

2 Kultpraktiken

*You only get to see the light
Just one time in your life
Oh, black magic
That blows your mind away¹*

Dieses Kapitel hat zum Ziel, alle Kultpraktiken aufzulisten und zu kommentieren, die in den literarischen Texten vorkommen. Begonnen wird mit unbekannten und allgemeinen Ritualbestandteilen, bevor dann dezidiert Opfer, Gebet und Fluch, Divination, Festgeschehen, königliche Ereignisse, persönliche Lebensereignisse, Magie und Medizin und funeräre Praktiken analysiert und pro Abschnitt zusammengefasst werden. Eine kurze Themenübersicht dazu findet sich auch in der Einleitung. Die Ergebnisse werden im Schlusskapitel nochmals aufgegriffen.

2.1 Allgemeine Ritualbestandteile: Ritualpraxis und Formen von Gefolgschaft

2.1.1 Rituale vollziehen

Es gibt keinen Begriff wie ‚Kultpraxis‘ oder ‚Ritualvollzug‘ im Ägyptischen – es werden Dinge wie eine „Sache des Gottes“ ([j]ḥ.t-nṯr) oder n.t-‘ „das, was üblich/in der Hand ist“ getan. Solche rituellen Vorgänge, die wir wissenschaftlich mit Fachtermini versehen, wurden im Ägyptischen vor allem mit Hilfsverben ausgedrückt. Das macht ihre Identifizierung nicht leicht. Hinzu kommt die Geheimhaltung ritueller Vorgänge, das Vorhandensein von Anspielungen in den literarischen Texten und die Erwähnung von Zeremonien, die uns unbekannt sind und die wir oft nicht verstehen, weil sie nur als Fragment überliefert sind. Es gibt auch Handlungen, die

1 Jarvis Cocker: Black Magic. Jarvis, London: Rough Trade Records 2006.

keine Rituale sind, aber Anspielungen auf diese und Vergleiche mit ihnen damit bewusst provozieren.

In Kapitel 7 wird insbesondere auf die Geheimhaltung rituellen Spezialwissens eingegangen. Im Weisheitstext von *P. Insinger*, Kol. 21, Z. 15–16, wird davor gewarnt, dies und Geheimnisse allgemein preiszugeben: „Wer eine geheime Sache enthüllt, dessen Haus steht in Flammen. Wer sie (die verborgene Sache) aus Ungeduld wiederholt, macht seine Zunge zum Steuerruder.“² Es ist klar, dass es die Götter sind, die sich dann mit Feuer rächen. Menschen, die gemeinsam in Riten initiiert sind, bilden eine Art Gemeinschaft, wie dem Pharao *Merikare* in der für ihn verfassten *Lehre* mitgegeben wird. Er soll die Personen achten, die zum Palast Zutritt haben und sie nicht vernichten.³ Die Geheimhaltung ist daher – und das verwundert nicht – auch Teil der literarischen Texte.

In manchen Texten wird nur lapidar darauf hingewiesen, dass Kulthandlungen vollzogen werden, aber keine Details genannt (*P. Westcar*, Kol. 1, Z. 20–22):

Nun, seine [Majestät] selbst ging zum Heiligtum [des Ptah ...]. Seine Majestät selbst vollzog die Kulthandlungen des [Heiligtums des Ptah, wobei] der ober[ste Vorlesepriester] Ubainer b[ei ihm] war.

Zumindest sagt diese Stelle aus, dass der Pharao nicht nur nominell in der Lage war, Rituale zu vollziehen (jri hn.t), sondern es im Kontext einer Erzählung auch tat. So auch in der *Expedition des Apries*, Z. 4–6. Dazu wird noch gesagt, dass der Pharao den Göttern in Heliopolis opferte. Aber das ist eine Ausnahme: Das Tagesgeschäft in allen ägyptischen Heiligtümern übernahmen die lokalen Priester.⁴ Ähnlich knapp ist die Aussage von Setna „ich veranlaßte, daß man die Riten vollzog“ in einer lakunösen Stelle, in der es u. a. um Kleider geht (*Setna-Geschichte*, *P. Cairo CG 30692*, Z. 4–5, dj=j ir=w n3 ir.w).⁵ In *P. Rylands 9* ist ganz oft davon die Rede, dass Priester den Kultdienst verrichten. Diese Stellen sind nicht ausführlicher, weil sich der Inhalt um Priestereinkünfte aus einer Opferstiftung dreht und wie diese veruntreut

2 Hoffmann/Quack (2018) 296 übersetzen näher am Text: „Wer sie [= die geheimzuhaltende Sache] in Ungeduld weitersagt, ist es, der mit seiner Zunge ‚Hätt’ ich doch!‘ sagt“.

3 *Lehre für Merikare*, § 49–51: „Gott kennt die hinterlistigen Feinde. Wegen des Blut(vergießens) verhängt Gott das Unheil. Es ist der Milde, der die Lebensdauer [verlängert o. ä.]. Töte keinen Mann, (indem/wenn) du seine Nützlichkeit kennst, (nachdem/seit) du mit ihm die Schriften aufgesagt (wörtl.: gesungen) hast, und der aufgezogen worden ist als einer, der zugewiesen/überprüft ist (?) [...] bei Gott, und der sich frei bewegen kann (wörtl.: mit frei schreitendem Bein) in der geheimen Stätte (d. h. im Privatbereich des Palastes).“

4 Cf. *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Anastasi 2*, *Werde Schreiber*, Kol. 7, Z. 6–7; darin: „Der Wab-Priester vollzieht den (Gottes)dienst.“

5 Zauzich (1976) 81.

worden sind.⁶ Auch die Götter vollziehen Ritualhandlungen im Totenreich – „das, was üblich ist“ (jri.t n.t-‘), an den Verstorbenen (*Lehre für Merikare*, § 53–54):

Das (göttliche) Kollegium, das die Hilfsbedürftigen (d.h. hier: die Verstorbenen) richtet: du weißt, daß es nicht milde ist an jenem Tag des Richtens des Elenden, in der Stunde des Ausführens der Vorschriften (oder: dessen, was üblich ist).

Die Götter nehmen wie die Menschen dafür auch Papyrusrollen mit Ritualhandschriften zur Hand, vor allem im Jenseitsgericht. Dies widerspricht zwar dem Bild der allwissenden Götter, erfüllt aber die literarische Funktion, sie als Protagonisten zu ‚vermenschlichen‘, indem sie die gleichen Handlungen vollziehen wie Priester, die auch Protagonisten (und Rezipienten) sind. Solche kurzen, punktuellen Kultpraktiken sollen zudem aufzeigen, dass die Rituale korrekt ausgeführt werden, aber sie sind nicht der Hauptteil der Handlung. Es ist im Allgemeinen nicht die Intention von Literaturwerken, die Kultpraktiken detailliert wiederzugeben.

Ob es sich bei den folgenden Textpassagen um Rituale handelt und wenn ja, um welche, ist schwer zu beurteilen. Die Redeeinleitung in *The Sporting King*, E2, 3: „Worte zu sprechen durch den Vor[lesepriester (?): ...“ sind klar der Beginn einer Invokation. Der Rest des Texts ist leider verloren. Die Handlung mit dem gegabelten Stock in der Hand und dem Feuerbecken auf dem Kopf im *Ersten Setna-Roman* spielt klar auf ein nur hier belegtes, vermutlich apotropäisches Ritual an. In der *Erzählung über Leinen, Türkis und einen König*, Z. x+3, soll vermutlich ein Knoten gelöst werden: „[...] die löst, was verknotet ist (oder: die Schwierigkeiten löst) [...]“ Vermutlich sind hier Problemlösungsstrategien gemeint – aber es lässt an Amulette oder Bindezauber denken. Wir wissen auch nicht, was sich hinter der „Zeit des Mundabwischens(?)“ verbirgt, die in *P. Oxy. 79/103*, A, Kol. x+3, Z. 10–11 erwähnt wird: „Tue Gutes deinen Leuten (und) deinen Brüdern zu deiner Zeit des Mundabwischens(?)“. Ob das mit dem Mundöffnungsritual zu tun haben könnte?⁷ In der *Lehre des Menena*, Z. 8, ist unklar, ob eine Opferung für Verstorbene oder ein Ritual nach einer Reise gemeint sein könnte, um den Göttern für die sichere Heimkehr zu danken: „Du hast Wasser für deinen Stein geholt.“⁸ Auch mehrere Rituale,

6 Kol. 9, Z. 9–14; Kol. 9, Z. 16–19; Kol. 14, Z. 4–8; Kol. 14, Z. 9–11; beispielsweise Kol. 14, Z. 11–13: „Udjasemataui, [Sohn] des Peteese, ging. Er stand vor Sematautefnacht, dem Schiffsmeister. Er sprach zu ihm: ‚Ich bin es, den Peteese in Teudjoi wohnen ließ, um den Kult für Amun und seine Neunheit zu verrichten. Er hat mir den Anteil des Propheten des Amun und seiner Neunheit überschrieben.‘“; weiter Kol. 14, Z. 13–15; Kol. 14, Z. 15–19; Kol. 15, Z. 5–7; Kol. 15, Z. 19–Kol. 16, Z. 1 und Kol. 18, Z. 4–5.

7 Cf. dazu den Abschnitt 2.7 in diesem Kapitel.

8 Für diese und weitere Deutungen cf. die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.

vermutlich alle rund um die Jagd des Pharao in *The Pleasures of Fishing and Fowling*, lassen den modernen Leser etwas ratlos zurück. Mal wird von einer Schutzhütte⁹ gesprochen – vielleicht der Ritualort – dann von einem recht kryptischen Ritualverlauf des Königs (B2, 13–14):

Dann wird dein Gott sich über dich freuen, (wenn) du erscheinst und Die-sich-in-ihren-Hügeln-Befindlichen (Schlangen) beleuchtest(?). (Und) dann wirst du das Befestigen der Türen der Schlangen-mit-dem-Schwanz-auf-dem-Maul(?) sehen.

Hier besteht genügend Potential für weitere Forschung, im besten Fall erhellt durch neue Texte.

Eine andere Herausforderung sind Textstellen, die Zutaten erwähnen, die vielleicht Teil eines medizinisch-magischen Rezeptes oder des Balsamierungsrituals sein könnten.¹⁰ Alle weiteren, in diesem Kapitel präsentierten Kultpraktiken sind jedoch etwas dezidierter und zum Teil ausführlicher dargestellt und helfen, ein differenzierteres Bild von der Ritualpraxis herzustellen.

2.1.1.1 Gottesgefolgschaft und Gehorsam

Insbesondere die demotischen Lehren rufen dazu auf, seinem persönlichen Gott zu folgen¹¹ – um in den Genuss von dessen Protektion zu kommen.¹² Die Gottesgefolgschaft ist eine Idealvorstellung. Wer diese als gut präsentierte Eigenschaft aufweist und auch seinen Beruf gewissenhaft ausführt, wird von seinem persönlichen Gott begünstigt. Wer nicht, ist kein Gefolgsmann des Gottes, sondern des Feindes.¹³ Nur törichte Charaktere unter den Menschen folgen dem Geld.¹⁴ Denn das wird böse für sie enden.¹⁵

9 Z. B3, 10–11; ferner Z. C3, 11–15.

10 Cf. Töpfer (2015) 336–346.

11 Weisheitstext *P. Ashmolean inv. 1984.77* vo., Kol. 1, Z. 6; Kol. 1, Z. 9; *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 7, Z. 14.

12 *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 6, Z. 1: „Folge deinem Gott, damit er dich beschützt!“, *P. Insinger*, Kol. 10, Z. 1 (Schutz des weisen Mannes).

13 *Lehre des Ptahhotep*, § D 247–248: „Das Herz der vom Gott Beschenkten ist groß. (Aber) wer seiner Leidenschaft gehorcht (wörtl.: auf seinen Bauch hört), er gehört dem Feind.“

14 *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 18, Z. 6: „Sage nicht ‚Ich habe dieses Vermögen! Ich werde keinem Gott dienen. Ich werde nie einem Menschen dienen.‘“

15 *P. Insinger*, Kol. 8, Z. 12: „Der Tor, der irgendeinen Frevel begeht – sein Anteil (ist der) Fluch, der ihm folgt.“

In den Weisheitslehren, insbesondere in *P. Insinger*, ist es der Typ des ‚Gottesmannes‘ oder auch des ‚Frommen‘ (rmṯ-nṯr), der dem Gott folgt, ein Charaktertyp. Er wird neben dem weisen Mann als der ultimativ gute Mensch vermittelt, der als Vorbild für alle dient (Kol. 18, Z. 18).

Das Befolgen der Ratschläge und der Erziehung der Eltern und Lehrer ist ein Gemeinplatz. Bereits in der *Lehre des Ptahhotep*, § D 588–589 ist jedoch interessant, wie dieser Gehorsam mit dem Gehorsam gegenüber den Göttern und dem König zusammengebracht wird: „Ein [gehorchender] Sohn ist ein Gefolgsmann des Gottes. Es geht ihm gut, nachdem er [gehört hat].“ In der Variante von P. Prisse = P. BN inv. 186–194, § D 586–588, Z. 17, 9–10 wird sogar ergänzt: „Der gehorchende Sohn ist ein Gefolgsmann des Horus.“ Es fällt nicht schwer zu verstehen, dass ein Teil der alt-ägyptischen Erziehung darin bestand, Kinder zu Personen zu erziehen, die Gehorsam gegenüber Eltern und weiteren Autoritätspersonen zeigten, und dass eine solche Handlung als gottesfürchtig deklariert worden ist. Eine derartige Haltung ist die Ausgangsbasis für den korrekten und erfolgreichen Vollzug von Kultpraktiken.

Auch auf dem Weg ins Jenseits folgen die Menschen den Göttern, z.B. *Sinuhe* der Allherrin oder die Toten im *Zweiten Setna-Roman* Sokar und Osiris. Das Ziel ist es, als verklärter Verstorbener wohlbehalten ins Totenreich zu kommen und dort fortzuexistieren.¹⁶

2.1.1.2 Tempelasyll und Kindsschenkung

Götter geben den Menschen Protektion (nhṯ.t), in besonderen Fällen sogar Asyl.¹⁷ Das Phänomen der Katochie oder Selbstdedikation ist in dokumentarischen Texten bezeugt,¹⁸ allerdings nicht im hier verwendeten Corpus. Wir hören nur von Tempelhaft, leider ohne weitere Details zu Delikt oder vielleicht religiöser Sanktionierung der Strafe (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Anastasi 5, *Auch der Lehrer war mal ein fauler Schüler*, Kol. 18, Z. 2–3):

Er hat drei volle Monate bei mir verbracht, als ich im Tempel eingesperrt war, während (mein) Vater und (meine) Mutter auf dem Lande (wörtl.: im Feld) waren, (meine) Geschwister ebenso.

16 *Sinuhe*, Version B, Z. 170–173: „Nahe bin ich dem Dahingehen. (Dann) mögen sie mich geleiten zur Stätte der Ewigkeit, (daß) ich der Allherrin folgen kann! Ach, (daß) sie mir (doch) mitteilen möge, (daß) es ihren Kindern gut geht! (Dann) möge sie die Ewigkeit durchwandeln über mir!“

17 Legras (2011); Legras (2014).

18 Dazu jetzt Ryholt (2015).

Der Adressant dieser Lehre hatte sogar einen Block am Fuß. Kindsschenkung, ein Phänomen in spätantiken Urkunden,¹⁹ ist ebenso nicht belegt.

2.1.2 Allgemeine Ritualhandlungen

2.1.2.1 Initiation

Um Ritualhandlungen durchführen zu können, muss man in der Regel dazu eingeweiht sein (bz).²⁰ Die literarischen Texte erwähnen diverses Spezialwissen wie das über die Iput-Kammern des Thoth²¹ oder „den Befehl des Month“.²²

Wenn Priester für ihr Amt geweiht worden waren, gab es vielleicht ein Ritual mit einer Beträufelung oder Besprengung (thb),²³ und es konnten Ringe übergeben werden.²⁴ Nicht zu vergessen seien die Pfründe und andere Opferanteile, die als Finanzierung der Priesterpositionen ausgezahlt wurden.²⁵ Auch die Einführung des neuen Pharaos auf seinen Thron ist ein Akt der Initiation.²⁶ Die Aufnahme solcher kultpraktischen Aspekte verdeutlicht die Vermittlung exklusiver Inhalte an die Rezipientenschaft.

2.1.2.2 Reinigungsrituale, Rasur und Bekleidung

Es wird mehrfach betont, dass Menschen und Objekte ‚rein‘ sein müssen, bevor Rituale ausgeführt werden dürfen.²⁷ So können magische Figuren nur aus reinem

19 Richter (2005).

20 Cf. dazu Kapitel 7. In der *Satirischen Streitschrift*, § KÄT 30, 1–33, 1 ist von einem eingeweihten Wab-Priester mit zahlreichen Titeln die Rede.

21 *P. Westcar*, Kol. 9, Z. 1–8.

22 *Satirische Streitschrift*, § KÄT 155, 2–3.

23 *P. Petese* 2, Fragmente C8–C9, Fragment C8, Z. x+5: „...“ sprinkling, as he was going to [...“ und *P. Petese* 2, Fragmente C10–C74, Fragment C25, Z. x+4: „...“ sprinkle [...“ Zu dieser Spekulation cf. Ryholt (2006) 67 – so als Priesterinitiation ähnlich einer Taufe in *P. Rylands* 9, Kol. 15, Z. 7; cf. Vittmann (1998a) 508; *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 1, Z. x+4.

24 *P. Petese* 2, Fragmente C8–C9.

25 *P. Rylands* 9 und *Kampf um die Pfründe des Amun* thematisieren dies bspw. detailliert.

26 *Lehre des Amenemope*, T. Louvre inv. E 17173, § 2, 16–17, Z. 4–5: „<Tag ...> (leer) Anchef: Der, der Horus auf dem Thron seines Vaters initiiert/einführt“. Maßgeblich dazu Quack (2002b) 96–103.

27 Generell dazu Gee (1998); Quack (2013a); Quack (2012c); Kühnemund (2021) für den Pharaon, Priester, Objekte/Räume, Götter in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit. Unter Reinheit versteht dieser den „physischen und psychischen/moralischen Zustand einer Person oder eines Raumes, der durch gesellschaftliche und religiöse Normen definiert wird und diese/n von der Unreinheit ... trennt“ (S. 12). Ab S. 234 legt er die z.T. detaillierten Reinigungsvorschriften für Priester dar.

Wachs geformt werden etc.;²⁸ Opfergaben haben rein zu sein²⁹ wie auch die Räume, in denen Rituale vollzogen werden.³⁰ Mit dem Reinigen ist vor allem das Waschen des Körpers gemeint, manchmal auch des Beräucherns mit duftenden Essenzen. Ein Schreiber oder Priester sollte „rein an Händen“ für seine Tätigkeiten sein.³¹ *Sinuhe* wird nach seiner Rückkehr aus dem Fremdland durch Reinigung quasi wieder in die ägyptische Gesellschaft wiedereingegliedert.³² Generell ist Reinheit eine gute Eigenschaft, insbesondere vor dem Gott.³³ Auch vor dem Ach-Geist sollte man sich rein halten, damit man nicht von ihm geschädigt wird.³⁴ Die kultische Reinigung erfolgt durch Besprengen mit Wasser³⁵ oder durch Eintauchen in einen See oder Fluss.³⁶ Die Reinigung, die Rudedet innerhalb von 14 Tagen vollzog, dient der Vorbereitung auf eine Festhandlung.³⁷

Sollte der Sonnengott zornig sein, dann veranlasst er, dass es keine Reinheit in einem Land mehr gibt.³⁸ In den *Schmähworten gegen eine Frau*, Z. 6–7 wird sogar die Reinigung mit Blut und Urin einer Frau gewünscht – das stellt gewissermaßen eine Anti-Reinigung dar.

Eine Reinigung erfolgte außerdem gewohnheitsmäßig vor Festen. Mehrere demotische Erzählungen berichten davon, dass sich Protagonisten reinigen, bevor sie ein Fest(mahl) besuchen.³⁹ Aber auch eine Speisung kann als Reinigung

28 Cf. den entsprechenden Absatz in Abschnitt 2.8 in diesem Kapitel.

29 *Lehre des Hordjedef*, § H7, 2–3: „[Verbreite den Respekt (oder: die Furcht) vor dir, (damit) ... zustande kommt!] [Dann wird man (?)] dir Sachen opfern wie (für) Re, die rein sind und für den Ankleideraum des Palasts bestimmt (?), [(nachdem) Fische und Schlachthofabfälle (?) gegessen worden sind (?).]“

30 Ägypter und Amazonen, Kol. 6, Z. x+4–6. Die Reinigung erfolgt mit Wasser und Weihrauch.

31 Kolophon von *Wahrheit und Lüge*, Kol. 11, Z. 5–6; *Late Egyptian Miscellanies*, P. Turin C, *Das harte Los des Soldaten*, Kol. 1, Z. 1–3.

32 *Sinuhe*, Version B, Z. 282–285; cf. Kühnemund (2021) 137.

33 *Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 4, *Verhaltensregeln*, Kol. 4, Z. 12–Kol. 5, Z. 2, darin: „Sei rein von ganzem Herzen (wörtl.: aus liebendem Herzen)! Säubere dich jeden Tag.“

34 *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 21, Z. 19–Kol. 22, Z. 3.

35 Vielleicht P. Tebt. Tait 1, Z. 10.

36 *Late Egyptian Miscellanies*, P. Sallier 1, *Berufescharakteristik*, Kol. 7, Z. 6–7; P. Anastasi 2, *Werde Schreiber*, Kol. 7, Z. 6–7. Hier reinigt sich der Wab-Priester durch tägliches dreimaliges Untertauchen.

37 P. Westcar, Kol. 11, Z. 18–19.

38 *Lehre des Ancheschesonqy*, Kol. 5, Z. x+4: „Wenn Re gegen ein Land zürnt, wird er machen, daß die Reinheit in ihm aufhört.“

39 *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 14–15 (Setna); Kol. 3, Z. 23–26 (Setna und der Pharao); *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 5, Z. 11–16 und Kol. 9, Z. 8–10 (13 rebellische Hirten und ihre Mannschaft); P. Petese 1, Tebt. A, Kol. 8, Z. 24–28 (Petese); P. Petese 2, Fragment C59, Z. x+2 (der Lesonis Hareus mit seinen Kindern, im heiligen See; vielleicht die gleichen Protagonisten in der Erzählung über *Hareus, Sohn des Pahat*, Kol. 1, Z. 16) und mehrere Personen eventuell auch für ein Fest in der *Erzählung mit König Necho Merneith*, Fragment 11, Z. x+3.

bezeichnet werden, v. a. in den demotischen Quellen.⁴⁰ Dies verrichten Privatpersonen, Könige und Priester. In manchen Quellen erfolgt die ‚Reinigung‘ mit Bier oder Wein. Die rituelle Reinigung wie die durch Essen und Trinken wird mit dem Verb w‘b „rein sein, reinigen“ ausgedrückt.

Rein zu sein kann auch heißen, sich zu korrigieren oder korrigiert zu werden. Solche metaphorischen Ausdrücke finden wir in den Lebenslehren (*Lehre des Amemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 27, Z. 11–12): „Wenn sie dem Unwissenden vorgelesen werden, dann pflegt er durch sie rein zu werden (oder: als Reiner aufzutreten).“ Wer die Unterweisungen nicht beachtet, läuft Gefahr, von anderen korrigiert zu werden (*Lehre des Hordjedef*, § H1, 3):

Sei rein in <deinen> (eigenen) Augen (wörtl.: gemäß der Betrachtung deiner Augen; d. h. wie du es nach deinen eigenen Maßstäben sein solltest)!
Hüte dich, daß ein anderer dich reinigen wird (d. h. dich korrigiert)!

Die ultimative Reinigung hat auf dem Weg ins Totenreich zu erfolgen. „Mögest du rein sein“ wünscht der Adressant der *Satirischen Streitschrift* seinem Leser.⁴¹

Eine weitere Form der Reinigung ist die Entfernung der Körperbehaarung. Vermutlich stand sie in Verbindung mit Trauerritualen. Die Rasur wird nur in *P. Vandier*, Kol. 2, Z. 13–14 erwähnt, als Meri-Re sich mit vorbereitenden Ritualen zum Abstieg in die Unterwelt und seinen Tod anschickt, und als sich Na-Nefer-Ka-Sokar in der Erzählung *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 7–8 für das Ende der Trauerzeit zurechtmacht.⁴²

In Gegenwart der Götter verhüllen sich die Menschen zeitweise, z. B. der *Schiffbrüchige* vor der Schlange.⁴³ Auch Verstorbene werden verhüllt – dies gehört zur Bestattung, hat aber vielleicht auch damit zu tun, dass sie den Göttern gegenüber übertreten müssen.⁴⁴ Der General Meri-Re verhüllt eine Frau oder Göttin zu seinem Schutz mit seinem Gewand, weil sie ihn durch Magie blenden will.⁴⁵ Eine normierte Verhüllung als kultische Bekleidung ist hieraus allerdings nicht abzuleiten.

Praktiken der kultischen Reinigung in den hier aufgezeigten Facetten behandeln eine Begleiterscheinung von Kultpraktiken, die nicht zum Alltag der

40 *P. Rylands* 9, Kol. 8, Z. 5–8; Kol. 10, Z. 19–20; Kol. 11, Z. 1–2; Kol. 16, Z. 14–19; *Amasis und die Erzählung vom Schiffer*, Z. 3–4 und Z. 20.

41 *Satirische Streitschrift*, § KÄT 47, 1–52, 3.

42 So Hoffmann/Quack (2018) 177 aufgrund der Datierung im Text.

43 Z. 56–66. Vermutlich ist die Verhüllung des Gesichts als ein Verstecken erfolgt, weil der Schiffbrüchige Angst vor dem donnernden Lärm hat, mit dem die Schlange zu ihm kommt.

44 *P. Westcar*, Kol. 7, Z. 23–26 (Erwähnung des „Tors [des Gebiets] des Verhüllens des Verstorbenen“ innerhalb einer Wunschformel); Setna sieht verhüllte Verstorbene in zwei Bestattungsprozessionen und in der Unterwelt (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 8–15).

45 *Herischef und General Meri-Re*, ro., Z. 8–vo., Z. 5.

Rezipienten gehörten. Sie verdeutlichen den Status des Besonderen der Protagonisten und Ereignisse, von denen die Literaturwerke handeln. Vermutlich war bereits beim Stichwort der Rasur der Zuhörerschaft klar, dass damit ein Trauerfall vorweggenommen wird.

2.1.2.3 Kopfhaltung und Gestik

Eine gewisse Bedeutung kommt dem Gesicht zu, das in deutschen Übersetzungen der Texte oft mit ‚Antlitz‘ wiedergegeben wird. Die Formel „so wahr dein Antlitz lebt“ oder „bei deinem Antlitz“ (*nḥ hr=k*) kommt oft als Element von Eiden oder Anreden in neuägyptischen und demotischen Erzählungen vor, vor allem vor dem Pharao.⁴⁶ Aber auch in anderen rituellen Kontexten kann eine bestimmte Kopfhaltung ausschlaggebend sein. So wenden sich die Kultstatuen der Götter in Orakelvorgängen in eine bestimmte Richtung. Dies wird weiter unten genauer dargestellt, man muss diese Bewegung vielleicht auch in der Erzählung *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 13–17, mitdenken, in der der Pharao den Gott Chons-in-Theben-Neferhotep bittet, sich mit seinem Antlitz dem Gott Chons-Dem-Fürsorger zuzuwenden, damit dieser nach Bachtan geht, um dort eine Prinzessin von einem Dämon zu befreien. Im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 5–9 bittet Hor, Sohn des Pansesche, dass sich der Gott Thoth ihm zuwende (bzw. sein Antlitz gebe).

Nicht nur der Angebetete, sondern auch der Beter selbst kann eine bestimmte Gebethaltung einnehmen: den Kopf nach oben zu den Göttern wenden und so zu den Göttern sprechen, in diesem Falle Isis (*Krugtexte*, *Krug B*, *Der Beistand der Isis*, Z. 19). Weitere Belege berichten von der Hinwendung des Gesichts zu einer Kapelle vor Kulthandlungen.⁴⁷ Die Hirten und ihre Mannschaft im *Kampf um die Pfründe des Amun* wenden sich während des Feierns den Vorgängen um die Prozession des Gottes Amun zu.⁴⁸

Der Kopf kann vor den Göttern als Zeichen der Ehrerbietung gebeugt werden, falls nicht der ganze Körper in Proskynese auf den Boden gelegt wird.⁴⁹ Auch die Trauerhaltung mit dem Kopf auf den Knien ist mehrfach bezeugt.⁵⁰ In der *Geschich-*

46 *P. Vandier*, Kol. 1, Z. 6–8 (böse Magier vor Pharao Si-Sobek); *P. Rylands* 9, Kol. 17, Z. 11–19 (Ausruf „Beim Antlitz des Pharaos!“); Kol. 9, Z. 20–Kol. 10, Z. 3 (Petese I. vor dem Pharao); *P. Saqqara dem. 1*, 25, Z. 5 (vermutlich ein Mann vor dem Pharao); *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 32–Kol. 7, Z. 6 (Si-Osiris vor dem Pharao); *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 9, Z. 23–Kol. 10, Z. 1 (Djedhor vor dem Pharao und vermutlich nochmal im Ricci-Fragment 1, Z. 1–2); *Lehre des Anchescheschongy*, Kol. 4, Z. x+2–3 (*Anchescheschongy* vor dem Pharao).

47 *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 3, Z. 21–Kol. 4, Z. 3 (Königssohn Anchhor).

48 *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 5, Z. 11–16.

49 Z. B. im *Schiffbrüchigen*, Z. 161–165, als der Schiffbrüchige von der Schlange Geschenke erhält: „Da legte (ich) mich auf meinen Bauch; meine Arme waren (ehrfurchtsvoll) gebeugt vor ihr.“

50 *Sinuhe*, Version R, Z. 6–11; *Kemit*, § 10 und vermutlich auch *Herischef und General Meri-Re*, ro., Z. 8–vo., Z. 5.

te mit Bes gibt es einen Handgestus, durch den Bes und Haryothes ihre Freundschaft per Eid vor Isis besiegeln, vermutlich ein Handschlag.⁵¹ Im *Zweiten Setna-Roman* Kol. 6, Z. 29–32 erfolgt ein Schwur durch das Heben der Hand.

Abgesehen von der Bedeutung dieser Körperbewegungen während des Vollzugs der jeweiligen Kultpraxis handelt es sich dabei um Elemente des Erzählens, die den Stoff lebendiger gestalten und unter Umständen Situationen schildern, in denen sich die Rezipienten vielleicht selbst einmal befunden haben (Gebet) oder sich zumindest in die Bewegung hineinversetzen können (Hinwendung des Kopfes zu Prozession), weil der Fokus darauf gelegt wird. Mit Ausnahme von der Proskynese, die durchweg belegt ist, sind Kopfhaltungen und Gestik erst in späteren narrativen Texten belegt.

2.1.2.4 Leuchten für die Götter

Es gibt eine Beschäftigung im Tempeldienst, bei der die Menschen für die Götter leuchten. In *Astarte und das Meer*, Kol. 1, Z. 8, steht ein fragmentarischer Hinweis darauf, dass jemand der Götterneunheit leuchtet. Auch in *The Sporting King*, E3, 2–4, wird in einem Tempelbezirk etwas erleuchtet, weitere Details fehlen jedoch. In *The Sporting King*, D2, 8–11, leuchtet auch etwas in Zusammenhang mit der Göttin Seschat, mit unklaren Details aufgrund der Textzerstörungen. Das aus Urkunden bekannte Ritual vom Leuchten im Tempel lässt sich in den literarischen Texten nicht genau wiederfinden.⁵²

2.1.2.5 Rezitieren, Jubeln, Lachen, Schweigen – der Einsatz von Sprache

Es gibt im Ägyptischen eine ganze Reihe Begriffe, mit denen rituelles Sprechen ausgedrückt wird: ‘š, šdj, der Rezitationsvermerk dd-mdw, wörtlich: „Worte sprechen“ etc. „Rezitieren“ oder „beschwören“ war sicherlich oft mit Intonation verbunden, wie eine Passage in der *Lehre für Merikare* zeigt, in der das Verb ḥsj „singen“ gebraucht wird (§ 49–51). Der Wasserzauberspruch in der *Hirtengeschichte*, Z. x+12–22 wird gesungen; die Belebung der Krokodilsfigur in *P. Westcar*, Kol. 2, Z. 21–Kol. 3, Z. 5 durch Ubainer ist eine Beschwörung (šdj). In *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 6–8 rezitiert (‘š) eine Frau Lieder. Dieses Verb, im Demotischen gerne in der Wendung ‘š sh „einen Spruch rezitieren“ gebraucht, kommt durchgängig bei der Rezitation von Zaubersprüchen im *Ersten* und *Zweiten Setna-Roman* und anderen Erzählungen vor.⁵³ Ob wir uns darunter auch eine Art Singsang vorstellen

51 *Geschichte mit Bes*, Kol. x+2, Z. 1ff.; dazu gehört Kol. x+2, Z. 5.

52 Cf. z. B. O. Brooklyn 12768 1630 mit einer Liste der „Tage des Beleuchtens vor Osiris-Espmetis“ aus Elephantine, ediert bei Hoffmann (2009a).

53 *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 12–15; Kol. 3, Z. 27–29; Kol. 3, Z. 31–33; Kol. 3, Z. 35–38; Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3; Kol. 4, Z. 8–11; Kol. 4, Z. 13–16; Kol. 4, Z. 28–31; *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 6; Kol. 2, Z. 26; Kol. 2, Z. 27–31 (auch das Lesen der versiegelten Schriftrolle); Kol. 4,

dürfen, ist unklar – vermutlich aber eine einprägsame Darbietung, die Vorleser der Geschichten entsprechend intoniert haben dürften.

Es kann in Zusammenhang mit Kultpraktiken über Vieles gejubelt werden – so über diverse magische Erscheinungen im *Zweibrüdermärchen*⁵⁴ und in *P. Vandier*.⁵⁵ Was für eine Gruppe in den *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Anastasi* 5, *Vorwürfe an einen faulen und unfähigen Schreibschüler*, Kol. 7, Z. 2–4, jubelt, ist unklar, es könnte aber auch eine Anzahl klagender Menschen sein – vielleicht Personen, die sich zum Jubel anlässlich einer Beerdigung zusammengefunden haben, dies ist laut einiger Belege auch ein Anlass zum rituellen Jubel.⁵⁶

Außerdem kann in Ritualen gelacht und geschrien werden. Eine Art ‚kultisches Gelächter‘ lässt sich nicht feststellen, wohl aber ein (Aus-)Lachen in Zusammenhang mit Kultpraktiken.⁵⁷

In den demotischen Erzählungen gibt es eine Formulierung, dass der Mund in einem lauten Schrei (sgp ‘3) geöffnet sein kann, sogar bis zum Boden. Oft werden diese Schreie durch Kultpraktiken ausgelöst. So kann Geschrei Ausdruck von

Z. 16; Kol. 5, Z. 5; Kol. 5, Z. 19; Kol. 6, Z. 16; Kol. 6, Z. 19; Kol. 6, Z. 22; Kol. 6, Z. 27. Im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 12, ist das Verb verloren, es könnte aber mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Formulierung mit ‘š gewesen sein. In der *Setna-Geschichte*, *P. Carlsberg* 207, Kol. x+2, Z. 6 rezitiert Setna ein Buch (‘š) vor dem Pharao. ‘š steht garantiert in der Lücke in Kol. 2, Z. 15–21 und sicher in Kol. 5, Z. 8, und Kol. 8, Z. 2, da das Verb auch sonst in dem Text vorkommt (Kol. 2, Z. 11). Weitere Belege sind *Hareus, Sohn des Pahat*, Kol. 2, Z. 12.

54 Vor der Hochzeit des Pharaos mit der Frau des Bata, als diese in die Residenz kommt (Kol. 11, Z. 19–Kol. 12, Z. 4), vor der Erscheinung des Bata als schöner Stier (Kol. 14, Z. 5–9), als zwei Perseabäume (Kol. 16, Z. 6–Kol. 17, Z. 3) und als neugeborener Thronfolger (Kol. 18, Z. 6–Kol. 19, Z. 2).

55 *P. Vandier*, 9xy, Z. 14–16. Unklar ist, ob zum Tod oder zur Wiederauferstehung des Meri-Re gejubelt wird.

56 *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 22, Z. 30–Kol. 23, Z. 3 (Wunsch, dass Menschen dem Panzer des Inaros bei der Bestattung zujubeln); *Sinuhe*, Version B, Z. 268–279 (Tod des Sinuhe, Wunsch); *P. Vandier*, Kol. 6, Z. 13–Kol. 7x, Z. 1 (Tod des Meri-Re, Wunsch). Jubel kann auch in der Sonnenbarke des Re im Jenseits aufbranden, wo sich die Verstorbenen sammeln (*Lehre des Amenemhet*, § H15e–g).

57 Ein alter Priester lacht Na-Nefer-Ka-Ptah aus, weil er Inschriften liest (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 10–12). Später lacht Na-Nefer-Ka-Ptah über Setna, weil ihm das Zauberbuch des Thoth Unglück gebracht hat und Setna in einem apotropäischen Ritual zu ihm kommt (Kol. 5, Z. 38–Kol. 6, Z. 3). In *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 8 lacht der Große, aber der trauernde Protagonist findet dies überhaupt nicht witzig. Unklar ist, wen Astarte in *Astarte und das Meer*, Kol. 2, Z. x+17–18 (aus)lacht – vermutlich Jam. Auch der Grund, warum ein Scheiber der Stundenpriesterschaft über Setna lacht, steht in der Lücke (*Setna-Geschichte*, *P. Cairo CG 30692*, Z. 13–15) wie auch das gemeinsame Gelächter von Petese und dem Geist (*P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 2, Z. 1–7).

Hilflosigkeit wegen eines durch magische Rituale verursachten Schadens sein.⁵⁸ Diese Reaktion zeigen u.a. die meist schwachen oder passiven Herrscherfiguren der Erzählungen. Solche Schreie führen in der Regel zu einer Beschleunigung und Akzeleration der Handlung, denn auf den Schock des Regenten muss eine Aktion folgen. Den Rezipienten verdeutlicht so ein Schockmoment die Katastrophe oder den Schmerz, in dem sich die Protagonisten befinden.

Eine interessante Randnotiz kommt an einer Stelle des *Zweiten Setna-Romans* vor, in der Hor, Sohn der Nubierin, seinen ägyptischen Gegner Hor, Sohn des Pannesche, anklagt, gegen ihn vorzugehen, obwohl doch dieser ihn erst die Schakalsprache gelehrt habe (Kol. 6, Z. 12–15 md.t wnse – vielleicht ein Wortspiel zu Hr s3 p3-nse?). Das heißt, der ägyptische Priester-Zauberer hat eine Sprache gelernt, die vielleicht für das Rezitieren von magischen Inkantationen eine gewisse Wirkmächtigkeit hatte.

Krach ist etwas, das die Götter im Tempel nicht mögen.⁵⁹ Der ‚gerechte Schweiger‘ ist nicht nur ein positiver Charakter der Lebenslehren,⁶⁰ sondern in bestimmten Ritualen ist Schweigen sogar Bestandteil des Ablaufs. Nicht nur Klagen, sondern auch Schweigen erfolgt beim Tod des Herrschers.⁶¹

Akzentuierte Stimmleistungen und geschickte Anwendung von Pausen sind rhetorische Mittel, die einen Vortrag lebendig gestalten können. Da die Kulthandlungen und die Ausschmückungen der literarischen Texte dafür zahlreiche Vorgaben liefern, konnten die Vorleser die ägyptischen Erzählungen zudem lebendig

58 *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 8–15 (Toter, der den Zapfen einer Pforte der Unterwelt in seinem Auge trägt); Kol. 4, Z. 29–Kol. 5, Z. 2 (Beamte beim Anblick des verwundeten Rückens des Pharaos nach dem Auspeitschen); Z. 5, 27–29 (Fürsten beim Anblick des verwundeten Rückens des Qore nach dem Auspeitschen); Kol. 6, Z. 17–21 (Pharao und Hofstaat bei Anblick des magischen Gewölbes des nubischen Zauberers); Kol. 7, Z. 6–9 (Setna beim Verschwinden des Si-Osiris); *Der Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 5, Z. 16–21 (Pharao Petubastis wegen des Sakrilegs der Hirten des Feierns auf der Amunsbarke); *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 2, Z. 21–23 (Geist, als Petese ihn mit einem Bindezauber festhält); *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 3, Z. 21–28 (im Kampf von Katze und Falke, den Wachsfiguren des Petese).

59 *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 1–2: „Mach keinen Lärm in der Kapelle/(privaten) Ruhestätte Gottes! (Denn) Geschrei ist sein Abscheu.“; *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 22, Z. 3–8; *Kemit*, § 13–14; *Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 4, *Verhaltensregeln*, Kol. 5, Z. 2: „Hüte dich, die Stimme in seinem Haus zu erheben! Was Gott liebt, ist Schweigen.“; *P. Insinger*, Kol. 33, Z. 14: „Wer in einem Tempel vorlaut ist, <wird> in ihm aus Schwäche schweigen.“; *Beredter Bauer*, Version B1, Z. 57–58. Cf. als Überblick Meyer-Dietrich (2011) 121–145.

60 Z. B. in der *Lehre für Merikare*, § 110–112; *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 20, 6; *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 22, Z. 3–8 (schweigendes Krokodil, positiv konnotiert); *Lehre des P. Ramesseum 2* vo., Z. 2–4). Cf. Cariddi (2023) über den ‚gerechten Schweiger‘ in der *Lehre des Amenemope*, bes. 71–73 zu Schweigen im Tempel.

61 *Sinuhe*, Version R, Z. 6–11.

ihrer Zuhörerschaft präsentieren. Sicherlich haben sich auch dadurch die Geschichten in der Erinnerung gehalten.

2.1.2.6 Musik und Tanz

Musik und Tanz sind etwas, das man dem Gott zur Verehrung spendet⁶² – Z. B. an Festtagen.⁶³ Manchmal schlüpfen Menschen dafür in die Rolle der Götter, wie vielleicht ein Mädchen die Isis spielt und dazu singt (*P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 25–27). Darauf, dass „rezitieren“ eigentlich oft „singen“ bedeutet, wurde bereits weiter oben hingewiesen.

Die Königskinder führen zur Freude über die Rückkehr des *Sinuhe* ein Musikstück auf und begleiten ihren Gesang mit Menit und Sistren.⁶⁴ Im Text wird der Pharao gepriesen und an dessen Gnade gegenüber *Sinuhe* appelliert. Das Musikstück ist eine literarische Form, die Freunde über die Rückkehr des *Sinuhe* auszudrücken und einen Teil der Handlung darüber zu vermitteln.

Es gab für Anlässe wie Hochzeit, Geburtstag oder Trauer verschiedene Gesänge, wie die Invektive über den *Harfner* nahelegt, nur dass der Protagonist dies nicht korrekt anwendet, obwohl es sein Beruf ist.⁶⁵ Anlässlich einer Bestattung konnte getanzt werden – der „Tanz der Entschlafenen“ bzw. der „Tanz der Zwerge“ vor dem Grab in der Nekropole (*Geschichte des Sinuhe*).⁶⁶ In der *Satirischen Streitschrift* wird dem Adressaten u. a. Tanz und Gesang zu seinem Begräbnis gewünscht.⁶⁷

Auch die Götter musizieren und tanzen: in *P. Westcar*, verkleidet und im Auftrag des Re (Kol. 9, Z. 22–Kol. 10, Z. 1). Sie scheinen im Norden ein Götterfest begehen zu wollen, weil sie das Haus der Ruddedet recht schnell verlassen (Kol. 11, Z. 10–17). Isis, Nephthys, Heket und Chnum lassen jedoch einen Sack mit den Kronen für die drei neugeborenen Könige im Haus zurück, in dessen Inneren Musik und Tanz erklingen (Kol. 11, Z. 18–Kol. 12, Z. 6). In *P. Rylands 9* lässt Amun ab Kolumne 24 drei Klagelieder erklingen, um seine Kritik über den Niedergang des Tempels von Teudjoi auszudrücken – eine nachträgliche poetische Fassung, die auf einer Orakelprozedur beruht, denn der Gott hat nicht gesungen, es sei denn die Klagelieder resultieren aus Träumen. Denn zu Month-Baal sangen die Götter im Traum, dass er den Pharao als Kämpfer unterstützen solle (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 19, Z. 21–Kol. 20,

62 *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 16, Z. 6–9; eine Frau in der Erzählung von *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 6–8, singt für eine Gottheit mehrere Lieder, vermutlich für Isis.

63 *Erzählung von Palast und Lebenshaus*, Kol. x+5, Z. 2–5 (hrw-nfr). Leider ist bei dieser Stelle nicht erwähnt, ob es sich um ein Götterfest handelt.

64 *Sinuhe*, Version B, Z. 268–279.

65 *Harfner*, Kol. 1, Z. 11–12; Kol. 1, Z. 18–19; Kol. 2, Z. 1–2 (mit der Erwähnung eines Liederbuchs mit 40[?] Stücken).

66 Version B, Z. 190–199.

67 § KÄT 39, 2–44, 2.

Z. 3). Unklar ist, warum Astarte in *Astarte und das Meer*, Kol. 2, Z. x+17–18, singt und lacht – vermutlich, um Jam den Tribut zu überbringen und ihn milde zu stimmen.

Manche der Gesänge waren vielleicht den Rezipienten vertraut, aber es zeigen sich keine großen Referenzen zu religiösem Liedgut et al. in den Literaturwerken. Dass Feste von Gesang und Tanz begleitet wurden, ist sicherlich ein Phänomen, das Rezipienten aus Kult und privaten Anlässen nachvollziehen konnten.

2.1.2.7 Rauschhafte Zustände

Der übermäßige Genuss von Alkohol kommt in literarischen Texten vor, ist aber erwartungsgemäß nicht positiv konnotiert.⁶⁸ Bier lasse den Ba durch das Land herumirren.⁶⁹

Es gibt noch eine andere Form der Trunkenheit, nämlich rauschhafte Zustände infolge religiöser Zeremonien. In der *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 16, Z. 6–9, ist von diversen Diensten für den persönlichen Gott die Rede wie beispielsweise Musik und Proskynese, doch am Ende ist es der Mensch, der von den Opfergaben berauscht sei (thj). Im *Lebensmüden*, Z. 136, wird mit th.t und Fremdlandsdeterminativ das „Trunkenheitsland“ als Umschreibung für eine Art ‚Paradies‘ gegeben, an dessen Ufer sich der Lebensmüde gerne aufhalten möchte.

2.1.2.8 Spucken

Vor jemandem auszuspucken ist ein Ausdruck großen Missfallens, sogar Teil einer Verfluchung. Vielleicht versucht die Frau des Anubis so, dessen Bruder zu verunglimpfen, als sie beim Namen des ihr verhassten Bata auf den Boden spuckt (*Zwei-brüdermärchen*, Kol. 4, Z. 8–10). Bata hatte ihren Avancen nicht entsprochen, und nun versucht sie, sich als potientiell Vergewaltigungsoffer darzustellen. In der *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 10, Z. 19–20 wird zu einer vergleichbaren Handlung aufgerufen: „Man möge der Uräusschlange zujubeln. (Aber) spucke auf Apophis!“ Hier wird die gute Kronengöttin, die den Pharao beschützt, dem Götterfeind Apophis gegenübergestellt. Der einen solle man zujubeln – was zugleich auch Herrscherkult ist und Dienst am lebenden Horus – auf den anderen solle man spucken. Da ein lebender Ägypter wohl kaum die in der Unterwelt lebende Apophisschlange zu Gesicht bekommt, ist damit wohl wieder ein Namenstabu gemeint, also das Ausspucken nach dem Sprechen des Namens des Apophis.

68 Z. B. Pharao Inaros auf einem Fest (*Geschichte mit dem lebenden Prinzen Inaros*, Z. 5–7). Allgemein zu Ritualen und Alkoholgenuss zur Besänftigung der ‚gefährlichen Göttin‘ von Lieven (2003).

69 *Late Egyptian Miscellanies*, P. Anastasi 4, *Vorwürfe an einen Schreibschüler mit zügellosem Verhalten*, Kol. 11, Z. 10.

