

1 Das Setting der Literatur

*Every inch of sky's got a star
Every inch of skin's got a scar
I guess that you've got everything now
Every inch of space in your head
Is filled up with the things that you read
I guess you've got everything now
And every film that you've ever seen
Fills the spaces up in your dreams
That reminds me
Everything Now! I can't live without¹*

Dieses Kapitel stellt die Aktanten, Objekte, Zeiten und Orte von Ritualen zusammen. In Kapitel 2 werden die Kultpraktiken selbst besprochen. Ich orientiere mich bei dieser Übersicht an den klassischen Fragen „quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando“, eingebettet in die Ritualtheorie. Es geht in erster Linie um die Zusammenstellung der Quellen und deren Einordnung. Während in den Unterkapiteln hauptsächlich die Textpassagen mit den jeweiligen Phänomenen und Kultpraktiken aufgelistet sind, erfolgt in den Zusammenfassungen eine Auswertung, v. a. nach literarischen Funktionen und kommunikativen Aspekten. Auf die Kultpraktiken selbst wird mit rezenten Literaturangaben hingewiesen, nicht aber mit umfangreichen Bibliografien, um den Rahmen nicht zu sprengen. Die Überschriften in den Kapiteln sind als fließend zu betrachten – oftmals lassen sich z. B. Protagonisten in mehrere Kategorien einordnen (wie als Sohn und als Priester). Ich habe versucht, die entscheidende Zuschreibung herauszusuchen, um die Redundanzen auf das notwendige Maß zu beschränken. Bei der Auflistung von Textstellen in dieser Studie gehe ich zumeist nach Gattungen und deren Datierung vor, wenn nicht inhaltlich motiviert: zuerst narrative, dann instruktive und schließlich diskursive Texte, grob sortiert nach deren Überlieferungszeiträumen.

1 Arcade Fire: Everything Now. New York: Columbia Records 2017.

1.1 An Ritualen Partizipierende

1.1.1 Allgemeine Rollen: Familienmitglieder, Bekannte, Charaktere

1.1.1.1 Männliche Protagonisten

Männer kommen weitaus häufiger in Erzählungen vor als Frauen: als Herrscher, Soldaten, weise Männer, Priester etc. Die Personen, mit denen die Beispiele und Maximen in den Lebenslehren formuliert sind, sind (grammatikalisch) männlichen Geschlechts und vornehmlich an eine männliche Rezipientenschaft gerichtet. Auch wenn Frauen im alten Ägypten eine Vielzahl an Rechten und Möglichkeiten zur Partizipation an Ämtern und im Rahmen einer Geschäftsfähigkeit hatten, ist es eine patriarchale und nicht gleichberechtigte Gesellschaft. Dieser Abschnitt listet Männer auf, die ohne eine professionelle oder familiäre Affiliation in den literarischen Texten vorkommen und in Zusammenhang mit Kultpraktiken stehen.²

Die Frau des Priesters Ubainer hat eine Affäre mit einem nicht namentlich genannten ‚einfachen Mann‘ (nds;³ *P. Westcar*, Kol. 2, Z. 21–Kol. 3, Z. 5), den der Pharao und Ubainer einem magischen Krokodil zum Fraß vorwerfen. Auch Djedi, der Magier in der vierten Geschichte von *P. Westcar*, ist ein nds – im Gegensatz zu allen anderen Magiern dieser Geschichte, die oberste Vorlesepriester sind. Dieser Titel ist nur in dieser älteren Erzählung zu finden.

In der *Lehre eines Mannes für seinen Sohn* werden die beiden Protagonisten nicht näher beschrieben. Es handelt sich dabei wie bei den meisten Konstellationen in den Weisheitslehren um ein Lehrer-Schüler-Verhältnis, das in diesem Fall jedoch recht offengehalten wird. Auch sonst ist in dieser Textsorte eher unspezifisch von Männern als Menschen die Rede, auch in Zusammenhang mit Kultpraktiken, da es sich um Ratschläge für jedermann handelt.⁴

In der Klage des *Lebensmüden* erfahren wir nicht den Namen des Protagonisten. Viele unklare Belege von Männern und Frauen sind darauf zurückzuführen, dass die Textträger Fragmente oder abgebrochen sind.

Dies zeigt, dass Männer vornehmlich die Autoren, Zielgruppe und Konsumenten literarischer Texte waren, die sich gegenüber dem König und anderen Institutionen loyal verhalten sollten.⁵ Das deckt sich auch mit der von Männern

2 Die Physis und die Kleidung der Charaktere werden hier ausgelassen, können aber auch Gegenstände von Analysen sein; cf. Lazaridis (2013).

3 Zu dieser Personenbezeichnung Franke (1998), zu dieser Stelle 38–39, der nachweisen konnte, dass es sich dabei um schutzbedürftige Arme und nicht eine Selbstbezeichnung vom priesterlichen Establishment unabhängiger Intellektueller handelt. Djedi wertet er deshalb als ‚Märchengestalt‘.

4 Cf. exemplarisch die *Lehre des Amenemhet*, § H3a–b (am Unglückstag hat ein Mann, auch der Pharao, keine Anhänger).

5 Gnirs (2014) 153–167; Nagel (2019) 26–27.

dominierten Arbeitswelt in Politik, Verwaltung, Klerus und in weiteren Berufsfeldern. Allerdings diversifiziert sich dieses Bild in späteren Zeiten durch wachsende Internationalisierung und Vernetzung im östlichen Mittelmeerraum, mit Westasien und Nordafrika, wie Damien Agut-Labordère postuliert. Seine These lautet: Die ‚klassische‘ ägyptische Literatur entstammte einem politisch dominierenden Milieu, während die demotische Literatur sich nicht so klar auf eine Gruppe begrenzen lassen kann, die über politische Macht verfügte.⁶

Einige Protagonisten der Erzählungen sind sehr jung, z.B. der Sohn von Wahrheit in *Wahrheit und Lüge*, der sich vor der Götterneunheit für seinen Vater einsetzt, der Prinz in der *Prinzenerzählung*, Bata im *Zweibrüdermärchen*, Meri-Re in *P. Vandier*, manche der Söhne und Schwiegersöhne des Priesters Djedhor in der *Geschichte mit Pa-di-pep*, Petechons und Pami im *Kampf um den Panzer des Inaros* und im *Kampf um die Pfründe des Amun*. Sie sind nach ägyptischem Verständnis junge Erwachsene, d.h. vermutlich Teenager.⁷ Durch den Code ‚jugendlich‘ wird einerseits eine Situation der Benachteiligung beschrieben und Schutzbedürftigkeit konstruiert – ganz extrem im Fall von Jungen, die durch Priester oder auf dem Weg zu Kultpraktiken ermordet wurden.⁸ Andererseits wird durch Jugendlichkeit ein Kontrast zu außerordentlichen Fähigkeiten aufgebaut – so im Fall von Si-Osiris und Osymandias, den in Magie begabten Söhnen von Setna und Mehwezechet im *Zweiten Setna-Roman* und Si-Osiris wiederum im ersten Text des *Krugs B* der *Krugtexte*, nämlich *Die Jugend des Si-Osiris*. Diese Protagonisten treten trotz ihrer Jugend für ihre Familie ein, manchmal recht ungestüm, und sind entgegen aller Erwartungen kompetent und taugen so als Helden. Eine Besonderheit stellt der Ekstatiker in *Wenamun* dar: Seine Jugendlichkeit ist vermutlich dem Umstand geschuldet, dass Inspirationsmantik vor allem mit Hilfe eines reinen, unschuldigen Individuums betrieben werden musste, das als Medium des göttlichen Orakels dient. Da es sich um einen fremdländischen Jungen handelt, bestand kein Interesse daran, ihn als heroisch zu präsentieren.

In den Lehren ist in der Regel von Söhnen und Schülern die Rede, manchmal aber auch nur von Jungen bzw. Knaben, um das asymmetrische Erfahrungslevel zwischen

6 Agut-Labordère (2022). Er analysiert Prozesse der Kanonisierung mittels ‚Digestion‘ (durch Paraphrasen und Kommentare von Autoritäten) und ‚Inklusion/Einsetzung‘ (die Integration des Originaltexts durch Zitate).

7 Leider lückenhaft ist ein Vergleich mit einem Jungen und einer tödlichen Schädigung durch Götter in *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 30–31.

8 Die zwei Söhne der Priestergattin Neithemhet, die in *P. Rylands 9* ermordet werden; dazu Traunecker (2008); die Söhne des Hausvorstehers, die in *P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 29–32, wegen der Verbrechen ihres Vaters inhaftiert werden, Merib-Ptah, der Sohn von Na-Nefer-Ka-Ptah und Ihweret sowie Setnas Kinder im Ersten Setna-Roma, und der Priestersohn mit dem schlimmen Schicksal in *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 28–30.

Lehrer und Schüler auch in Lebensaltern auszudrücken.⁹ Ähnlich wie bei den Mädchen ist es nicht immer eindeutig, Jungen von jungen Dienern zu unterscheiden.¹⁰

1.1.1.2 Vater

Der Vater ist eine wichtige Identifikationsfigur in allen Phasen der ägyptischen Literatur – vor allem als Belehrender, Vorbild und Garant für Traditionen und Ämtervererbung.¹¹ Nicht immer ist ‚Vater‘ wörtlich zu nehmen: Insbesondere in den Weisheitslehren ist die Vaterschaft (und die Sohnschaft) konstruiert, d.h. pseud-epigrafisch. Zahlreiche Protagonisten des *Inaros-Petubastis-Erzählkreises* reden sich als ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ an, ohne dass dies eine Verwandtschaftsbeziehung voraussetzt: Pektur ist der Vater des Pami, Anchhor ist der Sohn des Pharaos Petubastis, Month-Baal ist der Sohn des Inaros.¹² Es muss demnach zwischen realer und konstruierter Sohnschaft entschieden werden. Auf jeden Fall wird dadurch eine Gefolgschaft symbolisiert; diese Gruppen nehmen beispielsweise gemeinsam an Kultpraktiken teil. Die Rezipienten können so Protagonisten einem Lager zuordnen.

Der Sohn von Wahrheit setzt sich vor einem Konzil der Götterneunheit für das Recht seines Vaters ein und kämpft dabei gegen Lüge (*Wahrheit und Lüge*, Kol. 10, Z. 2–6). Si-Osiris ist im *Zweiten Setna-Roman* zwar nicht der leibliche Sohn des Setna, aber redet ihn immer wieder als ‚Vater‘ an und verteidigt ihn vor einem nubischen Magier. So entstehen ganze Genealogien von Helden in den Erzählungen.

In *P. Rylands 9* entspinnen sich zahlreiche Argumentationen um Priesterämter und deren Anteile um den Fakt, dass bereits Väter diese ausführten. Die politische Realität kann aber nicht immer einer solchen Ämtervererbung standhalten. Auch Djedhor versucht in der *Geschichte mit Pa-di-pep*, P. BM EA 69532 + 69531a, Z. 10–15, als Vater seine Familie mit Priesterämtern zu begünstigen – und wird von den Göttern vernichtet. Setna rächt sich im Auftrag des Pharaos an den Menschen, die

9 *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 17–Kol. 18, Z. 3 (der Tod holt auch junge Menschen); *Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 4, Z. 6–7 (ein kleiner Junge hat ein törichtes Herz und läuft Gefahr, einen Schlag des Schicksals zu erleiden); *P. Insinger*, Kol. 9, Z. 6–8 (Empfehlung der Prügelstrafe gegen Dummheit bei Jungen).

10 *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 38–Kol. 5, Z. 3 (Diener im Gefolge von Setna und von Tabubu); *Kampf um den Panzer des Inaros*, *passim* (Pamis Diener Tjay-nefer); *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 13, Z. 24–Kol. 14, Z. 8 (‚Pfründenknabe‘; dazu Stadler (2015) in TUAT, N. F. 8, 434, Anm. 474).

11 Cf. auch die Abschnitte zu Mutter, Eltern, Vorfahren und Ahnen, und „zu den Vätern gehen“ als Ausdruck für „sterben“. Zur Konstellation von Vater und Sohn in den Lebenslehren cf. den Abschnitt zum Sohn. Grundlegend ist Assmann (1976) mit seiner Systematisierung verschiedener Vätertypen, u. a. in der Rolle des Erziehers.

12 Cf. Hoffmann (1996a) 200, Anm. 1010. Im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 16, Z. 9–22, beleidigt Petechons unflätig Vater und Mutter eines Opponenten. Pektur wird im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 12, Z. 10, als „Vater der Stiere von Ägypten“ bezeichnet.

den Vater eines Totengeists einst schädigten (*Setna-Geschichte*, *P. Carlsberg* inv. 207, Kol. x+2, Z. 3–11). Der junge Prophet im *Kampf um die Pfründe des Amun* erhebt auf diese Anspruch, weil sein Vater und nicht der momentane erste Prophet des Amun von Theben dieses Amt einst innehatte (Kol. 2, Z. 2–5). Es fällt auf, dass gerade in den demotischen Erzählungen Familiensagas präsentiert werden, in denen der Idealfall – Sohn folgt auf Vater im Amt und übernimmt dessen Privilegien – nicht eintritt, weil das Gesetz oder kultische Vorgänge nicht eingehalten worden sind.¹³ Hier wollten die Redaktionen der Werke Kritik ausdrücken, vielleicht im Kern bezogen auf reale historische Persönlichkeiten, deren genaue Zuweisung uns entgeht. Der Idealfall der Vater-Sohn-Nachfolge ist auch in *P. Vandier* nicht gegeben, weil Meri-Re für den Pharao Si-Sobek den Stellvertretertod stirbt und der Herrscher den kleinen Sohn nicht wie versprochen als Ersatz aufzieht und protegiert (*P. Vandier*, Kol. 1, Z. 13–Kol. 2, Z. 1) – ein Element, das den Pharao als üblen Potentaten charakterisiert. Solche disruptiven Familien- und Erbgeschichten dienen zudem als Folie, normativ schlechte Charaktere anzuprangern. Oft sind es die Götter, die aus ihrem Plan heraus als Bestrafende fungieren und so für oft überraschende Wendungen in den Erzählungen sorgen. Denn in der Regel bleiben religiöse Frevel wie auch solche in anderen Lebensbereichen nicht ungesühnt.

1.1.1.3 Ehemann

Im Unterschied zu Ehefrauen wird das Verheiratetsein von Männern in den einzelnen Genres nicht sehr oft thematisiert. Männer machen zweifellos den größeren Anteil unter den Protagonisten aus, und wenn, dann definieren sie sich über etwas anderes als über den Familienstand. Dies geschieht in der Regel nur dann, wenn die Frauen im Zentrum der Handlung stehen und über die Männer aus ihrer Perspektive oder der ihrer Familie geredet wird.

So ist der aufgeregte Priester Rawoser nur Wegweiser für die Götter, die seiner Ehefrau Ruddedet in *P. Westcar*, Kol. 10, Z. 1–4, bei der Geburt der nächsten ägyptischen Könige helfen. Im *Zweibrüdermärchen*, Kol. 11, Z. 19–Kol. 12, Z. 4, berichtet die göttliche Frau des Bata dem Pharao über ihren ungewöhnlichen Ehemann; in einer weiteren Situation fürchtet sie sich vor ihrem Noch-Gatten, der seine Gestalt wandeln kann (Kol. 15, Z. 7–Kol. 16, Z. 2).

In *P. Rylands* 9, Kol. 14, Z. 9–11, wird betont, dass die Tochter des Petese I., Neithemhet, einen Ehemann hat und sich in Teudjoi ansiedelt und den Kult für Amun vollzieht. Diese Verwandtschaftsangabe aus Sicht der Frau liegt daran, dass die Geschichte aus der Perspektive der Familie des Petese erzählt wird und Neithemhets Ehemann Horudja in die Familie einheiratet. Gleiches gilt für die

¹³ Weitere Belege sind: *P. Saqqara dem. 1, 3, Fragment 1 + 2*, vo., Z. 1–4 (Vater[?] eines Priesters erwähnt); *Königserzählung*, Kol. 2, Z. 3–5 (der Vater eines Sohnes ist Priester des Herischef, deshalb bekommt der Sohn in Kol. 2, Z. 7–11 keine Anstellung an einem anderen Tempel).

zehn Schwiegersöhne des Djedhor, die Ehemänner seiner zehn Töchter, aus dessen Perspektive die Handlung in der *Geschichte mit Pa-di-pep*, P.BM EA 69532 + 69531a, Z. 10–15, erzählt wird. Im *Ersten Setna-Roman* sind Ehemann und Ehefrau Geschwister und werden beide als solche benannt: Ihweret und Na-Nefer-Ka-Ptah.¹⁴ Dieses Ehepaar ist ein Sonderfall, weil beide im Großteil der Handlung gemeinsam vorkommen und in Kultpraktiken engagiert sind.

1.1.1.4 Bruder

Die Bezeichnung ‚Bruder‘ (ähnlich verhält es sich auch bei ‚Schwester‘) steht nicht ausschließlich für ein die Anzeige eines Verwandtschaftsverhältnisses, sondern kann auch einfach ‚Verwandter‘, ‚Kollege, Gefährte‘ etc. heißen, z.B. im Priesterdienst,¹⁵ im Kampf¹⁶ oder als Ehemann.¹⁷ Die Priestergeschichte in *P.Rylands 9* weist zahlreiche Bezeichnungen als ‚Brüder‘ auf. Hier ist die Differenzierung zwischen realem Bruder, sonstigem Verwandten und (Priester-)Kollegen nicht immer ganz eindeutig.¹⁸ Es zeigt sich jedoch, dass Priesterfamilien durch gezielte Ämtervergabe und das Verheiraten unter Verwandten ihren Einfluss zu stärken versuchten, und das wird in den literarischen Texten inhaltlich aufgegriffen.

14 Zur Charakterisierung der beiden Vinson (2009); Vinson (2018) 249–253.

15 *P. Westcar*, Kol. 6, Z. 1 (Pharao bezeichnet den Priester Djadja-em-anch als ‚mein Bruder‘); *Setna-Geschichte*, *P. Carlsberg inv. 207*, Kol. x+2, Z. 1–3 (ein Prophet bezeichnet Setna als Bruder); *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 4, Z. 7–12, und Kol. 4, Z. 12–15 (der Lesonis Hareus bezeichnet seinen Priesterkollegen Petese als Bruder, als dieser gegen ihn mit Magie vorgeht); *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 1, Z. x+14; Kol. 1, Z. x+19; Kol. 2, Z. x+13; Kol. 3, Z. x+12 (Anchsheschonqy hat ‚echte‘ Brüder, diese wurden im Rahmen von Privilegien zu steuerbefreiten Priestern gemacht).

16 Überaus häufig in den demotischen Erzählungen des *Inaros-Petubastis-Erzählkreises*.

17 Exemplarisch dafür: Ihwerets Anrede ihres Ehemanns/leiblichen Bruders Na-Nefer-Ka-Ptah (cf. Kol. 3, Z. 9–10; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3; Kol. Z. 4, Z. 11–13).

18 *P. Rylands 9*, Kol. 2, Z. 5–9 (Petese III. hat vier Brüder, sie alle und sein Sohn werden in Teudjoi eingesperrt und gefoltert); Kol. 2, Z. 11–15 (der Lesonis und seine Brüder lassen die Vorgenannten fast erschlagen); Kol. 3, Z. 8–11 (Verteilung von Priestereinkünften an Sematauitefnacht, seinen Bruder und seine fünf Söhne); Kol. 5, Z. 13–18 (ein Cousin von Petese I. wird als sein Bruder bezeichnet, dieser arbeitete als Schiffmeister, Petese wurde bei Hofe erzogen; keine Priesterkollegen); Kol. 5, Z. 18–Kol. 6, Z. 3 (Petese empfiehlt seinen Verwandten Petese I. dem Pharao für ein Amt, nennt ihn ‚Bruder‘); Kol. 11, Z. 1–2 (Peteses Priesterkollegen als ‚Brüder‘ bezeichnet); Kol. 16, Z. 5–7 (Hormaacheru machte Brüder/Verwandte zu seinen Priesterkollegen); Kol. 16, Z. 19–Kol. 17, Z. 1 (Cherchons verlangt ein Prophetenamt für seinen Bruder für die Protegierung bei Hofe; geschieht in Kol. 17, Z. 7–9; in Kol. 18, Z. 4–5, tritt dieser seinen Dienst in Teudjoi an); Kol. 19, Z. 5–12 (Imhotep protegiert die Familie des Petese bei Gericht, bezeichnet Petese III. als ‚Bruder‘ – wohl eher Verwandter/Kollege; nochmals brieflich in Kol. 20, Z. 6–11); Kol. 19, Z. 20–21 (Priesterkollegen des Lesonis von Teudjoi erwähnt als ‚Brüder‘); Kol. 21, Z. 2–5 (Petese III. geht mit seinen Brüdern und anderen Familienmitgliedern zurück nach Teudjoi).

Eine Geschichte über genuine Geschwister ist das *Zweibrüdermärchen* über zwei Brüder göttlicher Abstammung (Kol. 1, Z. 3–4).¹⁹ Bata wohnt bei seinem älteren Bruder Anubis und dessen Frau. Die Frau will Bata verführen, aber als dieser ablehnt, klagt sie ihn bei Anubis der Vergewaltigung an, der ihr zunächst glaubt. Es kommt fast zu Mord und Totschlag, wenn nicht Re-Harachte auf Bitten des Bata reagiert und ein krokodilverseuchtes Gewässer zwischen beiden Streithähnen entstehen lassen hätte (Kol. 6, Z. 4–7). Bata kastriert sich vor Anubis und geht in den Libanon, während Anubis seine Frau tötet (Kol. 8, Z. 6–8). Später rettet er Bata das Leben, weil dieser wiederum von einer Frau hintergangen wird. Nach zahlreichen Erlebnissen, v. a. magisch-kultischer Natur bei Hofe, werden beide Brüder nacheinander Pharaonen Ägyptens.

Geschwisterehe zwischen Bruder und Schwester schildert nur der *Erste Setna-Roman* mit der Ehe von Na-Nefer-Ka-Ptah und Ihweret.²⁰ Setna hat zudem einen ‚Milchbruder‘, Inaros, mit dem er sich einst die Amme teilte und der ihn später mit Zauberbüchern vor dem Magier Na-Nefer-Ka-Ptah rettet (Kol. 4, Z. 31–33; Inaros kommt auch in der *Setna-Geschichte*, *P.Cairo CG 30692*, Z. 15–18 vor). Weitere kurze Erwähnungen von Brüdern in Narrationen,²¹ Lehren²² und Diskursen²³ bestätigen die multiple Verwendung der Bezeichnung ‚Bruder‘ über die Zeiten und Genres hinweg.

19 Gar nicht auf die göttliche Abstammung eingegangen wird bei Belén Castro (2021), die einen Weg vom ‚peasant‘ bis zur Krönung nachzeichnet, jedoch ohne auf rituelle Elemente einzugehen. Die Geschichte könnte *Gen. 39* im *Alten Testament* um Josef, Potifar und dessen Frau beeinflusst haben.

20 *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 1–7; cf. Frandsen (2009) 49.

21 *P.Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 14, Z. 6–9 (rituelle[?] Bestrafung: Der Sohn eines Getöteten klagt im Namen von Vater, Bruder, Gefährten; Z. 14, 3 werden seine[?] Brüder in den Feueröfen geworfen); *Krugtexte, Krug B, Der Beistand der Isis* (Chalamenti klagt vor Isis über seinen Bruder Haryothes); *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 15–17 (Brüder sind die Leute/Kollegen, die nebeneinander in der Thronhalle standen).

22 *Lehre für Merikare*, § 131–138 (der Gott hat den hinterlistigen Menschen getötet wie ein Mann, der seinen Sohn wegen seines oder dessen Bruders töten würde; es können Verwandte und Kollegen o. ä. gemeint sein); *Brooklynser Weisheitstext*, Kol. 5, Z. 12–14 (zerstörte Maxime über einen Bruder in Schwierigkeiten, vermutlich auch Gefährte/Kollege); Weisheitstext *P.Oxy. 79/103*, A, Kol. x+3, Z. 10–11 (Adressat soll seinen Brüdern Gutes tun zur Zeit des ‚Mundabwischens‘; vermutlich auch Kollegen gemeint); Weisheitstext *P.Ashmolean inv. 1984.77* vo., Kol. 4, Z. 3–6 (ein verfluchter[?] Mensch ist nicht gerecht zu seinen Brüdern = Kollegen, Verwandte etc.); *P.Insinger*, Kol. 12, Z. 19 (in der Not erkennt man seinen ‚Bruder‘ = Gefährten, Freund); *P.Insinger*, Kol. 34, Z. 1–12 (die Vergeltung macht aus Brüdern = Verwandten, Gefährten, Kollegen etc. Feinde).

23 *Beredter Bauer*, Version B1, Z. 84–95 (Rensi soll der ‚Bruder der Geschiedenen‘ sein, d. h. ihr Unterstützer); *Lebensmüder*, Z. 49–55, und Z. 147–154 (der Lebensmüde nennt seinen Ba seinen Bruder).

Der Zwist zwischen Blutsverwandten – ob nun Götter, in Priesterfamilien, im Königshaus et al. ist ein literarisches Motiv der Erzähltradition, weil es eine unnatürliche Feindschaft porträtiert, die einen Konflikt als noch intensiver darstellt.²⁴ Dadurch, dass so viele altägyptische Personenkonstellationen als die von ‚Brüdern‘ und ‚Schwestern‘ gekennzeichnet werden (insbesondere ab der demotischen Literatur), werden enge Beziehungen zwischen Parteien, Priesterkollegen usw. konstruiert. Sie können den Rezipienten als Orientierung dienen, wer auf wessen Seite ist – um dann Konflikte deutlicher herauszuarbeiten, wenn ‚Brüder‘ plötzlich zu Feinden werden. In den Weisheitslehren ist die Nähe zu bestimmten ‚Brüdern‘ entweder nützlich oder schädlich – abhängig von deren Charakteren und Taten, insbesondere im Kult oder unter Einfluss der Götter.

1.1.1.5 Sohn

Söhne, besonders Königssöhne (diese werden weiter unten besprochen), kommen oft als Handelnde vor: Djedefre in *P. Westcar*, Setna in diversen *Erzählungen* etc. Aber auch sonst ist die Definition als Sohn eines bestimmten Vaters oder die Erwähnung männlicher Nachfahren (und damit Erben) in einer patriarchalen Gesellschaft von Belang – das gilt für dokumentarische wie literarische Texte gleichermaßen. Erwähnenswert sind die Priesterfamilien, die qua Ämtervererbung z.B. gemeinsam Kultpraktiken ausführen.²⁵

Das Wunschkind von Nebese und dem Propheten des Horus ereilt ein schlimmes Schicksal, das den Eltern schon vor der Geburt prophezeit worden ist: Sobald er mit einer Frau schläft, muss er sterben (*P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 8, Z. 21–24). Weitere Söhne nicht-königlicher Abstammung werden in kürzeren Passagen mit kultpraktischen Bezügen erwähnt.²⁶ Für Söhne gilt das Gleiche wie für Brüder: So werden Nähe und Familienbande in Werken aufgebaut. Eine harmonische Vater-Sohn-Nachfolge gilt als die Norm bzw. das Ideal, eine Abweichung davon als das Gegenteil. Auffällig (aber erzähltechnisch auch plausibel) ist, dass es mehr Belege für Feindschaften unter ‚Brüdern‘ als unter Vätern und ihren Söhnen gibt.

Die Lebenslehren setzen einen starken Akzent auf das meist konstruierte Verhältnis zwischen Vater und Sohn bzw. Lehrer und Schüler – über die Zeiten hinweg. Der Sohn soll von den Regeln und der Erfahrung des Vaters lernen und aus seinen

24 Frenzel (2015) 79–92, s. v. Brüder, Die verfeindeten.

25 *P. Rylands* 9, *passim*.

26 *Die Geschichte des P. Lythgoe*, Z. x+6–7 (der Sohn des Wesirs verbringt einen hrw-nfr); *Setna-Geschichte*, *P. Carlsberg inv.* 207, Kol. x+2, Z. 29–34 (ein Totengeist wünscht sich Priesterpositionen für seine Söhne vom Pharaos); *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, Fragment 1, Kol. 2, Z. 17–22, und Fragment 2, Z. 1–6 (ein Hagriter betreibt Inkubation vor Mysis sowie Bastet und bekommt einen Sohn).

Fehlern klug werden.²⁷ So wird die Lehrsituation in eine Kommunikationssituation eingebettet. Allerdings geht es innerhalb der lehrhaften Sentenzen auch um reale Vater-Sohn-Beziehungen, die Bezüge zu Kultpraktiken aufweisen. Das soll die folgende Übersicht belegen, in der Textstellen aufgelistet sind, in denen Angaben dazu erhalten sind:

Tabelle 1. Vater-Sohn-Beziehungen und Kultpraktiken in Lebenslehren

Verhältnis	Beleg	Kultpraktiken und Kultphänomene mit Sohn-Bezug
Königssohn an Sohn	<i>Lehre des Hordjedef</i>	Aufforderung zur Reinheit (§ H1, 3); Vater begründet Hausstand und lebt dort nach dem Tod weiter, wenn sein Sohn diesen übernommen hat (§ H2, 1); Sohn soll sich um sein Grab kümmern (§ H2, 2–4)
Vater an Sohn	<i>Lehre des Ptahhotep</i>	Sohn soll den Göttern/Horus folgen und gehorchen (§ D 588–589); der Vater soll einen Sohn zeugen, der die Götter freundlich stimmt (D 198); der Gott schenkt einen perfekten Sohn; der Vater redet bereits mit ihm, während er noch im Mutterleib ist (§ D 630–644)
König Amenemhet I. an Königssohn Sesostri I.	<i>Lehre des Amenemhet</i>	Amenemhet I. spricht aus dem Jenseits zu Sesostri I.
König Cheti an Königssohn Merikare	<i>Lehre für Merikare</i>	metaphorisch: Das Königtum hat als Amt keinen Sohn/Schüler oder Bruder/Kollegen, um es fort-dauern zu lassen (§ 115–117); der Gott hat den hinterlistigen Menschen getötet, wie ein Mann seinen Sohn wegen seines oder dessen Bruders töten würde (§ 131–138)
Kairsu an seine Kinder (also Söhne)	<i>Loyalistische Lehre des Kairsu</i>	der Sohn soll sich um den Totenkult des Vaters kümmern, nicht bloß der Totenpriester (§ 14, 4–8)
Vater an Sohn	<i>Lehre eines Mannes für seinen Sohn</i>	<i>passim</i>

²⁷ Feucht (1990) 61–70.

Tabelle 1. Fortsetzung

Verhältnis	Beleg	Kultpraktiken und Kultphänomene mit Sohn-Bezug
Vater an Sohn (?)	<i>Lehre des Hori</i>	der Vater beschäftigte sich mit Gottesworten und bekam dafür Respekt von der Öffentlichkeit und hatte eine gute Versorgung für sein Grab; Vorbild für den Sohn (Z. 2–4)
Vater an Sohn	<i>Lehre des Ani</i>	der Sohn soll den verstorbenen Eltern eine Wasperspende bringen und dies öffentlich kundtun (P. Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 4–6)
Vater an Sohn	<i>Lehre des Amenemope</i>	<i>passim</i>
Vater an Sohn	<i>Lehre des Amunnacht</i>	<i>passim</i>
Vater (Menena) an Sohn (Pay-iry)	<i>Lehre des Menena</i>	<i>passim</i>
erfahrener an jüngeren Schreiber	<i>Satirische Streitschrift</i>	<i>passim</i>
Vater (Anch-scheschonqy) an Sohn	<i>Lehre des Anch-scheschonqy</i>	Wunsch, dass ein Sohn eines Herren kein Herr sei, damit die Menschen weiterhin vor dem Gott niederfallen (= korrekte Hierarchien, Kol. 19, Z. 14)
Vater an Sohn	Weisheitstext <i>P. Louvre inv. N 2414</i>	<i>passim</i>
Vater an Sohn (?), nicht erhalten ²⁸	<i>P. Insinger</i>	Anwenden von Prügelstrafe; Vater soll sich nicht mit seinem verdorbenen Sohn einlassen, das bringt den Sescher-Dämon auf den Plan etc. (Kol. 9, Z. 9–15); der Gott schenkt den Sohn etc. (Kol. 9, Z. 19)

Folgende Punkte zwischen realem Vater und Sohn werden in den Lehren als ideal betont: Der Sohn soll dem Vater im Amt nachfolgen, Loyalität zu irdischen und göttlichen Vorgesetzten zeigen, den Totenkult für die Eltern ausführen und das Weiterleben des Namens der Familie durch Nachkommen absichern. Dies und Weiteres

28 Zum Anfang des Texts cf. Agut-Labordère (2009); Houser Wegner (1998); Collombert (2016); Quack in Quack/Ryholt (2019) 429–435 (Text 40, P. Carlsberg 3 + PSI Inv. D 97;

wird als Garant für ein von den Göttern behütetes Leben dargestellt. Kein einziger Weisheitstext wird aus Sicht einer Mutter verfasst oder richtet sich an Töchter. Die Erziehung von Töchtern wird nicht explizit thematisiert, nur punktuell. Speziell ist die *Lehre des Amenemhet*, der aus dem Jenseits zu seinem Sohn spricht.²⁹

1.1.1.6 Weibliche Protagonisten

Dieser Abschnitt widmet sich Frauen und Mädchen in den literarischen Texten, die keine Göttinnen, Königinnen, Prinzessinnen, Ehefrauen, Mütter oder Klagefrauen sind.³⁰ Es geht also um Unverheiratete (sofern sich das ermitteln lässt) und um Frauen, die recht allgemein in den Lehren angesprochen werden, wenn es um kulturelle Bezüge geht.

Der längste literarische Abschnitt betrifft eine kranke Frau in der Erzählung von *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*. Sie begegnet Isis und Imhotep vor einem Schrein für die Göttin, den sie in Auftrag gab (Kol. 6, Z. 1–2), rezitiert Lieder (Kol. 6, Z. 6–8) und scheint Isis bei einem toten Mann zu entdecken, an dem die Göttin Rache übte (Kol. 6, Z. 9). Die Frau wendet sich in einer langen Invokation an Isis – nicht kritiklos – und wir erfahren von ihrer Krankheit und ihrer Schwangerschaft. In dem Moment fliegt Imhotep als Skarabäus vom Himmel herab (Kol. 6, Z. 10–18). Die Frau scheint sich vor Imhotep für einen anderen Menschen einzusetzen, wird aber in der Folge von anderen kritisiert (Kol. 6, Z. 20–30). Der Text ist schwer zu verstehen (nicht nur wegen der Lücken) und es ist nicht auszuschließen, dass die Frau verheiratet sein könnte.

Noch nicht verheiratet ist die tugendhafte Frau, die Prinz Necho kennt. Sie ist in der Lage, mit ihren Tränen den Pharao von seiner Blindheit zu heilen (*P. Petese 2, C1, Kol. 2, Z. 10–24*). Zuvor hatte dieser 40 Frauen aus dem Harim hinrichten lassen, weil sie nicht tugendhaft waren (*P. Petese 2, C1, Kol. 2, Z. 5–10*). Später wird die junge Frau Gattin von Necho. Beide kannten sich zuvor, und der Königssohn hatte sich vermutlich in sie verliebt. Ein Mädchen kommt in Fragmenten von *P. Vandier* vor. Sie befindet sich beim Pharao, und jemand geht nach oben – vielleicht aus der Unterwelt auf die Erde hinauf (9xy, Z. 16–10xy11; 10xy rechts, Z. 12–15). Beide Frauen können vermutlich auch in die Kategorie der ‚guten Prinzessinnen‘ eingeordnet werden.

Weitere Frauen sind Dienerinnen: im Totendienst (je fünf Dienerinnen und Diener soll der Ach-Geist in *Chonsemhab und der Geist*, Kol. 3, Z. 12–16, bekommen),

vielleicht gehört Fragment 4 von Text 42 zum Anfang, an dem „ich will lehren“ gelesen werden kann; cf. 440; auch Fragment 5, 441 gehört zum Anfang des Texts). Die Ricci-Fragmente enthalten nicht den Anfang der Lehre, sondern Teile von Kolumne 2, die sich mit Ernährung beschäftigen.

²⁹ Die *Lehre des Amenemhet* wurde als Vermächtnis, Hofliteratur oder als fiktive Autorenschaft beurteilt. Cf. Gnirs (2014) 129–132.

³⁰ Grundlegend Teyssie (2002); Salim (2013) 138–175.

eine Dienerin der Priesterin Tabubu, die von dieser getadelt wird (*Erster Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 6–8), und eine Dienerin (oder ein junges Mädchen), das mit einem Hagriter zu Tisch sitzt und feiert (*König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 14; Kol. 2, Z. 27; Fragment 2, Z. 1–6; Fragment 8, Z. x+2; vielleicht ist sie auch die Sprecherin im Traumorakel in Fragment 2, Z. 6–10).

Parallel zu den Priestersöhnen gibt es auch Priestertöchter, die den Fortbestand von Dynastie und Amtsfolge garantieren sollen. Petese hat eine Tochter namens Neithemhet, die er mit Horudja verheiratet – jedoch erst, nachdem sie das Heiratsalter erreicht hat (*P.Rylands* 9, Kol. 8, Z. 8–13; Kol. 8, Z. 20–Kol. 9; Z. 4). Ein (oder mehrere) Mädchen kommt in *P.Saqqara dem. 1, 1* vor. Sie arbeitet bei einem Pastophor und seiner Frau (Kol. 9, Z. 30) und wird mit einem Propheten des Horus von Letopolis erwähnt (Kol. 13, Z. 1, und Kol. 13, Z. 5?). In *P.Saqqara dem. 1, 2 ro*, *Die Rache der Isis* hören wir von einem Mädchen, das vor Imhotep opfert (Kol. 6, Z. 23–25) und Teil einer Prozession ist, in der sie vermutlich die Isis spielt (Kol. 6, Z. 25–27). Pa-di-pep erzählt dem Pharao eine Geschichte über Djedhor, seine zehn Söhne und zehn Töchter (*Geschichte mit Pa-di-pep*, P. BM EA 69532 + 69531a, Z. 6–15), der nicht möchte, dass diese wegziehen und sie daher alle gut verheiratet und auf seinem Grundstück unterbringt. Am Ende werden aber alle durch einen Dämon vernichtet. Pa-di-pep führt diese Geschichte an, da der Pharao nicht wegen eines Mädchens krank werden solle (Z. 4–5), denn die Götter lassen Gutes auf Schlechtes folgen. Vermutlich soll die Geschichte um Djedhor Trost spenden, weil sich der Pharao verliebt hatte und das Mädchen wohl verstarb. Zahlreiche Textstellen und Fragmente erwähnen Frauen in Kultpraktiken, ohne dass der größere Zusammenhang ersichtlich wird.³¹

Es fällt auf, dass die hier geschilderten Frauenrollen fast ausschließlich in späteren Erzählungen vorkommen. In früheren Texten treten verstärkt Ehefrauen und Königinnen auf den Plan. In der Regel sind weibliche Protagonisten durch ihre Familie (Priesterdynastie), Ehemänner oder Hierarchieverhältnisse definiert und tauchen nur am Rande auf – bis auf die Frau in *P.Saqqara dem. 1, 2 ro*, *Die Rache der Isis*. Dieser Fall kann allerdings nur eingeschränkt gewertet werden, weil der Text so schwer verständlich und zerstört ist. Frauen, denen mehr Handlungsspielräume eingeräumt werden, weichen von der Normalität ab und stehen außerhalb

31 *P. Petese* 2, C2, *Die Krokodilsgeschichte*, Z. 2 und Z. 8 (eine Frau betet und weint vermutlich); *P. Petese* 2, Fragment D10, Kol. 2, Z. 4 (Frau bei einem Fest); *P. Petese* 2, Fragment D33, Z. x+1 (Frau bei einem Orakel?); *Erzählung mit König Necho Merneith*, Fragment 3, Kol. 1, Z. 3 (Frau sieht etwas im Traum); *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 29–31 (Frau oder Göttin bekommt Opfergaben). Der *Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 1, Z. 9–13, nennt den Mund einer Frau oder Göttin.

der ägyptischen Gesellschaft: die starken und wie Männer agierenden Amazonen³² mit ihrer Königin im „Land der Frauen“ (Serpot in *Ägypter und Amazonen*), die vermeintliche ‚Hexe‘ in *Schmähworte gegen eine Frau*, und die ‚fremde Frau‘,³³ die vermutlich eine Prostituierte ist und denen, die sich mit ihr abgeben, den Tod bringt (*Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 16, Z. 15–16). „Eine niedrige(?) Frau (Prostituierte) hat keine Lebenszeit“, warnt die *Lehre des Anchescheschonqy*, Kol. 25, Z. 21, und deutet damit einen frühen Tod an, den ihr die Götter für ihren Lebenswandel beschenken. In die Kategorie nicht-typischer Frauen gehört auch die Göttin, die sich in der Gestalt eines schönen Mädchens manifestiert (*Erzählung von einem König und einer Göttin*, P. Wien inv. 36 vo., Z. x+12–13).

Mehrere Maximen der demotischen Weisheitstexte befassen sich mit Frauen, die meisten davon nehmen eine negative Perspektive ein.³⁴ Es gibt sogar eine Schrift namens „Der Tadel der schlechten Frau“, auf die sich *P. Insinger*, Kol. 8, Z. 10–11, mit dem Zusatz „Ich fürchte sie (Sg.) um der Furcht vor Hathor willen.“, *P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 1, Z. 12–18 (Geschichte vom *Tadel einer Frau*), und *Harfner*, Kol. 4, Z. 8–9 (Lied), beziehen. Es scheint, als ob die zahlreicheren Frauenrollen und -belege in demotischen Erzählungen und Lehren nicht einfach nur eine größere Bandbreite an Charakteren und Protagonisten darstellen, sondern auch als Kontrastfolie für mehrheitlich negatives und von den Göttern gesühntes Verhalten erhalten müssen. Sie fügen sich ein in die Entwicklung v. a. ab dem Neuen Reich, gutes und schlechtes Verhalten durch positive und negative Charaktere zu erläutern, die von den Göttern gegeben sind.

32 Das Motiv der schönen und starken Frau eröffnet Perspektiven des Zwiespalts in Erzählstoffen; cf. Frenzel (2015) 11–26, s. v. Amazone.

33 Zu diesem Charakter Naether (2019a). Es gibt nur einen Beleg in demotischen Quellen für eine Einwanderin nach Ägypten; während die griechischen Papyri und Ostraka erheblich mehr Migranten aufführen; cf. La’da (2002a) und La’da (2002b).

34 *Lehre des Anchescheschonqy*, Kol. 22, Z. 8: „Wenn eine Frau ein Krokodil liebt, wird sie sein Wesen annehmen.“ (Verehrung des ambivalenten Gottes Sobek?; negative Konnotation des Krokodils); Kol. 22, Z. 9 „Frau in der Nacht, Heilige am Tage“ (diverse Kontexte sind möglich; Quack [2015h] 76 übersetzt „Gunst“ statt „Heilige“ und ordnet den zweiten Teil der Maxime in den Berufskontext ein); *P. Insinger*, Kol. 8, Z. 18–19: „Das Werk der Mut (und) der Hathor ist es, was unter den Frauen geschieht. In den Frauen sind der gute und der böse Dämon auf Erden wirksam.“; Kol. 12, Z. 22: „Man findet zu keiner Zeit das Herz einer Frau, ebenso(wenig) wie den Himmel.“; Z. 17, 17: „Wen man (auch nur) um eines davon (Wein, Frau, Essen) beraubt, der wird ein Feind seines Leibes.“; positiv sind Kol. 8, Z. 13: „Wer im Herzen Gottes würdig ist (d. h. für würdig erachtet wird), der wird eine Edle unter ihnen finden.“ und Weisheitstext *P. Louvre inv. 2380 vo.*, Kol. 1, Z. 8: „Ihr ein Omen verkünden ist es, was geschehen wird (bzw. eventuell „was sie tun wird“).“

1.1.1.7 Ehefrau

Man kann in den Erzählungen zwischen ‚guten‘ und ‚bösen‘ Ehefrauen unterscheiden – und das zeigt sich auch in Zusammenhang mit Kultpraktiken. Folgende als ‚böse‘ charakterisierte verheiratete Protagonistinnen sind anzuführen:

- die namenlose Frau des Priesters Ubainer, weil sie Ehebruch begeht; ihr Liebhaber wird von einem magischen Krokodil gefressen und sie selbst hingerichtet; beide Befehle erteilt der Pharao Nebka (*P. Westcar*, Kol. 3, Z. 19–Kol. 4, Z. 10);
- die namenlose Frau des Anubis, die Bata verführen will und ihn dann der Verführung bezichtigt, aber schließlich von ihrem Mann Anubis getötet wird (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 4, Z. 8–10; vgl. *Gen.* 39 mit der *Josefsgeschichte*);
- die göttliche Ehefrau des Bata, die sich vom Pharao nach Ägypten locken lässt, zur Großen Königlichen Gemahlin wird und Bata zweimal zu töten versucht (als Stier und als Persea-Bäume), ihn aber erneut auf die Welt bringt (als Königssohn) und von ihm, wie prognostiziert, durch Erstechen verurteilt wird (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 9, Z. 5–10, 1; Kol. 11, Z. 19–Kol. 12, Z. 4; Kol. 12, Z. 4–7; Kol. 16, Z. 6–Kol. 17, Z. 3; Kol. 17, Z. 8–Kol. 18, Z. 4; Kol. 18, Z. 6–Kol. 19, Z. 2; Kol. 19, Z. 3–7);³⁵
- die namenlose Frau des Propheten des Atum (in der Geschichte von *P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 1, Z. 1–9) ist vom Propheten der Nebet-Hetepet schwanger; dessen Frau zeigt dies vor dem Pharao an, beide sollen ihre Söhne tauschen.

Es fällt auf, dass als negativ präsentierte Charaktere nicht immer einen Namen erhalten. Dadurch werden sie zusätzlich diskreditiert bzw. soll dem ‚Übel‘ kein Name gegeben werden, um sich vor ihm zu schützen. Ob die verstorbenen Ehefrauen im *Zweiten Setna-Roman*, die ihren Männern in der Unterwelt das Essen rauben, bereits zu Lebzeiten üble Charaktere waren, kann nicht geklärt werden, aber es ist anzunehmen. Das Wunderkind Si-Osiris zeigt seinem Vater Setna die Toten in der Unterwelt, um zu belegen, dass der Charakter und die Lebensweise Einfluss darauf haben, wie ein Mensch das Leben nach dem Tod verbringt (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 17–23). Als ‚gut‘ charakterisierte verheiratete Protagonistinnen sind anzuführen:

- die namenlose Frau des Pharaos in der *Prinzenerzählung*, die von den Göttern einen Sohn bekommt (*Prinzenerzählung*, Kol. 4, Z. 1–2)
- die namenlose Frau des Prinzen, die Prinzessin von Naharina in der *Prinzenerzählung*, die den Prinzen bei seinem schlimmen Schicksal unterstützt (*Prinzenerzählung*, Kol. 7, Z. 9–13; Kol. 9, Z. 2–5)

³⁵ Es stellt sich heraus, dass die göttliche Frau, obwohl sie als „Tochter des Re-Harachte“ bezeichnet wird, nicht besser ist als die Frau des Anubis. Beide Brüder haben kein Glück mit ihren Ehefrauen (Parallelismus).

- Henutnofret, die Frau des Meri-Re, die der Pharao durch einen Eid nach Meri-Res Tod beschützen soll (*P. Vandier*, Kol. 2, Z. 6–9), aber sie zur Großen Königlichen Gemahlin macht (Kol. 4, Z. 14–16); in Fragment 9xy, Z. 14–16, treffen Meri-Re und Henutnofret wieder zusammen; vielleicht wird sie in Fragment 18, Z. x+1–4, nochmals erwähnt
- Ihweret, die Prinzessin, Schwester und weise sowie gut ausgebildete Ehefrau des Na-Nefer-Ka-Ptah (*Erster Setna-Roman*)³⁶
- Mehwezechet, die Frau des Setna, die Inkubation zur Geburt eines Sohnes betreibt, mit der Setna aber nicht seine magischen Probleme teilt (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 9–13)
- Tasis, Frau des Haryothos (beide werden in der *Geschichte mit Bes* von Bes getötet, und Bes vergeht sich am Leichnam der Tasis)
- Sachminofre, Frau des Priesters Petese in *P. Petese 1*, die den nahenden Tod ihres Mannes nicht mitbekommen soll (Z. 2, 24–28) und deshalb 70 Geschichten von zwei magischen Pavianen erzählt bekommt (Z. 5, 8–15) und mit der Petese, so oft es geht, feiert (Z. 4, 15–22; Z. 6, x+7–11) und die sich später nach seinem Wohl bei Re erkundigt³⁷
- Nebese, Frau des Propheten des Horus von Pe und Buto; beide verlieben sich auf einer Prozession der Neith (in der Geschichte von *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 4–11) und deren Sohn sterben wird, wenn er das erste Mal Sex hat (Kol. 8, Z. 15–30)
- Ta-di-Nebet-Hetepet, Frau des Priesters Hareus, die trotz einer negativen Prophezeiung heiratet und die ihrem Mann beratend zur Seite steht, u. a. im Fall einer Begebenheit mit Kindern im Tempel von Heliopolis (Kol. 2, Z. 4–5)

Schwer zu beurteilen sind Ruddedet, die Frau des Priesters des Re, Rawoser, die die drei zukünftigen Herrscher Ägyptens mit Hilfe der Götter gebiert (*P. Westcar*, Kol. 9, Z. 8–14); eine Ehefrau oder Freundin eines Pastophors (in *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 9, Z. 20–21, sollen die Götter etwas für sie tun; Erwähnungen in Kol. 9, Z. 30; Kol. 10, Z. 12, und Kol. 10, Z. 28; vielleicht Kol. 13, Z. 1, bei Propheten des Horus) und die Frau des Djedseschep in *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 14, Z. 27–30, wegen der Lückenhaftigkeit des Texts. Letztere versucht vermutlich, durch einen Wab-Priester eine Sache

36 Zu ihr detailliert Vinson (2018) 249–251; Diskussion bei Cross (2022) 338. Ihweret und Tabubu repräsentieren die zwei Seiten der ‚fernen Göttin‘ (254–255; 260–268); Ihweret ist vielleicht sogar als Tabubu erschienen wie erzähltechnisch parallel Na-Nefer-Ka-Ptah später in der Geschichte als alter Priester. Sie fungiert zudem als Erzählerin eines Teils der Geschichte, in der stark linear, rasant und antiklimatisch den Zuhörern Inhalte vermittelt werden. Danach beginnt die Setna-Episode, die wieder etwas lebhafter dargestellt ist; mit Cross (2022) 340–341.

37 Escolano-Poveda (2020a) 28.

in einer Nekropole herauszufinden. Der Mann einer nicht namentlich genannten Frau wird in ihrer Gegenwart vom Pharao getötet, und sie muss schließlich dem Pharao Geld für die Bestattung bezahlen (*P.Petese* 2, C1, Kol. 1, Z. 1–14). Nicht klar ist, ob die Frau des Meri-Re in *P.Petese* 2, Fragment D8–D9, *Lebendig begraben* ein guter Charakter ist. Ihr Mann will sie wegen einer anderen loswerden, weshalb er sie betäubt und in einem Sarg einsperrt. Als sie aufwacht, denkt der Nekropolenaufseher, sie sei eine zürnende Göttin (D7, Z. 7–12). Vielleicht kann man an eine ähnlich geartete Handlung in der *Kastrationsgeschichte*, Fragment 9, Z. 3, zu denken.³⁸ Alle weiteren Erwähnungen sind recht knapp oder Fragmente.³⁹ Damit zeigt sich ein weitaus differenzierteres Bild der Ehefrauen in den Erzählungen als bei den zuvor besprochenen Frauenrollen: Sie sind nicht nur Staffage der Obrigkeiten, ihrer Ehemänner und Verfügungsmasse innerhalb von Priesterfamilien, sondern agieren freier und bekommen mehr Anteile an einer Geschichte, wenngleich nach wie vor in der Rolle als „Frau des NN“. Durch ihre Zugehörigkeit zur Oberschicht oder zu Priesterfamilien erklärt sich, dass sie Teilnehmerinnen und Praktizierende von Kultpraktiken sind oder von den Göttern für eine (Kult-)Handlung auserwählt werden. Allerdings gibt es keine Heldinnen vom Ausmaß eines Setna oder Meri-Re, da es in der altägyptischen Gesellschaft nicht notwendigerweise Frauenfiguren als Identifikationsmodelle für aufstrebende Priesterinnen und Beamtinnen bedurfte.

In Sachen Heirat rät *P.Insinger*, Kol. 8, Z. 5–7, zu einer schönen Frau, die noch keinen Mann geliebt hat, denn sie gehöre zur „Sippe der weisen Frau(en) (?)“: „Schlechte Frauen von der nämlichen Art sind nicht zahlreich. Gute Veranlagung entsteht in ihnen auf Geheiß des Gottes.“ Einige Maximen der Lehren warnen einen Mann vor Ehebruch mit einer verheirateten Frau: Dies führe zu seiner Ermordung

38 Sérida (2016) 59.

39 *Die Einnahme von Joppe*, Kol. 2, Z. 11 (den Feldherrn Djehuti, dessen Frau und Familie habe der Gott Seth erschaffen); *P.Vandier*, Fragment 3, Z. 1–3; *Setna-Geschichte*, P.Cairo CG 30692, Z. 5–7 (die schöne Frau des Setna erwähnt, beide feiern ein Fest und opfern einem Totengeist); *Setna-Geschichte*, P.Carlsberg inv. 207, Kol. x+1, Z. 16–19 (Frau in Trauerkleidung zum Fest „derer vom See“ wird mitsamt ihrer Familie umgebracht); *P.Petese* 1, Tebt. A, Kol. 4, Z. 7–12 (Frau und Kinder des Lesonis Hareus leben in Angst, weil Petese seine magischen Wachfiguren auf sie gehetzt hat); *P.Petese* 2, Fragment D14, Z. x+3 (Erwähnung einer Ehefrau auf einem Fest [?]); *P.Petese* 2, Fragment D33, Z. x+2 (Erwähnung einer Ehefrau auf einem Fest); *Lehre des Ptahhotep*, § D 338 (eine Frau hat einen Kanal gebaut und wird verflucht; cf. die Anmerkung von Peter Dils im TLA zu dieser schwierigen, metaphorisch zu verstehenden Stelle mit zahlreichen Interpretationsvarianten, ad loc. und exemplarisch bei Quack [2005c] 16, der dies so erklärt: „Sinn des bislang immer ziemlich ängstlichen zweiten Teils der Maxime 21 kann eigentlich nur sein, daß man die Frau im Haus so einschließen soll, daß sie keine Gelegenheit hat, Versuchungen zu erblicken und ihnen im Sinne einer gattenfremden sexuellen Befriedigung nachzugeben.“); *Lebensmüder*, Z. 71–80 (der Krokodilsdämon Chenti tötet Frau und Kinder eines Mannes; sie kommen nicht aus dem Jenseits zurück).

auf der Schwelle des Hauses (worunter magische Objekte vergraben werden können, *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 23, Z. 7), zu seinem Tod (Weisheitstext *P.Louvre inv. N2414*, Kol. 1, Z. 7), oder zumindest ist er sich eines potentiellen schlimmen Schicksals nicht bewusst (*P.Insinger*, Kol. 7, Z. 22); cf. auch die oben erwähnte Prostituierte als jemand, die Unglück bringt und den Zorn der Götter auf sich zieht.

Weitere Aspekte des Ehelebens betreffen Versöhnung zwischen den Eheleuten (als göttliche Fügung, *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 25, Z. 5) und Vorbildwirkung der Ehefrau für die Kinder (eine gottlose Frau ist kein gutes Vorbild, *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 25, Z. 17). Mit den Ehefrauen der Weisheitstexte wird das fortgesetzt, was bereits für die anderen Frauenrollen gilt: Sie dienen der Veranschaulichung guter und vor allem schlechter Charaktere.

1.1.1.8 Mutter

Menschliche Mütter werden wegen der Fürsorge für ihre Kinder in der Regel als positive Charaktere beschrieben. Unter ihnen finden sich im Vergleich zu den Ehefrauen relativ selten negative Protagonistinnen und Charaktere. Reproduktion ist ein zentrales Thema – insbesondere das Gebären von Söhnen, um die Familienlinie aufrecht zu erhalten, beispielsweise in Priesterfamilien oder Herrscherhäusern. Dies geschieht oft nach einem göttlichen Zeichen, das bewusst herbeigeführt werden kann, z. B. ein Traumorakel. So wird die Auserwähltheit der Söhne, die die Mütter bekommen, in den Literaturwerken aufgezeigt. Allen diesen Frauen ist gemein, dass sie der Oberschicht und/oder Priesterelite entstammen und dadurch an Kultpraktiken teilhaben können oder mit Göttern in Kontakt treten.

Ruddedet in *P.Westcar* gebiert die drei zukünftigen Herrscher Ägyptens und verwahrt deren versteckte Kronen. Die Königinmutter in der *Prinzenerzählung* bringt den erhofften Prinzen zur Welt und sorgt sich um sein Leben wegen der drei schlimmen Schicksale, die ihm drohen (Kol. 4, Z. 1–2). In *Wahrheit und Lüge*, Kol. 4, Z. 5–7, gebiert die Mutter den Sohn von Wahrheit – ein regelrechtes Götterkind. Petese III. bringt seine ganze Familie in Teudjoi zusammen, darunter die Mutter, und wagt einen Neustart nach der Auseinandersetzung mit den üblen Priestern (*P.Rylands 9*, Kol. 21, Z. 2–5). Gegen deren Mutter wird ein Wehe ausgesprochen, weil sie solch üble Kinder erzogen hat, die wie Vögel über alles herfallen (*P.Rylands 9*, Klagelied, Kol. 24, Z. 2–5) – eine Verfluchung, die sich über eine ganze Dynastie erstreckt und die Mutter davon nicht ausnimmt.

Si-Osiris' Mutter Mehwechet betreibt Inkubation, um einen Sohn zu bekommen (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 1–6). Als dieser nach Erklärung seiner Reinkarnation von der Erde verschwindet, wird sie erneut schwanger (Kol. 7, Z. 9–10). Die zweite starke Mutterfigur in dieser Erzählung ist die nicht namentlich genannte

Zauberin,⁴⁰ die Mutter von Hor, Sohn der Nubierin. Zum Schutz ihres Sohnes warnt sie vor den übermächtigen ägyptischen Zauberern, mit denen sich ihr Sohn duelliert, und veranlasst, dass beide magische Zeichen aufsetzen. Wenn sich diese zeigen, will die Mutter dem Sohn zu Hilfe kommen (Kol. 5, Z. 36–Kol. 6, Z. 5). In Kol. 6, Z. 24–32, treten diese Zeichen ein, und die Mutter verwandelt sich in eine Gans und fliegt in die ägyptische Residenz, wo sich ihr Sohn mit Si-Osiris/Hor, Sohn des Panesche, duelliert. Ihre Verwandlung wird durch den ägyptischen Magier durchschaut: Er bricht ihren Zauber und lässt sie zusammen mit ihrem Sohn von einem Vogelfänger mit einem Messer bedrohen und einen Eid schwören, 1500 Jahre nicht nach Ägypten zu kommen und keine gegen das Land gerichteten Zauber durchzuführen. Dieser Eid wird durch Hor, Sohn der Nubierin, gebrochen. Seine Mutter ist daran aber nicht beteiligt. Wie bei den Amazonen handelt es sich hier um eine Frau, die nicht aus Ägypten stammt.

Eine negative Mutterfigur ist die in der Geschichte in *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 6, Z. 24–30, die von ihrem Sohn beim Ehebruch mit einem Kalasirier beobachtet wird. Der Sohn klettert auf einen Perseabaum und schaut ins Schlafzimmer. Die Mutter bemerkt das und macht sich Sorgen, dass danach ihr Mann sie verfluchen wird – dies erinnert an die bereits erwähnten Prostituierten. Nicht genauer einordnen lassen sich ein paar kurze Erwähnungen von Müttern.⁴¹

Auch die Zeit im Mutterleib thematisieren die Weisheitstexte, denn bereits dort entscheidet sich das Schicksal eines Menschen, dekretiert durch die Götter – ob er in Unglück leben wird oder nicht (*Lehre des Ptahhotep*, § D 216–219). So ist der König als Auserwählter bereits im Mutterleib weise (*Lehre für Merikare*, § 115–117; *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 6, 3–8). Deshalb müssen die Untertanen ihren König preisen. Der Schöpfergott lässt den Embryo im Mutterleib wachsen und den Samen entstehen (*P. Insinger*, Kol. 31, Z. 24–Kol. 32, Z. 17). Ein Mensch soll seiner Mutter keinen Grund geben, vor dem Gott zu klagen (*Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 21, Z. 2–3). Die allgemeine Sicht auf Mütter in den Lebenslehren ist positiver als die von Ehefrauen: Mütter entstammen der gleichen Familie und sind zu ehren, insbesondere durch Opfergaben nach ihrem Tod, während vor Ehefrauen mit schlechtem Charakter gewarnt wird. Doch auch ihre Rolle ist eher passiv – den

40 „Nehesit“ und „Igeschet“ im Text, was vermutlich einfacher für die Rezipientenschaft zu merken war als meroitische Namen und zudem die ägyptischen von den als feindlich dargestellten fremdländischen Protagonisten distanziert. Außerdem fungiert sie als Gegenbild zum ägyptischen Priester-Magier-Held (Othering).

41 *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 3–6 (die Mutter wird erwähnt, vielleicht in Zusammenhang mit Grabbeigaben und Räucherungen); *Königserzählung*, Kol. 2, Z. 7–11 (eventuell zahlt die Mutter die Priesterabgabe für den Sohn, der keine Anstellung findet); *Ägypter und Amazonen*, Kol. 6, Z. x+15–29 (Erwähnung von recht betagten Eltern im Zusammenhang eines Opfers für Inaros).

aktiven Part übernehmen die Götter, die in ihnen Leben entstehen lassen und dieses definieren.

1.1.1.9 Tochter

Töchter spielen hauptsächlich in Erzählungen über Königs- und Priesterfamilien eine Rolle. Die Väter verheiraten sie gut innerhalb ihrer sozialen Schicht im Rahmen der Aufrechterhaltung von Status, Prestige und Ämtern, und sie nehmen an den lokalen Kultpraktiken teil. In *P.Rylands 9*, Kol. 8, Z. 20–Kol. 9, Z. 4, gibt Petese I. seine Tochter Neithemhet dem Horudja zur Frau. Beide leben in Teudjoi und verehren Amun (Kol. 8, Z. 5–8: Biertrinken im Rahmen eines Fests). Neithemhet bleibt zunächst recht widerwillig vor Ort; in Kol. 11, Z. 9–11, muss sie um ihre kleinen Söhne trauern, die von üblen Priestern ermordet wurden. Der Re-Priester Djedhor hat je zehn Söhne und Töchter, die er alle gut verheiratet, im Kultdienst unterbringt und auf seinem Anwesen leben lässt (*Geschichte mit Pa-di-pep*, P.BM EA 69532 + 69531a, Z. 6–15). Allerdings wird die Familie von den Göttern vernichtet, weil Djedhor gefrevelt hat. Weitere unverheiratete Prophetentöchter kommen in den *Petese-Geschichten* vor, jeweils als Objekte der Begierde anderer Priester. In *P.Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 9–11, verliebt sich ein Prophet in Nebese; in *Hareus, Sohn des Pahat*, Kol. 1, Z. 5–11, will der Protagonist sterben, wenn er nicht mit der Tochter des Propheten des Amun schlafen kann, in die er sich verliebt hat. Zu solchen Protagonistinnen lässt sich auch die Priesterin und Tochter des Bastetpropheten zählen, Tabubu (*Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 38–Kol. 5, Z. 3 *et passim*), die von Setna begehrt wird.⁴² Wie bereits bei den anderen Familienmitgliedern zu sehen, finden sich Töchter im Kontext von Kulthandlungen und Kultpersonal hauptsächlich in den demotischen Erzählungen.

Ganz anders als Söhne sind Töchter in den Lebenslehren unterrepräsentiert. Nur ein Beleg mit Bezug zu potentiellen Kultpraktiken ist zu verzeichnen (*Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 5, Z. 11–12): „Eine mißratene Tochter ist der Abscheu [...]“. Sie zählten nicht zur primären Zielgruppe diese Genres.

1.1.1.10 Eltern

Die Verehrung von Mutter und Vater nach ihrem Tod durch Opfergaben am Grab wird in den literarischen Texten den Protagonisten und insbesondere den Adressaten der Lehren angetragen.⁴³ Man soll sich bei den Göttern für seine Eltern

⁴² Zu ihr genauer im Kapitel zu klerikalen Amtsträgern.

⁴³ *Chonsehab und der Geist*, Kol. 2, Z. 7–9; *Setna-Geschichte*, *P.Carlsberg inv. 207*, Kol. x+2, Z. 22–26 (der Pharao tötet die Familie des Petese, lässt diese danach aber bestatten); *Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 4–6.

bedanken.⁴⁴ Aber trotzdem wird es auch immer Nachkommen geben, die die Eltern ehren oder verfluchen (*P. Insinger*, Kol. 2, Z. 14–15).

In der *Lehre des Ptahhotep* wird auch die Ansicht vertreten, dass Kinderlosigkeit eine gute Alternative sein kann, weil die Nachkommen Trauer und Unzufriedenheit bereiten können und weil der Gott Kinderlosen eher Erfolg bringt als Großfamilien.⁴⁵ Abgesehen von der Aufforderung des Vollzug des Totendienstes für beide Elternteile ist in den Weisheitslehren eine Fokussierung auf den Vater oder die Mutter häufiger, das betrifft auch Kultkontexte.

1.1.1.11 Kinder

Kinder⁴⁶ kommen als potentielle Erben, Amtsnachfolger (u. a. bei Priestern) oder Hochzeitskandidaten vor. Manchmal sind sie Teilnehmende oder gar Geschädigte von Kultpraktiken oder kommen durch solche erst auf die Welt.⁴⁷ Von einigen

44 *Lehre des Cheti*, § 30, 5.

45 *Lehre des Ptahhotep*, § D 171–174: „(Denn) es gibt manch einen Vater, der traurig ist, (und es gibt manch) eine Mutter, die geboren hat, (wobei trotzdem) eine andere Frau zufriedener ist als sie. Es ist ein Alleinstehender, den der Gott zum Erfolg bringt. (Aber) der Herr einer Großfamilie, die/wenn sie (um etwas) bittet, muß (dem Gott/einem Höheren) Dienste erweisen (?).“ Cf. die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc., mit den zahlreichen Übersetzungsvarianten.

46 Einführend Marshall (2014).

47 *P. Vandier*, Kol. 2, Z. 9–12 (üble Magier und ihre Kinder sind Opfer, die Meri-Re für seinen Tod als Ausgleich fordert); *P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 29–32 (die Kinder des Hausvorstehers werden für die Entführung des Pharaos in Sippenhaft genommen und in eine Götterbarke geworfen); *Zweiter Setna-Roman* (Mehwesechet bekommt das Wunderkind Si-Osiris durch Inkubation; nach dessen Verschwinden wird sie in Kol. 7, Z. 9–10, erneut schwanger); *Setna-Geschichte*, *P. Carlsberg inv. 207*, Kol. x+1, Z. 16–19 (die Kinder eines Priesters stehen der Hierarchie nach an der Barke des Amun-Re zum Fest „derer vom See“ und trauern); *P. Petese 1*, Tebt. A, Z. 4, 2–12 (Petese bedroht den Lesonis Hareus, dessen Frau und Kinder mit seinen magischen Figuren); *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 15–19 (das Kind von einem Propheten und der Nebese hat ein schlimmes Todesschicksal); *Hareus, Sohn des Pahat*, Kol. 1, Z. 16 (der Priester Hareus reinigt sich mit seinen Kindern in einem heiligen See); *Lehre des Amenemhet*, § H14f–g (Kinder an der Seite des Sonnenvolkes lobpreisen den Pharao); *Lehre für Merikare*, § 131–138 (Re hat seine Feinde und deren Kinder vernichtet); *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 7, 1–5 (Kinder kümmern sich um verstorbene Eltern durch Totendienst[?] und treten deren Erbe an); *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 17–Kol. 18, Z. 3 (der Tod holt auch Kinder); *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 19, Z. 8–9 (der Gott sorgt für das Bekommen von Kindern); *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 12, Z. 13–17 (die Kinder des Hitzkopfs werden klagen, wenn dessen Verbrechen festgestellt werden; vermutlich im Jenseitsgericht, Chnum soll nochmals in Aktion treten); *Lehre des Amenemope*, P. Turin CGT 58005, § 25, 1–5, Z. A 17–B 4 (man soll sich mit jemandem seiner Art o. ä. anfreunden, auch wenn es ein Kind ist, dann geht es Re gut).

Priesterkindern wissen wir nur aus Erwähnungen.⁴⁸ Der entscheidende Punkt ist, dass die Kinder z.B. Teil von göttlicher Strafe sind oder am Lobpreis teilnehmen, weil sie in bestimmte Familien hineingeboren werden. Es gibt keine Verweise darauf, dass bestimmte Rituale explizit von Kindern ausgeführt werden müssen – mit Ausnahme des fremdländischen Ekstatikers in der Geschichte des *Wenamun*, der vermutlich ein jugendliches Medium ist.

Das Aufziehen und Ausbilden der Nachkommen zu gerechten Menschen ist ein Ideal der Weisheitslehren.⁴⁹ In Zeiten des Aufruhrs droht Babys der Tod bereits im Mutterleib.⁵⁰

1.1.1.12 Witwen und Waisen

Die Versorgung der Witwen und Waisen ist in vielen funerären Texten ein hehres Ziel. In *P. Vandier*, Kol. 4, Z. 2–6, fragt Osiris den Meri-Re u.a. danach, und dieser kann berichten, dass es beiden Gruppen gut ergeht. Der *Beredte Bauer* versucht, den Oberdomänenvorsteher Rensi zu gerechtem Handeln zu bewegen. Er solle u.a. „Vater der Waise“ und „Gatte der Witwe“ sein.⁵¹ Alles in allem sind diese beiden als explizit erwähnte Gruppen unterrepräsentiert.⁵²

1.1.1.13 Vorfahren und Erben

Man soll die Altvorderen im Totenkult verehren,⁵³ ihre gottesfürchtige Lebensweise nachahmen⁵⁴ sowie (Priester-)Ämter übernehmen⁵⁵ und kann vielleicht nach dem Ende der Lebenszeit in ihrer Nähe bestattet werden.⁵⁶ In der Regel erbte der älteste Sohn, wenn der Vater verstarb – und folgte ihm im Amt nach, auch bei Hofe.

48 *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 1, Z. 5–7 (Eltern wollen, dass vor Re gesagt wird, dass sie zufrieden mit ihren Kindern sind[?]); *P. Petese 2*, Fragment C48, Z. x+2; *P. Petese 2*, Fragment D33, Z. x+5; *Petese 2*, D7, Kol. 1, Z. 11 (jeweils Erwähnung von Priesterkindern); Kol. 1, Z. 20 (Kinder sagen etwas zum Lesonis Hareus im Tempel von Heliopolis); Bezug darauf in Kol. 2, Z. 4–5.

49 *P. Insinger*, Kol. 9, Z. 9–15 (Strafe als Mittel der Erziehung, körperliche Züchtigung und Schamgefühl schützen vor dem Sescher-Dämon).

50 *Lebensmüder*, Z. 76–80 (Kinder sterben bereits im Mutterleib und begegnen dem Krokodilsdämon Chenti – ob damit gemeint ist, dass die Frau des Lebensmüden als Schwangere oder bei der Geburt gestorben ist?).

51 Version B1, Z. 84–95.

52 Das Gleiche gilt auch generell für Witwer, wie Fischer-Elfert (2024) zeigen kann.

53 *P. Insinger*, Kol. 16, Z. 17–20 (dem weisen Mann entsteht Familie auch aus denen, die er zu Lebzeiten begünstigt hat).

54 *Lehre des Ptahhotep*, § D 30–32 (Verhaltensweisen gottesfürchtiger Vorfahren); in *P. Westcar*, Kol. 6, Z. 22–Kol. 7, Z. 9, werden die magischen Aktionen von Vorfahren erzählt. Zu Ahnen und Ahnenkult im Allgemeinen cf. Harrington (2012); Moreno García (2010); Moreno García (2016).

55 *P. Rylands 9*, Kol. 6, Z. 13–18 (Priesternachfolge in der Familie des Petese in Teudjoi); *Lehre für Merikare*, § 68–69 (Ämternachfolge nach Prophezeiung der Vorfahren).

56 *P. Westcar*, Kol. 7, Z. 14–23 (der Magier Djedi soll bei seinen Vorfahren bestattet werden).

Aber auch vor dem Gegenteil wird gewarnt: Nachfahren, die sich nicht um den Totendienst des verstorbenen Vaters kümmern (*Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 14, 4–8). Der König wird als „Erbe aller Götter“ bezeichnet, der das Beste der Götter in sich vereinigt und deshalb verehrt werden soll.⁵⁷ Es verwundert nicht, dass in den Weisheitslehren das Bild des weisen männlichen Altvorderen vermittelt wird, um dessen Totenkult und Weiterleben des Namens sich die Nachfahren kümmern sollten, denn es spiegelt die Lehrer-Schüler-Situation wider, die den Lehren als Kommunikationsschema zugrunde liegt.

1.1.1.14 Familie

Familien waren bestrebt, das Vermögen und die (Priester-)Ämter zusammenzuhalten. Dies zeigt sich besonders in der Geschichte des Geschlechts von Petese in Teudjoi in *P.Rylands 9*. Petese I. versucht durch Heiratspolitik und geschicktes Verteilen von Priesterposten, Einfluss und Wohlstand in der Region von Teudjoi-Theben und darüber hinaus zu ballen. Die Familienmitglieder sind mehrfach in Kultpraktiken engagiert.⁵⁸ Der Konflikt der Erzählung wird zum einen zwischen verfeindeten Familien, zum anderen durch Religionspolitik und Rituale ausgetragen. Auch in der *Geschichte mit Pa-di-pep* spielt eine Priesterfamilie die Hauptrolle. Sie wird am Ende von den Göttern vernichtet.⁵⁹ Großes Bewusstsein für Familienbände herrscht auch im *Kampf um den Panzer des Inaros* und dem *Kampf um die Pfründe des Amun*.⁶⁰ Dort dienen die Nennungen der Sippen vor allem dazu, die Protagonisten einzelnen Lagern zuzuordnen und diese als wiederkehrende Charaktere zu etablieren. Na-Nefer-Ka-Ptah, der Königssohn, zerstört seine Familie, weil er das Zauberbuch des Thoth gestohlen hat und der Gott sich an ihm rächt (Z. 4, 16–20). Es zeigt sich also: Familien von Feinden und üblen Menschen sind gefährdet, von den Göttern vernichtet zu werden.⁶¹ Die Erzählungen liefern dafür Beispiele, im Kon-

57 *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 5, 1–14.

58 Davon zeugen zahlreiche Textstellen: *P.Rylands 9*, Kol. 7, Z. 6–13; Kol. 9, Z. 4–5; Kol. 9, Z. 14–16; Kol. 9, Z. 16–19; Kol. 9, Z. 19–20; Kol. 11, Z. 13–17; Kol. 15, Z. 10–13; Kol. 15, Z. 13–17; Kol. 18, Z. 11–13. Die Familie vollzieht gemeinsam Rituale vor den Göttern wie Feste: Kol. 8, Z. 5–8; Kol. 9, Z. 5–8. Auch die Gegner organisieren sich in ihrem Familienverbund (Kol. 13, Z. 4–8) und werden als solche im Klagelied des Amun verflucht (Kol. 24, Z. 2–5).

59 *Geschichte mit Pa-di-pep*, P.BM EA 69532 + 69531a, Z. 6–18.

60 *Kampf um den Panzer des Inaros*, exemplarisch Kol. 2, Z. 3–7 (Pami rühmt die Überlegenheit seiner Familie im Kampf, angestachelt durch die Dämonen des Osiris).

61 *Wahrheit und Lüge*, Kol. 6, Z. 1–2 (Sippe einer Frau soll durch ein Krokodil vernichtet werden); *P.Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 13, Z. 21–22; Kol. 13, Z. 29–32; Kol. 14, Z. 2–6 (Familie des Propheten des Horus schwört etwas unter Eid, wird im Feuerofen hingerichtet). Allerdings soll eine ganze Familie nicht stellvertretend für ein übles Mitglied ruiniert werden, denn die Götter wissen, dass jede Familie ein „schwarzes Schaf“ habe (Weisheitstext *P.Ashmolean inv. 1984.77* vo., Kol. 3, Z. 6–7).

text der Kultpraktiken die für Priesterfamilien. In den Lebenslehren dienen solche Familien als negative Beispiele. Allerdings sind selbst gute Familien machtlos gegen die zerstörerische Kraft der Vergeltung (*P. Insinger*, Kol. 34, Z. 1–12).

1.1.1.15 Verstorbene

Der Tod ereilt einige Protagonisten der narrativen und diskursiven Texte. Nicht nur durch natürliches Ableben, sondern auch durch Krankheiten, Mord, Krieg etc. kommen die einzelnen Charaktere um – dies liegt in den Händen der Götter (z. B. *P. Insinger*, Kol. 20, Z. 10). Bereits Verstorbene können als Protagonisten vorkommen und sind oft Teil von für die Rezipienten vermutlich spektakulären Totenrituale.⁶² Auch das Totengericht findet Erwähnung⁶³ sowie weitere funeräre Praktiken.⁶⁴ Die langlebige Vorstellung der Osiriswerdung des Verstorbenen wird indes selten explizit thematisiert.⁶⁵ Verstorbene gehörten zwar zur Lebenswelt dazu, doch diese als handelnde Personen, vielleicht noch in der Unterwelt selbst zu erleben, muss wohl einen besonderen Reiz auf die Rezipienten ausgeübt haben. Die Katabasis und Totengeister befinden sich jedoch in ähnlichen Konflikten wie auf Erden oder komplementieren diese: Denn die begünstigende und bestrafende Macht der Götter zeigt sich auch in der Welt der Toten und soll so die Lebenden dazu anhalten, ein gottesfürchtiges Leben zu führen.

62 Die Ach-Geister und ‚großen Männer‘ in *Chonsemhab und der Geist*; *Schreibtafel Straßburg inv. D 1994*; *Erster Setna-Roman* (Merib-Ptah, Ihweret und Na-Nefer-Ka-Ptah); *Zweiter Setna-Roman* (Tote in der Unterwelt; Parabel vom reichen und vom armen Mann, die ihren Platz im Totenreich zugewiesen bekommen; dazu die Szene des Totengerichts); *Setna-Geschichte*, *P. Cairo CG 30692*; *Setna-Geschichte*, *P. Carlsberg inv. 207*; *P. Petese I*; *Lehre des Amenemhet* (der tote Pharao spricht die Lehre zu Sesostri I.). Theoretisch gesehen gehören auch vom Tod wiedererweckte Personen dazu wie Bata im *Zweibrüdermärchen*, vermutlich Meri-Re in *P. Vandier* (nach seinem Stellvertretertod für Pharao Si-Sobek) oder Si-Osiris (die Reinkarnation von Hor, Sohn des Panesche) im *Zweiten Setna-Roman*.

63 Cf. dazu Kapitel 4.

64 *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 14, 9–11 (Beerdigung; Opfer für die Verstorbenen); *Fragmente lehrhafter und mahnender Texte*, T. Brüssel E. inv. 580, Brief mit Mahnungen, Z. 6 (Tragen eines Toten[?]); *Lehre des Amunnacht*, O. Cairo ohne Nummer, § 3, Z. 4 (Hormin [?] soll als Gott erscheinen); *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Anastasi 4*, *Diene Amun*, damit er dich begünstigt, Kol. 3, Z. 2–Kol. 4, Z. 1 (durch Dienen des Amuns wird ein Mensch ein versorgter Verstorbener); *P. Insinger*, Kol. 2, Z. 9–13 (den Namen des Verstorbenen in Erinnerung halten); *P. Insinger*, Kol. 20, Z. 7–9 (man soll nicht zu lange um Tote trauern, weil sie nicht zurückkommen).

65 Im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 7, Z. 17–18. Cf. Römer (2000).

1.1.1.16 Freunde und Gefährten

„Die Mutter ist es, die gebiert. (Aber) der Weg (des Lebens) ist es, der einen Freund gibt“, und „Einen Gefährten findet man auf dem Weg“, weiß die *Lehre des Anchschonqy* in Kol. 13, Z. 8, und Kol. 26, Z. 13, zu berichten – mit Verweis auf die Weg-metaphorik, die für das von den Göttern dekretierte Lebensschicksal steht. Es fällt uns nicht leicht, zwischen echter Freundschaft⁶⁶ und Zweckverbindungen in den Texten zu unterscheiden, z. B. im Priesterdienst.⁶⁷ Die Priestergefährten der demotischen Erzählungen zeigen eine Verbundenheit der Protagonisten auf, die nicht so eng ist wie die Familienbande.

Ein Text thematisiert ein Freundschaftsritual: Als Zeichen ihrer Verbundenheit geben sich Bes und Haryothos die Hand (*Geschichte mit Bes*, Kol. x+2, Z. 1ff.). Die *Lehre des Menena*, Z. 6, erwähnt ein Ritual der Blutsbrüderschaft,⁶⁸ aber das sind Einzelbelege.

1.1.1.17 Anhänger, Kollegen und Mitbürger

Loyalität gegenüber dem Pharao wird als wichtige Tugend in den Weisheitslehren vermittelt, dies zahlt sich durch Versorgung nach dem Tod aus.⁶⁹ Solche Unterstützungsnetzwerke werden als gottgegeben beschrieben.⁷⁰ Ist von Kollegen die Rede, so sind damit meistens Priesterkollegen gemeint (irj-n-w'b et al.).⁷¹ Ein gerechter Mensch macht sich zum „Kollegen des Thoth“, wie es der Bauer dem Rensi andient,

66 *P. Queen's College*, Kol. x+3, Z. 5–6 (unklar, Erwähnung eines Freundes innerhalb einer Invokation an Re); *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 28–30 (Rat an einen Priestersohn, sich einen Freund zu suchen, weil er ein schlimmes Schicksal von den Göttern dekretiert bekommen hat); *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 25, Z. 2–5 (man soll sich mit einem Menschen gleicher Verhältnisse/Art anfreunden, damit es Re gut geht); *Lehre des P. Ashmolean inv. 1984.77 vo.*, Kol. 4, Z. 3–6 (ein Verfluchter[?] lässt einem Gefährten gegenüber keine Gerechtigkeit walten, aber der Himmel veranlasst u. a. Räucherungen); *Lehre des Anchschonqy*, Kol. 21, Z. 10 (wer einen Weggefährten verstößt, an dem rächt sich der Gott). Generell zu Freundschaft Verbovsek/Backes (2013).

67 *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 9, Z. 11–13; Kol. 14, Z. 2–6 (Hinrichtung des Propheten des Horus, seiner Familie und seines Gefährten); vermutlich erneut erwähnt in Kol. 14, Z. 6–9; *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 8–12 (nubischer Gefährte des Magiers Hor, Sohn der Nubierin); *Setna-Geschichte*, P. Carlsberg inv. 207, Kol. x+1, Z. 9–14 (Prophet des Amun-Re und Gefährten).

68 Guglielmi (1983).

69 *Lehre des Amenemhet*, § H3a–b (Unterstützer an einem Unglückstag); *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 6, 3–10 (Anhänger[?] des Pharaos werden gut versorgt nach dem Tod); *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 2, 2 (Aufforderung, ein Anhänger des Pharaos zu sein).

70 *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 4, 6–5, 3 (Anhängerschaft wird durch den Gott gegeben).

71 *P. Rylands 9*, Kol. 11, Z. 1–2 (gemeinsame Reinigung); *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 13, Z. 28 (große Klage in Memphis, Prophet und Priesterkollegen dabei); Kol. 13, Z. 29–32 (Prophet und Priesterkollegen schwören einen Eid); *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 9, Z. 8–10 (der junge Prophet und seine Priesterkollegen reinigen sich für ein Fest des Amun auf der gekaperten Barke).

damit dieser nach der Maat handelt (*Beredter Bauer*, Version B1, Z. 299–300). Nur das Königtum hat keinen ‚Kollegen‘.⁷²

Es gilt als positiv zu zeigen, dass man sich mit einem weisen Mann (und nicht mit einem Narren) abgibt (*P. Insinger*, Kol. 13, Z. 19–20). Weise Personen werden von der Öffentlichkeit geschätzt und gelobt (*P. Insinger*, Kol. 16, Z. 17–19), arrogante Menschen dagegen erregen Abscheu (*P. Insinger*, Kol. 27, Z. 17). Um diese archetypischen Charaktere der Lehren ab dem Neuen Reich und ihrer Rolle im Götterkult wird es weiter unten gehen.

1.1.1.18 Menschengruppen und das Volk (Rechit- und Pat-Leute)

Menschen, also das Volk oder Menschenmengen, kommen manchmal in Erzählungen vor, wenn sie einer Kultr Praxis beiwohnen. Wird die Menschheit an sich in Lehren angesprochen, wird dies oft allgemein als „man“ (3. Person Plural) ausgedrückt oder komplett unpersönlich formuliert. Eine Variante der Weisheitstexte ist es, menschliches Handeln mittels archetypischer Charaktere auszudrücken, z.B. gotesfürchtige Menschen durch ‚den Mann Gottes‘ oder törichte Menschen durch den ‚Narren‘. Selten und nur in älteren Texten finden sich die Rechit- und die Pat-Leute. Die Rechit-Leute sind das gemeine Volk, das der Pharao entstehen lassen soll, denn mit dem Souverän sind göttliche und schöpferische Macht verknüpft. Er wird mit zahlreichen Göttern wie Chnum verknüpft (*Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 5, 1–14). Das Pat-Volk, die Eliten, in der Vergangenheit auch mit „Adlige/Aristokraten“ übersetzt, wird als Teil der Trauergemeinschaft um den verstorbenen Amenhotep I. in der *Geschichte des Sinuhe* erwähnt (Version R, Z. 6–11). Es handelt sich dabei um Leute, die zum Teil zum Hofstaat gehören.

1.1.1.19 Erzähler

Die meisten Erzählungen wurden aus der Perspektive eines allwissenden Erzählers verfasst.⁷³ In diesen Fällen sind oft weitere Informationen über seine Person oder gesellschaftliche Stellung unbekannt.⁷⁴ Teilweise wechselt in den Texten die Erzählperspektive. Dieser Fall tritt im *Ersten Setna-Roman* ein, wenn Ihweret, zugleich auch Protagonistin, aus der Perspektive der allwissenden Ich-Erzählerin in der gesamten Geschichte, also selbst über ihren Tod hinaus, spricht.⁷⁵ In der *Setna-Geschichte* von *P. Cairo 30692* kommt am Anfang des erhaltenen Texts ein Ich-Erzähler

72 *Lehre für Merikare*, § 115–117. Auch das Wesirat hat keinen ‚Sohn‘; cf. die Dienstanweisung für den Wesir (ich danke Hans-W. Fischer-Elfert für diesen Hinweis).

73 Z.B. in der *Geschichte mit Pa-di-pep* (Erzähler ist der Priester Bakrenef).

74 Z.B. in *P. Queen's College*; *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 20–23 (Erzählerin und/oder Protagonistin?).

75 Zu Ihweret und ihrer Gleichsetzung mit Isis cf. Vinson (2008); Tait (2015) 397–398, der betont, dass Ihweret die Geschichte Setna erzählt; und Vinson (2018) 241–243.

vor, auch andernorts.⁷⁶ Einige Geschichten sind als Briefromane konzipiert, z.B. *Wermai* oder *Der Beistand der Isis* in den *Krugtexten*, *Krug B*. Der Erzähler ist somit der Adressant; der Adressat und die Zuhörer nehmen die Rolle des Auditoriums ein. Die *Petese-Geschichten* in *P. Petese 1*, Tebt. A. beginnen in Kol. 1, Z. 1, mit „(Die) Stimme, die vor dem Pharao ist“. Später wechselt die Erzählerposition zu zwei Pavianen, die der Sachminofre siebzig Geschichten vorlesen – Geschichten in der Geschichte.

Allwissende Erzähler eignen sich gut, um Kultpraktiken glaubhaft zu beschreiben, da es sich dabei oft um Spezialwissen handelt. Im Fall von Ich-Erzählern kann die Wiedergabe durch das Renommee des Helden gestärkt sein und umgekehrt: Die Exklusivität einer Kultpraxis kann einen Protagonisten zum beliebten Helden werden lassen.

Die ägyptische Erzähltradition ist im Allgemeinen in der Wahl der Erzählperspektive recht flexibel und variiert zum Teil innerhalb eines Texts. Häufig kommen Rahmenhandlungen bzw. Erzählungen in Erzählungen mit Schilderung einer Vergleichshandlung oder zur Präsentation einer Moral vor.⁷⁷ Nicht immer wird am Schluss einer Geschichte wieder zur Rahmenhandlung zurückgekehrt.

Weisheitslehren haben meist eine Einleitung, die aus der Perspektive des Unterweisers verfasst ist. Die Maximen selbst können, müssen aber nicht diesen Bezug aufrechterhalten. Manchmal sind die Lehrsentenzen in der dritten und nicht in der zweiten Person formuliert. Gleiches gilt für Reden und Diskurse, besonders in Werken mit prophetischem Anteil.

1.1.1.20 Charaktere der Lebenslehren und weitere Stereotype

Spätestens ab dem Neuen Reich arbeiten die Lebenslehren mit diversen als gut und als schlecht konnotierten Charakteren, die die Unterweisungen illustrieren.⁷⁸ Diese werden im Folgenden näher erläutert, wenn sie in Zusammenhang mit Kultpraktiken vorkommen.

Der älteste positive Charakter der Weisheitstexte ist der bescheidene Mensch (oder der ‚gerechte Schweiger‘⁷⁹), ein loyaler Typus und Vorbild für andere (*Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 7, Z. 2–10), der genau weiß, wann und

76 Einen Ich-Erzähler weist auch das Fragment *Kampf um den Panzer des Inaros*, Version in *P. Carlsberg 10*, Fragment 2, letzte Kolumne, Z. x+20–23, auf. Die *Schmähworte gegen eine Frau* sind in der Diktion vergleichbar, aber dort wird der Erzähler nicht näher charakterisiert. In *The Pleasures of Fishing and Fowling*, C3, 11–15, belehrt ein Ich-Erzähler den Pharao über bestimmte Gebiete Ägyptens, wo die Fisch- und Vogeljagd stattfinden soll.

77 Suhr (1999); Agut-Labordère (2022) 239–241. Rahmenhandlungen ließen sich durch geschickte Vorleser sicher gut in Szene setzen, cf. Jay (2016) 99.

78 Cf. Kapitel 5 zur Entstehung von Charakteren in Zusammenhang mit dem Schicksal.

79 Cariddi (2023) analysiert den ‚Schweiger‘ in der *Lehre des Amenemope* und zieht Parallelen zur ‚Persönlichen Frömmigkeit‘ des Neuen Reichs. Cf. auch den Abschnitt zum Schweigen in Kapitel 2.

wie er etwas zu sagen hat. Doch auch er kann wütend werden, wenn die Menschen sich gegen die Götter stellen und ihre Opferaltäre zerstören (*Lehre für Merikare*, § 110–112).⁸⁰ Sein Gegenspieler ist der Hitzkopf. Beide kommen zusammen in einem Vergleich in der *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 6, Z. 1–12 vor: Wenn nämlich die zwei Charaktere Bäume im Tempel wären, so ginge der Hitzkopf schnell ein und würde gefällt werden, während der Bescheidene mit gutem Ertrag von süßen Früchten prächtig gedeihen würde.⁸¹

Die Zeugnisse für den Hitzkopf (oder Hitzigen, Heißen, Heißmaul) mit Kultbezug sind zahlreicher als die für den Bescheidenen und breiter über die Quellen verteilt – Instruktion funktioniert scheinbar besser über schlechte Beispiele (Abgrenzung) als über gute (Nachahmung).⁸² Sein Charakter scheint sich länger gehalten zu haben als der des Bescheidenen, weil man für diesen mit dem weisen und gottesfürchtigen Mann Ersatz fand. Selbst demotische literarische Texte führen ihn an: In den Klageliedern in *P.Rylands 9* sind die üblen Priester die ‚Heißen‘, die Verbrechen verüben und Amun missachten (Kol. 24, Z. 2–5). Der Gott soll ihnen und ihren bösen Herzen, Augen und Schmeicheleien nicht trauen (Kol. 24, Z. 5–9).

Der Hitzkopf leidet unter dem, was der persönliche Gott ihm auferlegt – so bereits geäußert in der *Lehre des Ptahhotep*, § D 247. Einige Erwähnungen des Hitzkopfs gibt es in der *Lehre des Amenemope* und den *Late Egyptian Miscellanies*: Es geht ihm schlecht, weil der Mondgott seine Verbrechen feststellt und die Krokodile lauern (P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 4, Z. 16–19). Die Menschen sollen sich nicht um ihn scheren, weil der Gott ihn richten wird (Kol. 5, Z. 3–4; Kol. 5, Z. 17) – sonst fällt der Zorn des Gottes auf sie selbst (Kol. 13, Z. 8–9). Dann werden seine Kinder wehklagen (Z. 12, 13–17).⁸³ Auch Amun richtet den Hitzkopf (*Late Egyptian Miscellanies*, *P.Anastasi 5*, *Das Schicksal des Heißen*, Kol. 7, Z. 1–7; Var. *P.Chester Beatty 5*, Warnung vor Geschwätzigkeit, Kol. 6, Z. 7), während es dem Adressaten dieser lehrhaften Sentenz gut geht. Der Hitzkopf bekommt keine Sonne ab und wird während der Überschwemmung durch Hapi wie eine machtlose, ängstliche Maus in die Enge getrieben – in die Fänge der Krokodile (*Late Egyptian Miscellanies*, *P.Anastasi 5*, *Das Schicksal des Heißen*, Kol. 7, Z. 7–8; Var. *P.Chester Beatty 5*, *Warnung vor Geschwätzigkeit*, Kol. 6, Z. 10–12). Er wird auch als „Abscheu der Menschen“ bezeichnet (*Late*

80 Aui sagt von sich in der *Kemit*, § 13–14: „Ich bin ein Schweiger der Vorhalle (?)“.

81 Lutz Popko hat diese Metapher in *Chonsehab und der Geist*, Kol. 3, Z. 16–Kol. 4, Z. 1 wiedergefunden, cf. seine Anmerkung im TLA, ad loc.

82 Cf. Fischer-Elfert (1983a) zu diesem Charakter in neuägyptischen Lehren; Quack (2011c) fügt weitere Quellen hinzu und dementiert v. a. die These, dass es sich bei dem Hitzkopf um einen Epileptiker handeln könnte. Quack (2015h) 76 stellt seine Rolle als Rivale um Gunst von Vorgesetzten und Mitmenschen heraus.

83 Chnum möge also nochmals eintreten/auftauchen, der Töpfer des Heißmauls: „(Denn) es ist um die Herzen (von Schlechtem) abzulenken (?), daß er (den Lehm) knetet.“ Cf. Laisney (2007) 132–133.

Egyptian Miscellanies, P. Anastasi 5, *Das Schicksal des Heißen*, Kol. 7, Z. 7; Var. P. Chester Beatty 5, *Warnung vor Geschwätzigkeit*, Kol. 6, Z. 9–10).

Auch wenn sich der Hitzkopf zu schützen versucht, gelingt es ihm nicht: „Er schädigt/zerstört seine Farbe (oder: sein Wesen) im (göttlichen) Sonnenlicht. Er legt seinen Schwanz wie das Jungtier eines Krokodils zusammen“ (*Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 13, Z. 3–4).⁸⁴

In der Weisheitslehre von P. Insinger wird betont, dass alle Menschen von der Hand des Gottes abhängig sind – der gottesfürchtige Mensch genauso wie alle anderen. Flüche sind nichts, was der Hitzkopf allein tut – auch anderen Charakteren fließt schnell einmal ein Fluch von den Lippen (Kol. 30, Z. 12–15). Der Hitzkopf scheint zudem am Gott zu zweifeln, wie eine Stelle in *Ipuwer* belegt (Kol. 5, Z. 3).

Der von Gott Begünstigte oder der Liebling der Götter ist kein so prägnanter Charakter wie der Hitzkopf oder der Bescheidene, aber dennoch eine Figur, die im Zuge der Betrachtung der Kultpraktiken mehrfach vorkommt. Der Gott verteidigt seinen Liebling selbst, sogar wenn dieser schläft, und verschafft ihm Wohlstand (*Lehre des Ptahhotep*, § D 184–185; ähnlich P. Insinger, Kol. 15, Z. 20–Kol. 16, Z. 2). Ein Liebling hört dem Gott zu – im Gegensatz zu einem dem Gott Verhassten (*Lehre des Ptahhotep*, § D 545–546). In der *Lehre des Amenemope* gibt es eine weitere Gegenüberstellung: Der vom Gott Begünstigte bekommt die Maat verliehen, während ein elender Mensch Stockschläge erhält (P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 21, Z. 5–11). Kontext hier ist das Fälschen von Ackertagebüchern. Der Gott weiß genau, wer sein Liebling ist (P. Insinger, Kol. 30, Z. 8) und ergreift nur dessen Hand, nicht die vielen anderen Hände, die ihm von Menschen zugestreckt werden (*Lehre des Ancheschonschy*, Kol. 23, Z. 14). Man soll den Gott verehren und ihm Opfergaben bringen, damit eine Begünstigung erfolgt (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 4, *Verhaltensregeln*, Kol. 4, Z. 10–12). Dies beinhaltet auch ein gutes Lebensende. Der Begünstigte konzentriert seine Gedanken an den Tod nicht nur darauf, was er alles an materiellen Gütern mit ins Grab nehmen will, sondern führt sich auch die Endlichkeit seiner irdischen Existenz vor Augen (P. Insinger, Kol. 17, Z. 22–Kol. 18, Z. 11).

Die Götter zeichnen Menschen gegenüber anderen aus, weil sie von ihnen Auserwählte sind. Der Pharao gehört dazu, aber auch weitere Personen. Einem solchen Menschen gibt der Gott Luft zum Atmen und ein furchtloses Leben (*Lehre des P. Ramesseum* 2, Kol. 1, Z. 6–7). In den Erzählungen ist Merib ein Auserwählter der Hathor. Er betont dies so:

...und sie (Hathor) [offenbart (o. ä.)] die Unternehmungen des Pharaos, und sie (Hathor) gibt mir jegliche Fähigkeit [...]. Es gibt niemanden unter euch,

84 Laisney (2007) 134 fragt sich, warum ein Krokodiljunges und kein ausgewachsenes Tier gemeint ist. Vermutlich ist das eine Schutzposition, um sich vor Gefahren zu behaupten (Hinweis von Eugenio Gaudio). Zum Krokodil in literarischen Texten cf. Naether (2022d).

[der die Un]ternehmungen des Pharaos [kennt.] Sie (die Unternehmungen des Pharaos) sind mir nicht verborgen.

Durch diese selbstbewussten Äußerungen zeigt Merib, dass er der aussichtsreichste Kandidat bei Hofe ist, den entführten Pharaos mit Hathors Anleitung zu finden (*P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharaos*, Kol. x+1, Z. 22–26). Dies ist ein Beispiel dafür, dass Eigenschaften der Charaktere der Lehren ihren Weg in die Erzählliteratur gefunden haben und umgekehrt.

Zum weisen und frommen Mann cf. den entsprechenden Abschnitt unter „klerikale Amtsträger“: Diese beiden Charaktere gehören zu den besten und erstrebenswertesten in den Lehren.

Narr, Tor, Dummkopf – der törichte Mensch (wḥ3; lh, hn/hn und rmt-swg) zeichnet sich dadurch aus, eigensinnig und unverbesserlich zu handeln. Er hat nicht die extrem negative Disposition wie der Götterfeind, aber kann ebenso sich und andere ins Unheil stürzen (*Lehre des Ptahhotep*, § D 586–588; ähnlich *P. Insinger*, Kol. 4, Z. 5 und Kol. 22, Z. 9). Er missachtet wichtige Dinge und zieht daher Strafen und den Tod auf sich (*P. Insinger*, Kol. 23, Z. 21). Sein Charakter ist sein Untergang (*P. Insinger*, Kol. 29, Z. 5–6). In *P. Insinger*, Kol. 23, Z. 14–16, wird er mit einem Krokodil verglichen: Wie Blei dümple der Narr vor sich hin, ruhig wie ein Krokodil im Wasser. Allerdings ist dies trügerisch: Das Reptil kann von einem Moment auf den anderen blitzschnell zuschlagen. Daraus ist zu schließen, dass sich Menschen von den Törichten fernhalten sollen. Bei den Tiervergleichen ist immer auch an die göttlichen Emanationen wie den Krokodildämon Chenti zu denken.

Eine der Eigenschaften des törichten Menschen ist es, die Macht der Götter zu unterschätzen und nicht an den Tod und das drohende Jenseitsgericht zu denken (*Lehre für Merikare*, § 54–57). Ihm folgen Verfluchungen, wohin er auch geht, weil er frevelt (*P. Insinger*, Kol. 8, Z. 12). Er kann den (Lebens)Weg des Gottes nicht erkennen, obwohl dieser für jedermann offen liegt (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 23, Z. 12): Er versteht einfach nicht, wie man ein gerechtes und gottesfürchtiges Leben lebt.

Es hat keinen Sinn, einen törichten Menschen zu unterweisen – man würde sich damit seinen eigenen Sarg bauen, d.h. den eigenen frühzeitigen Tod riskieren (*Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 5, Z. 10). Dagegen heißt es in *P. Insinger*, Kol. 14, Z. 12–15, dass göttlicher Zorn die trifft, die den Toren in seiner Dummheit belassen. Die Lehre von *P. Insinger* spricht sich für die Verwendung der Prügelstrafe aus, um Belehrung, Schamgefühl und Gehorsam zu gewährleisten – sanktioniert durch Thoth (*P. Insinger*, Kol. 9, Z. 6–8), denn sonst stürzt der Sohn den Vater ins Verderben und zieht den Sescher-Dämon auf sich (Kol. 9, Z. 9–15).

Manchmal hat der törichte Mensch aber Glück im Unglück, weil er eine Gelegenheit für sich nutzen kann – dies allein obliegt dem Plan der Götter (*P. Insinger*,

Kol. 32, Z. 22–24). Auch der weise Mann kann zu einem törichten werden, wenn ihn die Vergeltung zu fassen bekommt (*P. Insinger*, Kol. 34, Z. 1–12).

Die Priesterin Tabubu beschwert sich über eine „stinkende/stinkige“ Dienerin, was mit dem Charakter des törichten Menschen in Verbindung gebracht werden kann (ḥnšje.t n ḥl(t); *Erster Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 6–8). Der Lebensmüde bezeichnet seinen Ba als „töricht“ (wḥ3), weil er nicht mit ihm in den Selbstmord gehen will (*Lebensmüder*, Z. 17–20).

Der Pharao selbst kann nicht töricht handeln, weil er ein von einem Gott Ausgewählter ist. Auch der Gott unterstützt ihn wie ein Lehrer (*Lehre des P. Ramesseum* 2, Kol. 4, Z. 2).

Eine lehrhafte Sentenz in den *Late Egyptian Miscellanies* spielt auf Sul/Sulnero an (sw-n(w.)-r' p3 š3š3), einen Dummkopf, der vermutlich aus Erzählungen bekannt war, die uns nicht vorliegen. Damit wird ein fauler Schüler verglichen (*P. Anastasi* 5, *Vorwürfe an einen faulen und unfähigen Schreibschüler*, Kol. 7, Z. 2–4). Den Charakter des ‚weisen Narrens‘ gibt es m. W. in der altägyptischen Literatur nicht.⁸⁵

Wenn die Götter einen Liebling haben, muss es auch einen geben, der ihnen verhasst ist. Der Geliebte kann zuhören, der Verhasste aber nicht.⁸⁶ Es gibt jedoch die Möglichkeit, dass sich der Verhasste in einen Beliebten verwandelt – aber nur, wenn der Gott dies veranlasst.⁸⁷

Zum übelsten Charakter der Lehren, dem Götterfeind, findet sich ein Abschnitt in Kapitel 6. Vielleicht kann er mit den negativ konnotierten ‚Seth-Menschen‘ im neuägyptischen Traumbuch von P. Chester Beatty 3 zusammengebracht werden.

Die Charaktere sind in den jüngeren neuägyptischen und den demotischen Lehren präsent. Vor allem im *P. Insinger* wird dafür eine regelrechte Typologie vorgestellt (Kol. 3, Z. 2–8).⁸⁸ Jedoch gibt es bereits in der *Lehre für Merikare*, § 123–125 die Tendenz, die Menschheit in gute und schlechte Charaktere einzuteilen.⁸⁹ Sie eignen sich gut für Unterweisung, da Menschen sich immer mit anderen vergleichen und so über Abgrenzung von Bösewichten oder Nachahmung von Vorbildern lernen und handeln. Es haben wechselseitige Beeinflussungen zwischen Protagonisten der Erzählungen und den Charakteren der Lehren stattgefunden. So weist Si-Osiris/Hor, Sohn des Panesche, in *Zweiten Setna-Roman* die Merkmale des

85 Frenzel (2015) 550–564, s. v. Narr, Der weise.

86 *Lehre des Ptahhotep*, § D 545–546.

87 *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 3, 7–4, 5; das volle Zitat lautet: [...] „Er pflegt den Unwissenden in einen Wissenden zu verwandeln. Der (einst) sehr Verhasste ist in einen sehr Beliebten verwandelt. Er pflegt dafür zu sorgen, daß der Geringe den Großen übertrifft. Der (einst) Hintanstehende ist (jetzt) der Erste. Der (einst) Besitzlose ist (jetzt) Herr von Reichtümern.“

88 Lichtheim (1983) 118, die darin Vergleiche zu griechischer und biblischer Weisheit zieht.

89 Cf. für ältere Quellen auch Assmann (2002e) und Assmann (1999c), beide Aufsätze v. a. zum habgierigen Menschen.

weisen Mannes auf, während sein Gegner Hor, Sohn der Nubierin, als Götterfeind konnotiert wird. Allen diesen Charakteren ist gemein: Sie sind vornehmlich ein Phänomen der Literaturwerke und in der Regel nicht außerhalb dieser adressiert.

1.1.2 Royale und politische Amtsträger

1.1.2.1 Pharao

Der ägyptische Pharao kommt häufig in Kultpraktiken vor – als Protagonist von Erzählungen, als Adressat/Adressant der Lehren oder als der, um den es darin geht – über die Zeiten und Genres hinweg. Zahlreiche Dialoge von Erzählungen finden im Palast statt oder betreffen ihn direkt.⁹⁰ Als prominente Figur Ägyptens, Teil der Menschen- und der Götterwelt,⁹¹ eine für die meisten Ägypter unerreichbare Person, verbindet sich mit dem Pharao eine Faszination, an der viele der Rezipienten teilhaben möchten. Deshalb kommen in den Erzählungen Protagonisten vor, die dem Herrscher nahestehen oder sich durch ihre Ausbildung als Priester o.ä. für eine spätere Tätigkeit in Residenz und Palast qualifizieren. Manche der Werke verweisen auf historische Bezüge, in denen der Souverän qua Amt eine Rolle spielt und daher Teil der Handlung ist. Weisheitstexte sind selten explizit bei der Nennung von Herrschernamen, weil sie ja universell und über die Zeiten hinweg einsetzbar sein sollen. Gerade die *Loyalistische Lehre des Kairsu* und die *Lehre eines Mannes für seinen Sohn* beschäftigen sich mit dem Verhalten eines loyalen Beamten bei Hofe, aber auch in späteren Texten wird zur Gefolgschaft und Verehrung des Pharaos aufgerufen. Die Erinnerung an verstorbene Könige wird durch zahlreiche Opferungen und Wohltaten wachgehalten, cf. z.B. die *Königserzählung*, Kol. 2, Z. 15–16. Eine Herrschernachfolge ist in der Geschichte des *Sinuhe*, der *Königserzählung* oder der *Lehre des Amenemhet* und der *Lehre für Merikare* thematisiert.

Die Verehrung der Herrscher liegt in der Göttlichkeit des Amts und der Auswähltheit seines Vertreters begründet, wie insbesondere die Lehren betonen: Das Königtum ist eine Gabe, die von den Göttern verliehen wird (*Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 5, 4–6, 2). Deshalb sollen sich die Menschen dem Pharao gegenüber loyal verhalten, denn damit ehren sie auch die Götter. Der Pharao selbst wird von den Göttern als herausragendes, weises Individuum erschaffen – und das seit seiner Geburt (*Lehre für Merikare*, § 115–117). Der Vorgänger im Amt bereitet den Weg für seinen Nachfolger, sobald er im Jenseits auf der Barke des Re mitfährt (*Lehre des Amenemhet*, § H15d–f). Das Königtum hat sich dadurch quasi immer wieder selbst erneuert (§ H15e–g): „Kaum war ich in die Barke des Re eingestiegen, da war das

⁹⁰ Salim (2013) 52–85; Tait (2024) 188–189.

⁹¹ Auch mit Heilerfunktion; cf. Posener (1960) 63–76.

