach KO I, Nr. 69; dort aber *nb <r> dr* zu lesen.

⁶³ Der Name des Gottes steht in umgekehrter Schriftrichtung, der *Mr.t* zugewandt.

⁶⁴ Ergänzung nach KO I, Nr. 69.

⁶⁵ Lücke, sinngemäßer Ergänzungsvorschlag, Variante KO I, Nr. 69 hat *m mk*.

⁶⁶ Opet I, 199-207; II, Tf. 15-17.

Mshn.t, »die den Samen schafft«, den *Wdpw* des Re⁶⁷ mit verjüngendem (neuem) Wasser, *q.t*, »die Brot (*qw*) schafft«⁶⁸, die Biergöttin *Mnq.t*, Seth mit Wein (*jnm.tj*), die »Herrin von *Jm.t*« mit Wein (*jrp*), den »Herrn von *Hbnw*« mit Kleinvieh, die Feldgöttin mit Geflügel, den Ka-Gott *W3d*, den Kleidergott *Hd-htp*, *Hqs* mit den Gaben der Lagunen und Sümpfe, die Milchgöttin *Sh3.t-Hrw* und die unterägyptische *Mr.t*, die als einzige Abweichung von der oberägyptischen Reihe den Papyrus als Wappennpflanze direkt auf der Frisur trägt.

Ihre Beischrift ähnelt stark dem oberägyptischen Pendant, setzt aber unterägyptische Akzente⁶⁹:

»Es kommt der König (Augustus) zu dir, Osiris-Onnophris, König der Götter.

Er bringt dir die unterägyptische *Mr.t*, die deine Majestät preist (*dw3*). *W3djt* macht dir Musik (*jky*). Die westlichen *B3.w* ...⁷⁰ deinem Ka. Die *B3.w* von *P* machen dir Jubel (*hnw*). Amaunet, die Große, schlägt dir die Handpauke. Deine (?) Tochter spielt dir⁷¹ ihr Sistrum⁷². Es ehren ...⁷³, ... den Respekt vor dir (*nr=k*). Es erheben (*qm3tj*)⁷⁴ die Frauen die Hand, um dich zu preisen (*dw3 k3=k*). Es freuen sich über dich die Herzen der Götter. Festfreude entsteht im Himmel. Es freuen sich (*hnm?*)⁷⁵ die Großen, wenn du in ihrer Stadt erscheinst. 'Willkommen' sagen ihre Herzen, indem sie vereint zusammen sind. Sie sind in Jubel, wenn du dich vom Himmel zur Erde wendest⁷⁶.

Du bist der vollkommene Gott, der Gott der Gaue, der große Fürst (*jty*) im 'Hause seiner Geburt'⁷⁷. Dein Sohn, den du liebst, ist in Anbetung (*j3w*) vor dir, der Sohn des Re, Herr der Kronen, Autokrator.«

⁶⁷ Nicht *Nw*, wie de Wit und Grenier, Tôd, 22, Nr. 13; 47, Nr. 29 lesen.

⁶⁸ Seltene, nicht im Wb verzeichnete Personifikation des »Brotes« und der »Einkünfte«, s. auch Daumas, Mammisis de Dendara, 240, Nr. 9, Tf. 78.

⁶⁹ Opet I, 207,17; II, Tf. 17; die untere Hälfte der Inschrift ist jetzt zerstört, die unteräg. Variante fehlt in KO. Übersetzung nach der Abschrift Legrains, in: Rec. Trav. 23, 1901, 169, No. 17.

⁷⁰ In der Lücke stand vermutlich *htt* oder ein Synonym dazu, vgl. Opet I, 227,17.

⁷¹ Der oberäg. *Mr.t*-Text hat statt dessen: »Hathor bringt dir ihr Menat dar.« Vielleicht ist das eine *hr*, das bei Legrain mit Fragezeichen versehen ist, zu *k* zu verbessern.

⁷² Nach der oberäg. Var. gehört *s* als Suffix zu *z3s.t*, nicht zu *sw3s*.

⁷³ Vielleicht stand in der Lücke, parallel zu den folgenden »Frauen« ein Ausdruck für »Männer«.

⁷⁴ Es wird wohl nicht die im Wb V, 38,12 präzisierte Bedeutung »klagen« gemeint sein, sondern die Geste des Handerhebens.

⁷⁵ Bei *l* liegt wohl eine Verschreibung für die »Nase« vor; ein Ausdruck für »sich freuen, jubeln« ist zu erwarten.

⁷⁶ Die Übersetzung ist nicht sicher. Statt *nnj.tj* (Pseudopartizip wie *b3tj*) von *nnj*, Wb II, 276,1 f. »gehen, weggehen«, könnte man auch an *nnju.t m p.t r t3* »Verneigung (= Verehrung) kommt vom Himmel zur Erde« denken, vgl. *nnj* »sich verbeugen«, Wb II, 276,8.

⁷⁷ *Hw.t msjn.t = f* »Haus (Gemach) seiner Geburtsstätte« ist der Name des Raumes, in dem sich über dem auf dem Löwenbett ruhenden Osiris der Ba des ithypallischen Amun-Re erhebt, s. Opet I, 120 f.: »Amun-Re, der ehrwürdige Ba des Osiris, der sich niederlässt auf seinem Leichnam im Hause seiner Geburt(ssstätte)«, s. Opet II, Reg. 22 s.v. *Hw.t msjn.t=f*. Die Aussage entspricht inhaltlich dem »Tag des reinen Stieres auf seinem Feld«, der Geburt des Osiris-Re, einem der beiden Hauptfeste des Opettempels.

Die Inschrift der oberägyptischen *Mr.t* nennt den »Tag des reinen *ng3w*-Stieres auf seinem Feld«, die Feier der Geburt des Osiris-Amun-Re im Opettempel, als Zeitpunkt der Prozession⁷⁸. Bei der unterägyptischen *Mr.t* wird der Bezug zum Fest durch die Erwähnung des »Hauses seiner Geburt(sstätte)« hergestellt: Am 1. Tag der Epagomenen wird Osiris dort von Nut geboren⁷⁹. Die Festbezeichnung selbst gehört zu der berühmten Szene des Osiris »auf seiner Bahre in der Halle seiner Zeugung«, über dem in synkretistischer Ausdeutung der Ba-Vogel als »Amun-Re, der herrliche Ba des Osiris« mit dem Kopf und Federschmuck des Amun schwebt⁸⁰. Damit wird deutlich, daß das Erscheinen der *Mr.t* wie das der ganzen Prozession, nicht mit dem täglichen Tempelkult verknüpft ist, sondern mit dem des Festes⁸¹. Da das Datum, der 1. Tag der Epagomenen, kurz vor Neujahr liegt, knüpft es darüber hinaus noch an den Ablauf des Jahres an. Es ist wohl zu verbinden mit den Riten, die die zyklische Erneuerung des Jahres »in Gang setzen«. Dies geschieht nicht im Rahmen des täglichen Kultes, sondern in dem des Festes⁸². Nur von da aus ist die Anwesenheit der *Mr.t* zu verstehen: Sie dient dazu, dem »Jubel«, »Jauchzen« und »Preisen« Gestalt zu verleihen, wenn der Gott auf Erden erscheint.

Sie steht an der Spitze anderer im Text genannter Musikanten und Adoranten, die an der Jubelmusik beteiligt sind. Es sind das einmal die an *Mr.t* assimilierten Kronengöttinnen *Nhb.t* und *Uto*⁸³, die als Musikan-

⁷⁸ Opet III, 146 f. 149. 151.

⁷⁹ In der unteräg. Reihe wird dasselbe Fest noch in der Beschrift des »Herrn von *Hbnw*« erwähnt, s. Opet II, 204,11.

⁸⁰ Opet I, 120 f.; II, Tf. 4 (Nordwand des Nordzimmers), III, 62 (Übersetzung). Das-selbe Fest wird nochmals beim Darreichen des Kranzes der Rechtfertigung, Opet I, 108; II, Tf. 3; III, 53 und in der Sockelinschrift über den *ph.w* und *w.w* des Nardos erwähnt, Opet I, 233; III, 109. Da de Wit die Sockeltexte nicht übersetzt, führt er unsere Belege nicht an. Außerhalb des Opettempels wird es noch in Urk. VI, 140 f., 19 (Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth), Pap. Leiden I 345, 2,5 f.; 3,4 f.; Bakir, The Cairo Calendar No. 86637, 56 (vso XVII) erwähnt.

⁸¹ De Wit, Opet III, 145, zweifelt, ob überhaupt ein täglicher Tempelkult stattgefunden hat. Auch in zwei Inschriften des Mammisi des Nektanebos in Dendera wird ein Aufzug von Ressortgottheiten, darunter den *Mr.t*-Göttinnen, nur bei einem Fest-, nicht im täglichen Ritual beschrieben, s. Daumas, Mammisis de Dendara, 24,12; 25,2; ders., Mammisis, 210 ff.

⁸² Zum stark emotional aufgeladenen Festkult, in dem Staunen, Jubel und Freude als Reaktion auf das Erscheinen Gottes vorherrschen, im Unterschied zum »operativen« täglichen Tempelritual, s. jetzt Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 58 f.

⁸³ Da die genannten Göttinnen als Vertreterinnen der beiden Landeshälften auftreten, werden sie auch einander angeglichen. Die oberäg. *Mr.t* trägt die Geierhaube der Nechbet, die unteräg. den Papyrus der *W3dj.t*, vgl. die frühkaiserzeitliche Darstellung auf der Tunika von Sakkara, s. Pedrietz, in: Mon. Piot 34, 1934, 108 ff., Tf. 7/8; Grimm/Johannes, Kunst der Ptolemäer- und Römerzeit, 24, Nr. 41, Tf. 79. In Opet I, 47,7 und 49,3 werden sie als Preisende beschrieben; zum Verhältnis zu Osiris vgl. auch MD IV, 40: »Es kommt die erste (geheime) Gestalt (*s3t3*) der Nechbet ... zu dir, Osiris, es ist dein Gottes-weib (*km.t nfr*)«.

tinnen kaum in Erscheinung treten, und die *B3.w*, die bestimmten Himmelsrichtungen zugeordnet sind. In der südlichen Prozession sind es die »östlichen«, paviangestaltigen *B3.w*, die »jauchzen« (*hjt*)⁸⁴ und die von *Nhn*, die den Jubelgestus zur Begrüßung des Gottes vollführen, in der nördlichen die »westlichen«⁸⁵ und die von *P*, die ebenfalls die *hnw*-Geste machen. Tefnut, wohl als »holde« Göttin, bzw. die an Neith assimilierte Amaunet⁸⁶ haben die ihnen fremde Rolle als Tamburinspielerinnen übernommen, die sonst den Sieben Hathoren als Begleiterinnen der Gottheiten eigen ist. Auffallenderweise werden gerade im Opettempel Tefnut als »Tochter des Re und Mutter des Gottes« und Amaunet als »Mutter, die wie (als) ein Vater schafft (*mw.t jrf.tj jtj*)«⁸⁷, und »Große Kuh, die Re gebiert«, beim Sistrumopfer als diejenigen bezeichnet, die Preis und Jubel gewähren⁸⁸, als ob ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen Soubassement und den Ritualdarstellungen bestünde. Hathor, in der unterägyptischen Version wohl nur »deine Tochter« genannt, macht mit ihrem Menat bzw. Sistrum Freudengeräusche⁸⁹.

⁸⁴ Das Hüpfen und Kreischen der Paviane bei Sonnenaufgang wird als Jubel für den erscheinenden Gott interpretiert:

»Die Paviane, die Re verkünden,
wenn dieser große Gott geboren wird
zur 6. Stunde in der Unterwelt.
Sie erscheinen, nachdem sie entstanden sind,
indem sie zu beiden Seiten dieses Gottes sind
bei seinem Aufgang im östlichen Lichtland des Himmels.
Sie tanzen (*bjj*) für ihn, sie springen (*jb3*) für ihn,
sie singen (*sm*) für ihn, sie musizieren (*hsj*) für ihn,
sie vollführen für ihn Freudenlärm (*jj3*),
wenn dieser große Gott erscheint in den Augen der Untertanen (*rbbj.t*) und des Himmelsvolkes (*hnmm.t*).
Diese hören dann die Jubelrede (*md.t hnw*) des Landes *Wjn.t* (Var.: den Jubel der *htj.w*-Affen der Wüste)«.

(Übersetzung nach Assmann, König als Sonnenpriester, 28 f., und Parker, Leclant, J.-C. Goyon, The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak, Tf. 21, 38 [Paralleltexte].)

⁸⁵ Zur geographischen Zuordnung der »östlichen«, »westlichen« und »nördlichen« Seelen zu bestimmten Orten und Gegenden der Erde s. das Schema bei Assmann, a.a.O., 50 ff. Die *B3.w jmntj.w*, die zur *jb.t jmntj.t* gehören, werden wohl schakalsgestaltig sein.

⁸⁶ Opet III, 150.

⁸⁷ Sethe, Amun und die acht Urgötter, 34; Urk. VIII, Nr. 139 c (*mw.t hn'jtj*), s. Opet III, 141, Anm. 491.

⁸⁸ Opet I, 159; III, 89 spricht Tefnut: »... in Anbetung (*dwj*), wenn sie dich sehen«. Opet I, 255; III, 114 sagt Amaunet: »Ich gewähre dir, daß die *p'f* jubeln, wenn sie dich sehen, und die *rbbj.t* frohlocken, wenn sie dich verehren«. Tefnut ist zwar von Hause aus keine Musikantin, sondern es wird vor ihr getanzt und musiziert (Junker, Onurislegende, 100 f., 165), aber ihre Rolle als besänftigte Göttin hat ihr ähnlich wie der Hathor, die einer Musikantin eingebracht, s. Junker, Auszug der Hathor-Tefnut, 83 ff.

⁸⁹ Das Menat ist nicht nur ein Schmuckgegenstand, sondern auch ein dem Sistrum vergleichbares Musikinstrument, s. Hickmann, in: Kêmi 13, 1954, 99 ff.; Derchain, in: RdE 22, 1970, 79 f. Es wird als »Hoden des Seth« mythologisch ausgedeutet, s. Barguet, in: BIFAO 52, 1952, 103 ff.; Leclant, in: Mélanges Mariette, 251 ff.; Daumas, in: RdE 22, 1970, 69 f.

Der in der oberägyptischen Version besonders hervorgehobenen Huldigung der Götterwelt entspricht in der unterägyptischen die der Menschen, wenn der Gott »in ihrer Stadt erscheint«. Der Schluß beschreibt in allgemeinen Wendungen, die auch die Friesinschriften des Sockels benutzen, die vom Himmel ausgehende Freude, die die Erde erfaßt und die ganze Welt in festliche Stimmung versetzt⁹⁰.

Die eingangs gestellte Frage nach der Funktion der *Mr.t* und den ihren »Bereich« ausmachenden »Gablen« ist damit klar zu beantworten: Sie fungiert als Verkörperung des auf der götterweltlichen und realweltlich-kultischen Ebenen stattfindenden Lobpreises, mit dem der Festkult das Erscheinen Gottes beantwortet. Sie ist nicht nur die Repräsentantin verschiedener götterweltlicher Adoranten und Musikanten, sondern auch die des irdischen Verehrerkreises; ihre »Gablen« sind alle möglichen Arten kultischer Musik und Gebärden. Dabei werden Jubel und kultische Verehrung als ebenso notwendig und substantiell für den Gott betrachtet wie die materiellen Opfergaben, denn — damit ist auch die zweite Frage, die nach der Art der Ressortgottheiten beantwortet, — die Aufzüge enthalten ansonsten nur solche ökonomischer Art, nicht Personifikationen abstrakter Begriffe. Darüber hinaus sollte durch ihre Haltung und Position am Ende des Aufzugs noch ein gehobener Status gegenüber dem der knien-den Gottheiten angedeutet werden.

Eine Nachfolgerin der oberägyptischen *Mr.t*-Inschrift findet sich im Kom-Ombo-Tempel aus der Zeit Domitians⁹¹. Ob es sich um eine Kopie handelt oder beide auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, ist nicht sicher zu entscheiden, jedoch ist letzteres wahrscheinlicher. Die oberägyptische *Mr.t* erscheint wiederum am Ende einer Reihe ökonomischer Gottheiten, die ihre materiellen Gaben auf Opertafeln darbringen. Es sind im Gegensatz zum Opettempel nur vierzehn, die alle in aufrechter Haltung schreiten⁹². Hinter dem König, der ebenfalls eine Opertafel, die der des oberägyptischen Hapi gleicht, zu Sobek, Hathor und Chons trägt, folgen: der oberägyptische Hapi, Renenutet mit Ähren, *Hnmt.t* mit Brot, die Milchgöttin Hesat, die Biergöttin *Tmj.t*, die Herrin von *Jm.t* mit Wein, der *Wdpw* des Re mit Wassergefäßen, *Jnpw hrj tp mnhy.w* mit Schlachtrindern, Horus, Herr von *Hbnw* mit Gazellen, *Hntj-w3r=f* mit

⁹⁰ Er ähnelt dem zentralen Text: Opet I, 120 f. Der Friestext über den ökonomischen Göttern enthält eine Verherrlichung des Königs, ohne auf die Prozession im einzelnen einzugehen. Der Text darunter erwähnt die im Himmel und auf Erden herrschende Freude, Opet I, 228 f.; III, 106 f.; I, 197; III, 104 ff.; Opet I, 208. 228.

⁹¹ PM VI, 181 (1)-(3); KO I, Nr. 69. Die Dekorierung des Sockels mit der Prozession erfolgte erst unter Domitian, z.B. Kartusche der *Mr.t*-Inschrift: Gauthier, Livre des rois V, 97.

⁹² KO I, Nr. 58 ff.

Geflügel, die Webgöttin Tait, der Salbengott Šsmw, Hathor, Herrin von Byblos, mit Wohlgeruch⁹³ und die oberägyptische Mr.t in derselben Haltung und Frisur wie im Opettempel, jedoch ohne Geierhaube. Über ihr steht ihr Name: »die oberägyptische Mr.t-Isis«, vor ihr in umgekehrter Schriftrichtung der Name des Gottes, dem ihre Geste gilt:

»Sobek-Re, der Herr von Kom Ombo«⁹⁴.

Unter ihrem erhobenen Arm findet sich eine in direkter Rede abgefaßte Huldigung an den Gott:

»Ich bete [dich]⁹⁵ an, oh Allherr.
Ich sehe dein Antlitz.
Ich jauchze und juble deiner Macht (b3.w=k).
Du bist der große Gott, der am Uranfang (zp tpj) entstand.«

Über und hinter ihr steht in der typischen Anordnung der Sockeltexte:

»Es kommt der Sohn des Re, der Herr der beiden Länder (Domitian) [zu dir], Sobek-Re, Herr von Nbj.t.

Er bringt dir die oberägyptische Mr.t, die deine Majestät, Sobek-Re, preist (dw3). Nbj.t macht dir die hn-Geste. Es ist die Dd.t, wenn sie aus Bwgm [kommt]⁹⁶, indem sie sich mit [ihrem Bruder?] Schu⁹⁷ vereinigt. Die [östlichen Seelen]⁹⁸ jauchzen (hjt) deinem Ka. Die B3.w von Nhn machen (jdj) dir Jubel (hnw). Isis, die Große, schlägt dir die Handpauke⁹⁹. Hathor gibt dir ihre Hand (?)¹⁰⁰. Die Götter (lies: ntrw) beginnen dich anzubeten (dw3=k), um deine Vollkommenheit zu verkünden¹⁰¹. Die Göttinnen erscheinen¹⁰², um deine Majestät, Sobek-Re, zu verehren, wenn du dein Heiligtum besuchst an deinem schönen Fest ... [am] 'Kleinen Brand'¹⁰³, am 11. Tag des Monats¹⁰⁴.

⁹³ Es fehlen gegenüber dem Opet-Tempel der Ka-Gott, »der Nahrung schaft«, Schai und die Sh.t. Statt ihrer erscheint Hathor, die Herrin von Byblos.

⁹⁴ Wieder in umgekehrter Schriftrichtung, hr=k ist ausgefallen oder wird vielmehr durch die Schriftrichtung ausgedrückt, s. KO I, Nr. 63. 64. 65.

⁹⁵ Vielleicht zu n k3=k zu ergänzen.

⁹⁶ Zur Herkunft der Dd.t-Tfn.t aus dem Troglodytenland und Bwgm s. Junker, Onuris-legende, 107 f. und KO I, Nr. 116: »die Tfn.t, wenn sie aus Kns.t kommt«; danach ist auch m jw=s zu ergänzen.

⁹⁷ Ob m sn=s Šw oder nur Šw zu lesen ist, ist fraglich; Junker, a.a.O. hat nur »Schu«.

⁹⁸ Nach Opet I, 227,17 zu B3.w jibtj.w zu ergänzen.

⁹⁹ Zur Lesung wr.t von  s. Wild, in: BIAFO 54, 1954, 189. Das folgende ist wohl hr shj sr; das Zeichen über dem »schlagenden Arm« scheint ein Ohr (z3 »taub sein«) darzustellen. Vielleicht handelt es sich auch, falls de Wits Ergänzung richtig ist, um ein verschrifnetes hwtj.

¹⁰⁰ Nach Wb-Abschrift eindeutig eine »Hand«, nach der Opet-Variante ist mnj.t sinnvoller.

¹⁰¹ Nach Opet ist ſſr nfrw=k, nach KO-Abschrift (Morgan) könnte auch ſſr hm=k »deine Majestät« zu lesen sein.

¹⁰² ~~z~~ ist in pr zu verbessern.

¹⁰³ Nach der Lücke ist rk̄ n̄ds zu lesen; »Kleiner Brand« (3. Monat der Pr.t) ist die ältere Bezeichnung des koptischen Phamenoth, vgl. Schott, Festdaten, 48 f.; Gutbub, Textes fondamentaux, 141; 337 f.

¹⁰⁴ 1/3 und 1/30 ergeben den 11. Tag des Monats. Das nb-Zeichen ist zu einem bb-Determ. zu verbessern.

Du kommst in Frieden und vereinigst dich mit deinem (?) *Hw.t jrwt*¹⁰⁵.
Dein Angesicht ist mit strahlender Freude (*thn*) erfüllt.

Der Himmel ist im Fest, die Erde in Freude, die ganze Welt¹⁰⁶ in festlicher Stimmung (*m mk*). Du bist der große Gott der Gae, der Herrscher (*jyj*) mit großer Krone. Dein Sohn, den du liebst ...¹⁰⁷ König von Ober- und Unterägypten, Autokrator.¹⁰⁸

Wie aus der *Mr.t*- und Renenutet-Beischrift hervorgeht, findet die Prozession wiederum an einem Fest statt, dem der Erneuerung der Jugend (*w hm mp*) des Sobek am 11. Tag des Monats Kleiner Brand. Es wird im *Hw.t jrwt*, dem größeren der beiden Kom-Ombo-Sanktuare, gefeiert¹⁰⁹ und fällt mit dem der Niederkunft Renenutets zusammen¹⁰⁹. Bei beiden handelt es sich um Erneuerungsfeiern, bei denen der Gedanke des Neubeginns und der Fruchtbarkeit im Vordergrund steht, wobei der König als »gute *h*-Schlange, der ihren (der Götter) Lebensunterhalt schafft«¹¹⁰, apostrophiert wird.

Mr.t wird hier mit Isis gleichgesetzt und führt wie im Opettempel eine Reihe kultische Musik vollführender Göttinnen an. Es sind das — wie im Opet-Tempel — *Nhb.t*, die im Süden mit der *Dd.t*-Tefnut, deren Heimat das Troglodytenland ist, gleichgesetzt wird, und die paviangestaltigen Seelen des Ostens sowie die von *Nhn*. Noch einmal werden Isis — anstelle der Tefnut der Opet-Beischrift — und Hathor als Musikantinnen genannt. Auch hier steht *Mr.t*-Isis »stellvertretend« für mehrere Göttheiten, die den Gott mit kultischer Verehrung versorgen. Ihre besondere Rolle in der Hierarchie der Soubassermann-Götter zeigt wohl der kurze Hymnus, der sie von den anderen abhebt und auf eine ähnliche Stufe wie den König stellt.

Eine 2. Prozession ist im Hof des Kom-Ombo-Tempels an der Tür, die zur Pylontreppe führt, angebracht¹¹¹. Es ist wiederum eine oberägyptische, und sie gilt, obwohl sie im Sobek-Re-Tempelteil liegt, vor allem Haroeris, wenn auch mindestens fünf der Beischriften dem Sobek und einer dem Chons gewidmet sind¹¹². Wie im Opettempel setzt sich die

¹⁰⁵ So deutlich nach Wb-Abschrift; zu *Hw.t jrwt* s. Gauthier, DG IV, 50; Junker, Onurislegende, 148 (»irw-Gemach«); Gutbub, a.a.O., 484 f., 487 (Bezeichnung für das Sobek-Sanktuar und den größeren Tempel).

¹⁰⁶ Wohl *t3 r gr=f* zu lesen.

¹⁰⁷ Nach Variante zu *z3=k mrj=k* zu ergänzen.

¹⁰⁸ Im großen Sobek-Hymnus KO I, Nr. 61 heißt es: »Er hat im *Hw.t jrwt* seine Jugend erneuert wie Geb«, s. Gutbub, a.a.O., 484. 487.

¹⁰⁹ KO I, Nr. 63. Zur Gleichsetzung des Renenutet-Sohnes Neper mit dem Gotteskind von Kom Ombo s. Gutbub, a.a.O., 335 (m) ff.

¹¹⁰ KO I, Nr. 62.

¹¹¹ PM VI, 182, vermutlich (22)-(23); KO I, Nr. 109-116.

¹¹² Auch die erste Prozession gilt nicht nur Sobek-Re, sondern auch Haroeris, Geb, Chons und *P3-nb-t3.wj*. Die Reste einer vermutlich unteräg. Reihe finden sich in KO I, Nr. 91, s. PM VI, 182 (16)-(17).

Reihe aus 16 Personen zusammen: drei Personifikationen der Jahreszeiten, einem männlichen *ȝb.t*-Gott¹¹³, einer *Pr.t*-Göttin, die die Gestalt einer Feldgöttin angenommen hat, einem *Śmw*-Gott, einer nicht mehr identifizierbaren Gottheit, zwei Nilgöttern, deren Namen ebenfalls verloren sind, der Biergöttin *Mnq.t*, der Herrin von *Jm.t* mit Wein, dem *Wdpw* des Re mit Wasser, Anubis, dem »Herrn des Hornviehs«, der Webgöttin Tait, dem Salbengott Schesmu, dem Horus von *Hbnw*, Chnum *ḥntj wʒr=f*, der Herrin von Byblos und Punt samt ihren Wohlgerüchen und der oberägyptischen *Mr.t*, die wie die erste Gottheit des Zuges die Binsenstaude auf dem Haupt trägt. Die Reihe ähnelt stark der ersten oberägyptischen, die Einfügung der Jahreszeiten-Personifikationen an Stelle der Renenutet und des Hapi ist zwar neu, doch gehören sie dem Inhalt ihrer Beischriften nach ebenfalls zu den ökonomischen Göttern¹¹⁴. Sie sind keine Abstraktionen der Zeit, sondern verkörpern wie früher die Gaben der Natur.

Die Inschrift der *Mr.t* ist Haroeris gewidmet; sie trägt den Titel »die oberägyptische *Mr.t*-Isis, die Herrin«¹¹⁵.

Unter ihrem erhobenen Arm befindet sich ein kleiner Hymnus in direkter Rede:

»Ich juble vor [dir] ¹¹⁶, Fürst der Götter.
 Jubel ist vor deinem [Antlitz]¹¹⁷.
 Jubel¹¹⁸ mit (*hr*) Angenehmem¹¹⁹, die deinen Namen nennen.
 Du freust dich über das Musizieren (*dhn*) ...«

¹¹³ *ȝb.t* ist wohl deshalb männlich wiedergegeben, weil er die Stelle des oberäg. Hapi einnimmt. Zu Darstellungen von Jahreszeiten-Personifikationen im AR und MR s. Barta, in: ZÄS 97, 1971, 1 ff.; Simpson, in: JNES 13, 1954, 265 ff.

¹¹⁴ Die Inschriften sprechen eindeutig von ihren spezifischen Gaben, so KO I, Nr. 109: »Er bringt dir die *ȝb.t*-Jahreszeit mit allen seinen (entsprechend der Darstellung) Gaben sowie allen süßen und angenehmen Früchten. Er überreicht dir alle Erzeugnisse (*bw nb*) des Neujahrs, indem die Flut gedeihen lässt, was auf dem Rücken des Geb wächst. Er bringt dir die ... Blumen aus seinem Sumpfgebiet, alle Pflanzen, die aus dir kommen. Er führt dir alles Existierende aus diesem Lande zu, er gibt dir die Speisen, die du geschaffen hast, in diesem deinem Namen 'Schöpfer dessen, was ist, Uranfang der beiden Länder ...', der [am Uranfang] entstand!« Die *Pr.t*-Inscription, KO I, Nr. 109: »Er bringt dir die *Pr.t*-Jahreszeit mit allen Pflanzen, Grün und Blumen, indem ihre Teiche geöffnet sind«. Die Inschrift des *Śmw*-Gottes, die stark zerstört ist, weist dieselbe ökonomische Zielsetzung auf, KO I, Nr. 110: »Er bringt die die *Śmw*-Jahreszeit ... er [versieht] deinen Tempel mit allen guten Gaben«.

¹¹⁵ KO I, Nr. 116. Eine Wb-Abschrift des stark zerstörten Textes existiert nicht. Die »Kehle« hinter *Mr.t* ist als Determinativ zu verstehen, s. S. 112.

¹¹⁶ *m hr f=k*; es ist fraglich, ob *zʒ* oder *smsw R'* zu ergänzen ist.

¹¹⁷ *m fhr=k*.

¹¹⁸ Hinter *nhm* befindet sich eine längere Lücke.

¹¹⁹ Weniger wahrscheinlich: *bnrw.t*-Priesterinnen, s. S. 92.

Die teilweise stark zerstörte Inschrift über und hinter ihr lautet:

»Es kommt der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der beiden Länder Autokrator¹²⁰ zu dir, Haroeris, an der Spitze der *wd3.tj*¹²¹, Schu¹²², Sohn des Re, groß an Gunst unter den Göttern.

Er bringt dir die oberägyptische *Mrt*, die deine Majestät preist (*dw3*). *Nbb.t* macht dir Musik (*jbj*). Es ist die Tefnut, wenn sie aus *Kns.t* kommt¹²³, indem sie sich mit ihrem Bruder vereinigt, dem *sw3d-b3*¹²⁴. Es verehren dich die *jhb.t*¹²⁵ und *sm3j.t*¹²⁶ und freuen sich, wenn sie dein Antlitz schauen. Das ganze Land ist mit festlicher Stimmung (*wp*)¹²⁷ erfüllt, wenn sie sich in deinem Haus des Jauchzens (*bnhm*)¹²⁸ niederlassen. Die lieblichen *jwntjw.t*-Musikantinnen¹²⁹ spielen (*dhfnj*) dir, die *spdwt*-Priesterinnen¹³⁰ (?) dei-

¹²⁰ Der Aufzug enthält keinen Königsnamen, nach PM VI, 182 stammt er aus der Zeit des Augustus.

¹²¹ Zu *hntj wd3.tj* s. Junker, Onurislegende, 24; Gutbub, a.a.O., 81 f., 94 (I), 380.

¹²² Zur Gleichsetzung des Haroeris mit Schu s. Junker, Onurislegende, 27 ff.; Gutbub, a.a.O., 323 f.; 342 ff.

¹²³ S. Anm. 96.

¹²⁴ *sw3d-b3* »der, der den Ba (des Sonnengottes) gedeihen lässt« oder auch *sw3d-b3* »der, der den Ba wohlbehalten sein lässt« ist einer der Namen des Schu im Mythos der fernen Göttin, s. Gutbub, a.a.O., 92 f., 302 f., 404, 486; Kurth, Den Himmel stützen, 8,85; der König wird gelegentlich als Sohn des Schu *sw3d-b3* bezeichnet, s. Chassinat, in: Mélanges Maspero I, 2, 515, Anm. 1. Auch Götter wie Amun als Ba des Osiris und Chnum als Schöpfer tragen das Epitheton, s. Opet III, 102, Anm. 402 (zu Opet I, 183); Saunerion, Esna V, 105 f.; Daumas, Mammisis, 410, Anm. 4. Daneben kommt noch eine Kurzform *sw3d* vor, s. Junker, Auszug der Hathor-Tefnut, 49. 53.

¹²⁵ *jhb*, fem. *jhb.t*-Musikantinnen gehören auch zum Kultpersonal des Min, s. Wild, Les danses sacrées. Sources orientales VI, 52 mit Anm. 515; Gauthier, Les fêtes du dieu Min, 86 ff., 178 f.; Personel du dieu Min, 113. Da sie hier mit *sw3f* verbunden werden, scheinen sie eher kultischen Gesang als Tanz auszuführen, s. Brunner-Traut, Tanz, 80; Kitchen, Ramess. Inscr. II, 845,14 f.

¹²⁶ Die *sm3j.t*-Priesterin ist ebenfalls im Min-Kult belegt und übernimmt beim »Sicheln der Gerste« den Part der Königin. Der Name bedeutet wohl »die Fremde«, »die Nomadin«, s. Gauthier, Les fêtes du dieu Min, 98 f.; Wild, a.a.O., 52 mit Anm. 65. In gr.-röm.Zt. tritt sie auch als Göttin auf, s. Edfou I, 396,17. Zur »Erklärung« des *jsbt* (CT V, 136 b) genannten Schiffsteils als »Nomaden (Fremden), die im Nun sind«, und die Gleichsetzung desselben Schiffsteils Tb 99 mit der *Mrt*, s. S. 152. Da der Min-Kult in Kom Ombo keine nennenswerte Rolle spielt (Gutbub, a.a.O., 49 g), gehören die Göttinnen wohl zum Personal des Haroeris.

¹²⁷ Das vermeintliche *nb* ist ein *hb*-Determ.

¹²⁸ »Häuser des Jauchzens« sind zwar mehrfach als Namen von Tempelräumen in Kom Ombo belegt, ein *pr bnhm* aber nicht; vgl. Gutbub, a.a.O., Index, s.v. *pr hcc*, *pr hkn*; Daumas, Mammisis, 514 (*pr nhm n nfr.t* als Bezeichnung des Mammisi). Vielleicht ist *bnhm* zum folgenden Satz zu ziehen: »Es jubeln die lieblichen *jwntjw.t* und musizieren dir«.

¹²⁹ *jwntjw.t* musizieren auch zu Ehren der Hathor und Mut, s. Wild, a.a.O., 73; MD IV, 17; CD VII, 190,14, sowie der Isis, s. Daumas, in: ASAE 51, 1951, 389, 392 (»Die *jwntjw.t* musizieren [*dhn*] und tanzen«); s. unten Anm. 188.

¹³⁰ Das  ist vielleicht zu *spdwt*-Priesterinnen zu ergänzen; Wb IV, 112,8 gibt als Beleg Pap. Rhind II, 5,3 (s. Möller, Die beiden Totenpapyrus Rhind, 60, 93, Anm. 192) und MD IV, 17 (= CD VII, 190,14), wo sie ebenfalls zusammen mit den *jwntjw.t* genannt werden. In der *Wnn-nfr*-Biographie werden sie neben anderen Musikantinnen erwähnt, s. Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 16, Anm. 127; s. S. 92.

nem Ka, indem sie ... sprechen. Die ... Musikantinnen¹³¹ jubeln vor deinem Antlitz, indem sie dir [$n=k$] ihre Pauken (*dbdb?*) schlagen (?)¹³². Sie verhüllen ...¹³³ Deine Sängerinnen nennen ihre Namen, indem sie erschallen lassen (*ngg*) dein Sohn, den du liebst Kaisaros«

Mr.t-Isis tritt wie in den anderen Sockeltexten als Verkörperung des Jubels und der kultischen Musik schlechthin auf. Ihr Wirkungsbereich jedoch umfaßt nicht nur die Verehrung der götterweltlichen Ebene, den Jubel der Nechbet, Isis, Hathor und der *B3.w*, sondern auch den des irdischen, vor allem weiblichen Kultpersonals, das dem himmlischen Hofstaat des Gottes im Kosmos des Tempels entspricht: Für die Musikanten-Priesterinnen, die *jhb.t*, *šm3j.t*, *jwntj.wt* und *spdw.t*, tritt bei den Sockel-Aufzügen stellvertretend *Mr.t* ein.

Daß sie dabei als illustrative Personifikations-Allegorie zu verstehen ist, mit der man keine Glaubenswirklichkeit mehr verbindet, sondern lediglich den abstrakten Begriff »Lobpreis« sichtbar macht, läßt sich im strengen Sinn des Wortes nicht »beweisen«, scheint mir aber sehr wahrscheinlich. Es besteht in dieser Zeit die Tendenz, die einzelnen Figuren der Aufzüge zu schematisieren und in ein System einzugliedern, das die Versorgung der Gottheit durch die Gaben der Welt darstellt. In der Reihe der eigentlichen Versorgungsgötter vermißte man offenbar eine Figur, die die Gabe der kultischen Verehrung (»Jubel« und »Preis«) verkörpert. Sicher ist es kein Zufall, daß die Komplementierung mit der *Mr.t* erst in röm. Zeit stattfindet. Ob diese Kompositionen mehr bedeuten als eine dekorative Bilderschrift auf dem Tempel-Soubassement, die ebensogut hätte durch einen Text ersetzt werden können, ist eine offene Frage. *Mr.t* scheint hier auf jeden Fall als eine Abstraktion, ein sichtbarer Ausdruck eines Begriffes, verstanden worden zu sein. Ihre Anwesenheit veran-

¹³¹ Die Lesung von  ist mir unbekannt. Möglicherweise ist sie *wn.t*, abgeleitet von *wn.t* »Festung«. In anderer Graphie tritt *wn.t* als Name der Priesterin im Hermopolites und Kynopolites auf, s. Edfou I, 341,17 f.; 342,11.

¹³² Die Lesung des Logogramms  in der Gruppe  ist unbekannt. Es könnte sich um die Wiedergabe einer Trommel oder eines Tympanons mit einer darauf spielenden Hand handeln, wie sie etwa in Medamud abgebildet ist, s. Drioton, Fouilles de Médamoud (1926), Inscriptions, FIFAO 4, 25, Fig. 8. Als Lesung könnte *dbdb/bfb* in Frage kommen, welches in der Bedeutung »trommeln« vom NR an, auch in übertragener Bedeutung, gut belegt ist; s. Hickmann, in: BIE 36, 1953-54, 596 f. (mit semitischen Äquivalenten); Drioton, a.a.O., 27, Z. 6 (inscr. 328); Med. der Alten Ägypter VII, 976; vgl. auch Manniche, Ancient Egyptian Musical Instruments, 5 f. Auch die Darstellung einer Klapper mit zwei »Händen« als Determinativ ist möglich, wobei die eigentliche Bezeichnung (außer *wnj*) nicht bekannt ist, es würde sich dann um eine kurze Form handeln, s. Ziegler, Catalogue des instruments de musique égyptien, Musée du Louvre, Paris 1979, 19 ff.; Nr. 17, 18 (Kurzformen).

¹³³ Der Sinn entgeht mir, *tm3* ist wohl »Matte«.

schaulicht nur die enge Beziehung zwischen abstraktem Denken und visueller Vorstellungskraft.

Das Symbolische der *Mr.t*-Figur wird vor allem dadurch deutlich, daß die Beischriften kaum spezifische Aussagen über sie enthalten, dagegen zahlreiche über andere »Jubel«-Gottheiten. *Mr.t* wird bewußt anderen Göttinnen gleichgestellt und an verwandte angeglichen; sie stellt gleichsam ihre »Zusammenfassung« dar. Die ursprüngliche Klarheit ihres Wesens als Ritualfigur und singende Harfenspielerin ist verloren, ihre Eigenart selbst in der Darstellung verwischt, da ihre charakteristischen Attribute, die *Mr.t*-Geste oder Harfe, fehlen. Ihr ontologischer Status ist der einer bloßen Personifikation, nicht der einer Gottheit. Ihre bildliche Aufnahme in den Kreis der Versorgungsgötter ist also eher einem intellektuellen und ästhetischen Bedürfnis zu verdanken als der Glaubenswirklichkeit¹³⁴.

3. ALS HARFNERIN IN DEN RITUALDARSTELLUNGEN DER GR.-RÖM.ZT.

A. Beim Bier- und Weinopfer

Erst in den Tempeln der gr.-röm.Zt. wird *Mr.t* bildlich als Harfenspielerin dargestellt. Sie tritt zu dem Opfer berauscheinender Getränke sowie dem des Kranzes und der Sistren hinzu. Da man sie bereits in früherer Zeit mit freudigen Gesängen in Zusammenhang gebracht hat¹³⁵, ist es nicht erstaunlich, wenn man sie bei der engen Verbindung, die zwischen Musik, Fest, Frohsinn und Trunkenheit besteht, nun auch den Rauschopfern assoziiert. Im religiösen Bereich ist Musik nicht nur ein Mittel, eine gehobene Gemütsverfassung zu erzeugen und emotionalen Kräften gesteigerten Antrieb zu verleihen, sondern dient auch dazu, eine klangliche Kommunikation mit dem Heiligen herzustellen und an die letzten Geheimnisse des Numinosen zu röhren. Denn durch den liturgischen Gesang sollen die Götter angelockt und ihre dämonisch-gefährlichen Kräfte gebannt werden, die man in der Spzt. auch als »Boten« (»génies émissaires«) begreift. Demselben Zweck dient auch die Trunkenheit: Die »Befriedigung« oder »Besänftigung« (*shtp*) der zürnenden Gottheit macht man in den Riten, in denen der Mythos von der Himmelskuh und der Heimkehr der Fernen Göttin seinen Niederschlag findet, deshalb durch Wein- oder Bieropfer sichtbar. Zwar ist eine intensive Berührung mit

¹³⁴ Er wird bestätigt durch den bildhaften Gebrauch in Biographien der Spzt., wo der Name *Mr.t* lediglich in Vergleichen genannt wird, s. unten S. 90.

¹³⁵ S. die Beschreibung der umgekehrten Verhältnisse in den Admonitions 4, 12 f.: »Musikantinnen sind an den Webstühlen in den (Web-)Werkstätten, und was sie der *Mr.t* singen, sind Trauergesänge.«; s. S. 60.

dem Kultgeheimnis, das Erlebnis der Gotteseinigung in Rausch und Ekstase, im allgemeinen dem ägyptischen Kult fremd, in der Beteiligung des Königs bei den Besänftigungsriten im Hathorkult aber könnte durchaus ein dem Dionysischen ähnliches Element im Spiel gewesen sein¹³⁶. Da trotz der zahlreichen Darstellungen von Festen und Gelagen mit Harfenspiel eine ältere Beziehung der *Mr.t* zur Trunkenheit nicht nachgewiesen werden kann, ist zu fragen, ob ihre Teilnahme als Harfnerin bei den Besänftigungsriten der Spzt. nicht auch ein — über den Jubel bei der Ankunft Gottes hinausgehendes — ekstatisches oder apotropäisches Moment beinhaltet. Hat man etwa das Harfenspiel als ein das religiöse Empfinden bis zur Ekstase steigerndes oder zur Vertreibung des Göttergrimms und der »Boten« geeignetes Mittel betrachtet und damit ihre Funktion beträchtlich erweitert?

Zunächst soll untersucht werden, in welchem mythologischen Kontext sie erscheint, ob ihre Anwesenheit auf bestimmte Götter einzuschränken ist, sodann, ob sie mit irgendwelchen Mythen in Verbindung gebracht wird oder sie, wie es bei Ressortgottheiten häufig der Fall ist, mythenfrei bleibt. Eine weitere Frage drängt sich bei Betrachtung der Ritualszenen auf, bei denen sie stets hinter dem König, wie eine irdische Repräsentantin, auftritt: Gibt es Hinweise darauf, daß statt ihrer eine harfenspielende Priesterin fungierte?

Die Beziehung zwischen *Mr.t* und Rauschtrank wird verschieden ausführlich ausgedrückt. In aller Kürze heißt es von ihr, ohne daß sie dabei dargestellt würde, auf einer Pfeilerinschrift des Mammisi von Edfu¹³⁷:

»Trinke (Hathor) von ihnen (den Weinkrügen), damit dein Herz sich freue. Die *Mr.t* musiziert (*dhn*)¹³⁸ vor dir. [Sie] werden dir dargebracht, das Horusauge¹³⁹ wird vor dir überreicht.«

¹³⁶ Brunner, in: ZÄS 79, 1954, 81 ff.; zur Trunkenheit als einem Mittel, die Schranke zwischen Leben und Tod in Vergessenheit geraten zu lassen, s. Schott, Das schöne Fest vom Wüstental, 78; Hornung, in: Eranos 51, Zürich 1982, 483 ff.; vgl. Gutbub, Mélanges Maspero I, 4, 46 ff. Zur Beseitung dämonischer Einflüsse durch Bier s. den »Spruch für das Bier«, Wreszinski, Die Medizin der alten Ägypter II (Papyrus Hearst), 124; zum rauschhaften Charakter des Hathorkultes, s. Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 185; s. auch S. 84, Anm. 167 und das Lied auf der »cuve osirienne de Coptos« (VI, 31-33) aus der XXII. Dyn., das Yoyotte, in: EPHE 90, 1981-1982, 190, übersetzt hat. Allgemein zur Phänomenologie des durch Musik untermalten kultischen Enthusiasmus s. Goldammer, Formenwelt des Religiösen, 274 ff.

¹³⁷ Chassinat, Mammisi d'Edfou, 141,20 f., Tf. 37.

¹³⁸ *dhn* mit sitzendem, anbetendem Mann determiniert, heißt wohl, daß *Mr.t* wie bei anderen Weinopfern die Harfe spielt.

¹³⁹ »Horusauge« bezeichnet das im Anfang des Textes genannte Produkt des *ȝ*-Rebstockes: »Der Rebstock grünt vor *M3-Hrw* (*w* des Edfugaeus, der als Weingegend berühmt ist, s. Meeks, Grand texte des donations, 100, Anm. 156), das grüne Horusauge ist für dich«.

Beim »Darbringen des Bieres« vor Nephthys, einer Szene auf der äußeren Seite der Umfassungsmauer des Edfu-Tempels, wird sie ebenfalls nur im Text erwähnt¹⁴⁰:

»Nimm dir das *nb.tj*¹⁴¹, das aus dir gekommen ist, damit dein Ka über das Horusauge froh sei. Das Bier verschlucke¹⁴² , damit es dein Herz [erfreue (*swnf*)]. Das Werk der *Mnq.t*¹⁴³ ergötze deine Majestät, Herrin der Trunkenheit, trinke (lies: *swj r = £*)! Die *Mr.t*, die Herrin des Singens zur Harfe, macht (Musik, Jubel o.ä.) ... der (oder: für die) Neunheit«.

Eine nähere Beziehung zu den weiblichen Empfängergottheiten wird nicht hergestellt, wohl aber wird wie auf der Naosausenwand im Korridor des Edfu-Tempels auf ihre Rolle als Sängerin für die »Neunheit«, d.h. die Ur- und Schöpfergötter des Tempels, angespielt¹⁴⁴.

Eine Darstellung der unterägyptischen *Mr.t* findet sich im Geburtshaus der Isis in Philae¹⁴⁵, auf der die Göttin zu Ehren der Isis und des Harpo-krates eine auf einem Naos stehende Bogenharfe spielt, während der König (Augustus) hinter ihr das *ss*-Symbol überreicht¹⁴⁶. Der Spruch lautet:

»Wein (*£*) für deinen Ka, Herrin der beiden Länder, dieses grüne Horusauge für deine Majestät!«

Die harfenspielende *Mr.t* trägt die Titel:

»Die unterägyptische *Mr.t*, Herrin der Kehle (*htj.t*), Herrin des Singens zur Harfe, Herrin der Freudenmusik (*tyj*)¹⁴⁷, deren Gesänge zu hören, Götter und Göttinnen gefällt (*hrw-jb*).«

¹⁴⁰ Edfou VII, 281,4-8, Tf. 175 (unveröffentlicht).

¹⁴¹ Wb II, 243,3 »der Bierkrug«, hier wie in CD I, 24 f., s. Anm. 150, auch der Inhalt gemeint, s. Junker, Philae I, 54; Junker/Winter, Philae II, 357.

¹⁴² Wohl *s'm*, Wb IV, 44 »verschlucken, trinken, essen« zu lesen.

¹⁴³ *Mnq.t*, die bedeutendere der beiden Biergöttinnen, entstand durch Personifizierung und Anthropomorphisierung des *mng.t*-Biergefässes. *Tmj.t*, die andere Biergöttin, ist auch für Honig zuständig, s. Helck, Bier im Alten Ägypten, 86 f. Zur Verwandschaft mit *Mr.t* s. S. 263 ff.

¹⁴⁴ Edfou IV, 105 f., s. S. 268.

¹⁴⁵ Junker/Winter, Philae II, 268 f.

¹⁴⁶ Wb IV, 401,2 führt diese Stelle als einzigen Beleg für *ss* »Bez. einer Schale« auf, auf der das Sumpfland (*B*) mit einer Kuh abgebildet ist; s. noch CD VI, 41, Tf. 488; Edfou V, 45, Tf. 114; Grénier, Tôd, Nr. 136. Das Wort *ss* »Wein« benutzt man deshalb mit Vorliebe, weil es mit den etymologisch verwandten Wörtern *ss* »Flur«, *ss* »Baum«, »Rebstock« und *ss* »Pflanze« alliteriert, s. Anm. 137; Edfou VII, 234,13; 238,8 f. Junker, Philae I, 40,2; 207,4; vgl. David, Religious Ritual at Abydos, 56, 179; Nelson, in: JNES 8, 1949, 212 f. (*rwd ss nfr pn*).

¹⁴⁷ *tyj* bezeichnet auch das Kreischen der Sonnenaffen im Paviantext, s. Assmann, König als Sonnenpriester, 29, s. Anm. 84, und die Musik am Hofe, die das Gericht beim »Kläger von Memphis« vollführt, s. Posener, in: RdE 11, 1957, 128.

Der König vollzieht das Opfer als

»guter Mundschenk¹⁴⁸ seiner Fürstin, indem er (seiner Mutter?) Wein bringt, indem er das Horusauge ... gibt. Er ist ... der seiner Fürstin Rauschtrank gibt und das, was entsteht, zum Opfer bringt als täglichen Bedarf.«

In den Epitheta der Isis wird das Stichwort »Horusauge« wieder aufgegriffen: »Sie ist das große Horusauge, das im Tempel erstrahlt, indem sie tut, was ihr Herz will, an dem Ort, den sie liebt«. *Mr.t* gilt zwar als diejenige, die mit ihrer Musik die Götter erfreut und sie gnädig stimmt, aber eine nähere mythologische Ausdeutung ihres Verhältnisses zur Isis wird nicht gegeben. Das Ritual selbst zielt wohl wie das entsprechende für Hathor darauf ab, den Göttergrimm zu besänftigen, wenn auch der Ausdruck »tun, was das Herz will«, vor allem der Beschreibung frohen Genusses dient¹⁴⁹.

In zwei antithetisch angeordneten Rauschopferszenen, die sich über der Tür zum Sanktuar des Dendera-Tempels befinden, erhält die unterägyptische *Mr.t* beim Darreichen des Weines auch den Titel einer »Herrin der Trunkenheit«, während man sich in der oberägyptischen Variante mit ihrer Rolle als Musikantin und Spenderin des Frohsinns begnügt.

Der König bringt Hathor, hinter der Horus von Edfu thront, zwei Krüge Bier dar. Vor ihm steht der kleine, sistrumspielende Ihi, hinter ihm die harfeschlagende *Mr.t* mit oberägyptischer Krone¹⁵⁰.

Spruch und Titel:

»Darreichen des Bieres.«

»Nimm dir das *nb.tj*, damit es dir genehm sei, Ehrwürdige! Wie süß ist sein Geschmack.«

Auf die Worte des Königs hin¹⁵¹:

»Ich komme zu dir, Goldene, Herrin von Dendera, Herrin der Trunkenheit, am 'Sitz der Trunkenheit'¹⁵². Ich bringe dir Bier (*dsr*), um dein Herz zu erfreuen (*gfn*), so daß es über das Werk der *Mnq.t* zufrieden ist. Du bist die Herrin der Trunkenheit, die Herrin des Jubels (*snhmhm*), mit gnädigem Gesicht, süß an [Liebe].«

¹⁴⁸ *wdpw nfr* »Mundschenk, Kellermeister«, s. Otto, Gott und Mensch, 70, 72, 120. Dieser Amtstitel ist völlig der Realität entzogen und bezeichnet den in dieser Ritualhandlung geforderten Aspekt des Königs.

¹⁴⁹ Vgl. Otto, Biographische Inschriften der ägyptischen Spätzeit, 72.

¹⁵⁰ CD I, 24 f., Tf. 48/49.

¹⁵¹ Königliche Randzeile, nicht Rede der *Mr.t*, wie Chassinat, a.a.O., annimmt. Daselbe gilt für die Pendantdarstellung CD I, 26.

¹⁵² Einer der häufiger verwendeten Namen des Dendera-Tempels, vermutlich eine Kurzform, s. Gauthier, DG V, 89; Daumas, in: RdE 22, 1970, 67, Anm. 1.

verspricht ihm Hathor als

»Herrin der Trunkenheit, Herrin der Freude, Herrin des Tanzens, Herrin des Jauchzens (*hj*), Herrin des Jubelns (*hnw*), Herrin der Myrrhen und Herrin des Kranzwindens:«

‘Ich gewähre dir täglich Trunkenheit, damit dein Herz Tag für Tag sich freue.’

Horus von Edfu begrüßt den König und verheißt als Gegengabe der Götter:

»Willkommen in Frieden, Erbe des Geb, den die *Mnq.t* auf ihrem Schoße aufgezogen hat. Ich empfange das Bier (*dsl*), das auf deinen beiden Armen ist, und freue mich daran Tag für Tag. Ich gewähre dir Freude alltäglich, kein Kummer sei bei dir!«¹⁵³.

Mr.t trägt die Titel:

»Die oberägyptische *Mr.t* in *Hw.t-Sjm*¹⁵⁴, die Herrin des Musizierens (*dbn*), die Herrin des Singens zur Harfe, mit angenehmer Kehle (*hngg*)¹⁵⁵, mit süßer Kehle (*htj.t*), mit deren Gesängen die Goldene zufrieden ist.«

Auf der Pendant-Darstellung bringt der König zwei Weingefäße der Isis und dem Harsomtus dar, während vor ihm Harsomtus, das Kind, Sistrum spielt und hinter ihm die unterägyptische *Mr.t* die Harfe¹⁵⁶.

Titel und Spruch:

»Darreichen des Weines.«

»Nimm dir das Horusauge von Charge (*Knmt*) und Bahrije (*Dsds*), Schöne in *Hw.t-Sjm*.«

Bei Mr.t:

»Die unterägyptische *Mr.t*, die Herrin von *Hrm*¹⁵⁷, die Herrin des Frohsinns (*sm*), Herrin der Kehle (*htj.t*), mit angenehmer Kehle (*qbb*) vor den Göttinnen, die Herrin der Trunkenheit (*th*), die Herrin des Singens zur Harfe.«

¹⁵³ Zu *h3.t jb* »Leid«, »Kummer« als negativem Zustand, der durch das Ritual beseitigt werden soll, s. Otto, Gott und Mensch, 140.

¹⁵⁴ Gauthier, DG IV, 129 f. Sakralname für Dendera, der Hauptstadt des 7. oberäg. Gaus, in der Spzt. als »Sistrumhaus« gedeutet; das ebenfalls häufig logographisch geschriebene *Hw.t-z3.t* bezeichnet den Raum I (Chassinat, PM VI, 69) des Dendera-Tempels, das Sanktuar und den gesamten Tempel, s. Colin, Le Saint des Saints (ou le sanctuaire des barques) du temple de Dendara à travers ses inscriptions dédicatoires, in: Hommages à F. Daumas, Montpellier 1986, 126, Anm. 37. Beide Sistrum-Formen sind in der Schrift der Spätzeit wohl austauschbar, s.Wb III, 487, 5.6.

¹⁵⁵ Wb III, 121,10 f. »Schlund«, in dem die Kehle sitzt, wird wohl wegen des Wortspiels mit *hngg* »jubelnd« verwendet. Zu den »Kehle«-Epitheta der *Mr.t*, s. S. 113 ff.

¹⁵⁶ CD I, 25 f., Tf. 48, 50.

¹⁵⁷ *Hrm* ist in dieser Schreibung bei Gauthier, DG, nicht belegt; ein *h3m*-Gewässer ist im 8. unteräg. Gau (Heronopolis), a.a.O. IV, 152, bezeugt. Zur Diskussion, ob *h3m* den »Pharaonenkanal« bezeichnet, s. Meeks, Grand texte des donations, 97 ff. Oder ist etwa das hebr. *šrm* »Sänger« gemeint?

Der König:

»Ich komme zu dir, Königin der Menschen, Mächtige, derengleichen es nicht gibt. Ich bringe dir das Gute von *Jm.t* und *H3m.t*¹⁵⁸, allerlei *hbnw.t*-Krüge¹⁵⁹ des Gotteslandes. Denn du bist die Herrin der Trunkenheit, die Herrin des Singens (zur Harfe), die sich ergötzt an der Freude.«

Isis heißt dann entsprechend »Herrin des Tanzes« und »Herrin der Trunkenheit (*nwh*)«. Harsomtus verheißt dem König:

»Ich gewähre dir Trunkenheit und wieder Trunkenheit sowie Frohsinn (*pbt-jb*)¹⁶⁰ unaufhörlich.«

Da ein reziprokes Verhältnis zwischen der geopferten und der von der Gottheit gewährten Gabe besteht, erweitert man den Wirkungsbereich der *Mr.t*, die zur Unterstützung des Königs auf der Seite der Opfernden steht, von dem der Musik auf den der Trunkenheit. Der Musik- und Rauschgöttin Isis der himmlischen Welt entspricht in der rituell agierenden *Mr.t*, auf die ein Teil ihrer Funktionen übergeht.

Wichtigen Aufschluß über die Hinzufügung der *Mr.t* zu den Rauschopferszenen bieten trotz ihrer stark verkürzten Form zwei Darstellungen auf einem Türsturz (Innenseite) des Hathor-Sanktuars von Dendera. Auf der linken der symmetrisch angeordneten Szenen, bei denen die beiden *Mr.tj* Rücken an Rücken stehen, vollzieht der König das Weinopfer vor dem kleinen Ihi und Isis, während die *Mr.t* mit unterägyptischer Krone hinter ihm Harfe spielt¹⁶¹.

Spruchtitel:

»Darreichen von Wein (*jrp*) an seine Mutter.«

Der zum König gehörende Text befindet sich wieder hinter *Mr.t*:

»Es ist der König N auf seinem Thron und erfreut das Herz seiner Herrin. Er ist der Herr von *Jm.t* und *Snw*, indem er die Abgaben aus Ägypten und den Fremdländern bringt.«

Isis heißt ähnlich wie in den vorher beschriebenen Szenen:

»Herrin des Tanzes, Herrin der Herzensfreude. Es jubelt die *Jwnj.t* in ihrer Kapelle, und ihr Herz freut sich über deren Schönheit. Sie ist die Fürstin, die Herrin des Jauchzens (*hjj*), die Herrin des Jubels (*hnw*), die Herrin der Freude Tag für Tag.«

¹⁵⁸ Nebesche und Mareotis sind seit dem AR als Weingegend berühmt.

¹⁵⁹ *hbnw.t*-Krüge, Wb II, 487,13 ff., werden gelegentlich beim Weinopfer erwähnt, s. Junker/Winter, Philae II, 205,27.

¹⁶⁰ S. Otto, Gott und Mensch, 124 f.

¹⁶¹ CD III, 58 f., Tf. 180/181; MD II, 66.

Mr.t trägt als einziges Epitheton:

»Die unterägyptische *Mr.t*, die Herrin der Kehle (*htj.t*).«

Auf der Pendantdarstellung rechts opfert der König mit dem kleinen Ihi den *mnu*-Krug der Hathor, während *Mr.t* mit weißer Krone hinter ihm Harfe spielt¹⁶².

Spruchtitel:

»Darbringen des *mnu*-Kruges für Hathor«¹⁶³.

König:

»Es ist der König N auf seinem Thron und besänftigt (*shtp*) seine Mutter mit Bier (*dsr*). Er ist wie Ihi, der für seine Mutter musiziert. Seine Mutter freut sich, wenn sie ihn sieht.«

Während Hathor die in diesem Zusammenhang üblichen Titel einer »Herrin der Trunkenheit, Herrin der Myrrhen, Herrin des Singens zu Harfe und Herrin des Kranzwindens« trägt und man als »Begründung«¹⁶⁴ anführt: »Sie ist die Herrin der Trunkenheit (*th*), die Herrin der Freude, für deren Majestät man sich aufs neue betrinkt (*nwh*)«¹⁶⁵, wird *Mr.t* einfach »die oberägyptische *Mr.t*, Herrin der *ȝȝ.t*-Kehle«¹⁶⁶ genannt.

Das Überreichen des *mnu*-Bierkruges ist eines der charakteristischen Opfer des Hathorkultes und findet vor allem am »Fest der Trunkenheit der Herrin Denderas« am 18.-20. Thot und — worauf vermutlich hier im Hathorepithezon angespielt wird — bei der »Erneuerung der Trunkenheit« am 1. Athyr in Dendera statt¹⁶⁷. Mit ihm versucht der König, die gefährlichen Kräfte der Göttin durch Rausch und Tanz zu beruhigen, indem er vor ihr als »göttlicher Sänger« mit eigenen Liedern auftritt¹⁶⁸.

¹⁶² CD III, 57,15-58,8, Tf. 180; MD II, 66.

¹⁶³ Zur Lesung *mz p3 mnu* s. Junker, Grammatik der Dendera-Texte § 81; Fairman, in: BIFAO 43, 1945, 83 f.

¹⁶⁴ Vgl. Winter, Untersuchungen, 73.

¹⁶⁵ S. die ähnlichen Titel »Herrin des Rausches, für deren Ka man sich berauscht (*nwh*), Herrin der Trunkenheit, für die man sich betrinkt«, s. Daumas, Mammisis de Dendara, 53.

¹⁶⁶ Zu *ȝȝ.t* »Kehle«, einer Nominalbildung nach dem Schema ABAB, s. S. 107 f. Sie ist wohl von *ȝ* »rufen« abgeleitet und nicht, wie Kees, Opfertanz, 226, Anm. 16 (mit Hinweis auf Sethe, in: ZÄS 45, 1908, 11 f.) annimmt, von *ȝj* »stöhnen«, »wimmern« (vom Klang der Harfe).

¹⁶⁷ Junker, in: ZÄS 43, 1906, 102; Alliot, Culte d'Horus, 221 mit Anm. 3; Daumas, in: RdE 22, 1970, 75 f.

¹⁶⁸ Die umfangreichen Beischriften zum *mnu*-Opfer enthalten nicht nur die Lieder, in denen beschrieben wird, wie der König vor der »Frau des Horus« tanzt und musiziert, sondern auch in Listenform die Materialien und Ingredienzen des Krugs und seines Inhalts; s. CD VII, 39-43, Tf. 618 (= MD I, 31); Urk. VIII, Nr. 189 (Ptah-Tempel in Karnak); Junker, Philae I, 240 ff.; KÖ II, Nr. 592; nach freundlicher Auskunft von Erich

In unserer Kurzfassung ist vermutlich die Darstellung der *Mr.t* als Andeutung des Liedes zu »lesen«, mit dem der König Hathor besänftigt. Ihre Anwesenheit bei der Zeremonie des *mnw*-Kruges, »der enthüllt, was darin (verborgen) ist (*wn hnw*)¹⁶⁹, wird aber nicht unmittelbar mit dem Mythos der zürnenden Hathor verknüpft. Ihre Darstellung ist wohl allegorisch zu deuten. Sie verkörpert die spezifischen Lieder und Tänze, die der König bei der Übergabe des *mnw*-Kruges darbietet. Ihre fehlende mythologische Einbettung beinhaltet gleichzeitig eine Verfügbarkeit für unterschiedliche Rituale und Konstellationen, in denen eine musikalische Kulthandlung gefordert wird. Auf ihre rituelle »Anpassungsfähigkeit« weist auch die Tatsache hin, daß sich die Titelreihen der Hathor und Isis in denen der *Mr.t* wiederholen. Man könnte daraus folgern, daß sich die Funktion der *Mr.t* erweitert habe und sie nun zur Herrin über Frohsinn und Trunkenheit geworden wäre¹⁷⁰. Doch ist wegen des reziproken Verhältnisses zwischen der geopferten und der von der Gottheit gewährten Gabe diese Funktionserweiterung eine beschränkte: Sie unterstützt lediglich den König in seiner Rolle als »Besänftiger« der zürnenden Gottheit; sie gewährt nicht der Welt Frohsinn und Trunkenheit, sondern spendet ihn auf der Seite der rituell Agierenden, was in der Praxis des Ritualvollzugs nur bedeuten kann, daß ein Musikant für sie auftritt oder das »Lied« des Königs selbst in ihr eine allegorische Darstellung erfährt.

B. Beim Überreichen des Kranzes und der Sistren

In Philae tritt die unterägyptische *Mr.t* zweimal beim »Überreichen des goldenen Kranzes« an weibliche Gottheiten auf. Da sowohl das Kranzopfer wie das Überreichen der Sistren zu den Besänftigungsriten gehören, wird man ihr Mitwirken in dem gleichen Sinn wie bei den Rauschrankopfern zu deuten haben. Es stellt sich jedoch die Frage, ob er sich darin erschöpft oder ob ihre Teilnahme nicht noch von anderen Vorstellungen beeinflußt wird. In der ersten Szene, die sich wiederum in einem Torraum, dem des Westturmes des großen Pylons, befindet, erscheint die

Winter finden sich weitere Varianten auf unveröffentlichten Philae-Blöcken. Die Ritualszene zeigt den König mit einem Krug, gelegentlich auch mit zweien. Ohne Lied, jedoch mit sistrum- und menattragendem Ihi, wobei Hathor als Initiatorin des *mnw* angesprochen wird; Junker/Winter, Philae II, 356 f.; mit einem Krug vor einer Anzahl lokaler Erscheinungsformen der Hathor: Edfou III, 291, Tf. 78.

¹⁶⁹ Daumas, in: RdE 22, 1970, 75 f.; zur Verknüpfung des »Darreichen(s) des Weins, der mit *djedj* vermischt ist« (Edfou III, 253,2-8) mit dem Mythos von der Himmelskuh in *Jm̄w s. Kurth*, Ein Mythos des Neuen Reiches in einer ptolemäischen Ritualszene, in: L'Égyptologie en 1979, Paris 1982, I, 129 ff.

¹⁷⁰ Vgl. auch die Übernahme von Funktionen der Isis, Nephthys, *T3-sn.t-nfr.t* und Sachmet wie das Bewahren vor den Boten beim Darbringen der Sistren S. 89.

harfenspielende *Mr.t* mit der unterägyptischen Wappenflanze auf dem Haupt vor dem König und der sistrumspielenden Königin. Der König reicht der Isis, die von Hathor, Harpokrates und Harendotes begleitet wird, einen goldenen Kranz¹⁷¹.

Spruchtitel:

»Darreichen eines goldenen Kranzes an seine Mutter ...«

Die Worte der Königin sind über und unter ihr verzeichnet:

»Willkommen, willkommen in Frieden, Fürstin der Frauen, Herrin der Mädchen (*nfrw.t*)«.

»Ich spiele die Sistren vor deinem gnädigen Angesicht, Fürstin der Göttinnen in Bigge, damit dein Angesicht leuchte und dein Herz froh werde, daß dein Ka zufrieden sei und dein Grimm weiche.«

Die »unterägyptische *Mr.t*, die Herrin der Kehle (*śnb.t*)« singt zur Harfe das Lied:¹⁷²

»Der schöne Horus kommt als Held, und das Herz des Osiris ist froh.
Paukenklang (*mdw nhm*)¹⁷³ ertönt, Ägypten ist im Fest,
denn Horus wurde in Chemmis geboren.
Die Göttinnen kommen, um ihn zu sehen.
Der Sohn des Osiris ist auf dem Thron seines Vaters.«

Vermutlich gehört der Spruch, der sich über den beiden Horusknaben befindet, die aus dem Lotus und Nun aufsteigen, noch zu ihrem Lied. Ihr Gesang richtet sich an Isis:

»Man ruft vor dir, die du die beiden Länder nährst.
Man umkränzt dein Haupt, die du die beiden Länder beherrschst.
Es werden die Sistren gespielt, die du die beiden Länder gedeihen läßt,
mit eilenden *b3.w*, im Zauber kundig,
Herrin des *pr* ... (?), Fürstin des Flammenhauses, du erglänzt,
Herrin der (?) Sonne,
Herrliche, Einzige, Horus ist zufrieden¹⁷⁴.«

¹⁷¹ Junker, Philae I, 249 ff. Westwand. Der unterägyptischen *Mr.t* entspricht eine oberägyptische *Mr.t bnt j3bt.t* beim Überweisen des *ȝbt*-Opfers an Isis, die als Zeichen ihres »Über-der-Zeit-Stehens« Jahresrispen trägt, s. Junker, a.a.O., 261 ff. (Torraum des Westturms, Ostwand). Ihre Beischrift: »Sonnengöttin (*Rȝ.t*) der Vorfahren, Königin derer, die nach ihr kommen, die ihren Sohn schützt mit ihrem Schutz, mit allem Leben, Dauer und Wohlergehen« ist wohl nicht als Anrede der *Mr.t* an Isis zu verstehen, was eine naheliegende Interpretation wäre, sondern beziehen sich auf *Mr.t* selbst, die die Jahresrispen mit *'nb, w3s, dd* in Händen hält. Die ungewöhnliche Vorstellung, daß sie vor und nach der Jetzzeit als Sonnengöttin existiere, verdankt ihre Entstehung wohl ihrer Gleichsetzung mit *Mr.t*-Isis *bnt j3bt.t*, s. S. 238.

¹⁷² Die Bogenharfe ist mit einem ungewöhnlich großen Kopf mit weißer Krone verziert.

¹⁷³ *nhm* bezeichnet das Spielen der Handpauke und das Jauchzen, s. WB II, 285.

¹⁷⁴ Das Zeichen für *ḥtp* ist nicht sicher, s. a.a.O., 252, Anm. 1.

Die Epitheta der Isis »Gottesmutter des Falken der Goldenen, die den, den ihr Herz liebt, (als Herrscher) einsetzte, daß er auf dem Thron stehe, ohne deren Wissen keiner den Palast betritt« beziehen sich auf die Einsetzung des Horus als Herrscher.

Ihr Rede knüpft dagegen an das Kranzopfer und seine Symbolik an:

»Ich gebe dir alle Berge mit allen edlen Steinen.« und

»Ich gewähre dir das Königtum des Atum auf dem Thron der Erde.«

Wie die Königin mit ihrem Sistrumspiel bewirkt *Mr.t*, »die Herrin der Kehle«¹⁷⁵, das Weichen des Göttergriffs¹⁷⁶, wobei ihr Lied assoziativ an das Darreichen des Kranzes, des Symbols des Königstums, anknüpft¹⁷⁷. Sein Hauptakzent liegt jedoch auf der Beschreibung der Epiphanie des Horus, die zugleich die Einsetzung des Königs meint. Die Schilderung der bei den Göttern und in Ägypten herrschenden Freude über das Erscheinen des Gottes steht wiederum in der Tradition des Jubelliades¹⁷⁸ und wird später von den Sockel-Texten aufgenommen. Von der literarischen Gestaltung lassen sich diesmal auch Verbindungslien zur darstellenden Kunst ziehen. Auf einem Relief der »Festhalle« von Bubastis kommen nebeneinander der Falke auf dem Sockel, die Isis-Hesat-Kuh und die unterägyptische *Mr.t* als Götterfiguren beim Sedfest auf der oberägyptischen Seite vor¹⁷⁹. Daß damit dieselbe theologische Idee ausgedrückt wird, steht wohl außer Zweifel. Einzigartig ist, falls sie überhaupt noch zum Lied gehört, die Anrufung der Isis.

Die Vorstellung vom Jubel über die Horusgeburt findet sich auch auf einer späteren Darstellung im Geburtshaus der Isis wieder. Der König (Tiberius) überreicht der Hathor, hinter der Harpokrates thront, einen goldenen Kranz, während vor ihm die unterägyptische *Mr.t* die Harfe schlägt¹⁸⁰.

¹⁷⁵ ḫnb.t, wörtl.: »Brust«, gehört zu den zahlreichen *Mr.t*-Epitheta, die sie als »Herrin der Kehle« bezeichnen, s. Junker/Winter, Philae II, 326 f.; s. S. 88.

¹⁷⁶ Zum Sistrumspiel s. Daumas, in: RdE 22, 1970, 72 f.; Derchain, in: RdE 22, 1970, 79 ff.; s. auch die Dekoration eines Sistrums mit ober- und unteräg. *Mr.t*, Anderson, Musical Instruments, Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum III, 42, Nr. 51; vgl. 43, Nr. 52.

¹⁷⁷ Daß Isis als Gegengabe auf das Opfer des Königs das Königtum des Atum verheißt, ist eine seit dem NR belegbare Vorstellung, s. Münster, Isis, 142 (Calverley/Gardiner, Abydos III, Tf. 13/14).

¹⁷⁸ Masaharta-Text, s. S. 63, Anm. 35.

¹⁷⁹ Naville, Festival-Hall, Tf. 9, Fig. 1-6, Tf. 29, oberstes Reg. der südlichen Seitenwand B.

¹⁸⁰ Junker/Winter, Philae II, 326 f., Westaußenwand des Naos, 2. Darstellung von Süden. Zur unteräg. *Mr.t* gibt es diesmal keine oberäg. Entsprechung. Zur engen Verbindung zwischen Kranzopfer und Musik s. Junker, Hathor-Tefnut, 47. Während des Freudenopfers für die aus *Bugm* zurückkehrende Göttin wird »Wein libiert, Salbe gespendet, ein Kranz von Gold um ihr Haupt gewunden«, s. Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 5 ff.

Der Spruch, mit dem der König den Kranz überreicht, lautet:

»Der Kranz an deine Stirn, oh Ehrwürdige, Fürstin, daß du Bigge mit ihm erleuchtest wie der Horizontische!«

Hathor, die in ihrem Aspekt als Himmels- und Sonnengöttin erscheint, wird mit den Worten beschrieben:

»Es ist die Goldene, die in Bigge erglänzt,
in der Weise, wie sie es am Himmel tut,
indem sie Strahlen aussendet und die beiden Länder erleuchtet
und indem sie Licht sendet allen Menschen (?)
Sie ist die große Sonnengöttin, die Fürstin auf dem Erdenrund,
die Licht sendet nach der Finsternis.«

Die *Mr.t* trägt die üblichen Titel:

»Die unterägyptische *Mr.t*, die Herrin der Brust (*snb.t*), Herrin der Kehle (*htj.t*), Herrin des Gesanges zur Harfe¹⁸¹, Herrin des Jubels (*nhm*).«

Ihr Lied gilt der Geburt des Horus und ist an Hathor gerichtet:

»Ich juble dir, man jubelt dir
an dem schönen Tag, da Horus zur Welt kommt.«

Zu einem ähnlichen Kontext gehört wohl auch die *Mr.t* auf einer Darstellung des Hadriantores in Philae¹⁸², die die Krönung des Horus wieder gibt. Möglicherweise hat dort neben der stark beschädigten Epitheta-Reihe der *Mr.t* noch ein Jubellied auf Horus gestanden.

Bei einem Besänftigungsritual, dem Überreichen der Sistren, kommt eine oberägyptische *Mr.t* mit Bogenharfe neben der Türrahmung des Hathortempels von Kom Ombo vor¹⁸³.

»Die oberägyptische *Mr.t*, zu Gast (*hrj-jb*) in Kom Ombo, die ihre Majestät liebt ...« singt vor dem König (Domitian) ein Lied, das mit »Ich gebe ...«¹⁸⁴ beginnt, und an die *T3-sn.t-nfr.t*, »das Diadem«, gerichtet ist.

Auch auf dem Propylon des Muttempels in Karnak tritt der König

¹⁸¹ *hs.t*, nicht wie Kees, Opfertanz, 106, Anm. 15, nach LD IV, 74 a übersetzt »Herrin des Rechnens (*hsb*)«.

¹⁸² PM VI, 255 (6)-(7); Philae-Photo 403; die Abb. bei Sachs, Musikinstrumente des alten Ägypten, 66, Fig. 96 und das Microfiche erlaubten keine Lesung des stark zerstörten Textes.

¹⁸³ KO II, Nr. 963; Übersichtsphotographie: S. 317; Hickmann, 45 siècles de musique dans l'Egypte, Tf. 105 D.

¹⁸⁴ Die folgenden Zeichen sind unklar, ob *hs.t* »Gesang« vorliegt? Es folgt ein *zp* 2, der Rest ist zerstört. Zu *T3-sn.t-nfr.t*, der holden Erscheinungsform der Hathor-Tefnut, der Genossin des Haroeris in Kom Ombo, s. Junker, Onurislegende, 89,11 f.; Gutbub, Textes fondamentaux, 45. 140 f. (*hrj.t-tph* »Uräusschlange«); 337.

Ptolemaios II. als Sistrumspieler vor Mut und Sachmet auf¹⁸⁵. Auf der Ostwand erhebt er die Sistren mit den Worten:

»Ich bin der schöne Musikant (*hn nfr*) der Goldenen,
der das Herz der (oder: meiner) Herrin Tag für Tag besänftigt (*shtp jb n hnwt [= j?] r^c nb*).«

Hinter ihm befinden sich eine Harfenspielerin mit einem großen, auf einem Naos stehenden Instrument und eine Tamburinspielerin. Ob es sich bei der Harfnerin um die Göttin *Mr.t* handelt, ist nicht mehr ersichtlich, weil auf dem Relief der Kopf und der obere Teil der Beischrift fehlen. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, da die zwischen Mut und Sachmet aufgezeichnete Rede, mit denen die Göttinnen die kultischen Gaben annehmen, den »Gesang« o.ä. der *Mr.t* erwähnt:

»..., ich höre den ... der *Mr.t*¹⁸⁶, die hinter dir ist, ich werde deine Majestät vor den 'Boten-Dämonen' (*hbj.w*) bewahren.«

Hinter dem König und vor der Harfnerin befindet sich eine senkrechte Zeile, die das Lied des Königs fortführt:

»mit erhabener Zunge (*wr snw*).
Ich öffne meine Kehle (*pth=j bb=j*)
und beginne, den Takt zu schlagen für *Mr.t*
(*hr szp dhn r Mr.t*)¹⁸⁷.«

Hinter der Harfnerin steht ein Jubellied:

»Der Himmel ist in Festfreude,
das Land in Frohsinn,
die 'Horusufer' sind vom Glanz erfüllt.

Die Uräusschlange ist zufriedengestellt (*hrj.t-tp hr.tj*) auf dem Haupt einer jeglichen Gottheit.

Ihr Sohn Horus dauert auf seinem Thron.¹⁸⁵ PM II², 255 f. (1 a-d); Schwaller de Lubicz, Les Temples de Karnak II, Tf. 430; Hickmann, a.a.O., Tf. 22 (A); S. Sauneron, La Porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak, MIFAO 107, 1983, Tf. 7, Nr. 4 (Ostwand), Nr. 9 (Westwand), s. Übersicht auf Falttafel 4; fehlerhafte Textabschrift bei Bouriant, in: RecTrav 13, 1890, 169.

¹⁸⁶ S. S. 221, Anm. 29; die Reste müssen zu einem Wort des Bedeutungsfeldes »Gesang« oder »Lobpreis« gehören, lassen sich aber nicht mit (*d*)*hn* oder *nhm* verbinden.

¹⁸⁷ Zu *szp dhn* s. S. 264 (Edfu IV, 261); es scheint den Beginn der musikalischen Darbietung zu bezeichnen (»Takt/Einsatz geben«); s. auch die beiden Szenen in der »Chambre d'étoffe« in CD IV, 143, 7 und 127, 7, Tf. 283, wo die Sänger der rechten (Süd-) Seite *szp dhn* mit der *Mr.t*-Geste — mit dem nach oben gerichteten Daumen — und die der linken (Nord-) Seite *dhn* mit derselben Geste vollführen, s. PM VI, 88 (II4), Plan: 52. Da in Edfu, Dendera und am Propylon der Mut auf der südlichen Seite *szp dhn* erwähnt wird, gibt es wohl den Beginn der musikalischen Darbietung an, nicht den Gegengesang, vgl. Assmann, in: LA III, 852 mit Anm. 1.

Auf der gegenüberliegenden Westwand¹⁸⁸ befand sich wohl eine Pendant-Szene, möglicherweise mit einem Opfer von Nahrungsmitteln, da die Inschrift vor Mut *wdb hr f.t* »Umlaufopfer auf dem Altar« erwähnt und die hinter Mut stehende Sachmet als Gegengabe ebenfalls Speisen nennt:

»Ich gebe dir Speisen und Überfluß zu deiner Verfügung (*k3.w df3.w r ht=k*), Nahrung und den Ertrag von Fisch- und Vogelfang an deine Stätte (*hw hb* [oder: *rsf?*] *r js.t rd.wj=k*). ... beim Lobpreis der unterägyptischen *Mr.t*, die deinen Ka im vollendeten Jahr (wohl) versehen hat (*hr sns Mr.t mhjt hn.tj k3=k m rnp.t btm*).«

Der hymnische Lobpreis des Königs (*sns*), den eine vermutlich hinter ihm stehende unterägyptische *Mr.t* verkörperte, ist bei den besänfigten Göttinnen mit der Spende von Nahrung verbunden und damit für Mut und Sachmet von gleicher Bedeutung.

4. ALS MUSIKANTIN IN HISTORISCHEN UND BIOGRAPHISCHEN TEXTEN

Gelegentlich finden sich auch außerhalb der Sphäre der Tempelinschriften Hinweise auf die Tätigkeit der *Mr.t* als Sängerin. Obwohl sie vergleichsweise selten sind, haben sie doch eine gewisse Bedeutung, weil sie beweisen, daß die Vorstellung einer göttlichen Musikantin sich außerhalb des Tempelbetriebes noch einer — zumindest literarischen — Lebendigkeit erfreut. Einen eigenen Verehrerkreis im Bereich des Volksglaubens wie im MR und NR scheint sie freilich nicht mehr besessen zu haben¹⁸⁹. Da ihre Nennung zumeist in metaphorischer Weise erfolgt, nämlich in der Tradition verpflichteten Vergleichen, die den Charakter

¹⁸⁸ Sauneron, a.a.O., Tf. 7, Nr. 9. Die Reihe der Kultnamen und Epitheta ornantia des Muttempels gibt u.a. als Bezeichnung des Muttempel ein *pr-n-Mr.tj* an: a.a.O., Tf. 9, Nr. 5,2: *js.t-h3b-hbj.w hw.t-hwj=s bw-n-s'ch'-shm js.t-smw.t pr-n-Mr.tj jwn-n-jwn.tjw ndmj.w* »Die Stätte, wo man die 'Boten' aussendet«, »das Haus, das sie schützt«, »der Ort, wo man das *shm*-Sistrum erhebt«, »die Stätte der *smw.t*-Musikantinnen«, »das Haus der beiden *Mr.t*«, »die Wohnung der lieblichen *jwn.tj*-Musikantinnen«, »wo man Harfe spielt, wo man (Tympanon oder Lyra?) spielt, und an dem Ort, an dem sie weilt, hüpf und sich freut, worin man jeden Tag ißt und trinkt, ohne daß es einen Augenblick gäbe, der frei von Jubel wäre.«; vgl. a.a.O., 21; 33 (Index). Diese beschreibenden Bezeichnungen stellen wohl keine Namen topographischer Art dar, sondern sind vermutlich von den dargestellten Szenen und der ihnen innenwohnenden theologischen Aussage gewonnene Bezeichnungen, vgl. die Liste der Sakralnamen Denderas s. S. 209, Anm. 51. *pr-n-Mr.tj* dürfte sich auf die beiden Nischen mit den *Mr.t*-Darstellungen beziehen, weil es zwischen den anderen Musikantinnen-Bezeichnungen steht.

¹⁸⁹ Zwar ist generell beim argumentum e silentio Vorsicht geboten, aber es ist auffallend, daß im Unterschied zum MR und NR auf Denksteinen von »Vorsteher(n) der Sänger« Anrufungen an *Mr.t* fehlen. Auch ihre Erwähnung im Personennamen *Mr.t-wbb.t* auf der Nitokris-Adoption-Stela (Caminos, in: JEA 50, 1964, 76, Tf. X, Z. 29) erscheint lediglich in einem Toponym (*P3-sbtj-n-p3-srj-Mw.t-jr.t-n-Mr.t-wbb.t*), und der Titel eines »Vorsteher(s) der Sänger der ober- und unterägyptischen *Mr.t*« (de Meulenaere, in: BIAFO 60, 1960, 120 f.) bezieht sich auf den Tempelkult.

von Bilderreden haben, liegt wohl bereits eine Entwertung ihrer göttlichen Substanz vor.

In der Chronik des Hohenpriesters Osorkon wird der Jubel, der in Theben bei der Ankunft des Fürsten ausbricht, folgendermaßen beschrieben:¹⁹⁰ »Sie fanden Theben, wie es Jubel hervorrief (*qm3 hnw*) und *Jp.t-sw.t*, wie es Musik machte (*dhn*) für ihn wie den Gesang der *Mr.t* zur Zeit (*zp*), wenn der Läufer (Apis) zu ihr kommt«¹⁹¹. Private Biographien der Spzt. vergleichen den Jubelgesang, den die Sänger und Musikantinnen beim Begräbnis vollführen, mit dem der *Mr.t*. Im Petosiris-Grab schildert die Tochter Tehen, wie wohlversorgt ihr Vater im Jenseits ist:¹⁹² »Du verfügst über zahlreiche schöne Musikantinnen¹⁹³, fehlerlos anzusehen, mit angenehmen Stimmen wie die *Mr.t*. Sie erheitern dein Herz, wenn sie trunken sind, bis die Nacht kommt, alle Tage.« Ein weiteres Beispiel bietet die Schilderung der Begräbnisfeierlichkeiten auf dem Sarg des *Wnn-nfr*:¹⁹⁴ »Ich vollendete meine Lebenszeit auf Erden in Fröhlichkeit nach dem Befehl der Götter, wobei keine Sorge in das Gemach kam, wo ich war, und kein Kummer zu meiner Stadt drang. Sänger und junge Frauen (*rnnw.t*) waren an einer Stelle versammelt, und ihr Jubelgesang (*hknw*) war um mich wie der der *Mr.t*. Es tanzten aufs Vollendeste die schönen *wprtj*-Priesterinnen¹⁹⁵, die wohlgestalten *hkn.tj*-Priesterinnen¹⁹⁶ und die

¹⁹⁰ Caminos, Chronicle of Prince Osorkon, 98 ff.; Reliefs and Inscriptions at Karnak III, The Bubastide Portal, Tf. 21, Z. 14.

¹⁹¹ *zp* gibt Caminos mit »threshing-floor (?)«, »Tenne« im Anschluß an Stricker, Origin of the Greek Theatre, in: JEA 41, 1955, 34 ff., wieder; Wb III, 440,16 erklärt es als »Ortsbezeichnung«. Caminos erwägt überdies, ob nicht die kleine Plattform, das »Goldhaus«, auf dem die Göttin gewöhnlich steht, gemeint sein könnte. Mir scheint, daß das Ortsdeterm. irrtümlich von anderen Wörtern für »Zeit« (z.B. *rk*, Wb II, 457), die mit ~~丁~~ determiniert werden, übernommen wurde, so daß mit E. Schott, in: GM 3, 1973, 34, »Zeit«, »Gelegenheit« zu übersetzen ist. Das Wortspiel zwischen *hp* »laufen« und *hpw* »Apis« kommt in gr.-röm. Zt. vor. Gemeint ist der Lauf des Königs mit dem Apis, wobei er von der *Mr.t* empfangen wird, s. Petrie, Meydum and Memphis (III), 39, Tf. 30; s. S. 45 f.

¹⁹² Lefebvre, Petosiris I, 86 f.; II, 30, inscr. 58, Z. 17; Otto, Biographische Inschriften der ägyptischen Spätzeit, 176; s. auch Lefebvre, a.a.O. II, 31, inscr. 58, Z. 35: »mit angenehmer Stimme wie *Mr.t*, so daß jedermann am Staunen (*m g3g3w.t*) ist.«

¹⁹³ Wohl *hny.t*, Wb III, 288,8 ff. »Musikantinnen, Tänzerinnen«, »auch Tänzerinnen von Göttern«; *hny.t* wird neuerdings von Brian, The Etymology of *Hnr* »Group of Musical Performers«, in: Bulletin of the Egyptological Seminar 4, 1982, 35 ff., mit *hnr* »einschließen« in Verbindung gebracht; es fällt jedoch auch häufig mit dem seit dem AR gut bezeugten (mit »Frau mit Sistrum, Menit, zwei Schlangenstäben oder Bündel« determinierten) *hnw.t*, Wb III, 286,11 ff. zusammen, das von *hn* »Musik (Tanz/Gesten) vollführen« abzuleiten ist, s. Fischer, Varia, Egyptian Studies I, 1976, 11 f.

¹⁹⁴ CG 29310; Otto, a.a.O., 195; Verbesserungen: Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 16 f.; Lichtheim, Literature III, 56.

¹⁹⁵ Zu den *wprtj*-Priesterinnen s. Anm. 40. Sie treten neben den *spsw.t* als Hathopriesterinnen mit einer der Seitenlocke der Kinder ähnelnden Haarflechte auf, s. Griffith/Petrie, Two Hieroglyphic Papyri from Tanis I, The Geogr. Papyrus, Tf. 10, 20, s. auch Daumas, a.a.O., 15.

¹⁹⁶ Daumas, a.a.O., 16 f., Derchain, in: RdE 21, 1969, 24 f. und Lichtheim fassen

spdw.t-Priesterinnen, die reich geschmückt, mit Wohlgeruch gesalbt, mit Lotus versehen und deren Häupter mit wohlriechenden *gjw*-Pflanzen umwunden waren, die alle vom grünen Horusauge berauscht und deren Düfte (*j3d.t-sn*) wie die Schätze von Punt waren.¹⁹⁷

Die in der *Wnn-nfr*-Biographie aufgeführten Priesterinnen, deren Namen zum Teil wiederum in der Sockelinschrift von Kom Ombo (Nr. 116) vorkommen, spielen nach Aussage der Tempelinschriften im Hathor-Kult auch die Rolle von Bajaderen. Sie versetzen sich durch *zikr*-ähnliche Tänze und Rauschgetränke in Ektase, wenn sie der Göttin am Hathor-Fest vom 19. bis zum 21. Tybi begegnen¹⁹⁷. Da man *Mr.t* im Tempelkult mit ihnen in Verbindung bringt und sie als ihre Anführerin und göttliche Repräsentantin darstellt, wird man die eingangs gestellte Frage, ob ihre Zufügung zu den Rauschtrankopfern als Mittel der enthusiastischen Gotteinigung zu deuten sei, wohl bejahen können.

Freilich sagt diese Feststellung noch nichts über die Glaubenswirklichkeit außerhalb des institutionalisierten Tempelkultes aus. *Mr.t* wird zwar an der Spitze der vorwiegend weiblichen Sängerinnen und Tänzerinnen genannt, ihre göttliche Funktion (»Gesang«, »Jubelgesang«) aber findet sich nur in Vergleichen, mit denen der Verstorbene die Pracht seiner Begräbniszeremonien oder der Hohepriester die seines Empfanges in der Hauptstadt verdeutlichen will. Eine persönliche Hinwendung zur Gottheit wie im NR ist nicht mehr spürbar, sie scheint der Frömmigkeit entrückt und nur in metaphorischer Sprachverwendung, ähnlich der Antonomasie, zu erscheinen¹⁹⁸.

5. DIE *Mr.tj* UND DIE HATHOREN

Die *Mr.t*-Göttinnen werden nicht nur zusammen mit irdischem Kultpersonal genannt, sondern auch häufig neben anderen preisenden und frohlockenden göttlichen Wesen in Hymnen und Festliedern¹⁹⁹. Zusammen mit den *nb.tj*-Göttinnen und den Hathoren erfreuen sie sich in Isis- und Hathorenliedern sowie in Mammisi-Texten, die die Geburt des

hnktjw.t als Adjektiv und nicht als Musikantinnen-Bezeichnung auf; zur Lesung *hnk.t/hlk.t* »Locke«, kopt. ȝωλκ statt *hnzk.t*, s. Vycichl, in: Archiv für Ägyptische Archäologie 1, 1938, 134 (Das Phono- oder Logogramm ȝωλκ wurde als ȝωλκ mißverstanden). Zur Lesung *bnfju.t* »mit (festen) Brüsten« statt *bnrw.t* s. Derchain, a.a.O. Ob die einzelnen Wörter Musikantinnen-Titel oder lediglich Adjektive meinen, ist schwer zu entscheiden, da fast alle Adjektive auch als Priesterinnen/Musikantinnen-Titel bezeugt sind, selbst *nfrw.t* könnte man als Titel interpretieren, s. Gutlub, Textes fondamentaux, 370 (f); Daumas, Mammisis, 304 f. mit Anm. 4.

¹⁹⁷ So Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 15.

¹⁹⁸ Zur metaphorischen Verwendung von Götternamen (Antonomasie) s. Guglielmi, in: LÄ VI, 31.

¹⁹⁹ S. S. 63 ff.

Götterkindes schildern, großer Beliebtheit, so daß zu fragen ist, was die einzelnen Gruppen unterscheidet und inwieweit sie miteinander gleichgesetzt wurden.

Die *nbtjw.t* »die zur Herrin (oder: Goldenen) Gehörenden«, »Damen« oder mit dem Vollnamen *nbtjw.t Hw.t-Hrw* »Damen der Hathor« gehören zwar wie die Hathoren zum Gefolge der Hathor, spielen aber eine weniger bedeutsame Rolle als diese²⁰⁰. Sie stellen gleichfalls eine anonyme Vielheit dar. Sie können Kuh-Gestalt annehmen und ziehen als Ammen das Götterkind auf²⁰¹, in Frauengestalt tanzen sie ihm zu Ehren oder spielen das Tamburin²⁰². Zu den Hathoren besteht eine enge Wesensverwandtschaft, so daß beide Gruppen hin und wieder füreinander eintreten²⁰³. Die durch ihre Musikantinnenrolle hervorgerufenen Ähn-

²⁰⁰ Wb II, 242,8 f.; Clère, in: Ar.Or. 20, 1952, 639 f. Ob die beiden spätzeitlichen Schreibungen und die das Wb unter *nb.tj* zusammenfaßt, auch wirklich zusammengehören, läßt Clère letzten Endes offen, obwohl er, Daumas, a.a.O., 11, Anm. 72 und Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, 120, Anm. 1, für zur Lesung *mnu.t* tendieren; vgl. auch die unsichere Lesung *mw.t* »Amme«, »Wöchnerin« (?) im Pap. Ebers 809, s. Deines/Westendorf, Wörterbuch der med. Texte II, 1022. Bei unseren Texten liegt die eindeutige Schreibung *nb.tj* vor, s. auch Meeks, AL II, Nr. 78.2052; CD VIII 150, 19; vgl. ders., in: RdE 18, 1966, 213.

²⁰¹ Junker/Winter, Philae II, 318 f., beim Milchopfer vor Harpokrates in Anwesenheit der *Mrt*: »Die Göttinnen vereinigen sich, um es zu nähren, diese *nb.tj*(?) -Frauen der Hathor geben ihm ihre Brüste«; s. auch Daumas, Mammisis, 189; von Osiris heißt es, Junker, Abaton, 13 »dessen Majestät die *nb.tj*(?) -Frauen der Hathor ihre Brüste zur Nahrung geben«; ähnlich von Ihi »in dessen Mund *nb.tj*-Frauen ihre Brüste gegeben haben«, s. MD III 57 h = CD VI, 13,5.

²⁰² Junker/Winter, Philae II, 358; 359,23 f.: »Ich gebe dir die *nb.tj*-Frauen, indem sie vor dir tanzen, und *hnktj*-Tänzerinnen, indem sie tun, was du liebst«. Zu den *nb.tj*-Frauen als Tamburinspielerinnen, s. S. 93, Anm. 44; als diejenigen, welche Hathor mit Kränzen erfreuen, s. Drioton, Médamoud (1926), Inscriptions, FIFAO 4, 27, Z. 6. In einer Eulogie trägt Hathor, nachdem von den »*Mrtj*, die ihre Schönheit preisen« die Rede war, die Titel »Herrin der Trunkenheit, Herrin des Gesangs, ... die Herrin der *nb.tj*-Frauen, die Herrin der *hnktj*-Frauen«, s. Daumas, Mammisis de Dendara, 98 f.; ders., Mammisis, 351 f.

²⁰³ S. die Darstellung der Sieben Hathoren MD III, 76 a,b = CD VI, 118; MD III, 76 g = CD VI, 125; MD III, 76 h = CD VI, 130, wo es in den Rahmentexten von den *nb.tj*-Frauen und den »schönen *nb.tj*(?) -Frauen« heißt, sie seien »nützlichen Mundes (*ȝb rȝ*) in den Rezitationen, kundiger Hand (*rȝ c.uj*) mit den Sistren«, CD VI, 130,10.

lichkeit mit den *Mr.t*-Göttinnen bewirkt jedoch, daß man sie auch diesen assimiliert, wie Schreibungen beweisen, bei den die *nbtjw.t* das *Mr.t*-Logogramm als Determinativ an sich ziehen²⁰⁴.

Eine wesentlich engere Beziehung als zu den *nbtjw.t* herrscht zwischen den *Mr.tj* und den Hathoren. Sie kann gelegentlich zu einer vollständigen Gleichsetzung führen, jedoch nur, wenn beide Gruppen als Musikantinnen fungieren.

Die Bezeichnung »Hathoren« begegnet schon in einem Sobekhymnus des MR, in dem der Gott »Weißgold der Götter, Gold der Stiere, Stier der Hathoren« heißt²⁰⁵. In verstärktem Umfang treten die gewöhnlich Sieben Hathoren genannten Gottheiten seit der Ramessidenzeit in Märchen, magischen Texten und Weihgaben in Erscheinung²⁰⁶. Sie entstammen wohl dem Bereich des Volksglaubens und wirken als anonyme Schicksalsgöttinnen, ähnlich unseren Feen, indem sie bei der Geburt des Kindes dessen künftiges Geschick verkünden und zugleich setzen²⁰⁷, dem Nachwuchs ihre Fürsorge angedeihen lassen²⁰⁸ oder als Bestimmerinnen der Lebenszeit und Todesart zum Schutz der Glieder²⁰⁹ und gegen Krankheiten wie Kopfweh²¹⁰, Skorpionstiche²¹¹ und gegen »Gift«²¹²

²⁰⁴ Daumas, Mammisis de Dendara, 226,10; s. S. 8, Anm. 36; s. CD VIII, 115,4 f., wo die *nb.tj*-Frauen neben den *Mr.tj* als Harfenspielerinnen (*djn*) genannt werden.

²⁰⁵ Gardiner, in: RdE 11, 1957, 51 (pRam. VI, 95); Assmann, LL, 157. Vielleicht sind die sieben Uräen, die Hathor »verschluckt hat« (CT VI, 225 k-l), die also in ihr »aufgegangen« sind, Vorläufer der Sieben Hathoren, s. Allam, Hathorkult, 111; Westendorf, in: ZÄS 92, 1966, 136, Anm. 1.

²⁰⁶ Zur positiv und negativ bewerteten Siebenzahl s. allgemein Heiler, Wesen und Erscheinungsformen der Religion, 167 f.; in Ägypten: Dawson, in: Aegyptus 8, 1927, 97 ff.; Moftah, in: CdE 39, 1964, 54 f.; Morenz, Untersuchungen zur Rolle des Schicksals, ASA 52, H. 1, 1960, 32 ff.; Index bei J.-Cl. Goyon, Les Dieux-gardiens et la genèse des temples, BdE 93/2, 1985, 42; zu unbestimmten Zahlengrößen (77 und 777) s. Derchain, in: RdE 26, 1974, 7 f. Möglicherweise deutet die Sieben ebenfalls auf eine unbestimmte Größe (Vielzahl) hin.

²⁰⁷ pd'Orbigny 9,8; pHarris 500, vso 4,3, vgl. auch die sieben Jungfrauen in den gr. Zauberpapyri; Hopfner, in: ArOr 3, 1931, 138, und das Fortleben in der sog. Mithrasliturgie; Morenz, a.a.O., 33.

²⁰⁸ Von Bissing/Blok, in: ZÄS 61, 1926, 83 ff. Fürsorge für das Kind ist wohl auch im Magischen Papyrus Turin gemeint, s. Pleyte/Rossi, Papyrus de Turin, Tf. 137,12.

²⁰⁹ Deines/Grapow/Westendorf, Grundriß der Medizin IV, 171; V, 299 (Mezinischer pBerlin 3038, XXI, 8): »Die Sieben Hathoren sind es, die den Schutz für meinen Leib machen, so daß mein Leib wohl behalten ist.«; Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, Leiden 1978, 46, Nr. 74.

²¹⁰ In einer Drohung an die Götter: »Ich werde veranlassen, daß die Sieben Hathoren im Rauch zum Himmel fliegen«, s. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, 51, Tf. 29 (pChester Beatty V, vso 6,2); Var.: Černý, Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh I, 12, pl. 16,6 (pDeM I vso 8,6).

²¹¹ S. Massart, in: MDAIK 15, 1957, 176 (pGenf MAH 15274, rto III, 1), wo von den »sieben Wunden an der Stirn der Sieben Hathoren« die Rede ist; pLeiden 349 vso 4, 6, s. Stricker/de Buck, in: OMRO 21, 1940, 62; s. auch die »Sieben Kinder des Re«, Borghouts, a.a.O., 78, Nr. 108.

²¹² So im Magischen pTurin, s. Pleyte/Rossi, a.a.O., und in den Leidener Magischen

angerufen werden. In ihrer übergreifenden Funktion, die sie mit der Hathor gemeinsam haben, als Fruchtbarkeits- und Liebesgöttinnen, zitiert man sie im Liebeszauber²¹³; als böswillige Wesen, wiederum den Feen ähnlich, deren Mund verschlossen werden soll, kennzeichnet sie ein magischer Papyrus²¹⁴. Ihre Rolle als Musikantinnen ist in dieser Zeit ohne Bedeutung²¹⁵.

Sie kommt erst in der Spzt. auf, als man sie an die verschiedenen Hathorkulte des Landes anschließt und damit die einzelnen anonymen Mächte als Lokalformen der Hathor interpretiert²¹⁶. Vor allem die Listen von Edfu, Dendera und Philae vollziehen die Gleichung mit der Hathor, die als Herrin des Jubelns, der Musik und des Tanzes gilt²¹⁷. Die Namen der Kultorte sind jedoch nicht kanonisch festgelegt, sondern wechseln häufig, wobei zwar einzelne Ortsnamen wiederkehren, andere aber neu auftauchen: ebenfalls ein Hinweis auf die Herkunft der Hathoren von anonymen Wesen. Wann die Zuordnung erfolgte, ist nicht sicher; der erste Beleg findet sich wohl in der Kapelle des Osiris-*wp-jšd* in Karnak²¹⁸ aus der Bubastidenzeit, der nächste, sichere, auf dem Naos des Pabasa an Thoeris aus der Zeit Psammetichs I.²¹⁹; beidemal werden sie als Tamburinspielerinnen wiedergegeben. Ein Kult für die anonyme Vielheit hat

Papyri, s. Massart, The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345, 65. 69 (mit Var.); Borghouts, a.a.O., 21, Nr. 24: »Dann sollen die Hathoren erkennen, daß dein Herz herausgegangen ist«, was vermutlich mit ihrer Rolle als Schicksalsgöttinnen zu verbinden ist.

²¹³ Smither, in: JEA 27, 1941, 131; Posener, Catalogue des ostraca hiératiques littéraires I, Tf. 31, No. 1057: »Gegrüßt seid ihr Sieben Hathoren, die ihr mit roten Bändern geschmückt seid«. Zu Hathor, der »Herrin des roten Stoffes«, s. Edfou I, 57; Junker/Winter, Philae II, 344 f.; vgl. Borghouts, a.a.O., 78, Nr. 108.

²¹⁴ Stricker/de Buck, in: OMRO 21, 1940, 62.

²¹⁵ In der Ramessidenzeit werden sie nur selten in den Texten als Tamburinspielerinnen erwähnt, so neben den *špw.t* in dem »Blessing of Ptah«: »Die großen 'Edeldamen' des Hauses des Ptah und die Hathoren des Hauses des Atum sind im Fest, ihre Herzen sind in Freude, ihre Hände halten das Tamburin, und sie jubeln, wenn sie deine schöne Gestalt sehen«, s. Kitchen, Ram. Inscriptions II, 264; Edgerton/Wilson, Historical Records, 121; Quaegebeur, Le dieu égyptien Shai, 159; te Velde, De Zegeningen van Ptah-Tatenen, in: Schrijvend Verleden, MVEOL 1983, 355 ff.

²¹⁶ Im ptol. Tempel von Dér el-Medine werden sieben Erscheinungsformen der Göttin genannt: »Du offenbarst dich, gefeiert als Hathor, die Große, die Geliebte des Re, in sieben Gestalten«, zitiert nach Brugsch, Religion und Mythologie, 319.

²¹⁷ Edfou I, 440, Tf. 34b; Chassinat, Mammisi d'Edfou, 29 f., 32 f., Tf. 15, 74; CD VI, 15, Tf. 452, 459, 460; Parallelendarstellung: CD VI, 118 f., Tf. 547; Daumas, Mammisis de Dendara, 129 f., Tf. 60; Daumas, Mammisis, 415 (Übers.); PM VI, 54, 72 (d)-(e); CD II, 95 f., Tf. 115/116; Junker, Philae I, 244 f., Abb. 142/143; Junker/Winter, Philae II, 221 ff., vgl. 128 ff.

²¹⁸ PM II², 204 (7); Leclant, in: Or. 20, 1951, Tf. 53 (15); Ausschnitt mit drei Hathoren, s. Chevrier, in: ASAE 51, 1951, 554, Tf. 2.

²¹⁹ CG 70027; Roeder, Naos, 106 ff., Tf. 37; Graefe, Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun, ÄA 37, 1981, I, 63 (p 20); PM II², 299. Auf dem Naos mit einer Statuette der Thoeris ist der Verstorbene vor den Sieben Hathoren dargestellt.

noch in der Spzt. weiterbestanden. Aus dem Festkalender von Edfu²²⁰ ist ein »Fest der Fahrt der Hathor zur Pachet²²¹ (Speos Artemidos), dem Tempel der Sieben Hathoren in diesem Monat«, bekannt, das man am 21.-30. Mechir feierte.

Ihr Auftreten bei der Geburt des Götterkindes hängt sicher mit ihrem Aspekt als Schicksalsgöttinnen und Hüterinnen des Nachwuchses zusammen, jedoch deutet ihre Rolle als Tamburinspielerinnen darauf hin, daß sie als untergeordnete Dienerinnen ursprünglich einer anderen Gläubensphäre als der des Tempelkultes angehörten und erst nachträglich in den Hathorkult eingegliedert wurden. Sie fungieren schließlich nur noch als Musikantinnen im Dienst der großen Göttin. Als Folge der Angleichung an die verschiedenen lokalen Hathorkulte beschränken sich die späten Spekulationen auch nicht mehr auf die Siebenzahl, sondern erweitern sie auf 12²²², 14²²³, 24²²⁴ oder sogar auf 63 (9 × 7)²²⁵.

Wenn auch die Hathoren fast durchweg als Tamburinspielerinnen dargestellt werden²²⁶, so ist ihre Tätigkeit im Kult jedoch eine wesentlich vielfältigere. Sie vollführen Tänze verschiedener Art (*jb3, bbj, hbg*) und wirken als Sängerinnen. Gerade die Termini, die in ihren Liedern für den kultischen Gesang verwendet werden, *nhm* »jubeln«, »Pauke spielen«, *dhn* »sing« (zur Harfe) und *hsj* »musizieren«, »sing« (zur Harfe)²²⁷, begegnen in den *Mt.tj*-Begleittexten auf Schritt und Tritt, so daß sich die Funktionen beider aufs engste berühren. Während aber die *Mt.tj* von Hause aus als Adorantinnen und Verkörperungen des Kultgesangs zu betrachten sind, hat man den Hathoren die Rolle des himmlischen Kultpersonals in größerem Umfang erst in der Spzt. übertragen.

In den ihnen beigeschriebenen Hathor-Hymnen treten sie als Preisende und Besänftigerinnen der Göttin auf, so auf einem Fragment des

²²⁰ Edfou V, 352,2; Alliot, Culte d'Horus, 229, 268, Text: 217, Z. 3.

²²¹ Der Name *P3jt* wird, da mit »Stadt«-Determ. versehen, sicher als Örtlichkeit betrachtet.

²²² Faulkner, Papyrus Bremner-Rhind, Bibl. Aeg. III, 39 (Sokaris-Ritual 20, 1 ff.).

²²³ 2 × 7 vogelgestaltige Hathoren mit Frauenkopf und Hathorgehörn bei der Geburt des Götterkindes in Erment, s. LD IV, 60.

²²⁴ Chassinat, Mammisi d'Edfou, 11 f., Tf. 15,12. Unter den im Hathorkostüm erscheinenden Gottheiten mit Palmrispe und Sistrum befinden sich auch Neith, Isis u.a., so daß von Hathoren im eigentlichen Sinn nicht mehr gesprochen werden kann.

²²⁵ Daumas, Mammisis de Dendara, 101-103, Tf. 69, und Rückseite der Tür: Tf. 67; auch in den ramessidischen Zaubersprüchen gegen Skorpione sind gelegentlich schon 160 Hathoren bezeugt, s. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, I, 61; II, pl. 36 (pChester Beatty VII, vso 1,1-4).

²²⁶ Zu den ältesten Belegen gehören neben dem »Blessing of Ptah« die auf der Kapelle des Osiris-*wp-jld* und des Pabasa-Naos.

²²⁷ CD III, 133; CD VI, 17,38,8,14 - Junker, in: ZÄS 43, 1906, 105 ff.; Junker/Winter, Philae II, 220 f., 326 ff.

römischen Mammisi in Dendera:²²⁸ »Sie ist die Einzige, die Herrin des Königshauses, ohne deren Wissen man keine Pläne machen kann. Im Mammisi des Nektanebos werden sie aufgefordert:²²⁹ »Seid gnädig zu ihr, ihr Hathoren, die ihr im Horizont (Sanktuar) seid!« Im Mammisi von Kom Ombo gehören sie zu den Jubelnden, wenn Hathor-*T3-sn.t-nfr.t* ihrem Sohn das Leben schenkt:²³⁰ »Paukenklang (*mdw nhm*) ertönt auf der Erde²³¹, er erreicht den Himmel, die Neunheit des Re ist im Jubel, die Hathoren in Festfreude (*m mk*).«

Als besonders aufschlußreich für die Frage der Abgrenzung beider Gruppen erweisen sich Texte, die die Hathoren und *Mr.tj* nebeneinander nennen. Eine Inschrift des Dachtempels von Dendera legt die Funktion beider im Kult folgendermaßen fest:²³² »Es gleicht die Halle (*h3j.t*)²³³ dem Horizont des Himmels (*nn.t*), dem Horizont der Horizontischen in Dendera. Götter und Göttinnen von Ober- und Unterägypten preisen (sie) wegen der Größe ihrer Macht. Die Hathoren spielen das Tamburin, die *Mr.t*-Göttinnen die Harfe (*d3n*)²³⁴. Ein längerer Hathorhymnus unterscheidet ebenso deutlich zwischen den tamburinspielenden Hathoren und den harfeschlagenden *Mr.tj*:²³⁵ »Die Hathoren spielen für sie ihre Tamburine«, heißt es in einer Strophe des Textes, während die letzte, wie häufig in Hymnen von der 3. Person in die 2. überwechselt²³⁶, Hathor mit den Worten preist: »Die *Mr.t*-Göttinnen spielen Harfe (*d3n*) für deine Majestät, oh Hathor, Große, Herrin von Dendera²³⁷. Möge dein gnädiges Antlitz auf König N ruhen.«

Daß die *Mr.tj* mit den Hathoren ausdrücklich gleichgesetzt werden, ist m. W. nur einmal belegt. In der Beischrift zur 3. Tamburinspielerin auf der bekannten Darstellung in der südlichen Krypta Nr. 2 in Dendera,

²²⁸ Daumas, Mammisis de Dendara, 290,10; Otto, Gott und Mensch, 17.

²²⁹ Daumas, in: RdE 8, 1951, 31 ff., bes. 41, s. die Ergänzung am Textende.

²³⁰ KO I, Nr. 45; Gutbub, Textes fondamentaux, 324; vgl. KO I, Nr. 30; Gutbub, a.A.O., 322, 325; Daumas, Mammisis, 304. *mdw nhm* bezeichnet auch die Jubelmusik beim Überreichen des goldenen Kranzes, s. S. 86, Anm. 173.

²³¹ Bei der Jubelbezeugung liegt diesmal die ungewöhnliche Reihenfolge Erde-Himmel vor.

²³² Dümichen, Resultate der 1869 nach Ägypten entsendeten archäologisch-photographicischen Expedition, Tf. 50, Z. 11; CD VIII, 37,6-9.

²³³ Zu *h3j.t*, s. Daumas, Mammisis, 84 (»vestibule«).

²³⁴ *d3n* bezeichnet nicht nur die Geste und Tätigkeit der Sänger und Chorleiter, s. S. 89, 264 f., sondern auch wie hier das »Musizieren mit der Harfe (oder Handpauke)«, s. Wb V, 484, 11 ff.; CD VIII, 115,5.

²³⁵ CD III, 133,10 ff.

²³⁶ Vgl. Assmann, LL, 3.

²³⁷ Zur Lesung von  als *nb.t Jwn.t*, s. Junker, in: ZÄS 43, 1906, 114.

einem schmalen Durchlaß zwischen dem 1. und 2. Raum²³⁸, wendet sich die »Hathor der Sykomore«²³⁹ an die große Hathor von Dendera:

»Ich tanze der Herrin von Buto²⁴⁰ im Heiligtum (*hm*) ihres Ka, der verbor- gen im Raum (*szp.t*)²⁴¹ ihrer Majestät ist. Ihr Leib (= sie) jubelt, wenn sie mich sieht. Was die *Mr.tj* angeht, so freut sich (*mfk*) ihr Herz, wenn diese (Hathor) sie sieht.«

Da in der Krypta nirgendwo *Mr.tj* erwähnt oder abgebildet sind, läßt sich der Text schwerlich anders interpretieren, als daß zwei der Hathoren mit *Mr.t* bezeichnet werden. Man faßt wohl hier die *Mr.tj* unter dem Oberbegriff »Hathoren« zusammen oder belegt umgekehrt die Hathoren als Lobpreisende mit dem Namen *Mr.tj*.

Auch in der Darstellung macht sich die Angleichung gelegentlich bemerkbar, so erscheinen sechs (?) »Hathoren« mit dem typischen Kopfschmuck der *Mr.t*, den beiden Wappenpflanzen, als Tamburinspielerinnen vor einer Göttin, wohl der Hathor, auf einer Türsturzszene in der *js.t mshn.t* im Dendera-Tempel²⁴². Zwar tragen auch andere Musikantinnen-Priesterinnen hin und wieder Binsen- und Papyrus-Kronen²⁴³, befriedigend aber läßt sich die Veränderung der Hathorenhaartracht nur mit einer Übernahme des *Mr.t*-Kopfschmuckes erklären.

Wenn beide Gruppen hintereinander genannt werden, wie z.B. im Ritual des Sokarisfestes (pN 3176 Louvre)²⁴⁴, ist die Entscheidung, ob eine Angleichung, eine Apposition, oder eine Aufzählung vorliegt, schwierig: »Die ober- und unterägyptische *Mr.t* preisen (*hkn*) dich (die Überschwemmung), die beiden klagenden Schwestern des Osiris, die Hathoren, die Bilder (*smw*)²⁴⁵ der Götter, die Verklärerinnen am großen

²³⁸ Auf der Nordwand des Ganges sind drei, auf der Südwand vier Hathoren dargestellt, s. CD VI, 15 f., Tf. 452, 459, 460 – MD III, 59. Ihr Lied, das von Junker, in: ZÄS 43, 1906, 105 ff. übersetzt wurde, findet sich CD VI, 17,38,8,14. Auf der Parallel Szene in der westlichen Krypta Nr. 2, die ebenfalls in dem engen Durchlaß zwischen dem 1. und 2. Raum angebracht ist, werden *Mr.t*-Göttinnen nicht erwähnt, s. CD VI, 118 f., Tf. 541, 547 – MD III, 76 h. Auch hier wird die Musik an Orten mit »Schwellen«-Charakter vollführt, s. S. 220.

²³⁹ Kurzform des häufig belegten Hathornamens »Herrin der südlichen Sykomore«, s. die Sieben Hathoren bei Junker/Winter, Philae II, 222 f.

²⁴⁰ CD VI, 15,3. Hathor; *Pjt* »die von Buto« ist auch als Hathor-Epitheton belegt, Wb I, 490,3.

²⁴¹ Wohl Bezeichnung für »Krypta«; vgl. Meeks, AL III, 79.3065.

²⁴² CD II, 95 f., Tf. 115, 116, darunter auch Tefnut und Neith.

²⁴³ S. Kap. I, Anm. 114.

²⁴⁴ Barguet, Le Papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre, BdE 37, 9 f., 13 f.; vgl. die Darstellung auf dem Kopenhagener Sarg, Tafel XI.

²⁴⁵ Eine genaue Untersuchung des terminus *sm*, der nach Wb IV, 121,11 f. »Gestalt«, »Bild« eines Gottes meint, steht innerhalb der Gott-Bild-Theologie noch aus. In Dendera ist ein »Atelier der Statuen« (*wfr.t sm*) bezeugt, Belege: Meeks, AL II, 78.3511. Oder ist *smw.t* »Priesterin, Klagefrau« zu lesen, s. Meeks, AL II 78.3509?

Fest, sie spielen dir Menat und Sistrum.“ Der erste Teil der Gleichsetzung, der der *Mr.tj* mit den beiden Klagefrauen, ist häufig zu belegen²⁴⁶, während der zweite recht selten ist, jedoch durch eine Inschrift im Grab des Neferhotep aus der Zeit Haremhab bestätigt wird, wo sieben Frauen zusammen mit den klagenden Schwestern angerufen werden²⁴⁷. Zwar könnte eine stufenweise Angleichung der *Mr.tj* an die Klagefrauen, die dann wiederum als ein Teil der Hathoren verstanden würden, vorliegen, eine Aufzählung zweier Gruppen scheint aber wahrscheinlicher.

Daß sie auch auf den Darstellungen zusammen auftreten, ist nahe liegend. Auf der Südwand des 2. Raumes im Mammisi von Philae²⁴⁸ sind symmetrisch je zwei Paare in zwei Registern abgebildet. Das erste Paar besteht aus einer »oberägyptischen *Mr.t* im Westen (*hnt jmnt.t*)«, die die Hände im *hn*-Gestus erhoben hat, und der tamburinspielenden »Hathor, Herrin von Theben«, das Paar darunter ebenfalls aus einer »oberägyptischen *Mr.t* im (*hnt*) Westen« und der »Hathor, Herrin von Dendera, Auge des Re, Herrin des Himmels«²⁴⁹. Auf dem westlichen Teil der Wand sind es »die unterägyptische *Mr.t* [im (*hnt*)] Westen« und die tamburinschlagende »Hathor, Herrin des ‘roten Sees’«²⁵⁰, die den Harpokrates begrüßt: »Willkommen, willkommen, Harpokrates, Sohn der Isis. Die Götter tragen alles Leben und Glück für deine Nase.« Das darunter befindliche Paar wird wiederum von einer »unterägyptischen *Mr.t* im (*hnt*) Westen, die den Harpokrates, den Sohn der Isis, beschützt«²⁵¹, und der »Hathor, Herrin von *P̄wnw*«, die ihm ein Gefäß opfert, gebildet²⁵².

Neben ihrer üblichen Rolle als Jublerinnen bei der Geburt des Horus wirken Hathoren und *Mr.t*-Göttinnen noch als gute »Fee«, indem die ersteren ihm Leben und Glück verkünden und die eine der »unterägyptischen *Mr.tj*« als Beschützerin des Gotteskindes auftritt, eine Funktion, die von ihrem Aspekt als Kronengöttin stammt²⁵³ oder aber von den Hathoren auf sie übertragen worden sein könnte. Warum beide *Mr.tj*-Gruppen,

²⁴⁶ S. S. 231 ff. Er beruht auf der Gleichsetzung der *Mr.tj* mit Isis und Nephthys, s. z.B. Junker, Stundenwachen, 93; Edfou I, 214; Fakhry, Bahria Oasis I, 103, Fig. 59.

²⁴⁷ Barguet, a.a.O., 14; vgl. auch Gaballa/Kitchen, in: Or. 38, 1969, 64 f.; s. S. 237.

²⁴⁸ Junker/Winter, Philae II, 126 f..

²⁴⁹ In Philae wird die große Hathor von Dendera als untergeordnete Musikantin betrachtet.

²⁵⁰ Sie erscheint auch sonst unter den Sieben Hathoren, s. Junker, Philae I, 248,15; Brugsch, Thesaurus, 800.

²⁵¹ Vgl. dazu das »unterägyptische«, östliche Gegenstück, die Göttin »*Hnt-jbtt*, Sachmet, die ihren Sohn in *T̄rw* schützt«, s. Edfou V, 101,15 f. In der Eulogie auf Ihi, CD V, 157, beschreibt man die *Mr.tj* ebenfalls als Schutzgöttinnen des Gotteskindes: »Die *Mr.tj* umgeben ihn, indem sie seine Glieder schützen. Es schließen sich (*sbh*) die Flügel um ihn zu seinem Schutz«.

²⁵² Auf dem östlichen und westlichen Türpfosten befinden sich weitere vier Paare tamburinschlagender Hathoren.

²⁵³ S. S. 213 f.

die ober- und unterägyptische, das Epitheton *ḥnt jmnt.t* tragen, läßt sich schwer erklären. Vermutlich bildet es das Gegenstück zur Isis/*Mrt. ḥnt jʒbt.t*, die Tanis zuzuordnen ist und ebenfalls in Philae erscheint²⁵⁴. Auf fallenderweise tragen sowohl die ober- wie die unterägyptischen *Mrt.* den Papyruskopfputz.

Auch in der Türumrahmung des Eingangs zur *wc.t* in Dendera²⁵⁵ erscheinen die *Mrt.j* zusammen mit den Sieben Hathoren. Auf der östlichen, stark zerstörten Darstellung ist im unteren Register die oberägyptische Göttin mit weißer Krone in üblicher Manier als Harfnerin mit der großen Bogenharfe, als »oberägyptische *Mrt.*, [Herrin o.ä.] der Kehle« abgebildet, während über ihr die sistrentragende Königin und drei tamburinschlagende Hathoren dargestellt sind. Auf der westlichen Seite ist es die »unterägyptische *Mrt.* mit verklärender (*ȝ*) Kehle« zusammen mit den restlichen vier Hathoren.

Den Abschluß eines Aufzugs tamburinschlagender und sistrumspielender Hathoren bildet die ober- bzw. unterägyptische *Mrt.* auch auf zwei Soubasements im Hypostyl des römischen Mammisi in Dendera²⁵⁶. Neben dem Lied der Hathoren ist nur die Beischrift zur oberägyptischen Göttin erhalten: »Die oberägyptische *Mrt.*, die Herrin des Singens zur Harfe, die Herrin der Kehle«.

6. ZUSAMMENFASSUNG

Die Vorstellung von der *Mrt.* als einer Ressortgöttin der Musik ist seit dem AR zu belegen. Sie tritt dort als Berufsgöttin der Sänger, im MR und NR auch als Schutzpatronin der Harfen- und Leierspieler auf. Eine Zweiteilung in eine ober- und unterägyptische Erscheinungsform wird bereits, wenn auch nicht generell, vollzogen, wobei die »oberägyptische« Variante bevorzugt wird. *Mrt.* gehört sicher nicht zu den »poetischen« Personifikationen wie etwa die »Domänen« im AR, sondern wird — aus-

²⁵⁴ Zu *Mrt./Isis ḥnt jʒbt.t* s. Gutbub, in: Kêmi 16, 1962, 70 f.; 142 ff.; zu *Hnt-jʒbt.t* als einem Kultnamen Edfus s. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. II, 262; zu der »oberägyptischen *Mrt. ḥnt jʒbt.t*« in Philae, die hinter dem König Ptolemaios II. die Libation vollführt, s. Bénédite, Philae, 50 f.; Tf. 19 (IV) (wo statt *Mrt.* ein unterägyptischer »Nil« abgebildet wird, s. PM VI, 242; Vertauschung mit Tf. 16) Was freilich als »westliches« Gegenstück zu Tanis, bzw. Philae (oder Edfu?) zu gelten hat, ob etwa Kom el-Hisn *ḥnt Jmnt.t* (*Jmʒw*), s. Kurth, a.a.O., 129, 219, Helck, Gaué, 153 f., oder Abydos, muß offen bleiben.

²⁵⁵ CD IV, 218 f., 219 f., Tf. 304. In dem stark zerstörten Begleittext heißt es: »... zusammen mit der oberägyptischen *Mrt.*, die (?) Harfe spielt für [deinen Ka?], Hathor ... in *hw.t ʃps.t* (Sanktuar des Dendera-Tempels, s. Gauthier, DG IV, 133) derjenigen, die dem *pr-ʃps.t* (Gauthier, DG II, 133) vorsteht«.

²⁵⁶ Daumas, Mammisis de Dendara, 245, Tf. II2. 112 bis; nur die Texte der Rückseite sind lesbar.

gehend von der Ritualfigur — als götterweltliches Modell des Sängerstandes betrachtet und im Volksglauben als wirkliche Hierophanie erfahren. Da ihr Verehrerkreis aus Sängern und Saiteninstrumentenspielern besteht, liegt ein Vergleich mit den griechischen Musen nahe²⁵⁷. Während die Musen den Gesang selbst verkörpern, d.h., die Muse selbst durch die Stimme des Sängers singt, ist in Ägypten der Sänger ein »Gottesdiener« (*hm-nfr*), wobei freilich die Relation zwischen *hm-nfr*-Titel und Ressortgott kaum zu konkretisieren ist²⁵⁸.

Neben der Stele der 19. Dyn. mit einem Gebet, wo *Mr.t* wahrscheinlich als Ka-Statue der *Nhm.t-‘w3j* verstanden wird, erwähnen mythologische Episoden von Loskalendern und magischen Texten ihre Funktion als Sängerin auf der götterweltlichen Ebene. In offiziellen Texten wird sie von der 18. Dyn. an auch mit der Ikonographie des Sonnenlaufes verbunden und gehört zu der Jubelgemeinde beim Sonnenaufgang.

Erst in gr.-röm.Zt. erscheint sie in den Darstellungen der Tempel als eine sich mit der Harfe begleitende Sängerin, vorzüglich in Besänftigungsritualen. Als Ressortgottheit bei den Sockelprozessionen geht ihre Funktion nicht über die einer Adorantin und Verkörperung der Kultmusik beim feierlichen Erscheinen der Gottheit hinaus; ihr Gestus ist dabei unspezifisch. Ihre Übernahme in die spätzeitlichen Rituale macht zwar deutlich, daß der Tempelkult auf Altes zurückgreift und Vorstellungen des Volksglaubens in seine institutionalisierten Frömmigkeitsformen aufnimmt, aber sie scheint eher einem systematischen Interesse als einer persönlichen Hinwendung zu verdanken zu sein. *Mr.t* nimmt dann in dem nach Funktion und Gestalt der Götter ausdifferenzierten System eine feste Stellung ein und ist für die kultische Musik zuständig, teilt aber diese Funktion mit den Hathoren und den *nb.tj*-Frauen, an die sie auch angegliedert wurde, sowie den »Edeldamen« und verschiedenen anderen Musikantinnen und Wesen aus dem Tierreich, deren Laute als Jubelgeräusche interpretiert werden. Auf der realweltlichen Ebene in der Kult-Praxis entsprechen ihr das — vor allem weibliche — Kultpersonal und die Verehrergemeinde der *p.t* und *rht.j*.

Als Ressortgottheiten haben die *Mr.t* eine den ökonomischen Göttern und dem König ähnelnde Mittler-Stellung inne, indem sie dem obersten Ritualherrn das zum Ritualvollzug Notwendige liefern. Sie sind deshalb

²⁵⁷ S. W. F. Otto, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, 1955, 71; Latte, Hesiods Dichterweihe, in: Antike und Abendland 2, 1946, 152 ff.

²⁵⁸ Sicher ist der Umfang des Kultes, die der *hm-nfr*-Titel und Berufsgottheit beinhaltet, als nicht sehr groß anzusetzen; denkbar wäre in der Kultpraxis — etwa vor dem Auftritt der Sänger — eine Gebetsgebärde, ein Anruf oder ein Opfer an eine *Mr.t*-Figur, ähnlich wie die Schreiber eine Spende aus ihrem Wassernapf für Thot und Imhotep darbringen, s. Wildung, Imhotep und Amenhotep, 19 ff.; vgl. Tb 94.

stets in einer Richtung mit ihm, der die Gaben der Welt empfangenden Gottheit gegenüber, dargestellt. Ihre Teilnahme am Kult war wohl auf den des Festes beschränkt.

Sie verkörpern die Kultmusik, die »Jubel«, »Frohsinn« und »Rausch« bei der empfangenden Gottheit hervorruft und eine eindämmende Wirkung auf die bedrohlichen Aspekte hat. Daß man die emotionale Komponente der Musik, ihre, die seelischen Bewegungen in Einklang bringenden, Lebensfreude und Harmonie stiftenden Eigenschaften, auf *Mr.t* übertragen hat, macht auch die ins Negative verkehrte Beschreibung ihrer »Tätigkeit« in den »Büchern und Sprüchen gegen den Gott Seth« offenbar²⁵⁹:

»Du hast über die *Mr.tj* gesagt, ihr Elend (*m3r*, Var.: *hrjj* 'Streit') sei es ja, was sie als Gesang des Rituals sängen (*hsj jh.t*) (Var.: Elend und Leid sei das, was sie Veranstalteten). (Nun) kommt der, welcher dich demütigt, wenn Re am Morgen erscheint, (denn) du bist ein Wind des Mondes.«

Da der Text nach dem Schema angelegt ist, zuerst die Verbrechen des Seth, zumeist Verstöße gegen die kultische und mythische Ordnung, dann die darauffolgende Bestrafung zu nennen, liefert er eine negative Entsprechung der positiven Eigenschaften der Göttinnen. Die Sünde des Seth besteht darin, die *Mr.t*-Göttinnen verleumdet zu haben, wofür er dann bei der Epiphanie des Sonnengottes mit einer Beschimpfung bestraft wird²⁶⁰.