Böse Taten lohnen sich nicht, denn dies kehre sich wieder um (*Lehre des Ancheschongy*, Kol. 11, Z. 10): „Wer zum Himmel spuckt, auf den fällt es (wieder zurück).“⁷⁰

2.1.3 Invokationen und Wunschformeln

2.1.3.1 Invokationen

Die häufigste Form der Invokation ist (p3y=y) nb ‘3, „(mein) hoher Herr“. Ähnlich oft wird „O“⁷¹ bzw. „bei einem Gott NN“ etwas betont oder geschworen, gerne auch „beim Antlitz“ einer Person, „so wahr ein Gott NN lebt“ bzw. dass jemand leben möge oder heil sei. Aufgrund der schier Masse der Belege, vor allem in späten neuägyptischen und demotischen Erzählungen mit viel wörtlicher Rede (*Kampf um den Panzer des Inaros*, *Der Kampf um die Pfründe des Amun*, *Erster und Zweiter Setna-Roman*, *P. Vandier*), wurde hier auf eine Auflistung verzichtet. Es soll sich stattdessen auf eine Zusammenstellung guter Wünsche konzentriert werden, die etwas ausführlicher sind. Religiösen Bezug haben diese Invokationsformeln freilich alle.⁷² Aber sie strukturieren auch Dialoge und zeigen an, dass eine wörtliche Rede beginnt – in der Regel durch eine andere Person, die zudem mit der Nennung ihres persönlichen Gottes identifiziert werden kann. Außerdem können Invokationen vor Höherstehenden wie dem Pharao Marker von Status sein.

Recht häufig ist der Wunsch nach einer langen Lebenszeit – bzw. nach einer unendlichen Lebenszeit, die so lang sei wie die des Gottes Re:⁷³

- *P. Queen's College*, Kol. x+2, Z. 14–15: „Long be your [lifetime(?)] by means of it, when/since exists/came into being ... to these 1/3 1/4 ... one time, namely(?) one (did) his declaration to another/one after another(?)“
- *P. Vandier*, Kol. 1, Z. 9, Anrede der Magier an den Pharao: „Hoher Herr, so wahr dein Antlitz lebe“
- *P. Rylands 9*, Kol. 1, Z. 1, Anrede im Report der Familie des Petese: „Möge Amun geben, daß seine (des Adressaten) Lebenszeit lang sei!“
- *P. Rylands 9*, Kol. 3, Z. 11: „Sematauitefnacht ging zum Senti. (und) sprach: ‚O daß er die Lebenszeit des Re mache!‘“
- *P. Rylands 9*, Kol. 5, Z. 13: Anrede im Report der Familie des Petese: „O daß Amun seine Lebenszeit verlängern möge!“

⁷⁰ Einen Überblick bietet Bojowald (2013).

⁷¹ Sehr häufig und z.T. in einer Serie divinatorischer Praktiken mit Invokationen an Re (*P. Queen's College*, Kol. x+2, Z. 7–9; Kol. x+3, Z. 1–4; Kol. x+3, Z. 4; Kol. x+3, Z. 5–6; Kol. x+3, Z. 6–7; Kol. x+3, Z. 7–9; Kol. x+3, Z. 9; Kol. x+3, Z. 11–12) oder an einen Stein (Kol. x+3, Z. 10).

⁷² Generelles bei Faraone (2000).

⁷³ Depauw (2006) 192 belegt, dass es sich dabei um einen häufigen Wunsch handelt.

- *P. Rylands 9*, Kol. 5, Z. 18–20: „Im Jahr 4 des Pharaos Psammetich (I.) ging Peteese, Sohn des Anscheschonk, vor den Pharao. Er sagte: ‚Mein großer Herr! Möge er die Lebenszeit des Re machen!‘“
- *P. Rylands 9*, Kol. 12, Z. 13–14: „Peteese sagte zu ihm: ‚Amun wird dich leben lassen!‘“
- *P. Rylands 9*, Kol. 13, Z. 5, Peteese zu Priestern: „O mögen sie leben!“
- *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 9–11: „Der Große sprach zu ihm: ‚Bei Bel, [... meinem] [großen Gott]! O daß er (der Angesprochene) die Lebenszeit des Re mache (d. h. habe)!‘“
- *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 15: „Naneferkasokar sprach: ‚Mein großer Herr! O daß er die Lebenszeit des Re mache (d. h. habe)!‘“
- *Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 24: „Die Beamten des Pharaos und die Priester des Ptah (und) der Lesonis des Ptah sprachen vor dem Pharao: ‚Unser großer Herr! O daß er (der König) so lange leben möge wie Re!‘“
- *Setna-Geschichte*, *P. Carlsberg inv. 207*, Kol. x+2, Z. 11, Anrede an den Geist: „Setne sprach zu ihm: ‚O daß seine (des Angesprochenen) Bas leben mögen!‘“
- *Setna-Geschichte*, *P. Cairo CG 30692*, Z. 11: „Das Gespenst redete mit Setne. Setne sprach: ‚O möge er (der Angeredete) die Lebenszeit des Re machen!‘“
- *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 9, Z. 30–32: „Ur-di-Imen-niut sprach: ‚Pharao, mein großer Herr! O daß er (der Pharao) die Lebenszeit verbringe, die Re verbringt (bzw. verbracht hat)!‘“

Ähnlich ist der Wunsch nach einem gesunden Atem/Odem, also nach Gesundheit und Wohlbefinden:

- *P. Rylands 9*, Kol. 12, Z. 4–5: „Peteese sprach zu ihm: ‚Möge das der Schiffsmeister nicht tun! Bei Amun! Der Odem des Schiffsmeisters sei heil!‘“
- *P. Rylands 9*, Kol. 12, Z. 7–8, zu Sematauitefnacht: „Peteese sprach zu ihm: ‚(Gott) bewahre!(?) Dein Odem sei heil! Sehr große Götter sind es, die darin sind. Ein Haus, zu dem Amun-Re-Götterkönig, der große Gott, zu kommen pflegt, ist es.‘“
- *P. Rylands 9*, Kol. 20, Z. 13–15, Peteese ist der Sprecher: „Ich sprach zu dem (Vorsteher) von Herakleopolis: ‚Heil sei der Odem unseres Herrn!‘“
- *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 10, Z. 23, mehrere Personen sprechen dies zu einer Person: „Dein Odem sei heil!“
- *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 14, Z. 27–30, vermutlich die Frau des Djedseschep zum Pharao: „[Dein Lebensodem,] er möge heil sein!“
- *P. Saqqara dem. 1*, 8, Z. 3: „Dein Lebensodem sei heil!“
- *Krugtexte*, *Krug A, Brief in Zusammenhang mit Kindesmord*, Z. 13, P₃–... an den Adressaten: „Möge man mir meinen (Lebens)odem (als) Geschenk geben!“
- *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 12, Z. 11–20: „Die Antwort, die Pami sagte, (lautete) folgendermaßen: ‚Ich bin bereit zu kämpfen.‘ Sein junger Diener Tjane-

fer sprach weinend (wörtl.: weinte, indem er sagte): „Mein Herr, hüte dich! Dein Lebensodem sei heil! Wichtig ist er (dein Lebensodem) im Herzen des Gottes!“

- *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 2, Z. x+9–10, Pharao zu Anchsheschonqy: „Dein Odem, möge er heil sein! Pharao [ist(?)] das Abbild des Re! [Was fällt dir ein/Wie kommt es (o. ä.), daß du] dem bösen Geschick Pharaos zustimmst?“

Weitere Wünsche beziehen sich auf ein langes Leben, Gedeihen, Gesundheit und einen guten Lebensweg:

- *P. Vandier*, Kol. 6, Z. 7–10, vermutlich zu Meri-Re: „Pharao Men-ptah sagte zu ihm: [...] (So wahr) der Große lebendige Gott und die Götter leben, (so wahr) [...] leben [...] des Ptah, der [...] liebte [...] Heliopolis bis in Ewigkeit und Unendlichkeit.“
- *Erster Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 14, Tabubu zu Setna: „Beim Gedeihen des Hauses des Propheten der Bastet, der Herrin von Anchtaui, zu dem du gekommen bist!“
- *Beredter Bauer*, Version B1, Z. 33–34, vor Nemti-Nacht: „Nun sagte dieser Landmann: ‚Ich möchte tun, was du gutheißest wirst. (Denn) mein Weg sollte/möge gut sein.‘“, nochmals in Version B1, Z. 36–37
- *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 15, Z. 2, Min-Neb-Maat zu den Hirten: „[Er] sprach [zu den Hirt]en(?): ‚O daß (der Schicksalsgott) Psai gebe, daß [sie (die Angesprochenen) leben]!‘“

Andere Floskeln beziehen sich auf die Götter und drücken den Wunsch aus, dass der Angeredete bei ihnen Gehör finde, gut empfangen werde, Feste feiere, keine Feinde habe etc.:

- *Oxfordter Weisheitstext* (T. Ashmolean inv. 1964.489), A, Z. x+5: „Möge die Gunst [des ...] (oder: [seine] Gunst) dich erreichen [...]“
- *P. Vandier*, Kol. 1, Z. 12–13: „Pharao, der Gerechtfertigte, sagte zu Meri-Re: ‚Möge Pre dich empfangen durch einen schönen Empfang! Oh, möge<st du> {er} leben! Erbitte für mich (mehr) Lebenszeit!‘“
- *P. Vandier*, Kol. 4, Z. 14–15, es spricht Hathor: „Sie traf mit dem Großen lebendigen [Gott] zusammen. (Dann) traf sie mit General Merire zusammen. Sie sagte: ‚General Merire, mögen die Unterweltlichen [dich] empfangen durch einen schönen Empfang!‘“
- *P. Vandier*, Kol. 3, Z. 13–14: „Da sagte General Merire zu Pharao [– LHG]: ‚Ich werde gehen, um deine B[itte]n vor dem Großen lebendigen Gott vorzubringen. Halte dich fern von mir! Schau mir nicht nach! Lass mich gehen! O möge (doch) Pre deine (wörtl.: seine) Stimme hören!‘“
- *Geschichte mit Pa-di-pep*, P.BM EA 69532 + 69531a, Z. 4–5, Pa-di-pep zum Pharao: „Mein großer Herr! Laß es nicht geschehen, daß Pharao ihretwegen krank wird! Gutes ist es, was der Gott auf Böses folgen lassen wird.“

- *Krugtexte, Krug B, Der Beistand der Isis*, Z. 19–20, Chalamenti zu Isis: „O mögest du Millionen Feste feiern! Meine Herrin, Isis, Große, Gottesmutter, mögest du Millionen Feste feiern!“
- *Serpot und Semiramis/Königserzählung*, Z. x+21–22, Adressant an den Pharao: „Kraftvoller, [... mein] großer Herr! Möge er (der Angeredete) Millionen von Sedfesten feiern!“
- *Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 34: „während Ahure hinter ihm (Setne?) weinte, indem sie sprach: ‚Heil dir, o Finsternis! Lebe wohl (wörtl.: „Horus (sei) dein Schutz!“), o Licht!“
- *Erster Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 39–Kol. 6, Z. 2, Ihweret zu Setna: „Ptah, der große Gott ist es, der dich heil (hierher) gebracht hat!“ und Setna erwidert: „Es ist Re, der in dem ganzen Grab war. (d. h. das Grab schien von der Anwesenheit des Re erfüllt).“
- *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 35: Der reinkarnierte Hor, Sohn des Panesche/Si-Osiris vor dem Hofstaat: „Bei Osiris, (dem) großen Gott, Herrn des Westens, bei dem ich ruhe!“
- *Setna-Geschichte, P. Carlsberg inv. 207*, Kol. x+2, Z. 16–21, Setna an Petese und dessen Leute: „[Mögen Isis] und Osiris auf dich schauen!“
- *Kampf um das Diadem und die Lanze des Inaros*, Kol. 2, Z. x+15, Bezug auf Shai: „He (i.e. Petechnon) said: The fate is the one who knows you!“
- *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 2, Z. 7–10: „Sobald er dies gesagt hatte, [trat] plötzlich ein Kalasirier namens Padiher(iu), Sohn des [...], in die Mitte. Er sprach: ‚Ge[n]eral Pami! Du sollst kein böses Auge haben!‘⁷⁴ Daß Atum deine Feinde töte! Soll ich vor dir [über die Sache ...n]? ‚Oder soll ich mit dir über die Sache reden?‘ Pami sprach: ‚Bei Atum, dem großen Gott, meinem Gott! [Ich werde nicht] auf (die) Stimme [...] hören wollen.“
- *The Sporting King*, C1, 7–9, Sprecher zum Pharao: „...] dieser dein Thron wird periodisch geprüft [... Dein Gesicht ist uns (zugewandt) in diesen Millionen von Sedfesten [...“

Andere Wünsche sind etwas ausführlicher bzw. enthalten komplette Invokationen an die Götter. In *Chonsemhab und der Geist*, Kol. 2, Z. 3–7 wird gezeigt, dass die Invokation des Geists nach einem Opfer stattfand. Mit folgenden Worten beschwört Chonsemhab den Geist herauf:

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

⁷⁴ Hoffmann/Quack (2018) 76 übersetzen: „Nicht habest Du ein böses Auge!“.

ihnen sagte]: ‚[Lasst] diesen erhabenen (?) Ach-Geist zu mir [kommen]!‘
 Dann kam er, zu ihm sprechend: ‚Ich bin dein [...], der kommt, um am]
 Abend neben seinem Grab [zu ruhen].‘

In der Geschichte *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 13–17 wendet sich der Herrscher mit einer Invokation per Orakel an den Gott Chons, um die kranke Prinzessin Bentresch zu heilen. Der Fürst von Bachtan spricht den Gott nochmals an (Z. 17–20): „Komm zu uns (und?) sei uns gnädig auf Geheiß des Königs von Ober- und Unterägypten, (Usermaatse Setepenre)!“ In *P. Queen's College* ruft ein gewisser Ihy den Gott Re-Harakhte mit den Worten an (Kol. x+4, Z. 13–19):

(As) you rise in the sky, Ra-Harakhte, chief of the gods, and (as) you set opposite the Hwt-bnbn! May you grant that Hemnanefj, the iri-pat, is in a good breeze for sailing. May you grant him Heliopolis, the city of his ancestors, and may Atum, Lord of Heliopolis, which he has founded, be merciful to him, so that he has taken care of. May you give to him the payment/recompense(?) of power and victory (and) the exercising of authority because he has judged Jhy, son of Item, and Amenemope, son of Tjanefer. May his name endure until eternity (and) forever!

Leider ist das Anliegen der Anrufung nicht ganz klar. Etwas ausführlichere Worte mit guten Wünschen in Invokationen haben folgende Texte: Als Imhotep vor einer Gruppe Menschen erscheint, huldigt ihm eine Frau mit folgenden Worten in *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 20–23:

indem du unter den Weisen des Thot bist, indem du in der Hand von [...] bist. [...] du dich [...], da du gegen Isis nicht siegreich warst? Gegen jeden starken Gott ist Horus siegreich. [...] der Gott läßt es (was?) zuteil werden dem, der kommt, um zu sterben, um nicht zuzulassen, daß sich sein Herz bekümmere um [...].

Wahrscheinlich verspricht sich die Frau von Imhotep Schutz vor der Rache der Isis. Als der Pharao im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 16, Z. 23–Kol. 17, Z. 3, den Min-Neb-Maat auf dem Schlachtfeld trifft, ruft er erfreut folgende guten Wünsche aus:

Heil dir, heil dir, Minnemei, Sohn des Inaros, Vorsteher des Südens von Ägypten! Das (ist es), was ich (schon immer) erbeten habe vor (d.h. von) Amun, dem großen Gott: {um} dich (wieder) sehen zu lassen, ohne daß es

Schaden auf dem guten Geschick und dem Wohlergehen gibt. Bei Amun, dem großen Gott!⁷⁵

Als Sinuhe die Nachricht bekommt, dass er wieder nach Ägypten kommen darf, stimmt er eine Eulogie auf den Pharao an, die zahlreiche gute Wünsche ähnlich einer Invokation enthalten (*Sinuhe*, Version B, Z. 206–217):

Dein Ka, vollkommener Gott, Herr der beiden Länder, Geliebter des Re (und) Begünstigter des Month des Herrn von Theben – Amun Herr des Thrones der beiden Länder, Sobek-Re, Horus, Hathor, Atum mit seiner Götterneunheit, Sopdu-Neferbau-Semseru, Horus der Östliche, die Herrin von Jmet (Buto), möge sie sich <mit> deinem Haupte verbinden, das (Götter) kollegium über dem Ozean, Min-Horus inmitten der Fremdländer, Werret die Herrin von Punt, Nut, Hor-wer-Re, alle Götter Ägyptens (und) der Inseln des Meeres, mögen sie Leben (und) Wohlergehen an deine Nase geben, mögen sie Dich mit ihren Gaben verbinden (und) mögen sie Dir Ewigkeit ohne (seine) Grenze (sowie) Unendlichkeit ohne (ihre) Frist gewähren; die Furcht vor Dir verbreitete sich (wurde verkündet) in den Flachländern (und) Bergländern, (denn) Du hast den Umkreis der Sonne (= die Welt) unterworfen; das ist die Fürbitte des Dieners-da für seinen Herrn, der <ihn> vor dem Westen (= dem Totenreich) errettete – (dein Ka), Herr der Erkenntnis, der das gemeine Volk erkennt (durchschaut), er wird (auch) in der Erhabenheit des Palastinneren erkennen, daß der Diener-da in Furcht ist, es auszusprechen. (Denn) es ist wie etwas, das schwer zu berichten ist. (Doch) ein großer Gott, ein dem Re Gleicher, machte den, der (nur) sich selbst diente, verständig.

Der zahlenmäßige Befund zeigt, dass Invokationen recht häufig vorkommen. Neben der Ansprache von Personen u. a. im Sinne des Protokolls und innerhalb von Kultpraktiken wird damit noch ein weiterer Zweck erfüllt: Invokationen gliedern und eröffnen eine wörtliche Rede, insbesondere in späteren Erzählungen. Dies ermöglicht den Rezipienten zu identifizieren (auch: deren Herkunft/deren Götter), wer wann welche Redeanteile hat und in welchem Verhältnis/Status die Dialogpartner miteinander kommunizieren. Dies konnte ein Vorleser auch entsprechend intonieren. Ältere Werke führen dies nicht, sondern beinhalten eher deskriptive Parts mit Invokationen.

75 Min-Neb-Maats Auftauchen auf dem Schlachtfeld führt mutmaßlich (der Erhaltungszustand des Texts ist nicht vollständig) zum zweiten Wendepunkt der Geschichte; aller Vermutung nach werden die Hirten besiegt und die Barke des Amun kann ihre Fahrt im Festgeschehen fortsetzen; mit Cross (2022) 351–359.

2.1.3.2 Gute Wünsche, Briefformular

Neben den oben in den Invokationen vorgestellten guten Wünschen gibt es eben- solche in schriftlichen Ehrbezeugungen. Alle diese guten Wünsche haben einen religiösen Kontext. Sie sind in den Literaturwerken belegt, die in Briefform gestaltet sind.⁷⁶ So sind beispielsweise die Geschichte des *Wermai*, die Geschichten der *Krugtexte*,⁷⁷ *P. Rylands 9*⁷⁸ oder die *Kemit*, § 1–5 komplett oder teilweise in Briefform abgefasst. Die zweifellos längste Liste solcher ‚initial courtesy‘ findet sich in der *Satirischen Streitschrift*, § KÄT 38, 2–55, 1. Die thebanischen Quellen bieten eine längere Fassung; ein Vergleich der beiden Versionen wäre lohnenswert.

Die Geschichte von *Wermai* enthält einige dieser ‚pious wishes‘. Sie wünschen dem Adressaten vor allem ein langes, gesundes Leben in göttlicher und menschlicher Gunst, dazu ein schönes Begräbnis.⁷⁹ Diese positiven Botschaften stehen in

76 In Mark Depauws Buch zum demotischen Briefformular (2006) auch als ‚pious wishes‘ innerhalb der ‚initial courtesy‘ bezeichnet.

77 *Krugtexte, Krug A, Brief in Zusammenhang mit Kindesmord*, Z. 10–11: „Stimme des Dieners Pi-Anubis(?), Sohn des Stoitis(?) vor seinem Herrn, dem Briefschreiber. O daß Re gebe, daß seine (des Adressaten) Lebenszeit lang sei! Hat man (etwa) meinen Sohn getötet(?), meinen Sohn, nachdem(?) er geboren wurde? Ist (etwa) mein Herz mit ihm geboren? Beim Ptah (und dem?) Heil!“ (der Name ist ergänzt aus der Neubearbeitung in Hoffmann/Quack (2018) 256); *Krugtexte, Krug A, Belehrung über einen Mann ohne Freunde*, Z. 13: „O daß Re seine (des Adressaten) Lebenszeit lang sein lasse!“

78 Der Bericht des Petese wird mit dem Wunsch für ein langes Leben des Adressaten eingeleitet (*P. Rylands 9*, Kol. 1, Z. 1): „Möge Amun geben, daß seine (des Adressaten) Lebenszeit lang sei! Im (wörtl.: es geschah) Jahr 9, im dritten Monat der Peret-Jahreszeit des Pharaos Dareios“.

79 Kol. 1, Z. 3–9: „Dir Leben, Heil und Gesundheit für die Zukunft (wörtl.: zu deiner Zeit)! Erreiche ein schönes Alter in der Stadt des Atum! Möge es dazu kommen, dass deine Gunst infolge königlicher Gnade dauerhaft ist! Mögen die Götter wie die Menschen dich gut behandeln! 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!“; Kol. 1, Z. 9–10: „(Dich) den Todgeweihten zuzugesellen sei (noch) fern von dir!“; Kol. 1, Z. 11: „Die Stunde, (da) ein Träger von Wasserspenden <vor> deiner Nase (steht), ist (für) dich (noch) nicht (gekommen) (wörtl.: Nicht gibt es deine Stunde mit einem Träger von ḥs-Gefäßen mit Wasser <zu> deiner Nase.)“; Kol. 1, Z. 13–14: „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“; Kol. 2, Z. 1–4: „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

bewusstem Kontrast zu dem, was dann kommt – seine schlimmen Lebensumstände, die *Wermai* beklagt. Die ‚pious wishes‘ sind umfangreicher als das übliche Briefformular und daher in die Nähe von Verklärungstexten, ausgedrückt durch den Wunsch, dass der Sonnengott *Wermai* aus seiner misslichen Lage errettet.⁸⁰ Viele dieser guten Wünsche hatten sicherlich einen gewissen Wiedererkennungseffekt für die Rezipienten. Gleiches gilt für mythologische Bezüge in Geschichten mit göttlichen Protagonisten oder Erwähnungen von Zeiten, als die Götter zusammen mit den Menschen auf Erden koexistierten. Doch das ist hier nicht Thema.

2.1.4 Fehlverhalten bei Kultpraktiken

Es gibt eine ganze Reihe guter Verhaltensweisen, die in Gegenwart der Götter zu beachten sind: eine positive und achtsame Lebenseinstellung, auch gegenüber den ärmeren Mitmenschen, und eine korrekte Einhaltung der Kultpraktiken gegenüber den Göttern. Die Reziprozität von Handlungen ist dabei der zentrale Aspekt: Die Götter zu verehren und ihnen Opfer zu bringen, wirkt sich positiv auf den Geber aus⁸¹ – vielleicht sogar in höherem Maße, als der Einsatz der Opfergabe wert war.⁸² Dieses Handeln für den persönlichen Gott ist sogar als eine Auszeichnung zu betrachten.⁸³ Insbesondere die Lebenslehren vermitteln dieses Bild, oft verdeutlicht an den archetypischen Charakteren. Dieser Abschnitt beleuchtet, welche mensch-

(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!“.

80 Quack (2001a) 180; Fischer-Elfert (2005a) 217–222, der aufzeigt, dass die Segenswünsche in Zusammenhang mit Gesundheit stehen – also etwas, über das der bedrängte *Wermai* nicht verfügt.

81 *Lehre für Merikare*, § 65–66: „Versorge reichlich den Opfertisch! Vergrößere die Speisezuwendungen! Vermehre das tägliche Opfer (wörtl.: Sorge für einen Zuwachs für das tägliche Opfer)! Das ist eine nützliche Sache für den, der es tut.“; *P. Insinger*, Kol. 30, Z. 8: „Er (der Gott) gibt Vermögen demjenigen, der ihm gegeben hat.“; *P. Insinger*, Kol. 11, Z. 11–12: „Wenn er an dir etwas auszusetzen hat, geh und flehe ihn an, bis er dir (wieder) gnädig ist! Wenn er (dein Vorgesetzter) dir ein Geschenk gibt, sollst du es dem Gott bringen. Er (der Gott) wird es (das Geschenk) dir zuteilwerden lassen.“

82 *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 14, 9–11: „Führt die edle Mumie (?) herein! [Ruft (ihn) bei seinem Namen (im Totenopfergebet)!] [Macht ... für den Ach!] [Bringt Speisen für ...!] [Das ist nützlicher für den, der (es) tut, als für den, für den (es) getan wird.] [Es ist der sorgetragende (oder: ehrfurchtheischende?) Tote, der den, der auf Erden ist, (immer wieder) schützt.]“

83 *Oxforder Weisheitstext* (T. Ashmolean inv. 1964.489), A, Z. x+1–2: „...“, siehe (?), Gott hat den vortrefflich gemacht, der ihn vortrefflich macht. Mögest du über ihn wachen! Er hat dich (nämlich) ausgezeichnet, damit du für ihn handelst. ...] er zeichnet einen Einzigen aus (oder: er allein zeichnet aus).“

lichen Handlungen innerhalb von Kultpraktiken den Göttern missfallen und ihren Abscheu hervorrufen.⁸⁴

2.1.4.1 Schändliche menschliche Verhaltensweisen vor den Göttern

Wie bereits oben erwähnt, widert Lärm im Tempel den Gott an. Bei Festen darf es allerdings auch einmal etwas lauter werden.⁸⁵ In jedem Fall sollten die Menschen ausreichend Schamgefühl besitzen – zu diesem Thema wird die Lehre des *P.Insinger* relativ deutlich.⁸⁶ Generell werden Geiz und Gier in den Lebenslehren angeprangert – gegenüber den Menschen wie auch den Göttern.⁸⁷ Wie so viele Dinge sind Reichtum oder Armut eines Menschen von den Göttern vorbestimmt.⁸⁸ Gierige, geizige Menschen dienen den Dämonen und haben oft ein schnelles Ende, was sie nicht vorhersehen können.⁸⁹ Ein besonderer Frevel ist es, aus Gier den Göttern Opfergaben zu stehlen.⁹⁰ Außerdem sollen die Opferaltäre und Gräber nicht beschädigt werden.⁹¹ Die Lehren warnen zudem vor Verfälschung bei Maßen und

84 Cf. dazu auch Müller-Wollermann (2004), dort den Abschnitt zu Kultfrevel.

85 *P.Insinger*, Kol. 23, Z. 9–10: „Ein Fest ohne Ruhe – sein Herr (d.h. der Gastgeber) klagt nicht(?). Ein Tempel ohne Ruhe, den haben seine Götter verlassen.“

86 Exemplarisch erwähnt sei hier das Schamgefühl: *P.Insinger*, Kol. 9, Z. 6–8; Kol. 9, Z. 9–15; Kol. 13, Z. 4: „Schamgefühl (ist) das Geschenk des Gottes (für?) den, auf den man vertrauen kann.“; Kol. 2, Z. 17–19; Kol. 27, Z. 3.

87 Z.B. in *P.Insinger*, Kol. 15, Z. 15–16 und in der *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 21, 7; cf. dazu den Beitrag von Agut-Labordère (2013), der Reichtum und göttlich vorbestimmtes Schicksal in den demotischen Lehren bespricht.

88 *P.Insinger*, Kol. 17, Z. 2: „Der Gott ist es, der Reichtum und Geiz gibt entsprechend dem, was er befohlen hat.“

89 Zahlreiche Belege in *P.Insinger*, Z.B. in Kol. 19, Z. 1–3: „So mancher nimmt sich seinen Anteil im Leben, ohne daß es (dabei) Unrecht gibt. So mancher spart für die Dämonin, bis der Tod kommt. Es ist nicht der Herr von unermeßlichem Reichtum, wer (sich einen) Teil davon nimmt.“

90 *Lehre des Hordjedef*, § H7, 5–6: „[...] Opfergaben, [man] findet keinen [...], der zu dir (oder: über dich) in gotteslästerlicher Weise spricht.“; *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 6, Z. 14–17: „Entwende/erpresse (?) keinen Anteil des Tempels! Sei nicht unersättlich/gierig, damit du den Überfluß finden wirst! Schiebe keinen Diener des Gottes beiseite, um einem anderen einen Vorteil zu verschaffen!“; *Late Egyptian Miscellanies*, *P.Chester Beatty 4*, *Verhaltensregeln*, Kol. 5, Z. 1–4: „Strecke deine Hände nicht nach Gerste aus/in seinem Kornspeicher aus, (oder nach) Sachen aus/in <seinem> Magazin! Hüte dich, von irgendeiner seiner Sachen zu kosten, solange das für ihn Wahre (?) vor ihm ist. Sei nicht begierig nach irgendetwas von ihm! Sein Abscheu ist, von seinem Besitz beraubt zu werden. Verringere nicht den Dattelkuchen oder das pzn-Brot oder den Krug (Bier) von den täglichen Opfergaben!“

91 *Lehre für Merikare*, § 110–112: „Der Bescheidene (wörtl.: Schweigende) wird zum Angriffslustigen (wörtl.: Herzgewaltigen), (wenn) die Opferaltäre geschädigt werden. (?) (Und) Gott wird den angreifen, der gegen die Tempel rebelliert. Man möge über ihn kommen, so wie es ihm gebührt (wörtl.: wie es das Seine ist). Er wird sich sättigen mit dem, was er bestimmt

Gewichten, was man auch auf Steuern und Opfergaben beziehen kann.⁹² Solcherlei Manipulation (z.B. der Orakel)⁹³ werden durch den persönlichen Gott hart bestraft, z.B. durch ein schlimmes Lebensende.

Des Weiteren wird in den Lehren gebrandmarkt, sich zu seinem eigenen (materiellen) Vorteil vor Gott durch Lügen zu bereichern. Insbesondere Thoth, der Gott der Schreib- und Rechenkunst, hat es auf diejenigen abgesehen, die Akten manipulieren.⁹⁴

hatte, das man für ihn ja erwerben sollte (?). Wer (dem Gott) ergeben/loyal ist (?), ist nicht geholt worden an jenem Tag des Kommens.“; *Verbotesammlung*, O. DeM 1632, §1: „Du sollst kein Grab (?) beschädigen/zerstören [...]“.

92 *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 17, Z. 18–Kol. 18, Z. 5: „Beeinflusse (wörtl.: abstützen, verschieben) nicht die Handwaage, verfälsche nicht die Kite-Gewichte, und beschädige/verringere nicht die Teile/Untergliederungen der Debeh-Meßgefäße! Wünsche dir nicht ein (ungeeichtes?) Debeh-Meßgefäß des Feldes, und wirf nicht die (ge-eichten?) des Schatzhauses weg! Der Pavian sitzt neben der Standwaage, wobei (wohlge-merkt) sein Herz das Lot ist. Welcher Gott hat (wörtl.: ist wie) die Größe des Thoth, (Denn) sie sind zahlreich, die Truppen mit/aus der (strafenden) Machterscheinung Gottes. derjenige, der diese Sachen erfunden hat, um sie zu benutzen? Benutze du (oder: mache dir) keine beschädigten/verringerten Kite-Gewichte!“; Z. 18, 15–16: „Hüte dich davor, das {Udjat-Auge} <Scheffel-Meßgefäß> zusammenzupressen (?), um seine Teile/Untergliederungen zu verfälschen.“; Kol. 18, Z. 23–Kol. 19, Z. 3: „Was das Oipe-Meßgefäß angeht, (es ist) das Auge des Re. Sein (d.h. des Auges) Abscheu gilt dem Dieb. Was einen (Korn)messer angeht, der veranlaßt/zugelassen hat, daß häufig geschwindelt wird: sein Auge (das des Re) wird (das Urteil) über ihn besiegen.“

93 *Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 12–14: „Opfere deinem Gott! Hüte dich vor seinem Tabu! Du sollst seine Prozessionsstatue nicht hinterfragen! (?) Erlaube dir keine Freiheiten mit ihm nach seinem Erscheinen! Dränge dich nicht an ihn heran, um ihn zu tragen! Du sollst das Orakel nicht stören/manipulieren (!) Hüte dich! Von seinem Schutz wird er (dir) (dann) noch mehr geben (oder: Zusätzlich zu seinem Schutz wird er (dich) (dann) beschenken.)“; *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 21, Z. 13–16: „Verfälsche kein Orakel im Protokoll (wörtl.: auf der Buchrolle), und bringe nicht die Pläne Gottes durcheinander! Erfinde nicht für dich selbst eine Machterscheinung Gottes, als ob (wörtl.: indem) es Schai und Renenet nicht (mehr) gibt.“

94 *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 13, Z. 17–Kol. 14, Z. 3: „Trenne nicht dein Herz von deiner Zunge, damit alle deine Pläne Erfolg haben werden, damit <du> gewichtig wirst vor den Anderen, wobei <du> wohlbehalten in (oder: vor?) der Hand des Gottes bist. Gott hasst das Verfälschen der Worte. Sein größter Abscheu ist der innere Aufruhr (wörtl.: das Leiden des Leibes).“ Weitere Beispiele liefern P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 17, Z. 7–12; Kol. 21, Z. 5–11.

2.1.4.2 Gotteslästerung und weiterer Frevel

Sich selbst über die Götter zu stellen, ist ein Frevel.⁹⁵ Vor allem der Götterfeind, der Tor und der Hitzkopf, Charaktere der Lebenslehren, machen sich dessen schuldig.⁹⁶ Der Götterfeind ist auch in Erzählungen als übler Typus präsentiert worden.⁹⁷ Dazu gehört auch Hor, Sohn der Nubierin, aus dem *Zweiten Setna-Roman*. Sowohl seine ägyptischen Gegner als auch sein eigener Fürst, der Qore, bezeichnen ihn als Frevler/Götterfeind, aber er sieht auch in den Handlungen der Ägypter Frevel.⁹⁸ Gegen solche Figuren habe Thoth ein Zauberbuch verfasst.⁹⁹ Ein weiterer Frevel ist das Kapern der Barke des Amun durch einen jungen Priester und dessen Besatzung zum ‚Schönen Fest vom Wüstentale‘ o. ä. im *Kampf um die Pfründe des Amun*. Der Pharao muss mitansehen, wie die Eindringlinge aus dem Delta in der Barke ihn verhöhnen, trinken, feiern, und seine Kämpfer besiegen.¹⁰⁰ Sie tragen Rüstungen in der Barke

95 *Lehre des Ancheschongy*, Kol. 19, Z. 14: „Wenn (der) Sohn eines Herrn (ebenso) Herr wäre, würde niemand vor dem Gott niederfallen.“; *P. Rylands 9*, Klagelied, Kol. 24, Z. 18–Kol. 25, Z. 2 mit einer Beschreibung von Frevlern: „Aber sie sagen nicht: ‚Gott‘ zu dir! Sie sagen (erst dann) ‚Gott zu dir!‘, wenn du sie in die Hand der Starken/der Dämonen gegeben hast. Sie wenden sich (erst dann reuevoll) um, um in deinem Namen zu flehen, wenn sie sich der Sünde(?) zugeneigt haben. Was du gesagt hast, ist eingetroffen. Was du prophezeit hast, ist geschehen. Und sie sagen: ‚Gerecht/Wahrhaftig ist, was Amun getan hat.‘ Es ist in ihrem Herzen zu sagen: ‚Wir werden/wollen handeln.‘ Es ist (aber) in deiner Hand, zu verhindern, daß sie handeln. Sie nähren/pflegen (o. ä.) das Fleisch. Sie machen (ihr) Äußeres (wörtl.: die Farbe) schön.“

96 Cf. auch Kapitel 6 zum Gottlosen, der auch als „Frevler“ übersetzt wird. Exemplarisch *P. Insinger*, Kol. 13, Z. 6: „Frevler ist nie weit weg von ihnen (dem Bösen und dem Gottlosen), und (auch nicht) die Hinterlist, die er liebt (sic!, statt: die sie lieben)“. Auch der törichte Mensch begeht Frevel: *P. Insinger*, Kol. 8, Z. 12: „Der Tor, der irgendeinen Frevel begeht – sein Anteil (ist der) Fluch, der ihm folgt.“ Frevel wird auch in *P. BM EA 10862*, Z. x+2 und Z. 7: erwähnt; cf. Quack (2015d), vermutlich durch den Götterfeind.

97 Im *Zweibrüdermärchen*, Kol. 6, Z. 4–6 wendet sich Bata folgendermaßen an Re: „Da rief sein kleiner Bruder Re-Harachte an mit den Worten: ‚Mein vollkommener/guter Herr, du bist der, der den Frevler vom Gerechten trennt!‘ Da hörte Pre alle seine Bitten.“

98 *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 2–9; Kol. 5, Z. 34–36; Kol. 5, Z. 36–Kol. 6, Z. 4.

99 Der Gott erlaubt einem Zauberer im Traum, dieses Buch gegen Hor, Sohn der Nubierin, zu verwenden (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 10–14): „Bist du Hor Sohn des Panesche, der Magier des Pharaos Menchpre Siamun? Geh morgen früh (wörtl.: wenn der Morgen des nächsten Tages kommt, geh ...) in das Bücherhaus des Tempels von Hermopolis! [Du] wirst einen verschlossenen und versiegelten Schrein finden. Öffne ihn (den Schrein)! Du wirst in dem nämlichen Schrein eine Truhe finden, in der eine Papyrusrolle ist, die ich mit eigener Hand geschrieben habe. Bringe es (das Buch) herauf! Mache eine Kopie davon und lege es (das Buch) wieder an seinen Platz zurück! „Das Zauberbuch“ ist sein Name. Es hat (schon) mich vor den Gottlosen/Frevlern/Feinden beschützt. Es (das Zauberbuch) wird (auch) den Pharao beschützen und ihn vor den Zaubereien der Nubier erretten.“

100 *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 15, Z. 13–19 und Kol. 15, Z. 26–Kol. 16, Z. 9 (unklare Passage, verweist auf Frevel).

und setzten einen anderen Priester für das Götterboot ein. Dies wird als Sakrileg beschrieben.¹⁰¹ Einem Priester in der *Geschichte mit Pa-di-Pep* werden wegen seiner irdischen Vergehen nach seinem Tod Dämonen auf den Hals gehetzt und dadurch seine Existenz ausgelöscht.¹⁰²

Weitere frevlerische Vergehen, die in den Weisheitslehren erwähnt werden, sind nicht korrekt vollzogene Kultpraktiken,¹⁰³ das Vergessen von Festen,¹⁰⁴ die falsche Behandlung heiliger Schriften,¹⁰⁵ Kampfhandlungen in der Nekropole.¹⁰⁶ Manche Texte haben längere Passagen, was alles einem Land passieren kann und malen verschiedene Formen der Vernichtung aus,¹⁰⁷ insbesondere die *Lehre des Ancheschongy* (Kol. 4, Z. x+19–21):

Unglück und Elend, mein großer Herr, o Re! Gefangenschaft und Elend ist es, was mir angetan wurde, weil ich niemanden umgebracht habe! Dein Abscheu ist es, mein großer Herr, o Re! Ist das die Art, wie Re gegen ein Land zürnen wird? O ihr Menschen, die die Gefäßscherben finden werden, höret von mir, wie Re gegen ein Land zürnen wird!

Weiter geht es in Kolumne 5 mit Sätzen wie „[Wenn] Re gegen ein Land zürnt, (dann) wird sein Herrscher das Gesetz verlassen.“ (Kol. 5, Z. x+2). Noch mehr Unglücke, verursacht durch den Gotteszorn, sind neben der Umkehr der Verhältnisse das Aussetzen von Recht, Gesetz, Gerechtigkeit, Reinheit, Maat, Vermögen, Vertrauen, Festfreude, Glück(?) und das Ende von Pharaos rechtmäßiger Herrschaft.

101 *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 15, Z. 9–13. Vermutlich geht es um eine ähnliche Verfehlung im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Version in *P. Carlsberg 10*, Fragment 2, letzte Kolumne, Z. x+2–7, in dem auch von einer gekaperten Götterbarke die Rede ist.

102 *Geschichte mit Pa-di-Pep*, P. BM EA 69532 + 69531a, Z. 16–18. Die Moral von der Geschichte bleibt leider im Dunkeln. Auch ist nicht klar, welcher Vergehen sich Djedhor hat zuschulden kommen lassen; cf. Tait (2015) 392–394.

103 Dies geschieht, wenn jemand ein Opfer vergisst: *Lehre des Hordjedef*, § H6, 6–8: „Zu etwas Bösem wird die Trauer. (?) Das ist die (oder: seine?) Strafe des Gottes. [Seine] Opfergaben [sind verblaßt/verglüht (?) wegen seiner Sünden. (??). Das Elend (?) <...> (oder: wegen seiner Sünden gegen die Hilfsbedürftigen (?)).]“

104 *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 16, Z. 3–4.

105 *Satirische Streitschrift*, § KÄT 99, 1–100, 2.

106 *Lehre für Merikare*, § 69–71.

107 Weisheitstext *P. Oxy. 79/103*, A, Kol+2, Z. 9–11: „Wenn der große Gott gegen ein Haus zürnt, wird alles, was in [ihm] ist, verbrennen(?) ... Gewürm entsteht (bzw. wird entstehen) in ihm [...] Wenn sich der Himmel öffnet, ... der Glanz.“

2.1.4.3 Tabus und Verbrechen

Unter dem Begriff bw(t) „Abscheu“¹⁰⁸ werden im Ägyptischen Tabus aller Art subsumiert, die das Missfallen von Göttern (und Menschen) erregen und in irgendeiner Form durch eine irdische oder göttliche Gerichtsbarkeit strafbar sind. Dies ist von Jan Assmann auch als „Nomos des Tempels“ bezeichnet worden.¹⁰⁹ Die vorhergehenden Absätze behandelten bereits diverse Vergehen, doch nicht alle sind im Text explizit als „bw.t“ designiert worden. Die Belegstellen für bw.t sollen hier in Tabellenform mit kurzem Kommentar wiedergegeben werden, getrennt von den Belegen für btw/btꜣ.w/bty.t „Verbrechen“, die in einer zweiten Tabelle folgen. Nicht aller „Abscheu“, im Demotischen bw, ist auch kultpraktisch relevant: Manchmal bedeutet das Lemma „Not, Unglück, auch Verbrechen, Frevel, Unrecht“ etc.; die Bedeutungen können sich überschneiden.¹¹⁰

Tabelle 5. Religiöse Tabus und Frevel in Literaturwerken

Beleg	Art des bw.t	Bemerkungen
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 4, Z. 4 (bw „Frevel“)	Hor, Sohn der Nubierin, wünscht sich, das Amun an ihm keinen Frevel findet	in Kol. 4, Z. 4, kommt auch btw „Strafe“ vor; nochmals in Kol. 4, Z. 6
<i>Kampf um den Panzer des Inaros</i> , Kol. 15, Z. 26–Kol. 16, Z. 9 (bwj „Frevel, Unrecht“)	unklar, vermutlich geht es um eine Kampfhandlung	„[...] Kleinvieh und(?) [...] der Abscheu des [...] Er ging zugrunde, indem seine Hand nicht trug [...] eine Seite des Frevels [...] eines Menschen in unserer Familie [...]“

108 Zur Abwehr von Abscheu cf. zur Begriffsklärung Frandsen (2002) 349–351; ferner Gee (2010); Frandsen (1999; v. a. zu Hunger, Durst und Tod in Tempelritualen); Frandsen (2001; im menschlichen Körper); Kühnemund (2021) 80–81 (im Tempel). Tabu und Verbrechen sind nicht immer einfach voneinander zu trennen; auch die Ägypter schienen damit hin und wieder Probleme zu haben, wie Verschreibungen belegen (z. B. in der *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4, Kol. 20, Z. 13).

109 Assmann (1992a) 19: „Liest man diese Texte aber andererseits als einen allgemeinen Sittenkodex, dann erstaunen wiederum die speziellen Vorschriften, die nur Sinn geben im Kontext eines bestimmten Kults und im Hinblick auf den „Abscheu“ eines bestimmten Gottes (z. B. Musik und lautes Reden). Unter den zahlreichen „Lebenslehren“, die aus dem alten Ägypten erhalten sind, sucht man solche Vorschriften vergeblich, während andererseits die Warnungen vor Parteilichkeit, Bestechlichkeit, Unzuverlässigkeit im Umgang mit Maßen und Gewichten, Unaufrichtigkeit, Habgier und Gewalttätigkeit zum Grundbestand altägyptischer Lebensweisheit gehören. So entsteht jene ganz besondere Mischung aus Reinheits-, Standes- und Moralvorschriften, die wir den „Nomos des Tempels“ nennen wollen.“

110 Cf. Quack (2023) 26 zu ‚Abscheu‘ und ‚Verbrechen‘.

Tabelle 5. Fortsetzung

Beleg	Art des bw.t	Bemerkungen
		Pami [...] starker [Stier] [... eine Soldatenkunst(?)], indem sie geschwind war [... Spru]ng, indem er wie [...] war. [...] hinein zu Ur[-di-imen-niut ...] Er [...] zu (oder Beginn eines Umstandssatzes: indem) Pami. [...], [...] Mann des Ostens und (wörtl.: „von“) [Harz] fresser.‘ [...] wiederum hier[her].“
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kol. 13, Z. 24 (bw ₃ „Abscheu“)	im Eid, nicht den Abscheu des Amun kennenlernen wollen bei Meineid (Petechons)	auch: Gotteszorn
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kol. 15, Z. 2, und Kol. 15, Z. 14 (bw ₃ „Abscheu“)	die 13 Hirten begehen Frevel in der Barke des Amun	Sakrileg
<i>Lehre des Ptahhotep</i> , P.BM EA inv. 10509, Version L2 + L2G, § D???, Z. 7, 2 (bw.t „Abscheu“)	Abscheu (des Gottes) vor Parteilichkeit im Gerichtshof	
<i>Lehre des Ani</i> , P.Boulaq 4 ro., Kol. 15, Z. 13 (bw.t „Abscheu“)	Abscheu (des Gottes) vor Gewalt	Warnung davor, im Moment der Wut zuzuschlagen
<i>Lehre des Ani</i> , P.Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 1–2 (bw.t „Abscheu“)	Abscheu (des Gottes) vor Krach	Warnung, in der Kapelle/(privaten) Ruhestätte des Gottes zu lärmern
<i>Lehre des Ani</i> , P.Boulaq 4 ro., Kol. 21, Z. 19–22, 3 (bw.t „Abscheu“)	Abscheu (des Ach-Geists)	Warnung vor dem Ach-Geist, sich davon fernhalten, was er verabscheut, um ihn so zufriedenzustellen
<i>Lehre des Ani</i> , P.Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 12–14 (bw.t „Tabu“)	allgemeines Tabu/Abscheu (des Gottes)	Warnung, sich vor dem Abscheu des Gottes zu hüten, u.a. Aufruf zum korrekten Verhalten beim Prozessionsorakel (nicht Drängeln, Bedrängen, Manipulieren)

Tabelle 5. Fortsetzung

Beleg	Art des bw.t	Bemerkungen
<i>Lehre des Amenemope</i> , P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 13, Z. 6 (bw.t „Abscheu“)	Abscheu (des Gottes) vor Heuchelei	Warnung vor Heuchelei
<i>Lehre des Amenemope</i> , P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 13, Z. 17–Kol. 14, Z. 3 (bw.t „Abscheu“)	Abscheu (des Gottes) vor Rebellion und Lüge	Warnung vor Aufruhr und Lüge
<i>Lehre des Amenemope</i> , P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 15, Z. 20–21 (bw.t „Abscheu“)	Abscheu (des Gottes) vor Betrug/Urkundenfälschung	Warnung davor, andere Menschen durch Manipulation an Schriftstücken zu hintergehen
<i>Lehre des Amenemope</i> , P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 18, Z. 23–Kol. 19, Z. 3 (bw.t „Abscheu“)	Abscheu (des Gottes, genauer: des Auges des Re) vor Diebstahl	das Auge des Re ist ein Kornmaß; der Diebstahl bezieht sich auf Betrug beim Abwiegen von Gütern
<i>Lehre des Amenemope</i> , P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 26, Z. 20–Kol. 27, Z. 1 (bw.t „Abscheu“)	unklar: kein Abscheu (des Gottes) bei Aufnehmen oder Ablehnen (?) eines Passagiers bei der Flussüberquerung	
<i>Late Egyptian Miscellanies</i> , P. Chester Beatty 4, <i>Verhaltensregeln</i> , Kol. 5, Z. 1–4 (bw.t „Abscheu“)	Opfer- und Speisetabu: dem Gott Opfergaben wegnehmen	Aufruf, nicht gierig zu sein, Opfergaben zu kosten, den Gott zu bestehlen oder die täglichen Opfergaben zu verringern
<i>Late Egyptian Miscellanies</i> , P. Chester Beatty 5, <i>Warnung vor Geschwätzigkeit</i> , Kol. 6, Z. 7, und P. Anastasi 5, <i>Das Schicksal des Heißen</i> , Kol. 7, Z. 1–7 (bw.t „Abscheu“)	der Hitzkopf ist der Abscheu aller Menschen	Warnung vor dem Hitzkopf
<i>Weisheitstext P. Ashmolean inv. 1984.77 vo.</i> , Kol. 2, Z. 8–10 (bt3.t „Abscheu, Verabscheuten“)	Quälen von heiligen Tieren, sich ihnen unbefugt nähern, dort etwas zu Verabscheuen-essen (Speisetabu)	Aufruf zum korrekten Verhalten vor heiligen Tieren

Tabelle 5. Fortsetzung

Beleg	Art des bw.t	Bemerkungen
<i>Lehre des Anchschonqy</i> , Kol. 14, Z. 2 (bw „Abscheu“)	unklar: etwas vom Gott bekommen, Abscheu des Gottes erhalten	
<i>P. Insinger</i> , Kol. 2, Z. 14–15 (bw ₃ „Verbrechen, Unrecht“)	Abscheu durch Verfluchung der Mutter(?)	Aufruf zur Verehrung der Eltern
<i>P. Insinger</i> , Kol. 8, Z. 12 (bw ₃ „Frevel“)	„Der Tor, der irgendeinen Frevel begeht – sein Anteil (ist der) Fluch, der ihm folgt.“	
<i>P. Insinger</i> , Kol. 24, Z. 5 (bw ₃ „Verbrechen, Unrecht, Abscheu“)	„Ein Amulett, an dem kein Unrecht ist – sein Besitzer ist davor (vor dem Unheil) unversehrt.“	
<i>P. Insinger</i> , Kol. 31, Z. 9 (bw ₃ „Verbrechen, Unrecht, Abscheu“)	„Man sagt ‚ein Wunder des Gottes!‘ in der Furcht, ohne daß es ein Unrecht gibt“	

Nur wenige demotische Erzählungen erwähnen das Wort für ‚Tabu/Frevel‘ in Zusammenhang mit der Götterwelt und Kultpraktiken. Hor, Sohn der Nubierin, aus dem *Zweiten Setna-Roman* hat Angst, vor seinem Gott Amun zu freveln, falls er nicht gegen einen ägyptischen Magier ankommt (und dies wird sich auch bewahrheiten und wird durch zahlreiche Flüche gegen ihn im Namen Amuns verstärkt). Ein großes Tabu oder Sakrileg ist das Kapern der Barke des Amun im *Kampf um die Pfründe des Amun* durch 13 Hirten und ihren jungen Propheten. Sie versuchen, das Boot des Gottes als Druckmittel gegen den Pharao zu verwenden und missbrauchen die heilige Barke auch als Ort des Feierns; deshalb bezeichnen Mitglieder aus der Partei des Pharaos dies als Frevel. Vermutlich gegen einen Verstorbenen, vielleicht Pharao Inaros, wird ein Tabu gebrochen, aber das lässt sich nicht genau sagen aufgrund des Erhaltungszustands.¹¹¹ Die Funktionen in der Dramaturgie der Handlung sind, entweder schlimme Vorgänge mit einem Begriff für die Rezipienten

¹¹¹ Ein weiterer, allerdings sehr unklarer Beleg für bw „Frevel, Unrecht“ findet sich im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 20, Z. 2, der vermutlich gegen Inaros begangen wird.

einzuordnen oder vor einem Tabubruch zu warnen, dass dann auch eintritt – ähnlich wie das Setzen magischer Zeichen.