Königtum (wieder) von Anfang an entstanden, als etwas, was ich im Innern davon (d.h. in der Barke?) gemacht habe (??).“

Insbesondere ab der Dritten Zwischenzeit ist festzustellen, dass der Souverän auch eine negative Rolle haben kann und nicht nur den unfehlbaren, göttlichen Herrscher darstellt. Die Darstellungen von ‚schwachen‘ Herrschern v.a. in den demotischen Erzählungen speisen sich teilweise aus historischen Begebenheiten. Nachfolger werden mit glorifizierten Vorgängern konfrontiert, das ein oder andere Politikum bis an die Schwelle zum Bürgerkrieg entzündet sich an deren Devotionalien wie Panzer, Diadem, Lanze im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis*.⁹² Die Porträtierungen sind allerdings mitnichten Abbild einer genauen Chronologie mit entsprechender korrekter Schreibung von Pharaonennamen, sondern es handelt sich dabei um einen verfestigten Kanon einer literarischen, eben nicht historischen Tradition wiederkehrender Könige und Helden, zum Teil beeinflusst durch eine *imitatio Alexandri (et Darii)*, in der beispielsweise Sesostri eine prominente Rolle hat.⁹³ Es hat also ein Paradigmenwechsel stattgefunden, den Herrscher auch als wenig führungsaffin und inkompetent darzustellen – und das zeigt sich insbesondere bei der Ausführung von Kultpraktiken. In den folgenden literarischen Texten kommen Pharaonen im Kontext von Kultpraktiken vor, grob sortiert nach dem Genre und Datum der Handschriften:

Tabelle 2. Pharaonen und Kultpraktiken in Literaturwerken

Pharao	Beleg	Bemerkungen
Amenemhet I., Sesostri I.	<i>Sinuhe</i>	nach dem Tod von Amenemhet I. flieht Sinuhe nach Retenu; Sesostri I. holt ihn zurück nach Ägypten (starke, göttliche Herrscherfigur, ⁹⁴ erhält zahlreiche Eulogien)
Djoser, Nebka, Snofru (alle bereits verstorben), Cheops	<i>P. Westcar – Geschichten am Hofe des Cheops</i>	drei Geschichten aus der Vergangenheit und eine in der Gegenwart, ein (Priester-)Magier belustigt den Pharao mit Zauberkunststücken; Cheops als ‚Sonnenkönig‘ mit dem Bedürfnis nach Zerstreuung ⁹⁵

92 In der *Inaros-Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen* ist Inaros wegen der Redeanteile wohl nicht der Hauptcharakter, wie Kim Ryholt in Quack/Ryholt (2019) 532 vermutet. Vielleicht war der König auch in dieser Geschichte bereits verstorben? Zudem gibt es eine Frau oder Göttin als Protagonistin.

93 Tiefer analysiert in Ryholt (2013).

94 Z.B. Version AOS, vo., Z. 50 (Pharao handelt nach dem göttlichen Willen, verbreitet Schrecken und gibt Schutz).

95 Zu Cheops als ‚Karikatur‘ eines Herrschers jetzt Parys (2017) 164–166. Sie vergleicht ihn mit dem Pharao in der Rahmenhandlung zu den Prophezeiungen des Neferti: Der Prophet

Tabelle 2. Fortsetzung

Pharao	Beleg	Bemerkungen
Thutmosis III.	<i>Syrienfeldzug Thutmosis' III.</i>	Pharao als Kriegsherr, der sich an die Götter wendet und von ihnen begünstigt wird
Men-Cheper-Re (Thutmosis III.)	<i>Einnahme von Joppe</i>	Pharao als Kriegsherr, der sich an die Götter wendet und von ihnen begünstigt wird
Ramses III.	<i>Kriegsgeschichte Ramses' III.</i>	Pharao als Kriegsherr, der sich an die Götter wendet und von ihnen begünstigt wird ⁹⁶
Apophis	Apophis und Seqenenre	Apophis begünstigt den Gott Seth (Kol. 1, Z. 2–5)
ungenannter Herrscher	<i>Prinzenerzählung</i>	Pharao als sorgender Vater, der sich einen Sohn wünscht; dieser hat jedoch ein schlimmes Schicksal prophezeit bekommen
ungenannter Herrscher, Bata, Anubis	<i>Zweibrüder- märchen</i>	Pharao verliebt sich in die göttliche Frau des Bata, raubt sie und erfüllt ihr jeden Wunsch (manipulierbar); Bata und Anubis folgen ihm auf den Thron (feiern Götterfeste, magische Praktiken usw.)
Ramses II.	<i>Chons und die Prinzessin von Bachtan</i>	überlegener Herrscher, der Bachtan kontrolliert und die Prinzessin durch den Gott Chons heilen lässt (Z. 1–4 volle Titulatur) ⁹⁷
User-Maat-Re (ein Ramses- Herrscher), wei- terer Herrscher	<i>P. Queen's College</i>	ein schwacher Herrscher wird von Re abgesetzt (innerhalb einer Erzählung in Z. x+4, 1–3)
Si-Sobek, Men-Ptah	<i>P. Vandier</i>	Si-Sobek schickt Meri-Re in den Stellvertretertod, hält sich nicht an Absprachen (negativer Charakter); Men-Ptah (ab Kol. 6, Z. 7–10) ist vermutlich Teil einer neuen Geschichte; zahlreiche Opferrituale

wird auch in diesem Werk zur Zerstreung des insgesamt eher passiv agierenden Herrschers eingeladen.

⁹⁶ Lutz Popko wertet diese Geschichte als Satire auf das Qadesch-Gedicht, weil ein Soldat dem König hilft und nicht umgekehrt (mündliche Kommunikation).

⁹⁷ Ryholt sieht in der Hochzeit des Königs mit der baktrischen Prinzessin etc. eine Form der *imitatio Alexandri*, vgl. Ryholt (2013) und weitere mündliche Kommunikation.

Tabelle 2. Fortsetzung

Pharao	Beleg	Bemerkungen
beginnt unter Dareios (Petese III.); Psammetich I. (Petese I.); Syrienfeldzug Psammetich II. (Petese II.); Apries; Amasis	<i>P. Rylands 9</i>	Bericht über mehrere Generationen; der jeweilige Pharao ernennt Priester, ist durch Berater beeinflussbar (Lobbyismus wie z. B. durch Cherchons), fragt nach Empfehlungen bei der Ämtervergabe (kooperierender Führungsstil), erteilt Lob, Gunst, Tadel, Strafe, ist oberster Richter, Kriegsherr, krank in Kol. 15, Z. 8–9 (Vermeidungsstrategie?), Königskult wird thematisiert
Apries	<i>Die Exkursion des Apries</i>	im Rahmen einer Exkursion u. a. zu Truppenbeobachtungen und Pferden in Bia stoppt Apries zuvor für ein Opferritual in Heliopolis (Z. 4–6)
ungenannter Herrscher	<i>P. Saqqara dem. 1, 1</i>	spielt am Hofe, u. a. Trauerritual
ungenannter Herrscher	<i>P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao</i>	Pharao wird vom Hausvorsteher auf einen Berg in der Wildnis entführt, Merib rettet ihn (passiver Protagonist, kontrolliert aber die wilden Tiere)
ungenannter Herrscher	Erzählung <i>P. Heidelburg inv. dem. 736 ro.</i>	Zaubervögel des Magiers Hennu fliegen zum Pharao und sprechen mit ihm
ungenannter Herrscher	<i>Krugtexte, Krug A, Der Zauberer Hi und die Vögel</i>	Pharao inhaftiert seinen Zauberer Hi, dessen Zaubervögel fliegen zum Pharao und werfen Schriftstücke vor ihm ab
Psammetich II. ? (Sérida [2016] vermutete Necho I.; widerlegt von Quack [2018b])	<i>Kastrationsgeschichte</i>	Fragment 4–6: Opferung von Ptah in Memphis, vermutlich Bitte um Frieden und Rückgabe von Kultbildern Fragment 2, Z. 9, und Fragment 37, Z. x+1: Invokation als hoher Herr(?) Fragment 67: Pharao empfängt etwas
ungenannter Herrscher; König Osiris ...	<i>Schreibtäfel Straßburg inv. D 1994; neue Geschichte ab Z. 9</i>	Pharao betreibt Inkubation vor Apis in dessen Nekropole; in neuer Geschichte wird ein König Osiris ... im Kampf erwähnt

Tabelle 2. Fortsetzung

Pharao	Beleg	Bemerkungen
ungenannter Herrscher (Rahmenhandlung), Ramses II./Osymandias (= User-Maat-Re)	<i>Erster Setna-Roman</i>	der Pharao der Rahmenhandlung ist der Vater von Na-Nefer-Ka-Ptah und Ihweret; Ramses II./Osymandias ist der Vater von Setna (beide Herrscher haben eine passive Rolle, unterstützen ihre Söhne, aber mahnen vor dem Zauberbuch des Thoth; Ramses II. hat eine Position des Allwissenden bzw. fungiert als moralische Instanz; Setna ist aber unbelehrbar und widersetzt sich ihm)
Ramses II./Osymandias (= User-Maat-Re), Men-Cheper-Re-Si-Amun (in der versiegelten Schriftrolle)	<i>Zweiter Setna-Roman</i>	Ramses II. hat eine relativ passive Rolle und verlässt sich auf seinen Sohn Setna und seinen vermeintlichen Enkel Si-Osiris; so auch Men-Cheper-Re-Si-Amun, der in der Nacht nach Nubien entführt und ausgepeitscht wird (Opfer)
Ramses II./Osymandias (= User-Maat-Re)	<i>Setna-Geschichte, P. Carlsberg inv. 207</i>	Setna handelt nach Vorgaben seines Vaters (Opfermengen, vermutlich auch Priesterernennungen), Pharao warnt Setna vor einem Buch bzw. ordnet Bestrafungen an
Petubastis, verstorbener Pharao Inaros	<i>Kampf um den Panzer des Inaros</i>	Petubastis als wenig durchsetzungstarker Kriegsherr; ordnet funeräre Riten, Stierkulte etc. an
Petubastis, verstorbener Pharao Inaros	<i>Kampf um den Panzer des Inaros, Version in P. Carlsberg 10</i>	Petubastis ist zunächst ein Wohltäter (feiert Götterfeste), dann folgen negative Entwicklungen
Petubastis	<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i>	Petubastis kann nicht das Kapern der Barke des Amun durch die Hirten verhindern und es dauert lange, bis eine Freigabe erfolgt; außerdem muss er sich die Orakelbefragung haarklein erklären lassen; er hat Angst vor den 13 Hirten (Kol. 4, Z. 22–24)
Inaros, unbekannter Pharao	<i>Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen</i>	Fragment 1+2, Z. x+2: unbekannter Pharao erwähnt; Fragment 1+2, Z. x+3 Inaros erwähnt

Tabelle 2. Fortsetzung

Pharao	Beleg	Bemerkungen
Psammetich I., sein Nachfolger (ungenannt)	<i>Königserzählung</i>	Ernennung von Priestern, Kol. 2, Z. 15–16, Totenkult und eine <i>Anbetung zum Atmen</i> für Psammetich I.
Wenamun	<i>König Wenamun und das Königreich von Lihyan</i>	betreibt Inkubation vor Miysis
Nechepsos	<i>Erzählung mit König Nechepsos</i>	Nechepsos stellt eine Anfrage an Neithpriester, feiert ein Fest
ungenannter Herrscher	<i>P. Petese 2, C1, Die Blindheit des Pharaos</i>	negativer Charakter, Erblindung als göttliche Strafe, zahlreiche Hinrichtungen, später geheilt durch die zukünftige Frau des Königssohnes Necho
ungenannter Herrscher	<i>P. Petese 2, C1, Der Prinz und der Kallasirier</i>	Z. 3, 7–11, Thronbesteigungsfest erwähnt
ungenannter Herrscher	<i>Hareus-Geschichte mit Kolophon</i>	Erwähnung von einem Pharao
ungenannter Herrscher	<i>Lehre des Ptah-hotep</i>	Ratschlag, dem Pharao seine Gunst zu bezeugen
Amenemhet I. und Sesostri I.	<i>Lehre des Amenemhet</i>	Adressat Sesostri I. und Adressant Amenemhet I. sind Pharaonen; Königslehre, große Macht, aber nicht über den Tod hinaus (Attentat?)
Merikare	<i>Lehre für Merikare</i>	Königslehre, Adressat ist Merikare
ungenannter Herrscher, Huni, Snofru	<i>Lehre für Kagemni</i>	König als Gott? in Kol. 2, Z. 2; Warnung vor Strafen; Huni (verstorben in Kol. 2, Z. 7–8), ihm folgt Snofru
Amenemhet III. bzw. ungenannter Herrscher	<i>Loyalistische Lehre des Kairsu</i>	Amenemhet III. als göttlicher Herrscher, Adressaten sollen ihn verehren, Gunst bezeugen, lieben trotz Gunst und Strafe, loyal sein, an Begünstigung teilhaben, preisen, seinen Namen verehren
ungenannter Herrscher	<i>Lehre eines Mannes für seinen Sohn</i>	Adressaten sollen den Pharao lieben, preisen, erinnern, seinen Namen nicht benutzen, loyal sein, Begünstigte werden; Pharao als siegreicher Kriegsherr

Tabelle 2. Fortsetzung

Pharao	Beleg	Bemerkungen
ungenannter Herrscher	<i>Satirische Streitschrift</i>	Schreiber sind königliche Schreiber, Nähe zum Pharao definiert sich aus ihrer Tätigkeit, dessen Gunst erwerben
ungenannter Herrscher	<i>Die Lehre des P. Ramesseum 2</i> , Kol. 4, Z. 2	der Gott korrigiert einen törichten Pharao
ungenannter Herrscher	<i>Late Egyptian Miscellanies</i> , P. Chester Beatty 5, Soldatencharakteristik, Kol. 7, Z. 3–4	Krönungsjubiläum erwähnt
ungenannter Herrscher	<i>Lehre des Amenemope</i>	Erwähnung von einem Pharao
Apries	<i>Brooklyner Weisheitstext</i>	Kol. 1, Z. 14–16, Regierungsantritt des Apries erwähnt, Kol. 2, Z. 9–10, Pharao als Hirte
ungenannter Herrscher	<i>Lehre des Anch-scheschonqy</i>	Pharao beinahe Opfer eines Attentats, ängstlich, Gerichtsherr, unnachgiebig mit Anch-scheschonqy (Rahmenhandlung); Re kann den Herrscher böse werden lassen (Kol. 5, Z. x+2; Kol. 5, Z. x+11); Hinweise zum Verhalten vor dem Pharao (Kol. 16, Z. 16; Kol. 25, Z. 11)
ungenannter Herrscher	<i>P. Insinger</i>	Hinweise zum Verhalten vor dem Pharao (Kol. 4, Z. 4; Kol. 23, Z. 25)
ungenannter Herrscher	<i>The Sporting King</i>	Jagdzauber für den Pharao, durch Sed-Feste Macht überprüfen
ungenannter Herrscher	<i>The Pleasures of Fishing and Fowling</i>	Jagdzauber für den Pharao
Nektanebos II.	<i>Traum des Nektanebos</i>	geht in guten Zeiten einer Traumschilderung nach, dass der Tempel des Onuris vernachlässigt würde
Bokchoris	<i>Lamm des Bokchoris</i>	hört die Prophezeiung des Lamms, zweifelt kurz, bestattet das Lamm wie einen vergöttlichten Menschen

Die Tabelle verdeutlicht, dass der Pharao als Aktant in Kultpraktiken (aktiver Teilnehmer oder jemand, der z.B. verehrt wird/werden soll) über die Zeiten und Genres hinweg präsent ist.

Mit fortschreitender Zeit ist festzustellen, dass sich die Rolle des Pharaos mehr und mehr wandelt. Insbesondere in den Erzählungen spätestens ab der Dritten Zwischenzeit ist er nicht mehr der gottgleiche souveräne Herrscher, dessen Entscheidungen nicht hinterfragt werden und vor dem alle vor Ehrfurcht erzittern. Literaturwerke dieser Zeit vermitteln auch schwächere Charaktere, die zögern oder nicht ohne Hilfe entscheiden können oder problematische Strategien verfolgen. Diese Pharaonen müssen die Rezipienten nachdenklich gestimmt haben und waren vielleicht auch Teil von Kritik und Parodie des Herrschers oder eines Zeitgenossen, der durch die Folie eines Königs aus der Vergangenheit negativ betrachtet wird. Dieser Trend beginnt mit dem *Zweibrüdermärchen*, eigentlich einer Göttergeschichte über Bata und Anubis. Der durch die göttliche Frau des Bata manipulierte Pharao bleibt ein blasser Nebendarsteller.

Die kultpraktische Kompetenz der Pharaonen ist stellenweise auffällig: So kann ein Herrscher in *P. Westcar* bei komplexen Ritualen unterstützend tätig sein (Verwandlung des Krokodils), aber auch nur auf Zerstreuung aus sein oder den Wert eines Menschenlebens zunächst missachten (Enthauptung zum Wieder-Ansetzen eines Kopfes, verhindert durch den Magier Djedi). Über wiederkehrende Rituale werden wenige Worte verloren. Der Regent vom *Syrienfeldzug Thutmosis' III.*, der *Einnahme von Joppe*, der *Kriegsgeschichte Ramses' III.*, *Chons und die Prinzessin von Bachtan* holt sich ohne Probleme die Götter qua Gebet zur Hilfe oder bedient sich ihrer auf andere Weise zu seinem Vorteil. Auffällig ist, wenn der König fehlende Kompetenz an Stellen aufweist, in denen wo er eigentlich kundig sein müsste wie in den zahlreichen Orakelhandlungen im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis*. Diese Unkenntnis in religiösen Praktiken geht einher mit Fehlentscheidungen, Angst vor dem politischen oder militärischen Gegner und weiteren Beweisen mangelnder Führungsstärke. Auch negative Emotionen sind ein Merkmal der ‚schwachen‘ Herrscher: Zorn als Emotion kommt oft bei solchen Pharaonen vor und treibt die Handlung voran.⁹⁸ Generell sind üble Machthaber (rmt-b(j)n hn ir-sh j) nicht in der Lage, das Ausmaß göttlicher Bestrafung zu ermessen (*P. Insinger*, Kol. 30, Z. 11).⁹⁹

Neben diesen beiden Extremen sind ca. ein Drittel der Herrscher in den narrativen Texten jedoch indifferent oder Nebendarsteller, die weder durch ausgesprochen positive noch negative Charakteristika oder kultpraktische (In-)Kompetenz auffallen. In den Weisheitslehren ist das Bild ein anderes: Es gibt nur das Bild des absoluten Herrschers, dessen Befehlen der Empfangende der Lehre loyal Folge zu

⁹⁸ Tait (2009).

⁹⁹ Übersetzung nach Hoffmann/Quack (2018) 303: „Ein Böser in Machtposition hält sich die Größe der Strafe nicht vor Augen.“

leisten hat und dessen Entscheidungen nicht zu hinterfragen sind. Denn dies entspricht der Aussageabsicht dieser Textgattung.

Obwohl er kein König ist, spricht der Bauer den Oberdämonenvorsteher Rensi wie einen Herrscher an, verleiht ihm sogar eine Titulatur, die ihm qua Amt nicht zusteht, und sagt, dass er einen Hofstaat habe (*Beredter Bauer*, Version B1, Z. 170–182). Diese unerhörte Vorgehensweise ist Teil der perfekten Rede, in der der Bauer Rensi wegen Ungerechtigkeit mit mehreren Tiraden anklagt.¹⁰⁰ Dies lässt sogar den Pharao auf den unerwarteten rhetorischen Genuss aufmerksam werden, zumal er von einem einfachen Oasenmann kommt (*Beredter Bauer*, *passim*).

1.1.2.2 Königin

Königinnen oder Große Königliche Gemahlinnen kommen weitaus seltener in den Erzählungen vor als ihre männlichen Gegenüber. Oft sind ihre Namen nicht genannt.¹⁰¹ Die Belege im Kontext von Kultpraktiken erstrecken sich fast ausschließlich auf neuägyptische und demotische narrative Texte. Ob man sie in Szenen in der Thronhalle mit kultpraktischen Handlungen als Teil des Hofstaats mitdenken kann, auch wenn sie nicht erwähnt werden? Dagegen spräche in demotischen Erzählungen, dass Anwesende dort oft detailliert aufgezählt werden. In *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 14, Z. 6–9, kommt die Königsgemahlin wie auch andere Personen mit zum Palasttor zum Trauern, aber spielt keine weitere Rolle in der Handlung. Prominenter als die ägyptischen Königinnen ist die Herrscherin des Landes der Frauen, die Amazonenkönigin Serpot (in *Ägypter und Amazonen*).¹⁰² Zunächst Gegnerin der Ägypter, wird sie deren Alliierte gegen die Inder und Geliebte des Königssohnes Petechons.¹⁰³ Sie betet sogar Isis an (Kol. 4, Z. 11; Kol. 6, Z. x+4–6 et al.) und opfert dem verstorbenen Pharao Inaros.

Die Königin der *Prinzenerzählung* wird nur bei der Zeugung des Prinzen erwähnt (Kol. 4, Z. 1–2) – ein Sohn, vom Pharao von den Göttern erbeten, aber mit einem schlimmen Schicksal bestraft, das die Sieben Hathoren im Beisein von König und Königin verkünden (Kol. 4, Z. 3–4).

Eine andere Frau wird vom Pharao entführt und zur Großen Königlichen Gemahlin gemacht: die göttliche Frau des Bata im *Zwei Brüdermärchen*. Der Meeresgott

100 Fecht (1996) 227–266, bes. 238–239.

101 Der Herrscher von Bachtan ist Vater der Großen Königlichen Gemahlin Ägyptens in *Chons und die Prinzessin von Bachtan*.

102 Hoffmann (2008); Almásy (2007) spricht sich nach einem Vergleich mit Amazonen der griechischen Literatur für den ägyptischen Charakter der Serpot aus.

103 Collombert (2006/2007) 141–143 bezweifelt, dass Petechons und sein Heer Ägypter waren und vermutet eher, dass er und seine Truppe aus Assyrien stammen. Dagegen Quack in Quack/Ryholt (2019) 386, Anm. 6 mit einem Kommentar zur entscheidenden Partikel r'-t'.

Jam raubt eine duftende Locke von ihr, sie wird Königin, wohnt zahlreichen Ritualen bei und gebiert ihren Mann Bata wieder, der später neuer Pharao wird. Eine Palastbewohnerin wurde wegen Vollziehen eines Offenbarungsrituals aus dem Harim geworfen (*P.Petese* 2, D2, Kol. 2, Z. 2–3). Vermutlich hatte sie eine Beziehung mit einer Frau. „Er (Gott) ließ zu, daß eine Frau vom Haus des königlichen Harims einen anderen Mann in ihrem Herzen hatte“,¹⁰⁴ lautet eine Maxime in *P.Insinger*, Kol. 32, Z. 20, die auf manche dieser Geschichten anspielen könnte und belegt, dass auch Königinnen wie die männlichen Protagonisten Ehebruch begingen. Die stärkste königliche Frauenfigur bleibt jedoch die ausländische Königin Serpot. Ägyptische Königinnen scheinen vor allem dann von Belang zu sein, wenn es um das Gebären von Königssöhnen geht. Das kann mit der Verkündung von Omen verbunden sein. Als Identifikationsfiguren wie ihre männlichen Gegenüber fungieren sie nicht, historischen Gegebenheiten wie Ko-Regentschaften in der Ptolemäerzeit oder der Propagierung des Herrscherpaares als Einheit wird in den Literaturwerken nicht Rechnung getragen.

1.1.2.3 Königskinder

Prinzen kommen häufiger vor als Prinzessinnen – eine vergleichbare Situation wie bei Söhnen und Töchtern oder Königen und Königinnen. Sie machen einen guten Teil der Hauptdarsteller in den Erzählungen aus und sind dementsprechend in Kultpraktiken involviert. Ein Königssohn (und seine Todesschicksale) ist Protagonist in der *Prinzenerzählung*.¹⁰⁵ In *P.Petese* 2, C1, *Der Prinz und der Kalasirier*, kämpft ein Königssohn mit einem Soldaten, dem Kalasirier. Später schwören beide einen Eid, der Wildschweinhelm des Prinzen wird erwähnt und beide gehen etwas trinken und beobachten von einem Baum aus die Mutter des Prinzen mit ihrem Geliebten (C1, Kol. 3, Z. 11–17).¹⁰⁶ Indirekt ist das *Zweibrüdermärchen* eine Geschichte über einen Prinzen, denn Bata wird als Sohn der königlichen Gemahlin, seiner Ex-Frau, wiedergeboren und später König (Kol. 18, Z. 6–Kol. 19, Z. 2). Pharao Petubastis' Sohn Anchhor ist Protagonist im *Kampf um den Panzer des Inaros* und dem *Kampf um die Pfründe des Amun* und wohnt zahlreichen funerären Ritualen bei. Prinz Necho in *P.Petese* 2, C1, *Die Blindheit des Pharaos*, kennt eine tugendhafte Frau, deren Tränen den Pharao von seiner Blindheit erlösen (Kol. 2, Z. 10–14). Sie wird schließlich seine

104 Hoffmann/Quack (2018) 305 übersetzen leicht abweichend: „Er ließ eine Frau vom königlichen Harem auf einen anderen Mann aus sein.“

105 Parallel konstruiert zur Prinzessin von Naharina, seiner späteren Frau, cf. Hubai (1992) 297–298.

106 Es wird nicht thematisiert, ob diese Frau eine Königin ist. Ob sich *P.Insinger*, Kol. 32, Z. 20: „Er (Gott) ließ zu, daß eine Frau vom Haus des königlichen Harims einen anderen Mann in ihrem Herzen hatte“ darauf bezieht? Agut-Labordère (2010) 185 bringt diese Stelle mit der Erzählung über eine untreue Königstochter in *P.Petese* 2 zusammen. In *P.Petese* 2, Fragment D8–D9, *Lebendig begraben* kommt am Rande ein Königssohn namens Wadjhar vor.

Prinzessin. Die umfassendsten Geschichten über einen Prinzen und Kultpraktiken sind die *Setna-Romane*, denn Setna Khaemwaset ist der Sohn von Ramses II – aber auch ein mächtiger Priester-Magier,¹⁰⁷ dessen Name auf einen klerikalen Titel (stm) zurückgeht.¹⁰⁸ Die Belege zu ihm werden hier einen breiten Raum einnehmen, ist er doch der wohl prominenteste Protagonist, getrieben von Wissensdurst, Macht, Dandytum und Abenteuer, der mal ein guter, mal ein schlechter Vater ist, mal ein brillianter, mal ein zaudernder Priester-Magier. Parallel zu ihm ist Na-Nefer-Ka-Ptah konstruiert – mit ähnlichen Motiven, auch Königssohn und Priester-Magier, und dann Setnas Widersacher.¹⁰⁹

In *P. Westcar* nehmen die Königssöhne Chephren und Djedefhor aktive Rollen beim Beiwohnen der Magie diverser Zauberer ein (Kol. 1, Z. 18–20, und in der vierten Geschichte).

Fraglich ist die Identifikation des Sinuhe als Königssohn: Er wird in das Haus eines Königssohnes eingeführt (Version B, Z. 286–287) und bekommt ein opulentes Begräbnis: „<Dies> machte man, (weil) ich ein Königssohn bin!“ (allerdings nur in der neuägyptischen Handschrift O. BM EA inv. 5629 aus Theben-West [L], Z. 6 belegt).¹¹⁰ Die Königskinder von Sesostri I.¹¹¹ singen ein Lied über ihn und seine Rückkehr (*Sinuhe*, Version B, Z. 190–199).

Prinzessinnen kommen selten vor. Bentresch in *Chons und die Prinzessin von Bachtan* ist ein krankes Mädchen, das von einem Dämon besessen ist und durch den ägyptischen Gott Chons geheilt werden kann. Die Geschichte nimmt nie ihre Perspektive ein. In dieser Hinsicht ist ein Teil des *Ersten Setna-Romans* einzigartig: Die Kindheit und Hochzeit mit ihrem Bruder Na-Nefer-Ka-Ptah sowie seine Suche nach dem Zauberbuch des Thoth bis zu ihrem Untergang wird ausschließlich aus der Perspektive der Prinzessin Ihweret erzählt – selbst, wenn sie nicht dabei ist. Zusammenfassend ist festzustellen: Während Prinzen insbesondere ab dem Neuen Reich die Helden von Erzählungen sein können, die Kultpraktiken auch aktiv ausführen, haben Prinzessinnen eher seltene Nebenrollen – ähnlich wie bereits besprochene Frauenfiguren (Priestertöchter). Sie sind wichtig als Vertreterinnen ihrer Familienverbünde, als potentielle Mütter und, sollten sie Kultpraktiken beiwohnen, dann als passive Beobachterinnen.

107 Grundlegend: Vinson (2018) *passim*; Escolano-Poveda (2020a) 49–55. Eine gute Übersicht zur historischen Person bietet Price (2022).

108 Er kommt wohl auch in *P. Petese 1*, Tebt. A, Ko. 8, Z. 1–3 vor, cf. Escolano-Poveda (2020a) 41. Vittmann im TLA liest „nur“ den Priestertitel stm.

109 Escolano-Poveda (2020a) 55–59.

110 Die mittelägyptische Überlieferung (Version B, Z. 309) lautet: „Es gibt keinen Geringen (Armen), dem Gleiches getan wurde!“ Sinuhe in der späteren Überlieferung als Königssohn zu betrachten thematisiert Feder (2003).

111 Sesostri I. hat das Amt und Erbe seines Vaters angetreten (*Sinuhe*, Version R, Z. 67–74).

1.1.2.4 Königlicher Haushalt und Hofstaat

Mitglieder des Hofstaats, falls überhaupt in Szenen explizit benannt, fungieren oft als Staffage, Stichwortgeber, Zeugen, Entourage der Partei des Herrschers und sind damit in Erzählungen in einer ähnlichen Position wie die Rezipienten: Sie befinden sich z.B. in der Thronhalle des Pharaos, werfen sich vor ihm in Proskynese nieder¹¹² und sehen Kultpraktiken,¹¹³ feiern,¹¹⁴ trauern,¹¹⁵ haben aber selten Einfluss darauf oder sind machtlos. Es ist ein Privileg, zu dem ‚inner circle‘ des Pharaos dazuzugehören. Dies geschieht bei Mitgliedern einflussreicher Familien naturgemäß häufiger. Deren Kinder werden bereits am Hofe mit dem Herrscher aufgezogen (Priestersohn Petese, Sohn des Anchsheschonk, in *P.Rylands* 9, Kol. 5, Z. 13–18; nochmals erwähnt als Mitglied des königlichen Haushalts in Kol. 10, Z. 3–5). Die Weisheitslehren bringen den Hofstaat mit den allgemeinen Tugenden der Loyalität und der Verehrung des Pharaos zusammen. In der *Lehre für Merikare* wird auf den unverzichtbaren Rat des Hofstaats für einen Herrscher hingewiesen, auch wenn der Pharaos bereits weise zur Welt kommt (§ 115–117). Der Pharaos Amenemhet bezeichnet seine loyalen Untertanen als seine „lebenden Abbilder“ (*Lehre des Amenemhet*, § H5a–b), also Menschen, die ihm ähnlich sind, weil sie sich um ihn verdient gemacht haben, z.B. ihm eine Totenrede(?) hielten.

1.1.2.5 Ausländische Herrscher

Ausländische Herrscher im Kontext von Kultpraktiken kommen selten vor. Darunter sind der Fürst von Bachtan, der die ägyptischen Götter benötigt, um seine Tochter zu heilen (*Chons und die Prinzessin von Bachtan*) oder der nubische Qore in *P.Tebt. Tait* 11 und im *Zweiten Setna-Roman*, der zunächst drei Zauberer belauscht und schließlich Hor, Sohn der Nubierin, beauftragt, den Pharaos nach Nubien zu holen und vor ihm auszupeitschen (Kol. 4, Z. 14–15).¹¹⁶ Der Fürst von Retenu in *Sinuhe* und der Herrscher von Naharina in der *Prinzenerzählung* haben großen Respekt vor dem Pharaos und den ägyptischen Göttern, so auch die Amazonenkönigin Serpot in *Ägypten und Amazonen*. Viel häufiger wird von ‚den Fremdländern‘ an sich gesprochen und ihre kultpraktische Unterlegenheit gegenüber den Ägyptern oder ihr Gefahrenpotential thematisiert.¹¹⁷

112 *Lehre für Kagemni*, Kol. 2, Z. 5–6.

113 *P. Westcar* (Geschichten über Magier und Magie des Djedi); *Sinuhe*, Version B, Z. 206–217 (Sinuhe in Proskynese vor dem Pharaos, Königskinder singen ihr Lied); *Zweiter Setna-Roman*, *passim* (Taten des Si-Osiris, magisches Duell mit Hor, Sohn der Nubierin); *The Sporting King*, C1, 7–9 (Prüfung des Pharaos beim Sed-Fest); vielleicht in *Pharaos und die Perser*.

114 *Erzählung von Palast und Lebenshaus*, Kol. x+5, Z. 2–5 (40 Tage Fest).

115 *Sinuhe*, Version R, Z. 6–11 (Trauer um den Tod des Herrschers).

116 Seine Figur wird parallel zu der des Pharaos konstruiert; cf. Hofmann (1993) 208–209; 220.

117 Cf. dazu den Abschnitt in Kapitel 1.4 zu den Orten von Kulthandlungen.

1.1.3 Klerikale Amtsträger

Priester kommen regelmäßig als Protagonisten von Erzählungen oder als pseudographische Autoren der Lebenslehren vor: So waren z.B. *Ptahhotep*, *Ani*, *Neferti*, *Ancheschongy* und *Kairsu* im Tempeldienst.¹¹⁸ Hier sehen wir eine Erhöhung der Autor-Identität und seiner Glaubwürdigkeit durch die Involvierung in Kulturpraktiken. In folgenden Texten sind Priester Teil der Handlung, die fast immer auch Kulturpraktiken beinhaltet bzw. die Abenteuer der Priester wie Kämpfe gegen ihre Opponenten oder das Streben nach Ritualgegenständen wie Zauberbüchern bestimmen die Handlung an sich und damit auch die Höhepunkte der Geschichten:¹¹⁹

- *Sinuhe*, Version B, Z. 300–310: bekommt Totenpriester
- *P. Westcar*, 1. Geschichte (verlorene Rahmenhandlung), Kol. 1, Z. 12–16: Opfer für einen obersten Vorlesepriester ḥr(j)-ḥb-ḥr-jt-p erwähnt
- *P. Westcar*, 2. Geschichte: oberster Vorlesepriester Ubainer, der gegen den ‚einfachen Mann‘ ein Krokodil beschwört
- *P. Westcar*, 3. Geschichte: oberster Vorlesepriester und Schreiber des Buchs Djadja-em-anch, der einen See durch Magie teilt und aufklappt
- *P. Westcar*, 4. Geschichte, Kol. 9, Z. 8–14: die Priestergattin Ruddedet (Frau des Re-Priesters Rawoser) wird vorgestellt und gebiert die drei zukünftigen Könige Ägyptens
- *Zwei Brüdermärchen*, Kol. 11, Z. 4–7: vermutlich sind es Priester-Magier, die die Herkunft der Locke der Frau des Bata beurteilen können
- *Chonsemhab und der Geist*: der Priester Chonsemhab beschwört einen Totengeist
- *Chons und die Prinzessin von Bachtan*: nach der Beischrift im Bildfeld der Stele wird die Barke des Chons-in-Theben-Neferhotep von zwölf Priestern von rechts nach links auf den König zugetragen; Chons hat in Bachtan einen Priester dabei, über den er seine Orakel verkünden lässt (Z. 20–23); an diesen wendet sich auch der Herrscher von Bachtan nach seinem Traum (Z. 24–28), um den Gott wieder nach Ägypten zu schicken

118 Cf. auch *Late Egyptian Miscellanies*, P. Lansing, *Empfehlung, Schreiber zu werden*, Kol. 7, Z. 6; *Late Egyptian Miscellanies*, P. Lansing, *Ein Landsitz für den Lehrer*, Kol. 10, Z. 10; *Late Egyptian Miscellanies*, P. Turin C, *Das harte Los des Soldaten*, Kol. 1, Z. 1–3; *Fragmente lehrhafter und mahnender Texte*, T. Brüssel E. inv. 580, Brief mit Mahnungen, Z. 1–2.

119 Cross (2022) 395–396: Die Handlung weise „distinct yet closely interrelated portions connected to characters motivated by their own quests“ auf, „intricate plots revolving around the conflict among two or three distinct parties which center on the acquisition of a single prize (the armor of Inaros, the high priesthood of Amun)“; „plots coincide and reach their climaxes within concrete sequences of events that have wide-scale implications“; „multiple turning points and climaxes“, die sonst eher lineare Erzählweise der Erzählungen wird durch Rahmenhandlungen und ausufernde Beschreibungen (*ekphrasis*) aufgelockert.

- *P. Queen's College*: Priester sind Teil von Invokationen und Ritualen in Kol. x+3, Z. 4; Kol. x+3, Z. 5–6, und Kol. x+4, Z. 13–19
- *Wenamun*: der Hohepriester von Theben, Herihor, wird dreimal als Amtsträger im Rahmen des Amun-Kults erwähnt
- *P. Vandier*: Meri-Re und die üblen Priester vom Königshof¹²⁰
- *P. Rylands 9*: ist eine mehrere Generationen umspannende Priestergeschichte mit zahlreichen Kultpraktiken
- *P. Saqqara dem. 1, 1*: ist eine Priestergeschichte, es kommen diverse davon vor: Se(te)m-Priester, Pastophor, Prophet, Wab-Priester, ein weiterer Priester oder anderer kultpraktischer Spezialist¹²¹
- *P. Saqqara dem. 1, 1a*: es kommt ein Priester oder anderer kultpraktischer Spezialist vor
- *P. Saqqara dem. 1, 3, Fragment 3*: vermutlich Priester als Protagonisten aufgrund der Erwähnung eines Tempels
- *P. Saqqara dem. 1, 26*: Priester eines Gottes erwähnt (Fragment)
- *Amasis und die Erzählung vom Schiffer*, Z. 12–13: einer der Magistrate ist der Neith-Priester Psammetich
- *Geschichte mit Pa-di-pep*: Pa-di-pep, Prophet der Mehit, erzählt dem Pharao, Priester Bakrenef und weiteren Priestern die Geschichte des Djedhor-Patjaihat, Priester des Re in Heliopolis und seiner Priesterfamilie, die von den Göttern vernichtet wird¹²²
- *Erster Setna-Roman*: ein alter Priester erzählt Na-Nefer-Ka-Ptah vom Zauberbuch des Thoth, ein anderer hilft Setna bei der Auffindung der Gräber von Ihweret und Merib-Ptah; Priester der Isis in Koptos und Priester des Ptah im Gefolge des Pharaos (Kol. 4, Z. 21–25) und sind Teil der Handlung; die verführerische Tabubu ist Priesterin und Tochter eines Propheten der Bastet¹²³,

120 Escolano-Poveda (2020a) 71–75.

121 Escolano-Poveda (2020a) 76–77.

122 Escolano-Poveda (2020a) 77–79.

123 Zu ihrer Charakterisierung mit Zügen der Hathor jetzt Vinson (2018) 244–249; zu ihrer Rezeption Vinson (2011). Er betrachtet ihren Charakter im Kontext von Humor, den die Episode zwischen Setna und ihr trägt. Quack (2023) edierte weitere Fragmente der Geschichte (P. Leiden Pap. Inst. Inv. 1004 [a–c] + 1005 [a–e] + P. Marburg Inv. 38), in denen v. a. Fragment b das Image der Tabubu als berechnende Verführerin untermauert, die ihre rechtlichen Möglichkeiten kennt. Der neue Text enthält auch mehr Stellen, in denen Tabubu ihre Abstammung als Priestertochter betont. In der Folge charakterisiert Quack sie als Frau, die ihren Status im Blick hat und sich nicht Hals über Kopf in eine Affäre mit einem Prinzen stürzen möchte. A. a. O. auch kritische Auseinandersetzung mit Vinsons Charakterisierung (S. 22–24) und ihrem (in der französischen Fachliteratur, S. 24) falsch aufgefassten Status als Hierodule. Escolano-Poveda (2020a) 70 sieht in ihr keine Priesterin qua Amt, sondern eine Person, die sich mittels dieses Status moralisch erhöhen möchte. Die ‚dämonische Verführerin‘ an sich ist eine ambivalente Figur der Literatur,

nicht zu vergessen Setna selbst, dessen Name auf einen Priestertitel zurückgeht (stm)

- *Zweiter Setna-Roman*: Hor, Sohn des Panesche,¹²⁴ sein Gegner Hor, Sohn der Nubierin¹²⁵, diverse andere Priester
- *Kampf um den Panzer des Inaros*: Priester spenden Opfergaben, kümmern sich um das Begräbnis des Inaros (Kol. 5, Z. 27–Kol. 6, Z. 1; Kol. 8, Z. 12–18) und nehmen am Kampf teil (Kol. 10, Z. 34–Kol. 11, Z. 14), zentrale Figuren sind ein Schreiber des Gottesbuchs (sh-mdj-ntr, namenlos bzw. Name verloren), der ein Sakrileg begeht, indem er mit Hilfe eines Zauberspruchs ein Treffen der Götter erspäht und belauscht und deshalb von ihnen getötet und vom Pharao bestattet wird, und ein Schreiber des Lebenshauses (namenlos bzw. Name verloren), der den toten Schreiber des Gottesbuchs magisch wiederbelebt¹²⁶
- *Kampf um die Pfründe des Amun*: Priestergeschichte; ein junger Priester aus dem Delta kämpft gegen die Amun-Priester von Theben (und den Pharao)
- *Kampf um die Lanze und das Diadem des Inaros*, Kol. 1, Z. 9: ein Prophet wird erwähnt
- *Hareus-Geschichte mit Kolophon*: Priestergeschichte, vielleicht über den bekannten Hareus aus Heliopolis, der in dieser Geschichte vielleicht verstorben ist, Priesterkinder und eine Straftäterin¹²⁷
- *Eine Erzählung von Priestern von Heliopolis und ihren Kindern*: Geschichte über Geburt, Aufwachsen, Ausbildung der Kinder der Atum-Priester von Heliopolis¹²⁸

weil sie Protagonisten ins Unglück zieht, aber auch für Glückmomente sorgt. Sie ist oft ein Trugbild, eine Zauberin, eine Dämonin oder eine Vampirin; cf. Frenzel (2015) 760–774, s. v. Verführerin, Die dämonische. Vinsons These, dass Ihweret als Tabubu erschien, hat, strukturell gedacht, etwas für sich. Setnas Aufwachen aus dem Alptraum mit Tabubu, mit der er nach drei Anläufen (bzw. ihren drei Forderungen) keinen Erfolg hat, ist ein zweiter Klimax und Wendepunkt der Geschichte – erzähltechnisch parallel konstruiert zum ersten Klimax, als Setna das Duell um das Zauberbuch mit Na-Nefer-ka-Ptah im Senet-Spiel nach drei verlorenen Partien mit magischen Mitteln für sich entscheiden kann; cf. Cross (2022) 336–337.

124 Escolano-Poveda (2020a) 67–70.

125 Dieser muss hier auch genannt werden, da seine meroitischen Titel im Text denen des obersten Vorlesepriesters entsprechen; cf. Naether (2019c) 36–39.

126 *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 1, Z. 11–17; Bestattung in Kol. 2, Z. 1–2. Cf. dazu Hoffmann/Quack (2018) 73–75; Ryholt (1998b) 151–169 und Ryholt (2011) 73–88. Im Detail diskutiert bei Escolano-Poveda (2020a) 271 (Tabelle) und 23–26; der Aspekt des Zorns ist kurz erwähnt bei Joseph (2018) 48–51 und dass man Osiris' Zorn nicht entgehen kann. Cross (2022) 333–335 wertet diese Episode als einen der wenigen Subplots in der ägyptischen Literatur, die sonst eine stark lineare Erzählart aufweist.

127 Cf. Quack/Ryholt (2019) 505–506 mit einer Einordnung der Quellenlage. Um Hareus gab es vermutlich auch einen Erzählkreis.

128 Fragment, erwähnt werden in Kol. x+1, Z. 6 ein šm-hl n w'b „Priesterknabe“ und in Kol. x+1, Z. 11 eine li3(t) n iri w'b „Kammer für den Priesterdienst“.

- *Geschichte mit Bes*, Kol. x+3, Z. 10–20ff.: ein Sem-Priester bestattet Haryothes
- *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 23–24 und O. IFAO inv. D 890, Z. 4–6: Erwähnung von Priestern im Kampf
- *Krugtexte, Krug B, Die Jugend des Si-Osiris*, Z. 4: Mehwezechet, die Frau des Setna, ist vielleicht eine Priesterin¹²⁹
- *Königserzählung*: diverse Priester, u. a. ein junger Wab-Priester als Protagonist, werden ins Priesterkollegium aufgenommen, diverse Rituale, u. a. zur Bestattung von Psammetich I.¹³⁰
- *Erzählung mit König Nechepsos*, gehört zusammen mit der *Königserzählung*, P. Berlin inv. 13588, Z. 4–6: Pharao befragt(?) die Priester der Neith in einer Angelegenheit
- *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 1, Z. 12–18: Beginn der Geschichte über den Lesonis Hareus¹³¹
- *P. Petese 1*, Tebt. A: Petese selbst ist Wab-Priester des Atum in Heliopolis (ein Rang, der im Vergleich mit seinen Kompetenzen recht niedrig erscheint, die eher zu denen eines obersten Vorlesepriesters passen), beschwört einen Totengeist, bringt vor seinem Tod einen Streit mit einem anderen Priester in Ordnung, in dem er Magie anwendet – darunter u. a. einen Vorlesepriester aus Wachs (Kol. 5, Z. 2–8) und weitere Kultpraktiken¹³²
- *P. Petese 2*, Fragment D1 – *Die Vergewaltigung der Hatmehit*: ihr Ehemann ist Psemmut, Prophet des Horus von Pe¹³³
- *P. Petese 1*: weitere Priester erwähnt in den Geschichten: Kol. 8, Z. 1–2, und Kol. 8, Z. 15–19¹³⁴
- *P. Petese 2*: weitere Priester erwähnt in den Geschichten: Fragment C7, Z. x+2; evtl. Fragment C8, Z. x+5; Fragment C10, Z. x+3; evtl. Fragment C11, Z. x+5; Fragment C17, Kol. 2, Z. 1; Fragment C20, Z. x+2; Fragment C20, Z. x+6; Fragment C22, Z. x+4; Fragment C24, Z. x+4; Fragment C24, Z. x+6; Fragment C32, Z. x+2; Fragment C35, Z. x+1; Fragment C43, Z. x+4; Fragment C48, Z. x+2; D6, x+6; D7, Kol. 1, Z. 6–7 und Z. 11 (Orakel, etwas nach dem Willen des Gottes tun für die Kinder des Propheten); Fragment D14, Z. x+1; Fragment D33, Z. x+5; Fragment D39, Z. x+1

129 So die Spekulation in Spiegelberg (1912a), *Krug B*, Z. 3. Dagegen Hoffmann/Quack (2018) 259.

130 Escolano-Poveda (2020a) 79–80.

131 Escolano-Poveda (2020a) 39.

132 Escolano-Poveda (2020a) 27–44. Das Ende der Rahmenhandlung ist unklar – vielleicht kommt er mit Hilfe seiner Frau Sachminofret zurück aus dem Totenreich. Es gibt noch mehrere Träger des Namens Petese in den *Petese-Geschichten*, und es kann bisher nicht genau gesagt werden, um wie viele Personen es sich handelt; cf. Escolano-Poveda (2020a) 33–34 und 39–40 zu den anderen Priestern.

133 Escolano-Poveda (2020a) 43.

134 Escolano-Poveda (2020a) 40–44.

- *Hareus, Sohn des Pahat*: verliebt sich in eine Priestertochter, wirbt bei ihrem Vater um sie, in Fragmenten werden weitere Priester erwähnt¹³⁵
- *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*: Priester werden mehrfach in Fragmenten erwähnt, bei Orakelbefragung des Miysis präsent
- *Lehre des Hordjedef*: Ka-Priester/Totenpriester werden mehrfach thematisiert
- *Lehre für Merikare*, § 63–65: Merikare soll den monatlichen Priesterdienst verrichten
- *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 14, 4–8: Totenpriester werden mehrfach thematisiert
- *Lehre des Amenemope*, T. Louvre inv. E 17173, § 2, 15, Z. 1: Erwähnung des „Eingeweihten/Geheimnisvorstehers des Min-Kamutef“; § 2, 15–16, Z. 2: Erwähnung des Harsiesis, Wasserspender des Onnophris (Priester?)
- *Satirische Streitschrift*: Umgang mit bg3-Amulett-Texten impliziert priesterliche Expertise
- *Late Egyptian Miscellanies*“: *P. Anastasi 2*, *Werde Schreiber*, Kol. 7, Z. 6–7; *P. Sal-lier 1*, *Berufescharakteristik*, Kol. 7, Z. 6–7: zum harten Leben der Propheten
- *Lehre des Anchsheschonqy*, Rahmenhandlung: Anchsheschonqy ist Priester und von Abgaben befreit¹³⁶
- *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 24, Z. 11: zur Tätigkeit des Lesonis-Priesters
- Weisheitstext *P. Louvre inv. N 2414*, Kol. 3, Z. 13: zum Umgang mit Priesterkollegen
- *The Sporting King*, Ez, 3: ein Vorlesepriester(?) spricht Worte
- *Rede des Sachmetpriesters Ren-Seneb*: keine verwertbaren Passagen, die auf Ren-Senebs Priesteramt verweisen
- *Cha-Cheper-Re-Seneb*: ist Wab-Priester von Heliopolis im Diskurs mit seinem Herzen

Allein diese Liste belegt, dass Priester einen großen Anteil der Protagonisten der Literaturwerke ausmachen.¹³⁷ Männer sind weitaus häufiger in Priesterfunktion

135 Escolano-Poveda (2020a) 81.

136 Escolano-Poveda (2020a) 45–46. Ihrer Einschätzung, A. „seems to accept his fate“ möchte ich widersprechen. Die Lehre mit dem Omentext zeigt, dass Anchsheschonqy sein Schicksal nicht einfach so akzeptiert hat.

137 Für die griechisch-römische Zeit cf. jetzt Escolano-Poveda (2020a) 13–88; 237–251, die alle demotischen narrativen Texte auswertet mit der Ausnahme von *P. Rylands 9*; *P. Saqqara dem. 1, 3, Fragment 3*; *P. Saqqara dem. 1, 26*; *Der Kampf um die Lanze und das Diadem des Inaros*; *Geschichte mit Bes*; *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*; die Kastrationsgeschichte, diverse Fragmente in *P. Petese 2*, *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*; zu neu waren *Die Expedition des Apries* und die literarischen Texte ediert in Quack/Ryholt (2019). Außerdem bespricht sie griechische und lateinische Texte der Zeit. Cf. dazu auch meine Rezension Naether (2022c). Einen hilfreichen Überblick zu Priestern als literarische Figuren bietet Lucarelli (2020).

anzutreffen als Frauen. Die Geschlechterproportion in den literarischen Texten ist sicherlich nicht repräsentativ für die tatsächliche Situation.¹³⁸ Interessant sind insbesondere Situationen, in denen keine Priester, sondern weise Personen oder in Kultpraktiken qualifizierte Leute wie die Hirten der *Hirtengeschichte* agieren. Von ihnen soll weiter unten die Rede sein. Allerdings sind die meisten Protagonisten, die Magie, Divination etc. betreiben, in der Regel am Tempel angebunden. Auch der als ‚Schamane‘ übersetzte 3te n igš aus Nubien im *Zweiten Setna-Roman* trägt letztendlich einen Titel, der die meroitische Umschreibung des ägyptischen Vorlesepriesters (hry-ḥb hry-tp) ist.¹³⁹ Hinzu kommt, dass Priester nicht nur in kultpraktischen Zusammenhängen agieren, sondern auch als Richter,¹⁴⁰ Lehrer etc.

Zudem wirken Priester manchmal in einem Kollegium¹⁴¹ oder zusammen mit anderen in einer Kultgenossenschaft.¹⁴² Ein 3oer-Kollegium kommt in den *Late Egyptian Miscellanies* in einer Warnung vor Faulheit vor (*P.Sallier 1; Warnung vor Ablenkung*, Kol. 5, Z. 6–7).¹⁴³ Ein Horoskopos findet sich in *P.Rylands 9*, Kol. 15, Z. 1–2, der als Wächter mit dem Amunspropheten von Teudjoi, Petese II., in den Krieg Ägyptens gegen Syrien zieht.

Katochoi, also Personen im Tempelasyl, kommen nicht vor. Es ist spekulativ, ob in den *Late Egyptian Miscellanies*, *P.Anastasi 5*, *Auch der Lehrer war mal ein fauler Schüler*, Kol. 17, Z. 3–Kol. 18, Z. 5, auf eine solche Person verwiesen wird. Hier verbrachte jemand drei Monate in Tempelhaft.

Vollzeit- und Teilzeitpriester eines Tempels werden in vier oder fünf Phylen eingeteilt, die alle vier oder fünf Monate je eine Woche den Priesterdienst (‚Wabet‘) verrichten müssen (*Lehre für Merikare*, § 63–65). Danach berechnen sich die Bezahlungen der Priester, denn die Opferstiftung wird in die Anteile der Phylen aufgeteilt – ein großer Zankapfel in der Geschichte des Petese in *P.Rylands 9*, wem wieviel Korn aus der Opferstiftung zusteht und auf welcher Basis (Kol. 3, Z. 13–Kol. 4, Z. 1; Kol. 11, Z. 2–7; Kol. 13, Z. 4–8; Kol. 15, Z. 5–7; Kol. 15, Z. 19–16, 1).

138 Zu Priesterinnen cf. Colin (2002).

139 Hofmann (1993) 209–210.

140 Zur richterlichen Kompetenz s. u.

141 *P.Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 13, Z. 21–22 (gewaltvolle Auseinandersetzung); Kol. 13, Z. 29–32 (Eid); *Königserzählung*, Kol. 1, Z. 1–2 (Aufnahme eines Priester in ein Kollegium); *Geschichte mit Pa-di-pep*, P.BM EA 69532 + 69531a, Z. 6–9 (Djedhor macht seine Söhne und Schwiegersonne zu Priestern, insgesamt 20 Personen); *Kampf um die Pfründe des Amun* (ein junger Priester und sein Kollegium sind die Kontrahenten des Pharaos in dieser Geschichte); Weisheitstext *P.Louvre inv. N 2414*, Kol. 3, Z. 13 („Verbittere nicht das Herz deines Priesterkollegen in einer Angelegenheit[?]!“).

142 *P.Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 16, Z. x+3–5 (gemeinsames Biertrinken vor der Gottheit). Zu solchen Assoziationen cf. Monson (2013); Arlt/Monson (2010) und Nielsen (2014).

143 Das sind hohe Magistraten in der Thronhalle; cf. Caminos (1954) 314–315.

Priester haben neben religiösen auch politische Funktionen. Sabine Kubisch und Hilmar Klinkott haben in ihrem Sammelband „Power of the Priests“ überzeugend fünf Prinzipien herausgearbeitet, die priesterliches Agieren in gesellschaftlichen, ökonomischen und damit auch politischen Kontexten charakterisieren: 1) Instrumentalisierung von Priestern durch politische Amtsträger, 2) Kontrolle lokaler Kontexte und Netzwerke durch Priester und Tempel, 3) dadurch Tätigkeiten der Priester als Mediatoren im lokalen Umfeld, 4) Agieren von Priestern als politische Berater, 5) politischer Lobbyismus durch Priester zum (ökonomischen) Vorteil ihrer Institutionen.¹⁴⁴ Diese Möglichkeiten (und Grenzen) der Einflussnahme müssen mitgedacht werden, wenn die Rolle insbesondere einflussreicher Priester-Magier analysiert wird: Auch wenn hier fiktionale Kontexte besprochen werden, schwingen diese verschiedenen Funktionen und Aspekte mit – gerade, wenn es sich um Priester mit politischen Funktionen wie den König selbst oder Mitglieder seiner Familie handelt.

Vielleicht haben die Hirten in der *Hirtengeschichte*, Z. x+12–22, den Wasserzauberspruch gegen die Krokodile im Phylendienst gelernt (dafür gibt es allerdings keine Belege) oder anderweitig mitbekommen oder frischen dort ihr rituelles Wissen auf.¹⁴⁵

2020 ist eine Monografie von Marina Escolano-Poveda erschienen, in der sie Priester der griechisch-römischen Zeit als Protagonisten in diversen narrativen Texten analysiert, darunter in zahlreichen demotischen Erzählungen. Ihre Studie geht in Teilen etwas tiefer, als es hier geleistet werden kann, vor allem aufgrund ihrer Hinzuziehung griechischer und lateinischer Romane und verwandter Textgattungen. Außerdem räumt sie mit den in den Altertumswissenschaften inklusive der Ägyptologie häufigen Betrachtungen (und Klischeevorstellungen) auf, in dieser Zeit hätten sich die ägyptischen Tempel in einer Phase des Niedergangs befunden,¹⁴⁶ die institutionellen Bindungen der Priester hätten sich mehr und mehr in freischaffende Modelle gewandelt („Priest to Magician Model“),¹⁴⁷ und sie hätten aus ihrer Exotisierung v. a. in der römischen Literatur und öffentlichen Wahrnehmung eine Tugend gemacht und v. a. magische Praktiken angeboten, um damit Macht, Geld und Prestige zu erlangen („Stereotype Appropriation Model“).¹⁴⁸ All

144 Kubisch/Klinkott (2024) 309–310.

145 Zu dieser Geschichte jetzt Guth (2018) 139–147; 153–157; 289–295, die sich für eine Hierarchie unter den Hirten ausspricht, von denen einige in magischen Praktiken unterwiesen waren. Zum Wasserzauber Gundacker (2019), der die *Hirtengeschichte* auf S. 79–85 bespricht.

146 Escolano-Poveda (2020a) 283–294.

147 Escolano-Poveda (2020a) 295–310.

148 Escolano-Poveda (2020a) 311–326; alle diese Punkte sind v. a. eine Kritik an Thesen von Frankfurter (1998); Dieleman (2005); Wendt (2016). Cf. auch S. 234–236; 261–268 und 339 mit den pointierten Schlussworten: „As a result, the Egyptian priests, their intellectual and theological endeavors, and the temples in which these pursuits took place will have

das ist aus meiner Sicht, gerade auch im Lichte der zahlreichen dokumentarischen Texte zu Priestern, zu verneinen. Was es aber wohl gibt, ist ein literarischer oder fiktionaler Typ des ‚ägyptischen Priesters‘, den Escolano-Poveda anhand von neun Kriterien für mich überzeugend zusammenfassend umreißt: äußere Erscheinung (Aussehen/Kleidung), Alter, sozialer Status, Name, Epitheta und Titel, kultpraktische Handlungen, moralische Charakterisierung, Wissen und Weisheit, Bezahlung.¹⁴⁹ Dabei ist auffällig, dass die griechisch-lateinische Literatur mehr als die ägyptische auf eine größere Stereotypenbildung abhebt, gerade, was äußerliche Merkmale der Priester wie Kleidung, Aussehen und Alter betrifft. Zudem sind diese fast immer Ägypter der Elite, mit großem Wissen und Erfahrung vor allem in der Magie (also ‚Geheimwissen‘), in der Philosophie beschlagen, manchmal sogar berühmt, und normativ sowohl gute als auch böse Protagonisten bis hin zum ‚Trickster‘ (inklusive zahlreicher Graustufen).¹⁵⁰ Diese Beobachtungen lassen sich so in der demotischen Literatur nicht belegen.

Ein Topos in den literarischen Texten ist das Auftauchen eines alten, erfahrenen Priesters.¹⁵¹ Er muss nicht unbedingt ein wohlhabendes, hochrangiges, einflussreiches Mitglied eines Priesterkollegiums sein, sondern es kann sich bei ihm auch um einen desillusionierten Priester niederen Ranges handeln, der über Lebenserfahrung und Spezialwissen verfügt. Dies macht ihn zu einer Respektperson für andere Protagonisten. Drei Fälle solcher erfahrenen priesterlichen Altvorderen sind aus der demotischen Literatur bekannt, deren Hinweise die Handlung entscheidend vorantreiben. Ihnen allen ist gemein, dass sie Nebendarsteller sind, die nicht wieder in der Handlung auftreten. Dazu gehört der alte Priester, der Na-Nefer-Ka-Ptah auslacht, weil dieser während eines Prozessionsfests Inschriften auf Götterschreinen liest, da diese Texte für niemand einen Nutzen hätten. Sein Lachen ist ein wissendes, sarkastisches Lachen: Stattdessen sei das Zauberbuch des Thoth viel wirkmächtiger, was er weiter ausführt. Na-Nefer-Ka-Ptahs Neugier ist geweckt, er will dieses Zauberbuch haben. Der alte Priester weiß auch, wo es sich befindet, und gibt den genauen Standort für 100 Silberdeben für sein Begräbnis und zwei lukrative Priesterstellen für seine Söhne preis (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 10–20). Es stellt sich die Frage, warum er das Wissen über eine so nützliche Schrift verkauft, statt das Zauberbuch für sich selbst zu nutzen und dadurch zu Reichtum und hohen

to stop being considered as the sclerotic remnants of a dying tradition, and be reinstated as a prominent part of the intellectual universe of the Hellenistic and Roman periods, one of the most lively and fertile intellectual moments of human history.“

149 Escolano-Poveda (2020a) 269–280 inklusive einer tabellarischen Übersicht. Der Aspekt der Bezahlung betrifft Pfründe (die Einkommen der Priester) und korrupte Machenschaften, die Geldbezahlungen involvieren, aber keine Belege für Bezahlung von Kulturpraktiken durch Klienten.

150 Escolano-Poveda (2020a) 252–260.

151 Dazu auch Love (2020) Anm. 18.

Positionen zu kommen. Der alte Priester scheint zu wissen, dass dieses Buch Unheil bringt, was Na-Nefer-Ka-Ptah später am eigenen Leib erfährt (wiederholt sich hier eine Geschichte?). Der Gott Thoth lässt das Entwenden seiner kostbaren Schriftrolle nicht ungesühnt. Auch das Detailwissen über den Inhalt und das Versteck ist frappierend: Ob der alte Priester selbst schlechte Erfahrungen mit dieser Schriftrolle gemacht hat, die aber nicht so gravierend waren, so dass Thoth ihn am Leben ließ? Oder handelt es sich bei ihm gar nicht um einen Priester, sondern um einen gottgesandten Dämon, der Na-Nafer-Ka-Ptah schaden soll?

Ein weiterer alter Priester kommt zu einem späteren Zeitpunkt der Geschichte vor. Setna wurde von Na-Nafer-Ka-Ptah gebeten, seine Frau und seinen Sohn von Koptos zu ihm ins Grab in Memphis umzubetten. Also macht sich Setna auf den Weg nach Koptos. Es gestaltet sich zunächst als schwierig, die Gräber von Ihweret und Merib-Ptah zu finden (Z. 6, 3–5). Erst ein alter Priester gibt den entscheidenden Hinweis, unter der südlichen Ecke des Hauses des Polizeichefs der Nekropole zu suchen (Z. 6, 14–18) – das Wissen wurde von seinem Urgroßvater mitgeteilt. Er ist sich seiner Sache so sicher, dass er sagt:

Wenn sie (dann die Gräber von) Ihweret und ihrem Sohn Merib-Ptah unter der südlichen Ecke seines Hauses nicht gefunden haben (werden), möge ich bestraft werden!

Es wird nicht gesagt, dass Na-Nafer-Ka-Ptah und Setna genau vier Generationen zeitlichen Abstand zueinander haben, sondern nur, dass das Wissen des alten Priesters so alt ist. Die Bestattung von Ihweret und Merib-Ptah in Koptos könnte weitaus früher geschehen sein, zumal die Grabanlagen vor vier Generationen schon durch das Haus zugebaut waren (Z. 6, 10–14). Marina Escolano-Poveda vermutet, dass dieser alte Priester kein anderer als Na-Nefer-Ka-Ptah sei und sich so der Kreis schließe.¹⁵²

Der alte Priester in *P. Rylands 9*, den Petese I. zusammen mit einem Pastophor in Teudjoi vorfindet, ist vermutlich nicht aus Teudjoi weggegangen, weil er es aus bestimmten Gründen nicht konnte (Gebrechlichkeit, familiäre Verbindungen, persönliche Bindung an den Tempel und die Heimat). Petese will von ihm wissen, wie der einst große Tempel des Amun so heruntergewirtschaftet werden konnte (Kol. 6, Z. 8–13), und der alte Priester erzählt von den Zwangsabgaben der großen Tempel

152 Escolano-Poveda (2020a) 53–54; auch Cross (2022) 299–300, der weitergehend analysiert, dass Na-Nefer-Ka-Ptah die ganze Suche nach dem Zauberbuch des Thoth inszeniert und vorangetrieben habe, damit sein Familiengrab gefunden wird und alle Familienmitglieder umgebettet werden. Seine Geschichte und die des Setna verlaufen nach parallelem Muster bis zur Auflösung am Ende mit der Wieder-Bestattung.

unter den Assyryern (Kol. 6, Z. 13–18). Zuvor herrschte Steuerbefreiung. Dies führte dazu, dass die Priester Teudjoi verließen.

Neugier, Wissensdurst und damit auch Absetzung von anderen durch dieses Spezialwissen treibt zahlreiche Priester-Protagonisten in den demotischen Erzählungen an, die nicht selten dafür Missetaten begehen. Zu diesen ambivalenten Personen gehören u. a. die üblen Priester in *P. Vandier*, Petese, Setna, der alte Priester und Na-Nefer-Ka-Ptah im *Ersten Setna-Roman*, *Anchscheschongy* in der Rahmenhandlung der *Lehre*.¹⁵³

Zusammenfassend ist zu sagen, dass Priester unterschiedlichen Rangs und ihre Familien über die Zeiten hinweg die beliebteste Gruppe von Protagonisten in Erzählungen ist – noch mehr als der Pharao und seine Herrscherfamilie. Damit erschließt sich wohl auch, aus welchen Kreisen große Teile der Autoren und Rezipienten kamen: Priester, die in Priestersagas zu Superhelden aufstiegen und sogar eine Alternative zu solchen aus dem Militär oder Königshaus bieten. Denn außer durch Kampfkunst können die Priester-Protagonisten mit einem Vorsprung durch Spezialwissen punkten, was der Zielgruppe vermutlich zusagte, da sie sich damit identifizieren konnte.¹⁵⁴ Zudem haben der Zugang zu Tempeln, Göttern und das Anwenden von Kultpraktiken auch einen Reiz für Rezipienten, die gar keinen Einblick in diese Welt haben.

In den Weisheitstexten ist die Anzahl der Erwähnungen von Priestern eher gering. Ich erkläre mir dies daraus, dass die Lehren primär für andere Berufswege qualifizieren sollten und dass mit dem *Buch vom Tempel* eine alternative Unterweisung existierte. In den literarischen Texten kommen diverse Priestertitel vor – Propheten, oberste Vorlesepriester, Wab-Priester etc., die weiter unten besprochen werden. Gegenbilder der Priester sind vergleichbare Protagonisten aus dem Ausland oder Frauen wie Tabubu, wie die nubische Zauberin (beide aus den *Setna-Erzählungen*), und zu einem gewissen Teil auch die Amazonen (Othering-Strategie).

1.1.3.1 Priester-Magier: der oberste Vorlesepriester

Die meisten Kultpraktiken in den Erzählungen, und das über die Zeiten hinweg, führen die ‚Priester-Magier‘ durch: Zaubersprüche, Divination/Orakel, Tieromina. Dahinter steht der oberste Vorlesepriester, der hr(j)-hb-hr.j-tp (et var.).¹⁵⁵ Als regelrechte Wunderkinder ihrer Zunft können Si-Osiris im *Zweiten Setna-Roman* (bes.

153 Escolano-Poveda (2020a) 247–248.

154 Zum Argument „Priester schreiben für Priester“ zusammenfassend Escolano-Poveda (2020a) 237–238, bes. Anm. 3 (die These hat vor allem Günter Vittmann stark gemacht).

155 Frankfurter (2006) 162–167; Rouffet (2015); Sérida (2015) und zuvor schon in ihrer Dissertation Salim (2013); Forshaw (2014); Nagel (2019) 19–27.

in Kol. 1, Z. 9–14; cf. auch Jesus in *Luk.* 2, 41–52)¹⁵⁶ und Meri-Re in *P. Vandier* (bes. in Kol. 1, Z. 1–2)¹⁵⁷ gelten – beide verfügen über Wissen, wie man in die Unterwelt gelangen kann. Priester-Magier üben alle magischen Praktiken aus, die Pharao Cheops in *P. Westcar* erzählt werden: die verlorene erste Handlung (Kol. 1, Z. 12–17), die Episode mit Ubainer und dem Krokodil (Kol. 1, Z. 20–22), und die Episode mit Djadja-em-anch und dem See (Kol. 4, Z. 18–20). Nur der Magier Djedi hat keine priesterliche Anbindung.

Den Titel tragen auch Hi aus *Krugtexte*, *Krug A*, *Der Zauberer Hi und die Vögel*, Henu in *P. Heidelberg inv. dem. 736 ro.*, der Priester in der *Königserzählung*, Kol. 3, Z. 12–17, Hor, Sohn des Panesche (und damit auch Si-Osiris), im *Zweiten Setna-Roman*. Vorlesepriester waren in die Vorbereitungen der Bestattung des Inaros involviert (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 8, Z. 12–18) und verantworten Orakelbefragungen der Götterstatue (*Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 2, Z. 10–13). In Fragmenten werden weitere Vorlesepriester erwähnt, deren Aktivitäten wir aber nicht kennen.¹⁵⁸ Ob Psinyris im *Lamm des Bokchoris* ein Priester war? Zauzich vermutet, dass er vielleicht verzweifelt in einem Tempel des Re betete und dann die Weissagungen des Lamms erhielt.¹⁵⁹ Man kann hier auch an einen Traum oder eine andere Form der Offenbarung denken. Er ist für das Lamm verantwortlich, hilft bei dessen Bestattung und kommuniziert die Prophezeiung. Priester-Magierinnen in einer solchen Rolle gibt es nicht.

Drei Protagonisten, die den obersten Vorlesepriestern vergleichbar sind, fallen aus dem Raster: Setna oder Na-Nefer-Ka-Ptah sind keine Priester-Magier, aber es ist anzunehmen, dass beide Königssöhne ähnlich hohe Würdenträger waren. Petese aus *P. Petese* ist auch kein Vorlesepriester, sondern ein einfacher Wab.¹⁶⁰

1.1.3.2 Prophet/Hohepriester

Der Prophet oder Hohepriester ḥm-ntr (wörtl.: „Gottesdiener“) kommt zahlenmäßig häufiger in den literarischen Texten vor als der oberste Vorlesepriester – meist aber nur in kurzen Erwähnungen. Seine Ernennung erfolgt an hoher Stelle – in *P. Rylands* 9, Kol. 1, Z. 1–3, durch den Senti. Manchmal muss er auch Arbeitsdienste

156 Er ist wohl ein Götterkind; cf. Escolano-Poveda (2020a) 61–67. Im *Krugtext*, *Krug B*, *Die Jugend des Si-Osiris* bekommt er allerdings mit seiner Mutter Ärger.

157 Escolano-Poveda (2020a) 71–74.

158 *Kampf um die Pfründe des Amun*, Ricci-Fragment 5, Z. 3; *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, Fragment 5, Z. 3; *The Sporting King*, E2, 3. Neferti, der die Prophezeiungen äußert, ist auch Vorlesepriester.

159 Zauzich (1983) 173.

160 In einer Textstelle stellt er solche und weitere Priester aus Wachs her (*P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 5, Z. 2–8), um sich vor etwas oder vor jemandem zu positionieren; cf. Ryholt (1999) 78. Er ist zweifellos ein Charakter, der sich lange Zeit gehalten hat; cf. Quack (2002a).

in der Landwirtschaft absolvieren (*Late Egyptian Miscellanies*, *P. Anastasi 2*, *Werde Schreiber*, Kol. 7, Z. 6–7; *P. Sallier 1*, *Berufescharakteristik*, Kol. 7, Z. 6–7).

Chonsemhab aus *Chonsemhab und der Geist* ist der einzige Prophet in den Literaturwerken, der eine Hauptfigur darstellt. Er gehört zur Priesterschaft des Amun in Theben und trifft in der Erzählung auf einen Totengeist, dessen Grab er suchen und restaurieren lässt (Kol. 2, Z. 7–9; Abschrift B, Kol. 1, Z. 1–3). Ein Prophet ist mit dem Gott Chons nach Bachtan gezogen, um dort die Prinzessin Bentresch von einer Krankheit zu heilen (*Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 20–23). Der Gott kommuniziert mit ihm per Orakel, und der Prophet ist der Mittler zwischen ihm und dem Herrscher von Bachtan. Als es Zeit wird, dass der Gott wieder nach Ägypten reist, läuft die Kommunikation der Reisevorbereitungen über den Propheten (Z. 24–28). Nicht nur die Orakel, sondern auch die Götterbarke an sich kann im Verantwortungsbereich eines Propheten liegen. In *Wenamun* schickt der Hohepriester des Amun, Herihor, Wenamun mit einem schriftlichen Erlass in den Libanon, um Bauholz für eine neue Barke für Amun zu besorgen (Kol. 1, Z. 50 = Kol. 1, Z. x+15–1, 54 = Kol. 1, Z. x+19; nochmals erwähnt in Kol. 1, Z. 14–17, und Kol. 2, Z. 60–62).

In der *Setna-Geschichte* von *P. Carlsberg inv. 207* spielt die Familie des Propheten des Amonrasonther eine Rolle. Der Prophet selbst unternimmt vielleicht eine Divinationsmethode mit Blättern mit einem Propheten der Isis, aber diese Interpretation ist spekulativ angesichts der Lücken im Text (Kol. x+1, Z. 8–14).¹⁶¹ Später interagiert er mit seinen Dienern (Kol. x+1, Z. 23–25) und geht zu dem Fest „derer vom See“ (Kol. x+1, Z. 26–27). Danach wird ein Prophet des Osiris-Sokar erwähnt, vermutlich der Totengeist (Kol. x+2, Z. 1–3), denn er wünscht sich dieses Amt auch für seinen Sohn in Abydos (Kol. x+2, Z. 29–34). Der zweite Sohn solle Prophet des Amonrasonther werden. In Kol. x+2, Z. 11–16, und Kol. x+2, Z. 26–29, wird der Plan ausgeheckt, den Propheten der Isis in den Isis-Tempel von Abydos zu locken, damit er und seine Familie dort gefangen und getötet werden können.

Einen großen Teil der Streitigkeiten in *P. Rylands 9* nimmt die Aufteilung der Prophetenanteile ein; in den Fragmenten der *Petese-Geschichten* ist oft ḥm-nṯr zu lesen, aber den häufig fragmentarischen Passagen ist nichts zu Kulturpraktiken zu entnehmen. Das trägt zumindest zu der Beobachtung bei, dass dieser Priestertitel ab dem späten Neuen Reich und insbesondere in den demotischen Erzählungen vorkommt, aber selten in den Weisheitstexten. Magische Handlungen finden sich bei Propheten kaum, und außer Chonsemhab gibt es keine großen Helden unter ihnen – diese Rolle blieb den obersten Vorlesepriestern vorbehalten.

Ein ganz anderer Titel findet sich in *P. Westcar*, Kol. 9, Z. 12, der auch mit ‚Hohepriester‘ wiedergegeben wird und den zukünftigen Königen Ägyptens beistehen

161 Cf. den Kommentar in Quack/Ryholt (2000) 142–143 und die Übersetzung S. 157.

soll, die Ruddedet geboren hat: wr-m3.w, wörtl.: der „Große der Sehenden/Schauenden“. Damit war vielleicht auch divinatorische Kompetenz verbunden.¹⁶²

1.1.3.3 Wab-Priester

Wab ist der häufigste altägyptische Priestertitel. Dem tragen die Erzählungen Rechnung: Es gibt zahlreiche Erwähnungen.¹⁶³ Meistens spielen Wab-Priester Nebenrollen, weil die Protagonisten höhere Ämter mit mehr Macht und Zugang zu Spezialwissen bekleiden. Dies ist jedoch ein Einstiegsamt, das manchmal verliehen wird. Wab-Priester kommen häufig in Gruppen vor und symbolisieren eine Priesterschaft in Gänze, z. B. beim kultischen Trinken vor der Göttin Nebet-Hetepet von Heliopolis (*P. Queen's College*, Kol. x+4, Z. 13–19), als Feinde der Familie des Petese in *P. Rylands 9*, als Kollegen der Propheten in *P. Saqqara dem. 1*,¹⁶⁴ oder in der *Geschichte mit Pa-di-pep* für Djedhors zehn Söhne und zehn Schwiegersöhne, der diese alle mit Wab-Priesterämtern versorgt. Der Wab-Priester Anchscheschonqy wird von seinem Freund Harsiese in die Residenz geholt und dort zum Wab ohne finanzielle Abgabe gemacht – ein erstrebenswerter Zustand, den ihm der Pharao später zum Vorwurf machen wird (*Lehre des Anchscheschonqy*, Rahmenhandlung, Kol. 1, Z. x+5; Kol. 1, Z. x+14; Kol. 1, Z. x+19; Kol. 2, Z. x+13; Kol. 3, Z. x+12; Kol. 3, Z. x+15–16).

Die beiden alten Priester im *Ersten Setna-Roman* sind Wab-Priester wie auch weitere Charaktere in diesem Werk, die mit Na-Nefer-Ka-Ptah und Setna Opferungen vollziehen.¹⁶⁵ Mehrfach werden Wab-Priester im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis* erwähnt, die Teil der Truppen sind und den jeweiligen Generälen in den Kampf folgen, insbesondere im *Kampf um die Pfründe des Amun*, in dem ein junger Prophet (auch einfach als h' (m)-hl n w'b „junger Priester“ bezeichnet¹⁶⁶) aus dem Delta An-

162 Wb 1, 329.7–10.

163 Fragmentarisch/ohne Angabe von Kultpraktiken z. B. in *P. Petese 1 + 2* und anderen demotischen Erzählungen.

164 *P. Saqqara dem. 1*, I, Kol. 9, Z. 11–13 (Wab-Priester als Gefährten der Propheten); Kol. 9, Z. 14–15 (Wab-Priester begleiten vermutlich den Propheten beim Trauern); Kol. 13, Z. 21–22 (dem Propheten des Horus, seiner Familie und seinen Wab-Priestern werden Vorwürfe gemacht); Kol. 13, Z. 29–32 (der Prophet des Horus und seine Wab-Priester treffen jemanden und schwören einen Eid); Kol. 14, Z. 27–30 (ein Wab-Priester untersucht etwas, das vermutlich der Pharao wissen will).

165 Kol. 3, Z. 16 (beide Söhne sollen zu Wab-Priestern ernannt werden für das Preisgeben des Ortes des Zauberbuchs des Thoth) und Z. 6, 14–18; Tabubu ist eine Wab-Priesterin, was sie mehrfach betont (Kol. 5, Z. 8–9; Kol. 5, Z. 19; Kol. 5, Z. 23, und Kol. 5, Z. 25). In Kopos treffen Na-Nefer-Ka-Ptah und Setna auf Isis-Priester, darunter mehrere Wab (Kol. 3, Z. 24–27; Kol. 6, Z. 5–10). Als Na-Nefer-Ka-Ptah tot und ohne Familie in Memphis ankommt, stehen u. a. die Wab-Priester des Ptah zur Bestattung bereit (Kol. 4, Z. 24–25).

166 *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 2, Z. 9–10; Kol. 2, Z. 18–Kol. 3, Z. 1; Kol. 5, Z. 16–21; Kol. 17, Z. 22–Kol. 18, Z. 23(?); P. Philadelphia inv. E 16333(C), Kolumne F, Z. 13–21 (so wie Erwähnung weiterer Wab-Priester). Cf. Escolano-Poveda (2020a) 179, die ihn als

spruch darauf erhebt – gegen den thebanischen ersten Propheten des Amun und dessen Wab-Priester.¹⁶⁷ In Peteses Konflikt mit dem Lesonis Hareus kommen auch die Wab-Priester des Re von Heliopolis vor.¹⁶⁸ Petese, der Protagonist, ist auch ein Wab.

In der *Königserzählung* möchte ein junger Wab-Priester in ein Priesterkollegium aufgenommen werden (Kol. 1, Z. 1–2), aber das ist gar nicht so einfach: Er wird an mehreren Tempeln abgewiesen mit der Begründung, dass er Priester des Harsaphes von Herakleopolis sei, wo bereits sein Vater wirkte. Seine Mutter zahlt ihm zwischenzeitlich seine Priesterabgabe (Kol. 2, Z. 7–16). Diese Zweigleisigkeit im Priesteramt kommt offenkundig bei Priesterkollegien nicht gut an.¹⁶⁹

Wab-Priester richten Brand- und Trankopfer aus (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 5, Z. 27–6, 1, vor dem Gott Sopdu). Eine weitere Funktion sind die Reinigung des Tempels, Räucherungen und das Spenden von Opfergaben. Wab-Priester selbst wurden mit feinen Produkten mumifiziert, die zum Teil aus dem Ausland geholt werden mussten (Kol. 3, Z. 6–10). Die Tätigkeiten des Wab-Priesters werden aber nicht nur positiv dargestellt: In den *Late Egyptian Miscellanies*, die den Schreiberberuf über alles stellen, erfahren wir vom mühsamen Vollzug des Kults, den drei Diensten und einem Reinigungsritual im Nil. Dieses hatte unbedingt zu erfolgen – egal, zu welcher Jahreszeit und bei Wind und Wetter (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Anastasi 2, *Werde Schreiber*, Kol. 7, Z. 6–7; P. Sallier 1, *Berufcharakteristik*, Kol. 7, Z. 4–7). Das ist eine der wenigen Erwähnungen dieses Priestertitels außerhalb der

komplexen „polyhedral character“ wertet, „moved by divine motives“; mehr S. 15–21; 239–242. Er hat keinen Namen, weshalb spekuliert wurde, dass er eine historische Persönlichkeit oder ein Götterkind sei, der verstorbene Inaros oder zumindest in die Nähe des Horus gerückt werden könne (S. 19–21: „divine person in disguise“; 242), rezitiert Hymnen (darunter die lange mythologische Ausführung zur Götterbarke mit Begründung seines Anspruchs auf die Pfründe – ein langes retardierendes Element der Erzählung, mit Cross (2022) 375–388 eine *ekphrasis*, die nicht frei von Elementen der Parodie ist), ist ein Kämpfer und Gegenspieler des Prinzen Anch-Hor, wird auch als Hirt bezeichnet (wegen seiner Kleidung?, S. 239). Das Ende der Geschichte ist verloren, aber vermutlich war sein Anspruch auf die Pfründe rechtmäßig und er könnte sie also bekommen haben – so auch Cross (2022) 290.

167 Z.B. im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 2, Z. 2–7, und Kol. 2, Z. 18–Kol. 3, Z. 1 (junger Prophet aus dem Delta negiert den Anspruch des thebanischen Propheten und seiner Wab-Priester auf die Pfründe); Kol. 2, Z. 7–9; Kol. 9, Z. 8–10 (der junge Prophet feiert ein Fest mit seinen Wab-Priestern auf der Barke des Amun); Kol. 12, Z. 6–13; Kol. 13, Z. 24–Kol. 14, Z. 6; Kol. 15, Z. 1–4 (Min-Neb-Maat kritisiert das Sakrileg der Deltahirten, einfach einen anderen Priester für die Barke des Amun einzusetzen). Cf. Escolano-Poveda (2020a) 22–23; die Priestergruppen bestehen zahlenmäßig aus Vielfachen der Zahl vier.

168 P. Petese 1, Tebt. A, Kol. 3, Z. 5–11; Kol. 3, Z. 11–14; Kol. 4, Z. 15–22, in Zusammenhang mit Peteses Begräbnis.

169 Dies scheint nach dem *Buch vom Tempel* für Propheten verboten worden zu sein (Hinweis von J. F. Quack, der dazu eine Edition vorbereitet).

demotischen und narrativen Quellen. Die Texte vermitteln den Eindruck, dass Wab als Berufseinstieg der Beginn einer Priesterkarriere sein konnte (außer bei *P. Petese* und den alten Priestern im *Ersten Setna-Roman*) und ihre Präsenz in Gruppen eine ähnliche unterstützende Funktion einnimmt wie der Hofstaat oder Familienmitglieder im Verhältnis zu den Protagonisten.

1.1.3.4 Lesonis

Der Lesonis (mr-šn, wörtl.: „Vorsteher des Fragens/Inspizierens“) war v. a. mit administrativen, aber auch kultischen Aufgaben in Tempeln beauftragt (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 24, Z. 11).¹⁷⁰ Lesonispriester kommen nur in demotischen narrativen Quellen vor: in *P. Rylands 9*, dem *Ersten Setna-Roman* und der Rahmenhandlung der *Petese-Geschichten*. Das erklärt sich durch die historische Laufzeit dieses Amtes in der griechisch-römischen Epoche. Seine Präsenz in der Literatur ist u. a. damit zu erläutern, dass er mit Führungsaufgaben betraut war. Der Lesonis der Isis von Koptos ist anwesend, als Na-Nefer-Ka-Ptah mit den lokalen Priestern vier Tage vor Isis und Harpokrates feiert und opfert (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 24–27). Als Jahre später Setna nach Koptos reist, um die Gräber von Na-Nefer-Ka-Ptahs Frau und Sohn zu finden, ist wieder ein Lesonis dabei – auch bei Opferungen (Z. 6, 5–10). Als Na-Nefer-Ka-Ptah, Ihweret und Merib-Ptah als Tote von ihrer Suche nach dem Zauberbuch des Thoth in Memphis ankamen, war der Lesonis des Ptah unter den Trauernden (Kol. 4, Z. 21–24) und schlug Na-Nefer-Ka-Ptahs Bestattung und Mumifizierung vor (Kol. 4, Z. 24–25).

Der Lesonis des Tempels des Re von Heliopolis, Hareus, scheint der Intimfeind des Petese in den *Petese-Geschichten* zu sein – zumindest haben beide eine offene Rechnung miteinander, weil der Lesonis ihm einmal Geld verweigerte (*P. Petese 1*, Tebt, A, Kol. 3, Z. 11–17). Petese verlangt 500 Silberstücke aus dem Magazin des Re von ihm. Kurz vor seinem Tod lässt Petese magische Wachsfiguren auf Hareus los, die dazu führen, dass der Lesonis ihm das Geld doppelt bezahlt (Kol. 3, Z. 21–28). In einer der Geschichten, die die Paviane der Frau des Petese erzählen, kommt auch ein Lesonis namens Hareus vor, der nur geringe Priestereinkünfte hat und sich deshalb an die Götter von Heliopolis wendet (Kol. 1, Z. 12–18).

170 Vgl. jetzt grundlegend Chaufray (2023), die literarische Texte ab und an zitiert, aber nicht auf deren literarische Rollen eingeht. Passagen in den *Lehren des Ani* und des *Amene-mope* kommen v. a. als Belege für ältere Schreibungen von šn vor, die als mögliche Ursprünge des Titels angesehen werden (S. 52–60). Stellen in *P. Rylands 9* und der *Lehre des Anchsheschonqy* werden mehrfach bei der administrativen und sozialen Einordnung der Amtsträger angeführt. Zur angeführten Stelle cf. Chaufray (2023) 60–61.

1.1.3.5 Weitere Priestertitel

Der Name des Setna ist vom Titel eines Sem-Priesters abgeleitet, aber das spielt in den Erzählungen über ihn keine Rolle. Sem-Priester sind selten und werden zu meist nur kurz erwähnt; ihre Einsatzgebiete sind den Quellen nach vielfältig.¹⁷¹ Pastophoren (irj-ꜣ)¹⁷² werden mehrfach in *P.Rylands 9* und anderen Werken erwähnt, ohne dass sie Kultpraktiken ausführen.¹⁷³ Der Wab-Priester Petese stellt seine eigenen Priester her – aus Wachs fertigt er u. a. einen Hierogrammaten und einen Pastophor für seine Bestattung (*P.Petese 1*, Tebt. A, Kol. 5, Z. 2–8).

Ein Choachyt (wꜣḥ-mw) kommt nur in der *Königserzählung*, Kol. 3, Z. 2–8, vor, in der „die Furcht des Choachyten“ recht isoliert innerhalb der Askese eines Priesters beim Tod des Pharaos erwähnt wird.¹⁷⁴

Einzig die *Kastrationsgeschichte* thematisiert Isionomoi (in-ww) – Priester mit administrativen Funktionen. In Fragment 3 kommen sie in Zusammenhang mit dem Kult für Isis vor und waren vielleicht professionelle Teilnehmer in Klageprozessionen, deren Tränen Heilung versprochen.¹⁷⁵

Gottesväter spielen kultpraktisch keine Rolle; erwähnenswert ist, dass *Wermai*, *Ptahhotep*, *Kairsu*, *Amenemope* und *Hori*, Adressant der *Fragmente lehrhafter und mahnender Texte*, diesen Titel tragen – dies scheint ein Topos der Autoren-Identität gewesen zu sein.

Ka- oder Totenpriester (ḥm-kꜣ) werden in der *Lehre des Hordjedef* explizit thematisiert. Man solle sich einen Ka-Priester besorgen, der einem nach dem Tod Opfer spendet (§ H3, 4–4, 1). Das gilt vor allem in dem Fall, wenn der Sohn sich nicht kümmert, wie es in der *Loyalistischen Lehre des Kairsu* dargestellt ist (§ 14, 4–8):

Wacht [über eure Totenpriester!] (oder: Haltet ein Auge auf eure Totenpriester!) [Ist der Sohn (beim Totenkult) untreu, bleibt (?) der Wab-Priester (verfügbar).] [Es ist ein Liebenswürdiger,] der „Erbe“ genannt wird.

Es zeigt sich, dass die Laufzeiten von Priesterämtern grob in der diachronen Verteilung der Texte reflektiert werden – Lesones existieren nur in demotischen Werken, während Ka-Priester in älteren Weisheitslehren vorkommen. Dieser Abschnitt weist jedoch nur wenige Belege pro Priesteramt auf, so dass ihre Tätigkeiten kaum

171 *P.Saqqara dem. 1*, 1, Z. 14, 20–21 (der Tod eines Sem-Priesters wird durch Pharao und den Harim betrauert); *P.Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 1–2 (ein Sem-Priester rezitiert einen Zauberspruch); *Geschichte mit Bes*, Kol. x+3, Z. 10–20ff. (ein Sem-Priester soll Haryothos bestatten).

172 Grundlegend Hoffmann/Quack (2014). Pastophoren sind Türhüter und Hausmeister; ihre Benennung leitet sich von der Bezeichnung „(gesprenkelter) Vorhang“ ab.

173 Protagonist in *P.Saqqara dem. 1*, 1; weitere Pastophoren in Kol. 10, Z. 25, genannt; *P. Wien inv. D 62 vo.*, A, Z. 4–9.

174 Diese Bestatter waren recht lange tätig; cf. jetzt Winkler (2014).

175 Vermutung Sériida (2016) 56–57.

als repräsentativ gelten können. Allgemein betrachtet stellt sich heraus, dass die Priester-Magier/oberste Vorlesepriester und Propheten sowie die sie manchmal begleitende Schar von Wab-Priestern die bevorzugten Titel für Protagonisten waren.

1.1.3.6 Weiser Mann und weise Frau, Gottesmann

Zu diesen Personen habe ich mich bereits an anderer Stelle ausführlich geäußert.¹⁷⁶ Weise Personen können Teil der priesterlichen Elite sein (hry-ḥb hry-tp/hartibi/azipu), aber auch gebildete und gottesfürchtige Menschen außerhalb der Tempelhierarchien. Das schließt kundige Individuen wie die ‚weise Frau‘ (t3 rḥ.t) von Deir el-Medina,¹⁷⁷ den *theios aner*¹⁷⁸ oder den ‚holy man‘ der Spätantike mit ein,¹⁷⁹ aber auch Heiler (swnw, s3w). Sie gelten nicht als ‚Hexer/Hexen‘, weil es dieses Konzept in Ägypten nicht gab und kaum Verfahren wegen Hexerei/*crimen magicae* o. ä. wie beispielsweise in Mesopotamien oder Rom existierten. Der einzige Charakter, auf den das ansatzweise zutrifft, ist die Frau in *Schmähworte gegen eine Frau*. Es ist ein höchst problematischer Text, da es sich um eine Tirade gegen eine Frau handelt und keine Beschreibung ihrer Kultpraktiken.¹⁸⁰ Viele Schreiber trugen den Titel eines „gebildeten Schreibers und weisen Mannes“,¹⁸¹ oftmals kombiniert mit einem Priestertitel, als i. d. R. der Priester-Magier.¹⁸² Ausnahmen sind der Magier Djedi

176 Cf. Naether (2019a) und Naether (2019d). Cf. auch Nagel (2019) 31–34.

177 Karl (2000); Nassar (2019) mit einer neuen Edition eines der Briefe an eine weise Frau über die Behandlung kranker Kinder, dazu eine nützliche Zusammenfassung, was bisher über diesen Personenkreis bekannt ist. Cf. auch das Promotionsprojekt von Vittoria Rapisarda (Leipzig) zu Hebammen, die beim Thema Geburtshilfe einen Zusammenhang mit der „weisen Frau“ sieht (erscheint in den Proceedings of the International Congress of Egyptologists, Leiden 2023).

178 U. a. Athanassiadi (2013).

179 Brown (1971); Brakke (2020). Die Forschung der letzten Jahre hat ergeben, dass der eremitisch lebende Gottesmann in der Wüste, der auf bestimmte Personen zurückgeht, wohl eher ein literarisches Konstrukt ist und es mehr diverse Lebensmodelle von ‚holy men‘ und auch ‚holy women‘ gab. Das belegen dokumentarische papyrologische Quellen und die Präsenz dieser Personen in philosophischen Kreisen (S. 41–45). Brakkes Aufsatz und auch die Betonung, dass Browns ‚holy man‘ nie exklusiv der ‚desert monk‘ war, sowie die Herausarbeitung der ‚holy people‘ als auch Protagonisten der Literaturwerke passt gut in meine Argumentation einer Traditionslinie dieser weisen Menschen als Charaktere u. a. in Lebenslehren und deren Fortleben im frühen Christentum. Cf. auch De Leeuw (2024) zur politischen Rolle der ‚holy men‘ in den Communities.

180 Bezeichnung als wr3.t, eigentlich der Terminus für eine Dämonin. Ihr Personennamen sei wohl etwas mit dem Bestandteil „Lamm“ (Z. 5), doch in der ersten Zeile wird T3-bjk.t als ihr Name angegeben. Sie soll nach Wunsch des Sprechers eine Radkrone tragen und zur ‚Hexenmusterung‘ auf einer alten(?) Sau reiten (Z. 7–10).

181 *Satirische Streitschrift*, § KÄT 11–15, 1.

182 Für Setna cf. Love (2020) §3 und Vinson (2018) 35–40. Dazu gehören auch Na-Nefer-Ka-Ptah, dessen Frau Ihweret, der alte Priester, der von Zauberbuch des Thoth erzählt,

in *P. Westcar* (nds ‚einfacher Mann‘),¹⁸³ die Hirten der *Hirtengeschichte*,¹⁸⁴ der weise Mann in *P. Saqqara dem. 1*, 24, Z. 2–5, der im Auftrag des Pharaos Recht sprechen soll und vielleicht der weise Mann in *P. Queen’s College*, Kol. x+3, Z. 12–14. Es geht weniger um den Priesterstatus als vor allem um Wissen, Erfahrung und korrektes Verhalten gegenüber Menschen und Göttern.¹⁸⁵ Dies verdeutlicht die *Lehre des Anchsheschongy*, Kol. 8, Z. 6: „Du wirst (sollst) drei Weise zu einer einzigen Sache befragen, die (bzw. wenn sie) eines Orakels des großen Gottes wert ist (??).“ In späteren Erzählungen ist der Protagonist des „gebildeten Schreibers und weisen Mannes“ stärker als Typus ausgeprägt als zuvor, und das liegt m. E. an der wechselseitigen Beeinflussung durch die Charaktere der Lebenslehren.

Denn was in den Lehren ab dem späten Neuen Reich vor allem zum Tragen kommt, sind die guten und schlechten Charaktere, die immer wiederkehren und als gute oder schlechte Beispiele dienen: der gerechte Schweiger bzw. der Bescheidene, der weise Mensch, der gottesfürchtige Mensch – im Gegensatz zum Hitzkopf, törichten Menschen und dem Götterfeind. Die guten Eigenschaften des Weisen werden in zahlreichen Stellen dargelegt und mit denen anderer Charaktere verglichen.¹⁸⁶

Si-Osiris, dessen Gegner Hor, Sohn der Nubierin, und seine Mutter, Petese aus den *Petese-Geschichten* (Z. 2, 1–7; cf. Escolano-Poveda [2020a] 36), der Prophet des Horus von Pe und Buto in *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 4–9, aber auch Ptahhotep aus der *Lehre des Ptahhotep*, § D 519–525. Hier kann man auch Meri-Re aus *P. Vandier* anführen.

183 Zu seinem großen Appetit, seinem hohen Alter und seinen zahlreichen Fähigkeiten cf. *P. Westcar*, Kol. 6, Z. 22–Kol. 7, Z. 9, und Kol. 7, Z. 14–23. Er hat Schüler und diverse magische Handbücher (Kol. 8, Z. 3–4). Am Hofe des Pharaos beantwortet er zahlreiche Fragen und setzt drei Tieren ihre abgetrennten Köpfe wieder auf (Kol. 8, Z. 12–Kol. 9, Z. 1).

184 Wasserzauberspruch gegen Krokodile in Z. x+12–22.

185 In der Spätantike ist ohnehin eine Entwicklung von der Tempel-/Klosteranbindung hin zum solitären Kultpraktiker zu beobachten; cf. Frankfurter (2000a).

186 Es gibt zahlreiche Belege; kultpraktisch relevant sind: *P. Insinger*, Kol. 2, Z. 9–13 (kümmert sich frühzeitig um seine Bestattung); Kol. 10, Z. 1 (wird vom Gott geschützt); Kol. 12, Z. 6–7 (kann durch die Hinterlist des Sescher-Dämons geschädigt werden); Kol. 14, Z. 19 (bekommt vom Gott Macht, um einen Auftrag durchzuführen); Kol. 15, Z. 10 (bekommt vom Gott Reichtum wegen seiner Großzügigkeit); Kol. 17, Z. 6–7 (bittet nun um die Nahrung für heute beim Gott, ist sich der Kontingenz bewusst); Kol. 19, Z. 9–15 (bekommt Geduld vom Gott); Kol. 21, Z. 9 (berät sich in Geduld mit dem Gott); Kol. 23, Z. 23 (der Gott gibt dem Weisen ein Herz wegen dessen Respekt vor ihm); Kol. 29, Z. 3 (ein Weiser legt die Größe des Gottes in sein Herz); Kol. 29, Z. 5–6 (ein Weiser wird überall von Gott und Menschen gelobt); Kol. 30, Z. 19 (der Gott befindet sich in der Herz-Zunge des Weisen); Kol. 34, Z. 1–12 (die Vergeltung macht aus einem Weisen einen törichten Menschen); Kol. 35, Z. 11–12 („Das Herz eines Weisen ist seine Vergeltung“); wohl auch im *P. Heidelbergl D 64*, Z. x+7, und in *P. BM EA 10862*, Z. 7, vermutlich im Kontrast zu dem weisen Mann in Z. 8; beide in Quack (2015d).

Die weise Frau kommt als Charakter in den Lehren viel seltener vor.¹⁸⁷ Frauen, die Kultpraktiken anwenden und vielleicht als ‚weise‘ bezeichnet werden können, sind die Zauberin, gegen die Meri-Re in *Herischef und General Meri-Re*, ro., Z. 8–vo., Z. 5, kämpft, die Harimbewohnerin, die wegen ihres Offenbarungszaubers von ihrer Position entfernt wird (*P. Petese* 2, D2, Kol. 2, Z. 2–3), Ihweret, die das Zauberbuch des Thoth anwendet (die Frau des Na-Nefer-Ka-Ptah im *Ersten Setna-Roman*), und die Mutter des Hor, Sohn der Nubierin (ebenso im *Zweiten Setna-Roman*).

Zum weisen Mann passt die Betrachtung des Gottesmannes. Beide tragen ähnliche Charaktermerkmale. Beim ‚Mann des Gottes‘ (rmꜥ nṯr; auch ‚der Fromme‘ in der Fachliteratur) ist die Komponente der Gottesfürchtigkeit stärker betont; gerne werden beide zusammen aufgeführt.¹⁸⁸ Der gottesfürchtige Mensch richtet keinen Schaden an (*P. Insinger*, Kol. 30, Z. 10) und ist ein Vorbild für andere (Kol. 18, Z. 18: „Wer das Innere des Frommen kennt, spart nicht für die Dämonin.“). Der Gott kennt ihn und seine guten Eigenschaften – wie auch die anderen Charaktere (Kol. 31, Z. 1–6). Allerdings ist auch er nicht perfekt bzw. gibt sich mit einfachen Menschen ab (Kol. 15, Z. 2: „Es gibt den einen oder anderen Gemeinen (auch) auf dem Weg(?) (oder: im Charakter?) des Frommen.“) und er weiß nicht, wie lange er leben wird – das unterliegt dem Plan der Götter. Allerdings ist es wenigen von ihnen vergönnt, 110 Lebensjahre zu verbringen (Kol. 17, Z. 22–Kol. 18, Z. 11). Seine Charakterisierung erfolgt fast ausschließlich in der Lehre des *P. Insinger*, in dem die Charaktere ohnehin am besten ausdifferenziert sind. Dies ist zwar nur ein Text, aber die längste altägyptische Weisheitslehre, die in mehreren Kopien vorliegt.¹⁸⁹

1.1.3.7 Klagefrau, Eunuch

Klagefrau oder Eunuch zu sein ist nicht zwingend an ein Priesteramt geknüpft. Die Tätigkeit einer Klagefrau ist eine der wenigen in dieser Zusammenstellung, die Frauen ausführten – dem Mythos nach waren Isis und Nephthys Klagefrauen des Osiris.¹⁹⁰ Die Belege sind alle metaphorisch: Ein dummer Schreibschüler hat sein Ohr der Klagefrau geliehen, anstatt den Pflichten nachzukommen (*Late Egyptian Miscellanies*, *P. Anastasi* 5, *Vorwürfe an einen faulen und unfähigen Schreibschüler*,

187 *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 8, Z. 22; Kol. 18, Z. 9 (kann mit Geld umgehen); *P. Insinger*, Kol. 8, Z. 5–7 (ihre gute Veranlagung, z. B. zu ehelicher Treue und Schönheit, kommt vom Gott).

188 *P. Insinger*, Kol. 2, Z. 9–13 (das Begräbnis ist die Gnade des Gottes für den Gottesmann); Kol. 5, Z. 6–8 (der Gott erkennt Gottesmann und Götterfeind an ihren Herzen); Kol. 17, Z. 22–Kol. 18, Z. 11 (der Gottesmann bekommt über 60 Lebensjahre vom Gott, einer in einer Million sogar 110); Kol. 18, Z. 12–16 (der Gottesmann wird mit seinen Grabbeigaben beerdigt; der Gott gibt ihm zu Lebzeiten Geduld); Kol. 19, Z. 9–15 (der Gott rettet den Gottesmann in der Not); Kol. 30, Z. 12–15 (ein Gottesmann kann Unglück haben, bis ihm der Gott Gnade zeigt).

189 Quack in Quack/Ryholt (2019), Texte 39–45; 421–488.

190 Kucharek (2014); Kleibl (2014).

Kol. 7, Z. 2–4). Eine fragmentarische Nennung steht in *The Sporting King*, A3, 3, und sie kommt nochmal in Z. B2, 13–3, 12, vor, in der der königliche Harpunenschaft mit dem „hnk.t-Gewand ... [auf] den Rücken der Klagefrauen“ verglichen wird – also eine korrekte Kulthandlung?

Im Tempeldienst gab es in wenigen Fällen auch Eunuchen. In *P.Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 3, Z. 7–8, wird von Priestern über einem Kastraten(?) gesprochen, allerdings bricht die Geschichte dort ab.¹⁹¹ Alle anderen Kastraten können nicht klar Kultpraktiken zugewiesen werden; Kastration hat wohl eher mit Strafe zu tun.¹⁹²

1.1.4 Administrative und militärische Amtsträger

1.1.4.1 Wesir und Senti/Dioiketes

Der Wesir (oder die beiden Wesire) ist nach dem Pharao der zweite wichtige Mann im Reich. Später nimmt der Senti diese Position ein. Adressanten von Lehren wie *Ptahhotep* und *Kairsu* sind mit dem Titel „Wesir“ versehen. In der *Geschichte des P.Lythgoe* sind beide Wesire Protagonisten der Geschichte, in Z. x+6–7 verbringt ein Wesirsohn einen Festtag.

Mehrfach kommt dieser hohe Beamte mit Namen Petese im *P.Queen's College* vor: in Zusammenhang mit dem bösen Blick (Kol. x+2, Z. 15–17), während einer vielleicht divinatorischen(?) Befragung (Kol. x+2, Z. 21–Kol. x+3, Z. 1), und er wurde in einer Angelegenheit zu Rationen erwähnt, in der der Sprecher mehrfach bei Re schwört (Kol. x+3, Z. 5–9). In schlimmen Zeiten macht Re den Wäscher zum Wesir eines Landes (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 5, Z. x+13).

Der Senti ist neben dem Wesir und den Richtern¹⁹³ die Instanz, die die Familie des Petese in *P.Rylands 9* mehrfach wegen ihrer Streitigkeiten mit einer anderen Priesterfamilie in Teudjoi anfleht. Der Senti ernennt Priester und Propheten und verfügt über richterliche Kompetenzen. Aber er hat keine Chance gegen die Gegner des Petese, weil die üblen Priester von Teudjoi seinen Vorladungen nicht folgen.

Wesir und Senti kommen vermutlich deshalb so selten vor, weil sie keine ausgesprochen kultpraktischen Kompetenzen haben. Sie müssen in Erzählungen in Streitigkeiten entscheiden und nehmen qua Amt an Ritualen teil.

191 Mehr in Vittmann (2000), der diese Protagonisten in magischen Texten analysiert, und Quack (2018b). Beschneidung und Eunuchen werden in Quack (2012b) und Quack (2012d) mit der Zusammenstellung aller Belege thematisiert.

192 *Zwei Brüdermärchen*, Kol. 10, Z. 1–4; *Kastrationsgeschichte*, Fragment 1, Z. 1–2; Fragment 2, Z. 1–2; Fragment 12, Z. 3; Fragment 13, Z. 1 (cf. Sérida [2016] 51–54); *Ers-ter Setna Roman*: Diener der Priesterin Tabubu? (so Depauw [2003b] 49); *P.Rylands 9*, Kol. 16, Z. 16–Kol. 17, Z. 1.

193 *P.Rylands 9*, Kol. 15, Z. 9–10; Kol. 15, Z. 13–16. Zum Senti cf. Schütze (2013).

1.1.4.2 Richter

Die judikative Gewalt und ihr Bezug zu Göttern wird in Kapitel 4 dezidiert angesprochen; hier seien nur kurz Personen in richterlicher Funktion aufgezählt. Der Pharao als oberster Gerichtsherr urteilt über Leben und Tod, z.B. in *P. Westcar*, Kol. 3, Z. 19–Kol. 4, Z. 7, in dem er den gefangenen Geliebten der Frau des Priesters Ubainer dem magischen Krokodil zur Tötung übergibt. Ubainer hatte den Mann von dem Krokodil nur festhalten, aber nicht verletzen lassen. In dem fragmentarischen *P. Saqqara dem. 1*, 24, Z. 5–6, fordert der Pharao einen weisen Mann auf, als Richter zu fungieren – mehr Details haben wir leider nicht. Die Judikative in Bezug zu Kultpraktiken ist nur dann relevant, wenn es um göttliche Gerechtigkeit geht; davon unterschieden ist nur die richterliche Gewalt des Pharaos von Belang.

1.1.4.3 General

„(Der) Segen eines Heeres (ist der) General.“ heißt es in der *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 9, Z. 2. Heeresoberste kommen in den zahlreichen Kriegshandlungen der Erzählungen vor, darunter im *P. Queen's College*, Kol. x+2, Z. 19–20, im *Kampf um den Panzer des Inaros* und im *Kampf um die Pfründe des Amun*.¹⁹⁴ In der letztgenannten Geschichte lässt der Pharao mehrere Amtsträger, darunter Generäle, vom Gott Amun per Orakel in einem Losverfahren bestimmen (Kol. 10, Z. 25–Kol. 11, Z. 6). Petubastis fragt Amun zweimal, ob er die Soldaten gegen die Hirten mobilisieren lassen soll (Kol. 5, Z. 21–25; und nochmal in Kol. 10, Z. 10–15): „Führer, der Generäle, der Fürsten [...], der Soldatenobersten, der Großen der Soldaten, [der ...], der Großen [von] Ägypten“ (n3 ḥt.w n n3 mr-mś' [n3 ḥ]tp[‘j] ... [n3] ḥrj-mś' n3 wr-mś' [n3] ... n3 rmt.w-‘j [n Kmj]). Der Pharao wollte diese Ämter alle durch bestimmte Personen von Amun durch Orakel ernennen lassen. Der Gott ließ aber nur den Fürsten Petechons und General Pami zu.¹⁹⁵

Generäle spielen eine Rolle in *P. Rylands 9*. Sie konfiszieren u. a. die Opferstiftung des Tempels im Rahmen der Auseinandersetzung von zwei Priesterfamilien (Kol. 16, Z. 7–14).