Die Epitheta der *Mr.t* sind, wie in spätzeitlichen Texten üblich, in feste Formeln gefaßt. Die häufigste, mit der man das Ressort der Musigöttin umschreibt, ist die einer »Herrin der Kehle«, wobei für »Kehle« sehr verschiedene Bezeichnungen gewählt werden können. Daß man sich ihrer nach unserem Ermessen willkürlich bedient, liegt vermutlich daran, daß man Eintönigkeit bei den zumeist symmetrisch angeordneten Ritualen vermeiden wollte. Die ausführlichere Bezeichnung »mit angenehmer (oder: nützlicher) Kehle« drückt denselben Sachverhalt aus, wobei gelegentlich noch frei formulierte Zusätze vorkommen, wie etwa »mit deren Gesängen die Goldene zufrieden ist«. Spezifisch für sie als Harfnerin ist der Beiname einer »Herrin des Singens zur Harfe«. Andere Formeln wie »Herrin des Jubels«, »des Frohsinns« oder »der Trunkenheit« sind ihr wegen ihrer Wesensverwandtschaft mit den Rauschgöttinnen zuteilgeworden, d.h., sie gehen auf sie wegen des reziproken Verhältnisses zwischen dem, wessen die Gottheit bedarf, und dem, was sie gewährt, über.

²⁵⁹ S. Schott, Urk. VI, 136 f. in dem als »Festkalender der Freveltaten des Bösen« bezeichneten Teil, dessen älteste erhaltene Abschrift aus der Zeit Nektanebos' stammt.

²⁶⁰ Daß *shtp* »Anbetung, Verehrung, Besänftigung« der Götter ebenso wie die anderen Opfer zur Harmonie und Maat gehören, hat Assmann, Der König als Sonnenpriester, 63, anhand eines anderen Textes klar dargelegt.

Aussagen, die über ihre Wirkungsweise als Musikantin und Besänftigerin des Göttergrimms hinausgehen, solche, die E. Otto »religiös-moralischen Inhalts« genannt hat²⁶¹, kommen in unserem Zusammenhang nicht vor, sie erwachsen ihr erst aus ihrer Gleichsetzung mit der Maat.

Kulttopographische und mythische Angaben sind recht spärlich. Als Gegenstück zu einer »oberägyptischen *Mr.t hnt Hw.t-Shm*« in Dendera wird eine »unterägyptische *nb.t Hrm*« erwähnt, wobei *Hrm* nicht genau zu identifizieren ist, weil es als Name von Kanälen mehrfach in Unterägypten, als der einer Domäne des Edfu-Tempels jedoch in dessen Umkreis anzusetzen ist²⁶². Der Beiname *hnt jmnt.t*, den zwei ober- wie unterägyptische *Mr.tj* in Philae tragen, ist sicher nicht im Sinne einer allgemeinen Himmelsrichtung, als Andeutung eines Anspruchs auf die vier Weltgegenden (Westen = rechts = Norden = Unterägypten) zu verstehen, denn dann vermißte man *j3bt.t* »Osten«, sondern zielt auf bestimmte Kultorte, wobei man bei dem unterägyptischen *hnt jmnt.t* an den 3. unterägyptischen Gau (*Jmnt.t*) und seine Metropole Kom el Hisn, bei dem oberägyptischen hingegen an Abydos denken könnte. Ein selbständige Ortsgottheit war *Mr.t* sicher nicht. Es scheint mir auch fraglich, ob aus den oben erwähnten Epitheta (*hnt Hw.t-Shm*, *nb.t Hrm* und *hrj-jb Nbj.t*) geschlossen werden kann, daß sie am Kult der Hauptgottheit partizipierte und zu den theoi naoi gehörte, da sie lediglich auf der Seite des Königs am Opfer teilnimmt. Sie ist demnach nicht Empfängerin, sondern Spenderin der Opfergabe. Vermutlich besagt der Ausdruck *hrj-jb* und *hnt* + Tempel oder Toponym nur, daß sie in dem betreffenden Raum agierend vorgestellt wurde²⁶³. Ein Indiz für einen Kult stellen m.E. solche Epitheta auf der Spenderseite nicht dar.

Wenn auch den *Mr.t*-Göttinnen im System des mit großem inszenatorischen Aufwand betriebenen Tempelkultes der gr.-röm.Zt. ein fester Platz zugewiesen wurde, so besagt das noch nichts über die Glaubenswirklichkeit. Die in der Ramessidenzeit und verstärkt in der Spzt. aufkommende Neigung, die Vielheit der Gotteserscheinungen als Vergegenwärtigung eines transzendenten Gottes zu erleben, wie sie J. Assmann für die

²⁶¹ Otto, Gott und Mensch, 8.

²⁶² Falls nicht das hebr. *śm* »Sänger« gemeint ist, s. S. 82, Anm. 157.

²⁶³ Da eine genaue Untersuchung über die hierarchische Gliederung und die Art der Bindung innerhalb der mit *nb*, *hnt*, *hrj-jb*, *m* und *ntj m* und Toponym gebildeten Epitheta aussteht und verschiedene untereinander austauschbar zu sein scheinen, s. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 182 ff., ist hier Vorsicht geboten. Grundsätzlich scheint es m.E. möglich, daß auch kleinere Götter, wie z.B. Ressortgottheiten, die über keinen Hauptkultort verfügen, entsprechend der Funktion des Tempelraums und des Rituals die Beinamen *hrj-jb* »zu Gast in« oder *hnt* »in« heißen.

Amun-Re-Theologie und E. Otto für die Biographien festgestellt haben²⁶⁴, legt auch bei der *Mr.t* die Vermutung nahe, daß sie dem Prozeß der Entleerung unterworfen war und, trotz der Versuche spätzeitlicher Theologen, an alte Traditionen anzuknüpfen, nur mehr eine allegorisch-metaphorische Bedeutung hatte.

²⁶⁴ S. Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 221 ff.; Otto, Biographische Inschriften der ägyptischen Spätzeit, 32 ff.

KAPITEL IV

Der »Kehle«-Aspekt der *Mrt*.

1. *Mrt* ALS »HERRIN DER KEHLE« BEI DER SOG. GLIEDERVERGOTTUNG

Eng verbunden mit der Vorstellung der *Mrt* als einer »Herrin des Singens« ist die einer »Herrin der Kehle«. Wenn auch die Ägypter die Einzelheiten der Kehlkopfanatomie nicht genau kannten, so waren sie sich doch bewußt, daß der Kehlkopf das Stimmorgan war. Die Verwirrung beim Gebrauch des Wortes »Kehle«, einmal für den Kehlkopf und zum anderen für die Speiseröhre, die bis heute andauert, war auch in Ägypten gang und gäbe¹. Da Singen den Bereich »Kehle« einschließt, ist es einsichtig, daß man *Mrt* dafür als »zuständig« betrachtete. Die ältesten Belege — aus funerären und magischen Texten — bezeichnen sie als »Herrin der Kehle«. Daß sie identisch mit ihrem Bereich ist und selbst »Kehle« heißt, ist eine Weiterentwicklung der Vorstellung, die erst in gr.Zt. vorgenommen wird. Die Zuordnung der »Kehle« zum Bereich der *Mrt* ist zwar erstmals im NR greifbar, sie kann aber im Volksglauben schon vorher stattgefunden haben².

Sie kommt im Totenbuch und in einer eng begrenzten Gruppe von Texten magischen Inhalts vor, denen der sog. Gliedervergottung. Bei ihnen erfährt jedes einzelne Glied des Toten für sich eine Vergottung, d.h., es wird mit einem Glied eines Gottes oder einem Gott selbst »identifiziert«³. Der Sinn solcher Aufzählungen, die gelegentlich in der Art einer Liste abgefaßt sind, besteht vor allem darin, die körperliche Unversehrtheit des Toten zu gewährleisten. Gleichsetzungen mit bestimmten Göttern finden sich bereits in den Pyramiden- und Sargtexten⁴. Die Vorstellung wird ihren Ursprung im Balsamierungsritual haben, wo der Schutz einzelner Glieder bestimmten Gottheiten unterstellt wird; in den späteren magischen Texten haben die Listen das Ziel, keine Lücke in der

¹ S. Grapow, Anatomie und Physiologie, Grundriß der Medizin I, 47; die »rechte« Kehle ist heute die Speiseröhre, während die »falsche« die Luftröhre ist, vgl. die idiomatische Wendung für »sich verschlucken« »etwas in die falsche Kehle bekommen«.

² Vgl. die Herkunft der Sieben Hathoren, s. S. 94.

³ Bonnet, Der Gott im Menschen, Studi in memoria di Ippolito Rosellini I, 237 ff., bes. 244 f.; Altenmüller, in: LÄ II, 624 ff.; Hornung, Das Buch der Anbetung des Re im Westen II, AH 3, 1976, 142 ff.

⁴ Pyr. Spruch 215. 539; zu CT s. die Liste bei B. Altenmüller, Synkretismus in den Sargtexten, 250 ff.

Ausrüstung des Toten zu lassen⁵: »Es ist kein Teil an ihm ohne Gott von seinem Kopf bis zu seinen Füßen!« bildet die Quintessenz solcher Aufzählungen.

Die Gleichsetzungen wechseln von Text zu Text⁶, weil sie durch verschiedene Identifikationsprinzipien hervorgerufen werden. Vorherrschend sind Funktionen und Eigenschaften von Göttern, aber auch mit Vergleichen und Wortspielen, selbst Schreibfehlern bei der Reihenfolge ist zu rechnen.

Mr.t wird bereits im Totenbuch des Anii, Kapitel 42, als Herrin der Kehle verstanden, während in CT Sp. 761 (VI, 391 m) Nut als Gebieterin über diesen Bereich angesehen wird, wobei man sie mit dem Begriff *htj.t* »Kehle« (als Atmungsorgan)⁷ verbindet, *Mr.t* jedoch bei Anii und den späteren Texten stets im Kontext mit *ȝȝs.t* vorkommt⁸:



»Die Kehle des Osiris Anii ist (wörtl.: fungiert als) die *Mr.t*.«

Dieselbe Aussage findet sich auch in verwandten magischen Texten des NR, bei denen ein Krankheitsdämon, zumeist das »Gift«, vom Menschen abgewehrt werden soll. Im Magischen Papyrus Turin umfaßt die Aufzählung folgende Glieder samt den Göttern, mit denen sie identisch sein sollen⁹: »Sein Kinn ist *Shm.t*. Sein  *hrr*¹⁰ ist der *Bnw*, der

von selbst entstand. Sein Arm ist *Nut*, die die Götter gebiert. Seine Nase ist *Thot*. Sein Herz ist *Cheper*. Seine Kehle (*ȝȝs.t*) ist die *Mr.t* von Oberägypten«. Ebenso wird im Magischen Papyrus des Vatikan III, 8 und im pChester Beatty VII, vs 3, 4 *Mr.t* als die Gottheit genannt, deren Ressort die Kehle ist: »Halte dich nicht auf¹¹ in seiner Kehle (*ȝȝs.t*). Die ober-

⁵ pVatican XXXVI A, s. Erman, in: ZÄS 31, 1893, 121; vgl. auch Kees, Totenglauben, 71; s. Anm. 12.

⁶ Massart, A propos des »Listes« dans les textes égyptiens funéraires et magiques, in: Analecta Biblica 12 (Studia biblica et orientalia 3), 1959, 227 ff., bes. 230 ff.

⁷ Erst in den Texten gr.-röm. Zt. heißt *Mr.t* gelegentlich *bnr htj.t*, CD I, 29 f.

⁸ Budge, The Book of the Dead. The Papyrus of Ani I, Tf. 32. Die Liste befindet sich hinter der Negativen Konfession und der Darstellung des Totengerichts.

⁹ Pleyte/Rossi, Papyrus de Turin, 125, Z. 8. Der Zusatz hinter *Mr.t, n šm̄t*, ist ungewöhnlich, vielleicht handelt es sich um einen Schreibfehler. Auch hier beginnt die Aufzählung mit »Kein Glied von ihm ist ohne Gott«. Nach einer Notiz Borghouts, in: OMRO 51, 1970, XV bereitet A. Massart eine Veröffentlichung des Papyrus vor.

¹⁰ *hrr* ist nach Wb III, 330,4 »ein Körperteil des Menschen (zwischen Kinn und Arm)«, s. Massart, a.a.O., 236; vgl. auch *ḥrm(?)* »Teil des Kopfes«, vgl. Deines/Westendorf, Wörterbuch der med. Texte, 667. 1024, und das semitische **bnr*, **ḥrn*, s. Lacau, Les normes des parties du corps §§ 107. 109. 110.

¹¹ *q̄c* bedeutet bei der Beschwörung des Giftes »seinen Stand nehmen«, »sich aufzuhalten«.

ägyptische *Mr.t* ist gegen dich, die Herrin seiner Kehle, die heilige Sängerin (*hs.t dsr.t*) eines jeden Tages, die alle Götter [erfreut]!¹², und »Du sollst dich nicht in seienr Kehle (‘*ȝȝ.t*) aufhalten. *Mr.t* ist gegen dich, die Herrin der Kehle. Hüte dich davor, daß ihre Stimme versagt¹³ in der Gegenwart des Re!«¹⁴. Das in den Texten einheitlich verwendete Wort für »Kehle« ‘*ȝȝ.t*¹⁵ stellt eine Nominalbildung nach dem Reduplikations-schema ABAB des Verbums ‘*ȝ* »rufen« dar und bezeichnet als »Ruferin« sehr treffend den Kehlkopf, der wohl auch hier wieder die Speiseröhre miteinschließt¹⁶.

In der spätzeitlichen Niederschrift des »Cérémonial de glorification d'Osiris« und seiner Variante¹⁷ werden beide *Mr.t*-Göttinnen als Schutzgöttinnen der Augen genannt, was auf eine Angleichung nach der Methode des Wortspiels an die *mr.tj* »Augen des Gottes« zurückzuführen ist.

Die Gleichsetzung eines Körperteils mit einer Gottheit mutet für unseren Personbegriff befremdlich an. Sie mit magischer Weltvorstellung zu erklären, befriedigt nicht¹⁸. Vermutlich liegt ihr keine »Identifikation« zugrunde, sondern lediglich eine Ellipse bei einem Vergleich, eine in literarischen Texten wohlbekannte Erscheinung¹⁹. Sätze mit prädikativem *m* beinhalten zudem keine totale Identifikation, sondern nur eine temporäre. Sie kommen gelegentlich einem Vergleich nahe²⁰. Die »Gliedervergottung« ist demnach in »Seine Kehle ist wie die der *Mr.t.*« oder allenfalls in »Seine Kehle fungiert in der Rolle einer *Mr.t.*« aufzulösen.

Von ihrer Funktionsweise her begriffen erfolgt eine Ausweitung: Sie

¹² Suys, in: Or. 3, 1934, 63 ff., bes. 78 f., Pagina III (Fig. 7). Der Schluß ist eher zu *s/htp* nach Urk. IV, 1653 und pSallier IV, 6,4 f. zu ergänzen als zu *s/bmb*, s. S. 62.

¹³ ‘*hn* wird gewöhnlich vom Versagen der Augen gebraucht, »schwachsichtig sein«, Wörterbuch der medizinischen Texte, 583; »schielen«, Wb III, 115,4; es muß von der Stimme gebraucht »heiser sein«, heißen, s. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, Chester Beatty Gift I, 63, Anm. 13.

¹⁴ Die Anspielung dieses unbekannten Mythenfragments bildet vermutlich einen Teil der »Ikonographie« des Sonnenlaufes, s. S. 63, Anm. 33.

¹⁵ ‘*ȝȝ.t* ist in den medizinischen Texten nicht belegt, weitere Ableitungen nach dem Schema ABA von ‘*ȝ* sind ‘*ȝȝ* »Kehle«, Wb I, 229,13, und nach dem Schema ABB ‘*ȝȝȝ* »Kehle«, Wb I, 230,1, s. auch Osing, Nominalbildung, S. 303; s. auch S. 84.

¹⁶ Lefebvre, Tableau des parties du corps humain, SASAE 17, 1952, 22 f. gibt nur »larynx?«, nicht jedoch »pharynx« an.

¹⁷ Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 98 (Col. 110,28) und Variante Pap. BM 10208 I, 25 (ohne *Mr.t*-Göttinnen-Determinativ), s. Haikal, Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin, BAe XIV, 55, XV, 52 (Übers.).

¹⁸ Piankoff, Litany of Re, 51 ff.

¹⁹ Gardiner, Eg. Gramm. § 506,4 (Freundlicher Hinweis von H. te Velde).

²⁰ Z.B. Bauer B 1, 189 ff.: »Du bist (mk tw m) (wie) eine Stadt ohne Bürgermeister, wie (mj) eine Körperschaft ohne Leiter«, s. Guglielmi, in: LÄ VI, s.v. Vergleich.

umfaßt nicht nur Gesang und Lobpreis, sondern auch Aktionen gegen Bedrohungen des Toten wie die durch »das Gift«.

H. Ranke und neuerdings J. Assmann versuchten, die Herkunft der Gliedervergottungslisten auf eine ordnende theologische Konzeption zurückzuführen, nach der die Götter der Neunheit als Glieder des Sonnengottes verstanden worden seien²¹. Der Tote werde dadurch zum Sonnengott, indem jedes seiner Glieder in diejenige Gottheit verwandelt würde, die das entsprechende Glied des Sonnengottes bildete. Jedoch ist diese Vorstellung, wie Ranke selbst bemerkt, nirgendwo ausdrücklich belegt und neuerdings wiederum von H. Altenmüller zurückgewiesen worden²². Zwar kommt *Mr.t* gelegentlich in gr.-röm.Zt. als »Kehle« des Re und anderer Götter vor, aber dabei liegt das Wortspiel zwischen *mr.t* »Kehle« und »*Mr.t*-Göttin« sowie deren Gleichsetzung mit Maat zugrunde. Nur als Maat-*Mr.t* läßt sie sich dann zusammen mit Hu und Sia in das System der hypostasierten Eigenschaften des Schöpfergottes einordnen²³.

2. *Mr.t* ALS »HERRIN DER KEHLE« IN GR.-RÖM.ZT.

Während *Mr.t* in vorptolemäischer Zeit nur als »Herrin der *ȝȝ.t*-Kehle« auftritt, erhält sie als göttliche Musikantin auf den Tempelwänden der gr.-röm.Zt. weitere Epitheta, die teils Synonyma zu dem Wort »Kehle« darstellen und mit der Funktion des Kehlkopfes beim Singen erklärbar sind, teils aber auch andere, die die Vorderhalsgegend und die Brust miteinschließen. Das Wort *ȝȝ.t* selbst wird nur noch selten genannt²⁴. Die häufigste Bezeichnung bildet *hnw.t htj.t* »Herrin/Gebieterin der Kehle«, wobei *htj.t* anatomisch die »Luftröhre oder ihren oberen Teil«²⁵ meint. Außerhalb der medizinischen Texte kann es auch für »Speiseröhre« verwendet werden, so in der Weisheitslehre des Amenemope 14, 8, in der davor gewarnt wird, den Armen seiner geringen Habe zu berauben, denn »die Habe des Geringen ist ein Unwetter für die *htj.t*, sie bewirkt Erbrechen für den *ȝȝ.t*«²⁶. Auch hier treten beide Bezeichnungen als Synonyme auf und können wie unser Wort »Hals« und »Kehle« sowohl die Luftröhre wie die Speiseröhre bedeuten.

²¹ Ranke, in: OLZ 27, 1924, 558 ff.; Barta, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, 99, geht auf das Problem nicht ein; Assmann, LL, 348 f.

²² Altenmüller, in: LÄ II, 624.

²³ Vgl. Ringgren, Word and Wisdom, 8 ff.

²⁴ Beim *mnw*-Opfer, CD III, 58,4, s. S. 84, Anm. 166.

²⁵ Grapow, Grundriß der Medizin I, 47 f.

²⁶ Es kommt neben der femininen Form auch die maskuline vor, s. Anm. 13 und Wb I, 229, 14 (nur mask.); Lacau, Les noms des parties du corps, 67 § 172.

hnw.t htj.t ist ein Epithet der *Mr.t*, wenn sie als »Herrin des Singens zur Harfe« beim Weinopfer²⁷, beim Darreichen des Kranzes²⁸ oder mit den Hathoren zusammen auftritt²⁹. Als thronende Göttin, der der König zwei Krüge Bier opfert, trägt sie es neben dem einer »Herrin der *ȝȝȝj.t*«³⁰, wobei *ȝȝȝj.t* nicht nur den »Hals«, sondern auch die »Halskette« bezeichnen kann³¹. Als harfespielende Sängerin heißt sie beim Kranzopfer auch »Herrin der Brust (*ȝnb.t*)«³², was ebenfalls mit ihrer Sängerinnenfunktion zu erklären ist; noch heute spricht man vom Gesang »aus voller Brust«.

Als *hnw.t n.t ȝph.t wdj.t kȝ.w* »Herrin der Speiseröhre« ist die Göttin beim Bieropfer³³ belegt, wobei *ȝph.t wdj.t kȝ.w* »die Höhle, die Speisen sendet« sowohl »Schlund« als auch »Speiseröhre« wie »Luftröhre« bedeuten kann³⁴.

Alle diese Epitheta sagen im Zusammenhang mit ihrer Musikantinenrolle nicht sehr viel mehr aus als ihr üblicher Beinamen »mit angenehmer Kehle«³⁵ und bezeichnen sie als Sängerin, die über die Kraft einer angenehmen Kehle verfügt.

3. DIE GLEICHSETZUNG DER *MR.T* MIT DER »KEHLE« IN GR.-RÖM.ZT.

In gr.-röm.Zt. setzt man die *Mr.t*-Göttin systematisch mit der Kehle bestimmter, im Szenenzusammenhang übergeordneter Götter gleich. Die ältere Vorstellung, die erstmals im Tb 42 begegnete, wird wieder aufgenommen und in zahllosen Varianten wiederholt, jedoch erscheint sie nicht mehr in der magischen Praxis, sondern fast ausschließlich im Kontext des Maat-Rituals. Ein irgendwie geordnetes System, etwa nach Götterkreisen, wie es H. Ranke nachzuweisen versuchte, ist auch jetzt nicht erkennbar. Die Identifizierung der *Mr.t* mit der Kehle bleibt jedoch auf bestimmte Götter wie Amun-Re in Esna und Philae, Horus von Edfu,

²⁷ CD I, 26,4 f.; III, 58,14.

²⁸ Junker/Winter, Philae II, 326 f.

²⁹ Daumas, Mammisis de Dendera, 245,16 (*hnw.t n.t htj.t?*).

³⁰ Edfou IV, 106,5.

³¹ Grapow, Grundriß der Medizin I, 48; Wörterbuch der medizinischen Texte, 836 »Vorderhals-Gegend«, es kann sowohl die Innenseite, den Rachen, wie die Außenseite bezeichnen, s. S. 120.

³² Junker, Philae I, 250,7; Junker/Winter, Philae II, 326,6.

³³ Edfou IV, 262,5.

³⁴ Vgl. auch die Form »Höhle, die Speisen zum Bauch sendet«, Grapow, a.a.O., 49. »Luftröhre« ist z.B. Edfou I, 479,1 gemeint, wenn es von der Maat heißt: »die *ȝph.t wdj.t kȝ.w*, bei deren Anblick du lebst und durch die du den süßen Lufthauch atmest«; ähnlich Urk. VIII, Nr. 59 e; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 14: »deine *ȝph.t wdj.t kȝ.w*, von deren Anblick du lebst und durch die du den süßen Lufthauch atmest«.

³⁵ Dabei tauchen wiederum andere Bezeichnungen auf: *hn̄g* (in: *ndm hn̄gg*), eigentlich »Schlund«, Grapow, a.a.O., 49; »Gaumen«, s. Lacau, a.a.O., 59 § 146; s. CD I, 25,1; 26,5 (*ndm qbb.t*).

Thot von Hermopolis und Hathor von Dendera beschränkt. Bei anderen Gottheiten, wie z.B. *Jmn-m=f* oder Neith, verkörpern andere Götter die Kraft der Kehle oder werden vielmehr in einer Reihung bildlicher Ausdrücke als Organe des Schöpfergottes bezeichnet, wobei in der Regel Ausdrücke für Kehle verwendet werden, die sich von denen, die bei der *Mr.t* benutzt werden, unterscheiden. Wenn Thot des öfteren »der zweimal Große, der Herr von Hermopolis, das Herz des Re, die Zunge des Tateten, die Kehle (*htj.t*) des *Jmn-m=f*, der Herr der Gottesworte, der große Gott, der Herr der Maat«³⁶ heißt und Chons beinahe die gleichen Epitheta trägt, »Chons in Theben, *Nfr-htp*, ... Herz des Re, das alles weiß, die Zunge des Tateten, die das, was sein wird, verkündet, die Kehle (*htj.t*) des *Jmn-rn=f*, die die Maat aufsteigen lässt (meldet)«³⁷, so bedeutet »Kehle« in diesem Zusammenhang nichts anderes als ein Organ des Weltschöpfers und entspricht in etwa der »Zunge«, die das Schöpferwort ausspricht, das das »Herz« vorher ersonnen hat. Sie ist damit Hu und Sia in der heliopolitanischen Lehre vergleichbar³⁸. Da nach ägyptischer Auffassung Organ und seine Wirkung eins sind, fügt man die Kehle als Organ, das die Laute und Kultworte bildet und damit das Schöpferwort sowie die Maat entstehen lässt, noch hinzu, um die enge Verbundenheit, die zwischen Thot bzw. Chons und Amun herrscht, zu betonen. Wenn Sobek in Kom Ombo »Kehle« (*bb*) der Neith« heißt³⁹, liegt die Erklärung nicht so nahe. Sicher soll damit wieder die gegenseitige Abhängigkeit

³⁶ Bergman, Ich bin Isis, 184, Anm. 2; Grapow, Bildliche Ausdrücke, 119 f.; de Wit, Opet I, BAe XI, 168, vgl. auch 119; »Herz des Re, Zunge des Atum, Kehle des *Jmn-rn=f*«, s. Brugsch, Thesaurus, 759,30 a-b (Dendara); vgl. Derchain-Urtel, Thot, Rites égyptiens III, 1981, 81 ff.

³⁷ Urk. VIII, Nr. 58 b; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 16; ähnlich: Urk. VIII, Nr. 62 b; Clère, a.a.O., Tf. 10: »Chons-Thot ... Kehle (*htj.t*) des *Jmn-m=f*, Herz des Re, das alles kennt, Zunge des Tateten, die das, was geschieht, verkündet, der die Maat aufsteigen lässt zu seinem Vater«; Edfou I, 269,12 von Chons: »Ältester des Re, Kehle des *Jmn-rn=f*«.

³⁸ Zandee, Das Schöpferwort im alten Ägypten, Verbum (Fs Obbink), 1964, 56 ff.; Ringgren, Word and Wisdom, 11 ff.; s. auch die Kosmogonie in der Beischrift zu den acht Urgöttern von Hermopolis, Edfou I, 289, die jedoch die »Kehle« nicht nennt: »Es kam ein Lotos hervor, in welchem ein Kind war, das dies Land mit seinen Strahlen erleuchtete. Eine Lotosknospe wurde ausgespien, in der ein Zwergenmädchen war, das der 'Leuchtende' anzusehen wünschte. Es wurde ein Ibis erzeugt aus dem Gedanken seines Herzens: Thot, der Große, der alle Dinge geschaffen hat, Zunge und Herz, der weiß, was bei ihm ist«, s. Ibrahim, The Chapel of the Throne of Re, BAe XVI, 45.

³⁹ KO I, Nr. 182, Z. 5: *bj.t n bb n N.t* als Beiname der Tempelbezeichnung, s. Gutbub, Textes fondamentaux, 59, 63 (t); vgl. KO II, Nr. 578; Gutbub, a.a.O., 231 ff.: »Höhle der Kehle (*bb*) [der Neith]« und das Epithet »Halsschmuck (*jnj bb*) der Neith« in der Beischrift des Prosopites, Opet, 245: »Du bist das heilige Abbild, der Halsschmuck der Neith, der [auf] der Brust der Gottesmutter ist«; der Text ist nach Drioton, Médamoud 1925, Les inscriptions, FIFAO 3, 95 (202) zu verbessern, vgl. auch 94 (198). KO I, Nr. 182 stellt eine Verherrlichung des Sobek-Sanktuars dar; der Ausdruck *bb n N.t* dient letztlich der Verdeutlichung der Macht des Sobek, nicht der der Neith.

ausgedrückt werden, jedoch ist wohl eher an eine genealogische Abfolge (Sohnschaft) als an das Schöpfungsorgan gedacht. Vor allem stellt die »Kehle« das Bild für das lebensnotwendige Organ dar und verdeutlicht dadurch die Unentbehrlichkeit des Sobek für seine Mutter, die ihm nach ägyptischer Vorstellung eigentlich übergeordnet sein sollte.

Was hat nun die häufige Nennung der *Mr.t* als »Kehle« bestimmter Götter zu bedeuten? Welche Sinnzusammenhänge und Begründungen bieten die Texte für eine solche Auffassung? Gilt sie etwa wie Thot und Chons als Organ des Weltschöpfers?

Es fällt auf, daß für *Mr.t* zahlreiche Synonyme des Wortes »Kehle« verwendet werden, die oben genannten *ḥḥ* und *htj.t* in der Regel jedoch nicht vorkommen und Thot und Chons vorbehalten sind. In ptol. Zt. taucht ein Wort *mr.t* »Kehle« auf, das ausschließlich diejenige einer Gottheit bezeichnet und zumeist in der Gleichsetzung der *Mr.t* mit der Maat im Maat-Opfer-Kontext verwendet wird. Da diese drei Wörter in der Aussprache der gr. röm. Zt. ähnlich, wenn nicht sogar gleich geklungen haben, nämlich **mē*⁴⁰, mag die Gleichsetzung hier ihren Ausgang genommen haben. Nach der theologischen Begründung für die Identität der *Mr.t* mit der Kehle bestimmter Gottheiten wird weiter unten zu fragen sein. Eine demotische oder koptische Ableitung von *mr.t* »Kehle« ist unbekannt, es läßt sich lediglich ein mit dem libyschen *ta-mart* verwandtes Wort *mr.t* in der Bedeutung »Bart«⁴¹ nachweisen, so daß *mr.t* »Kehle« wohl eine künstliche ptol. Neuschöpfung sein wird, wie sie auch in *tp̄h.t wdj.t k3.w* vorliegt.

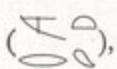
Die Angleichungen der *Mr.t* an den Kehle-Begriff erfolgen in sehr verschiedenen Abstufungen. Zwar tritt *mr.t* häufig als Synonym für die *Mr.t*-Göttin beim Maat-Opfer auf, aber es wird durchaus auch als eigenes Wort für »Kehle« benutzt⁴². In den Edfu-Texten bezeichnet es zumeist die

⁴⁰ Blackman, in: JEA 22, 1936, 105; ders. und Fairman, *Miscellanea Gregoriana*, 421; Bergman, *Ich bin Isis*, 185; Junker, *Philae I*, 39; das Argument der Austauschbarkeit von der im Wb II, 106,9 verzeichneten Lesung *mr* als Synonym für *m3c.t* darf nicht mehr angeführt werden, da die Lesung dort falsch ist und *mtw.t.k3* »Same des Stieres« heißen muß, s. Kurth, »Same des Stieres« und »Same«, zwei Bezeichnungen der Maat, in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens* (Fs Westendorf), hg. v. Junge, Göttingen 1984, I, 273 ff., s. S. 8, Anm. 41; vgl. Fairman, in: ASAЕ 43, 1943, 255 f.; Fecht, Wortakzent, 9.

⁴¹ S. S. 14, Anm. 80, 81; die Bedeutung »Kinn« wird für das Einbalsamierungsritual, Wb II, 113,6; Sauneron, *Rituel de l'Embaumement*, 12, 13 (4, 14); Goyon, *Rituels funéraires*, 56, angenommen.

⁴² Im Unterschied zur *Mr.t*-Göttin wird es mit dem »Fleischstück« determiniert:

Wb II, 107,7 f.; Derchain-Urtel, Thot, 161, Anm. 128; 189, Anm. 24, betrachtet es als eine Graphie für *m3c.t*; vgl. auch Kurth, *Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu*, GOF IV, Bd. II, 49, Anm. 8.

des Horus: »Das ist diese Maat, die du liebst, deine -Kehle, die nicht von dir weicht!«⁴³ oder: »Nimm dir die ...⁴⁴ deines Vaters, die deine Majestät in deinem Hause schützt, die große Kehle ()», herrlich in ihrer Gestalt⁴⁵. Ich lasse sie vor deinem Angesicht aufsteigen⁴⁶. Empfange sie und schmücke mit ihr deine Brust. Sie weicht nicht von deinen Füßen«⁴⁷. Mit einer anderen Kehlebezeichnung zusammen wird sie in einem Text des Mammisi genannt⁴⁸: »Deine *ṣf.t*⁴⁹ für dich, *Bḥd.tj*, Herr der *ṣf.t!* Deine *mr.t*-Kehle ist es, Buntgefiederter, deine *ȝȝȝ.t*-Kehle ist es, von der du lebst. Sie weicht nicht von dem Ort, an dem du weilst.« Auch außerhalb des Maatopfers, so im Morgenlied an Horus von Edfu⁵⁰, in dem die einzelnen Glieder des Gottes erweckt werden, nennt man die Speiseröhre *mr.t*: »Deine Höhle, die die Speisen zu deinem Leib sendet, deine *mr.t*-Kehle, erwache in Frieden!«

Gelegentlich bezeichnet *mr.t* auch die Kehle anderer Götter. In der »rite spécifique« des Hermopolites aus dem »manuel de géographie liturgique«⁵¹ heißt die vom König dargebrachte Maatfigur die Kehle des Thot: »Ich komme zu dir, Herr der Flammeninsel, ehrwürdiges Machtbild auf dem 'Hohen Hügel', und bringe dir deine *mr.t.*« In Philae spricht der König zu Amun beim Darreichen der Maat: »Ich bringe dir deine Kehle, die du liebst«⁵². In Esna überreicht der König, der als Thot auftritt, die Maatfigur dem Amun-Rasonther mit den Worten: »Nimm dir die große Maat ... diese deine Kehle, von deren Anblick du lebst, die die Speise deiner Majestät ist Tag für Tag«⁵³. Die Maat-Göttin selbst wird hin und wieder direkt *mr.t* genannt⁵⁴: »Maat, die Große, die Tochter des Re, die Herrin der Götter, der schöne Halsschmuck der Brust, die Kehle

⁴³ Edfou I, 55,19.

⁴⁴ Edfou I, 371,9 ff. Lücke.

⁴⁵ Text verderbt oder falsch abgeschrieben,  ist wohl zu  oder  zu verbessern.

⁴⁶ Lies: *r h̄w hr* (statt *wn*).

⁴⁷ Wörtl.: »von den Füßen deines Ka«.

⁴⁸ Chassinat, Mammisi d'Edfou, 73,13 f.

⁴⁹ Wb IV, 459,8-II, Synonym für *mȝt.t*, s. S. 142.

⁵⁰ Edfou I, 16,8; Blackman/Fairman, Miscellanea Gregoriana, 406,11, Text G. I; 420 f.; Alliot, Culte d'Horus, 152.

⁵¹ Edfou V, 187,10  ; Derchain, in: CdE 37, 1962, 58.

⁵² Bénédite, Philae, 103 (IV); »Kehle des Amun-Re«, Edfou III, 266,14.

⁵³ Sauner, Esna VI, Nr. 487,7.

⁵⁴ Daumas, Mammisi de Dendara, 112,19.

()⁵⁵, die an ihrem Platz bleibt, die vom Gold des Re-Augens erglänzt.«

Häufig ist kaum zu unterscheiden, ob die *mr.t*-Kehle oder die *Mr.t*-Göttin gemeint ist. Sicher war diese Vieldeutigkeit beabsichtigt, weil sie die in gr.-röm.Zt. so sehr geschätzte Fähigkeit zur Assoziation begünstigte und Möglichkeiten sowohl zum Wortspiel zwischen den Göttinnen Maat/*Mr.t* als auch zum Sinnspiel mit den äquivalenten Ausdrücken für »Kehle« bot. Sie ist mit dem Bestreben spätzeitlicher theologischer Spekulation zu erklären, möglichst alle Erscheinungsformen des Göttlichen zu erfassen, um das Maat-Opfer, das ein Ritual von großer Abstraktheit ist, mit Bezügen anzureichern⁵⁶.

Zu dieser Gruppe, bei der ein Nebensinn mit anklingt, gehören die Schreibungen mit *Mr.t*-Göttin-Hieroglyphe und »Fleischstück«, das vom Herausgeber zumeist mit einem »sic« bedacht wird; sie bedeuten jedoch in erster Linie *mr.t* »Kehle«: »Die Maat lässt sich nieder auf ihrem Sitz ... Sie ist die Kehle⁵⁷ der Pupille des *wd3.t*-Auges⁵⁸, die sich Tag für Tag nicht von ihm entfernt (lies: *n hrj=s*).« Da in der zur Szene gehörigen Inschrift des Harsomtus noch einmal von »seiner Kehle« die Rede ist und der Pendanttext⁵⁹ statt dessen »Sie ist die Speiseröhre, die den (göttlichen) Ka die Ka-Speisen sendet« hat, bezeichnet die mit Maat identifizierte *mr.t* die Kehle des Harsomtus. Wegen der Parallelität der Konstruktionen wird wohl  im Maat-Opfer-Text in Esna trotz des »Ei«-Determinativs eher als »Kehle« aufzufassen sein denn als *Mr.t*-Göttin⁶⁰: »Ich bringe dir deine Speiseröhre, die dein Herz liebt, deine große *mr.t*, die dein Ka liebt. Du lebst von ihr und freust dich über ihren Anblick. Sie weicht Tag für Tag nicht von dir.«

Man ist versucht, *Mr.t* auch dann — trotz eindeutiger Göttinnen-Schreibung — mit »Kehle« wiederzugeben, wenn sie in Reihungen ähnlicher Begriffe erscheint, wie z.B. auf dem Bab el Abd⁶¹: »Ich komme zu

⁵⁵ Anfang übersetzt bei Bergman, Ich bin Isis, 183, Anm. 1. Er schlägt für *wd3.t* statt der Übersetzung »Kehle« »Hals« »Halsschmuck« vor, vgl. auch Wb IV, 413,8 »in Bezug auf das Halsgeschmeide«. Daumas hält das »Fleischstück« (sic) offensichtlich für eine Verschreibung aus dem »Ei«. Es folgt die Rede der Maat an Hathor: »Ich komme zu dir, Herrin der Götter, Tochter des Re, deren *b3.w* größer sind als die der (anderen) Göttinnen, die schöne *tpj.t*, derengleichen es nicht gibt«. Vgl. auch Junker/Winter, Philae II, 59,1, Lesung nicht sicher, da völlig singulär mit *mcr*-Zeichen geschrieben; KO II, Nr. 946 (König).

⁵⁶ S. S. 146.

⁵⁷ CD III, 125,11 f.; Tf. 211; vgl. CD VII, 149,12 ff.; s. Anm. 71.

⁵⁸ Wb V, 573,7 »eine Bezeichnung des Re u.a. in Dendera«, hier des Harsomtus.

⁵⁹ CD III, 116,10; Tf. 211.

⁶⁰ Sauner, Esna II, Nr. 11,3.

⁶¹ Urk. VIII, Nr. 14 m.

dir, ich schmücke deinen Hals (*bȝn.t*). Ich versehe deine Kehle (*bb*) mit mir selbst⁶². Deine *mr.t* (□) bin ich, die sich nicht von ihrem Platz entfernen wird;« oder in dem Pendant-Text zu der oben erwähnten Mammisi-Inschrift aus Dendera⁶³: »Die schöne *mr.t*, die den Göttern Leben zuführt, die Höhle, die den Göttinnen Speise sendet.« Da jedoch der *Mr.t*-Göttin der »Kehle«-Aspekt innewohnt, wie Schreibungen ihres Namens mit dem -Determinativ beweisen⁶⁴, ist zur Vorsicht zu mahnen. Eine strenge Zuordnung in der Übersetzung ist daher nicht möglich.

Eindeutig sind die Gleichsetzungen der *Mr.t*-Göttin mit dem Kehle-Begriff, wenn andere Synonyme, die nicht personifiziert werden können, wie *ȝph.t wdj.t kȝ.w*, *ȝȝȝȝ.t*, *qbb.t*, *bb.t* und *ȝȝȝ* gebraucht werden⁶⁵. Die Identifikationen erfolgen stets in Angleichung an Maat, wobei man vor allem an das Maat-Symbol, das als Brust- und Halsschmuck des Gottes dient, anknüpft. Der häufig ausgesprochene Gedanke, daß die Maatfigur (= *Mr.t*) als Kehle des Gottes dient, mit der er Nahrung aufnimmt, atmet und spricht, entspringt einer ganz vitalen, gegenständlichen Auffassung. Das Bild von der »Kehle« als dem lebensnotwendigen Organ veranschaulicht die lebenserhaltende Funktion der Maat, die im Belebungsritual des Maatopfers symbolisch dem Gott überreicht wird⁶⁶. Daß diese bildliche Verwendung des Wortes Kehle eine Eigentümlichkeit altorientalischen Denkens ist, zeigt auch der übertragene Gebrauch des hebr. *naefaeš*, das in seiner Grundbedeutung und in der akkad. Form *napištum* ebenfalls »Kehle/Schlund«, dann hauptsächlich »Atem/Hauch«, die Kraft des Verlangens, die aus dem Leerein der Kehle entsteht, »Gier, Begier, Verlangen« und schließlich »Seele« und »Leben« heißt⁶⁷. Wenn häufig die Bezeichnungen für »Brustschmuck« u.ä. für die Maatfigur⁶⁸ mit denen

⁶² *ds=j* oder *ȝ.t=j* »mit meinem Leib«; vgl. Bergman, Ich bin Isis, 184, Anm. 6.

⁶³ Daumas, Mammisis de Dendara, 134,1; s. Anm. 54.

⁶⁴ KO I, Nr. 116.

⁶⁵ Zur anatomischen Zuordnung der einzelnen Termini s. Lefebvre, Tableau des parties du corps humain, 21 ff.

⁶⁶ Zur zentralen Rolle des Maat-Opfers, s. Derchain, Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique, in: Annales du Centre d'Etude des Religions 1, 1962, 61 ff.; Assmann, Der König als Sonnenpriester, 62 ff.

⁶⁷ S. Ernst Jenni/Claus Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I, 1971, Sp. 71 ff. mit weiterführender Lit.

⁶⁸ Z.B. *ȝȝȝȝ.t*, *bb.t*; auch als Amulett (*wȝȝw*) wird Maat/*Mr.t* gelegentlich verstanden, so beim »Darbringen des *wȝȝw*-Amulets« in zwei ähnlichen Formulierungen als »Kehle« der Hathor, bzw. der Isis: »Es ist der König auf seinem Thron ... und trägt ein Amulett, er schmückt die Maat und macht die Kehle seiner Herrin festlich«. (CD IV, 17,8); »Es ist der Sohn des Re auf seinem Thron ... und trägt ein Amulett, er schmückt seine Herrin und macht die Kehle der Rait festlich«. (CD IV, 123,II f., vor Isis). Das Pendant beider

für »Kehle« zusammengehen, beweist das, wie untrennbar für die Ägypter beide Vorstellungen sind. Sie sind jedoch keine Schöpfung spätzeitlicher Theologen, sondern kommen bereits in den Sargtexten vor, wenn auch nicht in der ausführlichen, rationalisierten Form der gr.-röm.Zt.: Die Maat gleichgesetzte Tefnut, die den Namen 'nh.t' »Leben«⁶⁹ trägt, nimmt zusammen mit Schu ('nh') ihren Platz am Hals des Urgottes Atum ein (CT II, 32 b).

Einige charakteristische Beispiele zu den einzelnen Synonymen verdeutlichen, welchen zentralen Raum die Vorstellung von der Maatfigur (= Mr.t) als Kehle und Brustschmuck im Maat-Ritual einnimmt⁷⁰. Die Gleichsetzung der Mr.t mit der *tp̄.t wđj.t k3.w*, das einmal univerbiert »Speiseröhre«⁷¹ heißt, zum andern aber wortwörtlich mit die »Höhle, die Ka-Speisen den ... zuweist«⁷² wiederzugeben ist, begegnet am häufigsten. Im Spruch des Königs an Harsomtus im zweiten Hypostyl des Edfu-Tempels heißt es⁷³:

Szenen erwähnt mr.t nicht. mr.t ist hier als Außenseite der Kehle zu verstehen, nicht als inneres Organ, da sie das Amulett trägt, s. auch Blackman/Fairman, *Miscellanea Gregoriana*, 420, Anm. 90.

⁶⁹ Zandee, in: ZÄS 101, 1974, 64. In Sp. 80 heißen die durch Onanie des Atum entstandenen Kinder Schu 'nh' und Tefnut M3^ct: »Da sagte Atum: 'Tefnut ist meine lebendige Tochter. Sie wird zusammen sein mit ihrem Bruder Schu, (ihm,) dessen Namen 'Leben' ist, (sie,) deren Namen 'M3^c.t' ist.« (CT II, 32 b-i). Einige der im Maat-Ritual der gr.-röm.Zt. ständig wiederkehrenden Aussagen wurden bereits in den CT geschaffen: das Einatmen der Maat und ihr Setzen an die Nase Gottes, das Essen der Maat, die enge Verbundenheit zwischen Gott und Maat sowie die Vorstellung, daß Maat die Kehle gedeihen läßt. »Nun sprach zu Atum: 'Atme deine Tochter Maat ein, nachdem du sie an deine Nase gesetzt hast, damit dein Herz wieder auflebe. Sie werden nicht entfernt von dir. Das ist deine Tochter Maat zusammen mit deinem Sohn Schu, dessen Namen 'Leben' ist. Mögest du essen von deiner Tochter Maat. Dein Sohn Schu wird dich emporheben. Ich bin ja 'Leben', der Sohn des Atum. Er hat mich aus seiner Nase geboren. Ich bin aus seinen Nasenlöchern hervorgekommen. Ich setze mich an seinen Hals, er atmet mich ein zusammen mit meiner Schwester Maat.'« (CT II, 35 b-36 b); Zandee, a.a.O., 64, 72 f. Im Amun-Ritual XXI, 4 ff. wird zwar Maat als Amulett beschrieben, aber die Vorstellung, daß Maat als Kehle des Gottes dient, ist unbekannt; in CT II, 40 e,f läßt Schu-'nh' die Kehle gedeihen, da ihn Atum als Korn Gott geschaffen hat; s. auch Otto, Gott und Mensch, 27.

⁷⁰ S. auch S. 140 ff.; sie kommt nicht nur im Spruch, sondern auch in den Epitheta des Königs und des Gottes vor. Die ihr innenwohnende ethische Komponente beruht z.T. auch darauf, daß das Maatfigürchen als Brustschmuck des Vezirs dient.

⁷¹ Sicher so und nicht wie Alliot, *Culte d'Horus*, 162, Anm. 2 liest: *db̄.w k3.w htj.t* «le nécessaire en aliments de ton gossier» (Edfou I, 29,1). Maat trägt den Beinamen »Speiseröhre« recht häufig: z.B. Edfou I, 103,14; 117,5; 479,1; CD VII, 149,12; Urk. VIII, Nr. 3 d. 59 e; Clère, *Porte d'Evergète*, Tf. 14; s. weiter Bergman, *Ich bin Isis*, 184, Anm. 5; Erman, *Zur ägyptischen Wortforschung* II, SB APAW 1912, 933.

⁷² S. den oben übersetzten Text, Daumas, *Mammisis de Dendara*, 134; CD VII, 130,17 ff.: »Nimm dir die *ffj.t*, die Ehrwürdige, die Herrin der Kehle (mit Mr.t-Göttin + Fleischstück), die Speiseröhre, die die Ka-Speisen deinem Leib überweist (*tp̄.t wđj.t k3.w wđ [j.t] k3.w r št̄.t=f*)«.

⁷³ Edfou II, 45,14 ff.; Guglielmi, in: GM 40, 1980, 25 f.

Titel und Spruch:

Die Maat dem Harsomtus darbringen, Re zufriedenstellen mit dem, was er liebt. Worte zu sprechen:

Nimm dir deine Tochter, mit der du zufrieden bist, deine *Mr.t*, die nicht von dir weicht, deine Speiseröhre, von deren Anblick du lebst. Du jubelst über sie, wenn sie vor dir ist. Nimm sie, [schmücke]⁷⁴ deine Brust mit ihr. Sie vereinigt mit dir, damit du nicht allein bist⁷⁵.

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten Ptolemaios IV., der Sohn des Re, Ptolemaios, Abbild des Atum, der die Maat aufsteigen lässt zu dem, der seinen Leib geschaffen hat.

Harsomtus:

Worte zu sprechen durch Harsomtus, den Herrn von Dendera, den großen Gott, zu Gast in Edfu, den ehrwürdigen Falken, den Herrn der Federkrone, den Ältesten des Re, der neben seinem Bild⁷⁶ ruht, der dem Osiris in seiner Stadt beisteht:

Ich lasse die Maat herrschen im Lande in der Nähe des Unrechts in deiner Zeit, [Erbe]⁷⁷ des *tȝ.tj*.

Göttliche Randzeile:

Worte zu sprechen: Ich gewähre dir ein langes und siegreiches Königtum, damit du beherrschst die beiden Länder als Herrscher der Herzensfreude. Die *nḥḥ*-Ewigkeit sei vor dir (*ḥr.k*), die *ȝ.t*-Ewigkeit hinter dir und deine Zeit (sei) die der nie vergehenden Sterne⁷⁸, indem du als Falke dauerst auf dem *srḥ*-Thron an der Spitze der lebenden Ka ewiglich.

Eine substantielle *Mr.t*/Kehle-Vorstellung, die darüber hinaus noch eine ethische Komponente enthält, liegt zwei Varianten eines Spruches, der in Edfu und Dendera überliefert ist, zugrunde⁷⁹:

Titel und Spruch:

Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:

Das ist deine *Mr.t*, die vor dein Antlitz gebracht wird, deine Speiseröhre vor dir. Deine *qbb.t*-Kehle ist es, die deine Glieder kühlst (*sqbb*), deine *ȝȝ*-

⁷⁴ Wohl zu *shkr* nach Edfou I, 371,11 zu ergänzen.

⁷⁵ Variante Edfou I, 103,9 hat statt dessen *jm=s nb w'w*, sicher verschrieben aus *jm=k w'w*.

⁷⁶ *s̄m.t* wie Edfou IV, 104 beim *m̄nd.t*-Opfer »Barkenbild« geschrieben, vgl. Wb IV, 292,4 »Mondauge«; s. S. 189.

⁷⁷ Wohl zu *pfr ns.t* »Thronfolger«, »Erbe« zu ergänzen, ein häufiges Epithet des Königs als »Erbe« des göttlichen Vizirs, dessen Stelle er im Maat-Ritual einnimmt, s. Otto, Gott und Mensch, 23, 75 f.

⁷⁸ Vgl. Edfou I, 103,16; Otto, a.a.O., 94.

⁷⁹ Edfou IV, 257,13 ff.; vgl. CD II, 146,9 ff.

Kehle, die das Böse von dir vertreibt⁸⁰. Du ißt mit ihr, du trinkst aus ihr, damit dein Leib gedeiht von dem, was er verschluckt.

In der Variante des Dendera-Textes wird die Maat der Hathor überreicht⁸¹:

Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:

Das ist die *Mr.t*, die vor dein Antlitz gebracht wird, die Speiseröhre vor dir. Es ist die *qbb.t*-Kehle, die deine Glieder kühlt, die *‘s̄s*-Kehle, die das Böse zurückweist⁸². Iß mit ihnen, trink durch [sie, damit dein Leib gedeiht] von dem, was er verschluckt⁸³.

Die Epitheta des Königs nehmen das Stichwort für die Funktion der Kehle *‘m* wieder auf mit »trefflicher Erbe des *‘m tȝ.wj* (Thot)«, die der Hathor betonen den lebenspendenden und -erhaltenden Aspekt der Maat/*Mr.t*: »die Leben gibt, wem sie will, durch deren Pläne die Götter und Menschen leben«.

Ein Maat-Opfer-Text vor mehreren Göttern in der westlichen Krypta Nr. 3 in Dendera betont die unauflösliche Verbundenheit zwischen der Speiseröhre (= Maat/*Mr.t*) und den Göttern⁸⁴:

Titel und Spruch:

Darreichen der Maat. Worte zu sprechen:

Nehmt euch diese Maat, die ihr liebt und von der ihr Tag für Tag lebt, die Speiseröhre, die ich euren Ka darbringe, die sich nicht von euch in Ewigkeit (*r km d.t.*) entfernt, die *Mr.t*, die ihr liebt und die euch liebt, über die euer Leib jubelt.

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der beiden Länder N, der Sohn des Re, der Herr der Kronen N, der Erbe des Pavian, Sproß des »Boten«. (Es lebe) der gute Gott, der Sohn des Herrn der Maat, der göttliche Same des *jbj-jb*⁸⁵, der die Götter mit der »Gottesbefriedigerin« (*shtp.t-nfr*

⁸⁰ *rwj* mit *n* heißt nach Wb II, 406,7-9 »sich bewegen für jemanden« oder »fliehen vor«, während es transitiv mit direktem Objekt »beseitigen« bedeutet. Da die Variante *‘n ‘n dȝ.t* (CD II, 146) »die *‘s̄s*-Kehle weist das Böse zurück« hat, muß *rwj* dieselbe Bedeutung haben; vielleicht ist auch einfach: »die das Böse von dir vertreiben (*rwj=sn*)« zu übersetzen.

⁸¹ CD II, 146,9 ff.; MD II, 41.

⁸² Statt *sgm=f* hat Dendera Partizip.

⁸³ Die Lücke ist nach Edfou IV, 257 zu *m hnt* [= *sn rwj d.t=k*] *m ‘m.t.n=[s]* zu ergänzen.

⁸⁴ CD VI, 159,4 ff.; MD III, 81 e. Von den zahlreichen Philae-Texten sei nur einer, der den Zusammenhang kurz und klassisch formuliert, zitiert, s. Junker/Winter, Philae II, 292 f.: »Nimm dir die Maat, um dein Herz zu erfreuen, diese deine *Mr.t*, die nicht von dir weicht. Die Speiseröhre ist vor dir Tag für Tag, daß du immerdar durch sie lebst.« und »[Ich bringe dir] deine *mr.t* (mit »Fleischstück« determiniert), die du liebst und die dich liebt, deine große Tochter, die dein Herz liebt. Du bist der Herr der Maat, der von ihr lebt, die Speise deiner Majestät ist sie Tag für Tag.«

⁸⁵ *jbj-jb* »allwissend«, so Derchain-Urtel, Thot, 69 ff., »aufmerksam«, so A.-P. Zivie, Hermopolis et le nome de l'ibis, 225, Anm.d, ist wie das vorausgehende *‘nn*, *jpw.ij* und *nb mȝt* ein Epitheton des Thot.

= Maat) zufriedenstellt, der die *ff.t* vor sie trägt, so daß ihre Ka über die große Maat jubeln.

Die Königin:

Die Herrscherin, die Herrin der beiden Länder:

Nehmt (sie) von ihm entgegen, eurem Sohn, eurem Erben an der Spitze der Lebenden. Er hebt die *M.t* hoch, um euch zufrieden zu stellen, indem er die Maat euren Ka zuträgt.

Da die Ägypter keinen Unterschied zwischen Speise- und Luftröhre gemacht haben, beschreiben sie die *tp̄.t wdj.t kȝ.w* auch als Atmungsorgan, so z.B. auf einer Inschrift des Euergetes-Tores⁸⁶:

Spruch:

Nimm dir die Maat, deine große Tochter, die dein Ka liebt und die deine Majestät liebt, deine Speiseröhre, bei deren Anblick du lebst. Du atmest den süßen Lufthauch durch sie. Deine Arme strecken sich aus, um sie dir an deine Nase zu geben, damit dein Herz lebt, wenn es sie sieht.

Randzeile des Königs:

Shm-Bild des Schu, der »den Schöpfer dessen, was ist,« (= Amun) mit seiner *M.t* preist, der Stadtvorsteher, der nicht parteiisch ist, der Vezir, der keine Geschenke annimmt⁸⁷, der die Maat zu ihrem Herrn aufsteigen läßt, der sie geschaffen hat.

Amun:

Ich gebe dir die große Maat in deiner Zeit, damit du die Götter zufriedenstellst mit dem, was sie wünschen.

Mut:

Ich gebe dir die Maat, die auf deinem Haupt erscheint. Sie nimmt ihren Platz ein zwischen deinen Augenbrauen⁸⁸.

Chons:

Ich gewähre dir eine lange Regierungszeit als Herrscher der Herzensfreude und daß du die beiden Länder zusammen in Besitz nimmst.

⁸⁶ Urk. VIII, Nr. 59 e. f. g. h. i; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 14; vgl. den ähnlichen Text Urk. VIII, Nr. 3 d, bei dem die Zuweisung an *M.t* zweifelhaft ist, da das entsprechende Wort zerstört ist: »Nimm dir deine große [Maat oder *M.t*], die dein Ka liebt und die deine Majestät liebt, deine Speiseröhre, von deren Anblick du lebst. Du atmest den süßen Lufthauch durch sie Tag für Tag, wenn du sie an deine Nase setzt. Dein Herz lebt bei ihrem Anblick.«

⁸⁷ Zu dieser Phrase, die von Otto, Gott und Mensch, 122, und Wb IV, 509,10 f. *bȝn* (*bȝn*) *ȝn.w* gelesen wird, während sie Wild, in: BIAFO 54, 1954, 179 f. als (*jwȝj*) *ȝb(n?)* *ȝn.w* versteht, s. Osing, Nominalbildung II, 833, Anm. 1116, der es vom Verb *bȝn* »wachsam sein, spähen« ableitet: *jwȝj bȝn ȝn.w* »(der Richter), der nicht auf Bestechungsgeschenke achtet« (als Parallel zu *jwȝj ȝzp dbȝ.w* »der keine Bestechungsgeschenke annimmt«).

⁸⁸ Zur Vorstellung von der Maat als Stirnschlange s. S. 144.

Seltener setzt man wesensverwandte Göttinnen mit der *Mr.t*/Speiseröhre gleich, wobei regelrechte Identifikationsketten entstehen können, jedoch Maat stets den Ausgangspunkt der Gleichsetzungen bildet. So wird die enge Beziehung, die zwischen Maat und Thot seit alters besteht, auf die Thot-Gemahlin *Nhm.t-‘wȝj* übertragen, die zur »Maat in Edfu« wird und damit wiederum mit der *Mr.t*/Speiseröhre gleichgesetzt werden kann⁸⁹. Eine Darstellung in Edfu, bei der der König die Maat dem Thot und der *Nhm.t-‘wȝj* opfert⁹⁰, drückt den engen Zusammenhang aus zwischen Maat und dem Vezier und Richter Thot, »derjenigen, die sich des Beraubten annimmt« und vielleicht eine Hypostase des Thot ist⁹¹, und Maat/*Mr.t*:

Titel und Spruch:

Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:

Deine Maat für dich, Oberrichter (*tȝjtȝ zȝb*), der die Maat entscheidet (*wȝ mȝc.t*). Die Speise deiner Majestät ist vor dir, die aus deinen Lippen (*btȝ=k*)⁹² kommt und die deine Zunge anweist (*wȝq*). Du richtest das Land als einer, der gerecht entscheidet. Deine Finger schreiben als »Herren der Maat« (Richter). Du bist der Herr der Maat für deinen Ka(?)⁹³.

König:

Ich komme zu dir, Herz des Harachte, *rb-sw*⁹⁴ ... Ich bringe dir die Maat, die nicht von deiner Majestät weicht und von der du Tag für Tag lebst. Du bist der Oberrichter, der Herr der Maat, der Maat tut, der gerecht entscheidet (*wȝc mȝc.t*), der Schreiber und der Schreiber der Maat.

Thot:

Worte zu sprechen durch den zweimal großen Thot⁹⁵, den Herrn von Her-

⁸⁹ Zur engen Beziehung (*Mr.t* als Ka-Statue der *Nhm.t-‘wȝj*) s. die Stele des Puschkin-Museums, S. 60 f., Tafel IVb; Jacques Parlebas, Die Göttin Nehmet-awaj, Dissertation Tübingen, Kehl 1984, 75 f. Vgl. auch den Priesterinnen-Titel des Hermopolites *mr.t* s. S. 14, Anm. 77.

⁹⁰ Edfou VII, 322; Tf. und Photo-Tafel noch nicht publiziert.

⁹¹ Falls Z. 13 als göttliche Randzeile zur *Nhm.t-‘wȝj* gehört, wäre sie als eine Hypostase des Thot zu verstehen, da das Suffix 1. Person *j* ibisköpfig geschrieben ist. Falls die Randzeile zu Thot gehört, ist eine solche Folgerung hinfällig.

⁹² Zu *btȝ* »Lippen« s. de Wit, in: CdE 29, 1954, 35, Anm. 66; Fairman, in: ZÄS 91, 1964, 6.

⁹³ *twt nb mȝc.t r kȝ=k* ist schwierig; möglich ist ein Nominalzusatz mit *r* statt *m*, s. Blackman, in: JEA 31, 1945, 66, Anm. 53; aber auch eine verbale Übersetzung von *twt* ist sinnvoll: »Es schreiben deine Finger als 'Herren der Maat', indem der Herr der Maat (König?) deinem Ka gleicht».

⁹⁴ Zu *rb sw* »Ein-Weiser-ist-er?«, einem Epitheton des Thot, s. Derchain-Urtel, Thot, 64 ff.

⁹⁵ Σ Σ wr »der zweimal sehr Große«, s. Quaegebeur, Thot-Hermès, le dieu le plus grand, in: Hommages à F. Daumas, Montpellier 1986, 525 ff. (Trismegistos gibt Σ Σ Σ wr wieder.)

mopolis, den ehrwürdigen Ibis im *Hwtjb*⁹⁶, der aus Re hervorgegangen ist, der als Cheper entstanden ist ...:

Ich gewähre dir, daß Maat groß in deiner Zeit ist und deine Gerichtshöfe aufs beste entscheiden.

Nhm.t-^cwȝj:

Worte zu sprechen durch *Nhm.t-^cwȝj*, die Herrin von Hermopolis, die Maat in Edfu, die Tochter des Re, die Herrscherin auf der *jw nsrsr*⁹⁷. Seine *Mr.t* ist es, von der er lebt, die Speiseröhre für seinen Leib:

Willkommen in Frieden, Richter, Herr der Maat, (rechter) Maßstab⁹⁸, dessen Abscheu Parteilichkeit ist. Ich nehme die Maat aus den Armen deiner Majestät an. Ich mache die Opferspeisen ... beim gut entscheiden und deine Gerichtshöfe keine Geschenke annehmen⁹⁹.

Die mit Maat/*Mr.t* gleichgesetzte Thotgemahlin wird letztlich wiederum als Tochter des Re und als dessen Speiseröhre verstanden¹⁰⁰.

Eine weitere Bezeichnung der »Kehle«, die inhaltlich umfassender, jedoch seltener als *ȝph.t wȝj.t kȝ.w* gebraucht wird, ist *ȝȝȝj.t*. Sie bezieht sowohl die Innen- wie die Außenseite der Vorderhalsgegend¹⁰¹ als auch die Bedeutung »Halskette«¹⁰² mit ein. Da die Schreibungen stark variiieren, könnte man bei Kurzschreibungen wie  versucht sein anzunehmen, das Wort *ȝȝ* »Kehle« verberge sich dahinter¹⁰³. Jedoch beweisen die zahlreichen Pleneschreibungen und sein Vorkommen in den medizinischen Texten, daß es sich um ein selbständiges Wort, das nach

⁹⁶ Das »Haus der Vogelfalle« ist nach den Edfu-Texten ein Gebäude, in dem das Herz das Re als Thot verehrt wird, s. Montet, Geographie II, 150; Boylan, Thot, 152 ff.; Derchain-Urtel, a.a.O., 199, Anm. 42.

⁹⁷ »Flammeninsel« ist in Hermopolis sekundär örtlich festgelegt, s. Boylan, Thot, 154 f., 208 f.; H. Altenmüller, in: LA II, 258 f., Anm. 4.

⁹⁸ *ȝm-jb*, Wb IV, 466,15, nennt keine Eigenschaft, sondern einen Gegenstand, mit dem man metaphorisch den König bezeichnet, vermutlich den »Ständer«, »Pfahl« (*ȝm/ȝmj.t*) der Waage, s. Otto, Gott und Mensch, 75; Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 48 f.

⁹⁹ Vgl. Edfou III, 194,7: »Ich veranlasse, daß dein Richter (*nb mȝȝ.t*) gut entscheidet und deine Gerichtshöfe keine Geschenke annehmen«.

¹⁰⁰ *Nhm.t-^cwȝj* war wie Maat Schützerin des Rechts und wie *Mr.t* Gebieterin über Gesang und Musik, s. A.-P. Zivie, Hermopolis et le nome de l'ibis I, 208. Ein Text der Außenwand des Pronaos in Dendera bezeichnet sie als *mr.t*-Kehle und »Speiseröhre«; Brugsch, Thesaurus, 760 (32): »Nhm.t-^cwȝj, die Herrin von Hermopolis in Dendera, die Tochter des Re, die Herrscherin auf der Flammeninsel, seine Kehle ist es, von der er lebt, die Höhle, die die Speisen seinem Leib überweist«.

¹⁰¹ S. S. 109.

¹⁰² Wb IV, 413, 8 und 10; Goyon, Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an, 81, Anm. 388. Es bezeichnet den Halsschmuck aus Perlen; als Epithet der Hathor: Edfou I, 252,2; vgl. auch Maat-Beischrift: Daumas, Mammisi de Dendara, 112,19.

¹⁰³ Z.B. Edfou VI, 161,4; Junker, Philae I, 49,3; Junker/Winter, Philae II, 179,24; Esna II, Nr. 25; Chassinat, Mammisi d'Edfou, 27,3.

¹⁰⁴ So Junker, Philae I, 49,3, Anm. 2.

dem Reduplikationsschema ABAB von *š3.t* »Halsgegend«(?)¹⁰⁵ gebildet ist, handelt. In der frühen Ptolemäerzeit tritt es auf dem Bab el Abd als Synonym zu *Mr.t/Maat* auf¹⁰⁶:

Spruch des Königs:

Nimm dir die große Maat, die du liebst. Ich lasse die *Mr.t* aufsteigen vor dir, diese(n) deine(n) Kehle(n-Schmuck), von deren (dessen) Anblick du lebst. Die Speise deiner Majestät ist sie Tag für Tag. Du atmest sie ein, und deine Nase verjüngt sich. Du schmückst dich mit ihr als deinem Brustschmuck (*jnj.t šnb.t*). Sie weilt bei dir und weicht nicht von dir. Sie vereint sich mit dir, so daß du nicht allein bist.

König:

Erbe des *Jstn*, Fürst der Maat, der den Gott mit seiner *Mr.t* zufriedenstellt.

Chons:

Chons in Theben, *Nfr-htp*, Horus, der Herr der Freude im Karnak, Schu, der Große und Älteste, der Sohn des Re, der Abkömmling des *Jm-m=f*, der Fürst der Maat, der das Parteiischsein (*nm*) haßt, der Herr des Richtens, dessen Abscheu Parteilichkeit (*gs*) ist, der Schreiber im Himmel, Befehlsgeber im Horizont, Leiter der Erde¹⁰⁷, dessen Pläne gefragt sind.

In den Edfu-Texten bezeichnet *š33j.t* mehrfach die Kehle des Horus¹⁰⁸. Wegen der Alliteration mit *šf.t* und *šw.tj* bevorzugt sie der oben angeführte Text des Mammisi¹⁰⁹: »Deine *šf.t* zu dir, *Bhd.tj*, Herr der *šf.t*. Deine Kehle (*mr.t*) ist es, Buntgefiederter, deine *š33j.t*-Kehle ist es, von der du lebst.« In einer Inschrift der Umfassungsmauer von Edfu, die den Aspekt der Maat als Götterspeise hervorhebt, erscheint *š33.t* in einer Aufzählung mit *tpb.t wdj.t k3.w; mtw.t k3* tritt als Synonym für Maat ein¹¹⁰:

Titel und Spruch:

Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:

Die Maat ist vor das Gesicht dessen gekommen, der die Maat tut, der die Götter sättigt, die in seinem Gefolge sind. Deine Kehle ist sie, *Bhd.tj*, Buntgefiederter, deine *Mr.t*, die nicht von deiner Majestät weicht, deine

¹⁰⁵ Zum Simplex s. Wörterbuch der medizinischen Texte, 834, vgl. auch den unbekannten Körperteil *m33.t*. Auffällenderweise werden jedoch *bb* und *š33j.t* in Aufzählungen nicht nebeneinander genannt.

¹⁰⁶ Urk. VIII, Nr. 11 a. b.

¹⁰⁷ Wohl in Anlehnung an den alten Gaufürstentitel *s3m t3*, s. Helck, Gae, 51 ff.; Goedcken Inschriften des Meten, 50 ff.; vgl. auch Vandier, in: Mélanges Mariette, 115. Urk. VIII, Nr. 94 b trägt Chons denselben Titel.

¹⁰⁸ Chassinat, Mammisi d'Edfou, 27,3; 73,14; vgl. auch 90,3: »Herr der *š33j.t*-Kehle.«

¹⁰⁹ Chassinat, a.a.O. 73, s. S. 112, Ann. 48. |

¹¹⁰ Edfou VI, 161,2 ff.

mtw.t k3¹¹¹ für dich, von der du lebst. Wenn du dich mit ihr vereinst, freust du dich.

Die Rede des Königs greift das Stichwort »Kehle« und *mtw.t k3* »Same des Stieres« wieder auf:

Ich bringe dir die Maat, über die du dich freust, deine Speiseröhre dir gegenüber. Du bist der Gott, der die *mtw.t k3* tut und das Übel in diesem Lande beseitigt.

Ein Maat-Opfer-Text aus Esna, der ebenfalls in die Ptolemäerzeit gehört, nennt *Mr.t* die *š3š.t*-Kehle des Amun-Re¹¹²:

Titel und Spruch:

Darreichen der Maat. Worte zu sprechen:

Ich komme zu dir, Amun-Re, Ältester und Oberhaupt aller Götter. Ich bringe dir deine *Mr.t*, die du liebst und die dich liebt, die sich mit dir vereinigt und nicht von dir weicht, diese deine *š3š.t*-Kehle, bei deren Anblick du lebst. Die Speise deiner Majestät ist sie Tag für Tag. Du bist der Göttliche (*ntrj?*), der beim »Ersten Mal« entstand¹¹³.

Ein weiteres Synonym für die als Kehle interpretierte Maat/*Mr.t*, das fast ausschließlich in dem Wortspiel mit *sqbb* »kühlen« Verwendung findet, ist das im medizinischen Bereich nicht belegte Wort *qbb.t*¹¹⁴. Neben den bereits zitierten Texten aus Edfu und Dendera¹¹⁵ setzt noch ein weiteres Maat-Ritual aus Edfu *Mr.t* mit der *qbb.t* des Horus gleich¹¹⁶:

¹¹¹ Zu *mtw.t k3* als Substitution von Maat, s. Kurth, »Same des Stieres« und »Same«, zwei Bezeichnungen der Maat, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens, Fs Westendorf, I, 273 ff. 279; s. S. 8, Anm. 41.

¹¹² Sauner, Esna II, Nr. 25.

¹¹³ Epithet Amuns als Urgott, s. Sethe, Amun und die acht Urgötter §§ 115. 140.

¹¹⁴ Wb V, 25,12. Möglicherweise hängt *qbb.t* etymologisch mit *q3b.t/qbj.t* zusammen, s. Lacau, Noms des parties du corps §§ 193-196; Lefebvre, Tableau des parties du corps humain, 24. 62; Wörterbuch der medizinischen Texte, 877 f. *q3b.t* bezeichnet den Brustkorb und die Brust im Gegensatz zu *šnb.t* »Brustinnenraum«. Das Wort *qbb.t* selbst ist in die zitierten Werke nicht aufgenommen. Vielleicht handelt es sich um eine Volksetymologie: »Kühlerin«; zur Reduplikierung des letzten Konsonanten vgl. *hn̄gg* »Schlund«, »Gaumen«, s. Lacau, a.a.O. §§ 146-154. Die hebräischen und arabischen Entsprechungen und Ableitungen beinhalten auch noch die Bedeutung »Geschmack«, »Klugheit« und »Weisheit«, vgl. auch lat. *sapor*, *sapientia*. Daß das ägyptische Äquivalent ähnlich umfassend gebraucht wird, ist unwahrscheinlich.

¹¹⁵ Edfou IV, 257; CD II, 146, s. S. 117. Als Bezeichnung der Maat kommt sie Junker Philae I, 47,15 vor: »... deine große Tochter, die deine Majestät liebt, diese deine *qbb.t*-Kehle, die sich am richtigen Platz (Junker: 'die zu deinem Schutz') für dich niederließ, sie ist als Maat erhöht auf deinem Haupte, die Speiseröhre, die Speisen zu deiner Gestalt sendet.«; vgl. auch CD I, 25 f. *ngm qbb.t* »mit angenehmer Kehle«.

¹¹⁶ Edfou VII, 138.

Titel und Spruch:

Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:

Deine Speise (kommt) zu dir, deine [Maa]¹¹⁷ vor dein Angesicht, Horus, Gefiederter¹¹⁸, der von der Maat lebt.

Der König:

Ich komme zu dir, *s̄hm*¹¹⁹, der die beiden Länder [in] Maat gründet, dessen Abscheu [Parteilichkeit]¹²⁰ ist. Ich bringe dir deine *Mrt*, die vor dein Angesicht kommt, deine *qbb.t*-Kehle, die deinen Leib kühlst. Du bist ein Gott von erhabener Geburt¹²¹, ein Herr von größerem Ansehen (*jjt*) als die (anderen) Götter.

Das »Kühlen« des Leibes, das die *Mrt* bewirkt, deutet einen angenehmen, dem Gott wohlgefälligen Zustand an und ist dem »Atmen des süßen Lufthauchs« vergleichbar, meint darüber hinaus jedoch wie das häufig gebrauchte *shtp*¹²² das »Besänftigen« (des Göttergrimms) und das »Zufriedenstellen«.

Das Wort *bb.t* »Kehle«¹²³ kommt m.W. nur einmal, auf dem Euergetestor, als Bezeichnung der *Mrt* vor¹²⁴:

Das ist deine große leibliche *Mrt*, deine ehrwürdige *bb.t*-Kehle deiner Glieder, gerechter Richter. Sie wehrt das Unrecht ab, und der Abscheu ihres Ka ist Parteilichkeit.

Eine weitere, im NR häufig verwendete, in gr.-röm.Zt. jedoch seltene »Kehle«-Bezeichnung *q̄q̄j* trägt zur Erhellung unserer Fragestellung nichts Neues bei. *q̄q̄j* fungiert als Maat und vertreibt das Böse¹²⁵. Zusammenfassend lässt sich feststellen, daß alle »Kehle«-Begriffe ohne wesentliche Verschiebung des Inhalts untereinander austauschbar sind.

Die eingangs gestellte Frage nach der Bedeutung der Ausdrucksweise »Kehle« eines Gottes ist im Grunde einfach zu beantworten: Wenn *Mrt*

¹¹⁷ Vermutlich eher zu Maat als zu *Mrt* zu ergänzen.

¹¹⁸ Wb II, 21,16.

¹¹⁹ *s̄hm* ist nicht sicher.

¹²⁰ Vermutlich zu *gs̄j* zu ergänzen, s. Otto, Gott und Mensch, 156 f.

¹²¹ Möglicherweise ebenfalls Komparativ: »erhabener an Geburt ... als die (anderen) Götter«.

¹²² S. auch die Maat-Bezeichnung *shtp.t-nfr*, Wb IV, 223,8.

¹²³ Wb I, 455,5; ein masc. Wort *bb*, Wb I, 455,6 »Art Halsband« kommt daneben vor; zu *bb.t* »larynx« s. Lacau, Tableau des parties du corps humain, SASAE 17, 23, vgl. 27; Chassnat, Mammisi d'Edfou, 89,14; 90,3 heißt Horus »Herr der *bb.t*-Kehle, der die *bb.t*-Kehle belebt«.

¹²⁴ Urk. VIII, Nr. 71 c; Clère, Porte d'Evergète Tf. 32; Bergman, Ich bin Isis, 185, Anm. 4.

¹²⁵ S. S. 106, 117, Edfou IV, 257, CD II, 146.

»Kehle« genannt wird, ist sie stets als Maat zu verstehen. Das Wort »Kehle« erscheint als sprachliches Bild, um ihre lebensschaffende und -erhaltende Kraft zu veranschaulichen. Sie ist das Organ, mit dem die Gottheit isst, trinkt, atmet und spricht. Sie ist nicht auf die Funktion der Rede eingeschränkt¹²⁶. Da einige Synonyme neben »Kehle« auch die Bedeutung »Brustschmuck« und »Halskette« annehmen können, tritt sie auch für das Maatfigürchen ein, das wiederum das Symbol für die Richtertätigkeit Gottes ist. Die Ausdrucksweise wird vorzüglich auf Schöpfer- und Sonnengottheiten angewendet. Eine Hypostasierung der »Kehle«, wie sie etwa beim Herzen als dem Organ des Weltenschöpfers vorgenommen wurde, liegt wohl nicht vor¹²⁷. Zwar ist Maat/Mr.t als Hypostase zu verstehen, aber bei der *mr.t*-Kehle selbst ist wohl keine Personifizierung erfolgt. Sie ist nirgendwo bildlich dargestellt und wird zumeist mit Personalsuffix gebraucht. Der metaphorische Gebrauch als Substitution des Wortes Maat ist derart verbreitet, daß man folgern kann, daß die »Kehle« genannte *Mr.t* einem Prozeß der Entleerung ihrer eigenständigen Substanz und der Anpassung an Maat unterworfen wurde: Ursprünglich eine selbständige Ressortgöttin für den Bereich der »Kehle«, eine »Handelnde« in den mythischen Episoden, wird sie zu einem Synonym für Maat.

¹²⁶ Vgl. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 49, im Kommentar zur Wendung *rdj mr.t=f r js.t=s* »seine Kehle an ihren Platz setzen« (Edfou III, 166,14): »den Gott anzuregen, mit seinen Worten die Maat in die Welt zu setzen«.

¹²⁷ Wenn auch der Begriff Hypostase als eine mehr oder weniger durchgeführte Personifizierung gewöhnlich auf Eigenschaften, Wirksamkeiten oder Attribute einer höheren Gottheit beschränkt ist (Ringgren, in: RGG III, 503), so ist er im Ägyptischen auch auf die Organe auszuweiten, da im ägyptischen Denken Organ und seine Wirkung eins sind. Es wird z.B. vom »Herzen« gesprochen, wenn das Denken, die Einsicht gemeint ist; damit kann »Herz« als Äquivalent für das personifizierte schöpferische Vermögen des Sonnengottes, für Sia, stehen, s. Zandee, Verbum (Fs Obbink), 50; Ringgren, Word and Wisdom, 8 ff.; vgl. auch das Phänomen der 14 hypostasierten Eigenschaften des Sonnengottes, den 14 Ka, s. a.a.O., 36 f.; vgl. Donner, in: ZÄS 82, 1957, 9 ff., 14 ff.; s. S. 148.

KAPITEL V

Mr.t beim Maat-Opfer in gr.-röm.Zt.

Auf dem »Kehle«-Aspekt der Göttin basiert auch ihr häufiges Vorkommen beim Ritual des »Darreichens der Maat«, das in den Tempeln der gr.-röm.Zt. in nahezu allen Registern erscheint und einen zentralen Platz einnimmt¹. Aus vorptolemaischen Ritualdarstellungen ist bislang kein Beleg bekannt, der Maat mit *Mr.t* gleichsetzt. Das bleibt erstaunlich, selbst wenn man in Rechnung stellt, daß Rituale im allgemeinen konservativ und in einem eng begrenzten textlichen Rahmen gehalten sind. In den Tempelinschriften gr.-röm. Zeit häufen sich nämlich die Belege derart, daß man die Erwähnung der *Mr.t* beinahe kanonisch nennen kann.

Auffallend ist auch, daß sie sich trotz ihrer häufigen Nennung im Ritual nicht verselbständigt hat und niemals dargestellt wird, was ein naheliegender Schritt gewesen wäre². Ebenso fehlt ein kultisches Symbol, ein wahrnehmbares Zeichen ihrer Gegenwart. Es stellt sich die Frage, ob *Mr.t* überhaupt noch als eigenständige Gottheit zu betrachten ist oder völlig in Maat aufgeht. Übt sie irgendeine ursächliche Wirkung im kulturellen Geschehen aus, oder ist sie zu einem bloßen Synonym für Maat geworden? Finden sich etwa Hinweise darauf, daß sie ihre alte Musikantinnen-Funktion in die Angleichung an Maat miteinbringt? Gibt sie sich als Verkörperung der Musik in Form eines Ordnungsprinzips, einer alles durchwaltenden Harmonie nach der Art der Sphärenharmonie, zu erkennen?

Um die spezifische Rolle der *Mr.t* im Maat-Ritual herauszuarbeiten, soll eine genaue Untersuchung der Phraseologie vorgenommen werden. Diejenigen Termini, die eindeutig von älteren oder gleichzeitigen Maat-Texten stammen, sind dann auszusondern, um einen von Maat unabhängigen Formelschatz zu erhalten. Falls dieser in der Tat existiert, müßte er den typischen *Mr.t*-Gottesbegriff enthalten. Falls er mit dem der

¹ Derchain, Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique, in: Annales du Centre d'Etude des Religions 1, 1962, (= Le Pouvoir et le Sacré), 61 ff.

² Daß ein im Ritual verwendeter Name in Verknüpfung mit rituellen Verrichtungen eine neue unverwechselbare Identität erhält und zu einer selbständig wirkenden Wesenheit wird, ist eine in anderen Kulturen belegbare Erscheinung, s. Stietencron, Der Name Gottes, 55; vgl. auch die Verselbständigung des Opferfeuers in der Veda, s. H. Oldenberg, Die Religion des Veda³, 89. In Ägypten wäre etwa das »Überreichen des *Sḥ.t*-Stabes« zu vergleichen, bei dem die Göttin zwar nicht dargestellt, aber durch ihr Symbol als anwesend vorgestellt wird, s. Guglielmi, in: ZÄS 103, 1976, 105. 108.

Maat übereinstimmt, ist nach den Triebkräften der Übernahmen zu fragen. Warum die Angleichung der *Mr.t* an Maat erst in pt.Zt. im Maat-Ritual geschieht, wird ebenfalls zu klären sein. Vorerst mag auf die von E. Otto beobachtete Tendenz hingewiesen werden, in der Spzt. einen zeitgenössischen, unmythischen und undogmatischen Gottesbegriff den in den Tempeln bewahrten älteren Gottesvorstellungen hinzuzuadieren³. Nach der Form ihrer Personifizierung wird ebenfalls zu fragen sein. Ist ihre Personalität nur gelegentlich sichtbar, gehört sie der poetischen Kategorie an, oder hat sie noch einen ausgeprägten Persönlichkeitscharakter?

Die den Maat-Opfer-Darstellungen beigeschriebenen Texte sind in gr.-röm.Zt. zwar wesentlich umfangreicher als die in der Ramessidenzeit, sie lassen sich aber inhaltlich zum größten Teil auf die im täglichen Tempelritual des NR erhaltene Maat-Litanei zurückführen⁴. Sie variieren stark in der Wortwahl und einzelnen Wendungen, nicht jedoch im Inhalt.

Die am häufigsten in der Phraseologie vorkommende Aussage ist *die der unauflöslichen Zusammengehörigkeit* zwischen der *Mr.t* und der Gottheit, die die dargebrachte Maatfigur erhält. Sie wird vor allem durch die Formel ausgedrückt: »Sie weicht nicht von dir« (*n hrj = s r = k*), die verschiedene Varianten aufweist: »*Mr.t*, ... die nicht von dir weicht«⁵; »sie weicht nicht von deiner Majestät«⁶; »sie weicht nicht von dir Tag für Tag«⁷; »sie weicht nicht von deinem Ka (wörtl.: von den Füßen deines Ka)«⁸; »sie weicht nicht von dem Ort, an dem du weilst«⁹. Eine inhaltlich ähnliche Formel lautet: »sie bleibt bei dir«¹⁰.

Oftmals nimmt man zuerst auf die *Vereinigung* zwischen der Gottheit und *Mr.t* Bezug mit Aussagen wie: »Sie vereinigt sich mit dir und weicht nicht von dir«¹¹; »sie vereinigt sich mit deiner Majestät, die Tochter des Re weicht nicht von dir«¹². Spezifiziert wird die Aussage durch den Zusatz »so daß du nicht allein bist«; »Sie vereinigt sich mit dir, so daß du nicht allein bist«¹³; »sie weilt bei dir und weicht nicht von dir, indem sie

³ In: FuF 35, 1961, 280; die konservative Kraft des Kultus beschreibt bereits Mowinkel, Religion und Kultus, 14.

⁴ Moret, Culte divin journalier, 138 ff.; Übersetzung: Assmann, ÄHG, 268 ff., Nr. 125; s. auch Anm. 52.

⁵ Edfou II, 45,17; s. Guglielmi, in: GM 40, 1980, 25 f.; CD VII, 130,17; Junker/Winter, Philae II, 293,2.

⁶ Edfou VI, 161,4; Daumas, Mammisi de Dendara, 58,1 (Schreibung:).

⁷ CD II, 37,4; III, 67,8.

⁸ Edfou I, 371,11 f.

⁹ Chassinat, Mammisi d'Edfou, 73,14.

¹⁰ CD III, 186,9.

¹¹ Sauneron, Esna II, 25; Esna VI, 514 (statt *hrj* *bj*).

¹² Urk. VIII, Nr. 1 d; Nr. 57 e; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 15; Urk. VIII, Nr. 144 f.

¹³ Urk. VIII, Nr. 73 d; Clère, a.a.O., Tf. 31.

sich mit dir vereint, so daß du nicht allein bist¹⁴. Alle diese Aussagen sind auf den Gott bezogen, dem der König die Maatfigur überreicht, sie kommen jedoch auch in den Selbstaussagen der *Mr.t* in ähnlicher Weise vor: »Deine *Mr.t* bin ich, die sich nicht von ihrem Platz entfernen wird¹⁵ und »die auf ihrem Platz bleibt¹⁶.

Der so häufig wiederholte Gedanke, daß *Mr.t* sich mit der Gottheit vereinige (*hn̥m* heißt auch »umarmen«), ist sicher von der Maat auf *Mr.t* übertragen worden und zuerst einmal ganz konkret aufzufassen. Die mit der Maatfigur identifizierte *Mr.t*, die der König dem Gott darreicht, dient diesem als Brust- und Halsschmuck. Darüber hinaus meint die von der Maat-Vorstellung beeinflußte Aussage, daß der Gott, insbesondere der Sonnengott, in der Umarmung mit der Maatfigur, sich mit seinem Ka, seiner Lebenskraft, vereinigt¹⁷.

Eine spezielle, nur für Sonnengötter zutreffende Wirkungsweise der *Mr.t* scheint mit dem Zusatz »so daß du nicht allein bist« angesprochen. Sie ist wohl so zu interpretieren, daß Maat/*Mr.t* für den Gott vonnöten ist und ihr Fehlen einen Verlust bedeutet. Die Vorstellung von der Maat als Opferspeise oder kultischer Verehrung erklärt die Aussage nicht, da das Thema der Einsamkeit Gottes undogmatisch, wie eine Situation im menschlichen Bereich, behandelt wird: Gott schafft die differenzierte Welt und befreit sich damit aus seiner Einsamkeit¹⁸. Vermutlich lieferte das Maatritual des NR das gedankliche Vorbild, das in ptoL. Zeit weiter entwickelt wird:

»Maat bleibt im Innern von Karnak; dir gehört die Maat (*tjw mȝ.t*).
Sie ist allein, du bist ihr Schöpfer,
kein anderer Gott teilt sie mit dir, außer dir allein in Ewigkeit¹⁹.

Die Aussage betont die Unentbehrlichkeit der Maat für den Schöpfergott. Sie ist zwar aus ihm hervorgegangen, sein »Geschöpf«, aber zugleich für ihn lebensnotwendig. Da in ägyptischen Texten den Urgöttern das »Alleinsein« zugeschrieben wird²⁰, läßt sich die Formel der gr.-röm.Zt.

¹⁴ Urk. VIII, Nr. 11 c.

¹⁵ Urk. VIII, Nr. 14 m.

¹⁶ Daumas, Mammisis de Dendara, 112,19 f.

¹⁷ S. dazu mit vielen Belegen Assmann, LL, 270 f.; Urk. IV, 2141,16; Blackman/Fairman, in: JEA 32, 1946, 76 (331,3): »Re leuchtet, nachdem er sich mit Maat vereinigt hat und Maat sich mit seiner Braue vereint hat.«

¹⁸ Zum Maatritual im Amun-Ritual (pBerlin 3055, XXIV, 10 f.) und der in den Maatritualtexten gr.-röm.Zt. ausgedrückten Formel von der negativ — als Mangel — betrachteten Einsamkeit des Schöpfergottes s. Guglielmi, in: GM 40, 1980, 23 ff.

¹⁹ pBerlin 3055, XXIV, 10 f.; Assmann, AHG, 273 (statt: »Wie bleibend [mn.tj]« ist *tjw* »dir gehört« zu lesen).

²⁰ Zum Alleinsein des Urgottes, als es noch keine Differenzierung gab, s. Hornung, Der Eine und die Vielen, 164 ff. 171; Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, 98-101 (Einsamkeit »als sumnum malum, als Inbegriff eines Mangelzustandes, den es in der Götterwelt nur im Urzustand gab und der aufgrund seiner Unhaltbarkeit die Fülle der Schöpfung zur Folge hatte«); 172-175.

auch so deuten, daß Re nicht als Urgott, sondern als oberster Lenker in einer geschaffenen und geordneten Welt agiert; Maat/*Mr.t* tritt ihm wie die »Frau Weisheit« des AT (Spr. 8) helfend zu Seite²¹.

Die Vorstellung und die Terminologie des »Sich Vereinigens mit der Maat« ist alt und kommt bereits häufig im NR vor²². Im Amun-Ritual XXI, 4 ff. heißt es dementsprechend: »Du wirst eingeführt mit Maat. Du lebst von der Maat. Deine Glieder vereinigen sich mit Maat«²³. In den zahlreichen Maat-Opfer-Texten kommt der Gedanke mindestens genau so häufig auf Maat wie auf *Mr.t* bezogen vor, so daß er sicher nicht spezifisch für *Mr.t* ist. Dasselbe gilt für den Ausdruck *n hrj=s*, während der Zusatz »damit du nicht allein bist« in vorptolemaischer Zeit weder für Maat noch für *Mr.t* nachzuweisen ist.

Der Gedanke der engen Verbundenheit, die zwischen Gott und *Mr.t/Maat* herrscht, erfährt noch eine Steigerung in dem der *gegenseitigen Zuneigung*, die am häufigsten auf die Formel gebracht wird: »die (oder: deine) *Mr.t*, die du liebst und die dich liebt«²⁴. Wenn mehrere Götter angeredet werden, ist sie pluralisch abgefaßt: »*Mr.t* ist es, die ihr liebt und die euch liebt«²⁵. Gelegentlich wird leicht variiert: »*Mr.t*, die dein Ka liebt und die deine Majestät liebt«²⁶; »die du liebst und die deine Majestät liebt«²⁷ und in einseitiger Ausrichtung: »meine *Mr.t*, die mein Herz liebt«²⁸. Da die Aussprache der gr.-röm.Zt. die Möglichkeit bot, sowohl *Mr.t* als auch Maat mit *mrj* »lieben« zu verknüpfen, läßt sich die Beliebtheit der Formel zum guten Teil schon mit der Freude am Wortspiel erklären, das jedoch erst der gelehrten Spekulation der gr.-röm.Zt. zu verdanken ist²⁹.

Auch diese Aussage beruht auf dem Vorbild der Maat und erhält dadurch erst einen religiösen Sinn. Bei Maat erscheint sie in gr.-röm.Zt. genauso häufig wie bei *Mr.t*, sie wird zumeist sogar parallel angewendet, da *Mr.t* und Maat identisch sind³⁰: »Das ist deine Maat, die du liebst und

²¹ B. Lang, Frau Weisheit, 57 ff.; Keel, Die Weisheit spielt vor Gott, 10 ff.; U. Winter, Frau und Göttin, OBO 53, 1983, 508 ff.

²² S. Anm. 17.

²³ Assmann, ÄHG, 269, übersetzt *bs=k m m3c.t* mit »Du kommst heraus in Maat«; vgl. a.a.O., 271 »Dein Leib vereint sich mit Maat«.

²⁴ CD II, 37,4; VII, 46,8; Daumas, Mammisis de Dendara, 216,12; Junker, Philae I, 39,12; Junker/Winter, Philae II, 293,11, mit dem Zusatz: »deine große Tochter, die dein Herz liebt«; Sauner, Esna II, 25.

²⁵ CD VI, 159,6; MD III, 81 e.

²⁶ Urk. VIII, Nr. 3 d (Maat); vgl. Edfou I, 479.

²⁷ CD VII, 118,13 (von der Maat).

²⁸ Junker/Winter, Philae II, 179,2.

²⁹ *Mr.t* wurde vermutlich *mē ausgesprochen, *M3c.t* **ME** (S), **MHI** (B.F.) und **MEC** (S.M.) und *mrj ME* (S), **MEI** (B.S.), **MEIE** (A.A₂), s. Westendorf, Kopt HWb, 85 f. mit weiteren Dialektvarianten. Zur »falschen« Etymologie *Mr.t* »Geliebte« s. S. 15.

³⁰ Urk. VIII, Nr. 73 d.h.; Clère, a.a.O., Tf. 31; Guglielmi, a.a.O., 24. Hathor setzt man als »Halsschmuck« (*jry.t bb*) ebenfalls mit Maat gleich.

die dich liebt, deine *Mr.t*, mit der du zufrieden bist, Herr des Richtens. Sie haßt Parteiischsein³¹, der Abscheu ihres Ka ist Lügen (*snm ns*)³². Nimm sie dir und gib sie an dein Herz! Sie vereinigt sich mit dir, damit du nicht allein bist.« »Es sind die großen Götter auf ihren Thronen in der *Bnn.t*. Es sind die beiden Götter, die aus Re hervorgegangen sind: Seine Zunge und sein Herz, die alles entscheiden. Seine *Mr.t* ist bei ihnen in Gestalt (*m*) der Maat, indem sie sich ihnen zugesellt und die Götter sich mit ihnen vereinigen.«

Die Liebe zwischen *Mr.t/Maat* und dem Sonnengott beruht auf Gegenseitigkeit. Formal entstammt die Aussage dem Gedankengut, das sich mit der allgemeinen Reziprozität zwischen göttlichen und menschlichen Gefühlen und Tätigkeiten befaßt: »Gott N liebt den, der ihn liebt«³³. Der Gedanke, daß der Gott die Maat liebt, taucht bereits in den Sargtexten in einer Rede des Thot auf: »Ich habe das zornige Feuerauge besänftigt, ich habe die Maat aufsteigen lassen zu dem, der sie liebt.« (CT VI, 322 q)³⁴ Im NR wird er häufig geäußert, so in der poetisch anmutenden Formulierung Hatschepsuts im Hinblick auf Amun³⁵: »Ich habe die Maat, die er liebt, dargebracht, da ich weiß, daß er von ihr lebt. (Auch) mein Brot ist sie, und ich trinke von ihrem Tau. Ich bin ja von einem Leibe mit ihm.« Der Re-Hymnus des Mundöffnungsrituals weist eine prägnante, dem spätzeitlichen Maat-Ritual eng verwandte Phraseologie auf und gibt die unauflösliche Verbundenheit beider Gottheiten in folgender Kurzfassung wieder³⁶: »Oh Re, Herr, der Maat! Oh Re, der von der Maat lebt! Oh Re, der über die Maat jubelt! Oh Re, der die Maat liebt! Oh Re, der sich mit der Maat vereinigt.« Zwar ist bislang die Aussage der gegenseitigen Liebe vorptolemäisch nicht belegt, aber sie ist in ähnlichen Wendungen, die die gegenseitige Abhängigkeit beschreiben,

³¹  ist *s3t* zu lesen (nach dem »Tierschwanz«  *st*) und nach Wb IV, 27,6 in Verbindung mit *nm*^c noch Urk. VIII, Nr. 57 i; Clère, a.a.O., Tf. 15 also »das Parteiischsein hassen« belegt.

³² Zu *snm (ns)*, einem Gegenbegriff zu Maat, s. Otto, Gott und Mensch, 26.

³³ Brunner in: W. Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, 68, Anm. 165, 166 mit Hinweis auf Spr. 8, 17: Rede der Weisheit, die eine enge Verwandtschaft zur Maat-Phraseologie aufweist: »Durch mich regieren Könige und herrschen Herrscher gerecht; durch mich versehen Beamte und Angesehene ihr Amt, alle, die für Recht sorgen. Ich liebe, die mich lieben, und die mich suchen, finden mich.«, s.B. Lang, Frau Weisheit, 57 ff.; Keel, Die Weisheit spielt vor Gott, 10 ff.; U. Winter, a.a.O.

³⁴ Griesammer, Jenseitsgericht, 74 f.; zu ergänzen nach Tb 71; vgl. Naville, Deir el-Bahari IV, Tf. 116, Z. 18; Assmann, LL, 308, Anm. 34.

³⁵ Urk. IV, 284 f.

³⁶ Otto, MÖR II, 158 (Szene 71).

vorweggenommen: »Wie du existierst, so existiert Maat!« (»und umgekehrt«) (Amun-Ritual XXIII, 5: *wnn=k wnn M3^{c.t} t bz phr*)³⁷.

Auch diese Formel ist von der Maat auf *Mr.t* übertragen worden, wobei der Anlaß das Wortspiel mit *mry* gewesen sein mag, die Ursache und religiöse Begründung jedoch in dem seit dem AR belegten engen Verhältnis zwischen Re, dem Herrn der Maat, und Maat liegt³⁸. Wie die Formulierung des »Nicht-Alleinseins« setzt sie Maat/*Mr.t* als personal gedachtes Wesen voraus.

Häufig sagt man von der *Mr.t* aus, daß der Gott *von ihr oder ihrem Anblick lebt* und sie *die Speise des Gottes* bildet; gelegentlich ist noch eine Gleichsetzung mit dem ebenfalls mit Maat und *Mr.t* alliterierenden Wort »Samen« (*mtw.t*) eingeschoben: »Deine *Mr.t* ist sie, Herr der Götter; der Same ist sie, von dem du lebst«³⁹. Horus trägt die Epitheta: »*Mr.t*, von der er lebt, derjenige, der die Kehle von jedermann atmen läßt«⁴⁰. Ähnlich heißt es von der Maatfigur: »diese seine *Mr.t*, von deren Anblick er lebt«⁴¹. Oft fügt man das Bild von der Kehle ein: »deine Speiseröhre, von deren Anblick du lebst«⁴², »diese deine Kehle, von deren Anblick du lebst«⁴³. Man vergleicht den empfangenden Gott mit Ptah, dem Herrn der Maat: »von der du lebst wie Ptah«⁴⁴. Bei mehreren Göttern heißt es: »Es ist die *Mr.t*, von deren Anblick ihr lebt«⁴⁵. Daß sie »die Speise deiner Majestät«⁴⁶ bildet oder »diese deine Tochter, die die Speise deiner Majestät ist, wenn du sie erblickst«⁴⁷, ist, beschreibt denselben Sachverhalt, den auch der erwähnte Text aus Edfu und Dendera⁴⁸ meint: »Das ist deine *Mr.t*, die vor dein Angesicht gebracht wird ... Du ißt von (mit) ihr, du trinkst aus ihr, damit dein Leib gedeihe von dem, was er verschluckt«.

³⁷ Assmann, ÄHG, 271.

³⁸ Bissing/Kees, Re-Heiligtum III, 41; Kees, Götterglaube, 234. Es ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ein Teil der Maat betreffenden Wortprägungen in der Spzt. vom göttlichen Königtum übernommen und auf das Verhältnis Re/Maat übertragen wurden. Zu *mry M3^{c.t}* als Königsbeinamen s. Anthes, in: Suppl. to JAOS 14, 1952, 8 (5).

³⁹ Edfou VII, 290,9 ff.; Kurth, »Same des Stieres« und »Same«, zwei Bezeichnungen der Maat, in: Studien zur Sprache und Religion Ägyptens I, Fs Westendorf, Göttingen 1984, 273 ff., bes. 280; s. auch Chassinat, Mammisi d'Edfou, 73,13; Daumas, Mammisis de Dendara, 210,14; CD IV, 37,8 f.

⁴⁰ Edfou VII, 196,1; vgl. auch Edfou VII, 322,13 von der mit Maat gleichgesetzten *Nhm.t-w3j*: »Seine *Mr.t* ist es, von der er lebt, die Speiseröhre für seinen Leib«. Zu *srg htj.t* »die Kehle atmen lassen«, s. Otto, Gott und Mensch, 52. 149 ff.; Daumas, Mammisis de Dendara, 210,14; CD IV, 37,8 f.

⁴¹ Edfou II, 66,10.

⁴² Urk. VIII, Nr. 3 d. 59 e; Clère, a.a.O., Tf. 14.

⁴³ Sauner, Esna II, 25; Urk. VIII, Nr. 11 c.

⁴⁴ Urk. VIII, Nr. 1 d. 57 e; Clère, a.a.O., 15; Urk. VIII, Nr. 144 f.

⁴⁵ CD V, 105,8.

⁴⁶ Urk. VIII, Nr. 11 c; Guglielmi, a.a.O. (s. Anm. 18), 24; vgl. Edfou VII, 322,3. 16.

⁴⁷ Urk. VIII, Nr. 13 g.

⁴⁸ S. S. 116, Anm. 79; Edfou IV, 257; CD II, 146,9-13.

Auch diese Aussage ist für *Mr.t* untypisch und paßt nicht zu den bisher herausgearbeiteten Wesenszügen einer göttlichen Sängerin. Man könnte einwenden, daß »Leben von der *Mr.t*« ein bildlicher Ausdruck für das Bedürfnis des Gottes nach kultischer Verehrung sei, nach »Lobpreis«, Hymnen und musikalischen Darbietungen, doch fehlen dafür die näher präzisierenden Erklärungen in den Texten⁴⁹. Die sprachliche Anbetung, Verehrung und »Besänftigung« ist auch im Maat-Begriff enthalten⁵⁰. Er könnte zwar durch die Nennung der *Mr.t* besonders betont worden sein, aber wahrscheinlicher ist das Vorbild der Formel wiederum vom Maat-Ritual des täglichen Tempelkultes und den litaneiartigen Aufzählungen der Tätigkeiten und Eigenschaften des Sonnengottes auf *Mr.t* übertragen worden. »Der von der Maat lebt« ist seit dem AR ein häufig gebrauchtes Epitheton zahlreicher Götter, insbesondere des Sonnengottes⁵¹. *'nh=k jm=s* steht nach *nb m3.t* zumeist an der Spitze der »aufgelisteten« Beschreibung der engen Verbindung zwischen dem Sonnengott und Maat⁵². Die oben zitierte Hatschepsut-Inschrift des Speos Artemidos und der Spruch des Amun-Rituals beschreiben am klarsten den Kreislauf, dem Maat unterliegt. Dem Gott wird mit dem Maatopfer die Lebenssubstanz zugeführt, die ihm eigentümlich ist und wiederum von ihm ausgeht⁵³: »Sei gegrüßt, der du ausgestattet bist mit Maat, Schöpfer des Seienden, der das, was ist, hervorbrachte ... Mögest du gnädig sein, auf daß dir die Götter Maat tun. Du kommst heraus in Maat, du lebst von Maat, deine Glieder vereinen sich mit Maat ... Du ißt von Maat, du trinkst von Maat, dein Brot ist Maat, dein Bier ist Maat, du atmest Weihrauch ein als Maat, die Luft deiner Nase ist Maat.« »Von der Maat leben« stellt demnach keineswegs nur einen Ausdruck dar für das Ausüben von

⁴⁹ Die Erwähnungen von »Jubel«, »Lobpreis« und »Singen (zum Harfenspiel)«, die sonst in den *Mr.t*-Beischriften gang und gäbe sind, fehlen völlig. Die bei Bergman, Ich bin Isis, 185, Anm. 2, gegebene Übersetzung von Urk. VIII, Nr. 13 g: »Dein Lobgesang (*hknw*) ist sie«, die eine Interpretation der *Mr.t* als Musikantin zu rechtfertigen scheint, ist unrichtig und muß nach den Parallelen heißen: »Du jubelst über sie«.

⁵⁰ Assmann, König als Sonnenpriester, 63. Sie wird zumeist durch das *shtp* bewirkt.

⁵¹ Wb I, 20,5; B. Altenmüller, Synkretismus, 69; Griesammer, Jenseitsgericht, 61 f.; Westendorf, in: MIO 2, 1954, 169 ff.; Anthes, in: Suppl. to JAOS 14, 1952, 4 ff.

⁵² Der Text ist in zahlreichen Parallelen überliefert, s. Assmann, LL, 270; Davies, Hibis III, Tf. 16 (Westwand E 1); Budge, Book of the Dead, Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet, Anhai, Tf. 2; Davies, Neferhotep I, Tf. 37; Christophe, La salle V du temple de Séthi Ier à Gournah, in: BIFAO 49, 1950, 131 ff., 150 ff.; im Grab des Padihorresnet, TT 196, (nach freundlicher Mitteilung von E. Graefe); Kuhlmann/Schenkel, Das Grab des Ibi, Theben Nr. 36, AV 15, 1983, I, 124; II, Tf. 38 (S. 94, T 267); Otto, MÖR II, 158; Ringgren, Word and Wisdom, 39 f. Die Einleitungsworte *jnk Dhwij 'wj=j hr m3.t* finden sich beim Darreichen der Maat in leicht abgewandelter Form s. Sauner, Esna VI, 487; auf einer Basis für eine Amun-Figur, s. Graefe, Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin I, AA 37, 1981, 208 f., Tf. 4 (P II).

⁵³ Berlin 3055, XXI, 3 ff.; XXII, 3 f.; Assmann, ÄHG, 269 f.

Gerechtigkeit oder das Leben in Wahrheit, sondern meint konkret, daß der Gott die Opferspeisen ißt, daß sie ihn »speisen«, daß er die kultische Verehrung sich einverleibt, damit sie ihm Kraft verleiht⁵⁴. Vielleicht hat auch hier der Gedanke, daß die Kraft des Sonnengottes, der die kosmische Gesetzmäßigkeit verkörpert, sich allmählich abnutzt und dem Verschleiß unterliegt⁵⁵, Pate gestanden; sie wird dann durch das Maatopfer wieder aktiviert.

»Nahrung« bedeutet Maat, trotz der Vieldeutigkeit des Begriffes, wohl auch in erster Linie, wenn der Gott in einigen formelhaften Wendungen dem König verheißt⁵⁶: »Ich gebe Maat in den Mund von jedermann zu deiner Zeit!« oder der König beschrieben wird als derjenige, der »sättigt jedermann, ohne daß es ein Notjahr gibt; jeder Mund ist versehen mit Maat«⁵⁷. Auf der Ebene der Menschenversorgung scheint Maat »Nahrung« nicht mit *Mr.t* gleichgesetzt worden zu sein, so steht in den zahlreichen Varianten des Satzes: »Ich gewähre dir, daß dies Land deiner Majestät ergeben ist, indem jeder Mund mit Maat ausgestattet ist!«⁵⁸ niemals *Mr.t* statt Maat. Dagegen heißt auf der Ebene der Götterversorgung Maat als Kehle »die schöne *Mr.t*, die den Göttern Leben zuführt, die Speiseröhre, die den Göttinnen Speise sendet«⁵⁹ oder auch, ungewöhnlicherweise im Kontext eines Blumenopfers: »Maat, die Tochter des Re, die Genossin des Amun, seine große *Mr.t*, die die Götter belebt, die ihrem Sohn Horus Sieg über seine Feinde verleiht«⁶⁰.

Daß Hunger und Not Unrecht und Sünde bewirken und umgekehrt die Versorgung der Menschen mit Nahrung die Gerechtigkeit und Ordnung festigt, ist ein alter Topos der Weisheitsliteratur, der auch in den

⁵⁴ Assmann, König als Sonnenpriester, 63 f.; ders., ÄHG, 163; vgl. ders., Re und Amun, OBO 51, 1983, 267.

⁵⁵ Ringgren, Word and Wisdom, 49: »Maat is the life of the sun-god, his vital force ... the powers of the gods are, if not entirely dependent upon, greatly reinforced by presenting of the food- and drink-offerings, and other ritual acts«.

⁵⁶ Otto, Gott und Mensch, 24 f., KO II, Nr. 946.

⁵⁷ KO II, Nr. 683.

⁵⁸ MD II, 18 b; CD VI, 160,5 (MD III, 81): »Ich gewähre dir, daß jeder Mund mit Maat versehen ist und kein Unrecht in deinen Regierungsjahren geschieht.« (Rede des Horus, ähnlich auch die des Harsomtus); CD VI, 171,4 (MD III, 83 g): »Ich gewähre dir, daß jeder Mund mit Maat versehen ist und kein Unrecht in deiner Regierungszeit geschieht.«

⁵⁹ Daumas, Mammisi de Dendara, 134,1 f., s. auch den Zusammenhang zwischen *Mr.t* (*mr.t*-Kehle?) und Opferspeisen, Edfou VII, 80,5-6, beim *f3j.jb.t* in der Rede des Harsomtus: »Ich gebe dir deine *nfr*-Kehle zum Essen des Brotes (*bw-wr*), indem deine *mr.t*-Kehle jegliche Opferspeisen empfängt«; zu *nfr.tj* als Bezeichnung der Kehle, s. Fairman, in: ZÄS 91, 1964, 8.

⁶⁰ Junker/Winter, Philae II, 338 f. Das Fragezeichen hinter »seine« ist wohl zu streichen, da »die große Kehle« ungewöhnlich ist, dagegen bei *Mr.t* häufig vorkommt, s. Edfou I, 371. 507.

Mythos von der goldenen Urzeit übernommen wird⁶¹. Wenn *Mr.t* nun in einigen Phrasen als *ethische Größe*, als diejenige erscheint, die das Unrecht verhindert, so ist auch hier das Vorbild mit Händen zu greifen: Maat hat *Mr.t* mit ihren Zügen ausgestattet, und *Mr.t* ist geradezu ein Synonym für sie geworden. Die Phraseologie für beide ist in diesem Bereich gleich oder eng verwandt: »Sie verabscheut Parteiischsein, der Abscheu ihres Ka ist Lügen«⁶²; »sie wehrt das Unrecht ab, und der Abscheu ihres Ka ist Parteilichkeit«⁶³; »ihr gehört dein Haus, sie bannt den Abscheu des Re aus deinem Tempel«⁶⁴.

Daß die Namen Maat und *Mr.t* austauschbar sind, zeigt auch die Götterliste der *Beisitzer beim Gerichtshof in der Sonnenbarke* bei zwei Maat-Opfer-Szenen aus Edfu, wo die Rede des Königs *Mr.t* nennt, die Beischrift der Götter dagegen Maat⁶⁵:

Titel und Spruch:

Darreichen der Maat an [seinen Vater], damit er mit Leben begabt sei. Worte zu sprechen:

Nimm dir die Maat, die ich deinem Ka überreiche. Ich bringe dir die »Verhörenden« (*sdmj.w*)⁶⁶ als dein Gefolge dar, diese *Mr.t*, die [Tochter] der Majestät des Re⁶⁷, für deren Ka die Zunge, die lügt, ein Abscheu ist.

Horus:

Ich gebe dir die Maat in dein Herz, damit du sie gegen alle Götter übst.

⁶¹ Assmann, König als Sonnenpriester, 61 ff. mit weiterführender Literatur; Wildung, in: LÄ II, 734 s.v. Goldenes Zeitalter.

⁶² Edfou I, 521,6; Urk. VIII, Nr. 73 d; Clère, a.a.O., 31; s. dazu die für Maat gesammelten Belege bei Otto, Gott und Mensch, 26. 148.

⁶³ Urk. VIII, Nr. 71 d; Clère, a.a.O., Tf. 32, möglich wäre auch die Übersetzung: »der *wd^c nj.t* (höchste Richter), der für sie das Unrecht vertreibt«.

⁶⁴ Urk. VIII, Nr. 1 d; Nr. 57 e; Clère, a.a.O., Tf. 15. Statt der üblichen *n=s-jmj*-Konstruktion für Possessiv-Konstruktionen (Gilula, in: RdE 20, 1968, 55 ff.) heißt es hier bei beiden Belegen *jnj n=s. n̄f bw.t* ist ein Beiwort der Maat, Urk. VIII, Nr. 14 e; vgl. auch Bauer (B 1, 97) »Die Maat wird verdrängt von ihrer Stätte«; vgl. Junker/Winter, Philae II, 178 f.: »Du bringst mir die Maat, über deren Anblick ich mich freue, meine *Mr.t*, die mein Herz liebt«. — »Ich gebe dir die Maat, führend (*mȝ'ȝ*) zu deiner Zeit, und alles Böse ist vernichtet zu deiner Zeit«.

⁶⁵ Edfou I, 521 f.; Varianten mit *Mr.t*: Edfou I, 507 f.; CD VII, 105 f. (?); ohne ihre Erwähnung: Chassinat, Mammisi d'Edfou, 42; Edfou VI, 310 f.; VIII, 122; Philae-Photo 854, s. PM VI, 221 (137); Alliot Culte d'Horus, 426; Brunner-Traut, in: Fragen an die altägyptische Literatur (Gs Otto), 131.

⁶⁶ Die *sdmj.w* »die Verhörenden«, »die Beisitzer« im Gerichtskollegium des »Rates der Dreißig« (*mȝ'ȝj.t*) gehören zu dem mythischen und jenseitigen Gericht, dessen Vorsitz Re hat. Zum älteren Vorkommen s. Grieshammer, Jenseitsgericht, 76. 97 f., vgl. Tb 125. Auf dem Euergetes-Tor ist Chons-Thot derjenige, »nach dessen Spruch die Beisitzer entscheiden, um dessen Befehl man nicht herumkommt«, Urk. VIII, Nr. 99 b; Clère, a.a.O., Tf. 41; Schott, in: ZÄS 95, 1968, 56.

⁶⁷ Abschrift ist zweifelhaft.

Die »Verhörenden«:

Worte zu sprechen durch die »Verhörenden«, die richten, die auf ihren Matten sind⁶⁸, die die Wahrheit entscheiden, (nämlich) Re, der Große an der Spitze seiner Kinder: seine Tochter *Mr.t*, die hinter ihm ist, der Herr von Hermopolis in seiner Gestalt als Ibis, das Herz des Re, das die Maat entscheidet, der zwischen den beiden Genossen richtet in seiner Gestalt als *Jstn*, der Richter, Oberhaupt des Gerichtshofes (*m^cb3j.t*), *Jrj* und *Sdm*⁶⁹, die aus Re hervorgegangen sind, die geboren sind (*wbn m*)⁷⁰ aus seinem Auge und seinen Ohren, Seschat, die Große, die Herrin der Schrift, Seschat, die Kleine, die Herrin der Bibliothek, die Herren der Maat, deren Abscheu Lüge und deren Speise⁷¹ das Rechtmäßige (*tp nfr*) ist:

[Wie nehmen sie von dir entgegen und sind über sie zufrieden, Herr der Gesetze, dessen Abscheu Lüge ist.] Wir gewähren dir, daß dein Herz rechtschaffen ist, deine Zunge (rechtmäßig) entscheidet, deine Lippen dir die Maat sagen, deine Gesetze wirksam sind wie die des *Hsr.tj* und du die Götter zufriedenstellst mit dem, was sie lieben.

Die Götter:

Re, Maat, Thot, *Jstn*, *Jrj*, *Sdm*, die große Seschat, die kleine Seschat.

Ein weiterer Hinweis auf die von der Maat stammende Funktion einer Beisitzerin liegt auch in der nur einmal für *Mr.t* bezeugten Formel vor, die wohl von Maat oder Isis übernommen wurde und die sie als »Schicksalsgöttin« ausweist: »Leben und Tod sind unter ihrem Befehl«⁷².

Eine häufige Formel beim Maatopfer ist die, daß der Gott sich *über Mr.t freut oder jubelt*. Auch sie ist in erster Linie von der als Brustschmuck dienenden Maatfigur angeregt, über deren Empfang der Gott sich freut; sie wird jedoch dann auf den gesamten, dem Symbol anhaftenden Sinnkomplex erweitert. Von der Aussage gibt es wiederum zahlreiche Variationen:

⁶⁸ »Die auf den Matten« sind die Mitglieder des diesseitigen Gerichtshofes, der ins Jenseite projiziert ist, s. die bei Vandier, Le Papyrus Jumilhac, 198, Anm. 564 gesammelten Stellen; vgl. Caminos, LEM, 57; Blackman/Fairman, in: JEA 30, 1944, 17 (37).

⁶⁹ S. Brunner-Traut, a.a.O., 125 ff.; Capart, in: CdE 21, 1946, 25 ff. Der Seh- und Hörgott sind Hypostasen der Sinnesorgane des Sonnengottes und werden als deren Funktionen, Sehen und Hören, personifiziert. Zur Bezeichnung der Schreibpalette, dem Gerät des Thot und seiner spezifischen Opfergabe, der durch die Aufzeichnung von Regeln und dem Urteil das Land ordnet, s. Brunner-Traut, a.a.O., 137; Zivie, Hermopolis et le nome de l'ibis I, 232 (g). Zu ihrer Funktion als Schwellenschutzgottheiten zusammen mit Seschat an den Tempeltoren des NR s. S. 218.

⁷⁰ Ringgren, a.a.O., 38 übersetzt *wbn* als Epitheton des Re »the shining one«, Brunner-Traut, a.a.O., »Ausfluß(?) aus seinem Auge und seinen Ohren«; es liegt jedoch die im Wb I, 293, IV wohl bezeugte Bedeutung von *wbn* »zur Welt kommen, geboren werden« vor; die Var. CD VII, 106 hat entsprechend *pj*.

⁷¹ Var. Edfou I, 508 hat: »deren Majestät Speise das Rechtmäßige ist«, die folgende eingeklammerte Rede stammt ebenfalls von dieser Var.

⁷² Junker, Philae I, 39. Er erwägt, ob *ḥr js.t r3=s* nicht in *js.t r3=k* zu emendieren sei, damit man es auf Amun als Weltenrichter beziehen könne; s. Otto, Gott und Mensch, 16 ff. (vom Orakelgott).

»Die *šf.t* ist es, über deren Anblick du jubelst«⁷³; »die *Mr.t*, die ihr liebt und die euch liebt, über die euer Leib jubelt«⁷⁴. Gelegentlich heißt es: »über die du jubelst, wenn sie vor deinem Angesicht ist«⁷⁵; »sie vereint sich mit dir, und du jubelst über sie«⁷⁶. Ein Epitheton des Königs lautet: »der den Gott mit seiner *Mr.t* erfreut (*sh^c*)«⁷⁷. Welche Ausschmückung das Motiv erfahren kann, mag ein Text des Dendera-Tempels verdeutlichen, der das »Erfreuen« der Gottheit mit dem *shtp* »Zufriedenstellen« in Parallele setzt⁷⁸:

Titel und Spruch:

Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:

Die *šf.t* zu dir, Herrin mit großer *šf.t*. »Die-die-Götter-zufriedenstellt« stellt dich zufrieden. Der »Same des Stieres« (*mtw.t-k3*)⁷⁹ ist genau (*r mtr*) vor dir; sie nimmt ihren Platz dir gegenüber ein, diese *Mr.t* (*tuj*), über deren Anblick du dich freust (*tfn*), über die du Tag für Tag zufrieden bist«.

Die Epitheta des Königs greifen wiederum den ethischen Aspekt der Maat auf, indem sie den König als gerechten Richter und Herrscher schildern:

Der König von Ober- und Unterägypten N, der Sohn des Re N. (Es lebe) der gute Gott, der in Maat erscheint, der die Sünde in diesem Lande beseitiigt, der die Maat liebt, dessen Abscheu das Unrecht ist, dessen Gesetze wirksam (*spd*) sind wie die des Herrn von Hermopolis, der die Gerechten schützt und die Unrechttuenden (*jzf.tju*) tötet (lies: *hdb*), der Herr der Maat.

In den Epitheta der Isis hingegen, in denen die Göttin mit Maat-*Mr.t* gleichgesetzt wird, treten die herrscherlichen Funktionen in den Vordergrund:

Ich gebe dir die Maat, so daß sie mit dem Land vereint ist, ohne daß Lüge in deinen Jahren entsteht.

Worte zu sprechen durch Isis, die Große, die Gottesmutter, die Herrin von *Jt-dj*⁸⁰ zu Gast in Dendera, die Tochter des Re als Maat, die Herrin von

⁷³ CD II, 37; CD VII, 46 »Diese *Mr.t* ..., die *šf.t* ist es, über deren Anblick du jubelst, ich lasse sie vor dein gnädiges Antlitz aufsteigen«.

⁷⁴ CD VI, 159.

⁷⁵ Edfou II, 45.

⁷⁶ Urk. VIII, Nr. 13 g. *Mr.t* ist nach: »Nimm dir deine große Maat, deine [*Mr.t*]!« zu ergänzen.

⁷⁷ Chassinat, Mammisi d'Edfou, 27: »Kind des Richters, ältester Sohn der Maat, der den Gott (oder: Horus) mit seiner *Mr.t* erfreut«.

⁷⁸ CD IV, 259 ff., Tf. 311; MD II, Tf. 2.

⁷⁹ Kurth, a.a.O. (s. Anm. 39); die Wortwahl des Abschnittes wird durch Wortwiederholungen (*šf.t*, *shtp*) und Alliterationen (*mtw.t - mtr*, *tuj - tfn*) bestimmt.

⁸⁰ *Jt-dj*, Name der Stadt oder des Isis-Sanktuars in Dendera, s. Gauthier, DG I, 35; Daumas, in: LÄ I, 1060.

Ägypten (*bt-mn*), die große Sothis, die auf der Erde und am Himmel aufgeht, die die Städte gründet und die Gänge in Ordnung hält (*smn*), die Einzige, die Erste, die in den beiden Ländern befiehlt, der kein Gott gleichkommt, die *Mr.t*, die die Gaben von den vier Enden der *Nn.t* bringt⁸¹, wobei alles, was aus ihrem Munde kommt, sogleich geschieht⁸²:

Ich gebe dir die Maat in dein Herz, damit du sie ewiglich für die Götter ausübtest.

Als »heiliges Symbol« (*tj.t dsr.t*)⁸³ und »Samen« des Amun, über dessen Anblick der Gottesleib erfreut ist, schildert sie ein Edfu-Text⁸⁴:

Titel und Spruch:

Darbringen der Maat. Worte zu sprechen:

... durch deren Anblick dein Leib erfreut (erfüllt)⁸⁵ wird, dein heiliges Symbol, das nicht von dir weicht. Deine *Mr.t* ist es, Herr der Götter, dein »Samen« (*mtw.t*) ist es, von dem du lebst und über dessen Anblick deine Glieder jubeln.

In den weiteren Beischriften der Szene wird der Aspekt der Maat als Götternahrung betont:

Er (der König) ist wie der Herr der Maat⁸⁶, der Schöpfer der Speisen für die Götter, der Stadtvorsteher, der nicht parteiisch ist.

Es sind die *ddw*-Götter⁸⁷ in *Bhd.t* erschienen als Gott und Göttin am »Platz des Horus-Anbetens«⁸⁸, und sie empfangen die Maat, ergreifen die *Mr.t* und machen ihren Platz weit als ihr Ebenbild. Sie sind die Herren der Maat, sie leben von der Maat, sie, die Speisen schaffen für die Götter der Maat⁸⁹.

Die Vorstellung von der Freude Gottes über den Empfang der *Mr.t* ist wiederum von Maat übernommen worden und für diese seit dem NR häufig bezeugt. Aus der Zeit Amenophis' III. stammt die Inschrift eines Privatmannes, in welcher er, ähnlich wie später der König, versichert:

⁸¹ S. dazu Daumas, Moyens d'expression, 195 f.

⁸² Otto, Gott und Mensch, 141 (14), vgl. 14 ff. als Formel für die Allmacht Gottes.

⁸³ Zu *tj.t* »Zeichen«, »Hieroglyphe«, »Sinnbild« s. Hornung, in E. Loretz, Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, 143.

⁸⁴ Edfou VII, 290 f.

⁸⁵ *wʒbj* kann nach Wb I, 258,13-259,9, sowohl »überschwemmt, erfüllt sein« wie in übertragener Bedeutung »sich freuen« heißen.

⁸⁶ Der König wird mit dem göttlichen Herrn der Maat nur verglichen, s. Otto, Gott und Mensch, 76; Derchain-Urtel, in: SAK 3, 1975, 25 ff.; während er in Esna mit Thot identifiziert wird, s. Sauner, Esna VI, 487, s. Anm. 52 (Maat-Ritual).

⁸⁷ *ddw* sind die Urgötter oder Vorfahren, s. Reymond, in: CdE 38, 1963, 56 ff.; dies., The Mythological Origin of the Egyptian Temple, 79. 118. 124 f. 280.

⁸⁸ *jw-Hrw* »Lobpreis des Horus« und als Vollname »Lobpreis des Horus (Stadtdeterminativ) desjenigen, der auf seinem Thron sitzt« sind Bezeichnungen des Tempels von Edfu s. Gauthier, DG I, 16; Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. II, 1983, 263.

⁸⁹ Möglicherweise auch »wegen der Maat« oder *m* statt *n* »aus«, »als Maat«.

»Ich tat die Maat dem Herrn der Maat, da ich weiß, daß er über sie alle Zeit jubelt«⁹⁰. Im oben zitierten Re-Hymnus des Mundöffnungsrituals und seinen Varianten und im Amun-Ritual wird der Jubel des Sonnen-gottes beschrieben: »Dein Ka gehört dir, Maat betet dich an, dein Leib vereint sich mit Maat. Du freust dich und verjüngst dich bei ihrem Anblick; Amun-Res Herz lebt, wenn Maat vor ihm erschienen ist«⁹¹. Ähnlich heißt es, wenn sie Osiris empfängt: »Dir wurden die beiden Länder gegeben in Gegenwart deines Vaters Atum; Maat gehört dir, dauernd vor deinem Angesicht, du jauchzt über den Anblick ihrer Schönheit. Thot ist es, der sie ihrem Herrn darreicht, er verklärt dich mit den Verklärungen seines Mundes«⁹². In den Maat-Opfer-Texten gr.-röm.Zt. wird die Formel sehr häufig von der Maat gebraucht, so daß *Mr.t* auch hier als Synonym für Maat eintritt.

Eng verbunden mit der Auffassung von der *Mr.t* als Kehle, mit der die Gottheit ißt, trinkt, mit der »er lebt«, ist die Aussage, daß *Mr.t* der Gottheit *zum Atmen* dient. Sie entstammt wiederum der Maat-Phraseologie. Sie klingt bereits in den Schu-Sprüchen (CT II, 35 c)⁹³ an und findet im Beredten Bauern in einer sprichwortartigen Sentenz ihren Niederschlag: »Atem für die Nase ist das Maat (gemäßße) Handeln«⁹⁴. »Atem«, »Luft« umschreibt wie »Speise« die Vorstellung, daß Maat lebensnotwendig, ja das »Leben« selbst ist. Der Atem gilt, weil mit dem letzten Atemzug das Leben entweicht, als Lebensprinzip und auch als besonderer Krafträger, was sich durch seine Ähnlichkeit mit dem Wind, dem Lufthauch, bekundet. Auf der Kraft des Dämonen- und Götteratems beruht der Hauchzauber, der Leben (= Atemluft) oder Tod bzw. Krankheit bringt⁹⁵. Im Amun-Ritual XXII, 4 wird der Duft des (belebenden) Weihrauchopfers als Maat interpretiert: »Du atmest Weihrauch ein als Maat, die Luft deiner Nase ist Maat«⁹⁶. Auf der Stele des Haremhab⁹⁷ wird Maat als Herrin des lebenspendenden Nordwindes beschrieben: »Preis dir Maat, Herrin des Nordwindes, die du die Nase der Lebenden öffnest, die du Luft gibst dem, der in seiner Barke ist, und die du den Fürsten Haremhab den Hauch einatmen läßt, den der Himmel hervorbringt«.

⁹⁰ Anthes, in: Suppl. to JAOS 14, 1952, 12 f. (12 b); Edwards, Hieroglyphic Texts VIII, 12 (BM 103); vgl. z.B. den Horusnamen Thutmosis' III. »Starker Stier, der über die Maat jubelt«.

⁹¹ XXIII, 3; Assmann, ÄHG, 271.

⁹² Assmann, a.a.O., 459, Z. 22 f.; zur Beziehung Osiris-Maat, s. Westendorf, in: MIO 2, 1954, 165 ff.; Grieshammer, Jenseitsgericht, 61 ff.; B. Altenmüller, Synkretismus, 69.

⁹³ Zandee, in: ZÄS 101, 1974, 64. 73; s. S. 115.

⁹⁴ B 1, 146; Vogelsang, Kommentar zu den Klagen des Bauern, 127.

⁹⁵ Westendorf, Papyrus Edwin Smith, 45 f., 92 ff.

⁹⁶ Assmann, ÄHG, 270; vgl. auch XXII, 1.

⁹⁷ Edwards, Hieroglyphic Texts VIII, 33, Z. 20 ff., Tf. 28; Ringgren, Word and Wisdom, 47; Assmann, a.a.O., 168; vgl. auch Davies, Rekh-mi-Re^c, 61 mit Anm. 51.

Die Vorstellung, daß die mit Maat gleichgesetzte *Mr.t* das Organ zum Atmen ist, kommt in folgenden Formulierungen vor: »deine große *Mr.t*, durch die du den angenehmen Lufthauch atmest«⁹⁸; »deine Speiseröhre, bei deren Anblick du (auf)lebst und durch die du den angenehmen Lufthauch atmest. Du streckst deine Arme aus, um sie dir an deine Nase zu geben«⁹⁹. Ein Text aus Dendera beschreibt Maat/*Mr.t* ganz konkret als Stoff, den man »verschlingen«, »verschlucken« (*'m*) kann¹⁰⁰:

Titel und Spruch:

Darreichen der Maat. Worte zu sprechen:

Nimm dir die Maat, die deinem Ka dargereicht wird, die Feder des Geiers (*št3.t*)¹⁰¹, die an deine Brust gehört, diese *Mr.t*, die du liebst und die dich liebt, die niemals von dir weicht. Die *ʃf.t* ist es, deren Anblick du bejubelst. Ich lasse sie vor deinem Angesicht aufsteigen, damit deine Nase von ihr »verschluckt«¹⁰² und dein Herz bei ihrem Anblick froh ist ... in Dendera (*N3.t*)¹⁰³.

Maat/*Mr.t* ist das von der Gottheit eingeatmete Opfer. Es bewirkt, daß sich die Nase, die ja als Sitz des Lebens gilt, »verjüngt«, d.h., daß sich die Kraft des Gottes erneuert¹⁰⁴: »Ich lasse die *Mr.t* dir gegenüber aufsteigen, diese deine Kehle, von deren Anblick du lebst. Die Speise deiner Majestät

⁹⁸ Urk. VIII, Nr. 14 g. Der Text fährt fort: »dieses dein linkes Auge, indem es heil an seiner Stelle ist, ohne daß daran etwas fehlt (wörtl.: versehen ohne Abzug [bb])«; vgl. auch Urk. VIII, Nr. 3 d: »deine Speiseröhre ... Du atmest den angenehmen Lufthauch durch sie Tag für Tag. Gib sie dir an deine Nase, damit dein Herz bei ihrem Anblick (auf)lebt«.