In den Weisheitslehren ist der Begriff erheblich häufiger und bereits ab der *Lehre des Ptahhotep* belegt. Dort wird vor Parteilichkeit in gerichtlichen Auseinandersetzungen gewarnt, weil diese ein Tabu des Gottes seien. Weitere Ausfälle im sozialen Verhalten, die der persönliche Gott missbilligt, sind Gewalt (*Lehre des Ani*), Heuchelei, Lüge, Betrug und Diebstahl (alle in der *Lehre des Amenemope*), die sich konkretisieren in den Sentenzen, die die Charaktere des Hitzkopfs (*Lehre des Amenemope*) und des törichten Menschen (*P.Insinger*) als tabu-haftig bezeichnen. Direkte Bezüge zu Tabubrüchen in Kultpraktiken sind Krach in sakralen Räumen, Stören und Verfälschen der Orakel (*Lehre des Ani*), Diebstahl von Opfergaben (*Late Egyptian Miscellanies*) und Nicht-Einhaltung des Speisetabus bei den heiligen Tieren (*P.Ashmolean inv. 1984.77* vo., Kol. 2, Z. 8–10). Amulette ohne Tabu schützen (*P.Insinger*) und es wird empfohlen, nicht das zu tun, was der Ach-Geist verabscheut, weil er dann die Menschen schädigen kann (*Lehre des Ani*). Tabus sind also an soziale und religiöse Normen geknüpft, zu deren Einhaltung die Weisheitslehren aufrufen.

Kein Wort für Tabu, aber eine Umschreibung dessen kommt in der *Lehre eines Mannes für seinen Sohn* vor. Darin wird davor gewarnt, den Pharao beim Namen zu nennen.¹¹² Es gibt scheinbar auch ein Tabu des Berührens und Anschauens eines Menschen, der in den Tod geht – zumindest erweckt die Rede des Meri-Re, der in die Unterwelt geht, diesen Anschein, wenn er davor warnt, ihn zu berühren und ihm nachzusehen (*P.Vandier*, Kol. 3, Z. 13–15). Vielleicht ist dies auch nur der Ausdruck seiner Trauer. Wie ein Tabu umschrieben ist der Geburtstag der T3-bjk.t, der in *Schmähworte gegen eine Frau*, Z. 10–11, als Unglückstag gekennzeichnet und wie mit einem schlechten Omen versehen wird. Hier liegt die Idee nicht fern, an die Umschreibung eines ‚Tabu-Tags‘ zu denken.

Der Begriff für ‚Verbrechen‘ ist oft mit der Bedeutung ‚Abscheu‘ zusammengebracht worden, wie die folgenden Beispiele zeigen, hat aber in erster Linie die Bedeutung ‚Bestrafung‘. Da eine Unterscheidung vonnöten ist, sollen auch diese Passagen hier für weitere Studien kurz aufgeführt werden. Die Belege sind hier nur aufgenommen, wenn sie zu Kultpraktiken gehören oder einen Gottesbezug aufweisen.

Tabelle 6. Verbrechen im Kontext von Kultpraktiken in Literaturwerken

Beleg	Art des bw.t	Bemerkungen
<i>P. Rylands</i> 9, Kol. 25, Z. 2–5, Klagelied (btw.w „Verbrechen“)	Serie von bösen Taten durch üble Priester in Teudjoi: Unterdrückung von Schwachen,	der Sprecher fordert die Tötung der Frevler durch Amun

112 § 6, 8–7, 3. Dieses und weitere Tabus im Blick auf die Person des Pharaos cf. in Quack (2010f).

Tabelle 6. Fortsetzung

Beleg	Art des bw.t	Bemerkungen
	generell Verabscheutes des Amun tun, Verminderung des Kornmaßes (der Opfer), Bestehlen der Opferstiftung, den Naos des Gottes unter Verschluss lassen, Diebstahl	
<i>P. Rylands 9</i> , Kol. 25, Z. 6–9, Klagelied (btwj.w „Verbrechen“)	erneute Anrufung des Amun zur Rettung vor den „abscheulichen Umtrieben“ der üblen Priester in Teudjoi	der Sprecher vertritt klar die Agenda der geschädigten Familie des Petese
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 4, Z. 4 und Kol. 4, Z. 6 (btw „Strafe“)	Hor, Sohn der Nubierin, wünscht sich, dass Amun an ihm keinen Frevel findet	in Kol. 4, Z. 4, kommt auch bw „Frevel“ vor
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 24 (btw „Strafe“)	magische Bestrafung mit dem Tod (Hor, Sohn der Nubierin)	durch den magischen Vogelfänger
<i>Setna-Geschichte</i> , <i>P. Carlsberg inv. 207</i> , Kol. x+2, Z. 4 (btw „Strafe“)	Bestrafung der Feinde eines Ach-Geists durch Setna in Abydos	In Z. x+2, 8, betont der Pharao nochmal, dass Setna die Leute bestrafen soll
<i>Kastrationsgeschichte</i> , Fragment 8, Z. x+8 (btw „Strafe“)	Isis bestraft einen Mann durch Lepra	die Tat (btw) ist unklar, vielleicht Vergewaltigung
<i>Serpot und Semiramis/Königserzählung</i> , Z. x+17–18 (btj „Abscheu“)	Ausruf „Weh und Abscheu der Neith!“ (im Krieg)	damit werden die Auswirkungen von Krieg und Tod angeprangert
<i>Serpot und Semiramis/Königserzählung</i> , Z. x+32 (btj „Abscheu“)	Ausruf „Abscheu der Neith!“ (im Krieg)	damit werden die Auswirkungen von Krieg und Tod angeprangert
<i>König Wenamun und das Königreich von Lihyon</i> , Fragment 1, Kol. 1, Z. 2 (btw „Abscheu“)	unklar: „[...] He took [...] be brought [...] abomination“	der Ausdruck ir btw ist ein Ausdruck des Strafvollzugs; cf. Ryholt (2011) 41
<i>König Wenamun und das Königreich von Lihyon</i> , Fragment 1, Kol. 1, Z. 5 (btw „Abscheu“)	unklar: ein Mann bittet vor dem Pharao(?), nicht zum Abscheu gemacht zu werden	Dass Pharao der hohe Herr ist, postuliert Ryholt (2011) 58.

Tabelle 6. Fortsetzung

Beleg	Art des bw.t	Bemerkungen
<i>Erzählung mit König Necho Merneith</i> , Fragment 6, Z. x+6 (btw „Abscheu“)	unklar: „the abomination [...]“	
<i>Hareus-Geschichte mit Kolophon</i> , Z. 23 (btw nb „jegliche Strafe“)	für eine Frau, die vermutlich auf einem Altar getötet wird	vielleicht wegen Ehebruchs, cf. Ryholt in Quack/Ryholt (2019) ad loc.
<i>Lehre des P. Ramesseum 2</i> , Kol. 4, Z. 2 (bt3 „Fehler“)	„Wenn der König (?) töricht handelt, wie ein Lehrer läßt Gott ihn (dann) den Fehler korrigieren.“	
<i>Lehre des Amenemope</i> , P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 4, Z. 19 (bt3w.t)	der Mondgott stellt die Verbrechen des Hitzkopfs fest	
<i>Lehre des Amenemope</i> , P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 12, Z. 13 (bt3.w „Vergehen“)	wenn die Vergehen des Hitzkopfs bekannt werden, bedeutet das Trauer für seine Kinder	
<i>Lehre des Amenemope</i> , P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 19, Z. 20–21 („bt3.w „Verbrechen, Vergehen“)	„Was die Sünde angeht, sie gehört dem Gott; sie ist mit seinem Finger versiegelt.“	im Kontext von Warnungen, sich als frei von Vergehen zu bezeichnen
<i>Weisheitstext P. Ashmolean inv. 1984.77 vo.</i> , Kol. 2, Kol. 8–10 (btw „Strafe“)	vielleicht Erwähnung einer göttlichen Strafe (Kontext abgebrochen)	
<i>Lehre des Ancheschonqy</i> , Kol. 4, Z. x+19–21 (btj.t „Abscheu“)	Gefangenschaft des Ancheschonqy als „Abscheu des Re“ bezeichnet	persönliche Tirade des Ancheschonqy
<i>Lehre des Ancheschonqy</i> , Kol. 22, Z. 16 (btj.t „Abscheu“)	Speisetabu: bei Hunger brechen, danach aber wieder einhalten	Erlaubnis, in Situationen großen Hungers ein Speisetabu zu brechen
<i>P. Insinger</i> , Kol. 9, Z. 7–9 (btw „Strafe“)	„Er (Thot) schuf dem Weisen Schamgefühl, um jeglicher Strafe zu entgehen.“	Das Thema Schamgefühl und Bestrafung geht weiter in Z. 9, 8–9 mit zwei weiteren Belegen für btw „Strafe“

Tabelle 6. Fortsetzung

Beleg	Art des bw.t	Bemerkungen
<i>P. Insinger</i> , Kol. 14, Z. 12 (btw „Strafe“)	„Gott segnet den, der Strafe nach dem Gesetz (bzw. durch das Gesetz) verhängt hat.“	Betonung einer irdischen Gerichtsbarkeit
<i>P. Insinger</i> , Kol. 18, Z. 8 (btw „Strafe“)	„Der Geisterfürst ist es, der (ihn) zuerst quält, nachdem ihm der Lebensodem genommen ist.“	ir btw „quälen“, nochmals in Z. 18, 11 als ‚Bestrafung‘; hier durch einen Dämon
<i>P. Insinger</i> , Kol. 18, Z. 17 (btw „Strafe“)	wer den „rechten Weg“ verlässt, dessen Ersparnisse werden einem anderen vererbt	göttliche Strafe
<i>P. Insinger</i> , Kol. 20, Z. 11 (btw „Strafe“)	„Der Gott vergißt bei jeglicher Strafe nicht das Gesetz.“	
<i>P. Insinger</i> , Kol. 23, Z. 24 (btw „Leid, Böses“)	Der Gott stürzt den Gottlosen wegen dessen Gewalt ins Verderben.	
<i>P. Insinger</i> , Kol. 29, Z. 12 (btw „Strafe“)	„Die 23. Lehre: Entbrenne nicht (in Zorn), daß der Gott nicht gegen dich strafend entbrennt!“	Lehrentitel, göttliche Bestrafung
<i>P. Insinger</i> , Kol. 30, Z. 11 (btw „Strafe“)	„Ein Böser an der Macht läßt (Aussicht auf drohende göttliche) Strafe vor sich nicht groß werden.“	göttliche Bestrafung
<i>P. Insinger</i> , Kol. 34, Z. 2–4 (dreimal btw „Strafe“)	Warnung vor der Strafe der Vergeltung	ihre Strafe ist schlimmer als die der Sachmet

Fehlverhalten bei Kultpraktiken ist etwas, das vornehmlich in den Literaturwerken thematisiert wird: Dies ist der Ort dafür. Erzählungen berichten über üble Priester, und Weisheitslehren warnen vor dem Zuwiderhandeln gegen soziale und religiöse Normen. Die Lehren zählen auch die göttlichen Strafen dafür auf und erklären, welche üblen Charaktere dafür verantwortlich sind. Der Begriff btw/bt3.w/bty.t „Verbrechen“ ist vielfältig; damit werden z.B. die üblen Taten der Priester benannt, die der Familie des Petese in *P. Rylands* 9 Schaden zufügen, und zwar in den Klagegedichten des Amun, nicht im Report des Petese selbst. Leider sind die zahlreichen Textstellen der vornehmlich demotischen Erzählungen, die btw als ‚Verbrechen‘ erwähnen, zerstört. Besser ist die Quellenlage bei der Bedeutung ‚Strafe‘,¹¹³ z.B. im

113 Zu btw/bwt als metaphorischem Begriff für Strafe cf. Quack (2000a) 149.

Zweiten Setna-Roman in der Angst vor Bestrafung durch Amun, in der Bestrafung der Feinde des Ach-Geists in der *Setna-Geschichte* von *P. Carlsberg inv. 207* und in der *Kastrationsgeschichte*.¹¹⁴ Darin schickt Isis einem Übeltäter die Lepra als Strafe – eine Situation, die an die bisher unpublizierte *Geschichte mit Bes*, Kol. x+3, Z. 24ff. erinnert, in der Bes als göttliche Strafe der Isis wegen des Mordes an Haryothos und der Vergewaltigung der toten Tasis abscheuliche Lepra-Wunden bekommt. Die Lehren führen den Begriff bereits im Mittleren Reich, in denen ein ‚Fehler‘ des Pharaos (nicht ‚Verbrechen‘) durch den Gott korrigiert wird (*Lehre des P. Ramesseum 2*). Der Hitzkopf als übler Charakter leistet sich ‚Verbrechen‘ (*Lehre des Amenemope*), während der Weise der ‚Strafe‘ durch sein Schamgefühl entgeht (*P. Insinger*) – beides beobachtet oder gegeben durch den persönlichen Gott. Insbesondere im *P. Insinger* gibt es einige Sentenzen, die vor göttlicher Strafe im sozialen (bei ungerechtem Agieren, beim Verlassen des rechten Weges, bei Zorn) und religiösen Bereich (durch Dämonen, durch die Vergeltung, durch die Götter) warnen. In der *Lehre des Anchsheschonqy* kommt der ‚Abscheu‘-Aspekt von btj,t stärker zum Tragen: Als solche bezeichnet Anchsheschonqy in der Rahmenhandlung seine Inhaftierung sowie das Brechen eines Speisetabus.

2.1.5 Dauer erzeugen

2.1.5.1 Die Erinnerung an einen Menschen und seinen Namen dauern lassen

Die Erinnerung an einen Menschen funktioniert über das Dauern-Lassen seines Namens¹¹⁵ und aktiven Totenkult an seiner Begräbnisstätte – dies thematisieren

114 Eine Tat, die als „btw“ bezeichnet wird, bestraft der Pharao mit Kastration (*Kastrationsgeschichte*, Fragment 1, Z. 1–2; Fragment 2, Z. 1–2; Fragment 10, Z. 4). Das Wort kommt auch in Fragment 22, Z. x+3 und Fragment 57, Kol. 1, Z. x+11, vor, allerdings in unklarem Kontext. In Fragment 8, Z. x+8, wird ein Verbrechen durch das Aussenden von Lepra durch Isis gesühnt.

115 *Schiffbrüchiger*, Z. 159–160: „Verbreite meinen guten Ruf in deiner Stadt! Siehe, das ist mein Anspruch dir gegenüber.“; *Chonsehab und der Geist*, Kol. 2, Z. 7–10: „Da [sagte] der Hohepriester des Amun, Chonsema<h>ab, [zu ihm:] ‚Ach, nenne mir doch bitte deinen Namen, den Namen] <deines> Vaters und den Namen deiner Mutter, damit <ich> ihnen opfere und damit ich für sie all das tue, was (üblicherweise) [für ihresgleichen] getan wird!‘ [Da] sagte [der] erhabene [Ach-Geist] zu ihm: ‚Nut-bu-semech ist mein Name, Anch-men ist der [Name] (meines) Vaters, Iti-em-schaset ist der Name [meiner Mutter].‘“; *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 14, 9–11: „Führt die edle Mumie (?) herein! [Ruft (ihn) bei seinem Namen (im Totenopfergebet)!] [Macht ... für den Ach!] [Bringt Speisen für ...!] [Das ist nützlicher für den, der (es) tut, als für den, für den (es) getan wird.] [Es ist der sorgetragende (oder: ehrfurchtheischende?) Tote, der den, der auf Erden ist, (immer wieder) schützt.]“; *Lehre des Amunnacht*, O. KV 18/3.614 + 627, § 30, Z. 9: „Ich bin auf dem Wasser des Dich-Nennens (d. h. deinen Namen berühmt machen).“ Der Name ist das, was einem Menschen selbst nach dessen gewaltsamen Tod erhalten bleibt, cf. *Lebensmüder*,

die Literaturwerke über die Zeiten hinweg.¹¹⁶ So verspricht Pharao Si-Sobek in *P. Vandier*, die Erinnerung an Meri-Re aufrecht zu erhalten.¹¹⁷ Aber nachdem Meri-Re für ihn den Stellvertretertod gestorben ist, hält sich der Herrscher nicht mehr an die Abmachungen.

Selbst wenn einmal ein Grab errichtet worden ist, heißt das nicht, dass die Fürsorge und der Totendienst bis in Ewigkeit bestehen. Erst nach einer Suche kann das Grab des Ach-Geists Nut-bu-semech gefunden und restauriert werden und

Z. 35–37: „Jeder Verbrecher (?) sagt: ‚Ich werde dich packen‘. Da bist du aber tot, (nur) dein Name ist am Leben.“ Der *Lebensmüde*, ein todkranker Mann, klagt in einer ganzen Serie von Vergleichen seinen Ba an, wie anrühlich sein Name durch den Ba geworden sei (Z. 86–103). Cf. dazu auch *P. Insinger*, Kol. 15, Z. 7: „Die 15. Lehre/Weg (mj.t): Sei nicht gierig (bzw. geizig), daß dein Name nicht anrühlich werde!“

- 116 *Beredter Bauer*, Version B1, Z. 334–344: „Tue die Maat für den Herrn der Maat, dessen Maat (in dir (?) wirkliche) Maat ist (wörtl.: von dem die Maat seiner Maat existiert)! (Du, Schreib)binse, Papyrusrolle und Palette des Thoth, halte dich fern davon, Unrecht zu tun! Die Vollkommenheit des Vollkommenen ist vollkommener als er (selbst). Aber Maat ist für die Ewigkeit. Zusammen mit dem (oder: in der Hand dessen), der sie verwirklicht, steigt sie in die Nekropole hinab. Er wird bestattet, indem die Erde sich mit ihm vereint, ohne daß sein Name auf Erden ausgelöscht wird. Er wird in Erinnerung gehalten wegen des Vollkommenen. (Denn) dies (d. h. die Erinnerung) ist die Regel der Gottesworte. Ist es eine Handwaage? (Dann) kann sie nicht schief stehen. Ist es eine Standwaage? (Dann) kann sie sich nicht zu (einer) Seite neigen.“; *P. Insinger*, Kol. 2, Z. 9–13: „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.“ Vermutlich bezieht sich auch die Passage „du hast Wasser für deinen Stein geholt“ in der *Lehre des Menena*, Z. 8, auf den Totenkult (alternative Deutungen wie eine Libation zum Dank für eine sichere Heimkehr nach einer Reise auf der Türschwelle kann ich nicht erkennen; cf. Goedicke [1987] 69, Anm. 25 vermutet in der Schwelle eine Markierung der Heimat des Protagonisten und steht damit für einen Ausdruck des Glücks).

- 117 *P. Vandier*, Kol. 1, Z. 13–Kol. 2, Z. 1: „Pharao, der Gerechtfertigte, sagte zu Meri-Re: ‚Oh, möge<st du> {er} leben! Ich werde dich sehr begünstigen. Ich werde deinen Sohn aufziehen. Ich werde ihn deine Größe erreichen lassen. Ich werde dich in allen Tempeln begünstigen. <Ich> werde (die Erinnerung an) dich dauern lassen in Heliopolis. Ich werde das Land in Wehklagen zu dir kommen lassen. Ich werde dir Speiseopfer gewähren. Ich werde deinen Namen für immer und ewig dauern lassen. Ich werde deinen Namen nicht vergehen lassen in den Tempeln.“; nochmals bekräftigt in *P. Vandier*, Kol. 3, Z. 1–5 und erneuert durch einen anderen Pharao, Menptah, in *P. Vandier* 7x, Z. 1–9: „Ich werde [...] lassen [...] [...] Ich werde die Menschen den Lohn empfangen (?) lassen für [...] [...] [Ich werde] sie die Feste kennen lassen, die du feiern wirst. Ich werde [...] pflügen lassen [...] [Ich werde ...] deine Götter. Ich werde für dich unaufhörlich Lampe(n) (brennen) lassen [...] [...] [Ich werde] deinen Namen in allen Tempeln [beka]nnt [geben] und deinen Körper [nach] Heliopolis (überführen [?]) [...] [...] Ich [...] [...]“

damit „bis in Ewigkeit dauern“, nachdem sich über dessen schlechten Zustand der Tote in *Chonsemhab und der Geist* bitter beklagt hatte.¹¹⁸

In Eiden konnte bei der Dauer eines Gottes geschworen werden („So wahr Gott NN dauert...“).¹¹⁹ In manchen Wunschformeln ist es auch der Name.¹²⁰ Wenamun empfiehlt Tjeker-Baal, dem Stadtoberen von Byblos, seinen Namen und seine guten Taten für Ägypten auf einer Stele zu verewigen, um Opfergaben zu empfangen und dadurch fort dauern zu können.¹²¹

Einige Weisheitslehren gehen in Bezug auf den Pharaon und seinen Namen oder den von anderen Menschen weiter ins Detail: Böse Menschen sollten durch den König nicht nur physisch vernichtet, sondern auch die Erinnerung an sie soll getilgt werden.¹²² Auch das Königsamt dauert nicht wie die Götter¹²³ *per se* auf ewig an, sondern der Herrscher muss aktiv etwas dafür tun, selbst wenn ihn seine angeborene Weisheit vor allen Menschen auszeichnet.¹²⁴ Generell ist vor allem Königen der Bau eines Denkmals empfohlen – die Inschriften auf Obelisken, Tempeln etc. sorgen für die Erinnerung des Namens und der Taten. Nach der *Lehre für Merikare* soll sich der König durch Beliebtheit ein Denkmal setzen.¹²⁵ Das Königsamt selbst wird metaphorisch als Denkmal bezeichnet, das aktiv errichtet werden muss, damit die Erinnerung an den Herrscher stattfindet.¹²⁶

Menschen und Könige sollen sich durch gute Taten, insbesondere die Verehrung der Götter, einen Namen bzw. guten Ruf machen.¹²⁷ Das ist entscheidend, um

118 Abschrift B, Kol. 4, Z. x+7–9.

119 *Wahrheit und Lüge*, Kol. 10, Z. 6–7.

120 *P. Queen's College*, Kol. x+4, Z. 19.

121 *Wenamun*, Kol. 2, Z. 54–60.

122 So der Aufruf zur öffentlichen Hinrichtung des Vielredners in der *Lehre für Merikare*, § 23–24: „Der (Viel)redner ist jemand, der andauernd als Störenfried auftritt. (?) Beseitige ihn! Töte [seine] Kinder! Tilge seinen Namen! [Vernichte] seine Nachbarn/Angehörigen! Beseitige die Erinnerung an ihn und (beseitige) seine Anhänger (oder: die Erinnerung an ihn und an seinen Anhänger), die ihn lieben!“

123 *P. Insinger*, Kol. 35, Z. 9–10: „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.“

124 *Lehre für Merikare*, § 115–117: „Der König, der über einen Hofstaat verfügt (wörtl.: der Herr des Hofstaats), kann nicht töricht sein. (Schon) bei seinem Verlassen des Mutterleibes ist er weise. ..., (indem/so daß) Gott ihn vor Millionen Menschen auszeichnet. Das Königtum ist ein vollkommenes Amt. (Aber) es hat weder einen Sohn/Schüler noch einen Bruder/Kollegen, der dein (des Königtums) Denkmal dauern läßt.“

125 § 37.

126 *Lehre für Merikare*, § 115–117.

127 *Lehre für Merikare*, § 107–108: „Baue „Häuser“ (Tempel?; oder: Wirtschaftsanlagen?; oder: Festungen?) im Delta! (Denn) der Name eines Mannes wird nicht gering werden durch das, was er getan hat.“; *Lehre für Merikare*, § 63: „Mache [ein schönes (o. ä.)] Monument für den Gott! Das bedeutet, den Namen dessen (oder: für den), der es/sie tut, lebendig zu

im Totenreich weiterzuleben.¹²⁸ Denn wie auch immer die Menschen sich in ihrem irdischen Leben verhalten: Die Götter kennen ihre Namen und ihre Taten.¹²⁹ Zum normativ guten Handeln gehören beispielsweise das Küssen der Erde zu Ehren des Gottes¹³⁰ oder das Aussprechen seines Namens.¹³¹ Dadurch garantieren die Götter Protektion und Dauer (cf. die ‚Goldene Regel‘).¹³² Gleiches gilt für die Verehrung des Pharaos und seines guten Namens, zu denen in der Weisheitsliteratur aufgerufen wird.¹³³ Auch der Name guter Menschen soll geehrt werden, weil dies positiv

halten.“; und nochmals bekräftigt als Wunschformel im Kolophon der Lehre für Merikare, § 142. Cf. auch die Lehre des Ani, P.Boulaq 4 ro., Kol. 16, Z. 6–9: „Die Zeit ist gekommen (und) man fordert deine Quittung (?) ein, um seine (des Gottes) Macht zu vergrößern (wörtl.: erhöhen)? (Dann) mögen Gesang, Tanz und Weihrauch zu seiner Nahrung werden; (dann) möge die Proskynese/Huldigung als sein Eigentum akzeptiert werden. Um seinen Namen zu verherrlichen (wörtl.: vergrößern), tut es der Gott (d.h. nimmt er Gesang etc. als Nahrung und Besitz zu sich), während/wohingegen der Mensch derjenige ist, der (hinterher von den Opfergaben) berauscht ist.“

- 128 *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 (wörtl.: sind von einem Fall). 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.“ In der Perspektive der Götter erscheint ein Menschenleben mit seinen guten und schlechten Taten also recht kurz.
- 129 *Lehre für Merikare*, § 138: „Gott kennt jeden Namen.“ In einer zerstörten Stelle der *Weisheitstext(e) aus El-Lahun*, P.London UC inv. 32106C ro., Z. 1 wird auf eine unbekannte Person verwiesen, allerdings ist der Kontext unklar: „...“ verbergen [...], indem sein Name [nicht (?)] bekannt ist.“
- 130 *Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 14–15.
- 131 *Late Egyptian Miscellanies*, P.Chester Beatty 4, *Verhaltensregeln*, Kol. 5, Z. 4–5: „Schenke den Diener-n (?) seines Hauses Aufmerksamkeit! Er liebt dies/sie (und zwar) mehr als, daß sein Name ausgesprochen wird. Gib Acht auf sie (?), um es denen, denen (Gottes) Ohr gehört, gut gehen zu lassen.“
- 132 *Lehre für Merikare*, § 129–130: „Tue (etwas) für den Gott, damit er für dich Gleiches tue, mit Opfergaben zur reichlichen Versorgung der Altäre, und mit Inschriften. Dein Name ist ein Hinweis, so daß Gott vertraut wird mit dem, der für ihn handelt.“ Cf. auch *Lehre für Merikare*, § 37–38: „Gott wird dich preisen wegen der Beschenkt (?), die für deinen [guten Ruf (?)] eintreten, die wegen deiner Vollkommenheit lobpreisen, die deine Gesundheit bei den Göttern (?) ersuchen.“; und eine Stelle in der *Lehre des Ani*, die auf Reziprozität beruht (O. DeM 1658, § 16, 7–9, Kol. 2, Z. x+1–3): „...“, um [die Proskynese/Huldigung als sein Eigentum] in Empfang zu nehmen. [Wenn ein Mensch] es für einen Gott tut, um seinen (des Gottes) Namen zu verherrlichen, [dann wird] der (betreffende) Gott [seinen (d.h. des Menschen)] Namen aussprechen. (?);“; P.*Insinger*, Kol. 29, Z. 2: „Wer seinen (des Gottes) Namen in einem Unglück in seinen Mund legt, wird daraus errettet.“
- 133 *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 6, 1–2: „Kämpft für seinen (guten) Ruf (oder: Kämpft in seinem Namen)! Achtet den bei ihm geleisteten Eid! Dann werdet ihr frei sein (oder: ..., (so daß) ihr frei seid) von einem Fall der Illoyalität (?; oder: von einer aufrührerischen [?]

auf den Ehrenden zurückfällt.¹³⁴ Nur schlechte Charaktere halten sich nicht daran.¹³⁵ Von bestimmten Dämonen sollte man sich wegen ihres Namens fernhalten.¹³⁶ Weitere Namenstabus betreffen den Harfenspieler¹³⁷ und eine Frau,¹³⁸ die beide äußerst negativ beschrieben werden. Das Schmähen des Namens ist dabei eine Strategie des Bloßstellens jener Person vor anderen und vor den Göttern.

In der Regel dürfen Menschen den Pharao nicht ohne seinen Titel bzw. bei seinem Namen ansprechen – das steht dem Hofprotokoll und Namenstabu entgegen.¹³⁹ Umso verwunderlicher ist es, dass in der *Geschichte mit Wenamun* die Pharaonen ohne Titel und immer nur mit ihren Vornamen erwähnt werden. Gleiches ist nur für Men-Cheper-Re-Siamun im *Zweiten Setna-Roman* belegt;¹⁴⁰ Inaros, der historisch betrachtet nie Pharao war, wird in *Ägypter und Amazonen* nur als „Fürst“ bezeichnet.¹⁴¹ Dies verweist wieder auf die manchmal pejorative Beschreibung von Herrschern in den späteren Erzählungen. Die Namensgebung einzelner Protagonisten wie Meri-Re und Pharao Si-Sobek in *P. Vandier* in den Erzählungen ist sicher

Tat).“ Zur Verehrung des Königsnamens auf einem Obelisk cf. *Satirische Streitschrift*, § KÄT 112, 4–113, 5.

- 134 *P. Insinger*, Kol. 16, Z. 9: „Der gute Ruf des Guten ist es, der einen {anderen} großen Namen von einem zum anderen trägt.“ In *P. Insinger*, Kol. 29, Z. 5–6 ist der weise Mann gemeint: „Der Weise an jeglichem Ort – das Lob seines (des Weisen) Namens ist bei ihm. Der Dummkopf <mit> seinem schlechten Charakter gerät dadurch ins Verderben.“
- 135 *Lehre des P. Ramesseum 2* vo., Z. 2–4: „Der Name (oder: Ruf) des Bescheidenen (wörtl.: Schweigers) ist als „Frevler“ behandelt worden (?; oder: ist böswillig verwendet worden?).“
- 136 *P. Insinger*, Kol. 3, Z. 15: „Pflege keinen häufigen Umgang mit dem sescher-Dämon wegen seines Namens!“ Der Name hatte wohl eine gefährliche Bedeutung, cf. von Lieven (2000) 156; Azzam (2010) 9–13; „Sescher“ bedeutet „Pfeil, Ausspruch“.
- 137 *Harfner*, Kol. 3, Z. 1–3: „Was sein Ende betrifft, das mit Abscheu beladen ist – es ist voller Widerwärtigkeit. Horus zürnte wahrhaftig gegen ihn. Er ging in das Gemetzel des Sohnes der Isis! Man nannte ihn Haryothes („Horus ist heil“), während sein wirklicher Name „Erzhurer“ ist.“
- 138 *Schmähworte gegen eine Frau*, Z. 5: „Das Lamm in seinem Namen, die Hexe in ihrer Gestalt!“ Allerdings hieß die Frau T3-bjk.t. Für den Geburtstag der Frau wird sogar ein Namenstabu ausgesprochen: Z. 10–11: „Am Tage deiner Geburt waren neun Schlangenbeschwörer zugegen (?). Der Tag, dessen wahren Namen man nicht nennen kann, ..?..“
- 139 *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 6, 3–8: „Verbreite seine Ba-Macht! Jubele über das, was er verordnet (oder: verordnet hat)! Zanke/Streite nicht mit (?) einem, den er lieb gewonnen hat (!) Wer sich (der Benutzung) seines (des Königs) Namens enthält, wird ein Versorgter sein, indem/wohingegen er den in Trauer versetzt, der ihm den Hintern zukehrt (wörtl.: gibt) (?). [(Schon) im] (Mutter)leib [hat Gott ihn] ausgezeichnet. (?) (Bereits) als er (der König) (noch) im/als/ein Samen war, hat er (d. h. der Gott) sich <ihm (dem König)> offenbart. (?)“; wieder aufgegriffen in § 6, 8–7, 3.
- 140 *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 31–Kol. 4, Z. 2. Cf. die Anmerkungen von Günter Vittmann im TLA, ad loc.
- 141 In der Passage in *Ägypter und Amazonen*, Kol. 6, Z. x+15–29, lässt die Amazonenkönigin Serpot zum Andenken an Inaros ein Opfer bringen.

kein Zufall – der gute vs. der schlechte Charakter der Erzählung ist symbolisiert durch die theophoren Namen, die den Sonnengott Re und den oft negativ konnotierten krokodilsgestaltigen Gott Sobek enthalten. Si-Osiris im *Zweiten Setna-Roman* wurde von Osiris auf die Erde gesandt, um einen Zauberer zu besiegen. Auch im *Beredten Bauern* könnte man vom Namen des Protagonisten, Ḥwi.n-jnpw (Chnumanup), auf dessen guten Charakter schließen (Version R, Z. 1, 1): „Es gab (einmal) einen Mann, dessen Name ‚Den-Anubis-geschützt-hat‘ war.“ Allerdings funktioniert dies nicht immer.

2.1.5.2 *Damnatio memoriae*

Die Tilgung eines Namens war aufgrund dessen hoher Bedeutung für das Fortleben im Diesseits und Jenseits eine schlimme Strafe für einen Menschen.¹⁴² In den Literaturwerken kommt diese Praxis recht selten vor. In der *Lehre für Merikare* wird dem Adressaten geraten, einen ‚Vielredner‘ mitsamt seiner Entourage zu töten und seinen Namen auszulöschen, damit er nicht weitere böse Taten vollbringen kann (§ 23–24):

Der (Viel)redner ist jemand, der andauernd als Störenfried auftritt. (?) Beseitige ihn! Töte [seine] Kinder! Tilge seinen Namen! [Vernichte] seine Nachbarn/Angehörigen! Beseitige die Erinnerung an ihn und (beseitige) seine Anhänger (oder: die Erinnerung an ihn und an seinen Anhänger), die ihn lieben!

Es gibt keinen genuin ägyptischen Begriff für *damnatio memoriae*. Die Handlung wird mit dem ‚Ausmeißeln‘ oder ‚Tilgen‘ eines Namens umschrieben. In der Erzählung auf *P. Rylands 9* versuchen lügnerische Priester, die Erinnerung an das Geschlecht des Petese zu vernichten (Kol. 18, Z. 13–17):

Am (nächsten) Morgen hörten es die Priester (und) der Lesonis. Sie gingen in sein Haus. Sie nahmen all seine Habe fort. Sie rissen sein Haus und sein Pastophorion nieder. Sie ließen einen Steinmetz holen. Sie veranlaßten, daß er die Stele, die Peteese (I), Sohn des Irturu, auf der steinernen Plattform hatte aufstellen lassen, ausmeißelte. Sie gingen zu der anderen Stele aus Elephantinestein, die im Allerheiligsten war, indem sie sagten: „Wir werden sie ausmeißeln lassen.“ Der Steinmetz sprach: „Ich werde sie nicht ausmeißeln können. (Nur) ein Granitarbeiter(?) wird sie ausmeißeln können. Mein Werkzeug würde (dabei) stumpf werden.“

¹⁴² Maßgeblich jetzt Quack (2019b); die hier aufgeführten Beispiele finden sich dort auf S. 47–48 und 81. Siehe auch Devauchelle (2007).

Da die Priester die Stele im Allerheiligsten des Tempels nicht ohne Weiteres umarbeiten können, wollen sie nun den Namen des Petese schmähen (*P. Rylands* 9, Kol. 18, Z. 17–22):

Ein Priester sagte: „Laßt es (doch)! Es kann sie ohnehin niemand sehen. Und außerdem ließ er sie (die Stele) machen, bevor er Priester geworden war und bevor der Schiffsmeister Petese ihm den Anteil des Propheten des Amun überschrieben hatte. Wir werden ihn auf Grund dessen abweisen können, (indem wir) sagen: ‚Dein Vater war kein Prophet des Amun!‘“ Sie ließen (also) die Stele aus Elephantinestein. Sie meißelten sie nicht aus. Sie gingen zu seinen beiden Statuen aus temgi-Stein, (zunächst gingen sie zu der) einen (Statue) am Eingang der Kapelle des Amun, in deren Schoß ein (wörtl.: ihr) Bildnis des Amun war. Sie warfen sie in den Fluß. (Dann) gingen sie zu seiner anderen (Statue), die im Tempel des Osiris am Eingang des Schreines des [Osiris] stand, indem in ihrem Schoß ein (wörtl.: ihr) Bildnis des Osiris war. Sie warfen sie (ebenfalls) in den Fluß.

Die Priester vergriffen sich also nicht nur mittels *damnatio memoriae* an den Stelen der Familie des Petese, sie machten in ihrem Hass auch vor zwei Statuen nicht halt, die vermutlich Petese mit einer naophoren Darstellung des Osiris zeigten.¹⁴³ Im weiteren Verlauf der Handlung klagt Petese III. vor Gericht diese Handlungen an und beziffert die Schäden, erhält aber aufgrund des korrupten Systems nur einen mickrigen Schadensersatz (*P. Rylands* 9, Kol. 20, Z. 13–15).

2.1.6 Zusammenfassung

Es gibt keinen altägyptischen Spezialbegriff für ‚Rituale vollziehen‘. Daher ist es schwer, Kultpraktiken, die nicht mit einem eindeutigen Terminus versehen sind, in der altägyptischen Literatur nachzuvollziehen. Hinzu kommt, dass der Aspekt der Geheimhaltung sowie Anspielungen und Vergleiche darauf die Analyse erschweren. Hier besteht definitiv Potenzial für weitere Forschung. Es ist nicht die Intention der Autoren und Redaktionen von Literaturwerken gewesen, Details zu Kultpraktiken zu vermitteln, sondern dabei handelt es sich sozusagen um religionswissenschaftlichen Beifang, der aber partiell ergiebig ausfällt, denn manche Kultpraktiken kommen häufig vor oder sind zum Teil das Sujet der Literaturwerke an sich. Die Basis für erfolgreich vollzogene Kultpraktiken wird mit dem Ideal der Gottesgefolgschaft vermittelt – bis in den Tod hinein. Dies

¹⁴³ Vittmann (1998a) 422.

erklären insbesondere die Lehren und erläutern es ab dem späten Neuen Reich anhand der guten und schlechten Charaktere.

Manche Kultpraktiken kommen häufiger als andere vor. Recht wenig wird auf Tempelhaft, in Tempeln lebende Personen oder Leuchten für die Götter eingegangen. Auch Belege zu Initiationsriten sind selten. Die Existenz von eingeweihtem, speziell geschultem Kultpersonal wird eher durch Betonung von Geheim- und Spezialwissen angedeutet, was natürlich die Handlung spannend gestaltet. Es gibt wenige Belege für eine Priesterweihe.

Eine Voraussetzung für den korrekten Vollzug von Ritualen ist kultische Reinheit. Darunter ist die Reinhaltung des Körpers der Ritualisten und der Kultgegenstände zu verstehen. Reinhaltung von Kultorten wird nicht ausgeführt. Insbesondere vor Festen habe man sich zu reinigen. Aber es gibt auch eine Doppeldeutigkeit mit der Tätigkeit des Speisens, die in den Literaturwerken auch bewusst eingesetzt wird. Selten wird Rasur der Körperbehaarung genannt. Diese steht in Zusammenhang mit Trauerzeiten. Ein paar Textstellen liefern Einsichten, dass es bestimmte Gebets- und Trauerhaltungen gegeben hat. Solche motorischen Aspekte innerhalb von Kultpraktiken kommen auch dann vor, wenn beschrieben wird, dass Proskynese, Handgesten innerhalb magischer Rituale oder die Wendung eines Blickes durch Kopfdrehung zu einem Heiligtum oder ähnlichem erfolgt. Erheblich häufiger ist die Beschreibung vom Einsatz von Sprache. In den Literaturwerken finden sich keine Zitate von Passagen aus Ritualtexten; dem am nächsten käme höchstens der Wasserzauberspruch in der *Hirtengeschichte*. Ansonsten wird in der Regel darauf verwiesen, dass Kultpraktiken durch das gesprochene Wort eingeführt oder vollzogen worden sind. In der Regel steht dann etwas wie „einen Spruch rezitieren“ (‘š-shn) wie beispielsweise im *Zweiten Setna-Roman*, was rezitieren, aber auch akklamieren oder singen von kultischen Texten einschließen kann. Ferner werden Jubelgeschrei und Momente des Geschocktseins als akustische Äußerungen der menschlichen Stimme beschrieben, die aber von Krach zu unterscheiden sind, was die Götter gar nicht mögen. Der literaturwissenschaftliche Aspekt, den es hier hervorzuheben gilt, ist, dass vielleicht die Erzählenden mit bestimmten Vortragsweisen diese Passagen wiedergegeben haben. Vielleicht waren sie sogar informiert, wie solche Ritualtexte im realen Leben intoniert werden sollten. Dadurch konnten die Erzählstoffe noch lebendiger weitergegeben werden: mit der Verwendung bestimmter Triggerwörter und der dazugehörigen Intonation.

Musik und Tanz sind kaum belegt als Begleitungen von Kultpraktiken. In den Literaturwerken sind sie für Feste und den Lobpreis für Götter, Pharaonen und Verstorbene reserviert. Es scheint Repertoires an Liedern für bestimmte Situationen gegeben zu haben. Eine andere Tätigkeit während Ritualen ist das Spucken: Das kann bei Beschimpfungen und Verfluchungen vorkommen und ist in Zusammenhang mit einem Namenstabu wie z. B. beim Gott Apophis zu attestieren. Diese harte

Reaktion, vergleichbar mit der Intonation, wurde vielleicht mit Mimik, Gestik und Bewegungen beim Vortrag verbunden.

Sehr häufig beinhalten die Erzählungen und Diskurse Invokationen. Dabei sind zwei Typen zu unterscheiden: Typ 1 – die Invokationen, die Teil frommer Wünsche sind, und Typ 2 – die, die Teil längerer kultpraktischer Textgattungen sind. Typ 1 ist erheblich häufiger und oft Element der Redeeinleitung wörtlicher Rede einzelner Protagonisten. Damit helfen die Invokationen, die Handlungen durch die so markierten Redeanteile zu strukturieren. Darin werden Protagonisten, oft auch ihre Götter und ihre Herkunft vorgestellt, sowie der Status untereinander im Dialog vermittelt. Dadurch können die Rezipienten die Protagonisten besser auseinanderhalten. Alle Invokationen haben religiöse Bezüge, sind oft Teil von Ehrerbietungen und Lobpreis oder in gute Wünsche eingebettet. Eine Abwandlung davon stellen die Literaturwerke dar, die Briefformulare beinhalten wie beispielsweise *Wermai* oder *P.Rylands 9*. Die häufigsten Invokationen sind verbunden mit dem Wunsch nach langer Lebenszeit, guter Gesundheit, einem guten Lebensweg, das Erhörtwerden durch Götter etc. Typ 2 beinhaltet Invokationen, die Teil von Ritualen wie beispielsweise Zaubersprüchen sind. Weiterhin kommen sie in Herrschereulogien vor, die beispielsweise *Sinuhe* auf den Pharao rezitiert. Während der erste Typ hauptsächlich ab dem Neuen Reich eingesetzt wird, ist der zweite Typ auch vorher schon üblich, aber weitaus weniger belegt.

Die Literaturwerke sind der Ort, an dem man Fehlverhalten innerhalb von Kultpraktiken thematisieren kann. Es sind menschliche Vergehen wie Lärm, Schamlosigkeit, Geiz, Gier, Diebstahl – auch im kultischen Bereich als Entwendung von Opfergaben, oder Manipulation von Kultpraktiken (Orakel), die die Quellen präsentieren. Diese Gotteslästerung wird über die üblen Charaktere und durch bestimmte Protagonisten kommuniziert, die sich wie solche benehmen. Hier sind als Beispiel Hor, Sohn der Nubierin, im *Zweiten Setna-Roman* oder die dreizehn Hirten und ihr junger Priester im *Kampf um die Pfründe des Amun* zu nennen. Allgemein gesprochen: Der inkorrekte Vollzug oder das Vergessen von Kultpraktiken sowie das Begehen von Sakrilegien sind Elemente der Gotteslästerung. Darunter fallen auch der falsche Umgang mit heiligen Schriften, der Missbrauch heiliger Orte für profane Ereignisse wie Kampfhandlungen oder das Vergessen von Festen.

Mit dem Begriff bw(t) wird ein Tabu/Frevel/Abscheu/Sakrileg beschrieben, worunter solche Aktionen fallen. In den Erzählungen gibt es nur wenige und nur demotische Belegstellen für dieses Fehlverhalten. Das richtet sich gegen die Götter oder gegen Verstorbene. Zahlreicher sind die Belege für bw(t) in den Lehren, da dieses Genre Warnungen vor Fehlverhalten gegen die Götter enthält. Der Begriff ist darin durchgängig präsent. Es zeigt sich bei der Analyse, dass zwei Arten von Fehlverhalten thematisiert werden: einerseits soziales Fehlverhalten wie Gewalt oder Parteilichkeit, das zum Teil durch verabscheuungswürdige Charaktere wie den Hitzkopf

oder den Tor kommuniziert wird, andererseits fallen darunter Krach im Tempel, Störung von Orakelverfahren, Diebstahl von Opfergaben, schlechte Behandlung der heiligen Tiere und der Ach-Geister. Ein anderer und ähnlich lautender Begriff ist der des Verbrechens bzw. Die Schwierigkeit hierbei ist, dass dieser Terminus auch ‚Strafe‘ heißen und stellenweise mit ‚Abscheu‘ übersetzt werden kann, wie in der *Lehre des Anchescheshonqy*. Ab den demotischen Erzählungen werden Protagonisten erwähnt, die solche scheußlichen Verbrechen im Kultzusammenhang begehen oder die deswegen durch die Götter bestraft werden. Darunter fallen die üblen Priester in den Klageliedern von *P.Rylands 9* oder Personen, die von Isis mit Lepra bestraft werden wie in der *Kastrationsgeschichte* und eventuell auch in der *Geschichte mit Bes*. Auch im Fall von bzw. bieten die Weisheitslehren wieder mehr und frühere Zeugnisse. Spätestens ab dem Mittleren Reich ist der Begriff literarisch belegt. Wie auch beim Tabu bezeichnet er soziales Fehlverhalten, das als Verbrechen und bestrafenswert gilt, darunter Schamlosigkeit, Ungerechtigkeit und Zorn. Die Straftaten werden allesamt durch den persönlichen Gott oder den jeweiligen Gott im Literaturwerk, durch Dämonen oder durch die karmische Macht der Vergeltung vollzogen. Die Funktion der Betonung von Tabu und Abscheu ist es, die Größe des Vergehens herauszustreichen und im Falle von göttlichen Strafaktionen zu betonen, welche schlimmen Konsequenzen ein solches Handeln haben kann. Außerdem dienen Tabus dazu aufzuzeigen, wie unterschiedlich Autoritäten mit Tabubrüchen umgehen. Dies geht insbesondere für die Könige ab der Spätzeit nicht gut aus, weil sie nicht in der Lage sind, mit solchen Krisen zu ihrem Vorteil umzugehen. Damit sind Tabubrüche eine Möglichkeit, ihre Charaktere zu konterkarieren bzw. dadurch eine pejorative Charakterisierung vorzunehmen, die vielleicht auf historischen Bezügen basiert.