194 Die Auflistung der Generäle und weiterer Protagonisten inklusive ihrer Camps hat Almásy (2017) analysiert und mit anderen Auflistungen in Homers *Ilias* (Schiffskataloge) verglichen. Da die Art der Struktur und der Einbettung in den Text von sonstigen ägyptischen Listen abweichen, ist an eine griechische Beeinflussung zu denken. Cf. auch Agut-Labordère (2023), der den erzählerischen Ton analysiert und einige Schlachtszenen als ‚episch‘ und ‚komisch‘ auffasst, was auf unterschiedlichen Arten der Erinnerung historischer Ereignisse basieren könnte. Solche ausufernden Beschreibungen (*ekphrasis*) sind Teil der ägyptischen Erzähltradition, cf. Cross (2022) 372.

195 Seit dem Neuen Reich bezeichnet der Titel ḥ3wtj Militärs, in der 21. bis 26. Dynastie dezidiert solche libyschen Ursprungs, cf. Jansen-Winkeln (2016) 169–185 mit Belegen vor der griechisch-römischen Zeit.

Ein General, der Protagonist von mindestens zwei Geschichten ist, ist Meri-Re. In *Herischef und General Meri-Re* besiegt er eine Zauberin und einen bösen göttlichen Falken. Die Erzählung von *P. Vandier* führt ihn zunächst als Priester-Magier. Jedoch ab Kol. 3, Z. 1–5, als die anderen Magier bestraft werden sollen, Pharao die Eide schwört und Meri-Re für den Herrscher stirbt und in die Unterwelt geht, führt ihn der Text als General auf.

Priester-Magier wie auch Generäle haben Zugang zu Teilen des Palasts, was in den *Late Egyptian Miscellanies* als erstrebenswert dargestellt wird. Weitere solche privilegierte Berufsgruppen sind Truppenoberst, skt-Offizier, der ihnen voran- (geht), Standartenträger, Adjutant, (Armee-)Schreiber, Zugführer und Offizier der Garnisonstruppe (*P. Lansing, Soldatencharakteristik*, Kol. 9, Z. 5–6).

In diesem Zusammenhang sind Generäle eine relevante Gruppe von Protagonisten der Erzählungen: Sie erleben Sieg und Niederlage in Kämpfen, deren Ausgang durch die Götter bestimmt wird – manchmal mit Hilfe von Orakelpraktiken. Sie taugen als Helden durch ihre Kampfkunst und weitere Qualifikationen wie z.B. im Fall des Meri-Re, der auch priesterliche Kompetenzen aufweist. Vermutlich ist hier die Rolle eines Generals mit der eines Priester-Magiers in der Erzähltradition zusammengefallen. Hohe Generäle agieren zudem in Erzählungen in der Nähe des Pharaos, was sie ähnlich wie Richter und Wesire zum Teil des Hofstaats und damit der Partei des Pharaos macht.

1.1.4.4 Heer und Soldaten

Wie Generäle sind auch in einigen Erzählungen Armeen präsent (*Kriegsgeschichte Ramses' III.*; *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*; *Hareus, Sohn des Pahat*; *Kampf um den Panzer des Inaros*; *Kampf um die Pfründe des Amun* – u.a. bei den Orakelanfragen an Amun; *P. Tebt. Tait 1–4*). Der Herrscher von Bachtan besucht den ägyptischen Pharao zusammen mit seinem Heer und seinem Hofstaat (*Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 17–20) – in Z. 24–28 schickt er den Gott Chons mit vielen Soldaten und Gespannen im Gefolge wieder zurück nach Ägypten. Neben den Generälen kann auch der Pharao das Heer anführen bzw. zu bestimmten Festlichkeiten ihm vorstehen (Thronbesteigungsfest, *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Chester Beatty 5, Soldatencharakteristik*, Kol. 6, Z. 12–Kol. 7, Z. 9). In *Serpot und Semiramis/Königserzählung*, Z. x+31, sitzen vermutlich der Pharao und sein Heer beim Fest. Daneben haben Sicherheitsleute den Pharao zu verehren und zu beschützen.¹⁹⁶

Kalasirier sind eine spezielle Gruppe von Kriegern und Ordnungshütern, die ab der Spätzeit in Armee, Kommune und Tempel eingesetzt worden sind. Dementsprechend kommen sie nur in demotischen Erzählungen vor.¹⁹⁷ Ein Kalasirier

196 *Lehre des Anscheschonqy*, Kol. 2, Z. x+20–Kol. 3, Z. x+5.

197 Winnicki (1998).

warnt Pami vor dem bösen Blick (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 2, Z. 7–10), der Kalasirier Month-Baal betet mit erhobener Hand zu Baal (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 19, Z. 18–21), in der Geschichte *Der Prinz und der Kalasirier* von P. Petese 2, C1, schwören beide Protagonisten einen Eid (Kol. 3, Z. 3–6) und trinken anlässlich eines königlichen Fests zusammen (Kol. 3, Z. 7–11).

Durch ihre Nähe zu den Generälen nehmen die Soldaten und Kalasirier an Kultpraktiken teil, ähnlich wie der Hofstaat. Entscheidend sind sie dabei nicht, aber Zeugen.

In den Weisheitslehren (*Late Egyptian Miscellanies*) wird der Soldatenberuf im Vergleich zu dem von Schreibern abgewertet. Die Art und Weise dieser Minderung geschieht durch kultpraktische Bezüge: Den Namen des einsamen Soldaten im Ausland kennt keiner (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Lansing, *Soldatencharakteristik*, Kol. 9, Z. 4), keiner hält die Erinnerung an ihn aufrecht, wenn er im Ausland stirbt und mehr schlecht als recht bestattet wird (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Lansing, *Soldatencharakteristik*, Kol. 10, Z. 8). Der persönliche Gott rettet aber nur den, den er retten will (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Sallier 1, *Berufescharakteristik*, Kol. 7, Z. 4–6; *Late Egyptian Miscellanies*, P. Anastasi 4, *Das Elend der Stationierung im Ausland*, Kol. 13, Z. 5). Der Anfang der *Soldatencharakteristik* in P. Chester Beatty 5 erwähnt ein Opferfest in Theben – vermutlich, weil der Soldat daran nicht teilnehmen kann (Kol. 6, Z. 13–14).¹⁹⁸

Im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis* wird mehrfach auf eine ‚Soldatenkunst‘ (sb‘.t-(n)-mšs bzw. mš‘) verwiesen. Diese Kampfkunst wird wie eine abstrakte Macht personifiziert, der man quasi-religiöse Züge attestieren kann (erinnert an die Vergeltung). In *Der Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 2, Z. 3–7, ist zumindest der Konflikt durch Dämonen geschürt worden (weitere Belege der Soldatenkunst in den Passagen Kol. 7, Z. 5–9; Kol. 7, Z. 9–10; Kol. 13, Z. 19–24; Kol. 13, Z. 24–31; Kol. 14, Z. 36–Kol. 15, Z. 25; Kol. 15, Z. 26–Kol. 16, Z. 9; Kol. 20, Z. 3–13; Kol. 23, Z. 15–25; *Der Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 15, Z. 19–Kol. 16, Z. 2). Die Amazonenkönigin Serpot warnt in *Ägypter und Amazonen* ihre Kriegerinnen vor dem bösen Blick des ägyptischen Heeres (Kol. 2, Z. 38). Diese Belege verweisen darauf, dass höhere Mächte am Zuge sind, wenn es um Sieg oder Niederlage in einer Kampfeshandlung geht.

198 „Komm, auf dass ich dir die Lage des Soldaten erzähle, des Vielgeschundenen, zum Zeitpunkt der Anweisung an Theben, das Opferfest in den kühlen Winden des 2. Monats der Peret-Jahreszeit zu begehen!“

1.1.5 Weitere Berufe

Kultpraktiken werden hauptsächlich vom Pharao und von Priestern ausgeübt. Die Nicht-priesterliche Entourage des Pharaos kann beteiligt sein.¹⁹⁹ Nur wenige andere Berufsgruppen sind noch dazu in der Lage; um diese soll es hier kurz gehen.

Hinzu kommt eine gewisse Anzahl von Personen,²⁰⁰ die Kultpraktiken erst ermöglichen. Zu ihnen gehören Handwerker aller Art und Baumeister, die Produkte und Räume für Kultpraktiken herstellen.²⁰¹ *Wenamun* ist als der „Bote“ (jwpw.tj) des Gottes Amun bezeichnet worden, weil er für den Götterkult Bauholz besorgen soll – auch eine Tätigkeit, die nur indirekt mit dem Kult zu tun hat.²⁰² Es gibt Schreiber, die administrative Belange von Kultangelegenheiten umsetzen.²⁰³ Diverse Vorgesetzte (wr; demotisch ḥry) im Berufsleben werden in den Lehren aufgeführt: Sie (bzw. ihr Ka) sollen nicht verärgert werden, damit ihr Zorn den Angestellten nicht trifft. Umgekehrt nützt es, sie im Gebet vor den Götter mit einzuschließen.²⁰⁴ Dies hat mit sozialen Normen zu tun, die in Kultpraktiken münden.

Nah an der Gruppe der Priester sind Sänger und Tänzer.²⁰⁵ Gesungen werden soll zur Bestattung (*Sinuhe*, Version B, Z. 190–199, šm'w) und im Priesterhaushalt des Djedhor (und mutmaßlich auch zu kultischen Zwecken, *Geschichte mit Pa-di-pep*, P.BM EA 69532 + 69531a, Z. 6–9: ḥs.w [shm.t] rmt-iw=f-dd). In *P.Rylands 9* offenbart sich Amun in drei Klageliedern dem Vorsteher der Sänger (mr-ḥs, Kol. 24, Z. 1–2). Hier ist nicht klar, ob dies gezielt oder spontan geschieht.

199 *Apophis und Seenenre*, Kol. 1, Z. 2–5 (Pharao Apophis opfert Seth täglich zusammen mit seinen hohen Beamten, die dabei Kränze tragen); *Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 21–25 (Beamte des Pharaos, Priester des Ptah und der Lesonis des Ptah von Memphis klagen vor dem Pharao um den Tod des Na-Nefer-Ka-Ptah); *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 8, Z. 12–18 (Pekrur beauftragt Pami, dass dieser u. a. Tempelbeamte mit dem Begräbnis des Inaros betraut).

200 Zur Berufswahl cf. die pointierte Analyse in Spalinger (2006) 1–49.

201 *P.Rylands 9*, Kol. 7, Z. 6–19; nochmals in Kol. 13, Z. 19–Kol. 14, Z. 1 (Petese I. beauftragt Handwerker [n3 rmt ntj ir wpj(.t)], Steinmetze, Graveure, Schreiber des Lebenshauses und Umrisszeichner [n3 gj.w, n3 t3j-bsn, n3 sh.w-pr-'nh, n3 sh-qdj], Schalen aus Silber und Gold, einen Schrein für Amun und eine Stele mit einer Inschriften herzustellen sowie diverse Priestergebäude zu errichten).

202 *Wenamun*, Kol. 1, Z. 38 = 1, x+3–1, 43 = 1, x+8; Kol. 2, Z. 54–60; Kol. 2, Z. 73–74; Kol. 2, Z. 80–81.

203 *Satirische Streitschrift*, § KÄT 108, 3–109, 1 (der Adressat ist ein Schreiber des Königs, soll große Statuen für Horus besorgen); *Satirische Streitschrift*, § KÄT 112, 4–113, 5 (der Schreiber soll den Pharao mit einer Nachricht über einen neuen Obelisk erfreuen).

204 *Lehre des Ptahhotep*, § D 139–140; *P.Insinger*, Kol. 10, Z. 17; zur Reziprozität *P.Insinger*, Kol. 11, Z. 11–12.

205 Übrigens hat es kultisch motivierte Prostitution in Ägypten nicht gegeben, cf. Quack (2009d).

Priester oder weise Männer vermitteln Kultpraktiken und medizinisch-magisches Wissen²⁰⁶ an ihre Eleven. Darunter ist der nds Djedi, der per Boot seine Schüler(?) und Handschriften mit in die Residenz bringt (*P. Westcar*, Kol. 8, Z. 3–4). Von Si-Osiris aus dem *Zweiten Setna-Roman* wird berichtet, dass er bereits als Kind seinem Lehrer (sh) überlegen war und am Tempel mit den Schreibern des Lebenshauses (sh.w-pr-nh) rituelle Schriften rezitierte (Kol. 1, Z. 9–14). Hier wird der Topos des Wunderkinds betont, das schon früh seine Lehrer weit übertrifft. In Unterweisungen von Lehrern in den *Late Egyptian Miscellanies* geht es punktuell um Kultpraktiken, was Hinweise auf den Lehrbetrieb zulässt.²⁰⁷

Nah an den Priestern ist ein Schreiber der Stundenpriesterschaft (sh t3 wnw.t), der im Rahmen einer nicht weiter zu eruierenden Kultpraxis eine Figur aus einer Nische in der Nekropole von Saqqara holt (*Setna-Geschichte*, *P. Cairo CG 30692*, Z. 11–15).

In der *Hirtengeschichte* kennen die älteren und weisen Hirten Wasserzaubersprüche. Ein Hirt begegnet sogar einer Göttin. Hier haben wir es mit berufsbezogenen magischen Kenntnissen zu tun. Dass Bata als Hirt im *Zweibrüdermärchen*, Kol. 5, Z. 8–Kol. 6, Z. 1, die Sprache der Kühe verstehen kann, liegt weniger an seiner Profession, sondern eher an seiner göttlichen Herkunft. Ansonsten wird „Hirt“ als metaphorischer Bezeichnung für Herrscher und Götter gebraucht, was aber nicht entscheidend für die Kultpraktiken im jeweiligen Kontext ist.²⁰⁸

Es ist festzustellen, dass mit fortschreitender Zeit die Professionalisierung und Institutionalisierung dieser vorrangig männlichen Berufstätigen zunimmt. Das liegt u. a. daran, dass sich mit dem Ende des Neuen Reichs mehr und mehr

206 Zu Ärzten und Heilern cf. Lang (2013) und Draycott (2012).

207 *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Anastasi 4*, Ein Schreibschüler will ein Landhaus für seinen Lehrer bauen, Kol. 9, Z. 3–4 (Aufforderung des Schülers: der Lehrer soll sich eine Opfergabe an Ptah überlegen, damit Ptah ihm Wünsche erfüllen kann); *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Anastasi 5*, Vorwürfe an einen faulen und unfähigen Schreibschüler, Kol. 7, Z. 2–4 (Tadel des Lehrers, weil der Schüler vermutlich einen Trauerzug missversteht; cf. die Anmerkung von Peter Dils in TLA, ad loc. zu dem Trauerzug und anderen Interpretationen dieser Stelle); *Late Egyptian Miscellanies*, *P. BM EA inv. 10085 + 10105*, Warnung des Lehrers an den Auszubildenden, Kol. x+1, Z. 6 (Warnung des Lehrers vor dem Totengericht). Generell wird hier der Schreiberberuf glorifiziert – u. a., weil er durch das zu erwartende hohe Einkommen dazu befähigt, den Göttern hochwertige Opfergaben zu machen (*Late Egyptian Miscellanies*, *P. Lansing*, Soldatencharakteristik, Kol. 8, Z. 8–Kol. 9, Z. 2).

208 *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 12, Z. 6–Kol. 13, Z. 7 (Pekrur bezeichnet sich als „der gute Hirte der Kalasirier“); *Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 2, Z. 9–10 (Pharao als Hirte aller Menschen); *Beredter Bauer*, Version B1, Z. 208–215 (der Bauer bezeichnet Rensi als Hirte [analog zum Pharao], Aufforderung zu rechtem Handeln); *Ipuwer*, Kol. 11, Z. 11–Kol. 12, Z. 3 (Re ist der Hirte aller Menschen); *Ipuwer*, Kol. 12, Z. 14 (rhetorische Frage des Ipuwer, ob der Allherr ein Hirte ist, der den Tod liebt). Im *Kampf um die Pfründe des Amun*, *passim* kämpfen ein junger Priester und sein Gefolge aus 13 Hirten aus dem Delta um einen Priesterposten.

Priesterfamilien als Protagonisten herauskristallisieren und weniger Hirten o.Ä. unter den Handelnden sind. Es gibt definitiv eine Bevorzugung oberer Schichten und ihrer Ämter. In Lehren des Neuen Reichs sehen wir eine Glorifizierung des Schreiberberufs durch die Träger dieses Amts, was auch positive Aspekte im Kultgeschehen und Begünstigung der Götter mit sich bringt.

Bei einer Kultpraxis ist die Profession nicht entscheidend: Traumdivination. In der Geschichte *König Wenamun und das Königreich von Lihyon* beispielsweise geht es um einen Hagriter (hgr), der mehrfach Trauminkubation im Tempel des Miysis betreibt – vermutlich, um einen Sohn zu bekommen.²⁰⁹ In der *Geschichte mit Pa-di-pep*, P.BM EA 69532 + 69531a, Z. 16–18, sieht ein Schreiber im Traum (sh; danach abgebrochen), dass der Priester Djedhor im Totengericht das Urteil erhält, dass die Existenz seiner kompletten Familie vernichtet wird. Träume können spontan alle Menschen (und Protagonisten) treffen und eine Handlung entscheidend beeinflussen. Vielleicht haben sich diese Personen bei einem Priester aktiv um die Deutung und auch um die Vorbereitung der Ritualpraxis gekümmert – unabhängig von der Berufsgruppe.

1.1.6 Götter

Die meisten Erwähnungen von Göttern im Corpus dieser Studie betreffen den allgemeinen Gott der Lebenslehren – der persönliche Schutzgott der Petenten oder deren Stadtgott und Patron (cf. dazu Kapitel 3). Die Götter zeigen sich den Menschen nur, wenn sie es wollen. Ansonsten sind sie verborgen. Meistens können nur Eingeweihte ihnen regelmäßig nahekommen (cf. auch Kapitel 7). In den literarischen Texten gibt es diverse verborgene Entitäten: den mysteriösen Tmrgn aus Naharina am Ende der Geschichte von *Wermai* (Kol. 5, Z. 3–6), der die Feinde Wermais hinwegbringen soll, und der verborgene Gott, der vermutlich zu einem Kometen wird (*Lehre des P. Ramesseum* 2, Kol. 1, Z. 8) und Lehre annimmt, wenn die Lesung korrekt ist. Vielleicht steht sein Name in heutzutage verlorenen Passagen des Texts. Gleiches gilt für die Person (Mensch oder Gott), dessen „Name nicht (?) bekannt ist“, in den *Weisheitstext(en) aus El-Lahun*, P. London UC inv. 32106C ro., Z. 1.

Es gibt ein paar Götter, die nicht in diesem Corpus vorkommen: z.B. Geb, Sarapis, Tatenen, Tutu (und weitere pantheistische Gottheiten), Thoeris und Buchis. Nut ist nur Teil einer Herrschereulogie im *Sinuhe*; Isis und Nephthys sind

209 Fragment 1, Kol. 2, Z. 17–22 (er sieht Bastet im Traum, wünscht sich einen Sohn); Fragment 2, Z. 1–6 (Trauminkubation; er geht in der Dämmerung mit den Dienern zum Tempel [?], Bastet und Amun erwähnt, diverse Gaben in Gold und Silber); Fragment 2, Z. 6–10 (Trauminkubation; reist am Abend nach Hause nach Lihyon; Erwähnung von Bastet und der Frau des Hagriters). Zuvor feierte er ein Fest mit seinen Dienern zu Hause (Fragment 1, Kol. 1, Z. 14).

merkwürdigerweise nicht Teil der Beschreibung des Totengerichts im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 8–15.

Zahlreiche Könige werden als mächtige göttergleiche Herrscher beschrieben (z. B. Amenemhet I. und Sesostri I. in *Sinuhe*, Neferkare in *Neferkare und Sa-Senet*, oder der Pharao in der *Loyalistischen Lehre des Kairsu* und der *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*). Auch Bata und Anubis im *Zweibrüdermärchen* haben göttliche Kräfte (Kol. 1, Z. 3–4).²¹⁰ Das weist auf die mächtige Position hin, die den Pharaonen in früheren Texten zugeschrieben wird. Ab der dritten Zwischenzeit ist dies kaum noch der Fall – wir sehen auch schwache und üble Potentaten.

1.1.6.1 Allgemeine und nicht genannte Götter (in Auswahl)

In einigen literarischen Erzählungen bleiben Götter ungenannt oder ihr Name ist nicht erhalten. Dies gilt vor allem für Träume, dort werden Götter standardmäßig nicht genannt. Diese finden sich in der unteren Hälfte der folgenden Tabelle. Andere Kultpraktiken ohne Gottesname sind Eide, Gebete, magische Praktiken. In Fällen, die nicht dem Erhaltungszustand geschuldet sind, war es vermutlich nicht von Belang, einen konkreten Gottesnamen zu nennen, weil sich in der Geschichte auf den Stadtgott bezogen wurde. Die Belege listet die folgende, grob chronologisch sortierte Übersicht auf.

Tabelle 3. Ungenannte Götter und Kultpraktiken in Literaturwerken

Gottheit	Beleg	Bemerkungen
Gott (nicht genannt)	<i>Schiffbrüchiger</i> , Z. 5; Z. 54–56; Z. 111–114; Z. 139–148; Z. 166–167 und Z. 176	der Gott des Schiffbrüchigen ließ ihn überleben, der Schiffbrüchige opfert dem Gott (vermutlich seinem Stadtgott)
Götter (nicht genannt)	<i>Chonsemhab und der Geist</i> , Kol. 2, Z. 4–6	Invokation der Götter der vier Himmelsrichtungen zur Heraufbeschwörung eines Ach-Geists
Göttin (nicht genannt)	<i>Hirtengeschichte</i> , <i>passim</i>	Göttin oder göttliches Wesen im Sumpf (sie wird zuerst als Frau beschrieben)
Göttin (nicht erhalten)	<i>Erzählung von einem König und einer Göttin</i>	Verwandlung der Göttin in ein schönes Mädchen
Göttin (nicht erhalten)	<i>Erzählung vom König und dem Vorsteher der Jäger</i>	Verwandlung der Göttin oder Zauberin in einen Löwen

210 Cf. Joseph (2018) 46–48 (mit Götterzorn durch den Bruder Anubis, der wie ein Leopard aufbraust).

Tabelle 3. Fortsetzung

Gottheit	Beleg	Bemerkungen
Götter (nicht erhalten)	<i>Prinzenerzählung</i> , Kol. 4, Z. 1–2	Pharao erbittet sich von Göttern einen Sohn
Götter (nicht genannt)	<i>Zweibrüdermärchen</i> , Kol. 16, Z. 2–6 und Kol. 17, Z. 8–Kol. 18, Z. 4	unspezifischer Gotteseid (Kol. 16, Z. 2–6: Pharao soll Stier töten; Kol. 17, Z. 8–Kol. 18, Z. 4: Pharao soll Perseabäume fällen)
Götter (nicht genannt)	<i>Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier</i> , Z. 17–20	Menschen opfern den Göttern zur Zeit des Todes des Pharaos
Götter (nicht genannt)	<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 8–12	die Götter Ägyptens bestrafen Hor, Sohn der Nubierin, nach der Aussage von Hor, Sohn des Panesche (drehen ihn auf den Rücken)
Gott/Götter (nicht genannt)	<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 29–32	Eid des Hor, Sohn der Nubierin, und seiner Mutter vor 1500 Jahren erfolgte vor nicht genannten Göttern
Gott (nicht genannt)	<i>The Pleasures of Fishing and Fowling</i> , B2, 13–14	der Gott des Pharaos wird sich freuen, wenn der Herrscher erscheint (vielleicht Horus?)
Göttin(?) (nicht erhalten)	<i>Traumgeschichte</i>	weibliche Protagonistin (Göttin?)
Götter (nicht genannt)	<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 1, Z. 1–4 und Kol. 1, Z. 6–9	Götter im Traum von Mehwechet und von Setna werden nicht genannt
Gott (nicht erhalten)	<i>Kastrationsgeschichte</i> , Fragment 47, Z. x+4	unklar, erscheint im Traum(?)
Götter (nicht genannt)	<i>Kampf um den Panzer des Inaros</i> , Kol. 19, Z. 21–Kol. 20, Z. 3	nicht genannte Götter im Traum des Month-Baal („Gesang von Gottesworten“)
Götter (nicht genannt)	<i>Ägypter und Amazonen</i> , Kol. 6, Z. x+8–13	nicht genannte Götter im Traum
Götter (nicht genannt)	Inaros, P. Tebt. Tait. 1	nicht genannte Götter im Traum
Götter (nicht genannt)	<i>P. Petese 1</i> , Tebt. A, Kol. 8, Z. 21–24	nicht genannte Götter im Traum
Götter (nicht genannt)	<i>P. Petese 2</i> , C1, Kol. 2, Z. 3–5	nicht genannte Götter im Traum

Tabelle 3. Fortsetzung

Gottheit	Beleg	Bemerkungen
Götter (nicht genannt)	<i>König Wenamun und das Königreich von Lihyon, passim</i>	nicht genannte Götter im Traum (außer Miysis)

Der persönliche Gott oder Stadtgott der Lebenslehren wird in folgenden Weisheitstexten erwähnt:²¹¹

- *Lehre des Hordjedef*
- *Lehre des Ptahhotep*
- *Lehre des Amenemhet* (i. d. R. ist mit Gott der König Amenemhet I. gemeint)
- *Lehre für Merikare*
- *Lehre für Kagemni*
- *Loyalistische Lehre des Kairsu*
- *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*
- *Lehre des Cheti* (es werden aber auch viele spezifische Götter genannt)
- *Lehre des Ani*
- *Lehre des Amenemope*
- *Lehre des Amunnacht* (nur eine Stelle, vielleicht ist der Göttername ausgefallen)
- *Lehre des P. Ramesseum 2* (allgemeiner Gott und allgemeine Göttin)
- *Satirische Streitschrift*
- *Late Egyptian Miscellanies, P. Anastasi 4, Vorwürfe an einen Schreischüler mit zügellosem Verhalten, und Das Elend der Stationierung im Ausland*, Kol. 12, Z. 7
- *Late Egyptian Miscellanies, P. Anastasi 5, Auch der Lehrer war mal ein fauler Schüler*, Kol. 17, Z. 6–7
- *Late Egyptian Miscellanies, P. BM EA inv. 10085 + 10105*
- *Late Egyptian Miscellanies, P. Chester Beatty 4*
- *Late Egyptian Miscellanies, P. Lansing, Berufscharakteristik*, Kol. 4, Z. 2–Kol. 5, Z. 7
- *Late Egyptian Miscellanies, P. Sallier 1, Berufscharakteristik*, Kol. 7, Z. 4–6
- *Late Egyptian Miscellanies, P. Turin A, Ratschlag an einen faulen Schreiber*, Kol. 2, Z. 1
- *Verbotesammlung/Prohibitions*
- *Lehre des Ancheschongy*
- *Brooklyner Weisheitstext*
- *Oxfordener Weisheitstext* (T. Ashmolean inv. 1964.489)
- *Weisheitstext P. Oxy. 79/103*

211 Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass in manchen Texten zusätzlich individuelle Götter genannt werden.

- Weisheitstext *P.Louvre inv. N 2414*
- Weisheitstext *P.Louvre inv. 2380 vo.*; in Kol. 1, Z. 7, großer und kleiner Gott erwähnt
- Weisheitstext *P.Louvre inv. 2377 vo.*
- Weisheitstext *P.Ashmolean inv. 1984.77 vo.*
- Weisheitstext *P.EES „Fayum-box“ 24, folder 28²¹²*
- Weisheitstext *P.Michaelides 1 = P.BM EA 10862*
- *P.Insinger*
- *Rede des Sa-Sobek*

Während die ‚Namenlosigkeit‘ von Göttern in Erzählungen und Diskursen, abgesehen von verlorenen Passagen, entweder Zufall oder nicht handlungsrelevant ist und daher die Ausnahme darstellt, ist sie in den Lehren die Regel, da diese allgemeinen Unterweisungscharakter haben.

1.1.6.2 Götterneunheit

Diese mächtigen neun Götter handeln als Kollektiv: Sie sprechen mit einer Stimme (*Wahrheit und Lüge, passim*) oder richten über andere, auch Götter, z.B. in *Astarte und das Meer*. Im *Zweibrüdermärchen*, Kol. 9, Z. 2–10, 1, schaffen sie eine göttliche Frau für Bata, der selbst das Epitheton „Stier der Götterneunheit“ trägt. So wird bereits im Namen die Verbundenheit gezeigt. In *P.Rylands 9, passim*, wird das Amt des „Propheten des Amun von Teudjoi und seiner Neunheit“ erwähnt, für die Kultdienst verrichtet werden muss. Die richterliche Kompetenz der Neunheit wird in den *Late Egyptian Miscellanies*, *P.Anastasi 4, Diene Amun, damit er dich begünstigt!*, Kol. 3, Z. 8–Kol. 4, Z. 1, aufgezeigt: Wenn ein Mensch Amun dient, wird er nach seinem Tod vor die Götterneunheit treten. Auch hier ist die Neunheit mit Amun verbunden. Im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 12–15; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–4, 3 ist dies Re: Durch einen Spruch im Zauberbuch des Thoth kann man Re mit seiner Götterneunheit am Himmel sehen. Allen Stellen ist gemein: Die Götterneunheit spielt keine entscheidende Rolle, sondern begleitet den obersten Gott. Sie steht unter seiner Verantwortung und tritt meist recht abstrakt als hohes Richterkollegium auf, dessen Entscheidungen und Taten nicht angefochten werden. Eine Differenzierung in einzelne Göttercharaktere wird nicht vorgenommen.

212 In Z. x+6 heißt es: „Richte dein Herz nicht auf das Werk des Gottes, ...“; cf. Quack (2015d).

1.1.6.3 Schöpfergötter und Allherren

Re, Atum und Amun sind die klassischen Schöpfergötter. Auf sie wird verwiesen, wenn es um die Erschaffung der Welt geht²¹³ und um die unterschiedlichen Charaktere unter den Menschen, die Basis für die Weisheitslehren sind.²¹⁴ Da diese Angaben so allgemein sind, kommen sie vornehmlich in den Lehren vor und dienen als inhaltliche Untermauerung des Kultbetriebs, aber sind nicht Teil von Ritualen

Anders ist es bei den folgenden Bezeichnungen: Der ‚Herr des Ostens‘ ist ein Gott, in dessen Tempel sich vermutlich ein Mann begibt, den Samaus(?) trifft und feiert (*P. Saqqara dem.*, 1, 3, *Fragment 3*). *Sinuhe* will nach seinem Tod der Allherrin folgen und mit ihr die Ewigkeit durchwandeln (Version B, Z. 170–173). Dahinter steht vermutlich Hathor, die in dieser Geschichte auch als die ‚Goldene‘, die ‚Herrin des Himmels‘ und die ‚Herrin der Sterne‘ bezeichnet wird. Für die ‚Herrin der Länder‘ in der *Erzählung mit König Necho Merneith*, *Fragment 4*, Z. x+6, für die eine Prozession veranstaltet wird, gibt es wahrscheinlich auch eine Kandidatin: Isis. Bei solchen Titeln in den narrativen Quellen haben wir es mit Epitheta zu tun, die sich auf Götternamen beziehen, die vielleicht in den Lücken unserer Überlieferung gestanden haben.

1.1.6.4 Götterhierarchien

Es gab ‚große‘ und ‚kleine‘ Götter in Ägypten²¹⁵ – überregional bedeutsame Hochgötter und lokale Entitäten. In den literarischen Texten kommen hauptsächlich große Götter vor. Die Texte sind manchmal unspezifisch: Die Lehren lassen offen, welcher Gott gemeint ist. Der Rezipient kann so seinen eigenen Gott einsetzen, der ein ‚kleiner‘ Ortsgott gewesen sein mag. Die Anrede „(mein) großer Gott“ et var. in wörtlicher Rede und Kultpraktiken ist sehr häufig und soll hier nicht im Detail

213 *Lehre für Merikare*, § 131–138 (Erschaffung der Welt durch den Schöpfergott: Himmel, Erde, Wasser, Luft, Menschen als seine Ebenbilder und sein Vieh, Licht, Kult, Tier und Pflanzen als Ernährung, Vernichtung der ersten rebellischen Menschengeneration, Königtum, Magie); *Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 3, Z. 17–21 (Erschaffung der Welt durch den Schöpfergott: Hochheben des Himmels, arbeitet allein und aus sich heraus ohne sein Götterkollegium); *P. Insinger*, Kol. 31, Z. 24–Kol. 32, Z. 17; *The Sporting King*, E3, 2–4 (Schöpfergöttin ließ Vögel des Kanals/Teiches entstehen; Kontext: Fisch- und Vogeljagd des Pharaos).

214 *Lehre für Merikare*, § 123–125 (der Schöpfer kennt die Charaktere der Menschen, lässt die Generationen aufeinander folgen und bestimmt das Schicksal der Menschen durch seine Vergeltung. Widerstand ist zwecklos); *P. Insinger*, Kol. 4, Z. 17–18 (Thoth als Schöpfer, versteckte das Herz im Körper der Menschen, damit diese ausgeglichen sind); *P. Insinger*, Kol. 9, Z. 19 (persönlicher Gott/Schöpfer gibt Herz, Sohn, guten Charakter). Auch in römischer Zeit ist die Rebellion der Menschen gegen den Sonnengott in der Literatur präsent; cf. Smith (2000).

215 Frei nach dem Titel der Festschrift für Dieter Kessler; cf. zum Thema von ntr wr oder ntr hm darin Quack (2013h). Kleine Götter werden insbesondere dann explizit genannt, wenn sie großes Unheil anrichten (können).

ausgeführt werden. Auch der Pharao wird als „großer Gott“ angesprochen (z. B. in *Sinuhe*, Version B, Z. 216–217). Bedeutsam wird die Unterscheidung in ‚große‘ und ‚kleine‘ Götter im Ausmaß ihrer Aktionen: Ein großer Gott verbrennt(?) in seinem Zorn alles, was zu einem Hausstand gehört – vermutlich extremer als bei einem kleinen Gott (Weisheitstext *P.Oxy.* 79/103, A, Kol. x+2, Z. 9–11); der Orakelspruch eines großen Gottes hat mehr Bedeutung und der Petent soll lieber zuerst drei weise Männer in seiner Angelegenheit befragen, bevor er den Gott behelligt (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 8, Z. 6). Aber die Vernichtung durch einen großen Gott kann durch gutes Schicksal abgewandt werden (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 14, Z. 17). Eine weitere Textstelle, die die Macht des großen Gottes relativiert, ist *P.Insinger*, Kol. 24, Z. 4–12, die vor den Auswirkungen kleiner Götter warnt: Man solle keinesfalls den Fehler machen, einen kleinen Gott in Emanation einer kleinen Spitzmaus oder eines kleinen Skarabäus zu unterschätzen. Leider ist die Stelle im Weisheitstext *P.Louvre inv. 2380 vo.*, Kol. 1, Z. 7 zerstört, in dem beide Götterformen gemeinsam vorkommen: „[...] ein großer Gott (und/oder) ein kleiner Gott ... ihm/ihn.“²¹⁶

Tempel hatten in der Regel einen Hauptgott. Dem konnten ‚Mitbewohner‘ wie Mitglieder einer Götterfamilie zugeordnet werden. In *P.Rylands 9*, Kol. 16, Z. 7–9 erfahren wir, dass der Königskult mit aufgenommen werden konnte: Pharao Amasis ließ Statuen von sich in Tempeln platzieren, darunter bei Amun in Teudjoi. Diesen ‚kleinen‘ Göttern wurde eine Landstiftung gegeben, um daraus Priester und Opfer zu finanzieren. In der Geschichte wird dies zum Zankapfel, die Stiftung wird konfisziert (Kol. 16, Z. 9–13).

Nicht unbedingt klein (oder weniger bedeutsam), aber jugendlich sind Kindgötter. Ein Kind wird in *P.Queen's College*, Kol. x+2, Z. 5–6 erwähnt. Es wird sterben. Vielleicht ist es ein Götterkind oder ein Medium wie das *Lamm des Bokchoris*, die Botschaften in einer divinatorischen Praxis von sich geben?²¹⁷

1.1.6.5 Dämonen

Dämonen stehen in der Regel unter der Kontrolle von Göttern, die sie aussenden.²¹⁸ Die Wesen können positive, aber auch negative Taten ausführen. Sie kommen in Himmel, Unterwelt und dazwischen vor. Manche von ihnen fahren als Krankheitserreger wie Inkubi in die Menschen ein.²¹⁹ Ihre Abgrenzungen zu Göttern, aber auch zu Ach-Geistern sind fließend.²²⁰ Der Krankheitsdämon in *Chons und die Prinzessin von Bachtan* ist ein 3h, ebenso der Dämon, der in der *Lehre des Ani*

216 Spitzmaus, Ichneumon und Skarabäus als Lebensspender behandelt Heerma van Voss (2004).

217 Cf. Thissen (2002). Zu Kindermedien in den magischen Papyri cf. Johnston (2001).

218 Lucarelli (2009); Lucarelli (2011); Quack (2004); Quack (2015e).

219 Lucarelli (2015).

220 Auch in den magischen Papyri ist dies nicht einfach, wie die Studie zu den Paredroi, den göttlichen Helfern, von Pachoumi (2011) zeigt.

nicht verärgert, sondern zufriedengestellt werden soll (P. Boulaq 4 ro., Kol. 21, Z. 19–Kol. 22, Z. 3; nochmals in Kol. 23, Z. 10–11).

Am Beispiel des Krokodils lässt sich zeigen, wie schwer man zwischen Gott (Sobek et al.), Dämon, heiligem Tier und normalem Tier unterscheiden kann. Es gibt einen Dämon/Krokodilsgott namens Chenti (der „Gierige“), der zu Seth gehört, aber diese Verbindung wird nicht immer gezogen. In Zeiten des Aufruhrs opfern die Menschen Chenti sogar, statt sich von ihm fernzuhalten (*Ipuwer*, Kol. 5, Z. 8–9).²²¹ Die magische Wachsfigur eines Krokodils, die Ubainer gegen den Liebhaber seiner Frau in *P. Westcar*, Kol. 2, Z. 21–Kol. 4, Z. 5 loslässt, ist ein menschengemachtes Geschöpf, aber man kann durchaus Parallelen zu Chenti oder dem Krokodilsdämon der *Prinzenerzählung* ziehen: Das Krokodil hält den Mann in einem See gefangen und tötet ihn schließlich, als der Pharao dies erlaubt.

Ein anderer Krokodilsdämon kommt in der *Prinzenerzählung* vor. Der Prinz bekommt zu seiner Geburt von den Sieben Hathoren dekretiert, dass er durch ein Krokodil, eine Schlange oder einen Hund zu Tode kommt. Während letztere nicht allzu präsent in der Geschichte sind, folgt der Krokodilsdämon dem Prinzen sogar ins Ausland und lebt in einem See in Naharina.²²² Dort hat sich der Prinz inkognito angesiedelt, weil er dachte, er würde so die Dämonen abschütteln. Seine Frau, die Prinzessin von Naharina, unterstützt ihn, so gut sie kann, gegen die Dämonen und betet zu Re-Harachte für den Schutz ihres Mannes (Kol. 6, Z. 12–15). In dem See befindet sich ein anderer Dämon, genannt „der Starke“. Mit ihm kämpfte der Krokodilsdämon drei Monate lang (Kol. 7, Z. 9–13). Der Krokodilsdämon gibt sich sogar dem Prinzen als sein Schicksal zu erkennen und bietet dem Prinzen an, ihn von seinem Schicksal zu entbinden, wenn dieser den „Starken“ für ihn bezwingt (Kol. 8, Z. 10–14).

Eine Geschichte, in der ein Dämon eine zentrale Rolle spielt, ist *Chons und die Prinzessin von Bachtan*. Weil die einheimischen Götter nicht helfen können, bittet der Fürst von Bachtan den ägyptischen Pharao Ramses II. um Hilfe, damit ein Gott vom Nil helfen kann: Die Prinzessin Bentresch von Bachtan ist von einem Krankheitsdämon (3h) befallen worden (Z. 11–12). Per Prozessionsorakel wird entschieden, dass Chons-Der-Fürsorger-von-Theben mit großer Entourage nach Bachtan reist (Z. 13–17). Chons heilt die Prinzessin durch einen Schutzzauber. Der Dämon verlässt sie sofort, begrüßt Chons als „Vertreiber der Krankheitsdämonen“ und ordnet sich und das Land Bachtan dem ägyptischen Gott unter. Außerdem wünscht er sich, einen schönen Tag (hrw-nfr) mit Chons und dem Herrscher von Bachtan zu verbringen (Z. 17–20). Chons lässt dies über seinen Priester kommunizieren und fordert

221 Cf. auch den Abschnitt zu den Krokodilen und Naether (2022d).

222 Zum See vs. Meer cf. die Anmerkung von Lutz Popko im TLA, ad loc.

zudem ein großes Opfer für den Dämon. Der Herrscher tut dies, obwohl er Angst hat. Danach entfernt sich der Dämon an einen anderen Ort (Z. 20–23).

Eine weitere Geschichte, die sich durch Aktionen von Dämonen entspinnt, ist der *Kampf um den Panzer des Inaros*. Der Gott Osiris schickt die zwei ḥt-Wächterdämonen, „Kampfliebender“ und „Rächender Horus“, nach Heliopolis, wo sie während eines Fests in General Pami einfahren. Gleiches geschieht mit den Dämonen „Aufruhrgebärer“ und „Amun (ist?) Unheil“: Sie begeben sich nach Mendes zu General Ur-di-Imen-niut (Kol. 1, Z. 4–11). Beide Generäle packt sofort im Herzen die Kampfeslust und der Hass gegeneinander (Kol. 2, Z. 3–7). Zu einem späteren Zeitpunkt kommt Osiris vermutlich mit den Dämonen auf die Erde, um sich neben dem königlichen Feldherrnzelt anzuschauen, was sie angerichtet haben (Kol. 21, Z. 19–Kol. 22, Z. 6).

Ein solcher ḥt-Dämon ist es auch, der im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 7–8 durch Thoth mit Erlaubnis des Re auf die Erde gesandt wird, um Na-Nefer-Ka-Ptah, seine Frau Ihweret und ihren Sohn Merib-Ptah zu töten, weil Na-Nefer-Ka-Ptah das Zauberbuch des Thoth gestohlen hatte. Alle drei ertrinken im Nil. Mehrere ḥt.w-Dämonen kommen zusammen mit wrš.w-Wächterdämonen(?) im Klagelied von *P.Rylands* 9, Kol. 24, Z. 13–18 vor. Darin hetzt der Gott Amun den üblen Menschen erstere auf den Hals und lässt sie nachts von den Wächter-Dämonen(?) bedrohen. Erst wenn die Übeltäter in der Gewalt der ḥt.w-Dämonen sind, flehen sie in später Einsicht zu Amun (Kol. 24, Z. 18–Kol. 25, Z. 2).

Von Wanderdämonen (šm3.wy) ist in der *Loyalistischen Lehre des Kairsu* die Rede. Sie werden vom Pharao kontrolliert, was die starke, göttergleiche Position des Herrschers in diesem Weisheitstext hervorhebt, und greifen seine Feinde an (§ 5, 5–14). Eine ähnliche Maxime in *P.Rifeh* = *P.London UC inv. 32781*, § 4, 1–8, Z. 11–13; Parallele *P.Louvre inv. E 4864*, § 4, 1–9, Z. 2, 4–6 ist von dieser Textpassage abgeleitet.

Einen sšr-Dämon schicken die Götter auf die Erde, um die gesamte Familie des Priesters Djedhor auszulöschen, damit sich niemand an deren Existenz erinnert. Djedhor muss so schlimme Dinge in seinem Leben getan haben, dass die Götter im Jenseitsgericht diese Entscheidung treffen (*Geschichte mit Pa-di-pep*, *P.BM EA 69532 + 69531a*, Z. 16–18). Vermutlich den gleichen Typ Dämon ([sš?]l = sšr?) stellt Petese in *P.Petese* 1, Tebt. A, Kol. 5, Z. 2–8 aus Wachs her. „Sescher“ bedeutet „Pfeil, Ausspruch“. Diesen „gefährlichen“ Namen, der blitzschnelles und zielgerichtetes Handeln wie ein Scharfschütze impliziert, greift die Weisheitslehre des *P.Insinger*, Kol. 3, Z. 15 auf: „Pflege keinen häufigen Umgang mit dem sescher-Dämon wegen seines Namens!“.²²³

Eine größere Bandbreite an Dämonen, fast ausschließlich mit negativen Auswirkungen, bieten die Lebenslehren. Gerade *P.Insinger* ist reich an mehreren

223 Cf. von Lieven (2000) 156; Azzam (2010) 9–13.

Textstellen.²²⁴ Es fällt auf, dass Dämonen über die Zeiten hinweg präsent sind und zwischen ihren Arten stark differenziert wird. Allerdings ist die Abtrennung zu Totengeistern (Ach) fließend. Kein einziger Dämon hat eine uneingeschränkt positive Funktion für Protagonisten und Adressaten der Lehre: Dämonen kommen zuvorderst als negative Mächte vor, die im Auftrag der Götter Schaden anrichten, bestrafen oder Rache üben sollen. Ob Tabubu, die femme fatale aus dem *Ersten Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 27–30, eine Dämonin sein könnte? Oder der als „milchig“ beschriebenen Lepra-Erreger, mit dem die Göttin Isis den Bes aus der *Geschichte mit Bes*, Kol. x+3, Z. 24ff. straft, weil er die Tasis geschändet hat?

1.1.6.6 Heilige

Der übliche ägyptische Heiligenbegriff ist ḥsy/ḥs.t „Gelobte(r)/Selige(r)/im Nil Ertrunkene(r)“.²²⁵ Merib-Ptah und Ihweret, Sohn und Frau des Na-Nefer-Ka-Ptah, ertrinken im Nil durch die Rache des Thoth und werden zu ḥsj.w (*Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 8–11; Kol. 4, Z. 13–16; Kol. 4, Z. 21–24). An Halbgöttern spielt nur der Baumeister Imhotep²²⁶ eine Rolle. Dieser ist der Protagonist in einer noch unveröffentlichten demotischen *Imhotep-Erzählung*, deren Edition Kim Ryholt vorbereitet und die hier nicht aufgenommen wurde. Darin kämpft der Priester-Magier mit astronomischen Kompetenzen u. a. im magischen Duell gegen eine assyrische Zauberin.²²⁷ Das *Lamm des Bokchoris* wird wie ein vergöttlichter Mensch (zweimal als ntr und als ḥry bezeichnet, Kol. 3, Z. 9–10) bestattet, nachdem es eine Prophezeiung abgab. Über seine weitere Natur ist allerdings wenig bekannt. Zauzich denkt an ein heiliges Tier des Amun, dessen heiliges Tier der Widder ist (Schafbock).²²⁸

Für den verstorbenen Si-Osiris/Hor, Sohn des Panesche, den Setna wie einen Sohn aufzog, wird der Begriff des ‚Genius‘ (šj)²²⁹ verwendet. Setna und Mehwechet wünschen sich ein Kind und Hor, Sohn des Panesche, nutzte die Gelegenheit,

224 Houser Wegner (2007) 137–138.

225 Vorbericht zu einer geplanten Monografie über vergöttlichte Menschen: von Lieven (2004b).

226 *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 18–23 (kommt als geflügelter Skarabäus vom Himmel auf die Erde, trifft auf Isis und eine klagende und betende kranke Frau); vielleicht ist *Lebensmüder*, Z. 60–67, eine Anspielung auf Imhotep (oder einen anderen Gott): „Die, die mit Granitblöcken bauten, errichtet zu (?) vollendeten Pyramiden in vollendeter Arbeit, damit die Bauherren zu Göttern wurden: Die zugehörigen Altäre sind (jetzt) im desolaten Zustand wie (die) der (Todes)matten ...“. *Imhotep* ist zudem der ‚Autor‘ einer verlorenen *Lehre* und Protagonist einer bisher unveröffentlichten Erzählung mit einem magischen Duell mit einer assyrischen Zauberin, cf. dazu Ryholt (2004) und Ryholt (2009b). Viel neues Material und eine Übersicht finden sich in Quack (2013b). Die Kompetenz als Traumbringer wird nicht thematisiert; cf. dazu Bahé (2014) 16–19.

227 Ryholt (2009b); cf. auch die Zusammenfassungen bei Escolano-Poveda (2020a) 82–83; 276.

228 Zauzich (1983) 173.

229 Quack (2014b) 387–388 zur Wiedergabe der ‚Ka‘-Lebensform mit Shai.

wegen einer offenen Rechnung als Si-Osiris nach 1500 Jahren nochmals auf die Welt zu kommen. Er sagt Mehwezechet im Traum, was sie tun müsse, um schwanger zu werden. Die Familie zieht den reinkarnierten Magier²³⁰ als ihren Sohn auf. Nach Erfüllung seiner Mission entschwindet er wieder in die Unterwelt. Setna opfert seinem Genius regelmäßig (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 7, Z. 11). Er erinnert damit an den geliebten Sohn, der ihm für einige Jahre beschieden war, sowie an dessen außerordentliche intellektuelle und magische Fähigkeiten und die Rettung Ägyptens gegen den Zauberer Hor, Sohn der Nubierin. Ein vergöttlichter Mensch könnte in der *Kastrationsgeschichte*, Fragment 72, Z. x+2, erwähnt sein.²³¹ Es fällt auf, dass die Belege für vergöttlichte Menschen vor allem demotische Erzählungen sind und das Spektrum der ḥsy.w recht disparat ist: Verstorbene/Wiedergänger (starke Protagonisten), ein Prophet und Imhotep als berühmtester der Halbgötter.

Die 42 Totenrichter helfen bei der Entscheidung mit, welche Position ein Mensch im Leben nach dem Tod in der Unterwelt haben wird. Allerdings ist auffällig, dass bei den zahlreichen Erzählungen, die im Jenseits handeln, explizit keine Totenrichter erwähnt werden, z. B. *P. Vandier*, der *Zweite Setna-Roman*²³² oder im *Lebensmüden*. In der *Lehre für Merikare*, § 54–57 kommen sie nur implizit vor: Das Leben eines Menschen ist für sie nur eine kurze Phase, und die Menschen sollen nicht gegen ihren Willen handeln:

Für (bloß eine) Stunde halten sie die Lebensdauer. Mit seinen Taten auf einem Haufen neben ihm, bleibt ein Mann nach dem Dahinscheiden übrig. Nun ist die Existenz dort (d. h. im Jenseits) die Ewigkeit. Wer tut, was sie tadeln werden, ist ein Tor. Was den angeht, der es (das Jenseits; oder: sie: das Richterkollegium) erreicht, ohne Unrecht zu tun, er wird dort wie ein Gott sein, (d. h.) einer, der frei herumgeht wie die Herren der Ewigkeit.

1.1.6.7 Ach-Geister, Gespenster, große Menschen: Totengeister

Wie bereits bei den Dämonen gesehen, ist die Abgrenzung zwischen Totengeist und Dämon (ꜥḥ ꜥḥ.t, demotisch jḥ et. var.²³³) nicht immer ganz eindeutig vorzunehmen. Manche übersetzen den Begriff recht unpassend mit „Gespenst“. Außerdem gibt es noch den Ausdruck „großer Mann“ (rmṯ-ꜥ) für einen Totengeist.²³⁴ Man muss

230 Zur Reinkarnation cf. den Spruch im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 12–14; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3.

231 Quack (2018b) liest an der Stelle rmṯ n nṯr ꜥꜥy „er ist ein göttlicher Mensch“.

232 Si-Osiris und Setna sehen u. a. die Beamten der Unterwelt in der sechsten und siebten Halle nach ihrer Hierarchie aufgestellt; Kol. 2, Z. 1–8; cf. die Anmerkung von Günter Vittmann im TLA, ad loc., mit weiterer Literatur zu den unterweltlichen Beamten und deren sprachlichem Ausdruck.

233 Jansen-Winkeln (1996) 209–211.

234 Dazu Vittmann (1998a) 339–342; zum Ach-Geist cf. auch DuQuesne (2002) 37–39.

bei der Betrachtung der ‚großen Menschen‘ klar diejenigen ausnehmen, die reich sind, einen hohen Status im Beruf oder bei Hofe haben etc., z. B. Petese der *Petese-Geschichten*, Neithemhet in *P. Rylands 9*, Djedhor in der *Geschichte mit Pa-di-pep*, Psammetich aus der *Kastrationsgeschichte* und viele andere.²³⁵ Die *rmṯ.w-‘3.w*, um die es hier geht, sind Verstorbene, die als Totengeister mit Göttern und Menschen interagieren.²³⁶ Dies kann nur aus dem Kontext heraus entschieden werden. Die Totengeister der *Setna-Geschichten* von *P. Cairo CG 30692* (verstorbener Priester) und *P. Carlsberg inv. 207* (Prophet des Osiris-Sokar) sind beide *rmṯ.w-‘3.w*, genauso der Totengeist in der *Schreibtafel Straßburg inv. D 1994*, Z. 1–2 *et passim*, den der unbekannte Pharao im Traum sieht und sprechen hört, als er im Grabgewölbe des Apis Inkubation betrieb. Die Ausgangssituation der beiden *Setna-Geschichten* ist ähnlich: Der Totengeist macht sich jeweils dem Setna in sakralen Kontexten bemerkbar (*P. Cairo CG 30692*: am[?] Dromos des Re; *P. Carlsberg inv. 207*: vermutlich am Rande eines Götterfests). Beide hatten hohe Positionen (*rp‘j? šps?* „Fürst“(?) bzw. Prophet des Osiris-Sokar) und tragen dem Setna einen Wunsch an. In *P. Cairo CG 30692* geht es wohl um Rache an Feinden, die der Geist zu Lebzeiten hatte (Z. 2–3). Setna findet heraus, dass der Geist Recht hat mit seinen Anschuldigungen, opfert ihm und feiert ihm zu Ehren ein Fest (Z. 5–7). Später treffen die beiden erneut aufeinander. Weißen und Raben zeigen Setna indirekt den Weg zu einem Grab in der Nekropole von Saqqara (Z. 7–11). Ähnlich wie Nutbusemeh in *Chonsemhab und der Geist* klagt der Geist über seinen Zustand als Verstorbener (er kann nicht mehr essen, trinken, schlafen, feiern, seinen Sohn sehen, mit seiner Frau schlafen; Z. 11–13). Die darauf folgende Handlung ist unklar; vielleicht gehen Setna und sein Milchbruder Inaros in das Grab des Geists (Z. 15–18). Es ist vorstellbar, dass sie die Situation des Geists abmildern und vielleicht im Zuge dessen sein Grab verschönern etc.

Das Anliegen des Totengeists in *P. Carlsberg inv. 207* ist ganz klar Rache: die Bestrafung eines Feindes durch Setna in Abydos (Kol. x+2, Z. 1–3). Während Setna mit Billigung seines Vaters, dem Pharao, mit dem Schiff dorthin reist (Kol. x+2, Z. 5–11), verwandelt sich der Geist einfach in einen Schatten und erscheint vor Ort (Kol. x+2, Z. 3–5). Um den Feind des Ach-Geists, einen gewissen Petese und dessen Familie in den Tempel der Isis von Abydos zu locken, bedient sich Setna falscher Versprechungen zu Kultpraktiken: Er verspricht Weihrauch als Geschenk und Opfergaben (Kol. x+2, Z. 16–21). Als Petese samt Familie erscheint, werden alle gefangen genommen und getötet. Setna veranlasst zudem, dass die Eltern des Geists nach dessen Wunsch bestattet werden (Kol. x+2, Z. 22–26) und dessen Söhne Priesterämter bekommen (Kol. x+2, Z. 29–34). Insgesamt hatte der Geist also drei Wünsche. In beiden Geschichten ist Setna derjenige, der jeweils einem machtlosen

235 Diese werden von Allam (2002) behandelt; auf S. 7 erwähnt er kurz Totengeister.

236 Adams (2007).

rmṯ-ʿ3 zuhört und Gerechtigkeit widerfahren lässt und dessen Situation im Grab und die der Nachkommen verbessert. Inwiefern die jeweiligen Feinde der Totengeister wirklich niederträchtige Charaktere waren, hat sich nicht erhalten.

In der Mehrheit der Belege wurde die Bezeichnung ʒḥ für den Totengeist verwendet. Auch wenn diese auf menschliche Unterstützung wie im Fall der *Setna-Erzählungen* oder in *Chonsemhab und der Geist* angewiesen sind, so haben sich ein paar äußerliche Merkmale und Fähigkeiten erhalten, die die Totengeister lebhaft beschreiben. Wie oben aufgeführt, können sie:

- an anderen Orten wie in Abydos erscheinen (*Setna-Geschichte* von P. Carlsberg inv. 207, Kol. x+2, Z. 3–5)
- über dem Erdboden schweben (*Geistergeschichte* von P. Chassinat 2, A, Z. x+7–8)²³⁷
- einen Weg zeigen (?, *Geistergeschichte* von P. Chassinat 2, C, Z. x+4)

Des Weiteren erscheinen

- die ‚erhabenen Verklärten‘ (iḥ j šps) in der Unterwelt als durchsichtig und „geisterhaft“ (rmṯ-ḥr-nṯr) bei der Katabasis von Setna und Si-Osiris (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 1–8, und Kol. 2, Z. 12).

Warum genau der Priester Chonsemhab den Ach-Geist Nutbusemech herbeiruft und dann auch noch auf dem Dach seines Privathauses, entzieht sich unserer Kenntnis (*Chonsemhab und der Geist*, Kol. 2, Z. 4–6). Später hilft er dem verzweifelten Toten, dessen Grab zu finden und zu restaurieren. In *Chons und die Prinzessin von Bachtan* ist der Ach-Geist ein fremdländischer Krankheitserreger (bzw. Dämon), der die Prinzessin Bentresch befallen hat und von dem sie durch den ägyptischen Gott Chons geheilt wird. Ebenso ein Ach ist der Geist, den der Priester Petese im Hof seines Hauses entdeckt und durch einen Bindezauber in Bedrängnis bringen kann, dass dieser ihm verrät, dass Petese nur noch vierzig Tage zu leben hat. Warum der Ach-Geist den Priester beobachtet, bleibt unklar, vielleicht im Auftrag der Götter. Es gehörte definitiv nicht zum Plan, dass Petese von seinem baldigen Ableben erfährt. Aber der Priester verfügt unerwarteterweise über magische Kompetenzen, die den Ach zur Herausgabe dieser Information bringen, die die Exposition der *Petese-Geschichten* ausmachen und Petese als kundigen Helden im Stil eines Priester-Magiers etablieren (wenngleich er ein einfacher Wab ist).

Abgesehen von dem verzweifelten Nutbusemech sind alle Ach-Geister der Erzählungen gefährliche, destruktive Wesen, die gebannt werden müssen. Das können nur kundige Priester (Petese, Chonsemhab) oder der Gott Chons selbst – Helden in narrativen Texten. Doch was konnten normale Menschen tun, die offenkundig

237 Beschreibung des Ach-Geists namens Chentika: „Er war nicht im Himmel; er war nicht auf der Erde; seine Beine waren vom Boden entfernt ...“, vielleicht während eines Fests.

in Angst vor negativen Aktionen der Totengeister lebten? Ihnen wird in den Weisheitslehren geraten, den Achs der Verstorbenen korrekte Bestattungsrituale und Opfergaben zukommen zu lassen, damit diese sie begünstigen (*Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 14, 9–11) oder zumindest keine Schäden wie Viehdiebstahl, Ernteverluste, Streit zu Hause verursachen (*Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 21, Z. 19–Kol. 22, Z. 3). Früchte werden explizit als Opfergaben erwähnt (*Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 6, Z. 2–3). Wer zu viele Güter auf Erden zusammenträgt, vermutlich auch aus unlauteren Quellen, wird durch den wr-ijh²³⁸ und die wr₃.t-Dämonin vernichtet und danach malträtiert (*P. Insinger*, Kol. 17, Z. 22–Kol. 18, Z. 11). Im idealen Fall helfen auch hier wieder ein normativ gutes Leben und die Erfüllung von Kultpraktiken, um der Gefahr zu entgehen, die die Totengeister mit sich bringen konnten.

1.1.6.8 Ka

Der Ka ist eine Art Lebenskraft, die ein Mensch in sich trägt – wie ein Doppelgänger, eine Form des ‚Selbst‘ oder ein Genius.²³⁹ In den literarischen Texten kommt er vor allem in älteren Erzählungen und Lehren vor: im Lobpreis des Kas des Pharaos in der *Geschichte des Sinuhe* (Version B, Z. 206–217) und wohl im Zusammenhang mit Opfergaben für den Ka des Pharaos Snofru(?) (*El-Lahun-Weisheitstext(e)*, P. London UC inv. 32117, Z. x+1–3). Außerdem werden die Adressaten der *Lehre des Hordjedef* aufgefordert, einen Ka-Priester (hm-k₃/hm.t-k₃) zur eigenen Totenfürsorge anzuheuern (§ H₃, 4–4, 1). Im *Ersten Setna-Roman* wird der Ka nicht thematisiert, obwohl mehrfach von Verstorbenen die Rede ist – gerade bei der Umbettung von Teilen der Familie des Na-Nefer-Ka-Ptah hätte dies Thema sein können, zumal sich alle als Geister im Grab des Na-Nefer-Ka-Ptah in Saqqara befinden. Hier scheinen die Totengeister an die Stelle von Ka und Ba getreten zu sein. Aber auch Namen wie Na-Nefer-Ka-Sokar und Na-Nefer-Ka-Ptah der demotischen Literatur, die im Übrigen relativ einmalig sind, tragen den Ka im Namen.

1.1.6.9 Ba

Der Ba ist ein nicht-körperlicher Teil des Menschen, der oft mit der Seele verglichen worden ist. Er konnte durch einen Vogel symbolisiert werden. Neben dem Ka ist es eine zweite Facette der Existenz. Anders als der Ka kommt der Ba über

238 Zu ihm und Interpretationsproblemen dieser Stelle und dieser Figur Quack (2014/2015) 116–117. Ein ‚Geisterfürst‘ sei hier nicht anzunehmen, eher ein „großer Gefährte“. Dem widersprach Stadler erneut in der Leipziger Siegfried-Morenz-Gedächtnisvorlesung 2022 und argumentierte für eine Art ‚Oberdämon‘. Ob hier von einer parallelen Konstruktion mit einer Gegenüberstellung eines Oberdämons und einer Oberdämonin auszugehen ist wie beispielsweise in den aufgezählten Gefahren der Amulettdekrete?

239 V. a. präsent in der *Lehre des Ptahhotep*, aber nicht in kultischen Zusammenhängen; cf. Junge (2003) 122–126. Später wurde Ka mit Shai wiedergegeben; cf. Quack (2014b) 387–388.

die Zeiten hinweg in den literarischen Texten vor, prominent als Protagonist im *Gespräch eines Mannes mit seinem Ba* (oder auch: *Der Lebensmüde*). Darin führt ein wohl todkranker Mann mit seinem Ba ein Streitgespräch in mehreren Tiraden zum Thema, dass er gerne sterben möchte, der Ba dies aber nicht befürwortet. Der Mann wünscht sich Unterstützung vom Ba: „Mein Ba möge nicht weggehen! (Sondern) er möge mir diesbezüglich beistehen!“; der Ba soll am Unglückstag (= Todestag) nicht verschwinden (Z. 9–10; Z. 15–16; Z. 39–43), er offeriert ihm dafür Vergünstigungen im Totenreich wie Opfergaben, kühle Luft und dass der Sohn des Lebensmüden sich um die Versorgung kümmert (Z. 39–43; Z. 43–49; Z. 49–55). Im Todesfall weiß der Ba, wohin er gehen muss, wie eine Wunschformel besagt (*P. Westcar*, Kol. 7, Z. 23–26): „Möge dein Ba die Wege kennen, die führen zum Tor (des Gebiets) des Verhüllens des Verstorbenen“. Wenn Verstorbene nicht für würdig befunden werden, im Totenreich zu bleiben, wird ihr Körper und ihr Ba durch die Ammit verschlungen (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 1–8).²⁴⁰ Die *Lehre für Merikare* zählt Kulthandlungen auf, die nützlich für den Ba sind: der Vollzug des monatlichen Priesterdiensts mit seinen Pflichten und Tabus (§ 63–65).

1.1.6.10 Sonne und Mond

Die Sonne ist kaum vom Sonnengott Re zu trennen. In diesem Abschnitt befinden sich die Belege für Sonnenscheibe (jtn), Sonnenlicht (šw) und Re/Ra (r'), wenn damit das Gestirn und nicht explizit der Gott gemeint ist.²⁴¹ Der Schöpfergott geht jeden Tag für die Menschen auf (*Lehre für Merikare*, § 131–138). Der Sonnenauf- und untergang ist Teil der Strukturierung einer Handlung (mehr dazu im Abschnitt zu Ritualzeiten). Der Aufgang der Sonne (jtn) war womöglich die bevorzugte Zeit für Gebete an Re, aber auch für Anzeigen frevelhafter Mitmenschen (*Lehre des Amemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 25, Z. 17–Kol. 26, Z. 1). Des Weiteren erscheint jtn in Wunschformeln, dass die Sonne dem Adressaten des *Wermai* gewogen sei, seine

240 Ein weiterer Beleg in dieser Erzählung ist leider schwer zu verstehen (Z. 2, 17–23): So hatten die Verstorbenen, die nicht an das Essen gelangen, eine ähnliche Situation auf Erden, nur dass in der Unterwelt ihr Ba empfangen wurde (šsp?). Leider unklar ist auch eine Stelle in *König Wenamun und das Königreich von Lihyon*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 16–21, an der ein Ba in einem ššṭ-Raum erwähnt wird (Kontext nicht erhalten, im Bezirk der heiligen Tiere), im Anschluss erfolgt ein Opfer vor einem Inkubationsorakel von Miysis.

241 Cf. von Lieven (2001). Itn.t steht für Sothis-Sirius.

Gebete erhöhe und zahlreiche weitere Vergünstigungen bringe²⁴² und in der *Satirischen Streitschrift*, dass sie positive Effekte für Verstorbene habe.²⁴³

Abgesehen von einer mutmaßlichen Mondfinsternis (eigentlich einer Sonnenfinsternis; cf. Kapitel 1.3.) ist der Mond recht selten vertreten – das Sonnenlicht ist weitaus präsenter. Mithilfe eines der Sprüche im Zauberbuch des Thoth ist es möglich zu sehen, wie der Mond aufgeht (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 12–15; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3).

In der *Lehre des Amenemope* hat der Mondgott eine strafende Funktion. Er nimmt Eidbrecher mit einem Lasso gefangen (P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 7, Z. 18–19). In Zeiten des Aufruhrs scheint Re nur noch als Mond am Himmel und es bleibt Nacht, die Menschen werden den Unterschied von Tag und Nacht nur noch aus der Vergangenheit kennen.²⁴⁴

In der *Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 14–17, wird ein Lichtgott erwähnt als der Gott eines Landes.²⁴⁵ Er befindet sich im Himmel, ist aber in seinen Statuen, die täglich Weihrauch bekommen sollten, auf der Erde zu Hause. Dadurch wird seine Funktion, täglich aufzugehen, gestärkt. Sonne und Mond als Gestirne sind recht selten und in mittel- und neuägyptischen Quellen belegt. Viel häufiger ist der kultpraktische Bezug zum Sonnengott Re.

1.1.6.11 Das Meer (u. a. Jam)

Das Meer ist in der Regel als Person und nicht als Ort dargestellt. In der Parabel *Die Schwalbe und das Meer* der *Krugtexte*, *Krug A* ist es der Gegenspieler des Vogels. Weil es die Schwalbenjungen nicht beschützt hat, will die Schwalbe das Meer austrocknen. Die Perspektive des Meeres wird allerdings in dieser Geschichte nicht eingenommen – es ist von Grund auf böse und darf demnach nie als gleichberechtigter Partner betrachtet werden. Recht präsent ist der vorderasiatische Meeresgott Jam

242 Kol. 1, Z. 3–9: „Möge die Sonnenscheibe am Himmel aufgehen (und) möge sie dein Herz durchziehen! Möge sie freundlich auf dein Flehen hervorkommen! Möge sie deine Bitte erhören, wenn du sie preist! Mögest du von ihren Strahlen gesalbt werden, während sie am Himmel steht (?). Dein(e) Glied(er) mögen in Gesundheit ausschreiten! Möge sie dein Leiden vertreiben! Möge sie <zu> dem eilen, der sie in Bedrängnis (?; wörtl.: zurückgehalten) ruft! Möge sie ein 110-jähriges Verweilen auf Erden erlauben (wörtl.: Möge sie ein Erreichen von/Eintreten in 110 Jahre(n) auf Erden zulassen), unversehrten Leibes und alt geworden in Freude, ohne Gebrechen an deinem Körper!“

243 § KÄT 38, 2–55, 1: „Mögest du die Strahlen der Sonnenscheibe anschauen, damit du dich an ihr (der Sonnenscheibe) sättigen kannst.“; „Mögest du die Sonnenscheibe am Himmel betrachten, wenn sie das Jahr eröffnet.“ (Re wird auch erwähnt); eine vergleichbare Wunschformel steht in O. Turin CGT 57313 = Suppl. 6618, § KÄT 38, 3–40, 3, Z. 3–7.

244 Zur Übersetzung cf. die ausführlichen Anmerkungen von Peter Dils und Heinz Felber im TLA, ad loc.

245 Zum Lichtgott cf. Assmann (2005).

in *Astarte und das Meer* und im *Zweibrüdermärchen*, geschuldet den Kulturkontakten mit der Götterwelt im vorderasiatischen Raum, von wo Jam stammt. In beiden Fällen wird das Meer als ruchloser, trickreicher, sexuell getriebener ausländischer Gott dargestellt, der Seth-Baal-Pharao als Opponent gegenübersteht.²⁴⁶ Das Meer bekommt Astarte als Tribut, damit es nicht die Welt überflutet, und interagiert mit der Götterneunheit. Leider ist ein großer Teil seiner Redeanteile nicht erhalten.

Im *Zweibrüdermärchen* warnt Bata seine schöne göttliche Frau vor Jam, weil er als kastrierter Mann dem Meer nicht viel entgegenhalten kann (Kol. 10, Z. 1–4). Jam findet in einer Tanne einen Komplizen und stiehlt der Frau eine Locke, die er dann nach Ägypten schwemmt, wo sie die Palastwäsche beduftet. Als herausgefunden wird, woher der betörende Duft stammt, lässt der Pharao Batas Frau nach Ägypten bringen (Kol. 10, Z. 5–Kol. 11, Z. 3).

Den Drang, das Meer magisch unter Kontrolle zu bringen, zeigt sich im *Ersten Setna-Roman*: Mit einem Spruch im Zauberbuch des Thoth kann man u. a. das Meer bezaubern (Kol. 3, Z. 12–15; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3). In diesem Fall ist das Meer aber nicht personifiziert oder gar vergöttlicht. Aber man kann Jam wohl in der *Lehre für Merikare*, § 131–138 erkennen, der Passage über die Taten des Schöpfergotts für die Menschen, denen er u. a. Magie als „Waffe“ gegen Gefahren gegeben hat: „Für sie hat er die Gier des Wassers vertrieben“.²⁴⁷ In allen Fällen stecken Formen der Wasserangst als Motiv hinter den Erzählungen.²⁴⁸

1.1.6.12 Maat und die Schicksalsgötter

Maat, Mesechenet, Retenutet, Shai und die Sieben Hathoren werden in Kapitel 5 detaillierter betrachtet.

1.1.6.13 Atum

Atum ist hauptsächlich als heliopolitanischer Schöpfergott bekannt.²⁴⁹ Bis auf zwei Ausnahmen haben alle Protagonisten, die sich auf Atum beziehen, einen direkten Bezug zu dieser Stadt:

- Invokation/Klage: *Wermai*, Kol. 4, Z. 15, und vermutlich nochmals in Kol. 5, Z. 3; Anzeige eines Diebstahls, Invokation des Atum (*Wermai* stammt aus Heliopolis)

246 Cornelius (1994) *passim*. Zum ausländischen Einfluss in *Astarte und das Meer* cf. Sayce (1933); Collombert/Coulon (2000) 217–221; Te Velde (1967) 122–123, Pehal (2010) 70–75; Ayali-Darshan (2020) 22–40. Im *Zweibrüdermärchen* nimmt Bata die Rolle des Sturmgotts Seth-Baal ein, der Jam bekämpft.

247 Ayali-Darshan (2020) 28–30.

248 Ayali-Darshan (2020) 39–40 und der Betonung der vorderasiatischen Motive und Charaktere, die mit ägyptischen Elementen verknüpft wurden.

249 Zur Erschaffung der Welt cf. einführend Assmann (2003a).

- Invokation/Gebet: *P. Queen's College*, Kol. x+4, Z. 13–19: Invokation und Wunsch des Pre-Priesters Jhy bei Re-Harachte und Atum, dass Hemnanefi in Heliopolis gut behandelt werde (die Geschichte spielt in Heliopolis)
- Tempelbau/Orakel: *P. Queen's College*, Kol. x+3, Z. 15–Kol. x+4, Z. 1: Pharao User-Maat-Re fleht Atum und Re-Harachte an, betont seine Bauten für Atum; Kol. x+4, Z. 1–3, Antwort des Gottes (die Geschichte spielt in Heliopolis)
- Prozession oder andere Kultpraxis?: *Hareus, Sohn des Pahat*, Kol. 1, Z. 5–6; Kol. 1, Z. 10–11: Der Lesonis Hareus verliebt sich auf dem Dromos des Atum in die Tochter des Propheten des Atum, will unbedingt mit ihr schlafen (Kol. 1, Z. 10–11; die Geschichte spielt in Heliopolis)
- Invokation/Lobpreis: *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 2, Z. 3–7; Kol. 2, Z. 10, und Kol. 2, Z. 10–16; Kol. 4, Z. x+8–9; Kol. 7, Z. 33–Kol. 8, Z. 4; Kol. 9, Z. 8–9; Kol. 9, Z. 26–30; Kol. 12, Z. 11–20: Um seine Aussagen zu bekräftigen, bedient sich der Krieger Pami aus Heliopolis oft der Invokation „Bei Atum!“ In Kol. 2, Z. 3–7, preist er Atum, angestachelt zum Kämpfen durch die Dämonen des Osiris.

Kein direkter oder unmittelbar lokaler Bezug zu Atum besteht in diesen Passagen:

- Invokation: *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 8–12: Invokation des Atum von Heliopolis durch Hor, Sohn des Panesche, als dieser seinen früheren Gegner Hor, Sohn der Nubierin, trifft (Hor, Sohn des Panesche, hatte seinen Widersacher einst bei Heliopolis aus einer brenzligen Situation gerettet)
- Invokation: *Geschichte mit Bes*, Kol. x+3, Z. 20ff.: Invokation des Bes bei Atum, dem Herrn von Heliopolis, seinem Gott, als er die tote Tasis sieht (kein Bezug zu Heliopolis, die Geschichte spielt in Memphis; kommt Bes aus Heliopolis?)
- Fluch: *Geschichte mit Bes*, Kol. x+3, Z. 24ff.: Isis wirft den Fluch des Atum auf Bes, der Haryoths tötete und Tasis' Leiche schändete.

Die hier versammelten Textstellen erwähnen Atum vor allem, weil er der lokale Schutzgott von Protagonisten aus Heliopolis ist. Dies hängt mit seiner dortigen Verehrung als Schöpfer der Welt und allgemein hoher Gottheit im ägyptischen Pantheon zusammen. Im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis* werden verschiedene Götter durch die einzelnen Protagonisten entsprechend ihrer Herkunft angerufen. Die *Erzählung von Priestern von Heliopolis und ihren Kindern* erwähnt den Gott im Kontext mit den Protagonisten.²⁵⁰ So konnten Rezipienten Truppenteile auseinanderhalten und es hilft dabei, Parts mit wörtlicher Rede einzuleiten und so die Dialoge zu strukturieren. In Weisheitslehren kommt Atum nicht vor.

250 Fragment 2 erwähnt eine Göttin und Atum; Fragment 10 (F), Z. 2–3 wohl die Sonnenscheibe (?) und Atum.

1.1.6.14 Re, Pre und (Re-)Harachte

Der Gott Re inklusive seiner Schreibung Pre und in der Form als Re-Harachte ist neben Amun (und Amun-Re) der häufigste göttliche Protagonist in literarischen Texten. Zahlreiche Personennamen tragen den Anteil „Re“ in sich; gerade in Königsnamen (der Pharao ist der Sohn des Re und von ihm eingesetzt) ist der Name des obersten Sonnen- und Schöpfergottes stark repräsentiert.²⁵¹ Die Sonne als Scheibe oder Gestirn ist in einem eigenen Abschnitt weiter oben behandelt worden, aber man muss auch in diesen Belegen bloßer Naturphänomene Re implizit mitdenken.

Re als oberster Gott kann als „Königmacher“ gelten. Eine Geschichte entspinnt sich an dem Umstand, dass Re seine Stellvertreter auf Erden einsetzt. Er veranlasst die Geburt der drei zukünftigen Könige in *P. Westcar*, Kol. 9, Z. 8–14, und beauftragt fünf andere Götter mit der Unterstützung der Ruddedet bei ihrer Niederkunft. Er kann aber auch die Macht nehmen: Laut Kolophon ist die schreckliche Prophezeiung des Lamms eine Verfluchung des Re für Ägypten unter Pharao Bokchoris (*Lamm des Bokchoris*, Z. 10–11). Re scheint in der großen Halle (der Thronhalle?) zu erscheinen – aber etwas (nicht erhalten) ist zahlreicher (*Lehre des Ancheschongy*, Kol. 24, Z. 5). Auch wenn der Kontext abgebrochen ist, besteht vielleicht ein Bezug zum Pharao (oder zum Jenseits).

Zahlreiche Textstellen reflektieren Res Rolle als oberster Gott, der in der Hierarchie über den anderen Göttern steht. Im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 5–8, beschwert sich Thoth bei Re mit einer Petition (Götterbrief), dass Na-Nefer-Ka-Ptah sein Zauberbuch gestohlen hat. Re ist es, der dem Thoth Vergeltung an der Familie erlaubt. Na-Nefer-Ka-Ptah erfährt von seinem toten Sohn Merib-Ptah und seiner toten Frau Ihweret durch Magie, dass sich Thoth über ihn bei Re beschwert hat (Kol. 4, Z. 8–11, und Kol. 4, Z. 13–16). Als die Geschichte zu ihrem Ende kommt und Na-Nefer-Ka-Ptah, Ihweret, Merib-Ptah und Setna im Familiengrab des Na-Nefer-Ka-Ptah bei guter Stimmung und, ihre Hybris einsehend, zusammentreffen (Setna durch ein apotropäisches Ritual),²⁵² heißt es, dass Re in dem Grab anwesend sei (Kol. 5, Z. 38–Kol. 6, Z. 3). Re wird hier als Herr über Leben und Tod präsentiert. Diese Funktion nimmt er auch in der *Geschichte mit Pa-di-pep*, P. BM EA 69532 + 69531a, Z. 16–18, wahr, in der der Re(!)-Priester Djedhor im Jenseitsgericht vor Re gebracht wird. Das Jenseitsgericht ergibt, dass dieser ein so übles Leben geführt hat, dass er mit seiner Familie von einem Dämon vernichtet werden soll. Hier kommen noch die Aspekte hinzu, dass die Geschichte in Heliopolis spielt – dem Hauptkultort des Re –, und dass Re eine wichtige Bedeutung für das Leben nach dem Tod hat: Auf seiner Sonnenbarke dürfen nur die ehrwürdigen Toten mitfahren – ein als äußerst erstrebenswert beschriebenes Schicksal.

251 Eine schöne Vorstellung des Sonnengottes findet sich bei von Lieven (2010).

252 Vinson (2016/2017) 56–57.

Ohne Lokalbezug, sondern womöglich ebenso in seiner Rolle als höchster Gott, wird Re in *P. Rylands 9* von diversen Protagonisten angerufen (Kol. 4, Z. 5–7: von üblen Priestern, die damit Petese III. verhöhnen; Kol. 4, Z. 11–15: von Petese III.; Kol. 4, Z. 15–17: von Sematauitefnacht; Kol. 11, Z. 21–12, 1: von Petese I.; Kol. 20, Z. 19–Kol. 21, Z. 2: vom Vorsteher von Herakleopolis). In *P. Saqqara dem. 1*, 1, Fragment 2 (7), Z. x+5, schwört jemand einen Eid (oder tätigt eine bloße Invokation) bei Re und einem anderen Gott (Kontext nicht erhalten).

Generell soll Re gepriesen werden – ein Umstand, den der bescheidene Mensch betreibt – ein Charakter der Lebenslehren, an dem man sich orientieren solle (*Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 7, Z. 2–10).²⁵³

Re hat zudem einen lokalen Bezug zu Heliopolis. *P. Queen's College* spielt dort. In Kol. x+2, Z. 7–14 und Kol. x+3, Z. 1–6, finden sich zahlreiche Invokationen bei Re, höchstwahrscheinlich in divinatorischem Zusammenhang, denn es werden Tiere, Omen, Heilmittel und Rationen erwähnt. Vielleicht ist es Pami, der fragt, ob es einen Gott wie Re gebe (*Inaros-Petubastis-Texte*, T. Cambridge, Z. 5–9).²⁵⁴ *P. Petese 1* und 2 erwähnen Re mehrfach, weil manche der Geschichten innerhalb der Re-Priesterschaft von Heliopolis spielen. So schickt der Petese dem Priester Hareus magische Wachfiguren als ein Zeichen. Die betreffenden Priester sind dadurch eingeschüchtert und wollen Re verehren.²⁵⁵ Re wird vielleicht auch von dem Ach-Geist erwähnt, der dem Petese sein baldiges Ableben verrät (*P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 2, Z. 21–23). In *P. Westcar*, Kol. 9, Z. 16–18, möchte Pharao Cheops den Tempel des Re von Sachbu besuchen. Der Magier Djedi ermöglicht dies, obwohl ein Kanal wegen Niedrigwasser nicht schiffbar ist. Dieser Handlungsstrang wird allerdings nicht fortgeführt.

Ein Bezug zur Sonne ist in der *Königserzählung*, Kol. 3, Z. 9–17, mit der mutmaßlichen Sonnenfinsternis gegeben: „Mögen wir feststellen, daß dir Re die Sonnenscheibe ... hat, indem sie in deiner Verzögerung war.“²⁵⁶ Der weitere Kontext ist allerdings abgebrochen. Mächtige Magier können den Sonnengott bei seinem Auf- und Untergehen beobachten – so ergibt es sich aus einem Spruch des Zauberbuchs des Thoth im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 12–15; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3. Als Gebetszeit wird der Sonnenaufgang in der *Lehre des Amenemope* herausgestellt, sicherlich, weil Re dann visuell besonders präsent ist (P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 10, Z. 12–15). Ein Gebet an Re wird auch im Weisheitstext *P. Louvre inv. 2377*

253 Schwer verständlich ist die Maxime in der *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 25, Z. 2–5, mit der Aufforderung, sich mit jemand seiner Art oder seiner Verhältnisse anzufreunden, damit (?) es Re gut geht. Es ist unklar, ob hier ein kausaler Zusammenhang hergestellt werden kann; die Versionen weichen voneinander ab. Cf. die Diskussion in den Anmerkungen im TLA, ad loc., von Peter Dils.

254 So sieht es auch Quack (2016g) 63.

255 Deutung nach Hoffmann/Quack (2018) 188.

256 Oder besser „Verzögerung/Verwahrung“, wie Quack (2011d) 273–274 als Lesung für wrr vorschlägt.

vo., Z. 8–9 erwähnt: Der Lebensmüde wünscht sich, dass Re in seiner Sonnenbarke seine Rede erhören möge (*Lebensmüder*, Z. 21–30). Singular ist der Verweis auf eine Katze als Erscheinungsform des Sonnengottes.²⁵⁷

Eine weitere Funktion des Re besteht in der bereits erwähnten Steuerung der Sonnenbarke, auf der nur die gerechtesten Verstorbenen mitfahren dürfen. Pharaonen wie Amenemhet I., der Sprecher der *Lehre des Amenemhet*, gehören dazu. Auf der Barke ist großer Jubel (§ H15e–g). Die, die es auf die Barke des Re geschafft haben, dürfen nicht nur mitfahren, sondern partizipieren an Gaben, an der Nähe des Re und dass sie Petitionen an ihn richten können (*Lebensmüder*, Z. 142–147). Doch dies ist nur einer ausgewählten Gruppe der Verstorbenen vorbehalten. Zunächst können diese das Sonnenlicht nicht mehr sehen (während der Beerdigung; *Lebensmüder*, Z. 56–60). Außerdem können im Dunkeln schlimme Dinge wie Mord geschehen, wenn Re nachts auf seiner Barke in der Unterwelt unterwegs ist.

Die Schreibung „Pre“ (P₃-R', mit bestimmtem Artikel) für den Sonnengott kommt in neuägyptischen und demotischen Texten vor. Damit ist Re-Harachte gemeint. In der *Prinzenerzählung* kommen Pre (Kol. 6, Z. 15) und Pre-Harachte vor (Kol. 6, Z. 12–14); genauso im *Zweibrüdermärchen* (Kol. 6, Z. 4–7 bzw. Kol. 7, Z. 2–3) und mehrfach im *P. Vandier*. Ein signifikanter Unterschied ist dabei nicht festzustellen.

Pre (aber auch andere Götter) beschützt den Pharao – dies wird in der Rahmenhandlung der *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 3, Z. x+3–5, klar. Der Polizist Wah-ib-Re-machi beruhigt so den Herrscher, der kurz zuvor von einem geplanten Attentat auf sein Leben erfahren hat und nun von Angst erfüllt ist. Dies bezieht sich auf Rituale zum Schutz des Leibes des Pharaos. Anchsheschonqy ruft Pre nach seiner Gefangennahme in einer omenhaften Invokation an: „Unglück und Elend, mein großer Herr, o Re! [...] Dein Abscheu ist es, mein großer Herr, o Re!“ Es folgt eine Reihe an Phrasen, wie es sein wird, wenn der oberste Gott wütend ist, beginnend mit „Wenn Re gegen ein Land zürnt, wird er geben/veranlassen, dass ...“ (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 4, Z. x+19–21, und Kolumne 5).²⁵⁸

Bei Pre in Funktion als oberster Gott schwört in der *Prinzenerzählung*, Kol. 6, Z. 15, die Frau des Prinzen, dass sie bis zum Sonnenuntergang in einen Hungerstreik tritt, wenn der Gott ihrem Mann nicht die drei schlimmen Schicksale erlässt, die ihn verfolgen. Pre ist es, der in richterlicher Funktion die streitenden Brüder Bata und Anubis durch ein herbeigezaubertes Gewässer mit Krokodilen trennt (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 6, Z. 4–7).

Im *P. Vandier* kommt Re vor, weil Teile der Handlung in Heliopolis spielen. Der Pharao Si-Sobek wünscht Meri-Re, dass Pre ihn im Jenseits gut empfangen möge

257 Quack (2009b) spekuliert, dass man [p₃-R'(?)] hpr imj] „Die Sonne entsteht als Katze(?)“ lesen könne.

258 Cf. Joseph (2018) 33–35 zu dieser Stelle und Götterzorn durch Schöpfergottheiten.

(Kol. 1, Z. 12–13).²⁵⁹ Meri-Re (*nomen est omen*) bereitet sich in Kol. 2, Z. 13–14, auf eine Petition vor Pre vor (in neuer Kleidung, frisch rasiert). Später opfert er dem Gott auf seinem Dromos in Heliopolis und der Pharaoschwört bei Pre, dass er sich um Familie, Besitz und Andenken des Meri-Re kümmern wolle (Kol. 3, Z. 1–5). Ein weiterer Eid bei Pre steht in 7x, Z. 15; weitere Erwähnungen stehen auf Papyrusfetzen (Fragment 2, Z. 1–6; Fragment 3, Z. 1–3; Fragment 11, Z. x+1–3; Fragment 14, Z. x+1–3).

Als der heliopolitanische Re-Priester Petese bereits verstorben ist, sucht ihn seine Ehefrau Sachminofre. Sie denkt, dass er krank sei, und betet zu Pre um dessen Heilung. Der Gott antwortet auf ihr Divinationsritual mit der Stimme des Petese, um ihre Angst zu lindern (*P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 5, Z. 24–30).

Auch die Belege für Harachte und Re-Harachte, den horizontischen Gott, decken ähnliche Funktionen wie in den oben gelisteten Beispielen ab.

Harachte steht in Zusammenhang mit dem Pharaos (*Apophis und Seqenenre*, Kol. 1, Z. 2–5; Pharaos Apophis etabliert den Kult des Seth wie den bereits bestehenden Kult für Harachte).

Pre-Harachte wie Pre in der *Prinzenerzählung*, Kol. 6, Z. 12–14, und im *Zweibrüdermärchen*, Kol. 6, Z. 4–7, kommt in den oben beschriebenen Szenen vor, jeweils in Funktion des obersten Gottes. Im *Zweibrüdermärchen*, Kol. 7, Z. 7–8, 1, ist auch die Schreibung „Re-Harachte“ belegt: Beim Eid des Bata vor dem Gott, dass Anubis’ Frau im Unrecht sei, und in Zusammenhang mit dem Befehl, den Re-Harachte ausgibt, dass dem Bata von den anderen Göttern eine göttliche Frau zu erschaffen sei (Kol. 9, Z. 5–Kol. 10, Z. 1). In Kol. 11, Z. 4–7, erkennen die Magier des Pharaos, dass sie eine Tochter des Re-Harachte ist, in der sich Anteile mehrerer Götter befinden (vielleicht durch Ritualbücher und/oder durch die göttliche Aura der Frau). Eine nicht erhaltene Geschichte auf der *Schreibtafel Straßburg inv. D 1994*, Z. 9–10, beginnt mit der Datumsangabe „Jahr 5842 der Feinde des Re-Harachte“, was sicherlich was sicherlich ein mythologischer, aber kein kultpraktischer Bezug ist.²⁶⁰

Re-Harachte ist wiederum heliopolitanischer Lokalgott: Pharaos User-Maat-Re fleht Atum und Re-Harachte in einer Geschichte in der Geschichte von *P. Queen’s College*, Kol. x+3, Z. 15–Kol. x+4, Z. 3, an und betont seine Bauten für ihn; in Kol. x+4, Z. 1–3, antwortet der Gott. Auch ein Priester des Pre ruft den Re-Harachte um das Wohlergehen eines Hemnanefi mit folgender Invokation an: „(As) you rise in the sky, Ra-Harakhte, chief of the gods, and (as) you set opposite the hwt-bnbn!“ (Kol. x+4, Z. 13–19). Als sich Pharaos Si-Sobek und Meri-Re aus *P. Vandier* in Heliopolis befinden, um die rituellen Vorbereitungen zum Unterweltsabstieg des Meri-Re zu vollziehen, betont der Pharaos mehrfach in Invokationen beim Leben des Re-Harachte, dass er

259 Später in der Unterwelt ist aber Osiris der maßgebliche Gott.

260 Die „Feinde“ können eine euphemistische Bezeichnung für schlimme Zeiten unter Re-Harachte sein, cf. Hoffmann/Quack (2018) 204, Anm. 376. Zur Deutung der Jahreszahl Quack (2002d) 48.

wieder mit Meri-Re zusammentreffen wird (Kol. 2, Z. 12–13; Kol. 3, Z. 9–10, und Kol. 3, Z. 13–15; in Kol. 3, Z. 13–15, sagt dies Meri-Re selbst). Der Herrscher leistet vermutlich auch Eide für Meri-Re in diesem Namen des Gottes (Kol. 3, Z. 1–5). Re-Harachte wird zweimal von General Pami aus Heliopolis im *Kampf um den Panzer des Inaros* angerufen (Kol. 5, Z. 6–22, und Kol. 7, Z. 33–Kol. 8, Z. 4).

Es ist zu konstatieren, dass die Beleglage zu Re reich an unterschiedlichen kultpraktischen Bezügen ist. Diese sind determiniert durch die jeweilige(n) Rolle(n), die der Gott in einer Situation einnehmen kann: Königsgott, Sonnengott (am Tages- und Nachthimmel, im Diesseits und Jenseits), Herr der Götter, Lokalgott (v. a. von Heliopolis). Die verschiedenen Varianten seines Namens haben darauf keinen signifikanten Einfluss.

1.1.6.15 Amun und Amonrasonther

Die Belege von Amun und Amun-Re wurden zusammengefasst, die von Amonrasonther folgen weiter unten. Dieser Gott ist neben Re mit Abstand am meisten belegt, was auch seine Wichtigkeit als ‚Reichsgott‘ widerspiegelt. Hinzu kommt, dass sich einige Literaturwerke auf Theben, Teudjoi etc. und die dortigen Priesterschaften beziehen, die im Amunkult tätig waren. Die Eigenschaft als Reichsgott und Lokalgott von Theben fungieren oft in Personalunion.

Mit dem Reichsgott Amun haben wir es in der *Einnahme von Joppe* zu tun. Der Gott wird als der Vater des siegreichen Pharaos Thutmosis III. bezeichnet (Kol. 1, Z. 12–13) und als derjenige identifiziert, der dem Herrscher den Sieg über die Fremdländer schenkt (Kol. 3, Z. 7–13, genauso in der *Kriegsgeschichte Ramses’ III.*, Z. x+2). Dafür möchte er (im Text: Amonrasonther) Gefangene als Tempeldiener gebracht bekommen.

Auch wenn es der thebanische Amun ist, der per Orakeldekret dem Hohepriester Herihor bestellt, eine neue Barke angefertigt zu bekommen und sogar die Pharaonen eingesetzt hat (*Wenamun*, Kol. 2, Z. 23–27), so ist es doch der Reichsgott, in dessen Auftrag Wenamun unterwegs ist. Das Image des absolut höchsten Gottes, das Wenamun im Ausland vermittelt und das nichts mit der politischen Realität in seinem Kontext zu tun hat, steht dafür. Wenamun schlägt dem Tjeker-Baal sogar vor, eine Stele mit Dank an Amun aufzustellen (Kol. 2, Z. 54–60).²⁶¹ Diese Idee wird nicht gewürdigt.

261 Wortlaut der Inschrift auf der Stele: „Amonrasonther schickte mir Amun-des-Weges, seinen (göttlichen) Boten – er möge [leben], heil und gesund sein – und Wenamun, seinen menschlichen Boten, wegen des Bauholzes für die große und edle Götterbarke des Amonrasonther. Ich fällte es, ich verlud es und ich versorgte es mit meinen Barken und meinen Besatzungen. Ich ließ [sie] Ägypten erreichen, [um] für mich bei Amun 50 (weitere) Lebensjahre über mein Schicksal hinaus [zu erbit]ten.“

Mehrere Belege weisen einen Bezug zu Theben auf. In *Chons und die Prinzessin von Bachtan* ist der Mondgott der Protagonist, doch am Anfang ist auch von Amun-Re die Rede, nämlich beim Besuch des Herrschers von Bachtan in Theben. Dieser findet statt, als Ramses III. für „seinen Vater“ Amun-Re, „den Herrn des Thrones der beiden Länder“, ein Fest feiert (Z. 6–7, und Z. 13–17) – eine Exposition für eine Erzählung. Ein weiteres Fest, das Biertrinken vor Amun involviert, steht in *P. Saqqara dem. 1*, 1, 16, Z. x+3–5: Der vierte Prophet, vermutlich des Amun von Theben, nimmt daran teil.

Eine ganze Reihe von Invokationen und weitere Kulthandlungen geschehen bei Amun im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis*, weil einige der Handelnden von dort kommen und sich durch ihre Lokalgötter identifizieren bzw. rhetorisch durch Invokationen eben dieser in wörtlicher Rede eingeführt werden. Im Fall des *Kampfs um den Panzer des Inaros* ist es Pharao Petubastis selbst – hier kommen wieder Lokal- und Reichsgottfunktion zusammen, eventuell auch determiniert durch den Fakt, dass Amun der Gott der Residenz des Petubastis, Tanis, ist (Invokationen bei „Amun-Re, dem Herrn von Karnak, dem großen Gott“ in Kol. 9, Z. 20–26; Kol. 17, Z. 2–15; Kol. 23, Z. 25–31, und Kol. 25, Z. 16–20, mit den Anruf, dass es nicht zu einem Krieg kommt; Kol. 24, Z. 4–12). Im *Kampf um die Pfründe des Amun* kapern rebellische Delta-Hirten und ihr Prophet die Prozessionsbarke des Amun von Theben während eines Fests in Theben,²⁶² weil der Prophet die Pfründe des ersten Propheten des Amun für sich beansprucht.²⁶³ Die Delta-Hirten wohnen und feiern auf der Barke, der Gott Amun ruht währenddessen unter einem Segel in einem provisorischen Tempel. Pharao Petubastis richtet zahlreiche Orakelbefragungen an ihn. In einer Invokation des Pharaos bei Amun lässt der Herrscher sich das Diadem des Gottes bringen, will es aber nicht dem jungen Propheten geben, was dieser forderte, denn die Gefahr des Diebstahl ist nicht unbegründet (Kol. 7, Z. 20–Kol. 8, Z. 2). Der derzeitige Besitzer, der Königssohn Anchhor, sagt in einer Invokation an den Gott, dass er die Pfründe dem ersten Propheten des Amun von Theben zurückgeben will (Kol. 3, Z. 15–20). Zuvor warnte Anchhors Sohn Djedhor den jungen Propheten, keine schlechte Stimmung gegen Anchhor zu verbreiten, weil dieser sich vor den Diademen (oder zu deren Schutz?) bzw. Prozessionen des Amun gerüstet hat (Kol. 3, Z. 1–6). Der weitere Teil der Auseinandersetzung ist durch die Orakelfragen bestimmt. Nur einmal belegt ist Amun als Gott von Tanis in einer Invokation von

262 Vermutlich das ‚Schöne Fest vom Wüstentale‘ oder des Dekadenfest, vgl. Cross (2022) 263–274. Ort der Handlung ist teilweise Medinet Habu, weil es vermutlich einen Zusammenhang mit einer Month-Statue gibt, die der Pharao mit sich führt (S. 272).

263 Kol. 2, Z. 18–Kol. 3, Z. 1: Der junge Prophet erklärt, dass er die Barke des Amun als Pfand nimmt, Verhandeln hätte nichts genützt, denn „dann hätte Amun, der große Gott, diese [Dinge des Horus(?)] gefunden, ehe er (Horus) seinem Vater Osiris libiert“ – also hat der Gott schon vorher gewusst, wer im Recht ist?

Pharao Petubastis bei „Amun-Re, Herr der Throne-der-beiden-Länder, dem großen Gott von Tanis“ (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 7, Z. 31–33). In diesem Kontext verspricht er Pami und Pekrur, dass Inaros ein schönes Begräbnis erhalten soll.

Eine Stadt mit Amuns kult, die überdurchschnittlich stark durch einen Text repräsentiert ist, ist Teudjoi. Um diese Lokalität mit Amuntempel dreht sich der Konflikt zwischen zwei Priesterfamilien über drei Generationen hinweg. Petese I. lässt zwei naophore Statuen mit Amun und Osiris in den Schreinen vor den Kapellen des Amun und des Osiris aufstellen (*P.Rylands* 9, Kol. 7, Z. 13–19). Er trinkt mit seiner Familie Bier vor Amun an einem Festtag nach der Hochzeit seiner Tochter (Kol. 9, Z. 5–8).

Petese I. opfert dem Amun (Kol. 10, Z. 19–20). Amun von Teudjoi hat einen hohen Stellenwert. Deshalb muss ein Prophet im Krieg den Pharao begleiten und den Blumenstrauß des Amun tragen (Kol. 14, Z. 15–Kol. 15, Z. 1: Petese II.). Auch Invokationen bei Amun sind häufig, meist bei Angelegenheiten der Priesterschaft (Kol. 1, Z. 3–7: Lesonis Djedbastetiufanch; Kol. 12, Z. 4–6: Petese I.; Kol. 13, Z. 2–3: Petese I.; Kol. 14, Z. 4–8: Petese I. bei der Priesterernennung). Das Ende des Berichts beinhaltet drei Klagelieder, die Amun von Teudjoi persönlich einem Priester mitteilte (Kol. 24, Z. 1–2), indem er mit den Zuständen vor Ort hart ins Gericht geht. Er solle der Priesterfamilie, die die Familie des Petese geschädigt hat, Dämonen auf den Hals hetzen, um sie zu vernichten (Kol. 24, Z. 5–18) und schildert ihre Kultfrevel (Kol. 24, Z. 18–Kol. 25, Z. 2). Im 3. Klagelied des Amun (Kol. 25, Z. 6–9) wird der finale Wunsch ausgedrückt: „Komm zu uns! O Amun, rette uns vor ihren abscheulichen Umtrieben!“ Diese Lieder stehen aufgrund ihrer Perspektive in starkem Kontrast zum Rest des Texts. Sie sind natürlich aus der Perspektive der Familie des Petese formuliert, um diese als Opfer und die andere Priesterfamilie als Frevler zu präsentieren.

Ausschließlich im *Zweiten Setna-Roman* wird Amun von Meroë erwähnt. Dieser wird vom Qore angerufen, jeweils als „der Stier von Meroë“: in Kol. 4, Z. 14–15, mit dem Befehl, dass Hor, Sohn der Nubierin, seine Magie gegen Ägypten betreiben soll. Da dies nicht von Erfolg gekrönt ist, poltert der Qore, dass Amun von Meroë den Hor verfluchen soll (Kol. 5, Z. 29–31) und droht ihm in einer Invokation an den Gott mit einem qualvollen Tod durch den Gott. Si-Osiris/Hor, Sohn des Panesche, der ägyptische Gegner von Hor, Sohn der Nubierin, droht ihm ironischerweise auf ähnliche Art: „möge Amun, sein Gott, gegen ihn rasen“ und „der Fluch des Amun, deines Gottes, ist (sei) gegen dich geschleudert“ (Kol. 3, Z. 26–31). Den Fluch bekräftigt er in Kol. 4, Z. 21–23, und Kol. 5, Z. 24–27: „Der Fluch deines Gottes Amun ist gegen dich geschleudert, du Feind von Nubien!“ Bezeichnenderweise sagt Hor, Sohn der Nubierin, um dessen nubischen Lokal- und Reichsgott es hier geht, nichts dazu oder äußert sich nicht in ähnlicher Weise. Vielleicht ist Amun von Meroë

auch in der *Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen*, Fragment 1+2, Z. x+4-6 gemeint. Keinen eindeutigen Ortsbezug weisen folgende Passagen auf:

- Eid: *Wahrheit und Lüge*, Kol. 10, Z. 6–7: Schwur von Lüge bei Amun
- Fest: *Setna-Geschichte*, P. Carlsberg inv. 207, Kol. x+1, Z. 16–19: Eine Frau und ihre Kinder nehmen in Trauerkleidung(?) hierarchisch Aufstellung an der Barke des Amun-Re zum Fest „derer vom See“
- Traumdivination: *König Wenamun und das Königreich von Lihyon*, Fragment 2, Z. 1–6: Amun gibt einem Hagriter ein Geschenk. Vielleicht handelt es sich dabei um einen Sohn, den sich der Hagriter wünscht und dafür Traumdivination betreibt. In Fragment 4, Z. x+4, findet vielleicht ein Fest zu Ehren der Bastet statt, in dessen Zusammenhang auch Amun erwähnt wird.

Zahlreiche Texte, vor allem Weisheitslehren aus dem Neuen Reich, rufen dazu auf, den Göttern zu dienen, damit man von ihnen begünstigt werde. Diese Hinweise oder in gute Wünsche eingebetteten Lehrsentenzen zeigen exemplarisch und in einem ausgedehnten Set an positiven Aussichten die *Late Egyptian Miscellanies*, P. Anastasi 4 in der Passage *Diene Amun, damit er dich begünstigt!* Demnach soll der Adressat Amun erfreuen, damit er ein hohes Alter erreicht, eine schöne Lebenszeit hat, gesund ist, mit dem Auge in die Ferne schaut (= gute Zukunftsaussichten hat), Prestigegüter besitzt (Kleidung, Pferdegespanne, Schiff, Haus, Speisen, Getränke, Sänger, nubische Diener), diverse Angestellte, Erfolg bei der Jagd, keine Feinde, und gerechtfertigt vor die Götterneunheit treten kann. Auch das Gegenteil kann eintreten, insbesondere bei den üblen Charakteren der Lehren: Der Hitzkopf ist in der Sommerzeit in der Gewalt des Amun (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Anastasi 5, *Das Schicksal des Heißen*, Kol. 7, Z. 1–7; Var. P. Chester Beatty 5, Warnung vor Geschwätzigkeit, Kol. 6, Z. 7). Dies sind jedoch recht wenige Zeugnisse für Amun in Lehrsentenzen – die meisten Belege stammen nunmehr aus demotischen Erzählungen und demonstrieren eine hohe Bandbreite an Kultpraktiken.

In einigen Quellen wird „Amun-Re, König der Götter“ angesprochen (Imn-R'-nswt-ntr.w; griechisch Amonrasonther). Die Verwendung des Namens des Amun mit diesem Epitheton geschieht zum Teil in den gleichen Texten, in denen nur von „Amun“ die Rede ist, und ist daher nicht signifikant.

- *Syrienfeldzug Thutmosis' III.*, Z. 2, 6–10: Thutmosis III. winkt und betet zu Amonrasonther um Unterstützung im Kampf
- *Syrienfeldzug Thutmosis' III.*, Fragment 1, vo., Z. 3: Schwur Thutmosis' III., vermutlich bei Amonrasonther
- *Wenamun*, Kol. 1, Z. 4–6: Wenamun zeigte amtliche Dokumente des Amonrasonther den Pharaonen (vermutliche dessen Orakelentscheid zum Beschaffen von Bauholz), Wenamun will den Willen des Gottes umsetzen

- *P. Rylands* 9, Kol. 6, Z. 21–Kol. 7, Z. 1: Invokation bei Amonrasonther durch Pete-se I. in der Bestätigung einer Aussage Dritter

1.1.6.16 Chnum

Chnum formt die Menschen auf einer Töpferscheibe. In dieser Funktion repräsentieren ihn die Literaturwerke am meisten. Er wird wie Isis, Nephthys, Mesechet und Heket von Re beauftragt, Geburtshelfer für die drei zukünftigen Könige Ägyptens und ihre Mutter Ruddedet zu sein. Chnum trägt das Gepäck zum Haus, darunter den Sack, in dem die Kronen für die Könige versteckt sind (*P. Westcar*, Kol. 9, Z. 22–Kol. 10, Z. 1; Kol. 11, Z. 6–17); alle fünf Götter kommen mit Sistren und Meniten als Tänzer und Musikanten verkleidet zum Haus von Ruddedet und Rawoser (Kol. 10, Z. 1–4). Seine Rolle als Schöpfergott ist es, die drei neugeborenen Kinder gesund sein zu lassen (Kol. 10, Z. 7–14; Kol. 10, Z. 14–22, und Kol. 10, Z. 22–11). Chnum erschafft zudem die Ehefrau für Bata – wiederum im Auftrag des Re-Hachte (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 9, Z. 5–Kol. 10, Z. 1).

Im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 24, Z. 22–25, und im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 15, Z. 13–19, kommt Chnum in seiner Eigenschaft als Lokalgott von Elephantine vor. Er ist der Patron des Protagonisten Min-Neb-Maat von dort, der in zwei Invokationen Chnum anruft, während er den Panzer des Inaros zu sehen wünscht und während er das Sakrileg der Hirten anprangert, die Barke des Amun gekapert zu haben.

Chnum scheint über die Zeiten hinweg die Rolle als ‚praktischer‘ Schöpfer der Menschen gehabt zu haben – im Gegensatz zu Atum, der ausschließlich als Lokalgott auftritt.

1.1.6.17 Isis

Die Göttin Isis ist in der Religion und in der Literatur ein vielschichtiger Charakter: schützende Muttergottheit, Magierin, Lokalgöttin und Herrin der Frauen. In der Geschichte von *P. Saqqara dem. 1, 2 ro*, *Die Rache der Isis* hat sie aufgrund der mutmaßlichen Tötung eines Menschen einen negativen Charakter. Die Göttin ist vielleicht eine Protagonistin. Eine kranke Frau wendet sich mehrfach an sie und baut ihr einen Schrein. In Kol. 6, Z. 25–27, spielt ein Mädchen die Isis in einer Prozession bei einem Fest für Sokar. In der *Erzählung mit König Necho Merneith*, Fragment 4, Z. x+6, wird der ‚Herrin der Länder‘ eine Prozession veranstaltet – vielleicht ist damit wiederum Isis gemeint.

Isis, Osiris und Horus bilden eine Götterfamilie. Im Weisheitstext *P. Oxy. 79/103*, A, Kol. x+2, Z. 6–7, bringt sie, verwandelt als Schwalbe, einem Menschen Unglück.

Doch in der Regel handelt Isis, wenn sie Protagonistin einer Geschichte ist, positiv: Sie ist bei der Geburt der drei zukünftigen Könige Ägyptens in *P. Westcar*

dabei.²⁶⁴ In *Krugtexte*, *Krug B*, *Der Beistand der Isis* rettet sie den bedrängten Chalamenti aus der Not, weil sie ihm auf dessen Stoßgebet hin ein wertvolles Diadem schenkt. Vielleicht kommt sie auch als gute Göttin in *P.Saqqara dem 1, 2 vo.*, *Merib und der gefangene Pharao*, Kol. Z. x+1, Z. 27–29, vor.