⁹⁹ Urk. VIII, Nr. 59 e; Clère, a.a.O., Tf. 14. In der königlichen Randzeile erscheint die Gleichsetzung mit Maat: »*Shm* des Schu, der 'den Schöpfer dessen, was ist', mit seiner *Mr.t* verehrt«. Ganz ähnlich Edfou I, 479,1 f.: »die Speiseröhre, bei deren Anblick du lebst und durch die du den angenehmen Lufthauch atmest. Strecke deine Arme aus und gib sie dir an deine Nase, damit dein Gesicht (*hr=k* scheint mir wahrscheinlicher als Chassinnats *hr nb* »alle Menschen«) bei ihrem Anblick lebt«. Vielleicht impliziert der Ausdruck »an die Nase setzen/geben«, der auch in Edfou I, 95,11, vorkommt, das Küssen der Maat, das schon CT II, 35 c-d; CT VII, 254 c, Tb 133 erwähnt wird; zu weiteren Belegen s. Assmann, LL, 179; ders., ÄHG, 102 (»Lob dir, Re! Küsse das Leben, empfange die Maat«), Hymnus zur 5. Stunde des Stundenrituals).

¹⁰⁰ CD II, 37,2-7.

¹⁰¹ »Geierfeder« als Bezeichnung der Maat: CD V, 154,4; s. S. 140, Anm. 116.

¹⁰² Die Schriftzeichen sind vertauscht. könnte eine Verschiebung von sein, das in dieser Zeit gelegentlich mit *nfr* verwechselt wird, s. z.B. in Edfou VIII, 38,10 bei *'m nbd* »den Bösen verschlingen« (beim Überreichen des *Sh.t*-Straußes; den Hinweis verdanke ich D. Kurth), so daß hier wohl *'m fnf=m* zu lesen ist. *'m* mit »Luft (Duft)« ist im Sinne von »einatmen« belegt, auch mit *m* konstruiert, s. Wb. I, 183,22; 184,5.

¹⁰³ Gauthier, DG III, 109 f.

¹⁰⁴ Der Sonnengott verjüngt nicht nur sich selbst, sondern gibt auch die Lebenssubstanz an die Verstorbenen beim Totengericht weiter: »Du ißt die Maat von dem, der sie besitzt, und verjüngst die Nasen mit dem (Hauch), der in ihr ist«, s. Assmann, ÄHG, 163. 534 (Hymnus aus dem Grab des Cherif).

ist sie Tag für Tag. Du atmest (*snsn*) sie ein, und deine Nase verjüngt sich. Du schmückst dich mit ihr als deinem Brustschmuck«¹⁰⁵.

Gelegentlich findet sich die Vorstellung von Maat/*Mr.t* als eingeatmetes Opfer neben der einer Kehle, die den lebenspendenden Lufthauch atmet, in einem Ritualtext¹⁰⁶:

Titel und Spruch:

Darreichen der Maat an seinen ehrwürdigen Vater, den Horus zufriedenstellen mit seiner *Mr.t*.

Dieses ehrwürdige *B3.t*-Amulett¹⁰⁷, das aus deinen Gliedern entstanden ist, lasse ich vor deinem Angesicht aufsteigen. Nimm es entgegen und lege es dir an dein Herz, atme sie (Maat/*Mr.t/B3.t*) ein, damit deine Nase gedeiht.

Rede des Königs:

Nimm dir die Maat, die ich vor dich trage, indem dein Leib dir gegenüber dargebracht wird, deine »Speiseröhre«, bei deren Anblick du lebst und durch die du den angenehmen Lufthauch atmest.

Wenn *Mr.t* »mit Lebensodem« (*f3w n ḥ*) als Gabe des Musikgottes und Hathor-Sohnes Ihi an den König beschrieben wird: »Ich gewähre dir, daß deine *Mr.t* Lebensodem hat«¹⁰⁸, könnte man erwägen, ob nicht, unabhängig von ihrer Gleichsetzung mit Maat, eine Anspielung auf ihre Musikanten-Funktion vorliegt. Der Musik käme dann über das Erheiter, Besänftigen und Preisen der Gottheit hinaus noch eine weitere Bedeutung zu: die der Belebung¹⁰⁹. Vermutlich ist ihr jedoch die Funktion als Spenderin des Lebensodems aus ihrem Kehle-Aspekt erwachsen. Die Formel *srq htj.t* »der die Kehle atmen läßt«¹¹⁰, mit der die lebenspendende Wirkung und der Heilscharakter zahlreicher Gottheiten umschrie-

¹⁰⁵ Urk. VIII, Nr. 11 c.

¹⁰⁶ Edfou I, 116,18-117,6.

¹⁰⁷ Lesung des Zeichens  ist *b3.t*. Hier ist weniger der Aspekt als »Fetisch«,

Hathorsymbol oder Göttin gemeint, sondern die »äußerliche« Gestalt als Amulett und Amtssignum des *hrp-ḥ*, s. Fischer, in: JARCE 1, 1962, 7 ff.; ders., in: LÄ I, 630 ff.; Wildung, in: Fs zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums, Mitteil. aus der äg. Sgl. VIII, 257 f.; Grdseloff, in: ASAE 40, 1940, 195 sieht darin auch das Würdezeichen der Richter, während Winter, in: ZÄS 97, 1971, 151, nur ein schützendes Amulett in ihm erblickt; s. auch die Statue des Vezirs Paser, CG 42164; Meeks, AL I, Nr. 77.1163; II, Nr. 78.1209; III, Nr. 79.0837. Zur Maat als demjenigen Organ, durch das die Gottheit atmet, s. die bei Blackman/Fairman, in: Miscellanea Gregoriana, 421, Anm. 94, gesammelten Belege.

¹⁰⁸ Chassinat, Mammisi d'Edfou, 27,14. Zu *f3w n ḥ* s. Otto, Gott und Mensch, 51 f.

¹⁰⁹ Die kultische Verehrung mit Musik und Preisen der Gottheit (*shtp*) gehört zu den elementaren Bedürfnissen der Götter und ist damit ein Teil des Maatopfers, s. Assmann, König als Sonnenpriester, 63; s. S. 143, Anm. 138.

¹¹⁰ Otto, Gott und Mensch, 52 ff.; Zandee, in: ZÄS 101, 1974, 74; s. Anm. 40.

ben wird, ist für *Mr.t* nicht bezeugt. Der einzige Beleg, in dem sie neben *Mr.t* erscheint, nennt sie als Eigenschaft des Horus von Edfu: »... *Mr.t*, von der er lebt, der die Kehle von jedermann atmen lässt, der Fürst in Maat, dessen Abscheu Lüge ist«¹¹¹. Daß die Wortverbindung »die Kehle atmen lassen« keinen Eingang in die *Mr.t*-Phraseologie gefunden hat, mag vielleicht mit deren Bildcharakter im Maat-Opfer-Kontext zu erklären sein¹¹². *Mr.t* nimmt nicht aktiv am kultischen Geschehen teil, während die Götter, die sonst das Epitheton tragen, in der Welt wirken und häufig einen speziellen Heilscharakter haben.

Nicht so häufig vertreten wie die Vorstellung von der *Mr.t* als Kehle ist diejenige, daß sie der Gottheit als *Brustschmuck* dient¹¹³. Auch hier liegt das Vorbild, Maat in ihrer symbolischen Form als Maatfigürchen, offen zutage. *Mr.t* ist völlig gegenständlich als Anhänger und Amulett verstanden worden. Zugleich ist jedoch in der vielschichtigen Denk- und Ausdrucksweise des Ägypters dieser eindeutige Wortsinn wieder zum bildlichen Ausdruck, zur Metapher für »Vereinigung«, »Umarmung«, geworden.

Bereits in den oben zitierten Schu-Sprüchen befinden sich Schu und Tefnut als Schmuck und »Atem« am Hals des Urgottes: »Ich setze mich an seinen Hals, er atmet mich ein zusammen mit meiner Schwester Maat« (CT II, 36 b); »Ich kam hervor aus seinen Nasenlöchern. Er setzte mich an seinen Hals, und er ließ nicht zu, daß ich mich von ihm entfernte« (CT II, 40 a. b)¹¹⁴. Auch das Amun-Ritual XXI, 6 kennt die Bedeutung der Maat als Amulett: »Als *wd3.t*-Amulett ist dir Maat an den Hals gegeben, so daß sie auf deiner Brust ruht«¹¹⁵.

In gr.-röm.Zt. kommt der rein äußerliche Aspekt in der Bezeichnung der Maat/*Mr.t* als »Feder des Geierweibchens, die an deine Brust gehört«¹¹⁶, zur Geltung. Auch andere Formulierungen wie die des Bab el Abd betonen diese konkrete, »faßbare« Seite: »Ich lasse die *Mr.t* dir gegenüber aufsteigen ... Lege sie dir als deinen Brustschmuck (*jnj.t šnb.t*) an!«¹¹⁷; in der Rede der Maat selbst: »Ich komme zu dir und schmücke deinen Hals. Ich versehe deine Kehle mit mir selbst (oder: meinem Leib). Deine *Mr.t* bin ich, die sich nicht von ihrem Platz entfernen wird«¹¹⁸.

¹¹¹ Edfou VII, 196,1.

¹¹² Die Symbolfunktion der Maatfigur ist wohl nicht dafür verantwortlich zu machen, da auch der *Hb*-Figur als Symbol der Grenzenlosigkeit des Luftraums diese Eigenschaft zugeschrieben wird, s. Otto, Gott und Mensch, 53.

¹¹³ Bergman, Ich bin Isis, 183; Otto, a.a.O., 22.

¹¹⁴ Zandee, in: ZÄS 101, 1974, 64 f.; vgl. auch CT II, 40 c.

¹¹⁵ Assmann, ÄHG, 270.

¹¹⁶ CD II, 37,3, s. S. 138, Anm. 101.

¹¹⁷ Urk. VIII, Nr. 11 c.

¹¹⁸ Urk. VIII, Nr. 14 m.

Ähnliches findet sich auch auf dem Euergetes-Tor und in Edfu-Texten: »Nimm sie von uns entgegen und gib sie dir an deine Nase. Lege sie dir als deinen Brustschmuck an!«¹¹⁹; »Nimm sie entgegen und gib sie an dein Herz!«¹²⁰; »... die deine Majestät schützt in deinem Haus, die große *mr.t*-Kehle¹²¹, heilig in ihrer Gestalt. Ich lasse sie vor deinem Angesicht aufsteigen. Nimm sie entgegen und schmücke mit ihr deine Brust!«¹²²; »Nimm sie entgegen und [schmücke] mit ihr deine Brust!«¹²³.

Da die Maatfigur dem obersten Richter und Vezir als Amtsabzeichen dient, erweckt das Wort »Halsschmuck« beim Ägypter noch weitere Assoziationen. Er verwendet es, zumeist in der Form *jrj.t hh* oder *jrj.t hh n z3b t3jy*¹²⁴, als Metapher für weibliche Gottheiten, wie z.B. Hathor und *Nhm.t-t-w3j*, wenn sie als Maat erscheinen. Das männliche Gegenstück, zumeist Thot oder Chons-Thot, wird dann als Richter oder Vezir apostrophiert¹²⁵. Auffallenderweise ist jedoch die Bezeichnung *jrj.t hh* selbst für *Mr.t* nicht belegt, sondern nur *jrj.t snb.t*, was auf einem Zufall der Überlieferung beruhen kann.

Wenn der zum Hathor-Amulett gewordene *B3.t*-Fetisch mit *Mr.t* gleichgesetzt wird, so liegt dieselbe Vorstellung zugrunde: *B3.t* kommt als Würdezeichen des Richters und Vezirs dem Maatfigürchen gleich und wird deshalb mit *Mr.t* identifiziert: »Dieses ehrwürdige *B3.t*-Amulett, das aus deinen Gliedern entstanden ist, lasse ich vor deinem Angesicht aufsteigen. Nimm es entgegen und lege es dir an dein Herz!«¹²⁶. Vielleicht klingt auch beim »Darbringen des *wd3w*-Amulets« die Vorstellung von dem als Amulett gedeuteten Maatfigürchen mit an, wenn man die »*Mr.t*« als Logogramm für *mr.t* »(Außenseite der) Kehle« verwendet: »(Der König) ... trägt das *wd3w*-Amulett, schmückt seine Herrin und macht festlich die Kehle (*mr.t*) der *R3j.t*!«¹²⁷; »(Der König) ... trägt das *wd3w*-Amulett,

¹¹⁹ Urk. VIII, Nr. 71 d; Clère, a.a.O., Tf. 32.

¹²⁰ Urk. VIII, Nr. 73 d; Clère, a.a.O., Tf. 31; Gleichsetzung mit Maat: »Seine *Mr.t* ist bei ihnen in Gestalt der Maat, indem sie sich ihnen zugesellt«.

¹²¹ Ungewöhnlicherweise bezeichnet man hier die »Kehle« als »groß« und »heilig an Gestalt«, s. jedoch S. 136, Anm. 84.

¹²² Edfou I, 371,11.

¹²³ Edfou II, 45,18.

¹²⁴ Otto, Gott und Mensch, 22. 27, Anm. 121; Bergman, a.a.O., 183. Bei den oben zitierten Texten, Urk. VIII, Nr. 71 c. 73 d, erscheint Hathor als Maat, während die Maatfigur mit *Mr.t* gleichgesetzt wird; bei anderen Belegen, Urk. VIII. Nr. 83 c; LD IV, 63 a (Erment); Opet I, 23 tragen die Göttinnen den Titel außerhalb des Maatopfer-Kontextes; vgl. auch S. 110, Anm. 39..

¹²⁵ Bei beiden »Halsschmuck«-Göttinnen sowie den »Vezir«-Göttern soll letzten Endes der Wesenszug der Gerechtigkeit betont werden.

¹²⁶ Edfou I, 117,1-2, s. Anm. 107. Die Pendantszene Edfou I, 103,8 erwähnt *Mr.t* nicht und setzt die Maatfigur dem *B3.t*-Amulett gleich: »Darbringen der Maat seinem ehrwürdigen Vater, den Horus mit seiner *B3.t* zufriedenstellen!«.

¹²⁷ CD IV, 123,11. *R3j.t* ist hier ein Beiname der Isis.

schmückt die Maat und macht festlich die Kehle (*mr.t*) seiner Herrin (Hathor)«¹²⁸.

Auch das für Maat wie *Mr.t* gebrauchte Wort *ʃf.t* »Würde«, »Ansehen«, »Würdezeichen« meint häufig das Maatfigürchen, das man wiederum zur symbolischen Ausdeutung benutzt¹²⁹. Besonders Dendera-Texte spielen häufig mit der Doppelbedeutung des Wortes: »Das *ʃf.t*-Zeichen (kommt) zu dir (Isis), Herrin mit großer *ʃf.t*, diejenige, 'die die Götter befriedigt', befriedigt dich. Der 'Same des Stieres (*mtw.t k3*)' ist genau vor dir (*r mtr=k*); sie nimmt ihren Platz (*js.t=s*) dir gegenüber (*m stj*) ein, diese (*tj*) *Mr.t*, über deren Anblick du dich freust (*fn*), über die du Tag für Tag zufrieden bist«¹³⁰; »Nehmt euch das *ʃf.t*-Zeichen, ihr Herren der *ʃf.t*, ihr großen Machtbilder (*shm.w*) in Dendera. Es ist die *Mr.t*, von deren Anblick ihr lebt, sie nimmt ihren Platz euch gegenüber ein«¹³¹; »Nimm dir die Maat, die ich deinem Ka darbringe, das ehrwürdige *ʃf.t*-Zeichen vor dir, die *Mr.t*, von [der] du lebst«¹³². Wenn in Edfu Horus angesprochen wird, kommt es zu ähnlichen Formulierungen: »Dein *ʃf.t*-Zeichen zu dir, *Bhdtj*, Herr der *ʃf.t*. Deine *Mr.t* ist es, Buntgefiederter, deine Kehle ist es, von der du lebst«¹³³. Da mit dem Anlegen der Maatfigur um den Hals die lebenspendende Ka-Geste vollzogen wird, dient letztlich auch *Mr.t/Maat* als »Schmuck« wieder der Belebung¹³⁴.

Wenn *Mr.t* gelegentlich *tj.t dsr.t* »heiliges Sinnbild«¹³⁵ heißt, so ist damit wie beim *Hh*-Zeichen¹³⁶ in erster Linie die bildliche Verdichtung des

¹²⁸ CD IV, 17,8. *mr.t* ist wie die *Mr.t*-Göttin geschrieben, während bei CD IV, 123,11, ein »Fleischstück« zugefügt ist. Die Pendanttexte verwenden andere Kehle-Bezeichnungen.

¹²⁹ Falls es sich bei *ʃf.t* wirklich um ein eigenes Amulett handelt und nicht nur um eine Bezeichnung des Maatfigürchens, wäre zu erwägen, ob das in der Äthiopienzeit häufig getragene Widderamulett des Amun gemeint ist, s. die Belege bei E. Russman, Representation of the King in the XXVth Dynasty, 25 ff.; Fazzini, Images for Eternity, 110, Abb. 91. Es hätte dann ähnlich wie das *B3.t*-Amulett eine Entwicklung zum Amts- und Würdeabzeichen durchlaufen. Gegen eine solche Deutung spricht, daß *ʃf.t* gewöhnlich eine Bezeichnung für das Gehörn des ovis longipes palaeoaegypt. ist und nur gelegentlich für den Amunwidder und für Chnum verwendet wird, s. Wb IV, 456,7; Papyrus Harris 7,6; MD IV, 83.

¹³⁰ CD IV, 259,9-12; MD II, Tf. 2; *Mr.t* ist mit »*Mr.t*-Göttin« + »Fleischstück« geschrieben.

¹³¹ CD V, 105,6-8; *Mr.t* ist wie oben, Anm. 130, geschrieben. Die Pendant-Szene, CD V, 110,7, nennt statt *nbw ʃf.t nbw m2t.t*.

¹³² CD IV, 37,8 f.; zur Schreibung *Mr.t* s. Anm. 130; s. CD VII, 130,16 f.: »Nimm dir das *ʃf.t*-Zeichen, Ehrwürdige, Herrin der *mr.t*-Kehle, das nicht von dir weicht.«; vgl. CD VII, 118,12; CD II, 220,15.

¹³³ Chassinat, Mammisi d'Edfou, 73,14 f.

¹³⁴ Feucht, Die königlichen Pektorale, 15.

¹³⁵ Edfou VII, 290,10 f.; vgl. I, 371,10 mit dem Zusatz: *dsr.t m s3t3=s* (wohl statt *—*), s. Anm. 83. 84. 121. Zu *tj.t* »Zeichen, Hieroglyphe, Sinnbild« s. Hornung, in Loretz, Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, 143.

¹³⁶ Opel I, 10.

Gehalts, das Symbol selbst, gemeint. Ebenso liegt in den zahlreichen Synonymen für das »*Darreichen*« der Hauptakzent auf der äußerlichen Repräsentation: *sctr* »aufsteigen lassen«, »hinaufbringen«¹³⁷ betont in den Texten gr.-röm.Zt. die zeremonielle Übergabe des heiligen Gegenstandes; freilich beschränkt es sich nicht darauf, sondern umfaßt u.a. die hymnische Verehrung¹³⁸. Jedoch scheint Vorsicht geboten vor der Interpretation des *sctr Mr.t* als »Aufsteigenlassen des (in *Mr.t* verkörperten) Kultgesangs«, da in den Varianten durch die Synonyma der äußere Ablauf und die die heilige Handlung begleitenden Gesten hervorgehoben werden. Folgende Verben finden sich dafür: *rnn* »tragen«¹³⁹, *dwn wj* »die Arme ausstrecken«¹⁴⁰, *k3wt* »tragen«, »hochheben«¹⁴¹, *tw3* »stützen«, »hochheben«, »tragen«¹⁴², *mz* »herbeibringen«, »herbeitragen«¹⁴³ und *jnj* »bringen«¹⁴⁴. Auf der Empfängerseite erscheinen *3mm* »ergreifen«, »annehmen«¹⁴⁵ und *szp* »empfangen«, »entgegennehmen«¹⁴⁶. Das häufig und nicht nur im Spruch verwendete *hnk* »darreichen«¹⁴⁷, das nur gelegentlich gebrauchte *rdj* »bringen«¹⁴⁸, *m3c* »geopfert werden«, »dargebracht werden«¹⁴⁹ und *sm3c* »bringen«, »jemanden etwas zuführen«¹⁵⁰ sind wohl ebenfalls im konkreten Sinn zu interpretieren, doch läßt die Wortwahl theoretisch auch die Möglichkeit »Kultgesang (= *Mr.t*) spenden« bzw. »Kultgesang empfangen« (*szp*) zu.

Die seit dem MR häufig vorgenommene Gleichsetzung der Maat mit der *Urausschlange* an der Stirn das Re¹⁵¹ läßt sich zwar bei *Mr.t* nicht ein-

¹³⁷ Edsou I, 117,1; 269,5; 521,6; V, 217,15; CD I, 149,11; III, 67,7; VII, 118,12; Urk. VIII, Nr. 1 d. 11 c. 57 e; Clère, a.a.O., Tf. 15; Urk. VIII, Nr. 144 f.; ältere Belege s. Anthes, in: Suppl. to JAOS 14, 1952, 16 f.

¹³⁸ Assmann, LL, 132; ders., König als Sonnenpriester, 63 ff.

¹³⁹ CD III, 178,1; VI, 159,9.

¹⁴⁰ Urk. VIII, Nr. 1 d. 57 e; Clère, a.a.O., Tf. 15; Variante *3w wj*: Edsou I, 479, 1 f.; Urk. VIII, Nr. 59 e; Clère, a.a.O., Tf. 14.

¹⁴¹ Urk. VIII, Nr. 57 e; Clère, a.a.O., Tf. 15; Urk. VIII, Nr. 144 f.

¹⁴² CD VI, 159,13; Junker/Winter, Philae II, 331; vgl. Edsou I, 117,5.

¹⁴³ Edsou I, 218,7; 521,5 f.

¹⁴⁴ Edsou VII, 138,6; 322,8 (von der Maat); Sauneron, Esna II, 25; CD I, 149,11 (*mr.t*-Kehle).

¹⁴⁵ Edsou VII, 291,9.

¹⁴⁶ Bei Maat-Opfern passim.

¹⁴⁷ CD IV, 37,8; VI, 159,5; Daumas, Mammisis de Dendara, 216,11; vgl. Anthes, a.a.O., 13 ff.

¹⁴⁸ Chassinat, Mammisi d'Edsou, 27,14; vgl. Anthes, a.a.O., 10 f.

¹⁴⁹ Edsou IV, 257,14; VI, 161,3; VII, 138,6; 254,9 (Maat); CD II, 146,10; vgl. Anthes, a.a.O., 20 f.

¹⁵⁰ CD III, 178,1; vgl. Anthes, a.a.O., 22.

¹⁵¹ B. Altenmüller, Synkretismus, 67 f.; Assmann, LL, 169. 177 ff.; Piankoff/Rambova, The Tomb of Ramesses VI, Texts, 320 f. (Tb 126).

¹⁵² Der einzige Beleg, der vielleicht dafür in Frage kommt, stammt von einer Randinschrift aus Philae: »Die *Mr.t* erglänzt auf seinem Haupte.« (*Mr.t* ist nicht determiniert, vor ihr befindet sich eine Lücke), s. Junker/Winter, Philae II, 2, 22.

deutig nachweisen¹⁵², Maat-Texte nennen aber, wenn sie an anderer Stelle *Mr.t* mit Maat identifizieren, letztere gelegentlich *nsr.t* und *mhn.t* oder beschreiben sie als Stirnschlange und Diadem¹⁵³. Das Fehlen einer direkten Aussage »*Mr.t*, die Uräusschlange auf deinem Haupt« o.ä. wird wohl am einleuchtendsten mit einer zufälligen Überlieferungslücke zu erklären sein. Für die spätzeitlichen Formulierungen scheint wiederum das Maat-Opfer des Amun-Rituals das gedankliche Vorbild geliefert zu haben: »Du läßt Maat sich auf deinem Haupte niederlassen, damit sie auf deinem Scheitel Platz nehme«¹⁵⁴.

Die Funktion der Maat als Stirnschlange schildern zwei gleichlautende Aussagen vom Bab el Abd und Euergetes-Tor: »Ich gewähre dir, daß Maat aufgeht auf deinem Haupt und ihren Platz nimmt zwischen deinen Augenbrauen«¹⁵⁵. Ihren furchterregenden Aspekt betont ein weiterer Text vom Euergetes-Tor: »Ich gewähre dir, daß Maat auf deiner Stirn leuchtet und gegen deine Feinde Feuer speit (*nsr.t*)«¹⁵⁶. *mhn.t* »Umringerin« heißt Maat in Philae: »Die Ringelschlange ist es, die sich um deine Stirn windet, sie weicht nicht von deiner Nähe«¹⁵⁷. Oftmals setzt man Hathor mit der Maat-Uräusschlange gleich¹⁵⁸. Außerhalb des Maat-Rituals kommen *Mr.t* und Uräusschlange als Epitheta der Hathor von Dendera auf der Pronaos-Außentwand-Randinschrift vor: »Hathor, die Große, ... *Rj.t*, die Herrin der beiden Länder, die Strahlende, die die Finsternis erhellt (*s̄p.t kkw*), der Uräus (*h̄j.t-tp*), die *Mr.t* dessen, 'der in Gold erstrahlt' (*psd m nbw = Re*)«¹⁵⁹.

Auffallenderweise spielt die Funktion der *Mr.t* als Kronengöttin beim gr.-röm. Maat-Ritual nur eine untergeordnete Rolle, obwohl den *Mr.t*-Göttinnen seit dem MR und auch in röm.Zt. dieser Aspekt eigen ist¹⁶⁰. Es ist vermutlich darauf zurückzuführen, daß für den Ägypter zwei völlig getrennte Überlieferungen bestanden haben, die er unvermischt tra-

¹⁵² CD VII, 131,11-13 spricht Hathor, die »Maaat in Dendera, die Sonnenscheibe, die das Land mit Goldstaub füllt ..., die große Ringelschlange, die den Scheitel ihres Vaters füllt« zum König, der ihr als »Herrin der Kehle« (*mr.t*) die *ffj.t* genannte Maatfigur überreicht: »Ich gewähre dir, daß Maat auf deinem Haupt bleibt und ihren Platz auf deinem Scheitel einnimmt«.

¹⁵³ XXI, 5; Assmann, ÄHG, 269, vgl. 271.

¹⁵⁴ Urk. VIII, Nr. 1 f.; im Spruch des Königs erfolgt die Gleichsetzung der *Mr.t* mit Maat; Urk. VIII, Nr. 59 g; Clère, a.a.O., 14. Die Randzeile des Königs nennt *Mr.t*.

¹⁵⁵ Urk. VIII, Nr. 57 g; Clère, a.a.O., 15; *Mr.t* wird im Spruch erwähnt; vgl. Urk. VIII, Nr. 71 f; Clère, a.a.O., 32 (*wr.t h̄k̄w*).

¹⁵⁶ Junker, Philae I, 38,10, vgl. 49; Edsou I, Tf. XXXc (Hymnus an *Mhj.t*); Cauville, in: BIFAO 82, 1982, 108: »*Mhj.t*, *Mhn.t*, begib dich zu deinem Haus, *Mr.t*, wende dich zu der Umgebung deines Vaters«.

¹⁵⁷ CD III, 14,7: »*Mhn.t* am Haupte ihres Vaters, mit leuchtendem Angesicht, Leben spendend, wem sie will«; Junker, Philae I, 48; Opel I, 23; Bonnet, RÄRG, 846.

¹⁵⁸ Dümichen, Baugeschichte, Tf. 42,1 (E).

¹⁵⁹ S. S. 212 f.

dierte: eine, die beiden Göttinnen als Musikantinnen, Vertreterinnen der Landeshälften und Kronengöttinnen kennt, und eine zweite, dem Maat-Ritual gr.-röm.Zt. vorbehaltene, die wegen des Gleichklangs beider Namen und der Übereinstimmung in der »Kehle«-Funktion auf der Maat-Vorstellung aufbaut und nur von einer *Mr.t* spricht.

Die Personalität der *Mr.t* wird nur gelegentlich sichtbar und tritt besonders bei genealogischen Zusammenhängen hervor. Sie ist die »Tochter des Re«¹⁶¹, »seine Tochter *Mr.t*«¹⁶² und sein Geschöpf, »das entstanden ist deinem (scil.: Re's) Leib«¹⁶³. Die Formel von der Kindschaft der *Mr.t* benutzt man vor allem, um das enge Verhältnis beider Gottheiten zu umschreiben, gleichzeitig wird dadurch — dem genealogischen Denken der Ägypter entsprechend — Unterordnung und Abhängigkeit ausgedrückt. Als Tochter des Sonnengottes gehört sie zu dessen Gefolge und damit auch zu den Beisitzern des Jenseitsgerichtes. Wenn man hier auch Gemeinsamkeiten mit der älteren Tradition mit Händen greifen zu können glaubt, es sei nur an die Rolle der *Mr.t* in der Sonnenbarke und als Schwellenschutzgottheit erinnert¹⁶⁴, so liegt doch vor allem eine Übertragung der Maat-Konzeption vor, die ja seit alters als Tochter des Re gilt¹⁶⁵, während *Mr.t* bis in das NR hinein in kein genealogisches System eingeordnet wird. Im Magischen Papyrus Harris wird sie ausnahmsweise als Mutter des Amun¹⁶⁶, im Amun-Hymnus von El-Hibe werden beide *Mr.t*-Göttinnen als seine Töchter aufgeführt¹⁶⁷. Die Deutung der *Mr.t* als Tochter des Re entstammt wohl dem Bedürfnis der Spätzeit nach Systematisierung des polytheistischen Pantheons; sie gibt in dessen Macht- und Herrschaftsordnung eine untergeordnete Kategorie an¹⁶⁸.

¹⁶¹ Urk. VIII, Nr. 1 d. 57 e; Clère, a.a.O., Tf. 15; Urk. VIII, Nr. 144 f: »die (Var.: deine) *Mr.t*, von der du lebst wie Ptah. Sie vereint sich mit deiner Majestät, die Tochter des Re, die nicht von dir weicht«; Daumas, Mammisi de Dendar, 112,19: »Maat, die Große, die Tochter des Re ..., die *Mr.t*, die auf ihrem Platz bleibt«; vgl. Edfou VII, 322,12 f.: »Nhm.t-*wʒj*, die Herrin von Hermopolis, die Maat in Edfu, die Tochter des Re, die Herrscherin auf der 'Flammeninsel'. Seine *Mr.t* ist es«; s. auch S. 120.

¹⁶² Edfou I, 508,1; 521,10; CD VII, 105,18 ist wohl danach zu ergänzen; Edfou II, 45,17: »Nimm dir deine Tochter, über die du dich freust (*htp*), deine *Mr.t*«.

¹⁶³ Edfou I, 117,1; vgl. 478,16: »Darbringen der Maat [für den, aus dem er hervorgegangen ist]«.

¹⁶⁴ S. S. 173 ff., 216 ff.

¹⁶⁵ B. Altenmüller, Synkretismus, 67 f.; Ringgren, Word and Wisdom, 50.

¹⁶⁶ Lange, Der Magische Papyrus Harris, 42 (V, 2 f.): »Maat vereinigt sich mit deiner geheimen Kapelle; deine Mutter *Mr.t* preist dich«.

¹⁶⁷ Davies, Temple of Hibis III, Tf. 33; Assmann, LL, 301: »Maat vereinigt sich mit dir in deiner geheimen Kapelle, deine beiden Töchter, die *Mr.t*-Göttinnen, erklären dich«. Der El-Hibe-Text bietet wohl die bessere Abschrift, da eine Schilderung der Amunsbarke vorliegt und dabei stets beide *Mr.t* abgebildet werden.

¹⁶⁸ Ressortgötter sind während der klassischen Zeit nicht systematisch geordnet worden; erst vom späten NR an und in verstärktem Maße in der Spzt. verbindet man sie mit bestimmten Götterkreisen; ihre Funktion ist dann nach den Bedürfnissen der Hauptgottheiten der betreffenden Tempel ausgerichtet.

Es fällt auf, daß in der Phraseologie jeglicher Hinweis auf die Rolle der Maat und *Mr.t* als Lenkerin des Sonnenbootes fehlt¹⁶⁹. Ebensowenig wird auf ihre Bedeutung als kosmische Ordnung, die schon im Merenptah-Lied ihre literarische Ausgestaltung erfahren hatte¹⁷⁰, eingegangen.

Zusammenfassend läßt sich nach der Untersuchung der Phraseologie feststellen, daß im Maat-Ritual keine spezifischen Züge der *Mr.t* sichtbar werden. Nahezu alle Formeln lassen sich auf älteres Text- und Gedanken-gut zurückführen. Als Vorlage dienten offensichtlich die vom NR an niedergeschriebenen litaneiartigen Texte, die die Vereinigung und Belebung des Sonnengottes mit der Maat beschreiben¹⁷¹. Als selbständige Wesenheit wird *Mr.t* im Maat-Ritual nicht betrachtet, ihre Eigenschaften und Funktionen gehen niemals über die der Maat hinaus, überschneiden sich jedoch mit denen der Maat im Bereich der kultischen Verehrung. So bleibt nur übrig festzustellen, daß der Name und die Gestaltungsmöglichkeiten der *Mr.t* in hohem Maße von der Maat bestimmt werden und *Mr.t* lediglich eine »metaphorische« Bezeichnung, ein »Name«, für Maat geworden ist. Wenn Maat *Mr.t* heißt, so ist damit freilich keine Schutzmaßnahme, ein Deckname oder eine Verhüllung, intendiert, sondern eine theologische Entfaltung und etymologische Spekulation. Da das Darreichen des Maat-Symbols ein Ritual von großer Abstraktheit ist und sich deutlich von anderen Ritualszenen unterscheidet, ist der Name des Symbols ganz wesentlich auf die Ausarbeitung eines theologischen Kontextes angewiesen, d.h., er benötigt mehr komplizierende Bezüge als andere Rituale, die sich auf bestimmte »Opfer« beziehen und ihre mythologische und theologische Deutung von den Ritualgegenständen übernehmen können.

Die Identifizierung von Maat und *Mr.t* vollzieht sich, wie es bei dem Symbolreichtum des Maat-Begriffes zu erwarten ist, auf verschiedenen Ebenen. *Mr.t* wird zur Bezeichnung für das Maatfigürchen selbst, wobei die mythologische Funktion der Maat als »Kehle« und »Halsschmuck« des Sonnengottes den Anstoß gegeben hat. Da *Mr.t* als göttliche Sängerin seit alters »Herrin der Kehle« ist, mag die Gleichsetzung von dort ihren Ausgang genommen haben, wenn auch ihre Musikantinnen-Epitheta gerade im Maat-Ritual nicht explizit aufgeführt werden¹⁷². Eine zentrale

¹⁶⁹ S. dazu Westendorf, Ursprung und Wesen der Maat, der altägyptischen Göttin des Rechts, der Gerechtigkeit und der Weltordnung, Festgabe für Dr. W. Will, 201 ff., der *M3.t* von *m3.t* »lenken, leiten, richten« ableitet.

¹⁷⁰ Gardiner, LEM, 86 f.; Ringgren, Word and Wisdom, 47.

¹⁷¹ S. dazu S. 131, Anm. 52.

¹⁷² Vermutlich hat jedoch schon die Hieroglyphenform (Logogramm oder Determinativ) derartige Assoziationen erweckt. Daß die ägyptischen Theologen bei der Auswahl eines bestimmten Zeichens häufig neben der phonetischen auch eine theologische Erklärung im Sinne gehabt haben, betont Winter, in: GM 14, 1974, 58.

Bedeutung kommt dem Gleichklang beider Namen (**m̥ē*) und dem sicher nicht zufälligen Auftauchen der ptol. Wortschöpfung *mr.t* »Kehle (eines Gottes)« zu. Wie bei den anderen Substitutionen und Peripherasen des Namens Maat (*mtw.t-kȝ*, *ȝȝ.t*, *shtp.t-nȝr*) begründet die Klangähnlichkeit, die durch Wortspiel und Alliteration bewußt gemacht wird, ihre »Beliebtheit«¹⁷³. Da man von den Pyramidentexten an durch Wortspiele die kultische und götterweltliche Sphäre aufeinander zu beziehen gewohnt war und vor allem in den Sprüchen mit der »Namensformel« die eigentümliche Macht der Sprache, Beziehungen herzustellen, benutzte, wird man dieses in Ritualen übliche Verfahren auch hier gewählt haben, um *Mr.t*, deren Ursprung als Ritualfigur vielleicht noch bekannt war, mit der zur götterweltlichen Sphäre gehörenden Maat- oder umgekehrt- das Maatfigürchen mit der götterweltlichen *Mr.t* zu verbinden. Die der Wurzel *mr* innewohnenden Assoziationsmöglichkeiten, wie z.B. die Formel von der gegenseitigen Liebe und weitere, durch Sinnspiel angeschlossene, Bezüge, verdeutlichen die für das kultische Sprechen notwendige Fähigkeit zur Referenz der Bezeichnung *Mr.t*.

Es ist nicht auszuschließen, daß die vom MR an bezeugte Vorstellung von der in der Barke des Toten und — später — des Sonnengottes mitfahrenden *Mr.t*, die auch in das gr.-röm. Ritual des Überreichens der *m̥nd.t*-Barke und in die spätzeitliche Sargdekoration aufgenommen wurde, bei einigen Formulierungen und Schreibungen des Namens mit dem »Auge« mitgewirkt hat. Vielleicht ließen sich auch manche Züge der *Mr.t/Maat* mit ihrer Rolle als Schwellenschutzgottheit erklären; doch sei hier zur Vorsicht geraten, da selbst bei Szenen, bei denen man glaubt, die eigenständige *Mr.t* mit Händen greifen zu können, wie etwa bei ihrer Erwähnung als Insassin des Sonnenbootes, in den Varianten Maat vorkommt.

Überhaupt nicht mit den aus älteren Texten bekannten Wesenszügen der *Mr.t* lassen sich solche Formulierungen erklären, die sie als Organ für Essen, Trinken und Atmen oder gar als Götterspeise ausweisen, da ihre »Kehle«-Funktion dort auf die Lautbildung beschränkt war. Sie entstammen genauso wie ihr ethischer Aspekt der Maat-Ritual-Tradition.

Die eingangs gestellte Frage, ob Maat und *Mr.t* in einer Synthese — vielleicht unter dem Einfluß pythagoräischen Gedankengutes — als eine den Kosmos durchwaltende Harmonie, eine Art Sphärenmusik¹⁷⁴, verstanden wurde, läßt sich von den Texten des Maat-Rituals her nicht posi-

¹⁷³ Zu Alliteration und Wortspiel in Ritualen s. Guglielmi, in: LÄ VI, 23 f.; s.v. Wortspiel; Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 1984, 102 ff. (»Namensformel«).

¹⁷⁴ S. R. Haase, Geschichte des harmonikalischen Pythagoreismus, 1969; G. Wille, Musica Romana, 1967, 438 ff.; zum Einfluß Ägyptens auf den Pythagoreismus vgl. Stricker, De Geboorte van Horus III. IV, in: MVEOL 18, 1975, 282; 22, 1982, 362. 479 f.

tiv beantworten. Zwar wird Maat gelegentlich als kosmische Ordnung begriffen, die den Lauf der Gestirne und den Ablauf der Stunden regelt, aber im Maat-Ritual gr.-röm.Zt. und seiner Vorgänger im NR fehlen solche Vorstellungen, so daß auch die Synthese zu einer kosmischen Maat-Musikgöttin in der Art einer harmonisch erklingenden Ordnung der Himmelskörper oder zu einer den Sphären-Sirenen ähnelnden Rolle der Maat-*Mr.t* — etwa als Führerin der Sterne — nicht vollzogen wurde.

Das Maat-Ritual hat zum Ziel, die Lebenssubstanz, den Ka des Sonnen- und Schöpfertottes zu beleben, damit sie von ihm her in die Welt und wiederum zu ihm zurück zirkulieren kann; deshalb überschneiden sich zum Teil inhaltlich die dort genannten Qualitäten und Tätigkeiten mit seinen hypostasierten Eigenschaften, den 14 Ka¹⁷⁵. Die Überwindung des Bösen auf rituellem Weg ist lediglich ein zweitrangiger Aspekt des Maat-Opfers; mit ihm ist *Mr.t* auch nur gelegentlich verbunden.

Eine »neue Mythologie«¹⁷⁶, wie sie etwa für die Symbole *nb*, *dd*, *wʒ* in gr.-röm.Zt. »ausgearbeitet« wurde, läßt sich für *Mr.t* nicht nachweisen. Wenn sie gelegentlich in einer genealogischen Kette (»Tochter des Re«) erscheint, so sagt das wenig über die Personalität der *Mr.t* aus, da sich hinter der Aussage wieder das Vorbild Maat verbirgt. Insgesamt erweist sich die Phraseologie des Maat-Rituals als unergiebig für den Gottesbegriff *Mr.t*. Zwar hat man in der Theologie der gr.-röm.Zt. eine große Akribie bewiesen, durch Variationen älterer Vorlagen neue Verbindungen zwischen Maat und *Mr.t* herzustellen, aber die Bedeutung der *Mr.t* erschöpft sich darin, eine auf Klangähnlichkeit beruhende »metaphorische« Bezeichnung der Maat, realiter ein Synonym für die im Zentrum des Kultes stehende Abstraktion, zu sein.

¹⁷⁵ Vgl. z.B. die Ka-Namen *Dβ*, *Thn*, *Wsr* und *Psd*, die sogar in der Wortwahl den in der Maat-Litanie aufgeführten Eigenschaften des Sonnengottes entsprechen: *nb=k jm=s*, *hcc=k jm=s*, *dfβ=k jm=s*, *dd=k jm=s*, *wʒ = k jm=s*, *hkr=k jm=s*, *wbn=k jm=s*, *psd=k jm=s*, *htp=k jm=s*, s. Assmann, LL, 270. Zu den 14 Ka s. die bei Ringgren, Word and Wisdom, 38, Anm. 5, gesammelten Belege, denen noch Junker/Winter, Philae II, 47 ff. und Grenier, Tōd, FIFAO 18,1, 1980, Nr. 2-7; 18-23; hinzufügen sind.

¹⁷⁶ Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs, 76 ff.

KAPITEL VI

Mr.tj als Barkengottheit

1. IN FUNERÄREN TEXTEN DES MR UND NR

Im MR werden die *Mr.tj* einem neuen situativen Kontext zugeordnet: Sie sind nicht mehr wie im AR lediglich mit dem Sedfest oder — als Berufsgottheiten, ohne daß eine genauere Bestimmung möglich wäre — dem Königskult verbunden, sondern treten nun auch als Insassinnen von Barken auf, die zur jenseitigen, götterweltlichen Ebene gehören.

Die frühesten Belege für die später geläufige Vorstellung, daß die *Mr.tj* die Besatzung eines Himmelsschiffes bilden, stellen zwei Vignetten der Sargtexte zu Sp. 398 (CT V, 161. 162) dar¹ (Tafel IVa). Sie sitzen am Bug und Heck »dieser *wsh.t*-Barke, der Herrin des Ansehens, in der Würde des *ȝgb* (Personifikation der Überschwemmung), die das *wtnw*-Gewässer beherrscht« (CT V, 167 E, GIT)², mit der der Tote zu Osiris fährt. Der Gott thront an Land in einer Kapelle; hinter ihm steht Ptah-Sokar, vor ihm vollführt eine hockende, nicht näher bezeichnete Gestalt das »Weihrauchern auf der Flamme« (CT V, 167 B), dessen Wohlgeruch in langen Schwaden zur Barke mit dem Toten zieht. Die *Mr.tj* sitzen abgesondert von der übrigen Mannschaft, die aus den »Seelen von *P*« (CT V, 167 H)³, der Personifizierung des Sternbildes des »Bären« (CT V, 167 P), dem »Matten« und einem deutlich kleiner gezeichneten Mann besteht,

¹ GIT, Innensarg des *Jqr* aus Gebelén in Turin und AIC, ein Sarg aus Assuan, CG 28127. Die Vignetten des entsprechenden Tb-Kapitels 99 bilden keine *Mr.tj* ab.

² *wsh.t* wird als Bezeichnung eines Gottesschiffes verhältnismäßig selten gebraucht, s. Wb I, 366,4 (frühester Beleg: 19. Dyn.), kommt jedoch schon CT VI, 38 u vor. *wtnw*, mit drei Falken auf der Standarte determiniert, werden bereits Pyr. § 2037 als Wesen charakterisiert, denen der König Befehle erteilen kann: »der die *n.t*-Kronen schlägt, der den *wtnw* befiehlt«; mit Kronen und Wasserlinien determiniert werden sie in der Verbindung *nb wtnw (wtnw)* recht häufig in CT; z.B., wenn sich der Tote mit Hapi identifiziert: »Ich schaffe die Opfer der Götter, ich stelle Re zufrieden durch den Überfluß des *wtnw*« (CT IV, 144 m), s. B. Altenmüller, Synkretismus, 322 und CT V, 220 b; VI, 319 k. Es bezeichnet hier ein himmlisches Überschwemmungswasser. Wie es sich zu dem im Süden gelegenen Land *Wjn.t* verhält, muß vorerst offen bleiben. Es sei jedoch vermerkt, daß auch das *wtnw*-Gewässer mit dem Südhimmel, insbesondere dem Orion, in Verbindung gebracht wird (CT V, 167 D); zu dem Sonnenaufgangsland *Wjn.t*, in dem die Paviane das Erscheinen des Re verkünden, s. Assmann, LL, 209, Anm. 96; ders., Der König als Sonnenpriester, 29 mit Anm. 7; S. 71, Anm. 84.

³ Die »Seelen« sind wie die übrige Besatzung mit dem Segel beschäftigt. CT V, 167 G findet sich noch am Bug die Beischrift: »Sonnenscheibe (?) (*jtn*), die Herrin des Bugs«, wohl kaum »des Antlitzes«, wie Münster, Isis, 25, vorschlägt.

der wiederum einen anderen umfaßt und eine »Mundöffnung« (CT V, 167 Q) vornimmt. Die *Mr.tj* tragen ihre typischen Attribute nicht wie üblich auf dem Haupt, sondern in den Händen. Am Bug befindet sich, da die Fahrt nach Süden geht, die oberägyptische *Mr.t*, auf der Vignette A1C mit Geierhaube und kurzer Frisur⁴, auf der von Sarg G1T mit einer Langhaarfrisur und der Beischrift »*Mr.t*« (CT V, 167 F). Am Heck hockt die unterägyptische *Mr.t* mit der Papyrusstaude in den Händen und einer Langhaarfrisur, die vielleicht die übliche nach außen gerollte Haarlocke kursiv wiedergeben soll (A1C); auf der G1TVignette trägt die unterägyptische »*Mr.t*« (CT V, 167 I) noch einen Kranz im Haar, von dem ein Band wie bei der Klagefrauenhaartracht nach hinten absteht⁵.

Die Fahrt des Toten wird folgendermaßen beschrieben⁶: »Er durchquert das Himmelsgewässer (*bj3*), er durchfährt den Himmel, er wandelt in Frieden auf den schönen Wegen, auf denen die Ehrwürdigen wandeln, ihm werden die Arme in der *nsm.t*-Barke unter den Ehrwürdigen gebracht« (CT V, 166 a-c)⁷. Ihr Ziel ist der »Ort, an dem Osiris weilt, zur Treppe der *zsn.t* gegenüber dem Orion am Südimmel« (CT V, 167 D)⁸. Der Strom selbst, auf dem das Boot fährt, wird Überschwemmungswasser und Nun genannt: »Der (Var. G1T: dieser) Fluß des Allherrn ist das, indem er das Überschwemmungswasser (*hh*) ist und der Nun sowie das, was träge ist; er ist unter den Müden der Balsamierungsstätte (*wrjj.t*)« (CT V, 167 h-i)⁹.

Wenn auch die beiden weiblichen Figuren, die auf dem Himmelsgewässer zusammen mit dem Toten segeln, eindeutig als *Mr.tj* zu identifi-

⁴ Bei A1C ist der Name *Mr.t* ausgelassen.

⁵ Vgl. H. G. Fischer, Representations of *Dryt*-mourners in the Old Kingdom, in: Varia, Egyptian Studies I, 40, Fig. 1. 2.

⁶ S. Zandee, Death as an Enemy, 165; Kees, Totenglauben², 180 f.; zu *bj3* als Bezeichnung des Himmels und des Himmelsgewässers, s. Graefe, Untersuchungen zur Wortfamilie *bj3-*, 40 ff.

⁷ Ähnliche Formeln kommen auf Denksteinen vor und sind wie das vorangehende Opfergebet von dort übernommen, s. z.B. Kees, a.a.O., 231: »Er möge den Ehernen überqueren und den Fernen durchwandern, er steige hinauf zum großen Gott, ... ihm werden die Hände in der Neschetbarke gereicht auf den Wegen des Westens, er gehe in Frieden nach Abydos zum Orte, wo Osiris weilt«; s. auch Barta, Opferformel, 63. Die Mitnahme in der Barke dient der Versorgung mit Opferspeisen.

⁸ Die »Treppe (*rwd*) der *zsn.t*«, die auch in CT V, 116 e erwähnt wird, ist wohl ein jenseitiges Heiligtum. Eine »Treppe des (Planeten) Merkur (*Sbg*)« im »Bezirk der Nut« wird in CT VII, 261 a genannt. Daß *zsn.t* hier wie CT VII, 259 a (Schreibung B1C mit »Haus«-Pluralstrichen-Determ.) das »Takelwerk« des Schiffes bezeichnet oder gar das mit einem Lotusbug verzierte *zsn.t*-Schiff meint, ist nach den Determinativen nicht wahrscheinlich, vgl. Lesko, Book of Two Ways, 13 (Sp. 1030) und Tb 136. § *zsn.t* (CT I, 187 g) sind die mit Binsen bewachsenen Uferniederungen (»Lotussee«), in denen sich Re und mit ihm der selige Tote reinigt, bevor der Sonnengott am östlichen Horizont aufgeht, s. B. Altenmüller, Synkretismus, 118.

⁹ Münster, Isis, 87; zu *wrjj.t*, a.a.O., 25, Anm. 328.

zieren sind, so lässt sich über ihre Funktion kaum eine klare Aussage machen, da sie weder in Sp. 398 noch Sp. 399 erwähnt werden. Auch mit ihrer späteren Rolle in der Götterbarke, als Adorantinnen des Sonnen-gottes, als maatähnliche Lenkerin am Bug oder als Überreicherinnen der Sonnenscheibe, kann man ihre Darstellung nicht in Einklang bringen. Vielleicht gehören sie wie die *B3.w* von *P* zu den Geleitgottheiten, die den »Hofstaat« des Barkeneigners bilden¹⁰. Der gewöhnliche Sterbliche hätte dann königliche Vorrechte für sich in Anspruch genommen und die »idealisierte«, ins Jenseits übertragene Sphäre des königlichen Rituals für seine Sargdekoration verwendet. Möglicherweise soll die Barke ein Königsschiff vorstellen, da der papyrusgeschmückte Bug noch eine Schlange und das Heck einen Falkenkopf trägt¹¹, doch kann auch eine Götterbarke gemeint sein. Die im Text selbst erwähnte *nšm.t*-Barke¹² oder das Sonnenboot¹³ sind jedoch mit ziemlicher Sicherheit auszuschließen, weil die uns — freilich aus späterer Zeit — überlieferten Exemplare ein anderes Aussehen haben. Die Darstellungen der *Mr.tj*, die recht improvisiert wirken, weil die beiden hockenden Figuren wie in der Luft schwebend wiedergegeben sind, könnten aber auch mit der Vorstellung von den am Bug und Heck der Totenbarke kauernden Klagefrauen verbunden werden¹⁴. Zwar tragen diese sonst nicht die Nord- und Südpflanze in den Händen, sondern vollführen eine Trauergeste, aber die hockende Haltung und die Haartracht sind sehr wohl mit denen der beiden »Weihen« vergleichbar¹⁵. Auch die seit der Ramessidenzeit belegte

¹⁰ Vielleicht lässt sich ihre Darstellung mit den erhobenen Händen, die sich an Seilen (GIT) oder am Segel (AIC) zu schaffen machen, auch aus ihrer »Tätigkeit« in Pyr. §§ 478 a. b. 1253 a erklären, wo sie für den toten König eine Himmelsleiter mit ihren Armen bilden.

¹¹ Eigenartig ist bei CT V, 162 A1C der verzeichnete Hintersteven, auf dem die unteräg. *Mr.t* hockt; deutlicher ist die Konstruktion des Schiffes bei CT V, 161 GIT. Auf-fallend ähnlich sind die Königsschiffe, die zur Einweihung der Hathor-Kapelle nach Dér el Bahri fahren, s. Dümichen, Flotte einer ägyptischen Königin, Tf. 5, 1. Reg. v. u. rechts, 3. Reg. v. u. rechts; Naville, Deir el Bahari IV, Tf. 88/89. Die Königsbarken der 19. Dyn. haben ein anderes Aussehen, s. Nelson, in: JNES 1, 1942, 141 ff.

¹² Vgl. Edwards, Hieroglyphic Texts VIII, Tf. 33; s. Anthes, Berichte des Neferhotep und Ichernofret, Fs zum 150jährigen Bestehen des Berliner Museums, 21, d 5; Calverley/Gardiner, Abydos I, Tf. 7.

¹³ Borghouts, The Enigmatic Chests I, in: JEOL 23, 1973-74, 358 ff., Fig. 23; Thomas, Solar Barks Prow to Prow, in: JEA 42, 1956, 65 ff.; dies., Terrestrial Marsh and Solar Mat, in: JEA 45, 1959, 38 ff., Anthes, Sonnenboote in den Pyramidentexten, in: ZÄS 82, 1957, 77 ff.; Jéquier, L'équipage primitif de la barque solaire d'Héliopolis, in: Egyptian Religion 3, 1935, 18 ff..

¹⁴ Fischer, a.a.O., 41, Fig. 3; Settgast, Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungs-darstellungen, Tf. 6. 7. 11. 12.

¹⁵ Umgekehrt zeigt die Haltung mancher aufrechtstehenden Klagefrauen-Statuetten eine auffallende Ähnlichkeit mit dem *bn*-Gestus der *Mr.t*, s. Fischer, a.a.O., 42 f., Tf. XIV, Fig. 7. 9.

Angleichung der *Mr.tj* an die Klagefrauen und Osirisschwestern, die besonders in dem *Mr.t*-Epitheton *Hrsk.t* ihren Ausdruck findet, kann als zusätzliches Argument dienen¹⁶.

Eigentümlicherweise nennt die Liste der Schiffsteile im MR (Sp. 398) *Mr.t* nicht unter ihren Gleichsetzungen und mythologischen Erklärungen, während sie in der des Tb 99 mit einem *jsb.t* (Var.: *b3s.t* u.ä.) genannten Schiffteil aus Holz¹⁷, nach der Deutung von P. Montet¹⁸, der Ruderbank, verbunden wird. Die entsprechende Sargtextstelle (CT V, 136 b) »erklärt« *jsb.w* als »die Nomaden (die Umherscheifenden)¹⁹, die im Nun sind«; bei einigen Varianten (CT V, 137 a) wird es zum »Fell des (potenten) Bebon« in Beziehung gesetzt²⁰. Bei der Liste der Schiffsteile des Sp. 404 (CT V, 193 a, b), die nur in zwei Bersche-Varianten überliefert ist, steht für das *jb3j.t*-Objekt »*mrw* ist dein Name«, wobei *mrw* wie *mrw* »syrisches Nadelbaumholz« geschrieben ist, das entweder die Tb-Varianten zu *Mr.t* uminterpretiert oder die Sargtexte aus *Mr.t* mißverstanden haben²¹. Ob man nach CT V, 136 b für die *Mr.t*-Göttinnen eine Gleichsetzung mit den »Nomaden im Nun« annehmen kann, ist sehr fraglich. Eher scheint die Erklärung »Umherschweifende« auf die Wesensmerkmale der *mr(r)w.tj*-Dämonen zuzutreffen, die in CT Sp. 439-450 die Rolle von Verführerinnen spielen²².

¹⁶ S. S. 191 f.

¹⁷ Naville, Todtenbuch II, Tf. 111,27; III, 226,27 (Kap. 99), wo  eindeutig *Mr.t* zu

lesen ist, bei Pb als Logogramm »*Mr.t* auf dem Goldhaus«, bei Pf mit dem »Auge« determiniert. *mrw* »cedar«, wie Allan, Book of the Dead or Going Forth by Day, SAOC 37, 81 nach CT V, 193 a, b liest, ist wohl für diese Var. nicht richtig; s. auch Barguet, Livre des Morts, 136 »Meryt«. Das ptol. Tb hat für den *jsb.t*-Schiffsteil  *Mr.t*, s. Lepsius, Todtenbuch, Tf. 36.

¹⁸ Montet, in: BIFAO 9, 1911, 65, Nr. 24, 81 »Querbalken«, »Ruderbank«; zum Bootsbau in den Sargtexten, vgl. Faulkner, in: RdE 24, 1972, 60 ff. (Sp. 189, 194, 195).

¹⁹ Möglicherweise sind die *sm3j.w*-Dämonen gemeint, wandernde Geister, die freilich sonst erst seit dem NR bezeugt sind, s. S. 224, Anm. 55. Wenn man die — sehr fragwürdige — Gleichsetzung der *mrw.tj/Mr.tj* mit den *sm3j.w* akzeptiert und diesen masc. Pl. mit »Fremden« übersetzt, könnte es auch ein Hinweis auf ihre ausländische Herkunft sein.

²⁰ Derchain, in: ZÄS 90, 1963, 23. Sp. 405 (CT V, 206 f) bietet für den *jb3 w.t*-Schiffteil noch eine weitere Erklärung.

²¹ In demselben Spruch (CT V, 182 c-183 b) werden die *mrw.tj* als Wächterinnen am 2. Tor des Binsengefildes erwähnt.

²² In den Weisheitslehrern gelten fremde Frauen vom AR an bis in die ptolemäische Zeit als Verführerinnen. Locus classicus ist Anii III, 13-17 (pBoulaq IV), s. Brunner, in: Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, 74; Lichtheim, Literature II, 137. Die Verführung wird bei Anii in Metaphern des Vogelfangs (*shf*) beschrieben, vgl. dazu CT V, 309 a-c, wo von den »Fallen« (*jb3f*) der *mr(r)w.tj* die Rede ist.

*Exkurs: Die mr(r)w.tj des Re*A. *Die mr(r)w.tj und ihre Beziehung zu den Mr.tj*

Die Sargtext-Sprüche 439-450 stellen ein lediglich durch Spruch 449 unterbrochenes geschlossenes Textkorpus dar, das E. Drioton den Namen »Le mythe des ‘amies’ de Rê« verdankt²³. Es beschreibt in mehreren Episoden die Eigenschaften von zwei weiblichen Wesen, die *mrw.tj* oder *mrrw.tj* heißen und dem Toten gefährlich werden können. Da es auf den oben erwähnten Särgen mit den Vignetten nicht überliefert ist²⁴, bleibt es unklar, ob die *Mr.tj* auf der Jenseitsbarke mit den *mr(r)w.tj* identisch sind. Das Korpus selbst enthält vorwiegend »Verklärungssprüche«, gibt also keinen fortlaufend erzählten Mythos wieder²⁵, wie die Bezeichnung von E. Drioton suggeriert, sondern »beschreibt« in zumeist kommunikativer Form einzelne Qualitäten der Dämoninnen und des Toten, wobei dieser in der Ich-Form oder in der Er-Form (als Osiris N *pn*) spricht. Der Text ist — wie in den Sargtexten üblich — nicht narrativ oder episch, sondern »dramatisch« gestaltet und besteht aus mehreren »Versatzstücken«, deren Aneinanderreihung zumeist kohärent wirkt, manchmal sogar textliche Spannung herstellt, verschiedentlich aber auch den Eindruck von Willkürlichkeit erweckt. Der konzise oder lockere Zusammenhang der einzelnen Elemente läßt sich jedoch nicht einfach mit dem Argument einer »guten« oder »schlechten« Textüberlieferung erklären, wohl eher damit, daß Kohärenz und literarische Formung nicht im Mittelpunkt des Interesses standen.

Um die Wesensmerkmale, Attribute und das Verhältnis der beiden Gegenspieler, des zu einem Gott verklärten Toten und der Gruppe der *mr(r)w.tj*, aufzuzeigen und ihre »Konstellationen« — nach dem Titel der Sprüche »Abwehren der *mr(r)w.tj*« u.ä. muß es sich um Gegenaktionen handeln —, präzisieren zu können, wurden Merkmal-Listen erstellt²⁶, deren variantenreicher Inhalt hier lediglich resumiert werden soll. Die Spannung des Textes wird in den meisten Sprüchen durch Aggressionssteigerung bewirkt, die, stark vereinfacht, so wiedergegeben werden kann: Am Anfang des Textes weist sich der verklärte Tote als »Held« der *mr(r)w.tj*-Episode durch seine positiven Eigenschaften aus, indem er als

²³ In seiner umfangreichen Besprechung von de Buck, Coffin Texts V, in: BiOr 12, 1955, 62-66; s. Textanhang S. 274 ff.

²⁴ Die Särge stammen hauptsächlich aus El-Bersche und Siut, seltener aus Mér und Theben.

²⁵ Nach Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 110, bildet eine »hymnische Status-Charakteristik des Toten, die ihn dadurch preist, daß sie ihn als Mittelpunkt und Nutznießer einer Fülle göttlerweltlicher Konstellationen beschreibt«, den Sinn solcher »Verklärungen«.

²⁶ S. S. 308 ff.

Sonnengott, Herr der Ewigkeit und »Verklärtester der Verklärten« auftritt; in der Textmitte nennt er seine neutralen und doppeldeutigen Qualitäten, und am Schluß beschreibt er seine negativen und bedrohlichen Züge, seine Widerstandsfähigkeit gegenüber den Dämoninnen und seine Machtmittel.

Die *mr(r)w.tj* sind dem Sonnengott, einmal auch Osiris (CT V, 298 f)²⁷, zugeordnet und heißen die »beiden Ruderinnen, die Re täglich geleiten (oder: wohlbehalten sein lassen [sd3.tj])« (CT V, 315 l. m), »die beiden Ruderinnen, die Re täglich sehen und geleiten« (CT V, 314 b. c)²⁸ oder »jene beiden einzigen in der Barke des Re« (CT V, 316 a). Sie gehören zur Besatzung der Sonnenbarke und tragen Titel, die aus dem Hofleben stammen und die hierarchische Ordnung des Königshofes widerspiegeln: *smr.t* (CT V, 293 e, 294 e, 309 d, 311 g, 313 a)²⁹, die feminine Form zu *smr* »prinzlicher Begleiter«, »Höfling«, der später zum Rangtitel »Freund«³⁰ wurde, in der 5. und 6. Dyn. jedoch noch als hoher Titel (*smr.[t] Hrw*, *smr.t bjty*) von Königinnen und Regentinnen getragen wird³¹, und *šps.t* (CT V, 298 e)³² »Vornehme«, »Edeldame«, einen niedrigen Rangtitel, mit dem man auch die unterste Kategorie der königlichen Haremsdamen bezeichnet. Man hat wohl hier die irdischen Verhältnisse auf die jenseitigen übertragen, diesmal jedoch nicht auf den »Hofstaat« des Toten, sondern auf den des Re. Freilich führen die *Mr.t* bei den Sedfestdarstellungen des AR keine derartigen Titel, möglicherweise hatten die weiblichen Mitglieder der Chöre, die durch die *Mr.t*-Göttinnen repräsentiert wurden, den Rang von *smrw.t* und *špsw.t* inne³³.

Ob die *mr(r)w.tj* der CT-Episode den *Mr.t*-Göttinnen des Sedfestes entsprechen, ist trotz der Hoftitel mehr als fraglich, da schon die Schreibung *mrw.tj* oder *mrrw.tj* eher auf eine Etymologie »Geliebte« (pass.) oder »Liebende« (akt.) hinweist³⁴. Eine Erklärung dafür könnte sein, daß die

²⁷ Vgl. auch Sp. 920 (CT VII, 125); s. unten S. 162 f.

²⁸ Vgl. CT V, 309 e.

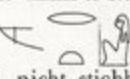
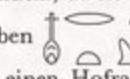
²⁹ Helck, Beamtentitel, 24 f.; Fischer, Varia, Egyptian Studies I, 69, Anm. 2.

³⁰ Helck, a.a.O., 111 ff.

³¹ Helck, a.a.O., 20 (CG 1579; Fischer, a.a.O., und 74 f.; Vachala, in: ZÄS 106, 1979, 176 (*smrt Hrw*). *smr* des Harachte werden bereits in Pyr. 855 d. 856 d erwähnt.

³² Helck, a.a.O., 118 f. Der maskuline Titel wird hinter dem *smr w.tj* eingefügt. In Pyr. 815 d erscheinen *šps.w nfr* unter dem göttlichen Hofstaat. Feminine Beispiele bei Edel, in: ZÄS 85, 1960, 13.

³³ Zur Frage der Darstellung von Göttinnen durch weibliches Kultpersonal s. S. 231 ff.

³⁴ *mrw.tj* (*mrrw.tj*) ist entweder Dual vom Part. Perf. (Imperf.) Aktiv oder Passiv; um eine Nisbe-Bildung zu *mrw.t* »Beliebtheit« kann es sich nicht handeln, da sie *mrw.t(j).t(j)* hieße. Das singuläre Vorkommen von  *mrw.t* neben  *nfrw.t* auf

einer MR-Stele als Rangtitel, ist m.E. nicht stichhaltig, um einen Hofrang *mrw.t* für Haremsfrauen anzunehmen und die *mr(r)w.tj*-Episode damit in Verbindung zu bringen, s. Gardiner, in: JEA 4, 1917, 34, Tf. 8 (Stele des Cheti).

Mr.tj in einer Zeit ohne zeremonielles Hofleben in der Provinz volksetymologisch zu »Geliebten« oder »Liebenden« umgedeutet wurden, weil die echte Etymologie »Sängerschaft« in Vergessenheit geraten war.

Wahrscheinlicher ist, daß der *mr(r)w.tj*-Episode ein anderer, vermutlich volkstümlicher Glauben an Vogeldämonen zugrunde liegt, der man dann die »höfische« Vorstellung zugefügt hat. Einige Varianten des Namens *mr(r)w.tj*³⁵ werden nämlich mit »Vögeln« determiniert (CT V, 297 e, 298 d, 319 a. c. j, vgl. auch 69 g) und sind vielleicht mit dem in Beni Hasan dargestellten *mrwrtj* »Schwarzstorch«³⁶ in Verbindung zu bringen. Die Gleichsetzung der *mr(r)w.tj* mit den *w*-Vögeln (CT V, 296 c, 314 k), in deren Gestalt sich der Tote in einem anderen Spruch (CT IV, 9) verwandeln möchte, um in den Himmel zu fliegen³⁷, deutet ebenfalls auf eine ursprüngliche Konzeption von Vogelwesen hin. Wenn überhaupt, dann hat man sekundär diese der Naturbeobachtung entstammende Vorstellung von Vögeln³⁸, die die Sonne begleiten und — in Gestalt der *w.w* — durch ihren Gesang bezaubern, auf den »Hofstaat« des Re bezogen und die *Mr.tj* mit den *mr(r)w.tj* assoziiert. Eine weitere Möglichkeit wäre, daß die religiöse Entwicklung in der Provinz während der 1. Zwzt. vom festgefügten, gestalthaften Gottesbild »zurück« zum Dämonischen geschritten ist und die *Mr.tj* zu »gefallenen« Göttinnen, ähnlich wie die babylonische Lamaštu, geworden sind³⁹. Letzteres mag auf den ersten Blick konstruiert anmuten, doch ist zu berücksichtigen, daß die mythischen Aussagen der Sargtexte einen großen Spielraum für Variationen besitzen und die Funktionen und Attribute der Götter durchaus nicht den aus zumeist späteren Texten bekannten Vorstellungen entsprechen müssen⁴⁰.

³⁵ CT V, 297 a, e (M22C), 298 d (B3Bo), 315 c (B3Bo), 319 a, c, j (B2L); vgl. auch CT V, 69 h (LiLi), wo neben *mr.tj* und *mrrw.tj* noch die Schreibung *mrwrtj* erscheint.

³⁶ Newberry, Beni Hasan II, Tf. 4; N. M. Davies, in: JEA 35, 1949, 13 ff., Tf. 2, Nr. 7, als vermutlicher Name des Schwarzstorches (*Ciconia negra?*); s. Stadelmann, Syrisch-palästinensische Gottheiten, 13, Anm. 4; Störk, in: LÄ VI, 10; vgl. auch die Schreibung

 *Mr.t* bei Polotsky, Zu den Inschriften der 11. Dynastie, 65 § 84.

³⁷ Die *w*-Vögel gehören nach Sp. 271 »Werden zu einem *w*-Vogel« zur Umgebung des Hathorsohnes Ihi, s. Textanhang S. 279, 282.

³⁸ Gelegentlich auch in Form von Insekten s. das Determinativ von *rh.tj* in CT V, 292 a (B2Bo); vgl. die ähnlichen griechischen Vorstellungen von Insekten, die den Vögeln ähnlich eine Art Musik vollführen, s. W. F. Otto, Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, 72, s. S. 276.

³⁹ Von Soden, in: Or. 23, 1954, 340; vgl. auch Goldammer, Formenwelt des Religiösen, 88 f.

⁴⁰ S. Otto, in: ZDMG 27, 1952, 195; vgl. etwa die Rolle des Chons in Pyr. und CT, s. Posener, in: Annuaire du Collège de France 65, 1965-66, 339 ff.; ders., in: ZÄS 93, 1966, 115; Brunner, in: LÄ I, 960 ff.; B. Altenmüller, Synkretismus, 167 f.

Für die Assoziation der *mr(r)w.tj* mit den *Mr.t*-Göttinnen gibt es noch weitere Anhaltspunkte: Beide fungieren als Türhüterinnen (*génies gardiens*)⁴¹, beide gehören zur Besatzung der Sonnenbarke⁴² und beide treten als Zweiheit auf, die *mr(r)w.tj* auch dann, wenn sie mit Individualnamen versehen sind. Als ein charakteristisches Attribut der *mr(r)w.tj* werden [zš]n.w(?) »Lotusblumen«, »Lilien« (CT V, 296 a)⁴³ genannt, von denen der Tote die Augen abwendet; diese könnten wiederum mit dem Kopfputz der *Mr.t* identisch sein⁴⁴. An anderer Stelle (CT V, 319 k) wird der »Papyrus, der umgekehrt werden soll«, im Zusammenhang mit der Veränderung ihrer Gestalt erwähnt, während die beiden »Federn« (CT V, 299 a) die spätere »Himmelsaugen-Kronen-Federn«-Metaphorik vorwegzunehmen scheinen und bei den spätzeitlichen *génies gardiens*, den janusköpfigen *mr.tj*, noch vorkommen⁴⁵.

Daß es sich bei der Deutung der *mr(r)w.tj* als *Mr.tj* allenfalls um eine sekundäre Interpretation handeln kann, geht schließlich aus der Unsicherheit bei der Behandlung der Determinative in den Nachfolgern der CT-Sprüche, den Tb-Kapiteln 37/38 B und 58, hervor⁴⁶, denn dort sind es weder Vögel noch Frauen, sondern Schlangen, die der Toten abwehren muß. Die Vignette zu Tb 37, die zwei Schlangen mit ineinander verknöten Schwänzen auf einem »Gold«-Zeichen zeigt, könnte wiederum ein Verbindungslied zwischen der *mr(r)w.tj* und *Mr.t*-Vorstellung bilden: Der auf dem Kopf stehende Lotos- oder Papyrusstengel erinnert an die Sargtextstelle V, 319 k, das *nbw*-Zeichen an den »Goldhaus«-Sockel der *Mr.t*⁴⁷ (Tafel Va).

Inhaltlich stimmen freilich die in der CT-Episode zutage tretenden Wesenüge der *mr(r)w.tj* mit denen der *Mr.t*-Göttinnen nicht überein. Ihre Funktionen sind geradezu ins Gegenteil verkehrt, wenn man einmal die später bezeugten gegen das »Gift« oder die »Boten (der Sachmet)« außer acht läßt⁴⁸. Nach ihren »neutralen« Qualitäten am Textanfang wird gegen das Textende hin vor allem ihre monströse Seite »besprochen«⁴⁹, die das dialektische Gegenstück zu den wohlwollenden Zügen

⁴¹ CT V, 69; s. S. 161, 217 f.

⁴² Selbst beim Barkenopfer in gr.-röm. Zt. und auf den Spätzeitsärgen werden sie erwähnt, s. unten S. 186 ff.

⁴³ Die Lesung ist jedoch nicht sicher. Zu den »Lilien« als Wappenpflanzen Oberägyptens analog zum Papyrus Unterägyptens, s. Sethe, in: ZÄS 44, 1907, 10.

⁴⁴ S. S. 279.

⁴⁵ S. S. 285.

⁴⁶ Der Tb 37 vorausgehende Spruch hat das »Vertreiben des (leichenfressenden) Insekts« zum Inhalt, s. Barguet, Livre des Morts, 79; Hornung, Totenbuch, 103. 437 f., s. S. 278; Tb 58 geht auf CT Sp. 395 zurück, s. S. 161.

⁴⁷ Naville, Todtenbuch II, Tf. 50.

⁴⁸ S. S. 89, 106, 221.

⁴⁹ Während die Prädikate des Toten in der Selbstvorstellung als sprechende Figuren erscheinen, sind die der *mr(r)w.tj* solche von »besprochenen« Figuren, s. S. 309.

der *Mr.t* bildet: Sie bedrohen den Toten und zeigen dämonische Eigenarten, sie wollen sich seiner *b3.w*, seiner Geisterkräfte (*3h.w*) und Zaubermacht (*hk3.w*) bemächtigen, indem sie den Toten verführen. Die Spruchtitel gelten darum dem »Abwehren der *mr(r)w.tj*« (Sp. 440-442. 447. 450) oder dem »Abwehren der beiden Genossinnen« (Sp. 439. 443). Der Tote fürchtet mit seiner Aufmerksamkeit, Hinwendung und wohl auch seiner Manneskraft einen Teil seiner Mächtigkeit (*b3.w*, *3h.w* und *hk3.w*) an die »Begleiterinnen des Re« zu verlieren. Er empfindet vermutlich auch Angst vor Verunreinigung und dem Besitzanspruch des Re, wenn er sich mit seinem Gefolge einläßt. Er weist deshalb ihre Verführungskünste mit eindeutigen Worten ab: »Eure Bitten (Bedürfnisse: *dbḥ*) (behaltet) für euch, eure Freuden (Erfüllung: *3w.t-jb*) (behaltet) für euch!« (CT V, 295 a. e, vgl. 314 g); »Geht doch nur, ihr beiden *mr(r)w.tj*, ihr Edeldamen des Re, ihr ‘Begleiterinnen’ des Osiris. Geht doch nur! Ich liebe (will) (euch) nicht! Eure Schönheit (Güte: *nfr.t*) (behaltet) für euch, eure Schlechtigkeit (*bjn.t*) (behaltet) für euch!« (CT V, 298 d-i); »Eure Schlaffheit (*bg*) (behaltet) für euch, eure Fallstricke (*jbt*) (behaltet) für euch! Eure Besorgtheit (*hw^cjb*) (behaltet) für euch, eure Güte (behaltet) für euch!« (CT V, 309 a-c, vgl. 314 g) und »Euer ‘Gift’ (*nh^c?*) (behaltet) für euch!« (CT V, 315 n)⁵⁰. Er erwehrt sich ihrer mit Zaubersprüchen: »Euer Oberes zuunterst, euer Unterer zuoberst! ... zurück! Eure Opferaltäre(?) seien umgekehrt, unkenntlich gemacht werde eure Gestalt!« (CT V, 317 h. j-l) und ähnlich: »Zurück, ihr beiden Genossinnen, ihr *mrrw.tj*! Umgekehrt werde euer Papyrus, unkenntlich gemacht eure Gestalt! Euer Oberes zuunterst, euer Unterer zuoberst!« (CT V, 319 j-m, vgl. d). Darüber hinaus bedroht er sie mit dem Messer der Geiergöttin (CT V, 295 f, vgl. 310 c, 314 h, 315 o) und besitzt durch die Kenntnis ihrer Namen, die sie unbekannt wissen wollen, Macht über sie. Sie scheinen vor allem aus dem obszönen Bereich zu stammen, gelegentlich muten sie auch fremdländisch an: *Tbt* (CT V, 294 c, vgl. 315 l, 317 i), *Jstt.t* (CT V, 294 c), *Sb.t* und *Z/Snt.t* (»Feindin«) (CT V, 308 c, Var.: *Tbt[b?]* und *Sft*), *Sft.tj* (CT V, 315 l, 317 i, Var.: *Sftj*), *Nbj.t* und *Jstt.t* (CT V, 319 a), ... *k3.t* und *Jstt.t* (CT V, 319 i). Da die beiden Namenspaare *Sb.t/Z/Snt.t* und *Tbt[b?]/Sft* (CT V, 308 c) mit dem »Phallus« terminiert sind, gehören sie wohl zur geschlechtlichen Sphäre und werden Schimpfnamen darstellen. Die Namen variieren stark und sind keineswegs traditionell, sie werden auch nicht in das Totenbuch übernommen, so daß man folgern kann, daß es sich nicht um konnotative Namen, sondern um ad hoc gebildete

⁵⁰ Vgl. dazu CT V, 182 d-f, wo der von ihnen angerichtete Schaden beschrieben wird: »Sie werden zu ihm sagen: ‘Komm, wir küssten dich!’ und sie werden die Nase und die Lippen desjenigen abschneiden, der ihren Namen nicht kennt«; s. D. Müller, in: JEA 58, 1972, 113.

Appellative handelt, die im pejorativen Sinn verwendet werden⁵¹. Von Haus aus besitzen Dämonen keine Eigennamen, sondern werden mit ihrem Gattungsnamen bezeichnet⁵². Dieser kommt zum Vorschein, wenn sich ihnen der Tote freundlich und demütig nähert: »Seid begrüßt, ihr zusammengehörenden Genossinnen (*rh.tj sns.n.tj*), ihr Einmütigen (*t[w]t.tj jb*), ihr *mrw.tj*« (CT V, 183 b)⁵³.

Die Namen selbst sind außer *Nbj.t* »die Flamme«, »die Brennende«, *Sb.t*, das vielleicht mit der *s3b.t* »Buntschlange« in Verbindung zu bringen ist, und *Zn.t* »Feindin« oder »Gründerin« (*Snt.t*) (im sexuellen Sinn) schwer verständlich⁵⁴. *Tbtb* kommt als Bezeichnung von »Getreide« oder »Samen« in Pyr. 123 a vor, wo »Konkubinen« des Königs wie *mw.t* »Samen«, *švz.t*, *nhw.t* u.a.m. aufgezählt werden⁵⁵. Im ptolemäischen »cérémonial de glorification d'Osiris« erscheint ein ähnlich lautendes, beschützendes weibliches Wesen namens  *Btb.t*: »*Btb.t* preist deinen Ka, indem ihr Papyrus zu deinem Schutz zur (rechten) Zeit hervorkommt«⁵⁶. Wahrscheinlich handelt es sich jedoch um zwei unabhängig auftretende Namensüberlieferungen. *Jstt.t* und vor allem *Jstr.t* muten auf den ersten Blick semitisch an. *Jstr.t* könnte der Schreibung nach der Name der Göttin Ishtar/Astarte sein⁵⁷; jedoch wird auch er nach den

⁵¹ Zur magischen Instrumentalisierung des Namens, insbesondere zur Verteidigung gegen bedrängende Dämonen, s. Gladigow, Götternamen und Name Gottes, in: Stiencron, Der Name Gottes, 20; Otto Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, 111. Vgl. etwa die Schimpfnamen des Seth, Te Velde, Seth, God of Confusion, 149 f.; Störk, in: LÄ V, 636; B. Altenmüller, Synkretismus, 260 (*jst.tj* »der-zum-Wüstenwind-gehörige«?); Zandee, in: ZÄS 90, 1963, 146.

⁵² Zur Anonymität von Dämonen, s. Böcher, a.a.O., 104.

⁵³ D. Müller, in: JEA 58, 1972, 113 ff.

⁵⁴ S. S. 310. Da *Nbj.t* als Einzelname der mit »Vögeln« determinierten *mrw.tj* erscheint, ist es hier kein Schlangennamen. *Sb.t* ist in einer Götterliste, Wb IV, 89,2 (Louvre C 15) und als Bezeichnung der Schlange an den Atefkronen der Bugverzierungen an der Amunbarke belegt, s. Assmann, LL, 325; zu den *s3b.t* »Bunt-Schlangen«, s. Borghouts, in: OMRO 51, 1970, 199 ff. *Zn.t* und *Zn.t* wird der Singular der noch im Tb 130 erwähnten »Rebellen, Feinde« sein, s. Wb III, 462,3-6, vgl. Pyr. 1837; CT IV, 115 f.; VII, 40 a, Zandee, Death as an Enemy, 205; wird aber in CT V, 308 a. c mit dem »Phallus« determiniert, s. aber *snf* »gründen«.

⁵⁵ S. S. 279. Stadelmann, Syrisch-palästinische Gottheiten, 13, Anm. 4, erwägt, ob *Tbtb* nicht eine lautmalende Bezeichnung für den Storch sein könnte; vgl. *tbtb*, Wb V, 262,14 »sich bewegen (von der Zunge im Munde)«, ΤΑΠΤ(S), Westendorf, KoptHWb, 240, > »flattern«; s. auch James, Hekanakhte Papers, 77, pl. 19 vso 2 (magischer Text).

⁵⁶ Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 153, Kol. III, L. 88 f.; 106 mit Anm. 201 f. (für den Gau Xois). Die eigentlichen *Mr.tj* werden als Beschützerinnen des Osiris im 1. unterägyptischen Gau genannt, s. a.a.O., 106, s. S. 262.

⁵⁷ Für die Deutung als Ishtar/Astarte sprechen sich aus: Drioton, in: BiOr 12, 1955, 65; van de Walle, in: La Nouvelle Clio VII-IX, 1955-1957, 282; Leclant, in: Syria 37, 1960, 3, Anm. 3; vgl. jedoch Helck, Beziehungen², 456 ff., der zwischen Astarte und Ishtar trennt, als früheste Belege jedoch solche aus der Zeit Amenophis' II. bzw. III. nennt, s. auch Helck, in: LÄ III, 183 f.

Parallelen einfach *Jstt.t* zu lesen sein, weil in den, in einem sehr kursiven Hieratisch geschriebenen, Texten *t* und *r* kaum zu unterscheiden sind und ein Lesefehler vorliegen mag⁵⁸. Vermutlich gehören *Jstt.t*, *Stt.tjj*, *Sttjj* und *Stt* etymologisch zusammen und sind, falls sie überhaupt eine ägyptische Etymologie haben, vom Stamm *stj* »Samen ergießen«, »kopulieren« abzuleiten, wobei man sie gelegentlich noch mit einem *j*-Augment versehen oder den letzten Radikal verdoppelt hat. Unbestimmbare Wesen namens *sttj* (*stj-stj*) kommen bereits in den Zaubersprüchen der Pyramidentexte (Pyr. 1094) vor.

Was immer die Namen im einzelnen bedeuten mögen, sicher ist wohl, daß die Vorstellung von den *mrw.tj*-Vogelwesen gegenüber der von den verführerischen Frauen die ursprüngliche ist. Dafür sprechen auch äußerliche Anzeichen, so ist der Spruch vom »Abwehren des *gwg*-Vogels« (CT V, 318 f) unter die *mrw.tj*-Sprüche zwischen Sp. 442 und 443 (B1Bo) aufgenommen⁵⁹.

Das Wirken der *mr(r)w.tj* ist ambivalent, in anderen jenseitigen Situationen verändert sich ihr Verhalten gegenüber dem Toten völlig. Wenn sich dieser mit Horus identifiziert und seinen Vater Osiris sucht, begegnen sie ihm wohlwollend, freilich nicht, ohne ihn zuvor, d.h., bevor er sich als Gott zu erkennen gibt, in Versuchung geführt zu haben. In einem Jenseitsführer (Sp. 404), der fast ausschließlich auf Bersche-Särgen erhalten ist, wird dem Toten empfohlen, wie er sich verhalten soll, wenn er sie am zweiten Tor des Binsengefildes trifft⁶⁰: »Er wird ein anderes Tor erreichen und die beiden unzertrennlichen (wörtl.: zusammengehörenden) Genossinnen dort wartend finden. Sie werden zu ihm sagen: 'Komm, wir

⁵⁸ So Stadelmann, a.a.O., 13, Anm. 4, und Morenz, Religion, 248. Freilich könnte man das Argument auch umdrehen und statt *Jstt.t* und *Stt.t* stets *Jstt.t* und *Stt.t* lesen. Jedoch ist es m.E. zu gewagt, für das MR eine Kenntnis asiatischer Götter in Oberägypten anzunehmen, auch wenn diese in der 13. Dyn. bereits nachweisbar im Ostdelta verehrt wurden, s. Stadelmann, a.a.O., 15. Unsere Stelle wäre dafür der früheste Beleg. Die Vogelgestalt würde an sich nicht schlecht zu Ischtar passen, da eine geflügelte Göttin, die gewöhnlich als Ischtar bezeichnet wird, schon in altbabylonischer Zeit vorkommt: Relief Burney, s. A. Moortgat, Die Kunst des Alten Mesopotamien, 212. Vorsichtiger und nicht auf Ischtar bezogen, sondern nur als »nackte, geflügelte Göttin« bezeichnet, werden verschiedene Terrakottareliefs von R. Opificius, Das altbabylonische Terrakottarelief, in: Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 2, 1951, 72 ff., und M. Th. Barrelet, Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie antique I, Biblioth. archéol. et historique 85, 1968, 398, Nr. 793; vgl. auch Helck, Betrachtungen zur großen Göttin, 129. 229, der die These vertritt von einer aggressiven, erotischen Göttin, die denjenigen, dem sie ihre Liebe schenkt, fallen und zu Schaden kommen läßt. (Die Hinweise auf das altbabylonische Material verdanke ich H. Kühne.)

⁵⁹ Auf B1Bo folgt nach Sp. 442 (CT V, 302 c) Sp. 443 (a) und nach Sp. 688 (CT V, 318 r) 443 (b), s. Lesko, Index of the Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins and Related Documents, 17.

⁶⁰ Ausführlich kommentiert von D. Müller, An Early Egyptian Guide to Hereafter, in: JEA 58, 1972, 99 ff.; unsere Stelle bildet die 2. Episode, a.a.O., 113 ff.

küssen dich! und sie werden dem, der ihren Namen nicht kennt, Nase und Lippen abschneiden. Ein Mann soll sagen, wenn er (sie) erreicht: 'Seid geprüfzt, ihr beiden unzertrennlichen Genossinnen, ihr Einmütigen, *mrw.tj*⁶¹. Ich habe euch mit meiner Zauberkraft getrennt. Ich bin der, welcher in der Abendbarke aufgeht. Ich bin Horus, der Isis Sohn. Ich bin gekommen, um meinen Vater Osiris zu sehen'. Darauf antworten ihm die *mrw.tj* freundlich und lassen ihn in Ruhe ziehen: »Komm, Verklärter, Bruder⁶²! Geh hin zu dem Ort, den du kennst!« (CT V, 182 b-183 g). Neben seiner Identifikation mit Horus, der ohnedies über die *mrw.tj* verfügen kann, verleiht dem Toten auch die Kenntnis ihres Gattungsnamens Macht über sie. Der Text geht dann unter dem Titel

»Spruch, um die beiden *mr.t*-Schlangen () zu vertreiben« in das Totenbuch-Kapitel 37 ein⁶³:

»Seid geprüfzt ihr beiden Genossinnen, (C.e.: ihr *mr.t*-Schlangen)
ihr zwei Schwestern, ihr *mr.t*-Schlangen!
Ich habe euch durch meine Zauberkraft getrennt.
Ich bin es, der in der Abendbarke erscheint;
ich bin Horus, der Sohn des Osiris (C.e.: der Isis).
Ich bin gekommen, um meinen Vater Osiris zu sehen.«

Die *mr.tj* des Tb und die *mr(r)w.tj* der CT sind zweifellos identisch. Man hat sie jedoch im NR mit der Vorstellung von den *mr.tj*-Augen des Sonnengottes verbunden, die wiederum eine Gleichsetzung mit den schlängengestaltigen *wd3.tj* »Kronengöttinnen« bewirkte. Warum ihnen im NR die »Schlangen«- und »Augen«-Gestalt beigelegt wurde, läßt sich schwer erklären. Vielleicht hat man die ältere und unverständlich gewordene Vorstellung von dämonischen Vogelwesen, die im Geschlechtsverkehr wirken, zugunsten der geläufigeren von Schlangen aufgegeben; es läge damit eine Art von Systemzwang vor⁶⁴.

⁶¹ *mrw.tj* ist ohne »Göttinnen«- oder »Vogel«-Determinativ und wird hier offensichtlich als Part. Perf. oder Nomen agentis von *mj* verstanden; Müller, a.a.O., 113, übersetzt: »love-makers«. Zu erwägen wäre auch, ob es sich nicht um eine Ableitung von *mr*, **MOYR**, »binden« handelt, so daß es »die beiden Verbündeten«, ähnlich wie *snn.tj*, hieße.

⁶² Müller, a.a.O., faßt *jw/jj* als Part. Perf. auf: »You who have come spiritualized, my brother.«

⁶³ Hornung, Totenbuch, 103 f.; bei M. Saleh, Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches, AV 46, 26, ist im Titel eine Variante *mr.tj* belegt, im Spruch selbst mit »Augen« und »Schlangen« determiniert, s. S. 7. Ähnlich wie in CT Sp. 439 geht dem Spruch das Kapitel zum Abwehren des *p3jj.t*-Tieres voraus, welches nach Deines/Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen, 86 »vielleicht eine Art Heuschrecke«, nach Keimer, in: ASAE 33, 1933, 114 ff., ein leichenfressender Käfer ist, der später zu *Hpm* umgedeutet wurde, s. S. 278, Anm. 14.

⁶⁴ Die Schlangengestalt bot sich aus verschiedenen Gründen an, einmal war die »Schlange« im NR das für weibliche Gottheiten übliche Determinativ, zum zweiten spielte ihre Abwehr im täglichen Leben als reale Gefahr und dämonische Bedrohung eine bedeutsame Rolle, und zum dritten steht Kapitel 37 inmitten einer Folge von Sprüchen zur Abwehr böser Geister, die meist Schlangengestalt (33-35, 39) haben.

In Sp. 395 (CT V, 68 ff.) »Spruch, um in das Schilfbündelboot zu steigen« (Var.: »Spruch, um die Fähre zu holen«) stellt sie der Tote als Schwellenschutzgottheiten in seinen Dienst. Sie sind seine Begleiterinnen, die ihm Eingang verschaffen sollen⁶⁵:

»Ba des Schu, öffne mir! — 'Wohin gehst du denn?' — 'Ich bin unterwegs nach *Wrs*⁶⁶!'
...«

»Wer ist denn bei dir? — 'Es sind die beiden *mr(r)w.tj*⁶⁷. Öffne mir also!'
'Zu wem bist du unterwegs (*rwj*)?' — 'Ich bin unterwegs zum *Tks* (Var.: zu dem, der zur *msq.t*-Milchstraße kommt). Er ist es, der mich überfahren lässt zum Haus des *Gm-hrw* ('der die Gesichter erkennt')!«⁶⁸.

Tks, an anderer Stelle (CT V, 197 f) *Tkm* genannt, ist eine Bezeichnung für den Sonnengott⁶⁹, zu dem der Tote mit Hilfe der *mr(r)w.tj* zu gelangen versucht. Auch dieser Text wurde in das Totenbuch, Kapitel 58, übernommen und trägt dort den Titel: »Spruch, um Luft zu atmen und über Wasser zu verfügen in der Unterwelt«⁷⁰. Er greift den Inhalt von CT V, 68 a-d mit der Erwähnung des Ba des Schu (Wind) und des Fährbootes wieder auf:

»Öffne mir! — 'Wer bist du denn? Was bist du? Wo bist du entstanden?'
— 'Ich bin einer von euch!'
'Wer ist denn das, die mit dir sind?' — 'Es sind die beiden *mr.t*-Schlangen!'

⁶⁵ Zandee, Death as an Enemy, 60.

⁶⁶ *Wrs* ist wohl — nach Schott, Die Schrift der verborgenen Kammer in den Königsgräbern der 18. Dynastie, NAWG 1958, Nr. 4, 345 — mit dem im Amduat vorkommenden *Wrns* als Name eines Jenseitsgewässers identisch, Hornung, Amduat II, 17; III, 27; bei B. Altenmüller, a.a.O. ist es nicht aufgenommen.

⁶⁷ Einige Varianten schreiben *mrurw.tj* + »Vogel-«-Determ., eine Schreibung, die dem in Beni Hasan belegten *mrurj.t*-Vogel nahekommt, s. S. 155, Anm. 36; andere hingegen nur *mr.tj* oder auch *mrrw.tj*.

⁶⁸ CT V, 70 a-g; übersetzt bei D. Müller, a.a.O., 109. *Msq.t* ist der Name einer Himmelsgegend, u.a. der Milchstraße, s. Pyr. 279, 334, 949. Der Tote will zusammen mit Re und Cheper die *Msq.t* überqueren, CT IV, 376 d, B. Altenmüller, Synkretismus, 324 s.v. Nach dem Nutbuch bezeichnet sie den Eingang zur Dat im Osten, also nicht die Milchstraße. Es ist die Stelle, die der Sonnengott zwischen Nacht und Tag, Unterwelt und Himmel zu passieren hat, s. Neugebauer/Parker, Egyptian Astronomical Texts I, 50 (pCarlsberg I, Text J, Tf. 45); Assmann, Grab des Basa, 61 f.; Rößler-Köhler, Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches, GOF IV, Bd. 10, 321 (Z. 94). *Gm-hrw* wird m.W. nur hier und in Tb 58 erwähnt.

⁶⁹ *Tkm*, *Rkm*, *Kmkm* ist eine Bezeichnung für den Sonnengott, der in Tb 72 und 99 als derjenige beschrieben wird, der den östlichen Horizont durchdringt und sich im westlichen niederlässt, s. Allen, Book of the Dead, 142, 173; Barguet, Livre des morts, II, 137; Hornung, Totenbuch, 152, 197; die gleiche Formulierung auf dem ptol. Sarkophag des *Wnn-nfr*, s. Kákosy, Ein Sarkophag aus der Ptolemäerzeit im Berliner Ägyptischen Museum, in: Fs zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums, Mitteil. aus der Ägyptischen Sammlung VIII, 114 f.

⁷⁰ Hornung, a.a.O., 128; ähnlich beginnt auch Tb 122; Allen, Book of the Dead or Going Forth by Day, SAOC 37, 54; Hornung, a.a.O., 239: »Öffne mir! — 'Wer bist du? Was bist du? Wo bist du entstanden?' — 'Ich bin einer von euch!«

‘Wohin bist du unterwegs?’ — ‘Zu dem, der sich dem *Msq.t*-Bezirk (Milchstraße) nähert. Er läßt mich überfahren zum Haus des *Gm-hr.w* (‘der die Gesichter erkennt’).»

Die Nachschrift des Spruches, der den Ein- und Ausgang in der Unterwelt ermöglichen soll, deute darauf hin, daß der Tote neben dem im Titel genannten Bereich der Atemluft und Kehle die Schwellenschutz-Funktion der *mr.t*-Schlangen in Anspruch nehmen will. Im Tb 38 B (Allen) fungieren sie zwar ebenso als Wächterinnen, setzen aber ihre dämonische Kraft als Gebieterinnen der Atemluft und Kehle gegen den Toten ein. Der Titel »Spruch, um von der Luft zu leben in der Unterwelt«, »der gesagt werden soll, um die *mr.t*-Schlangen zu vertreiben«, macht deutlich, daß der Tote ihre schädliche, den Lebensatem raubende Macht fürchtet und sich deshalb mit *Rwtj*, dem Türöffner par excellence, identifiziert⁷¹. Die Funktionen der *mr.t*-Schlangen stimmen in den Tb-Kapiteln 38 und 58 derart mit denen der *Mr.t* als »Herrin der Kehle« (Tb 42)⁷² überein, daß man sich fragen muß, ob nicht eine neue komplexe Vorstellung im NR entstanden ist, eine, die die Wesenszüge der Türhüter-Schlangen, Himmelsaugen und Gebieterinnen der Atemluft mit denen der *Mr.t*-Sängerinnen vereint. Für eine solche Konfusion spricht, daß die *Mr.t* vom NR an negativ-bedrohliche Züge besitzt und mit der »Augen-Schlangen-Kronen«-Metaphorik verbunden wird, was in den Determinativen mit dem »Auge« seinen Niederschlag findet. Ursprünglich wird der vergöttlichten Ritualfigur und Schutzpatronin der Sänger der unheilvolle Aspekt nicht eigen gewesen oder vielmehr — wie bei Ressortgottheiten üblich — unterdrückt worden sein, erst die Verbindung mit den *mr.tj*-Schlangen und der »Augen-Kronen«-Metaphorik scheint ihn hervortreten zu lassen.

In anderen Sprüchen außerhalb des *mr(t)w.tj*-Korpus werden die *mrw.tj* selten erwähnt. In Sp. 920 (CT VII, 125 a-p), der den Titel trägt: »Nicht einen zweiten Tod sterben«, wirken sie auf positive Weise für den Toten, indem sie ihm Zutritt beim »Großen Versorger« verschaffen und zu seiner Ausrüstung als Sonnengott gehören. Sie erscheinen überdies im Kontext mit den *B3.w* von *P* und *Dp*, die in Sedfest-Darstellungen und Jubelliedern mit den *Mr.t*-Göttinnen auftreten⁷³:

⁷¹ Die Vignette bei Charui zeigt den Toten, der in der einen Hand ein Messer hält, mit dem er drei Schlangen bedroht, in der anderen ein Segel, s. Naville, Todtenbuch I, Tf. 52 (A.p.).

⁷² S. S. 106.

⁷³ Der Spruch ist nur in einer Abschrift auf einem heute verlorenen Sarg vorhanden, s. Lacau, Sarcophages I, 154. Einige Passagen finden sich in Sp. 258, 260 und 267 wieder; der Titel selbst ist häufig, z.B. CT III, 396 g; vgl. Zandee, Death as an Enemy, 14; id., in: JEOL 24, 1975-1976, 5, 8 b.

»Oh Lebender, der im Horizont ist, oh Osiris (N);
 gelange zum 'Großen Versorger' (*htm wr*), der auf [seinem]
m'nb.t-Stab ist⁷⁴!
 Gelange zu den beiden *mr(w).tj*, [deinen?] [Begleiterinnen],
 deinen [Edeldamen]⁷⁵!
 Erscheine (doch) mit deiner großen Krone!
 Deine Mutter Nut möge dich gebären.
 Dir gehört *P*, dir ist *Dp* gegeben⁷⁶.
 Du mögest ... in On sehen, möge Leben in dir dauern,
 mit den *B3.w* von *P* und den *B3.w* von *Nhnw*.

Außerhalb der funerären Texte kommt ein weiblicher Dämon namens *mrw.t* in den »Zaubersprüchen für Mutter und Kind« vor⁷⁷. Falls es sich nicht um einen euphemistischen Decknamen⁷⁸ »Geliebte« handelt, könnte er sehr wohl in der *mr(r)w.tj*-Vorstellung seinen Ursprung haben. Der Zusammenhang weist auf eine »Erlkönig«-ähnliche Funktion des Dämons hin⁷⁹. Der »Spruch des Knotens für ein kleines Kind (Nestling)« (vso 2,2-7) beginnt mit einer durch *jn jw* und *nn* eingeleiteten Beispielseihe⁸⁰:

»Ist dir warm <im> Nest?
 Ist dir heiß im Gebüsch?
 Ist deine Mutter nicht bei dir?
 Ist (denn) keine Schwester da, um dir Luft zu fächeln (*snf*)?
 Ist keine Amme <da>, um Schutz zu spenden?»

⁷⁴ Varianten des Namens sind: *'nb wr htm hrj-jb sm'.t m'nb.t* (CT III, 377 c. d), wobei *hrj-jb* wohl für *hrj-tj* steht, s. Sethe, Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, IV, 55 (§ 815 a), und *'nb wr hnhr hrj-jb m'nb.t* (CT III, 396 h) »Großer Lebender, der (wohl) versehen ist, der über seinem *m'nb.t*-Stab ist«. Der Name bezeichnet einen Himmelstorwächter, der den Unbefugten am Eintritt hindert, wozu der Stabname »der, wodurch man lebt« sehr gut paßt.

⁷⁵ In den Lücken nach *mr(r)w.tj* ist nach CT V, 294 e *smr.tj* und *sps.tj* zu ergänzen.

⁷⁶ Vgl. CT III, 372 b. c; III, 399 a. b: »Mir ist *P* gegeben, *Dp* gehört mir«. Lies: *nj=k jmj*. Die Lücke nach *m3.w=k* läßt sich nach den erwähnten Varianten nicht ergänzen; Faulkner, Coffin Texts III, 64, übersetzt: »... may Pe be yours, may (something) be given to you <by> Dep«.

⁷⁷ Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind, APAW 1901, 38 f. (P vso 2,2-7); Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, 42 f., Nr. 68.

⁷⁸ Solche ins Positive gewendete Prädizierungen (Euphemismen) dienen nicht nur der Vermeidung des wahren, schrecklichen Namens, sondern bilden einen Appell an die freundliche, hilfreiche Seite des Dämons, s. Gladigow, Götternamen und Name Gottes, in: Stietencron, Der Name Gottes, 22; I. Opelt, in: RAC 6, 947 ff.; K. Beth, in: HWDA 2, 1079; vgl. auch den Decknamen *hftj* »Feind« für einen Gott, um von diesem Schaden abzuwenden, s. Posener, in: ZÄS 96, 1969, 30 ff., und die von Borghouts, in: LÄ IV, 1143 mit Anm. 94, gesammelten Stellen.

⁷⁹ S. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, 106, Anm. 165; in einem anderen Spruch, pBerlin 3027 (3) rto 1,9-2,6; Erman, a.a.O., 11 ff.; Borghouts, a.a.O., 41, Nr. 65, wird von einem männlichen und weiblichen namenlosen Dämon ausgesagt, daß sie kommen, um das Kind zu küssen und es fortzuholen.

⁸⁰ Zu diesem Stilmittel s. Guglielmi, in: LÄ VI, 25.

In der Gebrauchsanweisung wird eine aus Amuletten bestehende Kette beschrieben, die dem kranken Kind an den Hals (*hh*) gelegt werden soll:

„Laßt mir bringen:
eine Kugel (*pds*) aus Gold, Perlen aus Granat (*hmʒgt*),
ein Siegel <mit> einem Krokodil und eine Hand,
um diese *mru.t* niederzuwerfen und zu vertreiben,
um den Körper zu erwärmen,
um diesen Feind und die Feindin des Westens niederzuwerfen.“

Neben der Tradition des Totenbuchs, in dem die Vogel- und Frauenwesen der Sargtexte als Schlangen umgedeutet wurden, gibt es einen anderen Überlieferungszweig, der sich auf Särgen der Spzt. befindet und ebenfalls auf die Sargtexte zurückzugehen scheint. Auf drei Granitsarkophagen von der 26. und 30. Dyn. erscheint eine messerbewehrte *mr.t* als Anführerin einer bestimmten Dämonenserie, die den Toten beschützen und seine Feinde abwehren soll⁸¹. Auf dem Deckel des Sarkophags des *Dd-Hrw* (Louvre D 8), der vermutlich aus der Zt. Psammetich's I. stammt⁸², wird sie als eine stehende löwenköpfige Frau mit zwei Federn auf dem Haupt und einem Messer in jeder Hand abgebildet, die eine Serie von 24 weiteren hockenden Dämonen anführt (Tafel Vb). Auf dem Deckel des Sarkophags des *T3j-Hrw-p3-t3* (CG 29306), der in das 15. Jahr Nektanebos II. zu datieren ist⁸³, ist sie jedoch janusköpfig, vorn mit Löwen-, hinten mit Krokodilgesicht, dargestellt; sie hält wiederum ein Messer in jeder Hand und trägt das mit einer Uräusschlange verzierte Federdiadem auf dem Kopf, was an ihre Beschreibung in CT V, 299 a erinnert⁸⁴. Auf der Darstellung als ein doppelköpfiges Wesen, in der Beischrift als Zweizahl aufgefaßt, führen die *mr.tj* ebenso 24 weitere hockende Wesen an. Die Dämonenreihe auf dem Sarkophag des *P3-dj-3s.t* (Berlin 29), der aus der 30. Dyn. oder frühen Ptolemäerzeit stammt⁸⁵, befindet sich auf der Sargwanne. Auch sie umfaßt auf jeder Seite 25 Schutzgottheiten, so daß ebenfalls mit einer Serie von einer *mr.t* und 24 weiteren Wesen zu rechnen ist⁸⁶. In den Beischriften des Louvre- und CG-29306-Sarges werden sie

⁸¹ Berlandini, in: LÄ IV, 84 mit Anm. 62; es handelt sich dabei um andere Gruppen als diejenigen, zu denen der Dämon *wnm-hw33.t* gehört, s. Pantalacci, in: BIAFO 83, 1983, 296 ff.; Belege der Sarkophage: 309 ff.

⁸² PM III², 765 f.; Louvre D 8 (N. 344); Photographie in Encyclopédie photographique du l'art, Les Antiquités égyptiennes du Musée du Louvre I, 1935, Tf. 142; Ch. Desroches-Noblecourt danke ich für die Überlassung der Detail-Photographie.

⁸³ PM III², 504; er stammt aus dem Grab mit den Sarkophagen der 30. Dyn.; Maspero, Sarcophages I, 233 f. (Beischrift der *mr.tj*), Tf. 21, Deckel: 1. Figur rechts; s. dazu die janusköpfige *s'qj.t* S. 187, Anm. 211.

⁸⁴ „Eure Federn (*sw.tj*) (behaltet) für euch!“; s. aber S. 287.

⁸⁵ PM III², 720; vermutlich aus dem nordöstlich der Stufenpyramide gelegenen Friedhof.

⁸⁶ Photographie bei Schäfer/Andrae, Die Kunst des Alten Orients, Propyläen-Kunstgeschichte 1925, 458. 699; Beschreibung: Ausführliches Verzeichnis der aegyptischen Altertümer, 270. Meinem Wunsch nach Überlassung einer Photographie wurde bislang nicht entsprochen.

als tägliche Begleiterinnen (oder: Führerinnen) des Gottes geschildert, was sehr gut zu ihrer in CT V, 309 e beschriebenen Funktion paßt⁸⁷: »Worte zu sprechen durch die *mr.t*, die den Gott täglich geleitet: 'Ich bin dein Schutz, Osiris N'.«⁸⁸; »Worte zu sprechen durch die beiden *mr.tj*, die den Gott täglich geleiten: 'Schöngesicht' (*nfr-hr*) und 'Flamme' (*nzt.t*) schützen den Osiris N'.«⁸⁹

Die Sarg- und Totenbuchtexte geben auf die Frage nach der Funktion der *mr(r)w.tj* und ihrem Verhältnis zu den *Mr.t*-Göttinnen eine eindeutige Antwort: Sie sind Dämonen, nach CT V, 317 e. f und 319 g. h. Wesen künstlicher Herkunft, weil sie aus Exkrementen und Wachskugeln entstanden sind; sie gehören damit ontologisch zu Kategorie der »Nicht-Existierenden« oder sind an der Peripherie zwischen existierenden und nicht-existierenden Wesen anzusiedeln⁹⁰. In der Spätzeit sind sie auf Sarkophagen auch Schutzgottheiten (génies gardiens) des Toten. Vom NR an hat man sie im Totenbuch assoziativ mit der Vorstellung von den »Himmelsaugen« verbunden. Möglicherweise hat man sie in dieser speziellen Funktion mit den *Mr.t*-Göttinnen gleichgesetzt, die in dieser Zeit ebenfalls als »Himmelsaugen« und »Uräusschlangen« interpretiert wurden. Da mit Ausnahme der Gleichsetzung der *mr(r)w.tj* mit den *w*-Vögeln nirgendwo ein direkter Hinweis auf ihre Musikanten-Funktion gegeben wird, ist eine Identifizierung der *mr(r)w.tj* als dämonischer Aspekt der *Mr.t*-Göttinnen nahezu ausgeschlossen. Vermutlich gehören die *mr(r)w.tj*, die als weibliche Vogelwesen oder vielmehr in einer Vogel-Frau-Mischgestalt auftreten, im NR aber die von Schlangen und in der Spzt. die von löwen- oder löwen-krokodilköpfigen Frauen annehmen, zu einer uralten Glaubensschicht, die im mediterranen Kulturkreis wiederbegegnet⁹¹. Sie sind Schadensdämonen und wirken Verderben auf den gefahrvollen Wegen des Jenseits⁹². Sie sind nur dann dem Toten von Nut-

⁸⁷ »(Ihr *mrw.tj*), die ihr Re täglich schaut und geleitet«, s. auch CT V, 314 b. c; 315 m.

⁸⁸ Louvre D 8: *dd mdw jn mr.t ss̄m nfr r̄c nb: wnn=j m ss̄=k Wsjr N.*

⁸⁹ CG 29306: *dd mdw jn mr.tj ss̄m.w nfr r̄c nb: nfr-hr nzr.t huj-sn Wsjr N.*

⁹⁰ Te Velde, in: LÄ I, 981, s.v. Dämonen, betont, daß das ontologische Konzept »Sein« und »Nichtsein« im ägyptischer Weltanschauung eine größere Rolle spielte als das ethische mit den Kategorien »Gut« und »Böse«; vgl. den »Erdmann« im pVandier 5, 1 ff., G. Posener, Le Papyrus Vandier, Bibl. Gén. 7, 1985, 73 ff.

⁹¹ Allgemein zu Dämonen in Gestalt von Raben, Störchen, Tauben, frauenköpfigen Harpien und Sirenen, s. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, 89 ff.; in der von Ungeziefer (Käfer, Raupen, Stechmücken und Heuschrecken) — wie in CT V, 292 a (B2Bo) — s. a.a.O., 97 f., von Schlangen, a.a.O., 92 ff. Zu dieser Bewußtseinsschicht gehört sicher auch Szene 10 des Mundöffnungsrituals mit der *sbt.t-hr* und den »Bienen«, s. Otto, MÖR II, 55 ff.; s. S. 277 f.

⁹² Leider sind sie Quellen zu spärlich, als daß sich etwas Genaues über ihr Wirken im Alltag sagen ließe. Der »Sitz im Leben« der *mr(r)w.tj*-Texte könnten Beschwörungstexte in der Medizin gewesen sein, s. den *mrw.t*-Dämon in den »Zaubersprüchen für Mutter und Kind«, s. oben S. 163, Anm. 77.

zen, wenn sie dessen Identifizierung mit einem Gott — zumeist einem Sonnen- oder Urgott — anerkennen. Dann eröffnen sie ihm den Zugang zum jenseitigen Leben, zur Fahrt in der Sonnenbarke. Ihres schädlichen Einflusses erwehrt sich der Tote durch Askese, Drohungen und andere Praktiken wie Beschwörungsformeln und Zaubersprüchen⁹³. Vor der in der geschlechtlichen Verführung liegenden Gefährdung schützt er sich durch Passivität. Auch dem »Wegschauen« liegt dieselbe defensive Reaktion zugrunde⁹⁴. Aktiv vertreibt er sie mit Drohungen und Zaubersprüchen⁹⁵.

B. Die *mr(r)w.tj*, ägyptische Vorläufer der Sirenen?

Wenn man den buhlerisch-dämonischen Aspekt der *mr(r)w.tj* zusammen mit ihrer Vogel-Frauen-Mischgestalt betrachtet, so läßt sich eine überraschende Ähnlichkeit mit den Sirenen der klassischen Antike erkennen⁹⁶. Es stellt sich die Frage, ob jene nicht diesen als Vorbild gedient haben oder beide zumindest demselben gemein-mediterranen Mythensubstrat angehören⁹⁷. Die Wesensmerkmale beider Gruppen stimmen nämlich in charakteristischen Zügen derart überein, daß man kaum eine zufällige Parallelvorstellung annehmen kann, auch wenn der zeitliche Abstand zwischen der Niederschrift der Sargtexte im MR und den frühesten Sirenendarstellungen und -erwähnungen im 11. bzw. 8./7. Jh. problematisch erscheint⁹⁸: Beide Gruppen haben eine Vogel-Frauen-

⁹³ Zur Askese als einer möglichen Reaktion des von Dämonen bedrohten Menschen, s. Böcher, a.a.O., 238 ff.; vgl. Brunner, in: LÄ I, 1229 ff., der jedoch auf die dämonische Wurzel vieler Enthaltsamkeitssitten nicht eingeht.

⁹⁴ Zum Verzicht auf das Sehen durch das Schließen bzw. Abwenden der Augen s. Böcher, a.a.O., 298 ff.; E. Stemplinger, Antiker Volksglaube, 156 ff.; s. Merkmaliste: III; CT V, 296 a; 314 i; 315 p, vgl. auch 310 d.

⁹⁵ Beschwörungsformeln und Zaubersprüche kommen beim 2. Typus der *mr(r)w.tj*-Sprüche vor (Sp. 448. 450). Allgemein zu Beschwörungen als Abwehrmittel s. Böcher, a.a.O., 174 f.; Pfister, in: RAC II, 171 f.

⁹⁶ S. meinen gleichlautenden Vortrag auf dem 1. Internationalen Ägyptologenkongreß in Kairo 1976, s. W. F. Reineke (Hg.), Acts, in: Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orient 14, 1979, 255-264, in dem ich freilich von der fragwürdigen Gleichsetzung *mr(r)w.tj/Mr.tj* ausgegangen bin.

⁹⁷ Zur Problematik der Beziehungen der werdenden griechischen Kultur zum Vorderen Orient, der Zurückweisung ihrer Überschätzung durch die als Panbabylonier bezeichnete Gelehrtengruppe und einer ausgewogenen Position s. Lesky, in: Saeculum 6, 1955, 35 ff.; und neuerdings Walter Burkert, Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur, SHAW 1984, Nr. 1, 8 ff.; 23 (Mischwesen).

⁹⁸ Kunze, in: Ath. Mitt. 57, 1932, 124 ff.: Scherbe aus Praisos (Beil. 32) aus spätestminoischer, vielleicht sogar subminoischer Zeit, eine rhodische Kanne aus der Zeit des »orientalisierenden« Stils, s. auch Schiering, Werkstätten orientalisierender Keramik auf Rhodos, Berlin 1957, 8, vgl. 33, 41 (Krater korinthischer Form aus Naukratis), 62 f. und die Kanne aus Rheneia, s. Kunze, a.a.O., Beil. 31; Buschor, Die Musen des Jenseits, 26, Abb. 15. Zwischen der Scherbe aus Praisos und den ältesten griechischen Darstellungen

Mischgestalt; beide versuchen auf listige Weise die Sterblichen an sich zu locken, um sie zu verführen und zu verderben; bei beiden handelt es sich ursprünglich um eine Zweiheit, und beide sind Schadendämonen und gelegentlich freundliche Totengeleiterinnen.

Die Ikonographie der Sirenen ist hinlänglich bekannt. Sie besteht aus einem Menschenkopf, in späteren Zeiten auch menschlich gestaltetem Rumpf, und einem Vogelkörper mit Vogelbeinen und Krallen. Die mythenschaffenden Griechen, Homer, Sophokles und Platon haben sie jedoch auch als liebliches Mädchenpaar beschrieben⁹⁹. Während aber bei den Hellenen die Mischgestalt fest eingewurzelt blieb und erst in späteren Jahrhunderten aufgegeben wurde, haben die ägyptischen *mr(r)w.tj* ihr Vogelkleid bald wieder abgestreift und sind schlängengestaltig (Tb 37. 58) oder als Frau löwen- oder janusköpfig dargestellt worden.

Als Sängerinnen werden die Sirenen zuerst in der Odyssee beschrieben. Sie bezaubern alle Sterblichen, die an ihrer Insel vorbeifahren, durch ihren »hellen Gesang«¹⁰⁰. Spätere Illustrationen stellen sie auch

liegen mindestens drei Jahrhunderte. Mühlstein, Sirenen in Pylos, in: Glotta 36, 1957, 152 ff., versucht, durch Analyse der Wörter *seremokaraoi* und *seremokaraapi* ihr Vorhandensein in mykenischer Zeit nachzuweisen. Da die griechische Welt mehrere menschenköpfige Vogeldämonen kennt, z.B. den krallenbewehrten Todesdämon Ker, die Athena-Begleiterin »Vus«, die Harpyien und Erinnyn, die sich sehr schwer von den Sirenen unterscheiden lassen, ist es gerade bei den frühen Darstellungen, die zumeist ohne inhaltlichen Zusammenhang als einfache Zeichnungen erscheinen, zweckmäßig, mit Marót von »Vor-Sirenen« (Pre-Sirens) zu sprechen, s. The Sirens, in: Acta Ethnographica 7, 1958, 11, 43. Die eigentlichen Sirenen, d.h. zwei Mädchen, die durch ihren Gesang bezaubern, tauchen zum ersten Mal in der Odyssee auf, s. a.a.O., 10 ff.; gelegentlich kommen auch sirenengestaltige Seelenvögel vor, s. a.a.O., 31, 34. Auch auf orientalische Einflüsse wurde mehrfach hingewiesen, da es in Assur, Luristan und Urartu ähnliche Vogel-Mensch-Mischwesen gibt, s. Kunze, a.a.O., 124 f.; Marót, a.a.O., 14 f.; Schiering, a.a.O., 63 mit Anm. 453; Goldman, An Oriental Solar Motiv and its Western Extensions. in: JNES 20, 1961, 239 ff. Der Frauenkopf, der auf einigen späteren Vasenbildern aus einer kleinen, kalottenförmigen Kopfbedeckung wie ein Helmbusch herauswächst, gibt jedoch keine Sirene wieder, s. F. Bromer, Kopf über Kopf, in: Antike und Abendland 4, 1954, 42 ff. (gegen Latte, Die Sirenen, in: Fs zur Feier des zweihundertjährigen Bestehens der Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl. 1951, 67 ff.). Aus Ägypten, jedoch in einem persisch-ägyptischen, provinziellen Mischstil gearbeitet, stammen zwei Sirenen im Klagegestus, die auf der »Totenstein eines persischen Großen aus Memphis« dargestellt sind, s. von Bissing, in: ZDMG 84, NF 9, 1930, 226 ff.; Anthes, in: Berliner Museen, Berichte aus den Preuss. Kunstsamml. 55, 1934, 99 ff., der sie gegen Bissing vor der Eroberung Ägyptens durch Kambyses ansetzen will; s. auch eine Lampe, die Oliver, in: Miscellanea Wilbouriana I, 135 f., veröffentlicht hat.

⁹⁹ Marót, a.a.O., 5 f.; Weicker, in: Roscher, Mythologisches Lexikon IV, 604; Buschor, Die Musen des Jenseits, 7.

¹⁰⁰ Od. 12, 39-54; 158-200. Auf ein ähnliches Schifffermärchen aus Hinterpommern von einem Schiffskapitän, der einem Storch nachsegelt und das Storchenland entdecken will und dabei zu einer Insel gelangt, auf der Engel so lieblich singen und spielen, daß jeder, der es hört, vor Sehnsucht von Sinnen kommt, weist Buschor, a.a.O., 7 f. hin; vgl. auch das Loreley-Märchenmotiv, s. Politzer, in: Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. und Geistesgesch. 41, 1967, 456 ff. Zum bezaubernden und behexenden Gesang der Sirenen, s. Marót, a.a.O., 6. 21. 26 ff.

mit Instrumenten wie Doppelflöte, Lyra und Tympanon dar¹⁰¹. Auch die sog. Grabsirenen spielen diese Instrumente. Diese Musikantinnen-Funktion lässt sich auf ägyptischer Seite nur dann vergleichen, wenn man die sehr fragwürdige Assoziation der *mr(r)w.tj* mit den *Mr.t*-Göttinnen akzeptiert.

Sirenen wie *mr(r)w.tj* sind Dämonen, die auf listige Weise die Sterblichen an sich locken, um sie zu vernichten. Die Sirenen bezaubern durch ihren Gesang, wie es der Odyssee-Text schildert, oder verführen als incubi den in der Mittagshitze Ruhenden¹⁰². Sie versuchen den Vorbeikommenden durch wohlautende, betörende Rede für sich zu gewinnen: »Komm, preisvoller Odysseus, du großer Ruhm der Achäer!« (12. B.V. 184); auf ähnliche Weise schmeicheln die *mrw.tj* in CT V, 308 d-f dem Toten auf den Jenseitswegen: »Passiere doch, trefflicher *ȝ* mit jubelndem Herzen, setz dich auf den Thron der Götter!«, so sagen sie zu mir.«, worauf dieser erwidert: »Eure Müdigkeit (behaltet) für euch, eure Fallstricke (behaltet) für euch, eure Schlechtigkeit (behaltet) für euch!« In beiden Fällen weicht der Mensch der Begegnung mit den dämonischen Mächten aus: Odysseus, indem er sich am Mast festbinden lässt, der Tote in den CT, indem er sich abwendet. In der Odyssee hocken die Sirenen auf einer blumigen Wiese, umgeben von den Knochen ihrer Opfer. Wie die Unglücklichen umgekommen sind, erfährt man jedoch nicht. Die *mrw.tj* halten sich am 2.Tor des Binsengefildes, einer ähnlich lieblichen, paradiesischen Gegend auf und schneiden ihrem Opfer Nase und Lippen ab (CT V, 182 b-f)¹⁰³,

¹⁰¹ Zu Vasenbildern der Sirenen-Episode, s. F. Brommer, Vasenliste zur griechischen Heldenage³, 1973, 441-443, z.B.: griech. Glockenkrater um 330 v. Chr. (Berlin 4532); Furtwängler/Hauser/Reichhold, Meister der Vasenmalerei III, Tf. 130 und Tf. 124 (Stamnos in London); zu musizierenden Sirenen, s. auch Marót, a.a.O., 15; Weicker, Seelenvogel, 14, 17, Fig. 10, 172 f.; Lauer/Picard, Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis, 216 ff.; Buschor, a.a.O., 51 ff.

¹⁰² Lauer/Picard, a.a.O., 225 ff.; Marót, a.a.O., 34 ff. Bei den drei bisher bekannten Darstellungen des Motivs (Medaillon von Begram, Afghanistan, Lampe aus Rennes, (jetzt verschollene) Reliefsplatte der Sgl. Fröhner, s. M. P. Nilsson, Griechische Religion I, Tf. 50,5 - Schreiber, Reliefsbilder, Tf. LXI) handelt es sich wohl um einen eingeschlafenen Pan oder Silen, s. Ch. Picard, in: Rev. arch. 39, 1952, 111 f., was dann auch die Zusammensetzung des dionysischen thiasos im Dromos des Serapeion von Memphis erklärt. Zur Deutung der Szene als dionysische Verzückung, s. Marót, a.a.O., 35 f. Die incubus-Funktion der Sirene veranlaßte manche Autoren sie als daemon meridianus zu deuten, s. Picard, Néréides et Sirènes, Observations sur le folklore hellénique de la mer, in: Annales Hautes Etudes de Gand II, 1938, 144 f.; Caillois, Les démons de midi, in: Rév. hist. des religions 115/116, 1937, 151 ff.; Kurt Latte, Die Sirenen, in: Kleine Schriften, hg. v. O. Gigon, W. Buchwald und W. Kuckel, 1968, 106 ff.; dagegen: Marót, a.a.O., 24 f. Zu incubus-Vorstellungen in Ägypten s. te Velde, in: LÄ I, 982 (*nj.w* und *hj.w*); Westendorf, in: ZÄS 92, 1966, 129; ZÄS 96, 1970, 145 ff.; Sauner, in: Kêmi 20, 1970, 11 (h). 14 f.; Kákossy, Daemon meridianus, in: Studia Aegyptiaca II, 1976, 197 (demot. pBM 10251).

¹⁰³ Zur Nase als Sitz des Lebens und dem Nasenkuß als Belebungsakt, s. Hermann, Liebesdichtung, 95; Brunner, Geburt des Gottkönigs, 118.

wenn er nicht durch die Kenntnis ihres Namens Macht über sie hat. An anderer Stelle heißt es (CT V, 308 b, vgl. 298 c), daß sie ihn zur Gerichtsstätte (*htmj.t*) schleppen, wenn er ihren Verlockungen erliegt. Die Wirkungsweise der *mr(r)w.tj* hat stark erotisch geprägte Züge. Dasselbe gilt für die Sirenen, selbst noch in der heidnischen und christlichen Diatribe war die Symbolik Sirene = Lust gang und gäbe¹⁰⁴.

Die *mr(r)w.tj* treten nur paarweise auf; die *Mr.tj* seit dem AR in einer ober- und unterägyptischen Aufteilung. Auch die Sirenen kommen in der frühen Überlieferung und später noch häufig in der Vasenmalerei sowie in plastischer Darstellung zu zweit vor¹⁰⁵, als Geisterwesen des Volksglaubens sind sie auch zu dritt¹⁰⁶.

Selbst die Etymologie der Namen, deren Deutung bei beiden Gruppen auf Schwierigkeiten stößt¹⁰⁷, scheint ein gemeinsamer Vorstellungshorizont zugrunde zu liegen. Beide Bezeichnungen könnten als Ableitung von einem Wort »Seil« oder »verknüpfen«, »verbinden« erklärt werden. Seirenes gehört nach einer von Herodian, einem griechischen Grammatiker des 2. Jh. n. Chr., angenommenen Etymologie zu *eiro* »verknüpfen«, »verbinden« mit pleonastischem¹⁰⁸; andere Autoren leiten den Namen von *seira* »Seil« her¹⁰⁹, so daß er als »die (durch die Kraft des Gesangs) Fesselnden«, »Umstrickenden« oder auch »Würgerinnen« gedeutet werden könnte. Auch das Ägyptische kennt zumindest für die *Mr.tj* eine solche Ableitung, obgleich nur in einem Wortspiel. In den »Hymnen an das Diadem der Pharaonen« (13,3 f.) wird zwischen *Mr.t* und *mr* »binden«, »fesseln« ad hoc ein Sinnzusammenhang hergestellt: »Siegle die eine an die andere, daß sie beide gebunden seien (*mr*) an deinen Leib in ihrem Namen 'ober- und unterägyptische *Mr.t'*«¹¹⁰. Auch bei der Schreibung

¹⁰⁴ Klauser, in: JbAC 6, 1963, 99 f.; vgl. 89 ff. mit Hinweis auf die allegorische Homer-auslegung.

¹⁰⁵ Marót, a.a.O., 7, 36 f.; Zwicker, in: RE III A, 291 f.; Weicker, in: Roscher, Mythologisches Lexikon, 603 f.

¹⁰⁶ Marót, a.a.O., 15, 36 ff. hält die Zweizahl für die ursprüngliche und erklärt die Dreizahl damit, daß »drei« in der Folklore oftmals »eins« meint und drei Sirenen eine einzige dämonische Wesenheit symbolisieren. Auf dem Grabstein des Metrodorus wächst ihre Zahl auf 16 an. Die Multiplikation der Hauptfigur soll ihr wohl größere Bedeutung verschaffen.

¹⁰⁷ Zwicker, in: RE III A, 289 ff.; Weicker, a.a.O., 602; Buschor, a.a.O., 9: »umschnürende« Wesen. Zu anderen Etymologisierungsversuchen, s. Picard, a.a.O., 146, der den Namen mit *scirios*, *sirius* in Verbindung bringt; Lagercrantz, Sirene, in: Eranos 17, 1917, 101 ff., dagegen Nilsson, Griechische Religion I, 228; Marót, a.a.O., 24 ff., der zu einer Ableitung vom hebräisch-phönizischen »sir« »Gesang«, »Bezauberung« neigt, was wiederum zu *mr.t* »Sängerschaft« gut passen würde.

¹⁰⁸ II 579,13 (Lentz); Zwicker, a.a.O., 289.

¹⁰⁹ Zwicker, a.a.O.; Marót, a.a.O., 24.

¹¹⁰ Erman, Hymnen an das Diadem der Pharaonen, APAW 1911, 43. Es wird auf den Aspekt der *Mr.tj* als Kronengöttinnen angespielt.

mrw.tj ist eine Ableitung von *mr* (МОΥΡ) »binden« denkbar¹¹¹. Die Individualnamen beider Gruppen sind nicht vergleichbar.

Beide Gruppen wirken im Jenseits. Die Sirenen werden — in etwas einseitiger Sicht — von Ernst Buschor geradezu »Musen des Jenseits« genannt¹¹². Die Schadenwesen hocken in der Odyssee nahe am Eingang der Unterwelt oder auch im Hades selbst. Die freundlichen Sirenen stehen in Platons »Staat« auf jeder der acht Himmelssphären und lassen einen bestimmten Ton als Beitrag zur ewigen Sphärenharmonie erklingen¹¹³. Die wohlwollenden Grabsirenen (seit ca. 400 v. Chr.) geleiten den Toten mit Gesang und Musik in die Unterwelt¹¹⁴. Auch die *mr(r)w.tj* befinden sich in der Unterwelt; in einem Jenseitsführer wird als ihr Aufenthaltsort das 2. Tor des Binsengefildes genannt (CT V, 182 b). Die *Mr.tj* der CT-Vignette fahren auf dem *wtnw*-Gewässer, dem himmlischen Hapi, (CT V, 167 E, G1T) zu dem »Ort, an dem Osiris ist, zur Treppe der *zšn.t* gegenüber dem Orion am Südimmel« (CT V, 167 D). *mr(r)w.tj* wie Sirenen sind an der Schwelle zum Jenseits gefährliche Dämoninnen. Wenn man eine Angleichung der *mr(r)w.tj* an die *Mr.tj* annimmt, kann man den Vergleich mit den Sirenen noch weiter ausspiinnen. Auch die häufig auf Tempeltüren abgebildeten Göttinnen haben eine Funktion die man kurz mit »Hüterinnen der Schwelle« charakterisieren könnte. Sie vertreiben das Böse durch die apotropäische Macht der Musik an den besonders gefährdeten Eingängen und Durchlässen des Tempels, die einen Übergang zwischen diesseitiger und götterweltlicher Sphäre bilden¹¹⁵. Selbst die Vorstellung, daß die als Synonym für Maat verwendete *Mr.t* mit der Sphärenharmonie wie die Sirenen in Platons »Staat« verbunden ist, würde ägyptischen Vorstellungen nicht widersprechen¹¹⁶.

Andere, ikonographische Details deuten ebenfalls auf eine Zusammengehörigkeit der beiden Gruppen hin. So könnte der federähnliche Kopfputz, den Sirenen wie Musen tragen, mit den vielleicht als Attributen der

¹¹¹ S. S. 160, Anm. 61; vgl. auch die für *mr.t* »Sängerschaft« vermutete Ableitung von *mr* »binden«, s. S. 9.

¹¹² Ernst Buschor, Die Musen des Jenseits, München 1944; vgl. dazu die kritischen Anmerkungen Maróts, a.a.O., 21.

¹¹³ Zwicker, a.a.O., 298; Rep., 617 B.

¹¹⁴ Buschor, a.a.O., 61 ff.; Zwicker, a.a.O., 296 f. Vereinzelt treten die Sirenen in Ägypten als Klagefrauen auf, s. Anm. 98; auch die *Mr.tj* üben als *gr.tj* besonders bei den Stundenwachen dieselbe Funktion aus, s. z.B. Junker, Stundenwachen, 93 (Edfou I, 214). Der Ursprung der Sitte, auf Gräbern Sirenen anzubringen, wird von Buschor, a.a.O., 38, und Pollard, in: The Classical Review N.S. 2, 1952, 63, mit der Orphik in Zusammenhang gebracht. Zur Übernahme ägyptischen Gedankengutes in die altorphische Kosmogonie, s. Siegfried Morenz, Religion und Geschichte (hg. von Herrmann/Blumenthal), 452 ff.