Ein wichtiger Aspekt innerhalb von Kultpraktiken ist, für eine Person Dauer zu erzeugen, d.h. ihre Namen und ihre Person in Erinnerung zu behalten. Dies wird durch die Beschreibungen des aufwendigen altägyptischen Totenkults vermittelt, sowohl für Pharaonen als auch für nicht-königliche Personen, und ist durchweg in den Literaturwerken belegt. Es kann auch Thema sein, wenn genau solche Kultpraktiken nicht eingehalten werden – wie der Betrug an Meri-Re im *P.Vandier* durch Pharao Si-Sobek. Zahlreiche Passagen dazu liefern die Weisheitslehren. In den königlichen Lehren werden die Herrscher dazu angehalten, für ihre eigene Erinnerung zu sorgen. So sollen sie Tempel bauen und Statuen von sich errichten oder durch ihre Taten Verehrung für sich einfordern. Der Herrscherkult dient damit als Folie für normale Leute, und dies wird verknüpft mit guter Lebensführung, mittels derer man sich ein Denkmal setzen sollte. Dadurch erarbeite man sich auch eine gute Position im Totenreich. Ab dem späten Neuen Reich werden diese Aspekte mithilfe der guten Charaktere vermittelt. Was einen Menschen an einem normativ gut gelebten Leben hindern kann, sind Dämonen, die Vergeltung, etwaige Pläne der Götter, gegen die man nichts ausrichten kann, oder schlechte Charaktere.

Mit Blick auf Personennamen ist festzustellen, dass es Tabus gab, beispielsweise den Pharao bei seinem Namen anzusprechen. Dies ist vor allem eine Erscheinung älterer Texte. In den späteren Erzählungen mit zum Teil recht pejorativen Darstellungen von Pharaonen findet sich so etwas kaum. Außerdem gab es für einzelne Personen tabuisierte Namen, wie das Werk *Schmähworte gegen eine Frau* exemplarisch belegt. Dagegen ist die Praxis der *damnatio memoriae*, der Tilgung von Namen, selten belegt und findet beispielsweise nur einen Widerhall in der Zerstörung von Bauwerken der Familie des Petese in *P.Rylands 9*.

2.2 Opfer

Opfergaben wurden den Göttern, Dämonen bzw. Ach-Geistern, heiligen Tieren, verstorbenen Pharaonen und Toten dargebracht. Es ist eine der am häufigsten vorkommenden Kultpraktiken, die zudem Vorbereitung weiterer Rituale sein können – um sich das Placet der Götter zu sichern. Die einfachste Form der Opferung sind Wasser und Weihrauch, aber die literarischen Texte erwähnen darüber hinaus noch eine Vielzahl von anderen, manchmal recht kostspieligen Gaben. Opfer geschehen aufgrund des regelgemäßen Kultvollzugs und anlässlich von Festen, aber auch wegen bestimmter spontan auftretender Anlässe innerhalb von Erzählungen.

2.2.1 Termin, Gebühren und Zeugen beim Opfer

Das Darbringen von Opfergaben (irj iḥ.t et al.) war manchmal an bestimmte Modalitäten und Termine im rituellen Kalender geknüpft. Eine konkrete Erwähnung eines Gottesopfers zu einem festgelegten Zeitpunkt finden wir in den *Late Egyptian Miscellanies*, *P.Lansing*, *Soldatencharakteristik*, Kol. 8, Z. 8–Kol. 9, Z. 2:

Schau, ich belehre dich und lasse deinen Leib wohlergehen, um dich die Schreiberpalette ungehindert ergreifen zu lassen, um dich zu einem Vertrauten des Königs werden zu lassen, um dich Schatzhäuser und Scheunen öffnen zu lassen, um dich das Lastschiff am Eingang der Scheune in Empfang nehmen zu lassen, um dich das Gottesopfer am schönen Termin niederlegen zu lassen, während du in feine Gewänder gekleidet bist (und) Gespanne hast, und während dein sktj-Schiff auf dem Wasser ist, und während du mit Gefolgsleuten ausgestattet bist und frei schreitest bei der Inspektion, während (dir) eine Villa in deiner Stadt gebaut wurde und während du ein mächtiges Amt hast, eines, das dir der König gegeben hat.

Im Kontext der Unterweisung, die zu einem erfolgreichen Leben ohne materielle Sorgen führen soll, wird interessanterweise auch das termingerechte Gottesopfer als schöner Anlass beschreiben.

Die *Lehre des Ani* macht noch weitere Rahmenbedingungen klar: Man musste sich zum Opfer registrieren lassen und dabei vielleicht Gebühren bezahlen (P. Boulaq 4 ro., Kol. 16, Z. 5–6):¹⁴⁴ „Man ist gekommen, um deine Registrierung/Gebühr (?) einzufordern? (Dann) gib sie, um dich auf der Papyrusrolle eintragen zu lassen.“ Außerdem ist es nützlich, gerade beim ersten Opfer einen Zeugen dafür zu haben (P. Boulaq 4 ro., Kol. 16, Z. 4–5): „Stelle Zeugen bereit, wenn du {es} opferst, (beim) ersten Mal, an dem du es tust.“

Zeugenschaft kann man aber auch herstellen, wenn man in der Öffentlichkeit über seine Opfergaben redet – hier im Kontext von Gaben an Verstorbene. Dies hat vor allem den Zweck, die eigenen Nachkommen bereits zu Lebzeiten dazu anzuhalten zu opfern, damit sie es später für einen selbst auch tun (P. Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 4–6):

Bring eine Wasserspende für deinen Vater und deine Mutter, die im (Toten) tal ruhen. Angebracht (wörtl.: richtig) ist eine Wasserspende, die bei den Göttern (= für die Götter) gemacht wird. <Mit> anderen Worten/anders gesagt: sie nehmen (sie) an. Du sollst der Außenwelt/Öffentlichkeit nicht verschweigen, daß du es tust (wörtl.: du sollst dich nicht unwissend zeigen beim Es-Tun), damit dein Sohn es für dich ebenfalls tun wird.

Es verwundert etwas, dass solche Rahmenbedingungen des Opfern in nicht noch mehr Weisheitstexten thematisiert werden. In Erzählungen und Diskursen sind solche Aspekte nicht vorhanden, weil die Opfer dort anlassbezogen erbracht werden.

2.2.2 Brand- und Trankopfer (qrr wdn)

Diese Kombination aus festen und flüssigen Opfergaben kommt sehr häufig vor, vor allem in neuägyptischen und demotischen Texten.¹⁴⁵ Die Schreibungen (und auch die Lesungen) variieren in ihrer Orthografie.¹⁴⁶ Es handelt sich dabei vermutlich um ein ganz simples Opfer aus Wasser und Weihrauch. Im nächsten

144 Quack (1994a) 91, Anm. 17.

145 Neue Opfertafeln wurden kürzlich von di Cerbo (2014) veröffentlicht. Eine Opfertafel (hṭp.t) wird in der *Kastrationsgeschichte*, Fragment 51, Z. x+4 erwähnt, leider ohne erhaltenen Kontext.

146 Außer dem üblichen krr/klr/qrr/gll/klr/klr/grr/grl/grlj/gllj/und wtn/wdn(e) sind auch zb-n-ḥ.t/zb-n-sd.t, swšj/swtj/swv(t) möglich. Wdn ist außerdem eines der Worte, die einfach „Opfer“ bedeuten können.

Abschnitt werden weitere Opferarten dargestellt. Die Frage ist aber, ob sich diese überhaupt so stark voneinander unterscheiden und ob nicht die meisten Opfer an sich Brand- oder Trankopfer waren.

Tabelle 7. Brand- und Trankopfer in Literaturwerken (qrr + wdn)

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>Geschichte mit Hay</i> , Kol. x+1, Z. 2–3	rotes Leinen für das Opfer (?)	unklar
<i>Prinzenerzählung</i> , Kol. 8, Z. 5–6	unklar	Prinz, vor Re (täglich, mit Lobpreis)
<i>Zweibrüdermärchen</i> , Kol. 16, Z. 6–Kol. 17, Z. 3	Stier (= Bata), zwei Belege für wdn am Anfang und Ende dieser Passage	Opferfest, Pharao, mit dem Ersten Schlächter (?) Seiner Majestät; Anlass: Schlachten des Stieres (= Bata)
<i>Chonsemhab und der Geist</i> , Kol. 2, Z. 7–9	vermutlich allgemein zu verstehen, wtn=<j>n=sn, übliche Opfergaben	Hohepriester des Amun, Chonsemhab, vor den Eltern des Ach-Geists (geplant)
<i>Wenamun</i> , Kol. 1, Z. 38 = 1, x+3–1, 43 = 1, x+8	unklar	Tjeker-Baal opfert vor den Göttern von Byblos; danach: spontanes Inspirationsorakel
<i>Wenamun</i> , Kol. 2, Z. 26–32	unklar (wdn)	Vorfahren des Tjeker-Baal, vor Amon-rasonther (in der Vergangenheit)
<i>P. Vandier</i> , Kol. 3, Z. 1–5	Brandopfer (grr)	Pharao Si-Sobek vor Re von Heliopolis; danach Eidleistung an Meri-Re vor dessen Gang in die Unterwelt
<i>P. Saqqara dem. 1</i> , 1, Kol. 14, Z. 2–6	Brandopfer und Trankopfer (grr + wdn)	mehrere Personen (vermutlich Pharao und weitere Personen) vor den Großen (= Ahnen)
<i>P. Saqqara dem. 1</i> , 1, Kol. 14, Z. 2–6; Kol. 14, Z. 10	ein sehr großes Brandopfer (grr)	eine Person vor unklarem Gott
<i>P. Rylands 9</i> , Kol. 10, Z. 19–20	Brandopfer und Trankopfer (krr + wdn)	Petese I. vor Amun von Teudjoi
<i>Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier</i> , Z. 17–20	keine Brandopfer und Trankopfer (krr + wdn)	aufgrund des Herrschertods

Tabelle 7. Fortsetzung

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>Erster Setna-Roman</i> , Kol. 3, Z. 24–27	Rind, Geflügel, Wein (Brandopfer und Trankopfer; Var. gljl + wdn)	Na-Nefer-Ka-Ptah und seine Familie vor Isis und Harpokrates von Koptos; Anlass: vor der Suche des Zauberbuchs des Thoth
<i>Erster Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 5–10	Rind, Geflügel, Wein (Brandopfer und Trankopfer; Var. gljl + wdn)	Setna vor Isis und Harpokrates von Koptos; Anlass: vor der Umbettung von Mumien nach Memphis
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 5, Z. 5–9	Brandopfer und Trankopfer (zweimal; gll + wtn)	Hor, Sohn des Panesche, vor Thoth in Memphis und in Hermoupolis Magna; Anlass: vor Inkubation
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 7, Z. 11	Brandopfer und Trankopfer; Var. gljl + wtn	Setna, vor dem Genius des Hor, Sohn des Panesche, „jederzeit“
<i>Setna-Geschichte</i> , <i>P. Carlsberg inv. 207</i> , Kol. x+2, Z. 11–21	Aufruf zum Opfer: „eine (Menge) Weihrauch und eine (Menge) Opfergabe(n)“; weiteres Brandopfer und Trankopfer; gll + wdn	Tempel der Isis von Abydos (Hintergrund des Opfer-Aufrufs an Freunde des Petese: Setna will bestimmte Leute erwischen und töten); Setna, vor Isis und Osiris-Sokar von Abydos
<i>Kastrationsgeschichte</i> , Fragment 4, Z. x+4	Brandopfer und Trankopfer (kl + wtn)	Pharao, vor Ptah von Memphis, Bitte um Frieden und Rückgabe von Kultbildern(?); umfangreiche Schilderung der Opferung von Vögeln, Kühen etc. in Fragment 4–6
<i>Kampf um den Panzer des Inaros</i> , Kol. 5, Z. 27–Kol. 6, Z. 1	Brandopfer und Trankopfer; die Textstelle erwähnt noch Kupfer, Myrrhe, Rinderfett (gll + wdn)	von Priestern vor Sopdu; eventuell auch vor Sachmet
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kol. 9, Z. 8–10	Wein (Trankopfer; irp n wdn)	Hirten trinken ein Quantum Opferwein des Amun von Theben (Sakrileg)
<i>Geschichte mit dem lebenden Prinzen Inaros</i> , Z. 3–5	Brandopfer und Trankopfer (gll + wtn)	Prinz Inaros vor Horus-Chenticheti von Athribis
<i>Geschichte mit dem lebenden Prinzen Inaros</i> , Z. 8	Brandopfer und Trankopfer (kl + wtn)	Prinz Inaros, vermutlich vor Horus-Chenticheti von Athribis

Tabelle 7. Fortsetzung

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>Ägypter und Amazonen</i> , Kol. 6, Z. x+8–13	Trankopfer	Petechons vor Isis oder Osiris (im Traumorakel befohlen)
<i>Ägypter und Amazonen</i> , Kol. 6, Z. x+15–29	Rinder, Vögel, erstklassige Myrrhe, Weihrauch (Brandopfer und Trankopfer; krr + wtn)	Amazonenkönigin Serpot und Prinz Petechons, vor dem Gottesba des Osiris, König Inaros (tot)
<i>P. Petese 1</i> , Tebt. A, Kol. 6, Z. x+12–y+1	Brandopfer und Trankopfer (gll + wdn)	Pharao Osymandias vor unklarem Gott
<i>König Wenamun und das Königreich von Lihyon</i> , Fragment 1, Kol. 1, Z. 16–21	Brandopfer und Trankopfer (zweimal; qll + wtn)	mehrere Personen vor Osiris, eine Person vor Miysis; Anlass: vielleicht wegen/vor Traumorakel/Inkubation
<i>König Wenamun und das Königreich von Lihyon</i> , Fragment 1, Kol. 1, Z. 29–31	Brandopfer (qll?)	eine Frau, vermutlich vor Miysis
<i>Lehre des Hordjedef</i> , § H7, 2–3	keine Fische und Schlachthofabfälle (?), reines Opfer von Palast-Qualität	Menschen vor Adressat der Lehre; reichhaltige Opfergaben wie für Re
<i>Lehre des Ani</i> , P. Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 12–14	Opfer (allgemein)	Adressat, vor seinem persönlichen Gott (Opfer-Aufruf)
<i>Lehre des Ani</i> , P. Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 2–3	Opfer (allgemein)	Adressat, vor seinem persönlichen Gott (Opfer-Aufruf), Gebet mit liebendem Herzen, dann Akzeptanz der Opfergabe
<i>Late Egyptian Miscellanies</i> , P. Chester Beatty 4, Verhaltensregeln, Kol. 4, Z. 10–12	Opfer (allgemein)	Adressat, vor seinem persönlichen Gott (Opfer-Aufruf), mit liebendem Herzen
<i>Lehre des Ancheschonqy</i> , Kol. 14, Z. 10	Brandopfer und Trankopfer (grl + wdn)	Adressat, vor seinem persönlichen Gott (Opfer-Aufruf)
<i>Lehre des Ancheschonqy</i> , Kol. 14, Z. 10	Brandopfer und Trankopfer (grl + wdn)	Adressat, vor seinem persönlichen Gott (Opfer-Aufruf)

Tabelle 7. Fortsetzung

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>P. Insinger</i> , Kol. 15, Z. 20–Kol. 16, Z. 2	Brandopfer und Trankopfer (grl + wdn)	Menschen bzw. der Adressat, vor Verstorbenen
<i>P. Insinger</i> , Kol. 15, Z. 20–Kol. 16, Z. 2	Brandopfer und Trankopfer (grl + wdn)	Menschen bzw. der Adressat, vor Verstorbenen
<i>Lebensmüder</i> , Z. 147–154	Opfer (allgemein, wdn)	Ba, vor Lebensmüden, auf dem Brandaltar
<i>Traum des Nektanebos</i> , Z. 8	Brandopfer und Trankopfer (gll + wdn)	Pharao Nektanebos II. im Tempel des Haroeris von Wenchem

Aus dieser Zusammenstellung geht hervor, dass kombinierte Brand- und Trankopfer in Erzählungen anlassbezogen stattfanden und zum Teil strategisch eingesetzt wurden, um damit bestimmte Handlungen einzuleiten bzw. sich vor den Göttern zu rechtfertigen. Kaum ein Brand- und Trankopfer der narrativen Texte geschieht aufgrund regulärer Feste oder wiederkehrender Ritualhandlungen.¹⁴⁷ Gründe für Opfer sind oft weitere Kultpraktiken, z. B. vor einem Inspirationsorakel (*Wenamun*, durch Tjekerbaal),¹⁴⁸ vor Meri-Res Gang in die Unterwelt (Pharao Si-Sobek vor Re von Heliopolis in *P. Vandier*), vor der Suche des Zauberbuchs des Thoth (Na-Nefer-Ka-Ptah mit Familie und Priestern vor Isis und Harpokrates von Koptos im *Ersten Setna-Roman*) und so ähnlich nochmal vor der Umbettung der Familie des Na-Nefer-Ka-Ptah durch Setna, vor einer Inkubation (Hor, Sohn des Panesche, vor Thoth im *Zweiten Setna-Roman*), bei einer Bitte um Frieden und vielleicht Rückgabe von Kultbildern (Pharao vor Ptah von Memphis in der *Kastrationsgeschichte*), weil das Opfer im Traum befohlen wurde (Petechons vor Isis oder Osiris in *Ägypter und Amazonen*), nach einem Waffenstillstand (Petechons und Serpot im gleichen Werk), vermutlich vor oder nach Traumdivination (zweimal in *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*). Auch im diskursiven Text *Der Traum des Nektanebos* opfert der Pharao vor Haroeris von Wenchem, weil es einen Zusammenhang mit einer Prophezeiung gibt. In *P. Saqqara dem. 1, 1* wird eine Opferung von Personen vor Verstorbenen angesprochen, vermutlich unter ihnen der Pharao, aber der weitere Kontext ist unklar. Setnas regelmäßige Opferungen vor dem Genius des Si-Osiris, den er wie

147 Nur der Prinz in der *Prinzenerzählung* opfert Re täglich, aber wohl eher dadurch motiviert, seinem schlimmen Schicksal aufgrund einer Prophezeiung zu entkommen. Die Eltern des Ach-Geists in *Chonsemhab und der Geist* sollen „übliche“ Opfergaben bekommen, aber dies geschieht auch erst, nachdem das Grab des Geists gefunden wurde und restauriert wird.

148 Konterkariert durch *Wenamuns Bericht*, dass die Vorfahren des Tjekerbaal früher vor Amun opferten und als der Name Ägyptens und des Amun in Byblos etwas galten.

seinen eigenen Sohn aufzog, erfolgt erst, nachdem er diesen „verlor“, weil Si-Osiris die Reinkarnation eines mächtigen Zauberers war. Manche Opferungen fallen außerordentlich reichhaltig oder speziell aus, was den Situationen innerhalb der Geschichten angepasst ist und den Rezipienten die Außerordentlichkeit innerhalb der Handlung vor Augen führt. Dies ist der Fall in der *Geschichte mit Hay* (Textilopfer), im *P.Saqqara dem. 1, 1* (Kontext zerstört, großes grr-Opfer), im *Ersten Setna-Roman* in Koptos (diverse Gaben), in der *Kastrationsgeschichte*, vor Sopdu im *Kampf um den Panzer des Inaros* (u. a. Kupfer, Myrrhe und Rinderfett), sowie vor Inaros in *Ägypter und Amazonen*, vor dem Petechons und Serpot einige Gaben auffahren.

Recht aufwändig ist auch das Opfer, das *Setna* in der *Geschichte von P. Carlsberg inv. 207* der Isis und dem Osiris in Abydos darbringen will, zusammen mit Geschenken für eine lokale Priesterfamilie. Dies ist allerdings ein Betrug, um diese Personen im Auftrag des Pharaos in Ketten zu legen, um sich an ihnen zu rächen. Das ist ein Beleg für ‚unübliche‘ Opfer. An anderer Stelle wird ein Protagonist selbst geopfert (wdn), und zwar in seiner Form als Stier: Bata im *Zweibrüdermärchen*. Im *Kampf um die Pfründe des Amun* trinken die 13 rebellischen Hirten den Opferwein, der für das Fest des Amun bestimmt war – ein Sakrileg. Explizit kein Brand- und Trankopfer findet in *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier* statt, weil der Pharao gerade gestorben ist und demnach eine Trauerzeit herrscht.

Wenn die Lehren Brand- und Trankopfer erwähnen, dann in der Regel, weil sie dazu aufrufen, den persönlichen Gott zu verehren (*Lehre des Ani*“, *Lehre des Anchsheschonqy*). Man solle dies „mit liebendem Herzen“ tun (*Lehre des Ani*, *Late Egyptian Miscellanies*). Auch zur Opferung vor Verstorbenen wird geraten (*P. Insinger*). Die *Lehre des Hordjedef* betont, dass Opfergaben keine Abfälle sein sollen. Im *Lebensmüden* gehört ein Brand- und Trankopfer zur finalen Rede des Ba mit zahlreichen positiven Aussichten, die den Lebensmüden zum Weiterleben animieren sollen.

2.2.3 Weitere Opferungen

Außer dem häufigsten Opfer (qrr wdn) gibt es weitere Opferungen mit anderen ägyptischen Bezeichnungen in den Literaturwerken: das Brandopfer zbi-n-sd.t und das Brand- und Trankopfer mꜣ. Hierbei handelt es sich um Begriffe, die in früheren Texten vorkommen als qrr wdn.

Tabelle 8. Brand- und Trankopfer in Literaturwerken (nicht qrr + wdn)

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>Schiffbrüchiger</i> , Z. 54-56	Brandopfer (zbi-n-sd.t)	Schiffbrüchiger, vor „den Göttern“;

Tabelle 8. Fortsetzung

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
		Anlass: Überleben des Schiffbruchs auf einer einsamen Insel, Feuer durch Feuerbohrer entfacht
<i>Schiffbrüchiger</i> , Z. 139–148	geplantes Brandopfer (zbi-n-sd.t) mit Ladanum, Salböl, Räucherwerk, Balsam, Weihrauch, Lobpreis und Dank im ganzen Land, Brandopfer mit Rindern und Vögeln	Schiffbrüchiger, vor Schlangengott; Anlass: wenn er wieder zu Hause ist, sollen Gaben geschickt werden
<i>P. Westcar</i> , Kol. 1, Z. 12–16	Brand- und Trankopfer (m3'); für den Pharao: 1000 Brote, 100 ds-Krüge Bier, ein Rind, zwei Kugeln Weihrauch; für den Priester: ein šns-Kuchen, ein dwj.w-Krug Bier, ein großes Fleischstück, eine Kugel Weihrauch	von Cheops für Pharao Djoser und den obersten Vorlesepriester NN
<i>P. Westcar</i> , Kol. 4, Z. 12–17	Brand- und Trankopfer (m3'); für den Pharao: 1000 Brote, 100 ds-Krüge Bier, ein Rind, zwei Kugeln Weihrauch; für den Priester: ein šns-Kuchen, ein dwj.w-Krug Bier, ein großes Fleischstück, eine Kugel Weihrauch	von Cheops für Pharao Nebka und den Priester Ubainer
<i>P. Westcar</i> , Kol. 6, Z. 18–21	Brand- und Trankopfer (m3'); für den Pharao: 1000 Brote, 100 ds-Krüge Bier, ein Rind, zwei Kugeln Weihrauch; für den Priester: ein šns-Kuchen, ein dwj.w-Krug Bier, ein großes Fleischstück, eine Kugel Weihrauch	von Cheops für Pharao Snofru und den Priester Djadja-em-anch
<i>Apophis und Seenenre</i> , Kol. 1, Z. 2–5	Opfer (m3'.t)	von Pharao Apophis für Seth; Anlass: Kampf mit Seenenre, Tempelbau und tägliches (?) Opfer, Beamte tragen Kränze

Tabelle 8. Fortsetzung

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>Late Egyptian Miscellanies</i> , <i>P. Anastasi 4</i> , <i>Ein Schreiber-schüler will ein Landhaus für seinen Lehrer bauen</i> , Kol. 9, Z. 3–4	Opfer (mzj „darreichen“; evtl. Verb mꜣꜥ)	Lehrer, vor Ptah; Anlass: Opfer-Aufruf des Schülers

Während der Beleg in der Lehre der *Late Egyptian Miscellanies*¹⁴⁹ ein klassischer Aufruf zum Opfer ist, sind die Beispiele in den Erzählungen wieder anlassbezogen: Der *Schiffbrüchige* opfert aus Dank für sein Überleben und verspricht dem Schlangengott ein reichhaltiges Opfer mit lauter außergewöhnlichen Gaben bei seiner Heimkehr, was Ausgangspunkt für die Zweifel der Schlange am Opfer sind, außerdem besäße sie ja bereits alle diese Dinge. Zum Zeichen dessen gibt sie dem Schiffbrüchigen noch exotischere Gaben mit nach Hause.¹⁵⁰ Im *P. Westcar* erfolgen dreimal Opferungen in fantastischer Höhe an Verstorbene Pharaonen und Magier, weil von ihnen in Erzählungen die Rede war, die am Hofe berichtet werden.¹⁵¹ Die Gaben im Rahmen des täglichen Opfers an Seth werden erwähnt, weil sich in *Apophis* und *Seqenenre* beide Herrscher einen Wettstreit liefern.

Das ḥtp-Opfer (und andere Bezeichnungen mit dem Wortbestandteil ḥtp) ist eine Standard-Bezeichnung für Opfergaben, die über die Zeiten hinweg belegt ist.

Tabelle 9. ḥtp-Opfer in Literaturwerken

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>Sinuhe</i> , Version B, Z. 190–199	Totenopfer (geplant); dbḥ.t-ḥtp	von Menschen, vor Sinuhe; Anlass: Aufruf des Pharaos, an die Bestattung zu denken: „Man wird Dir den Opferbedarf ausrufen. (Und) man wird schlachten vor deinen Opfersteinen.“

149 Cf. die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.

150 Der Schlangengott verweist jedoch darauf, dass er die Opfergaben nicht benötige, weil er schon alles habe (Z. 151–152). Der *Schiffbrüchige* spendet ihm *Lobpreis nach Ankunft in der Heimat* (Z. 171–172 und vermutlich auch in Z. 176).

151 Der Inhalt dieser drei Opfer ist sehr ähnlich. Pharao Cheops spendet jeweils den Protagonisten von drei Geschichten, die er hört, Opfergaben. Die verlorene erste Geschichte kann auf Basis der zwei erhaltenen Passagen ergänzt werden.

Tabelle 9. Fortsetzung

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>Geistergeschichte von P. Chassinat</i> 2, A, Z. x+4–6	Opfergaben, werden auf Opfertisch gelegt (w ₃ h=f ḥtp.t hr '[b ₃])	unklar; vielleicht opfert ein Ach-Geist bzw. wird ihm geopfert; Anlass: Fest mit Festgewand und Lobpreis
<i>P. Vandier</i> , Kol. 1, Z. 13–Kol. 2, Z. 1	Opfer (geplant; ḥtp, in allen Tempeln und Namen des Meri-Re dauern lassen)	Pharao Si-Sobek, vor Meri-Re; Anlass: Stellvertretertod des Meri-Re
<i>P. Vandier</i> , Kol. 4, Z. 2–6	Gottesopfer [ḥtp]-ntr (werden korrekt ausgeführt); Opferbrote für Hathor zum Senut-Fest	Menschen, vor Göttern; Anlass: Meri-Re berichtet darüber in der Unterwelt auf Nachfrage des Osiris; danach: Menschen, vor Hathor; Anlass: Senut-Fest
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Ricci-Fragment 1, Z. 7–9	Opferbrot (p ₃ t ḥtp)	Person, vor dem verstorbenen Pharao Inaros
<i>Lehre des Hordjedef</i> , § H6, 6–8	Opfergaben (ḥtp.w)	unklar; für Verstorbene oder für Gott; Kontext sind böse Menschen und göttliche Strafe
<i>Lehre des Hordjedef</i> , § H7, 5–6	Opfergaben (ḥtp.w)	unklar; für Verstorbene oder für Gott; Kontext ist Lästern vor Menschen und Göttern
<i>Satirische Streitschrift</i> , in § KÄT 38, 2–55, 1	Opfergaben (ḥtp.w)	unklar; vor Verstorbenen; in Sequenz mit guten Wünschen: „Mögest du dein Gesicht und deine Hände (wörtl.: Hand) waschen, damit du (oder: und mögest du) Opfergaben empfängst.“
<i>The Pleasures of Fishing and Fowling</i> , A2, 4	Opfer; Sobek wird als „groß an Opfergaben“ (' ₃ -ḥtp.t) bezeichnet; vermutlich auch Opfer an die Feldgöttin	Pharao, vor Sobek; Anlass: Jagd (hrw-nfr)

Dieser Opfertyp wird verstärkt für die Gaben an Verstorbene verwendet: anlässlich Sinuhes und Meri-Res geplanter Bestattung und vermutlich für den Ach-Geist der *Geistergeschichte*, für Inaros und in der *Satirischen Streitschrift*. Als Gottesopfer taucht der Begriff in Meri-Res Bericht an Osiris in *P. Vandier* auf sowie in einen

Epitheton in *The Pleasures of Fishing and Fowling* im Rahmen der rituellen Jagd. In der *Geistergeschichte von P. Chassinat 2* war der Anlass ein Fest, es wird ein Opferfisch erwähnt. In der *Satirischen Streitschrift* steht, dass sich der Verstorbene Gesicht und Hände waschen solle, um Opfergaben zu empfangen.

Tabelle 10. ‘3b.t-Opfer in Literaturwerken

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>Zweibrüdermärchen</i> , Kol. 14, Z. 9–Kol. 15, Z. 6	großes Opfer (‘(3)b.t ‘3.t)	Pharao, vor unbekannten Göttern/allgemein; Anlass: Erscheinen des schönen Stiers (= Bata)
<i>Chons und die Prinzessin von Bachtan</i> , Z. 20–23	großes Opfer (‘3b.t ‘3.t, zweimal erwähnt)	Fürst von Bachtan, vor Chons und dem Dämon; Anlass: Chons konnte den Dämon aus der Prinzessin Bentresch exorzieren, Opfer erfolgt auf Anraten des Chons, Dämon entfernt sich
<i>P. Vandier</i> , Kol. 2, Z. 14–Kol. 3, Z. 1	Opfer (‘b.t)	Pharao Si-Sobek, vor Meri-Re in Memphis; Anlass: Stellvertretertod des Meri-Re, Gang in die Unterwelt
<i>Ägypter und Amazonen</i> , Kol. 12, Z. 33–34	Opfer (‘bj)	Amazonen, vermutlich vor Isis
<i>Traum des Nektanebos</i> , Z. 5–7	Opfer (<sw>šj.w und ‘bj.w)	Pharao Nektanebos II. in der Residenz vor einer Fahrt nach Wenchem; in Z. 8. werden Opferungen als gll + wdn bezeichnet.

‘3b.t-Opfer kommen allesamt in Erzählungen vor und durchweg aufgrund bestimmter Ereignisse, meist Kultpraktiken: das Erscheinen des Bata als schöner Stier, der Exorzismus eines Dämons in Bachtan, die Bestattung des Meri-Re, der Krieg, in dem sich die Amazonen befinden, und aufgrund einer Prophezeiung, wegen der Nektanebos II. in Wenchem opfert.

Manche Opferungen konnten Räucherungen beinhalten:

Tabelle 11. Räucherungen in Literaturwerken

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis</i> , Kol. 6, Z. 23–25	Opfer (ḥnk? s n=k)	eine Frau, vor Isis?
<i>P. Tebt. Tait 6</i> , Fragment 1, Z. 9	„[...] Spezereien (und Opfergaben [...])“ (ḥn inj)	unklar

Tabelle 11. Fortsetzung

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>Eine Erzählung von Priestern von Heliopolis und ihren Kindern</i> , Fragment 4 (F), Z. 13–14	morgens(?) wohl ein Feuer entfacht, evtl. mit „Spezereien“	unklar
<i>Setna-Geschichte</i> , <i>P. Carlsberg inv. 207</i> , Kol. x+2, Z. 13–14	ḥn (Weihrauch) und ʒny (Opfer)	Pharao befahl Setna, vor Isis zu opfern
<i>Kastrationsgeschichte</i> , Fragment 7, Z. x+10	ḥn (Weihrauch) und ʒny (Opfer)	Pharao(?) vor Bastet(?)
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kol. 5, Z. 11–16	Opfer und Räucherung (ḥnk + ḥnj)	Segelleute, Ruderer, 13 Hirten und junger Priester, vor Amun; Anlass: Fest des Amun, Kapern der Götterbarke, hrw-nfr
<i>Geschichte mit Bes</i> , Kol. x+2, Z. 1ff.	vermutlich Opfer und Räucherung mit Vogel und Kyphi; vermutlich weitere Opfer	Haryothos und Bes, vor Osiris; Anlass: Fest
<i>Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen</i> , Fragment 3, Z. 1–3; Z. 7; Z. 9	vermutlich Opfer, Z. x+9 wird ein Altar erwähnt	Gewürze, Weihrauch, Honig, Z. x+7 ʒbrkt „Smaragd“; goldene Weingläser,
<i>P. Petese 1</i> , Tebt. A, Kol. 1, Z. 28–30	Räucherung/Opferung (ḥnj)	unklar; Lesonis Hareus, vor Gottheit

Die wenigen eindeutigen Belege zeigen, dass dieser Opfertyp in den Erzählungen vor Göttern stattfand. Zwei Fälle stellen keine normalen Opferungen dar, da damit Leute angelockt werden sollen (*Setna-Geschichte* von *P. Carlsberg inv. 207*). Im Fall vom *Kampf um die Pfründe des Amun* handelt es sich um ein Sakrileg.

Manchmal werden Opfer in Paraphrasierung wiedergegeben, ihre Bezeichnung steht in Lücken oder ist unklar. Die folgende Tabelle listet solche Fälle auf, von denen es einige gibt; zahlreiche sind spekulativ. Vielleicht sind auch die „Sachen“ im Schrein des Amun-des-Weges in der *Geschichte des Wenamun* Opfergaben (Kol. 1, Z. 34 = 3, 12)? Eine weitere schwierige Frage ist die (Selbst-) Opferung von Menschen. Technisch gesehen opfert sich Meri-Re in *P. Vandier* für den Pharao. Der *Lebensmüde* beklagt sich bei seinem Ba, dass dieser ihn mit in den Tod reiße und

verbrenne (Z. 11–13). Die Stelle ist umstritten, aber die verwendete Sprache erinnert an Opferungen.¹⁵²

Tabelle 12. Weitere Opferungen in Literaturwerken

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>Die Expedition des Apries</i> , Z. 4–6	unklar, Versorgung der Opfertische (sdf[3]=f ḥ3w.wt)	Apries vor einem Gott (Atum?), den Ba-Seelen von Heliopolis und ihren Mitgöttern in Heliopolis
<i>Chonsemhab und der Geist</i> , Kol. 2, Z. 3–4	Opfer von „allen schönen Dingen“ (jḥ.wt. nb.wt nfr.wt)	Chonsemhab; unklar, wem geopfert wird, in seinem Haus; Anlass: Herbeirufen eines Ach-Geists?
<i>Chonsemhab und der Geist</i> , Abschrift B, Kol. 4, Z. x+5–6	Opfergänge ({{jy3i?}} <ḥr?> jr.t?=f)	Chonsemhab, vor Amun; Anlass: Chonsemhab ist gerade beim Opfer im Tempel des Amonrasother, als der Suchtrupp zurückkommt und verkündet, dass das Grab des Ach-Geists gefunden worden ist.
<i>P. Queen's College</i> , Kol. x+3, Z. 1–4	Opfer = Rationen ('q.w, vermutlich Opferbrote)	unklar; vor einer Göttin; erinnert an Hathor in P. Vandier, die sich die Opfergaben der Menschen abholt
<i>Pharao und die Perser</i> , Fragment 1, Z. x+18	heiliges(?) Kalb als Opfer?	unklar; spekulativ
<i>Setna-Geschichte</i> , <i>P. Carlsberg inv. 207</i> , Kol. x+2, Z. 18	Brandopfer (swšy.w) und Geschenke ('by.w)	Setna, vor Isis
<i>Kastrationsgeschichte</i> , Fragment 14, Z. 8	Brandopfer swḥy	unklar
<i>Kastrationsgeschichte</i> , Fragment 26, Z. x+1	Brandopfer swḥy	unklar
<i>Ägypter und Amazonen</i> , Kol. 2, Z. x+37	Weihrauch als Opfer	unklar; spekulativ
<i>Ägypter und Amazonen</i> , Kol. 6, Z. x+4–6	Wasser und Weihrauch?	unklar; vor Isis?; Anlass: Fest der Amazonen, in einem halbgedeckten Gebäude

152 Der Ausdruck ḥ3' ḥr ḥ.t kann womöglich heißen „ein Brandopfer vollziehen“; cf. Williams (1962) 53 mit Anm. 4.

Tabelle 12. Fortsetzung

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>P. Petese</i> 2, C1, Fragment C58, Z. x+3	Brandopfer ([sw]šy)	unklar; zu dieser Schreibung und ihrem Vorkommen cf. Ryholt (2006) 96
<i>Lehre des Hordjedef</i> , § H6, 4–5	Schlachtopfer (sft)	Adressat, vor Verstorbenen; Anlass: Opferruf, bei Versäumnis droht Verachtung in der Nekropole bei der eigenen Bestattung(?)
<i>El-Lahun-Weisheitstext(e)</i> , P. London UC inv. 32117, Z. x+1–3	Opfer? (Vögel)	unklar; für Verstorbene?; Anlass: Adressant fragt Adressat danach
<i>Lehre des Ani</i> , P. Boulaq 4 ro., Kol. 16, Z. 6–9	Opfer? (Gesang, Tanz und Weihrauch als Nahrung des Gottes)	Adressat, vor dem persönlichen Gott; Mensch ist davon berauscht
<i>Lehre des Ani</i> , P. Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 14–17	Opfer? (Weihrauch als tägliche Nahrung des Gottes, „<um> den Herrn der Erscheinungen/des (Sonnen)aufgangs zu stärken“)	Adressat, vor dem persönlichen Gott; Anlass: Warnung vor dem Gotteszorn
<i>Lehre des Ani</i> , P. Boulaq 4 ro., Kol. 21, Z. 19–Kol. 22, Z. 3	Opfer? (Ach-Geist zu friedensstellen; cf. Z. 22, 12: „(nur) von {Jubiläumsfest} <Festgaben> lebt er“ ({h(3)b-sd} <h(3)b.yt>))	Adressat, vor Ach-Geist; Anlass: Warnung vor dessen Zorn
<i>Late Egyptian Miscellanies</i> , P. Lansing, <i>Berufescharakteristik</i> , Kol. 4, Z. 7–8	Blumengebinde und polierte 'gn-Gegenstände als Opfer?	unklar, ob für Götter oder Verstorbene
<i>Late Egyptian Miscellanies</i> , P. Lansing, <i>Der Landsitz des Raja</i> , Kol. 12, Z. 6–7	Opfer	Menschen, vor Amun von Theben, per Boot bringen
<i>Brooklyner Weisheitstext</i> , Kol. 2, Z. 20; ggf. auch auf Fragment 7, Z. 1	Opfer? (nkt)	unklar; Adressant soll seinen Besitz dem Gott ohne Gegenleistung geben

Tabelle 12. Fortsetzung

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>Brooklyner Weisheitstext</i> , Kol. 6, Z. 2–3	Opfer? (Brot, Früchte/Getreide)	unklar; vor Ach-Geistern
<i>Oxfordener Weisheitstext</i> (T. Ashmolean inv. 1964.489, A, Z. x+3)	Akt des Zufriedenstellens des Gottes ([sḥt]p)	Adressat; vor Gott (Aufruf, den Gott zufriedenzustellen, Opfer nicht explizit erwähnt)
<i>Weisheitstext P. Louvre inv. N 2414</i> , Kol. 1, Z. 2	Unklar, vielleicht Opfergaben?	unklar; spekulativ: „Wer eine Sache vor Gott verspricht, sie aber dann nicht gibt, der wird sie ihm zu seiner (eigenen) Schande geben (müssen).“
<i>P. Insinger</i> , Kol. 11, Z. 11–12	Geschenk (šp), als Opfer nutzen	Adressat: Geschenk vom Vorgesetzten, an den Gott weitergeben und es so wieder zurückbekommen (Reziprozität)
<i>The Sporting King</i> , A3, 4–8	Opfer? (Stiere)	unklar; Pharao, vor Kronengöttin?/Seschat-Hor
<i>The Sporting King</i> , C1, 11–C2, 6	Opferung/Räucherung?	unklar; Erwähnung eines Gefäßständers; Anlass: vielleicht der Jagdzauber
<i>The Sporting King</i> , D2, 8–11	Opfer? (Stoff)	unklar; Pharao vor diversen Göttern?
<i>The Sporting King</i> , Fragment 1, Z. x+5	Opfer? (Stiere)	unklar; Pharao vor Göttern Anlass: vielleicht der Jagdzauber
<i>The Pleasures of Fishing and Fowling</i> , A2, 6–7	Opfer (im Feuerbecken)	Pharao und Gefolge, vor Sobek; Anlass: vielleicht der Jagdzauber
<i>The Pleasures of Fishing and Fowling</i> , A2, 8	Opfer? (dšr-Fische, Geflügel; ausgedrückt in Form von Federn und Fischschuppen)	Pharao und Gefolge, vor Sobek; Anlass: vielleicht der Jagdzauber
<i>Lebensmüder</i> , Z. 49–55	Opfer (Verb drp)	Nachkomme/Erbe, vor Verstorbenen; Anlass: Ba soll bis zum Tod eines Menschen rücksichtsvoll sein.
<i>Lebensmüder</i> , Z. 142–147	Opfer („auserwählte Gaben“ aus den Tempeln; stp.t jm r r3.w-pr.w)	Menschen, vor Verstorbenen, Anlass: Verstorbene stehen im Jenseits auf der Sonnenbarke und bekommen Gaben.

Dieses Sammelsurium an Textstellen mit zum Teil unklaren Begriffen und knappen oder verlorenen Kontexten aus diversen Zeiten und Genres enthält noch ein paar Aspekte zur Opferung, die bisher nicht zur Sprache gekommen sind: das ‚Berauscht-sein‘ an Opfergaben in der *Lehre des Ani*, begleitet von Tanz und Gesang. Weitere Lehren betonen die Reziprozität, dass Opfer an Götter und Verstorbene (Ach-Geister) den Lebenden genauso von Nutzen sind. Im *Lebensmüden* wird erklärt, dass die Verstorbenen auf der Sonnenbarke des Re die Gaben bekommen.

An dieser Stelle sollen weitere Trankopfer analysiert werden, die nicht als wtn/wdn bezeichnet werden. Es handelt sich dabei meist um Wasserspenden, die aus bestimmten Gefäßen versprengt oder ausgegossen werden, manchmal begleitet von weiteren Gaben.

Tabelle 13. Weitere Libationen in Literaturwerken

Beleg	Opfergaben	Weitere Informationen
<i>Chonsemhab und der Geist</i> , Kol. 3, Z. 13–16	Wasser, ein Sack Emmer (w3ḥ mw)	Hohepriester des Amonrasonthor, Chonsemhab, vor Ach-Geist, bietet ihm 5 Männer und 5 Frauen als Diener für die Libation an
<i>Wermai</i> , Briefeinführung, Kol. 1, Z. 11	Wasser in ḥs-Gefäßen	Wunsch des Wermai an Usimare-nachti: „Die Stunde, (da) ein Träger von Wasserspenden <vor> deiner Nase (steht), ist (für) dich (noch) nicht (gekommen).“
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kol. 1, Z. 2–Kol. 2, Z. 2	Libation (fünfmal; qbh)	Horus, vor Osiris (ist Teil einer mythologisierten Barkenbeschreibung)
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kol. 2, Z. 18–Kol. 3, Z. 1	Libation (dreimal; qbh)	Horus, vor Osiris
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kolumne G, Z. 5–6	Libation von Wasser (qbḥ)	Horus, vor Osiris
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kolumne G, Z. 15–24	Libation (dreimal; qbh)	Horus, vor Osiris
<i>P. Petese</i> 1, Tebt. A, Kol. 5, Z. 19–23	Libation ausgießen? ([st3?] [n3] mw?)	guter und böser Geist, vor dem verstorbenen Petese anlässlich dessen Bestattung
<i>Lehre des Hordjedef</i> , § H3, 4–4, 2	kühle Libation (stj [qbḥ.w])	Ka-Priester, vor dem Adressaten (wenn dieser verstorben ist)

Tabelle 13. Fortsetzung

<i>Lehre eines Mannes für seinen Sohn</i> , § 7, 5–8	Wasser (sti.t mw)	Menschen, vor Adressat (nicht, wenn Adressat den Pharaon beleidigt)
<i>Lehre des Menena</i> , Z. 8	Wasser (jnj mw)	Adressat, für seinen Stein (unklar, vielleicht für Verstorbene)
<i>Lehre für Merikare</i> , § 52	Wasser (dj mw)	Mensch, für den Ba; es kann auch durch Abwehrzauber nicht verhindert werden, dass sich der Ba seine Libation abholt
<i>Lehre des Ani</i> , P. Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 4–6	Wasser (w3h mw)	Adressat, für seine Eltern
<i>Neferti</i> , Z. 68–71	Wasser (sti.t mw)	gelehrte Menschen, vor Neferti, weil Prophezeiungen eintreten werden

Die meisten dieser Libationsopfer stellen eine simple Wasserspende dar, z. B. aus *hs*-Gefäßen, und die meisten davon sind für Verstorbene gedacht. Der Tenor der Texte in den Lehren ist hauptsächlich, an Opfergaben für diese zu denken – eine solche Spende ist das Minimum. Eine weitere Besonderheit stellen die zahlreichen Bezüge zu einem mythologischen Opfer des Horus an seinen Vater Osiris dar, auf das mehrfach im *Kampf um die Pfründe des Amun* Bezug genommen wird.

2.2.4 Versorgung für Götter und Verstorbene

Dieser Abschnitt widmet sich nochmals im Detail den Aussagen zu Opferungen für Götter und Verstorbene, die den Zustand der Sättigung erreichen wollen, beginnend mit den Göttern. So sollen sich die drei Kinder der Ruddedet, die zukünftigen Könige von Ägypten, u. a. darum kümmern (*P. Westcar*, Kol. 9, Z. 22–Kol. 10, Z. 1):

Da sagte die Majestät des Re, des Herrn von Sachbu, zu Isis, Nephthys, Me-sechenet, Heqet und Chnum: „Möget ihr doch gehen und Ruddedet entbinden von den drei Kindern, die in ihrem Körper sind und die ausüben werden dieses vortreffliche Amt in diesem ganzen Land. So dass sie eure Tempel bauen, eure Opfertische versorgen, eure Getränketische gedeihen lassen und eure Gottesopfer vermehren.“

Durch potentielle Opfergaben und Tempelbau werden die fünf Götter von Re dazu animiert, für die zukünftigen Pharaonen Geburtshilfe zu leisten – eine kuriose

Aussage, die die üblichen Sentenzen zu Reziprozität umdreht. Üblicherweise wird die Reziprozität so formuliert: „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.“ (*Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 10, Z. 12–15). Es kann also Re sein, der den täglichen Bedarf absichert, wenn man zu ihm betet.

Die *Lehre für Merikare*, die sich an den Herrscher richtet, beinhaltet ähnliche Maximen wie die Themen in der Rede des Re in *P. Westcar* und hält ihn zum korrekten Opfer an (§ 65–66):

Versorge reichlich den Opfertisch! Vergrößere die Speisezuwendungen!
Vermehre das tägliche Opfer (wörtl.: Sorge für einen Zuwachs für das tägliche Opfer)! Das ist eine nützliche Sache für den, der es tut.