Isis empfängt in den Erzählungen mehrfach Opfergaben: als Lokalgöttin, zusammen mit Harpokrates von Koptos, vor und nach dem Holen des Zauberbuchs des Thoth von Na-Nefer-Ka-Ptah und Familie (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 20–22, und Kol. 4, Z. 5) und von Setna und den lokalen Priestern vor der Suche der Gräber von Merib-Ptah und Ihweret, jeweils während der Götterfeste (*Erster Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 5–10). In der *Setna-Geschichte*, *P.Carlsberg inv. 207*, Kol. x+2, Z. 16–21, ist es die Isis von Abydos, der Setna in ihrem Tempel opfert. Dies hatte ihm sein Vater, der Pharao, mit den Worten anvertraut: Mögen Isis und Osiris auf dich schauen!“

Im Land der Frauen in *Ägypter und Amazonen* verehren die Amazonen auch Isis, die natürlich fern davon ist, eine Lokalgöttin zu sein. Hier werden die Amazonen zunächst als Gegenbilder zu den Ägyptern konstruiert, die Osiris verehren, aber zugleich als ‚gute‘ Fremdländer konnotiert, die sich der mächtigen ägyptischen Göttin zuwenden. Später kämpfen die Amazonen an der Seite der Ägypter gegen die Inder, und die Amazonenkönigin und der ägyptische Prinz werden ein Paar, was die Entsprechung zum Götterpaar Isis und Osiris darstellt. Die Kriegerinnen rufen Isis zunächst gegen die Ägypter an mit zahlreichen Invokationen. In Kol. 6, Z. x+4, ist die Rede von einem „halbgedeckten Gebäude“ und einem Fest: vielleicht einem provisorischen Tempel der Isis auf dem Schlachtfeld? In dieser Bude hat der Prinz Petechons einen Traum, worin ihm vermutlich Isis oder Osiris mit der Bitte um Opfergaben erscheint. Auf beide Götter bezieht sich die Amazonenkönigin in einem Fluch.

Die *Kastrationsgeschichte* und die *Geschichte mit Bes* präsentieren Isis als Rächerin. Während in Fragment 3, Z. x+1–2, der *Kastrationsgeschichte* ein Mann vor Isis und Osiris klagt, sendet die Göttin in Fragment 3, Z. x+12; Fragment 8, Z. x+7–8; Fragment 12, Z. 1, einen Lepra-Erreger als Bestrafung für einen Mann. Aufgrund des Erhaltungszustandes ist nicht sicher, ob es sich dabei um die gleiche Person handelt. In der *Geschichte mit Bes*, Kol. x+2, Z. 1ff., legen Bes und Haryothes einen Freundschaftseid vor Isis ab, aber da Bes den Haroythes tötet, seine Frau in den Selbstmord treibt und sich danach noch an ihr vergeht, lässt Isis den Bes sofort nach seinen Vergehen mit Lepra befallen. Sie wird zunächst nicht mit Namen eingeführt, aber durch das Tragen eines mnḥ.t-Kleids für den Protagonisten und vermutlich

264 *P. Westcar*, Kol. 10, Z. 1–4 (die Götter kommen im Auftrag des Re mit Sistren und Meniten als Tänzer und Musikanten verkleidet zum Haus von Ruddedet und Rawoser); Kol. 10, Z. 7–14; Kol. 11, Z. 6–10, und Kol. 11, Z. 10–17 (Isis steht während der drei Geburten vor der Gebärenden Ruddedet; Heket beschleunigt die Geburt); Kol. 11, Z. 6–17 (die Götter gehen wieder weg, lassen aber einen Getreidesack mit den darin versteckten Kronen im Haus).

auch die Rezipientenschaft als Göttin erkennbar beschrieben. Vielleicht kommt Isis in der *Hareus-Geschichte mit Kolophon*, Z. 5 vor; und ein Schrein in *Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen* könnte der Isis gehören.

Isis konnte als Stern erscheinen (Sothis bzw. Sirius). Dessen heliakischer Aufgang markiert den Beginn der Nilflut – natürlich ein Werk des Schöpfergottes, wie in *P. Insinger*, Kol. 31, Z. 24–Kol. 32, Z. 17, ausgeführt (wie auch die Untergänge dieses Gestirns). Vermutlich wird der Aufgang des Sirius auch in der Erzählung von *P. Saqqara dem., 1, 2 ro., Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 13–16, thematisiert: „Der sich Umdrehende (= Sirius?) ist erschienen“. Dies markiert den Zeitpunkt, an dem eine Frau realisiert, dass sie sterben wird, und sich an Isis wendet. In *Krugtexte, Krug B, Der Beistand der Isis* kommt Isis auch als Protagonistin vor und erscheint ebenso als Siriusstern am Himmel.²⁶⁵ Es fällt auf, dass, außer im *P. Westcar*, all diese Funktionen der Isis (Lokalgöttin, gute Protagonistin, böse Protagonistin, Rachegöttin, Göttin der Frauen) in demotischen Erzählungen und der Lehre von *P. Insinger* vorkommen. Ob dies daran liegt, dass die Triade Isis-Osiris-Horus gerade in der Ptolemäerzeit an Bedeutung in der Herrscherrepräsentation gewann? Auch Osiris und Horus sind als Protagonisten zuvor kaum belegt, zumindest nicht in kultpraktischen Kontexten.

1.1.6.18 Osiris

Bei der Betrachtung des Osiris fällt auf, dass der Gott erst ab den protodemotischen literarischen Texten verstärkt vertreten ist. Er wird als Herr der Unterwelt und Lokalgott erwähnt, zentral als „großer lebender Gott“ und Herr der Unterwelt im *P. Vandier* und im *Zweiten Setna-Roman*. Osiris ist es, der den Protagonisten Si-Osiris (in Wahrheit Hor, Sohn des Panesche, als Reinkarnation) und Setnas Sohn auf die Erde schickt, um einen Zauberer zu besiegen. Der Gott präsidiert in der Siebten Halle der Unterwelt auf einem Thron aus Gold das Jenseitsgericht und trägt die Atef-Krone (Kol. 2, Z. 1–8). Verklärte Verstorbene, deren Missetaten gleichviel wie deren gute Taten sind, dürfen dem Sokar-Osiris folgen. Darunter ist auch der arme Mann, dem Osiris das Grabinventar des reichen (aber bösen) Mannes gab (Kol. 2, Z. 8–15). Außer Thoth kann auch er die Lebenszeit festlegen bzw. hat das letzte Wort über die Registerbücher mit den Lebenszeiten der Menschen (*P. Petese 2, C1*, Kol. 2, Z. 23–24; vielleicht auch in *C1*, Kol. 2, Z. 21–23).

Im *Kampf um den Panzer des Inaros* ist er derjenige, der den Konflikt der Geschichte durch das Aussenden von Dämonen befeuert. Diese fahren in Pami und Ur-di-Imen-niut ein (Kol. 1, Z. 4–8); außerdem lässt er einen Schreiber des Gottesbuchs töten, der ihn in seiner Barke in seinem Tempel von Memphis durch einen Zauberspruch beim Treffen mit anderen Göttern erspäht und belauscht und damit

265 Oder der Mond; cf. Hoffmann/Quack (2018) 262, Anm. 452.

die Aussendung von Dämonen mitbekommen hat (Kol. 1, Z. 11–13). Inwiefern sich eine Passage eines anderen Textträgers dort einhängen lässt, in der Osiris während des Choiak-Fests in seiner Barke ist, bleibt unklar (Version in *P.Carlsberg 10*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 5–6, und Fragment 2, letzte Kolumne, Z. x+2–7; vermutlich auch in Fragment 1, Kol. 1, Z. 3). Anzunehmen ist, dass Osiris über nicht korrekt ausgeführte Kultpraktiken wütend war, und dann ging auch noch der Panzer des Inaros verloren.²⁶⁶ Während der weiteren Erzählung beobachtet der Gott Kampfhandlungen von einem Zelt aus (Kol. 21, Z. 19–Kol. 22, Z. 6). Ein Schiff der Armee trägt übrigens an Bug und Heck Isis und Osiris als Schutzgötterfiguren (Kol. 14, Z. 3–11). In einer anderen Geschichte des *Inaros-Petubastis-Erzählkreises*, dem *Kampf um die Pfründe des Amun*, ist von einem Libationsoffer des Horus für seinen Vater Osiris die Rede. Auf dieses mythische Ereignis wird immer wieder Bezug genommen.²⁶⁷ Isis und Osiris werden prominent in *Ägypten und Amazonen* verehrt – von beiden Gruppen (Kol. 2, Z. 10–12; Kol. 2, Z. 22–23; cf. auch unter Isis). Der ägyptische Prinz Petechnon sieht in einem Traum einen Gott, bei dem es sich vielleicht um Isis oder auch um Osiris handeln könnte, und es werden Opfergaben gefordert. Später verflucht die Amazonenkönigin Serpot vermutlich die Inder – und ruft dafür Isis und Osiris an (Kol. 6, Z. x+15–29).

Die Götterbarke des Osiris kommt in *P.Petese 2*, C21, Kol. 1, Z. x+3, erneut vor. Vermutlich im Tempel des Osiris in Busiris(?) vollzieht jemand einen Offenbarungszauber in Zusammenhang mit dem heiligen Boot (Fragment C19, Z. x+9, und Fragment C19, Z. x+13). In *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 16–21, gibt es vielleicht einen Zusammenhang mit Opfergaben und Traumorakeln vor Miysis.²⁶⁸

Feste mit Opfergaben werden in der *Geschichte mit Bes*, Kol. x+2, Z. 1ff., begangen (Bes selbst opfert dem Gott) und in der *Setna-Geschichte*, *P.Carlsberg 207*, Kol. x+2, Z. 16–21. Dort opfert Setna Isis und Osiris-Sokar von Abydos als Lokalgötter, weil er sich dort aufhält, um einen Ach-Geist zu rächen. In der *Kastrationsgeschichte* werden mehrfach Klage- und Trauerhandlungen vor Osiris erwähnt, aber die Lesungen sind unsicher.²⁶⁹

266 Escolano-Poveda (2020a) 23–26. Inaros und Osiris werden oft aufeinander bezogen, fast gleichgesetzt.

267 Kol. 1, Z. 2–22; Kol. 1, Z. 22–Kol. 2, Z. 2; Kol. 2, Z. 18–Kol. 3, Z. 1; *P.Philadelphia inv. E 16333(C)*, Kolumne G, Z. 1–2; Kolumne G, Z. 5–6; Kolumne G, Z. 10–14; Kolumne G, Z. 15–24; *Serpot und Semiramis/Königserzählung*, Z. x+40–41. Vielleicht wird auf das Osirisbett verwiesen, denn in *P.Philadelphia inv. E 16333(C)*, Kolumne G, Z. 8–9, wird gesagt, dass Osiris in Abydos auf etwas ruht.

268 Osiris ist die Seele des Schu des ššt („wrapping room“/Bezirk der heiligen Tiere).

269 Fragment 3, Z. x+7: Klage vor Isis und Osiris; Fragment 13, Z. 5: Trauer(?) vor Osiris von Abydos; Fragment 16, Z. x+10: Klage (?) vor Osiris; Fragment 61, Z. x+4: Trauer(?) vor Osiris von Abydos.

Die meisten Osiris-Belege entfallen auf Passagen aus *P.Rylands 9*: mehrere Invokationen,²⁷⁰ ein Opfer mit Gewandspende des Petese I. vor Amun und Osiris (Kol. 7, Z. 6–13), aber auch ein Eid der üblen Priester vor Osiris und Herischef vor Petese III. (Kol. 20, Z. 17–19). Die naophoren Statuen, die Petese I. für Amun und Osiris in Teudjoi vor deren Kapellen aufstellen lässt (Kol. 7, Z. 13–19), werden später von den üblen Priestern zerstört.

Auch wenn der Belegzeitraum des Osiris in Kultpraktiken recht kurz ist, so zeigt sich eine große Bandbreite an Kategorien und Rollen, die der Gott dabei einnimmt. Er kann in positiver und negativer Form Protagonist sein. In seiner Rolle als Herr der Unterwelt lässt er oft andere für sich handeln (z. B. Dämonen) oder tritt in Funktion des Bestimmers über Leben und Tod auf. Manchmal werden Verstorbene als ‚Osiris‘ bezeichnet (Osiriswerdung von Verstorbenen), aber dies ist in den literarischen Texten recht selten.

1.1.6.19 Horus

Horus kommt als Königsgott in Herrschereulogien, aber auch in anderen Kontexten vor, aber recht selten in Kultpraktiken. Zudem tritt er als Horus-Chentechtai, die Lokalgottheit von Athribis, auf – in der *Geschichte mit dem lebenden Prinzen Inaros*, Z. 3–5, und vermutlich nochmal in Z. 8. Dort findet ihm zu Ehren eine Prozession statt. Inaros nimmt daran teil und opfert dem Gott. Vor diesem Gott wird vermutlich auch geschworen, wie die Invokation im *Kampf um den Panzer des Inaros*, *Version in P. Carlsberg 10*, Fragment 2, letzte Kolumne, Z. x+16, nahelegt.²⁷¹

Aus dem *Inaros-Petubastis-Erzählkreis* stammen ohnehin die meisten Belege für Horus. Beginnend mit dem mythologischen Einschub über Horus, der eine Libation für seinen Vater Osiris vollzieht, auf der Barke des Amun mitfährt und über Ägypten herrscht (*Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 1, Z. 2–Kol. 2, Z. 2; zahlreiche weitere Anspielungen darauf in diesem Werk), weisen diese Narrationen auch zahlreiches Personal aus Horustempeln auf oder, wie im Fall des Propheten, der die Pfründe des Amun beansprucht, ruft dieser Horus von Pe in Buto um Hilfe an (*Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 3, Z. 6–11). Dem Krieger Pekrur wird eine besondere Ehre zuteil: Er soll am Tempeldromos des Horus von Biugem bestattet werden (*Kampf um das Diadem und die Lanze des Inaros*, Kol. 1, Z. 16–17).

270 Kol. 19, Z. 15–16: Invokation durch Herbes bei Osiris mit der Information, dass ein Lesonis zu einer Trauerfeier fuhr; Kol. 20, Z. 6–11: Invokation des Vorstehers von Herakleopolis bei Osiris; Empfehlung eines Eides bei Herischef und Osiris von Nenaref; Kol. 20, Z. 15–17: Invokation des Vorstehers von Herakleopolis bei Osiris; Kol. 20, Z. 19–Kol. 21, Z. 2: Invokation des Vorstehers von Herakleopolis bei Osiris, beide zu Schadensersatz.

271 Ryholt (2011) 81: Ryholt denkt dabei an einen Eid bei Horus; die Identität des Schwörenden ist unklar, vielleicht ist es Inaros selbst.

Außer diesen Beispielen gibt es nur einen älteren literarischen Beleg mit anderen Kultpraktiken: In der *Satirischen Streitschrift* wird ein Schreiber vom Pharao geschickt, um Statuen für Horus in Auftrag zu geben, die in den Bergen(?) beschafft werden sollen § KÄT 108, 3–109, 1).

Harpokrates („Horus, das Kind“) wird zusammen mit Isis in Koptos verehrt.²⁷² Als Na-Nefer-Ka-Ptah nach Koptos reist, um das Zauberbuch des Thoth zu holen (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 20–22), feiert er mit Familie und Priesterschaft vier Tage vor den Göttern; dann nochmals nach seiner Rückkehr, aber dann nur einen Tag (Kol. 4, Z. 5). Auch Setna tut dies, als er nach den Gräbern von Merib-Ptah und Ihweret sucht, ebenso für einen Tag (Kol. 6, Z. 5–10). Im *Traum des Nektanebos* opfert der Pharao vor Haroeris von Wenchem (Z. 8).

1.1.6.20 Thoth

Thoth ist der Gott der Schreib- und Rechenkunst, der Magie, er hat Zauberbücher verfasst,²⁷³ protokolliert die Ergebnisse der Herzenswägung im Totengericht (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 1–8; *P. Insinger*, Kol. 4, Z. 17–18) und weist Menschen die Lebenszeit zu (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 8–15; *P. Insinger*, Kol. 17, Z. 22–Kol. 18, Z. 11).

Das ist insbesondere im Kontext der guten und schlechten Charaktere der Lehren wichtig, denn Thoth begünstigt oder bestraft diese.²⁷⁴ Als Gott der Schreiber beziehen sich die *Satirische Streitschrift*, aber auch zahlreiche andere Texte auf ihn. In § KÄT 96, 1–2 schwört der Adressat bei Thoth und Nehemanit großspurig, dass er seine Gegner einfach besiegen kann.

Auch die exzellenten Schreiber/Magier Na-Nefer-Ka-Ptah und Setna beziehen sich auf Thoth, und der mächtige Magier Hor, Sohn des Panesche, sucht seinen Rat: Belege dafür finden sich im *Ersten* und *Zweiten Setna-Roman*. Im ersten Werk ist Thoth Protagonist und Gegenspieler des Na-Nefer-Ka-Ptah und des Setna, weil diese sein Zauberbuch rauben und verwenden (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 12–15).²⁷⁵ Als Thoth davon erfährt, klagt er in einer Petition (Götterbrief) vor Re und darf den Na-Nefer-Ka-Ptah und dessen Familie von einem Dämon umbringen lassen (Kol. 4, Z. 5–8). Hor, Sohn des Panesche, betreibt Inkubation vor Thoth (u. a. dem „Fünfmalgroßen[?]“) in Hermoupolis, um herauszufinden, wie er den Magier Hor, Sohn der Nubierin, besiegen kann. Als vorbereitende Rituale betet er Thoth an, spendet

272 Sandri (2006).

273 Weitere Werke erwähnt Schott (1972).

274 *P. Insinger*, Kol. 9, Z. 6–8 (Thoth erfand die Prügelstrafe für den törichten Menschen und gab dem weisen Mann das Schamgefühl); Kol. 17, Z. 22–Kol. 18, Z. 11 (Thoth gestattet gottesfürchtigen Menschen ein längeres Leben); Kol. 21, Z. 11 (er ist der Feind des Götterfeindes; Hoffmann/Quack [2018] 295 übersetzen diese Stelle: „Der böse Frevler hält(?) sich(?) für(?) Thots(?) Erstling(?).“). Nach dem *Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 3, Z. 18–21, hat der Schöpfergott Thoth zu seinem Wesir gemacht und Thoth wiederum gibt einem Demiurg Richtlinien.

275 Zu Thoth als Autor cf. Stadler (2009) 76–79.

ihm Lobpreis als Schöpfergott und Erfinder der Magie und opfert ihm. Thoth sagt Hor, Sohn des Panesche, dann im Traum, wo genau er ein Zauberbuch finden kann, das ihm weiterhilft (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 5–15). Während sich Na-Nefer-Ka-Ptah wie ein Tor verhält, passt Hor, Sohn des Panesche, in das Bild des gottesfürchtigen Menschen der Weisheitslehren, den Thoth begünstigt.

Thoth ist somit einer der wenigen Götter, der in narrativen und instruktiven Genres im Kontext von Kultpraktiken, und das in recht breiter zeitlicher Verteilung, vorkommt.

1.1.6.21 Ptah

Da zu bestimmten Zeiten Ptahs Hauptkultort Memphis ägyptische Hauptstadt war, findet der Kult des Ptah über die Zeiten hinweg Erwähnung in den Erzählungen, denn die Residenz ist häufig Handlungs- und Ritualort. Pharaonen, Prinzen und hohe Priester sind in den Ptahkult der Residenz involviert. Schon im *P. Westcar*, Kol. 1, Z. 18–22, werden durch Pharao Nebka Kulthandlungen vor Ptah in Memphis vollzogen, der oberste Vorlesepriester Ubainer ist dabei und wird bei dieser Gelegenheit als Protagonist eingeführt. Leider sind die Details dieser Kultpraktiken nicht klar. Der Pharao Si-Sobek soll Meri-Re bei Ptah schwören, seine Familie, seinen Besitz und sein Andenken zu schützen (*P. Vandier*, Kol. 2, Z. 6–9), in der *Satirischen Streitschrift* schwört ein gewisser Cheruef bei Ptah zur korrekten Versiegelung der Scheune und damit der Bestätigung der Rationsausgabe (§ KÄT 65, 3). In der *Kastrationsgeschichte*, Fragment 4–6, opfert der Pharao vor Ptah in Memphis,²⁷⁶ vermutlich vor dessen Statue in einem Schrein. Prozessionen werden auch erwähnt: für Ptah „südlich seiner Mauer“ und für Seschat in *The Sporting King*, D2, 2, sowie im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 10–12: Dort läuft Na-Nefer-Ka-Ptah dem Prozessionszug während eines Ptahfests uninspiriert hinterher und liest Inschriften am Dromos. Dabei trifft er auf den alten Priester, der ihm vom Zauberbuch des Thoth erzählt – der Auftakt zu einer Geschichte, in der zahlreiche Personen ins Unglück gestürzt werden. Na-Nefer-Ka-Ptah kämpft später mit dem Königssohn Setna, der seine Fehler wiederholen wird. Setna gewinnt, weil er seinen Milchbruder Inaros damit beauftragen kann, ihm die Amulette „seines Vaters Ptah“ und magische Handbücher zu holen (*Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 31–33).

Die weiteren Belege für Ptah entfallen auf Invokationen: Petese III. ruft den Gott an, dass seine Gegner hohe Gerichtsstrafen bekommen mögen (*P. Rylands 9*, Kol. 4, Z. 7–9). Setna sagt „bei Ptah“, als er über die unterschiedlich ausgestatteten Begräbnisse vom reichen und vom armen Mann sinniert (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 15–23). Der Pharao (Setnas Vater) ruft jeweils in Angst kurz zu Ptah, als

276 Sérida (2016) 57–58 vermutet einen historischen Zusammenhang mit der Rückholung von Kultbildern und der Wiederherstellung des Friedens, da das Gebet sehr ausführlich geschildert wird.

er die versiegelte Schriftrolle des nubischen Zauberers zum Lesen erhält (Kol. 2, Z. 32–33); ein anderer Pharaos, als er von der Entführung und Auspeitschung in Nubien berichtet (Kol. 4, Z. 29–Kol. 5, Z. 2). Ptah ist hier definitiv der Gott des Setna und seines Vaters, des Pharaos, die in Memphis residieren. In den *Krugtexten*, *Krug A, Brief in Zusammenhang mit Kindesmord*, Z. 10–12, gibt es zwei Invokationen „Bei Ptah (und dem?) Heil!“²⁷⁷ Etwas elaborierter ist die ältere Invokation „so wahr der Ka des Ptah, des Herrn der Wahrheit, dauert“, in dem Fall zur Betonung der Wahrheit durch den Adressanten (*Satirische Streitschrift*, § KÄT 79, 1–80, 3).

1.1.6.22 Hathor

Bei Hathor fällt auf, dass sie Schutzpatronin einiger Helden von Erzählungen ist (von Pharaos und Sinuhe in *Sinuhe*, von Meri-Re in *P. Vandier* und von Merib in *P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharaos*). Sie ist Protagonistin und Ansprechpartnerin für Meri-Re in der Unterwelt und geleitet ihn zu Osiris. Bevor er auf sie trifft, trägt Meri-Re eine Statuette der „Hathor vom roten See“ bei sich, um auf seinem Weg in die Unterwelt geschützt zu sein. Als die Menschen ihr Senut-Opferfest feierten, holt sie sich die Opfergaben auf der Erde ab. Dieses Phänomen findet sich vermutlich erneut in *P. Queen's College*, Kol. x+3, Z. 1–4, wenn es Hathor sein sollte, von der dort die Rede ist.

Merib hat eine enge Beziehung zu Hathor. Er bittet sie im Gebet um Hilfe, um den gefangenen Pharaos zu finden (*P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharaos*, Z. x+1, 1–5). Als er wahrscheinlich wieder die Göttin um Rat fragen will, geht er in ihren Tempel in Memphis, muss aber feststellen, dass sie in der ersten Stunde der Nacht(?) nicht anwesend ist – ein interessanter Aspekt in Bezug auf die Zugänglichkeit altägyptischer Götter (Z. x+1, 20–22). Merib teilt mit, dass Hathor ihm Botschaften sendet (Z. x+1, 22–26), denn in Z. x+1, 35–38, erscheint sie ihm im Traum. Als Merib erfolgreich beim Versteck des Pharaos ankommt, fällt er zweimal zu Ehren von Hathor in Proskynese nieder.²⁷⁸

1.1.6.23 Neith, Mut, Chons, Schu

Neith von Saïs ist eine hohe Gottheit und Mutter der Götter. Sie kommt ausschließlich in späteren demotischen Erzählungen vor. In der Priestergeschichte von *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 4–11, wird der Göttin eine Prozession ausgerichtet, bei der sich ein junger Prophet in Nebese, die Tochter des Propheten der Neith, verliebt und in Kol. 8, Z. 15–19, nach Saïs geht, dem Hauptkultort der Göttin.

Alle anderen Belege sind Invokationen im Namen der Neith, die im Kontext mit weiteren Kultpraktiken stehen:

²⁷⁷ Dieser Ausruf war als magische Invokation sogar im lateinischen Westen bekannt, wie Quack (2013f) 187–188 aufzeigt.

²⁷⁸ Cf. Assmann (1978) 32 für Hathor als Senderin von Traumorakeln.

- Invokation/Priestergeschenke: *Königserzählung*, Kol. 2, Z. 11–15: Invokation des Pharaos der Neith als „Große, Gottesmutter, die große Göttin“, ein Priester soll eine Sänfte und vermutlich weitere Dinge bekommen
- Invokation/Klage bzw. Fluch: *Serpot und Semiramis/Königserzählung*, Z. x+17–18, und Z. x+32: Invokationen „Weh und Abscheu der Neith!“ und „Abscheu der Neith!“ vor dem nahenden Heer der Ägypter und vor einer Todesgefahr
- Invokation/Magie: *P. Petese* 2, D2, Kol. 2, Z. 2–3: Invokation bei Neith, der großen Göttin; eine Frau aus dem Harim betreibt einen Offenbarungszauber
- Invokation (Kontext unklar, Fragment): *Erzählung mit König Nechepsos*, Z. 3–4

Ein inhaltlicher Zusammenhang erschließt sich mir hier nicht, aber vielleicht ist die Erwähnung der Neith in historischen Gründen zu suchen: Ihr Hauptkultort Saïs war zu der Zeit, in der die Geschichten spielen, Residenz oder wichtiger Bezugsort der Protagonisten.

Amun, Mut und Chons bilden die Göttertriade von Theben. Sie findet sich in den Attestationen der Mut und der anderen Götter allerdings nur bedingt wieder – in den literarischen Texten steht ihre Verehrung in Heliopolis und als Göttin der Frauen im Zentrum. Kultpraktisch signifikant tritt Mut im *P. Vandier*, Kol. 5, Z. 6–8 auf, konkret als die furchterregende „Mut, die unter ihren Masten in Heliopolis ist“, ²⁷⁹ vor der die üblen Priester auf Befehl von Meri-Res Golem hingerichtet werden sollen. In Kol. 5, Z. 10–13, kommt es schließlich dazu.

Chons ist der thebanische Gott, der die Prinzessin Bentresch in der Erzählung *Chons und die Prinzessin von Bachtan* rettet – und, wie Günter Burkard treffend bemerkt, die Hauptperson der Geschichte. ²⁸⁰ Er kommt in gleich zwei Formen vor: „Chons-in-Theben-Neferhotep, vollkommener Herr“, und „Chons-der-Fürsorger-von-Theben, der große Gott, der die Krankheitsdämonen vertreibt“. Sonst wird dieser Gott in Kontext mit Kultpraktiken nicht erwähnt, auch nicht explizit als Mondgott. Alexander Manisali vermutet, dass Meri-Re in *P. Vandier*, Kol. 3, Z. 6, wehmütig zu einem Chonstempel schaut, bevor er in die Unterwelt geht. ²⁸¹

Der Luftgott Schu ist Teil weniger Belege; seine Frau Tefnut kommt nur als Besitzerin eines vermutlich geraubten Schreins in *Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen* vor. In *P. Rylands* 9, Kol. 2, Z. 9–11, trinkt die Priesterfamilie des Petese ihm zu Ehren Bier. Das Götterfest ist exakt datiert auf den 9. Juni

²⁷⁹ Zu dieser Göttin cf. Yoyotte (1980) 59–71.

²⁸⁰ Oder, genauer gesagt, seine Kultstatue. Dies geschieht auch in Abwertung des ausländischen Herrschers, bei dem Chons zeitweise verweilt und die kranke Prinzessin heilt; cf. Burkard (1995) 47–54 (S. 49 mit der Bezeichnung als „Hauptperson“).

²⁸¹ Manisali (2018) 81–83. Er vermutet, dass zwei 3^{te} „ny auf zwei Chons-Statuen vor dessen Tempel verweisen, was mich allerdings nicht überzeugt, zumal die Handlung in Heliopolis spielt.

512 v. Chr.²⁸² Erheblich unklarer ist eine Passage in der Erzählung *König Wenamun und das Königreich von Lihyon*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 16–21: Demnach sei Osiris die Seele des Schu des ššt („wrapping room“/Bezirk der heiligen Tiere), eine Aussage getroffen in Zusammenhang mit Opfergaben und Traumorakeln vor Miysis.

1.1.6.24 Month, Seth, Baal, Nephthys, Heket, Astarte

Month als Kriegsgott kommt im Kontext von Krieg und Kampf vor, ist aber auch thebanischer Lokalgott der Triade von Amun, Mut und Chons. Seine Erwähnungen können beide Funktionen beinhalten – die des Kriegsgottes und die des Thebaners. *Sinuhe* preist ihn zum Dank nach seinem Sieg über den Starken von Retenu (Version B, Z. 141–142). Pharao Thutmosis III. bittet Amonrasonther um einen Wind mit gleich drei Monthgöttern darin zur Unterstützung in der Schlacht: Month von Armant, Month von Et-Tod und Month von Theben – jeweils rechts, links und vor dem Pharao positioniert zur Vernichtung seiner Feinde in Syrien (*Syrienfeldzug Thutmosis' III.*, Kol. 2, Z. 6–10).

Im *Kampf um den Panzer des Inaros* gibt es einen Protagonisten aus Theben, der Month als Gott hat und zudem einen entsprechenden Namen aufweist: Month-Baal. Ihm wurde im Traum von den Kampfeshandlungen berichtet – vielleicht von Month oder von Baal (Kol. 19, Z. 21–Kol. 20, Z. 3)? Daraufhin begibt sich Month-Baal zum Schlachtfeld, um den Pharao zu unterstützen. Zuvor hat er jedoch den Gott Baal angerufen, damit er an der Seite des Pharaos kämpfen kann (Kol. 22, Z. 6–14). In der Geschichte *Der Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 8, Z. 2–5, die in Theben spielt, ist nicht nur Amun unter einem Sonnensegel präsent, sondern auch Month, der unter seinem „Dach“ (wohl Zelt?) ruhen soll.²⁸³

Wie Month sind Seth und Baal Teil von eher destruktiver Handlungen. Falls Baal alleine vorkommt, ist er eindeutig als ausländischer Gott markiert. Belege dafür liefert die Erzählung über *Wenamun*, in der Baal als Wettergott in einem Sturm Bäume fällt und mit Blitzen(?) zerteilt. Dies erfolgt aufgrund eines Gebets des Lokalfürsten Tjeker-Baal an den Gott. In *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 9–11, ist es auch ein Fremdländer, der eine Invokation bei Bel/Baal spricht: der Große von Babylon.

282 Datumsangabe nach der Anmerkung von Günter Vittmann im TLA, ad loc.

283 Seiner Rolle misst Cross (2022) 257–263 größere Bedeutung bei, weil Pharao Petubastis die Statue des Month nach Theben, also in dessen Hauptkultort, mitbringt und unter einem provisorischen Dach platziert. Es bleibt unklar, ob diese Aktion in Zusammenhang mit dem Amun-Fest in der Geschichte steht und hier Month vielleicht Amun besucht. Cross rekonstruiert daraus, dass sich der Pharao über Month an seiner Seite zu legitimieren und Einfluss in der thebanischen Amunpriesterschaft zu gewinnen versucht (S. 273), eventuell darüber seinem Sohn die Pfründe des Amunspriesters sichern möchte (S. 279–280) – quasi als Hypothek.

Der König Apophis in *Apophis und Seenenre* macht Seth zu seinem Gott im Ost-delta, baut ihm einen Tempel und verehrt ihn täglich mit seinen Beamten, die dabei Kränze tragen (*Apophis und Seenenre*, Kol. 1, Z. 2–5). In der *Einnahme von Joppe*, Kol. 2, Z. 11, wird von dem erfolgreichen Feldherrn Djehuti und seiner Familie gesagt, dass der Seth ihn habe entstehen lassen – als Ausweis für seine Kampfkraft.

Seths göttliche Gemahlin Nephthys kommt nur als Geburtshelferin in *P. Westcar* vor, ebenso die froschgestaltige Heket – zusammen mit Isis, Mesechenet und Chnum.²⁸⁴ Seths weitere Gemahlin, die vorderasiatische Göttin Astarte, ist v. a. in der Erzählung *Astarte und das Meer* präsent und darin in das ägyptische Pantheon eingebettet. Sie wird als Tochter des Ptah bezeichnet und soll mit dem Meeresgott Jam verheiratet werden. Dafür bringt sie ihm Tribute, ist aber traurig, weil dies scheinbar nicht erfolgreich war. Später muss Seth-Baal das Meer bekämpfen, um eine Überflutung der Welt zu verhindern.²⁸⁵

1.1.6.25 Bastet/Sachmet, Sobek, Apophis, Schlangengötter, Anubis, Sokar
Recht divers sind die Attestationen der Bastet. Für sie werden Feste ausgerichtet (vielleicht in *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, Fragment 4, Z. x+2;²⁸⁶ *P. Saqqara dem 1, 2 vo.*, *Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 14: ein Altar der Bastet erwähnt, vielleicht für Opfer). Ihr gehört eventuell ein Schrein in *Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen*. Sie ist Lokalgottheit einiger Protagonisten, darunter vor allem Priester. Ihr löwengestaltiges Pendant, Sachmet, wird im Rahmen der von ihr initiierten ‚Seuche des Jahres‘ erwähnt, aber auch durch ihre Priester und im Kampf – allerdings nur in Motiven. Kultpraktisch relevant, aber recht unklar sind ein Gebet möglicherweise an Bastet in der *Kastrationsgeschichte*, Fragment 7, Z. x+9, und zwei Erwähnungen der Göttin im Rahmen von Inkubation. In der Geschichte *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, Fragment 1, Kol. 2, Z. 17–22; Fragment 2, Z. 5, wird sie vermutlich im Traum(?) erwähnt, während der träumende Hagriter Inkubation im Tempel von Miysis betreibt. In Z. 6–10 kurz darauf betont die Frau des Hagriters, dass Bastet zu ihr etwas gesagt habe, vermutlich bezogen auf den Sohn, den sich beide wünschen. Ihr Aufkommen

284 *P. Westcar*, Kol. 10, Z. 1–4 (die Götter kommen im Auftrag des Re mit Sistren und Meniten als Tänzer und Musikanten verkleidet zum Haus von Ruddedet und Rawoser); Kol. 10, Z. 7–14; Kol. 11, Z. 6–10, und Kol. 11, Z. 10–17 (Nephthys steht während der drei Geburten hinter der Gebärenden Ruddedet; Heket beschleunigt die Geburt); Kol. 11, Z. 6–17 (die Götter gehen wieder weg, lassen aber einen Getreidesack mit den darin versteckten Kronen im Haus).

285 Zu dieser Göttin cf. Cornelius (2008) 85–86 und 93–94. Cf. auch Tazawa (2009) 94, Doc. 43; 133–135 (einige literarische Quellen fehlen in diesem Buch); Pehal (2010) 75–76; Ayali-Darshan (2020) 17–24; zu vorrangig archäologischen Quellen Wilson-Wright (2016).

286 Ryholt (2011) 47: Vielleicht ist hier ein Fest zu Ehren der Bastet gemeint? Eventuell kommt in Z. x+4 Amun vor, der etwas zu einer Gemeinschaft sagt oder tut.

in v. a. spätzeitlichen oder in der Spätzeit handelnden Texten ist vermutlich der historischen Situation von Bubastis als Residenz geschuldet.

Der Krokodilsgott Sobek kommt als Schutz- und Lokalgott vor und findet Erwähnung durch seine Priesterschaft. Seine Rollen sind durchweg positiv – im Gegensatz zum Krokodilsdämon Chenti und weiteren krokodilsgestaltigen Manifestationen, von denen im nächsten Abschnitt die Rede ist. In *The Pleasures of Fishing and Fowling* ist Sobek der Empfänger zahlreicher Opfergaben am Festtag seiner rituellen Jagd durch den Pharao (Az, 4; Az, 8).

Die Schlange Apophis hingegen wird in ihren Belegen negativ konnotiert.²⁸⁷ Viele davon sind Vergleiche, so eventuell auch im Rahmen eines Divinationsrituals in *P. Queen's College*, Kol. x+2, Z. 7–9, wonach jemand wie Apophis(?) betrachtet werden soll. Andere Schlangengötter der Literaturwerke sind der imposante Schlangengott, der mit Lärm und Erdbeben auf der Insel erscheint, auf dem der *Schiffbrüchige* strandet (v. a. Z. 56–66, und Z. 125–132).²⁸⁸ Andere positiv besetzte Schlangenfiguren sind die Kronengöttinnen, die den Pharao schützen und ihm Souveränität und Autorität verleihen, aber nur in Eulogien präsent sind und nicht direkt in Kultpraktiken.²⁸⁹

Anubis ist vornehmlich auf seine Funktionen in der Unterwelt und im Totengericht festgelegt (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 1–8); gleiches gilt für Sokar: Dem Sokar-Osiris dürfen Verstorbene, deren Missetaten und gute Taten ausgeglichen sind, folgen, darunter der arme Mann (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 1–15).²⁹⁰ Von beiden Göttern gibt es Priester, die als Handelnde in den Erzählungen agieren. Im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 1, Z. 13–22, ist Anubis derjenige, der den Schreiber des Gottesbuchs entdeckt, welcher Osiris und weitere Götter mit Hilfe eines Zauberspruchs belauschte. Anubis springt darauf aus der Unterwelt auf die Erde hinauf und tötet den Schreiber. Im *Beredten Bauern* will sich der Bauer mit einer Petition an Anubis richten. Dies hat weniger mit Anubis' Nähe zu anderen Göttern zu tun, sondern mit der Tatsache, dass er der Schutzpatron des Bauers Chnumanup „Den Anubis geschützt hat“ ist (Version B2, Z. 114–115).

Sokar-Osiris kommt in einer weiteren Geschichte vor, und zwar in P. Carlsberg inv. 207, Kol. x+2, Z. 16–21. Setna opfert dem Gott in Abydos, der einerseits dort Lokalgott ist, andererseits aber auch einen Bezug zur Totenwelt hat, denn in der

287 Cf. Quack (2015c) mit der These, dass Apophis aus der Nabelschnur des Re entstanden sei.

288 Der Schlangengott der Insel im *Schiffbrüchigen* wird auch als Schöpfergott mit seiner Tochter Maat und als andere Götter gedeutet; cf. Baines (1990a) 62–65; Gnirs (1998).

289 Zu Kronen und Diademen als Objekten cf. den Abschnitt „Gegenstände für den Haushalt im Diesseits und Jenseits“ in Kapitel 1 zu Ritualgegenständen. Die Kronengöttinnen spielen im Investiturritual eine wichtige Rolle, cf. Bommas (2013).

290 Auch die Ammit, die ‚Fresserin des Westens‘, kommt nur in dieser Passage vor. Sie ist dem Osiris unterstellt und frisst den Leichnam und Ba von Verstorbenen, die mehr Missetaten als gute Taten in ihrem Leben verübt haben.

Geschichte hilft Setna einem Totengeist, zu seinem Recht zu kommen. In *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 25–27, und Kol. 6, Z. 28–30, wird ein Sokarfest mit Prozession erwähnt, in dem ein Mädchen die Rolle der Isis spielt.

1.1.6.26 Weitere Belege für einzelne Götter

Sopdu und Nebet-Hetepet werden hauptsächlich im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis* erwähnt – und darin als Lokalgötter.²⁹¹ Ziemlich sicher wendet Pektur sein Gesicht zum Tempel des Sopdu, wo Priester dem Gott opfern (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 5, Z. 23–Kol. 6, Z. 1), er macht vor ihm eine Invokation (Kol. 8, Z. 20–22) und bezeichnet ihn als „seinen Gott“ (Kol. 6, Z. 6–10). Im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 13, Z. 18–24, schwört Petechons vor Sopdu, dass er nicht für den Pharao kämpfen würde, wenn Pektur ihn nicht gebeten hätte. Hier wird erneut gezeigt, dass Verbundenheit von Protagonisten in Erzählungen über ihre Lokalgötter kenntlich gemacht wird.

Für Nebet-Hetepet gibt es nur zwei Belege. Die heliopolitanische Göttin wird durch eine Kultgenossenschaft oder ein Priesterkonzil mit Weintrinken in *P. Queen's College*, Kol. x+4, Z. 13–19, verehrt. In der *Geschichte mit Bes*, Kol. x+3, Z. 5ff., verehrt der Protagonist diese Göttin und bittet sie darum, dass das „gute Vorhaben“ seines Herzens, nämlich der Mord an seinem besten Freund, um dessen Frau zu erlangen, gelingt. In beiden Fällen ist ein Bezug zu Heliopolis gegeben: Bes scheint von dort zu kommen, denn er hat auch einen Bezug zu Atum.

Herischef hat die Funktion als Lokalgott in *P. Rylands 9* inne. Er wird in Kol. 7, Z. 20–Kol. 8, Z. 3, und Kol. 12, Z. 6–7, gepriesen, und die üblen Priester leisten dem Petese III. einen Eid vor Herischef und Osiris von Nenaref (Kol. 20, Z. 17–19; Vorbereitung in Kol. 20, Z. 6–11, und Kol. 20, Z. 17–19). Der Gott ist selbst Protagonist in *Herischef und General Meri-Re*. In Z. 2–3 stellt ein Schmied(?) vor Herischef ein scharfes Messer für Meri-Res Mission her, in Z. 8 ro.–9 vo. ruft er den Meri-Re und ist bei dessen Kampf gegen die Zauberin und den göttlichen Falken dabei bis zur Heimkehr. Teile der Handlung sind leider fragmentarisch, so dass nicht klar eingeschätzt werden kann, ob und wie Herischef in den Kampf eingreift und den Meri-Re unterstützt.

Dem Überschwemmungsgott Hapi und der Feldgöttin Sechet wird für die großzügige Verteilung von Erntegaben gedankt, ermöglicht durch die angemessene Nilflut auf den Feldern. Die Sechet beschützt den Pharao in der rituellen Jagd, vermutlich im Kontext eines Schutzzaubers (*The Sporting King*, Fragment 1, Z. x+3). Sie ist wegen der fetten Beute zufrieden (*The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 4) und bekommt sicherlich etwas davon als Opfergabe ab (B1, 7–8).

291 Zu Sopdu cf. Schumacher (1988).

Hapi kommt im Wasserzauberspruch der Hirten in der *Hirtengeschichte*, Z. x+12–22, vor, ist in Form einer großen Flut aber nicht die größte Gefahr, die damit gebannt werden soll, sondern die Krokodile.

Bei den Stiergöttern Apis und Mnevis fällt auf, dass sie mit dem Königs kult in Verbindung stehen.²⁹² Auf der *Schreibtafel Straßburg inv. D 1994*, Z. 1–2, erfahren wir, dass ein Pharao vermutlich Inkubation im Grabgewölbe des Apis in Saqqara betreibt. Darauf wird vielleicht in Z. 2–5 erneut Bezug genommen. In der *Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen* wird in Fragment 1+2, Z. x+8, ein goldener Schrein des Apis erwähnt, den die Kuschiten an einen Ort brachten – vermutlich raubten. Die Maxime von *P. Insinger*, Kol. 35, Z. 9–10, gruppiert die Stierkulte zum Herrscher und die drei Götter erscheinen gemeinsam:

Apis und Mnevis dauern auf dem (Erscheinungs)fenster des Pharaos bis in Ewigkeit. Sie werden (bzw.: indem sie) Gutes tun dem, der auf mich hören wird und (dem,) der [von mir] mit Segen spricht.

Ein paar Götter kommen nur selten vor, und oft in unklaren kultischen Kontexten:

- Tait (*Sinuhe*, Version B, Z. 190–199, und *Satirische Streitschrift*, § KÄT 38, 2–55, 1): die Webergöttin kommt in guten Wünschen vor, dass dem Angesprochenen im Todesfall durch Tait die Mumienbinden gefertigt werden²⁹³
- Nefertem (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 4, Z. x+8–9): Invokation des Pami(?) bei Atum und Nefertem von Heliopolis
- Nehemanit²⁹⁴ (*Satirische Streitschrift*, § KÄT 96, 1–2): Eid beim Herrn von Hermoupolis und Nehemanit, dass der Adressat seine Gegner einfach besiegen kann
- Onuris (*Satirische Streitschrift*, § KÄT 105, 3–4): ihm sollen Briefe vorgelegt werden, damit der Gott einen gerechten Menschen aussucht – vielleicht Ticket-Orakel?
- Seschat-Hor (*The Sporting King*, A3, 4–8): die Kuhgöttin ist vielleicht Empfängerin von Opfergaben
- Wenti (*The Sporting King*, Fragment 1, Z. x+2): vielleicht in einem Schutzzauber für die rituelle Jagd des Pharaos
- Weret-Hekau (*The Sporting King*, D1, 15–D2, 1): dito²⁹⁵

292 Zum Begräbnis des Apis cf. Marković (2017) und Jurman (2010). Grundlegend ist Devauchelle (2010); zur Balsamierung des Apis Meyrat (2014).

293 Zu entsprechenden kultpraktischen Texten cf. Assmann (2002a) 421–423.

294 Zu dieser Göttin cf. zwei Ostraka mit ekstatischen Kulthandlungen in Leuven, ediert von Depauw/Smith (2004); Bryan (2014) und die deutsche Neuübersetzung von Quack (2013g) in TUAT N. F. 7, 270–272.

295 Nicht diskutiert in Ouda (2014).

Alles in allem finden sich die allgemeinen Zuständigkeiten der ägyptischen Götter in den literarischen Texten bestätigt. Manche Götter werden von ihrer Priesterschaft erwähnt oder sind die Stadtgötter von Helden. Dies trägt dazu bei, dass sich die Rezipienten v. a. von narrativen Texten mit den Protagonisten, ihren Orten und Göttern identifizieren konnten. Zudem hat dies einen Wiedererkennungseffekt. Die Erwähnung von oder Invokation im Namen von Göttern strukturiert Dialoge, weil so Redeeinleitungen neuer Sprecher gekennzeichnet werden. Weitere Informationen zu den Göttern finden sich in Kapitel 2, in dem die Kultpraktiken besprochen werden, an denen diese beteiligt sind. Dort wird auch dezidiert auf Heka, die personifizierte Magie, eingegangen.

1.1.7 Heilige und nicht-heilige Tiere

Dieser Abschnitt listet Tiere in den literarischen Texten auf, denen in Kultpraktiken eine Bedeutung zukommt. Es handelt sich dabei um ‚normale‘ Vertreter ihrer Spezies, heilige Tiere und um Götter/Dämonen, die sich als Tiere manifestieren. Die Grenzen zwischen diesen drei Gruppen sind fließend, was vermutlich gewollt ist, wie ich es in einer Einzelstudie für das Krokodil aufgezeigt habe.²⁹⁶ Hinzu kommt, dass auch magische Figuren aus Wachs belebt werden können – die Hälfte der Belege entfällt auf Tiere.

Manchmal wird die Tiergestalt von Göttern bewusst betont (Aussehen, Verhaltensweisen usw.). Damit wurde in den Werken ein Wiedererkennungseffekt erzeugt, der in den narrativen, instruktiven und diskursiven Texten seine Wirkung mittels Vergleichen, Metaphern und Allegorien schaffen sollte. Auch hierfür ist das Krokodil ein gutes Beispiel: Protagonisten oder Charaktere der Lehren agieren wie Krokodile und schnappen sich beispielsweise andere, vollstrecken ein Urteil oder ähnliches.²⁹⁷ Zum Teil wird implizit oder explizit auf den räuberischen Krokodilsgott Sobek oder den niederträchtigen Krokodilsdämon Chenti angespielt. Dadurch erfolgt eine Beschreibung und charakterliche Einordnung von Protagonisten oder Akteuren in den Weisheitslehren. Solche oft bildlichen Ausdrücke dienen zur Verdeutlichung von Handlungen, Prophezeiungen oder Lehrsentenzen und sollen bei den Rezipienten bestimmte Emotionen triggern und einen Wiedererkennungseffekt haben. Diese Belege machen mehr als die Hälfte aller Nennung von Tieren aus. Sie sind hier nicht aufgeführt worden, weil sie nicht in direktem Kontext mit

296 In Naether (2022d); cf. auch Aufrère (2012).

297 Dafür sei exemplarisch die *Lehre des Ptahhotep*, § D 167–168 angeführt, in der ein Mensch mit Charakterstärke bzw. eine zupackende Person als dominant wie ein Krokodil im Gerichtshof o. ä. beschrieben wird. Cf. die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc. mit den vielfältigen Interpretationen. Cf. auch Botta/Vinson (1996).

Kultpraktiken stehen. Generell ist zu sagen, dass Tiere in allen Genres und Zeiten vorkommen – dies gilt für Tiere in Kultpraktiken und religiös motivierte Tiervergleiche gleichermaßen.

Wenige Aussagen betreffen (heilige) Tiere im Allgemeinen. Priester wurden mit dem Hüten von Tieren betraut (*P.Rylands 9*, Kol. 8, Z. 3–8: Rinder und Geflügel), die vermutlich geopfert werden sollen. Die heiligen Tiere, die für divinatorische Zwecke gehalten wurden, sollen nicht misshandelt oder anderweitig gestört werden, dazu wird noch auf ein Speisetabu in ihrem Bezirk verwiesen (Weisheitstext *P.Ashmolean inv. 1984.77* vo., Kol. 2, Z. 8–10):

Schlage nicht irgendein (heiliges) Tier mit einem Stock, einem Stein oder irgendeinem Holz(stück)! Hüte dich vor den heiligen Tieren! Nähere dich ihnen (? den heiligen Tieren?) nicht! Nimm (den heiligen Tieren) nicht das Leben! Iß nichts Verabscheutes an seinem (des heiligen Tieres?) Platz!

In der *Prinzen Erzählung* stehen ein Krokodil, eine Schlange und ein Hund für drei Schicksalsbringer, von denen einer für den Tod des Protagonisten verantwortlich sein wird. Während Krokodil und Schlange literarisch zahlreiche Belege aufweisen, sind Hunde selten.²⁹⁸ Der Prinz weiß davon (Z. 7, 6); es wurde ihm von den Sieben Hathoren so zur Geburt dekretiert (Z. 4, 2–4). Die Dämonen folgen ihm sogar ins Ausland, wo dann das Krokodil mit einem einheimischen Dämon in einem See in Naharina kämpft (Z. 7, 9–13).²⁹⁹ Krokodil, Schlange und Hund sind zwar tierische Erscheinungsformen, aber in der Erzählung wird vor allem ihre Dämonen-Natur betont. So können sie auch sprechen (Z. 8, 8–14).

Interessant ist die Gegenüberstellung der Geburtsprognose für den Prinzen mit der Situation der Frau in dem Text *Schmähworte gegen eine Frau*. Zu deren Geburt waren neun Schlangenbeschwörer anwesend(?), also professionelles Personal zum Vertreiben von Schlangen. Vermutlich trägt das weiter zur Beschimpfung bei und ist eine bewusste Kontrastierung zu den Geburtsprognosen der Sieben Hathoren.

Nur von den Göttern begünstigte Menschen sind vor gefährlichen Tieren sicher³⁰⁰ – es sei denn, es handelt sich dabei um talentierte Magier. Wenn sie möchten, können die Götter z.B. Krokodile magisch entstehen lassen wie Re im

298 Vielleicht als Tier des Osiris(?) in *P.Saqqara dem., 1, 2* ro., *Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 13–16.

299 Zu den drei Tieren in der *Prinzen Erzählung* und deren narratologischer Funktion cf. Hubai (1992) 290–295. Insbesondere deren Dreizahl ist relevant nach Propps Märchentheorie, die Hubai anwendet.

300 Exemplarisch: *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 7, Z. 2–10: durch die Gunst des Re sind u. a. die Krokodile am Ufer sichtbar und nicht verborgen, was die Gefahr versteckter Angriffe verringert.

Zweibrüdermärchen, Kol. 6, Z. 4–7, als Barriere zwischen den Konfliktpartnern Bata und Anubis.³⁰¹

An Großkatzen kommen im hiesigen Corpus nur Löwen vor. Der ‚König der Tiere‘ macht seinem Namen alle Ehre: Neben dem Falken ist er u. a. mit dem Pharaos verbunden: Der Herrscher agiert wie ein Löwe,³⁰² er kann Löwen einfangen³⁰³ und hält sie sich sogar in der Thronhalle.³⁰⁴ Damit wird die Überlegenheit des Herrschers demonstriert sowie das Prestige, sich so prächtige Tiere zu halten. Weiteren Wildtieren haftet das Exotische an: Sie werden als kostspielige Geschenke, vielleicht Opfergaben, gestiftet. Bemerkenswert ist die Szene in *P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharaos*, Kol. x+1, Z. 14–15; Kol. 1, Z. 34–38, in der der Pharaos in der Wildnis inmitten von gefährlichen und wilden Spezies sitzt (Gazelle,³⁰⁵ Kuhantilope,³⁰⁶ Hyäne, Hirsch, Löwe), die er scheinbar kontrolliert und die ihn beschützen.³⁰⁷ Vermutlich auf Befehl der Hathor geben die Tiere dem Merib den Weg zum Pharaos frei, nachdem er sich in Proskynese auf den Boden geworfen hatte. Die Tiere dienen hier als Ausschmückung der Erzählungen, um die göttliche Macht und den Reichtum des Pharaos zu betonen.

Was genau der Zweck der Tiere ist, die der Schlangengott dem *Schiffbrüchigen* in Z. 161–165, schenkt, bleibt unklar – vermutlich handelt es sich dabei ebenso um exotische Prestigegüter für den Zoo des Pharaos und nicht um heilige Tiere oder Opfergaben.³⁰⁸

Vor weiteren gefährlichen Tieren versuchten Menschen, sich und ihre Rinderherden zu schützen – z. B. durch einen Wasserzauberspruch gegen Krokodile und die Macht des Überschwemmungsgottes³⁰⁹ in der *Hirtengeschichte*, Z. x+12–22 – ein Zeugnis für präventive magische Praktiken, die in einer bestimmten Berufsgruppe existierten. Ähnliche gefährliche Spezies wählte der Gott Thoth, um sein Zauberbuch im Nil zu beschützen: ein Uroboros (ḥf n d.t. „Ewigkeitsschlange“).³¹⁰ Eine wei-

301 Zecchi (2004) 152 stellt eine Verbindung von Bata und der Verführung durch Anubis' Ehefrau und dem Gott Sobek, der die Frauen raubt, her.

302 Z. B. im Kampf: *Syrienfeldzug Thutmosis' III.*, Kol. 2, Z. 6–10.

303 *Lehre des Amenemhet*, § H12a (Löwen und Krokodile). Löwen zähmen kann auch der Magier Djedi in *P. Westcar*, Kol. 6, Z. 22–Kol. 7, Z. 9.

304 *Kastrationsgeschichte*, Fragment 2, Z. 3–9.

305 Zu diesem Tier Strandberg (2009).

306 Nicht Giraffe, Lesung verbessert bei Quack (2010e) 347.

307 Kol. x+1, Z. 10–11. Laut Smith/Tait (1983), *P. Saqqara dem. 1, 2 vo.*, 137–138, hat Hathor eine positive Rolle in dieser Geschichte und vermutlich die Tiere zum Schutz des Pharaos eingesetzt; cf. Quack (2010e) 347; 357.

308 Windhunde, Lang- und Kurzschwanz-Affen, dazu Schwänze von Giraffen und Stoßzähne von Elefanten.

309 Das Quaken der Frösche wird in der *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 23, Z. 20 als Lobpreis des Hapi für eine angemessene Überschwemmung gedeutet.

310 Oder eine Schlange, die sich aufbäumt? (Hinweis von J. F. Quack).

tere Schlange, Skorpione und Gewürm sind die Wächter der Schriftrolle im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 17–20. Der Königssohn Na-Nefer-Ka-Ptah benutzt magische Sprüche, um den Fluss durch Sand zu öffnen (Kol. 3, Z. 29–31) und immobilisiert die Wächter durch Bindezauber (Kol. 3, Z. 31–33).³¹¹ So kann er das Buch entnehmen. In diesem Fall handelt es sich um magische Praktiken, die Na-Nefer-Ka-Ptah ausüben kann, weil er darin gebildet ist, ebenso wie der Sieg im physischen Kampf gegen die Ewigkeitsschlange. Nur wegen seiner Intention, das Buch in seinen Besitz zu bringen, taugt er allerdings nicht uneingeschränkt zum Helden. Der Sieg über die gefährlichen Tiere, die der Gott Thoth eingesetzt hat, dient jedoch dazu, seine intellektuellen und körperlichen Fähigkeiten zu beschreiben – und seine Hybris. Mit dem Gewinn des Buchs und der Anwendung der darin befindlichen Zaubersprüche (s. u.) kann er sich Teile von Tierwelt und Kosmos unterwerfen. Damit beginnt das Drama des *Ersten Setna-Romans*.

Einige Passagen thematisieren investigative magische Praktiken, sich Tiere zu Nutze zu machen. Die Sprache der Tiere (Vögel, zwei Arten von Gewürm) zu verstehen ist das Desiderat, das ein Spruch aus dem Zauberbuch des Thoth erfüllt (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 12–15, *passim*). Außerdem ermöglicht der Spruch es, die Fische im Wasser zu sehen. Im *Zweibrüdermärchen*, Kol. 1, Z. 10–Kol. 2, Z. 1 und Kol. 5, Z. 8–Kol. 6, Z. 1 versteht der Rinderhirt Bata die Sprache der Kühe auch ohne Magie, weil er ein vergöttlichter Mensch mit besonderen Fähigkeiten ist. Die Kühe revanchieren sich für seine gute Behandlung, indem sie Bata vor einem Angriff seines Bruders warnen und so die Handlung entscheidend beeinflussen.

Ganz besondere Tiere, die von Menschen instrumentalisiert werden, sind die Zaubervögel der Magier in *P.Heidelberg inv. dem. 736 ro.*, Z. x+iv4, und in *Krugtexte, Krug A, Der Zauberer Hi und die Vögel*, Z. 2–4. Im ersten Beispiel können diese vielleicht sprechen oder transportieren Botschaften. Sie fliegen in ihre Heimatstadt Qebah und zum Pharao. Der Zauberer Hennu wird vom Pharao in die Gefängnisse von Saïs gebeten (als Inhaftierter?). Eventuell werden dort die Vögel in eine Zelle gesperrt (Z. x+4–8). Im Fall des Zauberers Hi der *Krugtexte, Krug A, Der Zauberer Hi und die Vögel* ist der Protagonist inhaftiert. Er scheint zuvor dem Pharao eine Sumpfgans(?) und einen Ibis(?)³¹² übergeben zu haben. Diese kommen ihm im Gefängnis von Elephantine zu Hilfe (Z. 4–7) und raten ihm, dass er seine Lebensgeschichte aufschreiben soll (je eine Kopie pro Vogel). Die Vögel werfen die Papyri in der Thronhalle vor dem Pharao ab (Z. 7–9). Vermutlich sollen die Dokumente His Unschuld in einer Sache beweisen. Beide Geschichten ähneln sich und stammen aus der gleichen Epoche.

311 Vinson (2018) 139–140; Tait (2023) 242–243, Ex. 6.

312 Deutung in Hoffmann/Quack (2018) 255 und 413 mit Anm. c und d zur Bestimmung der Vögel.

Neben menschlichen Figuren werden aus Wachs Krokodile,³¹³ Paviane (*P. Petese, passim*), Katzen und Falken hergestellt und mit magischen Sprüchen belebt.³¹⁴ Ähnlich wie im Fall von Na-Nefer-Ka-Ptahs Meistern der Sprüche aus Thoths Zauberbuch wird eine Kontrolle der Tierwelt und hier zusätzlich eine Manipulation durch künstliche Wesen vorgenommen, die auch heilige Tiere abbilden.

Das Fischamulett der Ruderin, das ihr in *P. Westcar*, Kol. 5, Z. 16–17, aus den Haaren fällt und durch den Zauberer Djadja-em-anch in Kol. 6, Z. 7–13, wiederbeschafft wird, kann nicht näher kultpraktisch bestimmt werden. Unklar ist, ob in der *Kastrationsgeschichte*, Fragment 10, Z. 7, Löwen, die in etwas hineingeworfen werden, in Zusammenhang mit einem Amulett und Trauer oder Strafe stehen.

In einer weiteren magischen Praxis werden Tiere geköpft und wiederbelebt, indem ihnen der Kopf wieder angesetzt wurde. Dies tut der Zauberer Djedi mit einem Rind, einer Gans und einem ḥt-ʿ3-Vogel (*P. Westcar*, Kol. 8, Z. 12–Kol. 9, Z. 1) zur Belustigung des Pharaos. Experimente mit Menschen lehnt Djedi aus ethischen Gründen ab. So bekommt die als höfische Belustigung gedachte Kultpraxis einen moralischen Beigeschmack und stellt zugleich das Ende eines Handlungsstrangs magischer Praktiken dar.

Die Bewegungen, Geräusche und weiteren Verhaltensmuster von Tieren sind als Omen gedeutet worden, um daraus göttliche Botschaften zu erkunden. Während das *Lamm des Bokchoris* ein Prophet ist, vielleicht als heiliges Tier des Amun,³¹⁵ und eine ganze Weissagung von sich gibt, zeigen Vögel in der *Setna-Geschichte*, *P. Cairo CG 30692*, Z. 5–11, vielleicht einen Weg. Setna beachtet die Weihen und Raben³¹⁶ in der Nekropole aber nicht. Trotzdem läuft er ihnen hinterher, denn er ist auf einen Ach-Geist fokussiert. Jedoch wird den Rezipienten die Situation so erklärt. Hier von Augurat zu sprechen, ist zu weit hergeholt. Im *P. Queen's College*, Kol. x+2, Z. 9–14, werden vielleicht Tieromen mit einer Katze, einer Ziege, einem Inchnemon und einem kr/kl-Tier erwähnt.³¹⁷ Zuvor in Kol. x+2, Z. 7–9, ist die Rede von einem Frosch/einer Kröte (‘bšnn) und einer Eidechse/eines Geckos (ḥnt3sw) – Tiere, die in vielen

313 *P. Westcar*, Kol. 2, Z. 21–Kol. 3, Z. 5; Kol. 3, Z. 10–14; Kol. 3, Z. 19–Kol. 4, Z. 7: ein Wachskrokodil wird durch die Magie des Priesters Ubainer zu einem realem Krokodil. Es fängt und tötet den Liebhaber der Frau des Ubainer. Zecchi (2004) 152–153 bringt das Krokodil und den Ehebruch mit Sobek als dem Gott, der die Ehefrauen raubt, zusammen.

314 *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 3, Z. 14–15: Petese belebt einen Falken und eine Katze aus Wachs; der Zweck ist, den Priester Hareus damit zu zwingen, Petese 500 Silberstücke zu geben. Die künstlichen Tiere kämpfen miteinander (Kol. 3, Z. 17–29). Dies erzeugt ein Omen, das Hareus zu Herausgabe des Geldes veranlasst.

315 Zauzich (1983) 173. Vielleicht prophezeit in der *Rede des Sa-Sobek*, A15, eine Schlange etwas.

316 Zu Krähen in literarischen Texten cf. Moyer (2016) 234–235.

317 Sieben Invokationen nach dem Muster „Ra, whereto will you be heading before“ und Nennung eines Tiers.

Omenbüchern belegt sind.³¹⁸ Weitere unbekannte, vielleicht divinatorische Rituale mit speziellen Schlangen finden in *The Pleasures of Fishing and Fowling*, Bz, 13–14, statt (Beleuchten von „die-sich-in-ihren-Hügeln-Befindlichen [Schlangen]“, Sehen des Befestigens der Türen der „Schlangen-mit-dem-Schwanz-auf-dem-Maul [?]“). Einige dieser Textstellen sind unsicher. Die breite Verteilung zeigt, dass Tieromen vermutlich sehr stark in der altägyptischen Lebenswelt verankert waren und uns deren Bedeutung manchmal entgeht.

Bei Affen gibt es eine klare Trennung: Paviane sind Thoth;³¹⁹ andere Affen können im Kult behilflich sein, weil sie den Menschen ähneln und dressiert werden können. Vermutlich stehen die zwei magischen Paviane aus Wachs in *P. Petese 1*, die der Sachminofre 35 gute und 35 schlechte Geschichten in den 70 Tagen der Mumifizierung vorlesen, auch in Verbindung mit Thoth.³²⁰ Auch wenn die Geschichtenerzähler eine andere Funktion als die Katze und der Falke haben, so sind sie gleichfalls für manipulative Zwecke gedacht. Ihre wiederkehrende Präsenz stellt die Rahmenhandlung der Petese-Geschichten dar. Das andere heilige Tier des Thoth, der Ibis, wird nur zweimal erwähnt.³²¹

Der Widder ist der Gott von Mendes und wird im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 11, Z. 36–Kol. 12, Z. 2, und im *Kampf um die Pfründe des Amun*, P. Philadelphia inv. E 16333(C) angerufen.

Ein phantastisches Wesen ist der Phoenix. Der Vogel, der aus seiner Asche wiederaufersteht, wird im Fragment *P. Tebt. Tait 1*, Z. 33, genannt, und in einer Wunschformel, dass der Adressat als Verstorbener sich verwandeln möge wie der Phoenix (*Satirische Streitschrift*, § KÄT 38, 2–55, 1). Über seine Verehrung wird leider nichts erwähnt.

Zudem können sich Götter und Zauberer durch transformative Magie in Tiere verwandeln:

- Vielleicht erscheint Sachmet oder eine Zauberin als Löwin (*Erzählung vom König und dem Vorsteher der Jäger*, A9).

318 Zur Divinationsmethode cf. Zauzich (2012). Frösche sind in Omina belegt; cf. Collombert (2014).

319 *P. Vandier*, Kol. 3, Z. 5–7; *P. Vandier*, Fragment 2, Z. 1–6 (jeweils als Gott im Totengericht); *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 17, Z. 7–12 (Allwissenheit des Thoth von Hermoupolis); *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 17, Z. 18–Kol. 18, Z. 5 (im Totengericht).

320 *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 1, Z. 9–12; Kol. 5, Z. 8–15 (Herstellung); *P. Petese 2*, Fragment C10, Z. x+6; D2, Kol. 2, Z. 9; D7, Kol. 1, Z. 15; D11, Z. x+7; Fragmente D26, Z. x+1; D26, Z. x+3; cf. Ryholt (1999) 78.

321 *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 17, Z. 7–12. Ibis im Kultbetrieb des Thoth konnten übrigens Eigennamen haben; cf. Kessler (2010).

- Bata verwandelt sich in einen Stier und später in zwei Perseabäume (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 14, Z. 5–Kol. 17, Z. 8).³²² Seine böse göttliche Ehefrau lässt ihn zunächst schlachten und dann fällen, doch Bata lebt jeweils weiter.
- Der Gott Chons erscheint dem Herrscher von Bachtan in einem Traumbild als goldener Falke und zeigt damit an, nach Ägypten zurückkehren zu wollen (*Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 24–28).
- Imhotep fliegt als Skarabäus vom Himmel auf die Erde zu einer kranken, klagenden Frau vor dem Schrein der Isis (*P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 16–20).
- Isis nimmt die Gestalt einer Schwalbe an,³²³ der Kontext ist eine böse Angelegenheit (Weisheitstext *P.Oxy. 79/103*, A, Kol. x+2, Z. 6–7; Fragment).
- Vielleicht ist ein Falke ein Gott oder Todesomen (*P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 8–9).
- Hor, Sohn der Nubierin, verwandelt sich in einem magischen Duell in einen „bösen Vogel“, um sich vor Hor, Sohn des Panesche, zu retten (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 21–29).
- Seine Mutter, die nubische Zauberin, verwandelt sich in eine Gans und fliegt nach Ägypten, um ihren Sohn zu retten (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 24–29), doch Hor, Sohn des Panesche, lässt sie durch einen Vogelfänger ergreifen und mit einem Messer bedrohen.³²⁴

Während die Götter, weil es ihrem Wesen entspricht, hin und wieder eine menschliche oder eine tierische Form annehmen bzw. sich verwandeln, erfordert die Verwandlung von Menschen in Tiere magische Praktiken. Dazu sind wiederum nur mächtige Zauberer fähig. Im Fall von Mutter und Sohn aus Nubien dient diese Episode ihrer Präsentation als den Ägyptern ebenbürtige Gegner. Beides wird ihren Eindruck auf die Rezipienten nicht verfehlt haben.

Fische und Vögel werden manchmal zusammen aufgeführt – als Tiere des Himmels und des Wassers, was sich mit dem Befund aus Gebeten deckt, in denen diese Tiere direkt als Empfänger göttlicher Botschaften angesprochen werden.³²⁵ Aber viel häufiger dienen beide Spezies (und weitere Tiere wie Rinder) als Opfertiere.³²⁶ Fische und Vögel sind auch das Ziel von rituellen Jagden des Pharaos, um

322 Die Götterneunheit selbst bezeichnete Bata als „Stier der Götterneunheit“ (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 9, Z. 2–5).

323 Zur zoologischen Einordnung cf. Cooper/Evans (2015).

324 Diese Tiere sind wohl „forces of chaos“, cf. Escolano-Poveda (2020a) 308; 311.

325 Belege bei Brunner (1977a). Einen guten Einstieg zu Vögeln als Wirtschaftsfaktor bietet die Dissertation von Bailleul-Lesuer (2016); cf. S. 432–455 zu heiligen Vögeln.

326 *Schiffbrüchiger*, Z. 139–148 (der Schiffbrüchige verspricht der Schlange u.a. Vögel als Brandopfer); *Sinuhe*, Version AOS, vo., Z. 55–60 (vermutlich Kurzhornrinder als Opfer für den Pharaos); *Ägypter und Amazonen*, Kol. 6, Z. x+15–29 (Serpot und Petechons opfern

Opfergaben zu beschaffen: Davon zeugen die beiden Diskurse *The Sporting King* und *The Pleasures of Fishing and Fowling*.³²⁷ Vermutlich sind Sobek und ein weiterer Krokodilsgott die Empfänger.³²⁸

Rinder dienen hauptsächlich als Opfertiere. In *Pharao und die Perser* Fragment 1, Z. x+18, kommt vielleicht ein heiliges Kalb vor,³²⁹ in der älteren Erzählung *Wahrheit und Lüge*, Kol. 9, Z. 2–4; Kol. 10, Z. 1–2, wird innerhalb einer Lügengeschichte ein fantastisches Rind beschrieben, das 60 Kälber pro Tag gebiert(?).

Rinder waren außerdem Lasttiere und konnten ihre Dienste im Kontext von Kultpraktiken verrichten: beim Ziehen des Schlittens der Begräbnisprozession zum Grab (*Sinuhe*, Version B, Z. 190–199). Das in dieser Geschichte geschilderte ägyptische Begräbnisritual steht in starkem Kontrast und zur Abgrenzung von einer vorderasiatischen Bestattung, bei der der Leichnam nur in ein Widderfell eingewickelt und in einen Steinkreis gelegt wird (*Sinuhe*, Version B, Z. 190–199).

Neben den zahlreichen magischen Praktiken ist eine gut belegte Kultpraxis, die Tiere involviert und bisher mehrfach zur Sprache kam, das Opfern vor Göttern und Verstorbenen. Letzteres ist natürlich nicht so spektakulär wie Verwandlungen, aber durch die Zeiten und Genres hinweg belegt. Was ebenso mehrfach betont wird: Die Götter haben die Tiere den Menschen als Nahrung erschaffen. Wenn die Menschheit den Göttern dient und ein gutes Leben führt, ermöglichen ihr die Götter Zugang zur Versorgung.³³⁰

u. a. Vögel für den verstorbenen Inaros); *Geschichte mit Bes*, Kol. x+2, Z. 1ff. (Bes opfert einen Vogel zu einem Fest des Osiris); *Weisheitstext(e) aus El-Lahun*, P. London UC inv. 32117, Z. x+1–3 (vermutlich Vögel für ein Opfer erwähnt); *Satirische Streitschrift*, § KÄT 38, 3–40, 3 (Wunschformel, dass der Adressat als Verstorbener Fische und Vögel als Opfer bekommt).

327 *The Sporting King*, E3, 2–4 (eine Göttin hat diverse Vögel entstehen lassen, die der Pharao jagt); B1, 2–5, und C1, 11–2, 6; eventuell auch Fragment 2, Z. x+4 (Pharao als Jäger); *The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 1 (zum Festtag ist auch der Hofstaat dabei).

328 *The Sporting King*, D2, 8–11 (Erwähnung des Sohnes des Deltagottes in Gestalt eines Krokodils); *The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 4 (Sobek); A2, 8 (Sobek bekommt dör-Fische und Geflügel: Feder und Fischschuppen).

329 Ryholt (2011) 148–149 zu dem Heiligtum; 150–152 zur Identifikation des Ortsnamens als Balamun oder Pelusion. Vielleicht handelt es sich dabei um einen Schrein, den die Perser plünderten?

330 *Lehre für Merikare*, § 131–138: Der Schöpfergott hat Pflanzen, Kleinvieh, Geflügel und Fische als Speise für die Menschen erschaffen; *Late Egyptian Miscellanies*, P. Anastasi 4, *Diene Amun, damit er dich begünstigt!*, Kol. 3, Z. 8–Kol. 4, Z. 1: Wenn der Adressat Amun dient, bekommt er u. a. ausreichend Fische als Nahrung; *Lehre des Anchescheschonqy*, Kol. 11, Z. 15: Der Gott veranlasst, dass ein Fischer Fische fischt; *Lehre des Anchescheschonqy*, Kol. 18, Z. 25: Dieser Gott ist Hapi.

1.1.8 Zusammenfassung

Familienmitglieder wie Brüder, aber auch Freunde und Gefährten aller Art, dienen dazu, eine Verbundenheit und Parteigängerschaft eines Protagonisten aufzuzeigen. Durch eine solche Gruppierung der *dramatis personae* soll es den Rezipienten gelingen, die oft zahlreichen Haupt- und Nebendarsteller auseinanderzuhalten bzw. in Lager einzuteilen.

Konflikte zwischen Familienmitgliedern werden in der Regel als unnatürliche Feindschaft konnotiert. Der Trigger für die Zuhörerschaft ist dieser: Familie hat jede/r, was wäre, wenn mir ein vergleichbares Szenario wie den Protagonisten der Erzählungen oder Charakteren der Lehren zustoßen würde? So ist es möglich, dass sich die Rezipienten in die fiktiven Personen hineinversetzen und sich vielleicht auch mit ihnen identifizieren können, insbesondere bei Helden wie Kämpfern oder Priester-Magiern und den weisen Charakteren der Lehren (oder alternativ den ‚bad guys‘). Die Charaktere sind ab dem Neuen Reich gut belegt und halten sich bis in die Römerzeit, insbesondere im *P. Insinger*. Sie haben sicherlich die Charakterdarstellung von Protagonisten der Erzählungen beeinflusst und *vice versa*. In der Regel wird in den Erzählungen eine allwissende Erzählperspektive eingenommen, was insbesondere bei Schilderungen von Kultpraktiken und Angaben zur Götterwelt eine glaubwürdige Distanz suggeriert. Die Lehren hingegen sind wegen ihres Instruktionscharakters in der zweiten Person Plural formuliert.

Einige der wichtigsten Protagonisten sind Pharaonen und Königsöhne. In früheren Erzählungen und manchen der spätzeitlichen Geschichten sind sie kundig, charismatisch und göttlich. Die Menschen haben sie zu verehren und sollen durch ihre Loyalität dem Herrscherhaus dienen – dies garantiert Reziprozität bei der Versorgung auf Erden und im Leben nach dem Tod. Dieses Bild vermitteln die Weisheitslehren durch alle Zeiten hindurch. Die Porträtierung der Pharaonen in den Erzählungen nimmt jedoch eine Entwicklung: Ab der Dritten Zwischenzeit werden auch schwache Souveräne gezeigt, die wenig entscheidungsfreudig oder gar niederträchtig sind. Selbst so manche ausländische Herrscher kommen da besser weg in der Darstellung. In der Regel stehen diese aufgrund der altägyptischen Herrscherideologie immer unter den Pharaonen.

Höfische Frauen sind wichtig als Mütter der zukünftigen Herrscher, manchmal verbunden mit divinatorischen Ritualen zur Geburt eines Sohnes. Sonst sind sie wie auch weitere Mitglieder des Hofstaats Prestige und Staffage. Ähnlich wie Familienmitglieder dienen diese Gruppen dazu, zur Partei des Pharaos gezählt zu werden.

Priester sind fast immer Männer. Vertreter hoher Ämter innerhalb der Hierarchie wie oberster Vorlesepriester (‚Priester-Magier‘) und Prophet können die Helden von Erzählungen sein. Priester in niedrigeren Ämtern (Wab etc.) sind es

weitaus seltener (Ausnahme: Petese). Diese kommen oft in Gruppen vor und sind den höheren Rängen als Untergebene und somit als Parteigänger zugeordnet.

Gleiches gilt für Beamte der Administration: In der Regel haben höhere Ämter eine größere Präsenz in den Literaturwerken; zumeist, wenn sie in der Nähe des Pharaos agieren.

Berufsgruppen, die unmittelbar mit Kultpraktiken zu tun haben, gibt es außerhalb der professionellen Priesterschaft nur wenige. Ein Beispiel sind Hirten. Eine Kultpraxis, für die oft kein Priester vonnöten war, ist das Erlangen prophetischer Träume, denn diese kommen in den Erzählungen in der Regel spontan. Für die Ausdeutung gab es jedoch Spezialisten mit Traumbüchern. Allerdings wird davon nur selten berichtet. Eine Berufsgruppe, die außer den Priestern ein hohes Maß an Glorifizierung erfährt, sind die Schreiber – insbesondere in den Lehren des Neuen Reichs.

Götter kommen in verschiedenen Funktionen vor: als Königsgötter, Lokalgötter, im Kontext bestimmter Tätigkeiten oder Räume, die traditionell bzw. mythologisch mit ihnen verbunden werden. Einzelne Vertreter sind hauptsächlich in Erzählungen und Diskursen präsent, denn in den Weisheitslehren wird hauptsächlich auf den persönlichen bzw. den Stadtgott Bezug genommen. Die meisten Götter sind in den demotischen Geschichten belegt. Das liegt daran, dass einige dieser Werke länger sind und daher die Anzahl der Belegstellen überwiegt, aber auch an dem hohen Anteil von Priestern und Generälen als Protagonisten. Gerade im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis*, in dessen Werken viele verschiedene Personen vorkommen, dienen deren Lokalgötter als funktionale und stilistische Marker, um die Akteure auseinanderhalten zu können. Zahlreiche Passagen wörtlicher Rede beginnen mit einer Invokation bei einem Gott – ein geschicktes rhetorisches Mittel, den Zuhörern zu verdeutlichen, dass jemand Neues spricht und zu welchem Lager er gehört. Die sonst nicht weiter belegten Sopdu und Nebet-Hetepet bezeugen dies.

An dieser Stelle sollen ein paar Einzelbeobachtungen folgen:

- Atum kommt kaum als Schöpfer vor, sondern hauptsächlich als Lokalgott von Heliopolis. Die praktische Arbeit der Schöpfung von Menschen ist dem Chnum zugeordnet. Die allgemeine Schöpferrolle bleibt abstrakt oder wird indirekt dem Re zugeschrieben.
- Re steht in der Götterhierarchie ganz oben, ist aber auch Lokalgott z. B. von Heliopolis. Er kommt als Sonne am Himmel des Diesseits und des Jenseits vor und interagiert mit den Lebenden und den Toten. Die Sonne als Gestirn ist kaum von ihm zu trennen. Der Mond kommt erheblich seltener vor, auch nicht als Chons, aber einmal als Erscheinung des Re in schlimmen Zeiten (dann ist der Mond an die Stelle der Sonne getreten). Wird die Sonne betont, dient dies zur Zeiteinteilung im Kult, z. B. für Gebete.
- Amun ist Reichsgott, aber auch Lokalgott, z. B. von Theben, Teudjoi oder Nubien.

- Isis ist eine komplexe Protagonistin, die sowohl gute als auch negative Rollen einnimmt. Auffällig ist ihre Bestrafung von Menschen mit Krankheiten.
- Osiris ist vornehmlich der Herr der Unterwelt und hält sich dort auf. Er kann auch Zwietracht unter den Menschen säen und gilt demnach nicht als uneingeschränkt positiv.
- Horus kommt recht selten in Kultpraktiken vor, aber sehr oft in den hier nur in einer Auswahl behandelten Eulogien und durch seine Priesterschaft, die Protagonisten sind. Horus wie auch Seth scheinen häufiger die Helden von Mythen zu sein.
- Thoth ist einer der wenigen Götter, der sowohl in den Erzählungen als auch in den Lehren präsent ist. Das liegt an seiner richterlichen Kompetenz bei der Herzenswägung, auf die sich zahlreiche Lehrsentenzen beziehen, und an seiner Funktion als Schutzpatron der Schreiber, die in einigen Lehren v. a. des Neuen Reichs glorifiziert werden. Seine Rollen in den Erzählungen sind vielfältig.
- Ptah ist mehrfach präsent, weil Geschichten in Memphis spielen – u. a. der *Erste* und *Zweite Setna-Roman*.
- Hathor hat eine enge Beziehung zu zwei Protagonisten: zu Meri-Re in *P. Vandier* und zu Merib in *P. Saqqara dem 1, 2* vo., *Merib und der gefangene Pharao*.
- Sobek ist positiv dargestellt – im Gegensatz zum Krokodil als Tier oder dem Krokodilsdämon Chenti. Apophis hat eine uneingeschränkt negative Konnotation.
- Astarte, die in *Astarte und das Meer* präsent ist, wird als ausländische Göttin gezeigt. Auch (Seth-)Baal und der Meeresgott Jam sind als nichtägyptische, vorderasiatische Entitäten konstruiert.
- Seth und Month, die wie Baal auch Kriegsgötter sind, werden im In- und Ausland als ägyptische Götter präsentiert, auch wenn sie mit Baal verbunden werden. Month ist zudem thebanischer Lokalgott.
- Manche Götter tauchen auffälligerweise ab der Spätzeit bzw. in Geschichten, die in der Spätzeit spielen, auf. Das ist vermutlich mit ihren Hauptkultorten in den jeweiligen Residenzen zu begründen: Neith von Saïs, Bastet von Bubastis.
- Stiergötter (Apis und Mnevis) stehen in Zusammenhang mit dem Herrscherkult.
- Einige Götter sind nur in geringer Zahl belegt und wenig signifikant, darunter Schu, Mut, Chons, Nephthys, Heket.

Ka und Ba kommen recht selten vor; der Ka wird in späteren Erzählungen durch den Ach-Totengeist ersetzt. Eine besondere Hauptrolle hat der Ba eines Mannes im *Lebensmüden*.

Totengeister wie auch Dämonen sind häufig und in mehrere Typen ausdifferenziert. Zwischen Ach-Totengeist und Totendämon kann nicht sinnvoll unterschieden werden – ihre Rollen und Funktionen fallen oft zusammen. Ihnen allen ist gemein, dass sie durchweg oder zumindest anfangs böse Absichten haben oder

durch Götter mit für die Protagonisten bösen Absichten instrumentalisiert werden. Auch in den Weisheitslehren wird vor üblen Dämonen gewarnt, aber keine positiven Auswirkungen von Dämonen angeführt.

Es ist keine generelle Aussage darüber möglich, ob an bestimmte Götter für spezifische Kultpraktiken herangetreten wurde. Es gibt, wie beschrieben bestimmte Räume und grobe inhaltliche Domänen, die mit spezifischen Entitäten verbunden wurden (Re: Sonne; Osiris: Unterwelt; Thoth: Gerechtigkeit), aber in der Regel konnte zu allen gerufen, gebetet, gefragt, gezaubert werden, was sich mit der altägyptischen Kultrealität deckt. Viel entscheidender sind die Orte, an denen die Götter hauptsächlich verehrt worden sind, das wird in den Erzählungen oft mit der Herkunft der Protagonisten abgeglichen.

Wenn Tiere genannt werden, dann bei der Hälfte der Fälle in Vergleichen, die religiöse Bezüge zu Kultpraktiken oder ihren göttlichen Manifestationen aufweisen. Neben Speisung der Menschen und vor allem der Verstorbenen und der Götter in Opferriten kommen Tiere in magischen und divinatorischen Praktiken vor: Professionelle Mantiker versuchen, die Tierwelt zu verstehen (Sprache), sich zu Nutze zu machen oder zu manipulieren. Des Weiteren sind Tieromina eine wichtige Kategorie.

1.2 Ritualgegenstände und immaterielle Güter

In diversen Kultpraktiken werden zwischen Menschen und Göttern Gaben ausgetauscht oder bestimmte Gegenstände zum korrekten Ritualablauf verwendet. Andere Dinge sind Nebenerscheinungen und Teil von Kultmodalitäten, insbesondere im letzten Abschnitt. Dieser Abschnitt stellt diese materiellen und immateriellen Güter in vier Abschnitten vor – unterteilt in Speisen, weitere Materialien organischen Ursprungs inklusive der Naturgewalten, figürlichen und immateriellen Gütern. Die Grenzen dieser vier Kategorien sind fließend.

1.2.1 Speisen und Getränke

In Brand- und Trankopfern werden diverse Opfergaben Göttern und Toten geweiht, um diese zu versorgen und zu sättigen. Diesen Kultpraktiken ist ein Abschnitt in Kapitel 2 gewidmet.³³¹ Die Götter garantieren den Menschen ein gutes Leben und

331 S.v. Opfer in Kapitel 2; cf. auch Hapi/Überschwemmung in Kapitel 1 als Ursache für irdischen Wohlstand und Füllen der Totenstiftung.

einen angemessenen Lebensstandard, wenn diese ein gutes und gottesfürchtiges Leben führen (*Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 10, Z. 12–15):

Wenn er aufgeht, sollst du ein Gebet an den Sonnengott richten, mit den Worten: „Gib mir Wohlergehen und Gesundheit!“ Er möge dir deinen Lebensbedarf geben, wobei du vor dem Schrecken (Gottes) bewahrt bleibst.³³²

So sind die meisten hier aufgeführten Speisen und Getränke Opfergaben.

1.2.1.1 Wasser, Öl und Alkohol

Die simpelste Form der Opferung für Götter³³³ und für Verstorbene³³⁴ besteht in der Libation von Wasser.³³⁵ In einer antiken Zivilisation mit Wüsten ohne sauberes Fließwasser hat dieses einen höheren Stellenwert als anderswo oder heutzutage. Das flüssige Nass ist aber auch in anderen rituellen Zusammenhängen wie dem Besprengen und Beträufeln von Dingen wichtig.³³⁶ Das Wasser dafür kommt aus dem Nil (z.B. Überschwemmungswasser), aber auch aus Kanälen und stillen Gewässern. Die Überschwemmung (Hapi) und das Meer (Jam) konnten vergöttlicht

332 Zu Nahrung und Versorgung cf. auch Kapitel 2.

333 *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 1, Z. 2–Kol. 2, Z. 2 (Libation) und Kol. 2, Z. 18–Kol. 3, Z. 1 (Libation für tragbare Barke des Amun; dito in Kolumne G, Z. 5–6, und Kolumne G, Z. 15–24); ähnlich ist vermutlich *Der Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 1, Z. 11–13 (Libation für Osiris auf seiner Barke?).

334 *Chonsemhab und der Geist*, Kol. 3, Z. 12–Kol. 3, Z. 16 (Chonsemhab schlägt dem Ach-Geist vor, welches Personal ihm Wasser und Emmer opfern könnte); *Lehre für Merikare*, § 52 (der Ba des Adressaten gelangt zu den Wasserspenden); *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 4–6 (Wasserspende für verstorbene Eltern, Götter, Vorbildwirkung für eigene Nachkommen); *Neferti*, Z. 68–71 (Wasserspende für Neferti von Zuhörern seiner Prophezie, weil diese eintritt); *Lebensmüder*, Z. 43–49 (Lebensmüder macht dem Ba u. a. Opfergaben für Verstorbene schmackhaft, weil er sterben will).

335 Vermutlich auch ein Opfer findet sich in der *Lehre des Menena*, Z. 8, mit der Aussage über seinen Sohn/Schüler: „du hast Wasser für deinen Stein geholt“. Der Zusammenhang ist entweder ein Opfer für einen Verstorbenen oder für die Götter als Dank nach der Heimkehr von einer Reise. Cf. die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc., zu den Interpretationsvarianten. In *P. Vandier*, 9xy, Z. 14–16, kommen Meri-Re und seine Frau mit Wasser, Wein und Jubel vor, aber es bleibt unklar, ob tatsächlich ein Opfer der Kontext sein kann. Das Setting in *Ägypten und Amazonen*, Kol. 6, Z. x+4–6, spricht für ein Opfer mit Wasser und Weihrauch für Isis. In der *Lehre des Amenemhet*, § H4d wird von kontaminiertem Wasser gesprochen: „Die mit (meiner?) Myrrhe gesalbt waren, gossen Schmutzwasser aus (?; oder: verspritzten Urin?; oder: spuckten darauf?).“; Var. „... vergossen das Wasser meines Getreidespeichers (oder: Fundaments).“ Ob hier Opfergaben gemeint sein können? Allgemein zur Wasserspende Bommas (2005) und Loprieno (2005).

336 Z. B. den Verstorbenen in der *Satirischen Streitschrift*, § KÄT 47, 1–52, 3, mit „den beiden roten Krügen mit Flutwasser (vom Gewässer?) des Thinitischen Gaus“.

werden. In der *Königserzählung*, Kol. 3, Z. 2–8, enthält sich ein Priester von Nilwasser, Wein, Fleisch, Reinigung des Körpers mit Wasser und lebt nur von Brunnenwasser und Brot, da das Bestandteil der Trauerzeremonie um den verstorbenen Pharaon ist. Auch in der Unterwelt wird Wasser und Brot von den Verstorbenen konsumiert (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 1–8; Kol. 2, Z. 15–17; Kol. 2, Z. 17–23). Die tägliche kultische Reinigung der Propheten im Nilwasser wird auch in den *Late Egyptian Miscellanies* erwähnt.³³⁷

Talentierte Magier können Wasser zu ihren Zwecken kontrollieren und manipulieren,³³⁸ z.B. durch Verfärbungen bei magischen Zeichen.³³⁹ Na-Nefer-Ka-Ptah verleibt sich auf magische Weise eine Schriftrolle durch Verbrennen und Trinken der mit Wasser gemischten Asche ein und kann somit deren Inhalt auswendig (*Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 3–4).

Öl³⁴⁰ hat zwei Funktionen: als Teil von Speisen und als Schmierstoff in Salben. Die Belege zu Ölen als Körperduft oder Teil des Balsamierungsrituals überwiegen zahlenmäßig alles andere. In einer Maxime in *P. Insinger*, Kol. 30, Z. 7, ist Öl vielleicht als Teil von Opfer- oder Divinationspraktiken erwähnt: „Der Gott nimmt die Lampe und das Öl entsprechend dem (d.h. seinem) Herzen (d.h. wie er will).“ Handelt es sich hier um Lynchnomantie oder um das Leuchten für die Götter in den Tempeln (Öl als Brennstoff)?³⁴¹

Milch ist Teil von Opfern, kommt aber in den hier besprochenen literarischen Quellen kaum vor. Eine milchige Konsistenz hat der Lepra-Erreger, mit dem Isis den Bes bestraft (*Geschichte mit Bes*, Kol. x+3, Z. 24ff.).³⁴²

Unter Alkohol ist vor allem Bier und Wein zu verstehen, die geopfert, aber vor allem zu Festen getrunken wurden.³⁴³ Wein wird weniger geopfert, sondern den

337 *P. Anastasi 2*, *Werde Schreiber*, Kol. 7, Z. 6–7.

338 *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 12–15; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3 (Spruch zum Bezaubern des Wassers aus dem Zauberbuch des Thoth); Kol. 4, Z. 8–11; Kol. 4, Z. 13–16 (Bezaubern von Merib-Ptah und Ihweret durch Na-Nefer-Ka-Ptah, die im Nil ertrunken sind).

339 *Zweiter Setna-Roman* (Kol. 6, Z. 4–5, und Kol. 6, Z. 24–29; u.a. verfärbt sich Wasser wie Blut); *Zweibrüdermärchen*, Kol. 8, Z. 4–6; Kol. 13, Z. 8–Kol. 14, Z. 3 (Belebung des Herzens des Bata durch Wasser). In der *Geschichte von/über Nachtī*, Z. 4–5, ist vom „Wasser des Todes“ die Rede.

340 Koura (1999).

341 Mit Hoffmann/Quack (2018) 303, Anm. 491, geht es auf jeden Fall um Rituale. Zur Lampendivination/ Lynchnomantie cf. Gee (2002).

342 „Die große Göttin Isis ließ [ein] Milch ... auf ihn kommen.“; cf. zu Aussatz Fischer-Elfert (2005a) 43, 83–85. Aussatz war in der Tat ein Kriterium für Unreinheit und schloss vom Tempeldienst aus; cf. Quack (2005b) 70; Herrmann (2009).

343 Clarysse (2001); Depauw/Smith (2004); Jasnow/Smith (2015); dazu Jasnow/Smith (2010/2011); von Lieven (2003); Spalinger (2014) 408–410 zum Trinken an Neujahr.

Quellen nach häufiger bei Festen für die Götter³⁴⁴ oder bei Festgelagen³⁴⁵ konsumiert. Die Priester aus dem Delta, die die Barke des Amun vor deren Überfahrt beim Opet-Fest in Theben gekapert haben, opfern dem Gott und verzehren während eines hrw-nfr Brot, Fleisch und Wein (*Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 5, Z. 11–16) und vergreifen sich sogar am Opferwein (Kol. 9, Z. 8–10). Kultgenossenschaften tranken häufig Bier und Wein an bestimmten Tagen – vielleicht ist das der Hintergrund mancher Textstellen.³⁴⁶ In der *Königserzählung*, Kol. 3, Z. 2–8, zählt Abstinenz von Wein zum Trauerritual eines Priesters, nachdem der Pharao gestorben war. Wein in Form einer Weintraube kommt im *Zweibrüdermärchen*, Kol. 13, Z. 8, vor – das ist das vertrocknete Herz des Bata, das sein Bruder Anubis durch Wasser wieder zum Leben erweckt.

Mit Bier ist es ganz ähnlich: Es ist Opfergabe für Verstorbene³⁴⁷ und für Götter³⁴⁸ und wird bei kultischen Festen³⁴⁹ gerne getrunken. Ähnlich wie beim Wasser gibt es auch magische Zeichen mit Bier: Im *Zweibrüdermärchen* ist überschäumen des Bier das Signal für Anubis, dass er seinem Bruder Bata zur Hilfe kommen soll (Kol. 8, Z. 4–6; Kol. 12, Z. 7–Kol. 13, Z. 6). Die Götter in *P. Westcar*, Kol. 11, Z. 6–10, hinterlassen einen Sack Gerste im Haus der Ruddedet und verstecken darin die Kronen für die drei zukünftigen Herrscher Ägyptens. Obwohl sie nicht weiß, was es damit auf sich hat, scheint Ruddedet zu ahnen, dass sie den Gerstensack nicht öffnen und schon gar nicht zum Bierbrauen verwenden darf.³⁵⁰

344 *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 24–27, und Kol. 6, Z. 5–10 (Na-Nefer-Ka-Ptah opfert Isis und Harpokrates in Koptos u. a. Wein vor der Suche des Zauberbuchs des Thoth, später tut Setna dies auch vor der Suche nach bestimmten Gräbern); *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 14, Z. 2–6 (Brand- und Trankopfer sowie Hinrichtung, Wein wird erwähnt); vielleicht wird Wein bei dem Fest im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 2, Z. 30–32, getrunken.

345 *P. Vandier*, 9xy, Z. 14–16 (Meri-Re und seine Frau trinken Wasser und Wein; leider ist der Anlass unklar); *Erster Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 16–20 (Setna trinkt Wein bei Tabubu im Rahmen eines hrw-nfr, Tabubu trinkt nicht mit und stellt Forderungen).

346 *P. Queen's College*, Kol. x+4, Z. 13–19 (Ihy trinkt mit Priestern des Re vor dem Konzil der Nebet-Hetepet in Heliopolis).

347 *P. Westcar*, 1. Geschichte, Kol. 1, Z. 12–17 (u. a. 100 ds-Krüge für den König und einen ḏw-j.w-Krug für den obersten Vorlesepriester in einer nicht erhaltenen Handlung); *P. Westcar*, Kol. 4, Z. 12–17 (u. a. 100 ds-Krüge für den König Nebka und einen ḏw-j.w-Krug für Ubainer); *P. Westcar*, Kol. 6, Z. 18–21 (u. a. 100 ds-Krüge für den König Snofru und einen ḏw-j.w-Krug für Djadja-em-anch).

348 *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Chester Beatty 4*, *Verhaltensregeln*, Kol. 4, Z. 6–Kol. 5, Z. 6 (Warnung, dem Gott Opfergaben wegzunehmen, u. a. Bier).

349 *P. Rylands 9*, Kol. 2, Z. 9–11 (Biertrinken zum Fest des Schu in Teudjoi); Kol. 9, Z. 5–8 (Biertrinken der Familie des Petese von Amun von Teudjoi vor einer Reise); *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 16, Z. x+3–5 (vielleicht eine Kultgenossenschaft mit Priestern als Mitgliedern?).

350 „Ach, vielleicht wollt ihr diesen (Sack) Gerste eurem Bündelträger geben. Möget ihr ihn euch nehmen als (Kauf-)Preis für Bier(zubereitung).“ Da belud sich Chnum mit dem

1.2.1.2 Getreideprodukte, Früchte, Fisch und Fleisch

Die Tempel bekamen Getreidelieferungen, z. B. für Opfergaben und die Versorgung von Bediensteten wie Priestern.³⁵¹ Getreidediebstahl oder Betrug durch gefälschte Maße und Gewichte schienen häufig vorzukommen, weshalb beides als Delikt aufgeführt wird, das die Götter ahnden werden.³⁵² Getreide wurde zu Brot verarbeitet, das wiederum als Opfer an Verstorbene³⁵³ und Götter³⁵⁴ weitergereicht wurde. Wenn in diversen Kontexten von Rationen (‘q.w) gesprochen wird, ist oft ein Kontingent an Brot gemeint.³⁵⁵ Es spielt eine Rolle im Kult.³⁵⁶ Auch die Verstorbenen essen im Jenseits Brot.³⁵⁷

Weitere Nahrungsmittel, die in den literarischen Texten als Opfergaben vorkommen, sind Obst und Gemüse.³⁵⁸ Honig kann ein Opfer sein (Rezipient ist unklar; *P. Tebt. Tait* 1, Z. 10, Z. 1–13).

(Sack) Gerste. Sich begeben war es, was sie taten zu dem Ort, von dem sie gekommen waren.“

- 351 Z. B. *P. Rylands* 9, Kol. 11, Z. 2–3 (Petese I. bringt aus Theben Getreide für die Opferstiftung des Amun von Teudjoi und lässt es im Tempel ausschütten).
- 352 *Wermai*, Kol. 4, Z. 15 (Wermai schwört bei Atum, dass ihm ein Handwerker Getreide gestohlen habe); *Satirische Streitschrift*, § KÄT 65, 3 (Cheruef hat bei Ptah geschworen, dass die Scheune mit den Getreiderationen korrekt versiegelt ist).
- 353 *P. Westcar*, 1. Geschichte, Kol. 1, Z. 12–17 (u. a. 1000 Brote für den König in einer nicht erhaltenen Handlung); *P. Westcar*, Kol. 4, Z. 12–17 (u. a. 1000 Brote für den König Nebka); *P. Westcar*, Kol. 6, Z. 18–21 (u. a. 1000 Brote für den König Snofru). Weitere Brotopfer werden erwähnt im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Ricci-Fragment 1, Z. 7–9 (Brot für Pharao Inaros); *Lehre des Ptahhotep*, § D 141–142; *Brooklynser Weisheitstext*, Kol. 6, Z. 2–3.
- 354 *P. Vandier*, Kol. 4, Z. 9–11 (Hathor holt Opferbrote zum Senut-Fest auf der Erde ab und nimmt sie mit in die Unterwelt); *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Chester Beatty* 4, *Verhaltensregeln*, Kol. 5, Z. 1–4 (Warnung vor Diebstahl von u. a. Opferbrot für den Gott); *P. Vandier*, Fragment 2, Z. 1–6 (der Kontext ist leider zerstört).
- 355 So explizit in der komplizierten Passage in *P. Queen’s College*, Kol. x+3, Z. 1–4, und Kol. x+3, Z. 5–6 (Erwähnung von Brot-Rationen für eine Göttin und für hohe Beamte; cf. auch im gleichen Text Kol. x+2, Z. 1–5; Kol. x+2, Z. 9–14; Kol. x+3, Z. 1–4; Kol. x+3, Z. 9). Rationen werden u. a. in Kaplony-Heckel (2015) beleuchtet.
- 356 *Lehre für Merikare*, § 63–65 (Brot essen im Tempel ist Teil des monatlichen Priesterdienstes). In der *Königserzählung*, Kol. 3, Z. 2–8, konsumiert ein Priester aufgrund der Trauerzeit durch den Tod des Pharaos nur Brunnenwasser und Brot. Die Delta-Hirten im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 5, Z. 11–16, essen bei einem Fest u. a. das Brot, das der Gott Amun als Opferbekommen sollte.
- 357 *Zweiter Setna-Roman*; Setna hinterfragt dies in Kol. 2, Z. 15–17, Si-Osiris erklärt es in Kol. 2, Z. 17–23. In der Passage werden Verstorbene präsentiert, die nicht an Brot und Bier gelangen können – die Strafe der Götter für ihr ungebührliches Leben auf Erden.
- 358 Im *Lebensmüden*, Z. 43–49, wird vermutlich šww-Gemüse als Totenopfer erwähnt.

Durch Fleisch und Fisch werden die Opfer an Verstorbene³⁵⁹ und an die Götter kostspieliger.³⁶⁰ Für die Opfergabe und zur eigenen Versorgung kümmern sich Priester in tempeleigenen Anlagen um Geflügel- und Viehbestände.³⁶¹

1.2.2 Natürlich vorkommende Materialien und Naturgewalten

Nicht-essbare Dinge wie Schmierstoffe, hölzerne und pflanzliche Dinge sowie Teile des menschlichen Körpers in Kultpraktiken sind das Thema dieses Abschnitts. Dazu kommen Natur- und Wettererscheinungen sowie Feuer als Ritualmodalitäten, unter denen bestimmte Vorgänge ablaufen.

1.2.2.1 Duftendes Räuchermaterial, Salben, Wachs und Lehm

Mithilfe von Feuer wurden duftende Substanzen verbrannt, allen voran Kyphi und Weihrauch. Solche Räucherungen wurden in Häusern zu Festen,³⁶² zur kultischen Reinigung,³⁶³ zu divinatorischen Zwecken³⁶⁴ sowie für die To-

359 *Setna-Geschichte*, P.Cairo CG 30692, Z.5–7 (Setna opfert dem Ach-Geist Rinder, Geflügel und weiteres). U. a. je ein Rind opfert Pharao Cheops den verstorbenen Pharaonen in *P. Westcar*, Kol. 1, Z. 12–16; Kol. 4, Z. 12–17; Kol. 6, Z. 18–21; in *Ägypter und Amazonen*, Kol. 6, Z. x+15–29, sind es Geflügel und Rinder, die Serpot und Petechnons dem verstorbenen Pharao Inaros opfern.

360 *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 24–27 und Kol. 6, Z. 5–10 (Wein, Rind und Geflügel als Opfer in Koptos vor Isis und Harpokrates); *The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 8 (Fische und Geflügel als Opfer für Sobek). Der *Schiffbrüchige* will für ein Brandopfer an den Schlangengott der Insel Geflügel und Rinder schlachten (Z. 139–148); im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 5, Z. 27–Kol. 6, Z. 1, bekommt Sopdu u. a. Rinderfett. Allerdings akzeptiert Amun kein Rind von ungerechten Menschen – es stinkt ihm wie fauliger Fisch (*P. Rylands* 9, Kol. 25, Z. 6–9, letztes Klagelied).

361 Kultpraktisch qualifiziertes Personal hat mit Tieren zu tun: Amenemope aus der *Lehre des Amenemope* ist der „Beobachter/Identifizierer (?) der (schwarzen) Rinder der Treppe des Min“; und der Charakter Raja aus den *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Lansing*, ist Obervorsteher der Rinder des Amun. Cf. auch *P. Rylands* 9, Kol. 9, Z. 8, 3–5 (Priester hütet Tiere). In der *Schreibtafel Straßburg inv. D 1994*, Z. 6, ist es vermutlich der Pharao, der den Bau einer Voliere, eines Geflügelhofs, eines Taubenhauses und einer weiteren Anlage veranlasst. Zum Tabu, Schweine zu essen (und dem dokumentarischen und archäologischen Befund), cf. Volokhine (2015b). Zu den einzelnen Tieren cf. auch den Abschnitt im vorherigen Kapitel. Die Belege für Fische haben fast immer mit Speisung oder Opfer zu tun.

362 *Geschichte mit Bes*, Kol. x+2, Z. 1ff. (Fest für Osiris, Bes opfert einen Vogel und verbrennt Räucherwerk und Kyphi).

363 In *Ägypter und Amazonen*, Kol. 6, Z. x+4–6, wird ein provisorisches Haus mit Wasser und Weihrauch für den Tempelbetrieb gereinigt, das dann einem Fest dient.

364 *P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 5, Z. 24–30 (Sachminofre betet zu Re, um sich nach ihrem Mann Petese zu erkundigen, und verbrennt dabei Myrrhe, Weihrauch und Kyphi).

ten³⁶⁵ und die Götter³⁶⁶ durchgeführt, oft zusammen mit Opfergaben. Im Kontext mit Weihrauch wird Myrrhe erwähnt. Myrrhe kann ebenfalls verbrannt werden, wird aber meistens Salben zugesetzt und sorgt für einen charakteristischen Duft. Auch dieses Produkt nebst Ladanum, Salböl, Räucherwerk und Balsam will der *Schiffbrüchige* dem Schlangengott auf dessen Insel liefern (Z. 139–148), doch das ist ein überflüssiges Unterfangen, denn dort wächst Myrrhe. Die Schlange bezeichnet sich deshalb selbst als „Herrscher von Punt“ (Z. 151–152) und gibt dem Schiffbrüchigen alles, was er ihr später schenken wollte, in großen Mengen mit nach Hause (Z. 161–165). Myrrhe wird außerdem geopfert³⁶⁷ und in Divinationspraktiken³⁶⁸ verwendet. Die Lebenden, aber auch die Toten im Mumifizierungsritual, wurden damit parfümiert.³⁶⁹

365 *P. Westcar*, 1. Geschichte, Kol. 1, Z. 12–17 (u. a. zwei Kugeln Weihrauch für den König und eine Kugel für den obersten Vorlesepriester in einer nicht erhaltenen Handlung); *P. Westcar*, Kol. 4, Z. 12–17 (u. a. zwei Kugeln für den König Nebka und eine Kugel für Ubainer); *P. Westcar*, Kol. 6, Z. 18–21 (u. a. zwei Kugeln für den König Snofru und eine Kugel für Djadja-em-anch); *Ägypter und Amazonen*, Kol. 6, Z. x+15–29 (Serpot und Petechnon opfern dem König Inaros ein Brand- und Trankopfer, darunter Myrrhe und Weihrauch; in A, Z. 2.x+37, wird nochmals Weihrauch erwähnt, vielleicht steht das im Zusammenhang).

366 *Schiffbrüchiger*, Z. 139–148 (der Schiffbrüchige verspricht dem Schlangengott, ihm u. a. Weihrauch zu bringen); *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 16, Z. 6–9 (Gesang, Tanz und Weihrauch ist die Nahrung des Gottes; ähnlich in P. Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 14–17: Weihrauch als Nahrung des Gottes und Aufforderung, dies täglich dem Re zu geben). In *P. Tebt. Tait* 6, Fragment 1, Z. 9, ist von „Spezereien (und) Opfergaben“ (ḥn) die Rede – eine vermutlich dem Weihrauch ähnliche Räucherware. *Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen*, Fragment 3, Z. 1–3 und Z. 7 erwähnt Gewürze, Weihrauch, Honig, 3brkt „Smaragd“ sowie goldene Weingläser – vermutlich im Kontext einer Opferung vor einem Altar.

367 *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 5, Z. 27–Kol. 6, Z. 1 (Opfer für Sopdu); *Ägypter und Amazonen*, A, Kol. 6, Z. x+15–29 (Opfer für König Inaros).