¹¹⁵ S. Kap. IX.

¹¹⁶ Vgl. S. 147, Anm. 174.

mr(r)w.tj beschriebenen Federn (CT V, 299 a), ihrer Vogelgestalt und den Federn der Dämoninnen auf den Spätzeitsarkophagen in Verbindung zu bringen sein. Die antiken Schriftsteller deuten sie als Federn des Triumphes, die die Musen den in einem Sangeswettstreit unterlegenen Sirenen ausgerissen hätten¹¹⁷. Das mag freilich nur ein gelehrter Versuch sein, den von der alexandrinischen Kunst übernommenen Kopfschmuck zu »erklären«, vergleichbar etwa der Umdeutung, die die Harpokrates-Geste vom Kindergestus zum Symbol der Verschwiegenheit erfahren hat¹¹⁸.

Eine andere, seltene Darstellungsform der Sirenen lässt sich mit ziemlicher Sicherheit aus dem ägyptischen herleiten: diejenige, bei denen der Körper der Sirenen anstelle eines Vogelleibes aus einem Auge besteht¹¹⁹ (Tafel VIb). Der Darstellungstyp wird von archäologischer Seite gewöhnlich formal erklärt und auf die sog. Augenschalen zurückgeführt, wobei man die Augen apotropäisch, als Andeutung der Dionysosmaske oder als Anthropomorphisierung des Gefäßes deutet¹²⁰. Im ägyptischen Bereich finden sich seit der 18. Dyn. ähnlich gestaltete Vögel als Kryptogramme. Auf den Statuen des Senenmut sind es Geier, deren Körper von *wd3.t*-Augen gebildet werden und die in den Fängen eine *k3*-Hieroglyphe halten, nach E. Drioton¹²¹ eine Schriftspielerei für den Thronnamen Hatschepsuts *M3.t-k3-R*^c. Zwei weitere »Augenvögel«, die sich auf der Türeinfassung der Hathor-Kapelle von Dêr el-Bahri befinden, haben gleichfalls als Rumpf ein *wd3.t*-Auge, in den Fängen jedoch einen *sn*-Ring¹²² (Tafel VIa). Sie stellen die beiden Kronengöttinnen Nechbet und Uto dar, die als *wd3.tj*, die beiden »heilen« und übelabwehrenden Augen, zu verstehen sind. Die gleiche Mischform begegnet

¹¹⁷ Zwicker, a.a.O., 298; Weicker, a.a.O., 616; Picard, a.a.O., 144, Anm. 6 zur Ätiologie von Aptera; Klauser, in: JbAC 6, 1963, 74. 87 (New York Metr. Mus.: Musen-Sirenen-Sarkophag, Mitte des 3. Jh. n. Chr.).

¹¹⁸ Bonnet, RÄRG, 275.

¹¹⁹ Auf zwei Gefäßen des BM B. 342, B. 215, einer schwarzfigurigen Hydra (ca. 520), s. Corpus Vasorum Antiquorum Br. Mus. III He Tf. 94, und einer schwarzfigurigen Decklamphora, a.a.O., Tf. 52,1; Weicker, a.a.O., 627 f.; Hermann Schrader, Die Sirenen, Berlin 1868, 104, Anm. 51.

¹²⁰ H. J. Bloesch, Formen attischer Schalen, 1940, 1 ff.; Schefold, Griechische Kunst, 1959, 39 f.; J. Wiesner, Göttliche Augen, In memoriam Eckhard Hunger, 1971 (hg. von M. Lurker), 181 ff.

¹²¹ E. Drioton, in: ASAE 38, 1938, S. 231 ff. (Berlin 2296; CG 42114), Fig. 17, Tf. 21; s. auch Statue Kairo JE 47278. Er liest die Pupille des *wd3.t*-Auges *R*^c, den Geier *m3.t*. Vorsichtiger dazu jetzt: Christine Meyer, Senenmut, Eine prosopographische Untersuchung, Dissertation Hamburg 1982, 158 ff., die darin hauptsächlich eine Kombination beider königlichen Schutzsymbole sieht, die Senenmut als Privileg in Anspruch nimmt. Diese Interpretation passt auch gut zu den späteren Belegen; jetzt P. F. Dorman, The Monuments of Senenmut, London/New York 1988, 137 f.

¹²² Naville, Deir el Bahari IV, Tf. 103; Drioton, a.a.O., 238, Fig. 19.

noch in der Ramessidenzeit auf Statuen¹²³ sowie auf einem Schrein, dessen Herstellung im Grab des Ipi (TT 217) abgebildet wird¹²⁴. Wenn auch derartige Kryptogramme für die *mr.tj* selbst nicht belegt sind, so liegt doch die Vermutung nahe, daß die griechischen Künstler durch eine solche Darstellungsweise den ägyptischen Ursprung des Motivs hervorheben wollten. Da *mr.tj* überdies eine Bezeichnung für die beiden Augen des Himmelsfalken, Sonne und Mond, ist und die *mr.tj* deshalb gelegentlich auch mit dem »Auge« determiniert werden¹²⁵, ließe sich auch von daher eine sinnvolle Beziehung zwischen Augensirenen und *mr.tj* »Himmlesaugen« herstellen¹²⁶.

Weitere ikonographische Einzelheiten, die jedoch nur im Gesamtzusammenhang überzeugen, können noch zur Stärkung der Hypothese herangezogen werden: Die Art, wie auf manchen Sirenendarstellungen die Arme aus der Brust herauswachsen, geht sicherlich auf Ägypten zurück¹²⁷. Die nach außen gerollte Locke, die die »Sirenen« gerade auf den frühesten Darstellungen, denen aus Rhodos und Rheneia¹²⁸, tragen und die auch das Vogelwesen auf dem Anhänger aus dem Schatz von Tôd aufweist¹²⁹, erinnert auffallend an den nach außen gerollten Zopf, der für die *Mr.t* typisch ist, aber es kann sich hier auch um eine zufällige Übereinstimmung handeln.

Für eine Herleitung der Sirenen von den *mr(r)w.tj* läßt sich noch weiteres, wissenschaftsgeschichtliches Argument anführen. Fast alle Autoren, die sich mit den Sirenen befaßt haben, sind sich über deren ägyptischen oder altorientalischen Ursprung einig¹³⁰. Da im Bereich des alten Meso-

¹²³ CG 42168.

¹²⁴ Davies, Two Ramesside Tombs, Tf. 37; allgemein vgl. auch Otto König, Urmotiv Auge, 1975.

¹²⁵ S. S. 160; für *Mr.tj* s. S. 16 f. Der Gott Harmerti ist freilich erst von der 26. Dyn. an bezeugt, s. Weber, in: LA II, 996 f.

¹²⁶ Vgl. auch Caminos, Literary Fragments, 14 (Tf. 19, II, 7) mit weiterer Literatur. Gelegentlich wird den Sirenen ein solarer Charakter zugesprochen, da Sterope, ihre Mutter, eine Heliostochter ist, s. Zwicker, a.a.O., 295,17 ff.

¹²⁷ Kunze, in: Ath. Mitt. 57, 1932, 127, Beil. 31; Buschor, a.a.O., 26, 15.

¹²⁸ Bei dem Gefäß aus Rhodos (Buschor, a.a.O., 20, Fig. 7) sind es bärige sirenentartige Wesen; zur Frage der Zuordnung s. Marót, a.a.O., 11.

¹²⁹ Nicht überzeugend vertritt Charpouthier in Bisson de la Roque, Le trésor de Tôd, 1953, Appendix, 37-42 »L'homme-oiseau et l'origine de la sirène?« die Theorie vom asiatischen Ursprung. Der erwähnte Lapislazuli-Anhänger ist jedoch ganz singulär und sagt nichts über die der Darstellung zugrundeliegenden Glaubensvorstellungen aus, so daß eine Benennung als »Sirenen« sehr gewagt ist; zu einer möglichen späteren Plazierung des Schatzes s. jetzt B. J. Kemp/R. S. Merrillees, Minoan Pottery in the Second Millennium Egypt, 1980, 290 ff.

¹³⁰ Zwicker, a.a.O., 301 f.; Weicker, Seelenvogel, 33, 85 ff.; Buschor, a.a.O., 13 f. Kunze, a.a.O., stimmt dem ägyptischen Prototyp nur mit Vorbehalt zu und nimmt an, daß er über asiatische Kanäle zu den Griechen gelangt ist. Marót, a.a.O., 41, erwägt eine Übernahme aus dem östlichen Archipel über phönizische Seefahrer.

potamien, Luristan und Urartu zwar Darstellungen vogelgestaltiger Wesen und geflügelte Göttinnen vorkommen¹³¹, das Mythologem von zwei verführenden und verderbenbringenden Göttinnen durch das Fehlen der schriftlichen Überlieferung jedoch nicht ausdrücklich bezeugt ist, könnte man aus dieser Quelle mit Wahrscheinlichkeit nur den Darstellungstyp herleiten. Als Vorbild aus dem Ägyptischen mußte bisher stets der Ba-Vogel herhalten. Da die Sirenen nur in den seltensten Fällen Seelenvögel wiedergeben¹³², ist eine Ableitung vom Ba-Vogel, abgesehen von der ikonographischen Ähnlichkeit, völlig unbefriedigend. Gewiß stehen die Sirenen mit dem Jenseits in Beziehung, aber sie bedeuten weder die Toten selbst noch deren Seelen. Auch die sog. Grabsirenen sind eher eine Art Todesengel, die dem Verstorbenen den Weg in den Hades erleichtern sollen, nicht er selbst. In dem Ba-Vogel dagegen erscheint der Tote in Vogelgestalt¹³³; er ist folglich als Prototyp der Sirenen gänzlich ungeeignet. Er wird überdies niemals singend oder mit Instrumenten abgebildet. Fremd ist dem Ägypter auch die Vorstellung, daß ein oder mehrere Ba den Toten durch sexuelle Verführung vernichten könnten¹³⁴. Der Ba-Vogel weist keine dämonischen Züge auf; er tritt auch nicht in Gruppen zu zweien auf, wenn nicht gerade ein Ehepaar gemeint ist. Alle diese Eigenschaften besitzen jedoch die *mr(r)w.tj*. So könnten sie, wenn man den Komplex als Ganzes betrachtet, ohne die Einzelzüge herauszulösen, sehr wohl das Vorbild für das Sirenen-Mythologem gewesen sein. Beweisen im strengen Sinn des Wortes läßt sich freilich eine solche Übernahme nicht, zumal Griechen und Römer ihr Bild mit eigenen Zutaten versehen haben, die aus ihrer ägyptischen Herkunft nicht zu erklären sind¹³⁵.

2. DAS MOTIV DER ADORANTIN BEIM SONNENLAUF UND SEINE ERWEITERUNG VOM NR BIS ZUR SPZT.

Während in den Vignetten der Sargtexte der Gedanke, daß die *Mr.tj* den Gott preisen und sein Erscheinen jubelnd begrüßen, allenfalls im Hinter-

¹³¹ S. oben S. 166, Anm. 98.

¹³² Marót, a.a.O., 34; Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen I³, 1959, 264; Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II², 299 (gegen Weicker, Seelenvogel, 1 ff.); Zwicker, a.a.O., 292 ff. Von ägyptologischer Seite versuchte Cooney, Siren and Ba, Birds of a Feather, in: Bull. of the Cleveland Museum of Art 55, 1968, 262 ff., bes. 265 f., eine ikonographische Ableitung der Sirenen-Vorstellung vom Ba-Vogel zu rekonstruieren, er betont jedoch die Verschiedenheit beider Funktionen.

¹³³ Žabkar, A Study of the Ba Concept, 149 ff.

¹³⁴ Der Tote wünscht zwar auch als Ba sexuelle Aktivitäten ausüben zu können, er fühlt sich jedoch nicht von anderen Ba bedroht, s. Žabkar, a.a.O., 102 f., vgl. 105 f.

¹³⁵ Z.B. das Motiv des Selbstmordes der Sirenen und das Vorhandensein einer männlichen, bärigen neben der weiblichen, die vielleicht über den asiatischen Raum zu den Griechen gelangt sein könnte, s. Weber, Altorientalische Siegelbilder, AO 17/18, 1920, Nr. 542; Bisson de la Roque, Le trésor de Tôd, 41, Fig. 15.

grund gestanden haben mag, zeigen Tempelbilder und Hymnen vom NR an sie häufig in dieser Funktion. Das Motiv der beiden jubelnden *Mr.tj* erscheint nicht nur im Kontext der Sonnenbarke, sondern findet auch Eingang in die von der Barkendarstellung losgelösten Ikonographie des Sonnenlaufes und wird auch auf andere Götter übertragen, die am Zyklus beteiligt sind¹³⁶. Die *Mr.t*-Göttinnen werden damit, wenn auch nur als Randfiguren, mit dem im Zentrum des Sonnenlaufes stehenden Aufgang, der Epiphanie des Gottes, verbunden.

Die Vorstellung, daß sie das Erscheinen Gottes preisend begleiten, kommt in verschiedenen Varianten vor und ist von den Sedfestdarstellungen beeinflußt. Sie gehören zum Hofstaat, den der Götterkönig Amun-Re, wie beim Sedfest der Herrscher, mit sich führt. Besonders häufig finden sie sich deshalb auf der Dekoration der Amun-Barke, wo sie zusammen mit den »Seelen« und dem sie anführenden König am unteren Teil des Schreins im Jubelgestus dargestellt sind (Tafel VII). Falls die Kajüte nicht durch einen Vorhang, wie etwa auf den Wiedergaben des Sethos-Tempels in Abydos¹³⁷, verhüllt ist, erkennt man rechts und links von den schakalköpfigen *B3.w* von *Nhn* (auf der linken, (Backbord-Seite), resp. den falkenköpfigen *B3.w* von *P* (auf der rechten, Steuerbord-Seite) und dem König eine kleine stehende *Mr.t* in der für sie typischen Haltung. Die Figuren sind nicht auf der eigentlichen Amun-Barke angebracht gewesen, sondern standen wohl auf der zwischen den Tragholmen verlaufenden Fläche vor dem auf vier Zeltstangensäulen ruhenden Schrein oder Baldachin, der die Kajüte der Amunsbarke an den beiden Seiten umschließt¹³⁸. Der bislang frühste Beleg für eine Dekoration der *Wsr-h3.t*-Barke mit den *Mr.tj* und »Seelen« ist literarischer Art und stammt von ihrer Beschreibung auf der Stele Amenophis' III. aus seinem Totentempel¹³⁹:

¹³⁶ Zur »Ikonographie« (Bildwelt) des Sonnenlaufes s. Assmann, Amun und Re, 54 ff., s. S. 63, Anm. 33.

¹³⁷ Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 5/10; s. auch die Darstellung im Barkensanktuar Philips Arrhidäus, Traunecker/Le Saout/Mason, La Chapelle d'Achôris à Karnak, 1981, II, Documents, 35 E 1.

¹³⁸ S. dazu die Rekonstruktion von Traunecker, a.a.O., Text, 83, Fig.5. Die Tragbarke kann wiederum mit dem Sockel in das Flusschiff gestellt werden, s. die Darstellungen vom Opet-Fest.

¹³⁹ Urk. IV, 1653, s. S. 62 mit Anm. 29. Ältere oder gleichzeitige Darstellungen der Amun-Barke weisen keine *Mr.t*-Göttinnen auf, s. Foucart, La belle fête de la vallée, in: BIFAO 24, 1924, Tf. 9 (Zeit: Mentuhotep *Nb-hpt-R3*); Tf. 8 (Zeit: Hatschepsut; die Figuren vor den falken- und schakalköpfigen Seelen sind zerstört; Tf. 17 (Zeit: Thutmosis III., der Teil hinter der Sphinxstandarte ist zerstört; die relativ einfache Dekoration macht es wahrscheinlich, daß keine *Mr.t* dargestellt waren); Tf. 1 (= Schwaller de Lubicz, Karnak II, 98-99; Zeit: Amenophis III., Karnak, 3. Pylon, Ostseite; PM II², 61 (183); das Ende der Kajüte enthält »Seelen« und »Nilgötter«, jedoch keine *Mr.tj*).

»Die Seelen von Buto bejubeln sie;
 die Seelen von Hierakonpolis beten sie an;
 die ober- und unterägyptische *Mr.t* preisen ihre Schönheit.
 Ihre Bugverzierungen lassen den Nun erglänzen,
 wie wenn die Sonne am Himmel aufgeht.«

Zahlreiche Darstellungen im Gurna-Tempel¹⁴⁰, im Großen Hypostyl von Karnak Sethos' I.¹⁴¹ und Ramses' II.¹⁴², in Abu-Simbel¹⁴³, im Temple reposoir Sethos' II.¹⁴⁴, aus der Zeit Ramses' III.¹⁴⁵, Ramses' IX.¹⁴⁶, Herihors¹⁴⁷ und in der Achoris-Kapelle¹⁴⁸ weisen den König und die die »Seelen« flankierenden *Mr.tj* als Schreindekoration auf. In leicht abgewandelter Form erscheint das Motiv bei der Darstellung des großen Flusschiffes, mit dem Amun beim Opfest nach Karnak zurückkehrt¹⁴⁹. Die fast deckungsgleich wiedergegebenen *Mr.tj* stehen zusammen mit den schakalköpfigen Seelen, über denen sich eine Königsstatue befindet, zwischen dem Sockel der Königsbarke und vor dem Untersatz der Amun-Tragbarke. Gelegentlich ist eine »oberägyptische *Mr.t*« am Bug des Schleppschiffes, der folgenden *Wsr-h3.t*-Barke zugewandt, dargestellt, wenn diese von Upuaut, dem König, zwei Horusgöttern und Chnum am Seil von Luxor nach Karnak getreidelt wird¹⁵⁰. Zwar erscheint hier die Göttin unter der götterweltlichen Besatzung am Bug des Schiffes, aber ihre Funktion geht nicht über die einer Adorantin hinaus, da sie nicht in die Fahrtrichtung blickt, wie es Upuaut tut, sondern wie die übrige Besatzung zur *Wsr-h3.t*-Barke.

¹⁴⁰ PM II², 414 (68), (69), Barkensanktuar des Amun, Raum XIII; 418 (106), Sanktuar, Raum XXIX; beide unveröffentlicht.

¹⁴¹ Nelson, The Great Hypostyle Hall at Karnak I, The Wall Reliefs, OIP 106, 152 (Flusschiff), 178 (Tragbarke), 180 (Tragbarke), 226 (Tragbarke); s. auch Detail-Photo, Schwaller de Lubicz, a.a.O. I, 109, Fig. 29; II, 45 (Tragbarke).

¹⁴² Nelson, a.a.O., Tf. 37 (Flusschiff); 53 (Tragbarke mit »Seelen«; Schwaller de Lubicz, a.a.O. II, 80-81), 76 (Tragbarke).

¹⁴³ Vorläufig: Curto, Nubien, Tf. 222; LD III, 189 b fehlt die Innenezeichnung der Barke, PM VI, 109 (95).

¹⁴⁴ Chevrier, Temple reposoir de Seti II à Karnak, Frontispiz (= X, Rekonstruktion).

¹⁴⁵ Reliefs and Inscriptions at Karnak I, OIP 25, Tf. 21. 24. 56 (bis). 57. 58.

¹⁴⁶ Auf der Darstellung im Grab des Imiseba, TT 65; PM I, I², 130 (4), LD III, 235.

¹⁴⁷ PM II², 231, III, 3; Temple of Khonsu I, Scenes of King Herihor in the Court, OIP 100, Tf. 21. 53; II, Scenes and Inscriptions in the Court and the First Hypostyle Hall, OIP 103, Tf. 166. 185.

¹⁴⁸ Traunecker/Le Saout/Mason/La Chapelle d'Achôris à Karnak, II, Texte, 83, Fig. 5 (perspektivisch gezeichnete Rekonstruktion der Tragbarke); II, Documents, Tf. X, 17; XI, 20; 34, D, 1 (Barke Ramses' II. s. Anm. 142). 2.

¹⁴⁹ PM II², 315 (82-86), Luxor, Zeit: Tutanchamun, ursurpiert durch Haremhab; Atl. II, 199/200; Wolf, Das schöne Fest von Opfer, 31. 49.

¹⁵⁰ PM II², 46 f. (157), IV, 3; Kitchen, Rames. Inscr. II, 570, II; Nelson, a.a.O., 37/38, s. Anm. 142 (Ramses' II.); ähnlich die Darstellung aus der Zeit Sethos' I., PM II², 44 (152), III, 1; Nelson, a.a.O., 151/152, s. Anm. 141.

In der Äthiopenzeit wird auch der Granitsockel der Barke¹⁵¹ selbst mit den *Mr.t*-Göttinnen und dem König, der die Seelen von *P* und *Nhn* anführt, dekoriert¹⁵², während zwei Nilgötter darunter bei der »Vereinigung der beiden Länder« abgebildet sind. Auf einer weiteren Darstellung, auf der Rückseite des Sockels¹⁵³, rahmen sie den König Atlanersa ein, welcher »seinen Vater hochhebt« (*tw³ jtj=f*), und rezitieren den Spruch, mit dem rituell das Nahen des Gottes angekündigt wird: »Hüte dich, Erde, der Gott kommt! (Viermal!)« für die vier Himmelsrichtungen. Bei der unterägyptischen *Mr.t* beginnt die Beischrift, mit der der Gott zur Einwohnung in sein Barkenbild durch Besitznahme des Sockels aufgefordert wird: »Worte zu sprechen von der *Mr.t*: 'Oh Amun-Re, Herr der Throne der beiden Länder, zu Gast (*hrj-jb*) auf dem 'Reinen Berg' (Napata), komm, damit du diesen deinen schönen Sitz siehst!'«. Sie wird in der oberägyptischen *Mr.t* fortgeführt: »Worte zu sprechen von der *Mr.t*: 'den dein Sohn, den du liebst, der Sohn des Re Atlanersa, dir gestiftet hat, damit du zufrieden bist über das, was er dir getan hat, — er möge ewig leben!'« Der Text ist sicher als ein gemeinsamer Spruch der Göttinnen zu verstehen.

Zwar ist der Sinn der oben besprochenen Motive, die Epiphanie Amun-Res zu preisen oder herbeizuwünschen, wegen der jubelnden Gesten der »Seelen« und *Mr.tj* augenfällig, aber erschöpft er sich darin, daß der Götterkönig als Himmelsherrscher das königliche Zeremoniell an sich gezogen hat, »historisiert« wurde, oder liegt ihm darüber hinaus ein mythisches Vorbild zugrunde? Vor dem NR werden die *Mr.tj* mit den *hm-ntr Bʒ.w* oder den *Bʒ.w* allein beim Sedfest als Begrüßende des im Lauf heraneilenden Königs dargestellt oder in der Sargtext-Vignette auf dem Boot, wobei man wohl eine in das Jenseits transponierte Übernahme königlicher Privilegien vermuten kann, so daß die Herkunft aus dem königlichen Zeremoniell als gesichert gelten darf. Vom NR an setzt man jedoch die *Mr.t* in Hymnen und im pSallier IV 6,4-5 mit der Epiphanie des Sonnengottes im Mythos in Beziehung. So ist die Frage, ob es sich um eine nachträgliche Mythologisierung eines Hofzeremoniells, eine sog. Historisierung der Götterwelt¹⁵⁴, handelt, eindeutig zu bejahen.

Spätestens in der 19. Dyn. war es eine dem Ägypter geläufige Vorstellung, daß die *Mr.tj* dem neugeborenen Sonnenkind zujubeln und es mit

¹⁵¹ Zur Frage, ob es sich um einen Altar oder Barkenuntersatz handelt, s. Vercoutter, in: Kush 5, 1957, 87 ff.

¹⁵² Reisner, in: JEA 5, 1918, 104 f., Tf. 14; Dunham, The Barkal Temples, Tf. 30 (B). 31 (B). Er stammt aus dem Tempel B 700 in Gebel Barkal, PM VII, 214, Room II, s. S. 205.

¹⁵³ Reisner, a.a.O., Tf. 14; Dunham, a.a.O., 31 (A).

¹⁵⁴ Zur Übernahme königlicher Rechte von Göttern, s. Luft, Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung, Studia Aegyptiaca IV, 1978, 241.

aufziehen. Die Mythologisierung könnte m.E. ihren Ausgang von der Barkendekoration genommen haben. Freilich mußte man dazu das »Erscheinen« des Götterkönigs Amun-Re, d.h., wenn er in Prozession auszog, mit dem »Erscheinen« des Sonnengottes Re, dem Sonnenaufgang, gleichsetzen und seine Barke als Form der Sonnenbarke deuten. Für eine solche Interpretation gibt es genügend Hinweise: Das große Flusschiff (*dp.t n tp jtrw*) wird mit Re in der *mskt.t*-Barke verglichen¹⁵⁵; die zentrale Schreinverzierung, die sich direkt über der Adoranten-Szene mit den *Mr.tj* und »Seelen« befindet, gibt das von zwei geflügelten Maat-Göttinnen beschirmte Auftauchen des falken- oder widderköpfigen Amun-Re auf der Lotosblume oder dem Nun wieder, und die Barke ruht auf einem von vier Königen emporgehobenen »Himmel« und ist damit in die götterweltliche Sphäre versetzt¹⁵⁶.

Die ramessidischen Hymnen beschreiben die Funktion der *Mr.tj* beim Sonnenaufgang folgendermaßen¹⁵⁷:

»Die beiden Herrinnen und die beiden *Mr.tj*-Göttinnen beten dich an
und preisen die Schönheit deiner Majestät.
Geb und Nut besänftigen dich,
ihre Kinder machen dir Ovationen.
Die Sonnenaffen beten dich an,
und das Vieh, das du geschaffen hast, tanzt für dich.«

Zusammen mit den Kronengöttinnen und weiteren aus der Menschen- und Tierwelt stammenden Adoranten preisen die *Mr.tj* die neuerstandene Sonne, deren Aufgang wiederum in einem anderen Sonnenlied¹⁵⁸ mit der Jugend des Königs durch das Motiv der Kronengöttinnen in Beziehung gesetzt wird. Das in mehreren Abschriften erhaltene Lied spinnt diese Vorstellung weiter aus: Die *Mr.tj* jubeln dem Kind nicht nur zu, sondern warten es wie die Kronengöttinnen das königliche Kind:

»Re anbeten bei seinem Aufgang
im östlichen Lichtland des Himmels
durch den N, er spricht:

¹⁵⁵ Kitchen, Rames. Inscr. II, 571,4; s. Anm. 150.

¹⁵⁶ Zur Barke als Medium grenzüberschreitender Bewegung, s. Assmann, in: LÄ II, 758; ders., Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 41 f.; zur Tragbarke (*s̄mw-hw*) allgemein, s. Helck, in: CdE 38, 1963, 43 f.; Nelson, in: JNES 1, 1942, 127 ff.; zu *s̄mw* »Prozessionsbild« eines Gottes im Schrein der Barke oder auch die »Barke« selbst, s. Assmann, LL, 309; B. Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Orient, ÄUAT 7, 1984, 41 ff.

¹⁵⁷ Übersetzung nach Assmann, a.a.O., 324 (TT 26); ders., Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben I, Text 21; Varianten: Text 20 (TT 25,1); Text 262 (TT 262,1).

¹⁵⁸ Assmann, LL, 314 ff., Text III, 4.

Gegrüßt seist du, der im Urwasser aufgeht,
der die beiden Länder erleuchtet, nachdem er hervorgetreten ist.
Die versammelte Neunheit jubelt dir zu,
die beiden Herrinnen, die *Mr.tj* haben ihn gehegt.¹⁵⁹

Auf einem »Kreuzband«-Sarg in Prag (P 621) aus der 21.-22. Dyn. wird das Motiv der preisenden *Mr.tj* und den anbetenden Sonnenaffen m.W. erstmalig mit dem *tw3-p.t*-Motiv kombiniert¹⁶⁰. Die Darstellung zeigt den Gott Schu, der kniend die Barke mit der über dem Horizont erscheinenden Sonnenscheibe hochhält. Rechts und links von ihm sind ein Opferstisch, ein Pavian und die unterägyptische bzw. oberägyptische *Mr.t* abgebildet. Auf der linken Seite steht eine Beischrift mit der Rede der oberägyptischen *Mr.t*: »Worte zu sprechen von der oberägyptischen *Mr.t*: 'Komm [und bring?], komm [und bring?] ...'!«, die vermutlich wie auf dem Atlanersa-Barken-Sockel in der Beischrift der unterägyptischen *Mr.t* fortgesetzt wird: »Worte zu sprechen von der unterägyptischen *Mr.t*: '... um zu verbringen die Ehrwürdigkeit bei mir(?, dabei?) (*jnj jm3b hr*)'.«

Einige Darstellungen zeigen die Seelen von *P* und *Nhn* zusammen mit den *Mr.tj*, wie sie die aufgehende Sonne begrüßen, ohne daß eine Barke abgebildet wäre: eine weitere Variante des oben beschriebenen Mythologems. Zu den ältesten gehört die Wiedergabe im »Haus des Re-Harachte vom Dach des Amuntempels«, dem Sonnenheiligtum auf dem *3b-mnw* in Karnak aus der Zeit Ramses' III.¹⁶¹ (Tafel X). In dem für das Sonnenlicht offenen Raum beten die falken- und schakalsköpfigen Seelen von *P* und *Nhn* die Sonne an, während »die oberägyptische *Mr.t*« vor der Doppelkartusche des Königs, über der sich die Sonnenscheibe erhebt, den *hn*-Gestus vollzieht. Die Beischriften lauten: »Jubel machen für dein gnädiges Antlitz, Herr der Götter, Amun-Re, Urzeitlicher der beiden Länder (Var.: Herrscher von Theben) durch die Seelen von *P* (Var.: *Nhn*).« Im Tempel Psammetichs I. in El-Kab führen die ober- und die unterägyptische *Mr.t* die falken- bzw. schakalsköpfigen Seelen an, während hinter ihnen die Sonnenaffen die aufgehende Sonne begrüßen¹⁶². Auf dem

¹⁵⁹ Assmann, LL, 315. 319 f. Zur Funktion der *Mr.tj* als Kronengöttinnen s. Kapitel VIII. Die Statue des Minnose, CG 625, fährt nach *Mr.tj* fort mit: *n hwnw n mrw.t* »zu einem Jüngling von Beliebtheit«; zum Wortspiel zwischen *Mr.t* und *mrw.t* s. S. 128, 187.

¹⁶⁰ Miroslav Verner, Altägyptische Särge in den Museen und Sammlungen der Tschechoslowakei, CAA, Prag 1982, 212. 241. 260 (7. 36. 55/75), Inschrift Nr. 15-18; zum *tw3-p.t*-Motiv s. den größeren Sockel der Amun-Re-Kamutef-Bronze (BM 60042) S. 204, Anm. 23-25.

¹⁶¹ Barguet, Le temple d'Amon-Rê à Karnak, 203 f., 291 f.

¹⁶² Derchain, L'adoration du soleil levant dans le temple de Psammetique Ier à El-Kab, in: CdE 37, 1962, 257 ff.; er zieht zur Ergänzung der stark beschädigten Blöcke die Rede der acht Urgötter im Hibis-Text heran: »Maaat vereint sich mit dir in deiner geheimen Kapelle, deine beiden Tochter, die *Mr.t*-Göttinnen, verklären dich. Du läßt deine Strahlen auftreten am Morgen und umschließt die beiden Länder mit deinem Glanz.

oben erwähnten Atlanersa-Sockel sind über der »Ländervereinigung« jeweils in einer Richtung die oberägyptische *Mr.t*, der König und die Seelen von *Nhn*, bzw. auf dem Pendant, die unterägyptische *Mr.t*, der König und die Seelen von *P* wiedergegeben¹⁶³. Späte Nachläufer findet dieses Motiv in der meroitischen Kunst auf den Türstürzen über den Scheintüren der Pyramidenkapellen. Die *Mr.t*¹⁶⁴ begrüßen mit anderen Gottheiten zusammen, die — jetzt wieder — im Himmelsschiff über der *ȝt* aufgehende Sonnenscheibe, die gelegentlich noch mit der Atefkrone verziert ist¹⁶⁵. Auch abrégés dieses Adorationsmotivs finden sich, bei der *Mr.t* allein den Sonnengott jubelnd begrüßt. Im Totenbuch der *Nsj-t3-nb.t-Jšrw*, der Tochter Pinodjems II., steht eine unterägyptische *Mr.t*, vor der sich ein Altar mit einem *nms.t*-Gefäß befindet, vor Harachte¹⁶⁶.

Auf andere Götter und den König überträgt man wiederum diesen Darstellungstyp in seiner abgekürzten oder ausführlichen Version, wenn man ihren Sonnen- und All-Gott-Charakter ausdrücken will. Eine Vignette des röm. Fajumpapyrus stellt dar, wie Suchos auf dem in zwei Bassins geteilten Fajum in Begleitung der jeweiligen *Mr.t* fährt, während vier der acht Urgötter von Hermopolis (Nun und Naunet, Amun und Amaunet) und Re, der aus dem Nun auftaucht, die beiden entgegengesetzt wiedergegebenen Barken rechts und links einrahmen¹⁶⁷. In der widderköpfigen südlichen Barke begleitet den Gott die »oberägyptische *Mr.t*; in der nördlichen Barke, die einen Falkenkopf mit Sonnenscheibe als Bugzier trägt und *wsr ph.tj* heißt, ist es die »unterägyptische *Mr.t*, die diesem Gott huldigt«. Der Gott trägt die Beischrift: »Es ist Sobek, der auf

Du lehnst dich auf jenen Berg im Totenreich, und die Unterweltlichen empfangen dein Licht. Die Schar der Schakale nimmt dich auf, sie treideln deine Barke im westlichen Gebirge. Die Affen, die *B3.w* des Ostens, beten dich an, sie jauchzen den Strahlen deiner Sonnenscheibe zu. Die *B3.w* von Buto und Hierakonpolis huldigen dir, dein Licht leuchtet in ihren Gesichtern.¹⁶⁸ s. Davies, Temple of Hibis in El-Khargeh Oasis III, Tf. 33; Übersetzung: Assmann, AHG, 301.

¹⁶³ S. oben S. 171, Anm. 151, 152.

¹⁶⁴ Chapman/Dunham, Decorated Chapels of the Meroitic Pyramids, RCK III, Tf. 5 B; LD V, 39; PM VII, 246 (Pyramidenkapelle des Ergamenes II. (Ark-Amani), Beg. N. 7, eines Zeitgenossen Ptolemaios' IV; vgl. Dunham, Royal Tombs at Meroe and Barkal, RCK IV, 63 ff.; auf LD V, 39 ist nur eine *Mr.t* wiedergegeben, möglicherweise liegt auch hier eine deckungsgleiche Abbildung vor.

¹⁶⁵ Chapman/Dunham, a.a.O., Tf. 3 H; LD V, 53 b, PM VII, 256 (Beg. S. 5), Pyramidenkapelle des Amanislo (*Jmnsrw*); vgl. Dunham, a.a.O., 37, der um 260-250 v.Chr. regierte. *Mr.t*, Isis, Nephthys und eine Thoeris befinden sich hinter der mit einer Atef-Krone geschmückten Sonnenscheibe auf dem Himmelsschiff.

¹⁶⁶ Budge, The Greenfield Papyrus, Tf. 43; gelegentlich steht eine *Mr.t* dem von einer *mhn*-Schlange umringelten Sonnengott gegenüber, s. S. 62, Anm. 28.

¹⁶⁷ Lanzone, Les Papyrus du Lac Moeris, Tf. 3; ders., Dizionario di Mitologia II, Tf. 130; Mariette, Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq I, Tf. 2; Pleijte, Over drie Handschriften op Papyrus, Papyrus du Lac Moeris du Fayoum et du Labyrinth, 35, Tf. 4; Brugsch, in: ZÄS 30, 1892, 73. Die Beischriften sind demotisch nummeriert.

dem südlichen Bassin fährt«. Hinter der *Mr.t* ragt eine widderköpfige Amun-Büste auf dem Boot auf. Die Vignette scheint geradezu den Sobek-Hymnus (KO I, Nr. 87) zu illustrieren: »Verehrt den Sobek, den Herrn von Kom Ombo, der von selbst entstand, der hervorging aus der Achtheit, Ältester der *Mh.t wr.t*, der auf den beiden Bassins des Südens und Nordens fährt, die beiden *Mr.t*-Göttinnen ...«¹⁶⁸.

Zumindest literarisch kommt das Motiv »*Mr.tj* und Jubelgemeinde« auch bei weiblichen Gottheiten vor, wenn sie den Aspekt einer Sonnen-göttin haben und mit der Lichtmetaphorik verbunden sind. So beschreibt ein Hymnus an Neith in Esna (Nr. 331) die allgemeine Freude über das Erscheinen der All- und Schöpfergottheit, wenn diese im Glanz des Sonnenlichtes aufgeht¹⁶⁹:

»Die Götter, die sich darin (scil.: in der Barke) befinden,
sind in Freude;
die ober- und unterägyptische *Mr.t* sind ohne Unterlaß in
Anbetung (*m j3w zp sn*)¹⁷⁰
und die Bas von *P* und *Nhn* im Jubel über ihre Macht.«

In der Darstellung der Osirisbarke im Sethostempel von Abydos erfährt das Motiv der preisenden *Mr.tj* eine künstlerische Abwandlung. Wie bei der oben erwähnten Darstellung des großen Flusschiffes mit der Königsstatue beim Opetfest¹⁷¹ werden die Göttinnen fast deckungsgleich wiedergegeben. Sie stehen hinter dem die Widderstandarte haltenden König und zwei weiteren Königsstatuen und heißen das über dem verhüllten Schrein emporragende Osiris-Symbol willkommen¹⁷²; wobei die Bas sich diesmal auf dem Rumpf der Tragbarke befinden. Bei einem späten Nachfahren der Szene, einer Darstellung der Pyramidenkapelle der Königin Amanitore in Meroe, strecken die Göttinnen zu dem auf einem tragbaren Schrein befindlichen Abydos-Fetisch die Hände anbetend aus; sie scheinen von den beiden Widderstandarten eine *mr*-Hacke zu empfangen¹⁷³.

¹⁶⁸ KO I, 74, Nr. 87, Z. 13; Yoyotte, in: BIFAO 61, 1962, 100 mit Anm. 8.

¹⁶⁹ Sauner, Esna III, 265,6-7; inscr. 331,20; V, 153 (Übersetzung).

¹⁷⁰ Zu *zp sn* als Bezeichnung des Intensivs und der Dauer einer Eigenschaft s. Daumas, in: OLP 6/7, 1975/76 (Fs Vergote), 121; vgl. Schott, in: ZÄS 79, 1954, 54 ff.

¹⁷¹ S. S. 175, Anm. 149.

¹⁷² Calverley/Gardiner, Abydos I, Tf. 6.

¹⁷³ Chapman/Dunham, Decorated Chapels of the Meroitic Pyramids, RCK III, Tf. 18 D; vgl. Tf. 32; auf der Wiedergabe in LD V, 46 sitzt auf der Hand der *Mr.t* ein Vogel, bzw. fängt sie einen klein gezeichneten Mann auf. Falls die *mr*-Hacken richtig sind, wären sie als Andeutung des Namens zu lesen; vielleicht handelt es sich auch um ein mißverständenes *wg3.t*-Auge wie auf der Sockel-Darstellung der Amun-Re-Kamutef-Bronze, Tafel XIV. Zur Königin Amanitore, der Gemahlin des Natakamani, die etwa im 1. Viertel des 1. nachchristlichen Jhs. regierte, s. Dunham, a.a.O., RCK IV, 119 ff. (Pyr. Beg. N. 1). Die eigentliche Barke ist zu einem naosähnlichen Gebilde geworden, aus deren Mitte sich der Abydos-Fetisch erhebt, der wiederum von den beiden Widderstandarten flankiert wird.

Wenn der verstorbene König »Amun-Re-hafte« Wesenszüge aufweist, wie es in der Darstellung der Königsbarke im Ramses-Tempel von Abydos der Fall ist, gesellt man ihm wiederum die nahezu deckungsgleich abgebildeten *Mr.tj* zu¹⁷⁴. Sie stehen dabei vor der Schreintür mit dem Königsbild, das als Zeichen seiner Gottähnlichkeit mit Amun-Re dessen Amunshorn als Kopfschmuck und Emblem trägt¹⁷⁵ (Tafel IX). Die Basis des Wandabschnittes enthält einen Teil der Sonnenlitanei.

Da der Mond als Nachtsonne gedeutet wird, ist es nicht verwunderlich, wenn die Chons-Barke eine ähnliche Dekoration wie die des Amun aufweist¹⁷⁶. Ihre Darstellung aus der Zeit Scheschonks IV. in Tanis zeigt den mit der Mondsichel und scheibe geschmückten Chons, den zwei geflügelte Göttinnen beschirmen, während darunter die *Mr.tj* die jubelnden »Seelen« und den König flankieren¹⁷⁷.

3. DIE *Mr.tj* BEIM BARKENWECHSEL IN DER SPZT.

Obgleich die *Mr.tj* in der Ikonographie des Sonnenlaufes vom NR an vor allem als zur »Jubelgemeinde« des Sonnengottes gehörende Adorantinnen bei seinem morgendlichen Erscheinen auftreten, lassen sich gelegentlich auch andere Funktionen ausmachen, die vermutlich auf einer Umdeutung der *hn*-Geste beruhen. Man verbindet sie mit dem Überreichen der Sonnenscheibe beim Barkenwechsel, der morgens und abends stattfindet, aber ebenfalls den gesamten Zyklus meint¹⁷⁸. Die *Mr.tj*-Göttinnen übernehmen damit die Funktionen der Isis und Nephthys oder der mit ihnen identifizierten West- und Ostgöttin, wenn sie die Sonne von einer Barke in die andere hinüberreichen¹⁷⁹.

Eindeutig zu belegen ist das Motiv vom Mitwirken der *Mr.tj* beim Barkenwechsel erst in gr.Zt., jedoch gibt es von der 20. Dyn. an einige Vor-

¹⁷⁴ Tafel VIII, IX; PM VI, 36 (31)-(32), Champdor, Le Livre des Morts, 163; Murray, in: Ancient Egypt 1916, 131, Abb. 10.

¹⁷⁵ S. Wildung, in: OLZ 68, 1973, 551 ff.

¹⁷⁶ Zum Mond als Nachtsonne s. Assmann, LL, 309.

¹⁷⁷ Montet, Le lac sacré de Tanis, 59 (Nr. 216), Tf. 28. 65, aus dem Hebsed-Tempel.

¹⁷⁸ Zum Barkenwechsel s. die bei Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, 72 f. aufgeführte Literatur. Zur Zweizahl der Barken, die Tag und Nacht, Ost und West symbolisieren und den gesamten Tag-Nacht-Zyklus als ewige, in sich kreisende Bewegung konkretisieren s. Derchain, »Perpetuum mobile«, in: OLP 6/7, 1975/76 (Fs Vergote), 153 ff.; Assmann, a.a.O., Anm. 65.

¹⁷⁹ Thomas, in: JEA 42, 1956, 65 ff., bes. 70 ff.; Schäfer, in: ZÄS 71, 1935, 22 ff.; West- und Ostgöttin: Grapow/Schäfer, in: ZÄS 73, 1937, 99, Abb. 3 (Sarg des *Pj-dj-3s.t*, Berlin 29), s. Anm. 85; Jéquier, Considérations sur les religions égyptiennes, 36, Fig. 12; Isis und Nephthys: z.B. Piankoff/Rambova, Tomb of Ramsesses VI I, Fig. 130 (Nut-Deckenbild im Korridor C), an den Beinen der Nut. Isis wird seit dem MR mit der *Jmnt.t nft.t* gleichgesetzt, s. Münster, Isis, 95. 103 ff.; 149 (zusammen mit Nephthys beim Hochheben der Sonne).

läufer, wo anonyme Göttinnen dieselbe Geste vollführen. So finden sich auf zwei Deckengemälden der Korridore C und F im Grab Ramses' VI., die das Buch vom Tage und der Nacht illustrieren, zwei namenlose Göttinnen in der charakteristischen *Mr.t*-Haltung, die auf der einen Darstellung das Sonnenkind in der Scheibe von einer Barke in die andere hinüberreichen¹⁸⁰, und auf der zweiten Darstellung, bei der die Boote nebeneinander liegen¹⁸¹, die gleiche Gebärde vollführen, ohne daß die Scheibe abgebildet wäre. Daß die *Mr.tj* Isis und Nephthys ersetzen und die beiden Göttinnenpaare eine enge Verbindung eingehen können, beweisen auch die Mischformen. Im Grab des Thati in der Oase Bahria heben Isis und Nephthys den die Sonnenscheibe ersetzenden Mond empor¹⁸². Sie tragen die typische *Mr.t*-Frisur und stehen auf dem *nbw*-Zeichen. Ein Harachte-Hymnus in den »Büchern und Sprüchen gegen den Gott Seth« setzt die beiden Göttinnen-Gruppen wohl ebenfalls gleich, freilich in ihrer Adorantinnen-Funktion:¹⁸³ »*Bhd.tj* ist es, der Buntgefiederte, dessen Scheibe die beiden Ufer erleuchtet, derjenige, hinter dem rechts und links¹⁸⁴ die beiden Schwestern stehen, dessen Schönheit die beiden *Mr.tj* preisen (*dw3*).«

Auf dem Kopenhagener Sarg der *K3p*(=s?)-*h3-3s.t* aus der ptol.Zt. sind die beiden das Sonnenkind haltenden Göttinnen zum ersten Mal eindeutig als *Mr.tj* auszumachen (Tafel XI)¹⁸⁵. Die linke unterägyptische »*Mr.tu*« unterstützt das Kind, dessen Haupt von einer Sonnenscheibe wie von einer Aureole umgeben ist und dessen Oberkörper von zwei Himmelsfalkenflügeln umschlossen wird, fürsorglich an der herabhängenden linken Hand, während rechts eine ebenfalls unterägyptische »*Mr.tu*« das

¹⁸⁰ Piankoff/Rambova, a.a.O. I, Fig. 130, 2. Reg. links; II, Tf. 150.

¹⁸¹ Piankoff/Rambova, a.a.O. II, Tf. 173 (Korridor F); Jéquier, a.a.O., 37, Fig. 13; Grapow, in: ZÄS 73, 1937, 97 ff. mit Tf. 10 a; Piankoff/Maystre, in: BIFAO 38, 1939, 65 ff.; Thomas, in: JEA 45, 1959, 38 ff. mit Tf. IV; vgl. auch Schäfer, in: MDAIK 8, 1939, 147 ff.

¹⁸² Fakhry, Bahria Oasis I, 136, Fig. 106; Thati war ein Enkel des Pediastarte, eines Zeitgenossen des Apries, s. PM VII, 303. Zur Ersetzung des ☽-Zeichens durch die Mondsichel ☽ s. Glanville, in: JEA 15, 1929, 7 f.

¹⁸³ Urk. VI, 86, 14 ff.

¹⁸⁴ Wörtl.: »hinter dem zweimal die beiden Schwestern stehen«, s. dazu die Spätzeit-Schreibung für *dw3* »Morgen«, Wb V, 422, Spiegelberg, in: ZÄS 53, 1917, 100, die die Schilderung ins Bild umgesetzt hat.

¹⁸⁵ Koefoed-Petersen, Catalogue des sarcophages et cercueils égyptiens, 38 ff., Nr. 19 (AEIN 298); Tf. 87, 88; Mogensen, Glyptothèque Ny Carlsberg, La collection égyptienne, 240 f. (A 584), Tf. 75; Schmidt, Choix de monuments égyptiens, 42, Tf. 24 (E 188); ders., Ny Carlsberg Glyptotek, Den Aegyptiske Samling, 310 ff.; ders., Sarkofager, Mumiekister, 217, Abb. 1225; 218, Abb. 1236. Nach Koefoed-Petersen, a.a.O., 38, stammt der Sarg aus Achmin. Farb-Fotographie bei H. Altenmüller, Vom Weiterleben ägyptischer Symbole in der abendländischen Kultur, in: Mannheimer Forum 77/78, (o.I.), Abb. 19 bei S. 215.

Kind stützend an den Füßen und am Knie faßt¹⁸⁶. Das Sonnenkind erhebt sich über dem von einer Kartusche umschlossenen Gottesnamen »Osiris Chontamenti«, der die Nachtsonne repräsentiert. Da die Göttinnen beide Male in einem mit einer Schwalbe als Bugschmuck versehenen Boot stehen, fließen hier zwei Motive ineinander: der Barkenwechsel wegen der Zweizahl der Boote und der sich gegenüberstehenden Göttinnen und das bejubelte Hochheben des Sonnenkindes am Morgen. In einer zwei Register darunter angebrachten Darstellung kommen die beiden *Mr.tj*, die diesmal auf dem *nbw*-Zeichen stehen, noch einmal vor. Sie begrüßen jubelnd die *hnw*-Barke, über der sich geflügelte Sonnenscheibe erhebt. Da die Sokar-Barke in der Spzt. ebenfalls einen solaren Aspekt annehmen kann¹⁸⁷, gehen auch hier zwei Motive ineinander über: der Auszug der Sokar-Barke¹⁸⁸ und das Erscheinen des Horus.

Auch mit der nächtlichen Fahrt des Sonnengottes, bei der die *mskt.t*-Barke von den westlichen Bas, den Schakalen, getreidelt wird, verbindet man die *Mr.t*-Göttinnen¹⁸⁹. In zwei Gräbern der 26. Dyn. in der Oase Bahria stehen sie außerhalb der Himmelsbarke auf dem Himmelsozean oder an Land und heißen den Gott mit ihrer typischen Geste willkommen. Im Grab des *Bnȝ.t* sind sie vor dem Bug und hinter dem Heck der Re-Harachte-Barke auf dem Himmelsgewässer dargestellt¹⁹⁰. Die »unterägyptische *Mr.t*« scheint den auf der »Matte« hockenden, als Kind wiedergegebenen »Horus, den großen Gott, den Herrn des Himmels« zu begrüßen, während die »oberägyptische *Mr.t*« ihre Geste dem entgleitenden Boot nach, jedoch der unterägyptischen *Mr.t* zugewandt, vollführt. Vermutlich sind jedoch wie beim Sonnenaufgang die Göttinnen rechts und links von der Barke zu denken, und die Geste ist auf die Barke oder vielmehr Re-Harachte in seinem als Scheibe abgebildeten Schrein zu beziehen. Der Himmelsozean, an dessen Rand sie stehen, wird von Schu und den vier Himmelsstützen in Affenpracht emporgehoben, während

¹⁸⁶ In den Gräbern von Bahria weisen die beiden *Mr.tj* gelegentlich den gleichen Kopfputz auf, auch wenn die Beischriften sie als »ober-« bzw. »unterägyptische *Mr.t*« klassifizieren, s. die Darstellung im Grab des *Bnȝ.t*, Anm. 190. Das fürsorgliche Unterstützen und Halten an den Füßen ist eine typische Gebärde der Ammen, s. Brunner, Geburt des Gottkönigs, Tf. 9.

¹⁸⁷ Brovarski, in: LÄ V, 1061; das »Erscheinen des Horus in der *hnw*-Barke« wird im Buch vom Atmen erwähnt, s. die bei Herbin, in: BIFAO 84, 1984, 267 (Z. 1, Kol. VII, 14); 278, 293, Anm. 71, aufgeführten Parallelen.

¹⁸⁸ Zur Beifügung der *Mr.tj* beim Sokarfest s. S. 44, 237.

¹⁸⁹ Zur Abend- und Nachfahrt des Sonnengottes und der Deutung des Sonnenuntergangs als »Ankunft« und »Willkommen« s. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, 83 ff.

¹⁹⁰ Fakhry, Bahria Oasis I, 75, Fig. 34; Tf. 28; ders., The Oases of Egypt II, 147, Fig. 73; PM VII, 205 ff., Pfeilerhalle (8); der dort »Baennentiu« gelesene Name ist mit dem in demotischen Texten belegten *Bnȝ.t* identisch, s. Malinine, in: RdE 5, 1946, 128,9; ders., in: RdE 6, 1951, 161, 168,48; Osing, in: Enchoria 10, 1980, 101 f.; 104.

die paviangestaltige Achtheit von Hermopolis das Erscheinen Gottes bejubelt¹⁹¹ (Tafel XII). Die *Mr.tj* sind ohne Rücksicht auf die örtlichen Gegebenheiten der Szene assoziiert worden, sie befinden sich auf dem Wasser. Eine ähnliche, unvollendet gebliebene Darstellung mit einer oberägyptische *Mr.t* an Land am Rande des Himmelsozeans kommt noch im Grab des Thati vor¹⁹². Vom Motiv der getreidelten Nachtbarke abgesehen, unterscheiden sich die Darstellungen kaum von denen der morgendlichen Fahrt; die Funktion der *Mr.tj* ist wiederum auf das jubelnde Willkommen beschränkt.

4. DIE *Mr.t* AM BUG DER TAG- UND NACHTBARKE IN DER SPZT.

Neben der Zweiheit der *Mr.tj* als Adorantinnen und beim Überreichen der Sonnenscheibe kommt im Kontext des Sonnenlaufes eine weitere Darstellungsform mit einer einzigen *Mr.t* vor, die am Bug der Tag- und Nachtbarke in Fahrtrichtung steht¹⁹³. Auf mehreren Sarkophagen der Spzt. erscheint in Szenen, die dem »Livre du Jour et de la Nuit« nahestehen, eine *Mr.t*, die ihre Arme in der *hn*-Geste ausstreckt und die Funktion der *Sj'rt* genannten Göttin übernommen hat. Diese *Sj'rt* tritt in der Version des Livre du Jour aus dem Grab Ramses' VI. in mehreren Abschnitten, der 1., 2., 3., 4. und 5. Barke, der 1. Stunde des Tages hinter dem hasenköpfigen Geb auf¹⁹⁴. In der 6. Stunde wird unmittelbar vor ihr die Apophisschlange getötet¹⁹⁵. F. Dondelinger möchte in ihr eine Personifikation der Herodotschen Treibtafel sehen und *Sj'rt/Srjj.t* mit »Gerät, das ‘emporsteigen gelassen werden kann’«, »die Aufziehbare« übersetzen¹⁹⁶. Da Dondelinger den Zusammenhang mit dem Livre du Jour nicht erkannt hat und als Beleg hauptsächlich die flüchtige Umzeichnung Champollions aus dem Grab Ramses' VI. aufführt, bei

¹⁹¹ Zur Achtheit der Paviane, s. Sethe, Amun und die acht Urgötter, § 85; Parlebas, Die Herkunft der Achtheit von Hermopolis, in: ZDMG Suppl. III, 1 (XIX. Deutscher Orientalistentag), 1977, 36 f.

¹⁹² Fakhry, Bahria Oasis I, 138 f., Fig. 109. 110, Tf. 39; ders., in: ASAE 40, 1940, 860 ff., Tf. 124.

¹⁹³ Die *Mr.t*, die am Bug des Schleppschiffes beim Opfest stehen, haben Adorantinnen- oder Begrüßerinnen-Funktion und blicken nicht in Fahrtrichtung s. S. 175, Anm. 150.

¹⁹⁴ Piankoff/Rambova, The Tomb of Ramesses VI I, 397 ff.; II, Taf. 152-155, 157 (Deckenbild, Nut, Korridor C. D); Tf. 186. 188-190 (Nutbild, Sarkophag-Halle I); Piankoff, Le Livre du Jour et de la Nuit, BdE 13, 1942, 10; Tf. 2. 3; ders., in: ASAE 41, 1942, 157; s. auch die Darstellung im Grab des Ramose (TT 132) aus der Zeit Taharqas, PM I, I², 247; Leclant, in: Or. 22, 1953, Tf. 13; ders.; Monuments thébains de la XXV^e dynastie, Tf. 86.

¹⁹⁵ Leclant, a.a.O.

¹⁹⁶ E. Dondelinger, Die Treibtafel des Herodot am Bug des ägyptischen Nilschiffes, Graz 1976, 21.

der die Bezeichnung *S'rij.t* über der Treibtafel steht, die Göttin jedoch ausgelassen ist¹⁹⁷, scheint mir diese Deutung des Göttinnennamens unwahrscheinlich. *Sj'r.t* ist überdies als Beiname der Schlangengöttin von Buto bezeugt¹⁹⁸, bei dem eine aktivische Übersetzung »die, welche aufsteigen lässt«, »die Emporhebende« naheliegend ist. Die Göttin *S(j)r.t* ersetzt häufig andere Göttinnen wie Isis, Maat oder die Westgöttin am Bug der Barke, die dieselbe Gebärde vollführen¹⁹⁹. In der Beischrift zur 7. Stunde des Amduats wird diese Geste der Isis folgendermaßen erklärt²⁰⁰:

»Dieser große Gott fährt dahin in dieser Stätte auf dem Weg der Osiris-höhle, indem er gezogen wird durch die Zaubersprüche der Isis und des Ältesten Zauberers, um den Weg vom *nḥ3-hr* abzulenken. Diese Zauber der Isis und des Ältesten Zauberers werden gemacht, um den Apophis abzuwehren von Re im Westen, im Verborgenen der Dat.«

Die Zaubersprüche scheinen das Ziehen zu ersetzen, das in den übrigen Stunden die Barke vorwärts bringt; der Geste wohnt wohl auch eine suggestive, »richtungsweisende« und freie Bahn schaffende Wirkung inne, die sich freilich nur zusammen mit dem Rezitieren von Beschwörungsformeln und -gesängen entfaltet²⁰¹. Wenn auch nicht festzustellen ist, welche Gottheit sich hinter der Bezeichnung *Sj'r.t* verbirgt²⁰² oder ob es sich sogar um eine eigenständige Wesenheit handelt, so wird eine Erklärung des Namens und der Funktion doch eher im Bereich von »die (die

¹⁹⁷ Dondelinger, a.a.O., Titelbild, 14, Abb. 9 = Champollion, Not. descr. II, 656. Die Darstellung entspricht Piankoff/Rambova, a.a.O., II, Tf. 191. Bei den anderen Darstellungen steht *Sj'r.t* bei der Göttin, auch bei den Schiffen, bei denen die »Matte« fehlt, die die Treibtafel verhüllt. Um die Personifikation der 2. Nachtstunde (*S(j)r.t-nb-s*) kann es sich nicht handeln; zum Stundenritual s. Assmann, ÄHG, 97 ff.; 516; ders., in: ZÄS 110, 1983, 97 f.; Piankoff, in: ASAE 42, 1943, 351 ff.; zum Nachtbuch auf Sarkophagen s. Piankoff, in: ASAE 40, 1940, 665 ff.; Leemans, Agyptische monumenten III, 2, Tf. 5 (Leiden M 13); de Buck, De Zegepraal van het Licht, Abb. 13/14; Buhl, Late Egyptian Anthropoid Stone Sarcophagi, 133 (H 5); Soukiassian, in: LÄ VI, 103, Anm. 4; ders., in: BIFAO 82, 1982, 333 ff., bes. 337.

¹⁹⁸ Wb IV, 33,20; Urk. IV, 266,6; 270,4.

¹⁹⁹ Isis: z.B. te Velde, in: OMRO 21, 1970, Tf. 27 B (Amduat); Maat: z.B. te Velde, a.a.O., Tf. 27 A.; Schmidt, Sarkofager, Mumiekister, 136, Abb. 699, 137, Abb. 702 (nur mit einem erhobenen Arm); Westgöttin: z.B. Schmidt, a.a.O., 135, Abb. 696 (mit einem erhobenen Arm). *Sj'r.t*-Göttinnen mit einer Feder auf dem Haupt und unterhalb des Armes in beiden Barken, s. K. Myśliwiec, Studien zum Gott Atum I, Die heiligen Tiere des Atum, HÄB 5, 1978, 181, Tf. 13 (Innensarg des *Śd-sw-Jmn*, 21. Dyn.).

²⁰⁰ Hornung, Amduat I, 505; II, 131.

²⁰¹ Dies vermutete bereits Drioton, Le Livre du Jour et de la Nuit, BdE 13, 1942, 10 (»prononce des incantations qui font avancer la barque«), ohne die Amduat-Beischrift zu nennen; zum Gestus in Fahrt-, bzw. Laufrichtung s. die Hebsedszenen des Ne-user-Re S. 21, 26.

²⁰² In Frage kommen vor allem die Uräusschlange und Isis, möglicherweise auch die janusköpfige *S'r(jj).t* des pSkrine Nr. 2, s. Blackman, in: JEA 5, 1918, 31, Tf. 5, 12.

Arme) emporstreckt« oder »die (die Beschwörungsformeln) aufsteigen läßt« als in dem von der Treibtafel (»die Aufziehbare«) zu suchen sein.

Auf mehreren Sarkophagen der Spzt. (CG 41002, 41009, 41018, Leiden M 20, Florenz²⁰³), die zumeist dem Begräbnis der Month-Priester aus der 22.-26. Dyn. entstammen²⁰⁴ oder Month-Priestern gehören²⁰⁵, ist statt der *Sj'r.t* eine *Mr.t* am Bug der mit der Schwalbe geschmückten Tagbarke dargestellt, gelegentlich (CG 41009, Sarg Florenz) auch am Bug der Nachtbarke. Anhand ihres aus Zopffrisur, Geierhaube und Wappennpflanzen bestehenden Kopfputzes und ihrer *hn*-Geste ist die Göttin eindeutig als *Mr.t* zu identifizieren²⁰⁶. Sie steht auf einer plattformähnlichen Verlängerung der Bugmatte, hält die Arme in Fahrtrichtung ausgestreckt und trägt als ikonographische Besonderheit in dieser Szene zwei verschiedenenfarbige (blau-rote, grün-rote) Bänder, die über den Ellenbogen herabhängen²⁰⁷ (Tafel XIII). Auf dem Leidener Sarkophag M 20 befindet sich eine weitere *Mr.t* im Adorationsgestus vor dem widderköpfigen Sonnengott in der von der *mhn*-Schlange umringelten Kapelle des Bootes. Da ihr zweimal eine mit *sj'r* beginnende Beischrift zugefügt ist²⁰⁸, wird ihre Funktion mit der *Sj'r.t* des Livre du Jour übereinstimmen, auch wenn sie gelegentlich im Kontext der Nachfahrt vorkommt²⁰⁹.

Eine janusköpfige *S(j)'*_r(*j*).*t*  , die in einem gänzlich anderen Kontext, als Schutzgöttin des Toten, im pSkrine Nr. 2 abgebildet ist²¹⁰ und von der ausgesagt wird, daß sie den Toten umarmen (*jnq*), in ihren Armen verbergen und alles Übel von ihm vertreiben soll

²⁰³ CG 41002: Moret, Sarcophages de l'époque bubastide à l'époque persane, 42; ohne Abb.; CG 41009: Moret, a.a.O., 118; ohne Abb.; CG 41018: Moret, a.a.O., 188, 189, Tf. 19; Schmidt, Sarkofager, Mumiekister, 199, Abb. 1138 (hinter *Mr.t* ist das Töten des Apophis dargestellt); Leiden M 20: Leemans, Agyptische Monumenten III, 2, Tf. 6; Schmidt, a.a.O., 176, Abb. 966; Florenz: Der Sarkophag war mir lediglich in der Umzeichnung bei Schmidt, a.a.O., 203, Abb. 1151, zugänglich.

²⁰⁴ PM I, Pt. II², 643 ff. (CG 41002, 41009, 41018).

²⁰⁵ PM I, Pt. II², 827 (Leiden M 20, 25.-26. Dyn.).

²⁰⁶ Gelegentlich finden sich auch nicht genau bestimmbarer Figuren wie die im pGreenfield, s. Budge, The Greenfield Papyrus, Tf. 102, die keine Wappennpflanze auf dem Haupt tragen, aber in ihrer Frisur (nach außen gerollte Locken- oder Klagefrauenhaartracht) der *Mr.t* gleichen, s. die Vignette bei Budge, a.a.O., 42.

²⁰⁷ Möglicherweise sind sie als Andeutung des Namens zu »lesen«, indem man sie als *mr/mr.t* »Zeugstreifen, Binde«, Wb II, 105,9 f., identifiziert, vgl. auch die anbetende Göttin in der Kajüte bei Schmidt, a.a.O., 203, Abb. 1157. Andererseits tragen auch andere Gottheiten solche Bänder, s. Schmidt, a.a.O., Abb. 1150.

²⁰⁸ Moret, a.a.O., 42: *S(j)'r(j).t*; 188: *s'w wj3(?)*  ; 189:  .

²⁰⁹ Eine Zuordnung zu den einzelnen Stunden des Livre du Jour et de la Nuit war nicht möglich.

²¹⁰ Blackman, in: JEA 5, 1918, 31, Tf. 4, 12.

(*dr mn.t hr=f*), läßt wegen ihrer Ikonographie vermuten, daß auch eine Verbindung zwischen der *mr(r)w.tj-* bzw. *mr.tj*-Dämonen-Tradition und der *Sjt.t* vorliegt. Denn diese *Sjt.t* besitzt wie die *mr.t*-Schutzgöttin der Sarkophage²¹¹ ein Gesicht, das vorn einen Löwen-, hinten einen Krokodilkopf zeigt.

Eine Reminiszenz an die Beteiligung der *Mr.t* beim Töten der Apophis-Schlange, wie sie auf dem Sarkophag CG 41018 dargestellt ist, liegt wohl im Apophis-Buch vor, einem »täglichen Ritual« zum »Niederwerfen der Feinde im Amuntempel von Karnak« (pBremner-Rhind 22,1). *Mr.t* wird dort in einem Wortspiel dem feurigen Horusauge gleichgesetzt²¹²:

»Thot möge euch bedrohen (*wnwn*) mit seiner Zauberkraft. Er möge euch niedersäßen, er möge euch zerschneiden, er möge euch vernichten. Er möge euch dem Glutauge des Horus überantworten, das aus dem Horusauge gekommen ist. Es verzehre euch ganz und gar; es vernichte euch durch die Stärke seiner Hitze (*ȝjj.t*)²¹³. Es werde nicht zurückgehalten in dem Augenblick, in dem sein Herz (es) wünscht (*mrw.t jb=s*), in diesem seinem Namen *Mr.t*«.

Die Gleichsetzung mit dem gefährlichen *m33* »Glut-« oder »Flammenauge« des Horus und das Wortspiel mit *mrw.t jb=s* könnten vielleicht auch schon eine ausreichende »Begründung« ihrer Erwähnung sein.

5. DIE *Mr.t*-GÖTTINNEN IM RITUAL DES »DARBRINGENS DER *mnd.t*-BARKE« IN GR.-RÖM.ZT.

Die Vorstellung vom Mitwirken der *Mr.tj* beim Sonnenlauf mag zwar gegenüber ihren anderen Funktionen im Hintergrund stehen, ist aber so tief in der offiziellen Theologie verwurzelt, daß sie in das Ritual des Überreichens der *mnd.t*-Barke aufgenommen wird. Während für die Rolle der *Mr.t* als Musikantin und für ihre Gleichsetzung mit Maat in Ritualen gr.-röm.Zt. die Zeugnisse zahlreich und detailliert sind, ist für ihr Mitwirken am Sonnenaufgang nur wenig dem Ritual zu entnehmen, da es sich bei den bislang bekannten Abschriften, die die *Mr.t* erwähnen, lediglich um drei Varianten eines Textes handelt. Im entsprechenden Ritual der *mskt.t*-Barke sind keine *Mr.tj* bezeugt²¹⁴. Die Göttinnen sind

²¹¹ CG 29306, s. Anm. 83.

²¹² Faulkner, Papyrus Bremner-Rhind, 25, 15 f.; ders., in: JEA 23, 1937, 170.

²¹³ *ȝjj.t*, nicht im Wb verzeichnet, ist eine mouillierende Nominalbildung zu *ȝfr* »aufkochen lassen?«, Deines/Westendorf, Wörterbuch der Medizinischen Texte, 4; Wb I, 9,18 »sieden, kochen«; s. auch Meeks, AL II, Nr. 78.0036.

²¹⁴ Das Pendant zu Edsou IV, 104 f.; X, Tf. 84, 3. Reg. bildet Edsou IV, 260 f.; X, Tf. 90, 3. Reg.; dort werden die Kronengöttinnen und — wohl als Name für Isis und Nephthys — die *snsn.tj*, *sn.tj* und *rh.tj* genannt; zu CD II, 193 f., Tf. 150/151 gehört CD II, 183 f., Tf. 144. 147-149.

dem abendlichen Barkenwechsel des Sonnengottes zuzuordnen, der wiederum den gesamten Zyklus andeutet²¹⁵. Im Ritualtext, der erstmals in ptol.Zt. belegt ist, erscheinen sie jedoch nicht als Spender-Gottheiten oder in der Darstellung selbst, sondern nur in den Epitheta des Königs. Er heißt nach dem üblichen Schema der Sohn o.ä. derjenigen Gottheit, in deren Ressort die überreichte Gabe fällt. Zusammen mit *Mr.t* werden noch Nephthys, *Hrsk.t* und *Hbz.t* aufgeführt.

Der älteste Text stammt aus der Zeit Ptolemaios' VIII. Euergetes II. und befindet sich auf der Naos-Außenwand in Edfu. In der benachbarten Szene erhält die unterägyptische *Mr.t-Hrsk.t* als Vollgöttin ein Bieropfer²¹⁶. Der König opfert Horus von Edfu eine mit fünf, auf *wd*-Stengeln hockenden Falken dekorierte Barke, in deren mittleres *wd*-Zeichen entsprechend der Barkensymbolik noch ein Auge eingefügt ist und vor deren Bug eine Matte mit einem Schakal herabhängt²¹⁷:

Titel und Spruch:

Darbringen der *m'nd.t*-Barke. Worte zu sprechen:
 Die *m'nd.t*-Barke ist heil^a,
 'pj, tritt in sie ein!
 Du bist groß, Apophis ist gering!
 Du erhebst dich zum Himmel;
 du betrittst ihn in Eile;
 du vernichtest den Verbrecher an seiner Richtstätte.
 Nephthys, [die Große], hat deine Majestät aufgezogen^b,
 damit du dich mit dem Westgebirge im linken Auge vereinst^c.

Der König:

König Ptolemaios, der treffliche Gott (Euergetes), der Sohn des Re N, Kind der *Hbz.t*^d, den die *Mr.t* genährt und die Nephthys getragen hat^e.

²¹⁵ Vermutlich meinen sowohl *m'nd.t*- wie *mskt.t*-Opfer den gesamten Zyklus des Sonnenlaufes mit unterschiedlicher Akzentuierung; vgl. dazu Derchain, Perpetuum mobile, in: OLP 6/7, 1975/76, Fs Vergote, 153 ff., der anhand der Szenen des Sonnenaufgangs im Westen der Pyramiden konstatiert, daß die Kontinuität des Sonnenlaufes dadurch ausgedrückt wird, daß man seinen Anfang mit seinem Ende identifiziert, s. auch Anm. 178; D. Kurth, Zu den Darstellungen Pepi I. im Hathortempel von Dendera, in: Tempel und Kult (hg. von W. Helck), AA 46, 1987, 15, hält sogar ein Tabu für wahrscheinlich, das vorschrieb, einen Text nicht mit der Nennung des Sonnenuntergangs enden zu lassen. Zur Vertauschung von Morgen- und Abendbarke vom NR an s. Westendorf, Darstellungen des Sonnenlaufes, 90 ff.; Rambova/Piankoff, Mythological Papyri I, 30. Zum »Tageszeitenlied« s. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 60-95.

²¹⁶ Edfou IV, 105 f.; X, Tf. 84; ohne Photo-Tafel; s. S. 267 ff.

²¹⁷ Edfou IV, 104 f., X, Tf. 84, 3. Reg.; ohne Photo-Tafel. Die *mskt.t*-Barke trägt auf dem Bug statt des Schakals ein Kind (Foetus), welches zumeist namenlos, gelegentlich aber als »Harachte« gekennzeichnet ist, s. Borghouts, in: OMRO 51, 1971, 181, 446. Am Bug der *m'nd.t* erscheint im NR gewöhnlich eine Schwalbe, vermutlich als Botin der Morgendämmerung und des Lichts, s. te Velde, Ex Orbe Religionum, Studia Geo Widengren I, 31; in CD II, Tf. 151 sieht das Tier froschähnlich aus.

Königliche Randzeile:

(Es lebe) Horus, der Jüngling^f, der Sohn der Horizontischen^g, den die *Hrsk.t* aufgezogen hat^h, der die *'nq.t.i* zu ihrem Vater, ihrem Herrscher, trägt, der seine *hwn.t(?)j* seinem Sohn darbringt^k. *Nb.tj*, groß an Kraft^l, Jüngling, dessen (?) Vollkommenheit dauert^m, der Atum in seinem Barkebild (*s̄sm.t*) darbringt.

Horus:

Worte zu sprechen von Horus von Edfu, dem großen Gott, dem Herrn des Himmels, der großen Sonnenscheibeⁿ, mit leuchtendem Strahlen (*h3j hddw.t*), der Tag für Tag den Himmel durchfährt, ohne zu ermüden, der im Westgebirge in der *m'nd.t*-Barke ruht:

Ich gewähre dir Dauer als Herrscher dieses Landes, als Herr zahlreicher Geburten und Verkörperungen^o.

Göttliche Randzeile:

Dieser herrliche Gott, wie die Ewigkeit besteht, so besteht er, der große Greis^p auf der Westseite^q, der Alte im Westen^r, der die *q.t*-Ewigkeit vollendet und die Grenzen der Zeit (*ph.wj hn.tj*) erreicht hat^s, der die Finsternis vertreibt (*b3r nn*)^t, der sich in das Ostland begibt und dessen Ka die *B3.w rzf* preisen^u.

^a Da *m'nd.t*, wie seit dem NR üblich, *q.t* geschrieben ist, ergeben sich mehrere Alliterationen mit *q*; der folgende Abschnitt enthält Alliterationen mit *b*, so daß sich der Spruch durch sie folgendermaßen strukturieren läßt:

*'d.t 'd.tj
'pj 'q=k s(j)
'3=k 'nd '3pp

bj=k r bj.t
hnd=k sj m b3h
hbđ=k hbd m hb.t=f*

*Nb.t-hwt [wr.t] mn < -s > hm = k
hnm=k m3nw jmj-wtj j3b.t*

Zum Stilmittel der Alliteration s. Osing, in: LÄ I, 138; Guglielmi, in: LÄ VI, 23 mit Anm. 9. 13. Die siebenmalige Alliteration mit *b* besitzt eine Entsprechung in den griechischen magischen Papyri. Dort wird der Ruf der Falken in der Tagbarke (*mantō*) mit siebenmaligem Chi wiedergegeben, s. Hans Dieter Betz, The Greek Magical Papyri in Translation, Chicago-London 1986, 174, 176, 185, 187 (Preisendanz, PGM XIII, 88, 159, 469, 599). (Den Stellenhinweis verdanke ich Jürgen Zeidler.) Vgl. auch J. Bergman, Ancient Egyptian Theogony in a Greek Magical Papyrus, in: Studies in Egyptian Religion (Fs Jan Zandee), Suppl. to Numen XLIII, Leiden 1982, 30. Zum antithetischen Aufbau der zweiten Verszeile s. die älteren Hymnen an den Sonnengott z.B. pBerlin 3050: Assmann, LL, 188 f., ÄHG, 124, Nr. 22 b: »Re soll stark sein, der Feind soll schwach sein! Re soll hoch sein, der Feind soll niedrig sein! Re soll leben, der Feind soll tot sein! Re soll groß sein, der Feind soll klein sein!«; vgl. auch Edfou III, 341,6 f.: »Komm, Re, daß du hoch seist in deinem Hochsein, Apophis erniedrigt sei in seinem Niedrigsein!«

^b Nach Nephthys ist nach Philae-Photo 290 *wr.t* zu ergänzen, nach *mnn = s.*

^c *j3b.t* »das linke Auge, Mondauge«, Wb I, 30,11 f., ist eigentlich der Nacht und *g.t*-Ewigkeit zugeordnet, s. Otto, Gott und Mensch, 91 ff. Wenn hier ausgesagt wird, daß sich der Sonnengott mit dem Westgebirge (*m3nw*) im linken Auge vereinen soll, so könnte auch der ewige Zyklus der Sonnenbahn gemeint und *j3b.t*, das auf den Sonnenaufgangsort Osten anspielt, als Morgenbarke zu verstehen sein. Zu der seit den Pyr. 124 belegten Vorstellung, daß die Barke das Gottesauge ist, s. auch den Nefertem-Hymnus, Kees, in: ZÄS 57, 1922, 108: »Dein rechtes Auge ist die Abendbarke, dein linkes Auge ist die Morgenbarke«; CT VI, 220 q-r; weitere Belege: Assmann, LL, 274.

^d *Hbz.t* wird auch in den beiden anderen Varianten (in Philae zu *Hb.t* ver- schrieben) als Wärterin des jungen Königs erwähnt. Auch hier greift das Ritual wieder auf ältere Gottesvorstellungen zurück. Während in Pyr. 507 *hbz.t* nicht ganz eindeutig als Göttin zu identifizieren ist, da in diesem Spruch, der die Verwandlung des Königs in Sobek zum Inhalt hat, neben der Übersetzung »der aus dem Bein der großen *Hbz.t*, die im Lichtglanz ist, gekommen ist«, auch die »der aus dem Bein und dem Schwanz der Großen (*Wr.t* als Bezeichnung der Himmelskuh) ...« nicht auszuschließen ist, (wobei daran gedacht ist, daß das Kroko- dil zwischen den Beinen und dem Schwanz der Himmelskuh wie die Sonne hervorkommt), scheint in Tb 75 trotz Verschreibungen zu *Hbn.t* u.ä. sicher diese verhältnismäßig unbekannte Gottheit gemeint, die dort wiederum mit dem Sonnenaufgang assoziiert wird. Im »Spruch, nach Heliopolis zu gehen und dort einen Sitz zu empfangen« heißt es vom Toten, daß das *tj.t*-Amulett (Isis) seine Arme nach ihm ausgestreckt »und mich seiner Schwester *Hbz.t* (Tb Naville Pf. 75,4-5) und seiner Mutter *Khh.t* übergegeben hat.« »Es setzte mich auf die Ostseite des Himmels, wo Re Tag für Tag emporsteigt«. Wie *tj.t* ist auch *hbz.t* als Amulett bezeugt, s. Petrie, Amulets, Tf. 48,20 (pMacGregor); Capart, in: ZÄS 45, 1908, 14. Mit Re-Atum wird *hbz(w).t* in CT III, 352 (Sp. 252) verbunden: »Ich bin der Große, der die Große sucht. Ich bin gekommen, um diese *hbz(w).t* des Re-Atum zu suchen, die weggenommen wurde an jenem Tag der Empörung.« Falls *Hbz.t* nicht der personifizierte »Schwanz« der Himmelskuh ist, könnte es sich um eine Hypostase des Re-Atum, seinen »Bart«, handeln; zu Darstellungen des Atum mit Bart s. Myśliwiec, Studien zum Gott Atum I. II, ders., in: MDAIK 35, 1979, 197 ff. passim; auf *hbz.t* geht Myśliwiec nicht ein. Kees, in: ZÄS 60, 1925, 6 f., versucht, das von ihm mit »Locke« übersetzte Wort mit dem Mondauge und dem zu Heliopolis gehörenden »Mädchen« zu verbinden und auf die »Locke« (die freilich *hnk.t* heißt) des Kahlkopfpriesters zu beziehen, s. Tb 115. Lediglich eine Verschreibung für den Namen der Gefährtin des Soped *Hnzj.t* will dagegen El-Khordy, in: BIFAO 82, 1982, 172, in *Hbz.t* erkennen, wobei sie die Edfou- und Philae-Varianten des Textes CD II, 193,11-14, übersieht. Diese Göttin, die gelegentlich auch »Uräus des Soped« heißt, s. Barguet, in: BIFAO 49, 1950, 1 ff.; Otto, in: LÄ I, 923, wird als Kronengöttin in der Ver- schreibung  MD II, 27 (= CD I, 128,20) als Wb-Beleg III,

255,12 für *Hbz.w.t* aufgeführt (Das von El-Kordy aufgeführte Zitat MD II, 27 = CD I, 122,2 ist falsch.): »Er bringt dir Arabia ... Du bist die *Hbzj.t* (so!) auf dem Haupt des Re, die groß an Gestalt auf dem Scheitel des Atum ist.« Da im 20. unterg. Gau (Arabia) Soped beheimatet ist, ist der Wb-Beleg zu streichen.

^e Die Erwähnung zweier Wärterinnen nach der Mutter entspricht den realen Geburtssitten: Zwei Ammen nehmen das Kind der Wöchnerin ab und halten es

hoch. Zum Motiv von der Aufzucht des Kindes und vor allem des Königs zum Königstum (*rnn r nswt*) durch die Kronengöttinnen s. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 66 mit weiterer Lit. Der enge Bezug auf die Opfergabe wird ebenfalls durch Epitheta hergestellt, die den König als »Zögling« der jeweiligen Ressortgötter bezeichnen und ihm damit die für den Ritualvollzug notwendige Befähigung zuweisen; s. dazu Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 214. Zur Schreibung des Namens Nephthys mit *rnn* s. Fairman, in: BIFAO 43, 1945, 113 f.

^f Zu *hwnw* als dem Beginn des Horusnamens Ptolemaios' VIII. s. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs, 50 f.

^g *ȝhtj.t* »die Horizontische«, Philae-Variante hat *ȝhtj* »der Horizontische«; *ȝhtj.t* ist ein geläufiger Beiname der Hathor von Dendera, aber auch anderer Gottheiten, Wb I, 18,4. Da er zusammen mit *Hrsk.t*/Nephthys vorkommt, wird es sich um ein Epitheton der Isis handeln.

^h *Hrsk.t*, Wb III, 396,9-10, ist eine Bezeichnung der Osiris-Schwestern, besonders der Nephthys, die aus vorpol. Zt. stammt. Bereits im Mundöffnungsritual (Szene 17, Dublette: 29) reden die *jmj.w bnt* zum *jmj-ȝt-Hrw* und beziehen ihre Aufforderung an die im Szenenvermerk erwähnte *Hrsk.t*: »Isis, gehe zu Horus, damit er seinen Vater suche!«, s. Otto, MÖR II, 69 f.; 89. Das Epitheton kann nur die angeredete Isis meinen. In Spätzeittexten wird jedoch vor allem Nephthys in der Klagefrauen-Funktion *Hrsk.t* genannt. Sie spricht die Verklärungen an der Osirisbahre während der Stundenwachen, s. Edfou I, 204; Junker, Stundenwachen, 8: »Du hörst die Lobsprüche deiner Frau, der Isis, und deiner Schwester, der *Hrsk.t*«, ähnlich in Edfou IV, 303,16; Valbelle, Satis et Anoukis, 67 (420, M): »Ich verkläre (*sȝb*) deine Mumie als *Hrsk.t*, und ich ... deinen Kopf als *ȝnq.t*«, wobei *Hrsk.t* mit »Nephthys« determiniert ist; Urk. VIII, Nr. 88 b, zu verbessern nach Clère, Porte d'Evergète, Tf. 62: »Osiris ..., den die Götter in seinem 'Geburtshaus' (*sbȝ.t n 'nb*, s. Daumas, Mammisis, 519) umhüllen (*nw*), der von neuem in seinem 'Haus des Bettens' geboren wird, den seine Schwester gegenüber seinem Angesicht schützt, während die *Hrsk.t* zu seinen Häupten ist.«; s. noch CD II, 117,5; Edfou VII, 308,2 und den Hymnus auf Nephthys aus Komêr, Valbelle, in: BIFAO 83, 1983, 164 (Fig. 10,8): »Anbetung dir, *Hrsk.t*, Große, Tochter des Re, die sich mit der Maat, der Großen, vereint«, wo *Hrsk.t* solare Züge aufweist. Das für den Osiriskult nötige »Schützen« und »Verklären« setzt die Kenntnis der heiligen Schriften voraus, mit der sie vor allem in Diospolis, dem 7. oberägyptischen Gau, in Verbindung gebracht wird, s. Sauner, in: Beitr. Bf 6,44. 47 (Inscription Nr. 9 der »Nile« am röm. Chnumtempel auf Elephantine); DGI III, 72. Auch Anukis und Astarte tragen gelegentlich den Beinamen, s. Valbelle, a.a.O., 169; dieselbe, in: BIFAO 75, 1975, 145; dieselbe, Satis et Anoukis, 135 § 58; 141 § 62; Grenier, Une scène d'offrande à Astarté, in: Mélanges J. Vercoutter, Paris 1985, 107 ff. In der dem *mȝnd.t*-Ritual benachbarten Szene, Edfou IV, 106, s. S. 268, trägt die »unterägyptische *Mt.t*« das Epitheton. Ihr obliegt der Vortrag von »den-Gott-zufriedenstellenden« Gesängen; auch bei einer Libationsszene wird sie mit Nephthys gleichgesetzt: Edfou I, 170: »Nephthys, die unterägyptische *Mt.t* in Edfu, auf deren Stimme der Gott kommt«, s. S. 248. Der Name *Hrsk.t*, der bislang nicht übersetzt wurde, mag vielleicht mit dem Abwischen der Tränen oder Ausfegen des Mundes bei der Auferweckung der Leiche zusammenhängen und könnte als *Hȝjt-skj* »die mit dem Strohwisch« (*skj*, s. Wb IV, 311,6) oder »die mit dem Abwischen/Ausfegen (*sk*, s. Wb IV, 310, 14 ff.) (beschäftigt ist)« gedeutet werden. Ein Text aus dem

MR weist auf das Abwischen der Tränen durch Isis und Nephthys hin: »Osiris, Isis, Seth und Nephthys sind es, die dein Gesicht waschen, die deine Tränen abwischen (*sk*) und deinen Mund öffnen mit diesen Fingern aus Erz.«; s. Münster, Isis, 63; vgl. auch das Osiris- und Ptah-Epitheton *ḥ rmj.t*, das von Assmann, ÄHG, 324 (140), im Berliner Ptahhymnus passivisch mit »dessen Tränen abgewischt werden«, »der Getröstete« übersetzt wurde, wohl aber eher aktivisch aufzufassen ist: »der die Tränen abwischte«, s. Barucq/Daumas, Hymnes et Prières, 398; *ḥ rmj.t* ist einer der Namen der vier Kas des Weltschöpfers, s. Meeks, in: RdE 15, 1963, 35 ff., 45. Das Ausfegen des Mundes wird mehrfach in den Pyr. erwähnt und von Geb (Pyr. 626 b-627 b; Sethe, Kommentar I, 88; III, 161) oder Nut (Pyr. 179 a, b) vorgenommen; vgl. auch Mundöffnungsritual Szene 32. 33, 34; Otto, MÖR II, 91, wo in der Rede des Sohnes, der vor dem »Goldhaus« gefunden wurde (Szene 31), ein Wortspiel zwischen Sokaris und *sk* »Ausfegen« gebildet wird: »Dieses Ausfegen des Mundes meines Vaters in deinem Namen Sokaris.« *Hrj.t-skj* könnte die Funktion der Osirisschwestern bezeichnen, die das Auswischen des Mundes von Staub und Erde, bzw. bei der Mundöffnung an der Statue, von Staub, Splittern und Spänen meint.

ⁱ *k3wt ḥnq.t n jtj=s n hq3=s* ist schwierig zu erklären; vermutlich bildet *ḥnq.t* »Anukis« eine Bezeichnung der *m̄nd.t*-Barke selbst. (Den Hinweis verdanke ich Erich Winter.) In ihrem Kommentar zur Variante Philae-Photo 290 geht Valbelle, Satis et Anoukis, 59 (407 T) auf die Problematik nicht ein und übersetzt: »porté par Anoukis pour son père, son souverain«, als ob es sich um eine Relativform und eine »Filiation« des Königs handelte, s. auch S. 139, Anm. 1066; während m.E. eine Aufteilung in zwei Paare *z3 ḫtj.t - ȝt n Hrsk.t* // *k3wt ḥnq.t ... - mz hwn.t ...*, »Filiation« in Beziehung zur Opfergabe//Darbringen der Opfergabe, plausibler ist. Daß Göttinnen die mythologischen Namen der Barken bilden, ist des öfteren belegt: Nephthys als *m̄nd.t*, Isis als *mskt.t*, Skr.t als *hnw*-Barke, s. Belege bei Goyon, in: RdE 20, 1968, 67, Anm. 2; ders., Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an, 66 (XI, 5); vgl. Derchain, Papyrus Salt 825,50, Anm. 6; Schott, Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult, Beitr. Bf 5, 179 (415). Warum die Barke Anukis heißt, läßt sich vielleicht damit erklären, daß sich dahinter eine Bezeichnung der Nephthys verbirgt, der »Umarmerin«, wie sie in den Stundenwachen genannt wird, s. Junker, Stundenwachen, 122, Z. 12: »Isis macht dich *s3q*, Nephthys umarmt dich (*jnq.n tw Nb.t-hw.t*); zur Gleichsetzung Nephthys/Anukis, s. Valbelle, a.a.O., 142 § 63, Anm. 1114; dies., in: BIFAO 83, 1983, 169; Bresciani, Assuan, 116 f.

^j Ob *hwn.t* »das Mädchen«, »die Pupille« bezeichnet oder die »Verjüngte«, kann ich nicht entscheiden; es muß sich jedoch um eine Umschreibung für die *m̄nd.t*-Barke handeln.

^k *z3=f* kann ich nicht erklären; auch die Philae-Variante hat  Möglicherweise war der Text schon in Edfu verderbt. (Freundlicher Hinweis von E. Winter)

^l Zum Formular der königlichen Randzeile mit dem *nb.tj*-Titel *wr ph.tj* s. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs, 50 f. (Idealschema des dritten von vier vorhandenen Registern).

^m *wnw wnn nfr.t* »Kind (Jüngling) mit bleibender Schönheit« nach Philae-Variante, während Edfou *wnw n wn nfr.t*  mit »Ei«-Determinativ nach *nfr.t* hat, als wäre es ein Göttinnen-Epitheton »die Schöne«.

ⁿ *jtn wr*, Beiname des Horus von Edfu, s. Kurth, Den Himmel stützen, 7. 9. 17. 134.

^o *jj bpr.w* ist vor allem als Eigenschaft des Sonnengottes selbst bezeugt s. Assmann, LL, 42 ff.; Kurth, a.a.O., 9, »mit zahlreichen Erscheinungsformen am Tag«.

^P Zu ergänzen nach Philae, wo nach dem »gebeugten Mann« deutlich der aufrechte »Fürst« zu erkennen ist; Derchain, Papyrus Salt 825, 100, liest ihn falsch *j3w j3w* »le deux fois vieux«; zum Altern des Sonnengottes s. Assmann, LL, 52. 81. 89; ders., Re und Amun, OBO 51, 56 (3. Phase des Sonnenlaufes: Landung - Sterben - Greis); im *m'nd.t*-Ritual, Edfou V, 72,10, trägt der Sonnengott als erstes Epitheton *j3w m wbj* »Alter am Abend«, was wiederum als Ausdruck einer die Nacht- und Tagphase umfassenden Vorstellung vom Barkenopfer zu verstehen ist. Sie ist außerhalb des Barkenrituals häufig belegt, z.B. in den *tw3 p.t*-Szenen, s. Kurth, Den Himmel stützen, 5 f.: »Atum Nehebkau, Vater der Götter, der in den Westen eintritt und sich (dann wieder) in das Ostland begibt, indem er zu seiner gestrigen Stelle zurückkehrt«; zu Belegen aus vorpol. Zt. s. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 140.

^q *jmj-wr.t* »Westseite« und »Westen« (in verschiedenen Synonymen: *m3nw*, *cnb.t*) wechseln sich in den Beschreibungen vom Altern des Sonnengottes häufig ab, z.B. Edfou III, 209, 1 f.: »Die *B3.w* des Westens, die Re in Frieden empfangen, die seinem Ka zuauchzen auf der Westseite (*jmj-wr.t*), die Atum preisen bei seinem Altwerden im Westgebirge (*m3nw*).«

^r *khh* bezeichnet das »Altwerden«, nicht das »Sich-Verjüngen«, auch wenn es mit der zyklischen Vorstellung vom Sonnenlauf verbunden ist, s. Derchain, Papyrus Salt 825, 180 f.

^s Vgl. dazu Sauner, Esna V, 284 f. (*jn ph.wj n nn r3.w*); zur Schwierigkeit, *sdm=f*- und *sdm.n=f*-Formen in den Epitheta-Reihen, die im Deutschen als Relativsätze zu übertragen sind, korrekt zu verknüpfen s. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 187.

^t Zu einem ähnlichen Epitheton des Sonnengottes: *hsr kkw dj=f sw m b3hw* s. Kurth, Den Himmel stützen, 42; vgl. auch CD II, 20,7 f. (Darreichen der *m'nd.t*): »Re ist, es, der die Grenzen der Zeit erreicht (*jnj phwj n hn.tj*), der die Finsternis vertreibt, der sich in das Ostland begibt, indem die beiden Kronen auf seinem Haupt vereint sind, und das sagt, was kommen wird, und das verkündet, was im Lande geschehen wird.«; vgl. Zandee, in: OMRO 28, 1947, 12 (I, 17); Blackman/Fairman, in: JEA 30, 1944, 16, 34.

^u Die *B3.w rzf* gehören wie die mit ihnen zusammen auftretenden *B3.w dmd* zur Jubelgemeinde. Sie verehren vor allem den Mond, so auf dem Architrav des Euergetes-Tores, s. Urk. VIII, Nr. 55 g; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 35 B (*B3.w rzf*); Urk. VIII, Nr. 56 f.; Clère, a.a.O., 34 B (*B3.w dmd*). Beide sind als Gruppe von drei Männern dargestellt. Ebenso wie in den Texten, die in Edfu den lunaren Zyklus beschreiben, ist ihre Tätigkeit mit *wdj hk3.w* »Zaubersprüche erklingen lassen« bezeichnet, s. Edfou III, 207,17; Barguet, in: RdE 29, 1977, 16: »Die östlichen *B3.w* tanzen für seinen Ka (*B3.w j3b.tjw jb3=sn n[!] k3=f*); die paviangestaltigen *B3.w* vollenden das Werk (*B3.w ht snfr jb.t*); die *B3.w rzf* lassen die Zaubersprüche in der Abendbarke erklingen (*wdj B3.w rzf hk3.w m mskt.t*), die *B3.w dmd* erhören die Gebete (*B3.w dmd sdm=sn spr.w*).« In Edfou III, 53,18; 54,1; Tf. 54, sind die *B3.w dmd* und *B3.w rzf* in Gestalt von drei anbetenden Vögeln neben Isis und Nephthys beim Hochheben der Sonnenscheibe (»Horus von Edfu«) abgebildet; auch hier wiederum ist die Legende *sdm spr.w* bzw. *wdj hk3.w*;

s. auch Edfou II, 2, Nr. 11, 12. Welche Bedeutung *dmd* und *rzf* haben, muß vorerst offen bleiben. Ob *rzf* mit dem »Ertrag von Fisch- und Vogelfang«, dem »Fang«, in Verbindung gebracht werden kann, ist fraglich, da *rzf* sonst nur Fische und Vögel bezeichnet, die als gefangene Tiere der Nahrung dienen. Die Vorstellung, daß Fische und Vögel den Sonnengott als Allgott preisen, weil sie ihm ihre Entstehung verdanken, ist hingegen gut bezeugt, s. Edel, Weltkammer I, NAWG 1961, Nr. 8, 220: »Das Kommen des 'd-Fisches (zur) bn.tl.-Insel), (um) Verehrung zu erweisen (dem) Dauernden.«; s. auch Assmann, Re und Amun, OBO 51, 231; ders., Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben I, 1983, 206; Fische sind zusammen mit anbetenden Affen rechts und links der Sonnenbarke im Grab des *Pnnjw* in Aniba dargestellt, s. PM VII, 76 (1); vgl. auch die verwandte Erscheinung der »Verkündigung an Tiere«, Brunner, in: Assmann/Feucht/Grieshammer, Fragen an die altägyptische Literatur, 119 ff. Daß die (Zug-)Vögel als *B3.w* im Nordosten der Duat wohnen und die Fische die »Wasserform« (Tränen) der Ba-Sterne bilden, beschreibt der pCarlsberg No. 1, IV, 13-32; VI, 9-22, s. Lange/Neugebauer, Papyrus Carlsberg No. 1, 39 f., 49; Neugebauer/Parker, Egyptian Astronomical Texts I, 64 f., 75 f. Meiner Ansicht nach handelt es sich jedoch bei den *B3.w rzf* und *B3.w dmd* um eine klar abgrenzte Gruppe, eine mythische Gemeinde, die den *B3.w htt*, den Sonnenpavianen, ähnlich ist, deren Tätigkeit *wdj hk3.w* und *dmd spr.w* wie bei diesen als Preisen der Gottheit verstanden wurde (s. Clère, a.a.O., 35 B: *bnnm* »jubeln«), deren Identifizierung mit einer bestimmten Tier- oder lokalen Gruppe bislang aber noch nicht gelungen ist.

Eine Variante des Edfu-Textes findet sich auf der Westseite des zweiten Pylons des Isis-Tempels von Philae aus der Zeit Ptolemaios' XII. Neos Dionysos²¹⁸. Die Darstellung gleicht der in Edfu: Der König opfert Horus von Edfu eine mit *w3d*-Stengeln und Falken dekorierte Barke.

Titel und Spruch:



²¹⁸ PM VI, 231 (248); der Text ist bisher unveröffentlicht; Photo in Microfiche bei Junker/Schäfer, Berliner Photos der Preussischen Expedition nach Nubien, Ägyptologisches Microfiche-Archiv 3, Nr. 290. Prof. Erich Winter danke ich für die Überlassung des Photos.

Der König:



Horus:



Titel und Spruch:

Darbringen der *m'nd.t*-Barke. Worte zu sprechen:
Die Morgenbarke ist heil,
'pj, tritt in sie ein^a!
Du bist groß, Apophis ist gering!
Du erhebst dich zum Himmel;
du betrittst ihn in Eile;
du vernichtest den Verbrecher^b an seiner Richtstätte.
Nephthys, die Große, hat deine Majestät aufgezogen,
damit du dich mit dem Westgebirge im »Linken« vereinst^c.

Der König:

König von Ober- und Unterägypten (Ptolemaios XIII.), der Sohn des Re,
der Herr der Kronen (Ptolemaios), Kind der *ḥb.t* (so!)^d, den die *Mr.t*-
Göttinnen gewartet haben^e.

Königliche Randzeile:

(Es lebe) ..., der Sohn des Horizontalischen^f, den die *ḥrsk.t* aufgezogen hat,
der die *'nq.t* zu ihrem Vater, ihrem Herrscher, trägt, der die *hw.n.t* seinem
Sohn bringt^g. *Nb.tj*, groß an Kraft^h, das Kind, dessen Vollkommenheit
dauertⁱ, der Atum in seinem Barkenbild darbringt^j.

Horus:

Worte zu sprechen von Horus von Edfu, dem großen Gott, dem Herrn des Himmels, dem großen König^k, mit leuchtendem Strahlen, der Tag für Tag den Himmel durchfährt^l, ohne zu ermüden, der im Westgebirge in der *m'nd.t*-Barke ruht^m.

Göttliche Randzeile:

Dieser herrliche Gott, wie die Ewigkeit besteht, so besteht er, der große Greis auf der Westseite, der Alte im Westen, der die *g.t*-Ewigkeit vollendet und die Grenzen der Zeit erreicht hat, der die Finsternis vertreibt, der sich (wieder) in das Ostland begibt und dessen(?) Majestät die *B3.w nzf* preisenⁿ.

a Philae hat lediglich *q sj*; Edfou IV, 104,15: *q=k sj*; CD II, 193,8: *q r=s*.

b Trotz der Pluralstriche nach *ḥbn.tj* ist wohl wie in Edfou IV, 104 und CD II, 193 singularisch zu übersetzen und »Verbrecher« auf *ḥpp* Apophis zu beziehen. Er wird gefällt und überliefert »an die geheime Richtstätte des Ostens«, s. Derchain, Papyrus Salt 825, 138 (IV, 7), Anm. 38 und 47; zur Richtstätte am Osthimmel, s. Morenz, Rechts und links im Totengericht, in: Religion und Geschichte (hg.v. Blumenthal/Herrmann), 284 f.

c Während in Edfou IV, 105 die Barke als »linkes Auge« des Sonnengottes verstanden wird, liegt hier die Schreibung *jʒbj*  »linke Seite« vor.

d Der Name der Göttin ist aus *ḥbz.t* verschrieben s. Kommentar zu Edfou IV, 105, d.

e Der Text ist gegenüber Edfou IV, 105 und CD II, 193 verkürzt; als Wärterinnen werden ausschließlich die beiden *Mr.tj* genannt.

f Übersetzung der königlichen Randzeile bei Valbelle, Satis et Anoukis, 59 (407 T); im Unterschied zu Edfou IV, 105 hat Philae »Sohn des Horizontischen«, was wohl die bessere Lesung ist.

g Nach *z3* ist eine Lücke, der Sinn der Stelle entgeht mir; bei Valbelle, a.a.O., ist sie ausgelassen.

h Das Schema des *nb.tj*-Namens erscheint an falscher Stelle; es sollte mit der Szene darunter ausgewechselt werden; vermutlich hat man aus theologischen Gründen die Barkenszene an der höchsten Stelle des Pylons angebracht.

i Philae hat mit *wnw wnn nfr.t* gegenüber Edfou IV, 105, Kommentar m, die bessere Lesung.

j Das letzte Wort der Zeile ist nicht eindeutig zu lesen, vermutlich heißt es nach Edfou IV, 105 *sšm.t [=f]* »(Barken-Bild)« als »Name des Mondauges«, Wb IV, 292,4, oder nur *sšmw* »(Barken-)Bild«, Wb IV, 291,6-13.

k Der Text weicht gegenüber Edfou geringfügig ab, statt *jtn wr* steht *nswt wr*.

l Der im Wb V, 516,14 (Beleg 3289 nach Philae-Photo 290) angegebene Beleg für *g3.t* »Himmel« ist zu streichen, es ist wie in Edfou IV, 105 *p.t* zu lesen.

m Die Rede des Gottes ist ausgelassen.

n Wegen des Bruches ist das Zeichen nach *hm* nicht leserlich.

Eine weitere Variante des Textes kommt in Dendera auf der Südwand des 4. »Chambre Est (Chapelle G)« vor, wiederum wie in Edfu im 3. Register. Der König, dessen Kartuschen unausgefüllt sind, bringt zwei Erscheinungsformen des Harsomtus die *m'nd.t*-Barke dar²¹⁹. Der Gott ist einmal als »eherne *z3-t3*-Schlange, die im Lotus in der *m'nd.t*-Barke steht«, dargestellt. Er steigt schwebend über dem Uralotus in der Barke auf. Die Höhe des Kultbildes beträgt »vier Handbreit; *m'nd.t* und Lotus sind aus Gold«. Ein zweites, größeres Kultbild zeigt ihn als mumiengestaltigen Falken auf einem Sockel aus »vergoldetem *b3s*-Holz«, »von drei Handbreit Höhe«, »von einer Elle, drei Handbreit und zwei Finger Höhe«.

Titel und Spruch:

Darbringen der Barke (*wj3*)^a. Worte zu sprechen:
 Die *m'nd.t*-Barke ist heil,
 Somtus, tritt in sie ein!
 Du bist groß, Apophis ist gering!
 Du erhebst dich zum Himmel;
 du betrittst ihn in Eile;
 du vernichtest den Verbrecher an seiner Richtstätte^c.

Der König:

König von Ober- und Unterägypten, Herr der beiden Länder (N), König von Ober- und Unterägypten, Herr der Kronen (N), Kind der *Hbz.t*, den die *Mr.t* genährt hat^d.

Königliche Randzeile:

Worte zu sprechen:

Ich komme zu dir, Herr der Zeitfülle (*nhh*), Herrscher der Dauer (*dt*), großer Fürst^e in *mn-wr*^f, und bringe dir die *m'nd.t*-Barke, die deinen Leib unversehrt (*q*) erhält^g und deine Gestalt in ihr wohlbehalten sein lässt. Du bist Atum, der die Grenzen der Zeit erreicht, dessen Ka die *B3.w* des Westens preisen^h.

*Göttliche Randzeile, die zu »Harsomtus von *H3dj.t*« gehört:*

Worte zu sprechen:

Willkommen in Frieden, du Herrscher, du Sohn des Horizontischen, den ihre (scil.: *H3dj.t's*) Herrin, die Goldeneⁱ, aufgezogen hat. Ich empfange die *m'nd.t*-Barke, die in deiner Hand ist, damit ich mich mit dem Westgebirge im (linken) Auge^j vereinige. Ich gewähre dir Dauer als Herrscher dieses Landes, damit du das beherrschst, was die Sonne umkreist.

²¹⁹ CD II, 193 f., Tf. 150/151; MD II, 48; PM VI, 68 (187). Die Bugmatte ist wie ein *sr3* gestaltet.

a Nur  geschrieben.

b Den Gegebenheiten der Szene entsprechend wird der Name des Gottes von *pj* in *Zm3-t3.wj* verändert; zum solaren Aspekt des Harsomtus s. El-Kordy, in: BIFAO 82, 1982, 181 f.

c Der Spruch ist gegenüber Edfou IV, 104 und Philae stark verkürzt; der Schluß des ausgelassenen Textes (*hn̩m=k m3nw jmj-wtj j3b.t*) wird in leicht veränderter Form in die göttliche Randzeile übernommen.

d Wie in Edfou und Philae ist nach *mn^c* (oder: *mn*).*n* und dem Subjekt der Relativform ein *s* eingefügt, als handelte es sich um eine Apposition.

e Nach der Photographie CD II, Tf. 151 ist, da der »Mann mit Stab« leicht geneigt ist, wie in Philae auch *j3w wr* »der große Alte (Greis)« möglich; El-Cordy, a.a.O., 172, übersetzt die Passage: »prince et régent à la tête du pays de l'Est (*mnwr*)«; Gutbub, Textes fondamentaux 408 (f), liest *wr wr*.

f *mn-wr*, nach Wb II, 79,9 (nur unsere Stelle), »Land im Osten«, ebenso El-Kordy, a.a.O.; nach den Wb-Belegen II »anscheinend aber im Westen«, wird in KO I, Nr. 314 als Gebiet, indem die Sonne die beiden Länder erleuchtet, noch einmal erwähnt: *jtn hr mn-wr* »die Sonnenscheibe über *mn-wr*«, s. Junker, Onurislegende, 43; Gutbub, a.a.O. Da Edfou und Philae nach *j3w wr hnt jmj-wr.t* schreiben und die KO-Stelle nach Meinung Gutbubs der Aussage *R^c pw hnt m3nw* entspricht, handelt es sich wohl um eine Kontamination von *jmn.t* »Westen« und *jmj-wr.t* »Westseite«. Der Text (*j3w wr* oder *wr wr hnt mn-wr*) zielt eindeutig auf die Nachtphase des Sonnenlaufes; die folgende Nennung der *m^cnd.t*-Barke ist entweder das Ziel der Nachtfahrt oder beschreibt die Nachtfahrt selbst; zur Verlausung der Barken s. 188, Anm. 215.

g *(n)d* wird als innerer Kausativ (sog. *Piel-Bildung*) verwendet, s. Junker, Grammatik der Dendera-Texte, 91 ff.

h Statt der *B3.w rzf* werden hier die *B3.w jmn.tjw*, die schakalgestaltigen *B3.w* des Westens, genannt, s. Assmann, Der König als Sonnenpriester, 50 f.; ders., Re und Amun, 87.

i El-Kordy, in: BIFAO 82, 1982, 175, versteht die Stelle nicht und läßt sie unübersetzt: »nourri par ... l'Or(?). Je reçois la (barque)-*M^cnd.t* qui est sur ton bras. Je m'unis à l'Occident qui est là-dedans(?). Je fais que je te donne l'éternité en tant que régent de ce pays pour que tu régisses l'orbe du disque.« Zur Rolle der Hathor in der *m^cnd.t*-Barke s. Allam, Hathorkult, 116 ff.; Derchain, Hathor quadrifrons, 36 ff. Beim Darreichen der *mskt.t*-Barke, CD IV, 199,1 f., heißt sie: »Hathor, die Große, die Herrin von Dendera, Auge des Re, Herrin des Himmels, Fürstin der Götter, Herrliche, Mächtige, die der Neunheit vorsteht, die im Osten aufgeht, Herrin der Barke, mit schönem Antlitz, die das Haupt des Re umgibt, wenn er Tag für Tag die *nn.t* durchfährt.«

j Im Unterschied zu El-Kordy, a.a.O., lese ich nicht *jrij=j* und leite damit den folgenden Satz ein, sondern nehme an, daß ein *j3b.t* »linkes (Mond-)Auge« ausgefallen ist; allenfalls wäre noch ein anderes Wort für »Auge«, *mr* oder *jr.t*, nach den Varianten zu erwarten.

Im Unterschied zu früheren Aussagen ergibt sich aus den drei Szenen, daß die *Mr.tj* als Ressortgottheiten für die Nachtphase des Sonnenlaufes auftreten, indem sie als Wärterinnen des Königs bei der entsprechenden Ritualhandlung beschrieben werden. Da diese jedoch auf das Wiedererscheinen des Sonnengottes im Osten hinzielt, sind sie wohl wiederum für

die Epiphanie des Gottes zuständig, so daß ihre Funktion keine Veränderung erfährt.

Eine weitere Szene des Barken-Opfers verbindet die *Mr.tj* mit Osiris. Da die *m'nd.t* in gr.-röm. Zt. eher den zum Untergang bestimmten Aspekt des Sonnengottes als den des aufgehenden meint und dem Westen zuzuordnen ist, liegt es nahe, daß man die *Mr.tj* mit Osiris zusammenstellt. Freilich erhebt sich dann die Frage, ob ihre Funktion, das Aufziehen und Preisen des neugeborenen Sonnengottes, übernommen oder verändert wird.

Auf einer Darstellung des südlichen Osiris-Dachtempels von Dendera überreicht der König der Göttin Hathor von Dendera eine *m'nd.t*-Barke, die wie die anderen spätzeitlichen Barkensymbole mit fünf, auf Papyrusstengeln hockenden Falken dekoriert ist²²⁰. Eine anschließende Szene zeigt den thronenden Osiris, hinter dem Isis schützend ihre Arme ausbreitet, während die ober- und unterägyptische *Mr.t* den *hn*-Gestus vollführen²²¹. Den inhaltlichen Zusammenhang beider Szenen stellt die göttliche Randzeile hinter Isis her, mit der die beiden Gottheiten die Gabe vom König annehmen:

»Willkommen, Herr der ...²²². Groß ist die *m'nd.t*-Barke aus Türkis (oder: Papyrus)²²³. Wir nehmen deine *m'nd.t*-Barke an und erscheinen in ihr, wenn wir Tag für Tag den unteren Himmel (*nn.t*) durchziehen.«

Die *Mr.t*-Göttinnen sind in die übliche Barken-Thematik nicht einbezogen: Die Epitheta des Königs erwähnen sie nicht, und auf der Darstellung sind sie wie die Anführerinnen der Kanopenprozessionen dem Osiris zugewandt wiedergegeben²²⁴. Mit der Änderung des Szenentypus geht die des Textes einher. Der »oberägyptischen *Mr.t*« ist eine wörtliche Rede beigelegt:

»Komm in Frieden zum großen Gott, komm zum *Hw.t-nbw*^{225!}«

²²⁰ PM VI, 100 (78)-(82); MD IV, 66 a; östliche (oder: südliche) Osiriskapelle, Innerer (3.) Raum; die anschließende Szene des *mskt.t*-Opfers weist keine *Mr.tj* auf.

²²¹ Dargestellt ist nur ein erhobener Arm, was möglicherweise ein Fehler des modernen Kopisten in MD IV, 66 a ist.

²²² ein Wort, dessen Lesung mir unbekannt ist; in der an-

schließenden göttlichen Randzeile der Pendant-Szene steht: »Willkommen in Frieden, du, der die Beisetzung vollzieht (*jnj-grs-m-bt*)«; zu diesem königlichen Epitheton s. die bei Valbelle, in: RdE 32, 1980, 50 mit Anm. 30, gesammelte Literatur.

²²³ *mfk3.t* kann sowohl »Türkis« als Material bezeichnen, aus dem die Barke hergestellt ist, als auch »Papyrus« s. Wb II, 57,8; Dittmar, in: WdO 14, 1983, 76 ff. (N), zu KO I, Nr. 52: »Nimm dir den Nachen (*jnp*) aus Türkis!«; er enthält eine Anspielung auf das Hathor-Epitheton *mfk3.t* oder *nb.t mfk3.t*.

²²⁴ S. S. 207 ff.

²²⁵ Der Schreibung nach ist *j.mj*, **AMOY/AMH** zu lesen, s. Junker, Grammatik der Dendera-Texte § 161; er ist wohl als Aufforderung der oberägyptischen

Ebenso weist die »unterägyptische *Mr.t*, die Herrin im *Hw.t-nbw*« eine Beischrift auf:

»Laßt uns in [Eile?] kommen zum erhabenen Gott im südlichen Sokarishaus (*Hw.t-Zkr rsj.t*)^{226!}«

Beide Reden weisen auf die in den Dachheiligtümern, *Hw.t-nbw* und *Hw.t-Zkr rsj.t*, vollzogenen Choiak-Zeremonien hin. Trotz der Darstellungsform »Barkenopfer« haben die *Mr.t*-Göttinnen zur nächtlichen Phase des Sonnenlaufes keine direkte Beziehung mehr; ihnen obliegt vielmehr die Fürsorge für die Wiederherstellung des Gottesleibes, die sie zusammen mit Isis wahrnehmen. Nur die Rede der Isis erwähnt die Nachtseite des Sonnengottes (Osiris), während die Funktion der *Mr.tj* derjenigen der Opferläufe in gr.-röm. Zt. und der Kanopenprozessionen entspricht und mit dem Mythologem vom Einsammeln der Osirisglieder in den Gauen verbunden ist.²²⁷

Mr.t an die unterägyptische *Mr.t* oder Isis zu verstehen. *mj m htp* ist unüblich und alt, s. Pyr. 2000. 2095. 2170; Grapow, Anreden II, 106 f. Zum *Hw.t-nbw* des Dachtempels s. S. 240 ff.

²²⁶ Zur Schreibung *j.mj=n*, **AMOINE** s. Junker, a.a.O. Zum *Hw.t-Zkr rsj.t*, s. Gauthier, DG IV, 131; zum Ritual des 2. Raumes des östlichen Dachtempels s. jetzt Jean-Claude Goyon, Les Dieux-gardiens et la genèse des temples, Les Soixante d'Edfou et les soixante-dix-sept dieux de Pharaethos, BdE 93/1, 1985, 260 ff.

²²⁷ S. S. 46 f., S. 240 f.

KAPITEL VII

Die *Mr.t*-Göttinnen als Vertreterinnen der Landeshälften

Neben poetischen Personifikationen Ober- und Unterägyptens¹ und Gottheiten, die in einer Landeshälfte beheimatet sind, dadurch zu deren Repräsentanten wurden und durch Verdoppelung in lokalen Kulten erscheinen², gibt es solche, die anfangs keine Beziehung zur ideellen Zweiteilung des Landes hatten und erst nach und nach als Vertreterinnen der Landeshälften verstanden wurden. Zu ihnen gehören Nilgötter und *Mr.t*-Göttinnen³. Die Erfordernisse des Kultes, der stets die Fiktion des Doppelkönigtums beibehielt, brachten es mit sich, daß man den einen, das Land durchfließenden Strom in einer eigentlich widersinnigen Weise zu einer ober- und unterägyptischen Erscheinungsform aufspaltete. Der aus der anonymen Vielheit der *mr.t*-Sängerschaft hervorgegangenen Personifikation der *Mr.t*-Göttin fügte man, da sie vor allem in den das Königstum umgebenden Riten auftrat, von vornherein das Etikett »ober-« oder »unterägyptisch« hinzu. Schon die mit *ḥrp* gebildeten Titel der 4. Dyn., bei denen die Vergöttlichung noch nicht vollzogen war, setzen diese Aufteilung voraus, der in der kultischen Praxis vermutlich zwei Chöre oder Musikantengruppen entsprochen haben. Nach ihrer Deifizierung, die wohl in der 5. Dyn. stattgefunden hat, behält man diese bei, da auf der kultischen »Bühne« weiterhin eine ober- und unterägyptische Version notwendig war.

Dabei zeichnet sich bei den seit der 5. Dyn. belegten *hm-nfr*-Titeln wie auf den Darstellungen bereits eine gewisse Bevorzugung der oberägyptischen Form ab⁴, was jedoch mit dem dominierenden oberägyptischen Element im Doppelkönigtum zu erklären sein wird. Die Vorstellung von

¹ Sie kommen z.B. in einer Version des Tb 181 (Katscheni) vor: »Nichts wird von deinen Dingen weggenommen; dein Oberägypten ist vor dir; dein Unterägypten ist hinter dir; deine beiden (Landes-)Hälften sind vollständig für deine Würde; dir gehört, was sich in den 'Beiden Ufern' befindet.«, s. de Wit, A New Version of Spell 181 of the Book of the Dead, in: BiOr 10, 1953, 90 ff., Tf. XII (X, 2 f.); Guglielmi, in: LÄ IV, 978 ff.

² Z.B. der »ober-« und »unterägyptische« Upuaut, der »südliche« und »nördliche« Horus, s. dazu E. Otto, Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte, in: Studia Aegyptiaca I (AnOr 17), 1938, 10 ff.

³ Otto, a.a.O., 30 ff.; zum Aufkommen des »unterägyptischen« Nils s. Meeks, Génies, anges et démons, Sources orientales VIII, 24; Lacau/Chevrier, Une chapelle de Sésostris Ier I, 209 f., § 585.

⁴ Neben dem *hm-nfr Mr.t ȳmȝ.t mhuj.t* gibt es einen *hm-nfr Mr.t ȳmȝ.t*, ein *hm-nfr Mr.t mhuj.t* ist nicht belegt, s. Moussa/Altenmüller, Tomb of Nefer and Ka-Hay, 16, 17, 39, 40, bzw. 14, 17, 36.

der *Mr.t* als Landesgöttin war aber niemals das Primäre, sie blieb stets verbunden mit der einer Sängergottheit. Ein Indiz dafür sind nicht nur die Titelfolgen mehrerer Mitglieder einer Sängerfamilie, bei denen der »profane« Titel eines »Sängerleiters« (*shd hsw.w*) stets vor dem eines *hm-ntr-Mr.t* fungiert und nach dem Hofrangtitel *rḥ-nswt* die zweite Stelle einnimmt⁵, sondern schon allein die Tatsache, daß der Titel eines »Sängerleiters« aufgeführt wird⁶.

Wenn *Mr.t* als Schutzpatronin der Harfenspieler und Sänger angerufen wird, geschieht das entweder in ihrem Namen ohne irgendeinen Zusatz⁷ oder in dessen oberägyptischer Variante⁸, jedoch niemals in dessen unterägyptischer. Daraus ließe sich entgegen der oben vertretenen Meinung folgern, daß die oberägyptische *Mr.t*, ähnlich wie Upuaut, mit dem sie zusammen beim Hebsedlauf auftritt⁹, auf irgendeine Weise mit der Vorstellung des siegreichen oberägyptischen Königtums verknüpft war und ihr erst sekundär ein schematisiertes, künstliches Pendant in Gestalt einer unterägyptischen Variante beigegeben wurde, weil man der unterworfenen unterägyptischen Bevölkerung die Erinnerung an die Niederlage nehmen wollte. Im Falle des Upuaut ist die unterägyptische Neuschöpfung, die das Dogma von den beiden Ländern festigen sollte, wohl schon kurz nach der Reichseinigung vorgenommen worden¹⁰. Die unterägyptische *Mr.t* müßte ebenfalls in dieser Zeit hinzugeschaffen worden sein, wofür es jedoch keine Anhaltspunkte gibt. Eine solche Interpretation der Aufspaltung muß auch deshalb unwahrscheinlich bleiben, weil *Mr.t* sich nirgendwo in Oberägypten als beheimatet erweist, ja sie ihrem Ursprung und Wesen nach überhaupt keine ortsgebundene Gottheit ist. Die Geierhaube, die sie schon in der 5. Dyn. trägt und die ansonsten nur noch der Nechbet, Mut und der Königin eignet, scheint zwar auf eine oberägyptische Herkunft hinzuweisen, kann aber ebensogut ein nachträglich hinzugefügtes Emblem sein¹¹. Später hat dieser Ornat freilich ihre Rolle als Landesgöttin — in Analogie zur Nechbet — gefestigt¹². Eine textliche

⁵ Titel des Ka-Hay, s. Moussa/Altenmüller, a.a.O., 14: *rḥ nswt, shd (n) hsww, btp hsww, hm-ntr Mr.t šm'j.t*; vgl. auch die ähnlichen des *Wr-B3w*, a.a.O., 17, 39.

⁶ Z.B. bei Senjotef, a.a.O., 16.

⁷ Admonitions IV, 12 f., VII, 13 f.; Louvre C 15, s. S. 59.

⁸ CG 20257, Loskalender pSallier IV, 6,4-5; Stele der 19. Dyn., s. S. 60 f.

⁹ Belege dafür, daß *Mr.t* ohne die Upuaut-Standarte vorkommt, sind in klassischer Zeit selten.

¹⁰ Zur Bildung des unterägyptischen Upuaut s. Otto, a.a.O., 11 ff.; Kaiser, in: ZÄS 85, 1960, 124 f.

¹¹ Werbrouck, Fouilles de El Kab II, 55, 57.

¹² Die Geierhaube ist wohl Symbol für die Mutterschaft beim Horuskind und damit auch Schutzsymbol des oberägyptischen Königtums, s. B. Altenmüller, Synkretismus, 98 f.; vgl. auch Brunner-Traut, LA II, 515. Daß sich »die beiden Mütter von Elkab« (CT I, 281 d-f) und ähnlich Pyr. 1118: »Er ist zu jenen seinen beiden Müttern gekommen, den

oder darstellerische Gleichsetzung mit den Kronengöttinnen wird vom MR an vorgenommen¹³. Im Los-Kalender Kairo ist unter dem Stichtag 12. I. Achet vom Gemetzel der oberägyptischen *Mr.t* die Rede¹⁴, was an das Nechbet-Epitheton auf den Chasechemui-Vasen erinnert, mit dem die Besiegung Unterägyptens¹⁵ ausgedrückt wird. Der Zusammenhang mit dem kriegerischen Aspekt der Nechbet ist etwas unklar, da derselbe Papyrus an anderer Stelle (rto XX, 6) am 21. II. Achet statt der *Mr.t šmčj.t*, die die Variante des pSallier IV, 6,4-5 nennt, von der »oberägyptischen Neith« spricht¹⁶. Im Tb 15 setzt man die *nb.tj*-Göttinnen, Nechbet und Uto, in Form einer Apposition mit den *Mr.tj* gleich¹⁷. Erst die expliziteren Texte röm.Zt. wie die aus der Zt. des Augustus und Domitian stammenden Sockel-Inschriften fassen Nechbet und Uto — neben anderen musizierenden Gottheiten — als mögliche Erscheinungsformen der *Mr.t* auf, wobei die oberägyptische Kronengöttin sogleich wiederum mit der »fernen Göttin« gleichgesetzt wird: »Er bringt dir die oberägyptische *Mr.t*, die deine Majestät, Sobek-Re, preist. Nechbet macht den *hn*-Gestus. Es ist die *Dd.t*, wenn sie aus *Bwgm* [kommt], indem sie sich mit [ihrem Bruder?] Schu vereinigt«¹⁸. Die Angleichung der Nechbet an die »ferne Göttin« paßt wiederum sehr gut zu der im Hamman und Speos von Elkab belegten nördlichsten Verehrungsstätte dieser Gottheit¹⁹, berechtigt aber sicher nicht zu der Folgerung, daß die oberägyptische *Mr.t* mit der Tefnut-Legende verbunden war.

Als Vertreterinnen der Landeshälften unter Hintersetzung ihrer Sängertätigkeit treten sie verhältnismäßig selten in Erscheinung. In der Mehrzahl der Fälle werden sie als Sängerinnen den Himmelsrichtungen

beiden Geiern^a auf die *Mr.t*-Göttinnen beziehen, ist trotz des einmaligen »Geier«-Determinativs beim *Mr.t*-Namen unwahrscheinlich; es handelt sich sicher um die Kronengöttinnen, s. S. 212. In späteren Zeiten trägt auch die unteräg. *Mr.t* gelegentlich die Geierhaube, s. Reisner, in: JEA 5, 1918, 104, Tf. 14.

¹³ S. S. 212. So evident, wie Otto, a.a.O., 26 f. sagt, ist die Gleichsetzung nicht: »Es handelt sich um die oberägyptische Meret-Priesterin, die in der Rolle der Nechbet auftritt. Denn *Mr.t* wird stets mit dem von Nechbet völlig losgelösten »Goldhaus« in Verbindung gebracht. Bonnet, RÄRG, 457, äußert sich vorsichtiger.

¹⁴ Bakir, The Cairo Calandar No. 86647, 15, rto V 3, als mythologische Begründung, warum der an diesem Tag Geborene an Blindheit sterben wird. Vermutlich denkt man hier assoziativ an die *mr.t*-Himmelsaugen oder an die Blindheit des Harfners.

¹⁵ Kaplony, Inschriften der ägyptischen Frühzeit II, 1018, Anm. 1645; Quibell, Hierankopolis I, Tf. 38; Erman, Hymnen an das Diadem der Pharaonen, APAW 1911, 53; zum gefährlichen Aspekt der Nechbet s. auch die späteren »sept paroles de Nekhabit«, s. Capart, in: CDE 15, 1940, 21 ff.

¹⁶ Bakir, a.a.O., 21; vgl. Derchain, Elkab I, 15. 30 (Doc. 35).

¹⁷ Eine Aufzählung ist jedoch nicht auszuschließen, s. Assmann, LL, 315; Otto, a.a.O., 27.

¹⁸ KO I, Nr. 69, s. S. 73; vgl. KO I, Nr. 116: »Es ist die Tefnut, wenn sie aus *Kns.t* kommt, indem sie sich mit ihrem Bruder vereinigt, dem *sw3d-b3*.«

¹⁹ Derchain, Elkab I, 15 ff., 69 ff.

bzw. Ober- und Unterägypten zugeordnet. Das bislang älteste bekannte Beispiel für ihre Ausdeutung als Landesgöttin stammt von der Dendera-Kapelle des Mentuhotep *Nb-hp.t-R*²⁰. Sie werden dort bei der »Vereinigung der beiden Länder« neben Horus, dem Vertreter des Südens, und einem weiteren Gott, wohl Seth²¹, dem Vertreter des Nordens, in der für sie typischen Geste dargestellt. Statt ihrer treten z.B. auf dem Sockel der Amunsbarke im Chonstempel die Ost- und Westgöttin auf²².

Auf den mit goldenen Einlagen geschmückten Sockeln der Amun-Re-Kamutef-Bronze (BM 60042), die in die Zeit Anchnesneferibres datiert ist²³, kommen sie gleichfalls zusammen mit dem Ritus der »Vereinigung der beiden Länder« vor (Tafel XIV). Auf der Rückseite des kleineren Sockels wird das Sonnenkind mit Sonnenscheibe und Szepter auf einer -förmigen Basis abgebildet, unter der zwei Nil-Götter das *zm3*-Symbol verknüpfen. Hinter ihnen befinden sich als Zeichen für »Gesundheit« und »Frische« zwei *w3d*-Stengel. Daneben strecken die ober- und unterägyptische *Mt.t* dem neugeborenen Gott die beiden Arme begrüßend entgegen. Sie halten je ein *wd3.t*-Auge²⁴ in den Händen, das sowohl als das dem Sonnengott zukommende »heile Auge« (Opfergabe) als auch als ein den *Mt.tj* eigener Aspekt zu deuten ist, der von ihrer gelegentlichen Angleichung an die *mr.tj* »Himmelsaugen« herrührt. Das Bild wird von einem »gestirnten Himmel« und den als »Himmelsstützen« dienenden *w3s*-Szeptern eingehaumt. Auf dem darunter befindlichen zweiten und größeren Sockel wird die »Ländervereinigung« noch einmal von Horus und Thot vorgenommen. Die Pendant-Darstellung des kleineren Sockels auf der Vorderseite zeigt ein ähnliches, zum Doppelkönigtum gehörendes Motiv: Die beiden geflügelten Kronengöttinnen beschützen die Kartusche des Götterkönigs. Zwar sind auch hier die *Mt.tj* als Adoran-

²⁰ Habachi, in: MDAIK 19, 1963, 22 f., Fig. 6, Tf. 5; s. auch Gardiner, in: JEA 30, 1944, 25.

²¹ Die Darstellung des Gottes wird der Verfolgung in der Amarnazeit zum Opfer gefallen sein. Bei der Beischrift der nördlichen *Mt.t* ist wohl das -Zeichen in  zu verbessern.

²² Schott, in: ZÄS 73, 1937, Tf. 4 c.

²³ Leclant, Mélanges Maspero I, 4, 89 f.; Arundale/Bonomi, Gallery of Antiquities. Selected from the British Museum I, 6, Tf. 3, Fig. 4 (undeutliche Sockelabbildungen); Graefe, Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun, AA 37, 1981, I, 224 ff. (P 24), Tf. 20. 21. Die Photographien verdanke ich Herrn E. Graefe; für die Publikationserlaubnis danke ich Herrn T. H. James.

²⁴ Tf. IV a; Graefe, a.a.O., Tf. 21 b; ders., a.a.O., 227, betont die Funktion der *Mt.tj* als »Himmelsstützen« zu sehr, vgl. auch die Sockeldarstellungen mit je einer *Mt.t* auf dem »Pantheon Kassel« (Südseite: oberägyptische *Mt.t* mit dem Maat der *Nhm.t-w3j* darbringenden König; Nordseite: unterägyptische *Mt.t* mit König vor Ptah), s. Antje Krug, Ägyptische Kleinkunst, Kataloge der Staatlichen Kunstsammlungen Kassel Nr. 3, Kassel 1971, 21, Tf. 2.

tinnen des neu erscheinenden Gottes aufzufassen, die zweimalige Wiedergabe des *zm3-t3.wj*-Motivs im Verein mit der Pendant-Darstellung und den sich anschließenden »Nil«-Bildern legt aber ihre Deutung als Landesvertreterinnen nahe. Mythologisch gesehen ähnelt es stark dem Motiv der Barkenuntersätze: Der über den Sockeln sich erhebende Amun-Re wird von den Repräsentanten Ober- und Unterägyptens empfangen.

Die Vorderseite des größeren Sockels nimmt ebenfalls eine Darstellung mit *Mr.t*-Göttinnen ein. Sie wird wie die der Rückseite durch den »Himmel« und die »Stützen« eingeraumt. Im Mittelpunkt der Szene hebt ein nach rechts schreitender Gott die Sonnenbarke empor, während rechts und links von ihr die beiden *Mr.tj* die Arme im *hn*-Gestus ausstrecken, der den Gebärden der vier »Himmelstützen«-Personifikationen gr.-röm.Zt. ähnelt; zwischen ihnen und dem Barkenträger kommt in abgekürzter Form das Motiv der anbetenden (*dw3*) Sonnenpaviane vor²⁵. Zwar steht dabei wie auf ähnlichen Darstellungen in den Bahria-Gräbern²⁶ die Vorstellung von der Adoration der aufgehenden Sonne im Zentrum, daß diese aber von der ober- und unterägyptischen *Mr.t*

104

vollbracht wird, weist ebenso wie die Zuordnung der beiden Landeshälften zu Horus und Thot auf dem Pendant auf ihren zusätzlichen Aspekt als Landesgöttin hin.