Die Opfertische sollen geschützt werden (§ 112): „Schütze (?) den Opfertisch! Ehre Gott!“ Hier sind vielleicht Verstorbene und Götter gemeint, während sich § 129–130 nur auf die Götter bezieht:

Tue (etwas) für den Gott, damit er für dich Gleiches tue, mit Opfergaben zur reichlichen Versorgung der Altäre, und mit Inschriften. Dein Name ist ein Hinweis, so daß Gott vertraut wird mit dem, der für ihn handelt.

Manchmal wird in den Lehren ein gottesfürchtiges Lebens, u. a. durch Opferungen, mit der Versorgtheit auf Erden und im Jenseits verknüpft. In den *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Lansing*, *Der Landsitz des Raja*, Kol. 13a, Z. 4–7, sorgt Amun für die Versorgung des Raja: „Du wirst jeden Tag jugendlich und überreich versorgt sein. Der Ka des Amun ist bei dir, Raja, o (du) Obervorsteher der Rinder des Amun!“ Gut vergleichbar ist eine Passage in den *Late Egyptian Miscellanies*, wo es ebenso Amun ist, der ein schönes Leben und eine gute Versorgung danach bei gottesfürchtigem Leben garantieren soll (*P. Anastasi 4*, *Diene Amun, damit er dich begünstigt!*, Z. 3, 2–4, 1:

Erfreue das Herz des Amun in deinem Herzen (oder: in deinen Gedanken), damit er dir ein schönes/gutes Alter gibt. (Dann) wirst du (gewiß) die Lebenszeit in Freude durchleben, bis du den Status eines Ehrwürdigen/Versorgten erreicht haben wirst.¹⁵³

153 Ähnlich ist *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Chester Beatty 4*, *Verhaltensregeln*, Kol. 4, Z. 10–12: „Verehere deinen Gott unaufhörlich, damit er <dich> jeden Tag begünstigt, (und) damit er deine Knochen, die in deinem Körper sind, der Erde der Nekropole anvertraut. Opfere ihm von ganzem Herzen (wörtl.: aus liebendem Herzen), damit er dir die Nahrung gibt,

Ohne die explizite Nennung eines Gottes verspricht die *Lehre des Amenemope* bei guter Lebensführung eine Fortexistenz als Versorgter im Jenseits (P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 11, Z. 2–5):

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(serscheinung) Gottes bewahrt sein wirst.

Dies leitet die Textstellen ein, die Totenopfer thematisieren. Ein jmꜣḥ.w, ein Versorgter bzw. Verklärter zu werden, ist ein Wunsch, der vor allem beim Opfer für Verstorbene betont wird. Die Menschen sollen selbst andere Verstorbene mitbedenken, da dies ihnen selber auch nütze, wie es in der *Loyalistischen Lehre des Kairsu* auf den Punkt gebracht wird (§ 14, 9–11):

Führt die edle Mumie (?) herein! [Ruft (ihn) bei seinem Namen (im Totenopfergebet)!] [Macht ... für den Ach!] [Bringt Speisen für ...!] [Das ist nützlich für den, der (es) tut, als für den, für den (es) getan wird.] [Es ist der sorgetragende (oder: ehrfurchtheischende?) Tote, der den, der auf Erden ist, (immer wieder) schützt.]¹⁵⁴

Natürlich ist es vor allem ein gottesfürchtiges Leben, das einem den Status als Versorgter sichert. In der *Lehre des Hori*, Z. 2–4, erwähnt Hori das gute Beispiel des Vaters des Adressaten:

Dein Vater beschäftigte sich mit den Gottesworten (wörtl.: war unter den Gottesworten), wobei er auf der Straße respektvoll begrüßt wurde (und) wobei es ihm dadurch gut ging. Seine Jahre waren (zahlreich) wie Sand, wobei er gut versorgt (wörtl.: ausgestattet) war während seiner Zeit auf Erden, bis er zum Westen gelangte.

Neben der guten Versorgung im Jenseits waren dem Vater Wohlstand, Respekt der Mitmenschen und eine lange Lebenszeit durch die Gnade der Götter beschieden. Einen weiteren Aspekt zu dieser Sammlung liefert die *Loyalistische Lehre des*

die er zu geben pflegt. {Die Menschen} <Ein Mensch> liebt den, der für ihn handelt, und dieser Gott (liebt das) ebenso.“ Dies erinnert an die „Goldene Regel“.

154 Dies ist wohl auch Thema in der stark zerstörten Stelle in der *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 17, 3–7: „...“ die Lebenszeit verbringen (?; oder: wer die Lebenszeit verbringt) [... Gott richtet ihn, (und zwar) in seiner Gestalt [als ...]. Es werden ihm keine S[peisen] (?) zugeteilt werden [...] (???) (Nur) auf deinen (eigenen) Besitz darfst du stolz sein. (???)“

Kairsu: Darin werden die Adressaten dazu angehalten, königstreu zu sein, denn dann werden sie selbst Versorgte im Jenseits werden.¹⁵⁵

In der Briefeinleitung der Geschichte des *Werma* wird dem Wunsch nach Versorgung im Totenreich formelhaft Ausdruck verliehen (Kol. 2, Z. 1–4):

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!

Das Ziel von einem Opfer ist es, den Zustand der Sättigung von Göttern und Verstorbenen zu erreichen. Eine solche Sättigung der Götterstatue der Isis wird in *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 10–13, erwähnt. Dabei kommen auch armen Menschen Anteile vom Gottesopfer zugute (*P. Insinger*, Kol. 16, Z. 3–4):

Das Herz des Gottes ist zufrieden, wenn der Arme vor ihm gesättigt wird. Wenn dir Vermögen zuteil geworden ist, gib einen Anteil dem Gott (wörtl.: mache den Gottesanteil)! Das ist der Anteil der (bzw. für die) Armen.

Vielleicht kann man diese Art der Versorgung auch in *P. Insinger*, Kol. 34, Z. 20 mitdenken: „Er (Gott) läßt Hunger nach Sättigung und wiederum Sättigung nach Hunger entstehen.“ Auch die *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 9, Z. 5–8 (eine ähnliche Stelle steht in Kol. 16, Z. 13–14) erwähnt die Verteilung von Opfergaben:

Nützlicher ist Armut in (oder: aus?) der Hand des Gottes als Reichtum im Magazin. Nützlicher sind (kleine) Opferkuchen (die nach dem Gottesopfer verteilt werden), wenn das Herz froh ist, als Reichtum voller Kummer.

155 *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 1, 5–7: „[ich werde euch wissen lassen einen ewig währenden Ratschlag (wörtl.: einen Ratschlag, der zur Ewigkeit gehört), eine Methode, aufrichtig zu leben,] den Status des Ehrwürdigen/Versorgten zu erlangen“ – dies wird in S. Cairo CG 20538 des Sehetep-ib-Re, § 6, 3–10, Z. 2, c, 18–20 aufgelöst: „Die Anhänger (?) des Königs werden zu Ehrwürdigen/Versorgten werden. (Aber) es gibt kein Grab für den, der gegen seine Majestät rebelliert. (Denn) sein Leichnam ist etwas, das ins Wasser geworfen ist. Möget ihr dieses tun, damit eure Körper in guter Verfassung sein werden. (Und) ihr werdet es (als etwas) für die Ewigkeit befinden.“ Cf. § 3, 5–8.

Wenn die Opfer nicht korrekt vollzogen werden, erfolgt die Sättigung des Gottes an den Menschen (*Lehre für Merikare*, § 110–112):

Der Bescheidene (wörtl.: Schweigende) wird zum Angriffslustigen (wörtl.: Herzgewaltigen), (wenn) die Opferaltäre geschädigt werden. (?) (Und) Gott wird den angreifen, der gegen die Tempel rebelliert. Man möge über ihn kommen, so wie es ihm gebührt (wörtl.: wie es das Seine ist). Er wird sich sättigen mit dem, was er bestimmt hatte, das man für ihn ja erwerben sollte (?). Wer (dem Gott) ergeben/loyal ist (?), ist nicht geholt worden an jenem Tag des Kommens.

Denn Verstorbene können neben Kälte und Hitze auch Hunger verspüren (Cf. *Chonsemhab und der Geist*, Kol. 2, Z. 13–Kol. 3, Z. 4, und *Lebensmüder*, Z. 43–49).¹⁵⁶

Die Menschen sollen sich natürlich nicht an Opfern bedienen, die ihnen nicht zustehen, und auch keine heiligen Tiere essen (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 4, *Verhaltensregeln*, Kol. 5, Z. 2–4):

Strecke deine Hände nicht nach Gerste aus/in seinem Kornspeicher aus, (oder nach) Sachen aus/in <seinem> Magazin! Hüte dich, von irgendeiner seiner Sachen zu kosten, solange das für ihn Wahre (?) vor ihm ist. Sei nicht begierig nach irgendetwas von ihm! Sein Abscheu ist, von seinem Besitz beraubt zu werden. Verringere nicht den Dattelkuchen oder das pzn-Brot oder den Krug (Bier) von den täglichen Opfergaben (jmn.(y)t n-mn.t)!

Es sind vor allen die Lehren aus dem Mittleren und Neuen Reich, die die Versorgung von Göttern und Verstorbenen thematisieren – ein Ideal, das sich in der *Lehre für Merikare* mit Anweisungen zu Opferungen genauso findet wie in Lehren für nicht-königliche Personen. Dies wird in der Regel so präsentiert: Wer Göttern oder Verstorbenen opfert, dem wird es selbst genauso nützen, wenn nicht noch mehr. Diese Reziprozität findet sich ironischerweise einmal aus der Perspektive der Götter in P. Westcar ausgedrückt: Re schickt fünf Götter als Geburtshelfer für drei Könige auf die Erde mit der Motivation, dass Unterstützung der Herrscher Opfergaben und Tempelbau für die Götter erbringe. Die demotischen Lehren thematisieren

156 Der Ba verspricht dem *Lebensmüden*: „Ich werde einen Fächer (?) [für/über] deinen Leichnam machen, damit du einen anderen Ba, der matt ist (wörtl.: in der Müdigkeit), neidisch (?) machst. Ich werde einen Fächer (?) machen – er sollte nicht frieren/zu kühl sein (oder: verbrennen?) – damit du einen anderen Ba, dem es heiß ist, neidisch (?) machst. Ich werde Wasser trinken an der Wasserstelle (oder: vom Überschwemmungswasser), (und) ich werde Sww-Gemüse anhäufen (?; oder: einen Schatten/Schutzschirm errichten), damit du einen anderen Ba, der Hunger hat, neidisch (?) machst.“

stärker die Versorgtheit auf Erden bei einem gottesfürchtigen Leben, weniger nach dem Tod. Dies hat nicht explizit mit Opfergaben zu tun und ist eher Teil der Schicksalsthematik, verknüpft mit den guten und schlechten Charakteren und wurde daher hier nicht berücksichtigt. Das Ziel ist es, den Status der ‚Sättigung‘ bei Göttern und Verstorbenen zu erreichen, damit diese nicht die Menschen bestrafen. Selten findet Erwähnung, dass Mittellose an einer Opferung an die Götter partizipieren konnten. Manche Lehren verdammen es, wenn Opfergaben gestohlen werden.

2.2.5 Opferstiftung und Totenstiftung

Durch eine Opferstiftung konnten die Gaben an die Götter finanziert, aber auch Feste für die Götter veranstaltet werden. Sie ist von der Totenstiftung zu trennen, die die Versorgung der Toten mit Opfergaben garantieren soll. Eine Opferstiftung konnte beispielsweise aus belehntem Tempelland bestehen. In der *Geschichte mit Pa-di-pep* erfahren wir, dass ein gewisser Djedhor ein reicher Mann u. a. wegen seiner Opferstiftungen ist (P.BM EA 69532 + 69531a, Z. 6–9):

Zahlreich waren die Portionen der Opferstiftung, die an ihn [verpa]chtet waren. Seine Diener aber gehörten zum Gottesopfer, indem sie bei ihm (Djedhor) als Bauern waren, und (so) wurde ihm viel Korn zuteil, dazu noch (wörtl.: „außer“) die Ernte des Gottesopfers des Re.

In der *Erzählung von einem König und einer Göttin*, P. Wien inv. 36 vo., Z. x+3–4, werden andere materielle Güter einer Opferstiftung aufgeführt: 50 Krüge Honig, Emmer und weiteres (in den Lücken).

Bei den Ausführungen von *P. Rylands 9* spielen Opferstiftungen eine große Rolle – mehr noch, sie sind ein Zankapfel der Mitglieder der Familie des Petese und deren Gegnern. In Kol. 6, Z. 13–18, wird durch einen alten Priester erklärt, dass eine vormalig große Opferstiftung des Amun von Teudjoi durch hohe Steuern (vermutlich durch die einfallenden Assyrer) geschmälert worden ist. Die Priester sind fortgegangen, weil sie keine Steuerexemption bekommen hatten. In Kol. 7, Z. 6–13, reist Petese I. nach Teudjoi und setzt sich für den Amunskult ein. Er gibt eine Opferstiftung zurück und fügt dieser noch 1000 Aruren Ackerland hinzu – darum entspinnt sich der komplexe Konflikt. Der Disput findet vor Gericht für die Familie des Petese kein gutes Ende. Am Ende des Papyrus stehen mehrere Klagelieder, in denen der Gott Amun als Sprecher auch das Bestehlen der Opferstiftung zweimal anprangert (Kolumne 24–25). Aus diesem Beispiel wird offenbar, welch ein Politikum aus solchen Opferstiftungen werden konnte, wenn sich die lokale Priesterschaft über die Verteilung auf die lokalen Phylen uneins war.

Um Opfer und weiteren Totenkult zu ermöglichen, richteten Menschen zu Lebzeiten einen finanziellen Fond ein, aus dessen Einnahmen die Priester bezahlt werden konnten, die dann die Opfer etc. vornahmen. Schon in der *Lehre des Hordjedef* wird dazu aufgerufen, frühzeitig an das Leben nach dem Tod zu denken (§ H3, 4–4, 2):

[Nahrung] gehört ihm, wenn er es mit seinen beiden Händen erschafft. (??)
[Besorge dir für die Opferspenden {diesen} <einen> Beauftragten] und Ka-Priester des Grabes, die (wörtl.: indem sie) [für dich eine kühle Libation] spenden werden, [wie (für) einen fähigen Mann (von Rang), der in seinem Haus ist (?).]

Vermutlich verweist auch die *Satirische Streitschrift* darauf (§ KÄT 38, 1–2):

Freude, Jubel und Atemluft befinden sich an deinem Weg. Was/wer zu dir hinauskommt zu <deiner> Lebenszeit: es gibt für dich keinen Nahrungsmangel <darin/dadurch> (?).

Hier fehlt ein Wort; vermutlich sollte gesagt werden, dass bei kluger Planung auch im Totenreich kein Hunger herrschen muss.

Etwas genauer wird die Totenstiftung in der *Geschichte des Sinuhe* ausgeführt. Die Opfer finanzieren sich aus den Erträgen von Ackerland. Dass diese Verfahrensweise zusammen mit der Ausgestaltung des Grabes und der Grabbeigaben genannt wird, zeigt deren Wichtigkeit (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 („teilten ein“). Die Vorarbeiter der Umrißzeichner zeichneten <in ihm>. Die Vorarbeiter der Bildhauer schnitten die Reliefs <in ihm>. Die Arbeitsvorsteher, die in der Nekropole sind, bemühten sich („durchzogen das Land“) um sie (die Pyramide). Jegliches (Grab)inventar, das in die Grabkammer (Grabschacht) gegeben wird, es wurde dafür gesorgt („es wurde sein Bedarf damit gemacht“). 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 zu steht (gemacht wird). Meine Statue war mit Gold überzogen („bestrichen“), ihr Schurz mit Elektron (Weißgold). 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.

Die aus der Totenstiftung finanzierten Totenpriester sollten aber auch kontrolliert werden, wie die *Loyalistische Lehre des Kairsu* nahelegt, damit der Totenkult korrekt vollzogen wird (§ 14, 4–8; kürzer und weitestgehend zerstört ist die Parallele T. Carnarvon 2 vo., § 14, 4, Z. 14):

Sie sind (wörtl.: sie ist; die Menschen; F. N.) überaus nützlich [für die Beerdigung.] [Mögen wir (?) sehen ... 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.

2.2.6 Tägliches Kultbildritual und Herrscherkult

Eines der zentralen Rituale im allgemeinen Ablauf des Tempeldienstes ist das Tägliche Kultbildritual, das neben zahlreichen anderen Schritten auch Opferungen und Räucherungen beinhaltet. Leider erfahren wir aus den literarischen Texten fast nichts Explizites dazu.¹⁵⁷

Nur geringfügig präziser sind die Quellen zur Verehrung der Pharaonen. In der *Lehre für Merikare* wird der Pharao selbst dazu aufgefordert, sich um die Errichtung von Statuen im In- und Ausland zu kümmern, damit ihm gehuldt und geopfert werden kann: „Baue (ein Haus) für deine Statue!“ (§ 108). „Schicke deine Statuen ins ferne Ausland, von dem man (wörtl.: sie) keine Auflistung (d.h. zusammenfassende Beschreibung?) gibt. (?)“ (*Lehre für Merikare*, § 67–68). Auch in der ägyptischen Provinz wurde der Herrscher verehrt. *P.Rylands* 9, Kol. 16, Z. 7–13 berichtet davon, dass eine Statue des Amasis als Synnaos des Amun im Tempel von Teudjoi aufgestellt wurde und einen Priester bekam. Außerdem ordnete man dem Herrscherkult 120 Aruren Ackerland als Opferstiftung zu. Leider kam es im Laufe der Geschichte zu Konflikten, weil das Ackerland der Statue von einem Feldervorsteher konfisziert worden war.

Die immense Bedeutung des Königs-kults zeigt sich auch in den Erzählungen, in denen der verstorbene König Inaros eine Rolle spielt. In Geschichten wie *Der*

157 Ich vermute, dass man dieses Ritual in den *Klagen des Cha-Cheper-Re-Seneb*, O. Cairo JE 50249, Z. 4, mitdenken muss, in denen er sich über die Vernachlässigung der Kultvorschriften beschwert: „Die Angelegenheiten (oder: Pläne, *šḥr.w*) der Götter sind gestört worden; ihre (kultischen) Bedürfnisse (oder: Anweisungen, *mḥr.w*) sind übergangen/vernachlässigt worden.“ Auch in *P.Rylands* 9, Kol. 15, Z. 5–7, könnte man daran denken, weil von alltäglichen Ritualen die Rede ist. Einen Anklang dazu gibt es in einer nekromantischen Praxis im *Kampf um den Panzer des Inaros*, cf. Escolano-Poveda (2020a) 26. Zum Täglichen Kultbildritual genauer Braun (2013) und für die Tempel der griechisch-römischen Zeit Kühnemund (2021).

Kampf um den Panzer des Inaros wird veranschaulicht, wie der Kult um den Herrscher selbst nach dessen Tod aufrechterhalten und zum Politikum avancieren kann. Dies war sicherlich in römischer Zeit nicht anders, auch wenn die literarischen Texte dafür nicht viel hergeben.¹⁵⁸

Es sollen hier nicht die vielen Textstellen aufgelistet werden, die zur Verehrung des Pharaos aufrufen – die königstreuen Lehren wie die *Lehre eines Mannes für seinen Sohn* sind voll davon. So heißt es beispielsweise in § 2, 2: „Ehre den König, indem du ihn für dich (?) als Anhänger liebst!“. Die *Loyalistische Lehre des Kairsu* ruft ebenso zur Verehrung des Herrschers auf und betont dabei den reziproken Charakter dieser Form des Herrscherkults (§ 6, 7–10):

[Preist die unterägyptische Krone(ngöttin)!] [Verehrt die oberägyptische Krone!] [Lobt {, um die Doppelkrone zu verherrlichen} <den, der die Doppelkrone trägt>!] [Möget ihr dieses tun, damit eure Körper wohlbehalten sein werden.] (Und) ihr werdet es (als etwas) für die Ewigkeit befinden. (oder:..., so daß/damit ihr es (als etwas) für die Ewigkeit befinden werdet).

2.2.7 Tribut und Beute

Weitere Einkünfte für Tempel und ihr Personal konnten Abgaben aus anderen Ländern sein. In der Erzählung *Chons und die Prinzessin von Bachtan* wird in Z. 4 mitgeteilt, dass der Pharao jährlich einen festen Termin hatte, um in Bachtan die Tribute abzuholen. Auch im Bericht über den *Syrienfeldzug Thutmosis' III.*, Kol. 2, Z. 3–5 wird gesagt, dass der Pharao ‚Beute‘ machte, vermutlich Soldaten der Gegner; ebenso in der *Einnahme von Joppe*, Kol. 3, Z. 7–13. Hier heißt es konkret, dass die Gefangenen den Tempeln zur Verfügung gestellt werden:

Freue dich! Dein vollkommener Vater Amun hat dir den Feind von [J]oppe zusammen mit all seinen Leuten und ebenso seiner Stadt übergeben. Lass Männer kommen, um sie als Kriegsbeute wegzuführen, damit du den Tempel deines Vaters Amunrasonther mit Dienern und Dienerinnen füllen kannst, die für immer und ewig unter deine beiden Füße gefallen sind!

Kriegsbeute sind keine freiwillig gegebenen Opfer oder Stiftungen, aber Leistungen, die den Tempeln zu Gute kommen.

¹⁵⁸ Z. B. war das Tragen von Statuen im Kaiserkult in Ägypten gang und gäbe; cf. Chaniotis (2003) 9–10.

Der Pharao macht in *The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 1 reiche Beute beim Vogel- und Fischfang. Davon stellt er einen Teil den Göttern als Dank für den Schutz auf der Jagd als Opfergaben zur Verfügung. Innerhalb des Abschnitts „Dienne Amun, damit er dich begünstigt!“ in den *Late Egyptian Miscellanies*, P. Anastasi 4, Kol. 3, Z. 8–Kol. 4, Z. 1 werden diverse gefangene Fische und Vögel erwähnt, die vielleicht auch den Göttern geopfert worden sind, da es sich um eine rituelle Jagd handelt. Ich könnte mir dies auch für eine Passage im *Beredten Bauern* vorstellen, in dem wiederum Fische und Geflügel als Beute genannt werden, die der Bauer dem Oberdomänenvorsteher Rensi wünscht (Version B1, Z. 84–95).

Eine andere ‚Beute‘ ist die Frau des Ubainer, die wegen ihres Ehebruchs vom Pharao zum Tod durch das Feuerbecken verurteilt wird. Ihre Asche wird in den Nil geworfen, was mit der Aussage „[und dann wurde sie zur] Beute des Flusses“ beschrieben wird (qm3; P. Westcar, Kol. 4, Z. 8–10). Ob ein solches ‚Menschenopfer‘ als Opfergabe konzipiert worden sein konnte? Es ist dahinter sicherlich nicht die bloße Entsorgung des Leichnams zu sehen. Joachim Friedrich Quack sieht hinter dem Werfen ins Wasser und optionalem vorherigem Verbrennen eine rituelle Beseitigung von Feinden. Wenn nicht die Übeltäter selbst so vernichtet werden, können auch Tiere an ihrer Statt als ‚Sündenböcke‘ herhalten.¹⁵⁹

2.2.8 Zusammenfassung

Opfer gehören zu den häufigsten Kultpraktiken, die in den Literaturwerken vorkommen – und das über die Zeiten hinweg. Dabei gilt für die Erzählungen: Es sind weniger die täglichen Rituale, sondern die besonderen Anlässe, die Erwähnung finden. Manchmal sind Opfer Teil von Festen oder werden in Kombination mit anderen Kultpraktiken erwähnt, weil sie Teil deren vorbereitenden Riten sind. Die Funktion der Opfer ist dann, die Götter für sich einzunehmen, damit das nächste Ritual funktioniert. Es wird Göttern, Dämonen, Verstorbenen, unter ihnen auch die Ach-Geister, geopfert. Weisheitslehren liefern eher allgemeine Aspekte zum Opfer, die zu dem idealen gottesfürchtigen Lebensbild gehören, dass sie vermitteln.

Informationen zu festen Opferterminen, etwaigen Gebühren oder Tageszeiten, an denen geopfert wird, sind sehr selten und kommen nur in den Lehren vor. Es wird außerdem gesagt, dass man Opferungen öffentlich machen solle, um damit der Gemeinschaft als gutes Vorbild zu dienen.

Es gibt zahlreiche Opfertypen; am häufigsten darunter sind das Brand- und Trankopfer (qrr wdn), also eine Kombination aus verbrannten festen Lebensmitteln und dem Ausgießen einer Flüssigkeit (Libation). In den Erzählungen werden solche

¹⁵⁹ Quack (2000/2001) 8–10.

Opferungen vor allem in Zusammenhang mit anderen Kultpraktiken gebracht, beispielsweise Orakelhandlungen, Traumdivination, andere kultische Angelegenheiten oder vor einer Schlacht. Dies sind die anlassbezogenen Opfer. Manche dieser Opferungen fallen recht reichhaltig aus, was den Rezipienten die Einzigartigkeit des Ereignisses innerhalb der Handlung verdeutlichen soll. Daneben gibt es noch einige unübliche Opferungen, wenn ein Protagonist wie Bata als Opfertier endet (*Zweibrüdermärchen*) oder dass zum Tod des Herrschers kein Opfer stattfindet (*Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*). Einmalig ist auch die Verwendung eines Opfers, um Feinde in den Tempel zu locken (*Setna-Geschichte* von P. Carlsberg inv. 207) oder das Sakrileg der 13 Hirten, die den Opferwein des Amun trinken und damit das ‚Schöne Fest vom Wüstentale‘ o. Ä. *ad absurdum* führen (*Der Kampf um die Pfründe des Amun*). In den Lehren finden sich zahlreiche Hinweise darauf, den persönlichen Gott, aber auch Verstorbene mit Opfern zu bedenken.

In diesem Kapitel habe ich noch weitere Opferungen aufgeführt; die Begrifflichkeiten haben zum Teil zeitlich begrenzte Laufzeiten oder kommen seltener in den Literaturwerken vor. Doch auch ihnen ist gemein, dass die Opferungen in den Erzählungen und Diskursen eher besondere und anlassbezogene Opfer erwähnen als Standard-Opferungen im Rahmen des Täglichen Kultbildrituals oder bei weiteren wiederkehrenden Kultpraktiken. Eine bekannte Stelle ist die, in der der *Schiffbrüchige* dem Schlangengott ein reichhaltiges Opfer bei glücklicher Heimkehr verspricht, dieser aber darüber lacht, weil er alle diese kostspieligen Dinge selbst bereits besäße und noch mehr. Außerdem zieht er den Sinn des Opfers und dass der *Schiffbrüchige* später überhaupt opfert, in Zweifel (cf. auch Kapitel 6). Als Bekräftigung dafür gibt er ihm lauter exotische Gaben mit nach Hause. Weitere anlassbezogene Opfer sind die Gaben in *P. Westcar*, die anlässlich der erzählten Geschichten zur Opferung für die darin vorkommenden Pharaonen und Priester führen.

Opferungen für verstorbene Pharaonen konnten sehr reichhaltig ausfallen: Davon zeugen die Erzählungen im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis*. Gerade für den verstorbenen Pharaon Inaros werden in mehreren Werken zahlreiche reichhaltige Opferzeremonien abgehalten und manche der Geschichten entzündeten sich rund um dessen Grabbeigaben. Bei der rituellen Jagd des Pharaos im Delta, das Thema der Diskurse *The Sporting King* und *The Pleasures of Fishing and Fowling*, fallen zahlreiche Fänge an, die dann auch den Göttern zugutekommen. Begleitet werden konnten Opferungen von Räucherungen, wobei für die Götter und Verstorbenen wohlriechende Harze wie Myrrhe, Weihrauch und Kyphi verbrannt wurden. Die Angaben dazu sind allerdings nicht sehr zahlreich, sprechen jedoch multisensorische Reize der Rezipienten an.

Zudem gibt es eine ganze Reihe Erwähnungen von Opfern in Literaturwerken, die keine genaue Beschreibung enthalten oder lückenhaft sind. Alles in allem zeigt dieser Befund, dass Opferungen, welcher Art auch immer, recht häufig

vorkamen, manchmal auch begleitet von Gesang und Tanz, wie die *Lehre des Ani* zeigt. Der *Lebensmüde* erweist, dass im Jenseits auf der Barke des Re Opfergaben ankamen, an denen die Verstorbenen partizipieren konnten.

Bei den Opferungen, die lediglich aus einer Libation bestehen, handelt es sich um simples Ausgießen von Wasser, um damit vor allen den Verstorbenen, darunter auch den Eltern, gerecht zu werden. Dieser recht erschwingliche kultpraktische Vorgang kommt hauptsächlich in Weisheitslehren vor, die dazu aufrufen, die Verstorbenen nicht zu vergessen.

Das Ideal im Kontext von Opfern ist, versorgt zu sein. Naturgemäß propagieren dies die Lehren, vor allem die älteren aus dem Mittleren und Neuen Reich. In den demotischen Texten wird der Fokus eher auf das Versorgtsein durch gottesfürchtiges Leben auf Erden gelegt, was in den Zusammenhang der Schicksals- und Charaktervorstellungen gehört. Dieses Ideal wird durch die Kulturtechnik der Reziprozität vermittelt. Das sagt im Groben aus, dass Opfer, die man selbst erbringt, einem wieder zugutekommen, vielleicht sogar noch in höherem Maße. Es wird dabei nicht zwischen Opfern für Götter oder für Verstorbene unterschieden. Nur an manchen Stellen bestehen Warnungen davor, den Status der Sättigung der Götter nicht zu erreichen: Diese holen sich dann ihren Bedarf selbst ab und bestrafen die Menschen. Die angemessene Versorgung der Götter und der Verstorbenen ist nicht nur für die Menschen ein Ideal, sondern auch für den Pharao: Für ihn wird in Texten wie der *Lehre für Merikare* das Bild der guten Opferungen verknüpft mit Tempelbau und weiterer Fürsorge für die Götter. Daneben gibt es ein paar Hinweise in den Lehren, sich nicht widerrechtlich an Opfergaben für die Götter zu vergreifen.

Ein anderer Aspekt ist, dass Opfergaben im Tempel auch an Bedürftige ausgegeben wurden, aber dies ist sehr selten in den Literaturwerken thematisiert. Gleiches gilt für eine Opferstiftung oder eine Totenstiftung – jeweils ein juristisches Konstrukt, um die Versorgung mit Opfergaben an die Götter und für sich selbst nach dem eigenen Tod sicherzustellen. Während Opferstiftungen in demotischen Texten vorkommen, besonders prominent in *P.Rylands 9*, machen Totenstiftungen vor allem in der Erzählung des *Sinuhe* und in älteren Lehrern von sich reden. Ganz selten sind Erwähnungen des Täglichen Kultbildrituals, zudem auch noch spekulativ. Der Herrscherkult, den beispielsweise die Priesterdekrete des ptolemäischen Ägypten so herausstellen, kommt auch nur am Rande vor: In der *Lehre für Merikare* wird dazu aufgerufen, dass der Herrscher selbst Statuen von sich aufstellen soll, um in der Lage zu sein, Opfergaben zu empfangen. In *P.Rylands 9* stellen die Priester im Amunstempel von Teudjoi eine Statue des Amasis auf, der dort als Synnaos zusammen mit Amun und den anderen Göttern wohnt. Dass aber Herrscherkult in epischer Breite zelebriert wurde, zeigen wiederum die Inaros-Petubastis-Erzählungen, beispielsweise in *Ägypter und Amazonen*, in denen Inaros ein äußerst

umfangreiches Opfer bekommt. Die Reflektion des Herrscherkults in den Lehren spiegelt sich v. a. in den zahlreichen Aufrufen wieder, den Pharao zu verehren.

Ein anderes Thema als Opfer, aber doch damit verwandt, weil Gaben an die Tempel flossen, sind Tribut und Beute. Im Rahmen von Krieg oder Jagd konnten Gaben und Personen erbeutet werden, die später den Göttern zur Verfügung gestellt wurden.

Was nicht angesprochen wird, ist eine Opferformel. Die Kommunikation zwischen den Ritualaktanten wird eher in paraphrasierter Form wiedergegeben denn als Kulthandlung mit wörtlicher Rede. Es liegt eher der Fokus auf den Fakten (wer opfert wem was) und nicht auf der sprachlichen Performanz.

2.3 Verehrung, Gebet und Fluch vor Göttern und Pharaonen

„Werde nicht müde, den Gott anzurufen! Er hat seine Stunde des Hörens.“ heißt es in der *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 28, Z. 10. Sicherlich wandten sich Menschen mit ihren Gebeten in bestimmten Situationen spontan an die Götter, so wie es auch feste Gebetszeiten im Tempel gab. In *P.Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 9, Z. 18–20 wird zweimal auf die „Zeit des Rufens“ verwiesen, in denen Priester sich vermutlich in den Tempel begeben. Es ist anzunehmen, dass es sich dabei um ein offizielles Ritual mit Gebet handelte.¹⁶⁰

2.3.1 Proskynese und Audienz

Die Proskynese als Form der Ehrerbietung vor einem Gott oder Herrscher ist in den literarischen Texten als sn-t3 „Küssen der Erde“ belegt sowie mit anderen Formulierungen. In der Regel fallen Menschen auf die Knie, legen ihren Bauch auf den Boden und küssen die Erde zu Füßen des Gottes oder Pharaos.

In folgenden Textstellen wird eine Proskynese vor Göttern geschildert: Mehrfach führt der *Schiffbrüchige* vor dem Schlangengott der Insel, auf der er gestrandet ist, diesen Gestus durch: als er auf ihn trifft und von ihm angesprochen wird (Z. 67–69, Z. 81–82 und Z. 136–138) und als er von ihm Geschenke für die Rückfahrt bekommt (Z. 161–165 und Z. 166–167). Die Ehrerbietung wird mit Lobpreis

160 *P.Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 9, Z. 18: „[Wenn die Zeit des Rufens] zum Tempel kommt, werde ich herunterkommen.“; Z. 19–20: „(Als) die Zeit des Rufens zum Tempel kam, kam er heraus. [...] das Haus eines Pastophoren des Horus, Herrn von Letopolis.“

verbunden. Der Fürst von Bachtan legt sich vor der Barke mit dem Abbild des Chons auf den Boden, weil der Gott extra aus Ägypten gekommen ist, um die kranke Prinzessin Bentresch zu heilen (*Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 17–20). Diese Ehrbezeugung schließt das Unterwerfen vor dem ägyptischen Pharaο mit ein.

In *P. Rylands 9*, Kol. 10, Z. 19–20 verbindet Petese I. seine Proskynese vor Amun mit Opfern. Von Lobpreis und Gebet erfahren wir hier nichts, aber es ist anzunehmen, dass auch diese eingeschlossen waren. Vor Isis und Imhotep fällt jeweils eine Frau in *P. Saqqara dem. 1, 2 ro*, *Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 16–18 und Kol. 6, Z. 20–23 nieder. Vermutlich ist sie krank und will sich von den Göttern eine Heilung erbitten. Insbesondere fleht sie Imhotep an.

In zwei Passagen der *Lehre des Ani* wird Proskynese als korrekte Form der Verehrung des persönlichen Gottes angesprochen (*P. Boulaq 4 ro.*, Kol. 16, Z. 6–9; *P. Boulaq 4 ro.*, Kol. 20, Z. 14–17) – im Kontext mit Opfern und wie man dem Gotteszorn entgeht. Bei zwei Erzählungen mit Proskynese ist nicht ganz klar, welche Götter gemeint sind.¹⁶¹

In diversen Situationen stehen Protagonisten vor dem Pharaο und werden zu einer Audienz geladen. Mehrere dieser Begegnungen erwähnen, dass sich die Menschen vor dem Pharaο in Proskynese auf den Boden niederfallen ließen. Eine Passage in der *Geschichte des Sinuhe* beschreibt, wie das ehrerbietige Sich-auf-den-Bauch-Legen fast automatisch im Angesicht des Herrschers erfolgt und ähnliche körperliche Reaktionen wie vor Göttern hervorruft: Lähmung und die Unfähigkeit zu sprechen oder irgendetwas zu tun, wie die Geschichte des *Sinuhe* bezeugt (Version B, Z. 254–256):

(Als) ich nun ausgestreckt auf meinem Bauche lag, kannte ich mich nicht (mehr) in seiner Gegenwart. Dieser Gott sprach mich freundlich an. (Doch) ich war wie ein Mann, der von der Dämmerung („Zwielicht“) ergriffen wurde. Meine Ba-Seele war am Dahinschwinden. Meine Glieder waren matt. Mein Herz war nicht mehr in meinem Leibe. Ich wußte <nicht> (mehr), (ob) das Leben mehr ist als der Tod!

Diese Ergriffenheit zeigt Sinuhe sogar, als er „nur“ einen Brief des Pharaοs mit der Einladung zur Rückkehr nach Ägypten in Retenu verlesen bekommt (*Sinuhe*, Version B, Z. 200–204):

(Als) es mir verlesen worden war, begab ich mich auf meinen Bauch. Ich berührte den Erdboden (und) gab ihn ausgebreitet auf meine Brust.

161 *Sinuhe*, Version B, Z. 249: „Ich beugte die Stirn zur Erde zwischen den Statuen.“; *Geschichte mit Hay*, Kol. x+1, Z. 5: „Er warf ihn/sich auf den Boden, indem er sagte: ‚O, Hei!‘“

Jauchzend umkreiste ich mein Lager (mit den Worten): „Wie kann man das für den Diener-<da> tun, den sein Herz in fremde Länder abirren ließ? Aber gewiß gütig ist der Wohlwollende, der mich vor dem Tode errettete! Dein Ka wird mich das Ende meines Leibes in der Residenz (zu Hause) verbringen lassen!“

Im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 16, Z. 17–23, zeichnet sich die Proskynese vor dem Pharaon dadurch aus, dass der sich verbeugende Kalasirier den Staub vor dem Boden des Pharaos schluckt. Unüblicherweise spielt sich darauf eine Szene (mit homoerotischen Untertönen?) ab: Der Pharaon küsst ihn auf den Mund – der eben im Staub lag.¹⁶² Sicherlich ist es hier die Intention, die Position des Königs zu diskreditieren – ganz anders als der starke König im *Sinuhe*:

Der Kalasirier kehrte an den Ort zurück, an dem sich der Pharaon befand. Er nahm seinen Helm von seinem Kopf. Er verbeugte sich <bis zum> Boden. Er warf sich zu Boden. Er füllte seinen Mund (mit) Staub der Erde. (Der) Pharaon wurde seiner gewahr (o. ä.). Er erkannte ihn. (Der) Pharaon ging zum Ort, an dem er (der Kalasirier) war. Er (der Pharaon) breitete seine beiden Arme aus. Er (der Pharaon) drückte seinen Mund auf(?) den seinen. Er hüpfte stundenlang herum(?), wie ein Mann seine Verlobte begrüßt.

Weitere Belege für die Proskynese vor dem Herrscher sind *P.Saqqara dem 1, 2 vo.*, *Merib und der gefangene Pharaon*, Kol. x+1, Z. 35–38 (Merib), *Neferti* Z. 5 und Z. 8 (Beamte) sowie eventuell auch *P.Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 14, Z. 32–33, in dem die Frau des Djedseschep vermutlich vor dem Herrscher auf ihre Füße fällt. Auch vor dem Wesir konnte eine Proskynese erfolgen wie in der *Lehre für Kagemni*, Kol. 2, Z. 5–6, erwähnt, als Beamte sich auf ihre Bäuche legen, als der Wesir eine Schriftrolle verliert. Sogar vor höherstehenden Priestern konnte eine solche Ehrbezeugung geschehen: In *P.Rylands 9*, Kol. 11, Z. 20–21 ist es der Oberste der Ma und in Kol. 13, Z. 8–11, sind es die üblen Priester, die sich vor Petese I. auf den Boden werfen. In letzterer Passage ist die Proskynese von einem interessanten Vorgang begleitet:

Die Priester zogen sich die Kleider über den Hals (wörtl.: gaben ihre Kleider zu den Hälsen, bzw. ihrem Hals). Sie warfen sich vor Petese auf den Boden. Sie sprachen: „Wissen wir (etwa) nicht, daß es unser(?) Herr ist, der uns hat leben lassen, indem unser(?) Herr unsere Stadt ausstattete, indem du sie (die Stadt) den großen Häusern Ägyptens gleichmachtest? Diese Burschen, die den (rechten) Weg verlassen haben – möge unser(?) Herr sie

162 So auch Stadler (2015), TUAT N. F. 8, 436–437, Anm. 487–488; allgemein Schukraft (2007).

bringen lassen! Möge man sie in ein Feuerbecken werfen! Die guten Dinge, die unser(?) Herr für Amun getan hat, sie bleiben bis in Ewigkeit.“

Dieser Gestus des Abwerfens des Priesterornats ist nur Schein – die Priester meinen es mit Petese nicht ernst, sondern suchen nur Wege, ihn zu vernichten. In dieser Situation ist Petese I. in der stärkeren Position, deshalb unterwerfen sie sich ihm – diese Unterwerfung ist nicht vergleichbar mit der Proskynese vor den Göttern oder dem Pharao.

So ist auch die Konstellation mit einem anderen Petese zu verstehen, dem Priester in *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 4, Z. 7–12. Der Priester Hareus wirft sich vor Petese auf den Boden, weil dieser ihm magische Wachsfiguren auf den Hals gehetzt hat, um Geld für Bücher zu bekommen. Dies geschieht nochmals in *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 4, Z. 12–15. Am Ende geben sich aber beide Männer die Hände als Zeichen der Übereinkunft.

2.3.2 Gruß und Segen

Ein Bestandteil von Gebeten, aber auch anderen Invokationen, sind Grußformeln. Sie sind oft mit Segenswünschen kombiniert; das Verb *smꜣʿ* kann sowohl „grüßen“ als auch „segnen“ bedeuten.¹⁶³ Auch Briefformeln enthalten solche „initial courtesy“.¹⁶⁴ Menschen grüßen einander in Dialogen, ohne dass dies explizit im Wortlaut ausgeführt sein muss.¹⁶⁵

Daneben kann die Gottheit auch Segen spenden, also den Bittenden begünstigen. Dies wird in mehreren Maximen von *P. Insinger* ausgedrückt. So lässt der Gott gute und schlechte Charaktere entstehen und segnet diese bzw. errettet Menschen.¹⁶⁶

163 Zur Lesung Quack (2006d) 158.

164 Cf. dazu Abschnitt 2.1.

165 Z. B. in der *Königserzählung*, Kol. 1, Z. 1–2 (bei Aufnahme eines Mannes in ein Priesterkollegium); *P. Rylands 9*, Kol. 8, Z. 13–15; *Erster Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 38–Kol. 6, Z. 3 (im Grab); *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 17, Z. 20–22 (Petechnon begrüßt den Pharao mit Ehrfurcht); *Wenamun*, Kol. 1, Z. 50 = 1, x+15–1, 54 = 1, x+19 (Wenamun begrüßt Tjekerbaal mit dem Segenswunsch „Amun möge gnädig sein!“).

166 *P. Insinger*, Kol. 5, Z. 9–10: „Im Charakter, der ihm (dem Menschen) gegeben wurde, liegen Fluch und Segen. Die Befehle, die der Gott erteilt hat, sind es, die gut sind (d. h. positiv wirken) im Charakter.“; *P. Insinger*, Kol. 14, Z. 12–13: „Gott segnet den, der Strafe nach dem Gesetz (bzw. durch das Gesetz) verhängt hat. Andererseits zürnt er (der Gott), wenn man (den) Toren in (seiner) Dummheit läßt.“; *P. Insinger*, innerhalb einer Passage zu den Lebensaltern, Kol. 17, Z. 22–Kol. 18, Z. 11: „(Nur) einer von einer Million, den der Gott segnet, ist es, der sie (die Jahre seines Lebens) erlebt, indem (bzw.: wenn) das Schicksal gewogen ist.“; *P. Insinger*, Kol. 34, Z. 18: „Zufall, Segen und Macht (kommen) auf sein (des

Menschen können auch segnen,¹⁶⁷ aber ein solcher Segen hat keinen Wert, z.B. wenn er von dem törichtem Charakter kommt.¹⁶⁸ Segen ist also vor allem Gruß und Wunsch und gut mit dem Briefformular vergleichbar.

2.3.3 Gebete und Bitten

Anrufungen der Götter in Gebeten sind zahlreich vorhanden, aber nicht immer mit dem Wort *šll* und seinen Varianten ausgedrückt.¹⁶⁹ Auch hinter Vorgängen wie *‘š* „rufen“ oder „bitten“ innerhalb von Grüßen oder Lobpreis können sich Gebete verbergen.

Tabelle 14. Gebete in Literaturwerken

Beleg	Beter und Götter	Weitere Informationen
<i>Schiffbrüchiger</i> , Z. 125–132	Schlange an unbekannten Gott (um Geburt einer Tochter)	unklar, vielleicht Hinweis auf ein Gebet; die Schlange erzählt dies im Kontext des Unglücks, das alle ihre Kinder verbrannte (der Text hat „in weiser Voraussicht“, die Übersetzung ist aber unsicher)
<i>Sinuhe</i> , Version B, Z. 160–164	Sinuhe an unbekannten Gott (um Heimkehr aus der Fremde, Sinuhe fragt sich dies)	Das Gebet wird als „Komm-zu-Hilfe“ und „Bitte des Fernen“ bezeichnet.
<i>Syrienfeldzug</i> <i>Thutmosis’ III.</i> , Kol. 2, Z. 6–10	Thutmosis III. an Amonrasonthor (um dessen Unterstützung im Krieg durch drei im Wind verborgene Monthgötter)	mit Gebetsgestus: „Ich gab einen Wink nach Süden“
<i>Zweibrüdermärchen</i> , Kol. 6, Z. 4–7	Bata an Re-Harachte (um Hilfe im Konflikt mit seinem Bruder Anubis)	Re-Harachte lässt als Antwort ein Gewässer zwischen beiden Brüdern entstehen.

Gottes) Geheiß.“; *P. Insinger*, Kol. 11, Z. 24: „Ein Blinder, <den> Gott segnet, dessen Weg ist offen.“; *P. Insinger*, Kol. 12, Z. 2: „Der Gott segnet Vertrauen(?) mit Schutz.“

167 *P. Insinger*, Kol. 35, Z. 9–10: „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.“

168 *P. Insinger*, Kol. 12, Z. 4: „Vertraue nicht auf den Toren, weil er dir (etwas) bringt, indem er (dich) segnet!“

169 Varianten sind *šll(e)*; *šrr*; *šrl* und *šl’l’e*; cf. auch die Verben *j3i*, *wšd(e)/wšdj*, *brk*, *smnh*/*smn*, *smwḥ*, *s’m’/s’m’m*. kommen vor.

Tabelle 14. Fortsetzung

Beleg	Beter und Götter	Weitere Informationen
<i>Prinzenerzählung</i> , Kol. 4, Z. 1–2	Pharao an unbekannte Götter (um Geburt eines Sohnes)	wird stattgegeben, aber mit Auflagen (Todesschicksal für Sohn)
<i>Wenamun</i> , Kol. 2, Z. 13–14	Tjeker-Baal in Richtung Libanon zu Baal (um Blitz und Donner zum Fällen von Bäumen)	Der libanesishe Fürst wendet sich mit einer Bewegungsrichtung/einem Gestus zu den Bergen, wo sich vermutlich ein heiliger Ort des Baal befindet.
<i>P. Vandier, passim</i>	Meri-Re an Osiris (Erbitten von zusätzlicher Lebenszeit für den Pharao)	nicht konkret als Gebet formuliert, hat aber diese Konnotation; cf. auch Kapitel 5
<i>P. Rylands 9</i> , Kol. 24, Z. 5–9, Klagelied	Sprecher des Klagelieds an Amun (soll sich bei Gebeten der gerechten Menschen nicht zu den Hitzköpfen umwenden)	impliziert eine Bewegung des Hin- und Abwendens der Götter zu den Betern; Charaktere der Weisheitslehren werden aufgegriffen
<i>P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis</i> , Kol. 6, Z. 23–25	Mann an Imhotep (je-manden alt werden lassen – vielleicht eine kranke Frau?)	durch Lücken ist einiges unklar
<i>P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis</i> , Kol. 6, Z. 30–31	Imhotep erwähnt einen jungen Mann, der vielleicht zu einem Gott betete (wegen des Totenvogels und der Wut der Sachmet?)	unklar, ob Gebet; der Kontext ist ein Mord durch Isis und göttlicher Zorn
<i>P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao</i> , Kol. x+1, Z. 11	Pharao an Re (an Bug dessen Barke)	unklar, vielleicht Orakelkontext?
<i>P. Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao</i> , Kol. x+1, Z. 1–5	Merib an Hathor (um Information, wo der Pharao ist)	mit ausführlichen Invokationen
<i>Krugtexte, Krug B, Der Beistand der Isis</i> , Z. 9–10, in Briefeinleitung	Menschen an Götter (um den Tod)	Chalamenti schreibt an Leute in Not, „die täglich den Tod erbitten“.