368 *P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 5, Z. 24–30 (Gebet der Sachminofre an Re unter Verbrennen von Myrrhe, Weihrauch und Kyphi in einer Feuerschale).

369 *The Sporting King*, B2, 13–3, 12 (Erwähnung der Verwendung von Myrrhe auf dem „Feuer des [Festes des] Anfangs-der-Überschwemmung“); *Lebensmüder*, Z. 130–142.

Vermutlich muss man Myrrhe mitdenken, wenn von Salböl die Rede ist, das u. a. im Tempel³⁷⁰ und bei der Bestattung³⁷¹ verwendet worden ist. In anderen Fällen (Audienz, Trauer) ist explizit von Lotosöl die Rede.³⁷²

Aus Wachs lassen sich Figuren formen; cf. dazu Kapitel 2. Auch Lehm ist dafür geeignet, wie der Golem beweist, den Meri-Re in der Unterwelt herstellt und auf Erden schickt, um seine Befehle auszuführen (*P. Vandier*, Kol. 5, Z. 1–4). Das Herstellen von Menschen aus Lehm ist auch in weiteren Quellen bezeugt: Chnum stellt die Menschen aus Lehmklumpen auf der Töpferscheibe her (*Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 12, Z. 13–17), auch mit Stroh vermengt (Kol. 24, Z. 11–20).

1.2.2.2 Holz und Bäume

Die Hölzer und Holzprodukte, die in kultpraktischen Zusammenhängen erwähnt werden, sind meist Luxusprodukte, z. B. Mobiliar für das Grab.³⁷³ In *Herischef und General Meri-Re*, ro., Z. 8–vo., Z. 5 begräbt Meri-Re einen göttlichen Falken unter einem Baum oder trauert darunter. Andere Rituale betreffen hölzerne Figuren oder Truhen, in denen Ritualgegenstände versteckt werden.³⁷⁴ Die Geschichte, in der es sich wohl am meisten um Holz dreht, ist die Reise des *Wenamun* nach Byblos, um Bauholz für die Götterbarke des Amun von Theben aufzutreiben; sie endet in einem

370 *P. Rylands* 9, Kol. 18, Z. 4–5 (ein Priester salbt sich für das Achmenu-Fest[?]).

371 *Sinuhe*, in Passage Version B, Z. 190–199; *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 8, Z. 6–10 (Begräbnis des Inaros); *P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 5, Z. 19–23 (Do-it-yourself-Begräbnis des Petese); *Satirische Streitschrift*, § KÄT 38, 2–55, 1; innerhalb einer Wunschformel; *Lehre des Amunnacht*, O. KV 18/3.614 + 627, § 36–38, Z. 2–3 vo. (Vergleich, dass eine Schulausbildung besser sei als Salböl im Grab); *The Sporting King*, B2, 13–3, 12 (der königliche Harpunenschaft ist wie „...die im Mund mit Natron [?] gesalbt sind“, d. h. in Bezug auf mumifizierte Verstorbene).

372 *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 14, Z. 23–24 (die Gewänder vermutlich der Trauernden sind in Lotosöl getaucht; nochmals in Kol. 14, Z. 27–30), *P. Rylands* 9, Kol. 8, Z. 15–16 (Petese wird vor einer Audienz beim Pharao mit Lotosöl gesalbt).

373 *Chonsemhab und der Geist*, Kol. 3, Z. 16–Kol. 4, Z. 1 (der Geist beklagt den Zustand seines Grabes, und vergleicht es mit vertrocknetem Totholz; in Kol. 2, Z. 10–13 verspricht Chonsemhab die Herstellung eines Sarges aus Gold und Christusdorn).

374 *P. Westcar*, Kol. 2, Z. 21–Kol. 3, Z. 5 (unklar; während der Herstellung des magischen Krokodils wird ein „Paar [...] aus Ebenholz [und] Elektrum“ benötigt); *P. Westcar*, Kol. 11, Z. 18–Kol. 12, Z. 6 (die Götter verstecken den Sack mit den drei Königskronen in einem [Holz]kasten); *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 17–20, und Kol. 3, Z. 33–35 (Thoth versteckt sein Zauberbuch in sechs Truhen, darunter eine aus Aleppokiefernholz und eine aus Elfenbein und Ebenholz; cf. Vinson [2010] 447–449.). Leider ist unklar, was mit „his wood of taking“ eines Mannes in *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 7, gemeint ist, ebenso das hölzerne Objekt in *The Sporting King*, B4, 1–12 („ihre [hölzernen] [...]“ – vielleicht Figuren?).

Fiasko.³⁷⁵ Dies erinnert an die Passage in *Ipuwer*, Kol. 3, Z. 6–10, in der beklagt wird, dass in Zeiten des Aufruhrs niemand mehr nach Byblos fährt, um vielleicht Bauholz, aber auch Zutaten für Salböle zur Mumifizierung zu besorgen.³⁷⁶

Tannen bzw. Zedern spielen eine wichtige Rolle im *Zweibrüdermärchen*. Zedern werden im Libanon angebaut, wohin Bata zieht. In der Geschichte ist vom „Tal der Tanne“ die Rede. Bata legt sein Herz auf die Kronenspitze einer Zeder und schläft sogar darunter, um es zu bewachen. Nur seiner göttlichen Frau vertraut er dieses Geheimnis an. Dies erweist sich als verhängnisvoll, weil die Frau den Leuten des Pharaos davon erzählt und die Zeder fällen lässt. Das Herz fällt auf die Erde, Bata stirbt und wird erst wieder zum Leben erweckt, als sein Bruder Anubis ins „Tal der Tanne“ kommt, das Herz findet und Bata so wieder zum Leben erweckt. Es ist auch eine Zeder, die im Auftrag des Meeresherrn Jam Batas Frau eine Locke stiehlt.

Die Tanne oder Zeder und die baumreichen Gegenden des Libanon sind die Kontrastfolie zur baumarmen, von der Wüste geprägten Flora in Ägypten. Das *Zweibrüdermärchen* setzt sich in der Heimat, in heimatlichen Gefilden fort, aber dann sind es einzelne, freistehende Perseaabäume, die in der Handlung vorkommen. Bata erscheint als Stier, wird geschlachtet, und zwei Blutstropfen von ihm wachsen über Nacht zu zwei hohen Perseaabäumen heran (Kol. 16, Z. 6–Kol. 17, Z. 3). Hier zeigt sich erneut, dass Bata über göttliche Fähigkeiten verfügt. Batas intrigante Ehefrau, die nun Gemahlin des Pharaos ist, veranlasst das Fällen der Bäume für Möbelstücke (Kol. 17, Z. 3–Kol. 18, Z. 6). Doch ein Holzsplitter eines der Bäume fliegt ihr beim Fällen in den Mund und verursacht ihre Schwangerschaft und Batas Wiedergeburt. Dies erinnert an den *Zweiten Setna-Roman*, in dem Hor, Sohn des Panesche, als Si-Osiris wiedergeboren wird, weil sich Mehwechet eine Medizin aus einem Persea-Keimling zubereitet hatte, um schwanger zu werden. Die Götter hatten ihr die Nachricht mit dem Rezept im Traum mitgeteilt (Kol. 1, Z. 1–4). Am Ende der Geschichte löst Hor, Sohn des Panesche, dies alles auf: Die Wiedergeburt als Persea-Keimling war von Anfang an geplant (Kol. 6, Z. 32–Kol. 7, Z. 6).³⁷⁷

375 Cf. *Wenamun*, Kol. 1, Z. 1–3 (Beschreibung des Auftrags); Kol. 2, Z. 4–5 (Wenamun erklärt seinen Auftrag dem Tjeker-Baal); Kol. 2, Z. 13–14 (Erwägen eines Gebets an den Wettergott Baal, der die Bäume fällt und so für Bauholz sorgt); Kol. 2, Z. 37–38 (Verladen von sieben Einzelteilen für die Barke, darunter Kielbalken, Bugzier, Heckzier); Kol. 2, Z. 54–60 (Wenamun empfiehlt dem Tjeker-Baal, eine Stele aufstellen zu lassen mit dem Rühmen seiner Bauholzlieferungen für Ägypten).

376 „Those who were with the god’s boat are yoked [...], and no one has travelled north to [Byb]los today. What may we do about pines for our mummies, [with] whose products prie[sts] are buried, (and) with the oil whereof the great are embalmed.“

377 Cross (2022) 304 notiert auch die gleiche Pflanzenspezies und spekuliert, dass der *Zweite Setna-Roman* auch vom *Zweibrüdermärchen* inspiriert sein könnte, was natürlich nicht zu beweisen ist.

Ein gegabelter Stock, vermutlich aus Holz, ist Teil eines wohl apotropäischen Rituals im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 33–38; Kol. 5, Z. 35–38; Kol. 5, Z. 38–Kol. 6, Z. 3 (s. a. unter kosmischen Erscheinungen weiter unten). Das Schlagen von heiligen Tieren mit Stöcken oder anderen Gegenständen ist verboten (Weisheitstext *P.Ashmolean inv. 1984.77 vo.*, Kol. 2, Z. 8–10).

1.2.2.3 Pflanzen und Blumen

Ist der Weg des Meri-Re in die Unterwelt mit einem Blütenteppich bedeckt? Nach dem Opfer läuft er auf einem „Teppich (?) (aus) [...] Pflanzen (?) und ... unter (?) ihm entfaltet war, so dass er [nicht] den Boden berührte“ (*P. Vandier*, Kol. 2, Z. 14–Kol. 3, Z. 1). Leider sind nicht mehr Details bekannt.

Papyrus wird hauptsächlich als Schriftträger erwähnt; von den Handschriften soll weiter unten die Rede sein. Ein Papyrusboot, das Si-Osiris herbeiholt, um damit ein Gewölbe aus der Thronhalle des Pharaos weit weg zu bringen, kommt im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 17–21, vor.

Blumensträuße können Gaben in Kultpraktiken sein. Als Meri-Re seinen Golem auf die Erdoberfläche schickt, lässt er von ihm einen Blumenstrauß in die Unterwelt zurückbringen. Es soll ein Geschenk für Osiris sein (*P. Vandier*, Kol. 5, Z. 13–15; äg. *nh*, ein Wortspiel mit *nh* „Leben“). Der Gott ist allerdings äußerst erbost darüber, da dies enthüllt, dass Meri-Re Kontakt zur Welt der Lebenden aufgenommen hat (*P. Vandier*, Kol. 5, Z. 15–Kol. 6, Z. 5).

In *P. Rylands 9* zieht der Pharao Psammetich I. in einen Krieg gegen Syrien. Alle großen Tempel werden aufgefordert, die Priester Blumensträuße für die jeweiligen Götter tragen zu lassen. In Teudjoi war es Petese II., der als Vertreter des Amun den Blumenstrauß trug (*P. Rylands 9*, Kol. 3, Z. 13–4, 1, und Kol. 14, Z. 15–19).

Eine besondere Pflanze ist der Lotos.³⁷⁸ Vielleicht ist in der *Setna-Geschichte* von *P. Carlsberg inv. 207*, Kol. x+1, Z. 9–14, ein Divinationsritual mit Blütenblättern erwähnt, die ins Wasser gedrückt werden?³⁷⁹ In *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 1–2, wird grünlicher Lotossamen erwähnt, den ein Setem-Priester in einem Spruch verwendet, vielleicht als Heilmittel.³⁸⁰

1.2.2.4 Teile und Substanzen des menschlichen Körpers

Aus zwei Tropfen von Batas Blut, als er sich in Gestalt eines Stiers befand, entstehen über Nacht zwei stattliche Perseabäume (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 16, Z. 6–Kol. 17, Z. 3). Blut fungiert hier wie ein Samen. Wasser, das sich in Blut verwandelt, und ein blutroter Himmel sind Teil des magischen Zeichens, das Hor, Sohn der Nubierin,

378 Cf. auch Kapitel 5 zum Lotos als Todesmotiv.

379 Cf. Naether (2010) 345–346.

380 Ansonsten kommen Heilpflanzen überraschend selten vor; zu deren Sammlung für Rezepte etc. cf. Aufrère (2001a).

mit seiner Mutter vereinbart (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 4–5). Als die Zeichen eintreten, weiß die Mutter, dass sie ihrem Sohn zu Hilfe kommen muss (Kol. 6, Z. 24–25). Blut anstelle von Wasser ist ein Zeichen der Verunreinigung. Das zeigen die *Schmähworte gegen eine Frau*, Z. 6–7, in denen der Sprecher die ihm verhasste Frau auffordert, in Blut zu baden und sich mit Urin zu säubern – also eine Umkehr einer normalen Reinigung. In der fragmentarischen *Traumgeschichte*, Z. x+3–8, verschüttet ein Mann Blut auf dem Boden – vielleicht im Traum oder danach.

Der Stein und der Knochen in *P. Queen's College*, Kol. x+3, Z. 10, sind sicher nicht menschlicher Natur, wohl eher Astragale, die in einem Orakel benutzt werden. Dieser Text erwähnt in Kol. x+2, Z. 9–14, auch einen Schädel und rote Haare(?), vermutlich ebenso zur Verwendung in divinatorischen Ritualen.

Tränen sind essentiell für die Heilung des mit Blindheit geschlagenen Pharaos in der Geschichte in *P. Petese* 2, C1. In Kol. 2, Z. 3–5, offenbaren ihm die Götter, dass nur die Tränen einer tugendhaften Frau ihm Rettung bringen können, und es kostet mehrere Frauen das Leben, bis die Richtige gefunden wird. Weiterhin fließen Tränen vor allem bei Beerdigungen.³⁸¹

Blut, Knochen, Tränen – sie alle sind Ritualzutaten, die stark symbolisch aufgeladen sind, in Zeichen vorkommen können (Signalfarbe Rot) und an das Prinzip der sympathetischen Magie erinnern (*similia similibus*).

1.2.2.5 Kosmische Erscheinungen, Wetter, Feuer

Die folgenden Güter sind nur in wenigen Fällen Ritualinstrumente, sondern eher Ritualmodalitäten und Begleiterscheinungen, unter denen bestimmte Speisen, Gegenstände etc. zum Einsatz kommen, von denen bereits die Rede war. Da es sich dabei um Erscheinungen der Naturelemente handelt, sind sie an dieser Stelle kurz aufgelistet.

Die Götter können als Sterne am Nachthimmel auftauchen. Sirius, das Sternbild der Sopdet bzw. Isis, erscheint in *P. Saqqara dem., 1, 2 ro.*, Z. 6, 13–16, als sich eine kranke Frau an Isis wenden will. Isis erscheint als Stern³⁸² in der *Krugtext-Geschichte*, *Krug B, Der Beistand der Isis* und schenkt dem bedrückten Chalamanti ein goldenes Diadem. Mit den Sprüchen aus dem Zauberbuch des Thoth im *Ersten Setna-Roman* lassen sich u. a. die Gestirne, also die Götter, beobachten (Kol. 3, Z. 12–14; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3). In der *Lehre des P. Ramesseum* 2, Kol. 1, Z. 8, ist die Rede von einem „wütenden Stern“, in den sich vielleicht ein Gott verwandelt.

381 Cf. *Lebensmüder*, Z. 56–60, und den Abschnitt zum Weinen in Kapitel 2.3.

382 Oder Mond, cf. Hoffmann/Quack (2018) 262, Anm. 452.

Die Götter initiieren Sturm und Regen in Situationen, in denen sie ihre Macht beweisen³⁸³ oder von etwas ablenken möchten.³⁸⁴ Dies kündigt meist ein Ereignis an, das die Götter auslösen und durch das ein Wendepunkt in einer Handlung markiert wird. Magier können Regen erschaffen – wie Hor, Sohn des Panesche/Si-Osiris, im *Zweiten Setna-Roman*, der damit ein Feuer von Hor, Sohn der Nubierin, löscht (Kol. 6, Z. 12–15).

Tau als göttliches Produkt wird im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 13, Z. 3, erwähnt (Feinde des Pharaos sollen vor dem Lichtglanz und dem Tau des Amun erschrecken) und in *The Pleasures of Fishing and Fowling*, C1, x+9 (Tau der Neith). Dichter Nebel kommt im magischen Duell im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 15–17, vor, den Hor, Sohn der Nubierin, herbeihext, damit der Pharao und sein Hofstaat sich nicht mehr sehen können. In der gleichen Geschichte fliegt die Magie unter den Wolken zwischen Ägypten und Nubien hin und her (Kol. 5, Z. 22–24).

In Windböen versteckt reisen die drei Monthgötter zu Pharao Thutmosis III., um ihm im Kampf gegen die Syrer zu helfen (*Syrienfeldzug Thutmosis' III.*, Kol. 2, Z. 6–10). Der König hatte diese bei Amonrasonther per Wink nach Süden angefordert. Die reisenden Götter bilden eine schöne Analogie zu Heka, den Zaubersprüchen, die im *Zweiten Setna-Roman* unter den Wolken zu ihrem Zielort fliegen.

Kühler Wind wird in der Hitze Ägyptens von den Einwohnern freudig begrüßt. Das thebanische Opferfest wurde in einer Zeit der kühlen Brise begangen (*Late Egyptian Miscellanies*, *P. Chester Beatty* 5, *Soldatencharakteristik*, Kol. 6, Z. 13–14). Eventuell ist in der *Rede des Sa-Sobek*, C1, 1, Trauer mit Wind verknüpft.³⁸⁵

Aber Wind ist durchaus auch negativ konnotiert: In *P. Queen's College*, Kol. x+4, Z. 13–19, bittet Ihy Re-Harachte im Gebet um guten Wind für die Schiffsreise des Hem-na-nefi. Die Bootsbesatzung im *Schiffbrüchigen* sei in der Lage gewesen, Sturm und Unwetter zu prognostizieren (Z. 30–32, jedoch kommen alle bis auf einen um), eine Aussage, die in der *Lehre des Menena*, Z. 1–2, an seinen Sohn wieder aufgegriffen wird.³⁸⁶

383 *Lehre des P. Ramesseum* 2, Kol. 1, Z. 6: „[...] der oberste (?) Gott (?), er wütet aus aller Kraft [...] mit einem Regensturm.“ Im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 14, Z. 1 wird vor einem Aufeinandertreffen der Opponenten ein „feiner Regen des Himmels“ erwähnt, was vielleicht ein Omen sein könnte; eventuell auch die Wolke in Kol. 21, Z. 18.

384 So schaffen die Götter in *P. Westcar*, Kol. 11, Z. 10–17, ein Unwetter, nachdem sie die Herrscherkronen in einem Getreidesack im Haus des Rawoser versteckt haben und nach Norden zogen.

385 „Wer in Trauer versetzt (?) [...] ist vernichtet, indem (?) der shbw-Wind vergeht.“

386 Fischer-Elfert (2003b) 120–123 zu oft zitierten und gelehrten ‚Klassikern‘ der ägyptischen Literatur. Zu Zitaten literarischer Texte cf. Brunner (1979); Guglielmi (1984); Fischer-Elfert (1992); van de Walle (1948) 29.

Die meisten Belege zu Feuer haben einen Bezug zum Tod: Hinrichtungen aufgrund von Todesstrafen.³⁸⁷ Außerdem wird Feuer im Zusammenhang mit Brandopfern erwähnt, in denen die Gaben von den Flammen verzehrt werden.³⁸⁸ Das Feuerbecken, in dem Menschen und vermutlich auch Opfergaben verbrannt werden, kommt im *Ersten Setna-Roman* in einem bisher nicht noch einmal überlieferten apotropäischen Ritual vor: das Tragen eines gegabelten Stockes in der Hand und eines Feuerbeckens auf dem Kopf.³⁸⁹ Auch andere Kultpraktiken bedienen sich der Technik des Verbrennens: Na-Nefer-Ka-Ptah verleibt sich ein Zauberbuch ein, indem er es abschreibt, die Kopie verbrennt, die Asche in Wasser mixt und dann trinkt (*Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 3–4). Innerhalb des magischen Duells zwischen Hor, Sohn des Panesche, und Hor, Sohn der Nubierin, lässt der nubische Zauberer in der Thronhalle des Pharaos ein Feuer entstehen (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 12–15). Hor, Sohn des Panesche, kann es löschen und tötet Hor, Sohn der Nubierin, durch Verbrennen in einem Feuerring vor aller Augen (Kol. 6, Z. 32–Kol. 7, Z. 6). Mehrere Interaktionen von Göttern und Menschen mit Feuer sind leider unklar.³⁹⁰

-
- 387 *P. Westcar*, Kol. 4, Z. 8–10 (Verbrennung der Frau des Ubainer auf Befehl des Pharaos, Asche wird in den Nil geworfen); *P. Vandier*, Kol. 5, Z. 6–8, und Kol. 5, Z. 9–13 (Verbrennung der Magier im Feuerbecken „in Gegenwart von Mut, die unter [ihren] Masten in Heliopolis ist“ auf Befehl des Pharaos nach zweimaliger nachdrücklicher Aufforderung durch Meri-Res Golem); *P. Rylands 9*, Kol. 13, Z. 8–11 (Priester in Teudjoi rufen nach der Todesstrafe im Feuerbecken für Übeltäter gegen die Familie Petese I.); *P. Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 14, Z. 2–6, und Kol. 14, Z. 36 (Verbrennung des Propheten des Horus und seiner Familie im Feuerofen auf Befehl des Pharaos); *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. x+4, Z. 4–6 (Verbrennung des Harsiese und weiterer Attentäter im Feuerofen auf Befehl des Pharaos).
- 388 Die Flammen von Brandopferungen werden betont in: *Schiffbrüchiger*, Z. 54–56 (Brandopfer für die Götter nach Überleben des Schiffbruchs); *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 5, Z. 27–Kol. 6, Z. 1 (Brandopfer vor Sopdu); *P. Petese 2*, C1, Kol. 1, Z. 1–6 (der Pharao droht eine Hinrichtung durch Verbrennen an und tötet einen Mann mit einem Speer); *The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 6–7 (Brandopfer für Sobek).
- 389 *Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 34–38; Kol. 5, Z. 35–38; Kol. 5, Z. 38–Kol. 6, Z. 3. Es wird erwartet, dass Setna diese Attribute tragen wird, schließlich kommt es auch dazu, weil er trotz Warnungen das Zauberbuch des Thoth ausfindig gemacht und verwendet hat. Man kann dabei auch an eine Narrenkappe denken. Vinson (2016/2017) 53–57 und Vinson (2018) 158 spricht sich für ein Abwehrritual aus. Die Beteiligten wirken ziemlich wissend, so dass man vermuten mag, so etwas sei bereits schon einmal vorgekommen.
- 390 *P. Saqqara dem 1, 2 ro., Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 30–31 (hat vielleicht mit göttlicher Rache zu tun, eine Person sagt eventuell zu Imhotep „du hast eine Flamme gesetzt“); *P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 14 (vielleicht ein Opfer oder eine divinatorische Praxis auf dem Altar der Bastet); *P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 14 (eine Flamme erscheint zwischen Merib, dem Pharao auf dem Berg und den wilden Tieren – vielleicht durch Magie oder durch Hathor zum Schutz vor den Tieren); *Setna-Geschichte*, *P. Cairo CG 30692*, Z. 2–3 und Z. 13–15 (unklar, ob Hinrichtung, Opfer oder divinatorische Praxis mit Figuren).

1.2.3 Figürliches

Dieser Abschnitt greift verarbeitete Güter auf. Dabei kann es sich um Transportmittel, Monumente wie Stelen und Statuen, Haushaltsgegenstände sowie Objekte aus Metall oder Stoff handeln, die in diversen Kulthandlungen verwendet worden sind. Auch kultpraktische Papyrushandschriften als Referenzwerke fallen darunter. Ein guter Teil sind Textilien, die als Opfer gespendet oder als Ornat getragen wurden. Viele dieser Güter sind zum Teil importierte Prestige- und Luxuswaren.

1.2.3.1 Transportmittel zu Wasser und zu Land: Boote, Wagen, Sänften

Bedingt durch den Nil spielen Boote aller Art in mehreren Geschichten eine Rolle. Das können Götterbarken sein,³⁹¹ aber auch Schiffe, auf denen Kultpraktiken geschehen oder die die Akteure zu den Ritualorten transportieren.³⁹² Es besteht eine große Vielfalt an Barken, die das portable Götterbild eines Tempels tragen und in Prozessionen an Götterfesten verwendet werden. Der Konflikt in der Geschichte *Der Kampf um die Pfründe des Amun* entzündet sich daran, dass die Barke des Amun beim ‚Schönen Fest vom Wüstentale‘ o. ä. nicht nach Theben-West übersetzen kann. Aber auch andere literarische Texte erwähnen Götterbarken³⁹³ und Prozessionsfeste.³⁹⁴ Der Gott Chons reist in seiner Prozessionsbarke außer der Reihe nach Bachtan, um die Prinzessin Bentresch zu heilen. Nach einer langen Zeit kehrt er wieder nach Theben zurück (*Chons und die Prinzessin von Bachtan, passim*).

Um eine hochwertige Barke herzustellen, benötigt man Bauholz. Das wurde z. B. aus Vorderasien importiert. In der Geschichte des *Wenamun* ist dies der Anlass für die unglückliche Reise des Protagonisten, der feststellen muss, dass der Name

391 Cf. dazu den Abschnitt zum Prozessionsorakel in Kapitel 2.

392 *P. Westcar*, Kol. 9, Z. 16–18 (Cheops möchte den Tempel des Re von Sachbu per Schiff besuchen, Zauberer Djedi erhöht den Wasserstand in einem Kanal durch Magie); *Ers-ter Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 27–29 (Fahrt mit einem magischen Boot aus Wachs, um das Zauberbuch des Thoth aus dem Nil zu holen; die Barke hat ein Segel oder eine Kajüte [hyb.t], unter der Merib-Ptah, Ihweret und Na-Nefer-Ka-Ptah hervorkommen und durch den Dämon des Thoth ab Kol. 4, Z. 8ff., im Nil ertrinken).

393 *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 1, Z. 11–13 (Osiris wohnt in seiner Götterbarke im Tempel in Memphis ein); *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 14, Z. 2–6 (unklar, vielleicht Erwähnung einer Barke, die bei einer Hinrichtung und einem Brandopfer gebracht wird).

394 *Kampf um den Panzer des Inaros*, Version in *P. Carlsberg 10*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 5–6, und vermutlich nochmal in Fragment 2, letzte Kolumne, Z. x+5–7 (Fest für Osiris im Monat Choiak mit Fahrt in der Barke); *Setna-Geschichte*, *P. Carlsberg inv. 207*, Kol. x+1, Z. 16–19 (Menschen stehen ihrem Rang entsprechend an der Götterbarke zum ‚Fest derer vom See‘). In *P. Saqqara dem. 1*, 2 vo. *Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 11, ruft der Pharao etwas, vielleicht an der Bugseite der Barke des Re. Ob damit ein Orakel in einer Prozession gemeint sein kann?

des Amun von Theben und der ägyptischen Pharaonen bei den libanesischen Fürsten nicht mehr viel zählt (*Wenamun*, Kol. 1, Z. 1–3; Kol. 2, Z. 4–5).³⁹⁵

Barken konnten auch mittels Magie erschaffen werden – wie das Papyrusboot des Si-Osiris, das ein Gewölbe aus dem Thronsaal weit wegbringt (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 12–21).

Die Götterbarke wird getragen, kann aber auch auf einem Wagen (wrr.t) platziert und von Pferden gezogen werden (*Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 13–17). In einem Fall ist ein Streitwagen Ort einer Kultpraxis: Von dort ruft Thutmosis III. die Monthgötter in der Schlacht um Hilfe an (*Syrienfeldzug Thutmosis' III.*, Kol. 2, Z. 6–10).

Götter können auch auf Sänften platziert und getragen werden. Dies wird im *Kampf um die Pfründe des Amun* getan, aber als Notlösung, weil die Barke des Amun von rebellischen Delta-Hirten gekapert worden ist. Daher veranlasst der Pharao nach einer Orakelbefragung des Gottes (Kol. 6, Z. 4–9), dass dieser auf einer Sänfte am Nil unter einem Sonnensegel sitzt; dort finden weitere Orakelkonsultationen statt (Kol. 6, Z. 9–19). Im *Zweiten Setna-Roman* erzeugen Hor, Sohn der Nubierin, und Hor, Sohn des Panesche, vier magische Figuren mit einer Sänfte aus Wachs, die jeweils den Pharao und den Qore entführen (Kol. 4, Z. 15–19, und Kol. 5, Z. 19–22). Diese magischen Sänften sind jedoch weniger ein Luxustransportmittel, sondern ein Gefangenengefährte. Verstorbene ruhen auf einer Bahre, sofern sie sich nicht in einem Sarg befinden (glge; *Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 26–28).

1.2.3.2 Stelen, Statuen, Kultbilder, Altäre

Stelen sind Denkmäler, auf denen Taten für die Götter oder Erinnerungen an Verstorbene commemoriert werden. Wenamun empfiehlt dem libanesischen Fürsten Tjeker-Baal, eine Stele aufstellen zu lassen, auf der er seine zuverlässigen Bauholz-Lieferungen für den Gott Amun auflistet und sogar Libationen bekommen könnte – ein Moment der Ironie für die Rezipienten (*Wenamun*, Kol. 2, Z. 54–60).³⁹⁶

395 *Wenamun* behauptet sogar in Kol. 2, Z. 23–26, dass alle Schiffe Amun gehören würden. Sieben verarbeitete Einzelteile (darunter Kielbalken, Bugzier und Heckzier), die Wenamun zwischenzeitlich verläßt, erreichen Ägypten nicht (Kol. 2, Z. 37–38). Bootsschmuck hat kultische Schutzfunktionen; cf. auch die Beschreibung des Kriegsschiffs im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 14, Z. 3–11, „indem es ve[rziert war mit] einem/r [...] von Gold an seinen beiden Planken, indem [eine] Schutzgöttinnenfigur aus Gold am Bug von ihm war, während eine Osirisfigur am Heck von ihm war“.

396 *Wenamun* schlägt sogar den Text vor: „Amunrasonther schickte mir Amun-des-Weges, seinen (göttlichen) Boten – er möge [leben], heil und gesund sein – und Wenamun, seinen menschlichen Boten, wegen des Bauholzes für die große und edle Götterbarke des Amunrasonther. Ich fällte es, ich verlud es und ich versorgte es mit meinen Barken und meinen Besatzungen. Ich ließ [sie] Ägypten erreichen, [um] für mich bei Amun 50 (weitere) Lebensjahre über mein Schicksal hinaus [zu erbit]ten.“

Im *Ersten Setna-Roman* kommen zweimal Grabstelen der Schreiber des Lebenshauses vor: Einmal sind sie außer Grabinschriften früherer Pharaonen und weiteren Inschriften unter den Texten, die Na-Nefer-Ka-Ptah aus Langeweile liest, bevor er auf den alten Priester trifft, der ihn für die Lektüre solcher angeblich sinnlosen Monumente auslacht und vom Zauberbuch des Thoth erzählt (Kol. 3, Z. 9–10), und am Ende der Geschichte, als Setna die Gräber von Ihweret und Merib-Ptah in der Nekropole von Koptos sucht und solche Grabstelen als Informationsquelle hinzuzieht. Aber dafür sind die Denksteine keine Hilfe (Kol. 6, Z. 5–10). Diese Stelen sind nicht Teil von Kulthandlungen, sondern Wissensspeicher. Sie werden jedoch als Informationsquelle im Vergleich zu anderen Medien (Zaubersprüche) durch einen alten Priester als nutzlos hingestellt; wichtiger ist, dass sie dramaturgisch die Ausgangsbasis für die weitere Handlung sind.

Knapp wird die steinerne Grabstele für Inaros erwähnt;³⁹⁷ in *Sinuhe*, Version B, Z. 300–310, werden Grabreliefs erwähnt, angefertigt durch Steinmetze, Vorarbeiter der Umrisszeichner und Vorarbeiter der Bildhauer. Den breitesten Raum zum Thema „Stelen“ in einem literarischen Text nimmt das Monument aus Aswāngranit ein, das Petese I. im Sanktuar des Tempels des Amun von Teudjoi aufstellen lässt, um damit seine Gaben für den Gott und seinen Anspruch auf die lokalen Priesterämter und die damit verbundenen Einkünfte zu legitimieren (*P. Rylands 9*, Kol. 7, Z. 13–19): „Er ließ die Steinmetzen, die Graveure, die Schreiber des Lebenshauses und die Umrißzeichner holen. Er veranlaßte, daß sie alle Wohltaten, die er Teudjoi erwiesen hatte, auf der Stele aufzeichneten.“ In einem Konflikt mit anderen Priestern bezieht er sich darauf (Kol. 13, Z. 11–16) und lässt eine weitere Stele ähnlichen Inhalts auf einer steinernen Plattform errichten, damit andere Priester und Beamte sie eher sehen und schneller lesen können (Kol. 13, Z. 17–14, 1). Später lassen die Priester die Stele auf der Plattform ausmeißeln. Die Stele im Sanktuar entgeht jedoch dieser *damnatio memoriae*, weil das Gestein für das Werkzeug des Steinmetzes zu hart ist (Kol. 18, Z. 13–17). Ein Priester argumentiert, dass die Granitstele ohnehin keiner sehe, weil sie sich im Sanktuar befinde, und die üblen Priester legen sich eine Argumentation zurecht, das Anrecht der Familie des Petese auf die Priesterämter streitig zu machen (Kol. 18, Z. 17–22). Vor Gericht wird der Schaden am Priesterhaus mit 20 Silberdeben beziffert (Kol. 20, Z. 13–15), aber nur ein Bruchteil der Streitsumme durch die Beklagten gezahlt. Am Ende des Reports kommt der Gott Amun aus dem Himmel in den Tempel von Teudjoi, gelangt zu den zerstörten Stelen und gibt Klagelieder von sich (Kol. 24, Z. 1–2).

Bei diesen Stelen befanden sich auch Statuen von Petese I., die je Amun und Osiris in einem kleinen Schrein vor sich hertrugen, also Naophore. Sie standen auf

397 *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 25, Z. 27–Kol. 26, Z. x+1; vielleicht noch einmal im *Kampf um die Pfründe des Amun*, P. Philadelphia inv. E 16333(C), Kolumne F, Z. 8–9 (oder für eine andere Person).

Blöcken von temgi-Stein (*P. Rylands* 9, Kol. 7, Z. 13–19³⁹⁸). Diese wurden von den üblen Priestern von Teudjoi ebenso zerstört und in den Nil geworfen (Kol. 18, Z. 17–22; Kol. 20, Z. 13–15).

Die Götterstatuen in Prozession werden in Kapitel 2 ausführlich beschrieben.³⁹⁹ Ein weiteres Götterbild wird in *Astarte und das Meer*, Kol. 1, Z. 9, errichtet. Es hat Hörner, so dass es sich vielleicht um Seth oder Baal handeln könnte.⁴⁰⁰ Meri-Re nimmt eine Figur der „Hathor vom Roten See“ als seine persönliche Schutzpatronin mit in die Unterwelt (*P. Vandier*, Kol. 3, Z. 5–7; Kol. 3, Z. 11–13), *Wenamun* trägt ein Kultbild des „Amun-des-Weges“ inklusive der Kultgegenstände (i.h.t. „Sachen“) mit sich, als er in den Libanon fährt (Kol. 1, Z. 34 = 3, 12; Kol. 1, Z. 38 = 1, x+3–1, 43 = 1, x+8; Kol. 1, Z. 47 = 1, x+12–1, 48 = 1, x+13) – Statuetten, die die Träger während ihrer Reisen behüten sollen.⁴⁰¹ Man kann dies in der Aussage „Der Gott eines jeden Mannes ist bei [ihm].“ über eine Schiffsbesatzung in den *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Lansing*, *Berufescharakteristik*, Kol. 5, Z. 1, sehen.⁴⁰²

In der Geschichte *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis* ist mehrfach von Bildern und Figuren die Rede, leider wegen der Lücken im Papyrus nicht immer eindeutig erklärbar. Eine Frau platziert eine Isis-Statue in einem Schrein, vor dem sie betet (Kol. 6, Z. 16–20). In der gleichen Passage wird außerdem ein ominöser „Herr des Bildes“ erwähnt. Vermutlich ist auch in Kol. 6, Z. 10–13, von der Isis-Statue und ihrer Sättigung die Rede. In Kol. 6, Z. 3–6, ist etwas mit bestimmten Gewändern geschmückt; in Kol. 6, Z. 30–31, ist von einem weiteren Bild die Rede. In der *Setna-Geschichte* von *P. Cairo CG 30692*, Z. 11–15 stehen eine Statue des Horussohnes Hapi und weitere Götterfiguren vermutlich in einer Nische in der Nekropole von Saqqara. Setna trifft dort auf einen Totengeist und einen Schreiber der Stundenpriesterschaft. Eine dieser Personen nimmt die Horussohn-Statue, aber was damit passiert, ist leider nicht erhalten. Bereits zuvor war von einer Figur und Bildern die Rede, aber diese beziehen sich wahrscheinlich auf eine bemalte Säule, die als

398 „Er veranlaßte, daß sie seine beiden Statuen aus temgi-Stein machten, indem sie (die Statuen) auf ihren Füßen knieten, indem ein Bildnis des Amun im Schoß der einen (Statue) war (und) indem ein Bildnis des Osiris im Schoß der anderen Statue war. Er ließ (die) eine (Statue) am Eingang der Kapelle des Amun aufstellen. Er ließ die andere (Statue) am Eingang der Kapelle des Osiris aufstellen.“

399 Cf. auch weiter unten zu abstrakten Abbildern oder Traumbildern in Kapitel 2. Des Weiteren gibt es noch Verweise auf Uschebtis (s. u.) und kleine „verborgene Bilder“ als Amulette (*P. Insinger*, Kol. 24, Z. 4–12; *Beredter Bauer*, Version B1, Z. 20–24).

400 Cf. die Anmerkung von Lutz Popko im TLA, ad loc.

401 Oder auch, um den Handelsweg zu öffnen; cf. Ostrakon NM 11677 „Spell for opening the road before the feet of a man“ in Hagen (2015) 94–96 (Dank geht an Hannes Fischer-Elfert für den Hinweis); Ben-Dor (2017) 60–61. Amun-Re wurde vermutlich auch zum Zeugen der Navigation unterwegs angefleht, wie Graffiti belegen: Lazaridis (2015b).

402 So auch in Quack (2016c) 391.

Aufenthaltort des Totengeists dient, als Setna ihn das erste Mal sieht (Z. 7–11). In der *Kastrationsgeschichte* ist von Gebeten (Fragment 7, Z. x+6, vielleicht vor Bastet und Fragment 4, Z. x+6, vor Ptah) vor den Kultstatuen die Rede.

Statuen des Horus, die aus den Bergen entstehen, werden in der *Satirischen Streitschrift* genannt,⁴⁰³ Vielleicht sind die hölzernen Objekte in *The Sporting King*, B4, 1–12, die eventuell mit Faden oder Gewebe geschmückt sind, auch Götterfiguren.

Pharaonen sollen Monumente und/oder Statuen errichten, um die Götter zu verehren – das ist eine in den Lebenslehren mehrfach belegte Aufforderung (*Lehre für Merikare*, § 63; *P. Queen's College*, Kol. x+3, Z. 15–Kol. x+4, Z. 1), oder um die Verehrung für sich selbst einzufordern (*Lehre des Amenemhet*, § H15h). Der Herrscherkult wird in diesem Genre weiter ausgeführt (P. Sallier 2 = P. BM EA inv. 10182, § H15c, Z. 3, 5–6; die Quelle ist allerdings problematisch aufgrund ihres textkritischen Erhaltungszustands) oder es wird dazu aufgefordert, der Statue ein Haus o. ä. zu bauen (*Lehre für Merikare*, § 108) oder die Statuen in Tempeln im Ausland aufzustellen, um auch dort die Verbreitung des Herrscherkults zu gewährleisten (*Lehre für Merikare*, § 67–68). In der *Geschichte des Sinuhe* wirft sich der Protagonist vor dem Herrscher in Proskynese auf den Boden, und zwar „zwischen den Statuen“. Damit sind sicherlich auch Abbilder des Pharaos selbst oder seiner Vorfahren gemeint. In *P. Rylands 9* wird eine Statue des Pharaos Amasis nach Teudjoi gebracht, deren Kult 120 Aruren Ackerland zugeordnet werden (Kol. 16, Z. 7–9, der Tempel von Herakleopolis bekommt auch eine Statue, aber kein Land).

Als dritte Gruppe kommen Grabstatuen von Verstorbenen in den literarischen Texten vor. Sinuhe soll ein aufwändiges Exemplar mit Goldüberzug und einem Schurz bezogen mit Elektron bekommen (*Sinuhe*, Version B, Z. 300–310). Nicht ganz klar ist, was für eine Figur mit der „Statue des Einbalsamierungshauses“ in *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 7, Z. 1–9, gemeint ist.⁴⁰⁴ In der *Satirischen Streitschrift* gibt es auch zwei Passagen mit Statuen, die nicht klar identifiziert werden können: die „Statue deines Herrn LHG“ aus Gebel el-Ahmar – vielleicht der König (§ KÄT 117, 3–4)? Diese Statue wird mittels einer mit Sand gefüllten Rampe aufgestellt und später vom Pharao begutachtet (§ KÄT 118, 6 und § KÄT 119, 1).⁴⁰⁵ Statuenähnliche Objekte sind Standarten und Feldzeichen. Dies erinnert an die Blumensträuße der Götter, die Priester größerer Tempel wie Feldzeichen im Krieg tragen (*P. Rylands 9*, Kol. 14, Z. 15–Kol. 15, Z. 1) oder die vermutlich durch Kuschiten geraubten Götterschreine in *Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen*

403 P. Anastasi 1 = P. BM EA inv. 10247, *Satirische Streitschrift*, § KÄT 108, 3–109, 1; Fischer-Elfert (1986), Kommentar, 124, Anm. d., erläutert dies als gängige Metapher.

404 Smith/Tait (1983), *P. Saqqara dem. 1, 2 ro*, 100–101, αα mit Spekulationen über diesen Ort.

405 Fischer-Elfert (1986), Kommentar, 144, Anm. a.

Götterschreinen. Altäre, Feuerbecken und Öfen gehören zu Passagen mit Brandopfern,⁴⁰⁶ aber auch zu Hinrichtungen.⁴⁰⁷

1.2.3.3 Gegenstände für den Haushalt im Diesseits und Jenseits

Einige Belege für die hier versammelten Gegenstände entfallen auf Möbel, Schmuck und Haushaltswaren. Diese werden hauptsächlich als Grabbeigaben gebraucht.

Särge sind eindeutig Teil des Totenkults. Einige Protagonisten der Erzählungen sind bereits tot oder werden bestattet. Einer, der bereits verstorben ist, ist der Ach-Geist in *Chonsemhab und der Geist*. Er bekam ein entsprechendes Begräbnis, u. a. einen Sarg aus Alabaster (Kol. 3, Z. 4–3, 12), aber alles ist im Verfall begriffen, vor allem die Grabanlage. Der Priester Chonsemhab verspricht den Wiederaufbau. Dafür wünscht sich der Geist dann einen besseren Sarg aus Gold und Christusdorn (Kol. 2, Z. 10–13).

Während der Handlung stirbt Hay, der vermutlich in seinem Sarg im Pyramidenbezirk des Pharaos Neferkare aufgestellt wird. Leider sind nicht alle Details dieser Aufbahrung und Bestattung klar, da der Papyrus recht lückenhaft ist (*Geschichte mit Hay*, Kol. x+2, Z. 3–9). Auch Meri-Re wird in einem Sarg, vermutlich am Tempeldromos, bestattet, weil er für den Pharao Si-Sobek in den Stellvertretertod geht (*P. Vandier*, Kol. 6, Z. 11–12). Mehrere Personen kommen in *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 14, Z. 2–6, um. Einige ruhen bereits in ihren Särgen, während ein Mann des Propheten des Horus von Letopolis hingerichtet wird. Im *Ersten Setna-Roman* sterben Merib-Ptah, Ihweret und Na-Nefer-Ka-Ptah. Letzter wird in seiner Grabstätte in Saqqara in einen Sarg gelegt (Kol. 4, Z. 24–25), sein Sohn und seine Frau bekommen neue Anlagen in Koptos (Kol. 4, Z. 8–11; für Ihweret wird in Kol. 4, Z. 13–16, kein Sarg erwähnt, sondern mitgeteilt, dass sie mit im Grab ihres Sohnes bestattet wurde).

406 *P. Saqqara dem. 1*, 2 vo., *Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 14 (Altar der Bastet, vermutlich Opfer); *Lehre für Merikare*, § 110–112 (Warnung vor Gotteszorn und Angriffen des bescheidenen Menschen bei Schädigung der Altäre der Götter); *Lehre für Merikare*, § 129–130 (Aufforderung an den Pharao, dem Gott zu opfern und Inschriften zu weihen, damit der Gott ihm Gutes gewähren kann); *The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 6–7 (Feuerbecken für Sobek).

407 *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 4, Z. x+4–6 (irdener Altar und Feuerofen); *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 14, Z. 2–6 (vielleicht ein Altar für eine Hinrichtung und ein Brandopfer); *P. Vandier*, Kol. 5, Z. 1–4; Kol. 5, Z. 6–8, und Kol. 5, Z. 9–13; (Aufforderungen durch den Golem und deren Ausführung, die Magier ins Feuerbecken „in Gegenwart von Mut, die unter ihren Masten in [Heliopolis] ist“, zu werfen); *P. Rylands 9*, Kol. 13, Z. 8–11 (Aufforderung, üble Priester in ein Feuerbecken zu werfen); *P. Petese 2*, C1, Kol. 1, Z. 1–6 (Erwähnung eines Feuerbeckens zur Hinrichtung eines Mannes); *Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 34–38; Kol. 5, Z. 35–38; Kol. 5, Z. 38–Kol. 6, Z. 3 (Feuerbecken auf dem Kopf des Setna als Teil eines apotropäischen Rituals, aber keine Hinrichtung); *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 14, Z. 2–6, und Kol. 14, Z. 36 (Hinrichtung von Priestern im Feuerofen).

Zwei Begräbnisprozessionen im *Zweiten Setna-Roman* sind der Anlass, dass Setna und Si-Osiris später in die Unterwelt gehen und sehen, wie unterschiedlich Verstorbene ihr Leben nach dem Tod verbringen: Die Beerdigungszüge gehören zu einem reichen und einem armen Mann. Der eine hat einen Sarg, der andere ist nur in eine einfache Matte gehüllt (Kol. 1, Z. 15–23). In der Unterwelt sind beide ganz anders gestellt, als es ihr irdischer Besitz erahnen lässt, weil sich der reiche Mann zu Lebzeiten vieler Verbrechen schuldig machte, und der arme Mann ein gerechter Mensch war.⁴⁰⁸ Kurios ist die Geschichte *Lebendig begraben* in *P.Petese* 2, D7, Z. 7–12. Aus einem nicht näher bekannten Grund betäubt ein Mann seine Ehefrau und steckt sie in einen Sarg. Diese erwacht und wird zunächst für eine Göttin gehalten.⁴⁰⁹

Sinuhe kommt aus Retenu nach Ägypten zurück, um ein opulentes Begräbnis vorzubereiten – inklusive goldener Mumienhülle, einer Mumienmaske aus Lapislazuli und einem Sargschlitten, den Rinder ziehen sollen. Die Passage in Version B, Z. 190–199, zeigt, was er alles bekommen soll, da er nun wieder in der Residenz ist und sich um die Vorbereitungen seiner Bestattung kümmern kann. *Sinuhe* stirbt nicht in der Geschichte und ist auch nicht todkrank – es geht ausschließlich darum, Vorkehrungen für den Tod zu treffen, die im Fall von Elite-Ägyptern ziemlich aufwändig sein konnten.

Der Sarg soll den Verstorbenen vor göttlichen Strafen schützen und verbergen (*Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 11, Z. 2–5). Es ist eine gesellschaftlich anerkannte Norm, wenn sich die Hinterbliebenen um den korrekten Ablauf des Begräbnisses kümmern und am Sarg des Verstorbenen Aufstellung nehmen (*Lebensmüder*, Z. 39–43). Der *Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 5, Z. 10, verwendet den Sarg als Metapher, dass es sich nicht lohnt, einen törichten Menschen zu unterweisen, denn das bedeutet den eigenen Untergang: „Wenn du (dich) einem Toren näherst, um ihn zu unterrichten, (dann) befindet sich dein Sarg im Bereich deiner Füße.“

Eine Mumienmaske wird explizit nur in der *Geschichte des Sinuhe* erwähnt (tp m ḥsbd, „Kopf aus Lapislazuli“, Version B, Z. 193).⁴¹⁰ In *P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 3–6, findet sich der einzige Beleg für eine Kopfstütze – „mit Gesicht“ (wrs n ḥr): Ob die Passage diverse Grabbeigaben aufzählt?

Die Betten, die in den literarischen Texten erwähnt werden, befinden sich bis auf das „Bett der Nekropole“ im *Lebensmüden*, Z. 49–55,⁴¹¹ in irdischen Zusammenhängen. So legen die Götter, die Ruddedet bei der Geburt der drei zukünftigen Könige Ägyptens helfen, die Neugeborenen jeweils in ein Ziegelbett. Dort erhalten sie dann jeder für sich die Prognose von Mesechenet, dass sie einmal über das Land

408 U. a. besprochen bei Brunner (2002).

409 Vielleicht ist die Kiste in Fragment D6, Z. x+2, auch der Sarg der Frau.

410 Zu Masken cf. von Lieven (2018); Friedman (2018); Müller (2018), sowie Assmann (2002b) 149–171 und 201–204.

411 Der Kontext ist die Hoffnung, dass sich Hinterbliebene um die Bestattung kümmern werden.

herrschen werden (*P. Westcar*, Kol. 10, Z. 7–Kol. 11, Z. 4). Weitere göttliche Offenbarungen im Bett betreffen Traumorakel: So erscheint Chons dem Fürsten von Bachtan im Bett und spricht, dass dieser den Gott nach Ägypten zurückschicken lassen soll (*Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 24–28). Nachdem Setna mit seiner Frau Mehwezechet geschlafen hat, sagen ihm die Götter im Traum im Bett in der gleichen Nacht, dass Mehwezechet empfangen habe, der Sohn Si-Osiris heißen solle und er viele Wunder tun werde (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 6–9). Kein Gott, aber ein Golem hat eine Botschaft für einen Schlafenden, den Meri-Re aussendet. Der Pharao liegt jeweils in seinem Bett, als der Erdmann zweimal zu ihm kommt und ihm sagt, dass er üble Magier töten solle (*P. Vandier*, Kol. 5, Z. 6–10).

Nur in der *Satirischen Streitschrift* kommen Uschebtis vor: Dem Adressaten wird gewünscht, dass diese ihn empfangen, also dass diese Dienerfiguren für den Verstorbenen die Arbeit im Jenseits verrichten werden (§ KÄT 38, 2–55, 1). Auch Kanopen⁴¹² kommen nur einmal vor – in der Erzählung *Chonsemhab und der Geist*, Kol. 3, Z. 4–12 (vier Stück), die dem Ach-Geist mit ins Grab gegeben worden sind, das aber nun verfallen ist. Weitaus häufiger sind Erwähnungen von Amuletten. Zu diesen Phylakteria und den damit verbundenen Ritualen cf. Kapitel 2. Ein Skarabäus-Amulett und dessen Wirkung soll, wie auch andere kleine Dinge, nicht unterschätzt werden, wie der Weisheitstext von *P. Insinger*, Kol. 24, Z. 4–12, warnt.⁴¹³

Weitere erwähnte Ritualgegenstände sind Sistren und Menite, die die Götter Isis, Nephthys, Mesechenet, Heket und Chnum in Gestalt von Tänzerinnen mit sich führen und mit ihnen Musik machen (*P. Westcar*, Kol. 10, Z. 1–4). Damit musizieren auch die Königskinder in *Sinuhe*, genauer gesagt mit Bogen- und Naos-Sistra (Version B, Z. 268–279).⁴¹⁴

Der Herrscher und die Doppelkrone ist von den Menschen zu verehren – dies bezieht auch die Kronengöttin wieder mit ein (*Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 6, 7–10). Eine Herrscherkrone wird auch mit „Diadem“ wiedergegeben. Die Geschichte *Der Kampf um das Diadem und die Lanze des Inaros* weist zwar keine relevanten Textstellen mit dem Diadem zu Kultpraktiken auf, aber es zeigt sich, dass dieses Artefakt wichtig war. Pharao Petubastis trägt solche „Diademe der Isis“ und wird deswegen teilweise gefürchtet (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 17, Z. 20–22). Die Göttin Isis ist es, die dem gepeinigten Chamenti ein goldenes Diadem aus dem Nachthimmel reicht (*Krugtexte, Krug B, Der Beistand der Isis*).⁴¹⁵

412 Zu Kanopenritualen cf. Assmann (1997/1998).

413 Zum Skarabäus als Erscheinung des Sonnengottes cf. Hoffmann/Quack (2018) 298, Anm. 487. Die Bewegungen von Skarabäen wurden als Omen gedeutet; cf. Jasnow (1997a).

414 Zu Sistren zur musikalischen Untermalung von Götterhymnen cf. Quack (2001b); Elwart (2015).

415 Ryholt (2011) 44 spricht sich für eine Übersetzung für einen Sack mit Gold aus anstelle eines Diadems.

Diademe der Götter kommen ebenso im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis* vor. In der Einleitung des *Kampfs um die Pfründe des Amun*, Kol. 1, Z. 2–22, wird zunächst die Götterbarke des Amun beschrieben – ein Teil ist das „Diadem(?) für Osiris“ und „die beiden Leitern (und) die vier Winde sind das Diadem des Amun“. Der Gott selbst trägt Diademe (vielleicht sind n3 ḥ'w Erscheinungen/Prozessionen, Kol. 3, Z. 4), aber die Delta-Hirten zeigen davor keinen Respekt. Ihr Anführer, ein junger Priester, hat sogar das Diadem des Amun gefordert: Nur dann würde er die gekaperte Götterbarke nach Theben-West übersetzen lassen – durch seine Leute (Kol. 7, Z. 7–19). Pharao Petubastis geht darauf nicht ein, weil er den Diebstahl des Diadems vermutet (Kol. 7, Z. 20–Kol. 8, Z. 2).⁴¹⁶

Kränze können von allen Menschen getragen werden – von den hohen königlichen Beamten beim täglichen Kultbildopfer für Seth, zusammen mit dem Pharao (*Apophis und Seenenre*, Kol. 1, Z. 2–5), vom König nach seiner Audienz am Erscheinungsfenster (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 17, Z. 3–8, mit einem „Kranz aus Zwiebeln [?] und allerlei Blüten“ als Halskette). Aber auch Festgeschehen zu Ehren der Götter lässt die Menschen Kränze tragen (Kränze aus einem Baum auf Tempelland: *Late Egyptian Miscellanies*, P. Lansing, *Der Landsitz des Raja*, Kol. 12, Z. 11–Kol. 13a, Z. 1, und Kränze des Überschwemmungsmeisters als Merkmal guter Einkünfte, weil der Adressat Amun dient; *Late Egyptian Miscellanies*, P. Anastasi 4, *Diene Amun, damit er dich begünstigt!*, Kol. 3, Z. 8–Kol. 4, Z. 1).

Bei der Priesterweihe scheint man Ringe übergeben zu haben. Dies lässt sich aus *P. Rylands 9*, Kol. 14, Z. 13–15, erschließen, in dem der Schiffsmeister dem Udja-sema-taui einen goldenen Ring überreicht. Daneben ist von Byssos und natürlich den Priestereinkünften die Rede. In der *Königserzählung*, Kol. 2, Z. 1–3, bekommt ein Priester einen goldenen Ring, auf dem Himmel und Erde eingraviert sind, die für Herakleopolis und Theben stehen.⁴¹⁷

Schalen sind Teil der Tempelausstattung. Petese wendet 200 Deben Silber und 20 Goldstücke auf, um daraus Schalen für Amun von Teudjoi herstellen zu lassen (*P. Rylands 9*, Kol. 7, Z. 6–13).

Eine weitere altägyptische Grabbeigabe sind Bretter und Figuren des Senet-Spiels. Es wird in der *Satirischen Streitschrift* kurz erwähnt⁴¹⁸ und ist Teil der Auseinandersetzung von Na-Nefer-Ka-Ptah und Setna um das Zauberbuch des Thoth. Obwohl Setna mehrere Partien verliert, kann er sich durch Magie und

416 Das Diadem des Amun kommt vermutlich nochmals in den Fragmenten in P. Philadelphia inv. E 16333(C), Kolumne G, Z. 15–24, und Ricci-Fragment 1, Z. 13, zur Sprache. Ein neu entdecktes Fragment von P. Spiegelberg, Z. 7, erwähnt es vermutlich auch (und nicht die Königskrone wie vom Editor vermutet); cf. Ryholt (2014a).

417 Dies ist auch auf dem Stein von Rosette dokumentiert. Der Ring wurde in Vertretung des Königs überreicht; cf. Vittmann (1998a) 501; Escolano-Poveda (2020a) 79.

418 § KÄT 99, 1–100, 2; Fischer-Elfert (1986), Kommentar, 95, Anm. e.

Amulette retten und das Buch in seinen Besitz bringen. Nicht das Spiel, sondern die Cleverness und schnelle Reaktion hat über das Duell der beiden Priester-Magier entschieden. Es fand im Grab des Na-Nefer-Ka-Ptah statt. Bezeichnenderweise nicht als magisches oder durch Waffen oder Körperkräfte ausgetragenes Duell, sondern als Strategie- und Glücksspiel, in dessen Verlauf der Spieler von der Welt der Lebenden in die Welt der Toten gelangt. Das Senetspiel selbst führt diesen Weg entlang; Spielbretter und Spielfiguren entwickelten ein gewisses Eigenleben als Grabbeigaben mit apotropäischen Charakter⁴¹⁹ Die Episode ist ein erster Klimax im *Erssten Setna-Roman*; dass Setna in letzter Minute das Duell noch drehen und mit dem Zauberbuch fliehen kann, stellt den Wendepunkt in der Geschichte dar.⁴²⁰

Grabbeigaben ganz allgemein und ohne Details werden im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 8–15, erwähnt: Das Inventar des reichen Mannes, der aber ungerecht gelebt hat, geht per Dekret der Götter der Unterwelt an einen gerechten armen Mann über. Mehrere Auflistungen von Grabausstattungen, die hier bereits in ihren Einzelteilen zitiert worden sind, finden sich in der *Geschichte des Sinuhe*, Version B, Z. 300–310, in *Chonsemhab und der Geist*, Kol. 3, Z. 4–12, und in der *Lehre des Amenemhet*, § H13a–c. Weitere Erwähnungen von Grabausstattungen ohne Details gibt es im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 8, Z. 12–18 (Vorbereitung des Begräbnisses des Inaros), im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 7, Z. 6–9 (der Pharao lenkt Setna vom Verschwinden des Si-Osiris ab, indem er sich um dessen Grabausstattung kümmert⁴²¹), in *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 4, Z. 2–7, und Kol. 4, Z. 23 (Priester Petese organisiert sich die hohe Summe von 500 Silberstücken für seine Grabausstattung). Aber auch das größte Vermögen bringt nichts, weil man Ersparnis nicht mit ins Jenseits nehmen kann, wohl aber die Grabausstattung. Wer ein gottesfürchtiger Mensch ist, wird damit in der Nekropole begraben (*P. Insinger*, Kol. 18, Z. 12–16).⁴²²

Die meisten Güter in diesem Abschnitt sind Luxusprodukte, die im Besitz reicher Protagonisten der narrativen Texte sind. Nur im *Zweiten Setna-Roman* wird das Horten kostspieliger Grabbeigaben kritisiert, weil sie im Fall eines schlechten Lebenswandels in der Unterwelt weggenommen werden können. Manche Passagen der

419 Serrano Delgado (2011) geht davon aus, dass die *Setna-Romane* die Erzählung in Herodot 2, 122 beeinflusst haben, insbesondere das Senet-Motiv. Dagegen Quack (2013d) 69–71. Cf. auch Crist (2016) 63; Piccione (1994) und Konstantakos (2022) 460–468 zu dieser Stelle. Letztgenannter spannt eine lange Traditionslinie von Brettspielen und deren ‚Narrativization‘ in Literaturwerken bis in die Moderne.

420 Cross (2022) 336–337.

421 Das Wort sbt (Erichsen, Glossar, 424) bedeutet ganz neutral „Ausstattung, Ausrüstung“, z. B. im Krieg, auf Arbeit, oder das Mobiliar in einem Haus. Der Pharao versucht, seinen Sohn Setna hier mit dem Beginn der Herstellung von dessen Grabausstattung abzulenken, weil Setnas vermeintlicher Sohn plötzlich verschwunden ist (ḥn s pr-‘3 r dj.t ir=w p3 sbt ḥr-t3-ḥ3.t-n Stne).

422 Allgemein zur Grabausstattung ab der Spätzeit Quack (2009c).

Lebenslehren äußern sich daher kritisch dazu, wie vor allem zur Anhäufung irdischen Reichtums, der nicht mit ins Leben nach dem Tod mitgenommen werden kann.

1.2.3.4 Textilien: Kleidung, Stoffe, Schnüre

Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit Textilien. Hauptsächlich handelt es sich dabei um Kleidung aus Byssos und Leinen,⁴²³ die Götter, Priester oder andere Personen im Rahmen von Kulthandlungen tragen. Die Kleidung der Lebenden und der mumifizierten Toten ist ein soziales Distinktionskriterium, da Prestige gut. Sie unterstreicht die Funktion und den Status des Trägers. Manchmal wird explizit darauf verwiesen, dass Kleidung weiß oder aus dem feinen Byssos ist. Die Belege stammen aus Festkontexten, anderen diesseitigen Kultzusammenhängen und aus funerären Ritualen. Stoffe können auch Opfergaben sein.

Die Gewandungen der Götter werden nicht allzu oft thematisiert. Einschlägig ist hier die *Geschichte mit Bes*, Kol. x+3, Z. 24ff.: Eine Göttin erscheint, und Bes erkennt sofort an ihrem mnḥ.t-Kleid, dass die Person nicht-menschlichen Ursprungs ist. Das Kleid wird explizit erwähnt. Es handelt sich dabei um die Göttin Isis, die Bes verflucht, weil seinetwegen zwei Menschen gestorben sind. In *The Sporting King*, Fragment 1, Z. x+2, wird die Kleidung des Gottes Wenti erwähnt, allerdings sind die Details in diesem Fragment unklar. Ebenso nicht bekannt und aus dem gleichen Werk (B4, 1–12) wird ein Faden/Gewebe erwähnt. Da in dem Kontext zahlreiche Götter genannt werden, bezieht sich die Referenz vielleicht auf ein Götterkleid. Ein Hirt beobachtet beim Ausziehen ihres Gewands und Durchwirbeln ihrer Haare zufällig eine Göttin im Sumpf – kurz nachdem die Hirten einen Wasserzauber gegen Krokodile und die Überschwemmung zum Schutz ihrer Herden vollzogen haben (*Hirtengeschichte*, Z. x+24–25). In der Stelle in *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 3–6, trägt vermutlich eine Statue der Isis „gerollte Gewändern(?)“. Vielleicht bezieht sich das auch auf ein Kleideropfer vor der Göttin. Der Kontext ist eine Räucherung, beide Szenarien sind möglich. Dass Kultstatuen bekleidet wurden, belegt vermutlich auch *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 4–9, in dem von Gewändern für die königliche Prozession in der Prozession der Neith die Rede ist.

Eine weitere Kategorie von Kleidung, die in Kultpraktiken vorkommt, ist Priesterornat. Es war wohl Teil einer Zuweisung, die mit der Priesterernennung erfolgt – zumindest belegt im *P. Rylands 9*, Kol. 14, Z. 13–15. Der Betreffende, Udja-sema-taui, bekommt nun allerdings keine, da er bereits Leinen von Amun bezieht, aber einen Ring. Ein anderes Beispiel findet sich im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 6, Z. 19–Kol. 7, Z. 4, und Kol. 7, Z. 7–19. Dort macht der Pharao seinem Opponenten, dem jungen Priester, ein Angebot: Er kann erster Prophet des Amun von Theben werden, inklusive der Byssoskleidung mit einem mel-Band von Byssos und

423 Leinen kann auch Schriftträger sein, cf. Kockelmann (2014).

goldenen Amuletten. Aufgrund weiterer Forderungen wird auf dieses Angebot aber nicht eingegangen. Dies sind aber wichtige Hinweise auf den Ornat von hohen Vertretern der Priester. In *P. Vandier*, Kol. 2, Z. 13–14, legt Meri-Re ein Gewand aus feinstem Leinen an und rasiert sich, bevor er mit dem Pharao eine Anfrage an Re richtet. Zu diesem Zeitpunkt ist Meri-Re bereits klar, dass er für den Pharao in den Tod gehen soll, und vielleicht ist der Verweise auf das Gewand und die Rasur nicht nur ein Zeichen für ‚Dienstkleidung‘, sondern schon ein Hinweis auf die kommende Handlung in der Unterwelt, denn auch Tote tragen Funerärgewänder. Schließlich sei noch auf die weißen Sandalen verwiesen, die im monatlichen Kultvortrag im Tempeldienst (Monatsfest?) getragen werden sollen (*Lehre für Merikare*, § 63–65).⁴²⁴

Gewänder in anderen kultischen Zusammenhängen sind Festkleidung – in der *Geistergeschichte* von *P. Chassinat* 2, A, Z. x+4–6, trägt dies ein geringer Mensch zu feierlichem Anlass in der Residenz mit Opferung. Vielleicht bezaubert in *P. Tebt. Tait* 15, Z. 7, eine Person Kleidung – die Lesung ist zweifelhaft. Man kann eine Art Bindezauber im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 16–20, annehmen, als sich Na-Nefer-Ka-Ptah mit einem Byssosstreifen das Zauberbuch des Thoth um seine Taille knotet, sich dann in den Nil stürzt und ertrinkt (Fluch des Thoth), aber vielleicht ist es auch nur ein Suizid unter dem Bann des Dämons des Thoth, und er wollte das Unglücksbuch mit sich in den Tod nehmen.

Während der Mumifizierung werden Textilien zur Umwicklung der Toten verwendet. Sinuhe soll „Leinenbinden aus den Händen der Tait“ für seine Bestattung bekommen und ein Leichentuch aus Wolle – so ein Wunsch der Königskinder *Sinuhe*, Version B, Z. 190–199. Das passt gut zusammen mit einer Wunschformel in der *Satirischen Streitschrift*: Der Adressat soll im Jenseits Kleider tragen, die die Webgöttin Tait hergestellt hat (§ KÄT 38, 2–55, 1). Nur einer macht das selbst – Petese in *P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 5, Z. 19–23, der seinen Todeszeitpunkt kennt und sich daher in seinem Keller eine Balsamierungswerkstatt eingerichtet hat. Im Moment seines Todes legt sich Petese eine Byssosbinde an.

Während die einen mumifiziert werden, trauern die anderen – dafür bieten die literarischen Texte die meisten Belege. Horudja legt in *P. Rylands* 9, Kol. 11, Z. 9–11, und Z. 11–13 Trauerkleidung an (Schurz), seine beiden Söhne wurden durch üble Priester ermordet. In *P. Saqqara dem.* 1, 1, Kol. 14, Z. 23–24, wurden die Trauerkleider sogar in Lotosöl getaucht. Damit begibt sich eine Person zu einem Grab. Neben dem Trauergewand ist auch eine Rasur Teil eines Trauerrituals: „Am 28. Tag des 4. Monats“ rasiert sich Na-Nefer-Ka-Sokar und legt Trauergewänder an (*Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 7–8). Als Na-Nefer-Ka-Ptah, Ihweret und Merib-Ptah im

424 Dazu ist Kühnemund (2021) 363 zuzustimmen, der die weißen Sandalen auch erwähnt und zusammenfasst: „Das Tragen dieser weißen Kleidung galt – wohl auch aufgrund der Assoziation mit der Priesterschaft – als Idealbild eines Menschen“ – im Gegensatz zu schwarzen Elementen in Beschreibungen von Krisenzeiten.

Ersten Setna-Roman, Kol. 4, Z. 21–24, tot per Boot in Memphis ankamen, waren der Pharaos, die Einwohner von Memphis, die Priester und der Lesonis des Ptah, die Beamten, und alle vom Palast in Trauerkleidung. Sie alle waren geschockt, wie ein so kompetenter Magier und Prinz wie Na-Nefer-Ka-Ptah sterben konnte – daher die genaue Darstellung, wer alles in Trauer ist. In der *Setna-Geschichte* von P. Carlsberg inv. 207, Kol. x+1, Z. 16–19, zieht eine Frau paradoxerweise auf dem ‚Fest derer vom See‘ Trauerkleidung(?) an und sie und ihre Familie stellen sich an der Barke des Amun-Re auf. Dies ist vermutlich Vorbote auf ihren kommenden Tod. Weitere Szenen, in denen Trauerkleider erwähnt werden, sind P. *Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 9, Z. 14–15 (vermutlich durch Priester) und in Kol. 14, Z. 32–33, in denen vermutlich der Pharaos während einer Klage oder Proskynese(?) in der Residenz im Trauergewand ist. Mehrfach werden Trauergewänder im *Kampf um den Panzer des Inaros* angelegt – in Kol. 4, Z. x+12–13; Kol. 5, Z. 3–5; Kol. 6, Z. 6–10, und Kol. 7, Z. 26–27. Dort sind es nicht genannte Personen, in Kol. 6, Z. 6–10, und Kol. 7, Z. 26–27, der General Pekrur. Leider bieten die Kontexte keine weiteren Rückschlüsse zu den Kultpraktiken. Da es sich um militärische Auseinandersetzungen handelt, verdeutlichen die Gewänder den Rezipienten, wer mit wem trauert und damit wer zu wessen Lager gehört.

Kleidung wird zusammen mit Silber und Gold geopfert – das ist Teil des Berichts des Meri-Re in der Unterwelt an den Gott Osiris, der ihm nach dem Status der Tempel fragte (P. *Vandier*, Kol. 4, Z. 2–6). Kleideropfer sind demnach Teil von kostspieligen Opferzeremonien. Weitere Beispiele kommen in P. *Rylands 9*, Kol. 7, Z. 6–13, vor, in dem Petese I. Opfergaben und Gewänder vor Amun und Osiris legt und generell Teudjoi wieder zu einem der großen Tempel Ägyptens ausstattet. Das Opfer symbolisiert dieses Bestreben und ist Teil des Aufstiegs dieser Priesterfamilie. Ein weiteres umfangreiches Opfer bringen Serpot und Petechnon zusammen dem toten Pharaos Inaros dar: Byssos, Gold und Salböl (*Ägypter und Amazonen*, Kol. 6, Z. x+15–29). Die Gabe symbolisiert zudem das Zusammenfinden zweier früherer Feinde. Aus literaturwissenschaftlicher Sicht stehen solche kostspieligen Opferzeremonien zumeist für einen Wendepunkt in der Handlung, markieren also einen Neuaufbruch oder ähnliches. Zum roten Leinen, das in der *Geschichte mit Hay*, Kol. x+1, Z. 2–3, geopfert wird, ist leider der weitere Kontext unklar. Auch in *The Sporting King*, Dz. 8–11, in dem von „t3]m.w-Binden (?) und weißes Leinen, das Gewebe der Renenutet“ die Rede ist, können wir nicht mit Sicherheit sagen, ob es geopfert wurde (vielleicht dem Deltagott?), oder ob es Teil einer der zahlreichen Vergleiche in dieser Geschichte ist. Zwei weitere Stellen sind ebenso fraglich: Entweder Priesterornat oder ein Kleideropfer steht in P. *Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 10–13, in dem eine Frau Kleider auf etwas wirft und sich vor dem Schrein der Isis bei Opferung und Klagegebet befindet. In der *Setna-Geschichte*, P. *Cairo CG 30692*, Z. 4–5, lässt Setna Textilien herstellen und Setna fordert, dass

Riten vollzogen werden – vielleicht von Priestern, für die die Textilien bestimmt sind, oder als Opfergaben.

Stricke und Fäden kommen nur am Rande vor. Papyri werden verschnürt und, falls nötig, magisch verknotet, darunter, falls richtig als solche gedeutet, die bg3-Amulett-Texte in der *Satirische Streitschrift*, § KÄT 70, 1–71, 2, Z. 7, 2–4, Var. O. DeM 1001, § KÄT 70, 1–2, Z. 4–5. Es werden die aus dem Siegel herabhängenden Fäden verwendet, um die Schriftrolle zuzubinden. In der *Geschichte mit Hay*, Kol. x+2, Z. 3–9, wird eine Schnur (w3r.t) während der Bestattung des Protagonisten verwendet.

Als sich Pharao Nechepsos mit den Priestern der Neith in der *Erzählung mit König Nechepsos* nach etwas im Tempel der Neith erkundigt, scheinen sie ihre Körper auf Flechtwerk zu legen (ḥnt.t t3 ..y Wind-Det. „the plaited work (?) of (?) the .. y“). Ob dies Teil einer Orakelkonsultation ist, bei der die Petenten sich in Ehrerbietung vor der Gottheit auf Schilfmatten o. Ä. legen?

1.2.3.5 Sakrale Handschriften und ihre Aufbewahrung

Die literarischen Texte erwähnen eine Reihe von rituellen und magischen Handschriften sowie Gottesworte,⁴²⁵ die in Zusammenhang mit Kultpraktiken stehen. Ihnen wird ein hoher ideeller Wert beigemessen, weil nicht alle Menschen, die Rezipienten eingeschlossen, lese- und schreibkundig waren oder Zugang zu diesen Objekten hatten. Somit ist das geschriebene Wort, dann auch noch auf Papyrus und in Kalligrafie, ein hochwertiges und kultisch aufgeladenes Gut. Hinzu kommt, dass sich aus den Texten Wissen offenbaren soll, das die Protagonisten nicht haben und welches für sie auch kaum nachvollziehbar ist.

Rituelle und magische Handbücher werden mehrfach erwähnt. Sie sind recht häufig vorkommende Artefakte, die den Protagonisten sowohl zum Vorteil als auch zum Nachteil gereichen können. In *P. Vandier*, Kol. 1, Z. 6–8, suchen die Magier am Hofe von Pharao Si-Sobek ihre medizinisch-magischen Handschriften danach ab, welche Krankheit den Herrscher heimgesucht haben könnte. Sie finden heraus, dass er in sieben Tagen sterben wird, so wie es bereits Pharao Djedkare passiert ist, aber sie sind nicht in der Lage, ein Heilmittel zu finden.

Im *Ersten Setna-Roman* dreht sich die Handlung um ein Zauberbuch des Gottes Thoth, das dieser im Nil versteckt hat. Es leuchtet sogar.⁴²⁶ Na-Nefer-Ka-Ptah kann es an sich reißen und verleibt sich den Papyrus ein, indem er eine Kopie davon verbrennt und die Asche in Wasser aufgelöst trinkt (Kol. 4, Z. 3–4). Außer ihm wissen ein alter Priester, seine Frau Ihweret und später Setna und seine Familie von dem Buch und probieren die Zaubersprüche aus. Das Buch wird so dargestellt,

425 Zum Teil von den Göttern selbst geschriebene Papyri, cf. u. a. für Thothis Zauberbuch im *Ersten Setna-Roman* Gee (2007).

426 Escolano-Poveda (2020a) 48, Anm. 247.

dass Setna es unbedingt haben muss – und trotz aller Warnungen besteht er diesen ‚Charaktertest‘ nicht: Es bringt ihm und seiner Familie Unglück.⁴²⁷ Auch im *Zweiten Setna-Roman* ist von einem Zauberbuch des Thoth die Rede. Es beinhaltet Sprüche, mithilfe derer die Si-Osiris gegen Hor, Sohn der Nubierin, ein magisches Duell gewinnen kann. Der Gott macht Si-Osiris im Traum auf das Buch aufmerksam und verrät ihm das Versteck (Kol. 5, Z. 9–15). Si-Osiris war übrigens schon als kleiner Junge in der Lage, mit den Priestern des Ptah in deren Lebenshaus in Memphis Kultvorschriften zu rezitieren (Kol. 1, Z. 9–14). Von Schriften des Ptah, die eine Stadt erreichen, ist im Weisheitstext von *P.Oxy. 79/103*, A, Kol. x+2, Z. 17, die Rede. Leider ist der Rest der Zeile zerstört. Ob sich die Stelle A, Kol. x+3, Z. 4, ebenfalls auf solche Schriften bezieht? Dort heißt es: „[Mögen(?) dir Schrift(en) vorgelesen werden!“ Auch Petese hat ein großes Interesse an Büchern aus der Tempelbibliothek. Generell ist Bibliophilie und über die damit verbundenen Inhalte Macht auszuüben, ein Streben der Priester-Magier in der Literatur.⁴²⁸

Ein magisches Handbuch befindet sich vielleicht auch in der Statuennische in der Nekropole von Saqqara auf dem Rücken einer Figur (*Setna-Geschichte*, *P. Cairo CG 30692*, Z. 13–15). In der *Erzählung von Priestern von Heliopolis und ihren Kindern* wird in Z. 10 die Lektüre einer Schriftrolle und in Fragment 4 (F), Z. 1 nochmals ein Buch erwähnt. Da es in der Geschichte um Priester geht, ist es vermutlich nicht allzu abwegig, an rituelle Handschriften zu denken.

Die *Lehre für Merikare* warnt den zukünftigen Herrscher davor, einen Mann zu töten, mit dem er u. a. Schriften rezitiert habe – Literaturwerke, vielleicht auch Ritualhandschriften – kurzum eine Person, die mit dem König gemeinsam ihre Ausbildung genossen und die nun Zugang zum Palast hat (§ 49–51). Jemand, der Gottesworte liest und überdenkt, dem zollt seine Umgebung Respekt und die Götter danken es ihm mit einer guten, langen Lebenszeit (der Vater in der *Lehre des Hori*, Z. 2–4). Gottesworte können aber auch nicht-materiell sein: So werden im Demotischen auch die Ratschläge der Götter in Träumen bezeichnet (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 9–15; „Gesang von Gottesworten“ im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 19, Z. 21–Kol. 20, Z. 3).

Als Pharao Psammetich I. in der *Königserzählung*, Kol. 3, Z. 2–8, in Daphne stirbt, übt sich ein junger Priester für die 70 Tage der Mumifizierung in Askese – und schreibt eine *Anbetung zum Atmen* für die „göttliche Binde(?)“ des Herrschers. Damit ist gemeint, dass die Papyrusrolle in die Mumienbinden mit eingewickelt wurde.⁴²⁹ Später (Kol. 3, Z. 9–17) kontrolliert der neue Pharao das Buch. Der darauf folgende Dialog ist aufgrund der vielen Lücken im Text kaum zu verstehen.

427 Vinson (2018) 241–242; Cross (2022) 365.

428 *P. Petese 1*, Tebt A, *passim*; cf. Escolano-Poveda (2020a) 32–33.

429 Töpfer (2015) 246–249 zu verschiedenen Varianten der Anbringung von Texten an Mumien, nicht ein *Buch vom Atmen*; dazu cf. Dieleman (2014a).

Die Götter führen ein Register in der Unterwelt, in das sie die zukünftigen Verstorbenen eintragen. Petese kann durch magische Götterbedrohung eines Totengeists herausfinden, dass er schon im Register steht und in 40 Tagen sterben wird (*P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 2, Z. 23–24).⁴³⁰ Weitere Vorschriften haben die Götter im Totengericht. Die *Lehre für Merikare* warnt vor dem unerbittlichen Urteil, das im Jenseits an dem Verstorbenen vollzogen wird, „in der Stunde des Ausführens der Vorschriften (oder: dessen, was üblich ist)“. Ob sich dies auf jenseitige Ritualhandbücher bezieht (§ 53–54)? Thoths Herstellung von Schriften wird im *Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 3, Z. 18–21, angeführt. Diese gibt er als Richtlinien an einen Demiurg weiter.⁴³¹

In der *Satirischen Streitschrift* werden bg3-Texte erwähnt. Dabei scheint es sich um Amulett-papyri zu handeln, die scheinbar am Finger des Kranken angebunden werden – eine Lesung, die Zweifel aufwirft, ob es sich dabei überhaupt um Amulette handelt. Weil das vermutlich für den ägyptischen Leser unüblich klang, wird der Vergleich mit Amulett-papyri gezogen, die um den Hals gebunden werden (§ KÄT 70, 1–71, 2):

Die bg3-Texte (?), sie verbringen den Tag mit ... auf meinen Fingern, wie ein Buch (gemeint: ein Amulett-papyrus) gegen Schmerzen an dem Hals eines Kranken. Sie verbringen den Tag auf [meiner] Schul[ter] (oder: in [meinem] Sch[öß]) (?). {Ich werde} <sie werden> nicht müde, mit der Schnur meines Siegels festgebunden zu sein.

Der kleine Papyrus ist also zusammengerollt, versiegelt – eine gut bekannte magiko-medizinische Praxis.⁴³² Die ist auch in der *Rede des Sa-Sobek*, Bz, 4–8, belegt: „Sein Schutz (seine Amulette?) wird [um] deinen [Hals] geknotet sein“.⁴³³

430 Naether (2023).

431 „Er hat sich nicht seinen Weis[en] anvertraut [oder (?)] seinem Kollegium der Götter, die bei ihm waren. Wer die Wahrheit liebt, ist einer, der das Unrecht haßt, ohne das Verhaßte zu lieben. [Er ist der starke ...], der Thot als Wesir geholt hat. Er (Thot) macht für ihn (den Demiurg) alle Angelegenheiten der Richtlinien (?) ihres (des Götterkollegiums?) Mundes/Spruches, damit er (der Demiurg) gegen seinen Feind gerechtfertigt hervorgeht. Sie sind [diejenigen, die das Urteil/Gerichtsverfahren] von Re mit Apophis [durchführen] in der Länge der Jahre. Sie haben ihr Herz nicht von ihm abgezogen (d. h. abgewandt).“ Cf. Jasnow (1992) 73.

432 Die Lesung und Interpretation dieser Passage ist nicht unproblematisch, wie die Zusammenstellung der Varianten von Peter Dils im TLA, ad loc., belegt. J. F. Quack denkt an eine Schreibung der *rmn.t*-Krankheit. Dies erinnert an Na-Nefer-Ka-Ptah, der das Zauberbuch des Thoth mit einem Byssos-Streifen an seinen Körper bindet (*Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 19–20).

433 Fischer-Elfert (1986) 58–59 und 64–65, Anm. y und z. Wer das Schutzamulett bekommt, ist unklar, vermutlich der Sprecher.

Das gleiche Werk preist einen Schreiber als „Künstler der Gottesworte (Hieroglyphen)“ und als „tapferer Held in der Arbeit der Seschat“ und allwissender Diener des Thoth, der in die Geheimnisse von Himmel, Erde und Unterwelt eingeführt ist und sich alles gut merken kann (*Satirische Streitschrift*, § KÄT 11–15, 1). Im gleichen Text warnt der Sprecher den Adressaten davor, mit solchem Wissen zu prahlen – vor allem dann, wenn man es gar nicht hat, und ohne Genehmigung Gottesworte zu lesen (§ KÄT 99, 1–100, 2). Gleiches gilt für Zitate aus Lehren, die vom Adressaten isoliert zitiert werden, ohne die Interpretation oder den Kontext zu kennen: Dies kritisiert der Sprecher auf ironische Weise an seinem Schüler (§ KÄT 97, 2–98, 2):

Du bist hergekommen, mit großen Geheimnissen versehen. Du hast mir einen Vers von Djedefhor zitiert; (Aber) du weißt nicht, ob (er) gut oder schlecht ist (d.h. ob er zu einem als Gebot oder als Verbot zu deutendem Spruch/Kapitel gehört). Welches Kapitel steht vor ihm (dem Vers)? [Was kommt hinter] ihm? (Gerade) Du bist (doch) einer mit Erfahrung, an der Spitze seiner Kollegen. Die Lehre der Bücher ist eingraviert in deinem Herzen.

In der *Satirischen Streitschrift*, § KÄT 68, 3 wird ein Entgelt erwähnt, das der Adressat für Schriften bezahlt hat – mit großem Verlust. Ob dies die rituellen, geheimen Handbücher meint, von denen bereits zuvor im Text gesprochen wird?⁴³⁴

Ein schlimmes Delikt ist das Fälschen von Orakelprotokollen, in denen der göttliche Wille notiert wurde, um den Petenten den Ausgang einer Befragung mitzuteilen. (Z. 21, 13–16). Ein solches Sakrileg hieße, die göttlichen Pläne durcheinanderzubringen, die Schicksalsgötter zu ignorieren und selbst Gott zu spielen. In Zeiten des Aufruhrs sind jedoch rituelle wie administrative Schriften vor Manipulation, Offenlegung und Zerstörung nicht sicher (*Ipuwer*, Kol. 6, Z. 5–9).⁴³⁵

Die Paviane, die Petese aus Wachs herstellen, können sogar mit einer Palette schreiben – 35 gute und 35 schlechte Geschichten, die sie später Peteses Frau vorlesen sollen (*P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 5, Z. 8–15).⁴³⁶

Versiegelt werden Schriftrollen⁴³⁷ und Kästen, in denen sich Schriftrollen befinden.⁴³⁸ Ein prominentes Beispiel ist die Geschichte, die der Magier Hor, Sohn der Nubierin, an seinem Körper trägt und die die Ägypter lesen sollen, ohne das Siegel

434 Fischer-Elfert (1986) 64, Anm. v versteht darunter die Verschwendung von Papyrus durch schlechtes Schreibertum.

435 Cf. Roccati (1994) 497 zu dieser Stelle, dass es sich auch um divinatorische Handschriften handelt; Ritner (1993) 201–202, der zu Recht eine Verbindung dieser recht allgemeinen Schilderung mit der Harimsverschwörung unter Ramses III. ablehnt.

436 Henrichs (2003) 224–231 für Quellen aus Ägypten.

437 *P. Rylands* 9, Kol. 2, Z. 2–4 (Versiegelung eines Briefes mit Anklage der üblen Priester unter Zeugen); *Satirische Streitschrift*, § KÄT 70, 1–71, 2 (bg3-Amulett-papyri).

438 *P. Queen's College*, Kol. x+4, Z. 13–19 (zur Übergabe an Jhy).

zu brechen (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 27–31). Der Pharao und sein Sohn Setna sind darüber zunächst geschockt, weil sie das nicht können, und kündigen zehn Tage Bedenkzeit an (Kol. 2, Z. 33–Kol. 3, Z. 5). Aber Setnas Sohn Si-Osiris ist dazu in der Lage (Kol. 3, Z. 23–31) und hat dies bereits seinem Vater im heimischen Bücherkeller demonstriert (Kol. 3, Z. 13–18).

Handschriften werden gerne in Truhen,⁴³⁹ Kästen und Schreinen abgelegt oder versteckt. Der hohe Wert der oft mit Spezialwissen versehenen Handschriften muss vor Unbefugten geschützt werden, nur auserwählte Charaktere haben darauf Zugriff oder verschaffen sich diesen kraft ihrer magischen Kompetenzen. Die Aufbewahrungsorte sind manchmal weit entlegen und es bedarf des Bestehens von Abenteuern, diese zu erreichen. Damit nimmt in den hier aufgeführten Beispielen bereits die Suche nach der Handschrift schon einen Teil der Handlung ein. Jeweils in Truhen versteckt Thoth seine Zauberbücher. Na-Nefer-Ka-Ptah nimmt sich eines davon unerlaubt im *Ersten Setna-Roman* (erwähnt in Kol. 3, Z. 17–20, und Kol. 3, Z. 31–33; Kol. 3, Z. 33–35; Kol. 4, Z. 5–7). Dieses Zauberbuch befindet sich in sechs Truhen im Nil bei Koptos, beschützt von Schlangen, Skorpionen, Gewürm und einem Uroboros. Na-Nefer-Ka-Ptah besiegt diese mit magischen Mitteln und stiehlt die Schriftrolle. Deshalb wird seine Familie von Thoth vernichtet. Im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 9–15, fleht Hor, Sohn des Panesche, den Gott Thoth um Hilfe gegen einen anderen Magier an und unternimmt dafür Inkubation im Tempel des Thoth von Hermoupolis. Der Gott teilt ihm im Traum mit, dass er sich eine Kopie von einem Zauberbuch machen darf. Dieses ist im Lebenshaus des Tempels in einer Truhe, versteckt in einem verschlossenen und versiegelten Schrein. Das passt gut zusammen mit der Beschreibung der Schriftrolle, auf der sich Informationen zu den Iput-Kammern des Wnt-Heiligtums des Thoth befinden, nach denen Cheops den Magier Djedi fragt. Dieser verweist auch auf einen Kasten: „Ein Schriftrollen-Kasten ist dort aus Feuerstein in einer Kammer, deren Name ‚Archiv‘ ist, und zwar in Heliopolis. Siehe, es ist in der Kiste“.⁴⁴⁰ Diese Fähigkeit wird später im Duell mit einem nubischen Zauberer wichtig. Schriftstücke können in solchen versiegelten Kästen übergeben werden, wie *P. Queen's College*, Kol. x+4, Z. 10–13, und Kol. x+4, Z. 13–19, zeigt, in dem Jhy (vermutlich ein Priester) Schriftstücke so zurückbekommt.

Ein anderer Gegenstand, der in einem Kasten versteckt werden kann, ist der Gerstensack, in dem sich die drei Kronen der zukünftigen Könige von Ägypten befinden. Die Götter hatten die Kronen in den Sack gesteckt, aber die Königsmutter Ruddedet erhöht die Sicherheitsmaßnahmen in *P. Westcar*, Kol. 11, Z. 18–Kol. 12, Z. 6, als sie den Sack in einen Kasten legt, diesen vermutlich in ein größeres Behältnis

439 Allgemein Brovanski (1999).

440 Cf. Stadler (2009) 81–83; Parys (2017) 175–180 mit weiteren Deutungsvarianten (Kammern, Konstruktionspläne, Särge etc.).

mit Siegel („in das Innere eines anderen ‚Versiegelbaren‘“), zusätzlich verschnürt mit Leder, nochmals versiegelt und versteckt in einer Kammer. Ruddedet weiß übrigens nicht, was sie so sorgfältig versteckt – nur, dass sie es tun muss.

1.2.3.6 Waren aus Metall

Bei der Beschäftigung mit Ritualgegenständen wie Opfergaben, ritueller Architektur, aber auch dem Aussehen der Götter selbst fiel auf, dass diese manchmal aus hochwertigen Materialien bestehen, insbesondere Gold. Allen Belegen der folgenden Auflistung ist gemein, dass das Einzigartige und Hochwertige bzw. Wertvolle der Gegenstände oder (göttlichen) Manifestationen in der jeweiligen Situation hervorgehoben werden soll.

Aussehen und Umfeld der Götter:

- Gold, Lapislazuli: *Schiffbrüchiger*, Z. 56–66: riesiger Schlangengott erscheint (goldener Körper, Augenbrauen aus Lapislazuli), dazu donnernder Lärm, Erdbeben
- Gold: *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 24–28: Ein Falke aus Gold erscheint dem Herrscher von Bachtan im Traum als Zeichen, dass der Gott Chons zurück nach Ägypten kehren soll
- Gold, Lapislazuli: *P. Westcar*, Kol. 10, Z. 7–Kol. 11, Z. 4: drei Königskinder nach Geburt: goldene Körper, Kopftücher aus Lapislazuli
- Gold: *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 1–8: Osiris sitzt in der siebten Halle der Unterwelt auf einem Thron aus massivem Gold.
- Gold, Silber: *Zweibrüdermärchen*, Kol. 14, Z. 5–9, und Kol. 14, Z. 9–Kol. 15, Z. 6: Bata in Gestalt eines prächtigen Stiers wird mit Silber und Gold aufgewogen; Bata kündigt dies vorher schon an und es geschieht durch den Pharao.

Die außerordentlichen Erscheinungen der Götter werden mit der Beschreibung ihres Aussehens noch verstärkt: Ihre Körperteile bestehen aus edlen Metallen und Steinen und sie sind von Gold und Silber umgeben.

Priesterornat:

- Gold: *P. Rylands*, Kol. 14, Z. 13–15: goldener Ring zur Ernennung des Udja-sema-tau zum Priester
- Gold *Königserzählung*, Kol. 2, Z. 1–3: goldener Ring für einen Priester mit Gravur von Himmel und Erde (= Herakleopolis und Theben)
- Gold: *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 6, Z. 19–Kol. 7, Z. 4 und Kol. 7, Z. 7–19: Goldene Amulette und Byssosgewänder will der Pharao dem jungen Priester als Ernennung zum ersten Prophet des Amun von Theben anbieten.

Die drei erwähnten Priesterämter sind hohe Posten, und damit auch mit kostspieligen Amtszeichen wie goldenen Ringen und Amuletten verbunden.

Opfergaben:

- Gold, Silber: *P. Queen's College*, Kol. x+3, Z. 15–Kol. x+4, Z. 3: Pharao User-Maat-Re gab dem Re u. a. Gaben aus Gold und Silber – dies listet er als seine guten Taten als Rechtfertigung für Re während einer Orakelanfrage auf.
- Gold, Silber: *P. Vandier*, Kol. 4, Z. 2–6: Meri-Re nennt [Silber], Gold und Gewänder als Gaben an die Tempel auf Osiris' Frage nach dem Zustand der Tempel.
- Gold: *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 14, Z. 2–6: Gold wird während einer Hinrichtung gebracht, dazu ein Boot, und es wird ein Trank- und Brandopfer vollzogen (der Tote gehört zum Propheten des Horus von Letopolis)
- Gold: *Ägypter und Amazonen*, Kol. 6, Z. x+15–29: Opfergaben: Serpot und Petechons opfern den verstorbenen Inaros zusammen u. a. Gold und Gewänder.
- Opfer: *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 4–9: Geschenke von Gold und echten Steinen werden vermutlich der Neith in Form ihrer Götterstatue in der Prozession geopfert.
- Opfer?: *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, Fragment 1, Kol. 2, Z. 17–22: Jemand gibt Gold für einen Sohn (innerhalb eines Traums), vielleicht ein Opfer an Bastet als Gabe für den Sohn.
- Gold, Silber: *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, Fragment 2, Z. 1–6: Ein Hagriter opfert dem Gott Amun Gaben aus Gold und Silber, Bastet wird ebenso erwähnt; vielleicht handelt es sich um zwei Opfervorgänge.
- Silber, Gold, Lapislazuli, Türkis: *Astarte und das Meer*, Kol. 1, Z. x+12–13: Tribute aus diesen Materialien an den Meeressgott Jam, gebracht von Renenutet, vermutlich in Kästen.

Allen Opferungen, in denen v. a. Gegenstände aus Gold vorkommen, liegen besondere Umstände zu Grunde: die Rechtfertigung eines Herrschers, der vermutlich etwas wiedergutmachen muss, eine Hinrichtung, ein Waffenstillstand, der Dank für die Schenkung eines lange erwünschten Sohnes. Einerseits wollen die Protagonisten der Erzählungen dadurch ihre besondere Verbundenheit und Angewiesenheit auf die Götter ausdrücken, andererseits wird damit den Rezipienten verdeutlicht, dass es sich dabei um außerordentliche Verhältnisse handelt, die spontan und nicht der Choreografie eines kalendarisch angezeigten Götterfests folgen.

Grabbeigaben und Grabausstattung:

- Gold, Elektron: *Sinuhe*, in Passage der Version B, Z. 300–310: Die Grabstatue des Sinuhe hat einen Goldüberzug, der Schurz einen Überzug aus Elektron.

- Gold et al.: *Sinuhe*, Version B, Z. 190–199: Grabausstattung des Sinuhe: Mumienhülle aus Gold, Mumienmaske aus Lapislazuli sowie Verwendung von Gold, Lapislazuli, Silber, mnhy-Gestein?, Kupfer und Bronze aus Baumaterialien im Grab
- Gold et al.: *Lehre des Amenemhet*, § H13a–c: Ausstattung des Grabes des Amenemhet: Ausschmückungen in Gold, Decken aus Lapislazuli, Mauern aus Silber, Böden aus mnhy-Gestein?, Türen aus Kupfer, Riegel aus Bronze
- Gold: *Chonsemhab und der Geist*, Kol. 2, Z. 1–13: Der Priester Chonsemhab will dem Ach-Geist einen neuen Sarg aus Gold und Christusdorn herstellen, der alte war aus Alabaster.
- Gold: *Setna-Geschichte*, *P. Cairo CG 30692*, Z. 5–11: Säule in der Nekropole von Saqqara aus ibi-Stein mit Goldüberzug und farbigen Bildern, dort trifft Setna auf den Ach-Geist

Auffällig ist zunächst, wie sich die Beschreibungen der Gräber von Sinuhe und Amenemhet I. gleichen. Hier ist vermutlich auf ein festes Set an literarischen Motiven mit Wiedererkennungswert zur Grabbeschreibung zurückgegriffen worden. Elektron als Metall kommt nicht oft vor und nicht bis zum Ende des Neuen Reichs. Dass der Ach-Geist von Chonsemhab einen neuen, wertvolleren Sarg bekommen soll, liegt daran, dass seine alte Grabanlage samt Beigaben in Ruinen liegt. Dem soll durch eine andere Qualität Abhilfe geschaffen werden, die zudem vermutlich eher dem Stil der Zeit entsprach. Ob die Grabanlage in der *Setna-Geschichte* das Grab des Ach-Geists darstellt, lässt sich nicht erschließen, aber es soll damit verdeutlicht werden, dass der Ach-Geist kein geringer Mann war und sich als Zeichen dafür bei den Gräbern der Noblen niederlässt.

Weitere Ritualgegenstände:

- Elektron: *P. Westcar*, Kol. 2, Z. 21–Kol. 3, Z. 5: unidentifizierte Ritualgegenstände(?): „ein Paar [...] aus Ebenholz [und] Elektrum“, wohl Teil der Erstellung eines magischen Krokodils durch den Priester Ubainer
- Lapislazuli: *Zweibrüdermärchen*, Kol. 17, Z. 3–8: Das Erscheinungsfenster hat einen Rahmen aus Lapislazuli.
- Gold, Silber: *P. Rylands 9*, Kol. 7, Z. 6–13: Petese I. lässt Schalen für Amun von Teudjoi aus Gold und Silber herstellen, Wert: 200 Silberdeben und 20 Goldstücke, dazu weitere Bauten, Investitionen und Verbesserungen im Amuntempel.
- Gold: *Krugtexte*, *Krug B*, *Der Beistand der Isis*, Z. 21: Isis reicht dem Chalamenti ein goldenes Diadem vom Himmel herab und setzt es ihm auf den Kopf, nachdem dieser in seiner Not nachts zu Isis um Hilfe betete.
- Eisen, Kupfer, Aleppokiefernholz, Elfenbein und Ebenholz, Silber, Gold: *Ers-ter Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 17–20, und Kol. 3, Z. 33–35: Dies sind die sieben

Materialien von sechs ineinander gestapelten Truhen, in denen sich das Zauberbuch des Thoth befindet; die Truhe ist im „Meer von Koptos“ versenkt und wird von Schlangen, Skorpionen, Gewürm und einem Uroboros geschützt.

- Gold: *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 14, Z. 3–11: Das Kriegsschiff des Pharaos ist mit Goldverzierungen an den Planken und einer goldenen Schutzgöttinnenfigur am Bug geschmückt.

Einige Passagen verweisen auf edle Palastarchitektur (Erscheinungsfenster) und den Palast auf Reisen (Schiff des Pharaos), die während Kultpraktiken eine Rolle spielen – das Erscheinen des Herrschers oder anderer Götter vor einer bestimmten Öffentlichkeit, und Schutzrituale für Leib und Leben des Souveräns, gerade in Kriegshandlungen. Chamenti bekommt von der Isis ein goldenes Diadem – ein so teures Geschenk, damit er vermutlich keine materiellen Sorgen mehr haben wird. Eine Auflistung der feinsten Materialien findet sich bei den sieben Materialien der sechs Truhen, in denen Thoth sein Zauberbuch versteckt hat. Verbunden mit der Zahl sieben und den weiteren Gefahren und Abenteuern, die Na-Nefer-Ka-Ptah unternimmt, um sich dieses unmöglich zu beschaffende Buch doch unter den Nagel zu reißen, weist diese Kombination viele Merkmale auf, Rezipienten in Erstaunen zu versetzen und diesen Teil der Erzählung weiterzutradieren.

1.2.4 Symbolisches und Immaterielles

Dieser Abschnitt stellt die Gaben und Ritualgegenstände zusammen, die nicht materiell sind oder in symbolischer Form Teil einer Kultpraxis sind – menschliche Körperteile wie das Herz, oder Hände, die zugleich Teil eines Gestus im Rahmen eines Rituals sein können. Manches kommt in bestimmten Mengen vor. Am Ende dieses Abschnitts steht daher eine Liste von mit Bedeutung aufgeladenen Zahlen, die gerade in Literaturwerken verwendet werden, um bestimmte Dinge zu quantifizieren oder zu vergleichen.

1.2.4.1 Herz, Mund, Zunge und Augen

Das Herz ist nach ägyptischer Vorstellung der Ort des Denkens, Fühlens, Handelns – der Ort, an dem der Verstand sitzt. Zahlreiche Belege der Lebenslehren verknüpfen das Herz eines Menschen mit seinem Charakter und seinem Schicksal. Es würde den Rahmen sprengen, Emotionen der menschlichen und göttlichen Protagonisten innerhalb der Kultpraktiken oder zu religiösen Informationen aufzulisten und zu besprechen. Daher beschränke ich mich auf Passagen, in denen ein Herz als Objekt oder Subjekt in Ritualen vorkommt.

In ihren Herzen sollen die Menschen den Pharao⁴⁴¹ und die Götter verehren.⁴⁴² Der Mensch soll den Gott verehren und „aus liebendem Herzen“ opfern, damit er von ihm begünstigt und später bestattet wird (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 4, *Verhaltensregeln*, Kol. 4, Z. 10–12).

Der Konflikt im *Kampf um den Panzer des Inaros* geschieht, weil Osiris Dämonen ausschickt, die in die Herzen von Pami und Ur-di-Imen-niut einfahren (Kol. 1, Z. 4–8; Kol. 1, Z. 8–11; Kol. 2, Z. 3–7) – damit ist jegliche Festfreude zugunsten von Kampfeslust verschwunden.

Im *Zweibrüdermärchen* nimmt Bata sein Herz aus seinem Körper heraus und legt es auf die Kronenspitze einer Tanne. Sollte dem Herz etwas zustoßen, würde sein Bruder Anubis dies durch ein magisches Zeichen mitbekommen (Kol. 8, Z. 4–6; Kol. 8, Z. 9). Das Unheil geschieht in Kol. 12, Z. 4–7 – Bata stirbt, Anubis sieht das Zeichen und macht sich auf den Weg, seinen Bruder zu retten (Kol. 12, Z. 7–Kol. 13, Z. 6). Nach mehr als drei Jahren Suche findet er eine vertrocknete Weintraube und lässt diese sich über Nacht mit kaltem Wasser vollsaugen und Bata die Schale austrinken. Das Herz nimmt dadurch wieder seinen Platz im Körper ein und Bata erwacht zum Leben (Kol. 13, Z. 8–Kol. 14, Z. 3).

Sprechakte mit dem Mund werden nur bei wenigen Kultpraktiken explizit erwähnt.⁴⁴³ Die Sieben Hathoren verkünden die Geburtsprognose der Frau des Bata aus einem Mund (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 9, Z. 5–Kol. 10, Z. 1). Auch die Götterneunheit kann gleichzeitig reden.⁴⁴⁴ Durch Verschlucken empfängt die Frau des Bata den Bata in Form eines Holzsplitters und gebiert ihn (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 18, Z. 4–6).

Ähnlich wie der Mund ist die Zunge ein Organ, das mit dem gesprochenen Wort verknüpft ist.⁴⁴⁵ Noch mehr als mit dem Mund hat der Mensch mit den Aussagen durch seine Zunge sein eigenes Schicksal in der Hand – je nachdem, ob er etwas Förderliches oder etwas Schädliches sagt. Deshalb wird die Zunge mit allerlei

441 *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 2, 1–2; § 2, 5–3, 4 („Es ist (ein) Sia (d.h. der Gott der Erkenntnis), der in den Herzen ist“).

442 *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 2, 1 (der Adressat soll sein Herz nicht vom Gott abwenden); *P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 35–38 (Merib verehrt Hathor in seinem Herzen).

443 Klage: *P. Insinger*, Kol. 29, Z. 2 („Wer seinen (des Gottes) Namen in einem Unglück in seinen Mund legt, wird daraus errettet.“); Rede gegen Feinde, innerhalb eines Eides: *P. Anastasi 1* = P. BM EA inv. 10247, *Satirische Streitschrift*, § KÄT 79, 1–80, 3 („Wende alles, was aus deinem Mund gekommen ist, gegen jeglichen Feind an!“).

444 In *Wahrheit und Lüge, passim*; sicher auch in der fragmentarischen Maxime im *Brooklyn-er Weisheitstext*, Kol. 1, Z. 9–13; so auch Jasnow (1992) 45.

445 *P. Queen's College*, Kol. x+3, Z. 9 (innerhalb einer Invokation an Re „Oh Zunge!“; der Bezug ist leider unklar, vermutlich divinatorischer Kontext).

Schicksalsmotivik und den Charakteren verknüpft.⁴⁴⁶ Vielleicht thematisiert eine Stelle das Mundöffnungsritual.⁴⁴⁷

Das Udjat-Auge als Amulett oder der böse Blick und Weinen werden in Abschnitt 2 besprochen. Der Pharao in *P. Petese* 2, C1, Kol. 2, Z. 3–24, wird von den Göttern mit Blindheit bestraft, und erst die Tränen einer tugendhaften Frau können ihn davon heilen (Geschichte *Die Blindheit des Pharaos*). Ein Verstorbener hat das Scharnier der Pforte der fünften Halle der Unterwelt im Auge, weil er in seinem irdischen Leben zu viele Missetaten begangen hat (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 1–15). In *P. Queen's College*, Kol. x+2, Z. 19–20, ist von einem Auge in Zusammenhang mit Strafe die Rede – diese Passage gehört vermutlich zu Kol. x+2, Z. 15–17, in der der böse Blick Thema ist.

Die Götter wenden sich den Menschen nicht nur mit ihren Ohren zu, sondern auch mit ihren Augen (Hathor: *P. Saqqara dem. 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 22–26).

Die Menschen wiederum suchen diesen Kontakt mit ihren eigenen Augen (eine Frau den Imhotep: *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 18–20, und vermutlich nochmal in Kol. 6, Z. 28–30).

1.2.4.2 In der Hand eines Gottes sein und Handgesten

Wenn etwas in der Hand einer Person ist, bedeutet es sowohl physisches Festhalten als auch die Angabe des Besitzes von materiellen und immateriellen Gütern. Ebenso kann die Gewalt über Untergebene damit ausgedrückt werden, die hinsichtlich von Kultpraxis besonders interessant sind.⁴⁴⁸ Es zeigt sich, dass in der *Lehre für Merikare*, § 123–125 sowie den neuägyptischen und demotischen Lehren stark darauf fokussiert wird, „in der Hand eines Gottes zu sein“, also dass das persönliche Schicksal vom Gott abhängt. Dies haben die Götter bei der Geburt genauso wie auch den Charakter eines Menschen vorherbestimmt.

Daneben gibt es Kultpraktiken, in denen Handgesten und -bewegungen eine Rolle spielen. So legt Anubis seine Hand auf den mit Erde beschmierten Kopf – ein Gestus im Kontext von Trauer und Traurigkeit, weil sein Bruder Bata ihn nach einem Streit verlassen hat. Danach tötet Anubis seine Ehefrau. Um diese trauert er

446 Exemplarisch: *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 19, Z. 18–Kol. 20, Z. 6: „Steuere nicht mit deiner Zunge! Was die Zunge des Menschen angeht: (das ist) das Ruder des Schiffes; (aber) der Allherr ist sein Lotse.“

447 Weisheitstext *P. Oxy. 79/103*, A, Kol. x+3, Z. 10–11: „Tue Gutes deinen Leuten (und) deinen Brüdern zu deiner Zeit des Mundabwischens(?)“; cf. die Anmerkung von Günter Vittmann im TLA, ad loc. Der Vergleich des königlichen Harpunenschafts mit „die im Mund mit Natron (?) gesalbt sind“ bezieht sich vermutlich auf die Mumifizierung (innerhalb von *The Sporting King*, B2, 13–3, 12).

448 Der Beitrag von Shirun-Grumach (1990) zeigt, dass die Lage recht komplex ist und das Element der Gottesfurcht nicht in allen Belegen ausgemacht werden kann.

allerdings nicht, weil sie die Brüder auseinandergebracht hatte (*ZweiBrüdermärchen*, Kol. 8, Z. 6–8). In den *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Anastasi 5*, *Vorwürfe an einen faulen und unfähigen Schreibschüler*, Kol. 7, Z. 2–4, gibt es vermutlich einen vergleichbaren Trauergestus. Hier legt jemand seine Hand an die Schläfe. Da eine jubelnde oder klagende Menschenmenge und eine Klagefrau mit erwähnt werden, liegt es nahe, an einen Trauergestus zu denken.

Dass man die Hand bei einer Eidleistung hebt, steht im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 29–32. Dort schwört die nubische Zauberin, niemals wieder nach Ägypten zu kommen. Der gleiche Text hat einen Beleg dafür, wie ein Bindezauber gelöst werden kann: Denn direkt nach dem Eid von Hor, Sohn der Nubierin, und seiner Mutter, Ägypten nicht zu schädigen und nicht zurückzukehren, zieht Hor, Sohn des Panesche, seine Hand von einem Zauberspruch zurück (stꜣ.t dr.t=f) und lässt damit beide frei (Kol. 6, Z. 29–32).