Auf dem Granitsockel des Atlanersa-Altars aus Gebel-Barkal²⁷ verkörpern die rechts und links neben dem »seinen Vater« stützenden König — bei inhaltlich ähnlichen Sujets²⁸ — vor allem den bei der Epiphanie des Amun anzustimmenden Kultgesang, was aus ihrer Beischrift deutlich hervorgeht: »Hüte dich Erde, der Gott kommt! Viermal«²⁹. Auch die die *tw3-p.t*-Szene einrahmenden Worte der beiden *Mr.t*, mit denen eine recht gewaltsame »ober-« und »unterägyptische« Aufteilung vorgenommen wurde, beweisen, daß ihre Funktion als Sinnbild des vereinigten Landes

²⁵ Zum gleichen Motiv — mit kniendem Schu, der die Sonnenbarke hochhält — s. den »Kreuzband«-Sarg (P 621) S. 178, Anm. 160.

²⁶ PM VII, 305 ff., Pfeilerhalle (8); Fakhry, Bahria Oasis I, 75, Fig. 34, Tf. 28; ders., Oasis of Egypt II, 147, Fig. 73; zur Achtheit der Paviane, die als Urgötter von Hermopolis gedeutet werden, s. Sethe, Amun und die acht Urgötter, § 85; Parlebas, in: ZDMG Suppl. III, 1 (XIX. Deutscher Orientalistentag), 1977, 36. Vgl. auch die ähnliche Darstellung: Fakhry, Bahria Oasis I, 138 f., Fig. 109, 110, Tf. 39; ders., in: ASAE 40, 1940, Tf. 124.

²⁷ Dunham, The Barkal Temples, Tf. 30, 31; Reisner, in: JEA 5, 1918, 104, Tf. 14.

²⁸ Die »Westseite« zeigt wiederum die Vereinigung der beiden Länder durch Horus und Seth sowie den himmelstützenden König, die anderen Seiten über der »Ländervereinigung« die von der jeweiligen *Mr.t* und dem König angeführten Seelen von *P* und *Njn*, das übliche Motiv der Barkenuntersätze, s. S. 178. Zum Zusammenhang der *zm3-t3.wj*-Szenen mit dem *tw3-p.t*-Motiv s. Kurth, Den Himmel stützen, 116 f.

²⁹ Zu dieser einleitenden Formel des *hn*-Ritus s. S. 23.

nur sekundärer Art ist: »Worte zu sprechen von der *Mr.t*³⁰: 'Amun-Rasonther auf dem Reinen Berg (Napata), komm, damit du diesen deinen schönen Sitz (*p*) siehst', — Worte zu sprechen von der *Mr.t*: 'den dein Sohn, den du liebst, der Sohn des Re, Atlanersa, dir gestiftet hat, damit du zufrieden bist über das, was er dir getan hat, — er möge ewig leben'. — »Worte zu sprechen von Amun-Rasonther vor seinem Sohn, den er liebt, Atlanersa: 'Ich gebe dir Ober- und Unterägypten als Entgelt (lies: *m jsw*) für dieses Denkmal aus Granit ...'«³¹.

Seit dem NR werden die *Mr.t*-Göttinnen in einer ober- und unterägyptischen Version immer dann wiedergegeben, wenn theologische, gelegentlich wohl auch künstlerische Gesichtspunkte eine symmetrische Komposition erforderlich machen³². Bei ihrem häufigen Auftreten in den Hebsed- und Opferläufen und als göttliche Harfnerinnen werden sie zumeist in antithetischer Anordnung abgebildet. Sie vertreten dabei die beiden Landeshälften, ohne jedoch ihre Kardinaleigenschaft, die einer Sängerin und Begrüßerin, aufzugeben. Auf den ersten Blick scheint es, daß solche spiegelbildlichen Entsprechungen auf beiden Seiten einer Mittelachse durch das Dogma von einem ober- und unterägyptischen Königstum ausreichend begründet sind, doch hat die Symmetrie darüber hinaus noch einen anderen Aspekt: Sie ist gleichzeitig auch Ausdruck der Ruhe und überzeitlichen Seins. In der ägyptischen Kunst hat die Erkenntnis, die Dagobert Frey³³ bei der Untersuchung der Symmetrie in der abendländischen Kunst gewonnen hat, m.E. ebenso Gültigkeit: Symmetrische Komposition hebt das Geschehen als zeitlichen Ablauf auf und leitet aus dem Zeitlichen in die Sphäre reinen Seins über. Sie ist damit besonders geeignet, den im ägyptischen Denken vorherrschenden mythischen Zeitbegriff zu veranschaulichen³⁴.

³⁰ Die Beischrift beginnt ausnahmsweise bei der unteräg. *Mr.t*.

³¹ Reisner, a.a.O., Text C, D, E, F.

³² Zum Gestaltungsprinzip der Symmetrie im Tempel, s. Derchain, in: CdE 37, 1962, 36; Kurth, Den Himmel stützen, 112; Cauville, La théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 69 f., 178; Hornung, in: LÄ VI, 130 f.

³³ Zum Problem der Symmetrie in der bildenden Kunst, in: Studium Generale 2, 1949, 271 ff.; wiederabgedruckt in: Bausteine zu einer Philosophie der Kunst, hg. von Gerhard Frey, Darmstadt 1976, 244 ff. Auch in der abendländischen Kunst handelt es sich nicht nur um spiegelbildlich gleiche Bildhälften, sondern auch um symmetrische Entsprechungen ähnlicher, gleichartiger oder gleichwertiger Erscheinungsformen; zur Vermeidung strenger Symmetrie durch Abweichungen im Detail, der »Symmetrophobia« (Wilkinson), s. jetzt Hornung, Zur Symmetrie in Kunst und Denken der Ägypter, in: Ägypten — Dauer und Wandel, SDAIK 18, 1985, 71 ff.

³⁴ Dies gilt nur für die rechts und links einer Mittelachse, etwa eines Weges, angeordneten Szenen auf Architraven, Torwänden oder dem Sockel, nicht jedoch für Darstellungen, wo die *Mr.tj* mit dem zeitlichen Ablauf des Sonnenlaufs verbunden sind: Dort gibt man sie zwar auch »symmetrisch«, rechts und links der Barke, wieder, aber in einer einzigen Szene.

Bei den auf das Sanktuar ausgerichteten Ressortgötterprozessionen der gr.-röm.Zt. erwecken die *Mr.t*-Göttinnen durchaus auch den Eindruck von Landesgöttinnen, da sie mit anderen Landesrepräsentanten wie dem König im entsprechenden Ornat und dem jeweiligen Nil zusammen auftreten, zumeist an deutlich hervorgehobener Stelle³⁵. Besonders augenfällig ist diese Funktion bei der Kanopenprozession im mittleren Raum des südlichen Osirisheiligtums auf dem Dach des Hathor-Tempels von Dendera³⁶. Nicht nur die Reihenfolge der Götter — *Mr.t* erscheint hinter dem König, jedoch vor Hapi und Upuaut —, sondern ihre und des Königs Beischriften bestätigen ihre Funktion als Vertreterin des jeweiligen Landesteils. Die Überweisungsworte des Königs lauten in der oberägyptischen Version³⁷:

»Ich bringe dir die Städte und Gaeu entsprechend (*r*) deinen Gliedern (*'w.t.*), indem die Götter deinem Leib (*h'*) als deiner geheimen Gestalt (*s3t3*)³⁸ zugewiesen werden, dem Gottesleib (*h'-nfr*) als Gaugötter in ihrer wahren Gestalt (*qj*)³⁹.« — »Ich bringe dir die gesamte Göttergemeinschaft von Oberägypten (*psd.t n t3 sm'w r dr=s*), deinen Gottesleib (*h'-nfr*), indem sie versammelt sind an ihrem Platz⁴⁰.«

Die Rede der »oberägyptischen *Mr.t*, der Herrin des Goldhauses«, deren Funktion beim Bereiten der Osiris-Figur weitgehend mit der der Schentait/Isis übereinstimmt⁴¹, enthält freilich eine bedeutende Modifikation gegenüber dem einfachen ober- und unterägyptischen Gau-Schema: Sie ist nicht nur für Oberägypten, sondern auch für Nubien (*t3 ztj*) zustän-

³⁵ KO I, Nr. 69, 116; Opet I, 207 (17), 227 (17).

³⁶ DGI III, 55,41; Chassinat, Le Mystère d'Osiris, 26. 195. 624; Dümichen, Zur Geographie des Alten Ägypten, 39 f.; s. auch A.-P. Zivie, Hermopolis et le nome de l'ibis, BdE I, 1975, 216 ff.; Vernus, Athribis, 264 ff.; El-Sayed, La déesse Neith de Sais, BdE 86, 1982, II, 564; Beinlich, Die »Osirisreliquien«, AA 42, 1984, 80 ff.

³⁷ DGI III, 55; MD IV, 58 a; Dümichen, Zur Geographie des alten Ägypten, 58; Chassinat, Le Mystère d'Osiris, 26; Beinlich, a.a.O., 88 f.

³⁸ Im Unterschied zu Beinlich, a.a.O. (»Mysterium«), nehme ich an, daß *s3t3* »das Götterbild« im Tempel meint, möglicherweise wie in der großen Choiak-Inschrift Kol. 25 (7), den aus *nbw*-Getreide, Sand und Wasser zusammengesetzten »Kornosiris«, dessen Bestandteile die Gaugötter als Inhalt ihrer Kanopen darbringen, s. Chassinat, a.a.O., 253.

³⁹ *qj* meint ganz konkret das »Aussehen«, s. Hornung, Der Mensch als »Bild Gottes«, in: Otto Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, 142 f.

⁴⁰ Constructio ad sensum.

⁴¹ S. unten S. 243; Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 21 ff., bes. 33 f. In MD IV, 58 a; DGI III, 54 heißt es von der Schentait, daß sie »das *nbw*-Getreide sprießen läßt (*sq3 <.t> nbw*)«, »das *nbw*-Getreide vom Abend bis zum Morgendämmerung verklärt (*s3b <.t>*)« und »ihren Bruder in seiner Form als Mumie im *Hw.t-nbw* verjüngt (*sm3 <.t> sn=s m s3b hnt Hw.t-nbw*)«; die »oberägyptische *Mr.t*« trägt ähnliche Epitheta *s3b <.t> sn=s m 3b.w tp-r3=s* »die ihren Bruder mit verklärenden Sprüchen verklärt« und *jj <.t> nbw q3 <.t> b3.w* »die das *nbw*-Getreide kommen läßt, mit großen *B3.w*«, anders Beinlich, a.a.O., 91 (»kraftstrotzend«, auf das *nbw*-Getreide bezogen).

dig, während bei der unterägyptischen *Mr.t* und beim unterägyptischen Upuaut alle 42 Städte und Gaeu Ägyptens als Gaben genannt werden. Zwar werden die nubischen Gaeu bei den einzelnen Götterfiguren der Prozession nicht mehr erwähnt, sie sind aber wohl ideell inbegriffen. Anderenorts sind die Personifikationen nubischer Gaeu mit ihren kostbaren Gaben in den Dienst des Osiris (und der Isis) gestellt⁴², so daß man auch hier mit einem theologischen Anspruch auf Nubien als einer Domäne des Osiris rechnen kann. Die Randzeile der oberägyptischen *Mr.t* lautet⁴³:

»Ich bringe dir Nubien (*t3 ztj*) zusammen mit Oberägypten (*t3 šm'w*). Das *nbw*-Korn ist dein Leib in den Städten und Gauen; sie lassen den Leib deiner Majestät dauern, wenn du in Dendera weilst (*htp.tj*), indem du ewig lebst.«

In der unterägyptischen Version setzt die Beischrift des Königs die Gau-götter und ihre Kanopen mit den »Person-Konstituenten« des Osiris und seinen Bildern gleich⁴⁴:

»Ich bringe dir die Gaeu und Städte: Sie sind dein Leib (*h*); mit dir ist dein Ka. Ich bringe dir deinen Namen, deinen Ba, deinen Schatten, deine (sichtbare) Gestalt (*qj*) und dein (geheimes) Prozessionsbild (*sšmw*) der Städte und Gaeu⁴⁵.« — »Ich bringe dir die Götter (*drtj.w*) miteinander (*dm̄d m zp*): Alle deine Glieder (*w.t*), sie sind vereint ... für das *Hw.t-nbw*.«

In der Rede unterägyptischen *Mr.t* wird auf das ganze Land verwiesen⁴⁶:

»Ich bringe dir die 42 Städte und Gaeu: Sie sind dein Leib. Gegründet wurde dir das ganze Land als dein Aufenthaltsort, an dem du wandelst (*m bw hrj=k šm=k jm*)⁴⁷. Ich bringe dir den Gottesleib (*h-ntr*), damit du lebst (*'nh.tj zp* 2)⁴⁸!«

Obwohl in der äußeren Aufteilung der Prozession die ideelle Zweiteilung des Landes beibehalten wird, verliert der Aspekt der *Mr.t* als Ver-

⁴² Junker, Philae I, 271 ff. (Osiris); 263 ff. (Isis).

⁴³ Beinlich, a.a.O., 90 f.; DGI III, 55; MD IV, 58 a.

⁴⁴ Beinlich, a.a.O., 146 f.; DGI III, 41; MD IV, 58 b; Chassinat, Mystère d'Osiris, 26. 195.

⁴⁵ *qj* und *sšmw* »das (in einen Schrein eingeschlossene) Prozessionsbild« werden hier m.E. gegenübergestellt; zu *sšmw* s. Boyo Ockinga, Die Gottheitenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testamente, ÄUAT 7, 1984, 40 ff. Beinlich, a.a.O., übersetzt: »... dein Wesen und deine Kultform der Städte und Gaeu«; El-Sayed, La déesse Neith de Sais, BdE 86, 1982, II, 565: »ta figure et ta forme (dans) les villes et les noms«.

⁴⁶ Beinlich, a.a.O., 148 f.; DGI III, 41.

⁴⁷ Beinlich, a.a.O., liest *h(j).t* »Körper« und übersetzt: »... das ganze Land als Ort deines Körpers, du gehst ..., ich bringe dir die Gottesglieder, lebend zweimal.«; Chassinat, a.a.O., 915, übersetzt *m bw hrj=k* »qui es sous ta dépendance.«

⁴⁸ Ob Pseudopartizip des Wunsches oder Umstandsform vorliegt, kann ich nicht entscheiden.

körperung der jeweiligen Landeshälfte an Bedeutung. In den Choiak-Mysterien versinnbildlicht das traditionelle Schema nämlich die Teilhabe eines jeden Gaues an Osiris. Im Vordergrund steht die Vorstellung von einer Einheit des ägyptischen Kulturkreises (einschließlich Nubiens), die von dem Mythologem des durch die Gau gebildeten Gottesleibes bestimmt wird. Die aus der Fiktion des Doppelkönigtums entstandene Zweizahl der *Mr.tj* fügt sich nicht ohne weiteres in dieses Mythologem ein, zumal eine andere Funktion der *Mr.t*, die einer »Verklärerin« im »Goldhaus«, hinzutritt. Die *Mr.t*-Göttinnen fungieren nur insofern als Landesgöttinnen, als beide zusammen die Gesamtheit des ägyptischen Landes repräsentieren, wobei die Zuordnung zu den jeweiligen Landesteilen zugunsten der dominanten Einheitsvorstellung vernachlässigt wurde.

Als Vertreterinnen von Ober- und Unterägypten fungieren beide *Mr.t*-Göttinnen ferner im Zusammenhang mit dem Aufschreiben der Regierungsjahre des göttlichen Kindes in den Mammisis, das den König substituiert. Zweimal erscheint auch eine einzelne *Mr.t*, jedoch mit einer »ober- und unterägyptischen« Kombination der Epitheta. Sie hält zwei Jahresrispen in den Händen und ist mit der Verleihung von Sedfesten und Regierungsjahren an den König befaßt.

Auf zwei antithetisch angeordneten Szenen auf der Innenseite des Türsturzes am Tor zum Sanktuar des römischen Mammisi in Dendera⁴⁹ sind auf der rechten (Süd-)Seite Ihi und Hathor dargestellt, denen die Gottheiten Thot, »der zweimal Große (ȝ ȝ wr), der Herr von Hermopolis, der Herr der Hieroglyphen und das Herz des Re in Dendera«, Nechbet von Elkab, die oberägyptische *Mr.t* und der König gegenüberstehen. Thot schreibt die Annalen mit einem Griffel auf die Jahresrispe für Ihi ein, an ihr hängt ein Hebsed-Symbol herab: »Ich schreibe dir die Annalen in Form von Millionen Sedfesten (fest)!«⁵⁰ Nechbet bringt ihm die weiße Krone dar, hinter ihr hat »die oberägyptische *Mr.t* am ‘Sitz der Herzensfreude’⁵¹, die ‘Höhle, die den Göttern die Ka-Speisen überweist’ (= Speiseröhre),⁵² die Arme im *hn*-Gestus erhoben, während der König das Opfer überweist. Auf der linken (Nord-)Seite sind Harsomtus und

⁴⁹ Daumas, Mammisi de Dendara, 96-97, 6; Tf. 57; PM VI, 104; A.-P. Zivie, Hermopolis et le Nome de l'Ibis, BdE 66/I, (1975), 212 f. (Doc. 77).

⁵⁰ zȝ=j n=k gnw.t m hh n hb-sd. Zum Aufschreiben der Regierungsjahre und der gelegentlich mit der Ischedbaum-Szene kombinierten »Verleihung von Sedfesten« durch Götter an den König s. Helck, in: ZÄS 82, 1957, 121. 131 f. Hier liegt eine Vermischung der Szenen »Einkerbungen der Annalen« und »Verleihung von Sedfesten« vor.

⁵¹ Js.t-ȝw.t-jb ist ein häufig belegter Sakralname Denderas, s. Gauthier, DG V, 69, der auch im Verzeichnis der Namen Denderas vorkommt, CD VI, 166, 4; MD II, 16 b, 2.

⁵² ȝph.t-wdj.t-kȝ.w gehört zu den »Kehle«-Bezeichnungen der mit Maat gleichgesetzten *Mr.t* und bildet auch ein Epitheton der mit Maat gleichgesetzten Hathor, s. S. 120, Anm. 102.

Isis die Opferempfänger, und Thot, der zweimal Große, der Herr von Hermopolis, der die beiden Genossen trennt⁵³, der die Götter zufrieden stellt«, die Kronengöttin *W3dj.t*, die unterägyptische *Mr.t* und der König die Spender. Die »unterägyptische *Mr.t* im *pr-h3j*⁵⁴, die das unterägyptische Reichsheiligtum (*pr wr*) mit Freude erfüllt«, weist durch ihre Epitheta einen eindeutigen Bezug zum Sedfest und zum unterägyptischen Landesteil auf, während bei der oberägyptischen *Mr.t* derjenige zu Dendera (*Js.t-3w.t-jb*) und Maat-Hathor ausgedrückt wird.

Dem mit *Mr.t* verbundenen Vorstellungskomplex »Hebsed« und »lange Regierungszeit«, der sich in den klassischen Hebsed-Laufen-Darstellungen niederschlägt, die jedoch in gr.-röm. Zt. auf die osirianische Interpretation beschränkt sind, entspricht nun eine neue Ikonographie: *Mr.t* wird mit Jahresrispen in den Händen dargestellt, an denen die Hebsed-Symbole hängen, oder in der Beischrift werden das Sedfest und die lange Regierungszeit erwähnt.

In einem Milchopfer an Harpokrates, das mit dem Motiv »Aufzucht zum Königtum« verbunden ist, wird *Mr.t* auf der Außenwand des Naos im Geburtshaus von Philae zusammen mit zwei Harpokrates-Formen dargestellt, denen der König (Tiberius) zwei Krüge Milch darbringt⁵⁵. *Mr.t* steht hinter beiden Göttern mit zwei Jahresrispen. »Die unterägyptische *Mr.t*, die Herrin von *Snmt* (Bigge), die Fürstin (*hnwt*) ..., die *Mr.t* ...⁵⁶, Millionen von Sedfesten« widmet ihre Rede diesmal Tiberius:

»Nimm dir die Jubiläen entgegen, empfange die Jahre; erhalte das Königtum des Re!«

Beim »Überreichen des großen Opfers« an Isis durch Ptolemaios VI. im Torraum im Westturm des Großen Pylons von Philae ist *Mr.t* hinter Isis, Horus, Hathor und Harpokrates dargestellt⁵⁷. Sie hält wiederum zwei Jahresrispen in den Händen, die jeweils mit einem Hebsed-Zeichen und *'nb-dd-w3s*-Symbol geschmückt sind. Ihre »unterägyptische Wappenzflanze« entspricht ihrem Epitheton *hnt-j3bt.t*, das nach *T3rw* verweist⁵⁸:

⁵³ *wp rh.wj* ist das Epitheton des Thot von Hermopolis-Bah (El-Baqleib), des »unterägyptischen« Thot, es wird durch das folgende *shtp nfr.w* weiter ausgeführt, s. Zivie, a.a.O.

⁵⁴ Mit *pr-h3j* (*h3j*) ist hier ein Gebäudeteil gemeint, in dem Hebsedzeremonien stattfinden; daneben bezeichnet *pr-h3j* den Palast von Molqata und einen in Tell el-Amarna s. Wb III, 40,7; und möglicherweise den königlichen Palast s. Blackman/Fairman, in: JEA 36, 1950, 73 f.; O'Connor, in: LÄ III, 1175 mit Anm. 24; M. A. Leahy, Excavations at Malkata and The Birket Habu 1971-1974, Egyptology Today, Nr. 2, IV, 2 (*h n pr-h3j*).

⁵⁵ Junker/Winter, Philae II, 318 f.

⁵⁶ Ein weiteres *Mr.t*-Logogramm ist deutlich erkennbar, davor und danach ist der Text zerstört.

⁵⁷ Junker, Philae I, 263, Abb. 154, s. S. 86 mit Anm. 171.

⁵⁸ Zur Göttin *Hnt-j3bt.t*, ihrer Gleichsetzung mit Isis und *Mr.t* s. 238.

»Die oberägyptische *Mr.t hnt-j3bt.t*, die weibliche Sonne (*Rdj.t*) der Vorfahren, die Königin derer, die nach ihr kommen, die ihren Sohn behütet mit ihrem Schutz, mit allem Leben, Dauer und Wohlergehen«. Ihre Beischrift deutet auf ihre Wesensverwandschaft mit der *Isis-hnt-j3bt.t* hin und erklärt diese für *Mr.t* ungewöhnlichen Prädikate einer weiblichen Sonne, einer Königin, die über der Zeit steht⁵⁹, und Schutzmutter des Kindes. Von *Mr.t* stammt lediglich die Ikonographie und der Bezug auf das Sedfest. Durch die Kombination von spezifisch philensischen mit unterägyptischen Prädikaten wird man in den beiden letzten Szenen die Funktion der *Mr.t*-Isis als die einer Vertreterin des Landes und des Königiums bestimmen können.

⁵⁹ S. Otto, Gott und Mensch, 92; vgl. die *Mr.t*-Beischriften als Schwellengottheit in Abydos S. 219, Anm. 18-20.

KAPITEL VIII

Die *Mr.tj* als Kronengöttinnen

Der Zugang zu dieser Funktion wird in ihrer seit dem AR üblichen Aufteilung in eine ober- und unterägyptische Form und in ihrer durch den Geierhauben-Kopfputz hervorgerufenen Angleichung an Nechbet zu suchen sein. Dabei muß die Frage, ob auf der kultischen Bühne Mitglieder der *mr.t*-Sängerschaft die Rolle der Nechbet¹ oder anderer Kronengöttinnen — etwa der »beiden Mütter in *Nhb*« — übernommen haben², aus Mangel an Quellen offen bleiben.

Im MR identifiziert man in den »Hymnen an das Diadem der Pharaonen« (13,3 f.) die beiden Kronen selbst, wenn auch nur in einem Wortspiel, mit der ober- und unterägyptischen *Mr.t*: »Siegle die eine an die andere, daß sie beide gebunden seien (*mr*) an deinen Leib in ihrem Namen 'ober- und unterägyptische *Mr.t*'«³. Diese Namensformel scheint ad-hoc gebildet zu sein, möglicherweise greift sie die — in Vergessenheit geratene — Grundbedeutung von *mr.t* »die (durch Gesang) verbundene Gruppe«, »die Sängerschaft« wieder auf.

Die Zweizahl der Kronengöttinnen und der *Mr.tj* bildet auch den Ausgangspunkt für Schilderungen wie die des 15. Kapitels des Totenbuches und seiner Varianten im Begrüßungslied des Sonnengottes am Morgen, wo man dem göttlichen Kind nach dem Vorbild des königlichen zwei Kronengöttinnen als Wärterinnen und Ammen zur Seite stellt⁴:

Re anbeten bei seinem Aufgang
im östlichen Lichtland des Himmels ...
Gegrüßet seist du, der im Urwasser aufgeht,
der die beiden Länder erleuchtet, nachdem er hervorgetreten ist.

¹ So Otto, *Studia Aegyptiaca I* (AnOr 17), 1938, 27; zur Geierhauben-Tracht im AR s. S. 20.

² Vgl. dazu CT I, 281 d-f, wo neben den »Herrinnen (*nbtj*) von *Dp*« von den »beiden Müttern in *Nhb*« die Rede ist; vgl. die Göttin *Hwt*, eine Form der Nechbet; s. Goyon, La confirmation du pouvoir royal au Nouvel an, BdE 52, 1972, 70 mit Anm. 230; ders., Les Dieux-gardiens et la genèse des temples I, 58. Zu einer möglichen Angleichung an Nechbet vgl. auch die (mir nicht nachprüfbare) Schreibung, Polotsky, Zu den Inschriften der 11. Dynastie, 65. 84.

³ Erman, APAW 1911, 43, s. S. 169.

⁴ Otto, a.a.O.; Assmann, LL, 315, 319 (III 4); ders., Re und Amun, OBO 51, 1983, 69; ders., Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben 1, Mainz 1983, XXVII; andere Varianten von der 19. Dynastie an haben statt *mn dw3* »anbeten«, s. Text 21.10; 24.11; 262.11.

Dich preist die versammelte Neunheit,
die beiden Herrinnen und die *Mr.tj* ziehen ihn auf (*rnn sw*),
den schönen, geliebten Jüngling;
wenn er aufgeht, lebt die Menschheit.

Explizit mit Nechbet und Wadjet verbindet man die *Mr.tj* jedoch erst in den Sockeltexten des Opettempels und in Kom Ombo⁵.

Das Aufziehen des Königskindes, das nach alter Auffassung durch die Landes- und Kronengöttinnen geschieht, fällt in gr.-röm. Zt. in das Ressort der *Mr.tj*. Ptolemaios III. weist auf der östlichen Laibung des Euergetes-Tores u.a. die Prädikate auf: »Der gute Gott, den die *Mr.t* gewartet (*mn*) hat, den die Goldene zum Herrn der beiden Länder aufgezogen hat, der Sohn des Re Ptolemaios, geliebt von Nephthys, der Gottesschwester«⁶. Analog zum Königskind schützen die *Mr.tj* auch das Götterkind, so den Hathor-Sohn Ihi in Dendera⁷: »Das Kind der Horizontischen (Hathor) ... Das Sistrum ist in seiner rechten, das Menit in seiner linken Hand. Er erfreut (*shtp*) seine Mutter mit dem, was sie liebt. Er sitzt auf dem nördlichen Thron mit seinem Schmuck. Amulette aus *nq*(?)⁸ sind an seinem Hals. Die *Mr.tj* umgeben ihn und schützen seine Glieder. Es schließen sich (*sbh*) die Flügel um ihn zu seinem Schutz.«

Selbst noch in röm. Zt. wird unter den zahlreichen Personifikationen und Ressortgottheiten von Medamud »die oberägyptische *Mr.t*« als diejenige aufgeführt, in deren Zuständigkeit die Kronen fallen⁹:

»Es kommt der König Autokrator Cäsar Nerva, Sohn des Re Trajan ... zu dir, [Month-Re, Herr von] Theben, Stier in Medamud. [Er bringt] dir die oberägyptische *Mr.t* mit ihren zahlreichen Kronen für deine Stirn ...¹⁰. Denn du bist das ehrwürdige Kind mit lebendigem Glanz (*'nh msh'*), das seine Mutter (scil.: den Himmel) durchquert mit seiner Kraft ...«¹¹

»Die oberägyptische *Mr.t*« sagt:

»Ich empfange deine Majestät (scil.: Month-Re) allmorgendlich in der Achet.«¹²

⁵ Opet I, 207, 227; KO I, Nr. 69, 116; s. S. 68 ff.

⁶ Urk. VIII, Nr. 117; Clère, Porte d'Evergète, Tf. 71; vgl. die vorausgehende Inschrift: »Der gute Gott, der zum Herrn geboren wurde (*ms r nb*), den die beiden Schwestern in Buto aufgezogen haben ..., geliebt von Isis, der Großen, der Gottesmutter.«

⁷ CD V, 157,7-9, Tf. 443. 447 (Fries); MD III, 32 c-d, Eulogie auf Ihi.

⁸ Vielleicht *nq* zu lesen, Wb II, 357,10, ein Material, das zum Füllen des gesunden Auges verwendet wird; Brugsch, Thesaurus, 41 (Dendera); Harris, Lexicographical Studies in Ancient Egyptian Minerals, 212.

⁹ Drioton, Fouilles de Médamoud (1925), Inscriptions, FIFAO 3, 61 f., Nr. 132.

¹⁰ Lücke.

¹¹ Vom Rest ist nur *tw³* erkennbar.

¹² Achet ist hier wohl eher die Bezeichnung des Tempels, s. Brunner, Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln, in: Archäologie und Altes Testament, Fs Galli, 1970, 31 f., als die Stelle, an der die Sonne über dem Ostgebirge aufgeht. Zur *ȝbt* als dem Sanktuar, wo die mit den *Mr.tj* eng verwandten Hathoren sich aufhalten, s. Daumas, in: RdE 8, 1951, 41; vgl. auch ihre Funktion als Schwellenschutz-Gottheiten im Sethos-Tempel von Abydos; s. S. 218 f.

Zur Erhaltung des Kronen-Aspekts der *Mr.tj* mag auch die »Auge-Schlange-Uräus-Metaphorik« in gr.-röm.Zt. beigetragen haben, wenn auch meist durch die verschiedenen Determinative zwischen *mr.tj* »Him-melsaugen«, »Uräen« und den *Mr.t*-Göttinnen unterschieden wurde¹³.

Im Hymnus auf Nephthys aus dem von Antoninus Pius erbauten Tempel in Komēr wird ungewöhnlicherweise die oberägyptische *Mr.t* als Erscheinungsform der Nephthys angerufen und mit der »unterägyptischen *Wnw.t*, dem Auge des Re, der Herrin der Schönheit, die auf dem Scheitel des Re erstrahlt« gleichgesetzt¹⁴.

¹³ S. S. 7 f.

¹⁴ Valbelle, in: BIFAO 83, 1983, 165 (Z. 28).

KAPITEL IX

Der transitorische Aspekt der *Mt.t* und ihre Schwellenschutz-Funktion

Darstellungen begrüßender *Mt.t*-Göttinnen bei Hebsed- und Opferläufen sowie harfespielender bei Wein-, Bier- und Kranzopfern finden sich vornehmlich auf Architraven der Tempeltore, auf Pylonen und Durchlässen aller Art. Sie kommen dort nicht nur auf der Schauseite für den Eintretenden vor, sondern auch auf der Mauerdicke und auf der Rückseite. Gewöhnlich wird eine antithetische Anordnung gewählt, doch kann *Mt.t* auch allein, vorzugsweise in einer »oberägyptischen« Version auftreten¹. Dieser auffallend enge Konnex zwischen *Mt.t*-Darstellungen und Tempeltoren legt die Frage nahe, ob der Göttin über ihre aus den Königsritual erwachsene, zwischen der realweltlichen und götterweltlichen Ebene vermittelnden Funktion hinaus noch eine spezielle »Schwellen-Funktion« zukommt, indem sie den Weg zum Allerheiligsten nicht nur markiert und dem Offizianten durch ihren Willkommensgruß die Nähe des Kultbildes verkündet, sondern auch den Übergang zwischen der Außenwelt und dem Tempelinneren sichert und Störungen vom Kultbild abhält. Ein solcher transitorischer Aspekt, eine Mittler- und Botenrolle auf dem Weg zum abgeschirmten und mit »Strahlkraft« aufgeladenem Kultbild²,

¹ Z.B. Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 29.

² S. Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, 40 ff., der das im Zentrum befindliche, von Korridoren und Türen umgebene Kultbild mit einem Atommeiler vergleicht, wobei aber die verschiedenen »Schalen« die »Strahlung« der Außenwelt verhindern sollen, um die Strahlkraft des Gottesbildes zu umschließen und bewahren. Die »Schalen« oder Zonen besitzen eine abgestufte Strahlungsintensität; je weiter entfernt die Zone vom Kultbild ist, desto mehr Personen haben zu ihr Zutritt. Die auf dem Tempeltor abgebildeten Götter haben häufig eine Mittler-Funktion als ansprechbare Nothelfer und vermittelnde Instanz zur Hauptgottheit, s. etwa den vergöttlichten Weisen Imhotep als »Torgottheit«, s. Wildung, Imhotep und Amenhotep, 136 f.; 170. Eine auffallende Ähnlichkeit besteht zwischen der *Mt.t* und der mesopotamischen *Lamma/Lamassu*: Beide sind eng mit dem Tempeltor verbunden, *Lamma/Lamassu* verschafft als Botin zwischen den Göttern und Menschen den Gläubigen den Zugang zur Gottheit im Tempel und dient als Fürsprecherin; die Geste der ausgestreckten, leicht angewinkelten Arme mit den offenen Handflächen und dem nach oben gerichteten Daumen stimmt weitgehend mit der der *Mt.t* überein, ebenso der nach außen gerollte Lockenzopf (bei Ansichten im Profil). Diese Ähnlichkeit in der Funktion und Ikonographie beweist freilich nicht, daß irgendeine Abhängigkeit besteht; zur *Lamma/Lamassu* s. D. Foxvog/W. Hempel/A. D. Kilmer, in: Reallexikon der Assyriologie VI, 1980-1983, 446 ff.; A. Spycket, a.a.O., 453 ff.; dies., in: RA 54, 1960, 73 ff., bes. Fig. 1. 2 auf S. 74; Wiseman, The Goddess Larna at Ur, in: Iraq 22, 1960, 166 ff., bes. Tf. 23 a-d. (Die Literatur verdanke ich B. Groneberg.)

könnte ihr aus der musikalischen Betätigung als Rezitatorin, Sängerin und Harfnerin erwachsen sein, die apotropäische Funktion wäre ihr wegen des apotropäischen Charakters der Musik im allgemeinen und besonders bei den Besänftigungsriten zugefallen³.

Das Tor des ägyptischen Tempels ist nicht wie in anderen Kulturen von vornherein heilig, lediglich die auf ihm angebrachten Reliefs sind es, wenn sie als ansprechbare und gebetserhörende »Schatten«(-Bilder) der im Tempelinnern und dem Gläubigen unzugänglichen Götter verstanden werden⁴. Mit dem Durchschreiten der Tempeltore verbindet man auch nicht die Vorstellung einer mythischen Wandlung, einer Katharsis oder stufenweise Erlösung. Denn das Durchschreiten der Tordurchgänge war nur einer exklusiven Priesterschicht gestattet⁵. In erster Linie diente das Tor als Erscheinungspforte für die Gottheit. Den Weg des Götterbildes von innen nach außen zu eskortieren, war deshalb die wesentliche Funktion der *Mr.t*-Darstellungen.

Obwohl der Offiziant, d.i. der König, auf seinem Weg zum Allerheiligsten nicht verschiedene Stufen einer irreversiblen mythischen Wandlung durchläuft, so muß er doch in der Nähe des Sanktuars kultisch legitimiert, d.h. »rein«, sein. Die Texte, die sich auf den König beziehen, enthalten Bestätigungen, daß dieser rein und frei von Sünde sei. Sie unterscheiden sich damit von den auf Nebentoren angebrachten »Reinheitsvorschriften« für einfache und mittlere Priester, die Vorschriften und Befehle enthalten⁶. Die Reinheit des Königs war wohl zu sehr Axiom, als daß sie hätte angezweifelt werden können.

Gibt es nun, abgesehen vom architektonischen Befund am Tempel, weitere Anhaltspunkte, die eine Interpretation der *Mr.t* als »Schwellen-

³ Daß es in Ägypten Türschutzgottheiten außerhalb des jenseitigen Bereichs gegeben haben muß, läßt sich gelegentlich aus funerären Texten erschließen, die ihre Herkunft aus der realweltlichen, zumeist königlichen Sphäre verraten, s. Leclant, *Les génies gardiens de Montouemhat*, in: *Mélanges Strouvé*, 1962, 104 ff.; Kees, in: *ZÄS* 88, 1963, 97 ff.; vgl. das dort genannte »Tor der Seschat« mit dem Vorkommen der Seschat — zusammen mit Thot — auf der Vorderseite des Eingangs zur Isis-Kapelle, Calverley/Gardiner, *Abydos IV*, Tf. 15; s. auch Altenmüller, in: *LA II*, 636 s.v. Götter, apotropäische. Zur apotropäischen Rolle der Musik s. das Schlagen der Bleche durch Isis und Nephthys bei den Stundenwachen s. S. 231 und pBremner-Rhind (*Festlieder*) 1,4 f., das sicher dem Vertrieben böser Geister dient.

⁴ Brunner, Die Rolle von Tür und Tor im alten Ägypten, in: *Symbolon* N.F. 6, 1982, 37 ff.; George, »Gottesschatten« = Götterbild in Widdergestalt, in: *WdO* 14, 1983, 130 ff.

⁵ Assmann, a.a.O., 41; vgl. Siegler, Die Tore von Kalabsha, in: *MDAIK* 25, 1969, 139 ff.

⁶ Fairman, in: *MDAIK* 16, 1958, 86 ff.; Alliot, *Culte d'Horus*, 184 ff.; Gutbub, *Textes fondamentaux I*, 149 ff.; Griesammer, Zum »Sitz im Leben« des negativen Sündenbekennnisses, in: *ZDMG Suppl. II*, XVIII. Deutscher Orientalistentag 1972, 19 ff.; Junker, Vorschriften für den Tempelkult in Philae, in: *Anal. Biblica* 12, *Studia Biblica et Orientalia*, 1959, 151 ff.

(schutz)-Gottheit« erlauben? Sie müßten dann neben der Fürsprache für kultisch berechtigte Personen Drohungen gegen unerwünschte Eindringlinge enthalten. Mit gebotener Vorsicht läßt sich die Frage wohl für das NR bejahen; für die gr.-röm.Zt. sind die Aussagen der Texte sogar eindeutig.

Auf die im funerären Zusammenhang auftretenden *mr(r)w.tj*, die am zweiten Tor des Binsengefildes auf den Toten lauern⁷, und die in Gestalt von Schlangen auf den Jenseitswegen erscheinenden *mr.tj*⁸, soll hier nicht näher eingegangen werden, da ihre Zusammengehörigkeit mit den *Mr.t*-Göttinnen nicht zu beweisen ist. Auch ihr bislang nur einmal bezeugtes Vorkommen beim Totengericht auf dem Papyrus der Anhai aus der 21. Dyn., bei der beide *Mr.tj* an der Tür des Schreins dargestellt sind, hinter dem Ptah-Sokar-Osiris thront, ist lediglich mit ihrer preisenden Funktion zu erklären⁹ und beweist, daß man auch außerhalb der Tempeldekoration die Tür als ihren üblichen Aufenthaltsort betrachtet hat. Die ober- und unterägyptische *Mr.t* stehen vor der Tür des Kioskes und preisen den Gott mit den Worten: »Willkommen in Frieden, du, den die große Neunheit schützt!«¹⁰ und »Im Horizont (Achet) der Ewigkeit gehst du schön auf!« Die Schreintür, die gleichzeitig als Tor zum Jenseits verstanden wird, bildet hier eine Grenze, über die die Worte der *Mr.tj* dringen¹¹. Wenn sich hier der transitorische Aspekt auch nur in seiner positiven Seite, dem Willkommensgruß und Preis des Jenseitsherrschers (*hrj-jb ȝjj.t ntr ȝ nb tȝ dȝr*), offenbart, so beweist die Darstellung doch, daß die *Mr.tj* zwischen den beiden Sphären vermitteln; denn es hätte auch die Möglichkeit bestanden, sie innerhalb des Kioskes abzubilden und Preis und Gottesbild nicht zu trennen. Mit der auf den Architrav-Inschriften gr.-röm.Zt. erwähnten, für Maat eintretenden *Mr.t* wird man diese Szene jedoch kaum in Beziehung setzen dürfen, obwohl beide Szenen mit dem

⁷ CT V, 69; s. S. 156, Anm. 41.

⁸ Tb 58; die Schlange ist als Schwellenschutz weit verbreitet, s. G. Ränk, Die Schlange als Schwellenschutz in der schwedischen Volksüberlieferung, in: Ethnos 21, 1956, 57-62; in Ägypten: z.B. die Torschlangen im Pfortenbuch, s. Altenmüller, in: LÄ II, 636, Anm. 17; L. Keimer, Histoire des serpents, Mém. présent. à l'Institut d'Egypte 50, 1947, 90; Edfou I, 177,9; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 4; vgl. Störk, in: LÄ V, 649.

⁹ pBM 10472; Budge, Book of the Dead, Facsimiles of the Papyrus of Hunefer, Anhai, Kerasher, The Papyrus of Anhai, Tf. 5; Champdor, Le Livre des Morts, 159; Seeber, Totengericht, 129, Fig. 47.

¹⁰ Die große Neunheit, die »Herren des Totenreiches«, ist zusammen mit der »kleinen Neunheit, den Herren des Westens«, bei der Wägeszene abgebildet, s. Budge, a.a.O.

¹¹ Da Anhai Amunssängerin war und die *Mr.tj* als Jublerinnen beim Erscheinen des Gottes wenigstens der Idee nach mitgewirkt haben, könnte die Anregung auch vom Tempelkult ausgegangen sein, s. die Dekoration der Amunsbarke und des Barkenuntersatzes S. 174 ff.

Negativen Sündenbekennnis in enger Verbindung stehen¹². Eine maatähnliche, richterliche Funktion kommt den beiden Göttinnen sicher nicht zu¹³. Eher könnte ein Zusammenhang mit vereinzelten Schreibungen des Tb 125 (z.B. pNu) bestehen, wenn diese beim Eintritt in die »Halle der beiden Wahrheiten, beim Trennen des N von allem Bösen, das er getan hat, beim Schauen der Gesichter der Götter«, statt der üblichen *mr.tj* »Himmelsaugen« die mit »Schlangen« determinierten *Mr.t*-Göttinnen nennen¹⁴.

In den Tempeln des NR kommen die *Mr.t*-Göttinnen hauptsächlich bei den Opferläufen auf den Architraven der Tore vor, die im wohldurchdachten Anordnungssystem der Tempeldekoration ein Eigenleben führen und nicht in die sie umgebenden Szenen der Wände erkennbar einbezogen sind¹⁵. Dafür, daß man die antithetisch angeordneten Laufszenen apotropäisch oder als Schutz- und Glückszeichen nach der Art unseres »Hufeisens« gedeutet hat, fehlen jegliche Anhaltspunkte. Die den im Laufschritt heraneilenden König darstellenden Bilder sind eher als eine Art Wegweiser auf dem Gang zum Sanktuar zu verstehen.

Anders verhält es sich, wenn die *Mr.t*-Göttinnen allein außerhalb der Opferlaufszene auf Türen erscheinen. Im Tempel Sethos' I. in Abydos ist am Eingang zur Isis-Kapelle im unteren Register der Mauerdicke eine ober- und unterägyptische *Mr.t* auf einem *nbw*-Zeichen kniend abgebildet¹⁶. Die Türeinrahmung desselben Registers trägt Darstellungen der »kleinen Seschat« und des *Jrj*, bzw. der »großen Seschat« und des *Sdm*, der Göttergruppe also, die in den Maatopfern der gr.-röm.Zt. »Verhörende auf ihren Matten« heißt¹⁷. Die Funktion der *Mr.tj* besteht auch

¹² In gr.-röm.Zt. befindet sich die Szene mit den *sdmj.w*, »den Verhörenden«, den Beisitzern beim Gericht des Sonnengottes (Maat/*Mr.t*, Thot, *Jsdn*, *Jrj*, *Sdm*, großer und kleiner Seschat) sowie die dem Negativen Sündenbekennnis ähnliche Liste guter und böser Taten, die Seschat dem Horus vorlegt, auf Türen, s. Anm. 6; Edfou I, 507 mit Varianten, s. S. 133 f.

¹³ Die Gleichsetzung mit Maat erfolgt erst in gr.-röm.Zt.; sie bezieht sich stets auf eine *Mr.t/Maat*; s. S. 144 f. zur Frage der getrennten Überlieferung.

¹⁴ Es handelt sich dabei lediglich um eine Umdeutung; ursprünglich haben die im Anruf an Osiris »der, dessen Augen Töchter (*z3.tj*) sind« genannten *mr.tj* nichts mit den *Mr.t*-Göttinnen zu tun, s. S. 18; zur *Mr.tj*-Interpretation s. Barguet, Livre des Morts, 158 (»les deux soeurs d'Osiris: Isis et Nephthys... et les deux Maât«); das pto. Tb 125 nennt sie nicht mehr.

¹⁵ Die Aufteilung in eine ober- und unterägyptische Darstellungsform ist weniger relevant als die Ausrichtung auf das Türzentrum hin. Selbst in den systematisch aufgegliederten Wänden gr.-röm.Zt. sind die Tore nicht in die allgemeine Blickrichtung einzbezogen.

¹⁶ Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 15.

¹⁷ Edfou I, 507 mit Varianten, s. S. 133; Alliot, Culte d'Horus, 426; vgl. CT I, 33 b, wo dem Toten »das Tor durch Seschat geöffnet wird«. Zum Tor als Gerichtsstätte s. Brunner, in: Symbolon N.F. 6, 1982, 45 f.; Assmann, LL, 95; Daumas, in: BIFAO 50, 1951, 150 ff.; Sauneron, in: BIFAO 54, 1954, 117 ff.; E. Feucht, Das Grab des Nefersecheru (TT 296), Theben II, 1985, 21, Anm. 62-64; Van den Boorn, *Wd^k-ryt and Justice at the Gate*, in: JNES 44, 1985, 1-25.

diesmal nicht darin, die kultische Berechtigung des Eintretenden anzuzweifeln, sondern nur in einem positiven »Urteil« über den König, den sie mit dem Sonnengott vergleichen, jedoch gibt die Zusammenstellung mit den Göttern des Richterkollegiums den Szenen einen anderen Akzent. Er betont die Grenze, die es vor der Aufnahme in den Kreis der Götter zu passieren gilt. Die »oberägyptische Mr.t« begrüßt den König: »Wie die Dauer des Himmels sei das Bestehen deines Hauses, Herr der beiden Länder *Mn-m3.t-R*! Wie Re beim Durchqueren des Himmels dauert, so soll deine Majestät König auf Erden sein!« Die »unterägyptische Mr.t« spricht: »Du mögest in deinem großen Haus (*hw.t wr.t*) wie Re in seiner Achet sein¹⁸, Herr der beiden Länder *Mn-m3.t-R*!« Die Beischriften am Eingang zur Ptah-Kapelle sind ähnlich formuliert¹⁹. Die »oberägyptische Mr.t« preist den König mit den Worten: »Deine Lebensdauer als Herr der beiden Länder, deren Jahre Leben und Wohlergehen seien, ist (m) die der Ewigkeit! Du mögest Sedfeste feiern wie Re, der Herr des Himmels, indem du dauerst vor den Lebenden!« Die »unterägyptische Mr.t« sagt vom Tempel und seinem Erbauer aus: »Dein Haus ist wie der Himmel, deine Majestät wie die Sonnenscheibe (*jtn*), Herr der beiden Länder, *Mn-m3.t-R*. Du herrschst auf Erden, wie sie den Himmel beherrscht in Ewigkeit!«²⁰ Die Mr.t-Göttinnen erkennen den König als Ebenbild des Sonnengottes an und gewähren ihm Zutritt zu den Sanktuaren.

Besonders deutlich tritt ihre positive »Schwellen-Funktion« durch die Szenenanordnung auf der Rückseite des Eingangs zur Sethos-Kapelle hervor, weil dort das wohlwollende Über-die-Schwelle-Geleiten und die Abwehr von Unheil streng getrennt sind²¹. Während der König, dem der allgemeine Spruch für den Eintritt in das Sanktuar beigegeben ist²², von der »oberägyptischen Mr.t« mit ihrer üblichen Aufforderung »Komm und bring!« begrüßt wird, findet sich auf der Pendantseite, der Nordseite der Ostwand, der speziellere »Spruch zum Eintreten in das erste Tor des Sanktuars«, in dem die Türhüter angerufen werden, damit sie das Unheil (*c'b*) abhalten: »Oh ihr Türhüter (*jnj.w* Ω)²³

¹⁸ Der Tempel wird mit der Sonnenaufgangsstelle verglichen, an der die *Mr.tj* den Gott jubelnd begrüßen. Der Austritt der Sonne von der Unterwelt durch das Osttor am Himmel wird in Analogie zum Prozessionsgeschehen geschildert und kündigt sich hinter dem noch verschlossenen Tor durch Jubelmusik an, s. den »Pavianstext« S. 71; vgl. die *Mr.t*-Rede im Papyrus der Anhai: »Im Horizont der Ewigkeit gehst du schön auf!«

¹⁹ Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 27/28.

²⁰ Auf der Türeinfassung sind wiederum die zu den *sdmj.w* gehörenden Gottheiten Thot und Seschat dargestellt; s. S. 133.

²¹ Calverley/Gardiner, Abydos II, Tf. 29; David, Religious Ritual at Abydos, 150 f.

²² S. S. 36.

²³ *jnj.w* Ω bezeichnet nicht nur wirkliche Türhüter, sondern auch apotropäische Schutzgötter am Eingang wie Schlangenstein, s. Kees, in: ZÄS 57, 1922, 123 (Naos von Saft

dieses Tempels, wehrt alles Unheil vom König *Mn-m-^c.t-R^c* ab, indem ihr sie²⁴ (d.h. die das Unheil verkörpernden Personen oder »Boten«,) nicht hinter ihm eintreten läßt²⁵ in diesen Tempel! Ihre Gesichter seien nach rückwärts gewandt, wenn sie den Rückzug antreten (wörtl.: zurückweichen)!²⁶ Die Türhüter (*jrr.w* ♀), die im jenseitigen Bereich zusammen mit den *z3.w* »Wächtern« und *smj.w* »Meldern« als eine zusammengehörige Dreiheit auftreten²⁷, sollen verhindern, daß mit dem König unerwünschte Personen oder Geister, die ihm als personal verstandene *'b* »Sündhaftigkeit« und »Unreinheit« anhaften könnten, sich Zugang zur Kapelle verschaffen. Während *Mr.t* hier das akzeptierte Überschreiten verkörpert, kommt den *jrr.w* ♀ die apotropäische Funktion zu.

In gr.-röm.Zt. bildet man eine oder zwei harfespielende *Mr.t* zusammen mit tamburinschlagenden Hathoren häufig auf Toren, Türeinfassungen und Durchlässen ab, wobei gelegentlich über den »Jubel« und die »Besänftigung« hinaus auch Hinweise auf speziellere Funktionen gegeben werden. Auf dem Propylon des Mut-Tempels in Karnak, wo der König Ptolemaios II. als Sistrumspieler vor Mut und Sachmet auftritt²⁸, wird nicht nur die Musik im allgemeinen, sondern auch speziell der »Gesang o.ä.« der *Mr.t* mit dem Bewahren vor den »Boten« (génies émissaires) in Verbindung gebracht. Sachmet nimmt hinter Mut die musikalischen Darbietungen des Königs, der Harfnerin und Tamburinspielerin entgegen und gewährt dem König ihren Schutz:

el-Henne). Demut und persönliche Frömmigkeit verbinden sich mit dem Wunsch nach Gottesnähe, wenn hochgestellte Beamte des NR sich auf ihren unscheinbaren, nur 16 cm großen Statuen »Türhüter« einer bestimmten Gottheit nennen, s. Clère, in: JEA 54, 1968, 135 ff.

²⁴ Das Unheil wird personal verstanden, wie auch das mit dem »Feind« determinierte *'b* des pBerlin 3055,18,10 beweist; Wb I, 174,13; Sauneron, La Porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak, MIFAO 107, 1983, Tf. 18, Inschrift 22,3: *mr^c 'b nb dw* faßt das vorhergenannte »Bewahren« (*swd3*) vor den »Messerdämonen« (*b3j.tjw*) und »Todesboten« (*m[w].tjw*) zusammen. Hier tritt der König selbst als »rechter Türhüter (*jrr.^cnfr*) des Hauses seiner Herrin, der ihr Haus bewacht (*z3w*) in jedem Augenblick, der den Melder (*smj*) eintreten läßt« und »guter Polizist« (*md3j nfr*) auf. Zu den als »Boten« zu interpretierenden *'b(w)* *n Shm.t*, s. Gutbub, Textes fondamentaux, 244 ff.; Goyon, Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an, 84 (6); ders., Les Dieux-Gardiens et la genèse des temples, BdE 93,1, 1985, 296 (2); Capart, in: CdE 15, 1940, 23; Ph. Germond, Sekhmet et la protection du monde, AH 9, 1981, 396 s.v.

²⁵ Sicher *m s3* »dahinter« zu lesen, nicht *m rwj*, wie David, a.a.O., übersetzt.

²⁶ Sie werden mit fliehenden Feinden verglichen. Es folgt ein längerer Abschnitt, der die kultische Legitimation, die Reinheit und das Bringen des Horusauge behandelt.

²⁷ Tb 144. 147; s. Anm. 24 (Sauneron, a.a.O., 22,2 f.).

²⁸ PM II², 255 f. (1 a-d); Sauneron, La Porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak, MIFAO 107, 1983, Tf. 7, Inschrift 4,1; s. S. 89 mit Anm. 186-188.

»Ich höre den [Gesang o.ä.] der Mr.t, die hinter dir ist; ich werde deine Majestät vor den Boten (*hbj.w*) bewahren.«²⁹

In einem ähnlichen Sinn sind wohl auch die Musikanten-Darstellungen bei der Rückkehr der fernen Göttin Hathor-Tefnut in den Propyläen des Hathor-Tempels in Philae³⁰ und in der Eingangshalle des südlichen Kioskes von Medamud³¹ zu deuten. Vermutlich gehört auch das Fragment einer Inschrift aus der Vorhalle des Hathortempels (?)³² auf Elephantine in diesen Zusammenhang: »Sie schlagen beim Anblick deines Gesichtes das Tamburin, wenn [du] kommst.«³³ Der Jubel gilt zwar der holden Form der Göttin, soll aber auch weiterhin die raubtierhaften, gefährlichen Züge bannen. Die beigeschriebene Texte erinnern gelegentlich an die Raubtier-Gestalt. »Vergiß doch dies (scil.: die Zeit in der Wüste)!«, singt der lauteschlagende Affe, der Thot oder Schu verkörpert³⁴. Auch das Epitheton einer Sängerin, die mehrere vertritt, »die das Böse vergessen (lassen)«³⁵, weist auf den läuternden, kathartischen Charakter der Musik hin.

Im Hof des Mammisi von Edfu befinden sich unter den musizierenden Priestern zwei harfespielenden Frauen auf zwei sich gegenüberstehenden Säulen³⁶. Vermutlich handelt es sich um die Mr.t-Göttinnen, denn eine von ihnen trägt wie die Mr.t im Mr.t-Opfer-Text des Edfu-Tempels³⁷ die unterägyptische Krone und nennt in ihrem Lied *Mnq.t*. Die stark fragmentierte Beischrift erwähnt die Vernichtung der Feinde, während das Lied zum besänftigenden Rausch auffordert: »Laßt uns mit *mnw*-Krügen

²⁹ Sauneron, a.a.O., Inschrift 4,2; das Wort in der Lücke muß zum Bedeutungsfeld »Gesang« oder »Lobpreis« gehören; die Reste passen jedoch nicht zu (*d*)*hn* oder *nhm*; der Paralleltext (Inscription 9,2) hat *snsj n Mr.t mhj.t* »Verehren der unterägyptischen Mr.t«. Die *h(3)bj.w* »Boten« werden im Propylon neben anderen Dämonen (*b3j.tjw*, *mds.w*, *bmj.w*, *qmj.w*, *m[w].tjw*) mehrfach genannt, s. Sauneron, a.a.O., 19 f., Inschrift 3,1; 5,2; 6,41; 14,10; 14,14; 16,2; die *wpw.tjw* »Boten« und *sm3j.w* »die Irrläufer« fehlen hier, obwohl sie andernorts häufig im Zusammenhang mit Sachmet genannt werden, s. Germond, Sekhmet et la protection du monde, AH 9, 1981, Index s.v.

³⁰ Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 1 ff.: harfespielende und flötende Priester, lauteschlagende Affen, tamburin- und harfeschlagende Hiti-Götter, die dazu ekstatisch tanzen; s. auch Daumas, La structure du Mammisi de Nectanébo à Dendara, in: BIFAO 50, 1951, 133 ff., bes. 150 ff., wo im Lied der tanzenden Beses das »Tor, das Recht zuteilt« (*rw.t dj m3c.t*) erwähnt wird; allgemein s. Sauneron, a.a.O., 30 f. mit Anm. 2.

³¹ Drioton, Médamoud (1926), Inscriptions, BIFAO 4, 22 ff.

³² Ricke, Der Tempel Nektanebos in Elephantine, Beiträge Bf 6, 1960, 22.

³³ Zum Verhältnis zwischen den tamburinschlagenden Hathoren und den Mr.t-Göttinnen s. S. 97.

³⁴ Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 10; s. auch die Erwähnung des *šw*-Schutzgeistes, der im Hathor-Hymnus von den *mnw.t*-Priesterinnen erbeten wird, s. Quaegebeur, Shai, 82.

³⁵ Drioton, a.a.O., 25, Fig. 8.

³⁶ Chassinat, Mammisi d'Edfou, 198 f.; Tf. 48,8; 49,3; 50,6; Phototafel: 9,2.

³⁷ Der Text bei der oberägyptischen Harfnerin ist nicht leserlich, s. Chassinat, a.a.O., 191; zum Mr.t-Opfer-Text: Edfou IV, 105 f.; X, Tf. 84, s. S. 267.

für [sie] kommen, mit *dsr*-Krügen für das *shp.t*-Getränk, das die *Mnq.t* gebraut und die [*T*]*nmj.t* [hergestellt o.ä. hat]. Laßt uns für sie trinken und uns für sie berauschen und für sie Musik machen im ...³⁸ Der Anbringungsort der Harfnerinnen-Bilder wird demnach kaum ein zufälliger sein: Die das Böse bannenden und emotional beruhigenden Kräfte des Saitenspiels werden an der »Schwelle« zum Geburtshaus besonders wirksam gewesen sein³⁹.

Gelegentlich erscheinen die *Mr.t*-Göttinnen auch ohne Harfe auf Türsturzdarstellungen. So halten sie auf einer antithetisch angeordneten Architrav-Szene des römischen Mammisi in Dendera die Arme im *hn*-Gestus ausgestreckt⁴⁰. Da die Türeinfassung auf beiden Seiten noch löwenköpfige Kobras und tamburinschlagende Hathoren aufweist, hat die Dekoration wohl auch eine übelabwehrende Funktion. Ebenso wird man die Maat-Opfer-Szene mit den *sdmj.w*-Göttern⁴¹, die übelabwehrende Geister, unter anderem Tutu⁴², in den unteren Registern enthält, als ideelle Grenze und Scheidelinie zwischen Gut und Böse deuten und damit *Maat/Mr.t* als einer der richtenden Gottheiten noch einen zusätzlichen transitorischen Aspekt zugestehen können.

Ob ihr freilich die Ägypter einen solchen auch auf den Säulen zwischen der Schranke des römischen Mammisi in Dendera⁴³ zuerkannt haben oder in ihr nur ein allgemeines Heilszeichen gesehen haben, ist schwer zu beurteilen. Für das letztere sprechen die Kleinheit und der ornamentale Charakter der Darstellungsbänder, für das erste ihre namentliche Erwähnung durch die Beischriften und die Ausschmückung der Säulen im Geburtshaus der Isis in Philae, die dem Schutz des Heiligtums und der Abwehr des Bösen dienen⁴⁴.

Auf den Architraven und Friesbändern der Mammisi von Edfu und Dendera wird bei der Geburt des göttlichen Kindes unter den Schutzgott-

³⁸ Der Schluß ist zerstört, s. Chassinat, a.a.O., 199,5 f., Säule 5; PM VI. 171 (C) am Eingang des Hofs.

³⁹ Obgleich man in Ägypten den »lärmenden« Schlag- und Rasselinstrumenten wohl die größere apotropäische Wirkung zugesprochen hat, scheint man diese dem melodischen Saitenspiel auch zugestanden zu haben. Für die bösesbannende und beruhigende Wirkung des Harfenspiels findet sich im AT eine Parallel; 1. Sam. 16,16 ff. vermag Davids Saitenspiel den bösen Geist Sauls zu banen. Das Dröhnen der Metallbecken vertreibt im Heiligtum von Dodona die bösen Geister, s. Bertholet/Campenhausen/Goldammer, Wörterbuch der Religionen³, 399.

⁴⁰ Daumas, Mammisis de Dendara, 96 f., Tf. 47.

⁴¹ Edfou I, 507, Tf. 35 b mit Varianten s. S. 133 f.; vgl. auch MD IV, 25 b, wo die *sdmj.w* sogar mit den »génies émissaires« determiniert sind. Zu der mit der Schutzfunktion der Tempeltore eng zusammenhängenden Rechtsprechung s. Anm. 6 und 17.

⁴² Sauneron, in: JNES 19, 1960, 279.

⁴³ Daumas, Mammisis de Dendara, 258-261, Tf. 93. 94. Die *Mr.t*-Göttinnen hocken wie Isis und Horus auf einem rechteckigen Sockel mit dem *nbw*-Zeichen vor sich.

⁴⁴ Junker/Winter, Philae II, 245, Säule 1: »Es beschirmt die Ehrwürdige ihr Heiligtum, indem sie das Böse von ihrem Gemach abwehrt«, ähnlich auch die Inschrift auf Säule 2.

heiten des Papyrusdickichts jeweils als fünfte  genannt. Sie ist jedoch nicht mit *Mr.t* identisch, sondern stellt wohl eine abgekürzte Schreibung für Hormerti von Pharbaethos (*Pr-mr.t* oder *Mr.i*) dar; das Bild zeigt einen stierköpfigen Gott mit einer Lanze. Eine mit zwei Messern bewehrte Göttin, die wie *Mr.t* einen Papyrus auf dem Haupt trägt und in beiden Listen als Nr. 14 erscheint, heißt hingegen *Hnm[.t] wr.t*⁴⁵.

Lediglich eine allgemeine Schutzfunktion, die ihr aus der göttlichen Kardinaleigenschaft des Schutzes erwachsen ist, kommt *Mr.t* in den Götterdarstellungen und -listen der Friesbänder auf den Außen- und Innenseiten der Sanktuare und Naoi zu. Sie wird dort entweder als löwenköpfige Kobra oder als löwenköpfige, weibliche, hockende Gestalt mit *wʒd*-Szepter wiedergegeben und ist damit den dämonischen Türwärtern der Tempeltore vergleichbar. Die Listen mit je einer männlichen und weiblichen Gottheit pro Tag sind, wie Yoyotte erkannt hat⁴⁶, chronologisch — nach Monaten, mit Neujahr beginnend — geordnet und auf die »Déesse dangereuse« bezogen, die freilich namentlich nicht erwähnt wird⁴⁷. Neben den ephemeriden Götter-Namen der Sachmet geben sie die »Chronokraten«-Götter wieder, die Yoyotte mit den Göttern der Tagewähl-Kalender vergleicht⁴⁸. Die Listen enthalten häufig dieselben Namen, variieren jedoch in der Anordnung, was vermutlich dadurch zu erklären ist, daß sie gruppenweise von einer Vorlage übernommen wurden. *Mr.t* kommt unter den 68 Göttern des Frieses auf der Ostwand der Sanktuar-Außenwand des Hathor-Tempels in Dendera als Nr. 30 vor⁴⁹. Die Formen der »Déesse dangereuse« sind als löwenköpfige, hockende Frauen, die »Chronokraten«-Götter ebenfalls als hockende Wesen mit dem jeweils charakteristischen Haupt und Kopfschmuck dargestellt. Die Gottheiten der ersten drei Monate sind auf der Innenseite, die der folgenden drei Monate auf der Außenseite des Sanktuars abgebildet. Im Sanktuar des römischen Mammisi sind die weiblichen Formen durch

⁴⁵ Daumas, Mammisi de Dendera, 140,3, Nr. 5, Tf. 61 bis (B); Chassinat, Mammisi d'Edfou, 168,13, Nr. 5, Tf. 44,1. Zu dem kriegerischen Gott Hormerti s. Junker, Onuris-legende, 45 f.; zur Stiergegestalt, s. Goyon, Les Dieux-Gardiens et la genèse des temples, BdE 93,1, 1985, 158 ff., bes. 165 mit Anm. 1. In Dendera trägt er eine mit einem Horuskopf geschmückten Lanze. Nach Chassinat, a.a.O., 168,5, gehören die Götter zu den »Abkömmlingen des Atum am Urbeginn« (*ntr.w prw m Jtm m zp t̄p̄j*), s. Goyon, a.a.O., 336, Anm. 4. *Hnm[.t] wr.t*, Daumas, a.a.O., Nr. 14; Tf. 61 (B); Chassinat, a.a.O., 168,22, Nr. 14, Tf. 44,1 (Der Papyrus-Kopfschmuck ist leicht verzeichnet); die Göttin ist mir als eine Form der *Mr.t* unbekannt; Berlandini, in: LÄ IV, 88, Anm. 62, versucht, sie an die dämonischen *mr.tj* der Sarkophage der Spätzeit anzuschließen; sonst als Form der *Nb.t-htp.t* von *R^C-nfr* bekannt.

⁴⁶ S. Cauville und Devauchelle, Edfou XV, MIFAO 32, 1985, V, 45-62, Photo-Tf. 42-45; Gutbub, Textes fondamentaux, 241-246 (KO II, Nr. 700); Germond, Sekhmet et la protection du monde, AH 9, 1981, 14, Anm. 1.

⁴⁷ Yoyotte, in: BSFE 87/88, 1980, 46 ff., bes. 60 f.

⁴⁸ A.a.O., 61.

⁴⁹ CD I, 120,31, Tf. 75; zur Verteilung s. Yoyotte, a.a.O., 62 mit Anm. 37.

weibliche löwenköpfige Kobras, die männlichen durch falkenköpfige Männer einheitlich wiedergegeben, wobei *Mr.t* auf der Liste der Südwand unter 118 Götternamen als letzter erscheint⁵⁰, während die Liste auf der Südwand des Saales der Neunheit *Mr.t* unter 50 Gottheiten als 32. nennt⁵¹. Die weiblichen Formen der Göttin sind dort einheitlich als stehende, katzenköpfige Göttinnen mit *wd*-Zepter dargestellt. Der erste Kalender des Mammisi enthält sechs Monate, während der zweite nur zwei aufweist. Lediglich der »Kalender« im Opfersaal des großen Hathor-Tempels von Dendera bietet mit 360 Einzelgruppen ein vollständiges Verzeichnis. Über sechs Register verteilt zeigt eine Gruppe jeweils eine löwenköpfige Kobra und einen Chronokraten-Gott, die eine königliche Kartusche flankieren. *Mr.t* erscheint als Nr. 28, Zeile 30 unter 54 Gottheiten⁵². Der Vergleich beider Listen zeigt, daß CD I, 120 f., Nr. 1-14 CD VII, 57, Nr. 37-50, CD I, 120, Nr. 22-32 CD VII, 56, Nr. 20-30 und CD I, 120, Nr. 41-52, CD VII, 56, Nr. 1-12 entspricht. In den Listen kommt sie stets neben Month vor, möglicherweise wegen ihrer kämpferischen Funktion als Kronengöttin⁵³ oder wegen des apotropäischen Charakters der Musik, die, wie in der oben erwähnten Inschrift aus dem Mut-Tempel, die *hbj.w*-Boten fernhalten soll⁵⁴. Als Hinweis auf eine spezielle Schwellenschutz-Funktion könnte eine kurze Inschrift in der Nord-Ost-Ecke des Saales der Neunheit dienen, wo es von anderen Gottheiten heißt: »Ich bin ein Türhüter der Herrin des 'Haus der Amme', indem ich die *smj.w*-Dämonen von der 'Halle des Jungen' abwehre.«⁵⁵

Ein ähnlicher Sinn scheint bei oberflächlicher Betrachtung auch den Götterreihen der verschiedenen Naos zugrunde zu liegen, unter denen mehrfach die *Mr.t*-Göttinnen vorkommen. Auf dem Fragment eines Naos des Apries in Brüssel ist eine »oberägyptische *Mr.t*« abgebildet, während für die »unterägyptische« Sachmet eintritt⁵⁶, auf dem Louvre-Naos D 29

⁵⁰ Daumas, Mammisis de Dendara, 121; Yoyotte, a.a.O., 62 mit Anm. 38; die Liste umfaßt S. 119-121, Tf. 61.

⁵¹ Daumas, a.a.O., 176, Tf. 69. Zur Liste gehören noch S. 197, 198, s. Yoyotte, a.a.O., mit Anm. 39.

⁵² CD VII, 56, Tf. 632; die Liste umfaßt S. 54-64, 93-102, Tf. 628-635; s. Yoyotte, a.a.O., mit Anm. 40.

⁵³ Im Kairener Kalender ersetzt sie unter der Rubrik »21. Paophi« die »oberägyptische Neith«, s. S. 62, Anm. 25.

⁵⁴ S. S. 221, Anm. 29 (Inschrift 4,2).

⁵⁵ Daumas, Mammisis de Dendara, 197, 11-12; ders., Mammisis, 513; zu den nomadisierenden *smj.w*-Dämonen, den »Irrläufern«, s. te Velde, in: LÄ I, 983 f.; Westendorf, Papyrus Edwin Smith, 95; den *smj.w* der Sachmet, Germond, Sekhmet et la protection du monde, AH 9, 1981, 401, s.v.

⁵⁶ Capart, Un Fragment de naos saite, in: Mémoire de l'Académie royale de Belgique 19, 1924, 9 ff., Tf. 1; El-Sayed, La Déesse Neith de Sais II, BdE 86, 2, 1982, 413 (Doc. 468). Capart, a.a.O., Tf. 1, l. Reg.v.u. sind »Thot, Sohn der Neith«, »Neith, die die Wege öffnet«, »Min in Sais« vor der vertikalen Zeile »Haus (*Hw.t*) der oberägyptischen *Mr.t*« und *Mr.t*, *Hn.t Hrw* und *Mhj.t* abgebildet.

aus der Zeit des Amasis erscheinen die ober- und unterägyptische *Mr.t* mit der Geierhaube⁵⁷, während auf dem Naos von Saft el-Henne aus der Zeit des Nektanebos die »oberägyptische *Mr.t*« menschengestaltig, die »unterägyptische« jedoch wie auf dem Brüsseler Fragment an Sachmet angeglichen, löwenköpfig, wiedergegeben wird⁵⁸. Die Gottheiten sind im Gegensatz zu den gr.-röm. Friesbildern nicht uniform, sondern individuell und mit ihren typischen Einzelzügen dargestellt. Darüber hinaus betonen die Texte auf dem Naos von Saft el-Henne mehrmals, daß der König die im Tempel befindlichen Götterbilder habe nach alten Schriften abbilden lassen, so daß hier der Gedanke eines »Katalogs« der im Tempel verehrten Götterbilder im Vordergrund steht⁵⁹. Dennoch wird auch die Vorstellung göttlichen Schutzes, wenn auch nicht die des speziellen Schwellenschutzes, nicht auszuschließen sein. Denn die Kumulation der Götterbilder zusammen mit dem »archivarischen«, rationalen Interesse der Saitenzeit⁶⁰ deutet darauf hin, daß man alle verfügbaren, seit alters bewährten Götterfiguren zusammengestellt hat, um Ägypten in gefährdeter Zeit zu schützen⁶¹.

⁵⁷ Piankoff, in: RdE 1, 1933, 16, Fig. 6.

⁵⁸ Naville, Saft el Henne, Tf. 4; Roeder, Naos, 71, Tf. 20 (CG 70021).

⁵⁹ Naville, a.a.O., Tf. 4, Z. 5. 6; Tf. 6, Z. 6; ähnlich auch Louvre-Naos D 29: »Er machte (ihn) als sein Denkmal für die Götter, die sich im 'Haus des Osiris *Mj.tj'* befinden.«, s. Piankoff, a.a.O., 167.

⁶⁰ Brunner, in: Saeculum 21, 1970, 151 ff. Zum Kult als Wiederholung der Urheilstat, der die Zukunft schafft und sichert, s. allgemein Mowinkel, in: RGG³ IV, 124.

⁶¹ S. Piankoff, a.a.O., 179.

KAPITEL X

Die Gleichsetzung der *Mr.t* mit übergeordneten Gottheiten

1. DIE VERBINDUNG VON HATHOR UND *Mr.t*

Im allgemeinen gehen im AR und MR Personifikationen, Versorgungsgottheiten und vergöttlichte Ritualfiguren mit großen Göttern keine enge Verbindung in Form eines »Bindestrich-Gottes« ein. Erst im späten NR und in gr.-röm.Zt. sind sie in Beinamen einiger großer Götter bezeugt. Sie bezeichnen dann in der Regel Funktionen und Wirkungskräfte, d.h., sie grenzen bestimmte Aspekte aus deren vielfältigem Wesen aus. Sie dienen gleichsam zur Orientierung im kultischen Zusammenhang, indem sie eindeutig machen, welches Segment des umfassenden Gottesbegriffes im jeweiligen Ritual gemeint ist. Sie sind demnach mehr oder weniger attributive Namen, die eine große Gottheit näher bestimmen, in deren Gottesvorstellung gleiche oder zumindest ähnliche Wirkungsmöglichkeiten wie in der der betreffenden Personifikation enthalten sind¹. Ein echter Synkretismus² oder eine »Einwohnung« liegt dabei nicht vor, denn im Grunde ist nur die übergeordnete Gottheit angesprochen und die Ausdifferenzierung bereits in deren Wesenskern angelegt.

Gibt es neben diesen Verbindungen, die stets ein theologisch-spekulatives Element enthalten³, noch andere, bei denen die kleinen Gottheiten zwar auch in den Sog der umfassenderen geraten, aber dennoch mehr sind als attributive Namen und nicht vollkommen absorbiert werden? Auch diese Möglichkeit wohnt ägyptischen Götterverbindungen inne. Da gerade für Personifikationen eine genaue Untersuchung synkretistischer Verbindungen noch aussteht⁴, soll am Beispiel der *Mr.t* aufgezeigt wer-

¹ Vgl. allgemein A. Bertholet, Götterspaltung und Göttervereinigung, Sgl. gemeinvärdlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 164, Tübingen 1933; Bonnet, in: ZÄS 75; 1939, 40 ff.; Hornung, Der Eine und die Vielen, 82 ff.; B. Lang, Frau Weisheit, Düsseldorf, 1975, 167.

² Zur »Relationierung (auf Element-Ebene)« durch bio-, sozio-, technomorphe, ontologische und lokale Modelle s. Berner, in: Gernot Wiessner, Synkretismusforschung, GOF, Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 1, 1978, 23 ff.; ders., Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes, GOF, Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 2, 1982, 105 ff.

³ Vgl. Schenkel, in: LÄ II, 723; mit Kuhlmann, in: LÄ II, 703, Anm. 39, könnte man dies als unechte Polyonomie bezeichnen.

⁴ Vgl. Guglielmi, in: LÄ IV, 978 ff.; die Arbeit von John Baines, Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Ideology of a genre, Warminster 1985, konnte nicht mehr berücksichtigt werden. S. auch Kurth, in: SAK 5, 1977, 175 ff., der feststellt, daß bei Ver-

den, welche Abstufungen möglich sind. Eine wesentliche Hilfe, um festzustellen, in welche Kategorie die jeweilige Verbindung gehört, sind neben den Texten die Darstellungen, in denen sich die Ägypter durch die Wiedergabe eines bestimmten Habitus für die eine oder andere Gottheit entschieden haben⁵.

Im AR und MR finden sich nur sehr vage Hinweise für eine Beziehung der *Mr.t* zum Hathorkult. In der 5. Dyn. nennt ein »Leiter der Sänger« und »Priester der ober- und unterägyptischen *Mr.t*«, dessen Gemahlin »Priesterin der Hathor von der Sykomore« ist, seine Kinder mit hathorhaltigen Namen⁶. Die naheliegende Vermutung, daß die seit der Zeit Snofrus belegten *mr.t*-Heiligtümer, die mit dem Hathorkult verbunden sind, auch mit der *Mr.t*-Göttin in Beziehung stehen, läßt sich weder durch Texte noch durch Darstellungen erhärten⁷. Wenn im MR eine Harfenspielerin, die sich auf ihrer in Abydos gefundenen Stele im Kreise ihrer Schüler abbilden läßt und in der Opferformel ihre Schutzpatronin *Mr.t smȝ.t* anruft, *Z3.t Hw.t-Hrw* heißt⁸, so berechtigt das ebenfalls nicht zu weiterreichenden Schlüssen. Zwar könnte man sich *Mr.t* im Gefolge der ihr im Wesen nahestehenden Hathor sehr gut vorstellen, aber es gibt dafür in den zahlreichen Hathor-Fest-Darstellungen und Liedern keine Belege, so daß man zu der Feststellung gezwungen ist, daß *Mr.t* sicher keine nennenswerte Rolle im Hathorkult des AR und MR gespielt hat⁹. Vermutlich gehörte *Mr.t* wegen ihrer Entstehung aus der vergöttlichten Ritualfigur beim Hebsed einer anderen rituellen Ebene an und war den idealiter durchgeführten Zeremonien des Königsrituals in der Darstellung vorbehalten. Auch im NR ändert sich dieser Befund trotz größerer Einbeziehung der Hathor in das Hebsed¹⁰ und allgemein stär-

bindungen von großen Göttern die zuletzt genannte Gottheit die in der jeweiligen Szene geforderte Rolle kennzeichnet.

⁵ Vgl. M. Th. Derchain-Urtel, Synkretismus in ägyptischer Ikonographie, Die Göttin Tjeneret, GOF, IV. Reihe, Bd. 8, 1979, 1 ff.; 66 ff.

⁶ Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, 38 f.

⁷ Allam, Beiträge zum Hathorkult, MÄS 4, 9 ff.; Goedicke, in: MDAIK 22, 1967, 6; Wildung, in: RdE 21, 1969, 137 ff.; Fischer, Dendera, 44, Anm. 180; Goedicke, Königliche Dokumente aus dem Alten Reich, 70; Ricke, Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf I, Beiträge Bf 7, 46 f.; Zibellius, Ägyptische Siedlungen nach Texten des Alten Reiches, TAVO, Reihe B, Nr. 19, 1978, 100 ff.; Helck, in: LÄ II, 378 f.; 1041; B. L. Begelsbacher-Fischer, Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches, OBO 37, 1981, 61, 75 f.; P. Kaplony, Die Rollsiegel des Alten Reiches I, MonAeg 2, 1977, 309 mit Anm. 579; Stadelmann, in: LÄ VI, 189, 193; Berlandini, in: RdE 31, 1979, 15 mit Anm. 66, betont die enge Verbindung zum *r3-ȝj*, dem *had*, der der Versorgung der königlichen Totenstiftung dient. Zum Nachleben in einem Titel der Spzt. s. Otto, in: ZÄS 81, 1956, 118 (Text 1) »Prophet der Sachmet, die auf (*hr*) der *mr.t* des Königs Sahure ist«. Auch eine Verbindung zwischen dem *Hw.t-nbw* und Hathor ist nicht zu beweisen.

⁸ S. S. 60 f.; dasselbe gilt für ihr Vorkommen auf der Dendera-Kapelle s. S. 204.

⁹ Allam, a.a.O., führt keinen Beleg auf.

¹⁰ Zu den Hathor-Riten beim Hebsed, die schon im Totentempel des Sahure bruch-

kerer Ausdehnung ihres Kultes als Musik- und Rauschgöttin nicht.

Erst in gr.-röm.Zt. wandelt sich die Quellenlage. Die *Mr.t*-Göttinnen gehören nun zum Kultpersonal der Hathor von Dendera und treten zusammen mit den Hathoren, den *špsw.t*, den *nb.tj*-Musikantinnen und den *B3.w* im Gefolge der großen Göttin auf¹¹. Unter den Epitheta der Hathor von Dendera finden sich solche wie »*Mr.t* des Re« und »*Mr.t* der *jtr.tj*«. Bei ihnen handelt es sich eindeutig um attributive Namen. Es ist zwar gelegentlich bei den Reihungen der verschiedenen Epitheta nicht genau ersichtlich, welcher spezielle Aspekt der Göttin mit dem *Mr.t*-Namen verdeutlicht werden soll, in der stark spielerisch geschriebenen Randinschrift der Pronaos-Außenwand von Dendera dürfte es aber der einer Adorantin oder der Maat bei Sonnenaufgang sein¹²:

»Hathor, die Große, die *Rdj.t*, die Herrin der beiden Länder, die Strahlende, die die Finsternis erhellt (*ss3p kkw*), das Diadem, die *Mr.t* dessen, 'der in Gold erglänzt' (Re), der mit seinem Auge erglänzt (*p3p*)¹³ im Lotos.«

Ein ähnlicher Text weist auf die Maat/Kehle-Funktion hin¹⁴:

»Maaat, die *Mr.t* im Atumland (Dendera), die erglänzt mit ihrem Vater.«

stückhaft belegt sind, s. Wente, Hathor at the Jubilee, in: Fs Wilson, SAOC 35, 83 ff.; ders., The Tomb of Kheruef, OIP 102, 1980, Translations of the Texts, 46 f. (zu Tf. 34 ff.).

¹¹ CD II, 106. 199; Daumas, Mammisis, 214; s. S. 97 ff.

¹² Dümichen, Baugeschichte, Tf. 42, Z. 12; Tf. 43, Z. 1.

¹³ *p3p*, das im Wb II, 504,3-5; 6-7 unter zwei Bedeutungen aufgenommen ist, »auf die Welt bringen« und »(er)glänzen« geht auf eine Grundbedeutung zurück, s. Daumas, in: RHR 149, 1956, 8; ders., Mammisis, 363, Anm. 1; s. auch Meeks, AL II, 78. 1435.

¹⁴ Dümichen, Baugeschichte, Tf. 12, Z. 3. Der nachfolgende Mythos, der in Dümichen, Kalenderinschriften, Tf. 54, 6 ff., eine weitere Parallel hat, scheint an den bekannten von der Entstehung der Menschen aus den Tränen des Sonnengottes anzuknüpfen: »Es öffnete Re seine Augen im Lotos zur Zeit seines Hervorgehens aus dem (Nun). Es entstanden Tropfen (*b.t*, Wb III, 218,16) in seinen Augen. Sie fielen herab und wurden zu Hathor«; Dümichen, a.a.O., fügt noch hinzu: »Sie (die Tropfen) fielen auf den Sand zur Erde«. Der Mythos, wohl eine spätzeitliche Ausschmückung, verlegt die Geburt der Hathor, die überdies »Auge des Re« ist, noch in die Zeit der Schöpfung, in der Re im Innern einer Lotosblüte aus dem Urmeer auftaucht. Gewöhnlich schildern die Texte gr.-röm.Zt. die Entstehung der Götter aus dem Munde des Schöpfertgottes; z.B. Edfou IV, 140,5 f.: »Es entstanden die Götter aus seinem Munde, die Menschen aus seinen beiden Augen, die Vierfüßler aus seinen Gliedern«; s. Ofoto, Gott und Mensch, 123 (mit weiteren Beispielen); Guglielmi, in: CdE 55, 1980, 82 ff. Vergleichbar ist auch die aus Edfou I, 289,3 ff. bekannte Kosmogonie, wo parallel zum Gott auf der Blume noch ein Zwergenmädchen (*nm.t*) das Licht der Welt durch Ausspucken (des Mundes) erblickt: »Es kam ein Lotos heraus, in welchem das Kind war, das dies Land mit seinen Strahlen erleuchtete; eine Lotosknospe (*mr3b*, Hapax legomenon, mit »Lotosknospe« determiniert, vielleicht mit *mr3* »lichtrot«, Wb II, 113,1; Goyon, in: BIFAO 75, 1975, 381,17; Westendorf, KopfHWb, 100, MOPW »rot, gelb, blond sein«, zusammenhängend und die Farbe der Knospe der *Nymphaea caerulea* oder *nelumbo* bezeichnend) wurde ausgespien (‘*j*), in der ein Zwergenmädchen war, das der Leuchtende (*šw*) anzusehen wünschte«; s. auch Erichsen/Schott, Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift, AAWLM 1954, Nr. 7, 379 (81), Z. 2,8: »Es kam eine Zwergin (*nm3.t*) heraus aus der Lotosknospe«.

Wenn sie dagegen in einem Aufzug geographischer Personifikationen im Gau von Diospolis parva¹⁵ als

»Hathor, Mr.t der Heiligtümer Ägyptens (*jtr.tj*)¹⁶ ... Du bist die *Hrsk.t*¹⁷, die ihren Bruder Osiris schützt, die *Rnp.t*, die über Osiris wacht.«

beschrieben wird, ist ihre Funktion als die einer Sängerin und Klagefrau bestimmbar. Auf ihre Funktion als Ritualistin und Sängerin zielt wohl auch die Anrede der Hemuset, »die Nahrung schafft« (*Jrj.t-k3.w*)¹⁸:

»Es kommt der König Nero zu dir, Hathor von Dendera, Mr.t an der Spitze von Ober- und Unterägypten; er bringt dir die *hmws.t Jrj.t-k3.w*¹⁹, die ihre Speisen für dein Haus darbringt, auf deren Händen jegliche Nahrung ist.«

Die Bezeichnung *Mr.t* dient in allen Fällen dazu, unter den zahlreichen Einzelzügen des Gottesbegriffes Hathor einen bestimmten, zumeist den einer Ritualistin (Sängerin oder Klagefrau) oder der Maat/Kehle hervorzuheben²⁰. Ein Synkretismus auf Element-Ebene, sei es in absorbierender²¹ oder additiver Form²², liegt nicht vor. Die Ursache der Namensgebung bildet lediglich der numinose Bereich der Musik im Kult, der in beider Wesen immanent ist. Es wird weder die Personifikation an die Hauptgöttin des Tempels angeglichen noch Hathor an die Personifikation, sondern »*Mr.t*« wird zu deren Epitheton und Aspekt in der Art einer Antonomasie²³. Auch die Darstellung der Hathor weist keine der *Mr.t* eigentümlichen ikonographischen Details auf. In der Theologie der gr.-röm.Zt. verwendet man somit die Namen der auf einen bestimmten Bereich spezialisierten Gottheiten, um die Fähigkeit der Hauptgötter zu betonen, ohne daß dadurch eine unmittelbare Glaubenserfahrung oder eine Verbindung zweier verschiedener Elemente ausgedrückt würde.

¹⁵ DGI III, 72: »Es kommt der König Augustus zu dir, Hathor, Große, Herrin von Dendera, Auge des Re, *Mr.t* der Heiligtümer (Ägyptens); er bringt dir *Knm* (Name der *w.w* des VII. oberägyptischen Gaus).«

¹⁶ Zu *jtr.tj* als Bezeichnung der Tempel Ägyptens s. Daumas, Les moyens d'expression du Grec et de l'Egyptien, 228.

¹⁷ Zu *Hrsk.t*, einer Bezeichnung der Nephthys in Hu-Diospolis, s. S. 191 f.; *Rnp.t* ist ein Name der Isis/Sothis s. Bergman, Ich bin Isis, 80.

¹⁸ DGI IV, 133.

¹⁹ *Jrj.t-k3.w* ist das weibliche Pendant des Ka-Gottes *Jrj-k3.w* s. z.B. Junker, Philae I, 96; Edfou III, 155; VIII, 115.

²⁰ Vgl. die Inschrift aus Behbet el Hagar: »Hathor, die Sängerin (*šm.j.t*) des 'Hohen Hauses', die ihren Sohn Harpokrates schützt.«, s. Roeder, in: ZAS 46, 1909, 68; Montet, in: Kêmi 10, 1949, 49.

²¹ Berner, Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung, in: G. Wiessner, Synkretismusforschung, GOF Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 1, 1978, 24.

²² A.a.O., 25.

²³ Antonomasien gehören der metaphorischen Sprache an; hier ersetzt der Eigennamen *Mr.t* das Appellativ »Prototyp der Musikantinnen«, s. Guglielmi, in: LÄ VI, 31 mit Anm. 99. 100.

2. DIE VERBINDUNG DER *MR.T* MIT ISIS UND NEPHTHYS

Wesentlich mehr Anknüpfungspunkte als Hathor bieten für eine Gleichsetzung mit den *Mr.t*-Göttinnen die Osirisschwestern Isis und Nephthys. Allein schon ihre Zweizahl, ihre Ausdeutung als Vertreterinnen der ober- und unterägyptischen Landeshälften, sodann ihre Funktion als Klagefrauen am Bug und Heck der Toten- und Osirisbarke und bei den Choiakmysterien sowie ihre Rolle als Sonnenaufgangsgottheiten zeigen eine so enge Verwandtschaft zu den Wesenszügen und Funktionen der *Mr.t*-Göttinnen, daß es nicht verwunderlich ist, wenn beide Göttinnen-Paare einander gleichgesetzt werden. In welcher Zeit beginnt der synkretistische Prozeß? Ist er wiederum ein Produkt spätzeitlicher Theologie? In welchen Formen äußert er sich? Geht *Mr.t* völlig in Isis bzw. Nephthys auf, oder bewahrt sie einen Teil ihrer Selbständigkeit und wohnt in der übergeordneten Gottheit in einer jederzeit auflösbarer Verbindung lediglich ein²⁴?

Es scheint für *Mr.t*, vielleicht insgesamt für Personifikationen typisch, daß vor dem NR keine Identifikationen oder auch nur Assimilationen mit größeren Göttinnen vorgenommen werden, die sich in Namensverbindungen wie Isis-*Mr.t* oder *Mr.t*-Isis (bzw. Nephthys-*Mr.t* oder *Mr.t*-Nephthys) oder in darstellerischen Mischformen niederschlagen²⁵. Wenn hin und wieder bei bestimmten Sargtexten Unsicherheit herrscht, welches Paar mit *r̥tj* oder *r̥tj snsn.tj* gemeint ist²⁶, so ist das eher unserem mangelnden mythologischen Verständnis anzulasten als einer bereits vollzogenen Assimilation. Die Sargtexte besitzen durchaus die Möglichkeit, synkretistische Verbindungen verschiedener Abstufungen auszudrücken und sei es nur durch Determinative²⁷. Die an Bug und Heck des

²⁴ Zur »Funktions-« und »Einheitsfrage« s. Schenkel, in: SAK 1, 1974, 275 f. mit weiterführender Literatur, s. Anm. 2.

²⁵ Gelegentlich erscheinen in den Sargtexten Verbindungen wie Isis-*ȝsb.t* »der Brennenden«, s. B. Altenmüller, Synkretismus, 12; dabei handelt es sich zumeist um attributive Namen, die auf die Funktionsähnlichkeit beider Wesen hinweisen.

²⁶ S. B. Altenmüller, a.a.O., 297 (Index); vgl. Chassinat, Mystère d'Osiris, 487; Münster, Isis, 150, Anm. 1614; El-Sayed, in: Or. 42, 1974, 286; zu ptolemäischen Schreibungen: Fairman, in: ASAE 44, 1944, 263 ff.; zur Bezeichnung der Osiris-Schwester *sn.tj* s. Quaegebeur, in: CdE 46, 1971, 158 ff.

²⁷ S. B. Altenmüller, a.a.O., 6 ff.; zur »solaren« Determination s. die Einschränkung von Westendorf, Vom Sonnenboot zum Sonnenboot, in: ÄAT 1, 1979, Fs Edel, 435 f. Vgl. auch die Determinative »Isis« und »Nephthys« bei *r̥tj* in gr.-röm. Zt., z.B. Edfou IV, 251,10. B. Altenmüller, a.a.O., 50 f., bleibt für ihre Behauptung, daß »allein die Tatsache, daß es sich bei den *smr.tj* (CT V, 298 f.) um ein weibliches Paar handelt, das schützend einen Gott umgibt, Anlaß genug war, dieses Paar synkretistisch an Isis und Nephthys, die Schützerinnen des Osiris, anzugeleichen«, den Beweis schuldig. Der Schutzgedanke spielt im Mythos von dem *mr(r)w.tj* eine ganz untergeordnete Rolle; sie sind auch keine »abschreckenden (feuerspeienden) Wesen« (a.a.O., 113), sondern haben verführerische Züge. Eine Angleichung an die Osirisschwestern wird weder in den CT noch im Tb oder in der Tradition der Spzt. vorgenommen, s. 153 ff.

Totenschiffes hockenden Frauen sind deutlich durch Frisur und Attribute als »*Mr.t*« gekennzeichnet, nicht als Isis und Nephthys, auch wenn sie in ihrer Klagefrauen-Rolle mit ihnen übereinstimmen (CT V, 161, 162)²⁸.

Schwierig zu beantworten ist dagegen die Frage, ob nicht die Mitglieder der *mr.t*-Sängergruppe bei rituellen Spielen den Part der Isis und Nephthys übernommen und damit zur Angleichung beigetragen haben. Die Aussagen über das Darstellen von Gottheiten durch Priester sind vor der Spzt. sehr häufig²⁹, vermutlich weil das Bedürfnis, die Götter zu ver-gegenwärtigen, so sehr im Vordergrund stand, daß es die Person dessen, der die Gottheit vertrat, ganz zurückdrängte und — außer in Zauber-texten — für nicht notierenswert erachtete. Man könnte freilich aus den Texten der gr.-röm.Zt. wie den »Stundenwachen«³⁰ und dem Sękowski-Papyrus samt seinen Varianten³¹ schließen, daß schon im AR Priesterinnen, die zur *mr.t*-Sängerschaft gehörten, Isis und Nephthys in der Rolle der *dr.t*- und *hj.t*-Klagefrauen verkörperten³², doch muß eine solche Folgerung hypothetisch bleiben.

Erst in der 19. Dyn. wird *Mr.t* eindeutig in der Rolle einer Osiris-schwester dargestellt. Im Grab des *Nfr-rnp.t*, TT 336, steht sie auf dem Grabschlitten mit dem »Osiris«-Schrein und streckt die Arme über ihn hinweg dem in den folgenden Vignetten abgebildeten »Re, König der

²⁸ S. S. 149, vgl. die Darstellungen der *dr.t*-Klagefrauen bei Fischer, Varia, Egyptian Studies I, 1976, 39 ff.

²⁹ S. Seeber, in: LÄ III, 1196 ff.; Schliögl, in: LÄ V, 545 f.; zum maskentragenden Menschen, dem Träger des Gottes auf Zeit, s. die bei Gladigow, Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme, in: Wort und Bild, hg.v. H. Brunner/R. Kan-nicht/K. Schwager, München 1979, 115, 121, gesammelte Literatur. Speziell zu Isis und Nephthys: Münster, Isis, 24 ff.; Alliot, Culte d'Horus, 700. Nur selten wird in Glossen von Zauber-texten wie in den »Zaubersprüchen für Mutter und Kind« (vso 6,1 ff.) darauf angespielt, daß »zwei Schwestern einer Mutter« als Isis und Nephthys zwirnend und spin-nend auftreten, s. Erman, in: APAW 1901, 50; Schott, in: RDE 19, 1967, 106.

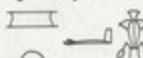
³⁰ Edsou I, 214; Junker, Stundenwachen, 100; in der 4. Nachtstunde rezitiert der *hrj-hb*: »Die *Mr.t*, die Herrin der Frucht (*pr.t?*), die das bringt, was du liebst (*jnj.[t] jsk nw mrj=k*)«, und danach spricht die *dr.t*, die die Rolle der *Mr.t* als Spenderin des *nbw*-Getreides übernommen hat: »Ich bringe den (Ertrag des) Sommers (*smw*) und überreiche den des Winters (*pr.t*). Ich bringe (sie) nämlich dar und reiche (sie) dem (meinen?) Herrn. Ich versehe das *Hw.t-nbw* zu seiner Zeit, indem ich ihm das *nbw*-Getreide bringe«; s. die gleichen Wendungen in der Rede der oberägyptischen *Mr.t* in der Kanopenprozession von Dendera, s. S. 240.

³¹ Szczudłowska, in: ZÄS 98, 1972, 50 ff. (10,3); pBM 10252 im »Buch der Verklärungen«: »Die Verklärung, die vollzogen wird im Tempel des Osiris, des Herrn von Busiris, des großen Gottes, des Herrn von Abydos, durch den Obersten Vorlesepriester dieses Tempels. Das, was rezitiert wird am Beginn jeder Jahreszeit in der *w'b.t*, das, was die *mr.t* vollführen (*jnj*) soll am Monatsfest, am Halbmonatsfest und an jeglichem Fest des Westens.«

³² Die ähnliche Geste könnte die Gleichsetzung hervorgerufen haben, s. Fischer, Varia, Egyptian Studies I, 1976, 39. Die beiden Klagefrauen werden bereits in Pyr. als Isis und Nephthys verstanden, s. Assmann, in: MDAIK 28, 1972, 64 (34).

Götterneunheit« und Harachte entgegen³³. Da sie das Kopftuch (*ḥ3.t*) der Klagefrauen und ihre unter dem Busen gegürzte Tracht trägt, die die Brust freiläßt³⁴, und dazu die unterägyptische Wappenpflanze, ist sie nicht nur als eine der nächtlichen (Osiris-)Phase des Sonnenlaufes zugeordnete Sängerin zu verstehen, die den Osiris »verklärt«, sondern wohl auch als Sonnenaufgangsadorantin³⁵. Die Szene stellt vermutlich eine Zusammenfassung und »abrégé« zweier typischer Handlungen der Osirisschwestern dar, der von Klagefrauen am Osirisschrein und der von Sonnenaufgangsgöttinnen, die die Sonne über den Horizont heben und sie begrüßen³⁶. Daß hier »die unterägyptische *Mr.t*«, die die Nephthys darstellt, allein wiedergegeben wird, mag mit der Betonung der Nachphase der Sonne zu erklären sein, vielleicht auch mit Platzmangel bei den Vignetten.

Bei der Darstellung im Grabe Ramses' III., bei der eine unterägyptische *Mr.t* mit rotem Klagefrauengewand und typischer *Mr.t*-Frisur mit zusätzlicher »unterägyptischer« Wappenpflanze wiedergegeben ist³⁷, tritt zu der Komponente »Nephthys/Klagefrau« noch eine weitere hinzu:

Die Graphie des Namens , die ausnahmsweise mit dem »Kanal« erscheint, und die Erwähnung des »Wassers«, das aus Heliopolis kommt, sowie die Schilderung Ramses' III. im pHarris I, 27,7³⁸, legen nahe, daß *Mr.t* auch als Personifikation des *mr.tj* (*jtj*)-Kanals von Heliopolis verstanden wurde und deshalb mit dem *nms.t*-Krug — die Libation vollziehend — abgebildet wurde³⁹.

Nur als Osirisschwester in der Rolle der Klagefrau ist *Mr.t* auf einer aus der Zeit des Apries stammenden Szene im Grab des Pedi-Astarte zu

³³ Bruyère, Fouilles de Deir el-Médineh (1924-1925), FIFOA 3, 101 ff., Fig. 69. 71.

³⁴ Zum *ḥ3.t*-Kopftuch als Haartracht der Isis und Nephthys s. Eaton-Krauß, in: SAK 5, 1977, 29; Mace/Winlock, Senebtisi, 43 f.; zum Klagefrauengewand s. Werbrouck, Pleureuses, passim.

³⁵ Die Beischrift ist fragmentarisch, erwähnt jedoch *hsjj.t nb ...* Bruyère, a.a.O., 105.

³⁶ Zur engen Verbindung von Klagen und Wecken s. Bleeker, Isis and Nephthys as Wailing Women, in: Numen 5, 1958, 1 ff.; Münster, Isis, 1 ff. Die Nacht war die Zeit des Todes und der Klage, der Morgen die der Aufstehung und des Jubels.

³⁷ Champollion, Not. descr. I, 412; F. Abbitz, König und Gott, AA 40, 1984, 166. 290.

³⁸ B. Geßler-Löhr, Die heiligen Seen ägyptischer Tempel, HAB 21, 1983, 228 ff., 445 (als Ort der Sandentnahme für die Statuette des Choiakfestes); zur Frage der Lesung (*jtj* oder *mr.tj*) s. 143, Anm. 508.

³⁹ Die Inschrift, die Abbitz, a.a.O., zu: »Es spricht *Mr.t*, ich habe dir [das Wasser gebracht, ... herauskommt aus] Heliopolis«, ergänzt, möchte ich nach dem bekannten Verklärungsspruch auf Libationsschalen u.ä. zu: »Worte zu sprechen durch die unterägyptische *Mr.t*: Ich bringe dir [das kühle Wasser, das aus der Erde in] Heliopolis entsteht (*qbb [o.ä.] bpr m t3 m Jwnw*)!«; s. Hecker, in: ZÄS 73, 1937, 39 f. (mit Varianten) vervollständigen; vgl. auch Junker, Philae I, 162,3, wo der unterägyptische Hapi, »der aus der Erde (*t3*) von Heliopolis kommt«, heißt.

deuten⁴⁰. Sie kauert in der typischen Klagefrauenhaltung auf einem *nbw*-Zeichen⁴¹ und streckt ihre Arme in der für sie eigentümlichen Geste, die hier wohl das Verklären durch Gesang ausdrücken soll⁴², dem auf dem Löwenbett ruhenden Osiris entgegen. In den drei aufgeführten Beispielen sind wohl die Osirisschwestern gemeint, die entweder von der *Mr.t* verkörpert werden oder ihre Sängerinnen-Rolle für sich beanspruchen⁴³. Erst die Aussage des »Stundenbuches« »Isis, die Gelockte, die *Mr.t*« in ptol. Zt. belegt diese Vorstellung auch in textlicher Form⁴⁴.

Es scheint, daß man zumindest in der Spzt. nicht weiter unterschieden hat, ob die Osirisschwestern in der Funktion von Priesterinnen/Sängerinnen oder in der von göttlichen Sängerinnen (*Mr.tj*) auftreten, weil rituell agierende Klagefrauen in den Osirimysterien von vornherein in die götterweltliche Sphäre erhoben wurden. In der Realwelt wird diesen die Osirisschwestern verkörpernden Klagefrauen der Titel *dr.t wr.t* bzw. *dr.t nds.t* zugekommen sein⁴⁵.

In den »Festliedern der Isis und Nephthys« des pBremner-Rhind⁴⁶ und den aus dem 2. Jh. stammenden »Klageliedern«⁴⁷, die an den Choiakfesten gesungen werden, finden sich genaue Anweisungen für die Auswahl der *dr.tj*-Frauen bzw. der »Schwestern«:

»Es sollen zwei Frauen herbeigebracht werden mit reinem Körper und jungfräulich. Die Haare sollen von ihrem Körper entfernt und ihr Kopf mit Haarteilen (*srw*)⁴⁸ geschmückt werden. ... Ein Tamburin (*sr*) soll in ihren

⁴⁰ PM VII, 302; Fakhry, Bahria Oasis I, 103, Fig. 59.

⁴¹ Isis und Nephthys stellt man sehr häufig hockend auf dem *nbw*-Zeichen dar s. Schmidt, Sarkofager, Mumiekister, 101 ff. (passim); eine engere Beziehung zwischen der hier dargestellten Osirisschwester im *Mr.t*-Typus und der *Mr.t* auf dem »Goldhaus« des Sedfestes anzunehmen, ist deshalb überflüssig. Gelegentlich wird jedoch auch *Mr.t* in dieser Haltung wiedergegeben, s. Calverley/Gardiner, Abydos IV, Tf. 15.

⁴² Das ihr beigeschriebene fragmentarisch erhaltene Lied erwähnt »On« und »hinter ihm seinen Sohn Horus«.

⁴³ Zu weiteren Mischformen zwischen den Osirisschwestern und den *Mr.tj*, die in den Randgebieten der ägyptischen Kultur vorkommen, wie z.B. die »Mond«-Aufgangsdarstellung im Grab des Thati in Bahria s. Fakhry, a.a.O., 136, Fig. 106.

⁴⁴ Faulkner, Book of Hours, 13 (18. 25). Im Gegensatz zu den oben erwähnten »Stundenwachen« sind alle in den stündlichen Rezitationen des »Stundenbuches« angerufenen Wesen und Objekte letzten Endes Manifestationen des Osiris selbst, s. Faulkner, a.a.O., X und die Rubra der Überschriften »dem Osiris in allen seinen Namen«; vgl. auch den verwandten pGießen 115, Faulkner, in: JEA 44, 1948, 66 ff.

⁴⁵ *dr.t wr.t* »Große Weihe« ist als Titel einer Priesterin *Jyj*, die bei den Osirimysterien in Abydos die Klagefrau gespielt hat, bereits in der Saitenzeit bezeugt, s. H. de Meuleenaere, in: Orientalia Lovaniensia Periodica 6/7, 1975/1976 (Fs Vergote), 151, vgl. 142 (Doc. 17); daneben sind noch »Sistrumspielerinnen«, »Oberste der Sängerinnen (*bj. [t] hsj. [t]*)« und *šmčj.t*-Sängerinnen des Osiris belegt. In Naref und wohl auch in Edfu übernimmt die 1. *šmčj.t*-Sängerin die Rolle des Isis, s. Alliot, Culte d'Horus, 700, Anm. 4.

⁴⁶ Er ist in das 12. Jahr Alexanders IV., 312/311 v.Chr., datiert; Faulkner, The Papyrus Bremner-Rhind, BAe III, 1 (1,2 f.); ders., in: JEA 22, 1936, 122.

⁴⁷ Faulkner, Lamentations of Isis und Nephthys, Mélanges Maspero I, 1, 341 (5,14 f.).

⁴⁸ Zur *srw*, CIP, »Strähne«, »Perücke« s. Derchain, in: SAK 2, 1975, 69 f.

Händen sein. Ihre Namen sollen auf ihre Arme gemalt sein als Isis und Nephthys. Sie sollen von den Sprüchen (*hwu.t*) dieses Buches singen in Gegenwart dieses Gottes.«

Ähnlich heißt es in der Nachschrift der »Lamentations« (5,14 f.):

»Es sollen zwei Frauen herbeigebracht werden, schön an allen Gliedern. Sie sollen sich auf die Erde setzen am ersten Portal der 'Halle des Erscheinen'. Auf ihre Oberarme soll der Name der Isis und Nephthys gezeichnet werden. *nms.t*-Krüge aus Fayence, mit Wasser gefüllt, sollen in ihrer rechten Hand sein und Opferkuchen, der in Memphis hergestellt wird, in ihrer linken. Ihre Gesichter sollen zu Boden gesenkt sein. Es soll in der 3. Stunde des Tages und ebenso in der 8. Stunde des Tages geschehen.«

Wenn auch der Name *Mr.t* in den Texten nicht erwähnt wird, so ist es doch denkbar, daß die beiden Klagefrauen in der *Mr.t*-Rolle auftraten oder daß für *Mr.t*-Darstellerinnen ähnliche Vorschriften galten, da die Beschreibung der Attribute recht gut zu ihnen paßt⁴⁹. Das Tamburin eignet ihr gelegentlich statt der Harfe⁵⁰, mit dem *nms.t*-Krug wird sie bereits in Klagefrauentracht im Grab Ramses' III. abgebildet⁵¹. Die zeitlichen Angaben für den Auftritt der beiden »Schauspielerinnen« in den »Klageliedern« und im »Stundenbuch« sind leider nicht in Übereinstimmung zu bringen, dort ist es die 3. und 8. Tagstunde, hier die 1., 2., 4. und 6., in den »Stundenwachen« dagegen die 4. Nachtstunde⁵². Da es sich jedoch um verschiedene Rituale handelt, ist die zeitliche Verschiebung nicht überzubewerten.

Zusammenfassend läßt sich zum Problem der dramatischen und rituellen Darstellung der Osirisschwestern durch Frauen im »*Mr.t*-Kostüm« feststellen, daß eine gegenseitige Beeinflussung in den Sargtexten nicht sicher nachzuweisen ist, sie jedoch in ihrer Funktion als *dr.tj* »Weihen« am Bug und Heck der Totenbarke und möglicherweise bei der Mundöffnung in der Rolle der *Hrsk.t*⁵³ übereinstimmen. Erst im NR kommen Mischformen bei der Klage um Osiris auf, die auf dem Doppelcharakter der *Mr.t* beruhen, der ihre Herkunft aus der *mr.t*-Sängerschaft wohl immer noch anhaftete, auch wenn sie längst im Ritual in die götterweltliche Sphäre erhoben wurde⁵⁴. In gr.-röm.Zt. häufen sich die Belege, die Isis

⁴⁹ Die recht nachlässig gezeichnete Vignette der »Lamentations« gibt keine typische *Mr.t*-Frisur wieder, sondern eine gewöhnliche Langhaarfrisur, die jedoch für *Mr.t* bei den Choiakprozessionen belegt ist, s. DGI III, 41. 55.

⁵⁰ KO I, Nr. 69.

⁵¹ S. oben S. 232, Anm. 37; auf der Stele der 19. Dynastie (Tafel IVb) und der Vignette des Totenbuchs der *Nsj-t3-nb.t-J3rw*, S. 179, Anm. 166, steht der *nms.t*-Krug vor ihr, s. auch unten S. 247.

⁵² Faulkner, Book of Hours, 3,15 f.; 5 x + 21; 10,21; 18,25.

⁵³ S. S. 191, 229.

⁵⁴ Vgl. dazu den Doppelcharakter der »Gottesmutter von Assiut«, die einmal als Priesterin in Soleb (LD III, 83. 85) und Bubastis (Naville, Festival-Hall, Tf. 1. 2. 12),

und Nephthys in der Maske der *Mr.t* als Klagefrauen zeigen; sie wollen damit wohl ihre Funktion als göttliche Sängerinnen betonen⁵⁵, in den »Verklärungen« des Sękowski-Papyrus scheint *mr.t* lediglich die Priesterin zu bezeichnen⁵⁶.

Nicht nur in Form von attributiven Namen wie im Stundenbuch, sondern auch in darstellerischen Mischformen wie im Grab des Neferrenpet, Ramses' III., Pedi-Astarte und Thati überträgt man die Attribute der *Mr.t* auf die Osirisschwestern, um ihre Rolle als Sängerinnen zu dokumentieren. Lassen sich nun noch andere Formen ausfindig machen, bei denen der Gottesbegriff *Mr.t* stärker im Vordergrund steht und sie als gleichberechtigter Partner in der Götterverbindung auftritt? Um diese Frage zu klären, seien weitere Belege, die sämtlich aus gr.-röm. Zt. stammen, untersucht.

Auf zwei Vignetten, einer ober- und unterägyptischen Version, des spätptolemaischen pJumilhac sind zwei Göttinnen abgebildet, die nach ihrer Frisur, ihrer Gebärde und der beigeschriebenen Rede eindeutig als *Mr.t*-Göttinnen zu klassifizieren sind, durch die Beischrift ihrer Namen und den zu den Vignetten gehörenden Text jedoch als Isis und Nephthys bestimmt werden müssen⁵⁷. Sie begrüßen mit dem Ruf  den heraneilenden Apis, also mit denselben Worten, mit denen auf den älteren Darstellungen die *Mr.t*-Göttinnen den von Apis begleiteten König empfangen⁵⁸. Der Lauf wird hier osirianisch umgedeutet und der König ausgelassen: »Apis«, der ein sackartiges Gebilde⁵⁹ mit den Osirisgliedern

dann aber auch als Göttin betrachtet wird, s. Beinlich, Studien zu den »Geographischen Inschriften« (10.-14. o.äg. Gau), TÄB 2, 1976, 154 f., und die Bezeichnungen, die fallweise einen Gott oder Priester betreffen können, wie z.B. Duamutef, Ihi oder die gauspezifischen Priesterinnen-Titel der gr.-röm. Zt. In der überwiegenden Mehrzahl heißen jedoch die Priester nach ihrem göttlichen Modell, d.h. der Name wird metaphorisch auf sie übertragen, s. S. 16 mit Anm. 73 und S. 61 mit Anm. 24; es handelt sich also nicht um eine »Vergöttlichung priesterlicher Tätigkeiten« (so Eggebrecht, in: LA I, 1150 mit Anm. 17). Eine ähnliche »Karriere« von einer Ritualfigur zur Göttin hat wohl die *rpw.t* gemacht, s. Kaiser, in: MDAIK 39, 1983, 282 ff.

⁵⁵ S. S. 231 mit Anm. 30; vgl. auch die Darstellungen der Osirisschwestern mit *Mr.t*-Frisuren auf Särgen der Spzt., z.B. Hugonot, in: GM 82, 1984, Fig. 3; 92, Fig. 6. Man ist versucht, die in griechischen Papyri erwähnten »Zwillinge des Serapeums«, die bei den Apisbegräbnisfeierlichkeiten mitwirkten, als »Darstellerinnen« der *Mr.tj* in der Rolle von Klagefrauen zu interpretieren, doch fehlen über den Kultvollzug leider präzisere Angaben, s. Hopfner, Plutarch, Über Isis und Osiris, 66; Sauvageon, Prêtres, 67; Wildung, Imhotep und Amenhotep, 59 § 36 mit Bibliographie.

⁵⁶ S. oben Anm. 31. *mr.t* ohne »Göttinnen«-Determinativ wird neben dem »Obersten Vorlesepriester« im Titel und Szenenvermerk genannt.

⁵⁷ Vandier, Papyrus Jumilhac, 137 f.; 253; Tf. 5, Vignette VII; ders., Memphis et le taureau Apis dans le papyrus Jumilhac, in: Mélanges Mariette, 117 ff.

⁵⁸ S. Kap. II.

⁵⁹ Dem Gehalt nach ist es der Mumie auf den Darstellungen des NR vergleichbar.

auf dem Rücken trägt, »ist der Horus, der den Gottesleib (*ḥc nfr*) aus (*m ht*)⁶⁰ dem Süden (bzw. Norden) herbeigebracht hat (*jn*)«. Zwischen den beiden symmetrisch angeordneten Laufszenen steht: »Er ist der Stier, der ausläuft und den Gottesleib als 'Eilender' (*m hp* spielt auf 'Apis' an) aus allen Städten und Gauen bringt«. Der Gottesleib wird dann im lokalen »Goldhaus«, der *šty.t* von Memphis, in der unterägyptischen Version, bzw. dem »Haus der Ausflüsse« in der oberägyptischen Version, durch Anubis wieder zusammengefügt⁶¹. Welche Bedeutung hat in diesem Zusammenhang die *Mr.t*-Erscheinungsform der Isis und Nephthys? Formal ist ihre Begrüßungspose und -rede von der alten Apislauf-Darstellung übernommen; der theologische Gehalt der Doppelszene hat jedoch weder mit diesem noch mit dem Hebsed-Laufen Berührungspunkte⁶². Im Vordergrund steht die Funktion der *Mr.t* als »Herrin des Goldhauses«, der Stätte der Zusammenfügung des Osirisleibes, während der Choiakfeste, wie sie in der Kanopenprozession im Dachtempel von Dendera ausführlich geschildert wird⁶³. Dort führen die *Mr.t*-Göttinnen, die wie Isis und Nephthys auch Repräsentatinnen der beiden Landeshälften sind, die Kanopenprozession der ober- und unterägyptischen Gaue an. In der Beischrift der »unterägyptischen *Mr.t*, der Herrin des Goldhauses« interpretiert man die Städte und Gaue Ägyptens als Osirisglieder⁶⁴. Während in Dendera die verschiedenen Funktionen, die einer Herrin des Goldhauses und die einer Verklärenden, auf zwei Personen verteilt sind, nämlich auf die jeweilige *Mr.t* und Schentait/Isis bzw. Schentait/Nephthys, fallen sie hier zu einer Gottesvorstellung zusammen: zu einer Isis und Nephthys, die die Erscheinungsform der *Mr.t* hat. Welche der gängigen Theorien, *B3*-, Bild- oder Transformationstheologie, man dieser Form zugrundelegen muß, ist nicht zu entscheiden. Sicher ist wohl, daß das »Ikon« des Apislaufes die Rollenübertragung beeinflußt hat, auch wenn im Unterschied zu den klassischen und spätzeitlichen Lauf-Darstellungen jedesmal beide Göttinnen wiedergegeben sind. Auch die Anrufung der Nephthys im Hymnus von Komēr aus der Zeit des Antoninus Pius als »oberägyptische *Mr.t*, die sich um den Gottesleib beim Zusammenfügen (im) Goldhaus zu seiner Zeit kümmert«⁶⁵, ist auf dieselbe Vorstellung zurückzuführen.

Ein Hinweis auf die »Verklärerinnen«-Funktion beider Göttinnen-

⁶⁰ *m hd* »in der Kapelle« ist weniger wahrscheinlich, s. Vandier, *Papyrus Jumilhac*, 241 (1977).

⁶¹ Vandier, in: *Mélanges Mariette*, 116 ff.

⁶² Gelegentlich treten die *Mr.tj* beim Hebsed des Osiris auf; s. Möller, in: *ZÄS* 39, 1901, 71 ff.; Tf. 5 (Sarg Belin 11978).

⁶³ DGII III, Tf. 41. 55; Beinlich, Die »Osirisreliquien«, *ÄA* 42, 1982, 91. 142; s. unten S. 47, 240 f.

⁶⁴ »Ich bringe dir die 42 Städte und Gaue, die deine Glieder sind.«

⁶⁵ Valbelle, in: *BIFAO* 83, 1983, 165 (23); s. S. 54, Anm. 124.

gruppen im Ptahtempel von Memphis findet sich in der »Glorification d'Osiris« (*sʒhw*) und seiner Variante⁶⁶: »Ptah gibt dir (Osiris) den Lebenshauch an deine Nase, und die beiden *Mr.t*-Göttinnen, die zu Gast im Ptahtempel sind, beschützen dich. Die *stj.t* ist im Jubel, die *snw.t* in Freude«. Wenn auch hier die *Mr.tj* als einzige Gottheiten genannt werden, so ist es dennoch wahrscheinlich, daß sich dahinter eine Bezeichnung für Isis und Nephthys verbirgt, die die Sängerinnen-Verklärerinnen-Rolle betont. Auf dem Sarg in Kopenhagen (Tafel XI) sind die beiden *Mr.t*-Göttinnen rechts und links neben der *hnw*-Barke anstelle von Isis und Nephthys abgebildet⁶⁷. Eine deutliche Abschwächung erfährt der *Mr.t*-Aspekt der Isis und Nephthys in der Vignette des pSalt 825, wo die Osirisschwestern in einer der *Mr.t* angeglichenen Haltung und Frisur auftreten und den (gefährdeten) Osiris schützen⁶⁸. Mit den »klagenden Schwestern des Osiris« (*sn.tj rmjw.t Wsjr*), die anschließend noch mit den Hathoren, »den Bildern (*smj.w*) der Götter« identifiziert werden, setzt man die »ober- und unterägyptische *Mr.t*« in der »Sortie en procession de Ptah-Sokar-Osiris« des aus Theben stammenden Papyrus N. 3176 (S) des Louvre gleich⁶⁹. »*Mr.tj*« und »Hathoren« bezeichnet hier lediglich die Verklärerinnen-Funktion (einschließlich einer bestimmten Gestik) der Osiris-Schwestern, die nach der aus der Zeit Haremhab's stammenden Inschrift des Neferhotep (TT 50) »Handausstrecken« (*rdj c.wj hr=f*), *pr.t-hrw*-Opfer, Klagen und eine siebenmalige Anrufung seitens des Toten umfaßt⁷⁰. Isis und Nephthys, deren siebenmaliges Kommen am »22. Tag des ersten Monats der Peret«, »in jener Nacht der Beerdigung« gewünscht wird, heißen dort lediglich die »beiden Schwestern des Herzensmatten (*wrd-jb*)«.

Bei dem osirianisch gedeuteten Ruderlauf auf einem vereinzelten Block aus Tanis⁷¹ steht m.E. in der synkretistischen Bezeichnung *Mr.t*-Isis die *Mr.t*-Gottesvorstellung im Vordergrund. Denn *Mr.t* ist der äuße-

⁶⁶ Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 186 (82); Haikal, Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin I, BAe XIV, 78 (III, 15 f.); II, BAe XV, 55.

⁶⁷ S. S. 182, Anm. 185.

⁶⁸ Derchain, Le Papyrus Salt 825, Fig. XIX. XX, S. 24*. 25*; Budge, Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, Second Series, Tf. 34.

⁶⁹ Barguet, Le Papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre, BdE 37, 10. 13 f. (Kol. III, 2 f.); s. S. 98, Anm. 244. Die Entscheidung, ob eine Aufzählung oder eine Apposition vorliegt, ist schwierig. Barguet, a.a.O., 14, hält die Aussage wegen des Neferhotep-Textes für eine Apposition.

⁷⁰ Robert Hari, La Tombe thébaine du Père divin Neferhotep (TT 50), Genf 1985, 50 f., Tf. 37, Z. 172-177.

⁷¹ PM IV, 23; Petrie, Tanis II, Tf. 10, Fig. 170. Die Beschreibung von Griffith, a.a.O., 31, sichert die Darstellung als Ruderlauf; s. Kees, Opfertanz 102. 224; Otto, Stierkulte, 33; Übersetzung: Gutbub, in: Kêmi 16, 1962, 42 ff., bes. 44. 52-54. Da es keine Photographie des Blockes gibt, ist man auf die undeutliche Umzeichnung von Petrie angewiesen; s. S. 53, Anm. 123.

ren Erscheinungsform und der Funktion nach die Göttin der Szene und wird an die lokale Isis-Form des tanitischen Gaus, die *Hnt j3bt.t*, lediglich angeglichen, d.h., als Isis umgedeutet⁷². So entsteht die seltene Namensverbindung, bei der die »kleinere« vor der »größeren« Gottheit erscheint und die dominierende Rolle spielt⁷³. Sie erhält zwar durch ihre Einbeziehung in den Osiris-Horus-Kreis einen Isis-Aspekt, bleibt jedoch im Zusammenhang der Lauf-Szene *Mr.t*, ohne von dem Gottesbegriff »Isis« absorbiert zu werden⁷⁴. Die auf dem »Goldhaus« stehende *Mr.t* trägt die »unterägyptische« Papyrusstaude auf dem Haupt, was auf den ersten Blick für die Verbindung *Mr.t*-Isis befremdlich erscheint, weil gewöhnlich Nephthys mit der unterägyptischen *Mr.t*⁷⁵ und Isis mit der oberägyptischen *Mr.t*⁷⁶ gleichgesetzt wird. Da *Mr.t* hier jedoch als die in Unterägypten beheimatete Isis *hnt J3bt.t* interpretiert wird, ist der Papyrus-Kopfschmuck der theologisch richtige⁷⁷. Der König Ptolemaios IX. Soter II.⁷⁸ »vollzieht das Ritual (*jnj jb.t*) für seinen ehrwürdigen Vater ... in ...«⁷⁹. Er eilt in Begleitung eines Stiers zu den beiden Gottheiten *Mr.t*-Isis und Horus. Der Stier wird wie im pJumilhac als »Horus« gedeutet, »der zu Gast ist in *Bnw*⁸⁰ in seiner Gestalt (*jrw*) als schwarzer Stier (*k3 km*), der die Glieder seines Vaters herbeibringt (*jnq*) für das Goldhaus«. »*Mr.t*-Isis, die das *3b.t*-Opfer für das Goldhaus sucht (*hh?*)«, begrüßt den vom

⁷² Zur Isis *Hnt-J3bt.t* s. Gutbub, a.a.O., 43, 70 f., 142 ff.; Junker, Philae I, 261 ff.; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 66; Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. 11, 1983, 19. 21, s. S. 210, Anm. 57. 58.

⁷³ S. Schenkel, in: SAK 1, 1974, 278 mit Literatur.

⁷⁴ Nach der Einteilung von U. Berner, Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung, in: G. Wiessner, Synkretismus, GOF, Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 1, 1978, 25, liegt ein additiver Synkretismus vor, bei dem die Grenze und damit das Konkurrenzverhältnis zwischen den verschiedenen Elementen aufgehoben wird, ohne daß eines der Elemente absorbiert wird, so daß vielmehr eine Kombination aus den vorgegebenen Elementen entsteht, die in ihrer Zusammengesetztheit leicht erkennbar ist (z.B. in einem Doppelnamen); s. ders., in: GM 19, 1976, 68. 70; ders., Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes, GOF, Reihe: Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 2, 1982, 102.

⁷⁵ Z.B. Edfou I, 170,3 f.; s. unten S. 248.

⁷⁶ Z.B. KO I, Nr. 69. 116.

⁷⁷ Die »oberägyptische *Mr.t hnt j3bt.t*, Sonnengöttin der Vorfahren, Königin derer, die nach ihr kommen, die ihren Sohn schützt«, trägt beim »Überweisen des großen *3b.t*-Opfers« in Philae ebenfalls die Papyrusstaude auf der oberägyptischen Geierhaube, s. Junker, Philae I, 263,9-12; Abb. 153/154; s. auch Bénédite, Philae, 50, mit Vertauschung von Tf. 19 und 16.

⁷⁸ S. Gutbub, in: Kêmi 16, 1962, 44, Anm. 1.

⁷⁹ Text nach Gutbub, der vor dem Original mehr lesen konnte, als auf der Umzeichnung von Petrie erkennbar ist.

⁸⁰ Residenz des Gaus, s. Montet, Géographie I, 188 f.; nach dem Sesostris-Kiosk mit Vollnamen *Hwt-bnw*, das mit Sile identifiziert wird, s. Helck, Gae, 188; ders., in: LÄ II, 399 (14. u.äg. Gau); zur Stiergestalt (*Km-wr*) des Horus s. Otto, Stierkulte, 32 f.

Stier begleiteten König mit den Worten: »... ich stehe auf dem 'Haus des *jnswtj*' (Reliquiars)⁸¹. ... Meine Arme sind (preisend) meinem Sohn entgegengestreckt (‘.wj=j m hsf n z3=j)⁸². Ich freue mich über den, der kommt und bringt ... mir ..., damit ich sie in die 'Geheime Kammer' lege⁸³.« Der thronende Horus, »der zu Gast in *Bnw* ist, der Stier mit spitzen Hörnern, für dessen Schreiten es keine Grenze gibt⁸⁴, der seinen Weg einschlägt (*hwj.n=f zm3tj*) ..., dessen Herz danach steht, die Glieder dessen zu suchen, der ihn geschaffen hat, ..., um sie zu opfern zur Zeit (?) ...«, verheiñt dem König als Gegenleistung für den als ‘*3bt*-Opfer gedeuteten Ruderlauf: »[Ich bringe dir] Hapi aus seiner Höhle, damit das Land von Nahrung überfließt.« Obwohl die Szene eng mit der Vignette des pJumilhac verknüpft ist, betont die in das konservative Laufschema eingebettete Beischrift der *Mr.t*-Isis stark den eigenständigen Charakter der *Mr.t* als der Herrin des Goldhauses, das als lokales Heiligtum des Zusammenfügens der Osirisglieder gedeutet wird.

⁸¹ Die von Gutbub, a.a.O., 44, Anm. 1, nicht erkannte Lesung nach *hw.t(?) n.t* dürfte *jnswtj* sein und das *jnswtj*-Reliquiar bezeichnen, dem im »Buch, alle Sachen [im Haus] der *Sn3jt* zu kennen« ein längerer Abschnitt gewidmet ist, s. Chassinat, Le mystère d'Osiris, 587 ff. (Choia-Text, Kol. 66-68): »Was die *jnswtj* betrifft, so ist es ein Korb von Binsen (*nsw.t*) ... Der Kopf des Gottes ist darin eingehüllt; anders gesagt, man nennt die *jnswtj* 'König' (*nswt*) wegen des Kopfes in seinem geheimen Kasten (*hn 3tj*). ... Er ist ein Korb aus *mr*-Binsen, ein Schrein, dessen Inhalt man nicht kennt. Das erhabene Haupt mit der oberägyptischen Krone ist in ihm, einem *qrh.t*-Gefäß, das mit Gold überzogen ist (‘f); seine Höhe ist drei Handbreit und drei Finger. Es ist ein Korb, der mit Gold überzogen ist und auf dem Zeichen eingeschnitten sind: ein *Dd* ist auf ihm (dargestellt) mit auf der Brust gekreuzten Armen mit Krummstab und Geißel, das *3bt*-Reliquiar (von Abydos) befindet sich an seinem Kopf.« s. auch a.a.O., 65. In der Prozession der Gaugötter bringt der Horus von Mesen, »der Löwe in *Hnt-J3bt.t*« eine Kanope mit einem Deckel in Form eines Menschenkopfes mit unterägyptischer Krone dar und erwähnt im Text als »Reliquie« des Gaus den *Dd*, s. DGI III, 50; H. Beinlich, Die »Osirisreliquien«, AA 42, 1984, 188 f.; während nach Edfou I, 334, 10 der »Benu, der aus dem Herzen des Gottes kommt« sie bildet, offensichtlich auf den Namen der Gauhauptstadt bezogen, s. Vandier, in: RdE 17, 1965, 171. Da das *jnswtj*-Reliquiar nach der Beschreibung im großen Choia-Text auch einen *Dd* aufweist, paßt die Bezeichnung sehr gut auch auf das Reliquiar von Sile.

⁸² Die alte Begrüßungsformel der Hofbeamten beim Sedfest und der *Mr.t* wird hier als Epitheton des vom Apis begleiteten Königs verwendet, vgl. auch das des Horus, Junker, Philae I, 234,5 »Horus *jj jnj f3j hps* «der kommt und bringt, der den Arm erhoben hat», und die Rede der *Mr.t* als *gr.t* in den Stundenwachen, s. Junker, Stundenwachen, 100: »Es kommt der Horus als Herr des *hp.t*-Geräts; er kommt und bringt«. Da der vorhergehende Text der 4. Nachtstunde nahezu identisch ist mit dem Text der oberägyptischen *Mr.t* bei der Kanopen-Prozession, belegt auch er die enge Beziehung zu den Choia-Riten. Auf den Umlauf mit dem *mks* im tanitischen Gau wird in einem »Nil«-Text des Opet-Tempel angespielt, s. Opet I, 195, 15^o tabl., wo es vom König heißt, daß er den Nil bringt, der aus *T3rw*, den *w.w Hrw*, kommt, und »zusammen mit der unterägyptischen *Mr.t* den Umlauf mit der *mks*-Bulle unternimmt (*p3hr hr mks*).«

⁸³ ‘*t jmn.t* ist nach dem großen Choia-Text der Raum, in dem die Osirismysterien, vor allem die Herstellung des Kornosiris, stattfindet, s. Chassinat, Le mystère d'Osiris, 145, 164, 769 (Kol. 1. 5. 99).

⁸⁴ Vgl. die ähnlichen Wendungen der Opferläufe gr.-röm.Zt. S. 48.