Tabelle 14. Fortsetzung

Beleg	Beter und Götter	Weitere Informationen
<i>Krugtexte, Krug B, Der Beistand der Isis, Z. 19</i>	Chalamenti an Isis (um Rettung aus der Not, Gebet um Gerechtigkeit ähnlich wie Götterbrief)	Der Beter blickt zur Sternenkonsellation der Isis am Nachthimmel nach oben.
<i>Krugtexte, Krug B, Der Beistand der Isis, Z. 19</i>	Chalamenti an Isis (als Dank nach Erhalt eines goldenen Diadems)	Der Beter blickt zur „Herrin des Uräus“, also der Göttin am Diadem (oder wieder Isis am Nachthimmel?) nach oben.
<i>Kastrationsgeschichte, Fragment 7, Z. x+6</i>	Mann im Tempel, vor Bastet?	
<i>Kastrationsgeschichte, Fragment 17</i>	Pharao in einem Schrein, vor Isis?	
<i>Kampf um den Panzer des Inaros, Kol. 11, Z. 36–Kol. 12, Z. 2</i>	Ur-di-Imen-niut an den Widder von Mendes (um Hilfe im Krieg)	
<i>Kampf um den Panzer des Inaros, Kol. 19, Z. 18–21</i>	ein Kalasirier von Baal (um Hilfe im Krieg)	Handgestus: Der Beter steht vor dem Fürst Pekrur und hebt vor ihm während des Gebets seine Hand.
<i>Kampf um den Panzer des Inaros, Kol. 23, Z. 25–31</i>	Pharao Petubastis, vor Amun-Re von Karnak (um Hilfe im Krieg)	Pharaos Sohn Anchhor wurde zuvor im Kampf besiegt.
<i>Kampf um den Panzer des Inaros, Kol. 24, Z. 22–25</i>	Min-Neb-Maat an Chnum von Elephantine (um den Panzer seines toten Vaters und Pharaos Inaros zu sehen)	in diesem Moment Wunschformel, Min-Neb-Maat muss sich dies vorher erbeten haben
<i>Kampf um die Pfründe des Amun, Kol. 10, Z. 10–15</i>	Pharao vor Amun (in Konflikt mit Hirten)	Gebet vor Orakel (ob Pharao das Heer gegen die Hirten einsetzen solle)
<i>Kampf um die Pfründe des Amun, Kol. 16, Z. 23–Kol. 17, Z. 3</i>	Pharao vor Amun (um den Min-Neb-Maat wiederzusehen, damit dieser für ihn kämpft)	in diesem Moment Wunschformel, Pharao muss sich dies vorher erbeten haben

Tabelle 14. Fortsetzung

Beleg	Beter und Götter	Weitere Informationen
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Fragment 24, a, Z. x+6	unklar, nur das Wort šrl erwähnt	
<i>Ägypter und Amazonen</i> , Kol. 2, Z. 10–12	Amazonenkönigin Serpot an Isis (um Hilfe im Krieg gegen die Ägypter)	
<i>Ägypter und Amazonen</i> , Kol. 2, Z. 22–23	Amazonenkönigin Serpot an Isis, Osiris und große Götter (um Hilfe im Krieg gegen die Ägypter)	
<i>Ägypter und Amazonen</i> , Kol. 3, Z. 35–36	Amazonenkönigin Serpot an Isis (um Hilfe im Krieg gegen die Ägypter)	Ägypter und Amazonen, Kol. 6, Z. x+4–6: Erwähnung eines halbgedeckten Gebäudes, ein „Haus/einen Ort des Rufens vor den Göttern“ – handelt es sich hierbei um ein Gebetshaus?
<i>P. Petese 1</i> , Tebt. A, Kol. 1, Z. 28–29	mehrere Personen (darunter der Lesonis Hareus?) an eine unbekannte Herrin? (Grund unklar)	unklar, ob Gebet
<i>P. Petese 1</i> , Tebt. A, Kol. 5, Z. 24–30	Sachminofre an (P)re (um ein Heilmittel für ihren Mann Petese)	Petese ist schon tot, er hat dies seiner Frau aber nicht mitgeteilt. Das Gebet ist Teil einer Divinationspraxis (Anrufung des Pre mit der Bitte um Hilfe für ihren Mann); der Gott antwortet ihr mit der Stimme des Petese
<i>P. Petese 1</i> , Tebt. A, Kol. 8, Z. 21–24	Prophet, an Horus von Pe (vermutlich um Geburt eines Sohnes)	unklar; vermutlich Teil eines Traumrituals, Geburt erfolgt, aber mit Auflagen (Schicksal für Sohn)
<i>P. Petese 2</i> , C2, Z. 2	Frau an unbekannte Götter (Grund unklar)	Die Frau weint beim Gebet. ¹⁷⁰ Vielleicht geht es um den Tod und/oder das Krokodil, das in der Geschichte vorkommt.

170 Ryholt (2006) 59: rmy und šll können zusammen vorkommen, u. a. in *P. Saqqara dem. 2* vo., Z. x+1, 6 und in zwei Carlsberg-Papyri.

Tabelle 14. Fortsetzung

Beleg	Beter und Götter	Weitere Informationen
<i>P. Petese</i> 2, Fragment D30, Z. x+3	unklar, nur das Wort šrr erwähnt	
<i>Loyalistische Lehre des Kairsu</i> , § 14, 9–11	Menschen an Götter und Verstorbene (im Totenopfergebet)	Der Name des Verstorbenen soll angerufen werden; dazu sollen Opfergaben und etwas für den Ach-Geist getan werden. Dadurch werden die Menschen von den Toten geschützt (Reziprozität).
<i>Lehre des Ani</i> , P. Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 2–3	Adressat an persönlichen Gott (allgemein)	Adressat soll „mit liebendem Herzen“ beten, d. h. im Stillen – dann erhört der Gott die Gebete, erfüllt sie und nimmt die Opfer an.
<i>Lehre des Amenemope</i> , P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 10, Z. 12–15	Adressat an den Sonnengott/Re (um Gesundheit, Lebensunterhalt und Schutz)	Hinweis zum Zeitpunkt: Adressat soll zum Sonnenaufgang an den Sonnengott beten.
<i>Late Egyptian Miscellanies</i> , P. Sallier 1, Berufecharakteristik, Kol. 7, Z. 4–6	Soldat an den persönlichen Gott (um Rettung aus dem Konflikt im Fremdland)	Notsituation; das Ziel ist die Diskreditierung dieses Berufs
<i>Brooklyner Weisheitstext</i> , Kol. 3, Z. 9–10	ein gieriger Mensch an keinen Gott (um den Tod bitten)	Vorstellung eines der schlechten Charaktere, vielleicht der Götterfeind
<i>Lehre des Anchscheschonqy</i> , Kol. 3, Z. x+1–3	Pharao an seinen Gott (um Schutz)	Wah-ib-Re-machi empfiehlt dieses Gebet dem Pharao, nach Bekanntwerden der Attentatspläne
<i>Lehre des Anchscheschonqy</i> , Kol. 19, Z. 14	„Wenn (der) Sohn eines Herrn (ebenso) Herr wäre, würde niemand vor dem Gott flehen.“	Warnung vor dem Flehen vor Menschen, weil sonst Gebete obsolet würden; Übersetzung „flehen“ statt „niederfallen“ nach Hoffmann/Quack (2018) 327
<i>Lehre des Anchscheschonqy</i> , Kol. 27, Z. 19	Adressat, Gott unklar (wegen Bitternis)	unklar, ob Gebet
<i>Lehre des Anchscheschonqy</i> , Kol. 28, Z. 10	Adressat an den persönlichen Gott (allgemein)	Hinweis auf Gebetszeiten (Stunde des Hörens)

Tabelle 14. Fortsetzung

Beleg	Beter und Götter	Weitere Informationen
<i>Weisheitstext</i> <i>P. Louvre inv. 2377</i> vo., Z. 8	Adressat an Re (um Gesundheit)	Gegenteilig formuliert: „Wer sagen wird ‚Ich werde keine Krankheit erleiden können‘, der möge zu Re beten!“ – Hinweis, von den Göttern Gesundheit zu erbitten
<i>Weisheitstext</i> <i>P. Louvre inv. 2377</i> vo., Z. 9	Adressat an Re (um Arbeit)	Gegenteilig formuliert: „Wer sagen wird ‚Ich werde die Arbeit nicht tun können‘, der möge zu Re beten!“ – Hinweis, die Götter um Hilfe in schwierigen Situationen zu bitten
<i>P. Insinger</i> , Kol. 17, Z. 6–7	weiser Mann an persönlichen Gott (um den Lebensunterhalt von heute)	Präsentation des guten Charakters, sorgt im Lichte der Ungewissheit von Zukunft und Tod vor
<i>P. Insinger</i> , Kol. 19, Z. 9–15	törichter Mensch nicht an persönlichen Gott (um Rettung aus der Not)	Präsentation von guten und schlechten Charakteren, törichter Mensch betet nicht zum Gott
<i>P. Insinger</i> , Kol. 26, Z. 7–8	Menschen an persönlichen Gott (um Tod des bösen Menschen an dessen Wohltat)	Präsentation von guten und schlechten Charakteren
<i>P. Insinger</i> , Kol. 35, Z. 5	Sprecher der Lehre an persönlichen Gott (um Gnade und Freundschaft oder eine Seefahrt)	der Grund des Gebets ist unklar
<i>Lebensmüder</i> , Z. 142–147	Verstorbener im Jenseits an Re auf dessen Barke (allgemein)	unklar, Gebet im Jenseits oder einfach Ansprechen des Re?

Diese tabellarische Aufstellung zeigt, dass Gebete in Literaturwerken relativ häufig vorkommen. Darüber hinaus gibt es in Literaturwerken mit Briefformular die guten Wünsche, dass ein Gott das Gebet des Adressaten erhören möge. Diese Belege wurden hier nicht mit aufgenommen, nur die tatsächlichen Gebete und Informationen zur Gebetspraxis. Manchmal wird nur auf die Gebetshandlung an sich verwiesen, in wenigen Fällen werden sogar Invokationen aus Gebeten zitiert. Mehrere Texte erwähnen eine Bewegung, die damit verbunden ist: Beter richten den Blick zur astralen Repräsentation der Götter am Sternenhimmel nach oben, sie wenden sich in eine bestimmte Richtung zu sakralen Orten oder heben eine Hand. Was

nicht beschrieben wird, ist der klassische ägyptische Gebetsgestus der beiden erhobenen Hände, der im Relief unzählige Male verewigt worden ist. Allerdings ist die *Lehre des Ani*, P.DeM 1, Kol.x+7, Z. 1, mit der klagenden Mutter ein Anhaltspunkt dafür: „Sorge dafür, daß sie dich nicht tadeln muß, daß sie ihre Arme nicht zu dem (persönlichen) Gott erhebt und daß er ihr Geschrei (nicht) (er)hört.“ Zusätzlich erfahren wir, dass Gebete mit anderen Kultpraktiken verknüpft werden können wie als Teil eines divinatorischen Rituals oder Einstieg in eine Opferung.

Meistens werden Gebete in den Erzählungen und Diskursen im Bedarfsfall an die Götter gerichtet. Dies erwächst aus einer akuten Notsituation und dient dazu, die Handlung voranzutreiben. Zahlreiche Gebete finden während Kriegshandlungen statt, vor allem im *Inaros-Petubastis-Erzählkreis*, aber auch im *Syrienfeldzug Thutmosis' III*. Darin wünschen sich Krieger und Herrscher göttliche Protektion und den Sieg. Weitere Gebete fordern göttliche Gerechtigkeit und Gnade sowie die Errettung aus persönlichen Notsituationen ein (z.B. *P.Rylands 9*, *Krugtexte*, *Krug B*, *Der Beistand der Isis*). An anderer Stelle wird um Gesundheit, gute Reise oder für ein Kind gebetet – jeweils alles aus aktuellem Anlass der Protagonisten. Auch um eine Information konnte gebetet werden: So wollte Merib von Hathor wissen, wo der verschwundene Pharao sich befindet, und Peteses Frau in *P.Petese 1*, wie ihr Mann geheilt werden könne.

Hin und wieder wird vor den Göttern auch geweint, wenn dem Menschen eine Situation ausweglos erscheint.¹⁷¹ In der *Krokodilsgeschichte* weint eine Frau im Gebet.¹⁷² Der Gott höre den Gebeten zu, wenn die Menschen weinen.¹⁷³

Gebete sind eine gute Methode, um die Götter über etwas zu informieren, z.B. über einen Missstand. *Wermai* erhofft sich, dass Re handelt, weil er von dessen schlimmer Situation erfährt.¹⁷⁴ Dem Gott sollten Übeltäter gemeldet werden, statt diese selbst anzugreifen.¹⁷⁵ Allerdings mache es keinen Sinn, den Vorgesetzten anzuzeigen, weil der Gott dann nicht zuhöre.¹⁷⁶ Man soll zudem selbst nicht Anlass dafür geben, v.a. von Ranghöheren beim Gott angezeigt zu werden.¹⁷⁷

171 *P.Vandier*, Kol. 4, Z. 16–Kol. 5, Z. 1 (Meri-Re weint aus Trauer und Verzweiflung vor Hathor, weil der Pharao seine Versprechen nicht einhielt; unklar sind *P.Vandier*, 8xy, Z. 15–9xy, Z. 13, und Fragment 17, Z. 1–2 im gleichen Text); *Chonsemhab und der Geist*, Kol. 2, Z. 20–Kol. 3, Z. 4 (Chonsemhab weint aus Mitleid vor dem Ach-Geist, weil dessen Grab verfallen ist und es dem Geist schlecht geht); *Traumgeschichte*, Z.x+3–8 (Protagonist weint aufgrund einer Götterbotschaft im Traum).

172 *P.Petese 2*, C2, *Krokodilsgeschichte*, Z. 2. Ryholt (2006) 59: rmy und šll können zusammen vorkommen, u.a. in *P.Saqqara dem. 2* vo., Z.x+1, 6.

173 *Lehre für Merikare*, Passage zu Schöpfung, § 131–138, darin: „(Wenn) sie weinen, so hörte er zu.“

174 *Wermai*, Kol. 3, Z. 13–15. Er wünscht dies auch seinem Briefpartner in der langen Einleitung in Kol. 1, Z. 13–14.

175 *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 15; *Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 21, Z. 14–16.

176 *Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 15, Z. 13–14.

177 *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 25, Z. 17–Kol. 26, Z. 1.

Die Belegstellen der Lehren rufen einerseits zum Gebet auf und benennen ein paar Modalitäten (im Stillen beten, morgens am besten Re anrufen, Hierarchien beachten), andererseits nutzen sie ab dem späten Neuen Reich die Charaktere, um damit die Notwendigkeit und den Erfolg von Gebeten zu unterstreichen. So beten gierige Menschen nicht, Tore erst in der absoluten Not – nur der weise Mann wendet sich korrekt an seinen Gott. Auch Pharaonen und göttliche Protagonisten, wie die Schlange aus dem *Schiffbrüchigen* und Bata aus dem *Zweibrüdermärchen*, wenden sich per Gebet an die Götter. Und auch im Jenseits wird gebetet, wie eine Passage im *Lebensmüden* aufzeigt. Gebete beginnen oft als Invokationen und können wörtliche Rede einzelner Protagonisten gut strukturieren und so Wiedererkennungseffekte bei den Rezipienten schaffen. Vielleicht waren manche generische Textpassagen den Zuhörern auch gut bekannt.

2.3.4 Verehrung und Lobpreis

Wenn eine Verehrung erfolgt, handelt es sich dabei vor allem um Lobpreis. Dabei ist wie so oft der Lobpreis an die Götter im Rahmen von Kultpraktiken vom strukturell ähnlichen Lobpreis an den Pharaon zu trennen. Auch Verstorbene erfuhren so Verehrung.

Der Lobpreis der Götter erfolgt oft wegen der Rettung aus einer ausweglosen Situation. Als der *Schiffbrüchige* von einer Crew berichtet, die von einer Reise zurückgekommen ist, war der Lobpreis des Gottes vermutlich mit einem Dankgebet für die glückliche Rückkehr verbunden (Z. 5). Nachdem er selbst auf einer Insel gestrandet war, verspricht er dem dortigen Schlangengott nach seiner Heimkehr Lobpreisungen, Opfer und Geschenke (Z. 139–148). Dies geschieht auch (Z. 171–172), und es wird darüber hinaus einem anderen Gott gedankt (Z. 176).

In der *Geschichte des Sinuhe* musste sich der Protagonist gegen einen Kämpfer, den ‚Starken von Retenu‘, bewähren. Als dies gelingt, preist er den Gott Month zum Dank.¹⁷⁸ Auch die Prinzessin Bentresch befindet sich in einer ausweglosen Situation: Sie ist krank. Um das Mädchen zu retten, lobpreist der Pharaon den Gott Chons während eines Prozessionsorakels, als er ihn bittet, das Mädchen zu retten.¹⁷⁹ Der namenlose Prinz der *Prinzenerzählung* ist drei Schicksalen unterworfen, von denen ihn eines umbringen wird, aber er opfert und lobpreist dennoch Re jeden Tag, weil ihm seine Frau erklärt, dass der Sonnengott ihn beschützen werde.¹⁸⁰ In *P.Rylands* 9, Kol. 12, Z. 6–7 will der Schiffmeister Sematauteifnacht Herischef preisen, weil Petese I. sich trotz aller Widrigkeiten mit anderen lokalen Priestern um Teudjoi

178 *Sinuhe*, Version R, Z. 168.

179 *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 13–17.

180 *Prinzenerzählung*, Kol. 8, Z. 5–6.

kümmert. In der schwer durchschaubaren Geschichte von *P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis* ist es in Kol. 6, Z. 10–13 eine Frau, die sich mit Lobpreis an Isis wendet, obwohl der Göttin scheinbar keine gute Rolle in der Erzählung zukommt. Zahlreiche Passagen erwähnen die Verehrung von Göttern und dem Pharao bzw. rufen dazu auf. Bei einigen dieser Passagen besteht die Vermutung, dass damit Gebete gemeint sind – die Grenzen sind hier fließend. In *P.Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 35–38 findet Merib den Pharao und dankt daraufhin Hathor für ihre Hilfe – sicherlich im stillen Gebet:

Er kam. Er erkannte Pharao, indem (bzw. wie) er [...]. [Er erblickte] den Löwen. Er warf sich auf seinen Bauch nieder. Er verehrte [seine Herrin(?) Hathor] in seinem Herzen, weil er die Herrin im Traum gesehen hatte, indem sie [...]. [Er] erreichte [den Standort (o.ä.) der] Tiere. Er ging mitten unter ihnen. Sie liefen nicht vor ihm davon. Sie gaben (aber auch) nicht den Weg zu dem Ort, an dem sich der Pharao befand, frei. Der Löwe brüllte [...] [...] zum Pharao. Sie gaben dem Hausvorsteher den Weg frei. Er warf sich auf den Bauch nieder.

Zuvor hatte der intrigante Hausvorsteher versucht, selbst Pharao zu werden und sich verehren zu lassen (Kol. x+1, Z. 26–27).

Die Verehrung der Götter kann auch in einer Prozession wie im *Ersten Setna-Roman* erfolgen. Es ist jeweils ein Prozessionsfest des Ptah, als Na-Nefer-Ka-Ptah den Gott so verehrt und den alten Priester kennenlernt (Kol. 3, Z. 10–12), als Setna auf Tabubu trifft (Kol. 5, Z. 2–3) und somit das Unheil seinen Lauf nimmt. Die Verehrung der Gottheit, also ein kalendarisch bestimmtes Ereignis, ist der Zeitpunkt, an dem sich ein Konflikt entspinnt. Auch in der *Lehre für Merikare*, § 125–126 wird auf die Verehrung des Gottes in seiner Form als Welle in der Prozession Bezug genommen. In der Erzählung *Astarte und das Meer*, Kol. 1, Z. x+1–3, geht es um die Verehrung des Seth-Baal, der gegen Jam kämpft. In mehreren Textstellen fehlen leider Details, um den Lobpreis besser kontextualisieren zu können.¹⁸¹

Lobpreis schließt auch Formen von Dank mit ein, z.B. in *The Sporting King* und *The Pleasures of Fishing and Fowling*, in denen die Anrufung der Gottheiten auch mit Dank für den Schutz bei der Jagd verbunden wird. Es kann aber auch materiellen Dank geben, der kein Opfer ist wie in der Erzählung *König Wenamun und das Königreich von Lihyan*, Fragment 1, Kol. 2, Z. 17–22, in der ein Hagriter vermutlich als Dank für einen Sohn der Göttin Bastet Gold gibt.

181 *Astarte und das Meer*, Kol. 1, Z. 2–5; Kol. 1, Z. 10–11; *P.Petese 2*, D7, Kol. 1, Z. 6–7; *Verbotesammlung*, O. DeM 1632, § 17; *Kastrationsgeschichte*, Fragment 7, Z. x+6 (why, vor unbekannten Göttern).

Recht allgemein sind Passagen, die einen Anruf zur Verehrung des persönlichen Gottes beinhalten, u. a. geknüpft an Opfergaben und reziprokes Erhalten von Schutz und Wohlbefinden (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 4, *Verhaltensregeln*, Kol. 4, Z. 10–12, und P. Insinger, Kol. 29, Z. 1). Sogar Tiere sind zu Lobpreis der Götter in der Lage.¹⁸² In der *Verbotesammlung*, § 17 wird von der Verehrung eines Gottes/einer Person(?) abgeraten – leider haben sich die Details nicht erhalten.

Auch die Verehrung des Herrschers spielt eine wichtige Rolle in den Literaturwerken – ist er doch häufiger Protagonist und zahlreiche Lehren rufen zu seiner Verehrung auf.¹⁸³ Manche Passagen sind regelrechte Panegyriken auf den Herrscher, insbesondere in der *Geschichte des Sinuhe*.¹⁸⁴ Ganz herrschertreu sind die *Loyalistische Lehre des Kairsu* und die *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, in denen mehrfach zur Verehrung des Königs aufgerufen wird.¹⁸⁵ Huldigungen als Ehrbezeugung finden auch zwischen Menschen statt, die nicht auf der gleichen Ebene der Hierarchie stehen, wie der Zauberer Djedi vor dem Königssohn Djedefhor.¹⁸⁶

182 *Lehre des Anchescheshonqy*, Kol. 23, Z. 20: „Die Frösche sind es, die (den Nilgott) Hapi preisen.“

183 P. Westcar, Kol. 9, Z. 1–8 (Djedi vor Cheops); *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 8 (Fürst von Bachtan vor Ramses II.); *Kastrationsgeschichte*, Fragment 16, Z. x+4; *Lehre des Amenemhet*, § H14f–g (unklar, vermutlich Kinder vor Sesostri I.); *Lehre für Merikare*, § 37–38 (Lobpreis des Merikare durch den Schöpfergott, der Grund ist umstritten, cf. dazu die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.); *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 2, 1–2 (Aufruf zum Lobpreis des Pharaos von ganzem Herzen); § 4, 1–8 (Aufruf zum Lobpreis des Pharaos); *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 5, 4–6, 2 (Aufruf zum Lobpreis des Pharaos, weil das Königtum ein gottgegebenes Amt ist); *The Sporting King*, B1, 2–5 (Hofstaat lobpreist den Pharao wegen der erfolgreichen Jagd). Ähnlich wie einen Pharao preist der *Beredte Bauer* den Oberdomänenvorsteher Rensi und fertigt ihm sogar eine Titulatur an (Version B1, Z. 95–102).

184 *Sinuhe*, Version R, Z. 67–74.

185 Vermutlich mit Gebetskontext: *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 2, 1–2: „Verehrt König (Kartusche|Ni-Maat-Re|Kartusche) (= Amenemhet III.) – möge er ewig leben – in eurem Innersten (wörtl.: im Innern eurer Leiber)! Bringt seine Majestät in euren Herzen unter! (oder: Verbindet (euch) mit seiner Majestät in euren Herzen!)“; ferner § 5, 1–14; Menschen profitieren von der Verehrung des Königs: § 4, 1–8; dito § 6, 7–10. Das gottgegebene Königsamt ist Grund für die Verehrung des Herrschers (*Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 5, 4–6, 2). Leider zerstört ist eine Passage im Brooklyner Weisheitstext, Kol. 2, Z. 2–3 zur Verehrung des Pharaos.

186 P. Westcar, Kol. 7, Z. 23–26: „Willkommen, willkommen, Djedefhor, Königssohn, [Geliebter seines Vaters! Es möge dich loben dein Vater (Kartusche|Cheops|Kartusche), gerecht fertigt. Er möge deinen [Pla]tz vorn sein lassen unter den Alt(ehrwürdigen). 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).“

In der *Loyalistischen Lehre des Kairsu* wird zum Lobpreis der Kronengöttinnen und des Pharaos aufgerufen.¹⁸⁷

Eine weitere Personengruppe, die Lobpreis empfängt, sind Verstorbene – was allerdings weitaus weniger belegt ist.¹⁸⁸ Menschen konnten für ihre Taten oder ihren guten Charakter gepriesen werden bzw. sich dies wünschen,¹⁸⁹ z.B. im Kolophon eines literarischen Texts.¹⁹⁰

Da Lobpreis vermutlich etwas ist, das im täglichen Leben der Ägypter oft vorkam, haben wir wenige ausführliche Formulierungen in den Texten. Dies sind auch Momente, in denen die Handlung etwas stagniert. Dies könnte ein Grund sein, warum oft darauf verzichtet worden ist. Häufiger ist Gottes- und Herrscherlob und die Verehrung von Verstorbenen in Gebete integriert worden. Lobpreis strukturiert eine Handlung und hilft dabei, Personen in eine Narration einzufügen. In den Lehren entspricht sie dem Ideal, dass sich Menschen vor Göttern, aber auch gegenüber ehrwürdigen Verstorbenen erkenntlich zeigen sollen. Die Themen, die in Verehrungen und Lobpreis angesprochen werden, entsprechen denen der Gebete: Rettung aus widrigen Umständen wie Kriegs- und Kampfeshandlungen, Krankheiten oder auch verbunden mit Bitten um einen Nachkommen.

187 *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 6, 7–10.

188 *Geistergeschichte von P. Chassinat* 2, A, Z. x+4–6 (vermutlich Lobpreis des Ach-Geists, eventuell im Rahmen eines Fests und mit Opfergaben); *Lebensmüder*, Z. 15–16 (Wunsch nach Lobpreis im Rahmen eines Vergleichs).

189 *P. Vandier*, Kol. 3, Z. 15 (Meri-Re im Gruß durch Hathor); *P. Rylands* 9, Kol. 7, Z. 20–Kol. 8, Z. 3 (Petese, der Schiffsmeister grüßt Petese I. mit „Daß dich Harsaphes, der König der beiden Länder, lobe! Amun wird dir als Vergeltung dafür Gutes tun!“); *Lehre des Ptah-hotep*, § D 259–262 (Warnung vor dem verborgenen Krokodil, das auch inmitten von Lobpreis auftauchen und Fehler erzeugen kann); § D 621–623 (Aufruf zu guten Verhalten, das von anderen Menschen gepriesen wird); *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 18, Z. 14 (gute Pläne einhalten erzeugt Lobpreis unter den Menschen); *Lehre des Ani*, P. DeM 1, Kol. x+1, Z. 5 (sich behaupten wissen[?] erzeugt Lobpreis unter den Menschen); *Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 5, *Warnung vor Geschwätzigkeit*, Kol. 6, Z. 7 und *P. Anastasi* 5, *Das Schicksal des Heißen*, Kol. 7, Z. 1–7 (allgemeiner Wunsch nach Lobpreis des Adressaten); *P. Insinger*, Kol. 13, Z. 19–20 (Umgang mit Weisen erzeugt Lobpreis unter den Menschen); *P. Insinger*, Kol. 16, Z. 17–20 (Freigiebigkeit erzeugt Lobpreis unter den Menschen); *P. Insinger*, Kol. 27, Z. 20 (der Gott gibt gute Charaktere und erzeugt dadurch Lobpreis unter den Menschen); *P. Insinger*, Kol. 29, Z. 5–6 (der Name eines Weisen erzeugt Lobpreis unter den Menschen oder dem Gott); *Lehre des Cheti*, § 30, 5 (Aufruf zum Lobpreis der Eltern).

190 *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, Kolophon; Var. P. Clère 1, Z. x+4–5; *Lehre des Cheti*, P. Sallier 2 = P. BM EA inv. 10182, Kolophon, Z. 11, 5; Var. O. DeM 1014 + 1478, Kolophon, Z. 3, 6–7, und Var. P. Anastasi 7 = P. BM EA inv. 10222, Kolophon, Z. x+7, 4–6. Auch der fiktive Autor Kairsu ruft in seiner Schrift u.a. zum Lobpreis seiner Person auf (*Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 8, 3–9).

2.3.5 Flehen und Wehklagen

Ein zentraler Teil von Gebeten ist das emotional aufgeladene Anzeigen von Missständen des Betenden.¹⁹¹ Der Ort an der Tempelrückwand des Sanktuars, wo Menschen Gebete an die Gottheit richten konnten, wird auch als s.t-sbḥ „Platz des Flehens“ bezeichnet. Einige Literaturwerke sind voller Klagen oder gehören zum Genre der Klagen – z. B. die *Klagen des Cha-Cheper-Re-Seneb*, *Neferti* und *Ipuwer*, die Zustände zukünftiger Zeiten beklagen (hier nicht detailliert behandelt). Am Ende von *P.Rylands 9* werden drei Klagelieder der Geschichte vom Aufstieg und Fall der Familie des Petese beigefügt; die Kolumne fünf der *Lehre des Anchsheschonqy* beinhaltet zahlreiche Klagen aus Sicht des Sprechers. Auch der *Beredte Bauer* und der *Lebensmüde* beklagen jeweils ausführlich ihren Zustand – Verlust des Lebensunterhalts bzw. eine tödliche Krankheit. Nicht alles davon steht im Kontext mit Kultpraktiken und ist daher für dieses Kapitel nicht von Relevanz. Die folgende Übersicht soll zeigen, wie innerhalb von Gebeten und verwandten Genres wie Totenklagen gefleht und geklagt wird.

Tabelle 15. Klagen und Flehen in Literaturwerken

Beleg	Flehender, Götter, Gründe	Weitere Informationen
<i>Chonsemhab und der Geist</i> , Kol. 2, Z. 20–Kol. 3, Z. 4:	Ach-Geist (wegen seines verfallenen Grabes und mangelnder Opfertgaben, Dunkelheit und Hitze)	vor Priester Chonsemhab, nachdem er den Geist durch ein Ritual evozierte
<i>Wermai</i> , Kol. 5, Z. 3	Wermai (Anprangern von Ungerechtigkeiten anderer ihm gegenüber, Missetaten geschehen vor seinem Gott)	
<i>P. Queen’s College</i> , Kol. x+3, Z. 15–Kol. x+4, Z. 1	Person/Erzähler, vor Re-Harachte und Atum von Heliopolis (der Grund des Flehens ist nicht ganz klar)	Der Flehende ruft Re-Harachte an, ihm sein Gesicht zuzuwenden und teilt ihm mit, dass er eine Statue für ihn errichten ließ, zu ihm kam, einen Teich aushob, alle möglichen Bäume pflanzen ließ, ihm Dinge aus Gold und Silber sowie die 1/20-Abgabe gab.

191 Enmarch (2013).

Tabelle 15. Fortsetzung

Beleg	Flehender, Götter, Gründe	Weitere Informationen
<i>P. Vandier</i> , Kol. 1, Z. 13–Kol. 2, Z. 1	Pharao: das ganze Land um Meri-Re klagen lassen (Totenklage)	Meri-Re stirbt den Stellvertretertod für den Pharao, dieser verspricht Meri-Re Opfergaben, Dauernlassen seines Namens, Begünstigung in den Tempeln, Aufziehen des Sohnes etc.
<i>P. Rylands</i> 9, Kol. 14, Z. 1–4	Klage in Teudjoi wegen der ermordeten Jungen der Neithemhet (Totenklage)	
<i>P. Rylands</i> 9, Kol. 24, Z. 13–18, Klagelied	Menschen klagen aufgrund des Zorns des Amun (u. a. tägliches Erflehen des Todes)	Der Gott hört außerdem nicht zu, wenn diese Personen klagen.
<i>P. Saqqara dem.</i> 1, 1, Kol. 13, Z. 28	Einwohner von Memphis klagen	eventuell Beamte/Bedienstete Pharaos, Prophet des Horus, seine Familie, seine Priesterkollegen
<i>P. Saqqara dem.</i> 1, 1, Kol. 14, Z. 32–33	Mann (Pharao?): Klage ausrufen (Totenklage?)	
<i>P. Saqqara dem.</i> 1, 2 ro, <i>Die Rache der Isis</i> , Kol. 6, Z. 13–16	Frau, vor Isis (Beklagen, dass bestimmte Ratschläge nicht gut sind)	
<i>P. Saqqara dem.</i> 1, 2 vo., <i>Merib und der gefangene Pharao</i> , Kol. x+1, Z. 6	Mann: Weinen und Klagen vor Hathor(?)	
<i>Erster Setna-Roman</i> , Kol. 4, Z. 5–7	Thoth vor Re (wegen Diebstahl seines Zauberbuchs, Plünderung des Schatzhauses und Töten des Wächters durch Na-Nefer-Ka-Ptah), bittet um Gerechtigkeit (wie Götterbrief)	Davon berichten Merib und Ihweret nach ihrem Tod durch Ertrinken, als Na-Nefer-Ka-Ptah sie durch Magie zum Reden bringt.
<i>Erster Setna-Roman</i> , Kol. 4, Z. 21–24	Die Schiffsbesatzung beklagt den Tod des Na-Nefer-Ka-Ptah durch Ertrinken (Totenklage).	Die Totenklage ist nur hier zitiert, nicht bei den beiden anderen Opfern.

Tabelle 15. Fortsetzung

Beleg	Flehender, Götter, Gründe	Weitere Informationen
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 1, Z. 15–23	Setna beobachtet die Bestattungsprozessionen eines reichen und eines armen Mannes (Totenklage).	Gleichnis, Setna wird beide Verstorbenen in der Unterwelt wiedersehen
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 1, Z. 23–34	Erwähnung einer Klage	zerstört
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 2, Z. 1–8	Setna beobachtet in der Unterwelt die Verstorbenen, darunter die, die wegen diverser Verbrechen angeklagt sind; ein klagender Mensch mit dem Türzapfen der fünften Pforte im Auge	Totengericht
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 5, Z. 5–9	Hor, Sohn des Panesche, vor Thoth (um Hilfe, den Pharao vor der nubischen Magie zu retten)	mit Invokation, vor Inkubationsorakel in Hermoupolis Magna
<i>Kastrationsgeschichte</i> , Fragment 2, Z. x+7, und Z. x+16	Klage vor Isis und Osiris	
<i>Kastrationsgeschichte</i> , Fragment 16, Z. x+10	Klage vor Osiris(?)	
<i>Kastrationsgeschichte</i> , Fragment 29, Z. x+2	Klage	
<i>Kastrationsgeschichte</i> , Fragment 43, Z. x+4	Klage(?)	
<i>Kampf um den Panzer des Inaros</i> , Kol. 5, Z. 3–5	mehrere Personen klagen gegen Nubier (Totenklage)	
<i>Kampf um den Panzer des Inaros</i> , Kol. 5, Z. 6–22	Pami, bei Re-Harachte (über Pharao klagen, dass dieser nach ihm im Konflikt ruft, aber sonst keine Vergünstigungen gibt)	
<i>Kampf um den Panzer des Inaros</i> , Kol. 23, Z. 25–31	Pharao Petubastis fleht vor Amun-Re von Karnak (um Hilfe im Krieg)	Der Pharao ist in Panik, weil sein Sohn im Zweikampf besiegt worden ist.

Tabelle 15. Fortsetzung

Beleg	Flehender, Götter, Gründe	Weitere Informationen
<i>Kampf um den Panzer des Inaros</i> , Kol. 25, Z. 16–20	Pharao Petubastis fleht vor Amun-Re von Karnak, den großen Herrn von Tanis (um Hilfe im Krieg)	Der Pharao befürchtet einen Krieg in zweifacher Wucht.
<i>Kampf um den Panzer des Inaros, Version in P. Carlsberg 10</i> , Fragment 1, Kol. 1, Z. 5–6	unklar, Klage	Der Text nennt ein Datum: 4. Monat der Achet-Jahreszeit (= Choiak), Tag, 25 (Fest).
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kol. 2, Z. 18–Kol. 3, Z. 1	Junger Priester klagt vor Horus (um eine Libation für Osiris?).	
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Fragment 24, a, Z. x+6	unklar, „Gebet/Wehklagen“	
<i>Geschichte mit Bes</i> , Kol. x+3, Z. 10ff.	Tasis klagt, weil sie vom Tod ihres Mannes erfährt (Totenklage)	
<i>Ägypter und Amazonen</i> , Z. x+17–18	Klage bei Neith (vor dem Herrn der Ägypter, Todesangst)	
<i>Serpot und Semiramis/Königserzählung</i> , Z. x+32	Klage bei Neith (vor dem Herrn der Ägypter, Todesangst)	
<i>Lehre des Cheti</i> , § 18, 1–2	Sandalenmacher bei Menschen oder Göttern? (um Lebensunterhalt)	unklar, ob Gebet wegen Verschreibung (getilgte Stelle); das Ziel ist die Diskreditierung dieses Berufs
<i>Lehre des Cheti</i> , § 13, 1	Feldarbeiter, Vergleich mit Perlhuhn oder Flehen aufgrund der nicht genannten Arbeitsumstände bis in Ewigkeit (je nach Interpretation von nhḥ), dito	Das Ziel ist die Diskreditierung dieses Berufs.
<i>Lehre des Cheti</i> , § 21, 4–5	Fischfänger (wegen des Krokodildämons), dito	Das Ziel ist die Diskreditierung dieses Berufs.
<i>Lehre des Ani</i> , P. Boulaq 4 ro., Kol. 21, Z. 19–Kol. 22, Z. 3	Menschen flehen im schlimmen Fall den Ach-Geist an.	Aufruf, den Ach-Geist zufriedenzustellen

Tabelle 15. Fortsetzung

Beleg	Flehender, Götter, Gründe	Weitere Informationen
<i>Lehre des Amene-mope</i> , P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 12, Z. 13–17	Kinder des Hitzkopfs, wenn dieser vor dem Jenseitsgericht steht (Totenklage)	Verweis auf Chnum als Menschengeschöpfer
<i>Late Egyptian Miscellanies</i> , P. Anastasi 5, <i>Vorwürfe an einen faulen und unfähigen Schreibschüler</i> , Kol. 7, Z. 2–4	unklar, ob eine Menschenmenge jubelt oder klagt, Erwähnung einer Klagefrau (Totenklage?)	
<i>Verbotessammlung</i> , O. Petrie 11, § C 7	Nachbarn um Adressaten (Totenklage)	Aufruf, mit Nachbarn Feste zu feiern, damit diese dann auch die Totenklage durchführen
<i>Brooklyner Weisheitstext</i> , Kol. 2, Z. 14–15	Adressat vor Göttern (fleht um Gesundheit eines Menschen)	
<i>Lehre des Anch-scheschonqy</i> , Kol. 2, Z. x+22–Kol. 3, Z. x+3	Pharao vor Re und den Göttern (fleht um Rettung vor dem Attentat)	
<i>P. Insinger</i> , Kol. 16, Z. 17–20	Menschen: nicht um bösen Menschen trauern (Totenklage)	
<i>P. Insinger</i> , Kol. 20, Z. 4–6	Adressat (klagt für den Tod, um der Gefangenschaft zu entgehen? Oder ist der langsame Tod wie Gefangenschaft? Oder handelt es sich um Begnadigung?)	unklarer Inhalt: „Der Gottesmann gerät in Gefangenschaft um der Rettung selbst willen (bzw. wegen der eigenen Rettung?). Der Tod schützt (vor?) Gefängnis wegen der Wehklage.“ Übersetzung mit Hoffmann/Quack (2018) 294, die über eine Begnadigung des zum Tode Verurteilten spekulieren.
<i>P. Insinger</i> , Kol. 20, Z. 7–9	Adressat: soll nicht um Verstorbene klagen (Totenklage), dies würden die Götter ignorieren	Hinwendung der Klage zum Himmel erwähnt
<i>P. Insinger</i> , Kol. 28, Z. 14–15	ein Mensch, der fern ist, dessen Flehen hören die Götter nicht	Es geht hier vermutlich um ein Leben im Ausland.

Tabelle 15. Fortsetzung

Beleg	Flehender, Götter, Gründe	Weitere Informationen
<i>P. Insinger</i> , Kol. 35, Z. 4	ein Mensch, vermutlich vor Gott flehend (um Vergebung)	
<i>The Sporting King</i> , A3, 3	unklar; Erwähnung von Klagenfrauen (Totenklage?)	
<i>Rede des Sa-Sobek</i> , B3, 2	großes Wehklagen (Grund unklar)	
<i>Lebensmüder</i> , Z. 147–154	Schlussrede des Ba, Klagen sollen auf einen (hölzernen) ḥ33-Gegegenstand gelegt werden (?)	vielleicht unklares Ritual (?), danach erfolgt ein Opfer
<i>Beredter Bauer</i> , Version B1, Z. 142–152	Bauer gegen Rensi (wegen dessen Ungerechtigkeit)	kein Fluch, formuliert als Teil einer Klage

Ähnlich wie bei den Gebeten und Bitten liegen die Gründe für Klagen an die Götter in konkreten Anlässen – Bitten um Gesundheit (*Brooklyner Weisheitstext*) gehören dazu, aber auch das Anprangern von Ungerechtigkeiten gegen die eigene Person. In solchen Notlagen befinden sich *Wermai*, eine Frau aufgrund falscher Ratschläge in *P. Saqqara dem. 1, 2 ro*, *Die Rache der Isis*, oder auch zahlreiche Berufsgruppen in der *Lehre des Cheti*. Letzte dienen dazu, bestimmte Tätigkeitsfelder zu diskreditieren im Vergleich zum Schreiberberuf. Zahlreiche Protagonisten flehen die Götter an, ihnen in Notsituationen wie Kampf und Krieg beizustehen, z. B. Si-Osiris in *Zweiten Setna-Roman*, Pharao Petubastis im *Kampf um die Pfründe des Amun*, die Amazonenkönigin in *Ägypter und Amazonen* oder der Pharao in der Rahmenhandlung der *Lehre des Anchsheschonqy*. In *P. Queen's College* versucht vermutlich ein übler Herrscher in einer Klage, sich zusammen mit seinem Bauprogramm vor den Göttern zu rechtfertigen.

Kurioserweise kann auch ein Gott klagen – so im *Ersten Setna-Roman*, in dem sich Thoth vor Re über sein entwendetes Zauberbuch beschwert. Die spezielle Funktion in dieser Geschichte war wohl von Humor geprägt, weil Thoth seine Klage in Form eines Götterbriefs vorbringt und diese – ähnlich wie in irdischen Hierarchien – vor den Allhern bringt. In *Chonsemhab und der Geist* zeigt der Ach-Geist in einer rituellen Begegnung mit dem Priester Chonsemhab in einer Klage die Missstände in seinem ruinösen Grab an.

Eine besondere Form der Klage ist die Totenklage, die anlässlich von verstorbenen Protagonisten stattfindet (*P. Vandier*, *P. Rylands 9*, *Erster Setna-Roman*, *Zweiter Setna-Roman*, *Der Kampf um den Panzer des Inaros*, *Geschichte mit Bes*, vielleicht in *The Sporting King*) oder die in Weisheitslehren verwendet wird, um u. a. gutes

Handeln aufzuzeigen: Positive Charaktere haben weniger Grund zum Trauern (*Lehre des Amenemope*, *Late Egyptian Miscellanies*, *Verbotessammlung*, *P. Insinger*).

Schlimme Zeiten führen dazu, dass Menschen sich den Tod wünschen – so die Missetäter in einem der Klagelieder in *P. Rylands* 9, die von Amun bestraft werden; ähnlich ist *P. Insinger*, Kol. 20, Z. 4–6, oder die Stelle in der *Lehre des Ani*, wonach Menschen die Ach-Geister statt die Götter anflehen. Die Macht der Götter erstreckt sich laut *P. Insinger*, Kol. 35, Z. 4, nicht über die ganze Welt: Einen Menschen, der fern ist, den können die Götter nicht wehklagen hören.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Klagen und Anflehen der Götter noch weniger als Gebete einem bestimmten zeitlichen Rahmen folgen, sondern anlassbedingt in die Geschichten eingebaut werden. Sie sind meist Teil von Gebeten oder haben einen rein klagenden Textbestand, in denen auf die Durchsetzung des eigenen ‚Rechts‘ durch die Götter gedrängt wird wie durch *Wermai* oder den *Beredeten Bauern*.¹⁹² Es ist eine Möglichkeit, Missstände der Protagonisten einer höheren Instanz vorzutragen, um Linderung zu erfahren. Zum einen kann damit die Not den Rezipienten gut erklärt und unter Umständen der Eindruck davon verstärkt werden, zum anderen ist dies eine Vorlage für das Eingreifen göttlicher Protagonisten durch Begünstigung oder Bestrafung der Kläger. In den Weisheitslehren sind Klagen durchweg als negative und traurige Ereignisse beschrieben. Die Sentenzen sollen vermitteln, wie man am besten solche Situationen vermeidet. Bis auf wenige Ausnahmen kommen die meisten Klagen ab den Texten der Dritten Zwischenzeit vor. Sicherlich bestand bei solchen Passagen ein hohes Identifikationspotential der Protagonisten oder zumindest die Fähigkeit, sich in den fiktiven Charakter hineinzuversetzen.

192 Ad loc.: „Ach, würde ein Augenblick doch Zerstörung anrichten, indem es Umsturz in/an deinem Fangnetz (?) gibt, Knappheit unter deinem Geflügel und Verluste unter deinem Wasserwild! ... (indem/weil) der Sehende (oder: der, der sehen sollte) sich als blind/erblindet herausstellt, der Hörende (oder: der, der hören sollte) taub und der Anführer geworden ist zu einem, der irreführt. O (du) Verwahrer (?), bist du tatsächlich umgefallen (?)? Warum handelst du also gegen dich (selbst)? Siehe, du bist mächtig und stark; dein Arm ist aktiv/gewalttätig; dein Herz ist habgierig; die Milde ist an dir vorbeigegangen. Wie beklagenswert ist der Hilfsbedürftige, der von dir vernichtet ist/wird, (indem/weil) du dem Boten des (Krokodildämons) Chenti ähnelst! Siehe, du hast (sogar) die Herrin der Seuche übertroffen. Ist (es) nicht für dich, so ist (es) nicht für sie. Ist (es) nicht <gegen> sie, so ist (es) nicht gegen dich. Du hast es nicht getan und <sie> hat es nicht getan.“ Es folgen weitere Klagen, reich an Metaphern.

2.3.6 Eide vor den Göttern

Da in Eiden etwas im Namen eines Gottes vor Göttern und Menschen bezeugt wird, haben sie eine religiöse Komponente.¹⁹³ Dies rückt solche Schwüre ('rq/'lq oder 'nh) in die Nähe von Invokationen. Allerdings wird nicht in allen Texten der Gott genannt, vor dem geschworen wird. In den Weisheitslehren ist davon auszugehen, dass der persönliche Gott gemeint ist.

Selten werden Gerichtsgebäude oder der Tempelvorhof als Orte des Eides genannt. Die Übersicht zeigt die Details auf.

Tabelle 16. Eide in Literaturwerken

Beleg	Schwörender und Götter	Weitere Informationen
<i>Syrienfeldzug Thutmosis' III.</i> , Fragment 1 vo., Z. 3	Pharao, vermutlich bei Amun	Grund für den Eid zerstört, vermutlich innerhalb der Kriegshandlungen
<i>Kriminalgeschichte</i> , Fragment 14, Z. 3	unklar; Wort s'rq „Schwur“ belegt	
<i>Unidentifizierte Erzählung von O.</i> Brüssel inv. E.6428, Z. 5	unklar; Wort 'rq „schwören“ belegt	
<i>Wahrheit und Lüge</i> , Kol. 10, Z. 6–7	Lüge bei Amun und dem Herrscher (wenn Wahrheit noch am Leben ist, ihn zu blenden und zum Pförtner im Haus von Wahrheit zu machen)	dies geschieht auch
<i>Wermai</i> , Kol. 4, Z. 15	Wermai bei Atum (Getreidediebstahl durch einen Inspektor der Verwaltung)	
<i>Prinzenerzählung</i> , Kol. 6, Z. 12–15	Tochter des Fürsten von Naharina bei Pre/Re-Hachte (will in Hungerstreik treten und sterben, wenn ihr Mann, der Prinz stirbt)	Der Prinz wird durch eines von drei Schicksalen sterben.