Setna, der im *Ersten Setna-Roman* ein wohl apotropäisches Ritual ausführt, trägt dafür ein Feuerbecken auf dem Kopf und einen gegabelten Stock(?) in der Hand (Kol. 4, Z. 34–36; Kol. 4, Z. 36–38; Kol. 5, Z. 35–38; Kol. 5, Z. 38–Kol. 6, Z. 1). Last but not least ist eine Reinigung wichtig vor Kulthandlungen, und in der *Satirischen Streitschrift*, Wunschformel in langer Eingangssequenz von § KÄT 38, 2–55, 1, wird die Waschung von Gesicht und Händen vor dem Empfang von Opfergaben besonders betont.

1.2.4.3 Die Zahlen 7, 40, 70, 110, 1000, Million

In den literarischen Texten kommen einige Zahlen prominent vor – durch alle Genres und über die Zeiten hinweg. Die folgende Zusammenstellung listet sie tabellarisch auf. Für Zeiträume von einer bestimmten Anzahl von Tagen, Jahren etc. verweise ich auch auf den Abschnitt in diesem Kapitel zu Zeiträumen. Die unteilbare Primzahl Sieben als die Schicksalszahl *par excellence* und Siebzig, das Vielfache von Sieben, sind signifikant, sowie Vierzig (das Vielfache von vier⁴⁴⁹) und das ideale Lebensalter von 110 Jahren, dass nur wenigen Charakteren beschieden ist wie beispielsweise dem Petese der *P. Petese*.⁴⁵⁰ Die Siebzig verweist auf die Tage des idealtypischen Balsamierungsprozesses. Einhundert und Eintaused bewerte ich als nicht allzu bedeutend – es sind hohe Zahlen und Vielfache von 10. Sie werden vor allem für Zahlenangaben von Opfern angesetzt, und das soll ausdrücken, dass es großzügige Opfer sind. Es kann aber auch ein Verweis auf die begünstigende

449 Dazu Lucarelli (2008) 151–152; Ulrike Sals (2016) in Wibilex, siehe den Eintrag unter folgender URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/84184/>. Vor allem im *Alten Testament* gibt es zahlreiche Belege für vierzig Jahre etc. Ein Vielfaches von vier stellt auch die Priesteranzahl im *Kampf um die Pfründe des Amun* dar.

450 Diskussion bei Escolano-Poveda (2020a) 29.

und strafende Macht der Götter sein. Im Sinne der Reziprozität rentieren sich oder schädigen Aktionen einen Menschen tausendfach durch die Götter.

Eine Million kommt zum Zuge, wenn eine unvorstellbar hohe Summe ausgedrückt werden soll: die Zahl der Wesen der Schöpfung, eine ewig lange Zeit (eine Million Tage), umfangreiche Grabbeigaben und Opfer oder die mannigfaltigen Erscheinungen des Sonnengottes. Sie alle sind für Menschen nicht zu fassen. Zudem wird mit einer Million die Relation zum Pharao oder einem einzigartigen Menschen ausgedrückt, der das Lebensalter von 110 Jahren erreicht („einer in einer Million“).

Diesen Zahlen ist gemein, dass sie nur in seltenen Fällen wie bei der Mumifizierung durch reale Zahlen hinterlegt sind, es sind vielmehr symbolträchtige Werte, die in Literaturwerken immer wieder vorkommen. Sie lassen sich gut merken und stellen universale Märchenmotive dar, sind Marker oder Trigger für bestimmte kognitive Aspekte – gerade bei Themen wie Magie, die für die Rezipienten in der Regel außerhalb des Nachvollziehbaren liegen. Die folgende Übersicht stellt die Zahlen zusammen, wenn sie explizit genannt werden. Nicht aufgeführt ist, wenn sich Geschichten strukturell beispielsweise in drei Episoden unterteilen lassen.

Tabelle 4. Ausgewählte Zahlen in Kultpraktiken in Literaturwerken

Zahl	Beleg	Kultpraxis/kultische Erscheinung
7	<i>P. Westcar</i> , Kol. 3, Z. 19–Kol. 4, Z. 7	das magische Wachskrokodil ist sieben Ellen lang; nach sieben Tagen wird der vom Krokodil gefangene Mann freigelassen
7	<i>Prinzenerzählung</i> , Kol. 4, Z. 3–4; <i>Zweibrüdermärchen</i> , Kol. 10, Z. 1–4	Sieben Hathoren (cf. auch Kapitel 5)
7	<i>Zweibrüdermärchen</i> , Kol. 8, Z. 4–6	die Suche nach dem Herz des Bata könnte im Extremfall sieben Jahre dauern
7	<i>P. Queen's College</i> , Kol. x+2, Z. 9–14	sieben Invokationen an Re
7	<i>P. Vandier</i> , Kol. 1, Z. 6–8	Pharao Si-Sobek hat laut seinen Magiern und deren Büchern nur noch sieben Tage zu leben
7	<i>P. Vandier</i> , Kol. 4, Z. 8–9	Meri-Re würde die Unterwelt verlassen, auch wenn es nur für sieben Tage wäre
7	<i>Erster Setna-Roman</i> , Kol. 3, Z. 17–20, und Kol. 3, Z. 33–35	in sechs Kisten aus sieben Materialien hat Thoth sein Zauberbuch versteckt
7	<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 2, Z. 1–8	die Unterwelt hat sieben Hallen

Tabelle 4. Fortsetzung

Zahl	Beleg	Kultpraxis/kultische Erscheinung
7	<i>Satirische Streitschrift</i> , § KÄT 38, 2–55, 1	Wunschformel, dass die Überschwemmung zum guten Ertrag der Totenstiftung sieben Ellen hoch sei
40	<i>Erzählung von Palast und Lebenshaus</i> , Kol. x+5, Z. 2–5	40 Tage Fest
40	<i>P. Petese</i> 1, Tebt. A, Kol. 2, Z. 23–24; Kol. 2, Z. 28–Kol. 3, Z. 3; Kol. 5, Z. 15–19	Petese hat laut dem Geist nur noch 40 Tage zu leben
70	<i>P. Rylands</i> 9, Kol. 10, Z. 7–10	70 Tage Balsamierung von Petese, dem Schiffsmeister
70	<i>Königserzählung</i> , Kol. 3, Z. 2–8	70 Tage Balsamierung von Psammetich I., ein Priester übt sich in Askese und schreibt eine <i>Anbetung zum Atmen</i>
70	<i>Erster Setna-Roman</i> , Kol. 4, Z. 24–25	70 Tage Balsamierung von Na-Nefer-Ka-Ptah
70	<i>P. Petese</i> 1, <i>passim</i>	70 Tage Balsamierung von Petese, er lässt seiner Frau von einem magischen Pavian 35 gute und 35 schlechte Geschichten vorlesen
70	<i>Satirische Streitschrift</i> , § 43, 3–47, 2	70 Tage Balsamierung (1/20 von 1400 Tagen; Wunschformel)
100	<i>P. Westcar</i> , Kol. 1, Z. 12–17	Opfer von u. a. 100 ds-Krügen Bier für einen Pharao
100	<i>P. Westcar</i> , Kol. 4, Z. 12–17	Opfer von u. a. 100 ds-Krügen Bier für Nebka
100	<i>P. Westcar</i> , Kol. 6, Z. 18–21	Opfer von u. a. 100 ds-Krügen Bier für Snofru
100	<i>P. Vandier</i> , Kol. 4, Z. 6–8	da Meri-Re für Pharao Si-Sobek den Stellvertreter tot gestorben ist, darf dieser durch Osiris' Dekret 100 Jahre alt werden
110	<i>P. Westcar</i> , Kol. 6, Z. 22–Kol. 7, Z. 9	der Magier Djedi ist 110 Jahre alt (und trinkt 100 Krüge Bier)
110	<i>Wermai</i> , Kol. 1, Z. 3–9	Wunsch in Briefformel, der Adressat möge 110 Jahre alt werden
110	<i>P. Petese</i> 1, Tebt. A, Kol. 2, Z. 9	Petese ist wohl 110 Jahre alt (Rekonstruktion aus einer Lücke)

Tabelle 4. Fortsetzung

Zahl	Beleg	Kultpraxis/kultische Erscheinung
110	<i>Lehre des Ptahhotep</i> , § D 641–644	Ptahhotep ist 110 Jahre alt
110	<i>Satirische Streitschrift</i> , § KÄT 112, 4–113, 5	ein Obelisk hat 110 Ellen Kantenlänge
110	<i>P. Insinger</i> , Kol. 18, Z. 3–4	nur einer von einer Million Menschen wird 110 Jahre alt
1000	<i>P. Westcar</i> , Kol. 1, Z. 12–17	Opfer von u. a. 1000 Broten für einen Pharao
1000	<i>P. Westcar</i> , Kol. 4, Z. 12–17	Opfer von u. a. 1000 Broten für Nebka
1000	<i>P. Westcar</i> , Kol. 6, Z. 18–21	Opfer von u. a. 1000 Broten für Snofru
1000	<i>Lehre des Amenemope</i> , P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 24, Z. 11–20	der Gott nimmt sich 1000 abhängige Leute und 1000 Aufseher, wie er will
1000	<i>P. Insinger</i> , Kol. 16, Z. 11–14	„der Gott gibt Tausend zu Eins dem, der es einem andern gegeben hat.“
1000	<i>P. Insinger</i> , Kol. 31, Z. 7	der Gottlose leidet tausendfach durch den Gott
1.000.000	<i>Serpot und Semiramis/Königs- erzählung</i> , Z. x+21–22	Wunschformel, eine Million Sed-Feste zu feiern
1.000.000	<i>The Sporting King</i> , C1, 7–9	Wunschformel, eine Million Sed-Feste zu feiern
1.000.000	<i>Krugtexte, Krug A, Die Schwalbe und das Meer</i> , Z. 16–17	Wunschformel, eine Million Sed-Feste zu feiern
1.000.000	<i>Krugtexte, Krug B, Der Bei- stand der Isis</i> , Z. 21	Wunschformel, eine Million Feste zu feiern (zweimal)
1.000.000	<i>Lehre für Merikare</i> , § 115–117	der Gott zeichnet den Pharao vor einer Million Menschen aus
1.000.000	<i>Lehre für Merikare</i> , § 41	Millionen von Menschen können dem Pha- rao nicht gerecht werden(?)
1.000.000	<i>Lehre eines Mannes für seinen Sohn</i> , § 3, 7–4, 5	der Gott wird nicht über Millionen von Menschen verärgert sein
1.000.000	<i>Lehre des Ani</i> , P. Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 14–17	Re zeigt seine Macht in Millionen von Formen

Tabelle 4. Fortsetzung

Zahl	Beleg	Kultpraxis/kultische Erscheinung
1.000.000	<i>P. Insinger</i> , Kol. 16, Z. 11–14	wer mittellosen Menschen Essen gibt, bekommt es vom Gott als millionenfaches Opfer gutgeschrieben
1.000.000	<i>P. Insinger</i> , Kol. 18, Z. 3–4	nur einer von einer Million Menschen wird 110 Jahre alt
1.000.000	<i>P. Insinger</i> , Kol. 18, Z. 12–16	wer Millionen gescheffelt hat, kann sie nicht mit ins Grab nehmen und hat dadurch auch keine längere Lebenszeit
1.000.000	<i>P. Insinger</i> , Kol. 19, Z. 9–15	ein Tag Unglück fühlt sich für einen kleintütigen Menschen durch den Gott wie eine Million Tage an
1.000.000	<i>P. Insinger</i> , Kol. 31, Z. 24	der Gott hat u. a. die Millionen Wesen der Erde geschaffen

1.2.5 Zusammenfassung

Speisen und Getränke sind in der Regel eine Opfergabe für Götter, Pharaonen und Verstorbene. Wasser gehört neben seiner Funktion als Opfergabe auch bei der kultischen Reinigung dazu. Manche Magier versuchen, Wasser magisch unter ihre Kontrolle zu bringen. Öl findet Verwendung in Salben, z.B. bei Audienzen oder im Festgeschehen, um gute Düfte und Wohlbefinden zu erzeugen. Bier und Wein sind Flüssigkeiten, die in einem hochwertigen Libationsopfer vergossen werden. Während Bier in der Literaturwerken eher Opfergabe ist, wird Wein häufiger bei Festen zur Verköstigung der Feiernden ausgeschenkt. Es gibt ein paar Belegstellen, in denen vor Zweckentfremdung oder dem Diebstahl solcher Gaben gewarnt wird. Ansonsten existieren über Genres und Zeiten keine Signifikanzen innerhalb der Belegstellen zu Speisen und Getränken.

Getreide spielt eine Rolle bei der Priesterversorgung und natürlich auch beim Opfer. In der Regel wird es zu Brotrationen verbacken. Die Opfergaben gehen erneut an Verstorbene und Götter. Sollte es etwas kostspieliger sein, wurden Fleisch und zu einem geringeren Anteil Fische geweiht. Tempel haben dafür Tiere gehalten. Zahlreiche Passagen, insbesondere der Lebenslehren, verdeutlichen, dass der Schöpfergott Speisen und Getränke für die Menschen entstehen ließ.

Neben der Opferung von Speisen und Getränken spielen auch Düfte eine wichtige Rolle, die in Räucherzeremonien verwendet worden sind. Hierbei liegt der Fokus auf Weihrauch und Myrrhe, weniger Kyphi. Die Substanzen wurden bei

Opferungen, zur Reinigung und im Festgeschehen eingesetzt. Lotusöl wird speziell bei der Salbung für Audienzen beim Pharao erwähnt. Ein weiteres Material, das natürlich vorkommt, sind Wachs und Lehm. Diese nutzten Magier zur Herstellung von belegten Figuren zu ihren Zwecken. Aus Holz wurden Möbel fürs Grab, vielleicht magische Figuren, Truhen als Verstecke für Zauberbücher oder auch der Stab von Setna gefertigt. Im *Zweibrüdermärchen* gibt es eine Fokussierung auf Bäume in magischen Zusammenhängen. Sehr häufig wird Papyrus betont: Das liegt an seiner Funktion als Schriftträger für vor allem magische und rituelle Handschriften. Sonst spielt das Riedgras keine weitere Rolle. Blumensträuße als Geschenk für die Götter finden zweimal Erwähnung. Allerdings ist auffällig, dass kaum Zutaten für Heilmittel oder andere Pflanzen erwähnt werden, obwohl so viele magische Rezepte aus dem alten Ägypten vorliegen, die manchmal arkane Ingredienzien aufführen.

Immer, wenn von Blut die Rede ist, hat dies ein Zeichen zur Folge. Es kann gleichbedeutend mit Samen sein oder es ist das Gegenbild von Wasser während einer Reinigung. Knochen, Haare und Tränen haben ebenfalls einen hohen Symbolgehalt und sind in Ritualen als sympathetische Magie verwendet worden.

Es ist auffällig, dass bei den Materialien oft Luxusprodukte erwähnt werden, die als Prestigegüter galten und manchmal auch aus dem Ausland teuer importiert worden sind. Man kann davon ausgehen, dass dies literarischen Konventionen folgt, um die Situationen, in denen geopfert wurde, als außerordentliche Passagen darzustellen, in denen die Protagonisten ganz bestimmte Funktionen darin erfüllen. Außerdem konnten sich die Rezipienten so die Gaben besser merken als konventionelle Opfer aus Wasser und Weihrauch, und die Wichtigkeit der Situation sowie der hohe Status der Rezipienten wurde dadurch verdeutlicht.

Außer Opfergaben und anderen Ritualgegenständen soll hier noch kurz auf Modalitäten eingegangen werden: Sterne, Konstellationen am Himmel, Sturm und Regen sowie Nebel, Wind, Wolken und Feuer dienen verschiedenen Zwecken während einiger Kultpraktiken. Es handelt sich dabei um Machtdemonstrationen von Göttern und potenten Zaubern, aber auch um Ablenkungsmanöver. Unter dem Wind und den Wolken konnte sich etwas verstecken, z.B. die Magie oder auch die Month-Götter. Feuer spielt eine Rolle bei der Verbrennung von Opfergaben, aber auch in Zusammenhängen, in denen es um Tod, Vernichtung und Magie geht.

Werden Götterbarken oder Schiffe erwähnt, auch Sänften und Bahren, so sind diese oft Fortbewegungsmittel für die Götter in Prozessionen, aber es gibt auch Zusammenhänge mit magischen Figuren. Tote ruhen auf Bahren. Manchmal werden Stelen und Statuen beschrieben, auch deren Herstellung und Zerstörung. Wenn es um Stelen geht, haben auch deren Inschriften eine Bedeutung: die Hieroglyphen, die vermutlich kaum einer der Rezipienten lesen kann, und deren Texte im Verlauf eine Bedeutung haben. Kultbilder werden für Götter und Pharaonen erwähnt; bei den Verstorbenen Grabstatuen. Sie sind zusammen mit Altären, Feuerbecken

und Öfen in die sakrale Architektur des Tempels oder der Nekropole eingefügt. Recht selten unter den Haushaltsgegenständen für das Jenseits sind Uschebtis und Kanopen: Waren diese Kultgegenstände zu gewöhnlich für die literarischen Texte? Dafür gibt es zahlreiche Belege für reich ausgestattete Bestattungen, u. a. mit Särgen. Betten spielen fast nur in irdischen Kontexten eine Rolle, nämlich bei der Traumdivination. Es existieren einige Belege für Amulette; recht singulär sind Erwähnungen von Kronen, Diademen, Kränzen, Ringen und Spielfiguren. Sie alle sind Teil von Opfern oder Grabbeigaben. Oft wurden sie aus teurem Metall gefertigt.

Textilien kommen besondere Rollen in Ritualen zu. In wenigen Fällen wird die spezielle Kleidung der Götter beschrieben; öfter noch erfahren wir etwas über das Ornat von Priestern. Hier sei erwähnt, dass das edle Material Byssos und die Farbe Weiß besonders herausgestellt werden für feine, edle Kleidung der zumeist hochrangigen Vertreter der Priesterschaft. Auch Trauerkleidung oder die Gewänder der Verstorbenen werden mehrfach betont. Textilien konnten auch geopfert werden. Hier sind es vor allem kostspielige Opferzeremonien, die sich nicht an einem Festkalender orientieren, sondern spontan erfolgen und eine Zäsur oder einen Neubeginn innerhalb einer Handlung darstellen. Es ist wichtig festzustellen, wer mit wem opfert oder wer um wen trauert. Dadurch können auch Lager der Protagonisten identifiziert werden.

Die vielen edlen Materialien der Opfergaben, der Ritualgegenstände und Grabbeigaben sind sicherlich überdurchschnittlich präsent in den Erzählungen. Manchmal ist die Suche oder der Erwerb dieser Gegenstände Teil der Handlung wie beispielsweise im Fall des Zauberbuchs des Thoth im *Ersten Setna-Roman*. Die Rezipienten hatten vermutlich in ihrem Alltag kaum mit solchen edlen Materialien zu tun. Dadurch haben sie sich diese vielleicht gut gemerkt und damit die Handlung der Erzählungen ihrerseits weitertradiert, weil es sich um so außerordentliche Materialien und Kulterscheinungen handelte.

Im Abschnitt zu symbolischen und immateriellen Gütern sind vor allem Herz, Mund, Zunge und Augen zentrale Objekte. Das Herz selbst ist selten Ritualgegenstand, sondern hat symbolische Bedeutung, insbesondere in der Begründung der Liebe und Verehrung der Götter innerhalb von Lobpreis und Opferzeremonien. Der Mund ist Teil der rituellen Sprechakte, aber wird selten thematisiert. Die Zunge kommt in Sentenzen zum individuellen Schicksal vor. Augen werden dann betont, wenn die Götter die Menschen erblicken oder Menschen die Götter sehen. Wichtig werden sie zudem im Zusammenhang mit Tränen, die als Heilmittel gegen Blindheit vorkommen. Die Hand als Motiv ist hier mit aufgenommen, weil es den metaphorischen Ausdruck gibt, sich in der Hand (= Gewalt) von jemanden zu befinden. Hierfür stammen die Belege fast ausschließlich aus den Weisheitslehren. Der Gottesbezug besteht darin, dass man sich unter der Macht und damit dem Plan der Götter befindet, die das eigene Schicksal bestimmen. Es gibt zudem einige Gesten per

Hand, die zu rituellen Praktiken gehören wie z. B. ein Eid oder das Lösen eines Bindezaubers. Solche Beschreibungen gestalten die Erzählungen lebendiger und konnten entsprechend vom Vorleser inszeniert, ja sogar nachgestellt werden. Bestimmte Zahlenwerte sind mit Symbolen aufgeladen, darunter die Drei, die Sieben, die Vierzig und jeweils das Vielfache davon. Ihre Bedeutung ist vor allem literarisch, denn diese besonderen Zahlen sind dafür genutzt worden, Handlungen zu strukturieren oder Szenen wiedererkennbar zu machen. Die ästhetische Komponente steht hier also über der rituellen, was sich im folgenden Abschnitt zu den Ritualzeiten gleichfalls verdeutlichen lässt.

Zusammenfassend sei gesagt, dass es sich in diesem Kapitel bei manchen Themen um viele Einzelbelege handelt, für die kaum diachrone Ableitungen oder Analysen per Genre möglich sind. Recht ergiebig und einprägsam sind die Erkenntnisse jedoch, wenn man v. a. Opfergaben und die Verwendung edler Metalle, Stoffe, Speisen und Düfte betrachtet – als meist außerordentliche Gaben, die die Situationen in den Literaturwerken einzigartig machen. Damit werden gerade die unterhaltenden und informierenden Funktionen von Literatur bedient, aber auch die nach Distinktion innerhalb einer bestimmten Schicht. Über Status, Zugang zu den zahlreichen hier erwähnten Reichtümern, sicherlich auch verbunden mit einer gehörigen Portion Wunschenkens seitens der Rezipienten, konnten sich einige mit den Protagonisten identifizieren.

In Kapitel 2 werden die Ritualgegenstände nochmals im Kontext der Kulturpraktiken betrachtet, in denen sie vorkommen.

1.3 Ritualzeiten

Das Jahr der alten Ägypter ist durch lokale und überregionale Kalender strukturiert, an denen Feste für die Götter stattfanden.⁴⁵¹ In manchen wurde das lokale Pantheon verehrt, andere waren von landesweiter Bedeutung. Der religiöse Kalender dominiert den astronomischen, auch wenn gewiss auch Natur und Landwirtschaft die Entstehung eines Festkalenders beeinflusst haben. Der Beleg dafür sind z. B. Feste in Zusammenhang mit Aussaat und Ernte.⁴⁵²

Jahreszeiten, Tag und Nacht sowie weitere Zeiteinteilungen wurden im Rahmen der Schöpfung vom Sonnengott Re geschaffen (innerhalb der Passage zur Entstehung von Erde und Menschen in *P. Insinger*, Kol. 31, Z. 24–Kol. 32, Z. 17). Er kann den Menschen aber auch die Fähigkeit nehmen, die Zeit zu erkennen. Das geschieht,

451 Quack (2013e); Quack (2002d).

452 Cf. auch Kapitel 2 mit dem Abschnitt zu Festen.

wenn die Menschen gegen Re rebellieren. Er nimmt ihnen dann ihre Schatten. Dadurch wissen sie nicht, wie spät es ist.

In diesem Abschnitt stelle ich zusammen, was die literarischen Texte über Zeitpunkte von Kultpraktiken aussagen. Wird sich dabei an einen rituell vorgegebenen Rahmen gehalten, der oft einen *kairos* für eine bestimmte Handlung vorgibt (Festkalender), oder erfolgen die Kultpraktiken *ad libitum* – spontan bzw. nach Bedarf? Die Schwierigkeit liegt wieder darin, auf der Basis der über Jahrtausende verteilten Textbeispiele in fiktiven Werken aus unterschiedlichen Regionen allgemeine Ableitungen zu treffen.

1.3.1 Bestimmte Ritualtage

Manche Kultpraktiken geschehen bedarfsorientiert: Das Austreiben des Dämonen der Prinzessin Bentresch in *Chons und die Prinzessin von Bachtan* beispielsweise findet direkt nach dem Eintreffen des Gottes in dem vorderasiatischen Land statt, nachdem er ein Jahr und fünf Monate dorthin gereist war (Z. 13–17). Andere Kultpraktiken folgen einem klaren Ablauf. Auffällig ist aber, dass die Nennung eines konkreten Datums oder Götterfests recht selten erfolgt. In einem Fragment vom *Kampf um den Panzer des Inaros*, Version in *P. Carlsberg 10*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 5–6, wird auf ein Osiris-Fest verwiesen, und dass beim Kultvollzug etwas schiefgegangen sein muss, weswegen Osiris in Ägypten Bürgerkrieg entstehen lässt. Dort gibt es eine Trauer am 25. Tag des Monats Choiak. Vermutlich wurde das Ritual zeitlich unterbrochen. Das kann übrigens auch in anderen Handlungen der Grund für göttlichen Zorn sein. Zusätzlich steht das nicht korrekte Ausführen von Ritualen als Beispiel für eine schlimme Missetat, die schlechte Könige charakterisiert, wie sie auch in den prophetischen Texten vorkommen. Mit historischen Fakten habe dies laut des Editors Kim Ryholt nichts zu tun, sondern mit narrativen Erklärungsmustern, um traumatische Episoden der Geschichte zu überstehen.⁴⁵³

Während das Neujahr nur einmal erwähnt wird,⁴⁵⁴ kommen die ‚Unglückstage‘ häufiger vor. Die fünf Epagomenentage zum Ende eines Jahres sind der Zeitpunkt, an dem in *P. Rylands 9*, Kol. 15, Z. 5–7, Ptahnefer, Sohn des Horudja, Wasser versprengt und für den Gott Amun von Teudjoi Rituale vollzieht.⁴⁵⁵ In der Geschichte von *P. Saqqara dem. 1, 2 ro*, *Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 13–16, ist von fünf Göttern die Rede. Leider ist die Stelle zu fragmentarisch, um genauere Aussagen darüber zu treffen. Eine sterbende Frau klagt vermutlich die Göttin Isis (oder eine andere weibliche Person) mit folgenden Worten an: „In deinen Ratschlägen ist keine Weisheit.

453 Ryholt (2011) 80–81; Escolano-Poveda (2020a) 23–26.

454 Durch das Aufgehen der Sonne an diesem Tag (*Satirische Streitschrift*, § KÄT 38, 2–55, 1).

455 Vermutlich das Tägliche Kultbildritual?

Deine prophetischen Worte sind nicht eingetreten in [...]. Die, zu der die fünf Götter gesprochen haben, hat nicht gearbeitet.“ Vielleicht beziehen sich die fünf Götter auf Osiris, Horus, Seth, Isis und Nephthys, deren Geburtstage an den Epagomenen gefeiert worden sind.

Andernorts wird auf einen nicht weiter spezifizierten Unglückstag verwiesen. In der *Lehre des Amenemhet* wird davor gewarnt, dass niemand an einem solchen Tag einem anderen hilft (hrw n qsn.t, wörtl.: „Tag der Schwierigkeit“) – die präsentierte Lösung ist hier, so zu schlafen, dass das eigene Herz für einen wacht (§ H3a–b). Man kann bei dieser Hilfe auch an präventive Rituale zum Schutz vor Gefahren in der Nacht denken. Dieser Tag kommt auch in zwei Passagen des *Lebensmüden* vor (Z. 9–10 und Z. 15–16). In beiden Fällen geht es darum, dass der Ba den Lebensmüden nicht verlässt. Hier meint der Unglückstag relativ klar den Todestag, den sich der Lebensmüde herbeisehnt.⁴⁵⁶ Aber die Stelle in der *Lehre des Amenemhet* zeigt, dass man dies nicht verallgemeinern kann.

Der Todestag wird durch die Götter beschieden. Er wird je nach Kontext als positiv oder negativ dargestellt: mal als Verheißung eines besseren Lebens, mal als schlimmes Schicksal. Dies hängt jeweils davon ab, wie ein Mensch gelebt hat und wie demnach seine Position im Totenreich sein wird – von den Göttern privilegiert oder bestraft.

Eine euphemistische Bezeichnung des Todestages ist der ‚Tag des Landens‘. Dies impliziert, dass der Tod das erhoffte Ziel des Lebens auf Erden darstellt (cf. *Sinuhe*, Version B, Z. 309–310; *Zweibrüdermärchen*, Kol. 19, Z. 3–7). Todestage und die sich anschließende Trauerzeit erforderten bestimmte Rituale – oder deren Ausbleiben. Brand- und Trankopfer und Arbeit sollten an diesen Tagen unterbleiben, wie in *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 17–20 erklärt wird. Diese Zeitspanne bezieht sich vermutlich auf das Dahinscheiden des Königs Petubastis. Leider ist die Stelle zu fragmentarisch, um präzisere Aussagen zu treffen. Der Priester Petese ist ein Sonderfall: Er trifft alle rituellen Vorbereitungen für den Todestag selbst, weil er das Datum kennt (*P. Petese 1*, Tebt. A., Kol. 5, Z. 19–23).

Im Kontext mit dem Todestag sei gleich auf die Zeitspanne des Lebens eingegangen. Die ideale Lebenszeit für die alten Ägypter ist 110 Jahre.⁴⁵⁷ In einer typischen Grußformel wünscht der Adressant dem Adressaten, dieses hohe Alter zu erreichen (z. B. in der Briefeinleitung ab Kol. 1, Z. 3–9 von *Wermai*), das die Götter nur den besten Charakteren verleihen (Ptahhotep in der *Lehre des Ptahhotep*, *Lehre des P. Insinger* im Abschnitt zu den Lebensaltern, Kol. 17, Z. 22–Kol. 18, Z. 11, eventuell Petese der *P. Petese*, cf. auch Josefs ‚biblisches Alter‘ von 110 Jahren in Genesis 50, 22⁴⁵⁸). In den

456 Cf. auch die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.

457 Assmann (1995b).

458 Kunz-Lübcke, Andreas, s. v. „Jugend (AT)“, zu finden unter der folgenden URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22956/>.

literarischen Texten ist nur dem Magier Djedi in *P. Westcar* ein solches hohes Alter beschieden – ein weiser Mann, der allerdings schon an der Schwelle zum Tod steht.

Es zeigt sich also, dass konkrete Daten in literarischen Texten rar sind, selbst bei den zahlreich belegten Festen, die ja ein wiederkehrendes Datum hatten. Diese Angabe wird nicht erwähnt, weil sie für den Fortgang der Handlung oder für die allgemeinen Aussagen in den Weisheitslehren und Diskursen nicht von Nöten ist – über die Zeiten hinweg. Ein Fokus liegt auf dem Todestag, der allerdings bezogen auf ein festes Datum das unspezifische Ereignis im Leben eines Menschen ist.

1.3.2 Von früh bis spät: Ritualzeiten im Tagesablauf

Mit Anbruch eines neuen Tages geht die Sonne auf; es wird hell. Der Gott Re beendet seine gefährliche Fahrt durch die Unterwelt und erscheint wieder als Sonne am Himmel.⁴⁵⁹

Die Dämmerung mit dem Zwielficht davor ist ein Zeitpunkt für Rituale – gerade weil es diese liminale Phase zwischen Dunkelheit und Helligkeit ist. Manche magischen und divinatorischen Praktiken wurden im Schutze der Dunkelheit vollzogen. Aus literaturwissenschaftlicher Sicht kann ein neuer Tag ein Aufbruch oder Neubeginn eines Handlungsstranges sein. Von daher sind der Beginn oder das Ende eines Tages ein wichtiges Mittel, um narrative Texte zu strukturieren. Der Vorabend oder die Nacht vor einem neuen Tag sind die Erwartung dieses Neubeginns (wie z.B. ‚Heiligabend‘, ‚Osternacht‘).

Man muss ebenso bedenken, dass dem Morgen und dem Abend in der heißen Klimazone Ägyptens eine weitere Bedeutung zukam, da sich zu dieser Zeit Vieles abspielte. Im Gegensatz zum griechischen Verständnis beginnt in Altägypten ein neuer Tag mit dem Aufgehen der Sonne. Dieser Unterschied ist vor allem bei den Paralleldatierungen der griechisch-römischen Zeit zu beachten.⁴⁶⁰

Sicherlich nicht rituell motiviert, sondern bedingt durch den Ablauf der Erzählung und die Abfolge der Handlung geschehen folgende Dinge am Morgen.⁴⁶¹

- *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 27–29: Na-Nefer-Ka-Ptah erstellt ein magisches Boot mit Besatzung aus Wachs, um damit nach Koptos zu fahren und das Zauberbuch des Thoth zu finden.
- *Setna-Geschichte*, *P. Cairo CG 30692*, Z. 7–11: Setna wandert morgens in der Nekropole von Memphis herum, bemerkt einiges um sich herum nicht und trifft auf den Totengeist (sicherlich von dem Geist so intendiert).

459 Z. B. im *Lebensmüden*, Z. 71–75, allerdings in traurigem Zusammenhang: Re erscheint, aber die Familie eines Mannes ist unter dem Mantel der Finsternis durch Krokodile umgekommen.

460 Perpillou-Thomas (1993).

461 Zum Morgen in der Schicksalsvorstellung (also der Zukunft) cf. Kapitel 5.

Manche Kultpraktiken sollen explizit morgens erfolgen. Das kann vermutlich auf feste Ritualzeiten anspielen. Jedoch erhalten einige Protagonisten in den Texten in ihren nächtlichen Träumen göttliche Instruktionen, die dann am nächsten Morgen ausgeführt werden. Es ist in der Regel so, dass die meisten Träume nachts im Schlaf zu Hause im eigenen Bett erfolgen, was natürlich auch ein Topos sein kann:

- *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 1–4: Die Götter sagen Setnas Frau Mehwezechet nachts im Traum (eventuell Inkubation), dass sie nach Anbruch des nächsten Morgens eine Heilpflanze essen soll, um schwanger zu werden.
- *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 9–15: Thoth sagt Hor, Sohn des Panesche, nachts im Traum (eventuell Inkubation), dass er am Morgen des nächsten Tages im Lebenshaus des Tempels von Hermoupolis das Zauberbuch suchen soll, um den nubischen Zauberer zu besiegen.
- *P. Insinger*, Kol. 29, Z. 1: Man soll morgens seinem Gott in seiner Stadt Verehrung erweisen (vermutlich opfern, was vielleicht an feste Zeiten geknüpft ist und sicherlich an einer Kultstelle zu erfolgen hat).

Wie bereits erwähnt, ist der Sonnenaufgang bzw. die Morgendämmerung der Zeitpunkt, wenn Re wieder am Himmel erscheint. Dinge, die dann passieren, geschehen im Angesicht des Sonnengottes und einer Öffentlichkeit, also nicht im Verborgenen und unter Umständen mit Zeugen.⁴⁶² Mit einem neuen Tag kann Hoffnung auf einen neuen Aufbruch verbunden werden und ein Literaturwerk in eine neue Phase innerhalb der Dramaturgie starten. Dies zeigt sich als durchgängiges Stilmittel im *Zweibrüdermärchen*:

- *Wermai*, Kol. 3, Z. 13–15: Wermai erhofft sich Hilfe in der Not von Re am nächsten Morgen.
- Mehrere Handlungsabschnitte im *Zweibrüdermärchen* beginnen mit „als das Land nun hell geworden war...“: Kol. 7, Z. 2–3 (Bata und Anubis prozessieren); Kol. 12, Z. 7–Kol. 13, Z. 6 (Anubis sieht das magische Zeichen, dass Bata in Gefahr ist; nach drei Jahren Suche nach dem Herz des Bata will Anubis aufgeben und am nächsten Morgen nach Hause zurückkehren, aber findet dann doch das Herz); Kol. 14, Z. 5–Kol. 15, Z. 6 (Bata verwandelt sich in einen Stier und begibt sich mit Anubis zum Pharao; sie durchreiten die Nacht und kommen bei Sonnenaufgang an); Kol. 16, Z. 6–Kol. 17, Z. 3 (Bata in Gestalt des Stieres wird zu einem extra dafür einberufenen Opferfest geschlachtet, lebt aber in zwei Perseabäumen weiter).

Anhand dieser Beispiele ist offenkundig, dass mit der Redeeinleitung (als Rubrum) *ḥr-jr-m-ḥt t3 ḥd z.n hrw ḥpr.w ...* „als das Land nun hell geworden war ...“ der neue

462 Cf. die umfassende Sammlung in Spalinger (2006) 51–85.

(auch „zweite“) Tag die strukturelle Hülle vorgibt, in der die Kultpraktiken ausgeführt werden. D. h., die Erzählzeit teilt die Handlung in Abschnitte ein. Ähnliche Formulierungen werden gebraucht in:

- *Prinzenerzählung*, Kol. 8, Z. 14 (der Schluss des Märchens): Der Dämon „der Starke“ erscheint (weitere Handlung abgebrochen; der „Starke“ und der Krokodilsdämon kämpfen in Kol. 7, Z. 9–13, miteinander für die Dauer von drei Monaten – beginnend mit dem Sonnenaufgang des ersten Tages.
- *Hirtengeschichte*, Z. x+22–23: Die Göttin erscheint einem der Hirten bei Tagesanbruch (Rubrum: ḥd.n r=f t3).
- *P.Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 32–33: Merib ist vermutlich auf der Suche nach dem Pharao mit seinem magischen Pferd die ganze Nacht durchgeritten und macht auch nach Sonnenaufgang keine Pause – danach findet er den Pharao, und all dies mit der Hilfe der Hathor.

Folgende Rituale geschehen bei oder verweisen auf den Sonnenaufgang – Gebete, Magie und Traumdivination:

- *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 10, Z. 12–15: Aufforderung zum Gebet an Re zum Sonnenaufgang mit der Bitte um Gesundheit, Nahrung, Schutz vor seinem Schrecken
- Ähnlich ist: *Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 14–17: Aufforderung zu Respekt und Gebet vor Re bei täglicher Opferung von Weihrauch vor seinen Statuen, um „den Herrn der Erscheinungen/des (Sonnen)aufgangs zu stärken“⁴⁶³
- *P.Petese 2, D2*, Kol. 2, Z. 2–3, *Geschichte über Ehebruch und den königlichen Harrem*: Eine Zauberin vollzieht nachts einen Offenbarungszauber (ph-ntṛ) vor Neith,⁴⁶⁴ es gibt Auswirkungen nach Sonnenaufgang (Sexualmagie, die Stelle ist leider zerstört, vermutlich hat die Frau Sex).
- *Eine Erzählung von Priestern von Heliopolis und ihren Kindern*, Fragment 4 (F), Z. 13–14: Etwas passiert morgens(?), eventuell eine Opferung mit Feuer und Spezereien.
- *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, Fragment 2, Z. 1–6: Ein Hagriter (?) erwacht aus einem Traum (vielleicht Inkubation); zum Sonnenaufgang geht ein Hagriter in den Tempel des Miysis und opfert, bekommt Geschenke, und Bastet gibt ihm einen Sohn;⁴⁶⁵ erneutes Traumorakel in Z. 6–10, allerdings wird hier nicht gesagt, ob es nachts stattfand.

463 Es wird allerdings nicht explizit gesagt, dass das Opfer am Morgen stattfinden soll.

464 Escolano-Poveda (2020a) 40.

465 Leider ist die Stelle recht zerstört, aber ich vermute, dass sich der Hagriter ähnlich wie im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 1–4, einen Sohn gewünscht hat und deshalb Inkubation betreibt. Vermutlich sagen ihm die Götter im Traum, was zu tun sei. Deshalb geht er bei Sonnenaufgang in den Tempel.

Es konnte auch als Wunschformel an einen Adressaten ausgedrückt werden, dass die Sonne immer wieder aufgeht:

Möge die Sonnenscheibe am Himmel aufgehen (und) möge sie dein Herz durchziehen! Möge sie freundlich auf dein Flehen hervorkommen! Möge sie deine Bitte erhören, wenn du sie preist! Mögest du von ihren Strahlen gesalbt werden, während sie am Himmel steht (?). Deine Glied(er) mögen in Gesundheit ausschreiten! Möge sie dein Leiden vertreiben! Möge sie <zu> dem eilen, der sie in Bedrängnis (?) ruft! Möge sie ein 110-jähriges Verweilen auf Erden erlauben, unversehrten Leibes und alt geworden in Freude, ohne Gebrechen an deinem Körper!

So heißt es innerhalb der Briefeinleitung in *Wermai*, Kol. 1, Z. 3–9. Hier ist Re als Garant für Gesundheit und langes Leben zu verstehen.

Das Aufgehen der Himmelskörper hat eine besondere Faszination. Dies genauer zu beobachten bzw. zu sehen, wenn man möchte, ermöglicht einer der beiden Sprüche aus dem Zauberbuch des Thoth im *Ersten Setna-Roman* (Kol. 3, Z. 12–15; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3). Die Protagonisten können damit sehen, wie die Götter als Sonne, Mond und Sterne am Himmel erscheinen – ohne, dass der Tageszeitpunkt dafür gekommen ist.

Der Mittag spielt keine große Rolle, sondern ist oft Teil einer Zeitspanne von Aktionen, die sich über den ganzen Tag erstrecken. So kann sich ein privater hrwnfr (Festtag) bis zum Nachmittag erstrecken (*P. Westcar*, Kol. 3, Z. 9–10), aber auch über Tag und Nacht (*P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 3, Z. 4–5). Chonsemhab scheint den Geist gegen Mittag auf seinem Hausdach zu rufen, aber die Emphase liegt auf dem Abend, wenn der Geist neben seinem Grab zur Ruhe kommen kann (*Chonsemhab und der Geist*, Kol. 2, Z. 6–7). In der *Erzählung von Priestern von Heliopolis und ihren Kinder*, Fragment 4 (F), Z. 11–12 passiert etwas am Mittag (vielleicht durch Priester und vielleicht in einer Halle).

Der Abend und die Nacht sind die Zeit, wenn bestimmte Handlungen zum Ende kommen, wenn Protagonisten schlafen oder sich mit dem Entschluss und entsprechenden Begleitritualen schlafen legen, um einen prophetischen Traum zu bekommen (Inkubation). In der Dunkelheit geschehen üble Taten, aber auch bestimmte Kultpraktiken.

Eine kultbezogene Handlung, die zum Abend endet, ist:

- *Chonsemhab und der Geist*, Abschrift B, Kol. 4, Z. x+9–11 (Schluss): Ende eines Fests und vermutlich Erteilung des Auftrags, das Grab des Chonsemhab zu restaurieren.

Kultbezogene Taten, die am Abend beginnen, sind:

- *P. Westcar*, Kol. 3, Z. 10–14: Der Ehebrecher will wie üblich im See schwimmen, als ihm der Hausmeister die Wachsfigur eines Krokodils nachwirft, das zu realer Größe heranwächst und den Ehebrecher dann festhält.
- *P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 8, Z. 24–28: Fest am Abend, für das man sich reinigt, Sex
- die bereits erwähnten Inkubationspraktiken und prophetischen Träume;⁴⁶⁶ in dieser Hinsicht ist vielleicht auch *P. Insinger*, Kol. 19, Z. 14–15 zu verstehen: „Das Schicksal und der Gott bringen Gutes spätabends.“⁴⁶⁷ Ob damit erhellende Träume gemeint sein können oder ein guter Neustart mit einem neuen Tag?

Die wenigen Passagen, die den Sonnenuntergang erwähnen, sind negativ konnotiert. Das Ende eines Tages, das Hinabfahren von Re in die Unterwelt, hat einen Bezug zum Tod. So gibt es in der Literatur die Androhung eines Todes zum Sonnenuntergang, passenderweise geschworen bei Re von der Prinzessin von Naharina (*Prinzenerzählung*, Kol. 6, Z. 15), aber auch weitere mythologische Anspielungen auf den alternden Sonnengott, der am Abend untergeht, und den Tod.

Es wird nicht ausgedrückt, dass etwas „spät“ passiert, wohl aber „nachts“. Zu dieser Zeit existieren erheblich mehr Rituale – eine große Bandbreite, hauptsächlich in den Erzählungen, und dies über die Zeiten hinweg.⁴⁶⁸ Ich weise nochmals darauf hin, dass ein Vorabend vor einem neuen Tag, vielleicht einem Festtag, eine aufgeladene Bedeutung hat und vielleicht auch deshalb für Kultpraktiken so attraktiv war. Hinzu kommt, dass in dieser Zeitspanne der Dunkelheit Dinge passieren, die am Morgen dann offenkundig werden wie die Entstehung der Perseabäume im *Zweibrüdermärchen*.

- *Sinuhe*, Version B, Z. 190–199: Mumifizierung als das „Ausrichten der Nacht“ bezeichnet (wḏꜥ=tw n=k ḥ3wy)
- *Prinzenerzählung*, Kol. 4, Z. 1–2: Sex nach einem Orakel, um einen Sohn zu bekommen
- *Zweibrüdermärchen*, Kol. 13, Z. 8–Kol. 14, Z. 2: Das Herz des Bata regeneriert sich über Nacht (transformative Magie; saugt Wasser in einer Schale auf, Bata trinkt die Schale und verleibt sich so sein eigenes Herz wieder ein).
- *Zweibrüdermärchen*, Kol. 16, Z. 6–Kol. 17, Z. 3: transformative Magie (über Nacht wachsen aus dem Blut des Bata zwei große Perseabäume heran)

466 Cf. oben und Kapitel 2 mit dem Abschnitt zur Inkubation.

467 „Spätabends“ statt „nach dem Abend“ (Vittmann, TLA) übersetzen Hoffmann/Quack (2018) 294.

468 Hoffmann (2014). Der Gott soll in dem von Hoffmann edierten Papyrus für die Nacht vorbereitet werden.

- *Wenamun*, Kol. 1, Z. 38 = 1, x+3–1, 43 = 1, x+8: Inspirationsmantik (spontan, nicht rituell heraufbeschworen), vom Mantiker des Tjeker-Baal von Byblos, kommt zu einem schlechten Zeitpunkt für Wenamun, der am Morgen Byblos verlassen wollte und so durch das Orakel aufgehalten wird
- *P. Vandier*, Kol. 5, Z. 6–8, und Kol. 5, Z. 9–10: transformative Magie: Der Golem des toten Meri-Re (aus der Unterwelt) ist nachts unterwegs, um Meri-Res Aufträge auf Erden zu erfüllen; befiehlt Pharao Si-Sobek, die bösen Magier vor Mut zu verbrennen
- *P. Rylands 9*, Klagelied, Kol. 24, Z. 13–18: Amun hat veranlasst, dass böse Menschen den Tag in üblen Taten und in Fesseln und die Nacht in der Kontrolle der Wächter(-Dämonen?) verbringen.
- *P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 20–22: Merib beginnt die Suche nach dem Pharao in der ersten Stunde der Nacht und geht deshalb nicht zum Dromos der Hathor, die ohnehin nicht in ihrem Tempel ist (vermutlich hilft die Göttin Merib bei der Suche); Kol. x+1, Z. 22–26: In der sechsten Nachtstunde trifft Merib mit dem königlichen Beamten zusammen (der Pharao wurde noch nicht gefunden).
- *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 29–31: Die magischen Wachfiguren des Na-Nefer-Ka-Ptah rudern nachts und tagsüber drei Tage lang bis zu dem Ort, wo sich das Zauberbuch des Thoth befindet.
- *Zweiter Setna-Roman*, *passim*: Entführung und Misshandlung des Pharaos nach Nubien und später des Qore nach Ägypten
- *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 1–4: Inkubation der Mehwezechet, Frau des Setna
- *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 6–9: Traum des Setna (Mehwezechet ist von ihm schwanger, der Sohn soll Si-Osiris heißen und wird Wundertaten vollbringen)
- *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 17–23: Si-Osiris zeigt Setna in der Unterwelt, dass böse Menschen nach dem Tod am Tag und in der Nacht arbeiten müssen.⁴⁶⁹
- *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 9–15: Inkubation des Horus, Sohn des Panesche, im Tempel des Thoth in Hermoupolis
- *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 7, Z. 9–10: Setna hat Sex mit Mehwezechet; sie wird schwanger mit dem Sohn Osymandias (vermutlich auch nach Inkubation bzw. als ‚Ersatz‘ des Si-Osiris, der nach Abschluss seiner Mission verschwindet, weshalb Setna und Mehwezechet keinen Sohn mehr haben).

469 Cf. auch die *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Lansing*, *Berufescharakteristik*, Kol. 4, Z. 7–8; den *Kampf um den Panzer des Inaros*, *passim* und den *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 13, Z. 7–12, in denen nächtliches Arbeiten (z. B. des Schmuckherstellers und des Boten) sowie Kämpfen der Soldaten als nicht erstrebenswert oder nicht statthaft dargestellt werden.

- *Krugtexte, Krug B, Der Beistand der Isis*, Z. 20: Chalamenti fleht Isis am Nachthimmel im Gebet um Hilfe an.⁴⁷⁰
- *Inaros-Petubastis-Erzählkreis, T. Cambridge*, Z. 2, unklar: Fest(?) in Heliopolis
- *König Wenamun und das Königreich von Lihyon*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 16–21; Fragment 2, Z. 1–6, und Z. 6–10: Inkubation vor Miysis; im ersten Textbeispiel wird ein zweifaches Brand- und Trankopfer vor dem Traumschlaf erwähnt
- *P.Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 21–24: Traumorakel des Pharaos (soll einen Sohn bekommen, Götter prophezeien zugleich den Tod des Sohnes bei seinem ersten Sex)
- *P.Petese 2*, C1, Kol. 2, Z. 3–5: Traumorakel des Pharaos (er kann durch Tränen einer tugendhaften Frau von der Blindheit geheilt werden)
- *P.Petese 2*, D 2, Kol. 2, Z. 2–3, *Geschichte über Ehebruch und den königlichen Harem*: Eine Zauberin vollzieht nachts einen Offenbarungszauber (ph-ntr) vor Neith.
- *Eine Erzählung von Priestern von Heliopolis und ihren Kindern*, Fragment 4 (F), Z. 16: Erwähnung der Nacht (unklar, ob es sich dabei um eine Kultpraxis handelt)

Es zeigt sich, dass im Schutz der Dunkelheit Dinge geschehen, die am Morgen für Überraschung bei denen sorgen, die nicht dabei gewesen sind. Es ist also nachts etwas geschehen, was für manche nicht zu erwarten war wie das Regenerieren des Bata oder das Wachsen der Perseabäume. In anderen Fällen wird die Dunkelheit genutzt, um Menschen im Schlaf zu überrumpeln wie den Pharaos durch den Golem in *P.Vandier* oder im *Zweiten Setna-Roman* per Entführung. Diese Personen sind mit Schutzzaubern versehen, die gebrochen werden müssen.⁴⁷¹ Es sind vor allem divinatorische und magische Praktiken, die nicht unter der Ägide von Priestern im Tempel geschehen, sondern auf eigenen Antrieb derjenigen, die die jeweilige Kultpraxis ausüben. Darunter sind v. a. Priester-Magier und weiteres initiiertes Kultpersonal. Die Gefahr solcher Praktiken sollte nach den Lehren der Schöpfergott oder der persönliche Gott bannen. In der *Lehre für Merikare*, § 131–138 wird gesagt, dass der Schöpfer über die Menschen Tag und Nacht wacht und ihnen Magie als Waffe gegen Ereignisse gab, die am Tag und in der Nacht eintreten können. In *P.Insinger*, Kol. 31, Z. 10, wird eine regelrechte Nachtwache des Gottes zum Schutz der Menschen beschrieben: „Er wacht nachts gegen das Gewürm der Finsternis.“

Wie der Gott den Tag schuf, schuf er auch die Finsternis (*P.Insinger*, Kol. 31, Z. 24). Der Dunkelheit hängt der Ruch des Todes an: So droht einer der nubischen Zauberer im *Zweiten Setna-Roman*, Ägypten drei Tage lang in Finsternis versinken

470 Hoffmann/Quack (2018) 262, Anm. 452: Damit ist entweder der Siriusstern oder der Mond gemeint.

471 *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 19, Z. 7: Betonung der Gefahr eines Attentats in der Nacht, dem auch besonders (magisch) geschützte Herrscher ausgeliefert sein können: „In der Nacht gibt es keinen Königssohn.“

zu lassen (Kol. 4, Z. 2–9). Hor, Sohn der Nubierin, zaubert im Duell dieser Geschichte eine Wolke herbei, die Finsternis erzeugt (Kol. 6, Z. 15–17). In der Dunkelheit der Wolken des Nordwindes stirbt die Familie des *Lebensmüden* durch Krokodile (Z. 71–75), denn Re ist nicht mehr schützend am Himmel. Na-Nefer-Ka-Ptahs Familie bedauert die Finsternis in ihrem Grab vor Setna (*Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 33–36).

Eine besondere Form der Dunkelheit sind Mond- und Sonnenfinsternisse. In der *Königserzählung*, Kol. 2, Z. 16–Kol. 3, Z. 2, wird ein solches Ereignis durch einen jungen Priester beschrieben:

In Daphnai, meiner Heimatstadt, habe ich gehört, daß der Himmel die Sonnenscheibe verschlungen hat.⁴⁷² Sie sagten: [...] Himmel, der nach der Sonne zunimmt, wenn sie (die Sonne) am Abend zu ihren Ruheplätzen kommt.

Die Wahrnehmung ist die, dass es früher Abend wird, weil die Sonne sich früher verdunkelt als sonst.⁴⁷² Insgesamt betrachtet ist eine Verdunklung des Himmels ein quasi-apokalyptisches Szenario.

1.3.3 Rituelle Zeitspannen

Es gehört zu einer typischen Grußformel, Dauer zu wünschen: eine lange Lebensdauer, bei Herrschern eine lange Regierungsdauer, ein langes Bestehen von Monumenten oder eine lang andauernde Verehrung und Versorgung mit Opfergaben.⁴⁷³ Verbunden damit ist der Wunsch, dass sich Menschen an diese Person erinnern.⁴⁷⁴ Dies soll so lange anhalten wie die Existenz der Götter.⁴⁷⁵

Die knappste Zeitspanne, die die Quellen aufweisen, ist der Augenblick. Trotz seiner Kürze können sich darin Schicksale entscheiden: Gegenzauber folgt auf Zauber wie im Fall der Duelle von Hor, Sohn des Panesche, mit den nubischen Zaubern (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 15–19). Die Nubier versuchten, den Pharao von Ägypten durch Magie nach Nubien zu entführen, aber können es nicht erreichen, weil Hor den Pharao durch Amulette und Magie schützt. So fliegen die Zauber hin

472 Cf. Smith (1991) 105–108 mit dem Beleg einer Mondfinsternis am 22.03. 610 v. Chr. (es handelt sich aber um eine Sonnenfinsternis, wie im Text beschrieben), cf. https://de.wikipedia.org/wiki/Sonnenfinsternis_vom_30._September_610_v._Chr. und Stockhusen (2012); Ross (2016). Cf. die Edition von Erichsen (1956) 69–70.

473 Z. B. in der Briefeinleitung zu *Wermai*, Kol. 2, Z. 1–4: „Mögest du gespeist werden mit dem Opferbrot, das für die Dauer der Unendlichkeit dem Gott dargebracht wird (und) den Westlichen zur Verfügung steht!“

474 Cf. den Abschnitt zur Erinnerung in Kapitel 2.

475 Die Maat ist dauerhaft, cf. den *Beredten Bauern*, Version B1, Z. 351–356, am Ende des Texts.

und her. Zaubersprüche werden hier als eine Kraft charakterisiert, die zwischen zwei weit entfernten Orten innerhalb von Sekunden oszillieren. Als die Entführungen nicht verhindert werden, dauert es jeweils sechs Stunden, die der Pharao und der Qore aus dem Schlaf gerissen und ausgepeitscht werden.

In der *Satirischen Streitschrift* wird der Wunsch geäußert, dass die Messer- oder Krankheitsdämonen den Adressaten der langen Briefeinleitung im „Augenblick des Schicksals“ nicht schädigen sollen (§ KÄT 38, 3–40, 3). Damit ist gemeint, dass kein vorzeitiger Tod eintreten, sondern dass der Angesprochene gesund und wohlbehalten sein soll.⁴⁷⁶ Es ist also ersichtlich, dass bereits kurze Momente der Unachtsamkeit ausreichen, um einen schwerwiegenden Fehltritt zu begehen.

Auch die Zeiteinteilung von Stunden wird in den Texten erwähnt, um Kultpraktiken zeitlich zu verorten. „Er hat seine Stunde des Hörens“, heißt es in der *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 28, Z. 10 über den Gott. Das Beispiel verweist aber nicht auf Hemerologien mit ‚Sprechzeiten‘ des Gottes, sondern, dass Gebete kontinuierlich zu erfolgen haben. Ohne eine Anbindung an einen Kultkalender erfolgen sicherlich die Klagen in *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 24–26, zu „jeder Stunde“ vor den „großen Brüdern“ und im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 22, Z. 6–14, als der Krieger Month-Baal den Gott Baal in der neunten Stunde im Gebet anflehte, weil er noch nicht gekämpft hat. Diese Stunden sind durch den Kampf bestimmt.

Leider ist eine Stelle in *P.Saqqara dem. 1, 3, Fragment 1 + 2*, vo., Z. 1–4, stark zerstört, so dass man nicht feststellen kann, zu welcher Stunde und wofür genau ein Priester in den Tempel geht. In der „Stunde des Erzählens“ (wnw.t n sdj) in *P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 23–25, klagt eine kranke Frau vor den Göttern. Es ist nicht klar, wer zu wem spricht, aber es ist Imhotep beteiligt, der vermutlich die Frau vor dem Tod retten soll. Stunden stehen für freudige Ereignisse (Stunde der Herzensfreude, in der Kinder zusammen mit dem Sonnenvolk dem Adressaten Lobpreis spenden; *Lehre des Amenemhet*, § H14f–g), aber auch die Stunde des Todes wird erwähnt, die der Mensch nicht kennen kann.⁴⁷⁷ Eine Wunschformel in der Briefeinleitung zu *Wermai*, Kol. 1, Z. 11, besagt: „Die Stunde, (da) ein Träger von Wasserspenden <vor> deiner Nase (steht), ist (für) dich (noch) nicht (gekommen).“ Damit ist gemeint, dass der Tod für den Adressaten in weiter Ferne ist und ihm kein Priester ein Trankopfer bringt, wie es für Tote üblich ist. Es ist ersichtlich, dass ‚Stunden‘ nicht an kultische Zeiten gebunden sind, sondern dramaturgische Zeitabschnitte der Handlung darstellen.

Die meisten erwähnten Zeitspannen sind einen oder mehrere Tage lang: z. B. Festtage, der Todestag, dessen genaues Datum die Menschen nicht kennen können,

476 Fischer-Elfert (1986), Kommentar, 39, Anm. g.

477 Cf. dazu Kapitel 4 zu göttlicher Gerechtigkeit.

und der morgige Tag, dessen Schicksal unklar ist.⁴⁷⁸ Die Belegstellen erwähnen ein paar recht allgemeine Fest- und Opfertage, aber die überwiegende Mehrheit, insbesondere in den Lebenslehren, hat den Todestag zum Thema. Es wird dazu aufgefordert, bestimmte Verhaltensregeln einzuhalten, um ein langes Leben zu haben und auch nach dem Tod von den Göttern im Jenseitsgericht begünstigt zu werden. Zeitspannen, die vorkommen, sind 3, 7, 10, 40 und 70 Tage – mit Bedeutung aufgeladene Zahlen, wie die Übersicht in Kapitel 1.2. zeigt.

Täglich wiederkehrende Handlungen:

- *Apophis und Seenenre*, Kol. 1, Z. 2–5: tägliches Opfer für Seth durch König Apophis im Tempel, den der König dem Gott baute, Beamte tragen Kränze
- *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 2, 1–4: Aufforderung, den König täglich zu verehren, (Ehr-)Furcht vor ihm zu verbreiten und ihn zu bejubeln
- *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Chester Beatty 4*, *Verhaltensregeln*, Kol. 4, Z. 10–12: Aufforderung, den Gott unaufhörlich zu verehren, um täglich begünstigt zu werden
- *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Chester Beatty 4*, *Verhaltensregeln*, Kol. 4, Z. 12–Kol. 5, Z. 2: Aufforderung, jeden Tag rein zu sein; weitere Verhaltensregeln
- *Lehre des Ani*, *P. DeM 1*, Kol. x+8, Z. 3–4: Aufforderung, einen Übeltäter täglich dem Gott zu melden
- unklar, *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 1, Z. 10–12: Sachminofre macht etwas täglich an einem bestimmten Ort, leider sind die Details nicht erhalten.

Täglich wiederkehrende Opfer und Rituale haben zweifellos den Alltag in Tempeln und anderen Kultstätten dargestellt. Diese sind es allerdings nicht, die bei den Belegstellen hier zu Buche schlagen: Es sind eher die einmaligen, auffälligen Kultpraktiken, die insbesondere in den Erzählungen vorkommen. Die ‚Business as usual‘-Rituale sind zudem eher ein Fall für die Weisheitslehren, da diese Kontinuität und Alltäglichkeiten demonstrieren.

Einzelstage:

- *P. Rylands 9*, Kol. 24, Z. 9–13, Klagelied: böse Menschen vollziehen keinen Kult am „Tag des (kultischen) Handelns“ (ss n ir); sie verbringen jeden Tag ihres Lebens in Elend und Fesseln (Kol. 24, Z. 13–18)
- *Prinzenerzählung*, Kol. 7, Z. 9: Schicksalstag (Tod) des Prinzen erwähnt
- *Lehre des Hordjedef*, § H6, 4–5: Todestag eines Menschen und Tag eines Schlachtopfers (wer den Opfertag vergisst, wird am Tag der Bestattung verachtet)

478 Cf. dazu auch Kapitel 2 zu Festen und Kapitel 5 zum Schicksal mit einem Abschnitt zum Todestag und zum morgigen Tag.

- *Lehre für Merikare*, § 110–112: „jener Tag des Kommens“ (hrw pf n jwi.t) ist ein Tag der Rache des Gottes, wenn er die bestraft, die nicht loyal sind und Tempel und Opfer beschädigt haben⁴⁷⁹
- *P. Insinger*, Kol. 22, Z. 16: Aufforderung, keine Rache zu üben, denn der Tag des bösen Menschen wird kommen (= der Todestag, an dem die Götter richten)
- *Lehre für Merikare*, § 53–54: Warnung vor dem „Tag des Richtens des Elenden“ (hrw pf n wd' m3[jr] = der Tag des Jenseitsgerichts); die Götter sind keine milden Richter
- *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 12, Z. 13–17: Warnung vor dem „Tag der Feststellung seiner Vergehen“ (=der Tag des Jenseitsgerichts für den ‚Heißen‘); Wehklagen seiner Kinder, weil dem Heißen ein schlimmes Schicksal droht
- *Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 5, Z. 7–8: wer seinen „Tag der Verwirklichung“ kennt (ssw n hpr = vermutlich der Todestag), wird ein Leben in Mangel haben⁴⁸⁰
- *P. Insinger*, Kol. 20, Z. 1: der „Tag des Verderbens“ (ssw n 'q, vermutlich ein Todes- oder Unglückstag) kann durch eine Rettung verhindert werden
- *P. Insinger*, Kol. 35, Z. 8: Der Gott hat „Tage der Gnade(?)“ (ss(w) [n] htp?), in denen er den Menschen auf den Gottesweg setzt.
- unklar: *P. Wien inv. D 62 vo.*, A, Z. 7–9 (= Schluss): vermutlich ein Festtag am 1. Phamenoth erwähnt

Nur ganz wenige Belege für Einzeltage meinen nicht den Todestag bzw. den Tag, an dem der Verstorbene sich vor den Göttern im Totengericht verantworten muss. Die Kontexte sind in der Regel Warnungen vor einem bestimmten Verhalten, das zu Missfallen der Götter und damit zu einem früheren Ableben führen kann. Daher sind die Lehren der zentrale Ort, an dem auf den Todestag verwiesen wird.

Zeitspannen:

- *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 2–9: Ein nubischer Magier will Ägypten drei Tage in die Finsternis stürzen.
- *P. Westcar*, Kol. 3, Z. 19–Kol. 4, Z. 7: sieben Tage Festhalten des Ehebrechers durch das Krokodil im See des Ubainer, bis dieser die Geschichte dem Pharao erzählt
- *P. Vandier*, Kol. 4, Z. 8–9: Pharao Si-Sobek hat nach einer Vergiftung(?) vermutlich nur noch sieben Tage zu leben.
- *The Sporting King*, B2, 13– B3, 12: Die Kronengöttin von Unterägypten zählt einige Tage die Stiere (in einer Passage mit Vergleichen)

479 Cf. die Variante in P. Moskau inv. 4658, § 111–112, Z. 7, 10: „Wer ihm (d.h. dem Gott) ergeben ist, wird nicht geholt werden an jenem Tag des Kommens(?)“.

480 Cf. dazu die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.

- *The Sporting King*, C1, 11–C2, 6: Erwähnung von Tagen der Binden des Udjat-Auges (in einer Passage mit Vergleichen)
- *P.Rylands 9*, Kol. 11, Z. 1–2: Petese verbringt einige Tage bei Reinigung (= Speisung) in Teudjoi.
- *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 17–20: Nach dem Tod des Pharaos gibt es Trauertage, an denen kein Brand- und Trankopfer stattfindet
- *P.Rylands 9*, Kol. 15, Z. 13–15: Udja-sema-tau verbringt die noch verbleibenden Tage seines Lebens mit dem Kultvollzug für Amun von Teudjoi.

Recht konkret ist auch der Verweis auf den monatlichen Priesterdienst und die dazu gehörenden Verhaltens- und Bekleidungsregeln in der *Lehre für Merikare*, § 63–65.

Eine spezifische Zeitspanne, die dreimal vorkommt, sind vierzig Tage. So lange dauert ein Fest (hrw-nfr) mit Tanz, Musik und kulinarischer Versorgung in der *Erzählung von Palast und Lebenshaus*, Kol. x+5, Z. 2–5. Das ist vermutlich auch die Dauer, in der etwas mit Himmel und Meer in *Astarte und das Meer*, Kol. 1, Z. x+5–9, geschieht. Der Papyrus ist leider stark zerstört. Sicher ist aber, dass es nur vierzig Tage sind, die Petese noch zu leben hat, die er mit seiner Frau Sachminofre in guter Stimmung verbringt und ihr nichts erzählt, damit sie nicht traurig wird (*P.Petese 2*, Tebt. A, Kol. 2, Z. 23–24; Kol. 2, Z. 28–Kol. 3, Z. 3; Kol. 5, Z. 15–19). Die Zahl Vierzig hat eine bestimmte Signifikanz: als Vielfaches von vier (die Zahl der Perspektiven und Himmelsrichtungen) und somit ein Symbol der Ganzheit.⁴⁸¹

Die siebzig Tage der Balsamierung finden vier Erwähnungen: Nach *P.Rylands 9*, Kol. 10, Z. 7–10, verbleibt der Leichnam des Schiffmeisters Petese 70 Tage im Einbalsamierungszelt,⁴⁸² genauso der des Pharaos in der *Königserzählung*, Kol. 3, Z. 2–8. Etwas detailliert ist diese Phase im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 24–25, untergliedert: Na-Nefer-Ka-Ptah kommt 16 Tage nach seinem Tod in die Balsamierungsstätte (pr-nfr), wird nach 35 Tagen bekleidet und nach 70 Tagen beigesetzt. In der *Satirischen Streitschrift*, § 43, 3–47, 2 wird diese Phase als Bruch ausgedrückt: 1/20 von 1400 (= 70) Tage.

Abgesehen von den 70 Tagen der Mumifizierung kommen die Zahlen 3, 7 und 40 häufig vor. Da dies mit Bedeutung aufgeladene Zahlen sind, handelt es sich eher um eine kulturelle bzw. literarische Konstruktion in den narrativen Texten als um eine Zeitspanne, die kultische Realitäten abbildet. Dies zeigt sich ebenso in den nächsten Beispielen, in denen von mehreren Jahren die Rede ist.

481 Ulrike Sals (2016) in Wibilex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/84184/>. Vor allem im *Alten Testament* gibt es zahlreiche Belege für vierzig Jahre etc.

482 Und seine Frau, die davon nichts mitbekommen soll, bekommt 35 gute und 35 schlechte Geschichten von einem magischen Pavian vorgetragen – jeden Tag eine – vergleichbar mit der Rahmenerzählung in 1001 Nacht.

Ereignisse und Rituale kehren jährlich wieder: der Besuch des Pharaos in Naharina, um die Tribute abzuholen (*Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 4) oder die jährliche Libation für Osiris durch Amun, der in seiner Barke über den Nil setzt (*Kampf um die Pfründe des Amun*, Kolumne G, Z. 5–6).

Längere Zeitspannen sind die drei Jahre, für die ein nubischer Zauberer Ägypten unfruchtbar machen will (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 9–14), die sieben Jahre, die Anubis maximal mit der Suche nach dem Herzen seines Bruders verbringen soll (es werden drei; *Zweibrüdermärchen*, Kol. 8, Z. 4–6), die bis zu 18 Jahre, die Si-Sobek nach der Aussage einer vermutlich prophetisch begabten Schlange erlebt (*P. Vandier*), oder die 1500 Jahre, nach denen Hor, Sohn des Panesche, und Hor, Sohn der Nubierin, als Reinkarnationen wieder auf die Erde kommen und sich einem finalen Duell stellen (*Zweiter Setna-Roman*). Drei und sieben sind vermutlich mythisch aufgeladene Zahlen, während 18 (falls richtig gelesen) die Dauer einer Generation darstellt. 1500 ist der Ausdruck, eine unvorstellbar lange Zeitspanne darzustellen.

Die längste Zeitspanne, die etwas dauern kann und oft soll, ist ewig.⁴⁸³ Auch hier dominieren der Bezug zum Tod und der Wunsch nach einem ewigen Leben in der Gunst der Götter die Beleglage. In den folgenden Textstellen geht es um das Dauern von Göttern, Leben und Namen, oftmals im Kontext von guten Wünschen und Euphemismen:

- *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 6, 7–10: Aufforderung, die Kronengöttin und den Phraao zu verehren, bringt etwas für die Ewigkeit für den Preisenden⁴⁸⁴
- *Erster Setna-Roman*, *passim*: Der Uroboros wird auch als „Ewigkeitsschlange“ (ḥf n d.t) bezeichnet, die nicht vergeht (Wächter des Thoth).
- *P. Insinger*, Kol. 35, Z. 9–10: ewige Dauer für Apis und Mnevis auf dem Erscheinungsfenster des Pharaos
- *Beredter Bauer*, in *Passage Version B1*, Z. 334–344: ewige Dauer der Maat
- *P. Queen's College*, Kol. x+4, Z. 13–19: Der Name des Iri-pat Hemnanefj soll ewig dauern.
- *P. Vandier*, Kol. 1, Z. 13–Kol. 2, Z. 1: Der Name des Meri-Re soll ewig dauern.

Es werden auch Zweifel am ewigen Verweilen auf Erden geäußert; die oft guten Wünsche beziehen sich dann meist auf das Leben nach dem Tod:

- *Lehre des Hordjedef*, § H5, 1: Erben erinnern sich ewig an den toten Vorfahren, aber es gibt auch Menschen, die das bezweifeln
- *Wermai*, Kol. 2, Z. 1–4: Da es kein ewiges Verweilen auf Erden gibt, wünscht Wermai seinem Adressaten eine gute Bestattung.
- *Lehre für Merikare*, § 54–57: Nur im Jenseits dauert der Mensch ewiglich.

483 Zur ägyptischen Vorstellung der Ewigkeit cf. Assmann (2003b).

484 Posener (1976) 31.

In euphemistischen Umschreibungen kommt dem Grab eine besondere Bedeutung als ewiger Ort zu:

- *Sinuhe*, Version B, Z. 170–173: Wunsch des Sinuhe, zur Stätte der Ewigkeit zu gelangen und mit der Allherrin die Ewigkeit zu durchwandeln⁴⁸⁵
- *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 7, 1–5: Aufruf, in der Stätte der Ewigkeit (= Grab) zu ruhen und in die „Höhle, die in Ewigkeit ist“ einzutreten⁴⁸⁶
- *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 8, Z. 10, und Kol. 17, Z. 19; Weisheitstext *P.Louvre inv. N 2414*, Kol. 3, Z. 9–10: Bezeichnung eines Grabes als ‚Haus der Ewigkeit‘
- *Chonsemhab und der Geist*, Abschrift B, Kol. 4, Z. x+7–8: Die Grabstätte des Ach-Geists soll nach ihrer Restaurierung ewig dauern.
- *Lehre des Amenemhet*, § H13a–c: Grabanlage soll ewig dauern
- unklar: *Beredter Bauer*, Version B1, Z. 294–296: vielleicht Erwähnung einer Totenstiftung für die Ewigkeit zur Versorgung des Toten
- unklar: *Geschichte mit Hay*, Kol. x+2, Z. 3–9: Toponym „Gäue der Ewigkeit“, vermutlich ein jenseitiger Ort, denn es geht um den Tod des Hay

Auch Architektur und gute Taten sollen ewigen Bestand haben:

- *Apophis und Seenenre*, Kol. 1, Z. 2–5: Ein Tempel für Seth, den König Apophis baute, soll ewig bestehen bleiben.
- *Einnahme von Joppe*, Kol. 3, Z. 7–13: Das Feindesland ist ewig unter der Kontrolle des Pharaos, Amun bekommt von dort Tempeldiener.
- *P.Rylands 9*, Kol. 13, Z. 8–11: Peteses gute Taten für Amun von Teudjoi sollen bis in Ewigkeit bestehen bleiben.
- *Lehre für Merikare*, § 66–67: Bereits ein einziger Tag ist gut für die Ewigkeit, eine Stunde gut für die Zukunft (vorausgesetzt, der Mensch hält sich an die Regeln).

Eine weitere Kultpraxis, die in Zusammenhang mit Ewigkeit, aber in zerstörtem Kontext steht, ist ein Fest.⁴⁸⁷ Aus dem *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 29–31, wird deutlich, dass Hor, Sohn der Nubierin, und seine Mutter dem Pharao und seinem Zauberer Hor, Sohn des Panesche, einen Eid leisten, auf ewig nicht nach Ägypten zu kommen und keine magischen Missetaten zu begehen. Im Verlauf der Handlung wird klar, dass der Eid gebrochen wird: Genau 1500 Jahre dauert diese ‚Ewigkeit‘. Aber selbst diese Zeitspanne muss einer ägyptischen Zuhörerschaft wie eine Ewigkeit vorgekommen sein.

485 Zu den komplexen Lokationen und Wortspielen cf. Servajean (2013).

486 Diese zwei Toponyme sind unterschiedlich übersetzt worden; manche Editoren sahen darin mal ein, mal zwei Orte. Cf. die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.

487 *Satirische Streitschrift*, § KÄT 117, 1–2: Fest der Ewigkeit (?) erwähnt, an dem es Opfertiere gibt.

1.3.4 Zusammenfassung

Die eingangs gestellte Frage, ob literarische Texte eher Kultpraktiken porträtieren, die zu einem Kairos geschehen oder *ad libitum*, ist für die literarischen Texte nicht entscheidend. Feste, Prozessionen und Orakelkonsultationen, die normalerweise einem Festkalender folgen, werden nicht aufgrund bestimmter Daten in den Texten aufgeführt, sondern stellen zumeist Ausgangspunkte von Handlungen dar. Ein bestimmtes Datum wird erst dann relevant, wenn Rituale unterbrochen oder nicht korrekt ausgeführt werden. Bei bestimmten Tagen fällt auf, dass nur die Epagomenen aufgeführt werden. Ansonsten sind unbestimmte ‚Unglückstage‘ erwähnt, auch als Euphemismus der ‚Tag des Landens‘. Dabei handelt es sich um den Todestag, den außer dem Magier Petese keiner kennen kann.

Erwähnungen von Ritualzeiten im Tagesablauf strukturieren die Handlungen von Erzählungen, orientieren sich aber auch an Kultrealitäten. Ein paar Kultpraktiken geschehen im Zwielficht der Dämmerung, noch mehr zum Sonnenaufgang, wenn der Gott Re, der ohnehin als oberster Gott mit die meisten Belegstellen aufweist, als Sonne aufgeht, das Land erhellt und verborgene und verbotene Handlungen offenlegt. Von der Abfolge der Gestirne kann auch nicht abgewichen werden – nur durch die Götter selbst oder durch Priester-Magier, die den Kosmos manipulieren können. Ein neuer Morgen ist oft ein neuer dramaturgischer Handlungsabschnitt, aber er ist auch der Moment, in dem sich zeigt, was über Nacht geschah (zentral: das *Zwei Brüdermärchen*) bzw., dass eine am Vorabend begonnene Kultpraxis beendet ist und daraus Konsequenzen abgeleitet werden. Ein Beispiel dafür sind Methoden der Traumdivination. Vielleicht durch vorbereitende Riten am Vortag begonnen, erfolgen die Träume nachts, und am Morgen leiten Protagonisten von denen im Traum gewonnenen Erkenntnissen Taten ab und setzen diese um. Die Mittagszeit ist kaum belegt; auch abends erfolgen nur wenige Kulthandlungen. Es fangen allerdings einige zu dieser Zeit an.

Die mit Abstand beliebteste Zeit für Rituale ist die Nacht. Das gilt für eine gewisse Bandbreite an Kultpraktiken, vor allem für Magie wie das Einsetzen magischer Wesen aus Wachs und Lehm, die als Avatare der Priester-Magier Missionen für sie übernehmen, auch Orakel, Traumdivination, oder Inspirationsmantik finden nachts statt. Manche der Praktiken haben den Ruch des Verbotenen, des für andere schädlichen Zaubers in einer Zeit, in der der Sonnengott anderes zu tun hat und die rituellen Spezialisten von zu Hause aus agieren und nicht vom Tempel. Diese Beobachtung gilt durchgängig für die narrativen Texte. In den Lehren wird hingegen die Gefährlichkeit der Nacht betont. Dauerhafte Dunkelheit ist ein apokalyptisches Szenario, denn das bedeutet, dass sich der Sonnengott von den Menschen abgewendet hat.

Kultpraktiken können Augenblicke, Stunden, Tage oder Jahre andauern. Sie sind einmalig, wiederkehrend oder ewig – letzteres beschreibt meistens einen potentiellen Zustand innerhalb von guten Wünschen. Die ganz kurz aufeinanderfolgenden Praktiken sind Zauber von Priester-Magiern oder von Dämonen ausgeübte Taten: Einmal kurz nicht achtsam, fügen sie Menschen erheblichen Schaden zu. Ist von Stunden die Rede, wird damit nicht auf bestimmte rituelle Zeiten verwiesen, sondern es handelt sich dabei um Termine, durch die die Dramaturgie der Handlung determiniert wird. Einen konkreten Bezug zu Festkalendern findet man hier nicht. Auch die Angaben ‚Festtag‘, ‚Todesstag‘ und ‚Morgen‘ sind außerordentlich vage und betonen eher, dass keiner sein Schicksal (was geschieht morgen, wann ist der Todeszeitpunkt) kennen kann. Dieser Kontingenz wird eher noch durch Festtage und korrekt ausgeführte Kultpraktiken versucht beizukommen. Das geschieht in der Regel durch die immer wiederkehrenden, alltäglichen Aufgaben im Tempel wie das Tägliche Kultbildritual oder Opferungen. Jedoch sind diese üblichen Handlungen nicht das, was den Erzählstoff ausmacht. Dort sind es eher die einmaligen, spektakulären, unerhörten Kultpraktiken von höhergestellten und besonders talentierten Personen, die natürlich realiter viel seltener vorkamen (wenn nicht gleich ohnehin pure Fiktion). Wenn, dann greifen die Weisheitslehren die alltäglichen Kultpraktiken auf. Der Verzicht auf die Verwendung fester, vielleicht überregional bekannter Daten ist auffällig. In den Literaturwerken sollte vermutlich ausschließlich auf universale und anlassbezogene, nicht datumsgebundene Fest und weitere Kultpraktiken verwiesen werden.

Einzelne Tage im Kontext von Kultpraktiken verweisen fast immer auf den Todestag. Sie finden sich fast ausschließlich in den Lehren, weil dieses Genre die entsprechenden Warnungen dazu enthält. Auffällig ist, dass mehrere Tage und Jahre in Erzählungen oft in einer Anzahl von 3, 7 oder 40 vorkommen. Das ist ein literarisches Konstrukt, diese mit Bedeutung aufgeladenen Zahlen zu verwenden. Nur die 70 bei Tagesangaben als Dauer der Mumifizierung ist eine durch rituelle Praxis vorgegebene Zeitspanne. Bei Verweis auf die Ewigkeit geht es logischerweise nicht um das Verweilen auf Erden, aber um die Erinnerung eines Namens, eines Bauwerks, eines Grabes. Es sind meist gute Wünsche, in denen Adressaten für andere erhoffen, dass zwar nicht ihr Leben, aber die Erinnerung daran noch lange anhält.

1.4 Ritualorte

Dieser Abschnitt analysiert die Orte, an denen Kultpraktiken in den fiktiven Texten stattfinden. Dabei sind größtenteils Gemeinplätze zu finden: Heiligtum und Grab. Aber auch Palast, Naturräume und zu einem kleinen Ausmaß private

Räumlichkeiten kommen vor, wie auch jenseitige Topografie.⁴⁸⁸ Gerade solche Abweichungen von der Norm (der Kultvollzug in Grab und Tempel) sind interessant: Können die literarischen Texte helfen, unser Bild über Kultorte im Rahmen dieser Studie zu bestätigen und zu erweitern?

Zahlreiche Protagonisten sind Priester und haben im Tempel zu tun, was Heiligtümer als Handlungsorte verstärkt hervortreten lässt. Außerdem wird in Kolophonen erwähnt, dass eine Handschrift eines literarischen Texts im Tempel entstanden oder aufbewahrt worden ist. Das weist zudem auf Tempelkreise hin, in denen die Werke zirkuliert und rezipiert worden sind. So spielen sakrale Räume eine zwiefache Rolle: als Handlungsort und als Ort der Rezeption. Man kann durchaus in Erwägung ziehen, dass Priester Autoren, Protagonisten und Zuhörerschaft zugleich waren, aber nicht exklusiv.⁴⁸⁹

1.4.1 Sakrale Räume: Tempel, Tempelteile und ihre architektonischen Bestandteile

1.4.1.1 Tempel

Der tägliche Kultbetrieb am Tempel für die Götter und den König wird am häufigsten erwähnt. Dazu kommen Kultpraktiken wie Inkubation oder Teile von Ritualen wie Opferungen und Reinigungen, die am Tempel passierten. Nicht immer wird spezifiziert, wo genau im Tempel die Rituale geschahen. Es ist davon auszugehen, dass der Kultvollzug zu guten Teilen im Sanktuar vor der Kultstatue des Gottes stattfand, denn dies ist der zentrale Teil der Anlage: „(Der) Segen eines Tempels ist ein Sanktuar.“ (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 8, Z. 18). Der Tempel ist ein abgegrenzter Bezirk (Temenos).⁴⁹⁰

Nicht jeder Priester hat ungehindert Zutritt zum Gott im Allerheiligsten des Tempels (*P. Rylands* 9, Kol. 15, Z. 19–16, 1, erwähnt Priester, die den Kult vollziehen und die dazugehörigen Anteile bekommen). Dort befindet sich der Gott in seinem Naos.⁴⁹¹ Dieser muss im Rahmen des täglichen Kultvollzugs geöffnet werden – was freverische Priester neben anderen Missetaten nicht tun (*P. Rylands* 9, Kol. 25, Z. 2–5,

488 Zur Stilistik von Natur- und gebauten Räumen in der Literatur cf. Jasnow (2007).

489 Salim (2013) 136–137.

490 Ähnliche Bezeichnungen gibt es auch für Nekropolengebiete *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 6–8), oder es kann damit auch die Unterwelt gemeint sein (*Satirische Streitschrift*, § KÄT 38, 2–55, 1).

491 *P. Queen's College*, Kol. x+3, Z. 15–Kol. x+4, Z. 1: *P. Insinger* gibt sogar eine mögliche Etymologie für den Begriff ‚Naos‘ (gʼ3, eigentlich g3.t; Erichsen, Glossar, 570), *P. Insinger*, Kol. 23, Z. 11: „Wegen seines (des Naos) Namens setzt man einen Naos unter den Gott.“ i.ir={s} =<w> dj.t gʼ3 {r-}hr ntr (r-)db3 rn=s. Cf. die Anmerkung von Günter Vittmann im TLA, ad loc.; dagegen Quack (2002c) 335–336, der ‚Gottesgemahlin‘ statt ‚Naos‘ liest.

Klagelied). Das Sanktuar ist ein Schutzort, an dem keine Gewalt passieren sollte. Deshalb fliehen die verbliebenen Priester vor dem Zorn des Petese I. ins Sanktuar des Amun von Teudjoi (*P.Rylands* 9, Kol. 11, Z. 13–17). In dieser Erzählung wird diese Annahme völlig umgekehrt: Sogar Mordopfer werden dort achtlos deponiert (Kol. 14, Z. 1–4). Für die Rezipienten wird damit ein Bereich zum Handlungsort, zu dem sie nur selten und teilweise oder nie Zugang hatten. Zahlreiche Kulthandlungen werden als explizit am Tempel stattfindend beschrieben, wie die folgende Auflistung zeigen soll:

- Kultvollzug: *P. Westcar*, 2. Geschichte, Kol. 1, Z. 18–22: spielt zu Zeiten des Nebka, geht mit Ubainer zum Tempel des Ptah, dem Herrn von Anch-Tau: Vollzug von Kulthandlungen
- Kultvollzug: *Die Expedition des Apries*, Z. 4–6: Apries mit Fleischopfer vor einem Gott (Atum?), den Bas von Heliopolis und den Mitgöttern des Tempels in Heliopolis⁴⁹²
- Kultvollzug: *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 6–7: 23. Jahr, 2. Monat der Schemu- oder Achet-Jahreszeit, Tag 22, Kultvollzug des Pharaos für Amun-Re beim Opet-Fest in Luxor
- Kultvollzug: *P. Vandier*, Kol. 4, Z. 2–6: Auf Nachfrage bestätigt Meri-Re dem Osiris, dass es den Tempeln gut geht, sie erleuchtet sind (?) und das Gottesopfer korrekt erfolgt.
- Kultvollzug: *P.Rylands* 9, Kol. 14, Z. 15–19: Petese II. für Amun von Teudjoi
- Kultvollzug: *P.Rylands* 9, Kol. 18, Z. 4–5: Psamtikmenempe für Amun von Teudjoi, sich salben für das Achmenu-Fest(?)
- Kultvollzug: *P.Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharaos*, Kol. x+1, Z. 20–22: Hathor ist nicht immer in ihrem Tempel
- Kultvollzug: *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 10–12: Na-Nefer-Ka-Ptah nimmt an einem Fest mit Prozession für Ptah teil, verehrt den Gott im Tempel, liest Inschriften und trifft dort einen alten Priester.
- Kultvollzug: *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 24–27: vier Tage Fest durch Na-Nefer-Ka-Ptah in Familie mit den lokalen Priestern vor Isis und Harpokrates von Koptos (Brand- und Trankopfer, selbst Bier trinken)
- Kultvollzug: *Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 38–Kol. 5, Z. 3: Setna gibt mit dem Zauberbuch des Thoth im Dromos des Tempels des Ptah an, Tabubu verehrt Ptah im Tempel, beide treffen aufeinander, es wird kein Festkontext erwähnt, beide haben Zutritt zum Tempel.
- Kultvollzug: *Erster Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 5–10: Brand- und Trankopfer durch Setna mit den lokalen Priestern vor Isis und Harpokrates von Koptos

492 Nour/Iskander/Hashem (2023) 231–233.

- Kultvollzug und Gefangennahme: *Setna-Geschichte*, *P. Carlsberg inv. 207*, Kol. x+2, Z. 11–26: Setna lässt Petese und seine Familie in den Tempel der Isis von Abydos mit dem Versprechen locken, dass sie Opfergaben und Weihrauch vom Pharao bekommen, sie werden aber gefesselt und erstochen; Setna vollzieht zwischendurch Brand- und Trankopfer vor Isis und Sokar.
- Kultvollzug (u. a. Königskult): *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 8, Z. 6–10: Befehl des Pharaos, dass alle Gaue Ausrüstung, Tempelwerk⁴⁹³ und Binden für Apis, Mnevis und Pharao nach Per-Usir-neb-Djedu bringen
- Kultvollzug: *Geschichte mit dem lebenden Prinzen Inaros*, Z. 3–5: Inaros veranlasst etwas für die Tempel; Prozession für Horus von Athribis in seinem Tempel, er oder eine andere Person macht Brand- und Trankopfer
- Kultvollzug: *Lehre für Merikare*, § 63–65: monatlicher Priesterdienst, eventuell ein Monatsfest, diverse Kultvorschriften einhalten
- Kultvollzug: *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Anastasi 2, Werde Schreiber*, Kol. 7, Z. 6–7: Wab-Priester vollziehen den Kult in drei Diensten, Erwähnung der Reinigung im Fluss
- Kultvollzug: *Lebensmüder*, Z. 142–147: Verstorbene geben Opfer aus dem Jenseits an die Tempel.
- Kultvollzug (König): *P. Rylands 9*, Kol. 16, Z. 7–9: Statue des Pharaos Amasis wird in Teudjoi aufgestellt, Ptahirdis wird Priester der Statue, dazu 120 Aruren Ackerland, für die Statue des Pharaos in Herakleopolis wird nichts gegeben
- Kultvollzug (König): *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 17–20: Es gibt keine Brand- und Trankopfer nach dem Tod des Königs.
- Verehrung: *P. Vandier*, Kol. 1, Z. 13–Kol. 2, Z. 1: Pharao Si-Sobek will den Namen des Meri-Re in allen Tempeln dauern lassen, auch in Heliopolis, Wehklagen und Speiseopfer; cf. *P. Vandier*, 7x, Z. 1–9: ein vermutlich neuer Pharao will den Namen des Meri-Re in allen Tempeln dauern lassen, auch in Heliopolis, für ihn Lampen anzünden, Feste feiern etc.
- Inkubation: *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 5–15: Hor, Sohn des Panesche, vor Thoth im Tempel von Hermoupolis (reist extra dahin, Brand- und Trankopfer, Invokation und konkrete Fragen an den Gott, Tempelschlaf, Thoth verweist im Traum auf sein Zauberbuch im Bücherhaus im Tempel)
- Inkubation: *König Wenamun und das Königreich von Lihyon*: Pharao Wenamun macht Brand- und Trankopfer vor Miysis vor seiner Inkubation (zweimal; Fragment 1, Kol. 1, Z. 16–21); ein Hagriter betreibt Inkubation dort (Kol. 2, Z. 17–22) und geht später zu einem Tempel (Fragment 2, Z. 1–6); erneutes Traumorakel des Hagriters (Z. 6–10; unklar, ob im Tempel); später geschieht etwas vor Miysis (vermutlich im Tempel; Fragment 5, Z. 1)

493 Cf. die Anmerkung von Günter Vittmann im TLA, ad loc., und Quack (2006a) 118 und bes. 121.

- Reinigung? *P. Tebt. Tait* 1, Z. 10: Eine Person wird „[...] gereinigt durch Besprengen im Tempel [...]“, vielleicht vor einer Kultpraxis (in Z. 15 ist von Träumen die Rede)?
- Beträufeln? *P. Petese* 2, Fragmente C8–C9: spielt im Tempel von Pnebhetep, vielleicht eine Kultpraxis

An einigen Stellen wird verdeutlicht, dass die Götter temporär in ihren Kultstatuen im Tempel einwohnen,⁴⁹⁴ aber an mehreren Orten gleichzeitig sein können. Damit wird ihre Allmacht aufgezeigt bzw. soll dies besonders in bestimmten Situationen verdeutlicht werden:

- Besuch des Gottes, Einwohnung Amuns in seiner Statue im Allerheiligsten: *P. Rylands* 9, Kol. 24, Z. 1–2, Klagelied: „...“, indem er sich in das Allerheiligste seines erhabenen Schreines begab, indem er sich hinabwandte und dem Vorsteher der Sänger zunichte“, vermutlich mit Orakelhandlung
- Besuch des Gottes: *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 1, Z. 11–13: Osiris ist Herr im Tempel von Memphis auf der Barke, während die Dämonen Unfrieden stiften.
- Besuch des Gottes: *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 17, Z. 7–12: Warnung vor Korruption, auch wenn der Gott im Tempel ist (Bsp. von Thoth als Pavian in Hermoupolis), so kann er trotzdem sehen (z. B. in Gestalt des Ibis, was im ganzen Land passiert)
- Besuch der Vergeltung: *P. Insinger*, Kol. 34, Z. 1–1: Die Vergeltung im Tempel lässt Narren stark sein (in Passage zur vernichtenden Kraft der Vergeltung)
- Besuch des Gottes: *The Sporting King*, D2, 2: Prozession der Seschat zu ihrem Tempel; Station an einem Tor, Erwähnung von Ptah, Ir, Sedjem

Andere Passagen erwähnen einen Besuch der Protagonisten im Tempel, ohne dass eine Kulthandlung unmittelbar vollzogen wird. Es geht auch um Personen, die durch ihren Zugang den Tempel als Ort für Aktionen nutzen oder sich in Zusammenhang mit administrativen Tätigkeiten dort aufhalten. Für das Verweilen im Tempel gelten Regeln – nicht jeder hat unmittelbaren Zugang zum Gott und dessen Inventar:⁴⁹⁵

- Besuch: *P. Westcar*, Kol. 9, Z. 16–18: Cheops will den Tempel des Re von Sachbu besuchen, Djedi macht es möglich.⁴⁹⁶

494 Dazu Beinlich (2013); Eschweiler (1994) 287–289.

495 Für Tempelinventar cf. Dousa/Gaudard/Johnson (2004). Eine nützliche Zusammenstellung bietet Díaz Hernandez (2014/2015) 30–31.

496 Dies ist ein schwer erreichbares, wenig bekanntes Heiligtum im Delta bei Letopolis; cf. Goedicke (1993) 33–34.

- Besuch: *Chonsemhab und der Geist*, Abschrift B, Kol. 4, Z. x+1–6: Grab des Ach-Geists befindet sich neben dem heiligen Tempel von König Mentuhotep; der Geist hält sich im Tempel des Amonrasonther auf; Grab des Geists soll durch einen Angehörigen des Amun-Tempels federführend restauriert werden
- Besuch und Rückkehr: *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 24–28: Chons-Der-Fürsorger-von-Theben geht zum Tempel des Chons-in-Theben-Neferhotep nach der Rückkehr aus Bachtan und gibt die Tribute ab.
- Besuch: *Kemit*, § 11: Mutter des Aui besucht den Sykomorentempel, vielleicht für ein Fest⁴⁹⁷
- Besuch: *Late Egyptian Miscellanies, P. Chester Beatty 4, Verhaltensregeln*, Kol. 5, Z. 2: Aufruf zur Stille im Tempel
- Besuch: *Late Egyptian Miscellanies, P. Chester Beatty 4, Verhaltensregeln*, Kol. 5, Z. 4–Kol. 5, Z. 5: Aufruf, den Anweisungen der Diener des Gottes im Tempel zu gehorchen
- Besuch: *P. Insinger*, Kol. 23, Z. 9–10 und Kol. 33, Z. 14: Aufruf zu Stille im Tempel (insbesondere für vorlaute Menschen, sonst verlassen die Götter den Tempel)

Das Errichten von Heiligtümern und kleineren Monumenten für die Götter wird mehrfach als Aufgabe von Königen und Priestern angeführt. Die Bauwerke dienen dazu, den Namen des Gottes und den eigenen Namen dauern zu lassen und waren Teil der Herrschaftsrepräsentation:

- Tempelbau und Kultvollzug: *P. Westcar*, Kol. 9, Z. 22–Kol. 10, Z. 1: durch die drei zukünftigen Könige von Ägypten
- Tempelbau: *Apophis und Seqenenre*, Kol. 1, Z. 2–5: durch König Apophis für Seth, tägliches Opfer, hohe Beamte tragen Kränze, Kultvollzug wie für Re-Harachte in seinem Tempel
- Tempelbau: *P. Queen's College*, Kol. x+3, Z. 15–Kol. x+4, Z. 1: diverse Bauprojekte des Königs User-Maat-Re für Re und weitere Götter in Heliopolis (Pylone im Bezirk des Re, Obelisk, Opfer, Kultstatue, Teich, Bäume, Gold und Silber als Gaben, Abgaben)
- Tempelbau: *P. Rylands 9*, Kol. 7, Z. 6–13: Petese, Sohn des Irturu: Schalen, Schrein, Priesterschaft, Opferstiftung plus extra Ackerland, Opfergaben, Gewänder (auch für Osiris), Haus für seine Priesterkinder, Pastophorion für den Tempel des Amun in Teudjoi;⁴⁹⁸ Kol. 13, Z. 19–Kol. 14, Z. 1: Bau einer Stele durch Petese, Ausführende: Schreiber des Lebenshauses und Umrisszeichner; Aufstellung im Sanktuar (Kol. 13, Z. 11–16) in Kol. 18, Z. 13–22, werden dieses

497 Es handelt sich bei diesem Tempel vermutlich um ein Hathor-Heiligtum, cf. die Anmerkung von Lutz Popko im TLA, ad loc.

498 Zu diesem Gebäude cf. Thomas (2013).

und Statuen des Amun und des Osiris durch die bösen Priester zerstört (*damnatio memoriae*, Urkundenfälschung) und teilweise in den Fluss geworfen

- Tempelbau: *Lehre für Merikare*, § 107–108: Aufruf zum Tempelbau im Delta zum eigenen Ruhm; in § 63 nochmals Aufruf zum Tempelbau; in § 66 Aufruf zur Instandhaltung
- Tempelbau: *Satirische Streitschrift*, § KÄT 112, 4–113, 5: Verkündung der Fertigstellung eines Obelisks mit 110 Ellen Kantenlänge
- Tempelbau: *The Sporting King*, D1, 15–D2, 1: Erwähnung der Fertigstellung eines Tempels unter Aufsicht der Göttin Weret-Hekau

Als Ersatz für einen Tempel konnte ein Zelt dienen. Zusätzlich bekommt der Gott Amun ein Sonnensegel, damit er vor der Hitze geschützt wird (*Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 6, Z. 9–19; erneut erwähnt in Kol. 13, Z. 1).⁴⁹⁹ Wenamun nutzt ein Zelt, um darin eine kleine Statue und Kultgegenstände von Amun-des-Weges zu verstecken. Die Verehrung des ägyptischen Gottes in Byblos geschieht im Geheimen (Kol. 1, Z. 34 = 3, 12, und Kol. 1, Z. 47 = 1, x+12–1, 48 = 1, x+13). Bereits erwähnt wurde der provisorische Tempel in *Ägypter und Amazonen*, Kol. 6, Z. x+4–6.

1.4.1.2 Dromos und Vorhalle

Manche Kulthandlungen finden außerhalb des Tempelgebäudes auf dem Dromos (*ḥft(j)-ḥr/ḥftḥ* et var.) statt. Dieses Wort kann die Prozessionsstraße meinen oder auch den Vorhof eines Tempels. Es fällt auf, dass fast ausschließlich (proto-)demonische Erzählungen diesen Ort als Teil der Handlung aufführen, obwohl z.B. Orakel bei Prozessionen im Vorhof eine schon viel länger bekannte Praxis sind.⁵⁰⁰ Prozessionen führen auch an Mauern des Tempelkomplexes entlang.⁵⁰¹ Hinzu kommt die Erwähnung von Tempelgräbern für hochstehende Persönlichkeiten. Das Vorgehen, bei der die Anlagen am Dromos gebaut worden sind, ist eine spätere Funerärpraxis.⁵⁰²

Anhand der Belege können wir ersehen, dass Eide im Vorhof abgeleistet worden, der Gott durch Gesang erfreut wurde und, dass dort Stelen aufgestellt worden sind, um sich und seine Taten zu legitimieren. Neben diesen Kultpraktiken ist der Dromos Ort für nicht-rituelle Handlungsstränge, mit denen die Handlung beginnt:

499 Vermutlich auch der Gott Month-Re in *Der Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 8, Z. 2–5.

500 Cf. den Abschnitt in Kapitel 2. Die Diskussion um die Pfründe und eine Orakelanfrage an Amun im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 2, Z. 2–Kol. 3, Z. 5, spielt vielleicht in der Tempelvorhalle unweit des Dromos oder in der Thronhalle des Pharaos.

501 Z.B. Ptah südlich seiner Mauer und Seschat in *The Sporting King*, D2, 2, sowie ein Vergleich des Harpunenschafts des Königs mit der Prozessionsbarke, die „um die Mauer von Lischit geht“ (in der Passage B2, 13–B3, 12). In E3, 2–4, ist von einem „Großen am Tor(?)“ die Rede, was sich vermutlich auch auf eine Prozession oder zumindest einen Tempelkontext bezieht, denn in der Passage ist von einer Göttin die Rede.

502 Cf. weiter unten den Abschnitt zum Tempelgrab.

Setna treibt sich dort nach Art eines Dandys herum, weil er über den exklusiven Zugang verfügt, und es kommt zu schicksalhaften Begegnungen, die das Blatt seiner Geschichte wenden. Ähnlich liegt der Fall des Priesters Hareus, der sich auf dem Dromos während einer Prozession verliebt. Im *Kampf um die Pfründe des Amun* ist der Dromos Ort der Auseinandersetzung zwischen der Partei des Pharaos und den Priestern aus dem Delta, die die Barke des Amun gekapert haben. Es handelt sich immer um Protagonisten, die qua Amt einen Zugang zu diesem Bereich haben:

- *P. Vandier*, Kol. 3, Z. 1–13: Opfer und Eide von Pharao und Meri-Re auf dem Dromos des Re von Heliopolis
- *P. Rylands* 9, Kol. 12, Z. 17–20: Eid auf dem Dromos des Amun von Teudjoi
- *P. Rylands* 9, Kol. 13, Z. 17–18: Aufstellung einer Stele auf dem Dromos mit Wohltaten des Petese I. und seinen Priesterämtern (Legitimation), sichtbar für Amun auf seinem Prozessionsweg und alle weiteren Personen (Kol. 13, Z. 19–Kol. 14, Z. 1)
- *P. Rylands* 9, Kol. 25, Z. 2–5, Klagelied: Aufforderung, dass Amun die frevlerischen Priester, die u. a. einst in seinem Vorhof standen, tötet
- *Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 38–Kol. 5, Z. 3: Treffen der Tabubu auf dem Dromos des Ptah, als sie den Gott verehren wollte⁵⁰³; was wollte Setna dort – ein Fest besuchen oder trieb er sich nur mit der magischen Schriftrolle dort herum, um Leute zu beeindrucken?
- *Hareus, Sohn des Pahat*, Kol. 1, Z. 5–6: Der Priester Hareus treibt sich auf dem Dromos des Atum herum und entdeckt die Tochter des Atum-Propheten im Fenster eines Hauses und verliebt sich in sie⁵⁰⁴
- Unklar: *Setna-Geschichte*, *P. Cairo CG 30692*, Z. 2–3: das Gespenst erwähnt gegenüber Setna den Dromos des Re
- Unklar: *P. Petese* 2, Fragment D33, Z. x+6: Erwähnung des „Dromos des Westens“⁵⁰⁵

Außer an Festen hat im Tempel Schweigen zu herrschen, so auch in der Vorhalle (so vermutlich *Kemit*, § 13–14). Dort können Dumpalmen stehen, wie in *The Sporting King*, B2, 13–3, 12, in einem Vergleich erwähnt, aber auch Schriften deponiert sein.⁵⁰⁶ Vielleicht spielt die Erzählung *P. Wien inv. D 62 vo.* in einer Vorhalle, in der

503 In der Variante der Fragmente aus Leiden und Marburg liest Setna das Buch im Königspalast in seinen Gemächern, tritt dann aus dem Palast heraus, und trifft dort auf die Priestertochter Tabubu, cf. Quack (2023) 15.

504 Zum Motiv des Herumstromerns im Dromos cf. Ryholt (2011) 4; und 13–16 zu den heliopolitanischen Priestern in demotischen Erzählungen (und in *P. Queen's College*).

505 Ryholt (2006) 140 offeriert die alternative Lesung Pr-Dhw.ty.

506 Weitere, leider durch Zerstörung und Verknappung unklare Belegstellen für die Vorhalle sind *The Sporting King*, B1, 2–5 (Vorhalle eines Tempels) und *Kemit*, § 6–7 (Aui möge nach

der Pharao auf einen jungen Pastophor trifft – oder in der Thronhalle. Dies lässt sich auch nicht in der *Lehre des Ancheschongy*, Kol. 25, Z. 4, entscheiden, in der es heißt: „[Zahlreicher(?)] sind [...] des Gottes in [...] als die Erscheinungen des Re in der großen Halle.“

1.4.1.3 Schreine und Kapellen

Das Götterbild befindet sich in einem Schrein bzw. Naos im Allerheiligsten des Tempels (pr-wʿb, mnj.w, ḥd-šps.j, qnj.w, qnh(j.t), qe, g3.t etc.). Dort wohnt der Gott in seiner Statue ein. Der Schrein befindet sich in der Regel im Sanktuar (*P.Rylands 9*, Klagelieder, Kol. 24, Z. 1–2, und Kol. 18, Z. 17–22, zu den Tempeln von Amun und von Osiris). Isis' Schrein in *P.Saqqara dem. 1, 2 ro*, *Die Rache der Isis* kommt in der Geschichte mehrfach vor, weil eine Protagonistin ihn anfertigen lässt (Details zur Beschaffenheit in Kol. 6, Z. 1–6, Singen von Liedern davor, Kol. 6, Z. 6–8) und davor betet (Kol. 6, Z. 10–13, und Kol. 6, Z. 16–20, mit der Erscheinung des Imhotep). Schreine können aber auch am Tempeldromos für einzelne Götter errichtet worden sein (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 10–12). In einem Schrein in Memphis wird vermutlich eine Statue des Ptah (twtw n t3 qnh.y.t) in der *Kastrationsgeschichte*, Fragment 4, Z. x+6–14, verehrt; in einem weiteren (qnh.y.t) betet der Pharao vielleicht zu Isis (Fragment 17, Z. 7).⁵⁰⁷ Das Lamm im *Lamm des Bokchoris* wird nach seinem Ableben nach Äußern seiner Prophezeiung in einem goldenen Schrein durch den Pharao bestattet – wie ein vergöttlichter Mensch oder ein heiliges Tier (Z. 8–10). In der *Lehre für Merikare* innerhalb der langen Passage zur Schöpfung ist die Rede davon, dass der Gott eine Kapelle selbst erbaut habe, damit sich die Menschen dort an ihn wenden können (§ 131–138). Sie haben sich dort aber ruhig zu verhalten, um nicht göttlichen Abscheu auf sich zu ziehen (*Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 1–2).

Der Schrein kann auch die mobile Behausung meinen, in die die Götterstatue eingehaust wird, wenn sie mit der Barke in Prozessionen unterwegs ist (*Lehre des Ani*, P.DeM 1, Kol. x+5, Z. 5–6, 1; vermutlich auch *P.Rylands 9*, Kol. 7, Z. 6–13, und *Lehre des Amenemope*, T. Louvre inv. E 17173, § 2, 17–18, Z. 6–7) oder auf Reisen (*Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 24–28). Sie wurden auch zu Kriegshandlungen mitgenommen und konnten geraubt werden, was vermutlich die Kuschiten mit zahlreichen Götterschreinen taten, weshalb die Ägypter in *Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen* Rache üben wollten.

Schließlich sind Schreine gut, um Handschriften zu deponieren wie eines der Zauberbücher des Thoth im Tempelskriptorium von Hermoupolis (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 9–15). Si-Osiris wird von Thoth im Traum dazu befragt, den

seiner Expedition die Vorhalle[?] sehen). Damit kann allerdings auch die Vorhalle des Palasts gemeint sein.

507 Quack (2018b) 483 liest in Z. x+9 noch 3s.t. In Fragment 65, Z. x+7 wird zudem ein Naos erwähnt.

verschlossenen und versiegelten Schrein zu öffnen und sich eine Kopie des Zauberbuchs anzufertigen.

Kapellen sind kleinere Heiligtümer. Manchmal gehören sie als Stationsheiligtümer zu einer Prozessionsroute. Die Stationskapelle von Pi-Hathor-Mefki am Gazellensee, dem Teich von Per-wadjet-neb-imau, ist ein Treffpunkt der Truppen im *Kampf um den Panzer des Inaros*. Der Krieger Month-Baal habe diesen Ort sogar im Traum gesehen (Kol. 19, Z. 21–Kol. 20, Z. 3). Dort geschieht außer vielen Kämpfen und gelegentlichen Gottesanrufungen ein neuerlicher Einsatz der Dämonen des Osiris (Kol. 21, Z. 19–Kol. 22, Z. 6). Im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 3, Z. 21–Kol. 4, Z. 3, passieren Zweikämpfe vor der Djadu-Kapelle im Vorhof des Amun-Tempels von Theben. Der Königssohn Anchhor blickt zweimal zur Kapelle hin, vermutlich zur Erflehung göttlichen Beistands, bevor der Kampf beginnt.⁵⁰⁸

In *P. Rylands 9*, Kol. 7, Z. 13–19, wird beschrieben, dass Petese I. Statuen für die Schreine der Kapellen von Amun und Osiris von Teudjoi anfertigen lässt, die später von den bösen Priestern zerstört werden (Kol. 18, Z. 17–22). Diese Kapellen scheinen eine Krypta aufzuweisen, denn dorthin werfen die bösen Priester die Körper von Horudjas beiden Söhnen, die sie zuvor erschlugen (Kol. 11, Z. 7–9).