Eine weitere darstellerische Ausprägung des Mythologems von der Verbreitung der Osirisglieder über das ganze Land findet sich im östlichen Dachtempel von Dendera⁸⁵. Die Prozession der ober- und unterägyptischen Gaugötter mit ihren Kanopen führen der König, die *Mr.t* und der Hapi an. *Mr.t* vollführt auch diesmal ihre typische Gebärde⁸⁶. Sie trägt in der oberägyptischen Version zwar »Isis«-haltige Epitheta, wird aber in der Darstellung keineswegs mit Isis gleichgesetzt:

»Worte zu sprechen durch die oberägyptische *Mr.t*, die Herrin des *Hw.t-nbw*, die Herrin des Himmels, die ihren Bruder mit ihren zauberkräftigen Sprüchen verklärt (*sʒb sn=s m ʒb.w tpj.w rʒ=s*)⁸⁷, groß an Liebe beim *B3 mr[t]j*⁸⁸, die das *nbw*-Getreide darbringt⁸⁹, mit erhabener Macht⁹⁰:

‘Ich bringe den (Ertrag des) Sommers (*smw*) und überreiche den des Winters (*pr.t*)⁹¹. Ich bringe (sie) nämlich dar und reiche (sie) dem (mei-

⁸⁵ DGI III, 41 ff.; MD IV, 58; Beinlich, a.a.O., 82 ff.

⁸⁶ *Mr.t* hat im Gegensatz zur Wiedergabe bei DGI III, 41, beide Hände erhoben, s. Beinlich, a.a.O., 91. 149.

⁸⁷ Vgl. die ähnlichen Epitheta der Isis/*Šntʒ.t* bei der Szene auf dem Löwenbett, DGI III, 54; MD IV, 58 a; Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 33; Beinlich, a.a.O., 86 f.: *sqʒ nbw m kʒ.t=s sʒb nbw m mʃrw r hʒ-lʒ ... srmp sn=s m sʒb hnt hw.t-nbw* »die das *nbw*-Getreide hoch werden lässt durch ihre Arbeit, die das *nbw*-Getreide vom Abend bis zum Morgen verklärt, ..., die ihren Bruder im mumiengestaltigen Zustand im Innern des *hw.t-nbw* verjüngt«; s. die Epitheta der Isis, der »großen *Šntʒ.t*« beim Dattelopfer, Cauville, in: RdE 32, 1980, 55. 57 (Philae-Photo 363,10), »die ihren Bruder verjüngt jedes Jahr«; vgl. auch Edfou I, 269,16 f.

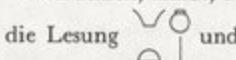
⁸⁸ Wohl *mr.tj* zu lesen wie in der Beischrift der *Šntʒ.t*/Nephthys, MD IV, 58 b; DGI III, 40; Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 33, nicht *mrj*, wie Beinlich, a.a.O., 91, Anm. 2 (»D.i. Osiris«) annimmt, zum Beinamen *mr.tj* des Osiris, »des großen Gottes auf seiner Bahre« s. Cauville, La Théologie d’Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 17 (Edfou I, 185, 1); 33 (Edfou I, 157,3); 39. 193; Opet I, BAe XI, 69. 109; Opet III, BAe XIII, 132, Anm. 214.

⁸⁹ *jw nbw qʒ bʒ.w* »die das *nbw*-Getreide kommen lässt, mit erhabener Macht« ist gleichfalls ein Epithet der *Šntʒ.t* in der 2. östlichen Osiriskammer, s. Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 35 (Dok. 28).

⁹⁰ *qʒ bʒ.w* wird a.a.O. mit einer »sitzenden Göttin mit *Mr.t*-Geste« determiniert; es wird in den *Mr.t*-Beischriften von Beinlich, a.a.O., 91. 149, auf das *nbw*-Getreide selbst bezogen und mit »kraftstrotzend« übersetzt. Die folgende Rede der *Mr.t* stimmt fast wortwörtlich mit der der *dt.t* in den Stundenwachen, s. Junker, Stundenwachen, 100, 110-114, überein, was Beinlich entgangen ist und zu meinen abweichenden Lesungen führte. Der Spruch lässt sich wegen seiner Alliterationen (*j* und *n*) folgendermaßen gliedern:

*jnj.n=j ſmw ſd.n=j pr.t
jnj.n=j jsk jnj.n=j n [nb]
jcb.n=j Hw.t-nbw r tr=f
jnj.n=j n=f nbw
m wrʃ(?) hnwt.(t) <hr> jcb h̄c-nfr*

Weitere Varianten sind vermutlich in unedierten Texten der »Verklärungen« (*sʒbw*) I enthalten; vgl. Assmann, in: LÄ VI, 105, Anm. 10.

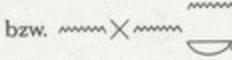
⁹¹ Beinlich, a.a.O., 91: »Ich bringe den Ernteertrag(?) der Peret-Jahreszeit«, übersieht die Lesung  und  in der Edfou-Variante der Stundenwachen; Junker liest *mh=j* »ich fülle«, während ich *ſd.n=j* »ich bringe herbei« bevorzuge. Das folgende ist sicher nicht mit Beinlich: »Ich bringe nämlich den Ertrag (des Getreides [npr])« zu ergänzen,

nem?) Herrn. Ich verzehe das *Hw.t-nbw* zu seiner Zeit, indem ich ihm das *nbw*-Getreide bringe im Dienst der Musikantin⁹², die den Gottesleib vereint.⁹³

Da sowohl die Epitheta der *Mr.t* von der *Šntj.t/Isis* übernommen sind als auch die Überreichungsformel fast wortwörtlich mit derjenigen der *dr.t* in der vierten Nachtstunde der Stundenwachen übereinstimmt, liegt trotz der auf zwei Personen verteilten Funktionen eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen *Mr.t* und Isis vor. *Mr.t* wird offensichtlich als eine »Abspaltung« der Isis/*Šntj.t* in ihrer Rolle als Klagefrau bei den Choiakmysterien verstanden.

Mr.t ist jedoch an einer von dem Papyrus Jumilhac und dem Tanis-Block verschiedenen Phase des Geschehens der Choiafkeste beteiligt. Während sie dort die durch Horus eingesammelten Glieder begrüßt, gibt sie sie hier an den — auf der Darstellung bereits wiedererstandenen — Osiris weiter⁹⁴. Ihre und des Königs Rede erklären die Gau und Städte Ägyptens als den aus seinen Gliedern zusammengesetzten Gottesleib und verdeutlichen damit die Vorstellung vom Anteil eines jeden Gaus an Osiris, mit dem wohl der lebenspendende Nil gemeint ist⁹⁵. Die von den *Mr.t*-Göttinnen angeführten Gaugötter bewirken mit ihren Gaben, den Kanopen, die zwar nicht ausdrücklich wie in Tanis, Philae⁹⁶ und im Opettempel unter dem Begriff des *Gb.t*-Opfers zusammengefaßt werden, aber im Grunde dasselbe meinen, die Wiederauferstehung des Gottes

sondern nach Edfou und Dendera (MD IV, 46 b) zu: *jnj.n=j.jsf (jsk) jnj=j n nb=(j?)*. *jcb.n=j Hw.t-nbw r tr=f* ist in Form eines Epithetons der »unterägyptischen *Mr.t*« im Nephthys-Hymnus von Komēr bezeugt: *jcb Hw.t-nbw r tr=f*, s. Valbelle, in: BIAFO 83, 1983, 165, Kol. 23.

⁹² Beinlich, a.a.O., übersetzt die Passage: »Ich bringe ihm das *Nub*-Getreide im Überfluß(?), mein Singen (bewirkt) die Vereinigung der Gottesglieder« und liest die schwierige Stelle, die in Edfou  bzw.  geschrieben wird

und die Junker unübersetzt läßt, mit Fragezeichen *wʒb*, während ich *wrʃj*(?) vorschlage, Wb 1, 336,7-12, »einer, der den Tagesdienst hat; auch von Klagefrauen«; *hnw(t)*-Musikanten-Priesterinnen kommen nicht nur auf der »cuve osirienne« von Koptos aus der 22. Dyn. vor, sondern auch im Hibis-Tempel bei Kulthandlungen im Haus der Schenktait: »4. Monat der Überschwemmungszeit, Tag 10 [+ x] ..., Tag des Eintretens der *hnw(t)*-Musikantinnen in das *pr-‘nb-jrw*, um unterägyptische Gerste ins Wasser zu geben (*rdj.t jyj mhw hr mw*).«; s. J. Osing, Zu den Osiris-Räumen im Tempel von Hibis, in: Hommages à F. Daumas, Montpellier 1986, 511 ff.

⁹³ Osiris wird nicht mumiengestaltig dargestellt, sondern mit einem Fuß, der wohl die geschlossene Stellung beider Füße andeuten soll, s. DGI III, 41. 55.

⁹⁴ S. S. 55.

⁹⁵ Vgl. Junker, Philae I, 262 ff., als Bezeichnung des Opfers: »die Gottesglieder, die aus Re kommen«. Im Opet-Tempel beschließen die *Mr.t*-Göttinnen den Zug der Ressortgötter, der ebenfalls das *Gb.t*-Opfer repräsentiert, das für den auferstehenden Osiris bestimmt ist, s. Opet I, 199 (Rede des Königs): »Nimm dir das *Gb.t*-Opfer mit allen guten Dingen«, ähnlich: Opet I, 220. Der Ort des Geschehen wird *ṣjt* und »Ersatz für die Dat« genannt, Opet I, 218 f.

und die Erneuerung der Vegetation in Ägypten⁹⁶. In der oberägyptischen Version widmet der König die Prozession dem Gott mit den Worten⁹⁷:

»Ich bringe dir die Städte und Gauen entsprechend deinen Gliedern, indem die Götter deinem Leib als deiner geheimen Gestalt zugewiesen werden, dem Gottesleib als Gaugötter in ihrer wahren Gestalt.« — »Ich bringe dir die gesamte Göttergemeinschaft von Oberägypten, deinen Gottesleib, indem sie versammelt sind an ihrem Platz.«

Die Rede der *Mr.t* bezieht sogar Nubien (*t3 ztj*) mit ein⁹⁸:

»Ich bringe dir Nubien zusammen mit Oberägypten. Das *nbw*-Korn ist dein Leib in den Städten und Gauen; sie lassen den Leib deiner Majestät dauern, wenn du in Dendera weilst, indem du ewig lebst.«

In der unterägyptischen Version⁹⁹ überweist die »unterägyptische *Mr.t*, die Gebieterin über das *Hw.t-nbw*, die die *nbw*-Körner bringt (?)¹⁰⁰, die den erhabenen Gott sieht, wenn er kommt in ...«¹⁰¹, die Kanopen mit den Worten:

»Ich bringe die Saat(?)¹⁰² des *nbw*-Getreides, mit erhabener Macht, die Fülle gehört mir (? *jwr n=j jmj*)¹⁰³ ...«

⁹⁶ S. dazu jetzt Beinlich, a.a.O., 305 ff.

⁹⁷ DGI III, 55; MD IV, 58 a; Beinlich, a.a.O., 88; zu meiner abweichenden Übersetzung s. S. 207.

⁹⁸ Beinlich, a.a.O., 90 f.; s. oben S. 208.

⁹⁹ DGI III, 41; Beinlich, a.a.O., 148 f.; zwischen beiden Abschriften der schwer leserlichen Inschrift bestehen beachtliche Unterschiede.

¹⁰⁰ So Beinlich, a.a.O.; nach Dürmichen wäre der Text zu lesen: »die Gebieterin über das geheime (*s3t3*) *Hw.t-nbw*, die als von Gold Glänzende kommt (*jw psd nbw*).« Auch die Abschrift Beinlichs mit  in der Epitheta-Reihe ist bedenklich.

¹⁰¹ Meine Übersetzung unterscheidet sich von der Beinlichs, weil ich *šps* als Adjektiv zur *jfr* auffasse und *jw=f m* ... als Umstandssatz.

¹⁰² Da mit Ausnahme eines ähnlichen Anfangs (»Ich bringe ihm das *nbw*-Getreide, das in ihm ist.« in der 5. Stunde des Tages; Junker, a.a.O., 54,43) der Spruch nicht in den Stundenwachen nachzuweisen ist, lässt sich keine bessere Lesung des schwierigen Textes durch Varianten herstellen. Beinlich übersetzt  mit »Saat« und verweist bei der Löwenbettszene, a.a.O., 143 mit Anm. 1, auf das häufige Vorkommen; es bezeichnet seiner Meinung nach »das junge (b) Getreide in der Form des Kornosiris«. Da das Wort m.W. nur viermal (zweimal in der unterägyptischen *Mr.t*-Rede und einmal in der Rede des Ptah und der Hathor, DGI III, 40. 41. 56) bezeugt ist, wäre zu erwägen, ob nicht wie bei den Stundenwachen *zp* 2 gemeint sein könnte und damit einfach *jnj.n=j jnj.n=j* »Ich bringe, was ich bringe, (nämlich) das *nbw*-Getreide«, s. die ähnlichen Wendungen in Junker, a.a.O., 54,40: »Ich bringe, was ich bringe, meinem Herrn«, (*jnj=j zp* 2, das in eine Relativform aufzulösen ist); vgl. 51, 66.

¹⁰³ Beinlich, a.a.O., 149: »voll von diesem ...« ist möglicherweise ähnlich wie in der Beischrift der *Snt3j.t/Nephthys* (DGI III, 40; Beinlich, a.a.O., 142 f.; Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 33) *jwr n=j jmj* zu lesen; s. unten S. 244.

Ihre Randzeile verweist auf Ober- und Unterägypten¹⁰⁴:

»Ich bringe dir die 42 Städte und Gau: Sie sind dein Leib. Gegründet wurde dir das ganze Land als dein Aufenthaltsort, an dem du wandelst. Ich bringe dir den Gottesleib, damit du lebst.«

Die unterägyptische *Mr.t* wird in Analogie zur oberägyptischen als eine Hypostase der *Šntʒj.t/Nephthys* zu deuten sein¹⁰⁵.

Der eigentliche Zielpunkt des Geschehens im mittleren Raum des südlichen (östlichen) Osiris-Heiligtums auf dem Dach des Hathor-Tempels ist jedoch nicht die Überweisung der Gaugaben an Osiris, sondern zuerst die Herstellung der Figur des Gottes, die das Choiak-Mysterium verkörpert¹⁰⁶. Sie nimmt *Šntʒj.t/Isis* bzw. *Šntʒj.t/Nephthys* auf dem Löwenbett zusammen mit Chnum und Ptah-Tatenen vor¹⁰⁷. Chnum, »der die Menschen bildet und die Götter schafft, herrliches Machtbild (*shm šps*) im ersten Gau des Osiris, der den Ausfluß Gottes im *Hw.t-nbw* verklärt«, wiegt zusammen mit der abydenischen *Šntʒj.t/Isis* die Körner auf einer Waage ab, wobei ihre Epitheta sich auf die »Erhebung« (*sq3*) und »Verklärung« der *nbw*-Körner sowie die »Verjüngung« (*smp*) des Osiris beziehen¹⁰⁸: »*Šntʒj.t*, die Ehrwürdige, die Gebieterin über das ‘Haus der *Šntʒj.t*’, die die *nbw*-Körner durch ihr Werk erhebt, die die *nbw*-Körner verklärt vom Abend bis zur Morgendämmerung, die sie an ihren (richtigen) Platz legt im *Hw.t-nbw*, mit großer Macht bei den Göttern, die ihren Bruder in seinem mumienförmigen Zustand im *Hw.t-nbw* verjüngt«. Vor

¹⁰⁴ S. oben S. 208.

¹⁰⁵ Die oberägyptische, abydenische Form der *Šntʒj.t* und ihre unterägyptische, busiratische Form sind im Kontext der Osirismysterien als Hypostasen der Isis zu betrachten, s. Cauville, in: RdE 32, 1980, 54 mit Anm. 57. Zur Definition des Begriffs Hypostase s. Urs Winter, Frau und Göttin, OBO 53, 1983, 508 f.

¹⁰⁶ In der ausführlichen Beschreibung des großen Choiak-Textes fügt die abydenische *Šntʒj.t* im »Haus der *Šntʒj.t*« am 12. Choiak zur vierten Stunde die Substanzen zur Chontamenti-Figur zusammen (Kol. 99-116); die Sokar-Figur wird von der busiritischen *Šntʒj.t* am 12. Choiak zur dritten Stunde zusammengesetzt (Kol. 116-132); s. Chassnat, Le mystère d’Osiris, 765 ff.; zum Verhältnis der (älteren) Kormumien zum Choiak-Text s. jetzt Raven, in: OMRO 63, 1982, 27 ff.

¹⁰⁷ Oberägyptische Version: DGI III, 54; MD IV, 58 a; Beinlich, a.a.O., 86 f.; unterägyptische Version: DGI III, 40; MD IV, 58 b; Beinlich, a.a.O., 142 f.; Beischriften der *Šntʒj.t*: Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 33, Nr. 26.

¹⁰⁸ Zwar könnte sich *sq3* »erheben« lediglich auf das »Anhäufen« und »Hochheben« der Körner in der Waagschale beziehen, vermutlich wird aber im Kontext mit *šʒb* »verklären« eine weitere Bedeutung vorliegen, die Versetzung in die götteweltliche Sphäre; vgl. dazu die Aussage in Jelíková-Reymond, Djed-Her-Le-Saveur, BdE 23, 1956, 57, 61 f., wo *sq3* im Kontext mit *žb.w* und *s'nb* erscheint: »Ich habe deine Zauberkraft erhoben, um ‘den mit enger Kehle’ zu beleben.« (Den Hinweis verdanke ich Jürgen Zeidler.) Für *qj* in der Sonnenlitanei (59) stellt Hornung, Das Buch der Anbetung des Re im Westen II, AH 3, 1976, 116 (164), fest, daß das »Hoch-Sein von Ba und Körper ... sicher mit dem erstrebten Aufrichten der Verstorbenen aus ihrem Todesschlaf, also mit der ‘Wiederauferstehung’ in ägyptischer Sicht zusammen(hängt)«.

ihr sind zwei Körbe mit den Körnen dargestellt. Ptah-Tatenen sitzt neben Chnum und assistiert ihm durch Handausstrecken beim Wägeakt.

Während in der oberägyptischen Version die »Erhebung« und »Verklärung« der *nbw*-Körner im Mittelpunkt stehen, sind es in der unterägyptischen Version deren Schutz, Bewässerung und das dadurch bewirkte Aufkeimen der Osirisfigur¹⁰⁹. Die Akteure sind auf dem Löwenbett in veränderter Reihenfolge abgebildet: Der *Šntʒ.t*-Nephthys sitzt Ptah, »der südlich seiner Mauer ist«, gegenüber, und Chnum assistiert ihm. Bei der Inschrift der *Šntʒ.t* fehlt das einleitende *dd mdw jn*, so daß wohl eine Anrufung vorliegt¹¹⁰:

»Oh, *Šntʒ.t*, Erhabene in (*hry-jb*) Busiris, Herrin der *nbw*-Körner, Gebieterin und Herrin Denderas, Vollkommene beim Werk an den *nbw*-Körnern¹¹¹ — die Fülle gehöre dir ganz beim Ba *mrtj* —, oh, du an Erscheinung Schöne (*‘n b̄.w*), Gebieterin über das *Hwt-nbw*, über dich jubeln die beiden Länder —; oh, du, die den Gott erschafft¹¹².«

Die Reden des Ptah und Chnum beschreiben die Fürsorge für das Osirisbeet und seine Zutaten:

»Ich beschütze die Saat(?)¹¹³ der *nbw*-Körner des 'Hauses der *Šntʒ.t*' und die Fülle seines richtig für das 'Haus der *Šntʒ.t*' bemessenen Zubehörs im *hsp*-Beet¹¹⁴.«

»Ich beschütze die *nbw*-Körner im 'Haus der *Šntʒ.t*', indem ich dein Wasser auf dein Wasser gebe. Ich forme die (fruchtbare) Erde, die mit den *nbw*-Körnern vermischt ist. Es kommt dein Bild aus den *nbw*-Körnern, und es wachsen deine Glieder.«

Zwar können hier sowohl *Mr.t* als auch *Šntʒ.t* als Hypostasen der Isis und

¹⁰⁹ Die Zugabe der verschiedenen Ingredienzen und des Wassers zur Sokar-Figur, die die busiritische *Šntʒ.t* vornimmt, wird im großen Choiak-Text, Kol. 116 ff., beschrieben. Zur Mischung von Samenkörnern und Wasser (=nbw) s. Cauville, in: BIFAO 81, 1981, 25, Anm. 5; vgl. auch CD II, 142, 8, daß »in der vollkommenen Tätigkeit (*k3.t nfr.t*) der *Šntʒ.t* der Nil sich im Osiris-Beet (*hsp*) seiner Form folgend (*m p̄hr btj=f*) ausbreitet und sich die *nbw*-Körner mit den Sandkörnern (*fj*) vermischen.

¹¹⁰ S. Cauville, a.a.O., 33, Nr. 24 b.

¹¹¹ Cauville, a.a.O.: »dont le travail sur le blé est parfait(?)«.

¹¹² Zur Lesung *jrij* oder *jrij ms* s. Wb I, 114,10 f., wo das Wort unter *jrij(?)* »gebären« aufgenommen ist, aber wegen Edfou I, 380,16 die Lesung *jrij ms* erwogen wird, s. Meeks, AL II, Nr. 78.0423 mit Hinweis auf CD VIII, 108,4; 136,12.

¹¹³ Möglich ist auch *hwj. n=j hwj. n=j* »Ich beschütze, was ich beschütze, (nämlich) die *nbw*-Körner ...«, s. Anm. 102.

¹¹⁴ Beinlich, a.a.O., 143, übersetzt: »das richtig zu Gebärende(?) des Hauses der Schenkt im Inneren des Hesep-Beetes« und kommentiert (3) *jwr jrw=f*: »Wohl nur ein Wort. Vielleicht soll mit der Schreibung der ganze Vorgang von der Zeugung bis zur Geburt angedeutet werden«. Da *jwr* nicht »gebären«, sondern »schwanger sein« und in übertragener Bedeutung »voll sein« bzw. die »Fülle« heißt, möchte ich *jwr jrij.w=f mtr.w* »die Fülle seines (des *nbw*-Korns) richtigen Zubehörs« lesen und es auf die dem *hsp*-Beet zugefügten Substanzen der Osirisfigur beziehen, s. Chassinat, Le mystère d'Osiris, 53 f.

Nephthys verstanden werden¹¹⁵, aber *Mr.t* besitzt im Verhältnis zur *Šnt3j.t* noch eine gewisse Eigenständigkeit, die äußerlich dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß ihre keine Namenshieroglyphe (Isis und Nephthys) auf dem Haupt beigegeben ist, und die dem inneren Zusammenhang nach auf ihrer alten Funktion einer Herrin des — freilich hier umgedeuteten — Goldhauses beruht¹¹⁶. *Mr.t* wird als »Bringerin« der *nbw*-Körner, bzw. »des Ertrags des Sommers und Winters« betrachtet, die das Getreide für die Osirisfigur bilden; sie besitzt damit eine andere Funktion als die *Šnt3j.t*, welcher das Abmessen und Verklären obliegt. Trotz der speziellen und einzigartigen Rolle in den Nächten des Choiak-Festes korrespondieren die Funktionen ihrer ober- und unterägyptischen Erscheinungsform genau mit denen, die ihr seit alters zugeschrieben werden, was auf ein wohlgeordnetes und durchdachtes System hinweist: Der oberägyptischen Version, wo die »Erhebung« und »Verklärung« im Mittelpunkt stehen, entspricht die typische Funktion der oberägyptischen *Mr.t* als »Sängerin« und Rezitatorin; während der unterägyptischen Version, in der die Pflege (»Schutz«) und Bewässerung des Osirisbeetes im Zentrum stehen, die unterägyptische *Mr.t* zugeordnet ist, der vom NR an die Funktion einer Libierenden zukommt¹¹⁷.

Die Verbindung der *Mr.t*-Göttinnen mit den die Osiris-»Reliquien« enthaltenden Kanopen, die stets das Bild der jeweiligen Ortsgottheit als Deckeldekor tragen, wirft die Frage auf, ob man in Dendera nicht auf eine ältere Tradition zurückgegriffen hat und die Kanopen nicht die Nachfahren der in den Bannkreis des Osirisglaubens geratenen heiligen Vasen des NR darstellen¹¹⁸. Die *Mr.t*-Göttinnen erscheinen nämlich nicht nur beim Vasenlauf des Königs und bei der mit ihm vermischten Vasenprozession¹¹⁹, sondern auch auf den Ständern und Tragbahnen der Amun- und Mut-Vasen der 19. Dyn., mit denen man das »verjüngende

¹¹⁵ S. oben Anm. 105. Auch hier wird in den Texten nicht ausgesagt, ob »Bild-«, »Transformations-« oder »Ba-Theologie« vorliegt, so daß ich es bei der allgemeineren Bezeichnung »Hypostase« belassen möchte. In der Textversion der Stundenwachen spielt *Mr.t* die *dt.t*-Klagefrau; m. a. W. *Mr.t* wird als Trägerin der Rolle Isis/Klagefrau begriffen.

¹¹⁶ Zur Umdeutung des ehemaligen Herstellungs- und Mundöffnungsorts der Statuen in Memphis als Ort der Herstellung des Kornosiris s. S. 46, 54; als sein Begräbnisplatz, s. Chassinat, *Le mystère d'Osiris*, 15 ff., und als allgemeinere Bezeichnung bestimmter Osirisheiligtümer s. Leclant, Mon. Thébains, BdE 36, 282; s. Cauville, in: RdE 32, 1980, 48, Anm. 13; vgl. auch 59, 60 (Philae-Photo 63).

¹¹⁷ S. S. 232.

¹¹⁸ E. Schott, in: ZÄS 98, 1970, 38, Abb. 4; 46; Traunecker, in: BIFAO 72, 1972, 195 ff.; Beinlich, a.a.O., 302 ff.

¹¹⁹ Traunecker, a.a.O., 222 f.; Fig. 6; Kees, Opfertanz, 39; Tf. 2,4 (*Mr.t* vor den falkenköpfigen *B3.w* von P, den Osiris begrüßend); s. S. 38 f.; *Mr.t* steht in Richtung der Prozession vor der heiligen Vase des Amun, die eine Feder als Ausguß aufweist; hinter der Vase kniet eine Königsfigur s. Schott, a.a.O., (TT 65); aus der Zeit Ramses' IX; bei einer Mut- und Amun-Vase, Medinet Habu V, Tf. 331.

Wasser« (*mw mn̄pj*) aus dem Nil geschöpft und in Prozession zum Tempel getragen hat¹²⁰. Die ähnlichen gestalteten Kanopen der Choiakmysterien — es fehlt bei ihnen nur die Ausgußtülle —, enthalten zwar nach ihren Beischriften das im betreffende Gau verehrte Glied oder ein Symbol des Osiris, aber das mag nur eine anderes Bild der Vorstellung vom Anteil eines jeden Gaus am Osiris-Nil sein. In Wirklichkeit werden die Gefäße das gelegentlich als *h̄-ntr* »Gottesleib« bezeichnete Wasser umschlossen haben. Wann bei den heiligen Vasen die Umdeutung des im Nun geschöpften Wassers als »Glied« des Osiris vorgenommen wurde, ist schwer zu bestimmen. Sie wird sicher vor der ptol. Zeit erfolgt sein¹²¹. Daß solche Wasserprozessionen realiter wie die wirklichen Barkenprozessionen von Musikanten und Tänzern begleitet waren, beweisen die Titel des Panehs und seines Bruders, die »Obersänger der *wdhw*-Vasen« und »Sänger der *wdhw*-Vasen« waren¹²². Möglicherweise gehört auch die bei Plutarch überlieferte Episode des (oder: der) Pamyles¹²³, bei der die Etymologie des Namens noch nicht befriedigend geklärt ist, in diesen Zusammenhang¹²⁴. Von ihm wird berichtet, daß er in Theben »beim Wasserschöpfen aus dem Tempel des Zeus eine Stimme vernommen habe, die ihm befahl, laut zu verkünden, daß der große König, der wohltätige Osiris, geboren worden sei, und deshalb habe er den Osiris, den ihm Kronos übergeben hatte, aufgezogen«.

Bei einem weiteren Erneuerungsopfer, das diesmal jedoch nicht mit dem Osiris-Kult verbunden ist, sondern am Fest der Niederkunft Renenutets in Kom Ombo vor Sobek-Re stattfindet, trägt *Mr.t* ebenfalls den Isis-Namen. Auch hier scheint er wie auf Tanis-Block nicht attributiv gebraucht zu sein; denn in der Verbindung »die oberägyptische *Mr.t*-Isis« behauptet die kleine Gottheit ihre Funktion einer Musikantin und Vertreterin der Landeshälfte gegenüber der großen Isis und spielt die dominierende Rolle¹²⁵. In der zum Teil wortwörtlich übereinstimmenden

¹²⁰ Die widderköpfigen Vasen des Amun kommen noch in der meroitischen Zeit vor, s. LD V, 47 d; Chapman/Dunham, Decorated Chapels of the Meroitic Pyramids at Meroe and Barkal, RCK III, T. 18 E; in gr.-röm. Zt.: Beinlich, a.a.O., 303, Anm. 8.

¹²¹ Zu einer osirianischen Deutung der an den Epagomenen vollführten Wasserriten s. Traunecker, a.a.O., 235 f.

¹²² TT 16, Traunecker, a.a.O., 226 f., Fig. 8.

¹²³ Einige Handschriften beschreiben sie als Frau, s. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride, 135 f.

¹²⁴ Hopfner, Plutarch über Isis und Osiris, 3, Kap. 12; Griffiths, a.a.O., 135 f., 297 f. mit Diskussion der vermutlichen Etymologien (*b3 mnw.tj*, *p3-3-mr.t* u.a.). Möglicherweise enthält der Namen das Element *Mr.t*, obwohl ein Personennamen *P3-(n)-Mr.t* nicht belegt ist; Robert A. Wild, Water in the Cultic Worship of Isis and Serapis, EPRO 87, 1981, geht auf die Pamyles-Episode nicht ein.

¹²⁵ KO I, Nr. 69; s. S. 73 f.; Isis wird neben anderen weiblichen Gottheiten erwähnt.

Beischrift des Opet-Tempel werden denn auch *Mr.t* und Isis nicht synkretistisch (als »Bindestrich-Gottheit«) verbunden, obwohl diese Prozession dem Osiris gilt¹²⁶. In einem zweiten, dem Haroeris bestimmten Aufzug von Prozessionsgottheiten in Kom Ombo röhrt der Isis-Beinamen in der Inschrift »die oberägyptische *Mr.t*-Isis, die Herrin«¹²⁷ von den verwandten Funktionen beider Gottheiten her, jedoch wird auch hier der *Mr.t*-Gottesbegriff vorrangig sein. Eine »Bindestrich-Gottheit« *Mr.t*-Nephthys ist nicht belegt; es fehlen freilich die unterägyptischen Pendant-Darstellungen.

Wenn Nephthys und die unterägyptische *Mr.t* miteinander verbunden werden, so geschieht das zumeist im Zusammenhang einer Libation, seltener — wie bei der Darstellung im Grab des *Nfr-rnp.t* (TT 336)¹²⁸ — in der Aktion einer Klagefrau. Das älteste Beispiel für eine Funktion der *Mr.t* als Libierende bildet das oben beschriebene¹²⁹ aus dem Grab Ramses' III., wo die Göttin mit dem der unterägyptischen Wappenpflanze nachempfundenen »Lilien«-Kopfschmuck¹³⁰ und dem *nms.t*-Krug auftritt; ihr Spruch verweist auf das »kühle Wasser, das der Erde in Heliopolis entstammt (o.ä.)«¹³¹. Vermutlich hat man sie trotz des Namens *Mr.t*, der möglicherweise auch auf den *mr.tj*-Kanal von Heliopolis anspielt, bereits als eine Form der Nephthys betrachtet, da Reinigung und Wie-derbelebung durch Libation zur Domäne der Nephthys gehören und den typischen Funktionen der *Mr.t* fremd sind¹³². Die »unterägyptische« Form

¹²⁶ S. S. 68 f.

¹²⁷ KO I, Nr. 116; s. S. 75 f.

¹²⁸ S. oben S. 231.

¹²⁹ S. oben S. 232.

¹³⁰ Die als »Lilie des Südens« bezeichnete, bislang unidentifizierte Pflanze besitzt hier wie die Papyrusstaude umgeknickte Stengel, s. Renate Germer, Flora des pharaonischen Ägypten, DAI Sonderschrift 14, 1985, 230 f.; vermutlich gibt der Kopfschmuck eine Kombination beider wieder, da auch das rote (oberägyptische) Gewand grüne (unterägyptische) Träger aufweist; vgl. Friedrich Abitz, König und Gott, AA 40, 1984, 166 mit Anm. 515. Andererseits bildet man die eindeutig »oberägyptische« Wappenpflanze gelegentlich mit geknickten Stengeln ab, vor allem dann, wenn beide Zeichen nebeneinander stehen, s. Sethe, in: ZÄS 44, 1910, 10; bei *Mr.t*-Darstellungen s. Möller, in: ZÄS 39, 1901, Tf. 5 u.a.m.

¹³¹ Vielleicht besteht auch ein Zusammenhang mit der »Amme (*bnm.tj*)«, die in Heliopolis ist, s. Otto, MÖR II, 139 (s), die bei der »Huldigung mit dem *nms.t*-Gefäß« (Szene 62) angerufen wird.

¹³² Zur Libation mit den *nms.t*-Gefäß s. die bei Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 43, Anm. 2 genannte Literatur. Vgl. CT V, 384 a-e; Münster, Isis, 30, das dort von Isis und Nephthys bewirkte »Zusammenfügen der Glieder« (*jnq.tj c'w.t=k*) entspricht dem später verwendeten *dmg' w.t*, s. S. 48, 267, 269. Man vergleiche auch die Darstellung in Piankoff/Rambova, Mythological Papyri I, Nr. 8; II, 101, wo die beiden Osirisschwestern die *Mr.t*-Geste vor dem sich auf seinem Löwenbett erhebenden Osiris vollziehen, vor Nephthys auf dem Altar eine *nms.t*-Vase steht und vor ihr ein Priester mit dem *qbh*-Gefäß libiert. Die Libation wird als Korn umgedeutet: »Korn, Korn (*jtj zp* 2) für Osiris!«

des eigentlich oberägyptischen Kopfputzes ließe sich dann mit der »unterägyptischen« Nephthys-Vorstellung erklären.

In ptol.Zt. setzt man Nephthys bei einer Libationsszene explizit mit der unterägyptischen *Mr.t* gleich¹³³. In der Osiriskapelle von Edfu bringt man die Libation in den Epitheta des Osiris mit den aus den Choia-Texten bekannten Vorstellungen von der Einheit des Landes (der Städte und Gae) als Osirisleib in Einklang¹³⁴:

Titel:

Die Libation mit dem *qbh*-Gefäß vollziehen für seinen Vater, damit er mit Leben begabt sei.

Königliche Randzeile:

Es lebe der vollkommene Gott, der von Isis geboren und von Nephthys aufgezogen worden ist, der das Wasser ausgießt für den, aus dem er hervorgegangen ist, der Herr der Kronen Ptolemaios.

Osiris:

Worte zu sprechen durch Osiris in *Bhd.t*, den großen Gott zu Gast in Edfu (*Db3*), den Ersten des Westens in *R3-sf3.w*, um dessen Leib zu vergötlichen man die Städte gebildet und für dessen *shm*-Bilder man die Gae gegründet hat (*nby.w njww.t r nfrj.t b̄c=f sjpj.w zp3w.t n shm.w=f*):

»Ich komme zu dir als Hoher (*m wr*) am Jahresanfang; es gibt kein Notjahr in deiner Zeit (*nn qn mnp.t m h3w=k*).«

Göttliche Randzeile:

Der König von Ober- und Unterägypten, der den Himmel mit seinem Ba erhebt, der den Himmel absondert für seine Bilder und der die Dat geheim hält, um seinen Leib zu verbergen, ist Osiris in *Bhd.t*, der große Gott der Beiden Quellgebiete (*qbh.wj*).

*Nephthys, die Osiris umfaßt*¹³⁵:

Worte zu sprechen durch Nephthys, die unterägyptische *Mr.t* in *Bhd.t*, auf deren Stimme hin der Gott kommt:

»Ich gewähre dir die Macht des Horus als königlicher Thronfolger¹³⁶ des Wenenofer.«

¹³³ Edfou I, 169,19-170,7; IX, Tf. 23; Photo-Tafel: Edfou XI, Tf. 274; Westwand, 1. Register, Nordseite; Zeit: Ptolemaios IV. Philopator.

¹³⁴ S. Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 42 f. (28); 221 (verbeserte Abschriften).

¹³⁵ Auf der Pendant-Darstellung setzt man Isis nicht mit der oberägyptischen *Mr.t* gleich, sondern mit der für die Libation und das Neujahr geeigneter Sothis, s. Cauville, a.a.O., 40 f. (27); Edfou I, 162,7-16.

¹³⁶ Cauville, a.a.O., 42, liest *nsw* »König (von Oberägypten)«: »Je te donne le puissance d'Horus en tant que roi sur le trône d'Ouenennefer victorieux«; während ich *hrj-n.s.t nsw* »königlicher Nachfolger« vorschlage, um das zur unterägyptischen Fassung widersprüchliche *nsw* zu vermeiden.

Die *Mr.t*-Bezeichnung der Nephthys ist zum attributen Namen geworden; Nephthys weist keine der *Mr.t* spezifischen Attribute auf oder vollführt deren Geste. Das singuläre Epitheton stellt eine Umformung des typischen *Mr.t*-Rufes dar, mit dem diese das Nahen des Gottes verkündet, und verweist auf das der »unterägyptischen *Mr.t*« auf der Außenwand des Naos: »die den Gott mit ihrer Stimme zufriedenstellt« (*shtp ntr m mdw=s*)¹³⁷.

Für das Vorkommen der *Mr.t* in Wasserspende-Szenen findet sich im meroitischen Bereich eine Nebenüberlieferung. Eine oberägyptische *Mr.t* erscheint in einer Reinigungsszene auf einem fragmentarischen Block, einem Palimpsest, des Aspelta-Schreins in Sanam¹³⁸. Vermutlich gießt sie über den in einem Becken stehenden König Wasser aus. Da nur das untere Drittel des Blockes erhalten ist, lässt sich die Art der Wasserspende nicht näher bestimmen; der Name *Mr.t smj.t* ist jedoch erkennbar.

Gelegentlich kommt auf Opfertafeln und Türumrahmungen zusammen mit Anubis eine Göttin vor, die Wasser ausgießt¹³⁹. Sie trägt den Papyrus-Kopfputz kombiniert mit einem der *Nb.t-hw.t*-Hieroglyphe ähnelnden Zeichen. Da die libierende Göttin nur in wenigen Fällen namentlich bezeichnet ist, stellt sich die Frage, ob wirklich *Mr.t* gemeint ist und nicht eine Nephthys mit einer verzeichneten *Nb.t-hw.t*-Hieroglyphe. Denn diese vollführt in der überwiegenden Anzahl der Darstellungen die Libation¹⁴⁰; die Geierhaube lässt sich für eine Zuweisung nicht heranziehen: Sie ist *Mr.t* und Nephthys eigen. Für eine Deutung als *Mr.t* in einigen wenigen Fällen spricht, daß man bei der Sonnenaufgangsszene durchaus zwischen Nephthys und *Mr.t* zu unterscheiden wußte¹⁴¹.

Außerhalb des eigentlich ägyptischen Kulturkreises tauchen gelegentlich noch Mischformen verschiedener Gottheiten auf, die *Mr.t*-ähnlich

¹³⁷ S. unten S. 268.

¹³⁸ PM VII, 199 (21); Griffith, in: AAA 9, 1922, 110, Tf. 46,2; Aspelta regierte von 593-568, s. Wenig, in: LÄ I, 488.

¹³⁹ Janice W. Yellin, The Role and Iconography of Anubis in Meroitic Religion, Brandeis Dissertation 1978, 270, Tf. IV; Griffith, in: AAA 12, 1925, 84 f.; Tf. 28,1. 2 (Altar und Türumrahmung); PM VII, 124; Yellin, a.a.o. 227, Nr. 6 (Faras). Bei den in PM VII, 124 (Griffith, in: AAA 11, 1924, Tf. 68,1. 2) unter *Mr.t* verzeichneten Göttinnen handelt es sich um eine Maat (oder: *Jmmt.t*) und eine unidentifizierbare mit Geierhaube. Nur die drei Darstellungen aus Faras sind sicher als *Mr.t*-Göttinnen zu identifizieren, s. Yellin, a.a.O., 112 f., 152 f.; 227, Nr. 6; 232, Nr. 34. 35.

¹⁴⁰ Yellin, a.a.O., 270, Tf. IV; Dunham, Royal Tombs at Meroe and Barkal, RCK IV, Tf. 39, E 40 (A, C, D); ders., West and South Cemeteries at Meroe, RCK V, Fig. 61 d, 143 c, 159, 166, 172; Hintze, Studien zur meroitischen Chronologie und zu den Opfer-tafeln aus den Pyramiden von Meroe, ADAW 1959, Nr. 2, Tf. 10-12; Chapman/Dunham, Decorated Chapels of the Meroitic Pyramids at Meroe and Barkal, RCK III, Tf. 3 A. B. D. F. G; 21 C; 22 A.

¹⁴¹ Z.B. Chapman/Dunham, a.a.O., Tf. 3 H.

wirken, so auf der Kanne von Egyed¹⁴², die aus der römischen Provinz Pannonien stammt und nach neueren Forschungen wohl in die frühe Kaiserzeit gehört¹⁴³. Zwei geflügelte Göttinnen, die den für *Mr.t* typischen Lotus- und Papyruskopfschmuck neben einem Uräus und einer Haarbinde tragen, halten die beiden Jahresrispen zusammen mit dem Krummstab in der Hand, jedoch auf eine ganz unägyptische Weise. Sie gliedern die Darstellungen der Hydria in einzelne Abschnitte. Trotz einzelner ägyptischer Attribute sind sie sicher nicht mit bestimmten ägyptischen Göttinnen zu identifizieren, sondern stellen eine Art von Hybrid-Bildungen dar, die von ägyptisch-hellenistisch-römischen Kulten beeinflusst sind. Die *Mr.t*-Göttinnen, die mit Sicherheit in den römischen Provinzen unbekannt waren, mögen allenfalls für den Kopfschmuck und vielleicht die Jahresrispen Pate gestanden haben¹⁴⁴, falls jener nicht von den Nilfiguren übernommen wurde.

Auf einem Leichtentuch, das der spätptol.-frühkaiserzeitlichen Epoche angehört und sich in Chikago befindet, sind die beiden Göttinnen eindeutig mit der Isis-Nephthys-Vorstellung als Sonnenaufgangsadorantinnen verbunden (Tafel XV)¹⁴⁵. Sie stehen rechts und links vom Haupt des Toten und haben anbetend ihre Hände erhoben. Neben ihnen sind zwei Ba-Vögel und, als Symbol der aufgehenden Sonne, zwei *Hpr*-Figuren abgebildet¹⁴⁶. Auch die Darstellung zweier Göttinnen auf der Tunika von Sakkara, die an der Teti-Pyramide gefunden wurde und ebenfalls in die spätptol.-frühröm.Zt. datiert wird, zeigt eine Verschmelzung beider Vorstellungen¹⁴⁷. Die oberägyptische Göttin betet vor einem skarabäusköpfigen Krokodil, dessen Schwanz schlängengestaltig ist und dessen Skarabäus-Flügel die Sonnenscheibe halten. Die unterägyptische Göttin vollführt den Adorationsgestus vor einem auf einem Hügel stehenden Phönix, dessen Haupt von den Sonnenstrahlen wie von einem Nimbus umgeben ist. Da die beiden Göttinnen nicht nur den eingerollten Zopf und die für *Mr.t* in gr.-röm.Zt. bezeugten Landeskronen tragen, sondern

¹⁴² Von Bissing, in: JdI 24, 1909, 41 ff.; Tf. 4; Wessetzky, Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn, EPRO 1, 1961, 42 f.; Tf. 6-8 mit weiterführender Literatur. Zur Verwendung dieser Kultkanne als Symbol des Wassers und des Jahres im Heiligtum s. ders., in: BiOr 39, 1982, 581.

¹⁴³ Zahn, in: Die Antike 5, 1929, 47 ff.; Parlasca, in: JdI 70, 1955, 144, Anm. 93.

¹⁴⁴ S. Junker, Philae I, 261 ff.; s. S. 86; hinter Thot mit Jahresrispe, Nechbet bzw. Uto und *Mr.t*, Daumas, Mammisi de Dendara, 96 f.; Tf. 47; s. S. 209.

¹⁴⁵ Parlasca, Mumienporträts und verwandte Denkmäler, 160, Anm. 53; Tf. 59,1; Bresciani, A propos de la toile funéraire peinte trouvée récemment à Saqqara, in: BSFE 76, 1976, 20 mit Anm. 10.

¹⁴⁶ Vgl. S. 182.

¹⁴⁷ G. Grimm/D. Johannes, Kunst der Ptolemäer- und Römerzeit im Ägyptischen Museum Kairo, Mainz 1975, 24, Tf. 79, Nr. 41; Pedrizet, in: MonPiot 34, 1934, 97 ff.; Abb. 3, Tf. 7-8; Kákosy, in: MDAIK 20, 1965, 118 ff.; Bresciani, a.a.O., 19 ff.

auch eine abgewandelte Form ihrer typischen Geste vollziehen, wird man in ihnen wohl dem äußeren Habitus nach die beiden *Mr.t*-Göttinnen, die Trägerinnen der Rollen Isis und Nephthys (oder: Nechbet und Uto) sind, sehen können. Die Anbetung der aufgehenden Sonne bildet den Anknüpfungspunkt für die ikonographische Angleichung.

Außerhalb des Osiriskreises setzt man *Mr.t* nur selten mit Isis gleich. *Mr.t* wird dabei zu einem attributiven Namen der größeren Göttin, wobei die Namensverbindung auf der Interpretation beider Gottheiten als Maat beruht, bzw. *Mr.t* als Synonym für Maat verwendet wird¹⁴⁸. Die eindringlichste Formulierung der Vorstellung von der Weltbeherrscherin Isis als Maat/*Mr.t* findet sich in Dendera¹⁴⁹:

»Worte zu sprechen durch Isis, die Große, die Gottesmutter (in Karsusche), die Herrin von *J.t-dj*, zu Gast in *Jwn.t*, die Tochter des Re in Gestalt der (*m*) Maat, die Herrin von Ägypten (*bt-mn*), die große Sothis¹⁵⁰, die auf der Erde und am Himmel aufgeht, die die Städte gründet und die Gae in Ordnung hält (*smn*), die einzige ist sie, die in den beiden Ländern befiehlt, der kein Gott gleichkommt, die *Mr.t*, die 'die Gaben einholt'¹⁵¹, von den vier Ecken der *Nn.t*, wobei alles, was aus ihrem Munde kommt, sogleich geschieht¹⁵²:

'Ich gebe dir (scil.: dem König) die Maat in dein Herz, damit du sie ewiglich für die Götter ausübst.'«

Die Angleichung an die Maat-Göttin liegt auch einem weiteren *Mr.t*-Epitheton der Isis zugrunde¹⁵³:

»Diese ehrwürdige Göttin, die Mächtige, die vollkommene *Mr.t*¹⁵⁴, [die Herrin o.ä.] der *šf.t*, die große Seschat¹⁵⁵, die Herrin, die das Schreiben begann¹⁵⁶.«

¹⁴⁸ S. S. 135 f. Zur Maat-Funktion der Isis s. Bergman, Ich bin Isis, 176 ff.; eine große Anzahl weiblicher Gottheiten wird seit dem NR als Verkörperungen der Maat empfunden, s. Assmann, in: LÄ II, 759.

¹⁴⁹ CD IV 260,7-10; s. S. 135.

¹⁵⁰ Münster, Isis, 78 ff.; 153 f.; Bergman, a.a.O., 98.

¹⁵¹ *bjj jn.w* wird als Synonym für *hqȝ.t* »Herrscherin« verwendet, s. Daumas, Moyens d'expression, 195 f.

¹⁵² Daß der Befehl der Gottheit sofort vollzogen wird, gilt als Zeichen göttlicher Allmacht, s. Otto, Gott und Mensch, 141,14; Bergman, a.a.O., 174 f.

¹⁵³ CD VII, 47,1; das *Mr.t*-Logogramm ist mit einem Fragezeichen versehen; königliche Randzeile eines Maat-Opfer-Textes.

¹⁵⁴ Vgl. Daumas, Mammisi de Dendara, 134,1: *Mȝc.t wr.t ... mr.t nfr.t sȝm cnb n nfr.w*.

¹⁵⁵ Beinamen der Isis, während »kleine Seschat« der der Nephthys ist; vgl. auch die parallele Erscheinung einer »großen« und »kleinen« Weihe, s. Bergman, a.a.O., 227 (Isisprädikation, Esna V, 227); 234 ff.

¹⁵⁶ In der Spzt. wird wie dem Gott Thot auch Isis die Erfindung der Schrift zugeschrieben, s. Bergman, a.a.O., 236, Anm. 6. Bis zum Ende des NR heißt sie zwar »Herrin der Bücherhauses« und »Herrin der Gottesworte (Hieroglyphen)«, s. Münster, Isis, 207, wird aber nicht explizit mit Seschat verschmolzen. Zu unserer Stelle vgl. auch die Isis-

Wie im oben beschriebenen Falle der Hathor dient der *Mr.t*-Beiname lediglich dazu, unter den zahlreichen Wesenszügen der Isis den einer Maat/Kehle hervorzuheben; ein wirklicher Synkretismus liegt nicht vor.

Prädikate beim Maat-Opfer, CD IV, 138,9, wo sie als Urgöttin geschildert wird: »Die Uranfängliche (*ȝȝt.t*), die das Schreiben begann (*ȝȝ[.t] sphr*), an der Spitze der Götter, die große Seschat des Bücherhauses.«

KAPITEL XI

Der Kult der *Mrt* und ihre lokale Verehrung

Obwohl *Mrt* ihrem Ursprung nach zum Personal der kultischen »Bühne« gehört und ihre Funktion zugunsten einer anderen Wesenheit der Götterwelt (einschließlich des Königs) ausübt¹, stellt sich die Frage, ob ihr nicht im Laufe der geschichtlichen Entwicklung auch kultische Verehrung zuteil geworden ist und ob diese nicht auch eine lokale Verankerung aufweist. Diese Frage nach dem Kult entspricht in etwa dem, was Assmann die »kultische (topographisch-politische) Dimension«² oder »lokale Dimension«³ nennt, wobei ich freilich die enge Verknüpfung von (lokalem) Kult und topographischer Festlegung im Falle der *Mrt* vermeiden und die beiden Bereiche trennen möchte, da m.E. eine Verehrung von Ressortgöttern auch ohne feste topographische Bindung möglich ist⁴. Die Frage nach dem Kult ist ferner von großer Dringlichkeit, weil man im allgemeinen bei Personifikationen und Ressortgottheiten die Existenz eines eigenen Kultes in Zweifel gezogen oder als Spätformen der Religiosität gewertet hat⁵, und weil ihnen neuerdings auf ägyptologischer Seite von Assmann wiederum eine Beschränkung auf eine der drei Dimensionen zugewiesen wurde⁶.

Die »kosmische« und die »mythische« Dimension, die neben der »lokal-kultischen« nach der Theorie von Assmann zu einem Gott im Vollsinne des Wortes gehören, lassen sich bei *Mrt* mit der Ausweitung und

¹ S. S. 13; *Mrt* ist jedoch nicht nach ihrer abstrakten Funktion (Rezitation und Musik) oder ihrem Bereich wie etwa die »Flurgöttin« Sechet oder die acht Urgötter von Hermopolis benannt, sondern nach den Trägern dieser Funktion, der »(Sänger-)Gruppe«.

² Assmann, in: LÄ II, 768 f.

³ Jan Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, 1984, 25 ff.

⁴ Die »paradigmatische Rolle« in der kultischen Dimension spielt nach Assmann, in: LÄ II, 768 f., die Osirisreligion. Ob der für den Osirkult seit frühester Zeit typischen Aufzählung von Kultstätten in der Realität immer Kultbauten und Tempeldienst entsprochen haben, scheint mir fraglich.

⁵ Zur Frage des Kultes von Personifikationen in der klassischen Antike s. W. Pötscher, Das Person-Bereichdenken in der fruhgriechischen Periode, in: Wiener Studien 72, 1959, 5 ff., bes. 19 ff.; M. P. Nilsson, Opuscula selecta III, Lund 1960, 233 ff.; F. W. Hamdorf, Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenischen Zeit, Mainz 1964; im AT s. B. Lang, Frau Weisheit, Düsseldorf 1975, 167; Urs Winter, Frau und Göttin, OBO 53, 1983, 508 ff.; in Ägypten, Hornung, Der Eine und die Vielen, 65 ff.; Guglielmi, in: LÄ IV, 978 ff.; s. jetzt J. Baines, Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Ideology of a Genre, Warminster 1985, 78 ff., 144.

⁶ Assmann, in: LÄ II, 766 mit Anm. 107. 108.

Übertragung ihrer Wesenszüge und Funktion auf die götterweltliche Ebene begründen. Sie manifestieren sich auf kosmische Weise in ihrer Einbettung in die Ikonographie des Sonnenlaufes als Wärterinnen des neugeborenen Sonnenkindes und ihrer Mitwirkung beim Zusammenfügen des Osirisleibes während der Choiakmysterien. Die »mythische Dimension« lässt sich zumindest in Ansätzen durch ihre Funktion als Adorantin in Konstellation mit anderen Jubelwesen der götterweltlichen Ebene (Sonnenaffen, Hathoren, *B3.w*) und ihrer gelegentlichen Erwähnung als göttliche Sängerin vor Re nachweisen.

Bei der Untersuchung der lokalen Dimension sollte man wegen des komplexen Phänomens religiösen Erlebens nicht nur die Kriterien eines Tempeldienstes oder einer Herrschaft über eine Stadt anwenden, sondern auch kleinere Formen lokaler Bindung in Betracht ziehen. Denn mit der Anwendung der Merkmale »Lokalherrin« und »Observanz eines Dienstes im täglichen Tempel- oder Festkult« wird bei Ressortgottheiten das Problem unerlaubt vereinfacht. Dies ist umso bedenklicher, da sie häufig schon zu Beginn der geschichtlichen Zeit bezeugt sind, wo Tempelinschriften und ein Berufspriestertum fehlen.

Wenn man »Kult« im weiteren Sinn als »gegenseitige oder wechselseitige In-Besitznahme von Gott und Mensch in Raum und Zeit« definiert⁷ oder nur das Kriterium eines eigenen Priesterstandes — ohne erkennbare topographische Bindung —, also eines irgendwie gearteten »Dienstes« an der Gottheit anwendet, dann lässt sich für *Mr.t* bereits im AR ein solcher nachweisen. Die meisten Zeugnisse haben jedoch eher einen privaten als einen offiziellen Charakter und drücken eine individuelle Gottesbeziehung aus, als läge eine Vorstufe zur »vierten« Dimension vor⁸. Diese persönliche Bindung an *Mr.t* äußert sich im AR in Personennamen wie *Nj-Mr.t* »Der-zur-*Mr.t*-Gehörende«⁹, *Z3.t-Mr.t* »Tochter der *Mr.t*«¹⁰ und *Mr.t-nfr.t* »Die schöne *Mr.t*«¹¹. Die Wahl des Gottesnamens ist als Akt der Verehrung und frommer Gesinnung zu werten und

⁷ Goldammer, Formenwelt des Religiösen, 328; die Definition Mowinckels, in: RGG IV, 120 f., ist restriktiver und auf die Gruppe bezogen: »die sichtbaren, gesellschaftlich festgesetzten und geordneten, wirkungskräftigen Formen, durch die das religiöse Erleben der Gemeinschaft zwischen Gottheit und 'Gemeinde' verwirklicht wird und ihre Wirkungen ausübt.«

⁸ Assmann, Ägypten (s. Anm. 3), 265: »die »vierte« Dimension der Gottesnähe ..., jener neuen Sphäre religiöser Erfahrung jenseits von Kult, Kosmos und Mythos, deren Horizont das eigene Herz und die persönliche Geschichte bilden und in der das eigene Schicksal unmittelbar auf den persönlichen Willen Gottes hin auslegbar wird«; zu den Vorstufen in der nicht mehr zum engeren Bereich religiöser Texte gehörenden Weisheitsliteratur s. a.a.O., 198 ff.

⁹ Ranke, PN I, 172,21; II, 361; Junker, Giza II, 166, mit ehrfurchtvoller Inversion. Name eines Bäckers vom Beginn der 5. Dyn.

¹⁰ Ranke, PN I, 289, 13 und wohl auch 282,12 (ohne Inversion); dazu Moussa/Altenmüller, Nefer and Ka-Hay, AV 5, 1971, 16,7; 38 (Tochter eines »Aufsehers der Sänger«

weist zumindest auf eine individuelle Aktualisierung hin. Die Erwähnungen der *Mr.t* in Priestertiteln wie *hm nfr Mr.t smcjt*¹² und *hm nfr Mr.t smcjt mh(w)jj.t*¹³ »Priester der oberägyptischen *Mr.t*« und »Priester der ober- und unterägyptischen *Mr.t*« müssen nicht für einen differenzierten Dienst an der Gottheit in einer ortsansässigen Form sprechen und sind somit nicht unbedingt mit priesterlicher Tätigkeit an einem Tempel gleichzusetzen, sondern können sich auf kleinere Formen, tragbare Statuen u.ä., beziehen. Diese Titel beinhalten lediglich die religiöse Begründung der »Berufsarbeits«¹⁴, vermutlich weil es im AR eine strenge Trennung in eine profane und sakrale Seite beim Phänomen Beruf nicht gegeben hat. Falls kleinere Kultbauten für Ressortgötter, vielleicht aus vergänglichem Material, bestanden haben sollten, wäre der Titel dennoch nicht so zu deuten, daß *Mr.t* ein eigenes Tempelpersonal untersteht, sondern nur so, daß sich der Sänger im »Nebenberuf« als Priester versteht, vielleicht an einer Statuette Priesterdienst versieht, in dem er ihr vor seinen Tätigkeiten im Ritual opfert¹⁵. Wenn letztlich auch die Form der Verehrung im AR offenbleiben muß, so zeigt der *hm-nfr*-Titel doch, daß der Mensch sich in irgendeiner Weise der Gottheit als Handelnder näherte. Denn derjenige, welcher im Bereich einer bestimmten Ressortgottheit wirkt und ihre hierophane Qualität erfährt, fühlt sich ihr verpflichtet und automatisch als »Diener der Gottheit«, deren Willen er vollzieht. Das gilt nicht nur für den Beruf des Sängers, sondern auch für den des Arztes, Baumeisters und hohen Verwaltungsbeamten, die als Träger numinoser Macht geschätzt werden und deren Fähigkeiten der Umwelt »übermenschlich«,

und »Priesters der ober- und unterägyptischen *Mr.t*«), jedoch ohne Inversion, die nach den Belegen bei Ranke nicht unbedingt erforderlich ist.

¹¹ Ranke, PN I, 157.3; Nachtrag II, 361. Die im AR übliche Auslassung der Determinative erschwert freilich die Unterscheidung von *mr.t* »Geliebte«.

¹² Moussa/Altenmüller, a.a.O., 14. 17. 36.

¹³ A.a.O., 16. 17. 39. 40. Die drei Träger des *hm-nfr-Mr.t*-Titels sind lediglich *rb nsut*, nicht *smr w'tj*, wie die Personen, die beim Hebsed die Geste und Rezitation der (späteren) *Mr.t* ausführen. Nach den weiteren Titeln des Ka-Hay *hrp md.t nfr.t, jw b rhj.t* und *w'j.w m wr.w hsw.w d.t*, a.a.O., 14. 17, scheint er seine Kunst im königlichen Totenritual ausgeübt zu haben, während die des Sen-Yetef *mr md w'b nsut pr-3, w'j.w m wr.w, z3 pr nsut* und *jnr.w mrr.t nb=f*, a.a.O., 16, darauf hindeuten, daß er auch außerhalb des Totenkultes gewirkt haben könnte.

¹⁴ Zur Heiligung des Wirtschaftlichen und der Arbeit, s. Goldammer, Formenwelt des Religiösen, 39; zum Beruf als einem mit religiösen Inhalten gefülltem Begriff, s. Schwer, in: RAC II, 141 ff.; Bertholet, in: RGG I, 928 ff. Eine Berufung durch die Gottheit, eine Art von göttlichem Auftrag geben sie sicher nicht wieder, s. Brunner, in: LÄ I, 717.

¹⁵ S. S. 101, Anm. 258. Auf eine gemeinsame Wurzel von *hm-nfr* und *hm* deutet auch der Gebrauch in der Persönlichen Frömmigkeit des NR hin. Dort versteht sich der Beter als »Diener oder »wahrer Diener« (*hm, b3k, b3k m3*), unabhängig von seiner sozialen Stellung. Der Teilhabe am göttlichen Sein entsprechen also Bezeichnungen der Selbstminde rung, s. Brunner, in: LA IV, 956 f.; Assmann, LL, 290 f.; Vernus, in: BIFAO 75, 1975, 109 f.

d.h. götterweltlich, erscheinen. So gehören die Titel *hm nfr Mr.t* wie ähnliche der Ärzte¹⁶, Verwaltungsbeamten¹⁷, Baumeister¹⁸ und Handwerker bzw. Künstler¹⁹ wohl kaum in den Zusammenhang eines ausgedehnten Tempelkultes, bezeugen aber auf eindrucksvolle Weise die Verehrung, die man der Gottheit als Berufsnumen zollte.

Im AR erscheint *Mr.t* zudem bei einer weiteren Form der kultischen Dimension, dem mit dem sakralen Königtum verbundenen Kultspiel des Hebsed. Wenn bei dieser kommémorativen Festfeier auch die Person des Königs im Mittelpunkt der Darstellung steht, so deutet ihr Vorhandensein immerhin an, daß sie als »Rollenträgerin« und Realisierung der numinosen Macht des Ritualgesangs betrachtet wurde. Auffallenderweise fehlt ihre Erwähnung in den Pyramidentexten, was vielleicht damit zu begründen ist, daß diese vor der Deifizierung der *mr.t*-Sängerschaft zur *Mr.t*-Göttin konzipiert wurden²⁰.

Im MR lassen sich weitere Formen der Verehrung nachweisen, so das Totengebet. Eine Harfenspielerin wendet sich in der Opferformel an die für sie zuständige Berufsgottheit, die »oberägyptische *Mr.t*«²¹. Da dies auf einer Stele geschieht, die vermutlich im Chontamenti-Tempelbezirk in Abydos aufgestellt war, mag ihr Bereich auch die Musik im Jenseits, d.h. in der Götterwelt, mitumfassen. Auf einem Sarg, der wahrscheinlich aus Assiut stammt, wählt die Besitzerin wiederum *Mr.t* für die Opferformel aus²². Auch außerhalb der eigentlich religiösen Literatur finden sich Hinweise auf eine Verehrung der *Mr.t* durch Harfenspielerinnen, so in den Admonitions²³. Wenn sich der Besitzer der Stele C 15 des Louvre

¹⁶ *ḥrp Srq.t* s. jetzt Frédérique von Känel, Les prêtres-Ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket, BEHE 87, Paris 1984, 294 ff.; s. auch *hm nfr Hk3*, *hm nfr Hrw jmj ūw.t* und *w'b Shm.t* (Veterinäre), s. Paul Ghaliaoungui, The Physicians of Pharaonic Egypt. DAI Sonderdruck 10, 1983, 12. 49. 91; te Velde, in: LÄ III, 47 f.

¹⁷ Vezirtitel: *hm nfr M3c.t* s. die bei Hornung, Der Eine und die Vielen, 66, Anm. 28, und Vernus, in: BIFAO 75, 1975, 105 (d), gesammelte Literatur. Am Archiv beschäftigte Beamten heißen *hm nfr S33.t* »Gottesdiener der Seschat, die dem Archiv der *hnms.w* vorsteht« und »Vorsteher der Schreiber des Archivs des Gottes«, s. Edel, Das Akazienhaus und seine Rolle in den Begräbnisriten des alten Ägyptens, MÄS 24, 1970, 33 f.; 39 f.; Helck, in: LÄ V, 885; vgl. auch das Phänomen der Vergöttlichung von Baumeistern und Schriftgelehrten im Falle des Imhotep und Amenhotep, s. Wildung, Imhotep und Amenhotep MÄS 36, 1977.

¹⁸ Sie heißen ebenfalls *hm nfr S33.t*, s. Helck, in: LÄ V, 886; Kees, in: WZKM 54, 1957, 91 ff. Denn in das Ressort der Seschat, der »Herrin der Maurer (*jqd.w*)«, fällt auch die Tempelgründung.

¹⁹ *hm nfr Pth* und *hm nfr Zkr* s. Junker, Giza VII, 40; Brovarski, in: LÄ V, 1056; Scheel, in: SAK 12, 1985, 165.

²⁰ Andererseits fehlen dort auch andere im AR belegte Gottheiten wie *Wnw.t*, *Mrhw* und *Hk3*.

²¹ S. 59.

²² D. Wildung u.a., Entdeckungen, Ägyptische Kunst in Süddeutschland, Mainz 1985, 31, Nr. 21 a, Abb. hinterer Vorsatz.

²³ 4,12 f.; 7,13 f.; s. S. 60.

hingegen *jm3hw n Mr.t* nennt, ist der Befund nicht eindeutig; es könnte — falls nicht lediglich eine spielerische Schreibung vorliegt — auch eine Beziehung der *Mr.t* zum Osiriskult angedeutet sein²⁴. Mit dem *Mr.t*-Namen gebildete Priestertitel sind nicht mehr bezeugt. Es sind zwar »Vorsteher der Sänger« aus dem MR bekannt, aber diese sind der Hathor verpflichtet²⁵. Erst in der Saitenzeit kommen derartige Priestertitel wieder vor. Bei den Personennamen lässt sich im MR kein einziger mit Sicherheit der *Mr.t* zuweisen²⁶. Außer dem *hw.t-nbw*-Sockel, der vielleicht den Herstellungsort der *Mr.t*-Statue symbolisierend wiedergibt, werden Kultorte und Sanktuare im AR und MR nicht ausdrücklich genannt. Nach den erhaltenen Belegen ist sie in der Residenz des AR und im MR in Abydos und Assiut verehrt worden, möglicherweise war sie in den Osiris-Kult einbezogen. Eine feste lokale Bindung an einen Tempel wird wohl nicht bestanden haben. Vermutlich haben aber gerade die örtliche Ungebundenheit, d.h. ihre Verfügbarkeit, und die Konstanz ihrer Funktion zu ihrer Beliebtheit und Langlebigkeit als Berufs- und Ressortgottheit beigetragen. Denn diese verleihen den Verehrern die Gewissheit, innerhalb bestimmter Lebensbereiche einer verlässlich wirkenden Schutzmacht gegenüberzustehen.

Wie im MR haben auch die seltenen Zeugnisse des NR einen privaten Charakter und bilden eher Beispiele für Volksfrömmigkeit als für einen Tempelkult. Zwar werden die *Mr.t*-Göttinnen sehr häufig in ihren verschiedenen Funktionen dargestellt und erwähnt, aber nur auf einer einzigen Stele manifestiert und konkretisiert sich die Verehrung in Form von Gebetsfrömmigkeit²⁷. Zwar wird die »oberägyptische *Mr.t*« nicht als einzige Gottheit im Stelenrund angebetet, aber ihr gebührt als Schreinfigur der Vorrang (Tafel IVb). Es fehlen im NR Priestertitel und mit ihrem Namen gebildete Personennamen²⁸. Sie erscheint im offiziellen Tempel-

²⁴ S. S. 59; den im jenseitigen Zusammenhang bei E. Hickmann, in: LÄ II, 557 und Wb III, 165,12 erwähnten Gott *Hsw* liest Hornung, Amduat II, 193, Nr. 902, *rnnw* »Träger«, obwohl die Gestalt Nr. 903 *hnw* »Musikante« betitelt ist.

²⁵ Zu *Wb-htp*, einem *hrp hsw.w br psg.t*, und *Jmnjj*, einem *hrp hsw.w*, die beide aus Cusae stammen, s. Corteggiani, in: BIFAO 75, 1975, 318 ff.; O. W. Muscarella, Ancient Art, The Norbert Schimmel Collection, Mainz 1974, Nr. 183. Im AR führen bei weitem nicht alle Sänger einen mit *Mr.t* gebildeten Priestertitel, s. z.B. *Nj-m3t-R'w*, PM III², 282 ff.; der »Aufseher des Gesangs im Großen Haus«, Priester des Sonnentempels und *W'ib* der Pyramide des Neuserre war.

²⁶ In Frage kommen *Z3-mr.t*, Ranke, PN I, 282, 12, der jedoch mit »Mann mit der Hand am Mund« wie *mrj* »lieben« determiniert ist, und *Shtp-m-mr.t*, Ranke, PN I, 318, 11.

²⁷ S. S. 60 f. Auch wenn sich die oberägyptische *Mr.t* im Naos die Anbetung mit der wesensverwandten *Nhm.t-w3j* teilt, so beweist das Gebet doch, daß die beiden Stifterinnen, eine Leierspielerin und ihre »Schwester«, Zwiesprache mit der personhaft als Du (oder: »Dein Ka«) empfundene Statue halten.

²⁸ Der im NR lebende »Vorsteher aller Sänger Ober- und Unterägyptens« und »Sänger zur erhabenen Harfe« (*hsw m bjt.t sps.t*) Amenemheb, genannt *Mhw*, nennt in seinen

kult, zumeist dem eines Festes, als Adorantin und Hilfsgöttin übergeordneter Götter wie Amun und Osiris. Ihr Bild schmückt zwar Barken, Ständer mit Altären, Amunvasen und Sistra²⁹, aber einen eigenen Kult im Tempel, sei es auch nur in der Form eines Gastkultes, hat sie anscheinend nicht besessen. Magische Texte und Loskalender liefern gelegentlich Anspielungen auf Mythen, die sich jedoch nicht unmittelbar im Tempelkult und seinen Ritualen niederschlagen.

In der Saitenzeit ändert sich das Bild grundlegend. Ein Personenname in einem Toponym, der einer *Mr.t-wbḥ.t* »der hellglänzenden *Mr.t*« kommt in der Zeit Psammetichs I. vor, wird aber, weil in dem geographischen Begriff »Die Mauer des *Pšj-n-Mw.t* geboren von der *Mr.t-wbḥ.t*« enthalten, wohl älter sein³⁰. In der 26. Dyn. tragen Vater und Sohn einer Sänger- und Priesterfamilie, die »Vorsteher der Sänger des Osiris des Herrschers (*Jtj*), Vorsteher der Sänger der Neith (von) der weißen und roten Krone, Vorsteher der Sänger des 'Hauses des guten Gottes Necho' und Vorsteher der Sänger des 'Hauses der Selkis im 6. unterägyptischen Gau'« sind, auch den Titel eines »Vorsteher der Sänger der ober- und unterägyptischen *Mr.t*³¹. *Mr.t* verfügte demnach im Neith-Tempel von Sais in der 26. Dyn. über einen (Neben-)Kult mit Sängerschaft, der hinter dem des Osiris-*Jtj*³², der Neith und des verstorbenen Königs Necho (I.)³³ rangierte, jedoch vor dem der »Selkis im 6. unterägyptischen Gau«³⁴. Wenn aus der Zeit des Apries zum ersten Mal ein Sanktuar für die Göttin, ein »Haus der oberägyptischen *Mr.t*« (*Hw.t Mr.t šmčj.t*) in Sais bezeugt ist³⁵, so fügt sich das gut in das Bild von einem Nebenkult der

Hymnen auf dem Stelophor BM 22557 und der Stele Orientale Institute 12294 *Mr.t* nicht, s. Kuentz, Recueil Champollion, 601 ff.; Brovarski, in: Serapis 6, 1980 (Fs Nims), 29 ff.

²⁹ S. S. 138, 174 ff.

³⁰ Nitocris-Adoption-Stela Z. 29, s. Caminos, in: JEA 50, 1964, 76; Tf. X, 29. Der Name ist eindeutig mit der »*Mr.t*-Göttin« determiniert; da jedoch in der Inschrift der *Mr.t* als Vollgöttin in Edfou IV, 106,5 f. das Epitheton *wbḥ.t mr.t* »mit leuchtendem (klaren) Auge« erscheint, ist es wahrscheinlich, daß auch der Personename auf das *mr.t*-Auge anspielt, vgl. Ranke, PN I, 158, 19.

³¹ *Pn-hw.t-bj.t* und *W3ḥ-jb-Rč-mr-N.t*, s. de Meulenaere, in: BIFAO 60, 1960, 117 ff.; bes. 120 f. Es scheint jedoch auch in der Saitenzeit selten vorgekommen zu sein, daß »Vorsteher der Sänger« mit dem *Mr.t*-Kult befaßt sind; die a.a.O., 123, Anm. 6, aufgeführten Personen tragen jedenfalls keine entsprechenden Titel.

³² Auch im Opet-Tempel ist *Mr.t* als Sockel-Gottheit mit Osiris-*Jtj* verbunden, s. S. 68 f.

³³ De Meulenaere, a.a.O., 126.

³⁴ Zur Problematik der Lesung des Gauzeichens s. Brunner, Geburt des Gottkönigs, 45; Helck, Gae, 163; K. Zibellius, Ägyptische Siedlungen nach Texten des AR, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 19, 1978, 242 f.; die beiden letzten verneinen die Lesung *Qdm* für das Gauzeichen.

³⁵ Capart, Un fragment de naos saite, in: Mémoires Académie Royale de Belgique 19, 1924, 13, Tf. 1; Matthiae Scandone, in: OrAnt 6, 1967, 157 ff.; R. el-Sayed, La Déesse Neith de Sais II, BdE 86,2, 1982, 413, Doc. 468. Die »oberägyptische *Mr.t*« wird auf dem Brüsseler Naos E. 5818 mit einer großen Anzahl anderer im Neith-Tempel verehrten Gott-

Mr.t im Neithtempel während der 26. Dyn. ein. Vermutlich hat ihre ober- und unterägyptische Aufspaltung und ihr Wesen als Kronengöttin ihre Aufnahme unter die theoi synnaoi des Neithtempels begünstigt, da sich seit alters ähnlich zweigeteilte Kulteinrichtungen dort befanden³⁶. Auf dem aus der Zeit des Amasis stammenden Naos D 29 des Louvre³⁷ werden die *Mr.t*-Göttinnen dem Gefolge (*jmj.w-h̄t*) des Osiris-*Mrtj* in *Mfk3.t*, das in Terraneh bei Kom Abu-Billou zu lokalisieren ist, zugeordnet³⁸. Da derselbe Ort als Fundstätte einer der beiden rundplastischen Darstellungen der Göttin, einer kleinen, wohl als Weihgabe dienenden Bronzestatuette, genannt wird³⁹, hat *Mr.t* vermutlich in *Mfk3.t* ebenfalls einen Nebenkult besessen, der an den des Osiris angeschlossen war⁴⁰ (Tafel XVI). Ob man dabei die *Mr.t*-Göttinnen mit dem ähnlich lautenden Osiris-*Mrtj* assoziativ verbunden hatte und sie deshalb seinen Kult teilten, ist unklar⁴¹. Denn die beiden Göttinnen, die auf dem Louvre-Naos

heiten dargestellt, während die unterägyptische in einer mit *Mr.t* verschmolzenen löwenhäuptigen Sachmet aufgegangen ist, die jedoch die *Mr.t*-Geste vollführt.

³⁶ Z.B. die *Rs-N.t* und *Mh-N.t*, die *hwu.t N.t*, s. Matthiae Scandone, a.a.O., 162 ff.; die Darstellungen des Neith-Tempels in der Spzt., a.a.O., 147, Fig. 1; Schott, in: RdE 19, 1967, 99 ff.; R. el-Sayed, Documents relatifs à Sais et ses divinités, BdE 69, 1975, 180-199; oder den Titel *ḥrp mr nswt* und *jmj-r3 mr bjtj s.* a.a.O., 192 f. Ob die im 1. Register dargestellte *Mr.t* zu den im 2. Register genannten *nb.w Mr.t* »Herren des *Mr.t*-Gebäudes« gehört, die aus »Neith an der Spitze von T3-*nh* (Nekropole)«, »Neith der Frauen, Herrin der Liebe, Uto und Nechbet, Sachmet zu Gast in Sais und Bastet bestehen, ist unsicher, s. Capart, a.a.O., 10 ff.

³⁷ Piankoff, in: RdE 1, 1933, 161 ff.; bes. 166, Fig. 6. *Mfk3.t* ist gegenüber dem auf dem Naos genannten *Fk3.t* der gebräuchlichere Name; s. jetzt Chappaz, in: BIAFO 86, 1986, 96 f., der zwischen dem von ihm Osiris *mry* gelesenen »mareotischen« Osiris *hnj Fk3.t*, das er mit Kom Abu-Billou identifiziert, und dem später Naukratis genannten *Pr Mry.t* im 3. unterägyptischen Gau unterscheidet.

³⁸ Griffiths, in: LÄ VI, 424 s.v. Terenuthis.

³⁹ CG 38925; Daressy, Statues de divinités I, 324; II, Tf. 47. Die 26,5 cm hohe Statue aus Bronze stellt die Göttin in der typischen Geste mit bis zur Höhe des Kopfes erhobenen Armen dar. Die Hände sind leider abgebrochen. Als Kopfschmuck trägt sie die Geierhaube und den modiusartigen Untersatz für die Wappensflanze, die nicht erhalten ist; die horizontalen Streifen auf dem Untersatz deuten auf die unterägyptische Form hin. Die Louvre-Statuette aus Bronze E 2521 = N 4518 stammt aus der Sammlung Clot-Bey. Frau Christiane Desroches-Noblecourt danke ich für die Überlassung der Photographien und die Publikationserlaubnis. Identifiziert wurde die Bronze als *Mr.t* von Berlandini, in: LÄ IV, 87 (Tafel XVI).

⁴⁰ Es ist jedoch auch ein Anschluß den Kult der Hathor von *Mfk3.t* möglich; vgl. Goyon, in: RdE 20, 1968, 92, Anm. 40; Daumas, in: ZÄS 95, 1968, 13, Anm. 87; Griffiths, in: LÄ VI, 424.

⁴¹ Die Etymologie von *Mrtj* »Geliebter« ist wohl kaum die ursprüngliche. Mehrere Schreibungen lassen vermuten, daß sie von *mr.j.t* »Ufer« oder sogar von der Stadt *Mr.t* (Mareia, Kom el-Idris), der Hauptstadt des (röm.) Mareotis-Distrikts, abgeleitet ist, s. Piankoff, a.a.O., 170, Fig. 10 (mit dem »Kanal« determiniert), 172 ff.; Gomaa, in: LÄ III, 674. Es sind also wohl zwei Epitheta zu unterscheiden: ein für verschiedene Götter, vor allem Sonnengötter, verwendetes *Mrtj* »Geliebter« und ein *Mr(j)tj* oder *Mr.tj* »der zum Ufer Gehörende« oder »der zu *Mr.t* Gehörende« für den sich auf seiner Bahre erhebenden Osiris, s. Vernus, Athribis, BdE 74, 1978, 238, Anm. 1. Jedoch wird auch der sich auf

menschengestaltig und mit der Geierhaube abgebildet sind, gelten vom NR an auch als Begleiterinnen des Osiris beim Totengericht und in der Barke⁴². Lediglich als Formen der Osirisschwestern wird man sie wegen ihres äußersten Habitus und der Reihenfolge der Götterstatuen (Horus *jm3*-c, Neith, die Herrin von Sais, Uto, die Herrin von Buto, *M3j hs3* und die ober- und unterägyptische *Mr.t*) nicht verstanden haben⁴³.

Auf dem Naos von Saft el Henne aus der Zeit Nektanebos wird die Statue der »oberägyptischen *Mr.t*« menschengestaltig, die der »unterägyptischen *Mr.t*« hingegen in Angleichung an Sachmet löwenköpfig dargestellt⁴⁴. Sie erscheinen unter den Götterbildern um Soped, den »Herrn des Ostens« und »östlichen Horus«⁴⁵, in einer Reihe mit zwei Isisfiguren, der Ahet, der Uto mit dem Horusknaben im Papyricht, der *Hnz.t*, einem falkengestaltigen Chnum, zwei Uräus-Kronen-Schlangen, einem Osiris-Onnophris und einem Horus *nd-jtj=f*. Da der König mehrfach auf den Inschriften des Naos versichert, daß er alle im Tempel befindlichen Götterstatuen habe abbilden lassen, gibt die Darstellung wohl ein im Kult verwendetes Bild der *Mr.t* wieder und läßt auf einen, wenn auch in seinen Formen und Ausmaßen unbestimmbaren, Kult in *Hw.t-nbs* schließen. Die Gründe für eine solche Summierung von Götterfiguren sind schwer zu fassen. Die Beleglage für *Mr.t* legt folgende Schlüsse nahe: In der Spätzeit beabsichtigte man, alle göttlichen Mächte, von denen man glaubte, daß sie in früheren Zeiten ein Kult besaßen, wie-

seinen Händen erhebende Gott, um den die Gotteschwestern Isis und Nephthys klagen (Piankoff/Rambova, Mythological Papyri I, 56 ff.; II, Tf. 10, 11) gelegentlich in den Reden mit *p3 mrjtj* in Verbindung gebracht, s. a.a.O. 58, Fig. 43 (Papyrus der Chonsurenep), wo der mit  betitelte Gott von Isis und Nephthys angeredet wird:

»Meine Arme preisen dich, Geliebter, der auf seinem Hügel ist.« und »Meine Arme verehren den Geliebten«. Zu weiteren Darstellungen s. Frankfort, Cenotaph of Seti I at Abydos, Tf. 84, 85; W. Stevenson Smith, Ancient Egypt, Museum of Fine Arts, Boston, 163, Fig. 100 (Papyrus der Henut-taui); Goyon, in: RdE 20, 1969, 66, 90, Anm. 14; ders., in: BIFAO 65, 1967, 95, 110, Anm. 14. Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 183, unterscheidet nicht zwischen »souverain bien-aimé« und »le grand dieu qui est sur sa litière«. Im Opettempel (Opet 109) wird er auch als Mond gedeutet, als hinge der Name mit *mr.t* »Auge«, speziell »Mondauge«, zusammen: »*Mr(j)jtj*, der ehrwürdige Gott, der am Himmel leuchtet, der im (als) linken(s) Auge des Re lebt«; s. Opet III, BAe XIII, 55, 132, Anm. 214.

⁴² S. S. 217.

⁴³ Piankoff, in: RdE 1, 1933, 166, Fig. 6.

⁴⁴ Naville, Saft el Henneh, Tf. 4, 6; Constant de Wit, Le Rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne, Luxor 2(o.J.), 378; s. die oben erwähnte Sachmet-Darstellung auf dem Brüsseler Naos.

⁴⁵ In der zur Darstellung der *Mr.t*-Göttinnen gehörenden Zeile 6 wird geschildert, wie der König den Tempel nach alten Vorlagen beschreift und den Kult »im Hause seines Vaters Soped, des Herrn des Ostens«, eingerichtet hat, »nachdem er die Götter auf ihre Throne eingesetzt hatte (*s3h*), als sie zu seiner Zeit ihren Platz begehrten (*m 3bj-sn js.t-sn m rk=f*)«; s. Naville, a.a.O., 12, Tf. 4, 6.

der wirksam werden zu lassen, indem man ihren Kult neu instituierte⁴⁶. Gelegentlich scheint man bei kleineren, in Vergessenheit geratenen oder bislang im Volksglauben bezeugten Göttern auch einen Tempelkult erstmals gestiftet zu haben. Möglicherweise wollte man dadurch eine Ur-Heilstat (*zp tpj*) wiederholen⁴⁷. Bei der Aufnahme solcher Götter in den institutionalisierten Tempelkult handelt es sich um eine von früheren Zeiten sich stark unterscheidende Aktionsweise der Verehrung. Nicht mehr die von einem speziellen Verehrerkreis entgegengesetzte fromme Gesinnung und die originelle, schöpferische Leistung stehen im Vordergrund, sondern das Operieren mit dem Intellekt und ein archivarisches Interesse. Letzten Endes wird der Sinn einer derartigen Kumulation von Götterbildern die Sicherung der gefährdeten Gegenwart und Zukunft des Landes ein⁴⁸. Die Kluft zwischen dem routinemäßigen Tempelkult und der privaten Verehrung, für deren Existenz nur der oben erwähnte Eigename und vielleicht die Weihstatuette Zeugnis ablegen, mag von der Saitenzeit an beträchtlich gewesen sein.

In einem ähnlichen Sinn wie auf dem Naos von Saft el Henne, nämlich dem der Stärkung der Kraft des Königs, werden die *Mr.t*-Bilder zu interpretieren sein, die in dem aus dem 5.-4. Jh. stammenden Papyrus »Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an« (XI, 26 ff.; XII, 21 ff.) erwähnt werden; jedoch ist ihre Überlieferungsgeschichte eine andere. Der König bringt, nachdem er mit verschiedenen heiligen Ölen gesalbt worden ist, während der Feierlichkeiten an der Schwelle des Neuen Jahres in Heliopolis einer Reihe von Göttern ein Opfer dar⁴⁹. Unter den Götterbildern und Standarten, die sich rechts und links im *js.t-wr.t*-Sanktuar⁵⁰ befinden, wird auf der rechten Seite die oberägyptische *Mr.t* zusammen mit dem Horusfalken, den Seelen von Pe, Isis-Hesat, Horus, dem *Jwn.t*-Bogen, Anubis, dem *pd-hc*-Stab, dem *Jwn*-Pfeiler u.a. aufgeführt, während auf der linken Seite die unterägyptische *Mr.t* im Verein mit dem Falken, den Seelen von Nehen, Horus-*Mhtj-jrtj*, Min u.a. genannt wird. Die Götterbilder und Standarten stammen von Hebsed; bereits in Bubastis war *Mr.t* mit denselben Gottheiten beim Hebsed Osorkons II. dargestellt⁵¹. Wenn

⁴⁶ In früheren Zeiten versammelte man die Landesgötter beim Hebsed, s. den Krönungstext des Haremhab, Gardiner, in: JEA 39, 1953, 15; die Anreise der Nechbet zum Hebsed, ders., in: ZÄS 48, 1919, 47; Rössler-Köhler, in: LA II, 669 s.v. »Götterbesuch«; Darstellungen in Bubastis s. S. 41.

⁴⁷ Brunner, in: Saeculum 21, 1970, 158 ff.; Jan Assmann, in: Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte, hg.v. Hans-Ulrich Gumbrecht und Ursula Link-Heer, Frankfurt 1984, 484 ff.; bes. 485 f.

⁴⁸ Der Wunsch nach dem Gedeihen des Landes und der Städte des Gaus wird neben der Versicherung, nach alten Vorlagen und Büchern (z.B. *B3.w R9*) vorgegangen zu sein, hervorgehoben, s. Naville, a.a.O., 12, Tf. 5,2 f.

⁴⁹ Goyon, Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an, BdE 52, 1972, 67 f.

⁵⁰ S. dazu den Plan, a.a.O., 35.

⁵¹ S. S. 41.

der König diesen Figuren insgesamt ein Opfer darbringt, so bedeutet das in diesem Fall sicher nicht, daß *Mr.t* als Vollgöttin betrachtet wurde, sondern nur als sie zum unabdingbaren Inventar einer rite durchgeführten »Confirmation« gehört.

In der Ptolemäerzeit verschiebt sich das Bild zugunsten des Tempelkultes weiterhin. Jetzt erhält die Göttin wie andere Vollgötter vom König als einzige Gottheit der Szene ein Opfer. Ein mit ihrem Namen verbundenes Fest ist im Geographischen Papyrus aus Tanis am 21. III. Achet (Athyr) verzeichnet. Wie in Sais und *Mfk3.t* ist es in den Osiris-Kult eingebettet. »Das Fest der *Mr.t*« wurde zusammen mit dem des Osiris nach dem Hathorfest am 20. desselben Monats gefeiert⁵². Da die Choiak-Mysterien wegen des Datums nicht in Frage kommen⁵³, könnte es sich vielleicht um das des Apisauslaufes handeln, auf das noch in der Chronik des Prinzen Osorkon angespielt wird und an dem *Mr.t* seit alters beteiligt war⁵⁴.

Die weitaus größte Anzahl der Zeugnisse beschreibt sie als Personifikation, die dem Kult dient und die vom König den Hauptgottheiten der verschiedenen Tempeln zugeführt wird, sei es in Gestalt einer hinter ihm stehenden Harfenspielerin, sei es als eine der Sockelprozessionsgöttinnen. Im Nektanebos-Mammisi von Dendera wird die Rolle der *Mr.tj* bei einem vom Abend bis zum Morgen dauernden Hathor-Fest neben der anderer Ressortgötter beschrieben: »Es sind die beiden *Mr.t*-Göttinnen, die sich zur Zeit des Opfers vereinen«⁵⁵ und »die ober- und unterägyptische *Mr.t* [betreten] ihren Platz ...«⁵⁶. Beide steuern wie die anderen Ressortgötter ihre Gaben zum Fest bei, mit kultischen Ehren werden sie nicht bedacht.

Wenn in Edfu die beiden *Mr.t*-Göttinnen auf zwei Pendant-Darstellungen vom König ein Opfer empfangen, so röhrt das von einer der Saitenzeit vergleichbaren theologisch-spekulativen Geisteshaltung her, die möglichst alle in der Welt wirkenden göttlichen Mächte erfassen und in das System des Tempels einbeziehen will, weil dieser ja dem jewei-

⁵² Griffith/Petrie, Two Hieroglyphic Papyri from Tanis II, Tf. 12, Part 7; Yoyotte, in: Bulletin de la Société Ernest Renan 9 N.S., 1960, 136.

⁵³ Die *Mr.t*-Göttinnen sind im Ptahtempel von Memphis an den »Lamentations« beteiligt und scheinen dort auch einen Gastkult besessen zu haben, s. Haikal, Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin, BAe XV (pBM 10208), 55 (III, 15 f.): »Ptah gibt deiner Nase Atem, und die beiden *Mr.t*-Göttinnen zu Gast im 'Haus des Ptah' beschützen dich«; s. auch die Variante des pLouvre N 3079; Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 106. 127, Anm. 175; vgl. Anm. 56.

⁵⁴ S. S. 45, 91: »wie der Gesang der *Mr.t* zu der Zeit, wenn der Apis zu ihr kommt«.

⁵⁵ Daumas, Mammisis de Dendara, 24,12; ders., Mammisis, 214. Es folgen zwei aus dem täglichen Tempelritual bekannte Akte in abgekürzter Form: »das Einwohnen (*shn*) und das Sehen des Gottes«.

⁵⁶ Daumas, Mammisis de Dendara, 25,2; ders., Mammisis, 216.

ligen Hauptgott die »Welt« und die »Götterwelt« vergegenwärtigen soll⁵⁷. Wenn dieser systematisierenden und »archivierenden« Theologie von Hause aus auch eine fromme Gesinnung zugrunde liegt, so handelt es sich doch um eine Rationalisierung der Erlebnis- und Erfahrungsbereiche, eine Art von wissenschaftlicher Kategorisierung. Damit hat man ein kritisches Stadium der Frömmigkeit erreicht, bei dem sich die Frage stellt, inwieweit die Rationalisierung noch im Bezug zum ursprünglich Religiösen steht und — im Falle der Ressortgottheiten — Götter nicht einfach zu Allegorien geworden sind⁵⁸.

Infolge dieser systematischen Erfassung der Götter erhalten auch andere Personifikationen und Ressortgötter gelegentlich vom König ein Opfer. So werden z.B. die Gottheiten, die die verschiedenen Bestandteile des *Gb.t*-Opfers repräsentieren bzw. schaffen und die sonst als Soubassement-Götter auftreten, beim *smj^c* *Gb.t* hinter den Hauptgöttern Horus und Hathor zu je drei Paaren auf zwei Pendant-Darstellungen im Opfersaal des Edfu-Tempels abgebildet und verheißen dem König in wörtlicher Rede ihre Gaben⁵⁹.

Auf den beiden Pendant-Szenen der Naos-Außenwand im Korridor des Edfu-Tempels überreicht der König Ptolemaios VIII. der vor ihm thronenden *Mr.t* als einziger Gottheit zwei Krüge Bier. Auf der östlichen Wand ist es die oberägyptische *Mr.t* mit der oberägyptischen Wappennpflanze auf dem Haupt und einem *w3d*-Szepter in der Hand⁶⁰:

Titel und Spruch:

Darreichen von Bier. Worte zu sprechen:
 Das Erzeugnis der *Mnq.t* für dich^a,
 (denn) das Land ist in Festfreude!
 Die Becher^b der *Tmjt.c* an dich,
 du Herrin der Trunkenheit^d!
 Du mögest aus ihnen trinken,
 damit dein Herz froh sei
 und du errettest den Leib^e aus der Hand des »Erfolglosen«^f.

⁵⁷ Zum Tempel als Abbild des Kosmos s. Jan Assmann, Ägypten, Theologie und Frömmigkeit, Stuttgart 1984, 43-50.

⁵⁸ S. S. 77; vgl. allgemein, Goldammer, Formenwelt des Religiösen, 130 f.

⁵⁹ Edfou II, 163 f., Tf. 42 b; 168 f., Tf. 42 a; Alliot, Culte d'Horus, 35. Die Rede der Sechet lautet etwa: »Ich gebe dir alle Vögel aus ihren Nestern«. Wenn der unterägyptischen *Mr.t* bei der Zerstückelung des Seth von Isis das Herz zugewiesen wird (Edfou VI, 89,12; Alliot, a.a.O., 787), handelt es sich sicher nicht um ein Opfer, sondern um ein altes Jagdbeute-Zerstückelungsritual, s. z.B. die Erwähnung der Hunde, die die Knochen erhalten bei der ersten Verteilung, Alliot, a.a.O., 782.

⁶⁰ Edfou IV, 261,10-262,7; X, Tf. 90, 3. Reg.; PM VI, 158 (302)-(305); zum Ideal-schema des 3. Reg. unter Ptolemaios VIII. s. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs, 50 f. Benachbart ist die Szene des »Darbringens der *mskt.t*-Barke«.

Du mögest beginnen, deinen Takt zu schlagen für den Falken, den Buntgefiederten,
damit das »Gottesauge« durch das »Göttliche« göttlich wird^g.

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten Ptolemaios VIII. Euergetes II., der treffliche Gott, der Sohn des Re Ptolemaios, der Falke der Goldenen in *H3p-jwtjw^h*, der Sohn der *Tnmjt*, der den geheimen Raum siehtⁱ.

Königliche Randzeile:

(Es lebe) Horus der Jüngling^j, der die Krüge^k schafft, der das Wehklagen vertreibt, indem er das Leiden beseitigt, der die Göttinnen trunken macht, der ihre Tempel festlich ausstattet, der das Böse vernichtet wie auch das, was es gegen seinen Vater getan hat^l. Die beiden Herrinnen, Groß an Kraft, den die *Mr.tj* aufgezogen haben, der die Gottesdinge im Gau von *Km-wr^m* ergreift.

Die oberägyptische Mr.t:

Worte zu sprechen durch die oberägyptische *Mr.t* zu Gast in Edfu, die Herrin der Menschheit in *Wtzt-Hrw*, die Herrin des Singens, über deren schöne Leitungⁿ man sich freut, die Herrin der Speiseröhre:

Ich gebe dir Festfreude unaufhörlich und Tag für Tag, damit der Kummer in deinem Herzen ausgerottet wird^o.

Göttliche Randzeile:

Diese ehrwürdige Göttin, die Mächtige, die Herrin ...^p in *Wtzt-Hrw*, welche sich die *wsr(j).w-h3.t*-Gottheiten^q herbeiwünschen, weil ihre Herzen bei ihrem Anblick froh sind und sie sich freuen (*pr-sn m qd*), wenn [sie erstrahlt(?)] bei ihnen (und) vor ihrem Angesicht, und sie vernehmen, wie der Ba hervortritt^s, wenn er sie hört.

^a Der Text lässt sich folgendermaßen strukturieren:

k3.t Mnq.t n=

t3 m hb

jpd.w Tnm(j).t jr=

nb.t nwh

s^cm=k jm=sn

wnf jb=

sd= h^c m- Whj-zp=f

szp= dhn= n šnb.tj s3b šw.t

ntr.t ntr.tj m ntrj

Zur Biergöttin *Mnq.t*, die erstmals in Tb 101 bezeugt ist, s. Bonnet, RÄRG, s.v. Menket; Meeks, Génies, anges et démons, SourcesOr VII, 30; Helck, Das Bier im Alten Ägypten, 86. Sie gilt wie Hathor als Erfinderin des Bieres, s. CD VII, 195 (XXI); Tf. 685 (MD IV, 15): »*Mnq.t*, die Herrin des *h3w-jb.t*-Getränk, die Göttin, die zuerst das Bier bereitete, die Herrin des *dsr.t*-Getränk (oder: *dsr*-Krüge?), das sie mit ihren Armen herstellte, die das *nb.tj*-Getränk (s. Fairman, in: ZÄS 91, 1964, 71) als ihr Werk schafft, welche die Herrin Denderas trunken macht mit dem, was ihr Herz wünscht, die ihren Ka erfreut mit dem, was sie

liebt«; s. auch CD VII, 182 f. (XXI); Tf. 670; ähnlich KO I, Nr. 112: »Er bringt dir die *Mnq.t*, deren Arme die *dsr*-Krüge tragen, deren Gefäße mit dem *hmt*-Getränk versehen sind, die *Tnmj.t* mit dem Horusauge Bier, um dein Herz zu erfreuen«; s. KO I, Nr. 57; Opet I, 203 (8). Ein Lied mit dem Refrain: »Das Gesicht dieser Gebärenden ist froh, wenn sie trunken ist!«, zeigt, daß das Bier, das *Mnq.t* mit verschiedenen Zusätzen mischt, auch als schmerzlinderndes Mittel verabreicht wurde, s. Chassinat, Mammisi d'Edfou, 158, 4 f.; vgl. Edfou III, 150 (X): »Er bringt dir die *Mnq.t*, die Herrin des *h3w-jb.t*-Getränks, mit ihrem *mnu*-Krug, der die Krankheit (*mn.t*) vertreibt«. Zu der mit *Mr.t* wesensverwandten Biergöttin und ihrer Verehrung im Gau von Athribis s. die Pendant-Szene Edfou IV, 105 f. s. S. 267.

^b *jpd/jpt*, Becher, Wb I, 69,17; Kopt. **ѧΠΩΤ**, Westendorf, KoptHWb, 10; Chassinat, Mystère d'Osiris, 780 f.; Meeks, AL I, Nr. 77.0245; III, Nr. 79.0181.

^c *Tnmj.t*, deren Namen vom *tnm*-Getränk, vielleicht auch von der in der Pyr. erwähnten *tnm*-Flüssigkeit oder dem -Behälter abgeleitet ist, s. Wb V, 381,7; Wb V, 312,13. 14; Meeks, AL I, Nr. 77.4940, ist der Name einer weiteren Biergöttin, in deren Ressort auch der Honig fällt, s. Guglielmi, in: LÄ VI, 420 f.; Helck, a.a.O., 86; ihr männliches Gegenstück *Tnmw* ist bereits in CT I, 63 b erwähnt; vgl. auch den Ausdruck für »Trinkgeld« *swn.t tnmw*, Helck, in: LÄ I, 792.

^d Da Musik und Rausch eng zusammengehören, wird *nb.t nuh* auch ein Epitheton der *Mr.t*, während das der Hathor als Rauschgöttin zumeist *nb.t tb* ist, s. z.B. Alliot, Culte d'Horus, 541. 765; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 65.

^e Mit dem »Leib« könnte der des Osiris in Gestalt der für die Bierherstellung notwendigen Gerste gemeint sein. Zum Getreide aus dem Leib des Osiris, s. Chassinat, Mystère d'Osiris, 148 f., 510 ff.; 518; vgl. Blackman, Osiris as the Maker of Corn, in: AnOr 17, 1938 (StudAeg I), 1 ff.

^f Zum Schimpfnamen des Seth *Whj-zp=f* »Versager« (Variante: *Zp=f-whj*) s. J.-Cl. Goyon, Les Dieux-Gardiens et la genèse des temples, BdE 93, 1985, I, 39 mit Anm. 9; s. Reg. II, 44. Die Stelle ist schwierig zu interpretieren. Fällt durch das Trinken des Bieres der »Leib« (*h9*) (die Gerste?) des Osiris nicht in die Hand des Seth? Diese und die nächste Verszeile sind durch Alliterationen (*f*) verbunden.

^g Wortspiele mit *ntrj*; zu *ntrj* »Bierkrug, Bier« s. Wb II, 365, 8. 9.

^h *H3p-jwtjw* »die das Verwste umhüllt« ist der Name einer im Gau von *Km-wr* (Athribites) gelegenen Nekropole und Osiris-Begräbnissstätte; s. P. Vernus, Athribis, BdE 74, 1978, 423. 436. Als Handlung des Balsamierers wird das »Verwste umhüllen« bereits in CT VI, 265 b erwähnt, s. Münster, Isis, 32; in der Sonnenlitanei, s. Hornung, Das Buch der Anbetung des Re im Westen, AH 3, 1976, 152 (593). Im Gau von Athribis ist das Herz (*ntr*) in der Kanopenprozession die »Reliquie«, die Horus *Hntj-hby* darbringt, worauf das Wortspiel mit *ntrj* am Ende des Spruchtitels anspielt, s. Vernus, a.a.O., 264 (Doc. 224); Beinlich, Die »Osirisreliquien«, AA 42, 1984, 174 ff. Möglicherweise hängt die Nennung der *Mr.t* hier und in der Pendantszene, Edfou IV, 105, s. unten S. 267, damit zusammen, daß zu *H3p-jwtjw* eine »Halle der beiden Wahrheiten« (*Wsh.t M3^y.tj*) gehört, s. die Liste der Osiris-Sanktuare in Dendara, CD II, 134,2: »Du hältst dich doch im Gau von *Km-wr* in der 'Halle der beiden Wahrheiten' auf!«, s. Vernus, a.a.O., 298 (Doc. 266); zu diesen seit dem NR bezeugten rhetorischen Frageketten s. Guglielmi, Beiträge zur Stilistik: Die Litotes und das Priamel, in: Form und Maß (Fs Fecht) ÄUAT 12, 1987, 176 f. Zum gleichlautenden Priesterti-

tel in der Spzt. s. Pantalacci, in: BIFAO 83, 1983, 307, Anm. 4. Auf einer Darstellung derselben Wand in Edfu, auf der unsere Szene erscheint, räuchert und libiert der König vor den *usr(j).w-h3.t*-Göttern, die mit *H3p-jwtjw* in Zusammenhang gebracht werden, s. Edfou IV, 240 f.; übersetzt bei Chassinat, *Mystère d'Osiris*, 284: »Die sehr alten Götter in Edfu, ... deren Körper in *H3p-jwtjw* verborgen sind, deren Seelen im Himmel sind, die *usr(j).w-h3.t*-Gottheiten in *jb.t-Nhh.*«, s. J.-Cl. Goyon, a.a.O., 469, Anm. 2. 4; 470 f.; s. Kommentar q.

ⁱ Zu *'t jmn.t*, einem Raum, in dem die Choiak-Mysterien stattfinden, s. Chassinat, a.a.O., 145 ff.; s. oben S. 55.

^j Zum Symbolwert von *'nb* und zum mit *hun* beginnenden Horusnamen Ptolemaios' VIII. s. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs, 50 f.; s. 131 zum Idealschema des 3. Registers.

^k *hd.w* ist nach Wb III, 210,10 f. und 212,11 eine Bezeichnung für »Milch« und »Milchkrüge«, es kommt jedoch hier und Junker, Philae I, 55,9 (»Sohn der *Mng.t, wp hd.w*«) auch als Bezeichnung für »Biere oder »Bierkrüge« vor.

^l Die Übersetzung »der das Böse vernichtet mit dem, was es gegen seinen Vater getan hat« ergibt keinen Sinn, so wird statt *m mj* »wie« zu lesen sein und dies als koordinierende Konjunktion aufzufassen sein. Das Ganze ergibt einen recht abstrakten Gedankengang: Der König vernichtet das Böse wie auch dessen Wirkung, d.h. den Schaden, den es angerichtet hat (bzw. anrichten könnte).

^m *3mm jb.t nfr* meint wohl wie das ähnliche *jrj jb.t nfr* »das Ritual vollziehen, opfern«; vielleicht auch im prägnanten Sinn, daß der König die »Osirisreliquie« (das *nfr*-Herz), worauf das Ende des Spruchtitels anspielt, ergreift; s. auch *jtj jb.t* S. 47.

ⁿ  ist wohl in  zu verbessern.

^o *jmj-js.t-^c* + »Herz«-Derminativ »das, was am (richtigen) Sitz der Stelle ist« besitzt eine im Wb I, 75 nicht belegte Bedeutung »Herz«; vgl. die ähnliche Bildung *hrj-mk.t*, Wb III, 134,15 »das, was auf der richtigen Stelle ist«, »Herz«. Zu weiteren Belegen s. Fairman, in: ZÄS 91, 1964. 4 f.; Edfou VII, 255,8 in der Rede der Hathor: »Ich gebe dir Maat in dein Herz (*jmjwtj jmj-js.t-^c=k*)«; vgl. pBerlin 3055,5,8 f.: »Ich bringe dir dein Herz an deinen Leib und setze es dir an seine Stelle«. Zum »Kummer im Herzen« s. pRhind I, 17; Wb-Belege II, 120,18.

^p In der Lücke hat vermutlich ein Ausdruck für »Bier«, »Trunkenheit« oder »Freude« gestanden.

^q Nach *usr(j).w-h3.t* ist ein *nfr*-Zeichen zu streichen. Diese Götterbezeichnung hat offensichtlich einen doppelten Sinn. Einmal sind es »die-mit-starker-Brust« versehenen Kämpfergottheiten, die J.-Cl. Goyon, a.a.O., 469 mit Anm. 2, mit den Tiergöttern vergleicht. Zum anderen bedeutet der Name »die-von-Beginn-an-Starken« und bezeichnet die »Vorfahrengötter«; in Edfu werden sie häufig zusammen mit den verstorbenen Schöpfergottheiten erwähnt s. Edfou I, 520; IV, 205, 240; V, 63. Nach Edfou IV, 240; V, 63 werden sie von der Götterneunheit *B3 nb Ddw, Hrj-sj=f, Mnhy (Jmnhy), Nmtj, Nfr* ^o *msp3.t=f, Nb šnw.t, Bnw, Hntj-Bhd.t* und *Nb Hwt-w4.t* gebildet; Edfou I, 173,3-174,7 sind sie identisch mit den »lebenden Göttern, die aus Re hervorgegangen sind, der Götterneunheit, die Kinder des Atum«, einer Gruppe, die aus *B3 nb Ddw, Hrj-sj=f, Jmnhy, Bnw, Nmtj* und vier Seth-Formen (»von der Oase«, »der Akazienstadt«, »von *Wnw.t*« und »von *Sp3.t[Spr]-Mrw*«) besteht, s. Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 54 f.; reichhaltige Bibliographie zu den verstorbenen Göttern von Edfu, a.a.O., Anm. 3; Goyon, a.a.O., 469. 471. Nach Junker, Philae I, 108,8

heissen sie: »die Könige Ägyptens, die von Beginn an Mächtigen (Junker: 'mit starker Brust') in der Welt (*bt mn*), die Schutzgötter sind es, die ganz Ägypten beschützen«; 107,14 »die göttlichen *Dd* von Ägypten«, die als Spender des Lichtes nach der Finsternis gelten. Es sind die 15 Götter, die den Mond füllen: Re-Harachte, Atum, Thot, Horus von Edfu, Osiris, Schu, Tefnut, Geb, Nut, Isis, Harsiese, Thot, *Hqs* und *Hptj*. In dem nicht vor der Perserzeit belegten Tb-Kapitel 140 gehört auch *Mr.t* zu der Götterneunheit von Heliopolis, die das *wd3.t*-Auge füllt. Der Sinn unserer Stelle wird wohl sein, daß die *wsr(j).w-h3.t* die *Mr.t* herbeiwünschen, weil diese das Nahen Gottes verkündet.

^r Vielleicht zu *psd=s* zu ergänzen.

^s Zur Tagessonnen als dem Ba des transzendenten Gottes, d.h. als seine »sichtbare Manifestation« und »(potentielle) Mächtigkeit«, die ihn von der Vielzahl (aktueller) Verkörperungen und Gestalten unterscheidet, s. J. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, 203 ff.; 241-246; 261; ders., LL, 41; ders., in: LA II, 775. Bergman, Isis-Seele und Osiris-Ei, 36. Weniger wahrscheinlich ist m.E., daß mit *b3 bz.w* auf die Zeremonie *jnt b3* angespielt wird, die sich in den Abaton-Heiligtümern zuträgt, s. Junker, Götterdekret über das Abaton, 64 ff.; vgl. Cauville, a.a.O., 103 mit Anm. 1. Gemeint wird vermutlich der Freundenlärm sein, den die akklamierenden Wesen bei Sonnenaufgang vollführen, s. Assmann, LL, 256 ff.; ders., Re und Amun, 29 f.; 68 ff.; vielleicht beruht das »Hören« auf der Naturbeobachtung, daß man kurz vor Sonnenaufgang das Geräusch leichter Sturmböen wahrnehmen kann, die die Epiphanie des Sonnengottes anzukündigen scheinen; vgl. zu ähnlichen Schilderungen, Sauner, Esna V, 151. 157; Assmann, LL, 257 f., Anm. 51.

Auf der Pendant-Szene der Westwand bringt der König der thronenden unterägyptischen *Mr.t*, die den Papyrus als Kopfschmuck trägt, ebenfalls zwei Krüge Bier dar⁶¹:

Titel und Spruch:

Darreichen von Bier^a, Worte zu sprechen:

Diese Krüge fließen über vom *h3.w-jh.t*-Trank (zusätzliches Opfer),
das dein Haus mit dem *nb.tj*-Bier füllt^b!

Deine Majestät trinke von den »Leibeserquickern«^c,
die das Leid mit süßem Bier vertreiben^d!

Erhebe die Harfe in Freude^e;
kein Kummer wird deine Majestät beim Buntgesiederten überwältigen^f!

Der König:

Der König von Ober- und Unterägypten, Ptolemaios VIII. Euergetes II., der treffliche Gott, der Sohn des Re Ptolemaios, Horus, der Sohn der *Mnq.t* im Gau von *Km-wr*, der das [Bieropfer o.ä. §] stiftet dem(?), »dessen Glieder wieder vereinigt sind«^h.

⁶¹ Edfou IV, 105,12-106,7; X, Tf. 84, 3. Reg.; PM VI, 156 (291)-(294). Die benachbarte Szene des »Darbringens der *m'nd.t*-Barke« erwähnt die *Mr.t*-Göttinnen, s. S. 188 ff.

Königliche Randzeile:

(Es lebe) Horus, der Jüngling, der Herr des *dšr*-Getränks, der Herr der Beliebtheit, der Herrscher der Freudeⁱ, Erstgeborener, der das »Wunder« (Bier)^j gibt, das den Durst vertreibt, der seine Arme mit den Krügen ausstreckt^k. Die beiden Herrinnen, groß an Kraft, der dies Land mit Freude erfüllt, über dessen Herrlichkeit die Länder jubeln.

Die unterägyptische Mr.t:

Worte zu sprechen durch die unterägyptische *Mr.t*, die *Hrsk.t^l* mit gnädigem Gesicht in *Jst-wr.t^m*, die Herrin der *ḥ3ṣj.t*-Kehle und Gebieterin über die *htj.t*-Kehlenⁿ, die Herrin der Maat mit leuchtendem Auge^o:

Ich gebe dir täglich Herzensfreude und vertreibe allen Kummer^p aus deinem Herzen.

Göttliche Randzeile:

Diese ehrwürdige Göttin, die Mächtige, die Herrin [des Wunderbaren?]^q am »Thronsitz des Re«^r, die die Götterneunheit^s liebt, bei deren Anblick sie zufrieden sind, die nicht von dem Ort weicht, an dem sie (die Götter der Neunheit) sind, indem sie Tag für Tag am westlichen Tor bleibt und den Gott mit ihrer Stimme zufriedenstellt.

^a Nach Fairman, in: BIFAO 43, 1943, 101, *hnq.t* und nicht *jrp* zu zu lesen.

^b *nw.w nn <hr> b3ḥ* (oder: *b3ḥ.w*) *m ḥ3.w-jb.t*

hn[.t?] hw.t=k m nb.tj

nub hm=t m ntf-h^c

rwj mn.t m hnq.t bnr.t

tw3 n=t d3d3.t m ph3 jb

nn dw gw3 hm=t hr z3b šw.t

nw.w-Gefäße aus Bronze sind seit dem NR belegt, s. Wb II, 213,12; Meeks, AL II, Nr. 77.2014; D. Valbelle, Catalogue des poids à inscriptions hiératiques de Deir el-Médineh, DFIAFO 16, 1977, 18. Sie entsprechen wegen ihres gleichen Aussehens den im Pendanttext genannten *jpd.w*-Krügen, die ebenfalls aus Metall sind. Fairman, in: ZÄS 91, 1964, 7, faßt *nn* als Prädikat des Nominalatzes auf: »These are the vessels that overflow with *ḥ3w-jb.t*-beer and that fill thy temple with *nbty*-beer«. Zu *nb.tj* »Bier« s. Fairman, a.a.O. Möglich wäre, *hn^c* und *rwj* als Imperative aufzufassen. Da dieser sonst jedoch mit Verstärkung oder Erweiterung gebraucht wird, bevorzuge ich die Lesung als Partizip; vielleicht ist auch ein *hr* ausgesunken.

^c Der Name des Gefäßes oder des Inhaltes ist sonst nicht belegt; es handelt sich wohl um eine poetische Umschreibung »der den Leib benetzt (erquickt)«; zu *ntf-h^c* vgl. die Peripherase für »Bier« in der königlichen Randzeile »Wunder, das den Durst vertreibt«.

^d Der Aufforderung des Königs an die Göttin entspricht deren Verheißung: »Ich gebe dir täglich Herzensfreude und vertreibe allen Kummer aus deinem Herzen«.

^e Zu *ph3 jb* »offenen Herzens«, »kundig, froh« s. Otto, Gott und Mensch, 124, Nr. 8. Der Passus ist dort irrtümlich auf den König bezogen und in der 1. Person übersetzt.

^f Die genaue Bedeutung — hier wohl die übertragene — ist für die Spzt. noch nicht ermittelt; vgl. Grumach, Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope, MÄS 23, 1972, 134 f. (21,4).

^g Zu *smn* »Opfer, Speisen stiften«, Wb IV, 133,21.

^h Zu *dmd* ^c*w.t*, Wb V, 460,1, als Bezeichnung des Osiris im Kontext der Choiak-Riten s. Chassinat, Mystère d'Osiris, 623 f.; Junker, Philae I, 22,17; CD I, 108, 140; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 4, 181; s. dieselbe Bezeichnung in den Opferläufen S. 47 f.

ⁱ Das Zeichen nach *wnf* ist in *jb* zu emendieren.

^j Poetische Umschreibung für »Bier«; vgl. die Bieropfertexte in Edfou I, 151,7 f.; II, 42,3: »Nimm dir das Bier als ein Erzeugnis der *Tmjt*, das die *Mnq.t* gebraut hat, um deinen Durst zu vertreiben«.

^k Die Lesung von  ist unsicher; vermutlich ist wegen der Alliteration mit *ndj* (*rwj.n=f ndj dwm c.wj=f njw.w*) eher *njw*, »Art Topf«, Wb II, 202,12 als *rnmw.t* »Töpfe«, Wb II, 420,15 zu lesen.

^l Zu diesem der Isis, in der Spzt. hauptsächlich der Nephthys, Anukis und *Mr.t* als Klagefrau eignenden Epitheton s. S. 191 f., 229.

^m Kultname für Edfu, Gauthier, DG V, 72 f.

ⁿ Zu den Kehlebezeichnungen s. S. 109 ff.

^o Wortspiel zwischen *mr.t* »Himmelsauge« und *Mr.t*, die gleichzeitig eine Wesensverwandtschaft ausdrückt s. S. 16 ff.; zum Personennamen *Mr.t wbj.t* auf der Nitocris-Adoption-Stela s. S. 258.

^p *dw*, hier und im Spruch »Traurigkeit«, »Kummer« in Opposition zu *ršw.t* »Freude«.

^q In der Lücke könnte  gestanden haben; *bj3* wäre wie *nfr*, *nfrj* und *ndm* eine Bezeichnung für »Biers«, s. auch die oben erwähnte poetische Umschreibung. Die Ergänzung zu *g3* »Gesang«, »Freudenlärm«, Wb V, 241,7 f.; 10, ist weniger wahrscheinlich, da *g3* mit  und  determiniert wird, s. Junker/Winter, Philae II, 268,6, wo die unterägyptische *Mr.t hnwt g3* genannt wird, s. S. 80.

^r *n* steht für *m*; *Bhd.t n.t R^c* ist ein weiterer Kultname für Edfu, Gauthier, DG II, 29; Edfou V, 178,4; VII, 134,17.

^s Bei der Neunheit handelt es sich um die im Pendanttext erwähnten *usr(j).w-h3.t*-Götter, s. Cauville, a.a.O., 54 ff. (Doc. 36); s. oben Anm. q.

Die in beiden Szenen verehrten Wesenszüge der *Mr.t* sind die einer Musik- und Rauschgöttin. Sie ist als Harfenspielerin, Sängerin, Herrin der Kehle und der Maat sowie als Herrin der Trunkenheit gekennzeichnet, die durch das »Verschlucken« der im Bier enthaltenen Gerste den Osirisleib vor Seth rettet und mit ihrem Harfenspiel und Gesang die Traurigkeit (*dw*), das Leiden (*mn.t*) und die Sorgen (*mhjt*) vertreibt und der Freude über den wieder auferstandenen (»zusammengesetzten«) Gott Ausdruck verleiht. Obwohl der Ausdruck »die den Gott mit ihrer Stimme befriedigt (*shtp ntr m mdw=s*)« vorkommt, sind Musik und Rausch hier kein Mittel der Besänftigung und Ekstase wie im Hathorkult, sondern dienen der Wiedererweckung des Osiris, die *Mr.t* als Klagefrau in der

unterägyptischen Version vornimmt, und dem Jubel über das Erscheinen Gottes, den in der oberägyptischen Version die verstorbenen Schöpfergötter von Edfu mit der *Mr.t* teilen. Da die Kulthandlungen in der Übergabe zweier Bierkrüge bestehen, die Texte mehrfach die beiden Biergöttinnen nennen und ein vermutlich der *Mr.t* zuzuschreibendes Harfenlied⁶² des Mammisi gleichfalls *Mnq.t* und *Tnmj.t* erwähnt, darf auf eine Wesensverwandschaft zwischen *Mr.t* und *Mnq.t* geschlossen werden. *Mnq.t* scheint im Gau von *Km-wr* in gr.-röm. Zt. besondere Verehrung genossen zu haben⁶³. Denn neben den beiden Edfu-Texten wird sie in einer ebenfalls aus der Zeit Ptolemaios' VIII. stammenden Inschrift der Vorhalle von Philae⁶⁴ mit dem Athribites und *H3p-jwtjw*⁶⁵ verbunden. Die königliche Randzeile beim Bieropfer an Isis und Horus lautet: »(Es lebe) der gute Gott ..., indem er das Korn wachsen läßt und den göttlichen Ausfluß sammelt (*s3q*) ... Er ist wie Horus, der Sohn der *Mnq.t* im Gau von *Km-wr*«.

Obwohl *Mr.t* jeweils die einzige Gottheit der Szene ist und sie in einer den großen Göttern angeglichten Haltung wiedergegeben wird, weist man im Spruch auf ihre dem Hauptgott des Tempels untergeordnete Stellung hin. Sie empfängt als Ressortgottheit und Klagefrau (*Hrsk.t*) Opfer, wird in die Osiris-Riten einbezogen und kulttopographisch eingeordnet. Die »lokale« Dimension wird durch die Epitheta der oberägyptischen Version *hrj-jb Bhd.t* und *hnt Wlz.t-Hrw* bzw. der unterägyptischen *hnt Js.t-wr.t* und *m Bhd.t n.t R*^c ausgedrückt, die auf einen Gastkult in Edfu hindeuten. Die Epitheta der Königs hingegen »Falke der Goldenen in *H3p-jwtjw*, Sohn der *Tnmj.t*, der den geheimen Raum sieht« und »der die Gottesdinge ergreift im Gau von *Km-wr*« bzw. »Sohn der *Mnq.t* im Gau von *Km-wr*« bekunden, daß der *Mr.t*-Gastkult in Edfu vom Athribites und einem dort gelegenen Osirisheiligtum beeinflußt ist⁶⁶. Die Erwähnung des »geheimen Raums« der Osirismysterien, die Anspielung auf Seth, auf die *Hrsk.t* und auf »den, dessen Glieder (wieder) vereinigt sind«, machen eine Verbindung zum dortigen Osiris-Kult sicher, der dann idealiter im Edfu-Tempel vollzogen wurde⁶⁷. Da zwar in der geographischen Liste der

⁶² Chassinat, Mammisi d'Edfou, 199, 5 f.

⁶³ In dem von P. Vernus, Athribis, BdE 74, 1978, gesammelten Material kommen jedoch die *Mr.t* und *Mnq.t* nicht vor, lediglich die beiden mit »Maate« determinierten Göttinnen *Mnb.t-st3.t* und *Mnb.t-hb*, a.a.O., 85. 122 (37). 127 (v), zwei Ressortgottheiten für Stoffe, die für Osiris-*Km-wr* »auf der Bahre« agieren.

⁶⁴ Philae Photo 1272 (Microfiche); Wb-Beleg-Zettel 3339, Südwand des Westteils.

⁶⁵ Im Spruch des Königs erwähnt.

⁶⁶ Die »rite spécifique« von Athribis war jedoch nicht das Bieropfer, sondern das »Knüpfen des Kranzes der Rechtfertigung«, s. Vernus, a.a.O., 405 f.; ders., in: LÄ I, 520; Derchain, in: CDE 30, 1940, 243 ff.

⁶⁷ Vgl. dazu die von D. Kurth herausgearbeitete »theologische Vereinigung Ägyptens« im Pronaos des Edfu-Tempels, der als Empfangshalle für jene Gottheiten diente, die man

Naos-Außenwand⁶⁸ für dem Athribites ein Gott *Mrtj* bezeugt ist, es sich aber bei jenem um den Gott der »Himmelsaugen« und nicht um Osiris-*Mrtj* handelt, lassen sich die *Mr.t*-Göttinnen nicht wie auf dem Louvre-Naos D 29 des Amasis Osiris-*Mrtj* zuordnen, sondern müssen zu einer anderen Osiris-Form gehören. In Frage kommen der auch in Sais und im Fajum belegte Osiris-*Jtj*⁶⁹, aber auch Osiris-*Hntj-Htj*, jedoch geben die von Vernus gesammelten Quellen keinen Hinweis auf einen Gastkult der *Mr.t*-Göttinnen. Möglicherweise hat man lediglich in der Theologie der Zeit Ptolemaios' VIII. einen Ausgleich zwischen dem im Athribites verehrten Hauptgott Horus *Hntj-Htj* bzw. Osiris *Hntj-Htj*⁷⁰, der den Aspekt einer Tag- und Nachtsonne besitzt, und Horus von Edfu samt seinen Mitgöttern herzustellen versucht. Die Priester des Edfu-Tempels hätten dann eine »neue« Theologie geschaffen und diese mit Details ausgeschmückt, ohne daß jemals eine Wesens- und Funktionsverwandtschaft zwischen *Mnq.t* und *Mr.t* oder gar ein realer Kult einer der beiden Göttinnen im Athribites existiert hätte.

Schwierigkeiten bereitet die Interpretation der beiden göttlichen Randzeilen. Die Aussage über die *wsr(j).w-h3.t*-Götter, die Schöpfergötter von Edfu, die die *Mr.t* herbeisehn und über deren Anblick sie sich freuen, deutet auf der Ostseite auf ihre seit dem NR belegte Funktion als Adorantin bei Sonnenaufgang hin: Die neun Urgötter stimmen mit der *Mr.t* in den Jubel über das Erscheinen (*bz*) des Ba ein. Auf der Westwand wird wie üblich auf die Nachtphase des Sonnenlaufes angespielt⁷¹. Das »westliche Tor« wird das der westlichen Achet sein, hinter dem die Sonne abends verschwindet. *Mr.t* hat wie Nephthys »die unterägyptische *Mr.t* in Edfu, auf deren Stimme hin der Gott kommt«,⁷² die Rolle der Klagefrau in der nächtlichen Osiris-Phase übernommen, d.h., beide verkären Osiris und tragen zu dessen Wiederbelebung bei.

Neben der kosmischen Deutung könnten die beiden Szenen auch einen realen, im Tempelkult topographisch verankerten Sinn haben, da sich in der Umfassungsmauer ein östliches und ein westliches Tor befinden,

in Edfu als Exponenten jeder einzelnen Provinz des religiös gegliederten Landes betrachte, s. Kurth, Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu, GOF IV, Bd. II, 1983, 355.

⁶⁸ Edfou IV, 29,11; Vernus, Athribis, BdE 74, 1978, 233 (Doc. 196). 235 (Beischrift zum Kanal).

⁶⁹ Vernus, a.a.O., 471 f.

⁷⁰ Vernus, a.a.O., 419-426. Zu den Gemeinsamkeiten zwischen Horus-*Hntj-Htj* und Horus-*Mrtj*, dem Herrn von Pharbaithos, s. a.a.O., 406 f.

⁷¹ Das Überreichen der *m'nd.t*-Barke geht der Szene voraus, s. S. 188 ff.

⁷² Edfou I, 170,3; Cauville, La Théologie d'Osiris à Edfou, BdE 91, 1983, 42; s. S. 248; auf der gegenüberliegenden Nordwand sind die Urgötter (»Neunheit, Kinder des Atum«) dargestellt, s. Edfou I, 173,3-174,7; s. Cauville, a.a.O., 54 ff. (Doc. 36).

deren Architrave *Mr.t*-Darstellungen tragen⁷³. Auf der westlichen (Innen-)Seite des im Osten gelegenen Tores der Nord-Ost-Passage⁷⁴ begrüßt eine »oberägyptische *Mr.t*« den heraneilenden König mit den Worten:

»Komm (zweimal) und bring zum Goldhaus!«

Der Spruch wird eindeutig osirianisch interpretiert:

Eilig herankommen. Worte zu sprechen:
 »Ich laufe eilig bis zu den Enden der Welt
 und schreite weit aus zusammen mit Apis.
 Wir durchforschen die Stätten und
 und suchen die Dinge (Glieder) unseres Vaters,
 der jubelt über ...
 Wir fügen zusammen seinen Leib als Ersten des 'Hohen Sitzes' (*Js.t-wr.t*)
 und suchen ... in den [Gauen].«

Auf der östlichen (Innen-)Seite des im Westen gelegenen Tores, dessen Darstellung und Inschriften stark zerstört sind, eilt der König im Vasenlauf zu denselben Göttern und wird von einer »unterägyptischen *Mr.t*« mit denselben Worten begrüßt; wobei im Spruch des Königs sogar von der »Neunheit« wie in der unterägyptischen Version der *Mr.t*-Szenen die Rede ist⁷⁵:

»Ich gelange zu deinem Ka
 und laufe umher für ihn vor seinem Angesicht.
 Ergreife dir die *qbḥ*-Vasen, die vom Nun überfließen,
 erfreue ...
 ... zu deiner Neunheit.«

Zwar wendet sich *Mr.t* auf den Architrav-Darstellungen nicht an den Gott, sondern an den König, aber der Inhalt ihrer Rede wie der Szene bezieht sich letzten Endes auf das Zusammenfügen der Osirisglieder und die Vereinigung Ägyptens durch den Osiris-Nil. Man könnte also daraus den Schluß ziehen, daß *Mr.t* mit ihrer Rede den Gott »zufriedenstellt« und das gleichlautende *Mr.t*-Epitheton der unterägyptischen Version darauf beziehen⁷⁶.

Die beiden *Mr.t*-Opfer-Szenen aus Edfu, auf denen die Göttin dem äußeren Anschein nach wie ein Vollgottheit behandelt wird, veranschaulichen somit den Endpunkt eines Prozesses, dem ein großer Teil der klei-

⁷³ Edfou V, 393,14 ff.; X, Tf. 144; XIII, Tf. 489; PM VI, 128 (54); Edfou V, 345; X, Tf. 139; XIII, Tf. 484; PM VI, 127 (52); s. S. 53. Die Wände enthalten jeweils eine »Monographie« Denderas.

⁷⁴ Edfou V, 393, 14-18; vor Horus, Hathor, Harsomtus und Ihi.

⁷⁵ Edfou V, 345.

⁷⁶ Edfou IV, 106,7: *hr shtp nfr m mdw=s*.

neren Götter unterworfen war. Sie geraten in den Sog einiger weniger großen Gottesvorstellungen, im Falle der *Mr.t* vor allem den des Osiris-Kreises. Obwohl *Mr.t* durch Überweisung von Opfergaben und topografischer Verankerung im Tempel die Bedingungen der kultischen Dimension erfüllt, ist sie dem Hauptgott des Tempels völlig untergeordnet und trägt durch ihre spezifischen Gaben lediglich zur größeren Machtfülle der höchsten und universalen Gottheit bei.

TEXTANHANG

Sargtexte Sp. 439-448, 450 (CT V, 292-317, 319)

Die Sargtextssprüche 439-450 stellen ein durch Spruch 449 unterbrochenes Textkorpus dar, das E. Drioton unter dem Namen »Le mythe des 'amies' de Re« bekannt gemacht hat¹. Es stellt jedoch kein fortlaufend geschriebenes »Buch« dar, sondern eine durch einzelne »Versatzstücke« (»Varianten«², »Texteme«³) formal und inhaltlich verbundene Gruppe von Sprüchen. Darüber hinaus sind nach dem Index von Lesko⁴ folgende Sequenzen von Sprüchen belegt: Auf B2Bo folgen 439 und 440; auf B1Bo ist die Folge 441-442-443 a-444 bezeugt; ähnlich ist die Anordnung auf S14C: 441-442 a-443 a-444-442 b-443 b und auf S2C: 442 a-443 a-444 a; 444 b-443 b-444 b. Die Anordnung auf M22C: 441-443-445 nimmt einen weiteren Spruch (445) in die Sequenz auf. Die Anordnung auf B4C: 443 a-447-443 b fügt Sp. 447 hinzu. Sp. 446 ist lediglich auf B3Bo im Anschluß an 448 überliefert. Sp. 447, der nur auf B4C überliefert ist, ist zwischen 443 a und 443 b eingeschoben. Der nur auf B2L erhaltene Sp. 450 ist formal nicht anzuschließen; er wurde wegen der Ähnlichkeit der »Varianten« von de Buck in das Korpus eingefügt⁵.

Auf eine textkritische und stilistische Analyse der Sprüche wurde in diesem Zusammenhang verzichtet; Einzelbeobachtungen finden sich jedoch im Kommentar. Da das Hauptanliegen des Buches inhaltliche Aussagen sind, wurde versucht, durch drei Merkmalisten (I. Qualitäten des Toten: Selbstvorstellungsformeln; II. *mr[r]w.tj*-Prädikate, Anreden des

¹ In: BiOr 12, 1955, 62-66; zum Nachleben im Volksglauben arabischer Zeit s. das Zitat aus M. Gaston Wiet, L'Egypte de Mutardi, fils du Gaphiphe, Introduction, traduction et notes, Paris 1953, 64 f., 86; Guglielmi, *Mrtj*, ägyptische Vorläufer der Sirenen?, in: Acts, First International Congress of Egyptology, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 14, 1979, 255 ff.; s. jetzt P. Barguet, Les Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire, Paris 1986, 333-338.