193 Zu Eiden in griechischen literarischen Texten cf. Sommerstein/Torrance (2014).

Tabelle 16. Fortsetzung

Beleg	Schwörender und Götter	Weitere Informationen
<i>Zweibrüdermärchen</i> , Kol. 7, Z. 7–Kol. 8, Z. 1	Bata vor Re-Harachte (Anklage der Frau des Anubis als Lügnerin)	Die Brüder Anubis und Bata hatten Streit wegen der Frau des Anubis. Zusätzlich zum Eid schneidet sich Bata sein Glied ab.
<i>Zweibrüdermärchen</i> , Kol. 16, Z. 2–6	Pharao bei Gott (soll den Wünschen seiner Frau gehorchen)	Die Frau wünscht sich den Tod eines schönen Stieres (= der verwandelte Bata, ihr Ehemann).
<i>Zweibrüdermärchen</i> , Kol. 17, Z. 8–Kol. 18, Z. 4	Pharao bei Gott (soll den Wünschen seiner Frau gehorchen)	Die Frau wünscht sich das Fällen von zwei Perseabäumen (der verwandelte Bata, ihr Ehemann).
<i>Wenamun</i> , Kol. 1, Z. 5–6	Wenamun vor Amon-rasonther (seinem Willen gehorchen)	Die Idleistung findet vor den Herrschern Smendes und Tamounis statt, die Wenamun aussenden, um Bauholz für die Barke des Amun im Libanon zu beschaffen.
<i>P. Vandier</i> , Kol. 2, Z. 6–9	Pharao bei Ptah (Schutz der Frau des Meri-Re)	Meri-Re für den Pharao den Stellvertretertod, verlangt daher eine Absicherung für seine Familie
<i>P. Vandier</i> , Kol. 3, Z. 1–5	Pharao bei Ptah (Schutz der Frau des Meri-Re, Namen des Meri-Re andauern lassen)	Wiederholung des Eides
<i>P. Vandier</i> , Kol. 5, Z. 1–4	Meri-Re?, Missachten eines Eides	Vermutlich missachtet Meri-Re eine Art Gebot, dass ein Mensch/Verstorbener keinen Menschen machen darf. Er ist gerade dabei, einen Golem herzustellen.
<i>P. Vandier</i> , Kol. 5, Z. 4–6	unklar; vermutlich erinnert der Golem den Pharao an dessen Eid vor Meri-Re	
<i>P. Vandier</i> , 7x, Z. 15	Pharao, vor Pre (unklar)	
<i>P. Vandier</i> , 10xy links, Z. 14–17	ein Mann, vor unklarem Gott (Grund unklar)	
<i>P. Rylands</i> 9, Kol. 5, Z. 8–12	Lesonis Ithorru (Protektion des Petese III. in jedweder Angelegenheit)	Der Gott wird nicht genannt, Ahmose, der Prophet des Horus ist Zeuge.

Tabelle 16. Fortsetzung

Beleg	Schwörender und Götter	Weitere Informationen
<i>P. Rylands 9</i> , Kol. 12, Z. 13–17	Petese I. (Protektion der Leute von Teudjoi), cf. nächste Zeile	Der Gott wird nicht genannt; vermutlich vor Amun von Teudjoi, denn vor den Leuten von dort soll der Eid stattfinden.
<i>P. Rylands 9</i> , Kol. 12, Z. 17–20	Petese I. vor Amun von Teudjoi (Protektion der Leute von Teudjoi)	Der Eid findet im Dromos statt, der Oberste der Ma ist Zeuge.
<i>P. Rylands 9</i> , Kol. 12, Z. 21– Kol. 13, Z. 3	Petese I. (Protektion der Leute von Teudjoi), cf. nächste Zeile	erneuter geplanter Eid des Petese I. vor weiteren Leuten in Hardai, der Oberste der Ma berichtet, dass er die Leute über Ort und Zeit informiert hat
<i>P. Rylands 9</i> , Kol. 13, Z. 3–4	Petese I. (Protektion der Leute von Teudjoi in Hardai)	Der Schwur in Hardai erfolgt vor Priestern, Pastophoren und weiteren Leuten, die zu Teudjoi gehören.
<i>P. Rylands 9</i> , Kol. 20, Z. 6–11	üble Priester von Teudjoi, vor Harsaphes und vor Osiris von Nenaref (Aussage, kein Eigentum von Petese III. genommen und nicht dessen Haus niedergerissen zu haben)	geplanter Eid, schriftlich in einem Brief durch einen Imhotep angekündigt
<i>P. Rylands 9</i> , Kol. 20, Z. 15–17	üble Priester von Teudjoi, vor Harsaphes und vor Osiris von Nenaref (Aussage, kein Eigentum von Petese III. genommen oder dazu angestiftet und nicht dessen Haus und Pastophorion niedergerissen zu haben)	Der Vorsteher von Herakleopolis versucht, die üblen Priester schwören zu lassen; die Eidleistung ist in dieser Stelle etwas ausführlicher.
<i>P. Rylands 9</i> , Kol. 20, Z. 17–19	üble Priester von Teudjoi, vor Harsaphes und vor Osiris von Nenaref (Aussage, kein Eigentum von Petese III. genommen oder dazu angestiftet und nicht dessen Haus und Pastophorion niedergerissen zu haben)	Eidleistung erfolgt, dies ist aber nach dem, was man aus der Geschichte weiß, ein Meineid; Priester verbürgen sich für 15 Silberdeben, zahlen eine Verwaltungsgebühr von 1 Silberdeben, Petese III. muss Abstand von weiteren Forderungen nehmen; der Eid hier könnte ein Tempeleid sein

Tabelle 16. Fortsetzung

Beleg	Schwörender und Götter	Weitere Informationen
<i>P. Saqqara dem. 1, 1, Kol. 13, Z. 29–32</i>	Prophet des Horus (dass unter einer Personengruppe niemand von Nutzen[?] sei)	Der Gott wird nicht genannt.
<i>P. Saqqara dem. 1, 1, Fragment 2 (7), Z. x+5</i>	unklar; bei Re und einem anderen Gott	
<i>Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier, Z. 13–14</i>	Großer von Babel (dass Na-Nefer-Ka-Sokar nicht bestraft werden kann)	Der Gott wird nicht genannt.
<i>Zweiter Set-na-Roman, Kol. 6, Z. 29–32</i>	Hor, Sohn des Panesche, bei Pharao und den Göttern von Ägypten (nicht gehen, wenn nicht Hor, Sohn der Nubierin, und seine Mutter einen Eid leisten)	
<i>Zweiter Set-na-Roman, Kol. 6, Z. 29–32</i>	Hor, Sohn der Nubierin, und seine Mutter (1500 Jahre nicht mehr nach Ägypten zu kommen)	Mutter und Sohn leisten den Eid getrennt, die Mutter hebt die Hand zum Schwurgestus; der Eid erfolgt vermutlich auch vor dem Pharao und den Göttern von Ägypten (nicht genannt).
<i>P. Petese 1, Tebt. A, Fragment A 19, Z. x+2</i>	unklar, Wort 'nh „Schwur“ belegt	unklar
<i>P. Petese 2, C1, Kol. 3, Z. 3–6</i>	zwei Krieger (in Zukunft im Kampf einander beizustehen)	Der Gott wird nicht genannt
<i>P. Petese 2, C1, Kol. 3, Z. 11–13</i>	Meldung an einen Prinzen bezügl. der Eide, Kontext unklar	Der Gott wird nicht genannt.
<i>Eine Erzählung von Priestern von He-liopolis und ihren Kindern, Fragment 1, Kol. X+1, Z. 4</i>	Eid erwähnt	Unklar, vielleicht bei Atum, da die Geschichte in Kreisen der Atumpriesterschaft spielt

Tabelle 16. Fortsetzung

Beleg	Schwörender und Götter	Weitere Informationen
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kol. 4, Z. 9–22	13 Hirten vor Amun (wollen nicht den Propheten des Horus von Pe in Buto ein Wort des Hasses hören lassen, sonst fließt Blut)	Dieser Eid wendet sich gegen den Pharao und seine Verbündeten.
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kol. 13, Z. 18–24	Petechons vor Sopdu (Aussage, dass er nie für den Pharao kämpfen würde, wenn ihn Pekrur nicht darum gebeten hätte)	Petechons hat eine große Abneigung gegen Pharao Petubastis und nennt ihn im Text nicht namentlich, sondern als „Kind der Tahor, Tochter des Patjenef“, wie in einem Namenstabu; außerdem hat Petechons Angst vor dem Abscheu des Amun.
<i>Kampf um den Panzer des Inaros</i> , Version in <i>P. Carlsberg 10</i> , Fragment 2, letzte Kolumne, Z. x+16	unklar; vielleicht Inaros bei Horus Chenti-cheti	Ryholt (2011) 81 denkt dabei an einen Eid bei Horus; der Schwörende ist unklar, vielleicht aber Inaros selbst.
<i>Geschichte mit Bes</i> , Kol. x+2, Z. 1ff.	Haryoths und Bes vor Isis (Freundschaft)	
<i>König Wenamun und das Königreich von Lihyan</i> , Fragment 3, Z. x+12–16	unklar; bei Isis von Gl-, ... von P ₃ -syb ₃ , Thoth von Nubien, Amun, dem Stier von Meroë	
<i>Loyalistische Lehre des Kairsu</i> , § 6, 1–2	Adressaten: Eid beim Pharao achten	Warnung vor Meineid, Aufruf zur Loyalität gegenüber Pharao
<i>Lehre des Amenemope</i> , P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 19, Z. 8–9	Eid beim Thron des Pharaos	Vergleich: Göttliche Machtmanifestation auf dem Dorfplatz ist größer als ein Eid beim Thron.
<i>Lehre des Amenemope</i> , P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 20, Z. 12–17	Eid beim König	Aufruf, vor dem Untersuchungshof einen Königseid zu vermeiden und besser in einfacher Sprache alles zu erklären

Tabelle 16. Fortsetzung

Beleg	Schwörender und Götter	Weitere Informationen
<i>Lehre des Amenemope</i> , P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 21, Z. 5–11	Eid der Treuebezeugung	Warnung vor Fälschung von Akten, führen zu Eid der Treuebezeugung; damit Warnung vor Meineid
<i>Satirische Streitschrift</i> , § KÄT 65, 3	Cheruef bei Ptah (nicht zulassen, dass eine Scheune versiegelt werde)	Die Versiegelung der Scheune würde bestätigen, dass deren Inhalt für Rationen dient und die falsche Abrechnung als korrekt bestätigt wird.
<i>Satirische Streitschrift</i> , § KÄT 79, 1–80, 3	Adressant beim Ka des Ptah, des Herrn der Wahrheit (nicht sagen, dass sich Personen nähern)	Der Inhalt der Eidleistung ist unklar, vermutlich geht es um Feinde.
<i>Satirische Streitschrift</i> , § KÄT 96, 1–2	Amenemope vor Thoth, dem Herrn von Hermoupolis und Nehemanit-tawy (will Behinderte niederwerfen)	Die Parallele P. Turin CGT 54011, § KÄT 96, 1, Z. x+1, 13 ist nicht vollständig erhalten.
<i>Late Egyptian Miscellanies</i> , P. Anastasi 5, <i>Auch der Lehrer war mal ein fauler Schüler</i> , Kol. 17, Z. 6–7	Lehrer berichtet von ehemals faulen Schreischülern, die nicht beim Gott schworen	Die Schreischüler sollen als Motivation für den Adressanten der Lehre dienen, denn später sind aus ihnen gute Schreiber geworden.
<i>P. Insinger</i> , Kol. 12, Z. 11	törichter Mensch (allgemein)	Warnung, dem Eid eines törichten Menschen zu trauen
<i>P. Insinger</i> , Kol. 26, Z. 20	weiser Mensch: Sein Wort ist wie ein Eid.	Aufruf, dem weisen Mensch auch ohne Eid zu vertrauen
<i>P. Insinger</i> , Kol. 33, Z. 17	Adressat (allgemein)	Warnung vor vorschnellen Eiden (bringt schnellen Tod)
<i>Beredter Bauer</i> , Version B2, Z. 124–126	unklar, Bauer (will sich bis in Ewigkeit von Brot und Bier des Rensi ernähren)	unklar, ob Eid; der Gott wird nicht genannt; cf. die Interpretationsvarianten dieser Stelle in der Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.

Wie die Tabelle zeigt, sind Eide eine relativ häufig in Erzählungen und Lehren eingefügte Kultpraxis. Sie kommen zeitlich durchweg in beiden Genres vor. Es gibt

Erzählungen, in denen Eide eine zentrale Rolle in der Handlung spielen wie in *P. Vandier*, in dem der Pharao Si-Sobek dem Meri-Re mehrfach per Eid die Versorgung seiner Familie etc. nach dessen Tod zusagt, es aber dann nicht einhält.¹⁹⁴ Hier dient der Meineid dazu, den schlechten Charakter des Pharaos zu betonen. Dies führt zu weiteren Handlungen durch Meri-Re, der in der Unterwelt auf Rache sinnt und u. a. einen Golem aussendet. Der Pharao schwört übrigens vor Ptah, weil dort der Abstieg in die Unterwelt durch Meri-Re stattfindet. Ein gebrochener Eid ist es auch, der den Anlass für die Reinkarnation des Hor, Sohn des Panesche, als Si-Osiris im *Zweiten Setna-Roman* gibt: Weil Hor, Sohn der Nubierin, und seine Mutter ihren Eid brachen, 1500 Jahre nicht nach Ägypten zu kommen und durch ihre Magie Unheil anzurichten, verließ Hor, Sohn des Panesche, die Unterwelt, um die Machenschaften seiner Gegner zu unterbinden. Außerdem führt nur diese Erzählung die erhobene Hand als Schwurgestus auf – durch die Nubierin. Zahlreiche Eide sind Teil der Auseinandersetzung der zwei Priesterfamilien in *P. Rylands 9*. Es geht um Mord, versuchten Mord, Sachbeschädigungen, Bitten um Protektion – jeweils geschildert aus der Perspektive der Familie des Petese I. und seiner Nachfolger und damit nicht neutral präsentiert. Es scheinen zahlreiche Meineide darunter zu sein, auch im Rahmen eines Gerichtsverfahrens. Je nachdem, wo sich die Protagonisten gerade aufhielten, wurde im lokalen Tempel geschworen, also nicht immer nur bei Amun von Teudjoi, wo die Haupthandlung spielt.

In der Regel erfolgt ein Eid *ad hoc*, wenn die Zusicherung benötigt wird, z. B. auf dem Schlachtfeld, oft durch den Herrscher selbst wie im *Syrienfeldzug Thutmosis' III.* (vor Amun, der seinen ‚Kollegen‘, den thebanischen Month schicken soll) oder im *Kampf um die Pfründe des Amun* durch die 13 Hirten pikanterweise vor Amun, dessen Barke sie gekapert und dessen Prozession sie gestört haben. Zwei Bekundungen zur gegenseitigen Unterstützung geben zwei Krieger in den *Petese-Geschichten* (Gott nicht genannt) und die Freunde Haryothes und Bes in der *Geschichte mit Bes* vor der Göttin Isis. Bes verrät diesen Eid, denn er ist verantwortlich für den Tod von Haryothes und seiner Frau. Isis ist es, die ihn dafür bestraft.

Die Variante, dass Protagonisten vor ihrem persönlichen Gott schwören, kommt auch noch andernorts vor. So unterstreicht *Wermai* seine Aussage vor gerichtlichen Autoritäten durch einen Eid bei seinem Gott Atum, die Prinzessin der *Prinzenerzählung* ihren Willen zum Hungerstreik bei Pre wie auch Bata im *Zweibrüdermärchen* bei diesem Gott, dass seine Anschuldigungen gegen seine Schwägerin der Wahrheit entsprechen. Batas spätere Ehefrau, ein von Göttern erschaffenes Wesen, verrät ihn und erzwingt Eide vom Pharao, um ihn für ihre Zwecke einzunehmen. Es wird allerdings nicht gesagt, bei welchem Gott der Pharao ihr zusichert,

194 Lutz Popko vermutet in seiner Anmerkung zu *P. Vandier*, 7x, Z. 10–15, im TLA, dass sich in diesem Fragment ein Bezug auf den Meineid von König Si-Sobek finden könnte.

ihre Wünsche zu erfüllen – vermutlich als bewusster Kontrast zum Eid des Bata. *Wenamun* (*nomen est omen*), der Bauholz für die Barke des Amun holen soll und eine Statue des Amun mit sich führt, schwört vor Amun, dass er diesen Auftrag ausführen wird – und scheitert. In der Regel bekräftigen Eide also Aussagen vor den Göttern, um ihnen mit Nachdruck Bedeutung und Wahrheitsgehalt zu verleihen. Meist schwören der Pharao und weitere Protagonisten vor ihren jeweiligen persönlichen Göttern, was sie in Lager und Lokalitäten einordnet und die wörtliche Rede strukturiert. Eide sind ein Signal für die Rezipienten, dass wichtige Punkte der Handlung verdeutlicht werden sollen. An diesen Zusicherungen und Bestätigungen der Protagonisten wird ihre weitere Glaubhaftigkeit gemessen – ob sie zu ihren Aussagen stehen oder ob der Eid erzähltechnisch von Anfang an so angelegt war, gebrochen zu werden.

Wenn die Lehren Eide erwähnen, dann, um die Loyalität vor dem Pharao einzufordern und vor Meineid zu warnen (*Loyalistische Lehre des Kairsu*, *Lehre des Amenemope*).¹⁹⁵ Insbesondere Meineide ziehen Konsequenzen nach sich.¹⁹⁶ In einem Fall ist es sogar der Mondgott, der den Lügner einfängt und bestraft (*Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 7, Z. 18–19): „Wenn er/einer durch einen Meineid (etwas) erwirbt (wörtl.: mit dem Netz einfängt), ist er mittels der (strafenden) Machterscheinung des Mondgottes (mit dem Lasso) eingefangen/gefesselt.“ Außerdem wird davor gewarnt, Eide inflationär zu verwenden (*Lehre des Amenemope*, *Satirische Streitschrift*, P. *Insinger*). Es kommen auch die Charaktere zum Zuge, um Eide näher zu erläutern: Auf einen Schwur eines Toren könne man nicht viel geben, aber das Wort eines weisen Mannes habe die Qualität eines Eides, ohne dass er sich dessen bedient. Für die perfekte Rede gilt also: Weniger ist mehr – Eide sollten wohl dosiert eingesetzt werden, wenn es wirklich etwas Wichtiges bei den Göttern zu schwören gilt, und je höher man kommt, desto größer können die Auswirkungen sein.

2.3.7 Verfluchung und Verwünschung

Religionssoziologisch betrachtet sind Gebet und Fluch eng miteinander verwoben. Die Grenzen zwischen beiden Genres sind fließend. So sind aus Ägypten einige Textsorten bekannt, die beides beinhalten – ein Gebet an die Gottheit um Gerechtigkeit inklusive der Schmähung und Beschimpfung des Opponenten wie

¹⁹⁵ Herrmann (2010).

¹⁹⁶ *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 14, Z. 9–10; *Verbotesammlung*, O. BM EA inv. 5631 vo., Z. 2; *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 16, Z. 13.

beispielsweise in den Götterbriefen.¹⁹⁷ Die folgende Aufstellung soll nach Art der Liste mit den Gebeten weiter oben in diesem Abschnitt alle Flüche von Menschen gegen andere aufführen.

Tabelle 17. Verfluchungen in Literaturwerken

Beleg	Betende und Götter	Weitere Informationen
<i>Kriminalgeschichte</i> , Fragment 9, Z. 3	unklar, nur das Wort šḥwr.w „Flüche“ erwähnt	unklar
<i>Na-Nefer-Ka-So- kar und die Baby- lonier</i> , Z. 31	vermutlich Na-Nefer-Ka- Sokar gegen den Großen von Babel (im Krieg)	rhetorische Frage: „Gibt es den, der stärker ist als der ganze Gau von Babel? Indem man ihn verflucht.“ Dies ist das Ende der Erzählung.
<i>Ägypter und Ama- zonen</i> , Kol. 6, Z. x+15–29	unklar, vielleicht eine Ama- zone vor Isis und Osiris ge- gen das Heer der Inder oder andere Feinde (im Krieg)	
<i>Zweiter Set- na-Roman</i> , Kol. 3, Z. 26–31	Si-Osiris gegen Hor, Sohn der Nubierin (im Duell der Zauberer)	Anrufung des Amun, den Gegner zu verfluchen und zu rasen
<i>Zweiter Set- na-Roman</i> , Kol. 4, Z. 21–23	Si-Osiris gegen Hor, Sohn der Nubierin (im Duell der Zauberer)	Anrufung des Amun, den Gegner zu verfluchen
<i>Zweiter Set- na-Roman</i> , Kol. 5, Z. 24–27	Si-Osiris gegen Hor, Sohn der Nubierin (im Duell der Zauberer)	Anrufung des Amun, den Gegner zu verfluchen
<i>Zweiter Set- na-Roman</i> , Kol. 5, Z. 29–31	Qore gegen Hor, Sohn der Nubierin (weil er durch Magie nach Ägypten ent- führt worden ist)	Anrufung des Amun, des Stiers von Meroë, den Zauberer zu verfluchen
<i>P. Petese 1</i> , Tebt. A, Kol. 6, Z. 29–30	Kalasirier gegen seine Mut- ter (wegen deren Ehebruchs)	Die Mutter befürchtet die Ver- wünschung durch ihren Sohn.
<i>P. Petese 2</i> , D7, Z. 10–12, <i>Lebendig begraben</i>	lebendig begrabene Ehe- frau gegen ihren Mann Meri-Re (wegen des ge- planten Mordes)	unklar, ob Fluch; die Frau war nur scheintot und ist dem Grab entstie- gen; ihr Mann wollte sie loswerden

197 Fluchen und Verwünschen wird im Ägyptischen mit den Verben ṯʿz, wʿj/wʿ, wwḥ(e)?, ḥr?, und vor allem ḥjt/ḥjt/ḥit/ḥjt, swḥj/swḥj/šḥwr/šḥw/šḥwj wiedergegeben.

Tabelle 17. Fortsetzung

Beleg	Betende und Götter	Weitere Informationen
<i>Lehre für Merikare</i> , § 90–91	unbekannte Person(en) gegen einen „elenden Erben“	unklar, ob Fluch; wohl eher Schande; cf. die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.
<i>Lehre eines Mannes für seinen Sohn</i> , § 10, 9	Menschen gegen einen Menschen mit lauter Stimme (vielleicht wegen Störung des Kultbetriebs?)	cf. den Abschnitt in 2.1. zu Verhaltensweisen im Tempel
<i>Late Egyptian Miscellanies</i> , <i>P. Chester Beatty 4</i> , <i>Verhaltensregeln</i> , Kol. 1, Z. 3	unklar, nur das Wort <i>šḥwr</i> „verfluchen“ erwähnt	unklar, zerstört
<i>Lehre des Amenemope</i> , P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 14, Z. 15–16	gegen Adressaten (allgemein)	Warnung vor Schmeicheleien, da sie sich in Flüche verwandeln können
<i>Lehre des Amenemope</i> , P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 25, Z. 17–26, 1	Adressat gegen höherstehende/ältere Menschen vor der Sonnenscheibe = Re (wegen angeblicher Verleumdung Höherstehender)	Warnung vor Verleumdung Höherstehender
<i>Satirische Streitschrift</i> , § KÄT 56, 2	Briefschreiber gegen anderen Menschen	Adressant: Feststellung, dass der Brief keine Lobpreisungen und keine Verwünschungen enthält
<i>Satirische Streitschrift</i> , § KÄT 63, 2	Briefschreiber gegen anderen Menschen	Adressant: Feststellung, dass ein Schreiber Lobpreis und zwei weitere Verwünschungen geschrieben hat
<i>Brooklyner Weisheitstext</i> , Kol. 3, Z. 12–13	Wesir gegen andere Menschen (allgemein)	Der Wesir flucht schlimmer, als das Feuer mächtig ist.
<i>Weisheitstext</i> <i>P. Louvre inv.</i> <i>N 2414</i> , Kol. 2, Z. 10–11	Adressat gegen seinen Vorgesetzten und gegen unbekannte Menschen vor dem persönlichen Gott	Warnung vor Verfluchung

Tabelle 17. Fortsetzung

Beleg	Betende und Götter	Weitere Informationen
<i>Weisheitstext</i> <i>P. Ashmolean inv.</i> 1984.77 vo., Kol. 4, Z. 3–6	verfluchter Mensch? ist ungerecht zu seinen Ge- fährten und Brüdern (all- gemein)	unklar, ob es sich um einen ver- fluchten Menschen handelt (im Ge- gensatz zum Himmel, der gerecht ist – Hoffmann/Quack [2018] 339 lassen die Stelle mit dem Akteur unübersetzt.)
<i>Lehre des Anch- scheschonqy</i> , Kol. 7, Z. 18	Diener, der nicht geschla- gen wird, gegen seine Her- ren (allgemein)	Aufruf zum Schlagen von Dienern, damit diese keine Verfluchung im Herzen tragen
<i>P. Insinger</i> , Kol. 2, Z. 14–15	Mensch gegen seine Mut- ter? (allgemein)	Aufruf zur Achtung der Eltern, Ver- fluchung erzeugt Abscheu; vermut- lich Präsentation eines schlechten Charakters
<i>P. Insinger</i> , Kol. 5, Z. 9–11	Götter verteilen Fluch und Segen auf schlechte und gute Charaktere der Men- schen auf Erden.	Präsentation der guten und schlechten Charaktere
<i>P. Insinger</i> , Kol. 8, Z. 12	Menschen/Götter gegen den törichten Menschen (allgemein)	Präsentation des schlechten Charak- ters des törichten Menschen, Verflu- chung wegen dessen Freveltaten
<i>P. Insinger</i> , Kol. 9, Z. 9–15	Menschen/Götter gegen einen dummen Sohn (all- gemein)	Präsentation eines schlechten Cha- rakters (kluger vs. dummer Sohn)
<i>P. Insinger</i> , Kol. 30, Z. 12–15	nicht nur der Hitzkopf ge- gen andere (allgemein)	auch andere Charaktere können fluchen; Warnung vor der Macht des Schicksals und des persönli- chen Gottes
<i>P. Insinger</i> , Kol. 34, Z. 15	Menschen/Götter gegen Hausbesitzer (allgemein)	Ein verfluchter Hausbesitzer be- kommt keine Hypothek und kein Pfand.
<i>P. Heidelberg D 64</i> , Z. x+7	Erwähnung eines Fluchs	vermutlich in Zusammenhang mit dem weisen und dem törichten Menschen
<i>Lamm des Bok- choris</i> , Z. 10–11	Re gegen Ägypten unter Pharao Bokchoris	Im Kolophon wird der Text als „Ver- fluchung“ durch Re bezeichnet.

Anders als bei den Textbelegen zum Gebet erfahren wir aus denjenigen zum Fluch relativ wenig zu rituellen Details wie Fluchzeiten, Gestik oder konkrete Fluchformeln außer in den Kolophonen von Abschriften. Vermutlich stehen hinter den Verfluchungen zumeist Beschimpfungen, Geläster und Schmähungen, die nicht vordergründig religiöse Fluchformeln enthalten. Die Flüche sind wenig konkret, nur manchmal wird der Tod gewünscht oder dass jemand durch einen Gott verflucht sein solle. Aber nicht immer wird eine Gottheit genannt, bei der geflucht wird. Wie bereits bei Gebeten, Klagen und Eiden beobachtet, werden Flüche auf dem Schlachtfeld gegen den Feinde angewandt: Na-Nefer-Ka-Sokar und eine der Amazonen tun dies. Als Si-Osiris und sein Vater Setna die Unterwelt besuchen, treffen sie auf zahlreiche Verstorbene, die dort ein jämmerliches Dasein fristen (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 17–23). Si-Osiris erklärt, dass für diese Menschen das Leben nach dem Tod so übel ist, weil diese die „Art von Menschen auf Erden [sind], auf denen der Fluch des Gottes lastet“. Da diese Personen zu den schlechten Charakteren gehören, deren Existenz durch die Götter mittels Fluchs vorherbestimmt worden ist, haben sie auch kein gutes Fortdauern im Jenseits, da ihre schlechten Taten zu Lebzeiten im Totengericht aufgelistet und bewertet worden sind. Si-Osiris bzw. Hor, Sohn des Panesche, verflucht dreimal seinen Gegner Hor, Sohn der Nubierin, bei ihrem magischen Duell, und zwar bei dessen Gott, dem Amun von Meroë. Auch der Qore tut dies einmal. Hor, Sohn der Nubierin, hingegen flucht nicht und entgegnet auch den weiteren Beschimpfungen keine äquivalenten Antworten. Dies ist ein weiteres Element, um die Dominanz des ägyptischen Magiers auszudrücken. Weitere Flüche in den Erzählungen betreffen eine ehebrecherische Mutter und einen Ehemann, der seine Frau lebendig zu begraben versuchte, geäußert vom Sohn bzw. vom Opfer selbst aus Verärgerung und Rache. Auch Götter können einen Fluch gegen Menschen schicken. So verflucht Isis den Bes mit folgenden Worten, weil dieser den Haryoths ermordet, die Tasis in den Selbstmord getrieben und anschließend auch noch missbraucht hat:

Der Fluch des Atum, deines Gottes, sei auf dich geworfen! Du wirst nicht aus (dem) Grab hinaufkommen, bis du die Sache gemacht hast, die für(?) dich bestimmt(?) ist.¹⁹⁸

Es gibt kaum Flüche in vordemotischen Erzählungen und Diskursen und insgesamt ist deren Anzahl nicht groß.

In den Weisheitslehren stellt sich für die Beleglage ein anderes Bild dar: mehr Attestationen, und durch die Zeiten hinweg. Auch Flüche beinhaltend, aber hier

198 *Geschichte mit Bes*, Kol. x+3, Z. 24ff.

nicht dezidiert betrachtet, sind Kolophone von Texten, die die Person und Leistung des Schreibers vor Kritik schützen sollen.

Die Weisheitslehren verfügen über mehrere Themen, wenn es um Flüche geht: So soll man sich vor Fluchenden in Acht nehmen, insbesondere mächtigen Beamten wie dem Wesir (*Brooklyner Weisheitstext*), Mitmenschen (*P.Insinger*), aber auch Dienern, die am besten geschlagen werden sollen, damit sie nicht fluchen (*Lehre des Anchsheschonqy*). Mit solchen verfluchten Menschen solle man sich zu Lebzeiten nicht abgeben (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 27, Z. 14): „Wohne/Verweile nicht in einem vom Gott verfluchten Haus, damit sich sein Verderben nicht gegen dich wendet!“ Im *P.Insinger* werden die üblen Charaktere des Toren und des Hitzkopfs sowie ein „dummer Sohn“ zur Illustration des Themas genutzt, vor denen man sich hüten soll, weil sie fluchen. Selbst soll man auch nicht fluchen, z.B. gegen seinen Vorgesetzten. In den Lehren selbst verflucht werden ein „elender Erbe“ (*Lehre für Merikare*) und ein Ruhestörer, vielleicht im Tempel (*Lehre eines Mannes für seinen Sohn*). An anderer Stelle werden verwandte Genres zu Verfluchungen genannt: Verleumdung und Schmeichelei, die schnell zu Verfluchung werden können (*Lehre des Amenemope*). Die *Satirische Streitschrift* erwähnt zudem eine Art ‚Anti-Briefformular‘, in der nicht gute Wünsche, sondern Verwünschungen stehen.

Flüche werden dazu genutzt, um eine Gegnerschaft herzustellen. Die Feinde der Helden fluchen oder werden verflucht, insbesondere auf dem Kampfplatz. Dabei wird es nicht moralisch verurteilt, dass die ‚guten‘ Protagonisten auch fluchen. Anders ist dies bei den Lehren, in denen das Fluchen angeprangert und vor Fluchenden gewarnt wird. Es scheint – vielleicht auch den wenigen Belegen und unterschiedlichen Kontexten geschuldet – dass Flüche in Literaturwerken recht wenig eingesetzt werden und wenn, dann wohldosiert, um den Gegner zu verunglimpfen. Dabei wurde auch von anderen Möglichkeiten der Beschimpfung Gebrauch gemacht, aber diese haben keinen Gottesbezug.

2.3.8 Der hörende Gott

Bereits am Anfang dieses Abschnitts war die Rede davon, dass Götter Gebetszeiten haben, wenn sie den Menschen zuhören (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 28, Z. 10). Aber auch darüber hinaus würden sie ein Ohr für die Sorgen und Nöte der Betenden haben.¹⁹⁹ Allerdings waren sich die Menschen nicht immer sicher, ob ihr Gebet oder ihre Anrufung den Gott auch wirklich im richtigen Moment erreichen würde

199 Bereits in der *Lehre für Merikare*, cf. dazu Assmann (2001a) 84–85.

und stellten sich dazu oft Fragen. Der Wunsch nach dem hörenden Gott ist zudem Teil von guten Wünschen.²⁰⁰

In mehreren Erzählungen hören die Götter den Menschen zu und treten als Handelnde auf: Re hört die Bitten des Bata, den Konflikt mit seinem Bruder Anubis zu schlichten, und trennt beide durch einen See voller Krokodile (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 6, Z. 4–7). In *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis* fordert eine Frau die Göttin auf, stehenzubleiben und zuzuhören (Kol. 6, Z. 10–13). Als der Pharao entführt wird, wendet sich Merib mehrfach an Hathor, damit sie ihm mitteile, wo er den Herrscher finden kann (Kol. x+1, Z. 1–5). Hathor hört zu und sagt Merib im Traum, was er wissen will. Deshalb preist Merib die Göttin vor dem Hofstaat des Pharaos (Kol. x+1, Z. 22–26):

Hathor pflegt [die] zu (er)hören, [die] sich Gedanken machen um [...]. Sie (Hathor) [pflegt] zu hören die Stimme der [...] in ihren (eorum) Augen, indem/wenn sie freundlich sind(?).

Vielleicht steht auch ein Gebet hinter der zerstörten Stelle im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 1, Z. 13–14, in dem Anubis auf die Stimme mehrerer Personen hört und daraufhin aus der Unterwelt zur Erde hinaufspringt.

In den Weisheitslehren wird die Eigenschaft des Zuhörens des persönlichen Gottes herausgehoben: Er hört zu, wenn die Menschen weinen.²⁰¹ Besonders hoch ist seine Zuwendung zu seinem Liebling.²⁰² Um ein solcher zu werden, geben die Lehren diverse Hinweise: wenn man im Stillen mit liebendem Herzen bete und opfere,²⁰³ wenn man seiner Mutter keinen Anlass zu Tadel gebe und sie dann klagt,²⁰⁴ wenn man seine Bediensteten (?) achte und den Namen des Gottes ausspreche,²⁰⁵ dann höre der Gott auf die Gebete.

200 *Wermai*, Briefeinführung, Kol. 1, Z. 3–9, die Rede ist von der Sonnenscheibe (= Re): „Möge sie deine Bitte erhören, wenn du sie preist!"; *P. Vandier*, Kol. 3, Z. 13–15 (Meri-Re wünscht dem Pharao, das Re seine Stimme hören möge); der *Lebensmüde* wünscht sich in Z. 21–30, dass Re in seiner Sonnenbarke ihn erhöre.

201 Bezieht sich auf den Schöpfergott, innerhalb der Passage zur Erschaffung der Welt: *Lehre für Merikare*, § 131–138.

202 Weisheitstext *P. Ashmolean inv. 1984.77 vo.*, Kol. 1, Z. 11: „Er (der Gott) hört die Stimme dessen, den er liebt.“

203 *Lehre des Ani*, *P. Boulaq 4 ro.*, Kol. 17, Z. 2–3.

204 *Lehre des Ani*, *P. Boulaq 4 ro.*, Kol. 21, Z. 2–3; ähnlich *P. DeM 1*, Kol. x+7, Z. 1.

205 *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Chester Beatty 4, Verhaltensregeln*, Kol. 5, Z. 4–5.

Wie der Gott hat auch der Mensch die Fähigkeit zum Zuhören, aber nur der Gott kennt wirklich die Charaktere und kann somit das Gehörte einordnen und bewerten.²⁰⁶

Auch der Pharao wird ähnlich wie die Götter befragt. Die Bittsteller drücken ihre Hoffnung aus, dass der Herrscher ihnen Gehör schenken möge.²⁰⁷

In drei Quellen wird darauf verwiesen, dass Götter nicht zuhören. Der *Lebensmüde* beklagt sich in einer Serie beginnend mit „Zu wem werde ich heut sprechen?“ ab Z. 121 über das Fehlen von göttlichen Zuhörern. Er ist krank und wünscht sich daher den Tod. Außerdem würden die Götter ignorieren, wenn jemand seinen Vorgesetzten denunziert²⁰⁸ oder um einen Verstorbenen trauert:²⁰⁹ Solche Verhaltensweisen werden in den Weisheitstexten als übel oder sinnlos präsentiert. Es ist daher inhaltlich schlüssig, dass in solchen Fällen den Göttern das Zuhören abgesprochen wird, aber sicher auch nicht zu verallgemeinern.

In der Regel lässt sich ein hohes Vertrauen der Protagonisten der Erzählungen und der Adressanten der Weisheitstexte in die Wirkmächtigkeit der Götter attestieren, dass diese die Menschen aus schlimmen Situation erretten oder sie beschützen sollen.²¹⁰ Als Ausnahme werden Zweifel daran lediglich in der Geschichte *P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis* geäußert, weil Isis darin einen Menschen umgebracht hatte. In schlimmen Zeiten ließ Re beispielsweise das Vertrauen in einem Land enden.²¹¹ Aber auch Dämonen in Gestalt von bösen Charakteren sollte man nicht vertrauen.²¹²

206 *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 23, Z. 8–9: „Was den Menschen angeht, (er ist) ähnlich wie Gott (wörtl.: der Zweite von Gott). Ihr (beider) Gewohnheit ist, einen Mann mit seiner Aussage anzuhören. (Aber) kennt der eine seinen Gefährten (wirklich)?“

207 Z. B. in *Sinuhe*, Version B, Z. 160–164 (Hoffnung, dass der Pharao die Bitte des Sinuhe im Ausland erhören möge, nach Hause zu kommen).

208 *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 15, Z. 13–14: „Zeige deinen Vorgesetzten nicht <bei> deinem Gott an! Er hört (doch) nicht zu.“

209 *P. Insinger*, Kol. 20, Z. 7–9: „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.“

210 *P. Insinger*, Kol. 12, Z. 2: „Der Gott segnet Vertrauen(?) mit Schutz.“; *P. Insinger*, Kol. 13, Z. 4: „Schamgefühl (ist) das Geschenk des Gottes (für?) den, auf den man vertrauen kann.“

211 *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 5, Z. x+7.

212 *P. Insinger*, Kol. 12, Z. 6–7: „Vertraue keinem anderen auf dem Weg, wenn keine Leute in deiner Nähe sind! Das Werk des sescher-Dämons am (d. h. gegen den) Weisen geschieht durch Hinterlist.“

2.3.9 Göttliche Gunst

Gunstbeweise existieren zwischen Menschen untereinander als auch zwischen dem Pharao bzw. den Göttern und Menschen.²¹³ Ersteres hat in der Regel mit Hierarchien zu tun: Der Ranghöhere (König, Vorgesetzter, Herr) erlaubt seinem Günstling eine Sache, befördert ihn oder gibt ihm materielle Annehmlichkeiten im Gegenzug zu Treue, Loyalität oder anderen Dienstbarkeiten.

Götter haben Lieblinge unter den Menschen – dies wird in den Lehren offenkundig und dadurch ausgedrückt, dass sie gewisse Menschen lieben oder hassen. Die Lieblinge begünstigen sie bzw. sind diese in ihrer Hand – im positiven Sinne. Diese sind in den späteren Weisheitstexten auch als die guten Charaktere beschrieben wie der Bescheidene, der Weise oder Gottesmann.²¹⁴ Des Weiteren sprechen die Lehren davon, dass der persönliche Gott zwar große Gunst gewähren, aber auch empfindlich strafen kann. Selbst ein Begünstigter ist vor göttlichem Zorn nicht gefeit, sofern er sich etwas zu Schulden kommen lässt. Göttliche Gunst entsteht u. a. aus Verehrung durch die Menschen, z. B. mittels Opfergaben.²¹⁵

213 *Sinuhe*, Version B, Z. 300–310 (Pharao holt Sinuhe nach Ägypten und gibt ihm ein Grab); *P. Rylands* 9, Kol. 5, Z. 18–Kol. 6, Z. 3; Kol. 8, Z. 15–16; Kol. 10, Z. 12–13; Kol. 10, Z. 15 (Bestellung bzw. Entlassung aus Ämtern); *Königserzählung*, Kol. 2, Z. 15–16 (Art der Gunst unklar); *P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 14, Z. 32–33 (unklar, ob Pharao Handelnder ist); Wunsch nach Gunstbezeugungen durch den König: *Satirische Streitschrift*, § KÄT 38, 3–40, 3.

214 Cf. dazu auch den Abschnitt in Kapitel 1 und Kapitel 5.

215 *Lehre des Ptahhotep*, § D 247–248: „Das Herz der vom Gott Beschenkten ist groß. (Aber) wer seiner Leidenschaft gehorcht (wörtl.: auf seinen Bauch hört), er gehört dem Feind.“; *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 3, 4–6: „Meschenet ist wie bei ihrem ersten Mal. Es gibt keinen, der mißachten (wörtl.: verletzen, schädigen) könnte, was für ihn bestimmt ist. Siehe doch (?), groß ist die Gunst des Gottes. Überaus gewaltig ist sein Bestrafen. Groß ist seine Ba-Macht.“; *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Chester Beatty 4*, *Verhaltensregeln*, Kol. 4, Z. 10–12: „Verehere deinen Gott unaufhörlich, damit er <dich> jeden Tag begünstigt, (und) damit er deine Knochen, die in deinem Körper sind, der Erde der Nekropole anvertraut. Opfere ihm von ganzem Herzen (wörtl.: aus liebendem Herzen), damit er dir die Nahrung gibt, die er zu geben pflegt. {Die Menschen} <Ein Mensch> liebt den, der für ihn handelt, und dieser Gott (liebt das) ebenso.“; *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Chester Beatty 4*, *Verhaltensregeln*, Kol. 5, Z. 5–6: „Was das Gedeihen-lassen dessen, der für Gott arbeitet, angeht, (es ist) wie Weinen für eine Katze. (?) Wenn du standhaft bleibst beim Befolgen seines Beispiels (oder: vorbildlichen Verhaltens), dann wirst du mit seiner Gunst beladen (im Jenseits) anlanden.“; *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 7, Z. 2–10: „Die Flut ist zum Wellenkamm (?) geworden. Die Krokodile sind sichtbar (wörtl.: entblößt); die Nilpferde sind auf dem Trockenen; die Fische schnappen nach Luft (?; oder: sind abgekämpft/in einer Bedrängnis [?]). Die „Wolfschakale“ sind gesättigt/satt; die Vögel sind im Fest; die Fischnetze sind entleert/bleiben leer. Was jeden einzelnen Bescheidenen im Tempel (oder: des Tempels) angeht: sie (alle) sagen: „Groß ist die Gunst

Begünstigung zeigt sich, als Chalamenti in *Krugtexte, Krug B, Der Beistand der Isis* von der Göttin ein Diadem nach seinem Stoßgebet in der Not bekommt oder als die Feldgöttin in *The Pleasures of Fishing and Fowling*, Bz, 10–11 dem Pharaon nach zahlreichen Ritualen und Opfern einen guten Fang beschert.

2.3.10 Göttliche Protektion

Ein häufiger Wunsch der Menschen in Gebeten und anderen Kultpraktiken ist, von den Göttern geschützt zu werden. Auch ein Wort für „Lebewohl“ beinhaltet einen Schutzspruch: „Horus (sei) dein Schutz!“²¹⁶ Könige erbeten sich göttlichen Schutz im Krieg und anderen Konfliktsituationen.²¹⁷ Sie sind aber auch in der Lage, die Menschen nach Art der Götter zu schützen.²¹⁸ Protektion der Untertanen ist zudem eine königliche Aufgabe, eng in Zusammenhang zu sehen, den Fortgang der Welt mittels Kultvollzug zu garantieren. Selbst der tote Herrscher kann seinen Sohn und Nachfolger beschützen (*Lehre des Amenemhet*, § H3a–b; textkritisch problematische Var. P. Sallier 2 = P. BM EA inv. 10182, § H3a–b, Z. 1, 4–5); „Du sollst so schlafen, daß dein eigenes Herz für dich Wache hält, weil ein Mann (von Rang) am Unglückstag keine Anhänger hat (d. h. er bekommt keine Hilfe) (wörtl.: daß du schläfst, ist, indem dein eigenes Herz für dich Wache hält, weil es die Anhänger für einen Mann am Tag der Schwierigkeiten nicht gibt).“ Es gibt einen weiteren Beleg, der von der Protektion Verstorbener für Lebende spricht.²¹⁹

des Re! Halte dich an den Bescheidenen, damit du das Leben (für gut) befindest, und damit dein Körper auf Erden wohlbehalten bleibt.“

216 *Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 34.

217 *Syrienfeldzug Thutmosis' III.*, Kol. 2, Z. 2–3 (Paser spricht dem Pharaon Mut zu, da Amonrasother auf dem Schlachtfeld präsent ist); Apophis und Seenenre, Kol. 1, Z. 2–5, und Kol. 1, Z. 9–Kol. 2, Z. 1 (die Herrscher vertrauen im Kampf auf Seth bzw. Amonrasother); Kampf um den Panzer des Inaros, Kol. 14, Z. 3–11 (das Schiff des Pharaon auf dem Weg in die Schlacht ist mit Figuren von Schutzgöttern ausgestattet). Im Kampf um die Pfründe des Amun, Kol. 10, Z. 22–25, fragt der Pharaon im Orakel, ob Amun ihn vor den rebellischen Hirten retten kann; vielleicht bezieht sich Kol. 17, Z. 22–Kol. 18, Z. 23, auch auf den Schutz des Herrschers. Im Zweiten Setna-Roman, Kol. 4, Z. 27–29, funktioniert der Schutz aller Götter Ägyptens zunächst nicht für den Pharaon, weil er jede Nacht durch Magie nach Nubien entführt und geschlagen wird. Die Passage in Sinuhe, Version AOS, vo., Z. 55–60, ist ein allgemeiner Beleg für den Schutz des Herrschers durch diverse Götter. Der Prinz in der Prinzenerzählung, Kol. 8, Z. 5–6, wird von seiner Frau darauf hingewiesen, dass Re ihn schützt, und opfert daraufhin dem Gott.

218 *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 5, 1–14 (Schutz der Untertanen wie Bastet, Bestrafung wie Sachmet); *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 6, 8–7, 3 (Schutz und Bestrafung der Untertanen).

219 *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 14, 9–11.

Doch hauptsächlich sind es die Götter, die die Menschen beschützen.²²⁰ Dazu gibt es diverse allgemeine Maximen in den demotischen Lehren: „Folge deinem Gott, damit er dich beschützt!“ (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 6, Z. 1) oder „Der Gott segnet Vertrauenswürdigkeit²²¹ mit Schutz.“ (*P.Insinger*, Kol. 12, Z. 2). Es wird wie so oft darauf hingewiesen, dass die guten Charaktere göttlichen Schutz erhalten, während sich der Götterfeind und andere üble Zeitgenossen vor göttlichem Zorn in Acht nehmen müssen.²²²

Einen Teil der göttlichen Protektion bezieht sich auf die körperliche Unversehrtheit (wḏ3), d. h. wohlbehalten oder heil zu sein. Dies lässt sich in diversen Passagen mit guten Wünschen feststellen²²³ oder in der präventiven Magie.²²⁴

In manchen Geschichten erfüllt sich der Wunsch nach dem Wohlbefinden nicht – das muss *Wenamun* in Byblos schmerzlich erfahren, als seine Höflichkeitsformeln zur Protektion des Lokalfürsten durch Amun gar nicht gut ankommt (Kol. 2, Z. 26–37). Auch der von Thoth ausgesandte Dämon hat das Ziel, Na-Nefer-Ka-Ptah und seine Leute nicht wohlbehalten sein zu lassen, sondern sie zu bestrafen (*Erster*

220 Götter schützen sich auch untereinander (*Astarte und das Meer*, Kol. 1, Z. x+13).

221 Hinweis von J. F. Quack.

222 *P.Insinger*, Kol. 10, Z. 1: „[Der Gott ist es, der] einem Weisen Schutz gibt, weil (er ihm) dient.“; Kol. 11, Z. 13–14: „Es gibt keinen wahren Schutz außer dem Werk des Gottes. Es gibt keinen wahren Diener außer demjenigen, der ihm (immer schon) gedient hat.“; Kol. 11, Z. 16: „Er bringt dem Feind Verderben, ohne daß es einen Schutz hinter ihm gäbe.“; Kol. 18, Z. 12–16: „Das Ende des Gottesmannes (besteht darin), ihn zusammen mit seiner Grabsausstattung in der Nekropole zu begraben. Der Herr von Millionen, der sie durch Sparen erworben hat, wird sie nicht eigenhändig ins Grab (den „Berg“) 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.“. Zu Beginn der elften Lehre wird allgemein betont (Kol. 9, Z. 21–22): „Die 11. Lehre: Der Weg, dir Schutz zu verschaffen, daß man dich nicht bedrängt. Dienen und [...] Charakter sind der Schutz für den, der Schutz gesucht hat.“ Unklar ist *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 26, Z. 23: „Es gibt keinen großen (= wirksamen) Schutz [...]“ Vielleicht hat auch nur der Weise und der Gottesmann eine Schutzstätte, die vermutlich der Gott gibt (*P.Insinger*, Kol. 10, Z. 6–7): „Wer die Stätte seines Schutzes findet, an dem vergeift man sich nicht. Wer Geld für (seinen) Schutz ausgibt, schläft unbehelligt auf der Straße.“

223 Z. B. in *P.Rylands 9*, Kol. 12, Z. 4–6; *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 27–29; *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 5, Z. 22–23, in der Passage Kol. 12, Z. 11–20, dito Kol. 13, Z. 24–31; Kol. 20, Z. 3–13; *Amasis und die Erzählung vom Schiffer*, Z. 21; *P.Petese 1*, Tebt. A, Kol. 6, Z. x+7–11; *Lehre des Ptahhotep*, § D 630–644; ferner in der Geschichte *P.Saqqara dem 1, 2* vo., *Merib und der gefangene Pharao*, als es darum geht, den entführten Pharao wohlbehalten zurückzubringen.