1.4.1.4 Lebenshaus

Das Lebenshaus ist der Ort im Tempel, an dem Ausbildung von Schreibern und Archivierung von Schriften stattfindet.⁵⁰⁹ Das Per-Anch ist Skriptorium und Bibliothek für den Tempelbetrieb mit seinen mehr oder weniger arkanen Handschriften.⁵¹⁰ Es verwundert nicht, dass an einem solchen Ort Erzählungen stattfinden bzw. Angehörige des Lebenshauses eine Rolle spielen. Schreiber des Lebenshauses von Teudjoi sind an der Erstellung von einer Stele und zwei Statuen des Petese I. für Amun und Osiris beteiligt. Sie helfen dabei, die Texte der Inschriften zu komponieren, die zum einen die Götter preisen, zum anderen die guten Taten und den

508 Ob damit eine Stationskapelle des Prozessionsorakels gemeint ist, wie Stadler in TUAT, N.F. 8, 425 vermutet?

509 Kim Ryholt hat in einigen Beiträgen zur Tempelbibliothek von Tebtynis einige Grundzüge herausarbeiten können. Dort befanden sich Schriftrollen u. a. im Keller. Vgl. Ryholt (2014b) und die nächste Anmerkung.

510 Vielleicht auch ein Versteck? *Satirische Streitschrift*, § KÄT 99, 1–100, 2, verweist auf eine „geheime Bibliothek“, was vermutlich metaphorisch zu verstehen ist; Fischer-Elfert (1986), Kommentar, 95–100. In *P. Westcar*, Kol. 9, Z. 1–8, verweist Djedi auf ein verborgenes Archiv in Zusammenhang mit den Iput-Kammern des Thoth in Hermoupolis. Zu Tempelbibliotheken cf. von Lieven (2005); Ryholt (2005); Ryholt (2014b); Hagen (2018); Fournet (2018); Escolano-Poveda (2020a) *passim* und 156–158 dazu, dass das Lebenshaus auch der Ursprung der hermetischen Schriften war. An der Übersetzung „Lebenshaus“ für pr-nḥ zweifelt Quack (2016/2017) 277 und möchte lieber „Haus der zusammengebundenen (Buchrollen)“ übersetzen.

rechtmäßigen Anspruch der Familie auf das Priesteramt in Teudjoi dokumentieren sollen (*P. Rylands 9*, Kol. 7, Z. 13–Kol. 14, Z. 1).

Setnas wunderlicher Sohn Si-Osiris beginnt schon in jungen Jahren, mit den Schreibern des Lebenshauses über Kultvorschriften(?) zu debattieren (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 9–14), aber er ist auch ein reinkarnierter mächtiger Zauberer. Sein Gegner Hor, Sohn der Nubierin, bezeichnet ihn an einer Stelle als „Schreiber des Lebenshauses, Sohn des Schreibers des Lebenshauses“ (Kol. 6, Z. 5–8), was ein Understatement für Si-Osiris und für Setna ist. Dies passt zum Begriff des „Feindeshauses“ (‘.wj n ḥḥt), in dem sich die nubischen Magier treffen, das eine Verunglimpfung für das Lebenshaus darstellen könnte (Kol. 4, Z. 2–9).⁵¹¹

Auch wenn die Schreiber des Lebenshauses in den Erzählungen positive und negative Protagonisten darstellen, bleibt diese Position in den Lebenslehren ein erwünschtes Karriereziel für den Nachwuchs: „Du sollst Schreiber werden, und du sollst das Lebenshaus durchlaufen“ (*Lehre des Amunnacht*, O. KV 18/3.614 + 627, § 23, Z. 7). Oft vielleicht auch, weil die Autoren selbst diesen beruflichen Hintergrund aufweisen (*Lehre des O. BM EA inv. 50627*, Z. 1–2): „Hier ist die Abschrift einer Lehre, die ihnen ein Schreiber des Lebenshauses gegeben hat (für) ein kleines(?) Kind, das sehr, sehr jung ist.“ Alles in allem ist auffällig, dass das Lebenshaus recht selten vorkommt, insbesondere in den Lehren, und es steht zur Debatte, ob die Wissenschaft die Bedeutung dieser Institution nicht überbetont.

1.4.1.5 Magazinräume, Pastophorion, Schlachthof, Balsamierungsstätte

Neben dem Lebenshaus besitzen Tempel weitere Depots.⁵¹² Dort wurde vor allem Getreide aufbewahrt. In *P. Rylands 9* ist noch von einem Pastophorion die Rede sowie von einem Turm auf dem Tempelgelände.

Um Opfertiere vorzubereiten, konnten Tempel ihren eigenen Schlachthof besitzen. Im *Zweibrüdermärchen*, Kol. 15, Z. 7–Kol. 16, Z. 2, wird dieser als ‚Wabet‘ bezeichnet, die „reine Stätte“, eigentlich ein Ort bestimmter Rituale v. a. in griechisch-römischer Zeit,⁵¹³ aber vermutlich wurden dort auch menschliche Bestattungen durchgeführt und eben Tiere für Speiseopfer geschlachtet. Dies geschieht dort mit Bata, der sich in einen Stier verwandelt hatte. Bata wird gerettet – wie der profane Stier in *P. Insinger*, Kol. 20, Z. 22: „Er (der Gott) rettet den Stier auf dem Schlachtblock nach seiner Siegelung.“⁵¹⁴

511 Cf. Quack (1989) 197; Quack (2016g) 47 und Anm. 98.

512 Z. B. in *P. Rylands 9*, Kol. 1, Z. 3–7 (leere Depots). Unklar, ob es sich bei den erwähnten Magazinen um Tempelspeicher handelt, sind *P. Petese 2*, C1, Kol. 1, Z. 8–14 und *Satirische Streitschrift*, § KÄT 117, 3–4.

513 Zu diesem Tempelgebäude Coppens (2007).

514 Übersetzung adaptiert nach Hoffmann/Quack (2018) 295 mit Anm. 489; Vittmann, TLA, übersetzt „Brandmarkung“. Die Kennzeichnung der Tiere nach ihrer Begutachtung durch einen Beamten vor der Schlachtung war vorgeschrieben.

Die Wabet kommt im *Kampf um das Diadem und die Lanze des Inaros*, Kol. 1, Z. 16–17, vor. Allerdings ist dort das Begräbnis an sich gemeint, nicht das Gebäude.⁵¹⁵ Trotzdem besteht ein Tempelbezug, da es sich um ein Tempelgrab für Pektur handelt. Die übliche Balsamierungsstätte ist das Per-nefer, das „schöne Haus“. Aus Gründen der Belüftung konnten die Außenbereiche Zelte sein (*Wermai*, Kol. 2, Z. 1–4; *P.Rylands* 9, Kol. 10, Z. 7–10). Pharao Inaros hatte bereits vor Pektur ein Tempelgrab bekommen. Da seine korrekte Bestattung der Zankapfel in der Erzählung *Der Kampf um den Panzer des Inaros* ist, liefert die Handlung ein paar Details über den Ablauf und die beteiligten Personen (Kol. 8, Z. 12–18):

Der Große des Ostens Pektur sagte: „Mein Sohn Pami! Schau auf das Heer der [Gau]e(?) des Ostens! Gib ihren Bekleidern(?) und ihren Parfümieren und ihren Tempelbeamten und ihren Vorlesepriestern (und) Magiern, die zur Balsamierungsstätte gehen, die (nötige) Ausstattung! Laß sie sich nach Busiris begeben! Laß sie eintreten in [die Balsamierungsstätte(?)] des Osiris König Inaros, zum Salbenhaus, (und mache,) daß man ihm Salbe(n und) Begräbnis bereite [...] als(?) großes, schönes Begräbnis entsprechend dem, was für den Apis und den Mnevis (und) den Pharao, die drei Götter, getan wird!“ Es wurde für ihn getan. Man ließ ihn an seiner Ruhestätte, die am Dromos (des Tempels) von Per-Usir-neb-Djedu ist, ruhen. Da[nach] schickte der Pharao das Heer von Ägypten zu ihren Gauen und ihren Städten.

Demnach spielen Düfte, Salben und Rezitationen von Texten im Balsamierungsritual in der Wabet eine wichtige Rolle.

Auch in der *Königserzählung*, Kol. 3, Z. 2–8, wird der verstorbene Pharao in der Balsamierungsstätte 70 Tage mumifiziert. Währenddessen herrscht auch dort große Trauer und ein Priester, um den es in dieser Geschichte geht, trinkt keinen Wein und kein Nilwasser, nur Brunnenwasser, isst kein Fleisch, wäscht sich nicht, aber verfasst eine *Anbetung zum Atmen* für den Pharao. Im Balsamierungshaus enden auch Merib-Ptah, seine Mutter Ihweret und sein Vater Na-Nefer-Ka-Ptah, weil sich der Gott Thoth so an ihnen für den Diebstahl seines Zauberbuchs rächte (*Erster Setna-Roman*, Kol. 8, Z. 4–11; Kol. 4, Z. 13–16; Kol. 4, Z. 24–25).

Das rituelle Wissen über den Vorgang der Mumifizierung ist Spezialwissen aus dem Lebenshaus, das nicht an Unbefugte weitergegeben werden darf. Eingeweihte können die Vorbereitungen aber auch zu Hause treffen – so der Priester Petese, der nur noch 40 Tage zu leben hat und deshalb heimlich im Keller seines Hauses seine eigene Balsamierungswerkstatt einrichtet (*P.Petese* 1, Tebt. A, Kol. 5,

⁵¹⁵ Cf. Erichsen, Glossar, 82–83.

Z. 8–15) und in dem sich auch ein Speicher befindet, den man eher im Tempel erwarten würde. Dies verdeutlicht Peteses herausragende Position.

1.4.2 Der Palast und seine Außenanlagen

1.4.2.1 Residenz und Palast

Die Residenz ist die jeweilige Hauptstadt Ägyptens mit Palastanlage, mit dem Herrschafts- und Wohnbereich des Pharaos und anderen wichtigen Kultzentren. Deshalb dienen diese Orte relativ häufig in den literarischen Texten als Räume, in denen die Handlung stattfindet. Dies erklärt sich daraus, dass der König selbst (sowie Mitglieder seiner Familie) zu einem der häufigsten Protagonisten zählt und Kulthandlungen ausführt. Die Residenz oder der Palast an sich sind keine genuin sakralen Räume, verdienen aber besonderen Schutz. Folgende Geschichten finden teilweise oder komplett in der Residenz statt, ohne dass allzu konkrete Räumlichkeiten genannt werden:

- *Schiffbrüchiger*, Z. 5: In der Rahmenhandlung kommt eine Schiffsbesatzung an, deshalb wurde ein Gott gepriesen.
- *Schiffbrüchiger*, Z. 168–169: Die Schlange prognostiziert dem Schiffbrüchigen ein glückliches Leben bis zur Bestattung in der Residenz.
- *P. Westcar*: Die Geschichten über magische Handlungen finden in der Residenz statt am Hofe von Nebka, Snofru, und Cheops; z. B. Kol. 4, Z. 12–17: Pharao Cheops veranlasst ein Opfer für Pharao Nebka und den Priester Ubainer; Kol. 4, Z. 18–20: die dritte Geschichte mit Pharao Snofru, Djadja-em-anch und dem Fischamulett spielt teilweise auf einem See in der Residenz.
- *Sinuhe* wünscht sich die Rückkehr aus dem Ausland in die Residenz, was später auch geschieht (*Sinuhe*, Version B, Z. 200–204; Version B, Z. 156–158 [auch zur Landesherrin im Palast]; Version B, Z. 188–189); dort wird er gereinigt und der Tod des Pharaos betrauert und das große Doppeltor bleibt verschlossen (*Sinuhe*, Version R, Z. 6–11), der neue Pharao wird mehr bejubelt als der Stadtgott (Version R, Z. 91–92).
- *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 9–10: Der Pharao lässt u. a. das Gerichtskollegium der Residenz nach Theben holen, um herauszufinden, wie der kranken Prinzessin Bentresch geholfen werden kann.
- *Apophis und Seqenenre*, Kol. 1, Z. 2–5: Apophis baut einen Tempel des Seth in der Residenz Auaris, unweit seines Palasts, in der Nähe befindet sich auch ein Tempel des Re-Harachte.
- *Zwei Brüdermärchen*, Kol. 10, Z. 5–Kol. 11, Z. 3: Der Meeresgott erbeutet eine duftende Locke der göttlichen Frau des Bata und transportiert sie in die Residenz; nachdem der Pharao die Frau zu sich geholt hat, spielt die Handlung komplett

dort: Transformation des Bata in einen Stier, in einen Perseabaum und in den Königssohn, Krönung und Bestattung des Bata, zusammen mit Opfern, Festen, Eiden etc.

- *Die Exkursion des Apries*, Z. 4–6: die Nähe des Palasts zum Tempel von Helopolis wird erwähnt
- *P. Vandier*, *passim*: spielt komplett in der Residenz und der Unterwelt;
- *P. Saqqara dem 1, 2* vo., *Merib und der gefangene Pharaos*, *passim*: spielt in der Residenz bis auf den Entführungsort des Pharaos
- *P. Saqqara dem. 1, 24*, Z. 2–5: spielt in der Residenz, erwähnt einen weisen Mann, Recht und Gesetz und vermutlich eine Kapelle(?; qnj) des Pharaos
- *P. Saqqara dem. 1, 25*, *passim*: spielt in der Residenz, unklare Kultpraktiken (Fragment); Recht und Gesetz
- *Königserzählung*, *passim*: spielt vermutlich komplett in der Residenz
- *Erster Setna-Roman*, *passim*: die Rahmenhandlung und die *Setna-Geschichte* spielen größtenteils am Hofe des Pharaos in der Residenz (Setna ist ein Königssohn und wohnt dort); u. a. Hochzeitsfest von Prinz Na-Nefer-Ka-Ptah und Prinzessin Ihweret, ein Palastvorsteher organisiert den Einzug der Braut beim Bräutigam
- *Zweiter Setna-Roman*, *passim*: findet komplett in der Residenz statt inklusive des Abstiegs in die Unterwelt der Residenz
- *P. Petese 2, C1*, *Die Blindheit des Pharaos*, *passim*: spielt komplett in der Residenz (Tötung eines Menschen durch den Pharaos, Erblindung vermutlich als göttliche Strafe, Traum von der Heilung und die Heilung selbst durch Tränen einer tugendhaften Frau)
- *Hareus, Sohn des Pahat*, *passim*: Da der Pharaos an der Hochzeit des Priesters Hareus teilnimmt, könnte diese Geschichte in der Residenz spielen.
- *Lamm des Bokchoris*: Die Prophezeiung des Lamms wird in der Residenz vor dem Pharaos verlesen.

In folgenden Werken ist der Ort unklar:

- *Geistergeschichte von P. Chassinat 2*, A, Z. x+4–6: Opfer und Lobpreis, vielleicht in der Residenz; A, Z. x+7–8: Erscheinen des Ach-Geists⁵¹⁶
- *Kriegsgeschichte Ramses' III.*, Z. x+2: Siegesfeier in der Residenz(?)⁵¹⁷
- *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 7–8: Vielleicht findet die Trauer in der Residenz statt.
- *Geschichte mit Pa-di-pep*, P. BM EA 69532 + 69531a, Z. 12–13: Vielleicht findet die Trauer in der Residenz statt.

516 Andere Geschichten wie *Chonsemhab und der Geist* und die *Setna-Geschichte* von P. Carlsberg inv. 207 zeigen, dass die Ach-Geister tendenziell eher in Nekropolen anzutreffen sind.

517 Cf. die Anmerkungen von Lutz Popko im TLA, ad loc.

- *P.Heidelberg inv. dem. 736 ro., Z. x+3–5*: Vielleicht fliegen die beiden Zaubervögel zum Pharao in die Residenz wie in der Geschichte des Hi in den *Krugtexten*, *Krug A, Der Zauberer Hi und die Vögel* (Tieromen).

Die Residenz als Handlungsort, da Aufenthaltsort des Pharaos und seiner Entourage, kommt überdurchschnittlich häufig vor. Mittlerweile wissen wir, dass der Herrscher sich auch recht mobil im Land bewegen konnte.⁵¹⁸

Der Zugang zum Palast und zu bestimmten Teilen davon ist klar geregelt. Die Lebenslehren erzählen, wie sich Menschen im Palast zu verhalten haben.

Im Garten des Palasts kann es einen See geben (Geschichte mit dem Magier Djadja-em-anch in *P. Westcar*). Der Herrscher verbringt dort seine Freizeit und feiert Feste (hrw-nfr) mit dem Hofstaat (z. B. *P. Westcar*, Kol. 6, Z. 13–14).

Im Palast erfährt Meri-Re von der Route in die Unterwelt, und es findet auch ein Opfer statt (*P. Vandier*, Kol. 2, Z. 14–Kol. 3, Z. 1). Königin Serpot trifft in ihrem Palast Kriegsvorbereitungen und vollzieht Rituale (*Ägypter und Amazonen*, Kol. 3, Z. 41–42).⁵¹⁹ Bei mehreren Erzählungen steht zu vermuten, dass die Kultpraktiken darin im Palast stattfinden.⁵²⁰

Explizit außerhalb der Residenz findet eine Todesstrafe statt (*P. Westcar*, Kol. 4, Z. 8–10): König Nebka bestraft die untreue Ehefrau des Ubainer durch Verbrennen und lässt ihre Asche in den Fluss werfen. Dies geschieht an der „nördlichen Begrenzung der Residenz“, also außerhalb des bewohnten Gebiets. Verallgemeinern lässt sich das nicht: In *P. Saqqara dem. 1, 1, Z. 1, 14, 36*, wird eine solche Strafe vor dem Eingangsbereich des Palastes vollstreckt. Eine ähnliche Situation bietet die Rahmenhandlung der *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 4, Z. x+4–6: „Sobald er (Anchsheschonki) dies gesagt hatte, ließ der Pharao am Eingang des königlichen Palastes einen irdenen Altar aufbauen. Er ließ Harsiesis, Sohn des Ramose, zusammen mit allen Leuten, die mit ihm waren, und mit allen Leuten, die sich zum Unglück des Pharaos verschworen hatten, in den Feuerofen werfen“.

Am Palasttor wird auch Trauer öffentlich gezeigt (*P. Saqqara dem. 1, 1, Kol. 14, Z. 6–9*; *Sinuhe*, Version B, Z. 200–204; Version B, Z. 156–158; Version B, Z. 188–189). Unklar ist, ob das ‚Fest derer vom See‘ auch am Palasttor stattfindet – oder am Tempel. Die Prozessionsbarke des Amun ist dabei, und Menschen stehen in Trauerkleidung

518 Hagen (2016).

519 Vermutlich spielt die ganze vorherige Handlung mit Anflehnungen von Isis auch im Palast der Serpot; nochmals in Kol. 3, Z. 35–42 und Kol. 5, Z. 2.

520 *Erzählung von Palast und Lebenshaus*, Kol. x+5, Z. 2–5 (40 Tage Fest); *Pharao und die Perser*, Fragment 1, Z. x+18 (vielleicht geht es um ein heiliges Kalb); *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 1, Z. 5–7 (Kulthandlungen vor Re geplant); *P. Petese 2*, Fragment C22, Z. x+7 (Invokation eines Mannes, vielleicht vor dem Pharao); *Geschichte mit dem lebenden Prinzen Inaros*, Z. 5–7 (Fest); *Erzählung mit König Nechepsos*, Z. 10 (Fest).

nach ihrem Rang vor dem Pharao „am Tor des Festes“ (*Setna-Geschichte*, *P. Carlsberg inv. 207*, Kol. x+1, Z. 16–19). Ähnlich wie beim Tempel und seinen Anlagen liegt mit der Residenz ein Bereich vor, zu dem die breite Masse der Rezipientenschaft der Literaturwerke wohl so gut wie keinen Zugang hatte.

1.4.2.2 Erscheinungsfenster

Vom Erscheinungsfenster reicht der Pharao Gaben an verdiente Beamte herab. In der *Satirischen Streitschrift* werden solche Personen, in diesem Fall königliche Schreiber, positiv dargestellt (§ KÄT 112, 4–113, 5). Es sind also bestimmte Gelegenheiten, an denen sich der Pharao am Erscheinungsfenster zeigt. Das Erscheinungsfenster und das große Doppeltor sind die Bereiche, in denen sich der Herrscher für eine ausgewählte Öffentlichkeit manifestieren kann. Dort findet das Opferfest statt, in dem Bata in Gestalt eines prächtigen Stieres geopfert wird, aber als zwei Perseabäume zu beiden Seiten des Tores weiterlebt, weil sein Blut bei der Opferung dort auf den Boden tropfte (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 16, Z. 6–Kol. 17, Z. 3). Das Erscheinungsfenster ist aus Lapislazuli und der Pharao trägt einen Kranz aus Zwiebeln (?). Eine weitergehende Bedeutung als die zeitliche Unterteilung der Erzählung hat die Passage nicht. Doch nicht nur der Herrscher, sondern auch zwei ihm nahestehende Kulte zeigen sich am Erscheinungsfenster: Apis und Mnevis (*P. Insinger*, Kol. 35, Z. 9–10).

1.4.2.3 Thronhalle

Die Thronhalle im Palast des Pharaos ist ein Ort zahlreicher Handlungen. Es ist die klassische Konstellation in Erzählungen des Herrschers in seinem Palast, der seinen Hofstaat um sich schart (die Großen des Landes, die hohen Beamten, die Militärs etc., alle nach der Hierarchie aufgestellt) und dort mit Untergebenen und Gesandten aller Art kommuniziert.⁵²¹ Hier zeigt sich die Macht des Pharaos mit Ehrerbietung und Darbringung von Geschenken.⁵²² Die Wunder der Welt werden in dieser Halle dem Herrscher und allen anderen Anwesenden vor Augen geführt, wobei er in der Regel die Kontrolle behält. Das zeigt beispielsweise die Präsenz seiner Löwen.⁵²³ Die Verletzung dieses Machtgefüges ist ein unerhörter Akt, auf den

521 Vielleicht sogar, wenn dieser nicht da ist, wie im Fall des Merib, der in *P. Saqqara dem 1, 2 vo.*, *Merib und der gefangene Pharao*, Z. x+1, 20–22, Beamten etwas mitteilen möchte, nachdem der Pharao entführt worden war. In den *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Lansing, Soldatencharakteristik*, Kol. 9, Z. 5–6 erfahren wir, dass folgende Gruppen Zugang zu den Hallen des Königspalasts haben: General, Truppenoberst, skt-Offizier, Standartenträger, Adjutant, (Armee-)Schreiber, Zugführer, und Offizier der Garnisonstruppe.

522 Vermutlich im Fragment *P. Tebt. Tait 1*, Z. 2–3; Z. 6.

523 *Kastrationsgeschichte*, Fragment 2, Z. 3–9.

in den literarischen Texten mehrfach Bezug genommen wird, insbesondere in demotischen Erzählungen.

Ein großer Teil der Geschichte des *Sinuhe* spielt in der Thronhalle des Pharaos. Hier dominiert der Herrscher mit seiner Familie das Geschehen und erweist Sinuhe Gnade und Wohltaten sowie ein Begräbnis. Sinuhe ist in der Position des ehrfürchtigen Untergebenen in Proskynese.⁵²⁴

In der Thronhalle wird Magie betrieben: Der Magier Djedi trennt mehreren Tieren den Kopf ab und setzt ihn wieder an (*P. Westcar*, Kol. 8, Z. 12–Kol. 9, Z. 1). Im Falle der Gans wird beschrieben, dass Djedi den Kopf am östlichen Seitenende der Halle niederlegt, den Körper an der westlichen. Trotz der Distanz finden beide Teile durch Magie zueinander, und die Gans wird wieder eins. Cheops lässt sich von der Magie unterhalten. Ebenso lädt der Pharao in der Prophezeiung des *Neferti* den Neferti zur Freizeitgestaltung ein. Neferti trägt in der Thronhalle seinen Text vor. Zuvor haben sich die Beamten in Ehrerbietung vor dem Pharao auf den Boden gelegt (Z. 5; Z. 8). Es kommen aber auch Texte aus der Luft: Der gefangene Zauberer Hi, vormalig Zauberer des Königspalastes, schreibt seine Lebensgeschichte auf. Seine Zaubervögel werfen die Papyrusrollen in der Thronhalle vor dem Pharao ab (*Krugtexte*, *Krug A, Der Zauberer Hi und die Vögel*, Z. 7–9).

Unter großer Angst um Leib und Leben ist der Pharao im *Zweiten Setna-Roman*. Zunächst bleibt er in der Position des Beobachters und des Befehlserteilers: Er freut sich über seinen Enkel, das Wunderkind Si-Osiris (Kol. 2, Z. 27–31), und lässt sich von ihm eine verschlossene Schriftrolle vorlesen und somit einen nubischen Zauberer vorerst düpieren (Kol. 3, Z. 23–26). Allerdings stimmt nachdenklich, dass es der Opponent schaffen konnte, in die Thronhalle einzudringen (Kol. 6, Z. 5–8).⁵²⁵ Vermutlich fanden auch die Auspeitschungen von Pharao und Qore in der Geschichte der Schriftrolle in den jeweiligen Thronhallen des Qore in Nubien und des Pharaos in Ägypten statt. Nach Aussage im Text finden die Misshandlungen immer an dem Ort statt, an dem sich der Qore bzw. der Pharao gerade befindet. Die Thronhalle ist schließlich Ort des finalen Duells zwischen Hor, Sohn des Panesche, und dem nubischen Magier. Beide nutzen die Lokalität für ihre Transformationszauber: Feuer, Regen, Nebel, ein Gewölbe über dem Pharao und seinen Fürsten, eine Barke. Im Fall des steinernen Gewölbes (Kol. 6, Z. 17–21) ist die Situation besonders für den Pharao brenzlich, weil er vom Zauberer Hor, Sohn des Panesche, und dem

524 Sinuhe verbeugt sich vor dem Pharao und lobpreist ihn in der Thronhalle (*Sinuhe*, Version B, Z. 229–238; Version B, Z. 249; Version B, Z. 254–256; *Sinuhe*, Version AOS, vo., Z. 33–37); die Kinder des Herrschers singen dem Pharao zu Ehren ein Lied über Sinuhes Schicksal (*Sinuhe*, Version B, Z. 268–279).

525 Verwunderlich ist jedoch, wie Hor, Sohn der Nubierin, erst das ganze Land nach dem Pharao durchsucht und nicht zuerst in die Thronhalle kommt, und dass er plötzlich nicht mehr weiß, dass Hor, Sohn des Panesche, sein Gegner ist.

Rest des Landes isoliert wird. Allerdings kann der ägyptische Magier das Gewölbe per Schiff weit wegbringen. Auch der Versuch des Nubiens, sich unsichtbar zu machen, schlägt fehl: Hor lässt ihn und seine Mutter schwören, sich 1500 Jahre nicht in Ägypten blicken zu lassen. Das stellt den ersten Klimax und Wendepunkt in dieser Geschichte dar. Nach Vergehen dieser Zeitspanne stehen beide Opponenten mit Setna vor dem Pharao, und Hor/Si-Osiris erzählt die Geschichte und vernichtet den nubischen Zauberer durch ein Feuer. Schließlich verschwindet er selbst – der zweite Klimax und Wendepunkt, was in dieser rasanten Abfolge der Erzählstruktur bei den Zuhörern für großes Aufsehen gesorgt haben muss.⁵²⁶

1.4.2.4 Harim

Eine zentrale Wirtschaftseinheit, die der Krone zugehört, ist der Harim. Dort lebten die Ehefrauen des Pharaos, in der Regel aus strategischen Verbindungen, mit ihren Familien, z. B. die göttliche Frau des Bata im *Zweibrüdermärchen*, Kol. 11, Z. 19–Kol. 12, Z. 4.⁵²⁷ Die Frauen nehmen an Kultpraktiken teil (Trauer mit dem Pharao um einen verstorbenen Priester in *P.Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 14, Z. 20–21).⁵²⁸ Sie sind von zentraler Bedeutung in der Geschichte *Die Blindheit des Pharaos* von *P.Petese 2, C1*, weil nur durch die Tränen einer tugendhaften Frau der Pharao sein Augenlicht wiedererlangen kann. Vierzig Frauen aus dem Harim weinen für ihn, aber das macht ihn nur noch kränker. Er richtet sie deshalb alle hin, bis schließlich die Magie der Tränen einer besonderen Frau (nicht aus dem Harim) wirkt.

Im Harim passieren aber auch Angriffe auf den Pharao, wie die Quellen der Harimsverschwörung gegen Ramses III. eindrucksvoll zeigen, die sich u. a. magischer Rituale bedienen.⁵²⁹ In *P.Petese 2, D2*, Kol. 2, Z. 2–3, scheint eine Zauberin für eine andere Frau einen Offenbarungszauber zu performieren, damit diese mit einem Mann schlafen kann, wohlgerne nicht mit dem Pharao. Dies bleibt nicht unentdeckt: Eine Frau (vermutlich die Zauberin) wird aus dem Harim geworfen. Auch der Weisheitstext von *P.Insinger*, Kol. 32, Z. 20, spielt auf eine solche Untreue an: „Er (Gott) ließ zu, daß eine Frau vom Haus des königlichen Harims einen anderen Mann in ihrem Herzen hatte.“⁵³⁰

526 Cross (2022) 342–346.

527 Zum Harim in der Spätzeit cf. Yoyotte (2012).

528 Ein Teil der Geschichte *König Wenamun und das Königreich von Lihyon*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 2–5 handelt im Harim. Die Handlung ist leider stark zerstört.

529 Ritner (1993) 192–201.

530 Der Zusammenhang wurde bereits von Agut-Labordère (2010) 185 vermutet. Hoffmann/Quack (2018) 305 übersetzen leicht abweichend: „Er ließ eine Frau vom königlichen Harim auf einen anderen Mann aus sein.“

1.4.2.5 Weitere exklusive Palasträume

Insbesondere in der Nacht ist der Mensch verwundbar, weshalb dem Pharao in seinem Schlafgemach besonderer Schutz zuteil werden muss.⁵³¹ Zu diesem Bereich des Palastes ist der Zutritt noch stärker restringiert; er wird auch als die ‚geheime Stätte‘ bezeichnet (*Lehre für Merikare*, § 49–51). In der *Verbotesammlung*, O. DeM 1632, § 15 wird explizit gewarnt: „Du sollst nicht [frei aus]schreiten (?) [im] königlichen Palast.“

Pharaonen zeugen dort ihre Kinder, und die Sieben Hathoren bestimmen das Schicksal des Neugeborenen (*Prinzenerzählung*, Kol. 4, Z. 2–4). Nachts im Schlafgemach erscheint zweimal Meri-Res unsichtbarer Golem aus der Unterwelt und befiehlt Pharao Si-Sobek, die bösen Magier hinzurichten (*P. Vandier*, Kol. 5, Z. 6–13). Aus dem Schlafgemach wird Pharao Men-Cheper-Re Si-Amun mehrfach mithilfe von Magie nach Nubien entführt. Er wird sechs Stunden vor dem nubischen Qore ausgepeitscht, bis er im Morgengrauen völlig zerschlagen wieder in Ägypten ankommt (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 24–Kol. 5, Z. 2). Noch im Schlafgemach zeigt er den Beamten seine Wunden. Der Magier Hor, Sohn des Panesche, kann den Pharao schließlich retten und mit der gleichen Misshandlung des Qore rächen.

Wenn der Pharao nicht im Palast weilt, muss er im Feld geschützt werden. Zu diesem Zwecke wurde vermutlich eine magische Schutzhütte errichtet (k3p; *The Sporting King*, E2, 12–E3, 1 und *The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 1). Diese wurde mit einem Schutzzauber ausgestattet, um den Herrscher bei Jagd und Fischerei zu schützen und reiche Beute zu garantieren.

Ein ähnlicher Ort sind königliche Zelte. Im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 21, Z. 19–22, 6, hat Pharao Petubastis ein prächtiges Zelt am Kampfort aufstellen lassen und hält von dort aus Hof. Im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 17, Z. 3–9, ist es ähnlich. Auch der Gott Amun besitzt ein Zelt (statt eines Tempels) und wird dort befragt (Orakel). Das Zelt der Königin Serpot hat Säulen mit Sistrumsge-sichtern und ist damit einer Königin würdig (*Ägypter und Amazonen*, Kol. 2, Z. 2–3).

1.4.3 Öffentlich-rechtlicher Raum

1.4.3.1 Das Land

Wenn auf das Land verwiesen wird, dann kann dies mehrere Zwecke haben. Durch die Zeiten und Genres hinweg werden einzigartige Dinge und Personen aus Ägypten gerühmt wie der starke Held Bata, (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 1, Z. 3–4) und seine schöne Ehefrau, die die mächtigen ägyptischen Götter geschaffen haben (Kol. 9, Z. 5–Kol. 10, Z. 1). Auch der Pharao kommt prominent vor – meist als unvergleichlicher

531 Töpfer (2019).

Herrscher. In der *Geschichte des Sinuhe* fragen sich die Menschen, was aus dem Land nach dem Tod des guten Herrschers werden soll (*Sinuhe*, Version B, Z. 43–50). Der Pharao hat für Maat zu sorgen – je gerechter, desto ehrfürchtiger sind seine Untergebenen. (*Lehre für Merikare*, § 45–46). Dies führe zu Ausgewogenheit im Land (*Beredter Bauer*, Version B1, Z. 182–198). Genau diese Gerechtigkeit, aber auch den korrekten Kultvollzug, fragt Osiris über Meri-Re in der Unterwelt ab, letztlich den Zustand des Landes (*P. Vandier*, Kol. 4, Z. 2–6).⁵³² Doch nicht nur der Pharao, sondern auch die Götter sind für das Land zuständig: beispielsweise die Götterneunheit (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 9, Z. 2–5), Re (*Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 14–17) und Horus (*P. Insinger*, Kol. 20, Z. 16–19).

Schlechte Zustände eines Landes können durch Götter verursacht sein wie der Krieg im *Kampf um den Panzer des Inaros*, der sich ab Kol. 25, Z. 16–20, entwickelt oder die umfassende Destabilisierung in Kolumne 5 der *Lehre des Anchsheschonqy*, die beschreibt was passiert, wenn Re einem Land zürnt. Auch im *Lebensmüden* (Z. 121–123; Z. 129–130) und durchweg in den hier nicht detailliert besprochenen *Klagen des Cha-Cheper-Re-Seneb* und in den *Mahnworten des Ipuwer* finden sich Verweise auf üble Zustände im ganzen Land: Nichteinhaltung der Maat auf allen Ebenen der politischen Hierarchie, im Kult und bei der Totenfürsorge sowie im zwischenmenschlichen Bereich. Zugleich verursachen göttliche Krankheiten die Missstände.

1.4.3.2 Ägypten vs. Fremdländer

Mit Ägypten ist das zivilisierte, meist positiv beschriebene Fruchtländ gemeint, nicht die unkultivierten Naturregionen.⁵³³ Es hat Grenzregionen zu anderen Fremdländern und ist allen anderen Ländern vorzuziehen.⁵³⁴ Den Ägyptern war manchmal schon die Nachbarstadt fremd – ein Bild, das insbesondere die Weisheitslehren bestätigen.⁵³⁵ Eine explizite Nennung Ägyptens in den literarischen Texten diene vor allem zur Abgrenzung von Nachbarländern und zur Hervorhebung der eigenen

532 Zunächst kann Meri-Re dies alles positiv beantworten. Allerdings hält der Pharao Si-Sobek danach keine Versprechen mehr ein und lässt auch nicht das ganze Land in Trauer um Meri-Re zusammenkommen (*P. Vandier*, Kol. 1, Z. 13–Kol. 2, Z. 1).

533 Z. B. die Berge, in die der Pharao in *P. Saqqara dem 1, 2* vo., *Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 16–19, entführt wurde, sind nicht in Ägypten, wohl aber das Dickicht in *The Sporting King*, Fragment 1, Z. x+2, Fragment 1, Z. x+3, Fragment 1, Z. x+5, wo der König auf einer rituellen Jagd Tiere fängt.

534 Landesgrenzen: Zaubervögel kommen nach Ägypten, zunächst nach Elephantine (*Krugtexte*, Krug A, *Der Zauberer Hi und die Vögel*, Z. 4–7); *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 26–31 (Ägypten als der „schöne Garten des Osiris, dem Schemel des Re-Harachte, dem schönen Horizont des Schai“).

535 Assmann (1996d) 93–94.

Überlegenheit bzw. als Aufruf zur Unterwerfung anderer Völker.⁵³⁶ Manchmal befinden sich Protagonisten der Erzählungen im Ausland und sind mit den dortigen Verhältnissen nicht zufrieden. Wenn es diesen Vergleich nicht gibt, ist von Ägypten als dem „Land“ oder von anderen territorialen Einheiten die Rede. In folgender Hinsicht findet eine direkte Gegenüberstellung im Kontext von Kultpraktiken statt:

- besondere Qualität der Opfergaben: *Schiffbrüchiger*, Z. 139–148 (verspricht der Schlange auf ihrer Insel Zusendungen von ägyptischen Kostbarkeiten)
- angemessene Bestattung im Heimatland: *Sinuhe*, Version B, Z. 159–160
- überlegene Macht der Götter: *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 23–28 (Heilung von Krankheiten durch Chons, weil die Götter von Bachtan dazu nicht in der Lage sind); *Wenamun*, Kol. 2, Z. 19–22 (Amun hat alle Länder gegründet, Ägypten zuerst); Ägypter und Amazonen (die Amazonen beten Isis an und kämpfen später mit den Ägyptern gegen die Inder; cf. Kol. 3, Z. 11–12⁵³⁷)
- überlegene Menschen: *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 17–20 (bezieht sich auf die Gesamtbevölkerung während einer Trauer); *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 6–9 (Si-Osiris soll laut Traumorakel landesweit berühmte magische Wunder vollbringen; ‚Ägypten‘ vs. ‚Nubien‘ wird ohnehin in dieser Geschichte stark herausgestellt)

Solche Topoi sind universell und es verwundert nicht, dass diese quer durch die Genres und über die Zeiten hinweg thematisiert werden. Sie komplementieren in künstlerischer Form die ägyptische Herrscherideologie und Propaganda mit entsprechenden ikonografischen Darstellungen („Erschlagen der Feinde“). Aber dieses Bild der konstruierten Überlegenheit bekommt in der Erzählliteratur ab der Dritten Zwischenzeit Risse, die an historischen Entwicklungen festzumachen sind. Ägypten selbst wird von anderen Mächten heimgesucht, z. B. von den Assyriern, die sich Tribute aus den Tempeln holen (*P. Rylands 9*, Kol. 6, Z. 13–18), Kuschiten, die vermutlich goldene Götterschreine geraubt haben (*Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen*),⁵³⁸ oder die Macht der Götter Ägyptens wie im *Kampf um die Pfründe des Amun* in Frage stellen. Die Angst vor den Deltahirten in der gleichen Geschichte ist so groß, dass der Pharao in einer Orakelbefragung in Kol. 10,

536 Zu diesem Thema cf. auch Naether (2019c); zu nicht-magischen Texten La'da (2002a) und La'da (2002b); Assmann (1995a) 78–83. Fremdheit wird in den Protagonisten der Erzählungen auch linguistisch konstruiert, wie Di Biase-Dyson (2013) *passim* belegt.

537 Bereits Pami fügte den Assyriern schmerzhafteste Verluste zu (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 5, Z. 6–22). Günter Vittmann argumentiert, dass der *Inaros-Petubastis-Erzählkreis* kollektive Traumata aufarbeitet, die sich lange hielten; cf. Vittmann (2006); ähnlich auch Ryholt (2009a).

538 Ryholt stellt den Bezug zum Topos der Rückführung von Kultbildern her, die man eher aus vorderasiatischen Kontexten kennt; Quack/Ryholt (2019) 532. Hier wird vermutlich historisch auf die 25. Dynastie angespielt.

Z. 18–20, sogar Amun fragt: „Mein großer Herr! O Amun, großer Gott! Diese Asiaten [= Hirten], werden sie Ägypten aus meiner Hand nehmen in d(ies)er Fahrt, in der sie sich befinden?“ Der Gott verneint dies.⁵³⁹ Kultpraktiken und die Repräsentanz ägyptischer Gottheiten im Krieg waren wichtig: Aus allen großen Tempeln von Ober- und Unterägypten haben Delegationen von Priestern mit dem Pharaon in den Krieg zu ziehen (*P. Rylands* 9, Kol. 14, Z. 15–19).

Unterschwellige Kritik an der Sicht der ägyptischen Überlegenheit im kulturellen Bereich zeigt sich punktuell bereits in einer der ältesten Erzählungen: Die Schlangengottheit lebt „in einem fernen Land, das die Menschen nicht kennen“ auf einer Insel, auf der der *Schiffbrüchige* strandet (Z. 139–148). Dorthin will er ihr Opfergaben schicken, doch die Schlange zweifelt einerseits daran und andererseits betont sie, dass sie auf ihrer Insel alles habe, wenn nicht sogar in besserer Qualität.

Kein guter Zustand sei es für die Ägypter, dauerhaft im Ausland zu leben, weil dann auch die ägyptischen Götter fern seien und den Menschen nicht mehr helfen können: „Wer mit den Worten ‚Ich werde zurückkommen‘ geht, der wird durch Gottes Hand (d. h. Hilfe) zurückkehren. Wer fern ist, indem sein Flehen fern ist, dessen Götter sind fern von ihm.“ (*P. Insinger*, Kol. 28, Z. 14–15). Der Einflussbereich ägyptischer Götter schwindet also ab der Landesgrenze.

Trotzdem wagen sich Protagonisten ins Ausland aufgrund von Kultpraktiken; und Kultpraktiken sind es, weswegen sie zurückkommen: Sinuhe auf seiner Flucht nach dem Tod des Pharaos (aber er kehrt zur Bestattung nach Hause zurück; *Sinuhe*, Version AOS, Z. 59–64); der Prinz in der *Prinzenerzählung* als Flucht vor seinem prophezeiten Todesschicksal (was ihn aber in Gestalt der Dämonen auch dort einholt; Kol. 7, Z. 9–13); Bata im *Zwei Brüdermärchen* (doch eine vom Meeresgott angeschwemmte Locke seiner Frau erregt die Neugier des Pharaos, Kol. 10, Z. 5–Kol. 11, Z. 3); der Pharaon holt sie nach Ägypten (Kol. 11, Z. 19–Kol. 12, Z. 4), Bata Bruder Anubis sucht nach dessen Herz und wünscht sich die Rückkehr nach Ägypten, was später auch erfolgt (Kol. 12, Z. 7–Kol. 13, Z. 6) unter zahlreichen magischen Praktiken; Wenamun zur Holzbeschaffung für die Barke des Amun, die in Prozessionen verwendet wird.

Besonders ergiebig für das Thema ‚Ägypter im Fremdland‘ ist die *Geschichte des Sinuhe*. Der Protagonist hat eine erfolgreiche Karriere in Retenu und führt im Auftrag des Fürsten Amunneschi sogar Kämpfe gegen andere Stämme durch. Seine Flucht dahin vergleicht er mit einem Gottesurteil (*Sinuhe*, Version B, Z. 42–43), und misst seiner Zeit im Ausland und der Rückkehr nach Ägypten göttliche Fügung bei (*Sinuhe*, Version B, Z. 148–149),⁵⁴⁰ denn er hat sich die Heimkehr gewünscht (Version B, Z. 156–158), insbesondere für eine Bestattung nach ägyptischem Ritus

539 Zu den Asiaten bzw. Deltahirten cf. Rutherford (2001) und Rutherford (2000).

540 Anders ist die Aussage des Pharaos, der das Herz des Sinuhe dafür verantwortlich macht – also, dass es Sinuhes eigene Entscheidung war zu fliehen und im Ausland zu

(Version B, Z. 190–199). Sinuhe und der levantinische Fürst Amunneschi heben in ihren Eulogien auf den Pharaos dessen (u. a. militärische) Überlegenheit über die Fremdländer hervor (Version R, Z. 67–74; bes. Version B, Z. 206–217).

Der Pharaos soll Verehrung durch die Fremdländer einfordern – und deshalb seine Statuen in vermutlich ägyptisch kontrollierte Gebiete schicken, damit er dort verehrt werden kann (*Lehre für Merikare*, § 67–68).⁵⁴¹ Neith habe alle Fremdländer unter die Füße des Pharaos und damit unter seine Kontrolle gelegt (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 3, Z. x+3–5).

Aus ägyptischer Sicht ist damit ein Leben im Ausland fern der Heimat und ohne ägyptische Kultpraktiken und Götter nicht erstrebenswert. Insbesondere der Soldatenberuf wird daher diskreditiert, weil eine Verlegung ins Ausland erfolgen kann (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Anastasi 4, *Das Elend der Stationierung im Ausland*, Kol. 12, Z. 7, thematisiert das Beobachten der Zugvögel durch den sehnsüchtigen Soldaten, fast schon wie ein Augurat; in Kol. 13, Z. 5, sagt er fatalistisch: „Es bleibt Gott überlassen, den zu retten, den er möchte.“). Auch in den *Late Egyptian Miscellanies*, P. Sallier 1, *Berufescharakteristik*, Kol. 7, Z. 4–6, fleht ein Soldat seinen Gott um Rettung an (in diesem Fall aus Syrien).

Folgende ausgewählte nicht-ägyptische Städte und Regionen als Orte von Kultpraktiken kommen in den literarischen Texten vor:

- „Land der Frauen“: in *Ägypter und Amazonen* Reich der Amazonenkönigin Serpot, fiktives Land, irgendwo zwischen Syrien und Indien (u. a. Verehrung der Isis);⁵⁴²
- Babylon: in *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*: Kampf und Eide (Z. 13–14); der „Gau von Babel“ wird vermutlich verflucht (Z. 31);
- Syrien:
 - » *Syrienfeldzug Thutmosis’ III.*, *passim*: Der Pharaos besiegt die Syrer durch das Herbeirufen der Götter (Amun, Seth, Baal, Month etc.) und durch seine eigene göttliche Stärke.
 - » *P. Rylands 9*: Priester der großen Tempel Ägyptens ziehen mit Psammetich I. in den Krieg gegen Syrien, darunter Petese II. von Teudjoi (Kol. 3, Z. 13–Kol. 4, Z. 1; Kol. 14, Z. 15–Kol. 15, Z. 1; Kol. 15, Z. 5–8).
- Naharina (bzw. Mitanni, heutiges Nordsyrien)
 - » *Prinzenerzählung*: spielt in Naharina, der Prinz versucht dort, unerkannt seinem Todesschicksal zu entkommen (gelingt nicht), Protagonisten sind

leben (*Sinuhe*, Version B, Z. 182–183; Z. 185). Zum Text und seiner Zielgruppe sowie den Entwicklungsstadien der Redaktion cf. Bommas (2014).

541 Der Zusatz „ohne Auflistung“ ist bisher ungeklärt, cf. dafür die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.

542 Quack (2016f) 64; Vittmann (1998b) 76–77.

der Fürst von Naharina und seine Tochter (wird Frau des Prinzen), sie beten ägyptische Götter an (Kol. 6, Z. 12–15; Kol. 8, Z. 5–6), feiern ein Götterfest (Kol. 7, Z. 14)

- Libanon:
 - » *Zweibrüdermärchen*: Bata lebt dort mit seiner göttlichen Ehefrau und seinem Herz auf der Zederkrone im „Tal der Tanne“, bis der Pharao auf die Frau aufmerksam wird (Kol. 11, Z. 4–7), Wiederbelebung des Bata durch dessen Bruder.⁵⁴³
 - » *Wenamun*: Wenamun soll Bauholz für die Barke des Amun holen, hängt in Byblos und Tyros fest (Gebet an Baal: Kol. 2, Z. 13–14; Riten mit Amun-des-Weges, inspirationsmantische Sitzung, *passim*)
- Israel/Palästina-Syrien
 - » Bzw. Bogenländer/Bogenvölker: allgemeine Fremdlandbezeichnung in *Sinuhe*, unterworfen und in Ehrfurcht vor dem Pharao (Version R, Z. 87–88; *Sinuhe*, Version AOS, Z. 28–29), Sinuhe soll nicht nach Riten der Bogenvölker beigelegt werden (*Sinuhe*, Version B, Z. 258–259)
 - » *Einnahme von Joppe* (heute Tel Aviv-Jaffa): Pharao erobert die Stadt, nimmt von dort Gefangene als Tempeldienerinnen und -diener für Amun mit.
- Lihyan: *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, *passim*, dort finden Opferungen und Feste statt, Priester tun etwas, und ein Hagriter geht vermutlich wegen eines Traumorakels dahin
- Baktrien(?)/Bachtan:⁵⁴⁴
 - » *Chons und die Prinzessin von Bachtan*: Heilung der kranken Prinzessin Bentresch von einem Dämon durch Chons; Traumbild
- Nubien:
 - » *Zweiter Setna-Roman*: nubische Charaktere: diverse Zauberer, Hor, Sohn der Nubierin (= der nubische Magier), seine Mutter, Qore, Amun von Merö;⁵⁴⁵ spielt zum Teil in Nubien, zahlreiche Kultpraktiken erwähnt (v.a. Magie), Duell Ägypten vs. Nubien in zwei Handlungssträngen: versiegelter Brief (Kol. 2, Z. 27–31); drei Zauberer im „Feindeshaus“ mit üblen Plänen für Ägypten (Kol. 4, Z. 2–15); Entführung und Auspeitschung des Pharaos und des Qore, die Magie fliegt hin und her (Kol. 4, Z. 15–Kol. 5, Z. 34); Verweis auf ein früheres Zusammentreffen der beiden Zauberer mit ei-

543 Topografisch nicht korrekt nennt Ayali-Darshan (2020) 35, mit Blick auf Sinuhe & Co. die Region ein „exile for lawbreakers and opposition elements“.

544 Bachtan selbst ist ein fiktiver Ort in Vorderasien, cf. Witthuhn et al. (2015) 31–34; nach Quack in Quack/Ryholt (2019), Text 5–7, 123 vermutlich Baktrien.

545 Zu dessen Zorn cf. Joseph (2018) 33–35 zu dieser Stelle und Götterzorn durch Schöpfergottheiten.

- nem weiteren Nubier (Kol. 6, Z. 8–12), magisches Duell und misslungener Fluchtversuch, Tod des nubischen Zauberers (Kol. 6, Z. 12–Kol. 7, Z. 6)
- » *Kampf um das Diadem und die Lanze des Inaros*: Pekrur soll in Biugem in Nubien begraben werden (Kol. 2, Z. x+17–23).⁵⁴⁶
 - » *Geschichte mit Bes*: spielt in Nubien nach der Flucht des Mörders Bes, Bes sucht ein Heilmittel gegen seine Lepra
 - » *Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen*: In Fragment 1+2, Z. x+4–6 werden Kuschiten negativ erwähnt (tun üble Dinge), vermutlich Raub ägyptischer Götterschreine im Krieg, die zurückgebracht werden sollen; in Fragment 1+2, Z. x+7 sind vermutlich nubische Tempel erwähnt.
- Meroë:
- » *Zweiter Setna-Roman*: Amun, Stier von Meroë, wird von Hor, Sohn der Nubierin, als sein persönlicher Gott angerufen und verehrt (Kol. 4, Z. 14–15); ebenso durch den Qore (Kol. 5, Z. 34–36); der Qore verflucht Hor, Sohn der Nubierin, im Namen des Amun von Meroë (Kol. 5, Z. 29–31; Z. 34–36).
- Punt:
- » *Schiffbrüchiger*: Schlange bezeichnet sich als Herrscher von Punt, hat Zugriff zu exklusiven Opfergaben wie Myrrhe (Z. 151–152)
 - » *Sinuhe*: Bezeichnung des Pharaos als Begünstigter der Werret, der Herrin von Punt (innerhalb einer Eulogie, Version B, Z. 206–217)
 - » *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*: Der Gott unterwirft u. a. Punt für den Pharao (§ 8, 1–4).

Es fällt auf, dass die Dichotomie von ‚Ägypten‘ und ‚Fremdländer‘ durch alle Genres und über alle Zeiten hinweg präsent ist. Mit der Zeit nimmt die ‚Internationalisierung‘ dazu, bedingt durch historische Entwicklungen und verstärkte Kontakte zur Außenwelt. Punt ist vor allem das Land, aus dem Prestigegüter für Opfergaben stammen. Dabei wird nicht so stark als Feindbild konstruiert wie andere Gebiete in Vorderasien oder Kusch/Nubien/Meroë, der Feind par excellence. Punt spielt zudem nur in Quellen bis ins Neue Reich eine Rolle, später nicht. Dafür nehmen dann Regionen immer weiter östlich zu, sogar bis nach Indien. Manche Erzählungen spielen direkt auf den Schlachtfeldern im Ausland, wo sich die Ägypter mit den Fremdländern auseinandersetzen (v. a. im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis*). In anderen Fällen befinden sich Ägypter vor Ort und sind Teil von Kultpraktiken (*Sinuhe* in Retenu, der verwunschene Prinz der *Prinzenerzählung* in Naharina, der Hagriter in Lihyan). Bei solchen Fällen kommt die Abqualifizierung der Fremdländer nicht

546 Cf. die Anmerkungen von Ryholt (2011) 93–94 zum Ort Biugem in Nubien, zur Phraseologie von astronomischen Texten (Geburtsort) und dass es Pekrur vielleicht ist, der ganz allein ohne andere Ägypter an einer Stelle begraben worden ist.

so stark zum Tragen wie in Kampfeshandlungen (mit angeschlossenen Kultpraktiken), aber unterschwellig ist diese immer vorhanden – auch mit Blick auf die ägyptische Rezipientenschaft. Identitätsbildung durch Selbsterhöhung/Selbstbestätigung und Trennen von gesellschaftlichen Gruppen in ‚wir‘ und ‚die anderen‘ v. a. auf der Basis von Landes- oder ethnischen Zugehörigkeiten war und ist ein funktionierendes Mittel, Machterhalt und Machtlenkung zu ermöglichen. Kultpraktiken sind ein probates Mittel dazu, auf Basis ihrer Wirkmächtigkeit (z. B. Heilung/Magie), Ausdifferenzierung/Komplexität (z. B. bei Bestattungsformen) und in Gestalt der überlegenen Macht der ägyptischen Götter, Pharaonen und Priester-Magier.

1.4.3.3 Gau und Domäne

Diese regionale Struktureinheit kommt mehrfach vor, sogar im Jenseits: In der *Geschichte mit Hay*, Kol. x+2, Z. 3–9, werden die „Gae der Ewigkeit“ erwähnt; aus dem *Zweiten Setna-Roman* wissen wir, dass in allen 42 Gauen das gleiche in der Unterwelt passiert, was Si-Osiris dem Setna zeigt und es demzufolge mehrere Zugänge gibt (Kol. 2, Z. 17–23). Auch das Ausland kann in Gae eingeteilt sein: Na-Nefer-Ka-Sokar fragt: „Gibt es den, der stärker ist als der ganze Gau von Babel? Indem man ihn verflucht.“ (*Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 31). Damit endet der Papyrus leider. Eine andere Andeutung einer Kultpraxis findet sich in den guten Wünschen der *Satirischen Streitschrift*, wonach dem Adressaten eine Besprengung „mit den beiden roten Krügen mit Flutwasser (vom Gewässer?) des Thinitischen Gaus“ gewünscht wird (§ KÄT 47, 1–52, 3). Ob dies Zufall ist oder es sich dabei um spezielles (Heil-)Wasser handelt, bleibt im Dunkeln.

Eine weitere überregionale Gliederung ist die Domäne. Es handelt sich dabei um gestiftetes Land, das funerär genutzt wird (Pyramidengrab, *Sinuhe*, Version B, Z. 300–310; Grabesdomäne in Abydos, *Satirische Streitschrift*, § KÄT 47, 1–52, 3).

1.4.3.4 Die Stadt als Bezugspunkt

Ägypter hatten eine enge Verbindung zu ihrer Heimatstadt. Vermutlich galten die Angehörigen der Nachbarstädte schon als Fremde, mit denen man nicht seine Töchter verheiraten wollte.⁵⁴⁷ Bei bestimmten Berufsgruppen wie Priestern, Soldaten oder Händlern bestand jedoch eine gewisse Mobilität oder sogar Migration. In den Lebenslehren werden in der Regel keine konkreten Städte und Stadtgötter angesprochen. Diese konnten je nach Rezipient auf die individuelle Herkunft bezogen werden.⁵⁴⁸ Die folgende Liste zeigt Städte auf, die ohne konkrete topografische Bezüge einen Raum für Kultpraktiken bieten:

547 *Geschichte mit Pa-di-pep*, P. BM EA 69532 + 69531a, Z. 10–15.

548 Cf. auch Kapitel 3 zum Stadtgott der Lebenslehren.

- *Late Egyptian Miscellanies*, *P.Lansing*, *Soldatencharakteristik*, Kol. 8, Z. 8–Kol. 9, Z. 2: Lehre, u. a. um den Göttern pünktlich zu opfern und ein prächtiges Haus in der Heimatstadt zu bekommen
- Weisheitstext *P.Louvre inv. 2380 vo.*: Der Stadtgott rettet den Menschen (Kol. 1, Z. 9).
- *P.Insinger*: Der Stadtgott bestimmt über Leben und Tod der Einwohner (Kol. 28, Z. 4); der Stadtgott übergibt einen gottlosen Menschen außerhalb seiner Stadt dem Dämon, ein gottesfürchtiger (?) Mensch fern seiner Stadt ist nicht besser als andere Menschen, wer nicht in seiner Stadt stirbt, wird nur aus Mitleid bestattet (Kol. 28, Z. 5–7⁵⁴⁹); durch tägliche Verehrung des Stadtgottes am Morgen gibt dieser Leben (Kol. 29, Z. 1); die Vergeltung lässt in einer Stadt Streit entstehen (Kol. 34, Z. 1–12).

In weitaus mehr Fällen sind die Angaben konkreter. Folgende ausgewählte ägyptische Städte und Regionen als Orte von Kultpraktiken kommen in den literarischen Texten vor:

- Auaris/Pi-Ramesse: *Apophis und Segegenre*: Residenz des Pharaos Apophis, baut Tempel für Seth (Kol. 1, Z. 2–5)
- Busiris:
 - » *Schreibtafel Straßburg inv. D 1994*: Ein Gott hat den Djedpfeiler von Osiris von Busiris aufgestellt (Z. 2–5).
 - » *Kampf um den Panzer des Inaros*: Inaros soll in Busiris mumifiziert und am Dromos des Osiristempels bestattet werden (Kol. 8, Z. 12–18).
 - » *Kastrationsgeschichte*: mehrfache Erwähnung des Portikus des Osiris dort (hyty; Fragment 11, Z. 5; Fragment 13, Z. 3; Fragment 22, Z. x+5; vermutlich auch Fragment 71, Z. x+3), Ort einer Traumoffenbarung (Fragment 13); weitere Erwähnungen in Fragment 7, Z. x+15 (ein Horn ertönt in Busiris und Memphis); Fragment 11; Fragment 45, Z. x+2; Fragment 65, Z. x+2
 - » *P.Petese 2*: Erwähnungen des Tempels des Osiris und der Wadjet (Fragment C19, Z. x+9: Götterbarke, vielleicht ein Prozessionsorakel des Osiris; Fragment C21, Kol. 2, Z. x+2, vielleicht Traumorakel⁵⁵⁰; Z. x+3 eventuell Erwähnung des Tempels; Z. x+6 weiteres Orakel)
- Buto/Jmet:
 - » *P.Rylands 9*: der Fürsprecher der Familie der üblen Priester ist Cherchons, Sohn des Hor und Priester des Horus von Pe in Buto (Kol. 16, Z. 9–Kol. 17, Z. 1); Trauer um den Vater des Cherchons in Buto (Kol. 19, Z. 15–16)
 - » *Kampf um die Pfründe des Amun*, Erwähnung von Isis von Chemmis, die nach Buto zu Horus(?) geht, um dem Osiris zu libieren (Kol. 1, Z. 2–22, und

549 Dahinter steht die Angst, aus der Schutzzzone des persönlichen, lokalen Gottes herauszutreten; cf. Agut-Labordère (2003) 267–269.

550 Cf. Ryholt (2006) 79.

- in P.Philadelphia inv. E 16333(C), Kolumne G, Z. 5–6), der Prophet des Horus von Pe (in) Buto beansprucht die Pfründe des Amun (Kol. 2, Z. 2–5; dies ist sein Gott: Kol. 3, Z. 6–13
- » *P.Petese 1*, Tebt. A: Prophet des Horus von Pe und Buto verliebt sich in einer Prozession in eine Priestertochter (Kol. 8, Z. 4–9), Hochzeitsfest (Kol. 8, Z. 15–19), Traumorakel zu Geburt und Todesschicksal eines Sohnes, Fest (Kol. 8, Z. 19–28)⁵⁵¹
 - Daphne/Tell Defenneh:
 - » *Königserzählung*: Pharao Psammetich I. verstirbt in Daphne, ein junger Priester lebt asketisch für die 70 Tage der Mumifizierung und schreibt eine *Anbetung zum Atmen*.
 - Mendes:
 - » *Kampf um den Panzer des Inaros*: Der Protagonist Ur-di-Imen-niut kommt aus Mendes, dort befindet sich der Panzer des Inaros in der Festung Djure (Kol. 8, Z. 18–20), Dämonen fahren in der Insel von Mendes in ihn ein und erzeugen den Konflikt gegen Pami (Kol. 1, Z. 4–11), vermutlich dort Zubereitung einer Medizin (Kol. 2, Z. 10–16), Erwähnung des Gottes Mendes (Kol. 9, Z. 9–12), Invokation des Widders von Mendes, der Gott des Ur-di-Imen-niut (Kol. 11, Z. 36–12, 2).
 - » *Kampf um den Panzer des Inaros, Version in P.Carlsberg 10*: Ich-Erzähler verlässt den Tempelbezirk von Mendes, vermutlich nach einer Kultpraxis (Fragment 2, letzte Kolumne, Z. x+20–23)
 - » *P.Petese 2*: handelt vermutlich in Mendes, Erwähnung eines Gottesurteils des Atum, vermutlich lokale Priester als Protagonisten (D7, Kol. 1, Z. 11)⁵⁵²
 - Sebennytyos:
 - » *Traum des Nektanebos*, Z. 3: Dem Bildhauer Petesios sind im Tempel von Sebennytyos „Dinge widerfahren“ (vermutlich etwas, das ihm mit dem Tod bedroht?)⁵⁵³
 - Natho:
 - » *König Wenamun und das Königreich von Lihyon*: Die Geschichte spielt in Natho, der Residenz des Königs Wenamun und im dortigen Tempel des Miysis (mehrfache Traumorakel, Inkubation, Opfer, Fest, Eide).
 - Tanis:
 - » *Kampf um den Panzer des Inaros*: spielt in Tanis, der Residenz des Pharaos, dort wird Amun-Re, Herr der Throne-der-beiden-Länder verehrt und Amun von Karnak (Kol. 25, Z. 16–20)

551 Escolano-Poveda (2020a) 41–42 vermutet, dass dieser Protagonist bekannt sein könnte, da zwar nicht er, aber seine Frau und ihre gemeinsames Kind namentlich genannt werden.

552 Escolano-Poveda (2020a) 44.

553 So Hoffmann/Quack (2018) 182, Anm. 344.

- Bubastis:
 - » *P. Petese* 2: Erwähnung eines Fests (C25, Z. x+3)
- Saïs:
 - » *P. Heidelberg inv. dem. 736 ro.*: Der Magier Hennu aktiviert seine Zaubervögel in einem Gefängnis in Saïs (Z. x+5–8).
 - » *Erzählung mit König Nechepsos*: Pharao fragt mit den Priestern der Neith nach etwas (zerstört), es geht um Einkünfte und Flechtwerk (vielleicht eine Kultpraxis, Z. 4–6).
- Athribis/Kemwer (in Unterägypten):
 - » *Geschichte mit dem lebenden Prinzen Inaros*: Prozession des Horus-Chenticheti von Athribis, Brand- und Trankopfer (Z. 3–5)
- Letopolis:
 - » *P. Saqqara dem. 1, 1* spielt in Letopolis, Djedseschep, Prophet des Horus von Letopolis trifft ein Unglück, diverse Priester als Protagonisten (Kol. 9, Z. 11–13), Trauer (Kol. 9, Z. 14–15), „Zeit des Rufens“ im Tempel (Kol. 9, Z. 18–20), Eid (Kol. 13, Z. 29–32), Tötung des Propheten des Horus von Heliopolis mit Hausstand im Feuerofen durch den Pharao, Opfer
 - » *Traum des Nektanebos*: Nektanebos II. reist zum Haroeris-Tempel von Wenchem, was zwischen Letopolis und Phersos liegt; zwei Opfer auf der Route (Z. 2–8).
- Heliopolis:⁵⁵⁴
 - » *P. Westcar*, Geschichte mit Djedi: Erwähnung eines geheimen Archivs in Heliopolis (Kol. 9, Z. 1–8); Geschichte mit Ruddedet: Prophezeiung eines Hohepriesters von Heliopolis, zusammen mit den drei Königskindern (Kol. 9, Z. 8–14)
 - » *Die Exkursion des Apries*, Z. 4–6: Erwähnung eines Fleischopfers und Ritualhandlungen des Apries vor einem Gott (Atum?), den Seelen von Heliopolis und deren Mitgöttern im großen Tempel (ḥw.t-‘3.t) unweit des Palasts, eventuell Festkontext⁵⁵⁵
 - » *P. Queen’s College*: spielt in Heliopolis, etwas mit einem weisen Mann geschieht in Heliopolis (Kol. x+3, Z. 12–14); Bauprogramm durch Pharao Usermaat-Re in Heliopolis für Re-Harachte und Atum (Kol. x+3, Z. 15–Kol. x+4, Z. 1), Kultvollzug und Eid (Kol. x+4, Z. 1–3); Fest, Gebet und Opfergaben vor Re, Konzil der Priester vor Nebet-Hetepet (Kol. x+4, Z. 13–19)
 - » *P. Vandier*: Pharao Si-Sobek will die Erinnerung an Meri-Re nach dessen Stellvertretertod u. a. in Heliopolis dauern lassen (Kol. 1, Z. 13–Kol. 2, Z. 1); in Heliopolis wird die Route in die Unterwelt mitgeteilt (Kol. 2, Z. 14–Kol. 3,

554 Cf. dazu im Detail Naether (2019b).

555 Nour/Iskander/Hashem (2023).

- Z. 1); Brandopfer am Dromos des Re und Eide des Pharaos (Kol. 3, Z. 1–5), der Golem verlangt vom Pharaos die Hinrichtung der Magier in Heliopolis vor Mut (Kol. 5, Z. 6–8, geschieht in Kol. 5, Z. 10–13); Erwähnung von Heliopolis (Kol. 6, Z. 7–10); vermutlich erneute Bestattung des Meri-Re in Heliopolis (Kol. 7x, Z. 1–9)
- » *Schreibtafel Straßburg inv. D 1994*: Erwähnung, dass jemand nach seinem Tod ins Fürstenhaus von Heliopolis geht (Z. 2–5)
 - » *Geschichte mit Pa-di-pep*: handelt komplett in Heliopolis, Geschichte der reichen Priesterfamilie des Djedhor und seiner 20 Kinder, die er zu Priestern macht/mit Priestern verheiratet (P.BM EA 69532 + 69531a, Z. 6–15); Vernichtung der Existenz der Familie durch einen Dämon aufgrund des Urteils beim Jenseitsgericht (Z. 16–18)
 - » *Hareus-Geschichte mit Kolophon*: handelt wahrscheinlich in Heliopolis (Lesung in Z. 3 ist unsicher; Erwähnung einer Nekropole und einer Exekution)
 - » *Eine Erzählung von Priestern von Heliopolis und ihren Kindern*: Geschichte der Atumspriesterfamilien, Kol. x+1, Z. 5 Tempel von Heliopolis erwähnt, diverse Kultpraktiken erfolgen da zu unterschiedlichen Zeiten (Eid, Opfer, Fest etc.)
 - » *Kastrationsgeschichte*: eine Geschichte-in-der-Geschichte über eine heliopolitanische Re-Priesterfamilie um einen Hareus spielt dort (Fragment 11, Z. 12–17), und eine weitere Episode, in der etwas Schlimmes geschieht, vergleichbar mit *Lebendig begraben* in den *Petese-Geschichten* (Fragment 9, Z. 1–15)⁵⁵⁶
 - » *Kampf um den Panzer des Inaros*: Dämonen des Osiris fahren in Pami während eines Fests ein (Kol. 1, Z. 4–11; Kol. 2, Z. 3–7); Inaros soll in Heliopolis bestattet werden (Kol. 8, Z. 27–Kol. 9, Z. 3; Kol. 9, Z. 20–30; Kol. 22, Z. 30–Kol. 23, Z. 3; Kol. 25, Z. 25–26; geschieht mit Fest in Kol. 26, Z. x+2–12)
 - » *Inaros-Petubastis-Erzählkreis, T. Cambridge*: Erwähnung von Leuten aus Heliopolis und eines Fests (Z. 2)
 - » *P. Petese 1*, Tebt. A: Rahmenhandlung der *Petese-Geschichten* spielt in Heliopolis;⁵⁵⁷ der Lesonis Hareus reicht eine Petition vor den Göttern von Heliopolis ein aufgrund mangelnder Priestereinkünfte (Kol. 1, Z. 12–18); Petese trifft den Geist in seinem Haus (Kol. 2, Z. 1–7); Vorbereitung des Begräbnisses im Privathaus (Kol. 3, Z. 5–11); Auseinandersetzung mit dem Priester Hareus um Geld, Einsatz von Wachsfiguren (Kol. 3, Z. 5–11; Kol. 3, Z. 21–28)

556 Cf. Sérida (2016) 59–61.

557 Die Präsenz der Priesterschaft des Re in Heliopolis kommt in den *Petese-Geschichten* häufig vor, Petese selbst gehört dazu. Cf. Ryholt (1999) 70. Zahlreiche Fragmente in *P. Petese 2* erwähnen Heliopolis, sind aber zu kurz, um in Sachen Kultpraktiken aussagekräftig zu sein.

- » *Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 5, *Soldatencharakteristik*, Kol. 7, Z. 3–4: Pharao ist an der Spitze des Heeres und erscheint zur Krönung/zum Krönungsjubiläum und zu den Anweisungen des Opferfests in Heliopolis.
- » *Lehre des Anchsheschonqy*: Ritus des Eintauchens/Besprengens(?) in Heliopolis (Rahmenhandlung, Kol. 1, Z. x+4)
- Memphis und Saqqara:
 - » *Erzählung von einem König und einer Göttin*, P. Wien inv. 36 vo.: erwähnt den Norden(?) von Memphis und vielleicht ein Wunder (Z. x+7–8)
 - » *P. Vandier*: Pharao Si-Sobek opfert vor Meri-Re von Memphis bis zum See der Reinigung des Falken?, ein Teppich aus Pflanzen? entfaltet sich?, Meri-Re berührt nicht den Boden, bekommt Botschaften für Osiris und geht so in die Unterwelt (Kol. 2, Z. 14–Kol. 3, Z. 1).
 - » *P. Saqqara dem.*: spielen vermutlich alle in Saqqara/Memphis
 - *P. Saqqara dem. 1, 1*: Klage/Trauer in Memphis unter Beteiligung diverser Priester (Kol. 13, Z. 28; in Kol. 14, Z. 6–9, trauert der Hofstaat vor den Toren des Palasts, Brandopfer); Begräbnis in der Nekropole, Trauer, Aufstellen eines Feuerofens (Kol. 14, Z. 23–36)
 - » *Erster Setna-Roman*: spielt hauptsächlich in Memphis, Na-Nefer-Ka-Ptah liest Inschriften in Saqqara, Prozessionsfest des Ptah, Treffen des alten Priesters und Erfahren vom Zauberbuch des Thoth (Kol. 3, Z. 9–12); ein Dämon des Thoth verhindert, dass Na-Nefer-Ka-Ptah und Familie Memphis erreichen (Kol. 4, Z. 7–8); Na-Nefer-Ka-Ptah wird mit dem Buch in Memphis bestattet, Palast, Pharao, Priester des Ptah, Lesonis des Ptah, Einwohner von Memphis sind in Trauer (Kol. 4, Z. 21–24); Setna entdeckt Tabubu auf dem Dromos des Ptah (Kol. 4, Z. 38–Kol. 5, Z. 3)
 - » *Zweiter Setna-Roman*: spielt zu großen Teilen in Memphis, u. a. im Haus des Setna und in der Thronhalle des Pharaos: Inkubation der Mehweise in ihrem Haus in Memphis (Kol. 1, Z. 1–4); Setnas Sohn Si-Osiris debattiert mit Priester des Ptah(?) im Lebenshaus, rezitiert Kultvorschriften (Kol. 1, Z. 9–14); Totenprozession des armen und des reichen Mannes (Kol. 1, Z. 23–34) und Abstieg in die Unterwelt von Memphis (Kol. 2, Z. 1–24); Setna rezitiert einen Zauberspruch aus dem „Buch vom Niederwerfen eines Ach-Geists“ (Kol. 2, Z. 25–27); Hor, Sohn der Nubierin, sucht und findet den Pharao und Si-Osiris in Memphis durch Aufspüren der Magie (Kol. 6, Z. 5–8); das magische Duell findet in der Thronhalle von Memphis statt, Si-Osiris enthüllt seine Identität, dass er als Perseakeimling in der Nekropole von Memphis zu Setna kam, und verschwindet (Kol. 6, Z. 8–Kol. 7, Z. 6), Setna opfert regelmäßig dem Genius des Si-Osiris (vermutlich in Memphis, Kol. 7, Z. 11)
 - » *Setna-Geschichte*, P. Cairo CG 30692: spielt in Saqqara, Setna trifft dort auf einen Totengeist (Z. 5–11); ein Schreiber der Stundenpriesterschaft und Setna

- vollziehen etwas mit Götterfiguren, u. a. des Horussohnes Hapi, aus einer Nische in der Nekropole (Z. 13–15); Setna und Inaros gehen vermutlich in das Grab des Totengeists (Z. 15–18)
- » *Kastrationsgeschichte*: Pharao opfert vor Ptah (ausführlich geschildert in Fragment 4–6, vermutlich Gebet für Frieden und Rückholung von Kultbildern);⁵⁵⁸ in Fragment 7, Z. x+15, ertönt ein Horn in Memphis und Busiris.
 - » *Kampf um den Panzer des Inaros*: Ein Schreiber des Gottesbuchs erspäht und belauscht Osiris und andere Götter im Tempel von Memphis auf der Barke (Kol. 1, Z. 11–13).⁵⁵⁹
 - » *Geschichte mit Bes*: spielt in Memphis bis zur Flucht des Bes nach Nubien: Fest des Osiris, Freundschaftseid von Bes und Haryothos vor Isis, Bestrafung des Bes durch Isis in der Nekropole
 - » *Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen*: Fragment 1+2, Z. x+11–15, Erwähnung des Toponymys Pnebnuhe?
 - » *P. Petese 2, C1*: Fest des „königlichen Erscheinens in Memphis“ (Kol. 3, Z. 7–11)
 - » *P. Petese 2, Fragment D8–D9 Lebendig begraben*: spielt in Memphis, Meri-Re legt seine Frau in einen Sarg, sie wacht in der Nekropole wieder auf
 - » *Lehre für Merikare*: Der Pharao soll kein schlechtes Verhältnis mit Oberägypten haben, auch wenn er darüber eine Prophezeiung in Memphis gehört habe (§ 71–72, Deutung unsicher)
 - » *The Sporting King*: Prozession von Ptah und Seschat in Memphis (D2, 2)
- Herakleopolis:
- » *P. Rylands 9*: Bestattung des Schiffmeisters in Herakleopolis nach 70 Tagen der Mumifizierung im Balsamierungszelt (Kol. 10, Z. 7–10); die Statue für den Königs kult des Amasis in Herakleopolis bekommt kein Ackerland zugewiesen (Kol. 16, Z. 7–13); üble Priester müssen einen Eid leisten, vielleicht einen Tempeleid (Kol. 20, Z. 17–19)
 - » *Königserzählung*: Ein priesterlicher Goldring trägt eine symbolische Gravur von Himmel und Erde (= Herakleopolis und Theben, Kol. 2, Z. 1–3).
 - » *P. Petese 2, C1, Die Blindheit des Pharaos*: Die tugendhafte Frau, deren Tränen den Pharao von der Blindheit rettet, kommt aus Herakleopolis, es wird ein Fest erwähnt (Kol. 2, Z. 10–18).⁵⁶⁰

558 Sérida (2016) 58.

559 Eventuell spielt diese Szene auch in der Unterwelt, möglicherweise rückblickend formuliert.

560 Ryholt (2006) 40–41.

- Hermo(u)polis:⁵⁶¹
 - » *Zweiter Setna-Roman*: Inkubation des Si-Osiris im Tempel des Thoth, Hinweise auf ein verstecktes Zauberbuch im Bücherhaus des Tempels (Kol. 5, Z. 5–15)
 - » *Lehre des Amenemope*: Thoth nimmt Platz im Tempel in Hermoupolis, sieht aber trotzdem, was im ganzen Land passiert (P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 17, Z. 7–12.
- Abydos:
 - » *Setna-Geschichte*, P.Carlsberg inv. 207: der Totengeist war Prophet des Osiris-Sokar in Abydos (Kol. x+2, Z. 1–3), trifft sich mit Setna dort (Kol. x+2, Z. 3–11); Opfer vor Isis in Abydos, Setna arrangiert auf Wunsch des Totengeists Vergeltung gegen Petese, Prophet der Isis, Bestattung von Mutter und Vater des Totengeists (Petese mitsamt Familie durch Geschenk von Opfern in Tempel locken, gefangen nehmen, hinrichten; Kol. x+2, Z. 11–26); weitere Grab-bezogene Sache (Umbettung nach Theben?, Kol. x+2, Z. 26–29); Ernennung des ältesten Sohnes des Totengeists zum Propheten des Osiris-Sokar in Abydos und weiterer Söhnen zu lokalen Priestern (Kol. x+2, Z. 29–34)
- El-Hibe/Teudjoi: ein großer Teil der Handlung von *P.Rylands 9* spielt dort, Ort der Familie des Petese (Kultpraktiken im Kontext der Verehrung des Amun von Teudjoi, Feste)
- Koptos:
 - » *Erster Setna-Roman*: drei Tagesreisen von Koptos hat Thoth sein Zauberbuch im Nil versteckt (Kol. 3, Z. 17–22), Na-Nefer-Ka-Ptah reist dorthin, Feier und Opfer mit den lokalen Priestern vor Isis und Harpokrates (Kol. 3, Z. 24–27, erneut in Kol. 4, Z. 5), Bau der Wachsfiguren, Kampf gegen den Uroboros et al. und Holen des Buchs Kol. 3, Z. 27–33, Ausprobieren der Zaubersprüche in Koptos (Kol. 3, Z. 38–39), in Koptos Bestattung von Merib und Ihweret (Kol. 4, Z. 7–24), Suchen dieser Gräber und Umbettung von Koptos nach Saqqara durch Setna und die Priester von Koptos, Opfer (Kol. 6, Z. 3–18)
- Theben, Luxor, Karnak:
 - » *Chonsemhab und der Geist*: Grab des Ach-Geists befindet sich unweit des Totentempels des Mentuhotep⁵⁶² (Suche danach in Abschrift B, Kol. 4, Z. x+1–5), dort Opfer (Kol. 2, Z. 3–4)

561 Cf. Stadler (2009) 77–79 zu Thoth von Hemoupolis als Autor religiöser Texte im *Ersten* und *Zweiten Setna-Roman*.

562 Im Text wird ein Übersetzen nach Theben-Ost erwähnt, es muss aber Theben-West heißen. Lutz Popko vermutet, dass Chonsemhab den Auftrag zur Suche des Grabes auf der Westseite gab, sich dann zum Priesterdienst in Karnak ans Ostufer einschiffen ließ, und der Suchtrupp wieder zurück ans Westufer fuhr.

- » *Chons und die Prinzessin von Bachtan*: spielt am Anfang in Theben, Ramses bei Opet-Fest (Z. 6–7), Anfrage nach Heilung der Prinzessin Bentresch, es besprechen sich Chons-in-Theben-Neferhotep und Chons-Der-Fürsorger in ihren Tempeln, Abreise nach Bachtan (Transport per Prozessionsbarke, Z. 13–17); forcierte Rückkehr nach Theben durch ein Traumorakel, da der Herrscher von Bachtan den mächtigen Chons bei sich behalten wollte, Opfergaben (Z. 24–28)
- » *Wenamun*: Start der Reise in Theben, Wenamun soll Holz zum Bau einer Prozessionsbarke des Amonrasonther von Theben nach dessen Order per Orakel holen (Kol. 1, Z. 1–3)
- » *P.Saqqara dem. 1, 1*: Biertrinken von Priestern (einer Kultgenossenschaft?, Kol. 16, Z. x+3–5)
- » *Setna-Geschichte, P.Carlsberg inv. 207*: etwas soll auf Wunsch des Totengeists in Theben geschehen (Kol. x+2, Z. 26–29)
- » *Kampf um die Pfründe des Amun*: spielt größtenteils in Theben (Medinet Habu), Hirten aus dem Delta kapern die Prozessionsbarke des Amun und hindern sie bei der Überfahrt nach Theben-West, um eine Pfründe zu bekommen (Kol. 3, Z. 6–11); Feste auf der Barke, diverse Orakelbefragungen des Amun von Theben durch den Pharao
- » *Late Egyptian Miscellanies, P.Chester Beatty 5, Soldatencharakteristik*, Kol. 6, Z. 13–14: Erwähnung des Opferfests von Theben
- » *Late Egyptian Miscellanies, P.Lansing, Der Landsitz des Raja*, Kol. 12, 6–7: Scheunen für Feste ausstatten für Opfer des „Herrn von Theben“ (Amun)
- Aswân/Elephantine:
 - » *Krugtexte, Krug A, Der Zauberer Hi und die Vögel*: Der königliche Zauberer Hi ist im Gefängnis von Elephantine, dort suchen ihn seine Zaubervögel auf, um ihm zu helfen (Z. 4–7).

Während in den Weisheitslehren die Götter und Städte nicht genau benannt sind, damit sie für die individuelle Situation der Leser- und Zuhörerschaft angepasst werden können, sind die Verweise in den Erzählungen und Diskursen konkreter. Für drei Städte gibt es die meisten Belege für Kultpraktiken: Heliopolis – als Kultzentrum des Re, Memphis mit der Nekropole Saqqara – als langjährige Residenz, und Theben – als religiöses Zentrum, u. a. mit dem Amunskult, und das über die Zeiten hinweg. Ab der Spätzeit kommen zahlreiche Städte als Handlungsorte oder Heimat von Handelnden hinzu, v. a. in Unterägypten. Historisch handelt es sich dabei um weitere Residenzstädte ab der Dritten Zwischenzeit. Insbesondere im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis* kommen die Protagonisten der einzelnen Lager hinzu, die zudem mit dem Verweis auf ihre Herkunft durch die Rezipienten besser unterschieden werden können. Ortsangaben sind daher auch ein literarisches Kriterium.

Einige demotische Erzählungen spielen an mehreren Orten, weil die Protagonisten auf Reisen sind. Dies ist vor allem für *P.Rylands 9* und die *Setna-Erzählungen* herauszustreichen. Verschiedene Orte zu besuchen ist zudem Distinktionskriterium einer Oberschicht, zu der die Handelnden gehören, und durch den Konflikt bzw. die ‚Mission‘ der Helden in der Geschichte bestimmt.

1.4.3.5 Wege und Eingänge

Dieser Abschnitt behandelt Wege nicht metaphorisch als rechten Lebensweg,⁵⁶³ sondern physisch-real in Form von Wegen, Straßen, Routen und Kreuzungen, an und auf denen Kultpraktiken stattfanden. Vom Dromos als Weg in Tempeln war bereits weiter oben die Rede. Manche Aussagen freilich spielen mit der Doppelbedeutung von Weg und Lebensweg, insbesondere in der Weisheitslehre von *P.Insinger*, in dem mit archetypischen Charakteren eine gute Lebensführung erklärt wird: Ein Tor strauchelt nicht nur auf dem Weg/Lebensweg (*P.Insinger*, Kol. 5, Z. 19) und ein weiser Mann, aber auch andere Menschen, können den Weg zeigen (*P.Insinger*, Kol. 14, Z. 1) – dies sind Hinweise darauf, dass das Schicksal nicht in geraden, einfach zu kalkulierenden Bahnen verläuft.

Reisen aller Art sind mit Gefahren verbunden. Zahlreiche Gebete betreffen daher Bitten um sichere Heimkehr durch die Daheimgebliebenen oder die Reisenden selbst.⁵⁶⁴ In der *Geschichte des Wenamun* rüstet sich der Protagonist zu diesem Zwecke mit einem Amulett von „Amun des Weges“ aus – einer Gottheit für den Reisenden, der Wenamun auf seinen turbulenten Reisen in die Levante beschützen soll.⁵⁶⁵ Ein paar Texte warnen vor gefährlichen Wegen im In- und Ausland, weil dort göttliche Gefahren lauern: Krokodile oder feindliche Soldaten, die wie Krokodile agieren (*Lehre für Merikare*, § 97–98; *Lehre des Menena*, Z. 2–3; *P.Insinger*, Kol. 28, Z. 10–12). In der Erzählung von *P.Saqqara dem 1, 2* vo., *Merib und der gefangene Pharao* versperrt ein aggressiver Löwe den Weg zum gefangenen Herrscher. Merib hatte diesen jedoch vorher im Traum gesehen und wirft sich zweimal in Proskynese vor ihm nieder und betet Hathor an. Der Löwe gibt den Weg schließlich frei und Merib kann den Pharao befreien (Kol. x+1, Z. 35–38) Das Tier agierte vermutlich auf Befehl der Hathor.

Tore werden explizit im Tempel und im Palast erwähnt. Das Tempeltor als Ort der Gerichtsbarkeit, an dem beispielsweise Eide geschworen wurden, ist nicht explizit erwähnt.⁵⁶⁶ Vielleicht ist eine Textstelle im *Beredten Bauern*, Version B1, Z. 215–216, Hinweis auf diese Praxis: „Nun war es so, daß dieser Landmann diese

563 Cf. dazu Kapitel 5.

564 *Schiffbrüchiger*, Z. 139–148; *Sinuhe*, Version B, Z. 160–164; *Lehre des Menena*, Z. 8; es gibt beispielsweise die Gattung der griechischen Euploia-Gebete; cf. Sandberg (1954).

565 Schipper (2005) 182–183.

566 Quaegebeur (1995); Allam (2012).

Rede <zum> Oberdomänenvorsteher Rensi, Sohn des Meru, am Eingang des Torgebäudes sprach.“

Bei allen Wegen, die ein Mensch in seinem Leben unternimmt, fällt auf, dass über die Zeiten und Genres hinweg die Heimat das Ziel ist (Erzählungen, Diskurse) oder sein sollte (Weisheitslehren).

1.4.3.6 Ratshalle, Justizgebäude und Vollzugsanstalten

An manchen Tagen werden in der Ratshalle Götter verehrt – zumindest hat das der *Schiffbrüchige* vor, wenn er wieder in seiner Heimat ist, neben zahlreichen weiteren Opfern und Geschenken für den Schlangengott auf der einsamen Insel (Z. 139–148).

Sollte man einmal vor Gericht stehen, rät die *Lehre des Amenemope* zu klarer Sprache und nicht zu einer inflationären Verwendung von Königseiden, und natürlich zur wahrheitsgemäßen Aussage (P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 20, Z. 12–17).⁵⁶⁷

Als ungewöhnlicher Ort für Ritualhandlungen dient das Gefängnis: Der Magier Hi scheint nach eigenem Urteil zu Unrecht im Gefängnis von Elephantine zu sitzen (*Krugtexte, Krug A, Der Zauberer Hi und die Vögel*, Z. 4–9). Er ist der Zauberer der Residenz und damit ein hochstehender Beamter. Zu ihm kommen seine Zaubervögel. Die Vögel werfen Papyrusrollen mit der Lebensgeschichte des Magiers über der Thronhalle des Pharaos ab, um die Unschuld von Hi zu belegen. Die Aufzeichnung der Biografie durch den Inhaftierten erinnert an die *Lehre des Anchsheschonqy*, aber auch an die Geschichte des Magiers Hennu, der vom Pharao ins Gefängnis von Saïs gebracht wurde (*P.Heidelberg inv. dem. 736 ro.*, Z. x+5–8). Auch hier spielen Zaubervögel eine Rolle. Es ist aber nicht klar, ob Hennu Gefangener ist, oder sich in einer anderen Angelegenheit im Gefängnis aufhält. Anchsheschonqy hingegen ist wegen seiner Mitwisserschaft eines Attentats auf den Pharao verhaftet und als einziger bei einer Generalamnestie⁵⁶⁸ aus Anlass des Thronbesteigungs- oder ähnlich königlichen Fests nicht begnadigt worden (Kol. 4, Z. x+4–6; Z. x+8–9).

1.4.3.7 Militärische Konflikträume

Kriegsschauplätze sind auch Orte, an denen Götter Einfluss haben: Entweder kämpfen sie in mythologischen Zusammenhängen selbst,⁵⁶⁹ sind Kriegstreiber wie

567 Zum Königseid im Allgemeinen cf. Minas (2000) 163–171 (griechische & demotische Belege).

568 Zur Praxis der Amnestie cf. La'da (2013a) und La'da (2013b) mit der *Anchsheschonqy*-Stelle.

569 Mythen sind nicht Thema dieser Studie. In zwei Passagen der hier behandelten Texte bekriegen sich jedoch Götter: Seth-Baal kämpft gegen den Meeresgott Jam in *Astarte und das Meer*, Schluss, Kol. 15, Z. y-1-Seite 16 und in der *Schreibtafel Straßburg inv. D 1994*, Z. 9–10 zieht vermutlich Osiris gegen die Feinde des Re-Harachte oder in schlimmen Zeiten unter Re-Harachte (euphemistischer Gebrauch von „Feinde“, cf. Hoffmann/Quack [2018] 204 mit Anm. 376) in den Kampf. Das ist der Beginn einer neuen Geschichte, die an dieser Stelle leider abbricht.

im *Kampf um den Panzer des Inaros* oder sie werden um Hilfe angefleht wie durch Thutmosis III. gegen syrische Völker im *Syrienfeldzug Thutmosis' III.*⁵⁷⁰

Der Konflikt im *Kampf um den Panzer des Inaros* wird durch Osiris befeuert, der Dämonen in die Kampfparteien einfahren lässt und sich in Kol. 21, Z. 19–Kol. 22, Z. 6, das Kampfgeschehen mit den Dämonen anschaut. Vermutlich unsichtbar für die Menschen positionierten sich die göttlichen Beobachter neben dem königlichen Feldherrnzelt. Der Pharao selbst wendet sich nicht an Osiris, sondern an Amun-Re von Karnak um Hilfe in der Schlacht (Kol. 23, Z. 25–31). Im *Kampf um die Pfründe des Amun* ist es ebenso Amun-Re von Karnak, der die wichtigste Rolle spielt. Seine Prozessionsbarke wurde von rebellischen Delta-Hirten und ihrem Priester gekapert. Dadurch spielt die Handlung fast die ganze Zeit neben der besetzten Barke am Nilufer, wo nach und nach Feldherrnzelte und ein Zelt für den Gott aufgebaut werden. Amun wird durch den Pharao mehrfach um Orakel gebeten, der den Gott um Hilfe anfleht (Kol. 16, Z. 23–Kol. 17, Z. 3). Auch Pamis Diener Tjay-nefer wendet sich in einer Invokation an Amun aus Sorge um seinen Herrn (Kol. 12, Z. 11–20). Sogar die Hirten beziehen sich in einem Eid auf Amun: Falls einer ihren jungen Priester angreift, wollen sie kämpfen (Kol. 4, Z. 9–22).

Andere Götter, die im Kampf angerufen werden, sind Isis durch Serpot in *Ägypter und Amazonen*, Kol. 3, Z. 41–42, und Kol. 4, Z. 11 (Opferung in Kol. 12, Z. 33–34),⁵⁷¹ und Month durch Sinuhe nach seinem Sieg über den ‚Starken von Retenu‘ (*Sinuhe*, Version R, Z. 168).

Dass Priester im Krieg agieren, ist am eindrücklichsten durch die Figur des jungen Priesters aus dem Delta im *Kampf um die Pfründe des Amun* bezeugt. Aber auch in *P.Rylands* 9, Kol. 14, Z. 15–19, werden Priester erwähnt, die mit Psammetich I. in den Krieg gegen Syrien ziehen. In *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 7–8, wird vermutlich ein Trauerritual vollzogen. In *Der Prinz und der Kalasirier* sind es nach einem Zweikampf der Protagonisten ein Eid und das Verbringen eines

570 Die Handlung spielt komplett auf dem Schlachtfeld inkl. diverser Anrufungen von Göttern, Bestärkungen, Kampfeshandlungen, einem Eid; diverse Götter unterstützen den Pharao: „Ich gab einen Wink nach Süden, zu Amunrasonthor: [...] Du mögest eine der Windböen (wörtl.: einen der Gegenwinde des Windes) zu mir kommen lassen, wobei drei Monthgötter darin sein sollen, verborgen [...] Gold; während Month, der Herr von Armant, <auf> [m]einem rechten [Arm] und Month, der Herr von et-Tod auf meinem [linken Arm ist, und während Month], der Herr von Theben sie (die Feinde) vernichtet vor dem König (Kartusche|Mencheperre|Kartusche) – LHG: ‘<Ich> fand, dass Amun[rasonthor] handelte [...] der großen Löwen [...], wobei er niedergestreckt war zusammen mit ihren Streitwagen [...]“ (Kol. 2, Z. 6–10).

571 Serpots prächtiges Zelt, mit Säulen geschmückt mit Sistrumsgesichtern (P. Wien D 6165 + 6165A, Z. 2, 2–3) erinnert an die Göttin Hathor. Zum Zelt kurz Hoffmann (1995b) 36, Anm. 26–28.

„schönen Tages“ (hrw ‘n, ein Festtag z. T. zu Ehren der Götter), die auf Kultpraktiken hinweisen.

In solchen Kontexten verlassen die Kultpraktiken Tempel und Nekropole und werden auf dem Schlachtfeld durchgeführt. Priester können zu Beteiligten des Kriegsgeschehens werden. Insbesondere in den demotischen Erzählungen finden sich dafür Belege. Darin, aber auch bereits früher ist es üblich, dass Könige die Götter im Kampf oder davor um Hilfe und Beistand anflehen. Zu diesen Zwecken werden manchmal provisorische Heiligtümer im Feld aufgestellt.

1.4.4 Privater Raum

Nur wenige Kultpraktiken in den literarischen Texten finden in privaten Räumen statt.⁵⁷² Darunter fallen z. B. Traumoffenbarungen, die im heimischen Schlafzimmer geschehen (Month-Baal im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 19, Z. 21–Kol. 20, Z. 3), aber auch die Konsultation des Ach-Geists durch den Priester in *Chonsemhab und der Geist* und Peteses belebte Wachsfiguren und seine Bestattungsvorbereitungen (*P. Petese* 1, Tebt. A, *passim*).

Häuser ausgewählter Persönlichkeiten konnten auf Tempelbesitz stehen, z. B. das luxuriöse Haus der Tabubu in der Domäne der Bastet im *Ersten Setna-Roman* Kol. 5, Z. 11–16, (vielleicht sogar ein Turmhaus) oder das Haus für den Lehrer in den *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Lansing*, *Ein Landsitz für den Lehrer*, Kol. 11, Z. 3–4, auf dem Tempelland des Amun.

Der Eingangsbereich ist durch die Schwelle liminalisiert. Darunter konnten Objekte in magischen Ritualen vergraben werden.⁵⁷³ Vielleicht deuten zwei Maximen aus der *Lehre des Anchsheschonqy* solche Praktiken an: „Sagt ein Vornehmer zu dir ‚Ich werde dich töten‘, lege deinen Kopf auf seine Schwelle!“ (hier wohl eher Unterwerfung vor dem Vorgesetzten) und „Wer eine verheiratete Frau liebt, den wird man auf ihrer Schwelle umbringen.“ (Kol. 18, Z. 8, und Kol. 23, Z. 7). Leider ist der Kontext der Erwähnung einer Schwelle und eines Turms (?) im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 3, Z. 6–Kol. 4, Z. x+8, zerstört.

Ein paar Textstellen erwähnen Badezimmer. Setnas Frau Mehwezechet erfährt im Traum in ihrem Schlafzimmer, dass sie am Morgen danach im Badezimmer(?) ihres Mannes einen Perseakeimling(?) finden wird, aus dem sie eine Medizin herstellen soll, um einen Sohn zu bekommen (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 1–4).

Chonsemhabs Dachterrasse ist der Ort, an dem er den Ach-Geist folgendermaßen heraufbeschwört (*Chonsemhab und der Geist*, Kol. 2, Z. 4–6):

572 Zum „domestic“ vs. „civic space“ für Rituale cf. Frankfurter (2008).

573 Nicht in den literarischen Texten bezeugt; cf. Theis (2014) 689 in einem Abschnitt zu oft von Gefahren bedrohten Hausteilen.

Dann stieg er auf [sein (?) Haus]dach. [Dann sagte er] zu <den> Göttern des Himmels und den Göttern der südlichen, nördlichen, westlichen und östlichen (Welt)gegend und <den> Göttern [der Nekropole, indem er zu ihnen sagte]: „[Lasst] diesen erhabenen (?) Ach-Geist zu mir [kommen]!“

Der Geist erscheint und klagt über sein verfallenes Grab und die fehlenden Opfergaben (bis Kol. 4, Z. 1). Warum der Priester den Geist überhaupt heraufbeschwört und warum er dies zu Hause und nicht im Tempel oder in der Nekropole vornimmt, erschließt sich mir nicht. Ob es damit zu tun hat, dass der Ach-Geist rastlos umherwandelt und über das private Hausdach gut ansprechbar ist?

Aus dem *Zweiten Setna-Roman* und der Rahmenhandlung der *Petese-Geschichten* wissen wir, dass Setna und Petese voll ausgebaute Kellerräume unter ihren Häusern haben. Beide sind privilegierte und talentierte Priester-Magier, die das Untergeschoss für kultpraktische Zwecke nutzen. Setna deponiert dort Schriftrollen in Kisten. In der Episode mit dem nubischen Magier, der den Pharaos herausfordert, eine versiegelte Schriftrolle zu lesen, ist Setna zunächst ratlos, aber sein Sohn Si-Osiris kann das Problem lösen und beweist es ihm folgendermaßen: Setna soll Schriftrollen aus dem Keller holen, diese aber dem Si-Osiris nicht zeigen, und Si-Osiris wird sie vorlesen. Der Plan funktioniert (Kol. 3, Z. 18–22).

Dem Petese und seinen Bestattungsvorbereitungen im heimischen Keller stehen vermutlich magische Diener zur Verfügung. Er transformiert das Untergeschoss in einen Balsamierungsraum (*P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 4, Z. 22–30). Im Moment seines Todes, dessen Datum er durch einen Ach-Geist in Erfahrung bringen konnte, salbt er sich und bringt eine Byssosbinde an – er beginnt also bereits mit der Mumifizierung – und stirbt (*P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 5, Z. 19–23).⁵⁷⁴

Auch private Gartenanlagen können Orte ritueller Handlungen sein. Im Garten des Ubainer befindet sich ein See, in dem Ubainer den Geliebten seiner Ehefrau durch ein von ihm verzaubertes, magisches Krokodil sieben Tage festhält, welches ihn auf Anweisung des Pharaos schließlich frisst (magische Transformation in Kol. 2, Z. 23–24; Kol. 3, Z. 12–14; Kol. 3, Z. 21–Kol. 4, Z. 7).

Kultpraktiken in Privaträumen sind also recht selten im Vergleich zu Tempeln, Palästen und Nekropolen, und abgesehen von Träumen, die spontan allen Protagonisten zu teil werden können, sind es die mächtigen Priester-Magier, die auch zu Hause ihre Künste ausüben konnten. Ob dies realiter wirklich so war oder ob private

574 „Er kam herunter [zu seinen] Gemächern im Erdboden, mit anderen Worten: seinen Gemächern des Hinscheidens. Er salbte sich mit [...] eine Byssosbinde. Sofort entstand sein [Schatt]en. [Sein guter Geist(?) stand] zusammen mit seinem bösen an seiner [oberen] Seite. Sie (Text irrig: er) arbeitete entsprechend dem, was sich auf den Tag [des Todes o. ä.] bezieht [...] Salbung, indem alle Kameraden [die] Libationen (o. ä.) ausgossen (o. ä.), die man (im) Per-nefer tut, ohne daß irgendjemand [auf Erden es sah(?)]“

Orte aus dramaturgischen Gründen gewählt worden sind, um recht profane Orte als Orte von Kultpraktiken herauszustellen, darüber kann nur spekuliert werden.

1.4.5 Natürlicher Raum

1.4.5.1 Himmel

Der Himmel ist die Sphäre der Götter, dort herrscht Gerechtigkeit. Die Götter bewegen sich entlang des Himmels oder erscheinen als Sterne am Firmament, für die Menschen sichtbar.⁵⁷⁵ Sie können aus eigenem Antrieb oder auf Bitten der Menschen Dinge,⁵⁷⁶ Wettererscheinungen⁵⁷⁷ oder Boten vom Himmel auf die Erde senden.⁵⁷⁸ Die Götter kommen selbst auf die Erde, um in ihren Statuen im Tempel einzuwohnen.⁵⁷⁹ In umgekehrter Richtung ist ein Himmelsaufstieg möglich: beim Tod, insbesondere des Pharaos.⁵⁸⁰ Ein euphemistischer Ausdruck für „sterben“ ist u. a. „zu den Himmeln gehen“.⁵⁸¹ Nur gute Menschen dürfen nach ihrem Tod auf der

575 Vielleicht in *Astarte und das Meer*, Kol. 2, Z. x+18–19 (Herumwandern der Astarte am Himmel); *P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 13–16 (vielleicht Aufgehen des Siriussterns); Isis in *Krugtexte, Krug B, Der Beistand der Isis*, Z. 19–20.

576 *Krugtexte, Krug B, Der Beistand der Isis*, Z. 21 (Isis gibt dem gepeinigten Chamenti nach seinem Gebet ein Diadem). In *P.Insinger*, Kol. 20, Z. 7–9, wird bestritten, dass Klagen zum Himmel Erfolg haben, gerade bei Trauer um einen Verstorbenen: „Laß keine Sorgen in dein Herz wegen der Trauer um den, der gestorben ist! Es gibt niemanden, der zum Leben zurückkehrt, weil ein anderer ... gestorben ist. Es gibt auch niemanden, der (dich) wegen deiner zum Himmel (dringenden) Klagen hört.“

577 *P.Westcar*, Kol. 11, Z. 10–17 (Sturm durch Isis und weitere Götter, nach Erschaffen und Verstecken der Kronen der zukünftigen Herrscher Ägyptens); *Wenamun*, Kol. 2, Z. 13–14 (wenn Tjeker-Baal zum Libanon ruft, öffnet sich der Himmel, Baumstämme fallen herab, denn Baal fällt die Bäume durch Blitze); *Wenamun*, Kol. 2, Z. 19–22 (Amun und Seth schicken Donner); *Königserzählung*, Kol. 2, Z. 16–3, 2 (Sonnenfinsternis als Omen); im *Zweiten Setna-Roman* sind Zauberer für Wettererscheinungen zuständig, Kol. 6, Z. 12–21 (magisches Duell: Löschen eines Feuers durch Heraufbeschwören eines Starkregens, Umhüllen des Himmels durch Nebel und dessen Auflösung; Versperren des Himmels durch ein Gewölbe).

578 Cf. auch Naether (2021a). In *P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 16–20, fliegt Imhotep in Gestalt eines Skarabäus auf die Erde herab & verwandelt sich dann vor der Protagonistin der Geschichte, einer kranken Frau. Im *Ersten-Setna-Roman*, Z. 4, 7–8, schickt Thoth einen Dämon aus, um die Familie des Na-Nefer-Ka-Ptah zu töten; im *Kampf um den Panzer des Inaros* lässt Osiris Dämonen in Würdenträger einfahren, damit ein Krieg entsteht.

579 *P.Rylands 9*, Klagelieder; *Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 14–17.

580 Cf. dazu die Beschreibung, dass Schetep-ib-Re in den Horizont eingeht, zum Himmel aufsteigt, sich mit der Sonne vereinigt und mit seinem Schöpfer verschmilzt (*Sinuhe*, Version R, Z. 6–11). In der *Schreibtafel Straßburg inv. D 1994*, Z. 2–5, wird vermutlich vom toten Herrscher gesagt: „Du bist in den Himmel gegangen, indem du mit den [Göttern] richtest.“

581 *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 17–20 (Tod des Pharaos).

Barke des Sonnengottes ihren Platz einnehmen und mitfahren (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 1–8).

Im Himmel bewegen sich Vögel, die in manchen Geschichten vorkommen, zum Teil als Zaubervögel.⁵⁸² Auch Magie bewegt sich durch den Himmel und fliegt auch über lange Distanzen unter den Wolken entlang (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 22–24).

Der Himmel kann von kundigen Kultpraktikern beschworen werden, um ihre Ziele zu erreichen. So wendet sich der Priester in *Chonsemhab und der Geist*, Kol. 2, Z. 4–6, an die Götter der vier Himmelsrichtungen, um einen Ach-Geist auf seinem Hausdach zu rufen.⁵⁸³ Ein solcher Geist schwebt über der Erde, aber ist nicht ganz im Himmel (*Geistergeschichte von P. Chassinat* 2, A, x+7–8). Der Himmel ist Teil eines magischen Zeichens, dass sich die nubische Zauberin und Hor, Sohn der Nubierin, gemeinsam setzen: Falls der Sohn in Gefahr ist, soll sich u. a. der Himmel blutrot verfärben (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 4–5).

Der Text *Astarte und das Meer* enthält zahlreiche Bezüge zu Himmel und Erde, die oft durch den Erhaltungszustand des Texts nicht vollends geklärt werden können.⁵⁸⁴

582 Zaubervögel kommen in *P. Heidelberg inv. dem. 736 ro. und Krugtexte, Krug A, Der Zauberer Hi und die Vögel* vor. In der *Setna-Geschichte, P. Cairo CG 30692*, Z. 5–11, erscheinen Weihen und Raben vor Setna, bevor er auf das Gespenst trifft. Die Mutter des nubischen Zaubers kommt als Gans nach Ägypten geflogen, um ihren Sohn zu retten (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 24–29).

583 „Dann stieg er auf [sein (?) Haus]dach. [Dann sagte er] zu <den> Göttern des Himmels und den Göttern der südlichen, nördlichen, westlichen und östlichen (Welt)gend und <den> Göttern [der Nekropole, indem er zu ihnen sagte]: ‚[Lasst] diesen erhabenen (?) Ach-Geist zu mir [kommen]!‘“ Die gleiche Reihenfolge der Himmelsrichtung kommt übrigens auch im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 8, Z. 10–12, und Kol. 11, Z. 24–36, vor bei der Aufzählung von Truppenteilen. Dies hat sicherlich eine religiös-topografische Signifikanz. Der Westen als Himmelsrichtung wird weiter unten im Abschnitt zu funerären Räumen besprochen, weil er oft gleichbedeutend mit dem Totenreich ist.

584 Diese Passage erwähnt eine Verehrung des Seth-Baal: *Astarte und das Meer*, Kol. 1, Z. x+1–3: „Ich will dich (?) verehren [...]. Ich will den [...] verehren. Ich will den Himmel verehren [...] Wohnsitz [...] die] Erde. [...] den Himmel (?). Als nun (?) [...] die Erde. Dann wurde die Erde friedlich [...], damit ich seine [...] enthüllen werde (?) [...]. Da unterwarfen sie sich (?), als wären sie (wörtl.: wie) bedrängt (?)“ Hier findet vielleicht der Abstieg eines Gottes auf Erden statt: Kol. 1, Z. x+5–9: „[Und dann,] nach 40 (?) Tagen, da [...] der Himmel [...] hinabsteigen zum [...] das Meer. Dann [...], die Er]de schuf [...] die 4 Enden (wörtl.: 4 Ufergebiete) der [Erde ...] in seiner Mitte, als würde [...] hochheben (?) [...] [...] sein]en Herrscherthron – LHG. Dann [...] er [...] trug Gaben zu ihm. [...] im/vor/als Gericht.“ Später wird die Schicksalsgöttin Renenutet erwähnt: Kol. 1, Z. x+9–10: „Da trug (die Erntegöttin) Renenut [...] als Herrscher – LHG – [...] Himmel. Die Göttin kommt nochmals vor, als sie die Tribute des Meeres in den Himmel bringt: Kol. 1, Z. x+12–3: „[Da brachte (?)] Renenut seine Abgaben in (Form von) Silber und Gold, Lapislazuli und [Türkis, das] die (?) Kästen [füllte (?)]. Da sagten sie zu der Götterneunheit: ‚G[eb]t/

Dahinter steht vermutlich die Handlung, dass Astarte durch den Himmel wandert, vielleicht in Gestalt eines Sterns (Kol. 2, Z. x+18–19).⁵⁸⁵

Himmel, Erde und Unterwelt kommen in mehreren Quellen gemeinsam vor.⁵⁸⁶ Der Horizont verbindet Himmel und Erde. Dort tritt der Pharao nach seinem Tod bei seinem Himmelsaufstieg ein (*Sinuhe*, Version R, Z. 6–11).