² So S. Schott, Untersuchungen zur Schriftgeschichte der Pyramidentexte, Dissertation Heidelberg 1926, 23 ff. § II.

³ Als Texteme bezeichnet H. Buchberger in seiner demnächst erscheinenden Tübinger Dissertation »Sargtextstudien I. Semantik der Transformation« Textbausteine, die folgende Merkmale aufweisen: 1. Rekurrenz (z.T. bereits in den PT belegt); 2. eine begrenzte Menge von Sätzen, wobei sich meist eine definierte Folge von Versen ergibt; 3. eine einheitliche Thematik auf der Ebene der semantischen Tiefenstruktur (wobei die einzelnen Positionen paradigmatisch unterschiedlich besetzt sein können,) und 4. Multifunktionalität auf der Ebene der textuellen Argumentationsstruktur.

⁴ Leonard H. Lesko, Index of the Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins and Related Documents, Berkeley 1979.

⁵ Ihm geht Spruch 621 voraus und folgt Spruch 471.

Toten an die *mr[r]w.tj*: besprochene Eigenschaften; III. Machtmittel und Ausrüstung des Toten) einen den kommunikativen Aussagen zugrundeliegenden möglichen narrativen Ablauf zu rekonstruieren⁶.

Spruch 439; CT V, 292

- a *r3 n hsf rhtj*
- b *jzj m htp Wsjr N pn jzj m htp*
- c *hbs.tw n=k t3 sqr.tw n=k wdn.t*
- d *jr.tw n=k jbj.t b3wj m Hm*
- e *dbn=k jnb(?) hn^c hnw*
- f *hmsj=k ^ch r-gs rsj jnb=f*
- g *hrw sdm mdw*
- h *j^c tw m 33 bjtjw m mw hpw jmj.w wsh.t*
- i *jnj.n=j n=k jr.t tw n.t Hrw*
- j *wšb=k jm=s mj wšb Hrw jm=s*

Titel: a Spruch zum Abwehren der beiden Genossinnen^a.

- I: b Zieh hin in Frieden, oh Osiris N,
zieh hin in Frieden^b!
- c Dir hackt man die Erde auf, dir weiht man ein Opfer,
- d dir macht man ein Abendopfer in Letopolis^c.
- II: e Du kannst die Mauer(?) zusammen mit der *Hnw*-Barke
umschreiten
- f und den Palast bewohnen neben dem, »der südlich
seiner Mauer ist« (Ptah)
- g am Tage des Verhörens^d.
- III: h Wasche dich im Sumpfgebiet der Überschwemmung(?),
oder: des Horizontes),
im Wasser des Hapi innerhalb des Hofes^e.
- i Ich habe dir dieses Auge des Horus gebracht,
- j damit du dich von ihm nährst, wie Horus sich von
ihm nährt^f.

⁶ S. dazu ausführlich S. 153 f.; die Anregung zu den Merkmallisten verdanke ich der Lektüre von Claude Lévi-Strauss, Die Struktur der Mythen, in: Strukturelle Anthropologie, 1967, 239 ff. Formal beginnt die Merkmalliste I bei den in der Ich-Form abgefaßten Verklärungen mit *jnk* (bei der Er-Form entsprechend mit *Wsjr N pn/tm*); die Merkmalliste II zerfällt in zwei Gruppen: Partizipien, mit denen der Tote die Prädikate der *mr(r)w.tj* beschreibt, und Imperative u.ä. in direkter Anrede. Die Merkmalliste III weist vorwiegend *jw*-Sätze auf.

^a Übersetzung: Gaballa/Kitchen, in: Or 38, 1969, 25 f. und Faulkner, Ancient Egyptian Coffin Texts II, 76. Varr. B2Bo, B4C haben nur *hsf rh.tj*. B2Bo hat *rh.tj* mit zwei Insekten  determiniert, sicher nicht mit Säugetieren, wie Derchain, in: CdE 30, 1955, 303 annimmt; bei *mj* (CT V, 293 a) »Schweinen« sieht das Determinativ etwas anders aus; s.a. Allen, in: JNES 14, 1955, 280 f. Vielleicht handelt es sich um leichtbewegliche Insekten, die den Vögeln ähnlich, eine Art Musik vollführen; vgl. dazu die Vorstellung der Griechen, bei denen Bienen ebenfalls »singend«, s. W. F. Otto, Die Musen oder der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, 72. Vgl. auch die Determinative bei *kt.t* »Laus« (CT V, 281 b).

^b B2Bo hat lediglich *jzj m htp*. Da der Spruch streng parallel aufgebaut ist, ist die Lesung S2C zu bevorzugen. *m htp* »in Frieden« heißt dem Kontext nach »unbesorgt«: »Geh unbesorgt (denn für dich werden die und die Riten vollzogen).«

^c c und d bilden ein Gedankenverspaar, wobei c eine »two-element-line« darstellt. Erdhaken und *sqr-wdn.t* werden in Pyr. 817. 978. 1120. 1138. 1394 zusammen genannt, zumeist im Kontext von Himmelfahrt-Sprüchen, in Pyr. 978 c-e in negativer Formulierung auch mit der Abend- und Morgenmahlzeit:

»Jeder Geist, jeder Gott, der seinen Arm dem N in den Weg strecken wird ... ihm soll die Erde nicht gehackt werden, ihm soll das Opfer nicht gebrochen werden.

Nicht soll er überfahren zu der Abendmahlzeit (*jh.t b3wj*) in Heliopolis; nicht soll er überfahren zu der Morgenmahlzeit (*jh.t nhp*) in Heliopolis.« *jh.t b3wj* wird häufig mit dem Heliopolis gegenüberliegenden Letopolis (Ostufer) verbunden, s. Borghouts, in: OMRO 51, 1971, 199; Tb 18 (3). Möglicherweise hat »Abendmahlzeit« eine prägnante »sakrale« Bedeutung im Sinne eines Abschiedsmahls. Goedicke, in: MDAIK 21, 1966, 6, hält *Hm* nicht für eine Bezeichnung für Letopolis, sondern für die der königlichen Begräbnisstätte.

^d e, f, g bilden einen Gedankenvers. Das Zeichen  ist nicht mit dem in f benutzten *jnb*-Logogramm identisch, es könnte u.U. auch *hw.t* »Palast« gemeint sein. *Hnw* mit Gottesdeterminativ ist als Personifikation der *hnw*-Barke aufzufassen. Faulkner, a.a.O., übersetzt *hmsj* ebenfalls transitiv: »You shall go round the wall with *Hnw*, you shall occupy the castle beside Him who is South of his Wall...«; es könnte aber auch ein *m* (»sitzen in«) ausgefallen sein.

^e h bildet wohl ein Gedankenverspaar, leider ist das Ende der Zeile zerstört (S2C) bzw. nicht sicher (B2Bo); möglicherweise ist ein Imperativ (»reinige dich o.ä.) ausgefallen. *ȝȝ ȝh.tjw* »Sumpfland der ȝh.tjw« ist so wohl kaum richtig, vielleicht in »Sumpfland der Überschwemmungsjahreszeit (ȝh.t)« oder »... des Horizontes« zu verbessern; Faulkner, a.a.O., übersetzt: »Wash yourself in the swamp-waters of the inundation and in the waters of the Nile«. *hpw* wird wie *ȝh.tjw* als Plural wiedergegeben; es ist nicht sicher, ob damit wirklich *mw hcpj* »das Wasser der Nilüberschwemmung« oder ein mit dem *ȝȝ Hpw* »Apis-See«, CT VI, 231 r (vgl. 236 o und Pyr. 279 d, dort richtiger: Horussohn Hapi) zu identifizierendes Gewässer gemeint ist. Gaballa/Kitchen übersetzen: »in the water of the *Hpw* within the Broad Halls(?)«. Möglicherweise ist mit diesem Gewässer ein der Reinigung dienender See innerhalb des Tempelhofes gemeint.

^f i und j bilden ein Gedankenverspaar. *wšb* mit *m* ist nicht mit »beantworten« (so Gaballa/Kitchen) zu übersetzen, sondern mit »sich nähren«, s. Wb I, 371,3-4.

Der Text ist in vier Teile gegliedert: den Titel (a) und zwej aus dem offenkundig königlichen Begräbnisritual stammenden Sprüchen, die von einem Priester rezitiert wurden (b-g), und einen vierten Teil mit einer Aufforderung, die auf eine Reinigungszeremonie und ein Opfer anspielt. Es spricht lediglich der Priester zum Toten. Im Unterschied zu den folgenden Sprüchen handelt es sich also um einen Monolog. Die gewünschten Aktivitäten des Toten sind das Umziehen der Mauern mit der Sokarbarke in Memphis, die Anwesenheit am Gerichtstag in der Nähe des Ptah, die Reinigung in einem Tempelsee(?) und die Ernährung durch eine Opfergabe. Vollzogen wird ihm der Erdhackritus, das *wdn.t*-Opfer und das Abendopfer in Letopolis.

Wenn auch der Name *mrw.tj* in Sp. 439 nicht vorkommt, so sind die im Titel genannten *rh.tj* mit den *mrw.tj* der anschließenden Sprüche ohne Zweifel identisch, da diese im Mythos selbst (CT V, 303 a. 307 a. 317 g. 319 i; vgl. 183 b⁷) als »Genossinnen« (*rh.tj*) oder als »zusammengehörige Genossinnen« (*rh.tj snsн.tj*) bezeichnet und im Tb-Kp. 37 (»Spruch zum Abwehren der *mr.tj*«) mit »Heil euch, ihr beiden zusammengehörigen Genossinnen, ihr *mr.tj!*« begrüßt werden. Anders verhält es sich mit den Teilen I-III, bei denen die Verbindung zu den *mrw.tj* nicht ohne Spekulation herzustellen ist⁸. Möglicherweise bildet die in Sp. 444 (313 d) erwähnte Huldigung für den Toten als *Hntj Hm* »Ersten von Letopolis«⁹ durch die Erste Körperschaft (von Heliopolis) das Verbindungsglied zu den folgenden Sprüchen. Sie wären dann in die Mythen um den Horus von Letopolis und *Mhntj-jrtj* eingebettet. Vielleicht hat aber der Inhalt der eigentlichen Spruchteile (II-IV) keine unmittelbare Beziehung zum Titel, sondern beschreibt nur die gewünschte rituelle Ausrüstung und Reinheit des Toten, die ihn vor den Nachstellungen der *mrw.tj* bewahren soll.

Daß Insekten die Seele einfangen können, ist eine Vorstellung, die dem Ägypter nicht fremd ist, jedoch einer »vorklassischen« Schicht angehört. Locus classicus dafür ist die Szene 10 des Mundöffnungsrituals¹⁰, in der

⁷ Vermutlich ist auch CT V, 182 c zu *rh.tj* zu ergänzen; s. D. Müller, in: JEA 58, 1972, 113. Zu *rh.tj* als Bezeichnung zweier zusammengehöriger Götterinnen s. Fairman, in: ASAE 44, 1944, 263 ff.

⁸ Gaballa/Kitchen, in: Or 38, 1969, 26, Anm. 1 halten *rh.tj* für eine Bezeichnung der Isis und Nephthys oder der im Tb 37 genannten *mr.tj*-Schlangen.

⁹ Drioton, in: BiOr 12, 1955, 62. Zu der seit dem NR bezeugten Vorstellung von den *Mr.t*-Göttern als Augen des Sonnengottes und zu ihrer seit dem MR belegten Funktion als Harfenspielerinnen würden die Wesenszüge des Horus von Letopolis vorzüglich passen; zum Herrn der Himmelsaugen s. Junker, Der sehende und blinde Gott, SBAW 1942, Nr. 7, 16 ff., zum Gott der Blinden und Harfner, a.a.O., 36 f. Eine Gleichsetzung der *mr(r)w.tj* mit den *Mr.tj* scheint mir im MR unwahrscheinlich; möglich ist hingegen, daß man die *mr(r)w.tj* mit dem Verschwinden der Himmelsaugen (Sonne und Mond) in Zusammenhang gebracht hat.

¹⁰ Otto, MÖR II, 55 ff.

ein Insekt (Käfer, Spinne?) namens *sht.t-hr* »Gesichtsfängerin« ausgesandt wird, um die Seele des Vaters (d.h. die zu beseelende Statue) einzufangen, die der *sm*-Priester im Schlaf (Traum?) gesehen hat. Als Mittel zur Himmelfahrt dient in CT IV, 52 f ein *jb3j.t* genanntes Tier, nach dem CT-Determinativ ein Vogel, nach dem des Nachfolge-Spruches im Tb 76 (ed. Naville) ein Insekt. Barguet, *Livre des Morts*, 113, erwägt, ob es sich nicht um die Gottesanbeterin (*mantis religiosa*) handeln könnte¹¹. In CT Sp. 301 gilt das *jb3j.t*-Tier als Wegbegleiterin des Toten und steht ihm hilfreich zur Seite: »Ich bin am Haus der Sängerin (*sm4t.t*, Var. und Tb 76 zu 'des Königs' umgedeutet) vorbeigegangen. Es war ein *jb3j.t*-Tier, das dich zu mir gebracht hat. Gegrüßt seist du, Himmelsflieger«¹². Wahrscheinlich ist auch der in »Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an« XX, 24, unter den »Vögeln des Re« genannte *j(3)bjj*-Vogel mit dem Tier der CT identisch¹³. Möglicherweise ist der Titel von der praktischen Erfahrung beeinflußt, daß manche Insekten, wie z.B. das *'ps3j.t*-Tier, die Leiche auffressen¹⁴, oder, wie die Fliegen, Krankheiten übertragen¹⁵.

Spruch 440, CT V, 293-296

- 293 a *hsf mr[w].t[j]*
- b *jnk R^cw sd3.w r d.t*
- c *jnk Jtmw 3h r 3h.w*
- d *jnk nb nhh jqr jqr.w*
- e *jnk nb mrw.tj jp.twj smr.tj n.tj R^cw*
- 294 a *nhm.tj hndw Hpr m-^c=f r-gs nb d.t*
- b *(jnk) 3h w^cw Zp3-Hrw*
- c *j Tbtb Jstt.t*
- e *smr.tj jptw.tj sps.wt n.t R^cw sd3.t R^cw*

¹¹ Zur Verbreitung der Mantis in der afrikanischen Mythologie s. H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker, 9. 18 f., 124 und 178 f.; Jelgersma, The Ancient Egyptians and the Bushmen, in: JEOL 23, 1973-74, 365 ff.; Störk, in: LA III, 1184. Vermutlich beruht die Identifizierung der »Gottesanbeterin« lediglich auf der Etymologie von *jb3j.t* »Tänzerin«, d.h. auf ihren erhobenen Vorderbeinen. Die ebenfalls zur Ordnung der Gerafflügler gehörenden Heuschrecken sind als Seelentiere in Ägypten belegt; s. Keimer, in: ASAE 33, 1933, 107 ff.; vgl. ders., in: ASAE 32, 1932, Tf. II.

¹² Ein gleichlautendes Versatzstück (»Textem«) findet sich in Spruch 309, CT IV, 65 d, e; Tb (Hornung) 104 und Spruch 639, CT VI, 260 k, l.

¹³ Goyon, Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an, BdE 52, 1972, 81 mit Anm. 386.

¹⁴ S. Keimer, in: ASAE 33, 1933, 114 ff., 177 (»Nähre dich nicht von meinen Gliedern!«, Londoner medizinischer Papyrus).

¹⁵ Westendorf, Papyrus Edwin Smith, 99 ff.

- 295 a *dbḥ=lnj n=ln ȝw.t-jb=lnj n=ln*
 b *j mrw.tj jptw.tj n.tj R'w*
 c *ḥsf.tj ntr hr js.t=f*
 d *hwj.tw kȝ.w=j m-ȝ ȝhd*
 e *ȝw.t-jb=lnj n=lnj*
 f *jw wdy dm.t Nḥb.t m ḫr.t=j r=ln*
- 296 a *jw jr.tj=j m zš n [z̥?]n.w*
 b *jw jb=j m mk sw ḫs=f*
 c *wȝw hrj-jb ȝwȝ(w)*
 d *jnk wȝb ḫmy*
 e *jw wnm.n=j qnj*
 f *jw ssn.n=j sbḥ.t*

Titel: 293 a Abwehren der *mrw.tj*^a.

- I: b Ich bin Re, der in Ewigkeit Wohlbehaltene^b;
 c ich bin Atum, der verklärter ist als die Verklärten^c.
 d Ich bin der Herr der *nḥh*-Ewigkeit, der Fähigste der
 Fähigen^d;
 e ich bin der Herr jener beiden *mrw.tj*, der beiden
 »Freundinnen« des Re^e,
- 294 a die fortnehmen den Thron des Cheper von ihm zum
 Herrn der *ȝt*-Ewigkeit^f.
 b (Ich bin) ein einzigartiger Ach, ein Zepa-Horus^g.
- II a: c Oh *Tbtb*, oh *Jst̥t̥*^h,
 e ihr beiden »Freundinnen« und »Edeldamen« des Re,
 die ihr Re wohlbehalten sein lassetⁱ!
- 295 a Eure Forderung gehört (behaltet für) euch, eure
 Freude gehört (behaltet für) euch!^j
- II b: b Ihr beiden *mrw.tj* des Re,
 c die ihr den Gott auf seinem Sitz fernhaltet^k!
 d Meine Ka-Kräfte sollen vor dem Schwachen (oder:
 der Schwäche) beschützt werden,
 e eure Freude gehört euch!^l
- III a: f Das Messer der Nechbet ist in meiner Hand gegen
 euch gerichtet^m.
- 296 a Meine Augen wenden sich ab (?) wegen der
 [Lotus?-]Pflanzenⁿ.
 b Mein Herz schützt sich selbst,
 c allein inmitten der ȝwȝ-Vögel^o.

- III b: d Ich bin der Reine, der »Zerstörende«^p.
 e Ich habe den *qny*-Latz gegessen^q
 f und das Tor eingerissen^r.

a Übersetzung: Faulkner, a.a.O., 77 f. Bei B2Bo schließt der Spruch direkt ohne Titel an Sp. 439 an. B12C hat »Spruch zum Abwehren der Schweine (*mrj*)«, wohl fehlerhaft für *mrw.tj*. Nach Zandee, Death as an Enemy, 195, sind *mrj* als dem Toten feindliche Wesen nur durch 293 a bekannt.

b Der Spruch — ohne Titel — läßt sich in drei Teile gliedern: Teil I enthält die mit *jnk* eingeleiteten Selbstvorstellungsformeln des Toten (293 a-294 b), Teil II a. b die jeweils mit einer Anrede beginnenden Forderungen an die *mrw.tj* (294 c-295 a, 295 b-e) und Teil III die *jw*-Sätze aufweisende Schilderung der Machtmittel und Ausstattung des Toten (295 f-296 f). *sgd.w*, Part. Pass., wird mit »wohl bewahren« zu übersetzen sein, nicht mit dem gewöhnlich mit »Beinen« determinierten »überfahren«, obwohl 315 l. m und 314 b. c (ergänzt) *sgd.tj* neben *sgd.tj* »Ruderinnen« vorkommt. Der Gedanke, daß der Sonnengott von seinem Gefolge »in Frieden bewahrt wird (*swd3*)«, wird in den Sonnenhymnen des NR ausgesprochen; s. Assmann, Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern, Theben I, 1983, 225, Text 163,54. SIC: *sgd wj* ist verderbt. Das »Wohlbahltenseinlassen« bewirken nach 294 e die *mrw.tj*.

c Einige Var.: *ȝhw n ȝh.w* oder *ȝhw ȝh*, wohl verderbt, *ȝh n ȝhw* bei B6C »der Verklärte der Verklärten«.

d In der Identifikationsformel erhebt der Tote den Anspruch, *nb nhh*, ewiger Sonnengott, zu sein. Die *nhh*-Zeit, die sich in den Zyklen des sich ständig Wandelnden manifestiert, ist *Re*, dem Tag und dem Morgen zugeordnet, während *ȝ.t* zu Osiris, der Nacht und dem Gestern gehört, s. Assmann, Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten, AHAW 1975, 1. Abh., 35. 42 ff.; s. auch 301 c, 312 d (*ȝj.n=j h̄w R̄w nb nhh*).

e Zum Hofrangtitel *smr* und *smr.tj* s. Helck, Beamtentitel, 24 f.; s. S. 154. SIC determiniert *mrw.tj* mit dem »schlechten Paket«, als wäre es von *mr*, *mj* »Exkrement« abgeleitet; s. dazu 319 a, wo die Entstehung der *mrw.tj* aus den *ȝ.w*-Exkrementen(?) beschrieben wird. Zu den seltenen Dualformen des Demonstrativ-Pronomens: *ȝp.twj*, *ȝptw.tj*, *ȝp.tj* s. Edel, Aäg.G. § 182-184, Nachtrag.

f Hier wie in 298 a (»die wegziehen [*jth.tj*] den *ȝndw*-Thron des *Hpr* zum Herrn der Ewigkeit«), vgl. auch 295 c, wird auf einen sonst unbekannten Mythos angespielt, nach dem sich die *mrw.tj* des *Hpr*-Thrones bemächtigen, um ihn zum Herrn der *ȝ.t*-Ewigkeit, zu Osiris (Assmann, a.a.O., 25, Anm. 69, 42 ff.; B. Altenmüller, Synkretismus, 48) zu bringen. Der *ȝndw*-Thron des *Hpr* wird in Sp. 612 »Werden zu Hāthor« als Gerichtssitz des Toten beschrieben: »Ich sitze auf dem Thron des *Hpr*. Ich richte mit den (als die ?) sieben Utos.«, CT VI, 225 h. i; er ist wohl im östlichen Himmel zu lokalisieren, s. B. Altenmüller, Synkretismus, 166. Vermutlich »erklärt« der Mythos den Sonnenuntergang durch eine Naturbeobachtung: Die (*mrw.tj*-)Vögel begleiten die Sonne von ihrem Aufgang bis zu ihrem Untergang (Osiris) am Himmel. Da die Sonne abends tiefer steht und die Vögel niedriger fliegen, werden die Vögel beschuldigt, den Sonnenthron wegzunehmen oder wegzu ziehen. Die Vorstellung, daß die Vögel Gefährten der Sonne sind, begegnet wieder im Mythos vom Sonnenauge, freilich nicht in ihrem negativen Aspekt, s. Spiegelberg, Der Ägyptische Mythus vom Sonnenauge, 17 (III, 29 f.): »Sie (die Sonne) fliegt jeden Tag zum Himmel mit den

Vögeln. Sie ist täglich in dem Wasser mit den Fischen.« In der »Sonnenlitanei« wird der Sonnengott selbst als »Zugvogel« (*gj*) bezeichnet, Hornung, Das Buch der Anbetung des Re im Westen, AH 3, 1976, 122 (210); vgl. Hornung/Staehelein, Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen, 135 f.; *gj* heißt auch der mit Atum verbundene *nwr*-Reiher in CT III, 79 f-g, s. Goelet, in: BES 5, 1985, 50 ff. *r-gs* hat nicht nur die Bedeutung »neben, in Gegenwart von«, sondern bei Verben der Bewegung wie »kommen«, »holen« u.ä. auch den Nebensinn der Richtung »zu«, s. Wb V, 195,11 ff.

^g S2C: »Ein *ȝb* mit einzigartigem Ka (allein an Ka, Urgott?), mit wohlversehenem Gesicht (‘*pr hr*’). Faulkner, Coffin Texts II, 77, bezieht »the spirit unique of power(?) bearded of face(?)« auf den »Herrn der Ewigkeit«, während mir nach CT V, 303 b einleuchtender scheint, ihn als Qualifikation (*jnk*) des Toten zu betrachten. Zur Schreibung *hr* an Stelle von *Hrw* vgl. Kaplony, in: OrSu 7, 1958, 60 f. Zu *Zp3-Hrw* s. Rössler-Köhler, in: LA V, 860; Kaplony, in: MIO 11, 1965, 150, Anm. 65; B. Altenmüller, Synkretismus, 148 f., 244 und 245 s.v. Sepa-Hor. Im *mrw.tj*-Korpus wird er als göttliches Wesen mit geöffneten Augen und offenen Ohren, dem eine Grabhöhle (*qrr.t*) bei den »Vätern« gebaut wurde, beschrieben (CT V, 303 b-304 a). Sein Prozessionsweg von dem Letopolis gegenüberliegenden Heliopolis nach Alt-Kairo wird vermutlich schon in den PT geschildert, s. Leclant, in: CRAIBL 1977, 269-288 (Kol. 40 der Wand, Pepi I.), s. Corteggiani, in: Hommages à la mémoire de S. Sauneron, BdE 81, 1979, 135 mit Anm. 2. Auch von der »Höhle« (*jmh.t*) ist bis in gr.-röm.Zt. hinein die Rede, s. Corteggiani, a.a.O., 136. Als erdhausernder Dämon wird er mit dem Mythos des heranwachsenden Horus, der die Giftschlange mit seiner Sandale zertreten hat, verknüpft. In PT 244 a, 444 a und 663 a schützt er den Toten vor Schlangen: »Die Uräusschlange (gehört) zum Himmel, der Horus-Sepa in die Erde.« s. Sethe, Pyr. Übers. I, 221; s. auch CT III, 347 c (S2C) im »Spruch für die Wärterin des Osiris«. Die Schutzfunktion vor Schlangen paßt wiederum zu der im Tb belegten Schlangengestalt der *mr.tj*. Altenmüller, Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches, AA 24, 1972, 244 f.; 262, hält die *dt*-Schlange und *Zp3-Hrw* für Mythologisierungen von Stricken. Wenn man das in Sp. 339 (292 h) erwähnte *maw h'pj* zu *Pr-H'pj* (in *Hr-ȝb* »Alt-Kairo«) emendieren könnte, bestände eine Verbindung zwischen dem Priesterspruch 439 und den folgenden Selbstvorstellungen des Toten in Sp. 440 ff.

^h B6C: *Tjt* ist vermutlich eine Verschreibung von *Jstt.t*, falls nicht das *j*, das über der gespaltenen Kolumnen steht, zum Namen gehört und dann *Jut.t* zu lesen wäre, was wenig wahrscheinlich ist. Zu den Namen s. Drioton, in: BiOr 12, 1955, 63. Auffallend ist die Ähnlichkeit zu dem Seth-Namen *Jst.tj*, CT VI, 252 g. h, dessen Etymologie bisher unerklärt ist und den B. Altenmüller, Synkretismus, 201, als »der zum Wüstenwind (?) gehört« übersetzt.

ⁱ Der Vokativ wird hier durch das nachgestellte Demonstrativ-Pronomen *jp.tj*, *jptw.tj* und *jpw.tj* ausgedrückt, s. Edel, Aag.G. § 1002, vgl. § 191. Zu *ȝps.t* »Edeldame« s. S. 154 und Drioton, in: BiOr 12, 1955, 62.

^j Faulkner, Coffin Texts II, 77, faßt *dbh.t=tnj* (B6C) als Relativform auf und übersetzt: »You possess what you have requested, you possess your joy.« Der Tote wehrt wohl die Verführungsversuche der *mrw.tj* ab. Mit *ȝw.t-jb* könnten sexuelle Freuden gemeint sein; s. dazu die eindeutigeren Aussagen in CT V, 298 g-i: »Geht doch, ich liebe (will) (euch) nicht. Eure Schönheit (Güte?) gehört (behaltet für) euch, eure Häßlichkeit (Schlechtigkeit) gehört (behaltet für) euch!«; s. S. 157 und Drioton, a.a.O., 64. Der 2. Teil des Satzes a wird in e wiederholt.

^k Drei Särge (B6C, B12C, S1C) haben einen mit *zp* 2 verstärkten Imperativ, während B1Y und S2C einen Dual des Partizips (*hsf.tj*) bieten. Faulkner, a.a.O., übersetzt *hsf* mit »sich nähern« (»approach the god in his throne, that my being may be protected from the Quivering one.«), was der Schreibung nach möglich wäre, aber inhaltlich schlecht zur Bedrohung mit dem Messer (295 f) paßt. Der Gedankengang scheint mir folgender zu sein: Wenn der *ȝb* ihren Verführungs-künsten nachgibt, bemächtigen sie sich seines Thrones und stürzen ihn ins Verderben; vgl. CT V, 298 b-c; 308 a-b; 315 i-j.

^l Drioton, in: BiOr 12, 1955, 64, Anm. 10, bezieht den Satzteil wie den vorhergehenden auf die *mrw.tj* und faßt trotz fehlender Dualschreibung *hwj.t(j)* als Partizip auf: »qui préservez mes forces d'être faibles«. Mir erscheint *sdm.tw=f* als prospektive Form wahrscheinlicher. Eine Wiederholung findet sich in CT V, 314 f, während CT V, 310 a statt dessen *hrp.tj kȝ.w m ȝhdw* schreibt. Der nur an diesen Stellen vorkommende Name eines göttlichen Wesens könnte der des Osiris sein, falls der Text in Ordnung ist; vgl. auch Komm. zu 310 a.

^m S. dazu richtig 310 c: »Mein Messer in meiner Hand ist gegen euch (gerichtet)«; *m dr.t=j* ist der Lesung *m dr=j* »in meinem Bereich« sicher vorzuziehen, obwohl Var. V, 314 h und 315 o ebenfalls *m dr=j* bieten. Yoyotte, in: RdE 14, 1962, 102, und Faulkner, a.a.O., 77, lesen den logographisch geschriebenen Götternamen *Mw.t*, wobei die Stelle einer der ältesten Belege für die in den CT sonst nicht erwähnte Göttin Mut wäre. Wegen des Determinativs der »Kronenschlange« und des gut bezeugten kämpferischen Aspekts der *Nhb.t* halte ich



für eine nur in der Hieroglyphe bekannte Bezeichnung »Geier« und den Namen der *Nhb.t*; vgl. auch CT VII, 208 l. Der Tote bedroht die *mrw.tj*, demnach muß in CT V, 295 eine ihm feindliche Handlung enthalten sein. Zandee, in: JEOL 24, 1975-76, 45, interpretiert die Stelle in ähnlichem Sinn, hält jedoch die *mrw.tj* für Beschützerinnen des Re und übersetzt: »Das Messer der Mutter wird mir in die Hand gelegt gegen sie.«

ⁿ [zf]n.w. ist nicht sicher, s. de Buck, Anm. 2; nur B6C hat ... nw + Pflanzen-Determinativ, die übrigen Varianten sind zum Teil zerstört. Wegen des Wortspiels mit zf »vorbeigehen« scheint mit die Lesung zfn.w wahrscheinlich, s. auch Drioton, a.a.O., 63. Vielleicht liegt hier eine Anspielung auf die Sumpfpflanzen vor, die den Kopfschmuck der Mr.tj bilden. Faulkner, Coffin Texts II, 77, übersetzt: »my eyes are opening(?) ...« und hält damit zf für eine Verschreibung von zf »öffnen«, das im MR wie zf »vorbeigehen« mit  determiniert wird.

^o ‘w^c-Vögel kommen in unserem Korpus noch 314 k vor; sie sind in das Wb nicht aufgenommen. Sp. 271 »Werden zu einem ‘w^c-Vogel« beschreibt ihn als Vogel, der in der Nähe des Hathor-Sohnes Ihi lebt: »Ich bin als Reiher aufgeflogen, ich bin als qȝd-Vogel gelandet, ich bin einer, der den Entblößten, den Sohn der Hathor, sieht.« Vielleicht läßt sich daraus schließen, daß man die ‘w^c in der Umgebung des Musikgottes Ihi als Sänger betrachtet.

^p Der Tote will, ähnlich wie 295 f mit dem Messer, den *mrw.tj* seine Macht demonstrieren und bezeichnet sich als w^c hmj (s. auch 299 g und 314 l). hm/hmj »Niederreißender«, »Zerstörer« kommt des öfteren in den CT als Name eines Dämons vor, so im Zweigegebuch CT VII, 496 e »Der Platz des Zerstörers«; CT VII, 487 c: »Es ist Jms.tj, der mich reinigt, wenn die Hand des Zerstörers meiner Macht wütet«, s. L. H. Lesko, The Ancient Egyptian Book of Two Ways, 1972,

38. 32. Auch einer der 42 Richter des Osiris beim Totengericht trägt ihn noch, s. Zandee, Death as an Enemy, 189 f.; im »Spruch für den Honig« der medizinischen Texte (pHearst 14,7-10) kommt die Dämonenklasse der *hmj.w* neben derjenigen der *nnj.w* »Müden« vor, s. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, Leiden 1978, 47, Nr. 75; nach Wb III, 281,6-9 ist sie erst im NR belegt. Während sich der Tote gewöhnlich vor der Macht des *hmj*-Dämons fürchtet, setzt er sich hier wohl ihm gleich, um die *mrw.tj* zu beeindrucken. Ganz sicher ist jedoch die Lesung *hmjj* nicht. Faulkner, a.a.O., übersetzt nach der Var. 299 g (*hm d.t=f*): »I have discarded (my body).« Vielleicht ist *hm* »Heiligtum« zu lesen: »Ich bin ein Reiner (*W^cb*-Priester) des Heiligtums«.

⁹ Das Bedecken des Toten mit dem *qnj*-Latz schützt ihn vor der Vernichtung, s. Sp. 114 und Sp. 535 (mit fast identischem Text): »Ich bin ein wohl ausgestatteter Schu; ich werde nicht zur Schlachtbank (*nm.t*) des Gottes geschleppt, denn ich bin mit dem *qnj*-Latz eingehüllt (*fn.kw*). Ich werde nicht zur Schlachtbank des Gottes geführt, denn ich bin mit dem *qnj*-Latz eingehüllt.« (CT II, 131 e-132 d; VI, 132 a-c, g-h); s. Zandee, a.a.O., 166. Im Unterschied zu *fn* »verhüllen« o.ä. ist in CT V, 296 e, 300 c, 311 b und 314 m vom »Essen« (*wnm*) oder »Verschlucken« (*m*) die Rede. Vermutlich ist der Verzehr des ehemals königlichen Insigniums ein Stärke und Macht verleihender Vorgang und verleiht dem Tote magischen Schutz; er ist dem Essen der Roten und Papyrusfarbenen Krone sowie des Zauberers im Kannibalenspruch vergleichbar, s. auch die Nachschrift des Spruches in den CT VI, 183 e: »Zauber in ihrer Gesamtheit essen«; Pyr. 397. 403; CT VI, 178. 181 e. f. i. j. s. Altenmüller, Bemerkungen zum Kannibalenspruch, in: Gs Otto, 21. 24. 26. 27; vgl. auch das Verschlingen des Sia eines jeden Gottes und Essen des Zauberers in Sp. 469; CT V, 391 g-392 c. Zum *qnj*-Latz als königlichem Würdezeichen s. Baly, in: JEA 16, 1930, 178; der realen Handlung des Überreichen des *qnj*-Latzen im Ritual entspricht in der Götterwelt das Ereignis des »Umarmens« (*qnj*), s. das oft behandelte Beispiel aus Sethe, Dramatische Texte, 211 f.; Otto, MOR II, 60; Assmann, in: GM 25, 1977, 16 f. Drioton, a.a.O., 64, nimmt an, daß damit lediglich auf die einfachen Verhältnisse des Sandgrabes angespielt wird, in dem der Tote von einer Matte umhüllt wird.

¹⁰ Das Einreißen des Tores (s. auch 300 d, 311 c, 314 n) könnte im Sinne von Drioton interpretiert werden; der Tote reißt das Tor seiner Grabhöhle ein, wenn seine Beweglichkeit wiederhergestellt ist, s. auch Tb 44 »Spruch, um nicht ein zweites Mal zu sterben. Meine Höhle ist geöffnet, meine Höhle ist geöffnet.« In der Grabhöhle bleiben bedeutet Vernichtung.

Im Gegensatz zu Sp. 439 spricht hier der Tote selbst. Die Worte des Spruches verschaffen ihm die Macht, sich gegen die *mrw.tj* zu verteidigen und damit die Tore und Hindernisse in der Unterwelt zu passieren. Der Tote identifiziert sich am Anfang des Spruches (293 b-e) mit dem ewigen Sonnengott (Re und Atum), der über die *mrw.tj* gebietet. Sie besitzen die Fähigkeit, den Thron der Morgensonne (*Hrr*) Osiris zu übergeben. 294 c ff. wendet sich der Tote direkt an die *mrw.tj* und versucht, sich ihrer Verführungskünste zu erwehren, da sie die Fähigkeit besitzen, einen Gott von seinem Sitz vertreiben zu können (295 d), wobei bei diesem wie beim folgenden Passus unsicher bleibt, ob damit etwas Schädliches oder Ange-

nehmes für den Toten gemeint ist. Da sich eine unverhüllte Drohung anschließt, erscheint es sinnvoll, sie als etwas Nachteiliges zu betrachten. Dafür spricht auch, daß das Wegziehen des Thrones nach anderen Stellen Osiris zugute kommt, von dem er sich sonst distanziert. Der Tote scheint ihre verlockende Erscheinung (Kopfputz? oder Pflanzen in der Hand wie auf der Vignette V, 162) zu ignorieren (296 a); er hat sich selbst in der Gewalt (296 c), obwohl er unter den *w*-Vögeln auf sich selbst gestellt ist. Möglicherweise liegt hier eine Anspielung auf ihren anziehenden Gesang vor. Der *jw*-Sätze enthaltende Schluß des Spruches dient ähnlich wie der Anfang zur Beschreibung der Macht des Toten, jedoch ohne direkte Gleichsetzung mit den Göttern. Er erklärt, daß er ein »Reiner« sei, ihm die Fähigkeit eines *ḥmj*-Dämons eigne, er sich göttlich-königliche Macht mit Hilfe des *qnj*-Latzes einverleibt habe und auch frei beweglich sei.

Spruch 441, CT V, 297-300

- 297 a *hsf mrw.tj jw.t r nhm b3 n zj m-^c=f*
- b (*tm jtw h3tj n zj[.t] m-^c=s*)
- c *jnk ḥh jnk R^cw nb ^cnh*
- d *jnk z3w n d.t*
- e *nb mrw.tj jptw.tj*
- f *jny.t k3.w j^cby.t 3h.w*
- g *rdy.t mrw.t=snj m jb n 3h.w*
- 298 a *jth.tj hndw ḥpr̩r r-gs nb d.t*
- b *jth.tj 3h pw snf*
- c *hr=f m hns htm(.t)*
- d *jzj r=ln r=ln mrw.tj*
- e *špsw.tj R^cw*
- f *smr.tj n.tj Wsjr*
- g *jzj r=ln r=ln*
- h *n mrj.n=j*
- i *nfr.t=ln n=ln bjn.t=ln n=ln*
- 299 a *w3.t(?)=ln n=ln šw.tj=ln n=ln*
- b *jn.n=j b3=j nhm.n=j hk3.w=j*
- c *n rdj.n=j 3h.w=j*
- g *n nt.t jnk js w^cb hm d.t=f*
- h *jnk Nnw*
- i *jw=j nn=kw*
- 300 a *jw hwj.n=j Sth*
- b *jw n^f.n=j sw hr wdb pw n psdn.tjw*
- c *wnm.n=j qnj*
- d *sšn.n=j sbh.t=j*

- e *jw n=j šm.t=j*
 f *jw šzp.n=j h'w*

Titel: 297 a Abwehren der *mrw.tj*, die kommen, um den Ba eines Mannes von ihm zu rauben^a,
 b (um zu verhindern, daß das Herz einer Frau von ihr weggenommen wird)^b.

I a: c Ich bin Heh, ich bin Re, der Herr des Lebens^c;
 d, e ich bin der Balken (oder: der Wohlbehaltene in) der Ewigkeit^d, der Herr jener beiden *mrw.tj*^e,

I b: f die die Ka-Kräfte holen und die Geist-Kräfte sammeln^f,
 g die ihre Liebe (oder: die Liebe zu ihnen) in das Herz der Verklärten gebeng^g,

298 a die den Thron des Cheper zum Herrn der *g.t*-Ewigkeit ziehen^h,

b, c die diesen (neu) geschaffenen Ach wegschleppenⁱ, so daß er in das *hns*-Gewässer der Richtstätte fällt^j.

II: d Geht doch nur, ihr beiden *mrw.tj*^k,

e, f ihr Edeldamen des Re, ihr »Freundinnen« des Osiris!^l

g Geht doch nur^m,

h ich liebe (will) (euch) nichtⁿ!

i Eure guten Eigenschaften gehören (behaltet für) euch, eure schlechten Eigenschaften gehören (behaltet für) euch^o!

299 a Euer Weg(?) gehört euch (ist eure Sache), eure Federn gehören euch (sind eure Sache)^p!

III a: b So wie ich meinen Ba (weg)gebracht habe,
 c so habe ich meine Zaubermacht gerettet^q.

d Nicht kann ich meine Geist-Kraft hergeben^r;

g denn ich bin ein Reiner, einer, der seinen Leib aufgibt^s.

III b: h Ich bin der Nun^t;

i ich habe mich (lebensträchtig) ausgebreitet.

300 a Ich habe den Seth geschlagen;

b ich habe ihn auf jenem Ackerland der *psdn.tju* gefesselt^u.

III c: c Ich habe den Brustplatz gegessen

d und mein Tor eingerissen^v.

e Mir gehört mein Handeln (meine Bewegungen);

f ich habe die Ausrüstung empfangen^w.

^a S14C und B1Bo enthalten den ausführlichsten Titel der Spruchsammlung, der die existenzgefährdenden Taten der *mrw.tj* schildert: Sie rauben den Ba, ohne den der Leichnam im Jenseits nicht leben kann, s. Zandee, Death as an Enemy, 178. Nur B1Bo hat den Zusatz *m hr.t-nfr* »in der Unterwelt«.

^b Nur bei B3Bo auf einem Frauensarg; der Titel wird anstelle von a aufgeführt. Zu ähnlichen Spruchtiteln s. Zandee, a.a.O., 180.

^c Zur engen Verbundenheit von »Ewigkeit« und »Leben«, die auch sonst häufig belegt ist, s. Assmann, LL, 88; ders., Zeit und Ewigkeit, AHAW 1975, Nr. 1, 36.

^d Zu dieser Metapher, s. Grapow, Bildliche Ausdrücke, 165. Am besten trifft wohl unser Wort »Säule« den Sinn; wahrscheinlich ist der Text aus *wd3* (301 c) verderbt.

^e *mrw.tj* bei S14C und M22C mit zwei Vögeln determiniert, s. dazu S. 155.

^f Von 297 f-298 c werden die Eigenschaften und Übeltaten der *mrw.tj* aufgezählt. Voraussetzung für ihr Wirken ist, daß es ihnen gelingt, bei den Toten die Liebe zu ihnen zu erwecken. Sie rauben ihm seine Lebenskraft (*k3.w*) und »sammeln« die Geisterkraft (*3b.w*). In der Var. CT V, 3161 wird noch die »Zaubermacht« (*hk3.w*) zugefügt. *j'b.t-3hw(-f)* tragen z.B. auch Isis und Hathor als Beinamen, wenn die der Uräusschlange innwohnende Zaubermacht beschrieben werden soll, s. Münster, Isis, 106 f., s. zu diesem Absatz auch Drioton, a.a.O., 63 f. Zu *jbj hk3.w* und *3b.w* s. CT V, 254 b-c.

^g S. 307 b, 315 h, M22C: *rdj.tj*, Part. Akt. Perf. fem. Dual; B1Bo: »die sich (beide) geben in die Herzen der Verklärten«.

^h Zu dieser aus 294 a bekannten Aussage s. S. 280 f. Der Text gibt offenbar eine gewisse Steigerung in der Schilderung der Missetaten der *mrw.tj* wieder.

Zum Determinativ bei B1Bo 298 a, b bei *jth.tj*  s. die Liste bei Kaplony, Kleine Beiträge zu den Inschriften der ägyptischen Frühzeit, 181, Anm. 264; s. auch 301 e, 307 a, 311 q.

ⁱ Faulkner, Coffin Texts II, 78, übersetzt mit Hinweis auf CT V, 160 a: »who control(?) this new-formed spirit when he comes into being in the *hns-* and *htm-*waters«. *snf* wird hier entweder den neugeschaffenen oder den wohlgeschaffenen *3b* bezeichnen, s. Wb IV, 178,10-12.

^j Die Übersetzung Faulkners scheint wenig sinnvoll. Der Text ist wohl verderbt und *hpr=f* nach CT V, 308 b und 315 j in *hr=f* zu verbessern: »so daß er fällt in das *hns*-Gewässer der *htmj.t*-Richtstätte«, was die totale Vernichtung bedeuten wird, s. Zandee, Death as an Enemy, 169 f.; vgl. dazu CT III, 3 a, b, wo der Tote den *hns*-See anredet: »Oh großer *Hns*-See, ich will nicht in dich fallen; oh (ihr) Seen der *Htmj.t* (»Zerstörung«, »Zerstörerin«, Var.: *Htmj* »des Zerstörers«), ich will nicht in sie fallen!«. Wenig wahrscheinlich scheint mir, daß mit *hns* das »Doppelstier-Tor« gemeint ist wie im Buch vom »Schutz des Hauses«, s. Pyr. 1266 c, 416 a, s. Spiegel, Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramide, 462; zu *hns* als einem realen Tor in den Kultanlagen, s. Ricke, Bemerkungen zur Baukunst des Alten Reiches II, Beiträge Bf 5, 99 ff. Auch eine Deutung als *hns*-Tier, dem phantastischen Wesen und der Stirnenschlange des Re (vgl. CT III, 381 a und 400 a), s. Posener, L'Annuaire du Collège de France 65, 1965-66, 342; B. Altenmüller, Synkretismus, 113, ist trotz der Determinierung von 308 b (S2Cb) ausgeschlossen.

^k *mrw.tj* wird bei M22C mit »Vogel« und »Pluralstrichen« determiniert. *jzj r=fn r=fn* wird in 298 f wieder aufgenommen.

¹ Nur an dieser Stelle des Korpus werden die *mrw.tj* als *smr.tj* des Osiris bezeichnet, vermutlich weil sie die Sonne bei deren Untergang in das Nachtreich zu Osiris »ziehen«.

^m Die auf drei Särgen erhaltene Wiederholung bedeutet wohl eine Verstärkung der Willenserklärung des Toten, nichts mit den *mrw.tj* zu tun haben zu wollen.

ⁿ Das Objekt von *n mrj.n=j* ist ausgelassen. Vermutlich ist *ln* »euch« zu ergänzen. Der Tote möchte wohl nicht seine Manneskraft und mit ihr einen Teil seines Wesens verlieren; vgl. 308 a und 315 i, s. Drioton, a.a.O., 64. Faulkner, a.a.O., übersetzt die Stelle mit: »Go, for I do not desire (...).«

^o Faulkners Übersetzung: »You possess what of yours is good, you possess what of yours is bad, you possess your back, you possess your plumes.« ist mir unverständlich. Ob mit *nft.t* die »bonté«, wie Drioton übersetzt, gemeint ist oder die äußere Schönheit, ist schwierig zu entscheiden. Als Antithese zu *bjn.t* wäre »Güte« vorzuziehen; s. auch Gilula, in: Studies presented to H. J. Polotsky, hg.v. D. W. Young, 1981, 399 (19): »You may keep your benevolence together with your malevolence!«.

^p Die Lesung von *w3.t* und *s3* ist unsicher; der Text ist wohl verderbt. Vermutlich hat wie in 298 d. g ein Ausdruck für »Geht doch eures Weges!« gestanden. Ich schlage deshalb vor, *w3j=ln n=ln* »Entfernt euch!« und *šwj=ln n=ln* »Erhebt euch!«, »Hebt euch hinweg!« zu lesen. Falls die Lesung *šw.tj* korrekt ist, könnte der Satz ein Hinweis darauf sein, daß Federn wie in pBerlin 3050 führen können, s. Assmann, ÄHG, 123: »Deine beiden Federn führen dich auf den Wegen der Finsternis«. Sie sind das Abzeichen von Sonnengöttern und werden mit den Augen gleichgesetzt: »Amun-Re, Herr von *ns.t-t3.wj*, empfange dir deine Doppelfeder als Horusauge, die rechte (Feder) als rechtes Auge, die linke (Feder) als linkes Auge!« (Übersetzung nach Assmann, LL, 193).

^q Die beiden *sdm.n=f*-Formen werden hier als Wechselsatz wiedergegeben, eine Übersetzung mit »nachdem« ist jedoch nicht auszuschließen. M22C hat *jnw*, Imperativ: »Bringt mir meinen Ba!«. 299 c ist nur auf dem Frauensarg B3Bo überliefert: »Ihre Zauberkraft für sie!«. *ȝw* und *hk3* verwendet man häufig als Synonyme »Zauber« — Energie, s. Hornung, Der Eine und die Vielen, 203 ff.; Zandee, Das Schöpferwort im alten Ägypten, in: Verbum (Fs Obbink), Studia Theologica Rheno-Traiectina 1964, 49 ff.

^r B1Bo fügt noch hinzu: »dem 'mit-dem-mächtigen-Arm' (Dämon) und den *h3tj.w*-Messer-Dämonen«; zu letzteren s. Zandee, Death as an Enemy, 205; B. Altenmüller, Synkretismus, 297. 299 e-f ist nur bei M22C überliefert und paßt inhaltlich nicht besonders gut, da es den Gedankengang unterbricht. Die in 299 b an die *mrw.tj* gerichteten Worte werden noch einmal aufgenommen.

^s S. dazu 296 d mit Anm. p; der *hmjj*-Dämon wird umgedeutet zu einem, »der seinen Leib umstürzt«; möglicherweise ist die falsche Lesung von der Formel *jw.tj hm d.t=f* »einer, der im Vollbesitz seiner Fähigkeiten ist« (vgl. Fecht, in: MDAIK 19, 1963, 83 Anm. 1) abgeleitet und deshalb verstümmelt in den Text geraten oder steht für *hmj* (*m* oder *hr*) *d.t=f* »der Zerstörer selbst«.

^t Der Tote identifiziert sich mit *dqm* Nun, s. CT V, 312 e-f, 316 f-h; vgl. Drioton, a.a.O., 64 f. Hier wird *Nnw* wie *nn* »Kind« geschrieben.

^u Zu *nl* (statt: *nfl*) s. Meeks, in: BIFAO 77, 1977, 88. Zum Fesseln des Seth mit Stricken s. B. Altenmüller, Synkretismus, 207; s. auch 311 d, 314 o, 316 e. Der Name der Örtlichkeit scheint verderbt. Bei S14C *wdb n psd(n).tjw* ist ein Zusammenhang mit dem Neumondfest nicht erkennbar, s. Borghouts, in: OMRO 51,

1970, 84, Anm. 141. Faulkner, Coffin Texts II, 78, übersetzt: »I have fettered him on the bank of those who are constricted«.

v Neben der Übersetzung als Wechselsatz ist auch die eines mit »nachdem« eingeleiteten Umstandssatzes möglich; zum Inhalt s. 296 e-f; Var. 296 e-f hat *jw* vorangestellt.

w Während in 300 e der Tote behauptet, im Besitz seiner Beweglichkeit zu sein, identifiziert er sich in f möglicherweise mit dem Horus-König, um vor den *mrw.tj* bestehen zu können.

Wie in Spruch 440 erhebt der Tote den Anspruch, ewiger Sonnengott zu sein, damit er wie jener über die *mrw.tj* gebieten kann. Ihr für ihn verhängnisvolles Tun wird in einer Klimax geschildert: Sie sammeln die für sein Weiterleben unentbehrlichen Komponenten seiner Persönlichkeit ein¹⁶. Sie ziehen die Sonne zu Osiris, was wohl heißt, daß sie den Sonnenuntergang bewirken, in den Augen des Toten wohl ein mythisches Vergehen. Schließlich schleppen sie den *ȝb* des Toten zur Vernichtungsstätte, die man sich hier wohl ähnlich wie im Höhlenbuch und im Buch von der Erde als eine Art Trichter vorzustellen hat, durch den der »Feind« ins Chaos fällt. Ausdrücklich dargestellt wird dieser Übergang vom Sein ins Nichtsein nicht. Die Bilder des Höhlenbuches zeigen zwei Arme, die einen Kessel emporheben, der Schatten, *bȝ.w* und Fleisch der Verdammten enthält. Zwei kniende Göttinnen (»die Flammende«, »die Brennende«) fachen die Flammen an. Die Beischrift lautet: »Die Vernichtungsstätte trägt die *bȝ.w*, die Leichname und die Schatten des Re (und) Osiris.«; s. Hornung, Unterweltsbücher, 384 (5. Abschnitt, 6. Reg.), Abb. 79 auf S. 372; Piankoff, in: BIFAO 42, 1944, 46, Tf. 51. 56; s. auch Hornung, Amduat II, 36 f. (31). Zwischen den Armen steht die kryptographische Beischrift: »Die beiden Arme kommen hervor aus der Dat.« Ähnlich ist die Darstellung im Teil D des Buches von der Erde, s. Hornung, Unterweltsbücher, 477, Abb. 108; Piankoff, La Crédation du disque solaire, BdE 19, 1953, 58 f., Tf. D, 4. Reg., wo zwei Armpaare je einen Kessel hochhalten, unter dem ein feuerspeißender Kopf die Flammen anfacht. Das erste Armpaar heißt »die Arme des Ofens« und »die Arme der Schlachtstätte«, das zweite »die Arme des Feuers«. In der Mitte des Bildes halten zwei Göttinnen (*bbzjj.t* »Die vom Barte« und *bjj.t* »Die vom Herzen«) ihre Hände über ein großes Herz-Zeichen¹⁷; s. auch Hornung, Altägyptische Höllenvorstellungen, ASAW 59, Nr. 3, 1968, 16, Anm. 3.

¹⁶ Von vornherein ist die Vereinigung der Komponenten des Toten nicht schädlich, sie wird es erst durch die Verführung. Darum kann der Tote 299 b die *mrw.tj* bitten, den Ba zu bringen und die Zauberkraft zu retten.

¹⁷ Ob diese *bbzjj.t* mit der in Edsou IV, 105,2 genannten Göttin beim Überreichen der Morgenbarke gleichzusetzen ist, entzieht sich meiner Kenntnis, s. S. 188.

Die abweisenden Worte, die der Tote gegenüber den *mrw.tj* gebraucht, sind als Erklärung aufzufassen, warum er sich nicht mit ihnen einlassen will, vermutlich weil das Küssen und die geschlechtliche Vereinigung mit den Dämonen verunreinigt und ein Erfülltsein mit gefährlichen Kräften bewirkt¹⁸. Der *C*- und *mtw.t*-Samen der Götter und Dämonen verursacht nach den medizinischen Texten Krankheiten¹⁹, ebenso das Küssen von Dämoninnen etwa in den Zaubersprüchen für Mutter und Kind²⁰. Eine Beeinträchtigung seiner leiblichen und geistigen Fähigkeiten muß der Tote jedoch vermeiden.

Im zweiten Teil des Spruches (etwa ab 299 b) ändert der Tote seine Taktik gegenüber den *mrw.tj* wiederum. Er behauptet, der Nun zu sein und den Seth gefesselt zu haben. Zur Bestätigung seiner Macht führt er die bereits aus Sp. 440 bekannten und nicht ganz sicher deutbaren Fähigkeiten an, betont, daß seine Beweglichkeit nicht behindert ist und identifiziert sich möglicherweise mit dem Horus-König.

Spruch 442, CT V, 301-302

- 301 a *hsf mrw[.tj]*
- b *jnk R^cw jnk Jtmw*
- c *jnk nb nhh zzw d.t* (oder: *wd3/sd3w*)
- e *nb.tj b3 j^cb.tj 3hw*
- 302 a *nhm.tj 3hw 3hw (jqr. w)*
- b *jw.tj=sn n nb nbj q3 3w.tj m ksw*
- c *nhm.tj hndw Hpr m-^c=f r-gs nb d.t*

Titel: 301 a Abwehren der *mrw[.tj]*

- I a: b Ich bin Re, ich bin Atum;
- c ich bin der Herr der *nhh*-Ewigkeit, der Balken
(oder: der Wohlbehaltene in) der *d.t*-Ewigkeit^a.
- d Ich bin der Herr jener beiden *mrw.tj*,
- I b: e der beiden Herrinnen des Ba, die die Geist-Kraft
sammeln^b,
- 302 a die die Geist-Kraft der Verklärten rauben^c,
- d die zum Herrn der Flamme, zu dem »mit hohen
Federn«, in Verbeugung kommen werden^d,
- c die (scil.: *mrw.tj*) den Thron der Cheper von ihm
fortnehmen zum Herrn der *d.t*-Ewigkeit^e.

¹⁸ Der Tote fürchtet wiederum den geistig-leiblichen Kraftverlust. Zur sexuellen Wurzel des Dämonismus s. Otto Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testamente, Stuttgart, 5. F., H. 10, 1970, 33 ff.

¹⁹ Borghouts, in: LÄ III, 1140 mit Anm. 33 und 34; Grundriß der Medizin IV, 1,145-153; V, 256 ff.; zu incubus-Vorstellungen s. Westendorf, in: ZÄS 96, 1970, 145 ff.; Grundriß der Medizin IX, 228 s.v. incubus.

²⁰ Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind, APAW 49, 1901, 11 ff. (pBerlin 3027 C, rto 2,1 f.); Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, 41, Nr. 65.

^a *nḥḥ* ist hier Re zugeordnet, s. Anm. d zu 293 d, während die *g.t*-Ewigkeit nach Aussage der Texte des öfteren zu Osiris gehört, s. Assmann, Zeit und Ewigkeit, AHAW 1975, Nr. 1, 25, Anm. 69. Jedoch kann Re gelegentlich sowohl über *nḥḥ* als auch *g.t* verfügen, wie z.B. im Sonnenhymnus des Montemhet: »(Der Sonnengott), der Herr des *nḥḥ*, in dessen Hand *nḥḥ*, in dessen Faust *g.t* ist«, s. Assmann, a.a.O., 39. Zur Metapher »Balken« s. Anm. d zu 297 d. Var. S14C^b hat statt *z̄w sdʒ*: »... Atum, der in Ewigkeit (*g.t*) wohlbehalten ist«; Var. S14C^a: »Ich bin der Herr der *nḥḥ*-Ewigkeit, der wohlbehalten (*sdʒ.w*) ist in Ewigkeit (*g.t*)«. Zur »solaren« Determination des Atum-Namens s. B. Altenmüller, Synkretismus, 109.

^b Zu *j'c.b.tj ȝb.w* s. Anm. f zu 297 f.

^c So nach S14C^b; S14C^a hat: »die die Geister-Kräfte der vortrefflich (*jqr*) Trefflichen rauben«; B1Bo: »die die Geister-Kräfte der Trefflichen rauben«.

^d *jwty=sn* faßt Faulkner, Coffin Texts II, 79, als Prospektiv auf, mir erscheint die Einfügung eines prospektiven *sdm=f*-Satzes in die Reihe der Partizipien unwahrscheinlich, und ich fasse die Form als Verbaladjektiv auf. Der »Herr der Flamme« ist Re, der auch den Namen *qȝ ſw.tj* trägt, s. B. Altenmüller, Synkretismus, 345 s.v. *ȝv.tj*; Allen, Book of the Dead, OIP 82, 285 (Tb 162); s. Anm. p zu 299 a.

^e S. Anm. f zu 294 a; 298 a. d nur bei S14C.

Spruch 442 bildet eine in zwei Abschnitte (Selbstvorstellungsformeln und *mrw.tj*-Prädikate) gegliederte Kurzfassung der Sprüche 440 und 441. Die Identifizierung des Toten zu Anfang (301 a-d) ist mit Spruch 440 verwandt, während Inhalt und Textgestaltung von 301 c an eher auf Spruch 441 hinweisen. Neu ist die Aussage in 302 b: Die Verklärten kommen in Verbeugung zum »Herrn der Flamme«, d.h. zu Re, der über die glühende, verzehrende Strahlkraft der Sonne gebietet und den herrscherlichen Ornat einer Federkrone trägt.

Spruch 443, CT V, 303-310

- 303 a *hsf mr[w.tj]*
- b *jnk ȝb pw w'jw Zpȝ-Hrw*
- c *wnw jr.tj=j wbȝw msdr.wj=j*
- 304 a *ȝdw qrr.t hr jtj.w*
- b *jj.n=j r tȝ pn*
- c *ȝb.kw 'pr.kw m hȝȝ.w=j*
- 305 b *nn hm.t n=j m p.t tȝ*
- c *nn hm.t n=j m mw m h'pj*
- 306 a *nn hm.t n=j m rȝt n Dȝwtj*
- b *jnk nȝr dwȝw*
- c *jw=j rȝ.kw rn n*
- 307 a *rȝ.tj jptw.tj snsн.tj*
- b *dd.tj mrw.t=snj hr jb n ȝb.w*

- 308 a *snuwd ȝh sn̄t*
 b *ȝr=f m ȝns htmj.t*
 d *swȝ r=f ȝh jqr hkn-jb*
 e *ȝmsj r=k ȝr js.t nȝr.w*
 f *jn=sn r=j*
 c *j Sb.t j Sn̄t.t*
- 309 a *gbg=t̄n n=tn jb=t̄n n=tn*
 c *hwȝ-jb=t̄n n=tn nfr-jb=t̄n n=tn mrw.tj*
 d *j mrw.tj jptw.tj smr.tj n.tj Rȝw*
 e *mȝȝ.t Rȝw sȝȝ.t Rȝw rȝ nb*
- 310 a *ȝrp.t kȝ.w*
 b *m ȝhdw*
 c *juw dm.t=j m dr.t=j r=tn*
 d *juw jr.tj=j n=j*
 e *mn.ty m ȝnt=j*
 f *juw jb=j m mk sw ds=f*
 g *jn̄k wȝb ȝm*
 h *(... ...)*
 i *juw ȝzp.n=j [ȝw]*

Titel: 303 a Abwehren der *mrw.tj* (... ...)^a

- I a: b Ich bin jener einzigartige Ach, der Zepa-Horus^b;
 c meine Augen sind geöffnet, und meine Ohren sind
 offen^c,

- 304 a eine Grabhöhle wurde (mir) gebaut bei den Vätern^d.
 I b: b Ich bin in dieses Land gekommen^e,
 c indem ich verklärt bin und ausgestattet mit meinen
 Zauberkräften^f.

- I c: 305 b Es gibt nichts im Himmel und auf Erden, was ich
 nicht kenne^g;
 c es gibt nichts im Wasser und im Hapi, was ich nicht
 kenne^h;

- 306 a es gibt nichts, was ich nicht kenne von dem, was
 Thot kenntⁱ.

- I d: b Ich bin der Morgenstern^j.
 c Ich kenne den Namen

- 307 a jener beiden zusammengehörenden Genossinnen^k,
 b die ihre Liebe in das Herz der Verklärten geben^l.

- 308 a Läßt der Ach den »Begatter«-Dämon sich frei ergehen
 (zum Ziel gelangen),
 b so fällt er in das *ȝns*-Gewässer der Richtstätte^m.

- II: d Passiere doch, trefflicher Ach mit jubelndem Herzen!
 e Setz dich auf den Thron der Götter!
 f so sagen sie zu mir.
- III a: c Oh *Sbt*, oh *Snft*!
 309 a Eure Schlaffheit gehört (behaltet für) euch, eure
 Fallen gehören (behaltet für) euch^p!
 c Eure Besorgtheit gehört (behaltet für) euch, eure
 Freundlichkeit gehört (behaltet für) euch, ihr
 mrw.tj!
- III b: d Oh ihr beiden *mrw.tj*, ihr beiden »Freundinnen«
 des Re,
 e die ihr täglich Re seht und wohlbehalten sein laßt^q,
 310 a die ihr die Ka-Kräfte leitet
 b in die Schwäche^r.
- IV: c Mein Messer ist in meiner Hand gegen euch^s.
 d Meine Augen gehören mir,
 e indem sie in meinem Gesicht (meiner Blickrichtung)
 bleiben^t.
 f Mein Herz schützt sich selbst^u.
 g Ich bin ein Reiner, ein Zerstörender^v.
 h (... ...)
 i Ich habe die [Ausrüstung] empfangen^w.

^a M22C: »Abwehren der *mr(w.tj)*« mit längerem, stark zerstörten Rubrum.
 BIBo^b: *rh.tj*, s. zu dieser Bezeichnung der *mrw.tj* 292 a; Müller, in: JEA 58, 1972, 113. 115.

^b Zu *Zp3-Hrw* s. Anm. g zu 294 b. S14C fügt noch »mit zahlreichen Gesichtern« hinzu; zu *g3 hrw*, einem Torwächter in der Unterwelt s. CT V, 244 c; VII, 476 h; B. Altenmüller, Synkretismus, 262. Er ist ein Beiname des *Rw.tj*, s. a.a.O., 122, und anderer Götter, s. Belegliste bei Kákosy, in: ZÄS 90, 1963, 67.

^c Parallel zur Mundöffnung wird die Augen- und Ohrenöffnung vorgenommen. s. Kaplony, in: MIO 11, 1965, 138. 145 f., Anm. 37. 39.

^d Einige Varianten haben statt »bei den Vätern« »bei seinen Leuten«. Die Übersetzung: »der eine Grabhöhle gebaut hat ...«, ist nicht mit Sicherheit auszuschließen. Kaplony, in: MIO 11, 1965, 146, Anm. 39 hält 304 a, b für eine Identifizierung des Toten mit dem Falken von Letopolis (*Mjntj-jrtj*), weil auch er in einer großen Höhle in Heliopolis begraben gewesen sei und diese sich ihm öffnete; vgl. dagegen Junker, Der sehende und blinde Gott, 69 f. Zu 310 d, e paßt die Deutung Kaplony's nicht schlecht.

^e S14C^b hat den Zusatz »in dem ich bin«; eine Parallele findet sich in dem mit den *mrw.tj*-Texten eng verwandten Spruch 801 (CT VII, 8 p ff.): »Ich bin in dieses Land gekommen, verklärt mit Zauberkräften, trefflich an Zauberkräften; nichts gibt es im Himmel, was ich nicht kenne, nichts gibt es auf der Erde, was ich nicht kenne, nichts gibt es im Wasser, was ich nicht kenne. ... Es gibt [nichts], was ich nicht kenne, weil ich [die Namen der] beiden zusammengehö-

renden Genossinnen kenne. ... Ich falle nicht in das *ḥns*-Gewässer der *htmj.t*-Richtstätte.«, s. Faulkner Coffin Texts III, 3; s. auch Spruch 802.

^f B1Bob hat: »Ich bin verklärt mit meinen Zauberkräften, ausgestattet mit meinen Zauberkräften« (304 c-305 a).

^g Der Tote stellt sich als Thot vor, dem Zauberkräfte und göttliche Weisheit zu eigen sind, s. B. Altenmüller, Synkretismus, 235. Faulkner, Coffin Texts II, 79, faßt die Stelle, wohl der Var. BIBo^a folgend, anders auf: »and I will not be harmed in sky and earth, I will not be harmed in water and the Nile«.

^h BIBo^b hat: »Es gibt nichts im Hapi, der dazwischen ist, was ich nicht kenne.«

ⁱ Mehrere Var. haben fälschlich: »Es gibt nichts, was ich nicht kenne von dem, was Thot nicht (sic!) weiß«. S14C^b nimmt in 306 d, e den Gedanken noch einmal in leicht veränderter Form auf: »Es gibt nichts, was ich nicht kenne, in meiner Stadt«; s. zum Passus Drioton, a.a.O., 64.

^j S14Ca hat aus *nfr dwȝjj* »morgendlicher Gott« einen »Preisenden (*dwȝw*) Gottes« gemacht; nach dem »Stern«-Determinativ scheint der Morgenstern gemeint zu sein, nicht der morgendliche Re; zur symbolischen Verbindung des *Dwȝw* mit Re s. B. Altenmüller, Synkretismus, 102 f.

^k *rh.tj snsn.tj* bezeichnet gelegentlich das Paar der *mrw.tj*: CT V, 182 c, 184 b; Tb 37, aber auch andere eng zusammengehörende Göttinnenpaare wie Isis und Nephthys: Spruch 755, CT VI, 385 b, n und zwei als Weberinnen geschilderte göttliche Wesen: CT VI, 221 o, s. Münster, Isis, 150. Die Identität der Göttinnen ist nicht immer sicher zu bestimmen; CT III, 202 d werden zwei Gottheiten namens *Jms.t* und *Jmss.t* genannt; bei CT VII, 8 q könnte es sich um die *mrw.tj* handeln; s. Index bei B. Altenmüller, Synkretismus, 297.

^l Ähnliche Aussage wie in 297 g, s. auch 315 h; vgl. Müller, a.a.O., 115. B4C^a: »... ihre Liebe in die Herzen derer, die sie erblicken«; Drioton, a.a.O., 64, hält dies für die ursprüngliche Lesung. *rdj.tj*, Akt. Part. Perf. fem. Dual; *ddj.tj* bei S14Ca: Akt. Part. Imperf. fem. Dual.

^m S14Cb: »Ich bin einer, der das Kopulieren vollführt (*snȝ snȝ*, Komplementsinfinitiv), der fallen wird ...«; s. auch 298 c. Bei einigen Var. wäre auch die Übersetzung möglich, die auch Faulkner, a.a.O., 79, vorzieht (»The spirit thrusts aside the enemy and he falls into the *ḥns*- and *htmt*-waters«): »Mein *ȝb* entfernt den 'Begatter'-Dämon«; vgl. auch die Umdeutung in 315 i, j: »Weiche zurück, 'Begatter'-Dämon, falle in das *ḥns*-Gewässer des 'Zerstörers' (statt: *htmj.t*)«. Zur sexuellen Bedeutung des mit dem Phallus determinierten *snȝ* »Feind« s. Drioton, a.a.O., 63.

ⁿ d-f nur bei S14Cb erhalten, schließt an b an. *swȝ* wird als Bezeichnung für das Durchschreiten ohne Schaden von gefährlichen Stätten des Totenreiches verwendet, s. Zandee, Death as an Enemy, 257, Exkurs 1. Die *mrw.tj* wollen damit den Toten von ihrer Ungefährlichkeit überzeugen; s. 315 k mit fast wortwörtlich übereinstimmender Verführungsrede.

^o S14Ca: *Sȝt* und *Tb.t*, wohl für *Sȝtjj* und *Tbtb*, s. 317 i; alle Namen sind mit dem »Phallus« determiniert.

^p S14Ca hat nur: *jbt=tn*, *gbg=tn*. Faulkner, Coffin Texts II, 79, übersetzt *jbt* verbal: »limpness(?) is yours, being entrapped is yours, apprehension is yours, your heart is not yours«, während m.E. eine Verschreibung von *jbt.t* »Bügelfalle«, hier wohl in übertragener Bedeutung, wahrscheinlicher ist als das sehr seltene *jbt* »einfangen«; s. Belege bei Faulkner, a.a.O. II, 80, Anm. 12; zu *jbt.t* s. Bidoli, Sprüche der Fangnetze, 75. In ähnlichem Kontext ist das Wort in einem Zauber-

text der medizinischen Texte (pEbers 2,1,7) belegt: »Denn: ich bin eingetreten in das Feuer, ich bin herausgekommen aus dem Wasser; nicht werde ich hineingeraten (*h3j*) in die Falle dieses Tages.«; s. Grundriß der Medizin IV, 1. 309; V, 533. Das nicht in das Wb aufgenommene *gbg* stellt vermutlich die reduplizierte ABB-form von *gbj*, Wb V, 161,8 ff. »schwach sein«, »schädigen« dar, von dem auch die ABAB-Form *gbgb*, Wb V, 165,3 und 9 f., »niederstrecken«, »lahm sein« erhalten ist. Drioton, a.a.O., 64 nimmt an, daß die *mrw.tj* die Müdigkeit simulieren, um die Anteilnahme des Toten zu erwecken; vielleicht ist nach dem Kontext auch Hingabebereitschaft gemeint. Zum Folgenden s. auch Anm. o zu 298 i; auch hier scheint die »Güte« (des Herzens), nicht die körperliche Schönheit angesprochen.

q Das *sd3.t* (194 c), Kausativ von *wd3* »wohlbehalten sein lassen«, wird in Var. S14Ca zu einem solchen von *wd3* »sich begeben«, »gehen«, also zu »die ihr Refahren lasset« umgedeutet; s. auch 314 c und 315 m; Drioton, a.a.O., 62. Wenn man die Gleichsetzung der *mrw.tj* mit den *Mr.tj* akzeptiert, ergäbe auch diese Umdeutung einen Sinn, da die *Mr.tj* in der Sonnenbarke mitfahren; s. S. 179. 309 f ist nur bei B1Boa erhalten.

r *hrp.tj*, wohl Partizip Dual, ist eine Var. zu 295 d (»Meine Ka-Kräfte mögen vor dem 'Schwachen' [oder: der Schwäche] beschützt werden.«) und 314 f; im Gegensatz zu *hwj.tj* ist es an die vorhergehenden Partizipien anzuschließen und auf die *mrw.tj* zu beziehen. Sicher ist damit etwas Schädliches, vielleicht das Kontrollieren der Ka-Kräfte, vgl. 313 a, gemeint. B1Boa: »die den Ka der Westlichen leiten«; zu *jmntj.w* vgl. Zandee, Death as an Enemy, 235. Faulkner, a.a.O., 80, faßt die Stelle völlig anders auf: »who govern souls, do not (sic!) quiver«.

s S. 295 f, 314 h, 315 o.

t Der 303 angedeutete Gedanke, daß der Tote im Vollbesitz seiner Sinne und wachsam ist, wird noch einmal aufgegriffen und modifiziert: Er läßt sich nicht von dem *mrw.tj* ablenken.

u S. dazu 296 b und 315 q. Der Tote bewahrt die Selbstbeherrschung, vgl. Drioton, a.a.O., 64.

v S. 296 d mit Anm. p, B1Boa hat nach *hm* □, vermutlich *sbh.t* zu lesen, da die übliche Lesung *h, jh* »Palast« keinen Sinn ergibt. S14Ca hat: »Ich bin einer, der niederreißen wird.«

w h ist stark zerstört, i wohl nach 300 f zu ergänzen.

Der Tote identifiziert sich zu Anfang des Spruches diesmal nicht mit Re und Atum, sondern stellt sich hintereinander den *mrw.tj* als *3h* (Urgott?) mit (wieder) intakten Sinnen, als erdhausender Dämon, als allwissender Thot und als Morgenstern vor. Er kennt ihre geheimen Namen und kann damit Macht über sie ausüben. Er weiß auch um ihr Wirken und die schlimmen Folgen, die sein Nachgeben hätte. Er wiederholt ihre verführerischen Worte, mit dem sie ihm einen Götterthron, wohl den der Sonnenbarke, anbieten, denn er apostrophiert sie als tägliche Begleiterinnen des Re. Er weist nicht nur ihre Annäherungsversuche samt ihrer vermeintlichen Güte zurück, sondern bedroht sie obendrein mit seinem Messer, weil sie seine Lebenskraft beeinträchtigen. Er beteuert, daß sie ihn dank seiner Selbstbeherrschung nicht ablenken können und besteht

auf seiner Macht als reiner und freibeweglicher Toter.

Außer der Identifizierung mit Thot und dem Morgenstern und dem in direkter Rede wiedergegebenen Einschub mit der Aufforderung, den Götterthron zu okkupieren, ist das Gedankengut bereits in den vorausgehenden Sprüchen enthalten.

Spruch 444, CT V, 311-313

- 311 a *jnk ȝb hkn jb*
- b *jw ȝm.n=j qnj*
- c *jw ssn.n=j sbȝ.t=j*
- d *jw hwj.n=j Stȝ hr wdb pw gm.tjw*
- e *n rdj.n=j ȝhw=j*
- f *n rdj.n=j hkȝ.w=j*
- g *n mrw.tj jptw.tj smr.tj n.tj Rȝw*
- 312 a *gmj.n=sn wj*
- b *(ȝȝ.kw m hkȝ=j)*
- c *ȝpr.kw m hkȝ m hntj wr.w*
- d *ȝtj.n=j bȝw Rȝw nb nhh*
- e *jnk Nnw*
- f *jw=j nn.kw ht tȝ.wj tm.wj*
- g *n ndrr=j*
- h *n phh hkȝ.w=j*
- i *n ndrr=j n hsfw rd=j*
- 313 a *n hrp.n wj mrw.tj jptw.tj smr.tj n.tj Rȝw*
- b *jw=j swȝ=j hr wȝ.t*
- c *jw hrp n=j bȝw=j*
- d *jw rdj n=j jȝw m hntj Hm jn sms.w nw h.t tp.t*
- e *snd=j m h.t mrw.tj jnk nb nhh*

- I: 311 a Ich bin ein Ach mit jubelndem Herzen^a.
 b Ich habe den Brustplatz verschluckt^b.
 c Ich habe mein Tor eingerissen^c.
 d Ich habe den Seth geschlagen auf jenem Ufer der
 gm.tjw^d.
 e Nicht kann (will) ich meine Geist-Kraft geben,
 f nicht kann (will) ich meine Zauberkräfte geben
 g jenen beiden *mrw.tj*, den beiden »Freundinnen« des
 Re^e.
- II: 312 a Sie haben mich vorgefunden
 b (mit meinem Ka verklärt^f),
 c mit meinen Zauberkräften als »Erster der Großen«
 ausgestattet^g,

d nachdem ich die Ausrüstung des Herrn der *nḥḥ*-Ewigkeit genommen habe^h.

- III: e Ich bin Nun,
 f ich habe mich in beiden Ländern insgesamt ausbreitetⁱ.
 g Nicht werde ich ergriffen^j,
 h nicht wird meine Zauberkraft angetastet^k.
 i Nicht werde ich ergriffen, und nicht wird mein Fuß abgewehrt^l.
- 313 a Nicht können mich jene beiden *mrw.tj*, die beiden »Freundinnen« des Re kontrollieren^m;
 b ich pflege (jederzeit) den Weg zu passierenⁿ.
 c Ich habe meine Ausrüstung kontrolliert.
 d Mir wird als »Erstem von Letopolis« durch die Ältesten der ersten Körperschaft gehuldigt^o.
 e Die Furcht vor mir ist im Innern der beiden *mrw.tj*, denn ich bin der Herr der *nḥḥ*-Ewigkeit.

^a Spruchtitel fehlt; zu *ȝb hkn jb* s. 308 d.

^b Vgl. *jw wnm=j qnj* in 296 e, 300 c, 314 m.

^c Der Tote ist nicht mehr bewegungsunfähig, sondern hat bereits das Tor seines Grabes geöffnet; vgl. 296 f, 300 d, 314 n.

^d Der mächtige Tote gibt vor, als Horus(?) Seth geschlagen zu haben; vgl. dazu Anm. u zu 300 a-b. Der Name der Örtlichkeit ist sicher vererbt; vgl. zu *wdb gm.tjw* 314 o und 316 e: »Das Ufer, an dem ich ihn gefunden habe«; Faulkner, a.a.O., 81, Anm. 2, hält es für eine Nisbe zu *gm.t* »black ibis« und übersetzt »ibis-gods«.

^e Der Tote will seine Zauberkraft nicht ausliefern, da die *mrw.tj* sonst Macht über ihn bekommen; s. den ähnlichen Gedanken 299 d; vgl. 312 g.

^f Zur Nebenform *nwj* für *wj* s. Roccati, in: Or.Ant. 6, 1967, 177 ff.

^g *wr.w* »die Großen« ist eine sehr häufige Bezeichnung verschiedener Götter, s. B. Altenmüller, Synkretismus, Index, 290 f. *bntj wr.w* ist wohl hier wie in CT IV, 130 b als Beiname des Re zu verstehen; a.a.O., 283.

^h Der Herr der *nḥḥ*-Ewigkeit ist Re, s. Altenmüller, a.a.O., 111; s. Anm. d zu 293 d. *ḥw* meint hier wohl »Ausrüstung« als herrscherliches Attribut und nicht die »Erscheinungen«, s. Anm. u zu 316 k.

ⁱ Im Gegensatz zur Schreibung 299 h (*nn* »Kind«) scheint der Text die Lesung *Nnw* »Nun« zu bevorzugen; vgl. auch 316 f-h. Der Tote beansprucht als Nun die Macht des uranfänglichen Schöpfertottes, der sich als lebenspendende, träge Urmasse in ganz Ägypten ausgebreitet hat; s. B. Altenmüller, Synkretismus, 89; vgl. Barguet, Le Papyrus N. 3176 (S) du Louvre, 9 f., 13 f., wo von den *Mr.tj* ausgesagt wird, daß sie die Überschwemmung preisen. Möglicherweise spielt der Gedanke der Rückverwandlung in den neugeborenen Zustand, den Assmann, LL, 317, hervorhebt, ebenfalls eine Rolle.

^j SI4C^a: *n ndrr=j*; die gleiche geminierende Passivform findet sich in i; s. Edel, Altäg. Gramm. § 1086.

^k S2C^b: *n phh hk3.w=j*, ebenfalls geminierendes Passiv.

^l *jfj*, *ndr*, *hsf* beschreiben sehr häufig das Ergriffen- und Abgewehrtwerden des Toten durch Dämonen an den Toren der Unterwelt; s. Zandee, a.a.O., 86. 185. 118; sie werden zumeist in negativen Wunschsätzen verwendet, da der Tote unbehelligt und frei die Unterweltstore durchschreiten möchte.

^m Vgl. Anm. t zu 310 a.

ⁿ Vgl. 316 j.

^o S. dazu Kaplony, in: MIO 11, 1965, 147, Anm. 50. *hntj Hm*, Beiname des *Mhntj-jrtj*, s. Junker, Der sehende und blinde Gott, 53 f.; B. Altenmüller, Synkretismus, 313; s. Spruch 322 »Zu *Hntj-Hm* werden«: »Ich bin der *Hntj-Hm* in Letopolis, groß an Schrecken und gewaltig an Ansehen« (CT IV, 148 a-c). *h.t tp.t* ist einmal Bezeichnung für das »erste Geschlecht« zur Zeit der Erschaffung der Menschheit (s. Admonitions 12,12, Fecht, Der Vorwurf an Gott in den »Mahnwörtern des Ipu-wer«, AHAW 1973, 1. Abh., 59), dann wie hier eine ältere Göttergruppe, die dem Begriff »Neunheit vorausgeht und oft mit Heliopolis verbunden ist; s. CT II, 34 d, e; CT III, 262 a und Tb 69; CT V, 532 i (»Erste Körperschaft des Re«), Pyr. 1041 (*h.t 3.t*) und 1462 d; s. auch Weill, in: RdE 6, 1951, 74 ff.; Kaplony, in: ZAS 88, 1962, 15; Barta, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, 167. Zu *Mhntj-jrtj* in der Neunheit von Heliopolis s. Junker, a.a.O., 29 ff.

Die Situation gleicht der der vorausgehenden Sprüche: Die *mrw.tj* treffen (»finden«) den Toten auf seiner Jenseitswanderung. Um ihnen Respekt einzuflößen, stellt er sich als ein mit magischen Kräften ausgestatteter *ȝh* vor. Er besitzt die Macht des Re, des »Ersten der Großen« und »Herrn der *nhh*-Ewigkeit«, und die des Schöpfertottes Nun; er hat sich wie dieser in ganz Ägypten ausgebreitet, so daß die *mrw.tj* ihn nicht am Durchschreiten der Unterwelt hindern können. Er läßt sich von ihnen nicht auf Abwege führen. Er verfügt wie ein Herrscher über seine Ausrüstung und empfängt als *Mhntj-jrtj*, als Horus von Letopolis, von der Neunheit Huldigungen. Die *mrw.tj* müssen ihm wie dem Gott Re Verehrung zollen. Im Gegensatz zu den anderen Sprüchen droht diesmal der Tote den *mrw.tj* nicht oder weist sie mit barschen Worten ab, sondern begnügt sich mit einer Aufzählung seiner götterweltlichen Ausrüstung.

Spruch 445, CT V, 314

314 a [Oh] Ach mit jubelndem [Herzen], setz [dich auf
den Thron der Götter]^a.

b oh ihr beiden Ruderinnen des Re^b,

c die ihr Re täglich seht und wohlbehalten sein lasset^c,

d eure Fallstricke (?)^d,

e haltet(?) den Sitzenden [auf] seinem Thron fern^e!

f Der Ka möge vor dem »Schwachen« beschützt
werden^f.

g Eure Freude [gehören (behaltet für) euch]^g.

- h Mein Messer ist in meiner Hand gegen euch^h.
- i [Meine Augen wenden sich ab (?)]ⁱ.
- j
- k [indem es allein ist] inmitten der *w*^c-Vögel.
- l [Ich bin ein Reiner, ein Zerstörender.]
- m Ich habe meinen *qnj*-Latz gegessen,
- n nachdem ich das Tor eingerissen habe^j.
- o Ich habe den Seth auf jenem Ufer der
geschlagen^k,
- p [Ich bin der Nun;]
- q [ich habe mich ausgebreitet^l].
- r Nicht den *mrw.tj*^m.
- s Ich bin ein *ȝh* (mit jubelndem Herzen)ⁿ,
- t der den Weg [passiert]^o.
- u Die Ausrüstung wurde mir gegeben^p.
- v Ich habe die Ausrüstung empfangen.

^a Der Spruch ist nur auf einem Sarg aus Mēr erhalten und stark zerstört; auf eine Umschrift wurde deshalb verzichtet. Er läßt sich jedoch nach den Sprüchen 444, 443, 440 und 446 ergänzen. Vermutlich beginnt er mit einer Aufforderung der *mrw.tj* an den Toten wie in 315 k; jedoch ist auch Faulkners Ergänzung, a.a.O., 81: »[I am a] glad[-hearted] spirit, who sits (...)« nach Spruch 444 (311 a) nicht unwahrscheinlich.

^b Die hieratische Gruppe, zwei stehende Figuren mit Götterbart, könnte das Dual-Determinativ gewesen sein. In der Lücke standen wohl die beiden Namen in gespaltener Kolumnne, möglicherweise wie in 315 l »*Tb[tb]*« und *Sft.tj*«. Die *mrw.tj* fungieren als Ruderinnen (*sgd.tj*) des Re. Die Stelle erinnert an pWestcar, wo Snofru sich in seiner Rolle als Sonnengott von schönen jungen Frauen spazierenfahren läßt; s. Derchain, Snefru et les rameuses, in: RdE 21, 1969, 19 ff.

^c Der Spruch folgt bis hierher Spruch 446 (315 k-m); 314 c ist wohl nach 309 e zu ergänzen.

^d Vermutlich nach 309 a zu ergänzen: »Eure Fallstricke gehören (behaltet für) euch«; für *tp.t* ist mir in diesem Kontext keine Parallelie bekannt. Faulkner, a.a.O., 81, faßt die Stelle anders auf: »those who crews of Re^c, (who see[?]) Re^c daily, who entrap you(?) (...) who approach him who sits (...) his throne«. Der Schluß von d, der nur in Lacau's Ms erhalten ist, läßt sich in etwa nach 295 a vervollständigen: »Eure Bitten gehören (behaltet für) euch.«

^e 295 c »Haltet den Gott auf seinem Sitz fern!« ist als einzige mögliche Parallelie wesentlich kürzer.

^f Der Text folgt nun Spruch 440 (295 d ff.) bis zu dessen Ende.

^g n *tnj* ist ausgelassen, s. 295 e.

^h Variante zu 295 f: »Das Messer der Nechbet ist in meiner Hand gegen euch gerichtet«; wie in 315 o verkürzt und m *dr.t* zu m *dr* verschrieben.

ⁱ Zu ergänzen nach 296 a: »Meine Augen wenden sich ab wegen der [Lotuspflanzen?]«. Die »(z̄)nw-Pflanzen(?)« in 296 a sind hier zu »... jw-Wesen (mit drei Göttern determiniert)« verändert. Welcher Text die bessere Lesung bietet,

ist nicht zu entscheiden. Bei 314 j, das ganz zerstört ist, mag nach 296 b »Mein Herz schützt sich selbst« gestanden haben.

j k-n entspricht 296 c-d.

k o ist entweder nach 311 d zu »auf jenem Ufer der gm.tjw« oder nach 316 e zu »auf jenem Ufer, auf dem ich ihn gefunden habe« zu ergänzen.

l p und q sind nach 299 h, i sowie 316 f, g zu ergänzen.

m Für die Ergänzung bieten sich 311 e, f, g an: »Nicht gebe ich meine Geist-Kraft, nicht gebe ich meine Zauberkraft jenen beiden mrw.tj!« oder eine Variante von 312 g-i, 316 h, die dem Sinn nach etwa lauten müßte: »Nicht werde ich ergriffen, nicht wird mein Fuß abgewehrt durch diese beiden mrw.tj!«.

n Der Text folgt in etwa Spruch 446 (316 i-k).

o Vgl. auch 313 b.

p Der Text ist nicht in Ordnung. Möglicherweise ist *jw rdj.n=j* zu lesen oder nach 313 c zu *jw hrp.n=j* »Ich kontrolliere« zu verbessern.

Der stark zerstörte Spruch beginnt, falls die Ergänzung nach 315 k richtig ist, direkt mit einem Überredungsversuch der *mrw.tj*, was den dramatischen Effekt gegenüber den vorausgehenden Texten verstärkt. Der Tote begegnet ihnen auf gewohnte Weise mit Zurückweisungen und Drohungen.

Spruch 446, CT V, 315 a-316 k

- 315 a N tn ȝb ȝpr wȝj.w hr-tþ=tñ
- b unw jr.tj wbȝw msdr.wj
- c ȝdd= r=s ȝh.tj mrrw.tj
- d jj.n N tn ȝb.tj m hkȝ.w=s ȝpr.tj m hkȝ.w=s
- e n[n] [tm.].t.n=s ȝbȝ.w jm m hkȝ.w=s Dȝw.tj
- f nn smȝ.t.n N tn jm m hkȝ.w=s m rw.tj
- g jw=s ȝh.tj rn n ȝh.tj jpw.tj
- h wdd.tj mrw.t=snj r jb.w ȝb.w
- i nwȝ Snt
- j hr m hns n htmjj
- k j ȝb hkn jb hms r=k hr js.t ntr.w
- l j Tb[tb] j Sȝt.tj sqd.tj jpw.tj n.tj Rȝw
- m sdȝ.tj Rȝw rȝ nb
- n nhȝ=sfn n=f
- o jw dm.t m dr.t N tn r=f
- p jw jr.tj=s m ns
- q jw jb=s m mk sw ds=f
- 316 a j wȝj.tj jpw.tj hrj.tj-jb wȝj Rȝw
- b jw wnm.n N tn t hd
- c jw wnm.n=s [qnj]
- d smn.n=s sbȝ.t
- e jw hwȝ.n=s Stȝ hr wdb pw gm.n=j sw hr=f

- f N tn *Nn.w*
- g jw=s nn.tj
- h n hsf.w 's rd=s
- i N tn ȝȝ hkn jb
- j swȝ.n=s swȝ.t
- k ȝzþ.n=s ȝ'w nfr m hrw pn

- 315 a Diese N ist ein wohl ausgestatteter Ach, ein einzigartiger unter (?) euch^a,
- b mit offenen Augen und geöffneten Ohren^b.
- c Von sich entfernt sie die beiden Genossinnen,
die *mrrw.tj*^c.
- d Verklärt mit ihren Zauberkräften und ausgestattet mit
ihren Zauberkräften ist diese N gekommen.
- e [Es gibt nichts,] an was sie sich dort nicht erinnerte
als ihren Zauber des Thot^d;
- f es gibt nichts, was diese N dort vergessen hätte von
ihrem Zauber von außerhalb (? oder: im ['Haus
des] *Rw.tj*?)^e.
- g Sie kennt den Namen jener beiden Genossinnen,
- h die die Liebe zu ihnen in den Herzen der
Verklärten wecken^f.
- i Weiche zurück, »Begatter«-Dämon^g!
- j Falle in das *hns*-Gewässer der Vernichtungsstätte
(wörtlich: des *htmjj*)^h!
- k Oh, Ach mit jubelndem Herzen, setz dich doch
auf den Thron der Götterⁱ!
- l Oh, *Tb[tb]*, oh, *Sȝt.j*, ihr beiden Ruderinnen des Re,
m die ihr Re täglich wohl behalten sein lasset!^j
- n Euer Gift (?) oder: Bitte) gehört (behaltet für) euch^k.
- o Das Messer ist in der Hand der N gegen euch
gerichtet.^l
- p Ihre Augen wenden sich ab^m,
- q und ihr Herz schützt sich selbst.
- 316 a Oh, ihr beiden einzigen in der Barke des Reⁿ!
- b Diese N hat das Weißbrot gegessen.
- c Sie hat [den *qnj*-Latz] gegessen^o,
- d nachdem sie das Tor befestigt hatte^p.
- e Sie hat den Seth geschlagen auf jenem Ufer,
auf dem ich (sic!) ihn gefunden habe^q.
- f Sie ist der Nun,

- g sie hat sich (lebensträchtig) ausgebreitet^r,
- h ihr Arm und ihr Fuß werden nicht abgewehrt^s.
- i Diese N ist ein Ach mit jubelndem Herzen,
- j nachdem sie das Passieren vollbracht^t
- k und die schöne Ausrüstung an diesem Tag empfangen hat^u.

^a Der Spruch ist nur auf dem Frauensarg B3Bo erhalten und in der 3. Person abgefaßt. Der Titel fehlt. *hrj-tj* ist wohl in *hrj-jb* zu emendieren, weil »auf«, »über«, »für (zugunsten von) euch« keinen guten Sinn ergibt. Faulkner, Coffin Texts II, 82, übersetzt: »the Sole One at your head«. *w^cj.w* ist vermutlich ein Hinweis darauf, daß der Tote als Urgott erscheinen möchte.

^bS. 303 c; *jr.tj* ist in *jr.tj* zu verbessern.

^c S. Drioton, a.a.O., 64; zur Schreibung *mrrw.tj* s. S. 155 und Drioton, a.a.O., 63.

^d Der Text ist wohl verderbt; vermutlich ist zu Anfang *nn* und die Negation der Relativform mit *tm* ausgefallen, weil: »Es gibt nichts, an was sie sich dort erinnerte als an ihren Zauber des Thot.« keinen Sinn ergibt. Faulkner, a.a.O., 82 übersetzt: »she will not be remembered (sic) yonder by reason of her magic. O Thoth, N will not be forgotten yonder at the Gate by reason of her magic.«

^e *m rwij* »von außerhalb« könnte sich wohl wie in 306 a (S14C^b) u.a. darauf beziehen, daß der Tote Zauberkräfte (dort: »Kenntnisse«) besitzt, welche über die des Thot hinausgehen. Wenn dieser Spruch mit Horus von Letopolis verbunden sein sollte, dem wie Thot großes Wissen zugestanden wird (s. Altenmüller, in: LÄ II, 42 mit Anm. 42 und 43), dann wäre zu erwägen, ob nicht *m Rw.tj* oder *m Hw.t-Rw.tj* zu lesen ist; vgl. dazu Junker, Der sehende und blinde Gott, SBAW 1942, Nr. 7, 74 f. Das »Eindringen von draußen« (*q m rwij*) ist andererseits ein Kennzeichen der Dämonen, s. Borghouts, in: LA III, 1148, Anm. 44.

^f S. dazu 306 c, 307 b; vgl. 297 g. Zu *wdd.tj* Part. Akt. Imperf. fem. Dual s. Edel, AäG.G. § 630 cc Nachtrag; Drioton, a.a.O., 64; Müller, a.a.O., 115.

^g *nwd snj* schließt wie in 308 a an die Aussage an, daß die *mrw.tj* die Liebe zu ihnen im Toten erwecken wollen. Er ist wohl hier als Imperativ zu verstehen, mit dem der weibliche Eigentümer den »Begatter«-Dämon vertreibt und zur Vernichtungsstätte wünscht, s. Zandee, Death as an Enemy, 255 s.v. *nwd*, während in 308 a nur M22C und B4C^b diese Lesung bieten. Der Text ist offensichtlich verderbt, doch ist es mir nicht möglich, eine richtige Lesung vorzuschlagen. Drioton, a.a.O., 64, deutet 308a und 315 i in dem Sinne, daß der Tote der Vernichtung anheimfalle, ohne jedoch eine wörtliche Übersetzung zu geben: »Si l'Esprit cède à l'invite et, s'installant sur siège (298 b), y fait l'amour avec elles (308 a, 315 i), aussitôt il défaillie, vidé de toutes ses substances, et il tombe dans la fosse de destruction«. Faulkner, a.a.O., 82, faßt den Text anders auf: »The names of those Companions who sent(?) out their *mrwt* against the hearts of the spirits who move along have been accused, and the enemy has fallen into the *hns*-water of *Htny*«. Er liest *jw srhtw m ...* statt *jw=s rh.tj m ...* Daß *nwd snj* bereits zur direkten Rede der *mrrw.tj* gehört, erscheint mir unwahrscheinlich, da sie dem *ȝb* erst in k das verführerische Angebot machen, den Götterthron einzunehmen.

^h *htmjj* »Zerstörer« ist eine Verschreibung von *htmjt*; 308 b hat die richtige Lesung.

ⁱ S. 308 d, e.

j *Tb[tb]*, s. 294 c, 317 i; *Suttj* ist wohl eine Variante zu *Sutjj*, s. 317 i. *sd3.tj* ist wohl Kausativ von *wd3* »wohlbehalten sein«, s. 294 e, 309 e, 314 c.

k *n̄h̄c* mit »schlechtem Vogel« und »Wasserlinien« determiniert, ist nicht im Wb aufgenommen. Es kommt jedoch als Bezeichnung für den »Schaden« eines goldenen *wb*-Gegenstandes in den Abusir-Papyri vor; vielleicht ist es ein Name für eine Säure oder ein »Gift«, das Metall angreift; s. Posener-Krieger, Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai (Les papyrus d'Abusir), Traduction et Commentaire I, BdE 65, 1976, 76 f., 207. Da — nach freundlicher Auskunft von W. Schenkel — Doppeldetermination in den CT außerordentlich selten ist, wird wiederum eine Verschreibung vorliegen, vermutlich aus *n̄h̄* oder dem in 309 c belegten *hw̄c jb*.

l S. 295 f, 310 c, 314 h.

m *n̄s(wj)*, nach Wb II, 337,12 ff. »vertreiben«, »verdrängen« muß hier eine ähnliche Bedeutung wie *z̄f*, 296 a »sich abwenden«, »vorbeigehen« haben, s. 314 i; vgl. 310 d, e: »Meine Augen gehören mir, bleibend in meinem Gesicht«. Falls keine Verschreibung vorliegt (Faulkner, a.a.O., 82, hält es für eine solche von *sns* »unstop«), mag *n̄swj* eine Nebenform des Infinitivs sein, vgl. die nāg. Schreibung *n̄fj̄*.

n Variante der 309 e, 314 c und 315 m belegten Vorstellung, daß die *mrw.tj* Re in der Barke geleiten.

o Die Mitnahme in der Barke bedeutet auch hier Versorgung mit OpferSpeisen. c ist eine Kurzfassung des 296 e, 300 c, 311 b und 314 m belegten: »Ich habe meinen *qnj*-Latz gegessen«.

p *smn.n=s* steht irrtümlich für *s̄sn.n=s*, s. 296 f, 300 d, 311 c und 314 n.

q Die Örtlichkeit »Ufer der *gm.tjw*«, 311 d, vgl. auch 314 o, ist zu dem überflüssig erscheinenden »Ufer, auf dem ich ihn gefunden habe« umgedeutet.

r S. 312 e, f, 314 p, q; vgl. 299 h, g.

s Var. zu 312 i; gespaltene Kolumne.

t Komplementsinfinitiv; Var. zu 313 b: *jw=j sw̄j hr w̄j.t* »Ich passiere den Weg«.

u *h̄w* »Kronen«, »Ausrüstung«, sicher nicht »Erscheinungen«, vgl. Heerma van Voss, De oudste Versie van Dodenboek 17a, 49 f.; s. 300 f, 310 i, 314 u.

Der Spruch, der nur in einer Niederschrift erhalten ist, bietet gegenüber den vorausgehenden Texten inhaltlich nichts Neues. Einige Passagen sind umgestellt, andere verändert oder sinnentstellend wiedergegeben, so 315 i, 316 d, e. Der Tote erhebt den Anspruch, ein allwissender, mit magischen Kräften versehener *ȝb* zu sein, dessen Sinne wieder intakt sind und der die (geheimen) Namen der »beiden Genossinnen«, ihre Praktiken und Verlockungen kennt. Er widersteht ihnen jedoch, da er über genügend magisches Rüstzeug verfügt, so daß er beim Durchwandern der Unterwelt nicht aufgehalten werden kann.

Spruch 447, CT V, 316 l-o

316 l [Abwehren der beiden *mrw.tj*], die die Zauberkräfte rauben^a.

m N hat durchzogen ...^b.

- n N [hat] die beiden Genossinnen sitzend
 [angetroffen]^c.
 o ... *T[tb](?)*.

^a Auf eine Umschrift wurde wegen des fragmentarischen Textzustandes verzichtet. Der Anfang wird *hfs mrw.tj* (oder: *r̄h.tj*) gelautet haben, s. 297 a: »Abwählen der *mrw.tj*, die kommen, um den Ba eines Mannes von ihm zu rauben in der Unterwelt«.

^b *jw ʃ̄s.n* N; vgl. 317 d.

^c n ist nach 317 g ergänzt zu: *gm.n* N *tn r r̄h.tj hms.tj*; zu o ist keine Parallele bekannt.

Trotz der Kürze und des fragmentarischen Erhaltungszustandes fallen gegenüber den Sprüchen 440-446 einige Besonderheiten auf: Der Tote durchzieht (*ʃ̄s*) die Unterwelt und trifft unterwegs die *mrw.tj*.

Spruch 448, CT V, 317 a-l

- 317 a *dd mdw*
 b *jw mɔ̄.n=j hwn.t šd.t=j (mhtj.t)*
 c *jw swɔ̄.n=j*
 d *jw ʃ̄s.n=j*
 e *sjɔ̄.n=j pɔ̄d.wj jp.wj nj.wj mn̄h*
 f *jrj.w n R'w H̄prr n n̄t r ɔ̄nh jm snj*
 g *gmj.n=j r̄h.tj hms.tj*
 h *hr=t̄n hr=t̄n ɔ̄z p̄hr*
 i *Tb.t (Tbtb) hn̄c St̄ijj (St̄t.tj)*
 j *hɔ̄=t̄n*
 k *p̄n̄.w hɔ̄w.wt=t̄n*
 l *zn.w jr̄w=t̄n*

317 a Worte zu sprechen:

- b Ich habe mein Jungtier, das ich aufgezogen habe
 (oder: das nördliche Jungtier), geopfert (oder:
 geleitet)^a.
 c Ich bin vorbeigegangen,
 d und ich habe durchzogen (scil.: die Unterwelt)^b.
 e Ich habe diese beiden Kugeln aus Wachs (wieder)
 erkannt^c,
 f die Re und *H̄prr* geschaffen haben für den Gott,
 um durch sie zu leben^d.
 g Sitzend habe ich die beiden Genossinnen
 angetroffen^e.

- h Euer Oberes zuunterst, euer Unterer zuoberst!^f
- i Tb.t (*Tbtb*) und *Stjj* (*Sut.tj*)^g,
- j zurück!
- k Eure Opferaltäre seien umgekehrth^h,
- l unkenntlich gemacht werde eure Gestalt!ⁱ

^a Ungewöhnliche Einleitung durch *dd mdw* auf T1C; mit b beginnt der Spruch, den der Tote bei der Begegnung mit den *mrw.tj* aufsagen soll. Der Text ist wohl verderbt; das Wort nach *hwnt* ist vielleicht *sd.t=j* zu lesen; Faulkner, Coffin Texts II, 82, liest *mhtj.t=j* und übersetzt: »I have presented a calf of my north land«. Derselbe Satz kommt im folgenden Spruch 449 (318 d) noch einmal vor. *hwnt*, nicht im Wb aufgenommen, kommt CT V, 318 d und in der mask. Form *hwnw*, Urk. IV, 1080, vor. Es muß wegen der Determinative (Esel, Kalb o.ä.) und des Zusammenhangs mit der Rechmire-Stelle »Jungtier«, »Färse« heißen; s. auch Drioton, a.a.O., 64 »genisse(?)«. Der inhaltliche Zusammenhang mit den *mrw.tj*-Texten ist schwierig. Zielt er auf das Bild von *Mhtj-jrtj* als göttlichem Rinderhirten? Vgl. Junker, Der schende und blinde Gott, SBAW 1942, Nr. 7, 84 ff.; Altenmüller, in: LÄ III, 42 mit Anm. 40 und 41. Oder handelt es sich um eine Verschreibung für das *hwrr*-Kalb? Vgl. CT II, 372 a (*bhs hwrr*); Tb 109, s. Lacau, in: JNES 10, 1951, 17, im »Spruch, die östlichen Mächte zu kennen«; s. Hornung, Totenbuch, 209 und 482.

^b Wie in 316 m wird geschildert, wie der Tote die Unterwelt durchwandert und die *mrw.tj* sitzend antrifft, während die vorausgehenden Texte beschreiben, wie sie den Toten finden.

^c Der mask. Dual des Genitivs *ny.wj* ist hier einmal ausgeschrieben, vgl. Edel, Aäg.G. § 325. *mnḥ* »Wachs« hat die seltene Graphie  s. auch CT I, 63 c und 157 a.

^d T1C versteht den Gottesnamen *Hpr* als Verbalform von *hpr* »die für den Gott entstanden sind«. Drioton, a.a.O., 65, übersetzt: »J'ai reconnu ces deux boulettes de cire que Rê a transformées en dieu pour vivre grâce à elles«, als ob *rdj hpr* oder *rij hprw* dastünde. Faulkner, Coffin Texts II, 82 f., übersetzt: »I have recognized those two pellets of wax which Re^c and Khopri made for the god in order that I might live through them«. Daß Kugeln Leben gewinnen, im Nun leben und den Göttern »gegen die Räuber der Nacht« beistehen können, ist eine Vorstellung, die im spätzeitlichen Ritual der »Enthüllungen der Geheimnisse der vier Tonkugeln« noch einmal vorkommt; s. J. C. Goyon, in: BIFAO 75, 1975, 372 f. 317 e, f ist sicher, wie Drioton, a.a.O., 65 andeutet, ein Hinweis darauf, daß Re und *Hpr* aus Wachskugeln Figuren herstellen, vermutlich die *mrw.tj*, wie sich aus 319 g, h ergibt. Seit dem AR ist dergleichen in der magischen Praxis häufig bezeugt, s. z.B. das Krokodil im pWestcar (Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, 12), das Nilpferd aus rotem Wachs (Alliot, Culte d'Horus, 699 f.), die vier Horussöhne und den Benu-Vogel (Williams, in: JEA 5, 1918, 273 f.) sowie Seth (J. C. Goyon, in: Kêmi 19, 1969, 62 f.); s. auch Derchain, Papyrus Salt 825, 161 f. Das Material — ohne unsere Stelle — ist jetzt gesammelt von Raven, in: OMRO 64, 1983, 7 ff. Der zweite Teil des Satzes ist schwierig zu interpretieren. Ist mit *nfr* der Tote selbst, einer der beiden Götter gemeint oder liegt lediglich eine Phrase vor, die an *p3q* »Opferkuchen« (Verschreibung von *p3d* zu *p3q* in 319 g) anschließt?

e Vgl. 316 n und 319 i.

f S. Westendorf, in: Ägyptologische Studien (Fs Grapow), 387; ähnliche Abwehrformeln bei Münster, Isis, 194 mit Anm. 2066. »Euer Oberes ist für euer Unterer!« kann nur bedeuten, daß die *mrw.tj* auf dem Kopf gehen sollen, ein Zustand, der sonst mit *shd* beschrieben wird und vor dem sich der Tote fürchtet; s. Zandee, a.a.O., 75 ff.

g B3Bo hat statt *Sftj Sft.tj*; s. 315 l.

h Offensichtlich bietet 319 k mit *w3d* »Papyrus« die bessere Lesung. Die *Mrt*-Göttinnen sind zwar seit dem AR kultisch verehrt worden, die *mrw.tj*-Dämoninnen aber, selbst wenn es sich bei ihnen um »gefallene« Göttinnen handeln sollte, sicher nicht, so daß sie kaum »Opfertische« besessen haben werden. Im Zusammenhang mit dem augenlosen Gott wird in Spruch 106 (CT II, 117 j) ein *w3d*-Amulett am Hals erwähnt.

i *zn jrū* »Gestalt unkenntlich machen«, s. Wb III, 457,13; zu *zn jrū* »change the shape« in magischen Texten s. Borghouts, in: OMRO 51, 1970, 179, Anm. 438. Zu *jrū* »Gestalt«, »Funktion«, die jeder Gottheit und jedem Menschen zukommt, s. Hornung, Der Mensch als »Bild Gottes« in Ägypten, in: O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, 127; Assmann, LL, 66. Faulkner, Coffin Texts II, 83, übersetzt: »Your pillars are overturned, your shapes are revealed, your faces are downcast — and vice versa«.

Spruch 448 unterscheidet sich deutlich von den vorangehenden Sprüchen 440-446. Schon der Rezitationsvermerk ist ungewöhnlich. Er leitet sofort zu den Worten über, die der Tote auf seiner Jenseitswanderung (*š3s*) sprechen soll. Vermutlich soll er sie gegenüber den *mrw.tj* anwenden, die er sitzend antrifft, um ihren Nachstellungen zu entgehen. Diese werden wohl als künstliche Gebilde betrachtet, die Re und *Hpr* wie Magier aus Wachskugeln geschaffen haben. Die Kenntnis ihrer Herkunft versetzt den Toten in die Lage, sie mit Zaubersprüchen zu bedrohen, die die Umkehrung ihres Erscheinungsbildes bewirken sollen.

Spruch 450, CT V, 319 a-n

319 c *hsf mrrw.tj*

- n *n.tj R'w jrū.tj r nhm hk3.w n N pn m-^c=f*
- a *hk3=t Nbjt.hk3=t Jstt.t rh.tj mrrw.tj*
- b *n rdj.n=j n=ln hk3=j pn*
- d *hr=ln hr=ln Bz phr*
- e *jrū š3s.n=j zw.t mhtj.wt njw.t p.t*
- f *jrū š3s.n=j*
- g *sw3.n=j p3q.w=f*
- h *š3.w jrj.w hpr.w m dr.t nfr.w*
- i *gmj.n=j rh.tj hms.tj ... k3.t hn^c Jstr.t*
- j *hk3=[ln] rh.tj mrrw.tj*
- k *pn^cw w3d.w=ln*
- l *znw jrū.w=ln*
- m *hr=ln hr=ln Bz phr*

319 c Abwehren der *mrrw.tj*^a

n des Re, die kommen, um die Zauberkräfte dieses N
von ihm zu rauben^b.

- a Zurück, »Brennende«, zurück, *Jstt.t*, ihr beiden Genossinnen, ihr *mrrw.tj*^c,
- b ich gebe euch diese meine Zauberkraft nicht!
- d Euer Oberes zuunterst, euer Unterer zuoberst^d!
- e Ich habe die nördlichen *srw.t* des Himmels durchzogen^e.
- f Ich habe (sie) durchzogen,
- g nachdem ich passiert habe seine Fladen (? Kugeln)^f,
- h die Exkreme(n?) die sich verwandeln in der Hand der Götter^g.
- i Ich habe die beiden Genossinnen sitzend vorgefunden, ...*k3.t* und *Jstt.t*^h.
- j Zurück, ihr beiden Genossinnen, ihr *mrrw.tj*ⁱ
- k Umgekehrt werde euer Papyrusⁱ,
- l unkenntlich gemacht euer Gestalt.
- m Euer Oberes zuunterst, euer Unterer zuoberst!

^a Der Titel ist, wie oft bei B2L, an die falsche Stelle geraten. Er ähnelt dem des Spruches 441, wo es von den *mrw.tj* heißt, daß sie den Ba rauben.

^b Der Text ist am Spruchende aufgeführt.

^c *nby.t* »Flammen« ist sicher kein Schlangenname, da *mrrw.tj* mit zwei Vögeln determiniert ist. Zu *Jstt.t* s. 294 c, B2Bo. Die Namen sind nicht kanonisch; 319 i tauchen wieder andere Namen auf.

^d S. 317 h; *jw* ist zu streichen.

^e *srw.t* ist bisher in der Himmelsgéographie nicht bekannt; vielleicht ist mit dem in Pyr. 1726 erwähnten *zruj* »Widdertor« in Verbindung zu bringen, s. Edel, in: ZÄS 102, 1975, 36.

^f *p3q* »Fladen«, »Gebäck« steht wohl für *p3d*, 317 e; vgl. dazu CT I, 346 b, wo *p3q* auf S1C und S2C ebenfalls anstelle von *p3d* vorkommt. Es wird als Kuchen-Opfer für Götter gelegentlich erwähnt, s. Zandee, in: ZÄS 97, 1971, 156 und 162. Das Suffix bezieht sich wohl auf den im Titel genannten Re.

^g *33.w* ist wohl mit »Exkreme(n)te«, »Kot« wiederzugeben, falls der Text in Ordnung ist, obgleich in den CT die übliche Bezeichnung für »Kot« *hs* ist, s. Zandee, Death as an Enemy, 74 f. Möglicherweise deutet das »schlechte Paket«-Determinativ des *mrw.tj*-Namens 293 e (B12C) auf eine solche Herkunft, s. Drioton, a.a.O., 65. *m dr.t* erscheint mir plausibler als *m dr* »im Bereich von«, vgl. Zandee, in: ZÄS 97, 1971, 158. Wie bei 317 e-f bezieht sich der Passus wohl auf die Herstellung der *mrw.tj*, die Re einmal aus Wachs, ein andermal aus Kotfladen schuf. Parallelen zu einer solchen Schöpfertat sind mit nicht bekannt. Denkbar ist eine ähnliche Vorstellung wie die der Entstehung des *Hbr* aus der Mistkugel (»der aus seinem Mist hervorgegangen ist«); s. Bonnet, RÄRG, 720, oder der »Erdmann« (*rmf z3tw*) im pVandier 5,1 ff. Faulkner, a.a.O., 83, läßt *33.w*

in seiner Übersetzung: »*p3q*-cakes which were made and came into being in the realm of the gods« aus; vermutlich hält er den Text für verderbt.

^h S. 317 g. Zur Frage, ob hier die älteste ägyptische Erwähnung der Ischtar/Astarte vorliegt oder nur eine Verschreibung für *Jstt.t* s. S. 158.

ⁱ *w3d* »Papyrus« ist wohl die bessere Lesung als die 317 k bezeugten »Opfer-tische«. Faulkner, a.a.O., übersetzt »pillars«. Da jedoch Tb-Vignette 37 (ed. Naville, Cc) zum »Spruch der Abwehr der beiden *mr.tj*« zwei über einem *nbw*-Zeichen in sich verknotete Schlangen zeigt, zwischen denen sich eine »umgekehrte« Pflanze befindet, scheint mir die Übersetzung »Papyrus«, »Grün« plausibler. Auch hier stellt sich die Frage, ob der Text in Ordnung ist.

Wie in Spruch 448²¹ scheint die künstliche Herkunft der *mrw.tj* hervorgehoben. Der Tote begegnet ihnen, da sie sich seiner Zauberkraft bemächtigen wollen, ganz direkt und massiv mit Abwehrformeln und den schon bekannten Sprüchen, die die Umkehrung und Zerstörung ihrer Gestalt erreichen sollen.

²¹ Spruch 449 gehört nicht zum *mr(r)w.tj*-Korpus; er ist wegen des Passus 318 d-f, der wie 317 b-d lautet, vom Editor eingeschoben worden.

MERKMALLISTEN

I. QUALITÄTEN DES TOTEN DURCH GLEICHSETZUNG IN SELBSTVORSTELLUNGSFORMELN (MIT *jnk* EINGELEITET)

Reihenfolge nach Sp. 440

1. *jnk R^cw sd^cw r d^ct* (Sp. 440, 293 b)
jnk Hh jnk R^cw nb qnb jnk z^cw n d^ct (Sp. 441, 297 c, d)
jnk R^cw jnk Jmw jnk nb nhb sd^cw r d^ct (Sp. 442, 301 b, c)
 (fehlt Sp. 443, 444, 445, 446)
 2. *jnk Jmo^c 3b r 3b w* (Sp. 440, 293 c)
jnk R^cw jnk Jmw jnk nb nhb sd^cw r d^ct (Sp. 442, 301 b, c)
 (fehlt Sp. 441, 443, 444, 445, 446)
 3. *jnk nb nhb ior iqew* (Sp. 440, 293 d)
jnk nb nhb sd^cw r d^ct (Sp. 442, 301 c)
 (fehlt Sp. 441, 443, 444, 445, 446)
 4. *jnk nb mraw tj jptw tj smrtj n.gj R^cw* (Sp. 440, 293 e)
nb mr(r)wj jp(r)wj (Sp. 441, 297 e)
jnk nb mraw tj jp(r)wj (Sp. 442, 301 e)
 (fehlt Sp. 443, 444, 445, 446)
 5. *3b w^c.w Zp^c-Hrw* (Sp. 440, 294 b)
jnt 3b pw w^c.w Zp^c-Hrw (Sp. 443, 303 b)
 (fehlt Sp. 441, 442, 444, 445, 446)
 6. Ob Variante zu 5? Nach Sp. 444
 N *tn 3b hkn jb* (Sp. 444, 311 a)
 ... *3b hkn jb* (Sp. 445, 314 a)
jnk 3b (Sp. 445, 317 s)
 N *tn 3b spr w^c.w htj tp=rjn* (Sp. 446, 315 a)
 (fehlt Sp. 440, 441, 442, 443)
- Re-Eigenschaft: Ewiges Wohlbehaltensein
 Variante/Fehler: Balken
- Atum-Eigenschaft: Verklärte Existenz
- Herr der Zeitfülle
- Gebieter über die *mr(r)wj*
- Sepa-Horus-Eigenschaft: Schutz vor Schlangen und Dämonen
- Ach als kreative Kraft („jubelnd“)

Reihenfolge nach St. 443

7. *(ink ȝb p̄w wȝj Zbȝ-Hrw: Beginn)*
wn.w jr.ȝj ubȝ.w msȝt.ȝw=j ȝd(d) ne=j qm.t=ȝ
br.ȝj.ȝw=j (Sp. 443, 303 c, 304 a)

8. *wn.w jr.ȝj ubȝ.w msȝt.ȝw=j ȝd(d) ne=j qm.t=ȝ*
fehlt Sp. 440, 441, 442, 444, 445)

9. *ȝn=n=j r bȝ pn (nȝ wȝ jm) ȝb.ȝw*
ȝr.kw m hȝȝw=j (Sp. 443, 304 b, c)
ȝn N n ȝb.ȝj m hȝȝw=s sp.ȝ m hȝȝ.w=s (Sp. 446, 315 d)
(fehlt Sp. 440, 441, 442, 445, vgl. jedoch 444, 312 a, b, c;
ȝm.ja.n=n wȝ ȝb.kw m hȝȝ.w=j ȝp.kw m hȝȝ.w=j m ȝbȝ urw,
III.13.)

10. *nn bm.t.n=j m pȝt tȝ nn bm.t.ne=j m Hȝȝj ȝmjt.u=w=j*
m Dhuȝj (Var.: nn bm.t.ne=j m bm.t m Dhuȝj)
(Sp. 443, 305-306 a; Sp. 446, 315 e, f stark verderbt,
emendiert: n[n tm.t.]ne=s ȝbȝ wȝ m hȝȝw=s Dhuȝj nn
shmt.n=s jm m hȝȝw=s m ruwȝ)
(fehlt Sp. 440, 441, 442, 444, 445)

11. *Sp. nȝt dȝwȝ juw=j ȝb.kw m n ȝbȝ jȝtawȝ jȝsn.ȝj*
juw=s ȝbȝ m n rhȝ jȝtawȝ (Sp. 446, 315 g)
(fehlt Sp. 440, 441, 444, 445)

Im Besitz von intakten Sinnen und einer Grabböhle
(wie Horus von Letopolis)

Fähigkeiten, die mrrwȝ zu vertreiben

Der Bestattete verfügt über die Ach-Kraft der Götter und die
Zaubermaßt der Menschen

Allwissend wie Thot; Erinnerungsvermögen wie Horus von
Letopolis (?) oder Rwyj

Eigenschaft des Morgenstern, Kenntnis der Namen

II. PRÄDIKATE DER $\tau\alpha(r)$ -MENNSCHEN

A. Partizipation

1. *n̄hm.tj bñdu Hþrr m-^cf rgs nb d.t* (Sp. 440, 294 a
nach Selbstdarstellungsformel I 4)

Reihenfolge nach Sb 440

- Rauben/Zichen des *ḥndw*-Thrones (der Morgensonne) zu Osiris

2. *hsf.tj nfr hr js.t=f* (Sp. 440, 295 c)
hsf.tj kmnj ... hr js.t=f (Sp. 445, 314 e)
 Vgl. Verführungsrede der *mr(r)w.tj*:
j 3b hkn jb hms jm=k hr js.t nfr.w (Sp. 446, 315 k)
saw3 jn=f 3b ijr hkn jb hms jm=k hr js.t nfr.jm=sn jn=j
 (Sp. 443, 308 d-f)
- Den Gott von seinem Sitz vertreiben
3. *jny.t k3.w j'by.t 3b.w*
rdj.t mrw.t=snj m jb n 3b.w
jh.tj bndw Hbrr rgs nb d.t (Sp. 441, 297 f, g, 298 a)
dd.tj mrw.t=snj hr jb n 3b.w
snud 3b snt bref m bns htmjt (Sp. 443, 307 b-308 a)
wdd.tj mrw.t=snj r jbu m bns htmjt [1] (Sp. 446, 315 h-j)
- Erwecken von Liebe,
 Folge: Fall des Toten in das Gewässer der
 Vernichtungsstätte (Nicht-Existenz)
4. *bujiw k3.w=j m< 3hd* (Sp. 440, 295 d)
brbj.tj k3.w m 3hdw (Sp. 443, 310 a, b)
bujiw k3 m< 3hd (Sp. 445, 314 f)
- (Ver-)Leiten der Ka-Kräfte zur Schwäche
 (oder: dem „Schwachen“)
- B. Anreden, Imperative
- Namen und Epitheta
1. *j Tbth, j Tlt* (Var.: *Jst.tj smrtj jpwtw.tj n.tj Rcw sd3.t Rcw*
 (Sp. 440, 294 c, e)
j mrw.tj jpwtw.tj n.tj Rcw (Sp. 440, 295 b)
j Zbt, j Zgt.t (Var.: *j Tb4, j Sh*) (Sp. 443, 308 c)
j mrw.tj jpwtw.tj smrtj n.tj Rcw m33.t sd3.t Rcw r' nb
 (Sp. 443, 309 d, e)
j Tb [tb], j Slt.tj sqd.tj jpwtw.tj n.tj Rcw sd3.tj Rcw r' nb
 (Sp. 446, 315 l, m)
j w5j jpwtw.tj hr.tj jb wj3 Rcw (Sp. 446, 316 a)
... j sqd.tj jpwtw.tj n.tj Rcw m33.tj sd3.tj Rcw r' nb
 (Sp. 445, 314 b, c ergänzt)
 (fehlt Sp. 442, 444)
- Var.: *izj r=tn r=tn mr(r)w.tj jpwtw.tj sps.tj Rcw*
smrtj n.tj W5jr jzj r=tn r=tn
- Personen- und Gattungsnamen, Genossinnen- und
 Edeldamen-Titel
- Ruderinnen, *sd3*-Verlassen des Re
- Insassinnen der Re-Barke
- Verscheuchruf
 an die Begleiterinnen des Osiris

2. *dbb-t^jn n=t^jn(j) 3w.t-jb=t^jn (Sp. 440, 295 a)*
3w.t-jb=t^jn n=t^jn (Sp. 440, 295 e)
nfr.t=t^jn n=t^jn bjt.t=t^jn n=t^jn
w^jj=t^jn n=t^jn bjt=t^jn n=t^jn (emendiert) (Sp. 441, 298 i-299 a)
(e) bjt=t^jn n=t^jn jbt=t^jn n=t^jn haw<jb=t^jn n=t^jn nfr.jb=t^jn n=t^jn,
mrw.tj (Sp. 443, 309 a-e)
jbt.w=t^jn ... (Sp. 445, 314 d)
3w.t-jb=t^jn(j) (Sp. 445, 314 g, verderbt)
n^jb^jt^jn n=t^jn (Sp. 446, 315 n)

Reihenfolge nach Sp. 448

3. *h^jr=t^jn br=t^jn b^jz phr, Tb t (Tbt) hn^c S^jjj (Sf. 9) h^jz=t^jn*
pn^c.w b^jz.w=t^jn zn.w jru=t^jn (Sp. 448, 317 h-1)
h^jz=t^jn b^jy.t h^jz.t jgt.t nh^jy mru.w.y (Sp. 450, 319 a)
jw (sic) hr=t^jn br=t^jn b^jz phr (Sp. 450, 319 d)
h^jz=[t^jn] rh^jy mru.w.tj pn^c.w w^jd.w=t^jn zn.w jru.w=t^jn hr=t^jn br=t^jn
b^jz phr (Sp. 450, 319 i-n)

Verführungsmittel: Forderungen, Freude, gute und schlechte Eigenschaften (Wohlwollen und Bösartigkeit)
 (Aufforderung, zu verschwinden)

Schlaffheit, Fallen, (falsche) Besorgtheit

Gift(?)

Reihenfolge nach Sp. 448
 Bann- und Drohsprüche: Umkehrung ihres Erscheinungsbildes
 und ihres Papyrus (Var.: Aläre)

III. MACHTMITTTEL UND AUSRÜSTUNG DES TOTEN (MIT *jw* EINGELEITET)

Reihenfolge nach Sp. 440

1. *jw wdy dm.t Nbj.t m dr.t=j r=t^jn (Sp. 440, 295 f)*
jw dm.t=j m dr.t=j r=t^jn (Sp. 443, 310 c; Sp. 445, 314 h)
jw dm.t m dr.t N tn r=t^jn (Sp. 446, 315 o)
(fehlt Sp. 441, 442, 444)
2. jw jr.t^jw m z^jn [z^j?]^jn w (Sp. 440, 296 a)
jw jr.t^jw nej mn.ly m bnt=j (Sp. 443, 310 d, e)
jw jr.t^jw m z... (Sp. 445, 314 i ergänzt nach 296 a)
jw jrt^js m nk(w) (Sp. 446, 315 p)
(fehlt Sp. 441, 442, 444)

Hand (*Körperteil) hält Messer

Augen (*Körperteil) sind unter Kontrolle
 (Nichtablenkbarkeit? Körperöffnung vor dem Einfluß der
 Dämonen sicher?)

3. *jw j̄b=j m mk sw d̄s=f w̄j.w h̄r̄j̄b̄ c̄w̄ (Sp. 440, 296 a, b)*
jw j̄b=j m mk sw d̄s=f (Sp. 443, 310 f)
 \dots *h̄r̄j̄b̄ c̄w̄ (Sp. 445, 314 i, j, ergänzt nach 296 a, b)*
jw j̄b=j m mk sw d̄s=f (Sp. 446, 315 q)
 (fehlt Sp. 441, 442, 444)
- Reiner, Zerstörender (Dämonenklasse)
4. *jnk w̄b̄ my (Sp. 440, 296 d)*
n nt.t jnk j̄s w̄b̄ hm d̄t=f (Sp. 441, 299 g)
jnk w̄b̄ hm (Sp. 443, 310 g; ähnlich zu ergänzen
 Sp. 445, 314 i)
 (fehlt Sp. 442, 444, 446)
5. *jw unnm.n=j qnj (Sp. 440, 296 e)*
unmm.n=j qnj (Sp. 441, 300 c)
jw c̄m.n=j qnj (Sp. 444, 311 b)
jw unnm.n=j qnj (Sp. 445, 314 m)
jw unmm.n N tn t hd jw unnm.n=s (Sp. 446, 316 b, c)
 (fehlt Sp. 442, 443)
6. *jw s̄n.n=j sb̄t (Sp. 440, 296 f)*
s̄n.n=j sb̄t (Sp. 441, 300 d)
jw s̄n.n=j sb̄t (c=j) (Sp. 444, 311 c)
s̄n.n=j sb̄t (Sp. 445, 314 n)
 (fehlt Sp. 442, 443)
- Nach Sp. 444
7. *jw h̄uj.n=j Slh jw qt.n=j sw hr w̄d̄b p̄w n p̄sḡntj.w*
 (Sp. 441, 300 a, b)
jw h̄uj.n=j Slh hr w̄d̄b p̄w gm̄tj.w (Sp. 444, 311 d)
jw h̄uj.n=j Slh hr w̄d̄b p̄w n ... (Sp. 445, 314 o)
jw h̄uj.n=s Slh hr w̄d̄b p̄w n gm̄j.n=j sw hr-f
 (Sp. 446, 316 e)
 (fehlt Sp. 440, 442, 443)
8. *jw=j su3=j hr w̄z.t (Sp. 444, 313 b)*
 $[jw=j s]w̄z[=] hr w̄z.t (Sp. 445, 314 t ergänzt)$
su3.n=s sw3.t (Sp. 446, 316 j)
 Var.: *jw n=j sm̄l=j (Sp. 441, 300 e)*
 (fehlt Sp. 440, 442, 443)
- Herz (*Körperteil), Ziel der Magie, schützt sich selbst
- Essen des *qnj*-Latzes, ein Stärke verleihendes Mittel
- Einreißen (= Öffnen) des Tores
- Schlagen des Seth am Ufer
- Freier Zutritt, Passierfähigkeit

- Qualität des sich ausbreitenden Überschwemmungswassers
(Gehört formal zu I, leitet die Reihe der *jw*-Aussagen ein.)
9. *jnk Nnw jw=j mn.kw* (Sp. 441, 299 h, i)
jnk Nnw jw=j mn.kw ht b.wj tm.wj (Sp. 444, 312 e, f)
- jnk [Nn.w] j[w=j nn.]kw* (Sp. 445, 314 p, q)
- N tn Nnw jw=s mn.tj* (Sp. 446, 316 f, g)
 (fehlt Sp. 440, 442, 443, zumeist mit 7. kombiniert)
10. *n ndr=j n phk kk3.ww]*
n ndr=j n kf.w rd=j (Sp. 444, 312 g, h, i)
n kf.w <_s n kf.w rd=s (Sp. 446, 316 h)
11. *n brp.n wj mrw.tj jphaw.tj smrtj.n.tj R'w* (Sp. 444, 313 a)
n ... mrw.tj (Sp. 445, 314 r) (oder: 12.)
12. *n rđi.n=j 3b.ww=j n rđi.n=j kk3.ww=j n mrao.đj jptaw.đj smrtj.*
jphaw.tj n.tj R'w (Sp. 444, 311 e, f, g)
rđi.n=j b3=j nhm.n=j kk3.ww=j n rđi.n=j 3b.ww=j
 (Sp. 441, 299 b-d)
13. *jw szp.n=j b'w* (Sp. 441, 300 f, Textende)
jw N tn szp ... (Sp. 443, 310 i, Textende)
- jw brp.n=j b'w=j jw rdj.n=j j3w m bntj Hm jn smz.w n.w ht*
tb.t smd=j m ht mrao.đj jnk nb nhk
 (Sp. 444, 313 c-e, Textende)
jw rđi.n=[J] b'w jw szp ... b'w (Sp. 445, 314 u, v, Textende)
szp.n=s b'w nfr m hrw pn (Sp. 446, 316 k, Textende)
- Vgl. *gym.n=sn wj 3b.kw m k3=j pr.kw m kk3.w=j m hnij*
wr.w jbj.n=j b'w n nb nhk (Sp. 444, 312 a-d)
- Negativ ausgedrückte Eigenschaft: Unangreifbarkeit
(Antithese zu 9.)
- Unnachgiebigkeit (Unlenksamkeit) des Töten gegenüber den
mrw.tj
- Verweigerung
- Antithese
- Empfang der Ausrüstung und Huldigung als Ersttem von Letopolis
(*Mbptj-jrij*)

VERZEICHNIS DER TAFELN

- Ia. Block aus dem Totentempel des Sahure. Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Sážhu-re^c II, Blatt 22.
- Ib. Block aus der Pyramidenanlage Amenemhets I. in Lischt. Goedicke, Re-used Blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht, PMMA 20, 1971, 37.
- II. Tempel Amenophis' III. in Soleb, 1. Hof, östliche Säulenhalle. Die Skizze verdanke ich Herrn Jean Leclant, die Umzeichnung Frau Johanna Dittmar.
- III. Fragment aus Kalkstein. Leihgabe im Brooklyn Museum. Die Photographie verdanke ich Herrn Jean Parlebas, für die Publikationserlaubnis danke ich Herrn B. V. Bothmer.
- IVa. Vignette CT V 162 (Sarg A1C). De Buck, The Egyptian Coffin Texts V, 162.
- IVb. Stele der 19. Dynastie. Album W. Golénischeff Nr. 143. Pushkin Museum of Fine Arts, Moskau I, 1.a.5626. Die Photographie verdanke ich Herrn Jean Parlebas.
- Va. Vignette zu Totenbuch-Kapitel 37 (C.c.). Naville, Das Aegyptische Todtenbuch I, Tf. 50.
- Vb. Dämonenreihe auf dem Granitsarkophag des Teos. Louvre D 8 (N. 344). Frau Christiane Desroches-Noblecourt danke ich für die Überlassung der Photographie und die Publikationserlaubnis.
- VIA. Die beiden Kronengöttinnen aus der Hathorkapelle von Dér el-Bahri. Naville, The Temple of Deir el Bahari IV, Tf. CIII.
- VIb. Schwarzfigurige Hydria, ca. 520. BM B 342. Corpus Vasorum Antiquorum Br. Mus. III, He Tf. 94.
- VII. Rekonstruktion der Amunbarke aus der Zeit des Achoris. Traun ecker u.a., La Chapelle d'Achôris à Karnak II, 83, Fig. 5.
- VIII. Die Mr.t-Göttinnen in der Königsbarke. Aus dem Tempel Ramses' II. in Abydos. Die Photographie verdanke ich Herrn Dietrich Wildung.
- IX. Ramses II. Mit Amunshorn in der Königsbarke. Aus dem Tempel Ramses' II. in Abydos. Die Photographie verdanke ich Herrn Dietrich Wildung.
- X. Sonnenheiligtum auf dem *ȝb-mnw*-Tempel in Karnak. Aus der Zeit Ramses' III. Die Umzeichnung nach eigener Photographie verdanke ich Frau Johanna Dittmar.