Der Himmel ist eindeutig eine göttliche Sphäre, insbesondere die des Sonnengottes Re. Nur mächtige Magier waren in der Lage, sich Kontrolle über Elemente des Himmels zu verschaffen.

1.4.5.2 Erde und Diesseits

Das Wirken des persönlichen Gottes auf Erden ist verborgen (*P. Insinger*, Kol. 31, Z. 23), und er verbirgt das Schicksal der Menschen vor ihnen (*P. Insinger*, Kol. 32, Z. 18). Nur Eingeweihte sind in der Lage, darüber etwas herauszufinden. Dazu gehören Setna und Na-Nefer-Ka-Ptah, die dazu mit Sprüchen aus dem Zauberbuch des Thoth die Möglichkeit haben (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 12–15; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3).⁵⁸⁷ Es gibt sogar Protagonisten, die aus dem Himmel oder aus der Unterwelt auf die Erde kommen oder zurückkehren.

Veranlasst (?) [...] der/n Tribut des Meeres, damit es für uns (d.h. an unserer Stelle/auf unseren Wunsch?) [die Erde] ins Verhör nimmt (wörtl.: [jede] Rede [der Erde] anhört)!“ In Kol. 2, Z. x+4–8, und 15, Z. y-1-Seite 16, gibt es zwei isolierte Lesungen des Wortes „Himmel“.

585 Astarte wird von einem Gott oder Mann oder der Götterneunheit als Ganzes angesprochen: „Da sagte er zu ihr: ‚[Woher] kommst [du], Tochter des Ptah, du zürnende Göttin der Wütenden? Hast du <deine> Sandalen, die <unter deinen> Füßen sind, zerbrochen? Hast <du> deine Kleider, die an dir waren, bei deinem Herumwandern am Himmel und auf der Erde (wörtl.: bei dem Gehen und Kommen, das <du> am Himmel und auf der Erde machtest) zerrissen?‘“ Dies wird so gedeutet, dass Astarte beim Überbringen des Tributs an Jam nicht erfolgreich war, sodass Seth-Baal ihn schließlich bekämpfen muss; cf. Ayali-Darshan (2020) 22–24.

586 *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 13–16 (omenhafte Passage); mehrfach im Zauberspruch des Thoth zur Bezauberung der Welt im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 12–15; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3. Dieses Wissen ist auch Thema in der *Satirischen Streitschrift*, § KÄT 99, 1–100, 2: „Ich bin erstaunt, seit du gesagt hast: ‚Ich bin tief(sinnig?) als Schreiber in Bezug auf den Himmel, auf die Erde und auf die Unterwelt; (Und) ich kenne die (Maße der) Berge in Deben-Gewicht und in Hin-Volumen.‘ (Aber) die Bibliothek ist verborgen/geheim; man kann keinen Blick (hinein)werfen; (Und) seine Neunheit ist versteckt und fern von [...]. Sage mir, was du weißt!“ In § KÄT 100, 5–6 wird dieses Geheimwissen über den Himmel noch einmal kurz erwähnt, und erneut in O. DeM 1070), § KÄT 11–15, 1, Z. 2–7: „... er ist ein Weiser (?; oder: eine Zunge, ein Wortführer?), erfahren in seinem Amt; der die Geheimnisse von Himmel, Erde und Unterwelt kennt, ...“

587 Cf. dazu auch die *Satirische Streitschrift*, § KÄT 99, 1–100, 2, zu Geheimnissen von Himmel, Erde und Unterwelt; und *Lehre des Anscheschonqy*, Kol. 25, Z. 13: „Kenne das Fundament der Erde!“

Eine andere Persönlichkeit, die über erhebliche magische Fähigkeiten verfügt, ist Setnas Sohn Si-Osiris im *Zweiten Setna-Roman*. In Kol. 1, Z. 9–14, werden „[...] Wunder der Erde durch ihn“ angesprochen. Leider ist der erste Teil des Satzes abgebrochen. Aber im Verlauf der Geschichte erweist es sich, wie mächtig er über Himmel, Erde und Unterwelt ist.

Eine ganz klar mit dem Erdboden zusammenhängende Kultpraxis ist die Proskynese vor Göttern und Königen, auf Ägyptisch *sn-t3* – „die Erde küssen“. Diese Praxis kommt mehrfach in der *Geschichte des Sinuhe* (z. B. Version B, Z. 249) und der *Lehre des Ani* vor (P. Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 14–17). Die letztgenannte Stelle verweist auch darauf, dass der Gott aus dem Himmel kommt und in seinen Statuen in den Tempeln auf Erden einwohnt.

Zweimal belegt ist ein Trauerritual, bei dem sich Trauernde Erde ins Gesicht schmieren. Anubis tut dies, als ihn sein Bruder verlässt – das ist für ihn anscheinend gleichbedeutend mit dessen Tod, und er vollzieht dieses Ritual, noch bevor er seine betrügerische Ehefrau getötet hat (*Zwei Brüdermärchen*, Kol. 8, Z. 6–8). Nochmals findet sich dies als Vergleich in den *Late Egyptian Miscellanies*, P. Lansing, *Berufescharakteristik*, Kol. 4, Z. 4, in denen der Töpferberuf diskreditiert wird: Er habe Ton im Gesicht „wie einer, dessen Leute gestorben sind“.

Die Bestattung findet oft in hügeliger Landschaft der Nekropole statt. Dazu gibt es den Bezug zur Erde – das Begraben eines Menschen, in der Regel unter der Erdoberfläche. In *Sinuhe*, Version AOS, Z. 59–64, wird die Bestattung als „Vereinigung mit der Erde“ wiedergegeben. Im *Ersten Setna-Roman* wird beschrieben, wie Setna unter der Erde ist, als er sich im Grab des Na-Nefer-Ka-Ptah befindet, denn sein Milchbruder Inaros muss ihm helfen und ihm seine Zauberbücher und Amulette holen. So ruft Setna dem Inaros zu „geh schnell auf die Erde hinauf“ (Kol. 4, Z. 31–33).

Die Dichotomie zwischen ‚oben‘ und ‚unten‘ wird noch klarer ausgeführt, als Setna im *Zweiten Setna-Roman* mit seinem Sohn Si-Osiris in die Unterwelt geht und dort vor Augen geführt bekommt, wie Menschen mit guter und mit schlechter Lebensführung auf Erden nun in der Unterwelt ein gutes oder ein schlechtes Leben verbringen (Kol. 2, Z. 8–15).

Die Erde wird erst dann interessant, wenn sie als Bezugspunkt zum Himmel (oben), zu Gräbern in der Nekropole oder zur Unterwelt (unten) erwähnt wird. Rituale, die Erde als Materie oder Untergrund zum Thema haben, sind selten.

1.4.5.3 Gebirge und Wüsten

Auf einen Berg wird der Pharao in *P. Saqqara dem 1, 2 vo.*, *Merib und der gefangene Pharao* entführt, ohne Essen und Trinken, aber mit wilden Tieren, für die der Pharao unsichtbar ist und die ihn vermutlich beschützen (Kol. x+1, Z. 34–35).

Na-Nefer-Ka-Ptah und Setna können mit einem der Sprüche aus dem Zauberbuch des Thoth u. a. die Gebirge beschwören (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 12–15; Kol. 3, Z. 35–38, und Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3). Drei nubische Zauberer treffen sich in den Gebüschen sudanesischer Berge, um sich gegenseitig darin zu übertreffen, wer Ägypten durch Magie den meisten Schaden zufügen kann – überhört vom nubischen Herrscher, dem Qore (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 2–9).

Eine bergige Oase im Hinterland von Heliopolis mit einem Brunnen(?) mit süßem Wasser erwähnt eine fragmentarische Stelle in *P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 1, Z. 20–28. Der Priester Hareus bringt vermutlich einer Göttin auf einem Hügel ein Räucheropfer dar (Kol. 1, Z. 28–30).

Nekropolen befinden sich häufig in bergigen Regionen – das erwähnt eine ganze Reihe von Texten und ist relevant für Bestattungsrituale.⁵⁸⁸

Die Wüste ist ein Ort, der als trostlos dargestellt wird, an dem kein Mensch ein anständiges Begräbnis findet.⁵⁸⁹ Sie ist der Wohnort des Prinzen in der *Prinzen-erzählung*, Kol. 4, Z. 5–6, damit ihn seine drei Todesschicksale dort nicht finden.

Diese abgeschiedenen Regionen sind Orte, an denen sich Protagonisten verstecken oder etwas Unerhörtes im Verborgenen geschehen soll, z. B. magische Handlungen. Diese Gebiete werden nicht als Teil von urbanen Räumen beschrieben, sondern entweder wie Fremdländer oder sie zählen zu funerären Orten.

1.4.5.4 Uferlandschaften

Das Ufer ist nicht nur ein Ort der Angst, den man sich mit den Krokodilen teilen muss, sondern auch Ort von Kultpraktiken. Noch am Meeresufer lobpreist der *Schiffbrüchige* die Schlange nach seiner Rückkehr in die Heimat (Z. 171–172), *Wenamun* verehrt den Amun-des-Weges in einem selbstgebauten mobilen Zelt-Tempel am Meeresufer (Kol. 1, Z. 47 = 1, x+12–1, 48 = 1, x+13). Am thebanischen Ufer lagert die Prozessionsbarke des Amun, für die der Gott laut *Wenamun*, Kol. 2, Z. 23–26, selbst das Ufergebiet bereitet. In der Erzählung *Der Kampf um die Pfründe des Amun* wird die Barke genau dort gekapert, weshalb sich Kämpfe, Orakel etc. dort zutragen. Der Pharao und seine Verbündeten müssen zuschauen, wie die Hirten aus dem Delta die Barke widerrechtlich zum Feiern nutzen, „indem ihre Gesichter zu

588 Z. B. Theben-West in *Chonsemhab und der Geist*, Abschrift B, Kol. 4, Z. x+7–8; Abydos in der *Satirischen Streitschrift*, § KÄT 80, 4–81, 2; darin nochmal gleich drei Hügel: § KÄT 38, 2–55, 1; ein nicht genannter, aber profaner Hügel ohne korrekte Bestattung in *Wermai*, Kol. 3, Z. 11.

589 *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Lansing*, *Soldatencharakteristik*, Kol. 10, Z. 8: Als Soldat kann man in der Wüste sterben und wird nicht ordentlich bestattet. Ähnlich, aber nicht weniger bedrückend ist die Situation des *Wermai*, Kol. 3, Z. 13–15. Auch der arme Mann in der Bestattungsprozession aus dem *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 15–23, wird in die Wüste statt in die Nekropole getragen, eventuell weil er kein reich ausgestattetes Grab und Trauernde aufweisen kann. Aber er wird im Jenseits für seine gute Lebensführung belohnt werden.

den Ufern zu den Prozessionen des Amun, des großen Gottes, gerichtet waren, indem sie vor ihm opferten und räucherten (o. ä.)“ (Kol. 5, Z. 11–16). Durch diese zwei Erzählungen bekommt das Ufer die Prägung eines Ortes, an dem unfreiwillig ein großer Teil der Handlung geschieht – anstatt, dass ein anderes Ufer erreicht wird.

1.4.5.5 Fluss- und Sumpflandschaften

Dieser Abschnitt betrachtet natürliche Fluss- und Sumpflandschaften in kultischen Kontexten – d. h. hauptsächlich den Nil.⁵⁹⁰ Sein Wasser und die Fische darin wurden von den Göttern für die Menschen erschaffen, die dafür Lobpreis und Opfergaben einfordern, es aber den üblen Charakteren der Lehren nicht zubilligen.⁵⁹¹ Der Meeresgott Jam und die Nilüberschwemmung Hapi sind weiter oben zu finden.

Besonders erwähnt werden müssen hier die Werke *The Pleasures of Fishing and Fowling* und *The Sporting King*, die beide eine rituelle Jagd des Pharaos nach Fischen und Geflügel in den Deltasümpfen „in den beiden Gewässern (oder: im Doppelgewässer)“ sowie weiteren, in den Texten genannten Toponymen zum Thema haben (*The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 1). Dies geschieht an einem Festtag (hrw-nfr, *The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 1, und A2, 4). Auch dort drohen Gefahren, sodass dem Herrscher eine Schutzhütte errichtet (*The Pleasures of Fishing and Fowling*, B3, 10–11, und *The Sporting King*, E2, 12–E3, 1) und den Göttern gedankt werden muss (z. B. dem Sobek in *The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 4–8, durch zahlreiche Opfergaben). Zum Glück hat der König seine mächtige Harpune dabei. Ihr Schaft wird mit zahlreichen Dingen verglichen.

Auf dem Nil verlaufen Teile von Prozessionsrouten im Rahmen von Festen, bei denen die Götter in ihren Heiligen Barken den Fluss überqueren wie z. B. beim Opet-Fest. Das Nichtzustandekommen eines Fests ist der Konflikt im *Kampf um die Pfründe des Amun*. Fast die ganze Geschichte entspinnt sich am Flussufer, wo Deltahirten die Barke am Übersetzen hindern. In einem Fragment erwähnt die Geschichte das Übersetzen auf dem Fluss, um dem Osiris zu libieren.⁵⁹²

Bemerkenswert ist die Geschichte *Chons und die Prinzessin von Bachtan*: Hier reist der Gott Chons per Fluss von Theben nach Bachtan, was wohl in Baktrien

590 Der Nil konnte auch als „Großer See, dem großen Wasser von Ägypten“ bezeichnet werden – so im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 17–21, als Hor, Sohn des Panesche im Duell mit dem nubischen Zauberer ein Gewölbe mit einer Barke von der Residenz dorthin wegfahren lässt. Das Gewölbe hielt zuvor den Pharao gefangen.

591 Exemplarisch: *Lehre des Amenemhet*, § H11a–b, für negative Charaktere wie den Hitzkopf kommt die Flut allerdings nicht, er wird sogar nicht von Weißen und Krokodilen bedroht (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 5, *Warnung vor Geschwätzigkeit*, Kol. 6, Z. 10–12).

592 Das steht vermutlich nicht in Zusammenhang mit dem Opet-Fest, sondern mit der mythischen Beschreibung der Barke: P. Philadelphia inv. E 16333(C), Kolumne G, Z. 5–6: „Er setzt über den Fluß [...] alljährlich [...], indem] er libiert (und) indem er für Osiris, [seinen Vater], Wasser spendet.“

liegen könnte. Neben seiner großen Barke hat er fünf Flussschiffe, einen Prozessionswagen und mehrere Pferdegespanne zur Rechten und zur Linken in seinem Gefolge. Vermutlich ist er von Theben bis zum Delta flußabwärts gefahren und dann auf dem Landweg nach Bachtan.

Todesgefahren, die am Nil lauern, sind wilde Tiere. Vor allem die Krokodile stellen ein hohes Risiko dar.⁵⁹³ Bei der Erwähnung der Tiere an sich wird direkt oder indirekt auf göttliche Wesen verwiesen wie den Krokodilsdämon Chenti. In der *Hirtengeschichte*, Z. x+12–22, sprechen die Hirten einen Schutzzauber gegen die Krokodile aus, damit sie die Tiere ihrer Herde nicht reißen.⁵⁹⁴ Unüblicherweise wird der Text der Inkantation in der Erzählung zitiert:

Die Weisen der Hirten rezitieren einen Wasser(zauber)gesang (zum Schutz vor Krokodilen) mit dem Aussprechen des betreffenden Spruchs: „Meine Kas/Lebensgeister sind in Jubel, (ihr) Hirten, (ihr) Männer! Man kann mich nicht vertreiben von diesem überschwemmbaren Feld (im) Jahr der hohen Überschwemmung, der (sogar) den Landrücken (d.h. den Geziras) Befehle erteilt, (indem/nachdem) der (Überschwemmungs)see nicht (mehr) vom Fluß unterschieden worden ist. {Sei wohlbehalten} <Begib> du (d.h. der große Überschwemmungsgott) dich (wohlbehalten) in das Innere deines Hauses! (Denn) die Kühe (?) bleiben an ihrem Platz. (Du Überschwemmungsgott,) der gekommen ist (!)! Die Furcht vor dir ist verschwunden (und) der Respekt vor dir ist gewichen, bis (auch bald) die Wut der Mächtigen (Göttin) und das Furchterregende der (Göttin namens) Herrin der Beiden Länder verschwunden sein werden (!).“

Die Situation ist insofern gefährlich, da die Krokodile durch die Überschwemmung näher an das Weideland geraten als sonst.

Schließlich trifft einer der Hirten noch auf die mysteriöse Flussgöttin im nahegelegenen Sumpf. Sie hat vermutlich kein menschliches Aussehen bzw. ist gerade im Prozess, sich zu transformieren. Der Hirte ist entsprechend geschockt ob der göttlichen Nähe (*Hirtengeschichte*, Z. x+1–7):

Seht, ich bin zum Sumpf hinabgestiegen; er liegt (ja) in der Nähe dieses (d.h. vorher erwähnten) tiefliegenden Weidegrundes. Ich sah eine heilratsfähige/geschlechtsreife) Frau darin (d.h. im Sumpf); sie hatte nicht

593 Exemplarisch: *Lehre des Cheti*, *passim*; *P. Insinger*, Kol. Z. 6, 2: „[Man] jagt auf dem Fluß hinter dem Gott her ..?..“ bezieht sich sicherlich auch auf Krokodile. Cf. die Übersetzung von Hoffmann/Quack (2018) 280 mit Anm. 474: „Man wühlt den Fluß auf bei der Verfolgung des Gottes, der im Hinterhalt(?) ist.“ Die Übersetzer denken definitiv an heilige Krokodile.

594 Quack (2016c) 400–401.

die Gestalt (?) der Menschen. Mir standen die Haare zu Berge, (indem/als) ich ihre Haarbänder/Zöpfe (? oder: tierisches Haar?) sah, sowie die Glätte (oder: und wegen der Glätte) ihrer Haut (wörtl. Teint/Aussehen). Niemals werde (oder: würde) ich tun, was sie gesagt hat. (Denn) der Respekt vor ihr steckt(e) überall in meinen Gliedern.⁵⁹⁵

Unklar ist, wer mit der Personengruppe „die des Flusses“ (na y‘l) gemeint sind, vor denen eine Frau betet und weint. Da es sich um die *Krokodilsgeschichte* handelt (*P. Petese* 2, C2, Z. 2), richtet sich das Gebet vielleicht an den Krokodilsgott.

Im Fluss können sich auch göttliche Geheimnisse befinden. So hat Thoth sein Zauberbuch im „Meer von Koptos“ versteckt, einer breiten Stelle des Nils südlich der oberägyptischen Stadt. Na-Nefer-Ka-Ptah ist jedoch clever genug, dem Gott das heilige Buch zu entwenden (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 33–35). Er kann einen Spalt im Fluss entstehen lassen, die Wächter des Buchs in seinen sechs Truhen töten und schließlich, nachdem sein Sohn und seine Frau durch Thothes Rache ertrunken waren, diese durch einen Zauberspruch aus dem Wasser wieder hervorschnellen lassen. „Sage nicht ‚Ich kann den Fluß bezaubern‘, und du läßt ihn dann (doch) ruhig(?)“ ist eine Warnung im demotischen Weisheitstext *P. Louvre inv. N 2414*, Kol. 2, Z. 13. Dies erinnert ein wenig an die Setna-Stelle.

Nilwasser ist nicht nur wie bereits erwähnt Trinkwasser, sondern kann im Kult verwendet werden: Als Opfergabe oder zur Reinigung der Priester. In der *Satirischen Streitschrift* wünscht der Adressant, dass der Adressat u. a. nach U-Pequer in Abydos übersetzen – damit ist die Nekropole gemeint – und dort zahlreiche Opfergaben bekommen solle. Damit ist auch gemeint, dass er mit Flutwasser des Thinitischen Gaus aus den beiden roten Krügen besprengt werden solle (in der Passage § KÄT 47, 1–52, 3). Außerdem wird gewünscht, dass die Überschwemmung das Domänenland für die Grabesstiftung in gutem Maße überflutet, denn das verspricht einen guten Ertrag und damit eine ausreichend gefüllte Totenstiftung.⁵⁹⁶ Auch die Reinigung von Hand und Gesicht des Toten wird erwähnt. Eine kultische Reinigung im Nil war für Priester Usus – die *Königserzählung* Kol. 3, Z. 2–8, berichtet

595 Escolano-Poveda (2017) 38–40. Die Göttin scheint eine Gefahr für die Herde zu sein, wie vergleichbare Texte nahelegen.

596 In *Chonsemhab und der Geist*, Kol. 2, Z. 13–20, wird auch die Überflutung in Zusammenhang mit dem Grab erwähnt, aber der Kontext spricht gegen einen Zusammenhang mit der Totenstiftung wie in der *Satirischen Streitschrift*: „[Da] sagte [der erhabene Ach-Geist] zu ihm: ‚Nicht ist (es) [dem] heiß, [der entblößt ist im beißenden Wind des Winters.] (oder: Nicht ist (es) dem heiß, der entblößt ist im Wind des Winters, (und der) Hunger leidet.) [Nicht ...] Nicht [wünsche ich, (zu) fluten wie der Nil.] [Nicht ...] Nicht sehe/sieht [...] [...] mein [Gr]ab (?). Es gibt (nichts und) niemanden in seiner Nähe. [Sprechen ...] Und dann, nach [...] den vielen (?) (Worten), die [du] gesprochen [hast (?), ...].“ Vermutlich geht es darum, dass das vernachlässigte Grab des Ach-Geists überflutet wurde.

davon, dass sich ein Priester nach dem Tod des Pharaos enthält. In den *Late Egyptian Miscellanies* wird gesagt, dass Wab-Priester dies bei Wind und Wetter zu tun haben im Fluss oder in einem Kanal,⁵⁹⁷ um den Kult korrekt vollziehen zu können (*P. Anastasi 2, Werde Schreiber*, Kol. 7, Z. 6–7; *P. Sallier 1, Berufcharakteristik*, Kol. 7, Z. 6–7). Als der Herrscher stirbt, wird in der *Königserzählung* das Tabu erwähnt, dass ein Priester u. a. kein Nilwasser trinkt, sondern Brunnenwasser (Kol. 3, Z. 2–8).

Der Nil konnte auch der Ort sein, an dem Todesstrafen vollzogen wurden – hier liegt der Fokus auf göttlich sanktionierter Verurteilung. Die ehebrecherische Frau des Ubainer wurde durch den Befehl des Königs Nebka zunächst verbrannt „[und dann wurde sie zur] Beute des Flusses“ (*P. Westcar*, Kol. 4, Z. 8–10). Das heißt, dass ihre Asche in den Nil geworfen und sie nicht bestattet worden ist. Eine weitere Todesstrafe, angeordnet durch einen Pharao, wird vermutlich in *P. Vandier*, 9xy, Z. 13–14, vollzogen. Das Fragment erwähnt, dass ein Mann in den Fluss geworfen wird. Eine andere Form der Bestrafung ist *damnatio memoriae*. Die bösen Priester in der Erzählung von *P. Rylands 9*, Kol. 18, Z. 17–22, werfen die Statuen des Amun und des Osiris in den Nil, die die Familie des Petese in den Tempeln von Teudjoi aufgestellt hatte, um damit die Götter zu verehren und ihren Anspruch auf das Priesteramt kundzutun.

Kanäle werden von Menschen gebaut, können aber auch durch Magie instandgehalten werden: In *P. Westcar*, Kol. 9, Z. 16–18, füllt der Zauberer Djedi den „Kanal der beiden Mugiliden“ auf mindestens vier Ellen Wasserstand an, damit Pharao Cheops den Tempel des Re von Sachbu per Boot besuchen kann. Leider werden die Details seines Wasserzaubers nicht benannt.

Neben Quelle für Nahrung und Opfern und Ort kultischer Reinigung war der Nil Transportroute für kultisch motivierte Reisen. An erster Stelle stehen dabei Prozessionen, für die über Flussufer übergesetzt wurde. In manchen Geschichten wird viel gereist, z. B. im *Ersten Setna-Roman*. Für die Durchschnittsägypter, die vermutlich kaum aus ihrem Heimatort herausgekommen sind, boten die Trips des Königssohnes und in anderen Literaturwerken Einblicke in ungekannte (fiktive) Welten und Reisetätigkeiten, die nicht ihrem Alltag entsprachen. Daneben waren der Nil und seine Sümpfe gefährliche Orte: durch die Überflutung, aber auch als Lebensraum gefährlicher Tiere wie Nilpferde und Krokodile. Auch Götter konnten dort erscheinen.

1.4.5.6 Seen und Teiche

In der Geschichte mit Ubainer findet die Beschwörung eines Krokodils aus Wachs zu einem lebensgroßen Exemplar in *P. Westcar*, Kol. 2, Z. 21–Kol. 3, Z. 5, an einem See statt. Als der Geliebte der Ehefrau des Ubainer in den See auf Ubainers Grundstück

597 Cf. die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.

(Kol. 3, Z. 9–10) zum Reinigen geht, schnappt die Falle zu: Das Krokodil ergreift den Mann und hält ihn sieben Tage im See auf einem Grundstück fest (Kol. 3, Z. 10–14), bis Ubainer diese Geschichte dem Pharaο erzählt und ihm das magische Krokodil zeigt. Der Herrscher schließlich erlaubt dem Krokodil, den Mann mitzunehmen. Es taucht ab und kehrt nicht zurück. Hier handelt es sich um einen Bindezauber, kombiniert mit der Belebung magischer Wachsfiguren.

Eine andere Geschichte in *P. Westcar* mit Bezug zu einem See ist die Episode mit dem Magier Djadja-em-anch. Als einer der Hofdamen des Pharaοs einen Anhänger in Form eines Fischamuletts⁵⁹⁸ beim Rudern in den See gefallen war (Kol. 5, Z. 16–17), hilft der Magier durch eine innovative Methode: Er teilt den See in der Mitte und klappt eine Hälfte auf die andere, sodass er statt zwölf nun 24 Ellen Wasserstand aufweist. Das Amulett lässt sich somit leicht finden, weil es auf einer Erhöhung lag (Kol. 6, Z. 7–13). Die Zaubersprüche werden nicht genannt, wir erfahren aber, dass Djadja-em-anch den See wieder zu seiner ursprünglichen Form zurückhext.

Wie das Krokodil in der Geschichte mit Ubainer ist es auch in der *Prinzen-erzählung* ein See, in dem Dämonen kämpfen. Der nicht namentlich genannte Prinz flieht nach Naharina, um drei Tieren zu entgehen, die sein Todesschicksal darstellen. Doch auch dort holen ihn die Tiere ein: Das Krokodil kämpft mit einem Dämon in einem See nahe der neuen Heimatstadt des Prinzen drei Monate lang (Kol. 7, Z. 9–13).

In einer anderen Erzählung hilft ein Gewässer, die streitenden Brüder Anubis und Bata voneinander zu trennen. Der Gott Re lässt auf magische Weise einen See voller Krokodile zwischen beiden entstehen, als Bata ihn anruft: „Mein vollkommener Herr, du bist der, der den Frevler vom Gerechten trennt!“ So wird dem Kampf erst einmal die Hitze des Gefechts genommen (Kol. 6, Z. 4–7) und eine Fortsetzung auf den nächsten Morgen vertagt (Kol. 6, Z. 9–Kol. 7, Z. 2). Immer noch mit dem Gewässer zwischen einander, schwört Bata vor dem aufgegangenen Sonnengott Re-Harachte seine Unschuld, schneidet sich sein Glied ab (Kol. 7, Z. 7–Kol. 8, Z. 1), verkündet seinen Weggang und nennt seinem Bruder das magische Zeichen, falls ihm etwas im Exil passiert (Kol. 8, Z. 4–6).

Der Weg in die Unterwelt von Memphis führt an einem See entlang, wie die Erzählung von *P. Vandier*, Kol. 2, Z. 14–Kol. 3, Z. 1, informiert. Um dorthin zu gelangen und den Stellvertretertod für den Pharaο Si-Sobek zu sterben, werden Opfer für Meri-Re durchgeführt „von Memphis an bis hin zum ‚See der Reinigung [des Fal]ken‘ (?), während [ein] Teppich (?) (aus) [...] -Pflanzen (?) und ... unter (?) ihm entfaltet war, so dass er [nicht] den Boden berührte.“ Heißt das, dass Meri-Re auf einem Blütenteppich auf dem Boden entlangläuft, sogar dass er sich über das Wasser des Sees bewegt? Erwähnenswert ist zudem, dass Meri-Re explizit eine Statue der „Hathor vom Roten See“ verlangt, die ihm auf seinem Weg beschützen

598 Vermutlich zum Schutz vor Ertrinken, cf. Brewer/Friedman (1989) 4 für ein Beispiel.

soll (*P. Vandier*, Kol. 3, Z. 11–13, die Göttin wird bereits in Kol. 3, Z. 5–7, erwähnt). Er verkündet als Zeichen: „Wenn ich sterbe, werde ich es [= die Statuette] dort lassen. [Wenn ich] lebe, werde ich es (wieder) mit mir heraufbringen.“ Später wird die Statuette nicht noch einmal erwähnt bzw. geben die Fragmente dies nicht her. Es bleibt unklar, ob Meri-Re die Figur in der Unterwelt wirklich immer dabei hatte oder ob die Figur nur dafür von Relevanz war, dass er in die Unterwelt gelangt (über besagten See), denn Hathor ist dann selbst für ihn da.

Ein See spielt in einem Fest in der *Setna-Geschichte* von *P. Carlsberg inv. 207* eine Rolle. Es ist vom ‚Fest derer vom See‘ die Rede, an dem eine Frau trauert und an dem eine Menschengruppe der Hierarchie nach aufgestellt ist, vermutlich in der Nähe der Prozessionsbarke des Amun-Re (Kol. x+1, Z. 16–19). Davor waren drei Blätter erwähnt, vielleicht von einem Lotos, die eventuell der Prophet des Amun-Re in den See drückt. Ist das ein Divinationsritual (Kol. x+1, Z. 9–14)?⁵⁹⁹ Ein weiteres Fest mit Bezug zu einem See wird in der Erzählung über *Hareus, Sohn des Pahat* gefeiert: Hier reinigt sich der Protagonist mit seiner Familie im heiligen See (Kol. 1, Z. 16). Dieser künstliche See in Tempelbezirken kommt noch in *P. Queen’s College*, Kol. x+3, Z. 15–Kol. x+4, Z. 1, vor, in dem aufgezählt wird, was der Pharao User-Maat-Re alles für den Gott Re in Heliopolis hat bauen lassen.

Die Seen außerhalb von Tempelkomplexen stehen fast immer in Zusammenhang mit Magie: im Privatgarten, in der Residenz, im Ausland, oder der durch Re geschaffene See im *Zweibrüdermärchen*. Die wenigen heiligen Seen der Tempel sind Orte der Reinigung. Im Fall von Meri-Res Abstieg in die Unterwelt ist faszinierend, dass dieser über einen See erfolgt. Seen stehen unter höherer Kontrolle als der Nil, aber auch dort können sich gefährliche Tiere befinden, auch wenn die Vertreter in den Erzählungen eher fantastischer Natur sind: Krokodile.

1.4.5.7 Fruchtland

Die Fruchtbarkeit des Landes, insbesondere der Felder durch die Überschwemmung, ist gottgegeben: Im *Beredten Bauern* wird beispielsweise der Überschwemmungsgott Hapi dafür gepriesen (Version B1, Z. 170–182), in einigen anderen Werken die Feldgöttin (*Kriegsgeschichte Ramses’ III.*, Kol. x+1, Z. 8; *The Pleasures of Fishing and Fowling, passim*; *Rede des Vogelfängers Juru, passim*; *The Sporting King, passim*).

Wenn das Land unfruchtbar werden sollte, so kann das an einem Ach-Geist liegen (*Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 21, Z. 19–22, 3). Auch Viehdiebstahl und Streit gehen auf sein Konto. Daher sei dieser regelmäßig durch Opfergaben zufriedenzustellen.

599 Es gibt ein Orakel mit 29 Palmblättern der Isis in P. Oxy. 6, 886, und weitere, cf. Naether (2010) 345–346 und jetzt Quack (2022a); das Traumritual in Dieleman (2004) zu P. BM EA inv. 10808, Kol. x+1, und das Losorakel auf Papyrusstreifen ediert durch Quack in Quack/Ryholt (2019), Texte 23–30, 285–353. Zu Palmzweigen in Kultpraktiken auch Escolano-Poveda (2020a) 201.

Das Land kann aber auch durch Magie unfruchtbar gemacht werden – so zumindest droht es ein nubischer Magier an (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 9–14).

1.4.6 Funerärer Raum, jenseitige Orte

1.4.6.1 Die Nekropole

Die Nekropole⁶⁰⁰ ist ein Ort diverser Kultpraktiken. In der Regel verbringen Protagonisten und Charaktere in Literaturwerken ihre Zeit dort nicht arbiträr, sondern gehen einer gezielten kultpraktischen Tätigkeit nach. Der Friedhof wird als getrennt von der Welt der Lebenden geschildert, auch wenn in der Realität Siedlungen und Friedhöfe oft näher beieinanderlagen, als dass sie durch Ufer getrennt waren. Damit wird eine bewusste Dichotomie in die Welt der Toten und die Welt der Lebenden aufgemacht, oder auch (in der Perspektive der Rezipienten): ‚wir‘ und ‚die Toten‘.

Eine Erzählung, die sich teilweise in Nekropolen entspinnt und Verstorbene als Protagonisten führt, ist der *Erste Setna-Roman*. Nachdem Na-Nefer-Ka-Ptah in der Rahmenhandlung durch die Rache des Gottes Thoth zu Tode gekommen war, werden er, seine Frau und sein Sohn in den Nekropolen von Koptos und Memphis beigesetzt – mit dem Zauberbuch des Thoth. Als Setna in der Haupthandlung davon erfährt, befindet er sich in der Nekropole in Saqqara und liest Grabinschriften, als ihm ein alter Priester von dieser magischen Handschrift erzählt, da nimmt das Unglück seinen Lauf (Kol. 3, Z. 9–10). Während der Geschichte sind die Protagonisten hin und wieder in Gräbern, bis am Ende schließlich die gesamte Familie des Na-Nefer-Ka-Ptah durch Setna auf Befehl des Pharaos in Memphis ein Familiengrab bekommt. Die Gräber der Frau und des Sohnes werden in Koptos nach einigem Suchen unter der südlichen Ecke des Hauses des Polizeichefs lokalisiert und nach Saqqara umgebettet (Kol. 6, Z. 5–18).

Auch im *Zweiten Setna-Roman* kommt die Nekropole von Memphis prominent vor. Dorthin sieht Setna von seinem Hausfenster aus die Bestattungsprozessionen eines reichen und eines armen Mannes hinziehen (Kol. 1, Z. 15–23), und von dort steigen er und Si-Osiris in die Unterwelt hinab und besuchen die Verstorbenen und die Götter. Die Aufstiegsstelle zurück in die Nekropole liegt an einer anderen Stelle von Saqqara, Si-Osiris kommentiert dies nicht weiter, als Setna ihn danach fragt (Kol. 2, Z. 23–25). Am Ende der Geschichte enthüllt Si-Osiris, dass er die Reinkarnation des Zauberers Hor, Sohn des Panesche, sei, der vor 1500 Jahren gelebt habe und mit der Mission zurück auf Erden gekommen sei, um den Zauberer Hor, Sohn der

600 Cf. auch den Abschnitt zu Gebirge und Wüsten, denn ‚Berg‘ kann oft ein Synonym für Nekropole sein. Cf. auch den folgenden Abschnitt zu individuellen Gräbern.

Nubierin, erneut zu besiegen. Er habe sich zu diesem Zweck in Form eines Persea-keimlings von Osiris in die Nekropole von Heliopolis oder Memphis setzen lassen (Kol. 6, Z. 32–Kol. 7, Z. 6). Dieses Pflänzchen war dann Teil einer von den Göttern verordneten Medizin für Setnas Frau, die Inkubation betrieben hatte, um ein Kind zu bekommen.

Die *Setna-Geschichte* von *P. Carlsberg inv. 207* hat die Nekropole von Abydos kurz als Handlungsort. In dieser Geschichte trifft Setna auf einen Ach-Geist. Dieser bittet ihn um Mithilfe bei der Bestrafung eines Priesters und seiner Familie. Diese werden durch Setna unter falschen Versprechungen in den Tempel der Isis gelockt, gefangen, getötet und dann aber anständig begraben (Kol. x+2, Z. 22–26).

Noch länger in der Nekropole spielt die Handlung der *Setna-Geschichte* von *P. Cairo CG 30692*. Vielleicht kommt Setna in Z. 1–3 aus einem Grab, als es heißt „du bist (wieder) nach oben gekommen“. Auch in dieser Geschichte hat Setna mit einem Totengeist zu tun: Als Setna am nächsten Tag in der Nekropole von Saqqara umherwandert (vielleicht liest er wieder Grabinschriften wie im *Ersten Setna-Roman?*), machen Weißen und Raben viel Lärm. Setna scheint dies nicht zu bemerken, aber diese Information wird sicher nicht völlig belanglos an dieser Stelle platziert worden sein. Vielleicht machen diese Vögel Krach, weil sich an einer Stelle ein Totengeist befindet („das Gespenst“, Z. 7–11).⁶⁰¹ Am Ende eines Dialogs zwischen Setna und dem Totengeist wird darauf verwiesen, dass sich in einer Nische der Nekropole, vermutlich an dem beschriebenen Grab, eine Statue des Nilgottes befindet sowie weitere Figuren (Z. 11–15). Leider erfahren wir nicht mehr über diese Figuren und was Setna damit macht. Im Anschluss besucht Setna mit seinem Milchbruder Inaros vermutlich das Grab des Totengeists (Z. 15–18).

Als Chonsemhab den Ach-Geist in *Chonsemhab und der Geist*, Kol. 2, Z. 4–6, heraufbeschwört, ruft er dazu u. a. die Götter der Nekropole an. Später lässt er in der Nekropole von Theben-West nach dem Grab des Geists suchen.

Weitere Geschichten, die in einer Nekropole spielen, sind die *Geschichte mit Bes* (Bestattung des Haryothes, Verfluchung des Bes durch Isis), *Hareus-Geschichte mit Kolophon* (kurze Erwähnung einer Nekropole in Z. 10), *P. Petese 2* (kurze Erwähnung einer Nekropole in Fragment D35, Z. x+2) und *Lebendig begraben* von *P. Petese 2, D7*. Diese kuriose kurze Erzählung hat die Bestattung einer Frau zum Thema, die von ihrem Mann Meri-Re in einen Sarg gelegt und einem Nekropolenarbeiter übergeben wird. Allerdings erwacht sie wieder zum Leben, sodass davon auszugehen ist, dass der Mann seine Frau loswerden wollte (Z. 7–12). Die Menschen halten die

601 „Setne ließ den Stein entfernen. Er ging hinunter an den Ort, [...] Säule/Säulenhalle, die ...?.. Westen (gemeint: die westliche Säule(nhalle)) Er fand die Säule (oder Säulenhalle), die ... Westen war (d. h. die westliche Säule), indem sie aus ibi-Stein gebaut war, indem sie mit Gold überzogen war, indem sie mit Bildern bemalt war. [...] eine Figur ... die nämliche Säule, indem ein Gespenst(?) über ihm war.“

Frau zuerst für eine Göttin, zumal sie vermutlich im Zorn Flüche gegen Meri-Re äußert.⁶⁰²

Die mittelägyptische *Geschichte mit Hay* erwähnt das Begräbnis von Hay in der Nähe der Pyramide(?) des Königs Neferirkare (Kol. x+2, Z. 3–9). Ob in der neu-ägyptischen *Traumgeschichte* das Träumen an sich in der Nekropole geschieht oder eine Nekropole im Traum erscheint, lässt sich aufgrund der Lückenhaftigkeit des Texts nicht klar sagen (Z. x+3–8). Die demotische Erzählung von T. Straßburg (cf. unten) findet im Grab des Apis statt, so dass diese Vermutung nicht allzu abwegig ist.

Die leider sehr fragmentarisch erhaltene und dadurch schwer verständliche Geschichte von *P.Saqqara dem 1, 1*, spielt zu großen Teilen in der Nekropole von Saqqara, insbesondere Kolumne 14. Personen liegen in Särgen (vermutlich in der Nekropole), während der Pharao den Propheten des Horus mitsamt seiner Familie im Feuerofen verbrennen lässt (Z. 14, 2–6). In Z. 14, 15, geht ein gewisser Hormaa-cheru in die Nekropole von Saqqara, in Z. 14, 27, wird ein Verstorbener namens Djedseschep betrauert, vermutlich auch dort, denn die Witwe dieses Mannes befindet sich in Z. 14, 27–30, in der Nekropole. Es geht um eine Sache, zu der sie zusammen mit einem Wab-Priester Erkundigungen einzieht – vielleicht die Todesumstände ihres Mannes?

Wermai schildert schlimme Zustände in Nekropolen: „Das Fleisch und (die) Knochen sind auf den Hügel geworfen. Wer ist es, der sie begraben wird?“ (Kol. 3, Z. 11). Im Anschluss erhofft er sich die Hilfe des Re in seiner schlimmen Lage mit den gewalttätigen Konflikten in der Nekropole (Kol. 3, Z. 13–15). So verwundert nicht, dass er in den Wunschformeln zum Eingang des Texts seinem Adressaten eine gute Bestattung wünscht (Kol. 2, Z. 1–4).⁶⁰³

In Zeiten des Aufruhrs führen Menschen in der Nekropole Krieg und zerstören die Gräber (*Lehre für Merikare*, § 69–71). Schwer verständlich ist eine Maxime im *Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 4, Z. 17, nach der wohl Frevler im Nekropolenschutt bestattet und von Vögeln geschändet werden.⁶⁰⁴

602 Cf. Ryholt (2006) 123–124 zum Oberaufseher der Nekropole und S. 123 zur Diskussion von ‘fty, „Sarg“. Meri-Re tut dies, weil er seine Ehefrau loswerden will, denn er hat sich in eine andere verliebt.

603 „Es möge (dennoch) kein (ewiges) Verweilen (auf Erden) geben (?)! Mögest du (vielmehr) die Nekropole in Wohlergehen und Gesundheit betreten! Mögest du dich wie die Gerechten dem Magistrat von Heliopolis zugesellen! Tritt ein in das Balsamierungszelt! Mögest du (d.h. deine einzelnen Glieder bei der Mumifizierung) vereint werden! Mögest du gespeist werden mit dem Opferbrot, das für die Dauer der Unendlichkeit dem Gott dargebracht wird (und) den Westlichen zur Verfügung steht!“

604 „Ihre (Plural!; wessen?) Art zu sterben (oder: ihren Todeszustand) ist (?) das [Le]ben der (oder <für> die) Dinge der Berge (?), nachdem die Vögel sie (Plural!) gegessen haben.“ Cf. zu den verschiedenen Lesungen und Interpretationsansätzen die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.

Gute Lebensführung ist es, die den Menschen einen Platz in der Nekropole, d. h. ein Grab und ein gutes Schicksal sichert. Dazu gehört, den verstorbenen Eltern in der Nekropole Opfer in Form von Wasserspenden zu bringen (*Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 4–6) – wie für die Götter – und darüber zu reden, damit die Öffentlichkeit es mitbekommt und es die eigenen Nachfahren einem gleichtun. Dann kümmert sich auch der Gott um die Knochen des Verstorbenen in der Nekropole (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 4, *Verhaltensregeln*, Kol. 4, Z. 10–12). Auch das Einhalten und Tun der Maat ist wichtig: Sie wird in Form der guten Taten mit dem Verstorbenen in die Nekropole hinabsteigen und wahrscheinlich für ihn im Totengericht wichtig sein, aber auch den Namen des Toten fortdauern lassen (*Beredter Bauer*, Version B1, Z. 334–344). Beispiele für schlechte Lebensführung sind: das Vergessen der korrekten Zeiten für Opfer – dies führt zu Missachtung in der Nekropole (*Lehre des Hordjedef*, § H6, 4–5) und das Herumtreiben außerhalb der Heimatstadt (denn in der Fremde wird man nur aus Mitleid in die Nekropole gebracht; *P. Insinger*, Kol. 28, Z. 5–7).

Sowohl die Erzählungen als auch die Lehren verweisen auf Beispiele korrekten und unkorrekten Kultvollzugs. In den Lehren liegt der Fokus klar auf einer guten Lebensführung, um das Jenseitsgericht bestehen zu können. Die Erzählungen, insbesondere die *Setna-Erzählungen*, bieten eine ganze Reihe von Handlungssträngen in der Nekropole. Meist geht es darum, erhabenen Verstorbenen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Tote sind dabei Protagonisten, und die Nekropole ist kein zufälliger Handlungsort. Auch das Gegenbild dazu existiert, aber in geringerer Anzahl: Erzählungen und Lehre, die schlimme Zustände und Verbrechen in den Nekropolen anprangern. Unabhängig davon finden in Nekropolen bestimmte Kulturpraktiken wie Traumdivination statt.

1.4.6.2 Das Grab

Einige Lehren rufen dazu auf, sich frühzeitig ein Grab anzulegen, weil die Lebensdauer unbekannt ist (darunter die *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 12, Z. 5).⁶⁰⁵ Die weitere Versorgung durch Opfer sollten die Erben, besser eine Totenstiftung übernehmen, die für die Ausgaben des Ka-Priesters aufkommt (*Lehre des Hordjedef*, § H3, 4–4, 1). Auch im *Lebensmüden*, Z. 49–55, wird die Hoffnung geäußert, dass sich der Sohn um die Grabpflege kümmern wird, sobald er alt genug dazu sei.⁶⁰⁶ In der *Satirischen Streitschrift* ist von der Totenstiftung in einer Wunschformel die Rede. Die

605 Zu Weisheitstexten mit Erwähnungen von Gräbern und der Erinnerung des Namens des Verstorbenen cf. Bergman (1979) 87–102.

606 „Sei rücksichtsvoll, (o) mein Ba, mein Bruder, bis daß (m)ein Erbe herangewachsen sein wird, einer, der opfern wird und der am Grab stehen wird (oder: sich um das Grab kümmern wird) am Tag der Bestattung, damit er das Totenbett (wörtl.: das Bett der Nekropole) herrichtet (?).“

Überschwemmung soll gut ausfallen und somit den Bedarf decken (innerhalb langer Passage, § KÄT 38, 2–55, 1).

Ein paar Textstellen erwähnen, dass auch der Herrscher rechtzeitig mit der Anlage seines Grabes und seines Jenseitshaushaltes beginnen soll, denn seine irdische Existenz dauert nicht ewig (*Lehre des Hordjedef*, § H2, 2–4; *Lehre für Merikare*, § 127–128). Der Herrscher soll auch nicht ältere Vorbauten für seinen Bau abreißen (§ 78–79).

Mehrere Erzählungen handeln von Bestattungen im Grab.⁶⁰⁷ Darunter ist die „Geschichte mit Sinuhe“ zu nennen – die Heimkehr eines Ägypters, um in der Heimat bestattet zu werden. Beschreibungen der künftigen Grabarchitektur, der Mumifizierung und der Bestattungsprozession mit Musik, Tanz und Opfergaben nehmen einen breiten Raum ein (*Sinuhe*, Version B, Z. 190–199). Die ägyptischen Bestattungsriten werden mit den vorderasiatischen Steinkreisen konterkariert (nochmals in Version AOS, vo., Z. 47–48).⁶⁰⁸

Eine weitere Erzählung, die sich um ein Grab dreht, ist *Chonsemhab und der Geist*. Der Ach-Geist erzählt dem Priester Chonsemhab von seiner eingefallenen Grabstätte und seinem Leiden an Hunger, Durst, Hitze, Kälte etc., denn durch die fehlende Grabstätte bleiben auch die Opfer aus (Kol. 2, Z. 6–7; Kol. 2, Z. 10–13; Kol. 2, Z. 13–14; Kol. 3, Z. 4–12, mit Beschreibung des Grabes und seiner Ausstattung). Chonsemhab ist mitfühlend und ordnet eine Restaurierung des Grabes an. Der Geist ist zunächst skeptisch, da diese ihm bereits viermal versprochen wurde (Kol. 3, Z. 16–Kol. 4, Z. 1). In der Abschrift B der Geschichte macht sich ein Suchtrupp auf nach Theben-West und entdeckt das Grab neben dem Aufweg des Tempels von Mentuhotep II. (Kol. 4, Z. x+1–5). Ein Fest wird gefeiert und danach kommt vermutlich der Auftrag, das Grab zu restaurieren (Kol. 4, Z. x+7–9).

Auch der *Erste Setna-Roman* spielt zu weiten Teilen in Gräbern. In der Rahmenhandlung sterben Na-Nefer-Ka-Ptah, seine Frau Ihweret und ihr Sohn Merib-Ptah, weil er das Zauberbuch des Gottes Thoth gestohlen hatte. Setna will dieses Buch unbedingt haben und begibt sich daher in Na-Nefer-Ka-Ptahs Grab in Memphis, denn dieser ist mit dem Zauberbuch bestattet worden.⁶⁰⁹ Obwohl Mutter und Sohn in Koptos begraben wurden, sind diese im Grab des Mannes vermutlich als Ach-Geister anwesend. Ihweret warnt Setna vor dem Buch (Kol. 4, Z. 25–26), doch dieser will nicht hören und spielt darum mit Na-Nefer-Ka-Ptah Senet – ein Brettspiel, das mit der Transformation vom Lebenden zum Toten zu tun hat (Kol. 4, Z. 26–28). Es sieht zunächst nicht gut für Setna aus, doch er ruft seinen Bruder,

607 Roeder (2013).

608 Dass nicht alles in *Sinuhe* Fiktion ist, sondern durchaus historische Berechtigung hat, zeigt Hinson (2014).

609 Man denkt unweigerlich an die „Theban Magical Library“, die vermutlich in einem Priestergrab entdeckt worden ist. Cf. Dosoo (2016) und Dosoo (2014).

damit dieser ihm magische Handschriften und Amulette bringt und kann so wieder ‚nach oben‘, also aus dem Grab zurück in die Nekropole gelangen. (Kol. 4, Z. 33–36). Die Familie des Na-Nefer-Ka-Ptah ist sich sicher, dass das Buch Setna nur Ärger bringt und so kommt es auch: In Kol. 5, Z. 38–Kol. 6, Z. 3, kehrt Setna im Sühnegestus zurück zu Na-Nefer-Ka-Ptah und das Grab scheint von Re erfüllt zu sein. Setna kümmert sich später um den Wunsch der Familie, in ein gemeinsames Grab in Memphis umgebettet zu werden (Kol. 6, Z. 3–5). Ähnlich wie in *Chonsemhab und der Geist* müssen die Gräber von Ihweret und Merib-Ptah in Koptos erst noch gesucht werden (Kol. 6, Z. 18–20). Von einer Mitnahme des Grabinventars ist nicht die Rede, aber vermutlich kann man das hier mitdenken.

Andere Erzählungen, die Gräber und Bestattungen thematisieren, sind *Neferkare und Sa-Senet*, T. OIC inv. 13539, Z. 4–6 (nur kurze Erwähnung in Fragment); *P.Rylands* 9, Kol. 10, Z. 7–10 (Beisetzung des Schiffmeisters Petese), *Wenamun*, Kol. 2, Z. 52–53 (Tjeker-Baal droht Wenamun, als er ihm das Grab eines Ägypters im Libanon zeigt), *Hareus-Geschichte mit Kolophon*, Z. 36 (Bestattung) und der *Zweite Setna-Roman*. In Kol. 1, Z. 15–23, beobachtet Setna von einem Fenster seines Hauses aus die prächtige Bestattungsprozession eines reichen Mannes und den eher karglichen Zug eines armen Mannes in die Nekropole. Beide wird er in Kol. 2, Z. 8–15, in der Unterwelt wiedersehen, aber mit vertauschten Rollen: Nun geht es dem armen Mann gut, weil er ein rechtschaffenes Leben führte – der Reiche aber nicht. Es kommt eben nicht nur auf die Grabausstattung an – denn Reichtum lässt sich nicht unbegrenzt mit ins Grab nehmen (cf. *P.Insinger*, Kol. 18, Z. 12–16),⁶¹⁰ sondern auf die Art, wie man gelebt hat.

Eine besondere Bestattungsform ist die Beerdigung von Personen im Tempeldromos. Die Verstorbenen waren zumeist Herrscher und andere hochrangige oder verdiente Mitglieder der Elite. Da es sich dabei um eine Tradition der Spätzeit handelt, finden sich solche Erwähnungen ausschließlich in Quellen aus dieser Zeit. Allen voran spielt dies eine Rolle beim Begräbnis des Königs Inaros. Weil sich sein Panzer aber nicht beim neuen Pharao Petubastis befindet, sondern in Mendes, entspinnt sich deswegen der Konflikt in der Erzählung *Der Kampf um den Panzer des Inaros*. In Kol. 8, Z. 12–18, werden Details zur Mumifizierung des Inaros genannt. Inaros soll

610 „Das Ende des Gottesmannes (besteht darin), ihn zusammen mit seiner Grabausstattung in der Nekropole zu begraben. Der Herr von Millionen, der sie durch Sparen erworben hat, wird sie nicht eigenhändig ins Grab mitnehmen können. Dem, der (sie, die „Millionen“) gespart hat, wird keine (zusätzliche) Lebenszeit gegeben, um sie (die Millionen) einem anderen nach sich zu hinterlassen. Wer an den Gott und seinen Schutz denkt, der tut, was er (der Gott) will, auf Erden. Das Geschenk des Gottes für den Gottesmann ist, (ihm) für die Zeit seines (Erden)wandels Geduld zu geben.“

am Dromos des Tempels von Osiris in Busiris bestattet werden und ein prächtiges, pharaonisches Begräbnis bzw. eines wie für Apis und Mnevis bekommen.⁶¹¹

Auch wenn die Spuren gering sind, könnte im *Kampf um das Diadem und die Lanze des Inaros*, Kol. 1, Z. 3 und Z. 5, auch eine Bestattung am Tempeldromos das Thema sein – diesmal für den General Pektur; in Kol. 1, Z. 9, wird ein Priester genannt.⁶¹² Eine andere Person, die vermutlich ein Tempelgrab bekommt, ist Meri-Re, der den Stellvertretertod für Pharaos Si-Sobek stirbt (*P. Vandier*, Kol. 6, Z. 11–12).⁶¹³ Auch der Schiffsmeister Petese in *P. Rylands 9*, Kol. 10, Z. 7–10, könnte ein Tempelgrab in Per-Usir-iir-ger(?) bekommen haben.⁶¹⁴ Es stellt sich die Frage, ob die Passage in der *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 11, Z. 2–5, auch ein solches Tempelgrab meint: „Du wirst deinen Platz im Tempel finden: deine Speisen bestehen aus den Opferbroten deines Herrn. Du wirst die Rolle eines Versorgten/Ehrwürdigen spielen; dein Sarg wird dich verbergen, damit du vor der (strafenden) Macht(erscheinung) Gottes bewahrt sein wirst.“⁶¹⁵ Sollte in der Lehre hier das Idealbild eines hohen Beamten vermittelt werden, der am Tempeldromos ruhen darf, mit einer im Tempel aufgestellten Statue?

Es existieren zudem Kultpraktiken, die im Zusammenhang mit Gräbern stehen. In *Herischef und General Meri-Re*, ro., Z. 8–vo., Z. 5, befindet sich eine Beschreibung, wie Meri-Re gegen eine Zauberin und gegen einen göttlichen Falken kämpft. Nachdem er diesen getötet hat, zerlegt und bestattet er ihn, vielleicht „draußen unter einem Baum“. Danach trauert er vermutlich. Leider ist diese Geschichte nur in einem kurzen Fragment erhalten.

Ein Inkubationsritual eines Pharaos findet im Serapeum des Apisstiers in Memphis statt. Davon berichtet die *Schreibtafel Straßburg inv. D 1994*, Z. 1–5, mit ihrer Traumgeschichte.⁶¹⁶

611 Quack (2006a). Dies ist vermutlich nochmals im Fragment vom *Kampf um den Panzer des Inaros*, Version in *P. Carlsberg 10*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 3, erwähnt. In Z. 6 wird Trauer an einem bestimmten Tag genannt.

612 Vermutung von Ryholt (2011) 96–97. In Kol. 1, Z. 16–17, heißt es schließlich: „...] It happened thereafter that one let the burial of the Chief of the [East Pe]krur be brought to ... let] him rest in the H... of Horus, Lord of Biugem [.../...Pe]tosiris (?)“

613 So die plausible Vermutung von Lutz Popko; cf. seine Anmerkung im TLA, ad loc. In Z. 9xy, 14–16, erhebt sich Meri-Re – vielleicht von seinem Sarg im Grab? Es kann aber auch sein, dass *P. Vandier* mehrere Geschichten über Meri-Re beinhaltet, die wir nicht separieren können, weil nach der Golem-Episode fast nur noch Fragmente vorliegen.

614 Cf. Quack (2006a) 117. Zum archäologischen Befund und der Rekonstruktion von Ritualhandlungen anhand von Keramik, Situlae und anderen Objekten in den Tempelhöfen cf. Budka (2016).

615 Laisney (2007) 117.

616 Renberg (2016) 79; 414–416; Hoffmann/Quack (2018) 204.

Opfer an Gräbern werden mehrfach erwähnt: z. B. in einer Wunschformel in *Wermai*, Kol. 1, Z. 11 (Wasserspense aus Hes-Vasen), Fächer(?), Wasser, Gemüse und Schatten für den Ba im *Lebensmüden*, Z. 43–49, und Wasser für *Neferti*, Z. 68–71, wegen seiner gelehrten Worte.

Gräber als Orte von Verbrechen und Unrecht kommen in der Literatur auch vor. Ganz niederträchtig ist die Tat des Bes, der zunächst seinen ehemals besten Freund Haryothos tötet, um Sex mit dessen Frau Tasis zu haben. Tasis lockt Bes unter einem Vorwand ins Grab ihres verstorbenen Mannes und bringt sich dort um (*Geschichte mit Bes*, Kol. x+3, Z. 10–20ff.). Nachdem Bes dies feststellt, vergeht er sich an ihr. Als Strafe über diesen Akt der Nekrophilie erscheint die Göttin Isis und straft Bes mit Lepra (Kol. x+3, Z. 20–28). Ein weiteres Verbrechen, das die Lehren und Dialoge ansprechen, ist der Frevel der Zerstörung von Gräbern. Nach der *Loyalistischen Lehre des Kairsu*, § 13, 1 tun dies böse Menschen von selbst mit ihren eigenen Grabanlagen; die *Verbotesammlung*, O. DeM 1632, §1, warnt explizit davor.

Einige Schilderungen von Gräbern decken sich mit denen zur Nekropole: Sie sind Ort von Bestattungen – allen voran die detaillierten Beschreibungen aus *Sinuhe* (im Kontrast zu den Kultpraktiken im Ausland), die Bestattung des armen und des reichen Mannes im *Zweiten Setna-Roman* oder den Kulthandlungen rund um die Tempelgräber ab der Spätzeit. Auch Gräber als Orte des Verbrechens werden thematisiert. Vor allem die älteren Lehren haben mehr Belege zu Gräbern als die demotischen: Darin geht es vor allem darum, sich frühzeitig ein Grab anzulegen und die Versorgung mit Opfern zu gewährleisten – sei es durch die Nachfahren oder durch eine Totenstiftung.

1.4.6.3 Ruheplatz, Ruhehaus, Stätte der Ewigkeit

In den literarischen Texten werden weitere Begriffe genannt, die für das Grab stehen. Manche von ihnen sind als Euphemismen zu verstehen, um die Tragik des Todes mit rhetorischen Mitteln zu maskieren und die Aussicht auf den Tod positiv erscheinen zu lassen.

- s.t oder ḥw.t n.t jmnt.t ‚Stätte des Westens‘ (*Lehre des Hordjedef*, § H2, 2–4; *Lehre für Merikare*, § 127–128): Bezeichnung der königlichen Grabanlage; Kontext: Aufforderungen an den Herrscher, sich um sein Grab zu kümmern; dort heißt es auch: „(Denn) das Haus des Todes gehört dem Leben(den).“
- njw.t-n.t-nḥḥ/s.t n d.t ‚Stätte der Ewigkeit‘ (*Sinuhe*; Version B, Z. 170–173, einziger Beleg im TLA; *Loyalistische Lehre des Kairsu* § 7, 1–5⁶¹⁷)

617 In der letztgenannten Passage heißt es auch: „Gesellt (euch) zu der Höhle, die die Ewigkeit ist!“ Dies ist der einzige Hinweis darauf, dass sich das Grab in einer Höhle befinden kann.

- ḥw.t-nḥḥ ‚Haus der Ewigkeit‘ (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 8, Z. 10, und Kol. 17, Z. 19)⁶¹⁸
- ḥw.t-d.t ‚Haus der Ewigkeit‘ (Weisheitstext *P. Louvre inv. N 2414*, Kol. 3, Z. 9–10): mit der Warnung, sein Haus nicht auf einem Grab zu errichten
- ‘wy-n-ḥtp ‚Ruhehaus‘: Ein Begriff für Friedhöfe von Menschen, aber auch heiligen Tieren. Dorthin kommt der Scheiber des Gottesbuchs zum Beginn des *Kampfs um den Panzer des Inaros*, Kol. 2, Z. 1–2, auf Veranlassung des Pharaos. In der Erzählung über *Hareus, Sohn des Pahat* wird der gleiche Ort erwähnt, aber es bleibt unklar, ob damit ein Menschen- oder ein Tierfriedhof gemeint ist (Kol. 2, Z. 15). Der gleiche Begriff wird als ‚Grab‘ in *P. Insinger*, Kol. 2, Z. 9–13, gebraucht. An dieser Stelle geht es wie so oft darum, sich beizeiten um ein Grab zu kümmern.⁶¹⁹
- pr-ḥtp ‚Ruhehaus‘ (*P. Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 14, Z. 23–24): Dorthin geht ein Protagonist in Memphis, vermutlich mit in Lotosöl getränkten Gewändern (Trauer ritual).
- ḥn.w „Ruheplatz“: U. a. Grab (*Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 24–25, in Zusammenhang mit der Bestattung des Na-Nefer-Ka-Ptah; oft in Zusammenhang mit Krieg und Mord verwendet
- pr „Haus“: In der *Lehre des Amenemhet* gibt es eine längere Passage, wie prächtig ein solches ‚Haus‘ aussehen kann (§ H13a–c). Auch wenn die Sprache sehr symbolisch ist, ist davon auszugehen, dass die Rezipientenschaft der Lehre dadurch animiert werden sollte, den Ratschlägen zu folgen.⁶²⁰ Die *Lehre des Hordjedef* kombiniert an einer Stelle „Haus der Nekropole“ (ḥw.t oder pr n ḥr.t-nṯr) mit ‚Stätte des Westens‘ (s. o.; § H2, 2–4); ebenso die *Lehre des Merikare* in § 127–128 (ḥw.t n.t ḥr.t-nṯr oder s.t n.t ḥr.t-nṯr).

618 Der Kontext ist folgender: Der Adressat soll sich erst in Verwahrhäuser (d.h. ein Gefängnis) zurückziehen, wenn ein Schreiber ins Grab kommen wird. Man hat den Eindruck, Anchsheschonqy bezieht hier seine eigene Situation mit ein. Zu diesen Häusern und ihrer Stellung im Sakralrecht und weiterer Gesetzgebung cf. Petigny (2014).

619 „Vergiß das Begräbnis nicht! Sei nicht zu langmütig in den Befehlen, die der Gott erteilt hat. Das Begräbnis ist es, das in der Hand des Gottes liegt. Der Weise ist es, der dafür Sorge trägt. Die Gnade des Gottes für [den] Gottesmann ist sein Begräbnis und seine Ruhestätte. Die Wiederbelebung nach Meinung des Verstorbenen (besteht darin,) seinen Namen auf der Erde zu [hinter]lassen. [Der] Name und das Begräbnis und die Zeit der Schwäche sind es, weswegen [er(?)] entstanden ist.“

620 „Ich habe mir ein Haus (hier wahrscheinlich eine Grabanlage) errichtet, das mit Gold geschmückt ist; seine Decken sind aus Lapislazuli; die Mauern sind aus Silber; die Böden sind aus mnhy-Gestein (?); die Türen sind aus Kupfer; die Riegel sind aus Bronze; angefertigt für die Ewigkeit, vorbereitet für die Unendlichkeit.“

- s.t-p'ṯ „vornehme Stätte“ als geeigneter Platz für die Errichtung eines Grabes (*Wermai*, Kol. 1, Z. 13–14)⁶²¹

In der *Lehre des Ani* wird eine Umschreibung gefunden: „Mach deine Stätte, die im (Toten)tal liegt, vorzüglich, (genauer gesagt) <die Unterwelt>, die deinen Leichnam verbirgt!“ (st.ṯ=k ntj m t3 jn.t). Diese Passage ist wiederum ein Aufruf an die Adressaten, frühzeitig mit dem Bau eines Grabes zu beginnen.

Die hier aufgeführten Begriffe kommen vor allem in Lehren vor, in denen mit Ratschlägen zu einem frühzeitigen Bau des Grabes aufgerufen wird. Aber auch ein paar Erzählungen führen solche euphemistischen Namen für Gräber. Diese Benennungen sind über die Zeiten hinweg gebräuchlich. Der Zusatz ‚Westen‘ bezieht sich auf die Nekropole, aber auch auf das Jenseits als Ortangabe. ‚Ewigkeit‘ verweist auf die Dauer, die das Grab Bestand haben soll. Mit ‚Ruhe‘ wird verdeutlicht, dass Verstorbene, aber auch Tiere in den Anlagen bestattet sind. Dass das Grab als Wohnstätte nach dem Tod gesehen wird, drückt die Bezeichnung ‚Haus‘ aus.

1.4.6.4 Grabarchitektur: Pyramiden

Ein Grab kann eine Pyramide aufweisen. Dabei ist nicht nur an die Pyramiden der Herrscher zu denken, sondern gleichfalls an die von Privatleuten.⁶²² Das Herrschergrab im königlichen Pyramidenbezirk wird in der *Lehre eines Mannes für seinen Sohn* erwähnt (§ 7, 5–8). Der Zusammenhang ist hier die Aufforderung, den Namen des Pharaos nicht unrechtmäßig zu verwenden. Wer der Aufforderung entsprechend handelt, dürfe auf ein Grab nahe dem des Königs hoffen, wer nicht, bekomme kein Grab und keine Opfer. Die Strafe, die sich damit verbindet, ist der zweite Tod: keine korrekte Bestattung, keine Versorgung, kein Dauern lassen des Namens des Verstorbenen. Ähnlich ist eine Stelle in der gleichen Lehre (§ 8, 1–6).

Hay aus der *Geschichte mit Hay*, Kol. x+2, Z. 3–Kol. 2, Z. 9, bekommt eine Bestattung nahe der Pyramide des Neferkare, wenn die Lesung korrekt ist. Aus einer Passage in der *Lehre des Ani* geht hervor, dass es auch erstrebenswert ist, unweit der Sarkkammern von „großen Alten“ zu liegen, also ehrwürdigen Mitgliedern der Elite (P.Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 14–17). Diese Empfehlung steht im Kontext einer Aufforderung, dass es das wichtigste auf der Arbeitsliste sei, sich mit dem Bau eines Grabes zu befassen. *Sinuhe* soll nach seiner Rückkehr in der Nähe einer königlichen Pyramidenanlage begraben werden: „Deine Pfeiler(halle) sei gebaut aus weißem Kalkstein inmitten <der Pyramiden(anlagen)> der Königskinder.“ (Version B,

621 „Mögest du am (Lebens-)Ende nach einem vornehmen Platz Ausschau halten! Fern sei von dir, nach einem menschenleeren Ort Ausschau zu halten! Dein göttliches Auge soll dir (zu diesem Zweck?) eilends Meldung machen“.

622 Z. B. war Amenemope aus der *Lehre des Amenemope* „Besitzer einer (Pyramiden)grabanlage im Westen von Senut/Panopolis“.

Z. 190–199). Seine Grabanlage, die auch eine Pyramide aufweist, wird noch genauer beschrieben – insbesondere, um damit die fremdländischen Riten in Retenu als nicht ausreichend zu konterkarieren (Version B, Z. 300–310):

Es wurde mir eine Pyramide aus Stein gebaut inmitten der Pyramiden. Die Steinmetze der Nekropole, die die Pyramide entwerfen, maßen ihr Fundament ein. Die Vorarbeiter der Umrißzeichner zeichneten <in ihm>. Die Vorarbeiter der Bildhauer schnitten die Reliefs <in ihm>. Die Arbeitsvorseher, die in der Nekropole sind, bemühten sich um sie (die Pyramide). Jegliches (Grab)inventar, das in die Grabkammer (Grabschacht) gegeben wird, es wurde dafür gesorgt. Es wurden mir Totenpriester gegeben. (Und) es wurde mir ein Grabgut eingerichtet. Äcker (gehörten) zu ihm als Domäne (Totenstiftung) an ihrem Orte, wie es einem erstrangigen Höfling zusteht (gemacht wird). Meine Statue war mit Gold überzogen, ihr Schurz mit Elektron. Seine Majestät war es, der veranlasst hatte, (daß) es (so) gemacht wird! Es gibt keinen Geringen (Armen), dem Gleiches getan wurde! Ich war unter der Gunst der königlichen Zuwendung, bis der ‚Tag des Landens‘ kommen sollte.

In dieser Passage wird zudem auf den Schacht mit einer Grabkammer und Beigaben verwiesen.⁶²³

Schließlich sei auf einen Vergleich aus dem *Lebensmüden*, Z. 39–43, verwiesen. Er wünscht sich den Tod mit seinem Ba, und zwar als einer, „der in seiner Pyramide ist, nachdem ein Hinterbliebener sich bei seinem Sarg aufgestellt hat“.

Der *Lebensmüde* erwähnt Pyramiden aber auch in traurigen Zusammenhängen (Z. 60–67). In einer Lamentation über traurige Zustände von Begräbnissen sagt er: „die, die mit Granitblöcken bauten, errichtet zu (?) vollendeten Pyramiden in vollendeter Arbeit, damit die Bauherren zu Göttern wurden“, haben nun Schaden genommen. Ob man hier wieder königliche Anlagen und deren Verfall mitdenken kann, ähnlich wie in *Ipuwer*, Kol. 7, Z. 1–2?

Gemessen an der Laufzeit von Grabpyramiden verwundert es nicht, dass nur ältere Literaturwerke diese thematisieren. Sie fügen sich ein in die Betrachtung von Gräbern im Allgemeinen.

623 Eine Grabkammer erwähnt vermutlich auch die *Lehre des Amenemhet*, § H15h – in Zusammenhang mit der Errichtung von Monumenten oder Statuen (vielleicht für das Grab).

1.4.6.5 Jenseitsvorstellungen: der ‚schöne Westen‘

Das Jenseits ist der Ort, an dem das Leben nach dem Tod stattfindet. Es ist in der Unterwelt, ägyptisch Duat (Dw3.t), und im Himmel zu verorten.⁶²⁴ Wer ein gerechtes Leben auf Erden geführt hat, konnte eine gute Position im Jenseits erlangen. Eine Hölle gab es nicht, nur die völlige Vernichtung von gottlosen Verstorbenen oder eine jämmerliche Existenz im Jenseits.⁶²⁵ Ebenso existierte kein Paradies an sich – damit war die Position im Leben nach dem Tod in der Nähe der Götter gemeint. Im *Lebensmüden*, Z. 130–142, sehnt sich der Protagonist nach ‚paradiesischen Zuständen‘ wie erfrischender Wind, Regen und Heimkehr. Er nennt auch ein Gebiet, das man mit ‚Paradies‘ übersetzen kann: „wie das Sitzen am Ufer des Trunkenheitslandes“ (mr.yt n.t tḥ.t). Darunter kann man sich einen Zustand der Entspannung durch Intoxikation vorstellen, nicht zwangsmäßig ein alkoholisch induziertes Schlaraffenland.⁶²⁶

Eine weitaus häufigere Vorstellung vom Jenseits ist die einer Anlage- und Zufluchtsstätte, wohin sich der Verstorbene vor allerlei Gefahren retten, d. h. „anlanden“ kann und am Ziel seiner Wege ist.⁶²⁷ Die Bezeichnung des Totenreichs, die noch öfter vorkommt, ist die des ‚schönen Westens‘ – über alle Zeiten hinweg. In *P. Vandier* wird die Göttin Hathor durchweg als die ‚Herrin des Westens‘ bezeichnet, weil sie die Toten in die Unterwelt eintreten lässt (*P. Vandier*, Kol. 3, Z. 11–13) und vor Osiris, den Herrn des Westens⁶²⁸ bringt (Kol. 3, Z. 13–15). Die Ammit ist die ‚Fresserin des Westens‘, aber auch alle anderen Unterweltlichen können als Götter oder Beamte ‚des Westens‘ bezeichnet werden (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 1–15).

Der Pharao ist derjenige, der dafür sorgt, dass Menschen in den Westen kommen oder vor ihm errettet werden – so zumindest preist Sinuhe den Herrscher (*Sinuhe*, Version B, Z. 206–217). Wer sich dem Pharao gegenüber korrekt verhält, erreicht den Westen unter dessen Protektion und bekommt eine gute Bestattung

624 Cf. Hornung (1997) mit Literatur, die über die Vorstellungen vom Jenseits v. a. informiert.

625 Warum Günter Vittmann im TLA in der *Lehre des Anchsheschongy*, Kol. 13, Z. 4 übersetzt „Schlimm an Schicksal, elend (in der?) Hölle(?)“ ist mir unklar, da das Wort wohl *imn.t?* ‚Westen‘ zu lesen ist. Das koptische ‚Amente‘ hat später auch die Bedeutung ‚Hölle‘, aber bereits in diesem Text?

626 Zur Unterwelt in diesem Werk jetzt Parys (2020) 223–226; 230–235 und wie diese unterschiedlich vom *Lebensmüden* und von seinem Ba dargestellt wird (mit Grafik auf S. 334)

627 *Lehre des Hordjedef*, § H6, 1; *Lebensmüder*, Z. 37–39; vielleicht *Lehre eines Mannes für seinen Sohn* gemeint (§ 4, 6–5, 3). Am meisten belegt ist dieses Motiv im *Beredten Bauern*, z. B. in Version B1, Z. 351–356 in Zusammenhang mit dem Schicksalssymbol der Waage. Das deutet auf das Jenseitsgericht hin und wird in der *Lehre des Menena*, Z. 1–2 aufgegriffen.

628 Belege: *Zweiter Setna-Roman*, *passim*; *Kampf um den Panzer des Inaros*, Version in *P. Carlsberg 10*, Fragment 2, letzte Kolumne, Z. x+10–12; *P. Petese 2*, Fragment C19, Z. x+4.

(*Sinuhe*, O. DeM 1665 + O. Gardiner 1, § 6, 8–7, 3, Fragment 2, Z. x+1–3).⁶²⁹ Gute, gottesfürchtige Lebensführung wie das Beschäftigen mit Gottesworten führt zu einem langen irdischen Leben, an dessen Ende ein Mensch in den Westen gelangt (*Lehre des Hori*, Z. 2–4; *Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 4, *Erziehung und angeborne Natur*, Kol. 6, Z. 5–7).

Im Westen ist der Mensch dann vor strafenden Göttern sicher und kann immerwährende Ruhe finden (*Satirische Streitschrift*, § KÄT 88, 2–3; vielleicht *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 24, Z. 11–20). Er bekommt Opfergaben wie „das Wasser des Westens“ (*Wenamun*, Kol. 2, Z. 54–60).

Der Westen hat nicht nur eine positive Konnotation: Kritik klingt wohl im *Lebensmüden*, P. Amherst 3, J–K.4, an, aber leider ist die Stelle mit der ersten Rede des Bas nur als Fragment erhalten: „[...] du/dich die feindliche Natur (?) des Westens [...]“. Der *Lebensmüde* trauert um verstorbene Angehörige, die im Westen sind und nie wieder zurückkehren werden (Z. 76–80). Allerdings wünscht er sich unbedingt den Tod und dass sein Ba mit ihm gemeinsam in den Westen geht (Z. 17–20; Z. 37–39; Z. 39–43; Z. 49–55; Z. 147–154). Nicht immer sind alle Bezüge auf den Westen verständlich.⁶³⁰

Der Abstieg in die Unterwelt (Katabasis) ist ein literarisches Motiv, das nicht nur in antiker Erzählliteratur häufig vorkommt.⁶³¹ Der Weg ins Jenseits ist normalerweise der Tod, und der Ba kennt den Weg dahin (*P. Westcar*, Kol. 7, Z. 23–26),⁶³² die Füße laufen dorthin (*Lehre des Amenemhet*, § H14d–f). Nur wenige Personen sind in der Lage, aus dem Jenseits zu sprechen,⁶³³ von dort zurückzukehren oder, ohne zu sterben, die Unterwelt zu besuchen. Solche fantastischen literarischen Beschreibungen helfen, mehr über die Jenseitsvorstellungen herauszufinden. Nur beson-

629 Recht ähnlich ist die *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 6, 8–7, 3: Wer sich (der Benutzung) seines (des Königs) Namens enthält, ist einer mit unversehrtem Leib. Er (d. h. der König) pflegt seinen (d. h. des Unversehrten) Leib für ihn (oder: doch) (schützend) zu umgeben/umschließen. (?) Im (oder: aus dem) Schutz seiner (d. h. des Königs) beiden Arme [empfängt (?)] ihn der Westen. (?) (Nur) als einer, der mit ihm offen ist (?), ist man bestattet worden.“; cf. Die Stelle in § 7, 4 ist nicht ohne Schwierigkeiten; cf. auch Quack (2000b) 539.

630 Zwei Stellen in *P. Saqqara dem. 1, 2 ro*, *Die Rache der Isis* lassen sich schwer interpretieren. Ob in Kol. 6, Z. 30–31, die Himmelsrichtung gemeint ist? Der Kontext ist aber das Totenreich: „Der Gott sprach: ‚Ich war im Osten (? oder: Westen). Ich [fragte(?)] Osiris wegen Isis, die dort war. Es kam dieser Totenvogel [...]‘. Eine kranke Frau scheint mit Imhotep darüber zu sprechen. Bereits zuvor, in Kol. 6, Z. 20–23, sagt sie zu ihm: ‚Den Westen habe ich ins Herz von [...] gesetzt [...]‘. Damit ist vermutlich gemeint, dass sie ihren Tod herbeiwünscht, cf. Smith/Tait (1983), *P. Saqqara dem. 1, 2 ro.*, 98, Anm. ω.

631 Frenzel (2015) 700–714.

632 Der Magier Djedi preist den Königssohn Djedefhor folgendermaßen: „Möge dein Ka (alle) Angelegenheiten (erfolgreich) verfechten gegen einen Feind. Möge dein Ba die Wege kennen, die führen zum Tor (des Gebiets) des Verhüllens des Verstorbenen (oder: dessen, der den Verstorbenen verhüllt).“

633 *Lehre für Merikare*, § 139; *Lehre des Amenemhet*, § H14d–f.

ders talentierte Magier können die Unterwelt bezaubern (so im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 12–15; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3).⁶³⁴

Die Erzählung des *P. Vandier* mit dem Stellvertretertod des Meri-Re und seinem Golem und der *Zweite Setna-Roman* mit dem Besuch von Setna und Si-Osiris in der Unterwelt sind die zentralen Quellen für das Katabasis-Motiv.⁶³⁵ Si-Osiris geht mit seinem Vater nach Saqqara. Offenkundig befinden sich die für sie nächstliegenden Zugänge zum Jenseits in der memphitischen Nekropole. Vielleicht kam er durch einen Zauberspruch wie den im *Ersten Setna-Roman* auf die Erde: „Wenn du die zweite Formel rezitierst, wirst du in der Unterwelt sein, indem du wieder in deiner Art auf Erde bist.“ (Kol. 3, Z. 12–14; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3).⁶³⁶ Eingang und Ausgang sind an verschiedenen Stellen (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 23–25). Da dies Geheimwissen ist, wird es durch Si-Osiris explizit nicht weiter erklärt. Wir erfahren aber, dass jeder der 42 ägyptischen Gaue seinen Zugang zur Duat hat, so auch im Heiligtum von Alchai in Abydos (= das Osirisgrab, Kol. 2, Z. 22–23), das vermutlich als Hauptkultort des Herrn der Unterwelt extra aufgeführt wird.

Auch in *P. Vandier*, Kol. 2, Z. 14–3, 1, kann die Route in die Unterwelt nur in Heliopolis erfragt werden – vermutlich, weil sich dort das kultische Spezialwissen dazu befindet. Nach Opferungen durch den Pharao „von Memphis an bis hin zum ‚See der Reinigung [des Fal]ken‘(?)“⁶³⁷ macht sich Meri-Re auf den Weg und bekommt vom Pharao Anweisungen, was er vor Osiris sagen soll. Meri-Re ruft, dass sich die Menschen von ihm fernhalten sollen – vermutlich, da er als Verstorbener in einen anderen Status eintritt. Er trifft in der Unterwelt auf Hathor, die ihn vor Osiris bringt (*P. Vandier*, Kol. 3, Z. 13–15). Osiris kann das Leben des Pharaos verlängern, aber Meri-Re bleibt das Opfer: Der Gott erlaubt ihm nicht, wieder auf die Erde zurückzukehren (*P. Vandier*, Kol. 4, Z. 8–9). Die Göttin Hathor berichtet Meri-Re zwischenzeitlich vom Leben auf Erden, als sie nach oben ging, um ihre Opferbrote vom Senut-Fest abzuholen. Sie erzählt auch, dass Pharao Si-Sobek keines seiner Versprechen gegenüber Meri-Re gehalten habe. Weil er nicht selbst die Unterwelt verlassen kann, baut Meri-Re einen Golem aus Lehm, der an seiner Stelle Rache üben soll. Der Golem geht zweimal auf die Erde und besucht den Pharao in dessen Schlafgemach. Er bleibt für die Menschen unsichtbar. Als Osiris davon erfährt, ist er über Meri-Re sehr erzürnt, obwohl ihm Meri-Re einen Blumenstrauß von der Erdoberfläche hat mitbringen lassen (*P. Vandier*, Kol. 5, Z. 13–15). Danach ist die Geschichte nur noch in

634 Cf. auch die Passagen zum Geheimwissen in der *Satirischen Streitschrift*, § KÄT 99, 1–100, 2.

635 Naether (2020b) mit einer detaillierten Gegenüberstellung.

636 Zu dieser Stelle, die impliziert, dass man durch den Zauberspruch an zwei Orten gleichzeitig sein kann, cf. die Diskussion bei Escolano-Poveda (2020a) 66, Anm. 350. Cross (2022) 373–374 wertet die Episode als *ekphrasis*, also eine retardierende Beschreibung im Handlungsfluss.

637 *P. Vandier*, Kol. 3, Z. 5–7; die Stelle impliziert weitere Tote; vermutlich sind damit die üblen Priester gemeint, die später vom Pharao umgebracht werden.

Fragmenten erhalten und man kann vermuten, dass Pharao Si-Sobek in die Unterwelt kommt (*P. Vandier*, 7x, Z. 10–15) und dass Meri-Re wieder auf die Erde gelassen wird (*P. Vandier*, Fragment 4, Z. 1–3).

Wie Meri-Re kann auch Si-Osiris/Hor, Sohn des Panesche, zunächst nicht allein aus der Unterwelt wieder auf die Erde kommen, sondern Osiris muss dies veranlassen. Als Hor, Sohn des Panesche, erklärt er dem Gott seine Situation. Dieser befürwortet die Reinkarnation als Si-Osiris, Sohn des Setna, und befiehlt ihm das Verlassen der Unterwelt (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 32–Kol. 7, Z. 6). Später kann Si-Osiris jedoch mit seinem Vater die Unterwelt besuchen und wieder verlassen, und auch zu seinem zweiten Tod gelangt Si-Osiris von selbst wieder nach unten, weil er seine Mission erfüllt hat.

Die Katabasis von Si-Osiris und Setna liefert zahlreiche Beschreibungen des Jenseits. Die Unterwelt besteht aus sieben Hallen, die jeweils durch Pforten oder Tore voneinander getrennt sind (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 1–8). Leider ist der Papyrus nach dem Abstieg abgebrochen und die Schilderung setzt erst mit der vierten Halle wieder ein. Dort befinden sich Personen, die sinnlos Seile flechten oder nicht an ihr Essen gelangen.⁶³⁸ In der fünften Halle sind die Toten hierarchisch aufgereiht, um zum Totengericht zu gelangen. Die Verbrecher unter ihnen klagen dort bereits, weil sie erahnen, dass sie eine schlechte Position im Leben nach dem Tod erwarten wird. In Kol. 2, Z. 8–15, wird ein Mann beschrieben, dem das Scharnier der Pforte von der fünften zur sechsten Halle im Auge steckt. Jedes Mal, wenn die Tore geöffnet werden, hat er furchtbare Schmerzen – seine Strafe für ein ungerechtes irdisches Leben. In der sechsten Halle befinden sich Götter, Unterweltsbeamte (vermutlich die 42 Totenrichter) und Unterweltsdiener. Sie erstatten den Göttern in der siebten Halle Bericht. Die Richter überblicken das Leben eines Menschen in Windeseile und sind nicht parteiisch, wie die *Lehre für Merikare* warnt (§ 54–57).⁶³⁹

638 *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 17–23: „Diese seildrehenden Leute, die du siehst, während diese Eselinnen (die Seile) hinter ihnen fressen, sind die(jenige) Art von Menschen auf Erden, auf denen der Fluch des Gottes lastet, indem sie Tag und Nacht für ihren Lebensunterhalt arbeiten (müssen), während ihre Frauen es hinter ihrem Rücken rauben und sie (selbst) kein Brot zum Essen finden.“ [...] „... während es andere gab, deren Vorrat an Wasser und Brot über ihnen [aufgehä]ngt war, indem sie liefen, um sie (die aufgehängten Sachen) herunterzuholen. Andere indessen (im Demot. wieder Umstandssatz) gruben unter ihren (der zuvor genannten Menschen) Füßen, um zu verhindern, daß sie es (das Aufgehängte) erreichten.“

639 „Vertraue nicht auf die Länge der Jahre (wörtl.: fülle dein Herz nicht mit der Länge der Jahre)! Für (bloß) (eine) Stunde halten sie (d.h. das Richterkollegium) die Lebensdauer. Mit seinen Taten auf einem Haufen (oder: als Summe/Endergebnis (seines Lebens)) neben ihm, bleibt ein Mann nach dem Dahinscheiden übrig (wörtl.: daß ein Mann nach dem Anlanden übrigbleibt, ist indem/nachdem seine Taten auf einen Haufen (oder: als Summe) neben ihn gelegt worden sind). Nun ist die Existenz dort (d.h. im Jenseits) die Ewigkeit. Wer tut, was sie (d.h. das Richterkollegium) tadeln werden, ist ein Tor. Was

Die siebte und letzte Halle ist die, in der das Jenseitsgericht mit der Herzenswägung stattfindet.⁶⁴⁰ Dort sitzt Osiris mit der Atefkrone auf seinem goldenen Thron, Anubis und Thoth zu seiner Linken und seiner Rechten, dazu weitere Götter und Unterweltsbeamte. In der Mitte ist die Waage aufgestellt. Anubis misst das Ergebnis der Herzenswägung und teilt es Thoth mit, der alles protokolliert. Sind die Missetaten der Verstorbenen zu viele, so steht die Ammit bereit, um den Toten inklusive Ba und Leichnam zu verzehren. Wessen gute und schlechte Taten sich die Waage halten, der wird zu den Verklärten gebracht, die Sokar-Osiris zugeordnet werden. Nur die Menschen mit vielen guten Taten dürfen sich zu den Göttern und Unterweltsbeamten gesellen, mit deren Bas in den Himmel auffahren⁶⁴¹ und Re direkt ansprechen.⁶⁴²

Das Jenseits ist hauptsächlich als ein guter Ort beschrieben, den es zu erreichen gilt. Insbesondere mittel- und neuägyptische Lehren vermitteln dieses Bild, sie warnen zugleich vor der strafenden Macht der Götter im Jenseitsgericht. Es gibt euphemistische Bezeichnungen für das Jenseits. In diesen Punkten ist die Darstellung mit der des Grabes vergleichbar. In Erzählungen, insbesondere ab der Dritten

den angeht, der es (das Jenseits; oder: sie: das Richterkollegium) erreicht, ohne Unrecht zu tun, er wird dort wie ein Gott sein, (d.h.) einer, der frei herumgeht wie die Herren der Ewigkeit.“ Ähnlich ist *Late Egyptian Miscellanies, P. Chester Beatty 4, Erziehung und angeborene Natur*, Kol. 6, Z. 5–7: „Befolge es, damit dein Name (für gut) befunden wird, damit du den Westen erreichst. Hüte dich, zu sagen: Jeder Mann ist seiner Natur/Veranlagung entsprechend. Unwissende und Weise sind sich da gleich. Schai und Renenet sind in der Natur (des Menschen) eingraviert, in der Schrift von Gott persönlich. Jeder Mann verbringt seine Lebenszeit innerhalb einer (einzigen) Stunde.“ Cf. weiterhin *Late Egyptian Miscellanies, P. BM EA inv. 10085 + 10105, Warnung des Lehrers an den Auszubildenden*, Kol. x+1, Z. 6: „Gedenke doch des Tages in der Gerichtshalle, wenn du alleine bist bei ihrem (=der Gerichtshalle) Urteil.“ Meiner Auffassung nach wird hier auch auf das Totengericht in der jenseitigen Gerichtshalle angespielt.

640 In der *Satirischen Streitschrift*, § KÄT 38, 2–55, 1, am Ende vermutlich als „Richtstätte“ bezeichnet, wie diese Wunschformel nach einer schönen Existenz im Jenseits belegt: „Mögest du hinabsteigen in die [Richt]stätte (?), ohne daß du vernichtet wirst. Mögest du deine Verwandlung durchführen in das, was du möchtest, analog (zu den Verwandlungen) des Phönix. Jede deiner Gestalten ist (die) eines Gottes, entsprechend deines [Wunsches] (oder: so wie du (es) [wünschst]) (?).“

641 Cf. dazu die Wunschformel in der langen Eingangspassage in der *Satirischen Streitschrift*, § KÄT 38, 2–55, 1: „[Mögest du] das Leuchten (des Sonnengottes) in der Unterwelt [beobachten], wenn er an dir vorbeizieht.“

642 *Lebensmüder*, Z. 142–147: „Doch der, der dort (d.h. im Jenseits) ist, wird (wie) ein lebender Gott sein, wobei er dem das Unrecht verwehrt, der es zu tun pflegt (wörtl.: und zwar beim Zurückweisen des Unrechts gegen den, der es tut). Doch der, der dort (d.h. im Jenseits) ist, wird in der (Sonnen)barke stehen, wobei er veranlaßt (wörtl.: und zwar beim Veranlassen), daß auserwählte Gaben von dort den Tempeln gegeben werden. Doch der, der dort (d.h. im Jenseits) ist, wird (wie) ein Weiser sein, wobei er nicht daran gehindert wird, eine Bitte an Re zu richten, wenn er spricht.“

Zwischenzeit, wird das Katabasis-Motiv prominent als Handlungsstrang eingebaut. Hier sind Meri-Re und Si-Osiris mit Setna zu nennen, die als Protagonisten in die Unterwelt absteigen und über dortige Verhältnisse berichten. Insbesondere der *Zweite Setna-Roman* macht dazu detaillierte Angaben, die von veränderten Konzepten des Jenseits und vom Aufgreifen internationaler Erzählmotive geprägt sind, aber nicht nur. Es gibt auch ältere Belege für das Katabasis-Motiv. Auffällig ist, dass die demotischen Lehren wenig präsent sind. Das Gegenbild zum ‚schönen Westen‘ entsteht insbesondere in dem Diskurs des *Lebensmüden* mit seinem Ba. Dabei wird zum Teil eine ernüchternde Sicht auf das Jenseits als wenig erstrebenswerter Ort vermittelt.

1.4.7 Zusammenfassung

Tempel sind am häufigsten Orte von Kultpraktiken in den Literaturwerken. Zum Sanktuar als heiligem Ort hatte die Rezipientenschaft in der Regel keinen Zugang – auch das trug zur Mystifizierung des Tempels in den literarischen Texten bei. Darin wohnen die Götter in ihren Kultstatuen ein. Aber sie sind auch überall im Land unterwegs, was Teil ihrer Charakterisierung als allmächtig oder allwissend ausmacht. Kultpraktiken, die am Tempel durchgeführt werden, sind Opfer, Feste, aber auch Inkubation. Der Priesterdienst am Tempel wird erwähnt, sowie Verhaltensregeln in den Lehren, die für verschiedene Gruppen dort zu gelten haben. Für einige Herrscher wird betont, dass sie für die Götter Tempel bauen als Teil ihrer Repräsentation. Wenn einmal kein Tempel zur Verfügung steht, müssen Zelte oder andere Behelfskonstruktionen dafür herhalten. Diese Beobachtungen gelten über die Zeiten und Genres hinweg.

Der Dromos als Prozessionsweg durch den Tempel oder auch Vorhof ist Ort von einigen Kulthandlungen, insbesondere Prozessionen oder Bestattungen am Tempelgrab. Auch Eide werden dort abgeleistet. Dieser Ort stellt oft den Ausgangspunkt für neue Handlungen dar. Die Vorhalle ist ebenso Ort zahlreicher Kulthandlungen, allerdings, wie auch der Dromos, vor allem ab der Dritten Zwischenzeit. In den Lehren sind Dromos und Vorhalle kaum präsent.

Schreine für Göttern und heilige Tiere konnten fest, aber auch mobil z. B. auf Barken platziert werden. Das ist vor allem ab der Spätzeit belegt, ebenso Kapellen. Diese dienen in der Regel als Stationsheiligtümer. Wie Dromoi sind auch sie Orte der Handlung, an denen zunächst etwas geschieht, was durch eine entscheidende Begegnung abgelöst wird – vermutlich auch hier ein literarischer Topos.

Das Lebenshaus ist der Ort, wo Kulthandschriften komponiert und deponiert werden und die Ausbildung von Priestern stattfindet. In den Erzählungen kommt dies recht selten vor. Ist die Rolle des Lebenshauses in der Forschung vielleicht überbetont, oder diente das der Geheimhaltung von Spezialwissen?

Depots und die Wabet dienen vor allem der Schlachtung von Opfertieren und der Mumifizierung. Vor allem in den Erzählungen werden diese Räume erwähnt. Dort sind Duft, Salben und Gesang in Kulthandlungen wichtig, was sich aus den Praktiken und den entsprechenden Gerüchten erklärt. Hauptsächlich in Erzählungen ab der Spätzeit kommen die Depots und die Wabet vor.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Kulthandlungen am Tempel eine große Bandbreite aufweisen. Der Tempel ist ein wichtiger Ritual- und Handlungsort, zudem aber nicht jeder Zugang hatte. Es zeigt sich dadurch, dass die Protagonisten in den Erzählungen in der Regel einen hohen Status haben. Die Lebenslehren erwähnen den Tempel vor allem im Bereich der Verhaltensregeln.

Neben dem Tempel ist die Residenz mit dem Palast Ort zahlreicher Kultpraktiken in den Erzählungen – und das durchgängig durch die Zeiten. Oft ist die Hauptstadt des Reichs der jeweilige Handlungsort, darunter unter anderem die Thronhalle, in der magische Praktiken, Eide, Invokationen bei Göttern und natürlich das Niederfallen von Untergebenen in Proskynese vor dem Herrscher geschieht. Hier kann sich die Macht des Herrschers manifestieren – wie in der *Geschichte des Sinuhe*, aber auch dessen Ohnmacht, wie die Erzählung im *Zweiten Setna-Roman* zeigt: Hier ist der Herrscher der Kompetenz (oder Inkompetenz) seiner Magier ausgeliefert. Die Thronhalle ist zudem ein Ort, an dem der Herrscher nach Zerstreuung sucht. Auch dies ist ein Topos: Er bleibt zu Hause, die Wunder der Welt werden ihm vorgeführt. Vor den Palasttoren finden dagegen Hinrichtungen und Trauerzeremonien statt. Diese sind explizit von anderen Kulthandlungen getrennt worden. Selten erwähnt wird das Erscheinungsfenster, an dem Götter und der Pharao selbst vor die Menschenmenge treten können. Ein besonderer Ort ist der Harim: Er kommt selten vor, weil er der Wohnort von Frauen ist, die ihrerseits selten Protagonistinnen sind. Zudem gibt es Räumlichkeiten, zu denen ganz wenige Personen Zugang haben, nämlich exklusive Zimmer wie das Schlafgemach des Herrschers. Dieses dient dem Schutz von Leib und Leben des Souveräns und verdient somit selber besonderen Schutz. Dieser Raum wird nur in den Erzählungen erwähnt, wenn es um Gefahren für den Pharao geht wie beispielsweise in *P. Vandier*, der Rahmenhandlung der *Lehre des Anchsheschonqy* und dem *Zweiten Setna-Roman*. Ist der Herrscher auf Reisen, gibt es mobile Varianten für seinen Palast wie Zelte oder Hütten – ähnlich wie die ‚Behelfstempel‘.

Das Land wird betont, wenn die ägyptische Landschaft oder Personen wie der Pharao und Helden besonders gerühmt werden sollen. Dies ist gleichermaßen in Lehren und Erzählungen der Fall und das über die Zeiten hinweg. Als Gegensatz dazu werden Szenarien von Krieg in Prophetien, Diskursen und Erzählungen konstruiert, in denen auch die Kultpraktiken nicht korrekt ausgeführt werden. Eine wichtige Dichotomie besteht in der Gegenüberstellung von Ägypten und den anderen, den Fremdländern. Feinde werden dann interessant, wenn sie unterworfen

werden sollen, oder wenn ägyptische Kultpraktiken über die anderen obsiegen. Dies zeigt sich bei ägyptischen Protagonisten, die zeitweise im Ausland leben. Die Wirkmächtigkeit der ägyptischen Magie, die Ausdifferenzierung der komplexen ägyptischen Kultpraktiken sowie die überlegenen Götter, der übermächtige Pharao und die kompetenten Priester-Magier sind Vergleichsmomente, die Ägypten gegenüber allen anderen Ländern als überlegen darstellt.

Eine regionale Gliederung sind Gaue und Domänen. Die nur wenigen Beispiele sind über die Zeiten verteilt und beziehen sich auf das Diesseits und das Jenseits. In den Literaturwerken besteht eine enge Bindung der Protagonisten und Charaktere an ihre Heimatstadt. Fremd sind oft schon die Einwohner aus dem Nachbardorf innerhalb der Erzählungen und der Lehren. In den Weisheitstexten gibt es keine konkreten Städtenamen, wie auch einzelne Götter nicht genannt werden, dafür aber in den Erzählungen. Hier sind als häufigste Belege Heliopolis als Kultzentrum des Re, Memphis mit der Nekropole Sakkara als langjährige Residenzstadt und Theben als religiöses Zentrum v. a. des Amun zu nennen. Daneben werden zahlreiche unterägyptische Städte erwähnt, die Residenzen ab der Spätzeit waren und als Herkunftsorte von Protagonisten in dem *Inaros-Petubastis-Erzählkreis* aufgeführt werden. Aber auch andere demotische Erzählungen erwähnen diese Städte. Hinzu kommt, dass Protagonisten aus den *Setna-Erzählungen* und in *P. Rylands 9* recht mobil sind und daher häufig nach beispielsweise Herakleopolis oder Abydos reisen. Wege sind nicht so oft aufgeführt, wenn sie nicht metaphorisch zu verstehen sind. Bei Reisen wird in der Regel die sichere Heimkehr thematisiert – insbesondere die *Geschichte des Wenamun* ist dafür ein Beispiel. Eher unübliche Handlungsorte sind die Gerichtshalle und Gefängnisse. Hier wird wahrscheinlich eine juristische Auseinandersetzung oder ein begangenes Unrecht der Ausgangspunkt für die Handlung sein, wenn sich die Protagonisten in Haft befinden.

Auch auf dem Schlachtfeld können Kultpraktiken vollzogen werden. Götter sind manchmal Kriegstreiber einer Handlung, z. B. im *Kampf um den Panzer des Inaros*. Priester ziehen mit zu militärischen Auseinandersetzungen; die Götter werden als Helfer oder um Beistand in der Schlacht angefleht.

Recht selten finden Kultpraktiken zu Hause statt. Nur mächtige Priester-Magier sind in der Lage, vor allem magische Praktiken in ihren eigenen Räumen auszuführen. Dazu gehören Ubainer, Chonsemhab, Petese sowie Setna und Si-Osiris. Was noch zu Hause geschieht, sind Träume, denn die Götter schicken diese recht spontan. Vielleicht hatten die Literaturwerke die Funktion, sich mit den handelnden Personen von nicht-priesterlichem Personal bewusst abzusetzen bzw. den Tempel und andere Räume als die Norm auszugeben.

Betrachtet man den natürlichen Raum, ist zunächst der Himmel als Sphäre der Götter zu nennen. Diesen muss man allerdings in Zusammenhang mit der Unterwelt sehen. Das ist in Ägypten eine besondere Konstellation aufgrund der Sonnenfahrt

des Re. Götter können als Gestirne am Himmel stehen und Boten vom Himmel aussenden. Der Himmel ist das Reich der Vögel, er kann ein Zeichen sein und mächtige Priester-Magier sind in der Lage, ihn zu bezaubern. Im Gegensatz dazu wird die Erde relativ selten genannt. Sie dient vor allem als Bezugsort zwischen Himmel, Nekropole und Unterwelt. Nur für wenige Trauerrituale wird Erde als Material erwähnt. Gebirge und Wüsten werden als abgeschiedene Orte, die nicht mehr zur Zivilisation gehören, geschildert. Dort finden Kulthandlungen im Verborgenen statt, beispielsweise magische Praktiken. Gebirge sind manchmal Teil der Nekropole.

Uferlandschaften spielen dann eine Rolle, wenn vor gefährlichen Tieren dort gewarnt wird, insbesondere vor Krokodilen. An Ufern werden manchmal Rituale für eine gute Reise vollzogen. In der Geschichte *Der Kampf um die Pfründe des Amun* spielt sich fast die komplette Handlung am Ufer ab. Das Ziel ist jeweils, auch in der Geschichte des *Wenamun*, dass das gegenüberliegende Ufer erreicht werden soll.

Recht häufig werden Flüsse und Sümpfe erwähnt. Im Nil befinden sich Tiere als Nahrung und Opfergaben, die laut der Weisheitslehren die Götter für die Menschen geschaffen haben. Ein besonderes Ereignis ist die rituelle Jagd des Pharaos in den Marschen. Das Übersetzen über den Fluss ist Thema in einigen Erzählungen, bei denen es um Prozessionen geht. Diese zentralen Kultpraktiken kommen recht häufig vor, weil sie öffentlich stattfinden und damit einen Anknüpfungspunkt an die Lebenswelt der Rezipienten an Festtagen liefern. Gerade im *Ersten Setna-Roman* ist der Fluss ein wichtiger Handlungsort – dort hat Thoth sein Zauberbuch versteckt. Bootfahren ist ein Zeichen von Luxus einer Oberklasse; die Fortbewegung zwischen Orten und Kultzentren war dem Durchschnittsägypter so nicht möglich. Damit erfüllt die Literatur auch das Bedürfnis, in andere Regionen zu entführen, ohne dezidiert ‚Reiseroman‘ zu sein. Der Aspekt der Gefahr kommt in der *Hirtengeschichte* vor: Krokodile und Überflutung. Der Nil ist hier auch ein Ort des Todes. Darüber hinaus wird Wasser als Opfergabe erwähnt und die Priester reinigen sich darin für weitere Rituale.

Seen und Teiche sind menschengemachte Wasserlöcher, die sich auf Grundstücken des Pharaos oder von Privatleuten befinden. In einer *Setna-Geschichte* ist vom ‚Fest derer vom See‘ die Rede. Auch im Ausland befinden sich Seen, z. B. in der *Prinzenerzählung*, in der Dämonen miteinander kämpfen. Im *Zweibrüdermärchen* schafft Re einen künstlichen See. Heilige Seen von Tempeln werden nur selten erwähnt. Sie sind der Weg in die Unterwelt für Meri-Re, Ort der Reinigung für die Priester und Teil von Bauprogrammen von Pharaonen. Ähnlich wie beim Nil besteht auch in Seen die Gefahr, dass sich dort Krokodile befinden. Fruchtländ unterliegt der Gefahr, dass es Ach-Geister durch magische Praktiken manipulieren und dadurch für die Menschen unbrauchbar machen.

Neben Tempeln und der Residenz sind vor allem funeräre Räume häufig Orte der Handlung. Dazu gehört die Nekropole. Sie wird als getrennt vom Raum der

Lebenden beschrieben. Das ist kein Zufall, denn dadurch wird der Kontrast zwischen Lebenden und Toten schärfer akzentuiert. Alle vier *Setna-Romane* spielen beispielsweise in Nekropolen, wie auch weitere demotische Geschichten. Das liegt daran, dass Verstorbene als Protagonisten vorkommen. Auch Traumdivination und Trauerrituale finden in der Nekropole statt. Etwas anders liegt der Fall bei der Geschichte mit *Chonsehab und dem Geist*, denn das Treffen des Priesters und des Totengeists findet zunächst bei dem Priester zu Hause statt.

Das Gegenbild zu korrekt ausgeführten Ritualen in der Nekropole ist das von Verbrechen und schlimmen Zuständen, wenn beispielsweise Kultpraktiken nicht korrekt ausgeführt werden oder Krieg in der Nekropole stattfindet. Die Lehren betonen, dass die verstorbenen Eltern geehrt werden sollen und eine gute Lebensführung später einen Platz in der Nekropole sichert. Allgemein fällt auf, dass dabei vor allem die älteren mittel- und neuägyptischen Lehren mehr Belegstellen für Nekropole und Jenseits bieten als die demotischen. Anders als bei Dromos und Kapelle finden in der Nekropole keine Handlungen statt, die plötzlich zu etwas anderem führen und Ausgangspunkt für eine neue Handlung sind: Wer sich in der Nekropole aufhält, hat in der Regel einen Grund dafür, dieser ist meistens eine Kultpraxis. Ein wichtiger Ort innerhalb der Nekropole ist das Grab. Die älteren Lehren betonen, dass man sich früh um die Anlage einer Grabstätte kümmern soll, auch der Pharao. Die jüngeren Weisheitstexte heben eher auf eine gute Lebensführung ab und warnen davor, dass sich Reichtum nicht unbegrenzt ins Totenreich mitnehmen lässt. Bei den Erzählungen bieten vornehmlich die Geschichte des *Sinuhe* und der *Zweite Setna-Roman* mit dem Begräbniszug des armen und reichen Mannes viele Informationen, aber auch die Erzählungen ab der Spätzeit mit Erwähnungen von Tempelgräbern als besonderer Bestattungspraxis. Das Grab kann aber auch Ort von Verbrechen sein. Es gibt zahlreiche Begriffe für ‚Grab‘, die meisten von ihnen euphemistisch, um die Aussicht auf den Tod positiv erscheinen zu lassen. Die Verweise auf den Westen wie beispielsweise in der ‚Stätte des Westens‘ sind als Ortsangabe auch auf das Jenseits bezogen, nicht nur auf die Nekropole. Angaben wie ‚Haus‘ o.ä. ‚der Ewigkeit‘ verweisen auf die lange Dauer der Stätte, oft ein Wunschgedanke, und ‚Haus‘ auf die Heimstätte, die das Grab für den Verstorbenen nun ist. Diese Belege finden sich durchgängig in Lehren und Erzählungen. An besonderer Grabarchitektur ist der Bau von Pyramiden hervorzuheben, der sowohl für Herrscher als auch für Privatleute wie *Sinuhe* oder den *Lebensmüden* belegt sind. Aufgrund der Laufzeit dieser Architekturform finden sich die Erwähnungen nur in älteren Werken.

Die Jenseitsvorstellungen sind innerhalb der altägyptischen Geschichte Entwicklungen unterworfen. Die Idee des ‚schönen Westens‘, der ‚Anlege und Zufluchtsstätte‘, ist analog zum Grab in der Regel positiv konnotiert, außer im *Lebensmüden*. Die Lehren sprechen davon, den Westen schadlos zu erreichen und dann

das Jenseitsgericht zu bestehen. Insbesondere die älteren Lehren beinhalten dazu Warnungen vor den Göttern; in der Erzählliteratur ab der Spätzeit kommt das Katabasis-Motiv hinzu – des Abstiegs in die Unterwelt, insbesondere des Meri-Re und des Si-Osiris. Es gibt auch frühere Andeutungen davon. Diese Geschichten berichten, wie sich das Leben nach dem Tod in der Unterwelt gestaltet. Sie bieten damit nicht nur interessante kultpraktische Einblicke, sondern entführen die Rezipientenschaft in eine wohl für jeden Menschen unbekannte Welt. Mit der Zeit verändert sich die Darstellung der Unterwelt: Sie ist nicht nur erstrebenswert, sondern ein dunkler trauriger Ort, an dem üble Zeitgenossen für immer und ewig ein trauriges Dasein fristen. Dies wird sicherlich in einem gewissen Maße spätere Höllenvorstellungen beeinflusst haben.

Bei der Beschreibung von Ritualorten herrscht eine gewisse Freiheit: Sie decken sich zwar größtenteils mit den Lokalitäten, an denen realiter Kultpraktiken stattfanden, aber durch das Hinzuziehen fantastischer und jenseitiger Räume kommen weitere, ungewöhnliche Handlungsorte hinzu.