- XIa. Sarg der *K3p(=s?)-h3-3s.t* aus Achmin. Ny Carlsberg Glyptothek AEIN 298. Umzeichnung nach Koefoed-Petersen, Catalogue des sarcophages et cercueils égyptiens, Tf. 88, Nr. 19.
- XIb. V. Schmidt, Ny Carlsberg Glyptotek, Den Aegyptiske Samling, 312, Fra E. 188.
- XII. Die Sonnenbarke. Aus dem Grab des *Bn3t* in der Oase Bahria. Fakhry, The Oases of Egypt II, 147, Fig. 73.
- XIII. Sarg Leiden M 20. Leemans, Aegyptische Monumenten III, 2, Tf. 6. Die Umzeichnung verdanke ich Frau Johanna Dittmar.
- XIV. Kleinerer und größerer Sockel der Amun-Re-Kamutef-Bronze BM 60042. Die Photographie verdanke ich Herrn Erhart Graefe, für die Publikationserlaubnis danke ich Herrn T. G. H. James.
- XV. Osiris-Leichtentuch. Chicago Natural History Museum Inv. N. 105190. (Courtesy, Field Museum of Natural History, Chicago).
- XVI. Bronze Louvre E 2521. Frau Christiane Desroches-Noblecourt danke ich für die Publikationserlaubnis und die Photographie.

I. GÖTTER

- Achtheit 184, 253
 Ahet 260
 Amaunet 69, 71, 179
 Amenhotep 256
 Amun 33, 36, 38, 67, 112, 118, 129, 131,
 136 f., 145, 174 ff., 206, 245
 Amun-Min 31, 32
 Amun-Re 34, 36, 38, 40, 44, 69 f., 109,
 122, 137, 181, 287
 Amun-Re-Kamutef 40, 204
 $Jmn\text{-}m=f$ 110
 Anubis 10, 36, 37, 75, 249, 261
 $hry\text{-}tp\text{ (})mnw.w$ 67, 72
 Anukis 8, 62 f., 189, 191 f., 195
 Apis 30 f., 44 ff., 53, 91, 235 f., 262, 272
 Apophis 185, 188 f., 195, 197
 Astarte 158, 191, 307
 Atum 38, 87, 95, 110, 115, 137, 189 f.,
 193, 195, 223, 239, 271, 279 ff., 289 ff.
 Atum-Re-Harachte 61
 βgb 149
 βpj 188 ff., 195
 $\beta\text{q.t}$ 69
 Bastet 259
 Bebon 37
 Benu 106, 239, 250, 266, 304
 $B3\text{ }n\text{p.t}$ 10
 $B3\text{ }nb\text{ }Ddw$ 266
 $B3.w\text{ }rzf$ 189, 193 f.
 $B3.w\text{ }dmg$ 193 f.
 Cheper 106, 120, 250, 279 f., 283 ff.
 Chnum 54, 175, 243 f., 260
 $hntj\text{ }w\text{r=f}$ 67, 72, 75
 Chons 31 f., 36, 38, 42 ff., 50 ff., 72, 74,
 110 f., 118, 121, 155, 181
 Chons-Thot 133, 141
 $Hwjt$ 14
 $Hbzj.t$ 26, 188, 190, 196 f., 288
 $Hnm.t$ 72
 $Hnzj.t$ 190, 260
 $Hn.t\text{-}Hwz$ 224
 $Hnm(t)\text{ wr.t}$ 24, 223
 $Hrtj$ 10
 Duamutef 235
 $Dw\beta wj$ 290 f., 293
 $Dd.w$ 136
 Geb 63, 177
 Götter, die den Mond füllen (15) 136
 Hapi 8, 16, 50 f., 55, 67, 68, 72, 149,
 207, 239 f., 290 f.
 Hapi (Horussohn) 275 f.
 Harendotes 86
 Haroeris 74 ff., 88, 247
 Harpokrates 80, 86 f., 99, 210, 229
 Hathor 17, 22, 53, 64, 68, 71 ff., 77, 79,
 81 ff., 92 ff., 110, 113 f., 117, 141, 209,
 227 ff., 242, 280, 286
 Hathor, Herrin von Byblos 73, 75
 Hathor, Herrin von Punt 75
 $Pj.t$ 98
 $Nb.t\text{ Jm.t}$ 69, 72, 75
 $Nb.t\text{-}htp.t$ 20
 $R\beta.j.t$ 228
 $Rpj.t$ 113
 Hathoren 92, 94 ff., 213, 237, 254
 Heh 285
 Hemuset 229
 Henu (Personifikation der hnw -Barke) 276
 Hesat 68, 72
 Hormerti 223
 Horus 10, 36, 38 f., 41, 46 ff., 53, 63,
 81 f., 86 ff., 99, 109, 112, 121 ff., 130,
 132 f., 139 ff., 159 f., 175, 183, 189, 236,
 238 f., 261, 263 ff.
 Horus von Letopolis 60, 261, 277, 292,
 297, 304
 Horus $jnj\text{ }hnw.t$ 256
 Horus $nb\text{ }Hnw$ 69, 72
 Horus $hntj\text{-}hny$ 265, 271
 Hu 108, 110
 $Hwr.t$ 212
 $Hrj\text{-}s(j)=f$ 266
 Hqs 69
 $Hk3$ 256
 $Hd\text{-}htp$ 69
 Ihi 53, 81, 83 ff., 139, 155, 209, 213,
 235, 282
 Imhotep 101, 215, 256
 Ishtar 158 f.
 Isis 36, 38, 46, 48, 63, 73, 77, 80 ff., 99,
 114, 135, 142, 182, 185, 187, 191, 210,
 213, 222, 230-250, 270, 286
 Isis-Hesat 41, 87, 261
 Isis-Schentait 38, 207, 236, 239 ff.
 Isis $Jwnj.t$ 47
 Isis $R\beta.j.t$ 86, 114, 141, 211

- Isis *bnt-j3bt.t* 54, 86, 99 f., 210 f., 238
Mrt.-Isis 55, 73 ff., 86, 237, 247
 Iunmutef 14, 29, 31, 32, 39, 40, 61
Jws-3s 38
Jmn.t.t 181, 185, 204, 249
Jyj 134, 218
 Ka-Götter 68, 69, 124, 148
 Kem-wer 238
 Maat 8, 17, 109-148, 251
 Meretseger 15
 Min 44, 224, 261
 Month 44, 224
 Month-Re 213
 Mut 20, 36, 38, 42, 44, 62, 89 f., 118,
 202, 220, 245, 282
M3j-hs3 260
Mnb.t-hb 270
Mnb.t š3t.t 270
Mnq.t 69, 75, 80 ff., 221 f., 263 ff., 270
Mrhw 256
Mh.t-wr.t 180
Mhj.t 144, 224
Mhn.t 144
Mshn.t 69
 Naunet 179
 Nechbet 16 f., 20, 23, 47, 62, 70, 73, 74,
 76, 157, 171, 202 ff., 209, 212 f., 279,
 282
 Nefertem 35
 Nehebkau 68, 193
 Nehemetauai 61, 101, 119, 120, 130, 141,
 145, 204, 257
 Neith 110, 180, 224, 258, 259, 260
 Neith *šm3jt.t* 62, 203
 Nemti 266
 Neper 67
 Nephthys 8, 30, 41, 46, 54, 80, 85, 99,
 182, 187 f., 191 f., 195, 230-251, 259
 Nilgötter 15, 174, 204
 Nun 38, 50, 51, 53, 55, 150, 179, 285,
 289, 296, 300
 Nut 63, 70, 106, 150, 163, 177
Nbt htp.t 38, 223
Nzr 10
Nsr.t 16, 144
 Osiris 36 ff., 43, 45 f., 48, 54 ff., 59, 70,
 86, 107, 137, 149 f., 154, 157, 159 f.,
 199 f., 207 ff., 249, 257
 Osiris-Amun-Re 70
 Osiris Chontamenti 183
 Osiris-Ptah *nb ḥnb* 42, 43
 Osiris *Jyj* 258, 271
 Osiris *wp j3d* 95, 96
 Osiris *Wnn-nfr* 18, 47 f., 63, 68 f., 260
 Osiris (*B3*) *mr.tj* 240, 244
 Osiris *Mrtj.t* 225, 259, 260
 Osiris *Mrtj* (Atribis) 271
 Osiris *Mrtj* (*Mfk3.t*) 259
 Osiris *hq3 d.t* 42
Hntj-Htj 271
 Pachet 96
 Pasched 13
 Ptah 36, 38, 40, 95, 130, 192, 219, 237,
 242, 256, 262, 275, 277
 Ptah-Sokar 35, 59, 149, 192, 217
 Ptah-Tafenen 110, 243, 244
P3-nb-3.uj 74
 Re 36, 55, 62, 65, 71, 102, 107 f., 113,
 116, 128 ff., 137, 143 ff., 154 f., 212,
 279 ff., 289 f.
 Re-Harachte 36, 38, 63, 178 f., 183,
 188, 232
 Renenutet 67, 72, 74, 246
 Repit 235
 Ruti 162, 300, 301
 Sachmet 85, 89 f., 99, 106, 220, 223 f.,
 227, 256, 260
 Sachmet Neith 24
 Sata-Schlange 197
 Satis 14, 31, 62
 Schai 67, 221
 Schentait 236, 239, 240 f.
 Schesmu 10, 68, 73, 75
 Schu 16, 63, 73, 76, 115, 118, 137 f., 140,
 161, 178, 183, 203, 221, 228, 283
 Sechat-Hor 69
 Sechet 67-69, 253, 263
 Sed 26
 Selkis 11, 256, 258
 Sepa-Horus 279, 281, 290 ff.
 Seschat 10 f., 134, 216, 218 f., 251, 256
 Seth 10, 39, 69, 102, 204, 266, 285, 287,
 289, 295, 298, 300
whj-zp=f 265
Jst.tj 281
 Sia 54, 108, 110, 283
 Smithis 16
 Sobek 72, 74, 110, 111
 Sobek-Re 73, 74, 179, 203, 246
 Sokar 36 f., 40, 44 f., 183
 Sokar-Osiris 37, 44
 Somtus 197
 Soped 260
 Sothis 8, 136, 251
Zm3-m3t.t 8
Sdm 134, 218

- Tait 68, 73, 75
 Tefnut 16, 68, 71, 73 f., 76, 115, 203, 221
 Thoeris 95
 Thot 26, 32 f., 43, 62, 101, 106, 110 ff.,
 117, 119 f., 134 f., 137, 141, 187, 204,
 209 f., 219, 221, 224, 290, 293, 300
 Tutu 222
T3-sn.t-nfr.t 85, 88, 97
Tnmj.t 72, 80, 222, 263 ff., 270
- Tkm, Tkȝ* 161
 Unut 54, 214, 256
 Upuaut 26, 28, 31 ff., 38, 41 ff., 175,
 202, 207 f.
 Uto 69 f., 203, 210, 213, 251, 259 f., 280
Wsrj.w-h3.t 264, 266, 271
Wdpw 69, 72, 75
Wdȝ.tj 160, 171

II. EPITHETA DER M.R.T

- | | | | |
|--|------------------|---------------------------------------|------------------------------------|
| <i>ȝb htj.t</i> | 100 | <i>hβ̄t nfr pn</i> | 179 |
| <i>ȝs.t</i> | 55, 73, 75 | <i>hnw.t ȝȝ̄t</i> | 84 |
| <i>jw(.t) nfr hr mdw=s</i> | 248, 271 | <i>hnw.t m Hw.t-nbw</i> | 200, 207 |
| <i>wbb.t</i> | 258 | <i>hnw.t n.t htj.t</i> | 100 |
| <i>wbb.t mr.t</i> | 268 | <i>hnw.t n.t ȝph.t-n.t-wdj.t-k̄.w</i> | 109, 262 |
| <i>wsr.t</i> | 264, 268 | <i>hnw.t nhm</i> | 88, 102 |
| <i>bnr htj.t</i> | 82 | <i>hnw.t Hw.t-nbw</i> | 242 |
| <i>m Bhd.t</i> | 248 | <i>hnw.t hs(j).t</i> | 80, 82 |
| <i>mh pr-wr m ȝw.t-jb</i> | 210 | <i>hnw.t htj.t</i> | 80, 82, 84, 88, 103, 108, 109, |
| <i>nb.t ȝȝ̄s.t=f</i> | 62 | 268 | |
| <i>nb.t [bj]ȝ n(m) Bhd.t n(.t) R^c</i> | 268 | <i>hnw.t jj̄</i> | 80, 102 |
| <i>nb.t p.t</i> | 240 | <i>hrj-jb Bhd.t</i> | 268 |
| <i>nb.t mȝ^c.t</i> | 268 | <i>hrj-jb Pr-Pth</i> | 262 |
| <i>nb.t rhy.t</i> | 264 | <i>hsj.t n nb</i> | ... 232 |
| <i>nb.t hs(j).t</i> | 80, 88, 100, 264 | <i>hsj.t dsr.t mn.t</i> | 62, 107 |
| <i>nb.t Hrm</i> | 82 | <i>hbj(j.t) jnw</i> | 251 |
| <i>nb.t sm</i> | 82 | <i>hnt jȝbt.t</i> | 54, 86, 100, 210, 238 |
| <i>nb.t Snm.t</i> | 210 | <i>hnt jmnt.t</i> | 99, 100, 103 |
| <i>nb.t ȝȝȝȝj.t</i> | 109, 268 | <i>hnt Wȝz.t-Hrw</i> | 264 |
| <i>nb.t ȝnb.t</i> | 88 | <i>hnt pr hȝ(j.) (h^{cc})</i> | 201 |
| <i>nb.t tȝ</i> | 82 | <i>hnt Hw.t-Sȝm</i> | 82, 103, 182 |
| <i>nb.t dȝn</i> | 82 | <i>hnt Hw.t-Sȝq</i> | 51, 52 |
| <i>nfr.t</i> | 251 | <i>hnt (j)s.t ȝw.t-jb</i> | 209, 210 |
| <i>nfr hr</i> | 268 | <i>hnt (j)s.t wr.t</i> | 268 |
| <i>nfr tȝps.t</i> | 264, 268 | <i>hnt ȝm^c tȝ mh</i> | 229 |
| <i>ndm hnrg</i> | 82, 106, 109 | <i>Hrsk.t</i> | 30, 152, 188 f., 191 f., 229, 234, |
| <i>ndm qbb</i> | 82 | 268, 270 | |
| <i>Rȝ.j.t</i> | 86, 211 | <i>ȝȝ.t R^c</i> | 133 |
| <i>hrw-jb nfr.w nfrw.t hr ndb dd.w=s</i> | 80 | <i>ȝph.t wdj.t kȝ.w n nfr.w</i> | 209 |

III. ÄGYPTISCHE WÖRTER

<i>ȝw.t-jb</i>	Freude	157, 279
* <i>ȝb.t</i>	Reliquiar von Abydos	239
<i>ȝfr</i>	aufkochen lassen	187
<i>ȝfȝ.t</i>	Hitze	187
<i>ȝmm</i>	ergreifen (<i>ȝb.t nfr</i>)	266
<i>ȝhd(w)</i>	Schwacher (Name eines göttlichen Wesens)	279, 282, 292
<i>ȝhw</i>	Geisterkraft	157, 284 ff.
<i>ȝb.t/jȝb.t</i>	Strahlauge	17
<i>ȝb.t</i>	Horizont	179, 217, 219
<i>ȝb.t</i>	Sanktuar, Tempel	213
<i>ȝb.ȝt</i>	Horizontische (Epitheton der Hathor)	191
<i>ȝsb.t</i>	Brennende (Epitheton der Isis)	230
<i>jȝw wr</i>	großer Greis (Bez. des Sonnengottes)	193
<i>jȝbj</i>	linke Seite	196
<i>jȝb.t</i>	linkes Auge, Mond	190
<i>jȝb (ȝb)</i>	Vogel	17
<i>jȝj</i>	waschen	275
<i>jȝb</i>	vereinigen	241
<i>jȝb ȝhw</i>	Geisterkraft sammeln	284 ff., 290
<i>jȝb jb.t</i>	vereinigen, opfern, beerdigen	47, 51
<i>jwr</i>	Schwangersein, Fülle	242, 244
<i>jb(j).t</i>	“Die-vom-Herzen” (Bez. einer Gottheit)	288
<i>jbȝj.t</i>	Tänzerin, Heuschrecke, Mantis	278
<i>jbȝj.t</i>	Schiffteil	152
<i>j(ȝ)bj(j)</i>	Vogel(?) des Re	278
<i>jbȝ</i>	einfangen	293
<i>jbȝ</i>	Fallstrick	152, 157
<i>jbȝ.t</i>	Bügelfalle	293
<i>jp(j)-jb</i>	allwissend, aufmerksam (Epitheton des Thot)	117
<i>jpdt</i>	Becher	264, 265
<i>jmj-wr.t</i>	Westseite, Westen	193
<i>jmj-rȝ hsw.w pr.wj</i>	Vorsteher der Sänger der beiden Häuser	13
<i>jmj-(j)s.t.-c</i>	Herz	266
<i>jmȝb</i>	ehrwürdig	257
<i>jȝj jmȝb</i>	die Ehrwürdigkeit verbringen	178
<i>jmȝ.t</i>	Höhle	281
<i>jnj.t-f</i>	Sein Wiederholtes, Refrain oder Melodievermerk	29
<i>jn(j).t bȝ</i>	Zeremonie	267
<i>jnp</i>	Nachen	199
<i>jnsu(tj)</i>	Reliquiar von Abydos (in: <i>hw.t n.t jnsutj</i> “Reliquiarhaus” in Tanis)	55, 239
<i>jng</i>	umarmen, zusammenfügen, herbeibringen	186, 238, 247
<i>jȝj-ȝ</i>	Türhüter	219, 220
<i>jȝj jbȝ</i>	das Ritual vollziehen	238
<i>jrw</i>	Gestalt	238
<i>jr (ms?)</i>	gebären	244
<i>ȝb.t bȝwj</i>	Abendmahl, Abendopfer	275, 276

<i>jz.f.tjw</i>	Unrechttuende	135
<i>js.b.t</i>	Schiffteil aus Holz, Ruderbank(?)	76, 152
<i>jtj</i>	Korn als Bez. der Libation	247
<i>jtj</i>	Kanal von Heliopolis	232
<i>jtr.tj</i>	Heiligtümer (Ägyptens)	228, 229
<i>‘t jmn.t</i>	Geheime Kammer, Ort der	
	Wiederauferstehung des Osiris	55, 239, 266
<i>‘g ‘g wr</i>	der zweimal Große (Epitheton des Thot)	119, 209
<i>‘g ‘g ‘g wr</i>	der dreimal Große, Trismegistos	119
	(Epitheton des Thot)	
<i>‘g</i>	(krankheitsverursachender) Samen der	
	Götter	289
<i>‘gb.t</i>	Opfer	53, 55, 86, 238, 241, 263
<i>‘gj</i>	ausspeien	228
<i>*‘w‘</i>	Vogel	155, 165, 279, 282
<i>‘b</i>	Sündhaftigkeit, Unheil	220
<i>‘b.w n Shm.t</i>	Boten der Sachmet	220
<i>‘ps3jj.t</i>	(leichenfressendes) Insekt	278
<i>‘fn</i>	einhüllen	283
<i>‘m</i>	verschlucken	138, 295
<i>‘m nbđ</i>	den Bösen verschlingen	138
<i>‘m t3.wj</i>	Epitheton des Thot	117
<i>‘n b‘w</i>	schön an Erscheinung	244
<i>‘nq.t</i>	Bez. der <i>m‘nd.t</i> -Barke	189, 192
<i>‘r‘r</i>	überfluten	51
<i>‘h</i>	abwischen	192
<i>‘h rmj.t</i>	der-die-Tränen-abwischt, Bez. des Ka des	
	Weltschöpfers	192
<i>‘hm.w</i>	Dämonen	221
<i>‘f</i>	rufen	84
<i>*‘f</i>	Kehle	107
<i>‘ff</i>	stöhnen, wimmern	84
<i>‘f3 bpr.w</i>	mit zahlreichen Erscheinungsformen	193
<i>‘f‘</i>	Kehle, Hals	107
<i>‘f‘f</i>	Kehle, Hals	108, 116, 123
<i>‘f‘f.t</i>	Kehle, Hals	84, 106
<i>‘ff</i>	Kehle, Hals	107
<i>‘d</i>	unversehrt erhalten	197
<i>w3h-tf</i>	gesenkten Hauptes	65
<i>w3hj</i>	überschwemmt sein, erfüllt	136
	sein, erfreut sein	
<i>w3d</i>	Papyrus	306, 307
<i>w3d.tj</i>	Kronengöttinnen	17
<i>wj3</i>	Bez. der <i>m‘nd.t</i> -Barke	197
<i>w‘b.t</i>	Balsamierungshalle	231
<i>w‘t.t</i>	Schweif, Wolfsschwanz, Schwanz des	
	königlichen Schurzes	26
<i>wbn</i>	zur Welt kommen, geboren werden	134
<i>wbh</i>	hell glänzend	258, 269
<i>wp rh.wj</i>	der-die-beiden-Genossen-trennt (Epitheton	
	des Thot)	210
<i>wpw.tjw</i>	Boten-Dämonen	221

<i>wn-hnw</i>	enthüllen, was darin (verborgen) ist	
(Zeremonie)	85	
<i>wnwn</i>	bedrohen	187
<i>wnf</i>	froh sein	264, 269
<i>wnm</i>	essen	283
<i>wnm-hw33.t</i>	der-das-Faulige-frißt, Dämonenname	164
<i>wrij.t</i>	Balsamierungsstätte	150
<i>wrs, wms</i>	Jenseitsgewässer	161
<i>wrj(.t)</i>	Dienstuende, Klagefrau	241
<i>wrd</i>	müde sein	237
<i>wrd jb</i>	Herzensmutter (Epitheton des Osiris)	237
<i>wfr.t sm(w)</i>	Atelier der Statuen	98
<i>wsr-ph.tj</i>	kraftreich (Epitheton des Suchos)	179
<i>wsr-h3.t-(Jmn)</i>	Amunsbarke	174
<i>wsrj.w-h3.t</i>	Göttergruppe	264, 266, 267, 271
<i>wsb</i>	sich nähren von (m)	275, 276
<i>wtnw</i>	jenseitiges Gewässer	149, 170
<i>wtnw/wfnw</i>	jenseitige Wesen	149
<i>wdpw</i>	Mundschenk (Titel des Königs)	81
<i>wd3.w</i>	Amulett	114, 141
<i>wd3.t</i>	Auge	18, 171, 204
<i>wd3.tj</i>	Kronengöttinnen	160, 171
<i>wgb hr.t</i>	Umlaufopfer auf dem Altar	90
<i>wgh</i>	heilige Vase	246
<i>B3.w rzf</i>	Jubelgemeinde (Abendbarke)	189, 193 f.
<i>B3.w dmd</i>	Jubelgemeinde (Abendbarke)	193 f.
<i>b3.t</i>	Amulett, Würzeichen, Bez. für die Maat	139, 141
<i>b3s</i>	Holz	197
<i>b3k</i>	Diener (Beter)	255
<i>b3k m3c</i>	wahrer Diener	255
<i>bj3</i>	Himmelsgewässer	150
<i>bj3</i>	Wunder, (das den Durst vertreibt), Bez. des Bieres	268
<i>bjn.t</i>	Schlechtigkeit	157
<i>bjn.t</i>	Harfe	60
<i>hsw m bjn.t sps.t</i>	Sänger zur erhabenen Harfe	257
<i>b4n.t</i>	Hals	114
<i>bw-wr</i>	Brot	132
<i>bb.t</i>	Kehle	114, 123
<i>bn.tj</i>	Brustwarzen	92
<i>bn.tjt</i>	mit (festen) Brüsten	92
<i>bnhm</i>	jauchzen	49
<i>bhn/bhn</i>	spähen	118
<i>bhn snw</i>	auf Bestechungsgeschenke achten	118
<i>bb(3)b</i>	eilen	49
<i>bzj</i>	hervortreten (vom Ba)	267
<i>bs3</i>	schützen	49
<i>bqnqn</i>	Standarte	49
<i>bt (bd?)</i>	Form	244
<i>b.tj</i>	Lippen	119
<i>p3q</i>	Opferkuchen, Fladen	304, 306
<i>p3d</i>	Kugel	303, 304
<i>Pj.t</i>	die von Buto (Epitheton der Hathor)	98
<i>p'p'</i>	erglänzen, zur Welt bringen	228

<i>pn^c</i>	umkehren	303, 305
<i>pr.t</i>	(Ertrag des) Winter(s)	231, 240
<i>ph</i>	antasten, angreifen	297
<i>ph hr mks</i>	Umlauf mit der <i>mks</i> -Bulle	239
<i>ph^j-jb</i>	Frohsinn, Freude	83, 268
<i>phr ns.t</i>	Thronfolger	116
<i>pds</i>	Kugel	164
<i>m33</i>	Glutauge (des Horus)	187
<i>m3h</i>	in die Hände klatschen, den Takt angeben	6
<i>mj^c.t</i>	Webstuhl	60
<i>m^cb3j.t</i>	Rat der Dreißig	133 f.
<i>m^cnb.t</i>	Stab	163
<i>m^cnd.t</i>	Morgenbarke	187 ff.
<i>mw mfpj</i>	verjüngendes Wasser	246
<i>m(w)tj.w</i>	Todesboten (Dämonen)	220, 221
<i>mfk3.t</i>	Türkis	199
<i>mn.t</i>	Krankheit, Leid	265, 268
<i>mnw</i>	Weinkrug	84 f., 265
<i>mn-wr</i>	Westland, Kontamination aus <i>jmj-wr.t</i> und <i>jmn.t</i>	197, 198
<i>mn^c</i>	aufziehen, warten	213
<i>mr.t</i>	Gruppe (von Sängern)	231
<i>mrj</i>	lieben	128
<i>mr.t</i>	Geliebte (Titel)	154
<i>mrw.t</i>	Liebe (Name einer Dämonin)	163
<i>mr</i>	sich anschließen, binden	9, 160, 169, 170, 171
<i>mr.t</i>	Sängerin, Priesterin	231
<i>mr.t</i>	Kehle	7, 111 ff.
<i>mr.t</i>	Himmelsauge	16 ff., 203, 204, 218
<i>mr.j</i>	Augen des Himmelsfalken (Sonne und Mond)	172
<i>mrj.t</i>	Ufer	15, 259
<i>mr.jj-ji</i>	Kanal von Heliopolis	232, 247
<i>mrw</i>	syrisches Nadelbaumholz	152
<i>mrwvj.t</i>	Schwarzstorch	155
<i>mnh</i>	Wachs	303, 304
<i>mrh</i>	Lotosknospe	228
<i>mrš</i>	lichtrot	228
<i>mkj.t</i>	Sorge	268 f.
<i>mhn</i>	Umringlerschlange	179, 186
<i>mhn.t</i>	Stirnschlange	144
<i>ms r nb</i>	zum Herrn geboren werden	213
<i>ms.w nsw.t</i>	Königskinder	43
<i>msb^c</i>	Glanz	213
<i>msq.t</i>	Milchstraße	161, 162
<i>mskt.t</i>	Abendbarke	117, 183, 188
<i>mt^c.t</i>	Körperteil	121
<i>mks</i>	Bulle	26, 31, 37, 52, 239
<i>mtw.t</i>	Same, auch krankheitsverursachend	130, 289
<i>mtw.t k3</i>	Same des Stiers (Synonym für Maat)	8, 111, 122, 135, 147
<i>mdw nhm</i>	Paukenklang, Jubelmusik	86, 97
<i>mds.w</i>	Boten (Dämonen)	221
<i>mdj</i>	Polizist (vom König)	220

<i>nʒ.t</i>	Webwerkstatt, Webraum	60
<i>njw</i>	Art Topf	269
<i>nŋŋj</i>	begrüßen	21
<i>nw</i>	Gefäß	268
<i>nwj</i>	Wasser	50
<i>nw.w</i>	Flut	50
<i>nwr</i>	Reiher	281
<i>nwh</i>	sich betrinken, Trunkenheit	84, 265, 268
<i>nwg</i>	zurückweichen	299, 301
<i>nbj</i>	bilden	248
<i>nbw</i>	Korn (Osiris), Mischung aus Samenkörnern und Wasser	207, 208, 231, 240-244
<i>n(w)b.tj</i>	die zur Herrin (Goldenene) Gehörige	193 ff., 228, 264
<i>n(w)b.tjw Hw.t-Hrw</i>	pl. "Hathoren"	80, 81, 267, 268
<i>nb.tj</i>	Bier, Bierkrug	165
<i>nfr-hr</i>	Schöngesicht, Dämonenname	
<i>nfr.t</i>	Schöne, Mädchen, auch als Bez. einer Priesterin	86, 92
<i>nfr.t</i>	Schönheit, Güte	157
<i>nfrw</i>	Vollständigkeit, Vollkommenheit	49
<i>nfrw</i>	Inneres	62
* <i>nfr(t.)</i>	Kehle	132
<i>nmʒ.t</i>	Zwergin	228
<i>nm^c</i>	parteiisch sein	121
<i>sʒt nm^c</i>	das Parteiischsein hassen	129
<i>nms.t</i>	Gefäß, Krug	61, 179, 232, 234, 247
<i>nnw</i>	Flut, Nun	50
<i>nh^c</i>	Gift	157, 300, 302
<i>nzr.t</i>	Flamme, Dämonenname	165
<i>nsr</i>	brennen, Feuer speien	144
<i>nʒ</i>	vertreiben	133, 302
<i>nʒm.t</i>	Barke des Osiris	150, 151
<i>ngg</i>	erschallen lassen	77
<i>ntf h^c</i>	Leibeserquicker, Bez. des Bieres	268
<i>nf</i>	Mineral (beim Füllen des Mondauges)	213
<i>nf</i>	fesseln	287
<i>nfr(j)</i>	Herz (Athribites)	265, 266
<i>nfrj</i>	Bierkrug	264, 265
<i>nfr.t</i>	Gottesauge	264
<i>ndr</i>	fassen, ergreifen	296
<i>rʒ-ʃj</i>	<i>hod</i>	227
<i>rj.t</i>	Farbe, Tinte	11
<i>rw.t</i>	Tor	221
<i>rw.t dj mʒ^c.t</i>	Tor, das Recht zuteilt	221
<i>m notj</i>	von außerhalb	299, 301
<i>rwj</i>	vertreiben	117
<i>rwj</i>	sich bewegen, tanzen	6
<i>rw(t)j.t</i>	Musikantin	20
<i>rpwʃj.t</i>	Vornehme Frau, Frauenfigur	13, 113, 235
<i>rmj</i>	weinen, klagen	237
<i>mp.t</i>	Verjüngerin (Epitheton der Hathor)	229
<i>mn</i>	aufziehen	191, 213
<i>mnn.t</i>	Junge Frau, Priesterin, (kuhgestaltige) Amme	91, 93 ff., 221

<i>rh.tj</i>	Genossinnen	155, 230, 275, 277
<i>rh.tj snsn.tj</i>	zusammengehörige Genossinnen	158, 187, 230, 277, 290, 293
<i>rh-sw</i>	Ein-Wissender-ist-er (Epitheton des Thot)	119
<i>rzf</i>	Ertrag von Fisch- und Vogelfang	194
<i>rk̄ nds</i>	Kleiner Brand	73
<i>h3j.t</i>	Halle, Vestibül	97
<i>h(3)bj.w</i>	Boten-Dämonen	89, 90, 221, 224
<i>hbn.t</i>	Krug	83
<i>hrw n ng3w w^cb</i> <i>m sb.t=f</i>	Tag des reinen Stiers auf seinem Feld	69
<i>h3t</i>	jubeln, jauchzen	65, 71
<i>h3t</i>	Paviangestaltige <i>B3.w</i>	64, 65
<i>h(w).t</i>	Stanze, Spruch	234
<i>h(w).t rwjt.w</i>	Haus der Einwanderer(?)	10 f.
<i>h(w).t msjn.t=f</i>	Haus seiner Geburt (Opet-Tempel- Gemach)	69
<i>h3j.t</i>	Klagefrau	231
<i>h3.t-jb</i>	Kummer, Leid	82
<i>h3j</i>	leuchten	189
<i>h3j hddw.t</i>	mit leuchtendem Strahlen	189
<i>h3w-jb.t</i>	Getränk	264, 265, 267, 268
<i>h3tj.w</i>	Dämonen	287
<i>h3t.t</i>	Band, Schmuck	39
<i>h^c</i>	Leib	207, 208, 248, 265
<i>h^c nfr</i>	Gottesleib (des Osiris)	207, 208, 236, 246
<i>huv^c-jb</i>	Besorgtheit	157
<i>hwnw</i>	Jüngling	178
<i>hwn.t</i>	Pupille, Mädchen, Bez. der <i>m^cnd.t</i> -Barke	189
<i>hp.t</i>	Schiffs- (Ruder-) Gerät	31, 34 f., 239
<i>j3j hp.t</i>	das Schiffsgesetz ergreifen, eilig laufen	53
<i>hp</i>	eilen	44
<i>m hp</i>	in Eile	236
<i>hpw</i>	Apis	44
<i>phrr hpw</i>	Apislauf	45
<i>hm</i>	Diener, Beter (Bez. der Persönlichen Frömmigkeit)	255
<i>hm-nfr</i>	Priester	101
<i>hm3g.t</i>	Granat	164
<i>hmsj</i>	bewohnen, besetzen	275, 276
<i>hnw</i>	Sokarbarke	183, 237, 275, 276
<i>hn^c</i>	füllen	268
<i>hnr</i>	versagen (der Stimme), heiser sein	107
<i>hnq.t</i>	Bier	268
<i>hnk.t</i>	statt: <i>hnzk.t</i> , Flechte, Locke	92
<i>hnk.tj</i>	Gelockte, Priesterin, Musikantin	91, 93
<i>hngg</i>	jubeln, sich freuen	82
<i>hngg</i>	Kehle, Schlund, Gaumen	82, 109, 122
<i>hrj mk.t</i>	Herz	266
<i>hrj ns.t</i>	Thronfolger	248
<i>hrj.t tp</i>	Uräus	144
<i>hrj</i>	sich entfernen, weichen	126, 128
<i>hh</i>	Millionen(-Jahr-)Zeichen	142
<i>hsj</i>	singen, singen zur Harfe, Harfe spielen	6, 20, 96 64

<i>hsj(.t) jbj.t</i>	Gesang des Rituals	102
<i>hsw</i>	Sänger	12, 13
<i>hsj.t</i>	Sängerin	20, 233
<i>hsp (hzp)</i>	Beet (des Osiris)	244
<i>hk3w</i>	Zaubermacht	157, 284 ff.
<i>wdj hk3.w</i>	Zaubersprüche erklingen lassen	193
<i>hkn</i>	jubeln	131, 295, 299
<i>htj.t</i>	Kehle, Luftröhre	82, 84, 88, 108, 110, 268
<i>htm wr</i>	Großer Versorger, Name eines jenseitigen Wesens	163
<i>htmj.t</i>	Gerichtsstätte	169, 286, 299
<i>htj.t P</i>	Priesterin, Ritualistin	21
<i>hd(w)</i>	Bierkrug	266
<i>hddw.t</i>	Strahlen	189
<i>bj.t</i>	Tropfen	228
<i>b3.t</i>	Kopfputz	24, 232
<i>b3j.tj.w</i>	Messerdämonen	220, 221
<i>bj(?)</i>	Saat(?), ob <i>zp 2</i> zu lesen?	242, 244
<i>bjc.w</i>	Ausrüstung, Kronen	285, 302
<i>bum.t</i>	Jungtier, Färse	303, 304
<i>bbj jnw</i>	Gaben einholen	251
<i>bbn.tj</i>	Verbrecher (Bez. des Apophis)	196
<i>bbz(w).t</i>	Schwanz, Schakalsschweif, Bart	26, 190
<i>bbzj.t</i>	Die-vom-Barte (Bez. einer Göttin)	288
<i>bbz t3</i>	Erde hacken	275
<i>bstj</i>	Feind (Deckname)	163
<i>bm(y)</i>	Zerstörer, auch als Dämonenbezeichnung	221, 279, 282, 283, 287
<i>bjmt</i>	Getränk	265
<i>bn</i>	den Takt, Ton angeben (auch mit einer Geste), erklingen lassen, musizieren (auch mit Gebärden und Tanz)	6, 21 ff., 58, 152, 181, 186
<i>wdj hn - dhn</i>		
<i>hn(w)</i>	Musikant	89
<i>hnw.t (bnj.t)</i>	Musikantin	6, 60, 91, 241
<i>bnm.tj (bnmt.t)</i>	Amme (von Heliopolis)	247
<i>hns</i>	jenseitiges Gewässer	286, 291, 299 f.
<i>hntj wgd3.tj</i>	Bez. des Haroeris	76
<i>hndw</i>	Thron (des Cheper)	279, 280
<i>hrp</i>	Leiter	10
<i>hrp jnpw</i>	Leiter des jungen Königsohns	11
<i>hrp mr.t</i>	Leiter der Sängergruppe	10 ff.
<i>hrp md.t nfr.t</i>	Leiter der schönen Stimme	13
<i>hrp rwjt.w smc.w mhw</i>	Leiter der ober- und unterägyptischen Arbeiter(?)	10
<i>hrp hsw.w</i>	Leiter der Sänger	13
<i>hrp srq.t</i>	Bekämpfer der Skorpione(?)	11
<i>bjr</i>	Körperteil (zwischen Kinn und Arm)	106
<i>bjb</i>	Kehle	89, 110 f., 114
<i>jrj.t b3b</i>	Halsschmuck (Epitheton der Hathor)	128, 141
<i>pth b3b</i>	Kehle öffnen, zu singen anheben	89
<i>bsf</i>	entgegenstrecken	239
<i>bsf</i>	abwehren, fernhalten	275 ff.
<i>bsr</i>	vertreiben	189, 193

<i>r-h̄t</i>	zur Verfügung, unterstellt	90
<i>htm</i>	vergangen (vom Jahr)	90
<i>htm (ht-mn)</i>	Welt, Agypten	136, 251, 267
<i>h.t</i>	Körperschaft	14
<i>h.t tpj</i>	Erste Körperschaft	215
<i>hnm</i>	umarmen, vereinigen	127
<i>hnm(.t) wr.t</i>	Name einer Göttin	223
<i>z3.tj bjij</i>	Kinder des unterägyptischen Königs	16
<i>z3.tj H'pj</i>	Töchter der Nilüberschwemmung	16
<i>z3w</i>	Wächter	220
<i>z3w</i>	Balken	284, 289
<i>z3lw</i>	Erdoden, Lehm	306
<i>rmf z3lw</i>	Erdmann	306
<i>zp</i>	Mal, Zeit	73, 122
<i>zp tpj</i>	Uranfang, Urheilstat	261
<i>zm3 t3.wj</i>	die beiden Länder vereinigen	205
<i>zm3tj</i>	Weg	239
<i>huj zm3tj</i>	den Weg einschlagen	239
<i>zn(j) jrw</i>	Gestalt verändern, unkenntlich machen	303, 305
<i>zsn</i>	Lotusblume, Lilie	156, 279
<i>zsn.t</i>	jenseitiges Heiligtum (<i>rwg zsn.t</i>)	150, 170
<i>s3b.t</i>	Buntschlange	158
<i>s3h</i>	Murnie	207, 240
<i>s3b</i>	verklären	191, 207, 240, 243
<i>s3q</i>	einsammeln	47, 192, 270
<i>s3d</i>	Schmuck	39
<i>s3t</i>	hassen	129
<i>sj'rt</i>	Schlängengöttin von Buto	185
<i>sj'rt</i>	Göttin am Bug der Tag- und Nachtbarke	184 f.
<i>s(j)'r(j.t)</i>	janusköpfige Dämonin	186 f.
<i>s'm</i>	verschlucken	80
<i>s'rijj.t</i>	janusköpfige Dämonin s. <i>s(j)'r(j.t)</i>	164, 185, 187
<i>sw3d b3 (swg3 b3)</i>	der den Ba (des Sonnengottes)	76, 203
	gedeihen (oder: wohlbehalten)	
	sein läßt	
<i>s(w)d3j</i>	wohlbehalten sein lassen	154, 278 ff.
<i>swnf</i>	erfreuen	80
<i>sbb</i>	schließen (von Flügeln)	213
<i>sbb.t</i>	Tor	279
<i>spd</i>	wirksam	135
<i>spd.t</i>	Priesterin	92
<i>sfn</i>	erfreuen	81
<i>sm</i>	Frohsinn	82
<i>sm</i>	Gestalt	98
<i>*smw.t</i>	Klagefrau, Priesterin	90, 98
<i>smj</i>	Melder	220
<i>smn</i>	Opfer, Speisen stiften	269
<i>smr.t</i>	Höfling, Freundin	154, 230, 278 ff.
<i>sn.tj</i>	Schwestern (Dual)	187
<i>sn.t-sn.tj</i>	Osiris-Schwester	230
<i>smw.t</i>	Heiligtum, Palast (in Memphis)	237
<i>snw</i>	Zunge	89
<i>snb.t</i>	Gefäß	38, 39, 50, 51

<i>snfr jb.t</i>	das Werk vollenden (Tätigkeit der <i>Bȝ.w</i>)	193
<i>snm</i>	lügen (von der Zunge)	129
<i>snhmhm</i>	Jubel	81
<i>sns</i>	Lobpreis	90
<i>snsj</i>	verehren	221
<i>snsn</i>	einatmen	139
<i>snsn.tj</i>	Genossinnen (Dual)	187
<i>snȝ</i>	kopulieren (mit Komplementsinfinitiv)	293
<i>snȝ</i>	gründen	158
<i>sr</i>	Handpauke, Tamburin	73, 233
<i>srw</i>	Strähne, Perücke	233
<i>srw.t</i>	jenseitiger Ort	305, 306
<i>sr.wj (zr.wj)</i>	Widdertor	306
<i>srnp</i>	verjüngen	207, 240, 243
<i>srq htj.t</i>	die Kehle atmen lassen	130, 139
<i>sh^{ee}</i>	erfreuen	135
<i>shtp.t-nfr</i>	Gottesbefriedigerin (Bez. der Maat)	117 f., 135, 147
<i>shp.t</i>	Getränk	222
<i>shm</i>	Machtbild	36, 243, 248
<i>shn</i>	umarmen, einwohnen (das Kultbild)	54, 55, 262
<i>sht</i>	Vogelfalle	152
<i>sht.t-hr</i>	Gesichtsfängerin, Name eines Insekts	165, 278
<i>s̄m</i>	geleiten	165
<i>s̄mw</i>	Prozessionsbild	177, 196, 208
<i>s̄m(w)-hw</i>	Tragbarke	177
<i>s̄m tȝ</i>	Leiter der Erde (Epitheton des Chons)	121
<i>s̄m.t</i>	Barkenbild, Mondauge	116, 189, 196
<i>s̄n</i>	einreissen	279, 283 ff.
<i>s̄tȝ</i>	geheime Gestalt	207
<i>sqȝj</i>	erheben, sprießen lassen	207, 240, 243
<i>sqbb</i>	kühlen	116
<i>sqr wdn.t</i>	Opfer weihen	275
<i>sqd.t</i>	Ruderin	297
<i>sk</i>	abwischen, ausfegen	191 f.
<i>Skr.t (Zkr.t)</i>	Bez. der <i>hnw</i> -Barke	192
<i>sdȝj</i>	geleiten	154
<i>sdm spr.w(t)</i>	Gebete erhören (Tätigkeit der <i>Bȝ.w</i>)	193
<i>sdȝj.w</i>	Verhörende, Beisitzer im Rat der Dreißig (<i>m^cbȝj.t</i>)	133 f., 218, 219, 222
<i>B</i>	Weinschale	80
<i>B.w</i>	Exkremeante, Kot	306
<i>B.t</i>	Halsgegend(?)	121
<i>Bw</i>	Schutzgeist	221
<i>B^c.t</i>	Uranfängliche (Epitheton der Isis)	252
<i>B^c.t spȝr</i>	die das Schreiben begann (Epitheton der Isis)	252
<i>Bȝs</i>	durchziehen	303
<i>Bȝȝj.t</i>	Hals, Kehle, Halskette	109, 112, 113, 120 f., 268
<i>ȝw.t</i>	Feder	287
<i>ȝwj</i>	erheben	287
<i>ȝps.t</i>	Edeldame	154, 228
<i>ȝfj.t</i>	Würdezeichen (Synonym für die Maatfigur)	112, 115, 118, 135, 138, 142, 147, 251
<i>ȝm-jb</i>	(rechter) Maßstab	120

<i>šm</i> (<i>šmj.t</i>)	Ständer, Pfahl (der Waage)	120
<i>šmžj.w</i>	Umherschweifende, Irrläufer (Dämonen)	152, 221, 224
<i>šmžj.t</i>	Priesterin, auch vergötlicht	13
<i>šmč.t</i>	Sängerin	20, 229, 233
<i>šmw</i>	(Ertrag des) Sommer(s)	231, 240
<i>šnb.t</i>	Brust, Brustinnenraum, Kehle	86, 87, 88, 122
<i>jrq-šnb.t</i>	Brustschmuck	121, 140
<i>šzp dhn</i>	Takt, Einsatz geben	89, 264
<i>šzp.t dhn</i>	Chor der Taktgeber	44
<i>šzp dbč.w</i>	Bestechungsgeschenke annehmen	118
<i>šzp.t</i>	Raum, Krypta	98
<i>štč.t</i>	Geier	138
<i>šw.t štč.t</i>	Geierfeder (Bez. der Maat)	138
<i>špt</i>	Heiligtum des Sokar in Memphis	263, 237, 241
<i>šdj</i>	bauen, graben	290
<i>šdj</i>	herbeibringen	240
<i>šdj</i>	erretten	263
<i>qž bžw</i>	mit erhabener Macht	240
<i>qžb.t/qbj.t</i>	Brustkorb, Brust	122
<i>qj</i>	Gestalt, Aussehen	207, 209
<i>*qčd</i>	Vogel	282
<i>qbb</i>	Kehle	82, 109
<i>qbb.t</i>	Kehle	116, 122, 123
<i>qbh</i>	(Wasser-)Gefäß	30, 51, 247, 248
<i>qn rnp.t</i>	Notjahr	248
<i>qnj</i>	Brustlaz	279, 283, 298
<i>qr.t</i>	Höhle, Grabhöhle	281
<i>qrs</i>	Begräbnis	199
<i>jŋj qrs</i>	Beisetzung vollziehen (im Epitheton des Königs)	199
<i>kž km</i>	Schwarzer Stier (im tanitischen Gau)	238
<i>khkh</i>	alt werden	193
<i>khkh.t</i>	Name einer Göttin	190
<i>g(ž)bj</i>	schwach sein, schädigen	294
<i>gwž</i>	überwältigt sein (?)	268
<i>gbg</i>	schlaff sein	294
<i>gbgž</i>	Vogel	159
<i>gbgb</i>	niederstrecken	294
<i>gsž</i>	Parteileichkeit	121
<i>gs(j)</i>	Zugvogel, auch als Bez. des <i>nwr</i> -Reihers	281
<i>tj.t</i>	Zeichen, Symbol	136, 142
<i>tj.t</i>	Amulett (Isis)	190
<i>twž</i>	hochheben	176
<i>twž p.t</i>	den Himmel hochheben	178, 193, 205
<i>twž dždž.t</i>	die Harfe erheben	268
<i>twt</i>	Abbild	36
<i>twt-žb</i>	einmütig	158
<i>tbtb</i>	sich bewegen, flattern	158
<i>tp nfr</i>	das Rechtmäßige	134
<i>tfn</i>	sich freuen	55, 135
<i>tnm/fnm</i>	Getränk	265
<i>swn.t tnmw</i>	Trinkgeld	265
<i>tb</i>	Trunkenheit	84

<i>ȝw n ȝnb</i>	Lebensodem	139
<i>ȝȝz pȝr</i>	umgekehrt zu rezitieren	130, 134
<i>ȝȝ</i>	Lärm, Freudenlärm	71, 80, 269
<i>ȝȝ.t wȝj.t kȝ.w</i>	Speiseröhre, Luftröhre, Schlund	109, 115, 118, 209
<i>dȝdj</i>	mineralische Substanz (Bestandteil des <i>mnu</i> -Getränk)	85
<i>dwȝw</i>	Morgen	182
<i>dwȝ</i>	anbeten	205
<i>dbn</i>	umschreiten, umwandeln	275
<i>*dbdb(?)</i> , <i>ȝbjb(?)</i>	Pauke, Handtrommel	77
<i>dp.t n tp jtrw</i>	Flusschiff (des Amun)	177
<i>dm.t</i>	Messer (der Nechbet)	279, 299
<i>dmg ȝw.t</i>	Dessen-Glieder-vereinigt-sind (Epitheton des Osiris)	48, 247, 267, 269
<i>dr</i>	vertreiben	187
<i>ȝhn (wdj hn)</i>	den Takt (Ton) angeben, ertönen lassen, musizieren, Harfe spielen, (Gottes Ankunft) ankündigen	6, 12, 22, 64, 65, 79, 97
<i>ȝȝ.t</i>	Wb V, 516, 14 zu streichen, lies: <i>p.t</i>	196
<i>ȝȝȝȝ.t</i>	Leier(?), Harfe	60, 268
<i>ȝw</i>	Traurigkeit, Kummer	269
<i>ȝnb</i>	Wendemarke, Station	27, 33
<i>ȝr.t</i>	Weihe, Klagefrau	170, 231, 233, 239, 240, 245
<i>ȝr.tjw</i>	Vorfahren-Götter	208
<i>ȝsr.t</i>	Getränk, Bier	264
<i>ȝsr</i>	Bierkrug, Bier	222, 264, 265, 268
<i>ȝd.w</i>	Vorfahren, Urgötter	136

IV. TOPOYME UND GEBÄUDEBEZEICHNUNGEN

<i>ȝȝ.t-Nhh</i>	Bez. für Edfu	266
<i>ȝȝ-mnw</i>	Festtempel in Karnak	178
<i>Jȝw-Hrw</i>	Bez. für Edfu	136
<i>Jȝ.t-mrw</i>	Komēr	8
<i>J(ȝ).t-dj</i>	Isis-Sanktuar in Dendera	135, 251
<i>jw nsrss</i>	Flammeninsel (Hermopolis)	120
<i>Jwnw</i>	Heliopolis	232
<i>Jwn.t</i>	Dendera	251
<i>jwn n jwn.tjw</i>	Wohnung der <i>jwn.tj</i> -Musikantinnen (Propylon des Muttempels)	90
<i>Jmȝw</i>	Kom el-Hisn	85, 100
<i>ȝtj → mrtj</i>	Kanal von Heliopolis	232, 247
<i>ȝ.t jmn.t</i>	Raum der Osirismysterien	239, 264, 266
<i>ȝb n pr hȝj</i>	Palast in Molqata (Hebsed)	210
<i>w.w Hrw</i>	<i>w.w</i> des Gaues von Tanis	53, 239
<i>wsh.t Mȝt-tj</i>	Halle der beiden Maat (Athribites)	265
<i>Wȝz.t-Hrw</i>	Gau von Edfu	264
<i>Bwgm</i>	Land im Süden	73, 87, 203
<i>Bnue, Hw.t-Bnw</i>	Sile	238
<i>Bnn.t</i>	Chonstempel in Karnak	129
<i>Bhd.t</i>	Edfu	248, 270
<i>Bhd.t n Rȝ</i>	Kultname für Edfu	269, 270
<i>Pȝ-sbj-n-pȝ-ȝtj-</i>		
<i>Mw.t-jr.t-n-Mr.t-wbb.t</i>		90, 258
<i>Pȝwnw</i>	Punt, Opone	99
<i>Pȝȝ.t</i>	Kurzname für den Speos Artemidos	96
<i>pr ȝnb-jrw</i>	Heiligtum im Hibis-Tempel	241
<i>pr bnhm</i>	Raum im Tempel von Kom Ombo	76
<i>pr Pth</i>	Ptahtempel (Memphis)	262
<i>Pr-mrw</i>	Komēr	8
<i>Pr-mry.t</i>	Naukratis	259
<i>pr-n-Mr.tj</i>	Haus der <i>Mr.t</i> -Göttinnen (Bez. für den Propylon des Muttempels)	90
<i>pr n nbw</i>	königliche Sargkammer	55
<i>pr nbw</i>	Geburtshaus	55
<i>pr nhm n nfr</i>	Bez. des Mammisis	76
<i>pr-Rȝw-Hrw-tp-hw.t-</i>	Haus des Re-Harachte auf dem Dach des Amuntempels (<i>ȝȝ-mnw</i> in Karnak)	178
<i>pr-Jmnw</i>	Hebsed-Gebäudeteil in Molqata, Amarna und Dendera	210
<i>pr-hȝj</i>	Hebsed-Gebäudeteil	210
<i>Pr-Hȝpj</i>	Alt-Kairo	281
<i>pr(?)-hnt-Nfr-Rȝw</i>	Gebäude in Tanis	42
<i>pr ȝps.t</i>	Raum im Dendera-Tempel	100
<i>Mȝ-Hrw</i>	<i>w.w</i> des Gaues von Edfu	79
<i>Mfȝȝ.t, Fkȝȝ.t</i>	Terraneh bei Kom Abu Billou	259, 262
<i>Mr.t</i>	Mareia, Kom el-Idris	259

<i>mr.t</i>	Heiligtum, Hathorheiligtum(?)	
<i>mr.t</i>	Taltempel(?)	227
<i>mr.tj→jtj</i>	Gebäude in Sais	259
<i>Mh-N.t</i>	Kanal von Heliopolis	232, 247
<i>Msn.t</i>	Heiligtum in Sais	259
	Verehrungsstätte des Himmelsfalken, Bez.	
	für Edfu	50
<i>Nbj.t</i>	Kom Ombo	73, 103
<i>Nhb</i>	Elkab	212
<i>Ngr.t</i>	Dendera	138
<i>Rs-N.t</i>	Heiligtum in Sais	259
<i>H3p-jwtj.w</i>	Nekropole im Gau von <i>Km-wr</i> (Athribites)	264 f., 270
<i>H3m.t</i>	Weingegend im Westen, Mareotis	83
<i>Hw</i>	Diospolis parva	191, 229
<i>Hw.t-jbt</i>	Heiligtum in Hermopolis	120
<i>hw.t (n.t) jnswtj</i>	Reliquiarraum (von Sile)	239
<i>hw.t-jrw</i>	Sobek-Sanktuar (in Kom Ombo)	74
<i>hw.t-Wsjr-Mrjt(j)</i>	Osiris-Sanktuar in <i>Mfk3.t</i>	225
<i>hw.t mshn.t=f</i>	Osiris-Raum im Opet-Tempel	69
<i>Hw.t-nbs</i>	Safi el-Henne	260
<i>Hw.t-Z3t.t</i>	Raum und Tempel in Dendera	82
<i>Hw.t-Zkr-rsj.t</i>	Raum des Dachtempels in Dendera	220
<i>hw.t-sbg</i>	Raum in Edfu	50, 52
<i>Hw.t-Srq.t</i>	Haus der Selkis (im 6. unterägyptischen Gau)	258
<i>Hw.t-Shm</i>	Sakralname Denderas	82, 103
<i>Hww.t-N.t</i>	Tempel in Sais	259
<i>H3dj.t</i>	Tempel bei Dendera (Ostufer)	197
<i>H3j.t n bb n N.t</i>	Sobek-Heiligtum in Kom Ombo	110
<i>Hm</i>	Letopolis	275 ff., 295, 297
<i>Hrm</i>	Pharaonenkanal(?)	82, 103
<i>Hn.t-J3bt.t (J3btj)</i>	14. unterägyptischer Gau (Sile)	239
<i>Hn.t-J3bt.t</i>	Kultname Edfus	100
<i>Hn.t Jmn.t</i>		100, 103
<i>Hr-^ch3</i>	Alt-Kairo	281
<i>(J)s.t-3w.t-jb</i>	Sakralname Denderas	209, 210
<i>(J)s.t wr.t</i>	Sanktuar in Edfu	50, 268, 270, 272
	und in Heliopolis	261
<i>(J)s.t mshn.t</i>	Raum in Dendera	98
<i>(J)s.t smw.t</i>	Stätte der <i>smw.t</i> -Musikantinnen (Propylon des Muttempels)	90
<i>(J)s.t-th</i>	Sakralname Denderas	81
<i>sb3.t n ^cnb</i>	Bez. des Geburtshauses	191
<i>Spt.t (Spr)-mrw</i>	Stadt im 19. oberägyptischen Gau (Safanija)	8, 266
<i>Snw (Sjnw)</i>	Weingegend im Delta (Sile)	83
<i>Snw.t</i>	Heiligtum in Memphis	237
<i>Smn.t</i>	Bigge	210
<i>Sjj.t (St3j.t)</i>	Ptah-Sokar-Heiligtum in Memphis	217, 236 f., 241
<i>Km-wr</i>	Athribites	264 f., 267, 270
<i>Knm</i>	<i>w.w</i> des 7. oberägyptischen Gaues	229
<i>Knm.t</i>	El-Charga	82
<i>Knz.t</i>	Land in Nubien (Süden)	73, 76, 203
<i>T3-^cnb</i>	Nekropole von Sais	259

<i>T3-Ztj</i>	Nubien	207, 242
<i>T3rw</i>	Sile	53, 99, 239
<i>Dsds</i>	El-Bahrija	82
<i>Db3</i>	Edfu	248

V. PRIESTERTITEL

<i>jwntj.t</i>	76, 77, 90, 92	<i>hnktj</i>	91 ff.
<i>jwh rhtj.t</i>	13	<i>ht P</i>	10
<i>jnj-r3 mr bjij</i>	259	<i>ht.t P</i>	10
<i>jnj-r3 hsw.w prwj</i>	13	<i>hwj.t</i>	14
<i>jnj-bnt</i>	33, 191	<i>hnw</i>	6, 12, 60
<i>jnj-bt-Hrw</i>	191	<i>hnw.t</i>	6, 91, 240, 241
<i>jij P</i>	35	<i>hrp jnpw</i>	11
<i>jij nfr</i>	21	<i>hrp ^h</i>	139
<i>jij t3</i>	33	<i>hrp rwj.w smc.w mh.w</i>	10
<i>jhb.t</i>	76, 77	<i>hrp mr nsut</i>	259
<i>jbj</i>	235	<i>hrp mr.t</i>	5, 10, 11, 30
<i>wb Sbm.t</i>	256	<i>hrp mr.t smc.j.t mhj.t</i>	10 ff.
<i>wprj.t</i>	64, 91	<i>hrp md.t nfr.t</i>	255
<i>wn.t</i>	77	<i>hrp nfr</i>	11
<i>wtj Jnpw</i>	10	<i>hrp hsw.w</i>	13, 202, 257
<i>bnr.t</i>	92	<i>hrp hsw.w hr pdt</i>	257
<i>mw.t nfr n Z3wtj</i>	234	<i>hrp sq.t</i>	11, 256
<i>mr.t</i>	14, 61, 231, 235	<i>hrs.t</i>	30, 152, 188 f., 191 f., 195, 229, 234, 268, 270
<i>nbtjw.t</i>	64 f., 93 ff., 228	<i>s3dt</i>	39
<i>nbtjw.t Hw.t-Hrw</i>	93 ff.	<i>sb.t</i>	19
<i>nfrw.t</i>	92	<i>spd.t</i>	76, 77, 92
<i>rwjtj.t</i>	20, 39	<i>sm</i>	12, 14
<i>rptj.t/rpw.t</i>	13, 235	<i>smw.t</i>	90, 98
<i>mnw.t</i>	93 ff.	<i>smr</i>	26, 154 f.
<i>hm-nfr</i>	101, 255	<i>smr w.cij</i>	30, 154, 225
<i>hm nfr B3 np.t</i>	10	<i>smrt</i>	154, 230
<i>hm-nfr B3.w Nbn</i>	26, 30	<i>smrt bjij</i>	154
<i>hm-nfr B3s.t</i>	10	<i>smrt Hrw</i>	154
<i>hm-nfr Pth</i>	256	<i>shd (n) hsw.w</i>	13, 202
<i>hm-nfr M3c.t</i>	256	<i>stj.t</i>	14
<i>hm-nfr Mr.t</i>	5, 13 f., 30, 59, 201 f., 255	<i>spst</i>	64, 91, 95, 154, 228
<i>hm-nfr Nzr</i>	10	<i>spsw nfr</i>	154
<i>hm-nfr Hrw jmj snw.t</i>	256	<i>sm3jt</i>	13, 76, 77
<i>hm-nfr Hrw Stb</i>	10	<i>smc.j.t</i>	19, 20, 233
<i>hm-nfr Hrtj</i>	10	<i>smc.w n wgh.w n Jmn</i>	246
<i>hm-nfr Zkr</i>	256	<i>sn.t</i>	19
<i>hm-nfr S3.t</i>	10, 256	<i>dwt-mw.t-f</i>	235
<i>b(j)m.t nfr</i>	70	<i>dr.t</i>	170, 231, 233 f., 239 f., 245, 251
<i>hrj.t hsj.t</i>	233	<i>dr.t wr.t/ngs.t</i>	233
<i>hsw</i>	12, 26		
<i>hsw m bjn.t sps.t</i>	257		

VI. JENSEITIGE WESEN UND DÄMONEN (GATTUNGS- UND EIGENNAMEN)

- Jbjj.t* 288
Jms.t 293
Jms.tj 282
Jmss.tj 293
jnj-^t Türhüter, Schutzgott 220
Jstr.t 157, 158, 306, 307
Jstt.t 157-159, 278, 281, 306
'bw (n Sbm.t) Unreine (der Sachmet) 220
'nb-wr 163
'hm.w dämonische Wesen 221
'^tb-hrw Torwärter 292
wptwj.w Boten-Dämonen 221
Wnm-hw^tjj.t 164
Btb.t 158
Mwt Samen 158
m(w)lj.w Todesboten 220
Mrw.t Liebe-Dämon (erlkönighaft) 163-165
mr.tj Schlangen-Wesen 160 ff.
mr(r)w.tj Vogel-Wesen 153 ff., 230, 274 ff.
mds.w Messer-Dämonen 220, 221
Nbj.t 157, 158
Nfr-hr 165
nnj.w Müde (Dämonen) 283
Nh^t-hr (Apophis) 185
Nbbw.t 158
Nzr.t 165
njj.w Incubi 168
mt z^tlw Erdmann 306
h(3)bj.w Boten-Dämonen 220 f., 224
hj.w Incubi 168
h^ttj.w Dämonen 221
Htm-wr 163
Hbzjj.t 288
hmj Umstürzer (Dämon) 221, 282, 283, 287
z^t.w Wächter 220
Znf.t 157
S(j)^t.t 184-187
Sj^t.t-nb=s 185
S^trjj.t 164, 184-186
Sb.t 157, 291
Sbj.t 158
smj.w Melder 220
Snf 291 f., 299
Snf.t 291 f.
Sht.t-hr 165, 278
stj-stj 159
stj 159
Sttj.tj 159, 299, 300, 304
Stt 157, 293
Sttjj 159, 293, 304
Šwz.t 158
šmj.w Irrläufer 221, 224
Gm-hrw 161
Tbt 157, 293, 304
Tbtb 158, 278, 299 f., 304

VII. SACHEN

- Abendmahlzeit 275-277
 Abwehrformeln 157, 304-307
 Abwischen der Tränen 191, 192
 Allegorische Darstellung 58, 66, 77,
 104, 263
 Alleinsein Gottes 126, 127, 128, 130
 Alliteration 80, 135, 147, 189, 269
 (siebenmalige) 189
 Altern des Sonnengottes 193
 Ambarvalia 27
 Ammen 190, 212
 Amunshorn 181
 Anonyme Vielheit (von Göttern) 95
 Antithese 189
 Antonomasie 92, 229
 Apislauf 25, 30, 31, 44, 45, 60, 91
 Askese 166
 Augen-Schlangen-Kronen-Metaphorik
 18
 Augenschalen 171
 Augenvögel 171
 Ausfegen des Mundes 191, 192

 Ba-Vogel 173
 Barkenbezeichnungen (mythologische)
 192
 Barkensockel 176, 179, 205, 207
 Bajadere 92
 Bat-Amulett und Fetisch 139, 141, 142
 Besitzer im Gerichtshof 133, 134, 145,
 218, 222
 Beispieldrehung 163
 Berufsgottheit 59, 63, 100, 101, 255,
 256, 257
 Berufstracht (der Sänger) 19
 Besänftigung 22, 78, 81, 84, 89, 96,
 102, 123, 131, 139, 216
 Bestechungsgeschenke 118
 Bewegungzauber 27, 78 ff.
 Bienen 165, 276
 Blindheit (Blinde) 203, 277
 Blumenschmuck, -krone 20, 39, 98
 Boten (Génies émissaires) 78, 79, 89 f.,
 156, 220, 221, 222
 Brustschmuck 114, 115, 121, 124, 127,
 134, 140, 141

 Cheironomengebärde 6, 10, 22
 Chi (siebenmaliges) 189
 Choiakfeste 20, 46, 56, 199 f., 207 ff.,
 233, 236, 239 ff., 269
 Chronokraten-Götter 223 f.

 Daemon meridianus 168
 Darstellung von Göttern durch irdisches
 Kultpersonal 64, 79, 85, 212, 231,
 233 ff.
 Dämonen—Index VI
 Dämonenserien 164
 Deckname 163
 Deifizierung (Divinisierung) 12, 13, 30

 Einwohnung (in Kultbilder) 54, 226
 Ekstase 79, 92, 221
 Enthusiasmus (kultischer) 79, 92
 Erlkönig 163
 Essen von Insignien 283
 Euphemismus 163
 Exkreme 165, 280, 306

 Feen 94, 95, 99
 Fest
 Erneuerung der Jugend (des Sobek)
 74
 Erneuerung der Trunkenheit 84
 Fahrt der Hathor zur Pachet 96
 Halbmonatsfest 231
 Kleiner Brand 73
 Monatsfest 231
 der Mr.t (21.III.Achet) 262
 der Niederkunft Renenutets 74, 246
 Tag des reinen Stiers auf seinem Feld
 68, 69
 der Trunkenheit der Herrin Denderas
 84
 des Westens 231
 Festkult 70
 Frageketten 265
 Frau Weisheit (AT) 129
 Fremde Frau 152

 Gebetsfrömmigkeit 257
 Gefallene Gottheit 155
 Gegengesang 89
 Geierhaube 20, 202, 212
 Genealogisches Denken 111, 145, 148
 Génies gardiens 156, 165, 186
 Gift 62, 106, 108, 157, 256, 300, 302
 Gliedervergottung 105, 108
 Gold 39, 54, 55, 113, 144
 Goldene Urzeit 133
 Goldhaus 23, 25, 30, 37, 44 ff., 54 ff.,
 207 ff., 239 ff.
 Götterbilder (Versammlung) 33, 41, 42,
 87, 261
 Göttergrimm 8

- Halsschmuck s. auch Brustschmuck
 109 f., 113 f., 120, 124, 127, 128, 141,
 146, 164
 Harfenspiel 58 ff., 64, 80 ff., 220 ff.
 Hebsed des Osiris 43
 Herz 263, 265, 268
 Hilfsfigur 44, 54
 Himmelsrichtungen 29, 35, 46, 203,
 204
 Himmelsstützen 204, 205
 Historisierung der Götter 176
 Hoftitel 154, 280
 Hypostase 9, 108, 119, 124, 134, 148,
 190, 243, 244
 Identitätsgefühl 42
 Incubus 168, 289
 Ikonographie (Bildwelt des Sonnenlaufes)
 63, 66, 101, 174, 254
 Insekten 155, 160, 165, 276-278
 Jagdritual 28, 263
 Jahresrispe s. unter Palmrippe
 Januskopf 24, 164, 167, 186
 Jubellied 63, 87, 88, 89, 162
 Kanne von Egyed 250
 Kanopenprozession 199, 207, 236,
 239 ff.
 Ka-Statue 61, 101, 119
 Katharsis 216, 217
 Keule des Skorpion 19, 20, 22
 Klagefrauen 24, 99, 150-152, 170, 191,
 230 ff., 269-271
 Klatschen 20
 Königskinder 19, 43
 Kosmogonie 110, 228
 Kryptogramm 171, 172
 Kumulation (von Götterbildern) 255,
 260, 261
 Küsselfen 138, 157, 160, 163, 289
 Leier 57, 60, 61
 Libation 24, 232, 245, 247-249
 Libyer 19, 21, 26
 Liebeszauber 95
 Lied beim Überreichen des *mnu*-Kruges
 84 f., 98, 221
 Loreley-Motiv 167
 Lupercalia 27
 Lustration der Feldmark 29
 Magische Papyri (griech.) 188
 Mantis 278
 Maske 22, 59, 231
 Menat 68, 71
 Meret-Heiligtum 227
 Messer (der Nechbet) 279, 282
 Metaphorik (Himmelsaugen-Schlangen-
 Kronen-Federn) 18, 156, 162, 214
 Metaphorische Sprache 16, 90, 92, 104,
 120, 124, 140 f., 146, 148, 152, 290
 Mithrasliturgie 94
 Musen 101, 170
 Mythische Episoden 61, 101, 107, 124
 Nachleben im Volksglauben 274
næfæs 114
 Nahen Gottes 22, 176, 249
 Namen, appellative 158
 Namensformel 147, 212
 Nasenkuß-Küssen 168
 Negatives Sündenbekenntnis 216, 218
 → Tb 125
 Nubische Gaue 208
 Öffnung von Augen und Ohren 290-
 292, 300
 Organ des Schöpfertgottes 108-111, 114 f.
 Orphik 170
 Osirianische Überformung 45 ff.
 Osiris-Mysterien-Choiakfeste 59, 233
 Palmrippen (Jahresrispen) 24, 86, 209,
 210, 250
 Pamyles-Episode 256
 Pantheon Kassel 61
 Pauke → Tamburin 77, 86, 97
 Personennamen (mit *Mrt* gebildete)
 254 f., 257, 258
 Personifikation 9, 13, 23, 66 ff., 80, 185,
 205, 213, 226, 229, 253, 262
 geographische 13, 68, 229, 232
 Jahreszeiten 75
 poetische 14, 78, 100, 201
 persönliche Frömmigkeit 59, 65, 220,
 254
 Persönliche Frömmigkeit 255
 (Selbstbezeichnung des Beters)
 Priestertitel nach göttlichem Modell 13,
 61, 235
 Referenzfähigkeit (von Maat) 147
 Reinheitsvorschriften 216
 Reliquiar 55 f., 239
 Ressortgottheit 59, 68 ff., 79, 100 ff.,
 124, 145, 162, 191, 207, 213, 254, 255,
 257, 262 f., 270
 Rezitationsvermerk 29
 rite spécifique 112, 270
 Saitenspiel 57

- Sakralnamen von Tempeln 90
 Schakal 28
 Schicksalsgöttin 134
 Schimpfnamen (Beschimpfung) 102, 157, 158, 281
 Schutzkreis 27
 Schutzpatron 59, 162, 202
 Schwalbe 183, 188
 Seele (*gana*) des Gesangs 57
 Siebenzahl 94, 180, 280
 Singdoktoren 57, 188
 Sinnspiel 60, 147
 Sistrum 23, 60, 69, 71, 78 ff., 82, 85 ff.
 Sokarfest 36, 37, 44, 98 ff., 183, 237
 Sphärenharmonie 125, 147, 148, 170
 Standharfe — Harfenspiel 23
 Stationen (Wendemärken) 26 ff., 32 ff.
 Symmetrie 40, 206
 Symmetrophobia 206
 Tagewählkalender 61-63, 101, 223, 258
 Takt (Einsatz) geben 44, 89
 Tamburin 22, 65, 68 f., 73, 93 ff., 221, 233
 Tenne 91
 Texteme 274
 Theologumenon (Anteil an der Vegetation, am Nil) 55
 Théorie des dieux protecteurs 24
 Tor (als Gerichtsstätte) 218, 221
 Tränen → Abwischen der Tränen 194, 228
 Treiben der Kälber 28
 Treibtafel 184 ff.
 Trunkenheit 78 ff.
- Türhüter 219, 224
 Türhüter-Schlangen 162, 217
 Umlaufopfer 90
 Uräusschlange → Kronengöttin 143, 144
Väc 57
 Vasen, heilige 245
 Vereinigung der beiden Länder 28, 176, 179, 204, 205
 Verführung 152, 157, 166 f., 173, 282 f., 288, 294
 Vergleich 90, 92, 107
 Verklärungssprüche 153, 240
 Versatzstücke (von Mythen) → Texteme 153, 274
 Verselbständigung von Ritualgegenständen 125
 Vogellauf 17, 38, 43, 44
 Volksglauben 62, 63, 90, 94, 101, 105, 155, 257, 261
 Vor-Sirenen 167
 Wachskugeln 165, 303-305
 Wappenpflanzen 20, 23, 39
 Wasserprozession 246
 Weihung des Feldes 31, 32, 37, 43
 Weltherrschaft 28, 55
 Widderamulett 142
 Wortspiel 44, 50, 65, 91, 128, 130, 147, 169, 178, 187, 192, 265, 269
 Ziehen der *mr.t*-Kästen 46

VIII. ZITIERTE TEXTE

1. Coffin Texts, Papyri, Denkmäler u.a.

Admonitions		Sp.271	155, 282
4,12 60, 78, 202, 256		Sp.301	278
7,13 60, 78, 202, 256		52 f	278
Amduat		65 d	278
7. St. 185		115 f	158
12. St., Nr. 902, 903 257		130 b	296
Amenemope 14,8 108		144 m	149
Buch vom Atmen (ed. Herbin, in: BIFAO 84, 1984, 267) 183		148 a-c	297
Cérémonial de glorification d'Osiris (ed. Goyon, in: BIFAO 65,1967,89 ff.) → pNesmin		376 d	161
Kol. 110,28 107		V	
Kol. 111,82 158, 237, 262		Sp.395	161
Kol. 111,88 158		68 a-d	161
Chronicle of Prince Osorkon		69	156, 217
Tf. 21,14 45, 91, 262		70 a-g	161
Coffin Texts (CT)		116 e	150
I		136 b	152
63 b 265, 304		137 a	152
157 a 304		160 a	286
281 d-f 202, 212		161	149, 151, 231
346 b 306		162	149, 151, 231
II		166 a-c	150
32 b-i 115		167	149, 150, 170
34 d.e 297		167 h.i	150
35 b-36 b 115		182 b	170
35 c 137		182 b-f	168
35 c-d 138		182 b-183 g	159 f.
36 b 140		182 c-183 b	152
40 a.b 140		182 d-f	157
40 e.f 115		183 b	158
117 j 305		184 b	293
131 e-132 d 283		193 a.b	152
372 a 304		197 f	161
III		206 f	152
3 a.b 286		220 b	149
79 f.g 281		244 c	292
202 d 293		Sp.439-450	153-171, 274-313
262 a 297		384 a-e	274
347 c 281		391 g-392 c	283
352 190		532 i	297
372 b.c 163		VI	
377 c.d 163		38 u	149
381a 286		40 a	158
396 g 162		132 a-c, g-h	283
396 h 163		178	283
399 a.b 163		181 e.f.i.j	283
400 a 286		183 e	283
IV		220 q-r	190
		221 o	293
		225 k-l	94, 280
		231 r	276

- 252 g.h 281
 260 k.l 278
 319 k 149
 322 q 129
 385 b.n 293
 391 m 106
 VII
 Sp.801 292
 Sp.802 293
 125 154
 125 a-p 162 f.
 208 I 282
 254 c 138
 259 a 150
 261 a 150
 476 h 292
 487 c 282
 496 e 282
 Confirmation du pouvoir royal au
 Nouvel an (ed. Goyon)
 I, 3 220
 XI, 5 192
 XI, 26 ff. 33, 41, 261
 XII, 21 ff. 33, 41, 261
 XV, 19 212
 XX, 24 278
 Fragmente memphitischer Theologie
 (ed. Erichsen/Schott), Z. 2,8 228
 Hymnen an das Diadem der Pharaonen
 (ed. Erman)
 13,3 f. 6, 169, 212
 Lamentations (ed. Faulkner) 5, 14 f.
 233 f.
 Livre du Jour et de la Nuit
 1., 6. St. 184 f.
 Mundöffnungsritual (ed. Otto)
 Sz.10 277
 Sz.17 191
 Sz.29 191
 Sz.32-34 192
 Sz.62 247
 Naos Brüssel E 5818 (ed. Capart) 16,
 24, 224, 258, 260
 Naos Louvre D 29 (ed. Piankoff) 224
 f., 259, 271
 Naos Pithom (ed. Myśliwiec) 39
 Naos Saft el-Henne 255, 260 f.
 Nitocris-Adoption-Stela (ed. Caminos,
 in: JEA 50,1964,71 ff.)
 Z. 29 90, 258, 259
 Pantheon Kassel 61
 pAnhai (Vignette zu Tb 125) 217
 pBerlin 3050 287
 pBerlin 3055 (Tägliches Tempelritual)
 IX, 6-8 36
 XVIII, 10 220
 XXI, 3 ff. 131
 XXI, 4 ff. 115, 128
 XXI, 5 144
 XXI, 6 140
 XXII, 3 ff. 131
 XXII, 4 137
 XXIII, 3 137
 XXIII, 5 130
 XXIV, 10 f. 127
 pBoulaq IV (Anii), III, 13-17 152
 pBremner-Rhind (ed. Faulkner) (Fest-
 lieder)
 1,2 f. 233 f.
 1,4 216
 pBremner-Rhind (Apophis-Buch)
 22,1 187
 25,15 f. 18, 187
 pBritish Museum Nr. 10252 (ed. Szczud-
 łowska, in: ZÄS 98,1972,50 ff.)
 5,1 231
 pCarlsberg Nr. 1 (ed. Neugebauer/
 Parker)
 IV, 13-32; VI, 9-22 194
 pChester Beatty V
 vso 6,2 94
 pChester Beatty VII
 vso 1,1-4 96
 vso 3,4 62, 106
 pDeir el-Médineh I
 vso 8,6 94
 pGenf MAH 15274 (ed. Massart, in:
 MDAIK 15,1957,172 ff.)
 rto III,1 94
 pGreenfield
 Tf. 43 62, 179, 234
 Tf. 102 186
 pHarris 500
 vso 4,3 94
 pHarris, Magischer
 V,2 f. 7, 18, 145
 pHearst
 14,7-10 283
 pJumilhac
 Tf. 5, Vign. VII 235
 pKairo 86637 (Tagewählerei)
 (ed. Bakir)
 rto XI, 6 62, 203
 rto XX, 6 203
 pLac Moeris
 Tf. 3/4 179 f.
 pLeiden I 343, 345
 (ed. Massart)
 65, 69 95
 pLeiden I 349 (ed. de Buck/Stricker,
 in: OMRO 21,1940,53 ff.)
 vso 4,6 94

- Leiden T 32 (ed. Stricker, in:
OMRO 34,1953,18 ff.)
III, 28 60
pLouvre N 3176 (Ritual des Sokar-
Festes, ed. Barguet)
Kol. III, 3 ff. 7, 98, 237, 298
Kol. V, 7 37
pMacGregor (ed. Petrie, Amulets) 190
pMoskau 167 (pPuschkin 167)
(ed. Korostovzeff, in: Fs Golenischeff,
119 ff.)
II, 4 7, 16
III, 7 17
III, 9 17
pNesmin (ed. Haikal)
III, 15 f. 8, 237, 262
pRhind II (ed. Möller)
V, 3 76
pSallier IV rto (Tagewählerei)
6, 4-5 62, 107, 176, 202, 203
pSalt 825 (ed. Derchain)
IV, 7 196
Tf. XIX, XX 237
pSekowski (ed. Szczudlowska, in: ZÄS
98,1972,50 ff.)
10,3 231, 235
pSkrine Nr. 2 (ed. Blackman, in: JEA
5,1918,24 ff.)
Tf. 5, 12 185 f.
pTianis (ed. Griffith/Petrie)
Tf. 1, A 7, P III, 2 (Sign-Papyrus) 12
Tf. 10, 20 (Geographischer Papyrus 64,
91
Tf. 12, Part 7 (Geographischer Papyrus)
262
pTirin (Magischer Text, Cat. 1955-6)
(ed. Pleyte/Rossi) Tf. 125, 6 7, 106
pVandier (ed. Posener)
5, 1 ff. 165, 306
pVatican (Magischer) (ed. Suys, in: Or.
3,1934,63 ff.)
II, 1 (= XXXVI A) 106
- III, 8 62
Ritual der vier Tonkugeln (pMMA
35.9.21, Kol. 26-32, ed. Goyon, in:
BIFAO 75,1975,349 ff.) Kol. 27,14 f.
304
Rituel de l'Embaumement (ed. Saune-
ron) 4, 14 111
Schreibtafel Giza 5, 30
Studenbuch (ed. Faulkner)
18, 25 233, 234
Totenbuch (Tb)
15 63, 203, 212
17, 94 161
36 156, 160
37 7, 156, 160, 167, 277, 293, 307
38 B 7, 156, 162
42 7, 106, 109
44 283
58 156, 161 f., 217
69 297
72 161
75 190
76 278
99 152
101 264
104 278
109 304
115 190
122 161
125 18, 216, 218, 283
133 138
136 150
140 267
144 220
147 220
162 290
Urk. VI, 136 f. 102
Zaubersprüche für Mutter und Kind (ed.
Erman)
rto 1,9-2,6 163
rto 2,1 f. 289
vso 2,2-7 163, 165
vso 6,1 ff. 231

2. Tempel griechisch-römischer Zeit

Dendara (CD), ed. Chassinat-Daumas

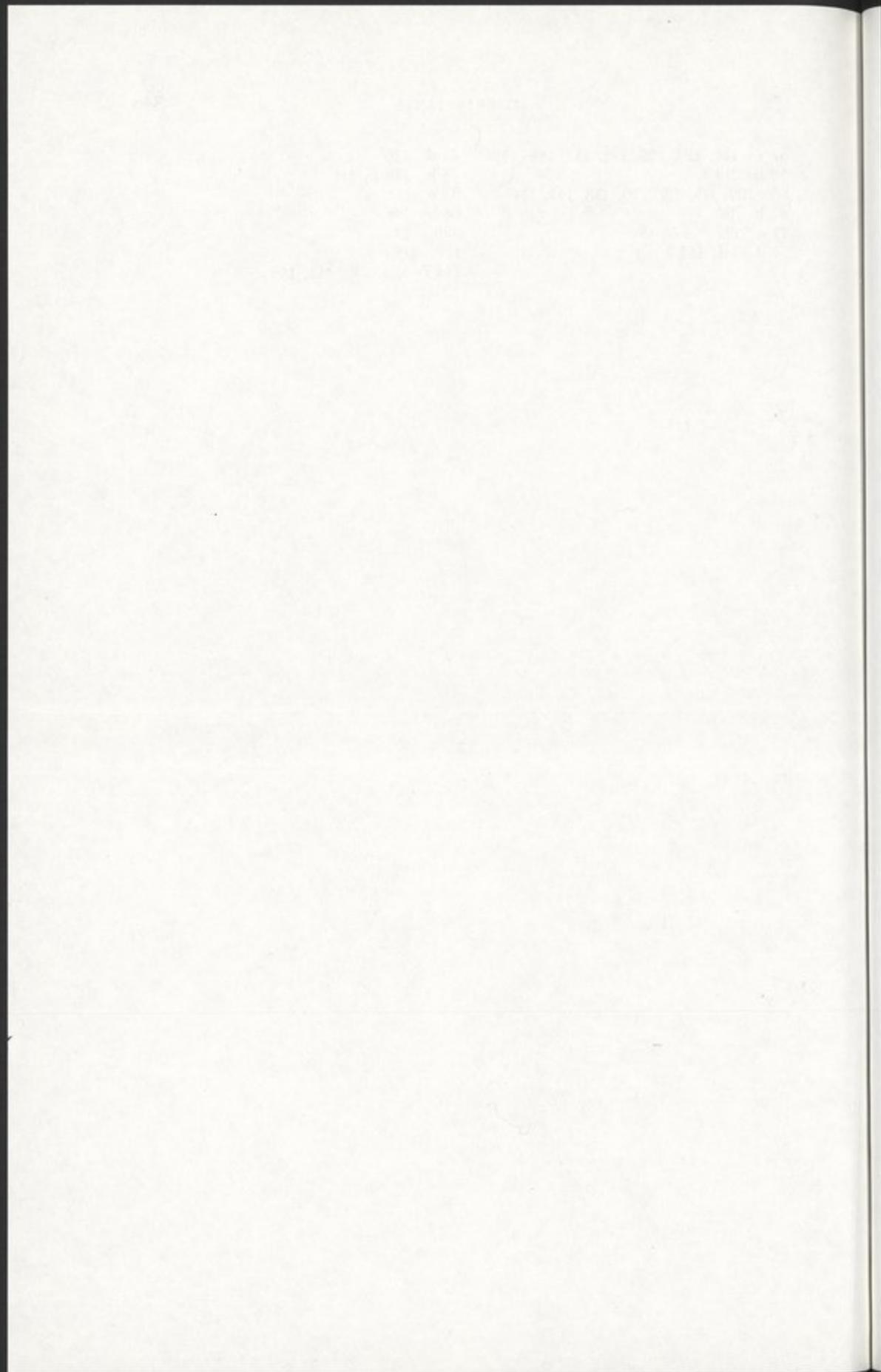
- | | |
|-------------------|---------------|
| I | 140,6 47 |
| 24 f. 81, 82 | 149,11 143 |
| 25 f. 82, 83, 122 | II |
| 26,4 103 | 20,7 f. 193 |
| 108 46 | 37 135, 138 |
| 120,31 223 | 37,3 140 |
| 128,20 190 | 37,4 126, 128 |
| 140,4 48 | 73 55 |

- 95 f. 98
 106,7 64
 134,2 265
 142,8 244
 146 117
 146,9-13 130
 146,10 143
 183 187
 193 f. 187, 197 f.
 199,7 ff. 64
 III
 14,7 144
 57,15-58,8 84
 58 f. 17, 83
 58,14 109
 67,7 143
 67,8 126
 102,11 ff. 65
 113,13 65
 116,10 113
 125,11 f. 113
 133,10 ff. 97
 178,1 143
 186,9 126
 IV
 17,8 114, 142
 37,8 f. 142, 143
 123,11 f. 114
 123,11 141, 142
 138,9 252
 199,1 f. 198
 218 f. 100
 219 f. 100
 259 ff. 135
 259,9-12 142
 260,7-10 251
 V
 105,6-8 142
 105,8 130
 110,7 142
 154,4 138, 140
 VI
 8 98
 14 98
 15 98
 17 98
 38 98
 118 f. 98
 130,10 93
 159 135
 159,4 ff. 117
 159,5 143
 159,6 128
 159,9 143
 159,13 143
 160,5 132
- 171,4 132
 VII
 46 135
 46,8 128
 47,1 251
 56 224
 115,4 94
 115,5 64, 97
 118,12 143
 118,13 128
 130,17 ff. 115
 131,11-13 144
 149,12 ff. 113, 115
 195 264
 VIII
 37,6-9 97
 38,10 138
 Mammisi de Dendara, ed. Daumas
 24,12 262
 25,2 262
 58,1 126
 98 f. 93
 101-103 96
 112,19 112, 127
 121 224
 134,1 114, 115, 132, 251
 140,3 223
 176 224
 216,11 143
 216,12 128
 226,10 94
 245 100, 109
 258-261 222
 290,10 97
 Denderah (MD), ed. Mariette
 IV
 25 b 222
 46 b 241
 58 a, b 207, 208, 240-243
 66 a 199
 Choisak-Text (ed. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*)
 Kol. 1 239
 5 239
 66-68 239
 99 239
 99-116 243
 116-132 243 f.
- Dümichen, Baugeschichte
 Tf. 12,3 228
 Tf. 42,1 (E) - 42,12 f. 144, 228
 Dümichen, Geographische Inschriften (DGI)
 III
 Tf. 40 240, 242, 243
 Tf. 41 54, 207, 240 ff.

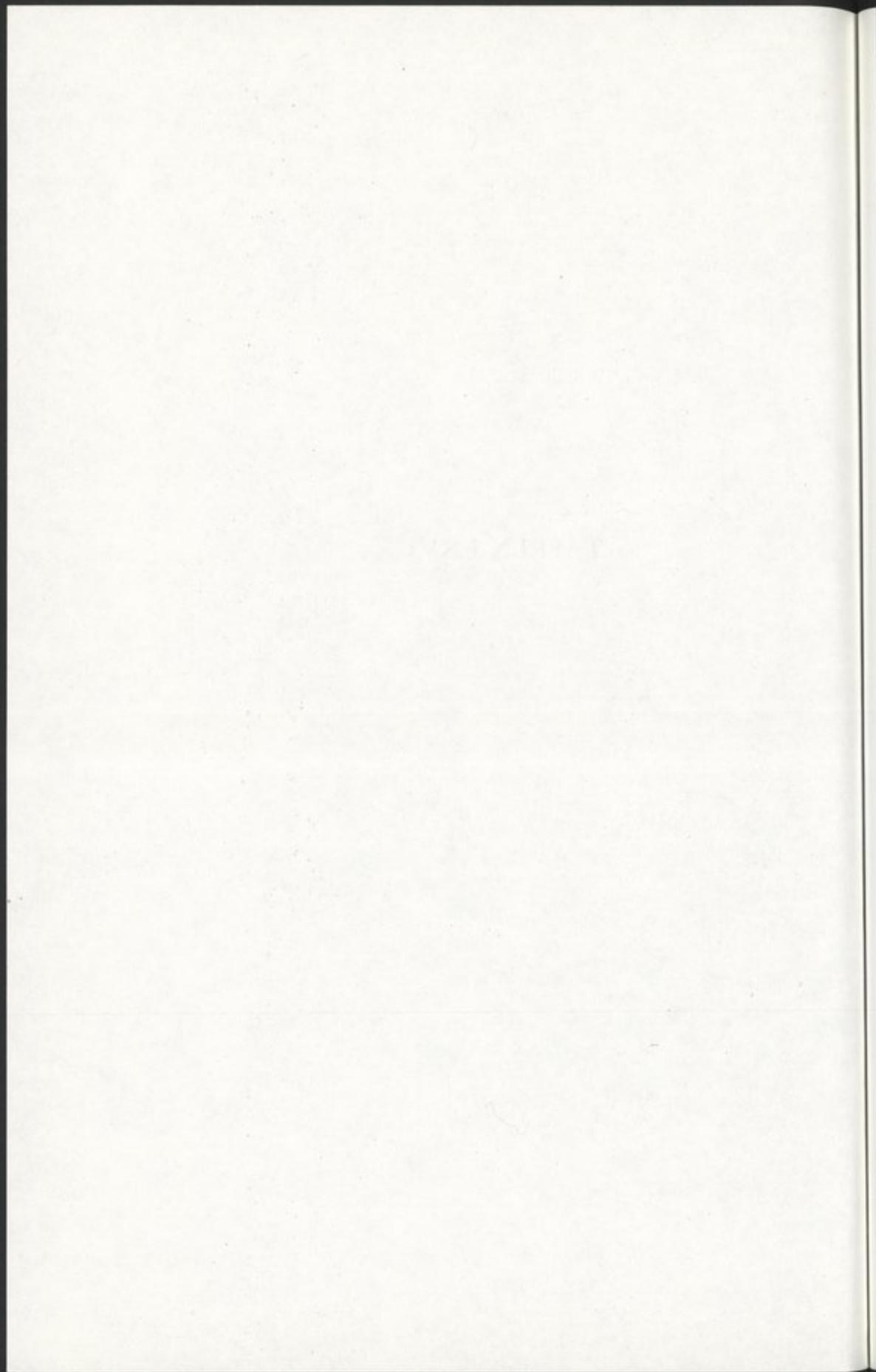
Tf. 54	207, 240, 243	150	265
Tf. 55	207 f., 242	166,14	124
Tf. 72	229	194,7	120
IV		207,17	193
Tf. 133	229	209,1 f.	193
Edfou, ed. De Rochemonteix-Chassinat		341,6 f.	189
I		IV	
16,8	112	29,11	271
27,14	139	104 f.	188 ff.
29,1	115	105,1 f.	80, 188, 288
55,19	112	105,5	109
103,8	141	105,12-106,7	267 f.
103,9	116	106	191, 272
103,14	115	140,5 f.	228
103,16	116	240 f.	266
116,18-117,6	139, 141	257,13 ff.	116, 117, 130
117,1-2	141, 143, 145	257,14	143
117,5	115, 143	260 f.	187
151,7	269	261,10-262,7	263
169,10-170,7	248	262,5	109
170	191, 248, 271	303,16	191
173,3-174,7	266, 271	V	
204	191	63	266
214	170, 231	72,10	193
218,7	143	101,15 f.	99
260,10-17	52	187,10	112
263,16-274,7	51	217,15	143
269,5	143	345,6-15	53, 272
269,12	110	352,2	96
278,12	50	393,14-394,8	53, 272
289	110, 228	VI	
341	14, 61	89,12	28, 263
341,17 f.	77	161,2 ff.	121
342,11	77	161,3	143
371,9 ff.	112	161,4	126
371,11 ff.	126, 141	248	46
380,16	244	VII	
478,16	145	80,5 f.	132
479,1	109, 115, 143	109	264
507 f.	133, 134, 145, 218, 222	138	122
521,6	133, 143	138,6	143
521,10	145	196,1	130, 140
Tf. XXX ^c	144	254,9	143
II		255,8	266
2	194	281,4-8	80
42,3	269	290 f.	136, 142
45,14 ff.	115	291,9	143
45,17	126, 145	322	119 f., 143, 145
45,18	135, 141	322,13	130
49,14-50,7	48	XV, V, 45-62	223
66,10	130	Mammisi d'Edfou, ed. Chassinat	
77,17-78,10	49	11 f.	96
163 f.	263	27	135
III		27,14	143
53,18	193	73	121
54,1	193	73,13 f.	112

- 73,14 126, 142
 89,14 123
 90,3 123
 141,20 f. 79
 158,5 f. 265
 168,5 223
 168,13 223
 168,22 223
 198 f. 221
 199,5 f. 270
 Esna, ed. Sauner, Nr.
 II
 11,3 113
 25 122, 126, 128, 130, 143
 III
 331,20 180
 VI
 487,7 112
 514 126
 Kom-Ombos, ed. De Morgan (KO), Nr.
 I
 45 97
 52 199
 57 265
 61 74
 62 74
 69 73, 203, 207, 213, 246
 87,13 180
 109 75
 110 75
 112 265
 116 75, 76 f., 114, 203, 207, 213, 247
 182,5 110
 314 198
 II
 578 110
 683 132
 700 223
 946 113, 132
 963 88
 Komér, ed. Valbelle, in: BIFAO 83,1983,
 165 f., Fig. 10
 Z. 23,28 7, 8, 54, 214, 241
 Médamoud, Inscriptions, ed. Drioton
 1925, FIFAO 3
 Nr. 132 8, 213
 1926, FIFAO 4
 Nr. 327 221
 Muttempel, ed. Sauner, MIFAO 107
 Tf. 7, Nr. 4; 9 89, 90, 220
 Tf. 9, Nr. 5,2 90
 Tf. 18, Nr. 22,3 220
 Opet, ed. De Wit
 10 142
 23 144
 120 f. 69, 70
- 182 110
 199 241
 203 265
 207,17 69, 207, 213
 218 241
 227,17 68, 207, 213
 245 110
 Philae I, ed. Junker
 38,10 144
 39,12 128, 134
 47 122
 48 144
 107,14 267
 108,8 266
 234,5 239
 249 ff. 86
 250,7 109
 261 ff. 86, 250
 262 ff. 241
 263 122
 Philae II, ed. Junker-Winter
 2,22 143
 59,1 113
 126 f. 99
 178 133
 179,2 128
 245 222
 268 f. 80 f.
 292 f. 117
 293,2-11 126, 128
 318 f. 210
 326 f. 87, 109
 331 143
 338 f. 132
 358 f. 93
 Philae, ed. Bénédite
 50 f. 100, 238
 103 112
 Philae-Photo
 269,10 240
 290 190, 192, 194
 403 88
 1272 270
 1510 8
 Tanis, ed. Gutbub, in: Kêmi 16,1962,42
 ff. (Petrie, Tanis II, Tf. 10)
 Fig. 170 54, 55, 237
 Urk. VIII, Nr.
 1 d 126, 130, 133, 143, 145
 1 f 144
 3 d 115, 118, 128, 130, 138
 11 a.b 121
 13 g 130, 131, 135
 14 g 138
 55 g 183
 56 f 183

- | | | | |
|------|-----------------------------------|-------|--------------------|
| 57 e | 126, 129, 130, 133, 143, 144, 145 | 73 d | 126 |
| 58 b | 110 | 73 h | 128 f., 141 |
| 59 | 109, 115, 118, 130, 138, 143, 144 | 83 c | 141 |
| 62 b | 110 | 88 b | 191 |
| 71 c | 123 | 99b | 133 |
| 71 d | 141, 144 | 177 | 213 |
| | | 144 f | 126, 130, 143, 145 |



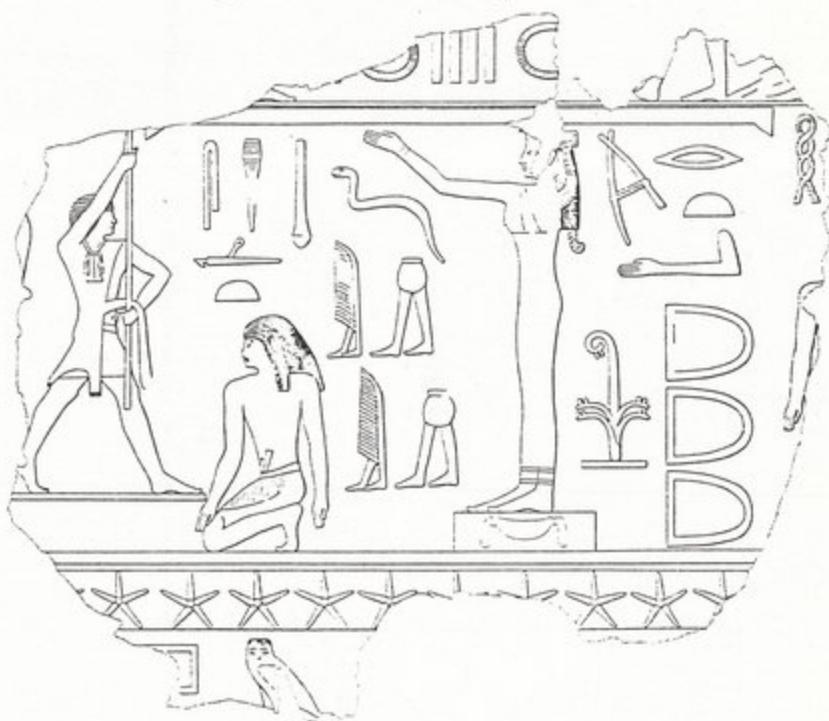
TAFELN I-XVI



TAFEL I

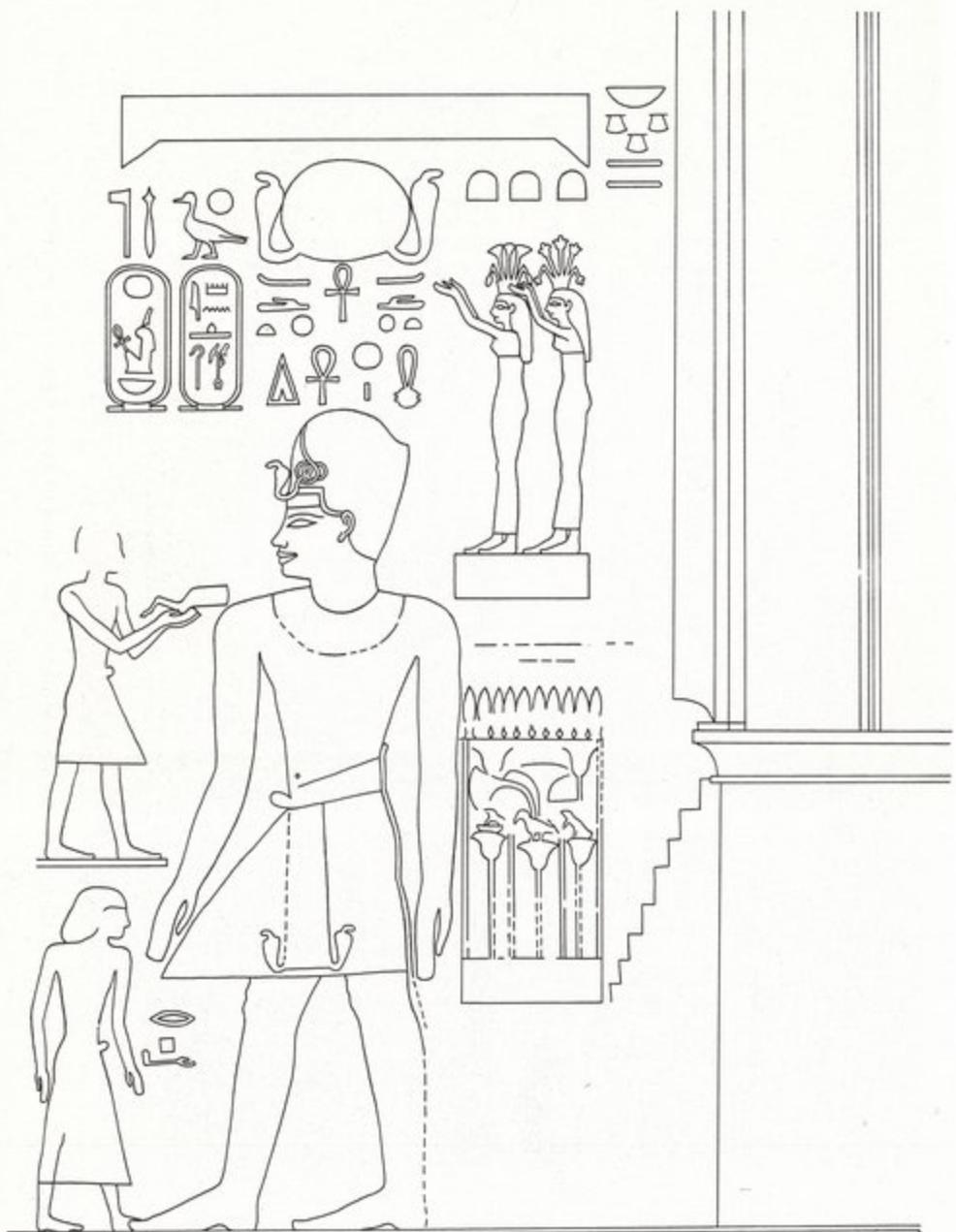


a) Block aus dem Totentempel Sahures



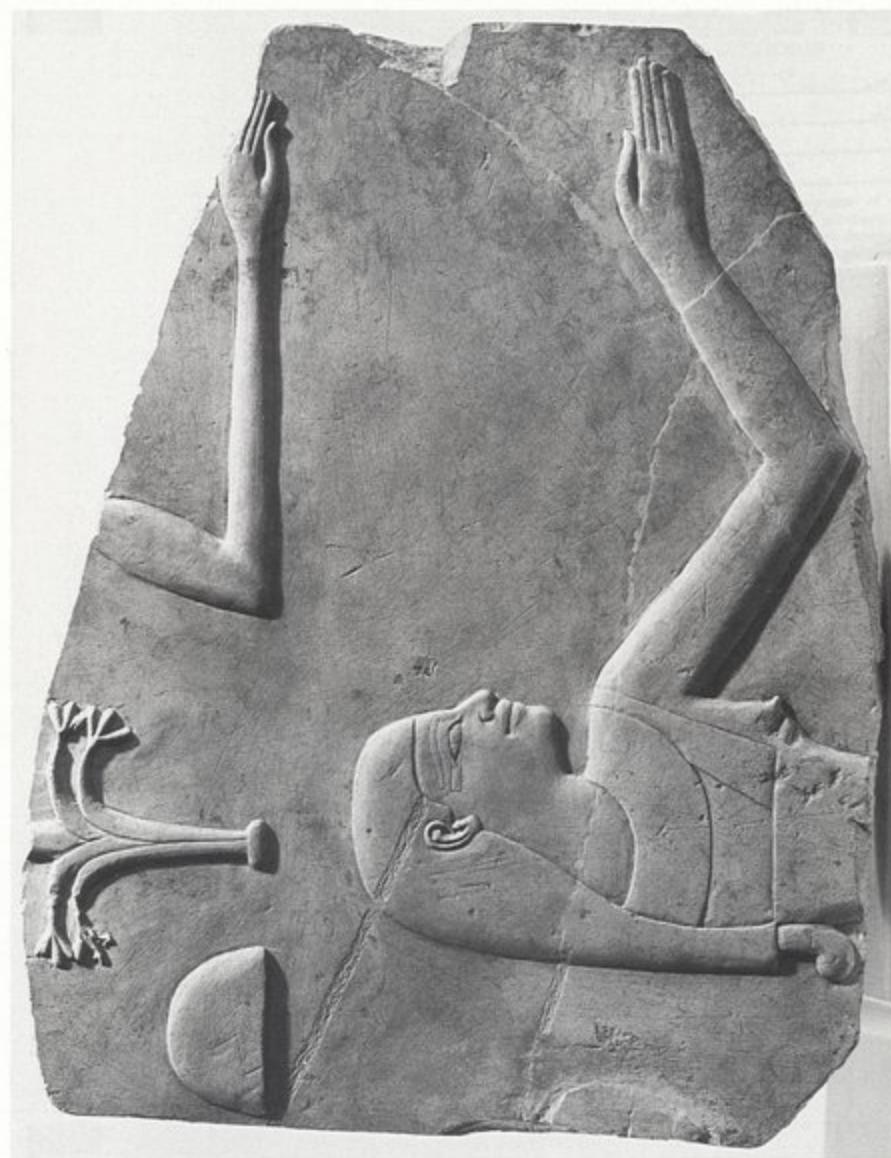
b) Block aus der Pyramidenanlage Amenemhets I. in Lischt

TAFEL II



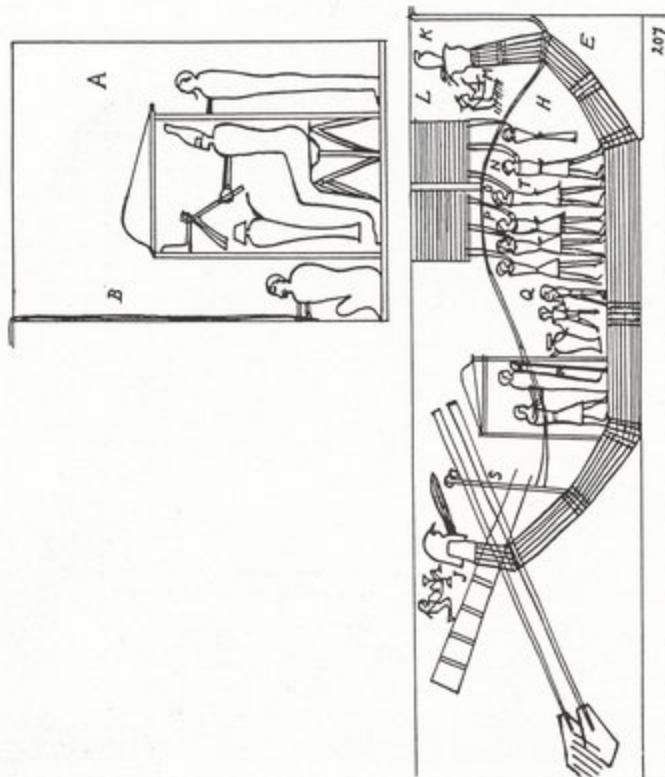
Tempel Amenophis' III. in Soleb, 1. Hof, östliche Säulenhalle

TAFEL III



Fragment aus Kalkstein. Brooklyn Museum. The Ernest Erickson Collection. 86.226.15

TAFEL IV

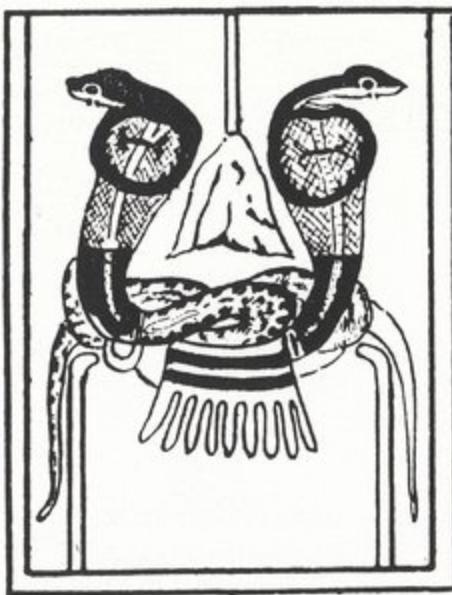


a) Vignette CT V 162 (Sarg A1C)



b) Stele der 19. Dynastie aus der Sammlung Golenischeff

TAFEL V



a) Vignette zu Totenbuch-Kapitel 37 (C.c.)



b) Dämonenreihe auf dem Granitsarkophag des Teos. Louvre D 8 (N. 344).
(Photo Louvre)

TAFEL VI

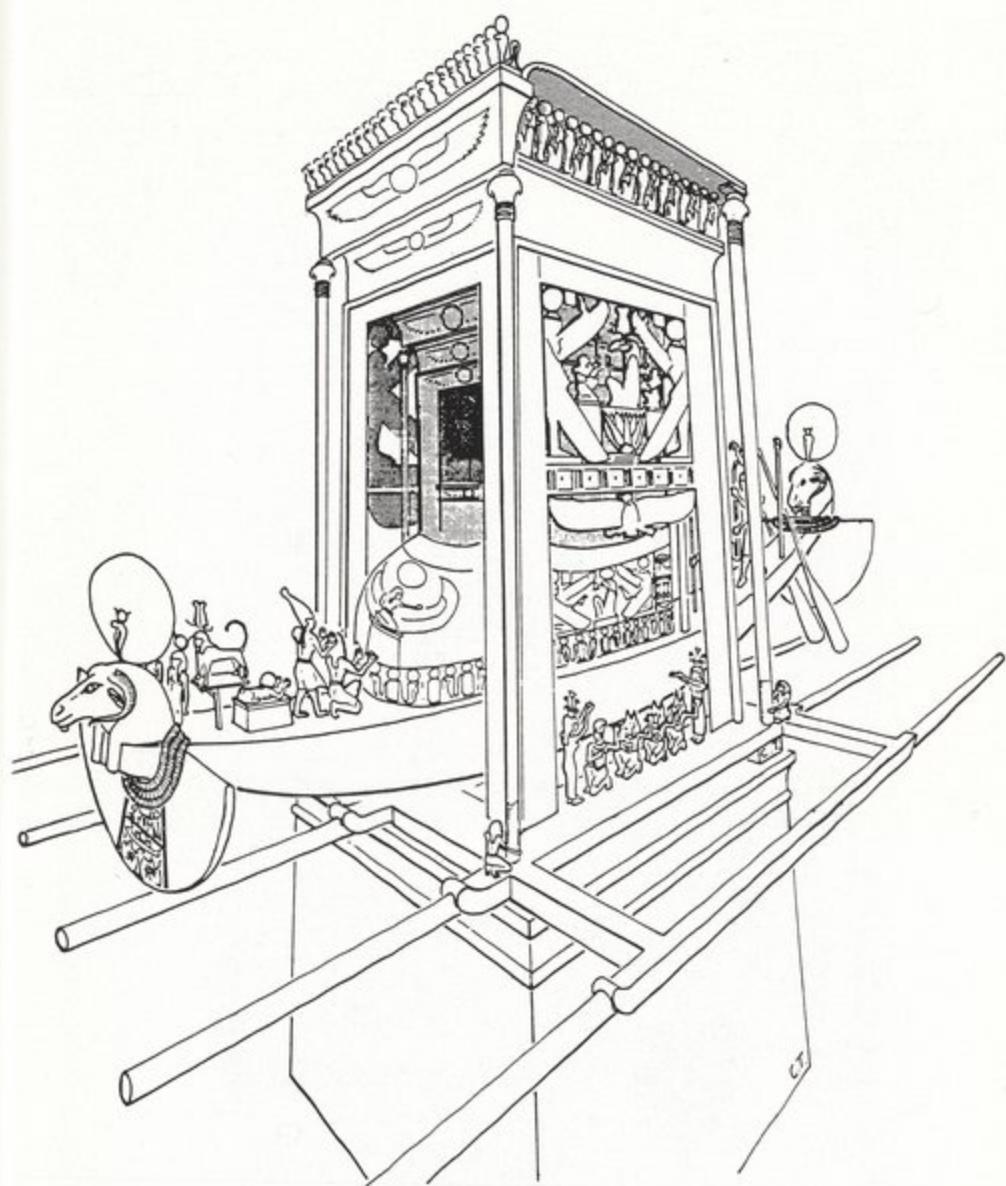


a) Die beiden Kronengöttinnen aus der Hathor-Kapelle von Dêr el-Bahri



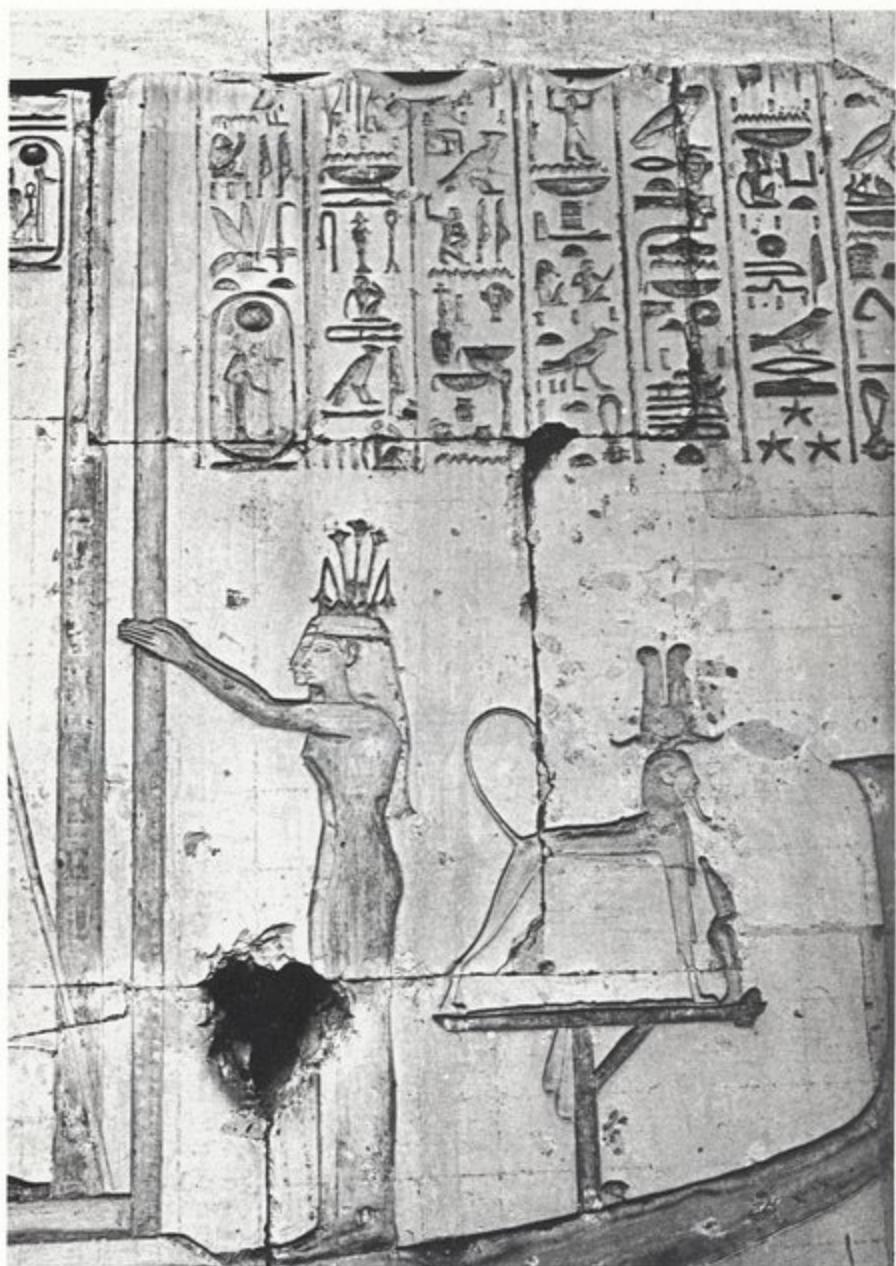
b) Schwarzfigurige Hydria, ca. 520 v. Chr. BM B 342

TAFEL VII



Rekonstruktion der Amunbarke aus der Zeit des Achoris Traunecker u.a., La Chapelle d'Achôris à Karnak II, 83, Fig. 5

TAFEL VIII



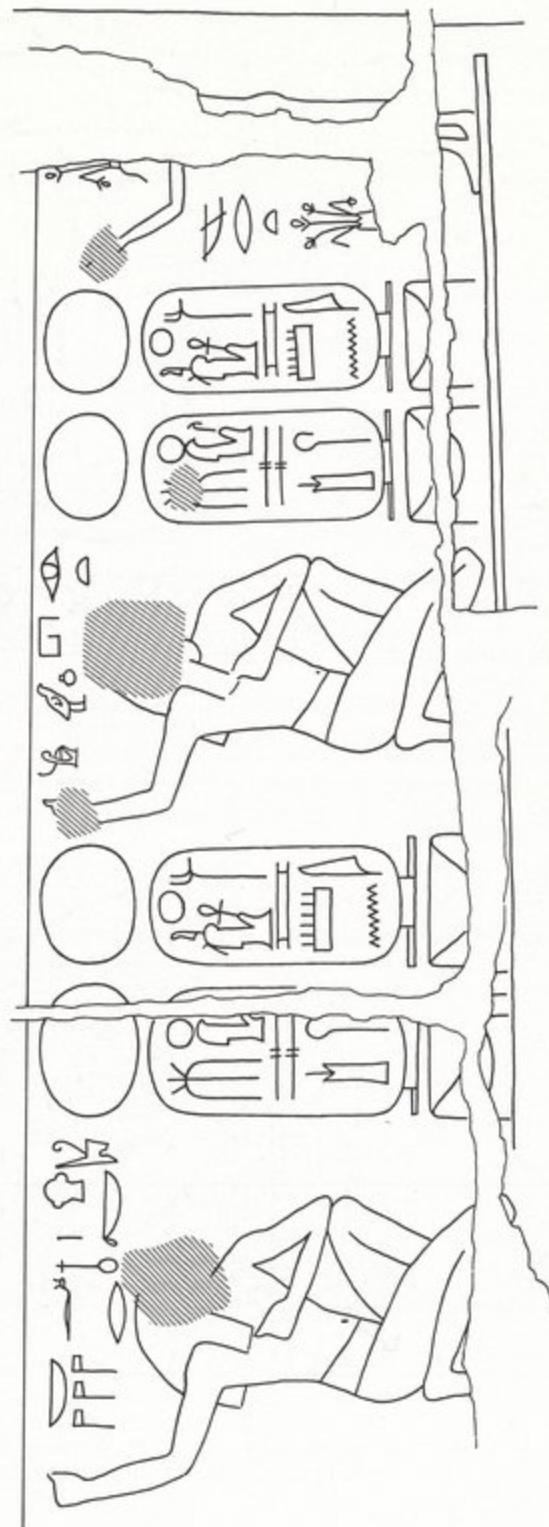
Die *Mr.t*-Göttinnen in der Königsbarke. Aus dem Tempel Ramses' II. in Abydos.
(Photo Wildung)

TAFEL IX



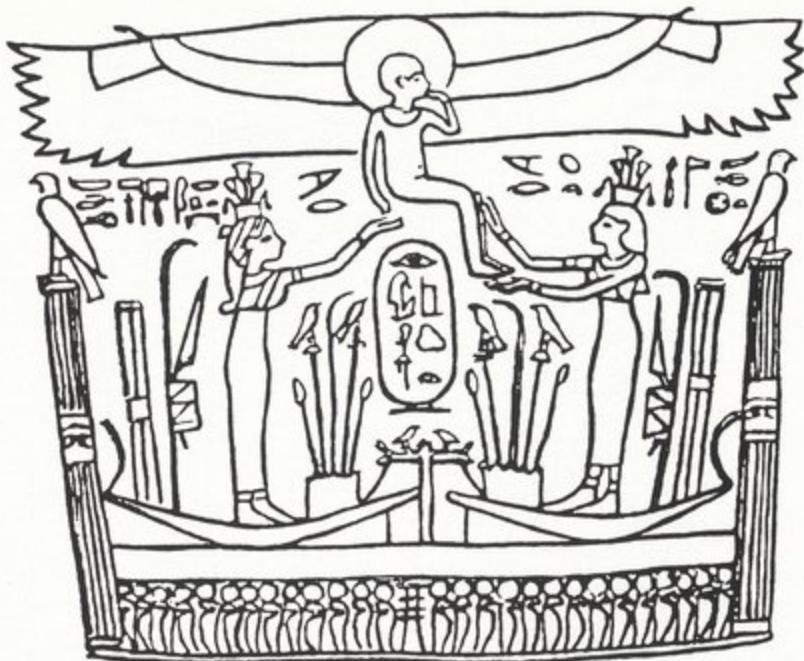
Ramses II. mit Amunshorn in der Königsbarke. Aus dem Tempel Ramses' II. in Abydos. (Photo Wildung)

TAFEL X



Sonnenheiligtum Ramses' III. auf dem *ȝb-mw* in Karnak. (Zeichnung Johanna Dittmar)

TAFEL XI

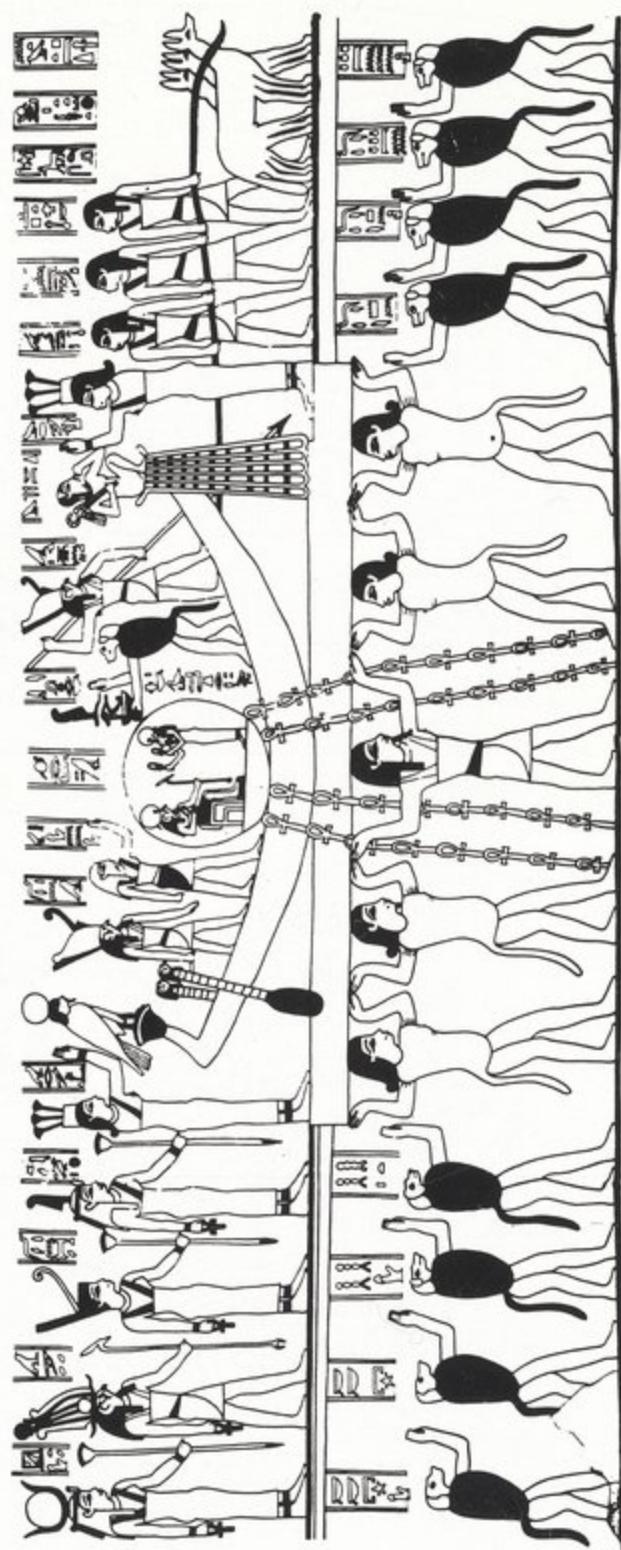


a) Umzeichnung nach Koefoed-Petersen, Catalogue des sarcophages et cercueils égyptiens, Tf. 88, Nr. 19



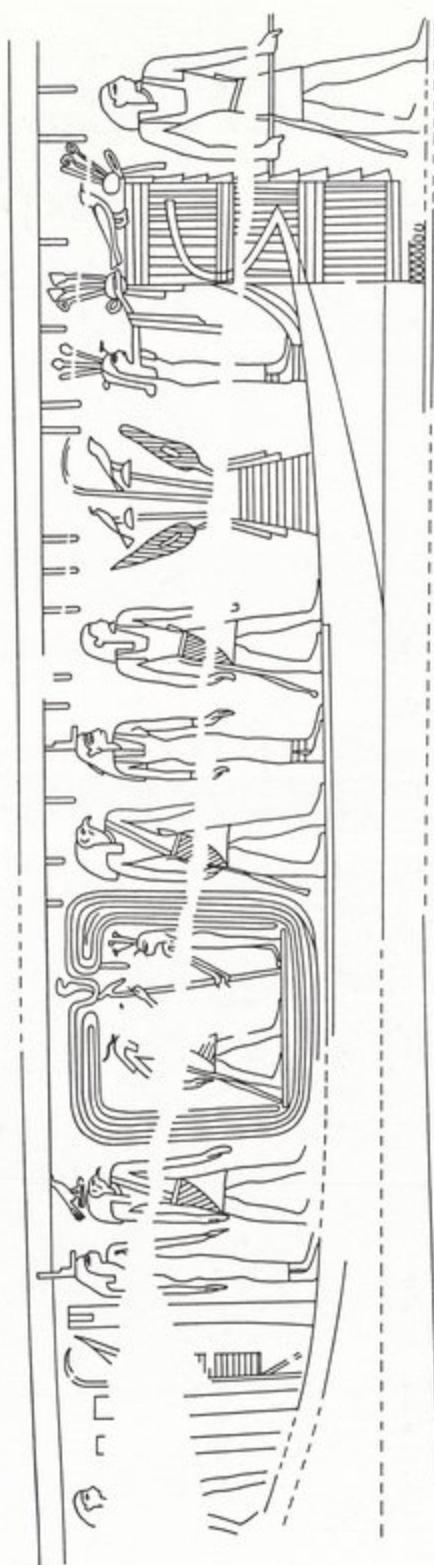
b) V. Schmidt, Ny Carlsberg Glyptotek, Den Aegyptiske Samling, 312, Fra E. 188
Sarg der *K3p(=s?)-h3-3s.t* aus Achmin. Ny Carlsberg Glyptothek AEIN 298

TAFEL XII



Die Sonnenbarke. Aus dem Grab des *Ba3t* in der Oase Bahria

TAFEL XIII



Sarg Leiden M 20. (Umzeichnung Johanna Dittmar)

TAFEL XIV



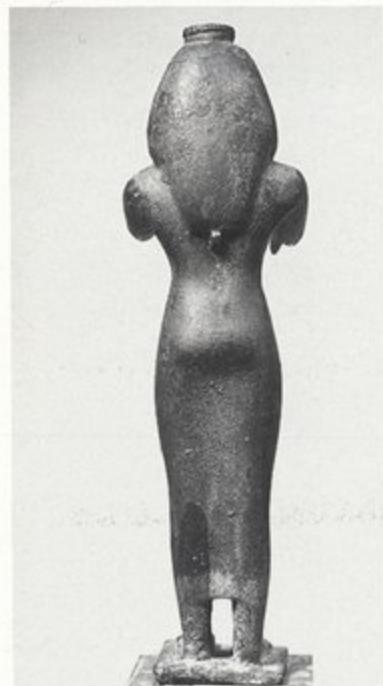
Sockel der Amun-Re-Kamutef-Bronze BM 60042. (Photo British Museum)

TAFEL XV



Osiris-Leichentuch. Chicago Natural History Museum Inv. N. 105190.
(Courtesy, Field Museum of Natural History, Chicago)

TAFEL XVI



Bronze Louvre E 2521. (Photo Louvre)

ISAW LIBRARY



3 1154 05062384 0

I
S
A
W

Non-Circulating

15 E 84th Street
New York, NY 10028

ISSN 0168-9601
ISBN 90 04 08814 8

ISBN \$251.00
9004088148



9 789004 088146

25100

S