224 Cf. den Abschnitt zu präventiver Magie weiter unten. Als ein Beispiel sei der Wasserzauberspruch in der *Hirtengeschichte*, Z. x+12–22 genannt, damit die Herde wohlbehalten sei.

Setna-Roman, Kol. 4, Z. 7–8). Die körperliche Unversehrtheit ist sogar im Grab nicht automatisch garantiert.²²⁵ Weitere Götter, die Wohlbehaltenheit in literarischen Texten garantieren sollen, sind Ptah,²²⁶ die Kronengötter am Haupt des Pharaos (aber nicht der Pharaos selbst),²²⁷ oder der persönliche Gott – bis auf den Weg ins Totenreich hinein.²²⁸

Diverse Mächte werden in den Quellen genannt, vor denen sich die Menschen in Acht nehmen sollen, wenn sie körperlich unversehrt bleiben wollen: vor Ach-Geistern,²²⁹ vor Krokodilen und anderen gefährlichen Tieren/göttlichen Manifestationen²³⁰ und vor dem persönlichen Gott.²³¹ Wenn die Lesung von der Stelle in der *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 25, Z. 2–5, richtig ist, unterstützt gutes Handeln durch Kontakt mit guten Charakteren auch die Wohlbehaltenheit der Götter: „... freunde dich mit einem Mann deiner Verhältnisse/Art an, damit Re in der Ferne wohlbehalten ist.“²³²

Eine andere Ausgangssituation im Vergleich zu Menschen, die Götter um Hilfe anrufen, besteht, wenn Götter die Menschen erretten sollen. Der Wunsch nach Rettung wird beispielsweise in Gebeten kommuniziert. So fleht *Wermai* im Stillen seinen Gott an, ein besseres Leben zu bekommen.²³³ Die Sprecher des letzten Klageliedes in *P.Rylands* 9, Kol. 25, Z. 6–9 enden ihre gebetsartigen Ausführungen mit „Komm zu uns! O Amun, rette uns vor ihren abscheulichen Umtrieben!“ und drücken somit die Hoffnung aus, dass Korruption und Ungerechtigkeit durch den Gott beendet werden mögen. Hor, Sohn des Panesche, betet zu Thoth, wie er den Pharaos

225 Das korrekt ausgeführte Begräbnis scheint hier ein Schutz zu sein: *Satirische Streitschrift*, § KÄT 88, 2–3: „(Und trotzdem:) Er ruht (jetzt) <im> Westen, wobei sein Körper wohlbehalten ist, ohne daß der Schrecken des Vollkommenen Gottes ihn holen wird“.

226 *Erster Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 38–Kol. 6, Z. 3.

227 Dies ist durch Lobpreis zu erreichen: *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 6, 7–10.

228 *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 24, Z. 11–20.

229 *Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 21, Z. 19–Kol. 22, Z. 3 – die Lösung ist hier Reinheit und Totenkult.

230 *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 7, Z. 2–10 – die Lösung ist hier, sich an dem Bescheidenen als Charakter zu orientieren und normativ gut zu handeln.

231 *Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 8, Z. 9–14 – die Lösung ist hier, sich vor dem Allherrs zu hüten, indem man beispielsweise keine Ackergrenzen verschiebt. Nach P.BM EA inv. 10474 ro., Kol. 13, Z. 17–Kol. 14, Z. 3 ist es wichtig, Herz und Zunge nicht voneinander zu trennen (d. h. wohlüberlegt und mit Plan zu handeln), um unversehrt zu bleiben.

232 Laisney (2007) 219–220 mit Diskussion.

233 *Wermai*, Kol. 3, Z. 13–15, Übersetzung von Quack (2001a) 177: „Wozu sollen sie sonst noch dienen? Genug für mich ist der Friedhof, während ich im Angesicht des Horizontischen bin. Er möge (mich) retten im Gemetzel, im Aufruhr! Sein Leib ist vollkommen in seinem früheren Zustand. Ich durchlebte (die Zeit) und gedieh, als ich ihm loyal diente. ‚Er wird am Morgen kommen, wenn ihm gemeldet wird.‘ So sprach ich zu meinem Herzen in meinen Schicksalsschlägen.“ Im Schlussteil in Z. 5, 3–6 wendet er sich erneut klagend an den Gott.

retten könne, und bekommt eine Antwort per Inkubationsorakel. Die Amazonenkönigin Serpot betet Isis an, sie vor dem ägyptischen Heer zu retten.²³⁴ Peteses Frau Sachminofre wendet sich in einem magischen Ritual mit Gebet an Re, den Petese von seiner Krankheit zu erretten.²³⁵ Auch zwei Lehren weisen eine Stelle mit einem Gebet um Rettung auf: Soldaten rufen beim Einsatz im Ausland nach Rettung durch den persönlichen Gott – was nicht für diese Profession sprechen soll.²³⁶ Und in *P. Insinger*, Kol. 29, Z. 2 heißt es: „Wer seinen (des Gottes) Namen in einem Unglück in seinen Mund legt, wird daraus errettet.“ Die Rettung von/vor etwas ist daher auch Teil von Invokationen bzw. Gebeten anderer Kultpraktiken.²³⁷

Weitere Rettungsaktionen der Götter sind das Heimholen des *Sinuhe*,²³⁸ das Retten des Pharaos vor einem Attentat in der Rahmenhandlung der *Lehre des Anch-scheschonqy*, Kol. 2, Z. x+22–3, x+5, durch diverse Götter,²³⁹ oder das Heimholen von Soldaten und Gefangenen²⁴⁰ und sogar das Erretten von Schlachttieren.²⁴¹

In den Lebenslehren ist es in der Regel der persönliche Gott, der als Retter auftritt.²⁴² Als weitere Macht wird noch das Schicksal Shai erwähnt.²⁴³ In den Er-

234 *Ägypter und Amazonen*, Kol. 3, Z. 35–36.

235 *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 5, Z. 24–30.

236 *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Sallier 1*, *Berufescharakteristik*, Kol. 7, Z. 4–6.

237 Prozessionsorakel und später Heilung durch göttliche Intervention des Chons (*Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 13–17); Rettung des Pharaos durch das Zauberbuch des Thoth, Ort in Inkubation verraten, zuvor Gebet (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 5–9).

238 Der Protagonist macht dafür „jeglichen Gott“ verantwortlich; Version AOS, Z. 59–64.

239 Dialog des Pharaos mit einem Sicherheitsbeauftragten: „Weh [durch] ihn, weh durch Re und die Götter, die [...]! [Gibt es] irgendeinen [Menschen, der] mich [retten können wird?]“ [Pharao, mein großer Herr!] Pharao muß zu [Füßen deines Gottes?] bitten. ‘Sobald er dies gesagt hatte, heiterte sich [das Antlitz Pharaos] auf, indem er (der König) beim Großen-an-Kraft ..., indem er sprach: ‚Werde ich gerettet werden? Werde [ich] gerettet werden? Wahibremachi, Sohn des Ptahirdis, werde ich gerettet werden?‘ ‚Du wirst gerettet werden durch Pre und die Götter, die bei ihm sind, und Neith, die Große, die Gottesmutter(?), die große Göttin, wird alle Fremdländer der ganzen Erde unter die Füße des Pharaos legen.“

240 *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Anastasi 4*, *Das Elend der Stationierung im Ausland*, Kol. 13, Z. 5: „Es bleibt Gott überlassen, den zu retten, den er möchte.“; *P. Insinger*, Kol. 20, Z. 4–6: „Sei nicht verbittert in Gefangenschaft! Das Werk des Gottes ist groß. Der Gottesmann gerät in Gefangenschaft um der Rettung selbst willen (bzw. wegen der eigenen Rettung?). Der Tod schützt (vor?) Gefängnis wegen der Wehklage.“

241 *P. Insinger*, Kol. 20, Z. 22: „Er (der Gott) rettet den Stier auf dem Schlachtblock nach seiner Siegelung.“ – sicherlich auch metaphorisch zu verstehen. Die Begutachtung und Siegelung vor der Schlachtung war vorgeschrieben; cf. Hoffmann/Quack (2018) 295 mit Anm. 485.

242 Weisheitstext *P. Louvre inv. 2380 vo.*, Kol. 1, Z. 9: „[...] und der Gott deiner Stadt sind es, die dich retten.“ Unpersönlich ist *P. Insinger*, Kol. 20, Z. 1: „Der Tag des Verderbens geht zugrunde um der Rettung selbst willen.“, aber vermutlich muss man auch hier den Stadtgott mitdenken.

243 *Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 3, Z. 4–5: „Das Schicksal weiß seine Hand richtig an ihm zu gebrauchen (wörtl.: das Schicksal findet seine Hand in ihm), (und zwar) um ihn zu bestrafen. Es gibt keinen, der sich (oder: ihn?) vor seiner (des Schicksals) Hand retten kann.“

zählungen und Diskursen ist die Bandbreite wie immer größer. Die Situationen, aus denen eine Rettung erfolgen sollte, ähnelt denen der Anlässe für Gebete, da die Bitte um Protektion darin oft ausgesprochen wird: Kampf, Krieg, Krankheit, und der Wunsch nach Heimkehr.

2.3.11 Zusammenfassung

Menschen können sich vor dem Pharao, aber auch vor Göttern in Proskynese auf den Boden werfen. Diese bewegungsreiche Form der Verehrung findet während Audienzen statt; ein einschlägiges Beispiel dafür ist die *Geschichte des Sinuhe*. Aber in der Regel werfen sich Protagonisten vor den Göttern nieder, wenn sie dies mit einem Opfer, Gebet, Lobpreis oder Klagen verbinden. In seltenen Fällen werfen sich Protagonisten vor anderen Menschen aus Angst oder Furcht vor Verurteilung wegen ihrer Verbrechen nieder. Proskynese kommt in einigen Erzählungen vor, aber nur in wenigen Lehren. In der Regel dienen sie dazu, die Präsenz des Herrschers oder einer Gottheit zu signalisieren und diese darüber als stark oder schwach zu charakterisieren. Tendenziell wird sich mehr vor starken Herrschern in älteren Erzählungen auf den Boden geworfen.

Eine häufige kultpraktische Gattung sind Gebete und Bitten. Auch diese können oft mit weiteren Praktiken verknüpft werden wie beispielsweise Divination oder Opferungen. Ganz selten werden Invokationen auch zitiert. Hin und wieder gibt es Erwähnungen zu bestimmten Bewegungen oder Kopfhaltungen und Blickrichtungen während der Gebete. Gebete erfolgen anlassbezogen in den Erzählungen; auch Götter oder der Pharao können Beter sein. Die Themen der Gebete in den Erzählungen sind vielfältig: Um gute Reise, um den Sieg in Kriegs- und Kampfhandlungen, um göttlichen Beistand bei schweren Entscheidungen, um Nachkommen, um göttliches Einschreiten, um göttliche Gnade, um Errettung aus einer Misere oder um eine Form der Gerechtigkeit für die Protagonisten, aber auch um Gesundheit, Heilmittel und Sendung eines Zeichens werden die Götter gebeten. Manchmal wird dabei geweint. Bezeichnend ist, dass die Götter als Ritualaktanten von Gebeten nicht nur implizit mitgedacht werden müssen, sondern auch tatsächlich antworten oder reagieren können. Die Lehren rufen zu Gebeten auf, wie auch zu Totenopfergebeten. Die Redaktionen bedienen sich der guten und schlechten Charaktere, um die Häufigkeit von Gebeten darzustellen: Es verwundert nicht, dass schlechte Charaktere seltener oder nur in ganz besonderen Notsituationen beten als gute. Den Rezipienten wird es dadurch ermöglicht, Charaktere und Protagonisten auseinanderzuhalten.

Innerhalb von Gebeten lassen sich weitere Genres integrieren, z.B. Verehrung und Lobpreis. Diese sind oft mit Dank verknüpft. Es entspricht dem Ideal der

Lehren, sich nicht nur in schlechten Zeiten an die Götter zu wenden, sondern ihnen auch Dank abzustatten. Die Anlässe für Verehrung und Lobpreis sind die gleichen wie bei den Gebeten. Wichtig ist, die jeweiligen Kontexte zu beachten.

Eine weitere Gattung sind Klagen, die wiederum aus ähnlichen Gründen wie Gebete an die Götter gerichtet werden: Aufzeigen von Missständen, Ungerechtigkeiten, Klage um gute Gesundheit, Klage um Errettung aus schwierigen Situationen. Sie können Teil von Gebeten sein, aber auch die Totenklage als Textsorte wird mehrfach in den Erzählungen erwähnt. Einige Quellen thematisieren schlimme Zeiten, in denen sich Menschen den Tod wünschen und ihre Klagen an die Falschen richten.

Eide kommen sehr oft in Erzählungen vor und sind durch die Zeiten hinweg belegt. In einigen Erzählungen wie *P. Vandier*, *P. Rylands 9* und im *Zweiten Setna-Roman* sind sie sogar entscheidend für die Handlungen, denn sie initiieren weiteres Geschehen und Kultpraktiken, manchmal durch die Meineide der Protagonisten. In einem Fall im *Zweiten Setna-Roman* ist uns auch der Schwurgestus der erhobenen Hand überliefert. Die Protagonisten sprechen Eide im Kampfgeschehen aus, aber auch gegen andere Feinde, die sie im Laufe der Dramaturgie erwerben. Die Funktion der Eide liegt in der Bekräftigung einer Aussage vor den Göttern, die dann entweder gehalten oder gebrochen wird, und damit können die Protagonisten gut eingeführt und vorgestellt werden. Auch in den Lehren kommen Eide sehr oft vor und sind über die Zeiten hinweg belegt. Doch ihre Funktionen in diesem Genre sind anders: Hier geht es vor allem um die Loyalität vor dem Pharao und die Warnung vor dem Meineid, der schlimme Konsequenzen mit sich bringen kann. Außerdem werden Charaktere vorgestellt, von denen man sich fernhalten soll, weil ihre Eide nicht viel wert sind. Die Lehren rufen im Gegensatz dazu auf, Eide nur sparsam und in wichtigen Fällen anzuwenden.

Bei Verfluchungen ist der Fall weniger klar, denn es gibt erheblich weniger davon in den Literaturwerken, und sie sind nicht leicht von Schmähungen und Beschimpfungen zu trennen. Nicht immer ist ein Gottesbezug dabei. Wie bereits bei den vorher besprochenen Gattungen wenden sich Flüche gegen Gegner im Krieg, bei anderen Auseinandersetzungen oder bei der Rache gegen Verbrecher. Die Fluchenden sind nicht als böse konnotiert. Flüche kommen selten in den demotischen Erzählungen vor; außer ihnen gab es nämlich noch andere Möglichkeiten der Beschimpfung und Verunglimpfung von Gegnern. Erheblich mehr Belege für Flüche finden sich in den Weisheitslehren und dort durch die Zeiten hinweg, auch wenn man die Kolophone nicht berücksichtigt. Darin wird vor bestimmten Fluchenden gewarnt, aber auch vor denen, die die Götter verfluchen – das verweist wieder auf die schlechten Charaktere. Außerdem nennen die Weisheitslehren selbst einige Personen, die verflucht sind.

Es wird partiell das Ideal des hörenden Gottes vermittelt, der sich den Menschen und dem Pharao zuwendet, manchmal auch anderen Göttern. Er zeigt seine

Gunst gegenüber einzelnen Protagonisten oder Charakteren der Lehren wie dem Liebling der Götter. Diese Charaktere genießen ein hohes Vertrauen. Die Götter spenden den von ihnen Begünstigten Protektion, d. h. körperliche Unversehrtheit, Schutz vor Gefahren wie bedrohlichen Tieren oder anderen Göttern sowie die Rettung aus schwierigen Situationen. Diese Funktion können alle möglichen Götter einnehmen, aber auch der persönliche Gott, der Schicksalsgott Shai, oder der Pharao in den älteren Literaturwerken, der darin eine erheblich stärkere Position hat als in der Folgezeit.

2.4 Divination

2.4.1 Zum Divinationsbegriff

Divinatorische Praktiken dienen dazu, eine Gotteserscheinung und damit eine göttliche Entscheidung herbeizurufen, ein so genanntes Ordal.²⁴⁴ Die dazu verwendeten Methoden können auch als investigative Magie bezeichnet werden. In der Regel handelt es sich dabei um Orakel verschiedener Art. Übergänge zwischen den verschiedenen Kultpraktiken sind dabei fließend. *Divinatio* oder *mantike* sind *termini technici* im Lateinischen und Griechischen. Im Ägyptischen gibt es dafür keine Entsprechung, wohl aber andere Begriffe. Einer davon ist *bi3.yt*, ‚Wunder‘.

2.4.2 Divination auf Ägyptisch: *bi3.yt* et al. (‚Wunder‘)

Es gibt mehrere Begriffe, die Gottesentscheide bezeichnen. Von ihnen soll in diesem Abschnitt die Rede sein. Ein zentraler Terminus ist *bi3.yt*, der in mittel- und neuägyptischen Quellen vorkommt. Die Wortfamilie mit dem Stamm „*bi3-*“ ist vielfältig, wie die Studie von Erhart Graefe belegt.²⁴⁵ Zu dem ‚Wunder‘, was ich hier

244 Zu diesem Begriff cf. auch Kapitel 4, dort werden Ordale im Zusammenhang mit göttlicher Justiz diskutiert. *Sinuhe vergleicht seine Flucht mit einem Ordal* (Version B, Z. 42–43): „Ich weiß nicht, wer mich in dieses Fremdland brachte, es war wie ein Gottesurteil!“ Zur Systematik cf. jetzt Struck (2016) 1–36 mit einer Definition und zur Kontextualisierung von Divination als Technik in Politik und anderen Feldern des täglichen Lebens, und Fincke (2016).

245 Graefe (1971). Ein verwandter Begriff wird als ‚Charakter, Wesensart, Verhaltensweise‘ in Kapitel 5 besprochen. Nicht aufgeführt werden hier Aussagen, in denen ein Mensch als ‚Wunder von einem Mann‘ o. ä. bezeichnet wird – so werden z. B. Kandidaten für Priesterämter in *P. Rylands 9* angepriesen, oder die quasi-religiöse „Bewunderung des Pami“, die in einer Kampfesshandlung fehlt (*Der Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 5, Z. 16–21). Das ägyptische Wort ist ohnehin ein anderes (*ḥpr*, Var. *ḥprj*, *ḥprj.rj*, *ḥprj.(t)*). Neben

unter Divination behandle, gehören vielfältige Belege, die divinatorische und magische Praktiken umfassen. Ihnen allen gemein sind magisches und mantisches Spezialwissen, dass von Praktikern ausgeübt wird, und der sich darin offenbarende göttliche Wille.²⁴⁶

In den Erzählungen von *P. Westcar* wird der Begriff *bi3,yt* durchweg gebraucht. Dem gelangweilten Pharaon Cheops werden zu seiner Belustigung Geschichten erzählt, die alle ein ‚Wunder‘ zum Thema haben. Die Geschichten in der Geschichte werden dementsprechend eingeleitet oder kommentiert:

- Einleitung der 2. Geschichte, mit Ubainer (Kol. 1, Z. 18–20): „[Ich will] deine [Majestät hören lassen] ein [W]under, das geschehen ist zur Zeit [deines] Ahnherrn (Kartusche|Nebka|Kartusche), gerechtfertigt, als er sich be[gab] zum [Tempel] von [Ptah, dem Herrn von] Anch-Tau.“
- Ubainer lässt den Geliebten seiner Frau von einem magischen Krokodil festhalten (Passage Kol. 3, Z. 19–Kol. 4, Z. 7, hier nur der Beginn zitiert): „[... eine Tat] ist [m]ir erzählt worden. Möge gehen deine Majestät, damit du das [Wunde]r siehst, das geschieh[t zur] Zeit deiner Majestät. [...] ein einfacher Men[sch] hat [... Ehe]bruch (?) [...] ‚Darauf[hin ...] Ubainer. Darauf[hin besch] wor [Ubainer das Kr]okodil mit den Worten ...“
- Ende dieser Geschichte (Kol. 4, Z. 10–12): „Siehe, [das war] ein Wunder, das geschehen [ist zur] Zeit deines Vaters des Königs von Ober- und Unterägypten (Kartusche|Nebka|Kartusche) als Tat des Obersten Vorlesepriesters Ubainer.“
- Einleitung der 3. Geschichte, mit Djadja-em-anch (Kol. 4, Z. 18–20): „Ich möchte [deine] Majestät hören lassen ein Wunder, das geschehen ist zur Zeit deines Vaters (Kartusche|S[n]ofru|Kartusche), [gerechtfertigt], als die Ta[t] des obersten Vorlesepriesters [Dj]adjaemanch [...].“
- Ende dieser Geschichte (Kol. 6, Z. 15–17): „Siehe, (das war) ein Wunder, das geschehen ist zur Zeit deines Vaters, des Königs von Ober- und Unterägypten (Kartusche|Snofru|Kartusche), gerechtfertigt, als Tat des Obersten Vorlesepriesters und Buchschreibers Djadjaemanch.“

Im vierten Abschnitt will der Pharaon Cheops, angeregt durch seinen Sohn, keine Geschichten mehr hören (Kol. 6, Z. 22–25):

Aufstehen war [es], was der Königssohn Djedefhor tat, um zu sprechen, indem er sagte: „Es ist nur [die Rede von Wunderangelegenheiten, die längst vergangen] sind als etwas, das auch nur die vergangenen Geschlechter wissen konnten. Man kann (hier) nicht erkennen Wahrh[eit gegenüber]

bi3,yt und seinen Schreibvarianten *bi3,w*, *b3y,t* bezeichnen noch die Begriffe *mjh(3)* (Var. *mjh.t*, *mjh(3.t)*, *m'jh3*), eventuell *l'1(?)* und *trj3(?)* ein ‚Wunder‘.

246 Cf. für eine rezente Übersicht Dunand (2021) mit Beispielen bis ins frühe Christentum.

Lüge: [Es gibt (aber) jemanden unter] deiner Majestät zu deiner eigenen Zeit, den keiner kennt. [Denn es ist (nur) ein Wissender, der es vermag, einen Unwissenden wissend zu machen.“

Er lässt den Magier Djedi kommen, der ein Wunder vor seinen Augen vollbringen soll. Dieser berichtet außerdem von Ruddedet, die mit drei göttlichen Kindern schwanger ist. Als ‚Wunder‘ werden für die drei Jungen durch Isis und weitere Götter drei Kronen geschaffen und versteckt, denn es handelt sich bei den Neugeborenen um die zukünftigen Könige Ägyptens (*P. Westcar*, Kol. 11, Z. 10–17).

Im *Zweibrüdermärchen* verwandelt sich Bata einmal in einen Stier mit schöner Fellzeichnung mit seinem Bruder Anubis auf seinem Rücken reitend und ein anderes Mal in zwei große Perseabäume (Kol. 14, Z. 5–Kol. 15, Z. 6 und parallele Schilderung in Kol. 16, Z. 6–Kol. 17, Z. 3). Die plötzliche Erscheinung des Tieres und der Bäume wird als *bj3.yt* gefeiert und meint technisch gesehen transformative Magie.

Eine andere Bedeutung hat der Terminus *bj3.yt* im Prozessionsorakel: Dort bezeichnet er das Erscheinen des Gottes, um ein Ordal abzugeben. In einer Passage in der *Lehre des Ani* werden genaue Verhaltensmaßregeln gegeben, wie man sich dabei korrekt verhalten soll.²⁴⁷ Diese Stelle lässt sich gut zusammen mit einer ähnlichen Passage aus der *Lehre des Amenemope* vergleichen, wonach man sich ebenso vor Verfälschungen und erfundenen Ordalen des Gottes beim Prozessionsorakel zu hüten hat.²⁴⁸

Ein weiteres Wunder (*bj3.yt*) wird in der *Erzählung von einem König und einer Göttin* erwähnt (*P. Wien* inv. 36 vo., Z. x+7–8, zerstört). Nur ignorante Menschen können die Bedeutung eines *bj3.yt* nicht verstehen und sehen sogar in materiellem Besitz ein Wunder (*Lehre des P. Ramesseum* 2 vo., Z. 2–3).

Mit dem demotischen Terminus *hprj.t* ist auch eine Art ‚Wunder‘ gemeint. Allerdings lässt die Übersetzung nicht zu, dies entsprechend dem Begriff *bj3.yt* ausschließlich auf ein Orakel zu beziehen, wie eine Stelle in *P. Insinger* zeigt (Kol. 31, Z. 9): „Man sagt ‚ein Wunder des Gottes!‘ in der Furcht, ohne daß es ein Unrecht gibt.“ Ein Mensch, der so etwas sagt, übertreibt vermutlich, um in seiner Furcht vor dem Gott von einer Missetat abzulenken, die es so gar nicht gibt, weil er Angst

247 *Lehre des Ani*, P. DeM 1, Kol. x+5, Z. 5–6, 1: „Opfere dem Gott! Hüte dich vor seinem Tabu! Du sollst dich nicht nach seiner Prozessionsgestalt erkundigen! Erlaube dir keine Freiheiten mit ihm nach seinem Erscheinen, um an seinen Trageschrein heranzutreten! Du sollst nicht den verherrlichen, der das Orakel (*bj3.yt*), das er (der Gott) gegeben hat, behält! (?) Eine Vermehrung seines Schutzes veranlaßt du (oder: gibst du (ihm)). Halte dir [seine Art, zu zürnen,] vor Augen (wörtl.: Achte mit deinem Auge genau auf sein[e Art, zu zürnen])!“

248 *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 21, Z. 13–16: „Verfälsche kein Orakel (*bj3. t*) im Protokoll (wörtl.: auf der Buchrolle), und bringe nicht die Pläne Gottes durcheinander! Erfinde nicht für dich selbst eine Machterscheinung Gottes, als ob (wörtl.: indem) es Schai und Renenet nicht (mehr) gibt.“

vor der göttlichen Strafgewalt hat. Das gleiche Wort beschreibt in der Episode zur Schöpfung in *P. Insinger* „das Wunder des Feldes“ (Kol. 32, Z. 4: t3 ḥprj.t n t3 šḥ.t), um die Menschen zu ernähren. Auch der Tod kann ein ḥprj.t sein – d.h. unerwartet eintreten, wenn ein Mensch durch die Vergeltung verfolgt wird (*P. Insinger*, Kol. 34, Z. 5). Den Begriff b3.yt gibt es im Demotischen nicht mehr; außer ḥprj.t bezeichnet v.a. mjḥ et var. ein Ordal und verfügt auch über die Bedeutungsnuance des (Ver-) Wunderlichen.

Im *Zweiten Setna-Roman* wird die Kindheit des Jungen Si-Osiris beschrieben (Kol. 1, Z. 9–14). Bereits in jungen Jahren kann er Kultvorschriften rezitieren und vielleicht ein „Wunder der Erde“ (mih) vollbringen. Günter Vittmann vermutet, dass dieses Wort in einer Lücke gestanden haben könnte, in der Setna im Traum die Geburt seines Sohnes vorausgesagt wird, der viele Wunder vollbringen würde (Kol. 1, Z. 6–9).²⁴⁹ Als Vater und Sohn die Unterwelt betreten, wundert sich Setna über das, was er da sieht und stellt seinem Sohn Fragen (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 2, Z. 9 mit Formen vom Stamm von mjḥj- und in Kol. 2, Z. 25–27, u.a. der *hapax* trj3). Da Si-Osiris in einem Zauberduell einen nubischen Magier schlägt, sind der Pharao und sein Hofstaat ebenso verwundert (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 7, Z. 6–9; mjḥ).

In *König Wenamun und das Königreich von Liḥyan*, Fragment 2, Z. 6, ist vermutlich die Geburt eines Sohnes selbst als ‚Wunder‘ (w‘ myḥy) bezeichnet, vielleicht vergleichbar mit der Episode über Ruddedet in *P. Westcar*, da eventuell dort auch ein Sack erwähnt wird.

Bei *Ägypter und Amazonen* werden Opfergaben an König Inaros als Wunder beschrieben (mjḥj.t, zweimal innerhalb der Passage von P. Wien D 6165 + 6165A, Kol. 6, Z. x+15–29, eventuell nochmals im Fragment 12, Z. 33–34).

2.4.3 Divination durch Orakel

Neben Varianten von b3.yt gibt es weitere Termini für Orakel. Darunter sind das ph-nṯr ‚Erreichen eines Gottes‘²⁵⁰ genauso zu nennen wie gj-n-šn ‚Befragung‘ oder die Antworten nd.wt-r3 ‚Ratschlag‘, ḥr.tw ‚Ausspruch‘.²⁵¹

Bevor eine Orakelfrage gestellt werden konnte, musste gewährleistet sein, dass es sich um den richtigen Zeitpunkt handelt – z.B. mittels eines Festkalenders. Laut *P. Insinger*, Kol. 31, Z. 24–Kol. 32, Z. 17, erschuf der Schöpfergott u.a. den Kalender und die verschiedenen Jahreszeiten. Der Ablauf eines Jahres ist in erster Linie

249 Cf. die Anmerkung von Günter Vittmann im TLA, ad loc.

250 Gee spekuliert, dass dieses Offenbarungsritual bereits in der Geschichte des *Schiffbrüchigen* vor der Schlange vorgekommen sein könnte, cf. Gee (2003).

251 Ein Schlüsselbegriff, der als Indikator eines Orakels gilt, ist das Geschick ‘š-šn. Cf. dazu Kapitel 5. Zu Orakeln im griechisch-römischen Ägypten jetzt überblicksartig Dunand (2022).

ein Festkalender, dessen Termine man einhalten muss (*Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 16, Z. 3–4):

Feiere ein Fest <für> deinen Gott! (Und) du sollst es <zu> seiner (richtigen/ bestimmten) Zeit wiederholen. (Denn) Gott ist/wird zornig, wenn sie (die Zeit) verpaßt wird (wörtl.: beim sie Übertreten).²⁵²

Es wird nicht direkt gesagt, dass eine Hemerologie oder Menologie wie in den *Sortes Astrampsychi* oder in anderen Losorakeln verwendet werden soll,²⁵³ aber zwei Passagen aus demotischen Lehren können das Verständnis zur zeitlichen Fixierung von Kultpraktiken denken. So heißt es am Schluss der *Lehre des Ancheschongy*, Kol. 28, Z. 10: „Werde nicht müde, den Gott anzurufen! Er hat seine Stunde des Hörens.“ Dies hat aber nichts mit festen Ritualzeiten für Gebet, Orakel o. ä. zu tun. Vielleicht geht die Maxime über Geduld und Ungeduld in die gleiche Richtung (*P.Insinger*, Kol. 22, Z. 1–2): „Alle ihre (richtige) Zeit ist durch den Weisen geprüft. Ihre Anleitung liegt in dem Ratschluß (dem Plan), den Gott befohlen hat.“ Die Art und Weise, wie der Gott seinen Plan kommuniziert hat, so dass der weise Mensch den richtigen Zeitpunkt prüfen konnte, war vielleicht ein Orakel. Im *Lamm des Bokchoris* ist von einem *dm' n n3 hrw.w*, dem „Buch der Tage“²⁵⁴ oder „Buch von den Dingen“²⁵⁵ die Rede, was an Tagewählerei erinnert, sich wohl aber auf die schriftliche Fixierung der Prophezeiung des Lamms bezieht. Ob das Lamm in Omen oder durch einen Traum kommunizierte, die dann notiert wurden?

2.4.3.1 Ticket-Orakel und weitere Befragungen der Götter

Aus manchen Erzählungen geht hervor, dass Menschen einem göttlichen Auftrag folgen. Diese könnten über divinatorische Praktiken wie Ticket-, Prozessions- oder Traumorakel erhalten worden sein. So habe Amonrasonthor dem Herihor gesagt, dass *Wenamun* Bauholz für die göttliche Prozessionsbarke holen solle (Kol. 2, Z. 23–26).²⁵⁶ In *P.Queen's College*, Kol. x+4, Z. 1–3, spricht ein Gott bzw. „das lebende Gesicht“ zu User-Maat-Re, dass dieser bestimmte Kulthandlungen ausführen solle. In *P.Petese* 2, D7, Kol. 1, Z. 11, manifestiert sich göttlicher Wille zum Thema, was mit den Kindern eines Propheten geschehen solle: „They acted according to everything

252 Ein interessanter Fakt ist, dass das Kolophon der lehrhaften Sentenzen von *Late Egyptian Miscellanies*, P.Sallier 4 = P.BM EA inv. 10184 vo., Z. 16, 2 auf der Rückseite eines Tagewählkalenders steht.

253 Auch das Losorakel ediert von Quack in Quack/ Ryholt (2019), Texte 23–30, Fragment 1–2, 288–289 verfügt über eine solche Hemerologie; cf. den Vergleich der einschlägigen Zeugnisse in der Tabelle S. 330–335.

254 So bei Thissen (2002) 125–126; so auch übersetzt von Günter Vittmann im TLA.

255 So Hoffmann/Quack (2018) 241.

256 Die Barke soll natürlich in der Prozession verwendet werden – u. a. für Orakel.

which the god had commanded [concerning] the children of the Prophet“. Auch wenn es den Menschen manchmal nicht klar ist, können sie doch unter göttlichem Befehl stehen, wie der *Oxfordor Weisheitstext* (T. Ashmolean inv. 1964.489, A, Z. x+4–6) zeigt:

Du handelst im Auftrag des Gottes, (und zwar/auch) ohne daß es seine Präsenz (wörtl.: Gesicht) gibt, die dich auf seinen Plan (oder: seine Art) einstellt. Nachdem er den in seinem Auftrag Handelnden geschickt hat, [... Wenn er richtet/urteilt, so wird er (es) in der Wahrheit finden (oder: so wird er wahrlich fündig), dieser Gott, der (es) unter deine Aufsicht stellt. Möge die Gunst [des ...] (oder: [seine] Gunst) dich erreichen [...]

Falls die Interpretation richtig ist, ist es dem Adressaten vielleicht nicht ganz klar, wann und ob überhaupt der Gott seinen Willen offenbart hat. Die Sentenz verweist zudem auf die Vorstellung, dass die Götter das Schicksal der Menschen bestimmen.

Das Ticket-Orakel bezeichnet eine Orakelbefragung, in der eine Frage schriftlich und in affirmativer und in negativer Form im Tempel eingereicht worden ist – auf kleinen Papyrusblättern, den ‚Tickets‘. Es wurde beispielsweise gefragt, ob eine Angelegenheit vorteilhaft oder nicht vorteilhaft sei. Unter Ausschluss der Öffentlichkeit legten die Priester dem Gott im Allerheiligsten die Frage zu Entscheidung vor, die die Götterstatue durch Nicken oder Zurückweichen bekundete.²⁵⁷ Die literarischen Texte bieten für diese Befragungsmethode zahlreiche Informationen.

Die *Lehre des Anchsheschonqy* legt in dieser Hinsicht mehrere Handlungsanweisungen nahe (Kol. 8, Z. 4–5): „Tue nichts, ohne vorher danach/darüber gefragt zu haben! Fragen (stellen zu können) ist dein Glück.“ Dass mit dem Fragen eine Orakelhandlung gemeint sein muss, beweist die folgende Maxime (Kol. 8, Z. 6): „Du wirst (sollst) drei Weise zu einer einzigen Sache befragen, die (bzw. wenn sie) eines Orakel des großen Gottes wert ist (??).“ Hier wird auf weise Männer (vielleicht auch weise Frauen?) verwiesen, die man bei gewichtigen Angelegenheiten ebenso befragen konnte wie den Gott selbst. Das Wort für Orakel ist *ph-ntr*. Wichtig ist, sich dann auch an das Ordal zu halten (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 16, Z. 14):

Hol kein Orakel ein (wörtl.: „erkundige dich nicht“ (sic)) vor dem Gott, wenn du (ohnehin) ignorierst, was er sagt (wörtl.: „und du gehst an dem vorbei, was er gesagt hat“)!

257 Genaues Verfahren in Naether (2010) 40–43.

In *P.Insinger*, Kol. 35, Z. 5 ist der Begriff *hn* als „Seefahrt“ oder „Freund“ gedeutet worden.²⁵⁸ Vermutlich geht es in der Anrufung eines Gottes um einen Freund oder eine sichere Überfahrt, ohne dass eine Orakelbefragung dafür vorgenommen worden ist: „Ich habe zum Gott gerufen, daß er mir gnädig sei und daß er mir ein Freund(?) sei (oder: eine Seefahrt mache?) ohne Befragung.“ Beide Themen kommen in den Ticket-Orakeln vor, und insbesondere die Sicherheitsbedenken bei Reisen sind ein gut dokumentiertes Anliegen.²⁵⁹

In *P.Rylands* 9, Kol. 17, Z. 19–Kol. 18, Z. 4 werden Streitigkeiten um Ländereien geschildert, in deren Zuge ein Brief geschrieben wird:

Es waren viele Streitereien, die Cherchons und der Feldervorsteher vor dem Phrao (miteinander) hatten. Das Ende (der Geschichte) war, daß der Feldervorsteher nicht dazu bewogen werden konnte, von der Insel von Teudjoi Abstand zu nehmen. Cherchons brachte ihn dazu, einen offiziellen Brief zu schreiben, um zu veranlassen, daß die 484 1/2 Aruren Ackerland [als] Entschädigung für die 484 1/2 Aruren Ackerland, von denen man festgestellt hatte, daß sie der Opferstiftung auf der Insel von Teudjoi zugeeignet waren, neben die Opferstiftung des Amun, die im Gefilde des Festlandes von Teudjoi war, gegeben würden, und daß er Abstand nehmen ließe von dem Getreide, das aus Teudjoi geliefert worden war, indem sie sagten: „Es soll vom Ernteertrag der Insel von Teudjoi, die konfisziert worden ist, genommen werden.“

Joachim Friedrich Quack hat die These geäußert, dass es sich bei diesem *š't hjt* um einen „Orakel(?)brief“ handeln könnte.²⁶⁰ Dies ist nicht abwegig, da in dieser Zeit Streitigkeiten um Ländereien durch ein Orakelverfahren entschieden worden sind.²⁶¹

Es gibt ein paar demotische Textstellen, in denen Menschen etwas fragen, woraus aber nicht klar hervorgeht, ob es sich dabei um ein Orakel handelt. Diese Passagen seien hier kurz aufgelistet:

- *P.Saqqara dem.* 1, 1, Kol. 9, Z. 22–23: „Der Gott [...] des Fragens nach mir.“ Vielleicht fragt hier eine Person nach dem Wohlergehen eines Mannes? Die Handlung spielt allerdings in einem Privathaus. Wird hier vielleicht von einer Orakelfrage berichtet?
- *P.Saqqara dem.* 1, 1, Kol. 10, Z. 28–29: „Es wird nicht [geschehen(?) ...] der Pastophor [seine(?) Frau(?) [...]] Wenn du im Tempel fragst, wird deine Angelegen-

258 Zur Forschungsdiskussion cf. Kapitel 5.

259 Naether (2010) 405–406.

260 Hoffmann/Quack (2018) 47.

261 Naether (2018) mit einer Zusammenstellung der Quellen und Orakelmethoden.

heit in Wenchem wichtig sein.“ Die Lokalität könnte auf eine Orakelfrage hindeuten.

- *P.Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 14, Z. 27–30: „[Dein Lebensodem,] er möge heil sein! Ich bin die Frau des Djedseschep [...]‘ [...] eingetaucht] in Lotosöl auf [...]. Wenn es geschieht, daß [Pharao(?)] gefragt hat [...] in der Nekropole. Er sprach zu mir: ‚Ein Wab-Priester ist es, der veranlaßt hat, daß sie alles feststellen, was mit [...] geschehen ist.‘“ Gute Wünsche, gereinigte Gewänder und ein Wab-Priester könnten Indizien für Kulthandlungen sein. Ob der Pharao eine Orakelfrage gestellt hat?
- *Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen*, Fragment 3, Z. 6 hat eventuell ph-ntr
- *P.Petese 2*, Fragment D33, Z. x+1: „[...] with her [...] asked (?) [...]“. Diese Passage ist wie die folgenden im Orakelkontext äußerst spekulativ bzw. zu allgemein formuliert, aber eine Orakelanfrage kann nicht ausgeschlossen werden.²⁶²
- *Brooklyner Weisheitstext*, Fragment 9: „[...] dich befragen (?). Ein Spruch des [...]“

Die zentrale Belegstelle für Orakelbefragungen findet man im Verlauf der Erzählung *Der Kampf um die Pfründe des Amun*. Darin wird der Gott Amun mehrfach nach seiner Entscheidung befragt, wie in der Auseinandersetzung mit kriegerischen Hirten umzugehen sei, die die Barke des Amun während des ‚Schönen Fests vom Wüstentale‘ o. ä. gekapert haben. Leider gibt es dabei eine Crux: Aus dem Text geht nicht eindeutig hervor, ob es sich bei den Befragungen um Barkenordale oder um Ticket-Orakel handelt. Die Frage ist, ob eine Ersatz-Barke dafür verwendet worden ist – das übliche Prozessionsboot zumindest wurde von den Hirten gekapert. Am Kampfplatz war vielleicht wenig Platz für eine Bewegung der Barke, und die Hirten konnten womöglich sehen, was der Pharao tat oder sogar die Fragen und Antworten sehen und hören. Man kann das Orakelverfahren daher nicht mit Sicherheit bestimmen. Es kann auch sein, dass es sich um ein Barkenordal handelt, aber dass die Fragen wie bei einem Ticket-Orakel für die Erzählung ausformuliert worden sind.²⁶³ Auf jeden Fall sind Fragen vor das Kultbild des Amun in einem Behelfsheiligtum vorgebracht worden, die dieser durch Bewegung entschied – so, wie man es auch aus dem Prozessionsorakel mit der Barke kennt. Aber da auszuschließen ist, dass jede einzelne Befragung in Zusammenhang mit einem Fest steht, vermute ich, dass aufgrund der Methodik und der Formulierung der Fragen diese als

262 Ryholt (2006) 140 vermutet an dieser Stelle einen Verweis auf einen Festtag (hrw-nfr).

263 Cf. auch weiter unten den Abschnitt zum Ticket-Orakel und Kapitel 5 unter ‚Geschick‘. Es existieren Namensostraka, deren Zweck bisher nicht eindeutig geklärt werden konnte: Arlt (2013). Martin Stadler (2015) in TUAT N. F. 8, 424–425 vermutet, dass ein Barkenordal gemeint ist, und dass Anchhor zu einer Kapelle blickt, die eine Station des Prozessionsorakels sei.

Ticket-Orakel vor der Götterstatue stattgefunden haben müssen. Eine Frage ist sogar so gestellt, dass der Gott eine Auswahl aus mehreren Optionen treffen musste. Der König befiehlt zum Teil selbst, dass der Gott vor ihm erscheine. Die relevanten Textstellen seien hier kurz zitiert und kommentiert.

- Kol. 5, Z. 21–25: „Djedher, Sohn des Anchhor, sprach: ‚Mein großer Herr! Amun, der [große] Gott, ist erschienen. Möge der Pharao vor ihm fragen; folgendermaßen: ‚Ist es ein schöner Befehl, daß ich das Heer Ägyptens gegen diese Hirten rüste, daß sie (die Soldaten) Anchhor aus ihren (der Hirten) Händen erretten?‘“ Die Frage nach dem „schönen Befehl“ bzw. „guten Geschick“ ist aus den Orakelfragen im Ticket-Orakel gut bekannt. Vielleicht wurden der Götterstatue des Amun zwei schriftliche Anfragen vorgelegt, ob es ein schöner Befehl sei (oder nicht; š-sḥn nfr oder š-sḥn bjn), das Heer gegen die Hirten zu mobilisieren. Warum Amun erscheint, ist unklar. Da er mit seiner Prozessionsbarke ohnehin übersetzen sollte, steht dies vielleicht im Kontext des unterbrochenen ‚Schönen Fests vom Wüstentale‘ o. ä.
- Der Pharao stellt die Orakelfrage analog zu dem, was Djedhor empfohlen hatte (Kol. 6, Z. 1–4): „Der Pharao [befragte die Prophe]ten(?) des Amun; folgendermaßen: ‚Ist es der schöne Befehl, daß ich veranlasse, daß sich das Heer Ägyptens mit seinen Rüstungen gürtete und daß sie mit den Hirten [kämpfen]?‘ Amun gab die Ablehnung mit den Worten: [‚Nein!‘]“ Unklar ist, wieso im Text Propheten erwähnt werden, da doch der Gott selbst antwortet. Vermutlich führen diese (ḥm.w-ntr) als Spezialisten die Befragung durch. Sie werden nicht noch einmal genannt, aber ich gehe davon aus, dass sie diese und alle noch kommenden Befragungen durchführen. Außerdem wird nur die affirmative Version der Frage erwähnt und nicht noch die negative, was aber dem Fortgang der Handlung geschuldet ist: Nicht alle Details müssen genannt werden. Amun sagt „m-ir“ (Vetitiv), wie auch auf einem Ticket-Orakel als „Nein“ notiert.²⁶⁴ Die Antwort scheint ziemlich schnell zu kommen.
- Der König stellt nun Amun eine weitere Frage, ob er in seiner Nähe auf einer Sänfte bleiben möchte (Kol. 6, Z. 4–9): „Er (der König) sprach: ‚Mein großer Herr! O Amun, großer Gott! Ist es ein schöner Befehl, daß ich eine Sänfte bringen lasse, daß du darauf ruhest, und daß ich ein Segel aus Byssos über dir aufstelle, daß du hier bei uns bleibst, bis bzw. sobald?) die Dinge zwischen uns und den Hirten aufhören (d. h. geklärt sind)?‘ Amun kam in einer heftigen Bewegung nach vorne und sagte: ‚Man bringe es!‘“ Auch hier entsprechen die Formulierungen der Frage und der Invokation denen im Ticket-Orakel. Dass der König spricht, muss nicht automatisch heißen, dass er das Götterbild direkt anredet. Wahrscheinlicher ist, dass die Propheten die mündliche Eingabe

264 Naether (2010) 380–381.

des Pharaos in schriftliche Form brachten. Der Gott spricht auch nicht,²⁶⁵ sondern man kann aus seiner Bewegung nach vorn (bzw. Nicken) erkennen, dass er sich für seine Platzierung auf einer Sänfte mit einem zeltartigen Sicht- und Lichtschutz entscheidet. Die Bewegung wiederum entspricht dem Vor- und Zurückweichen beim Barkenordal. Von einer Barke ist aber nicht die Rede. Vielleicht hat sich das Götterbild zu dem Papyrus-Ticket niedergebeugt, das es als Antwort ausgesucht hatte. Pharao Petubastis veranlasst, was sich Amun gewünscht hat (Kol. 6, Z. 9–19) und lässt den Gott entsprechend „ruhen“ (hṭp).

- Es kommt zu einer weiteren Befragung des Amun, da mittlerweile mehrere Kämpfer des Pharaos von den Hirten überwältigt werden konnten (Kol. 10, Z. 1–6). Der Feldherr Pekrur rät dem König (Kol. 10, Z. 7–10): „Amun, der große Gott, er ist hier bei uns. [Es] kann nicht [geschehen(?)], daß wir irgendetwas tun, ohne ihn (Amun) zu fragen. Möge Pharao vor ihm (Amun) fragen! Wenn er uns zu kämpfen gebietet (wörtl.: „wenn er uns sagt ‚kämpft!‘“), werden wir kämpfen. Wenn es (aber) etwas anderes ist, das Amun befehlen wird, werden wir dementsprechend tun.“ Diese Frage ist eine Paraphrase und nicht im Orakelformular gestellt. Bezeichnend ist jedoch, dass nun schon zum zweiten Mal dem Pharao gesagt wird, was er zu tun hat – symptomatisch für die schwache Figur, die Petubastis in dieser Erzählung abgibt.
- Der Pharao folgt diesem Ratschlag und stellt die Orakelfrage (Kol. 10, Z. 10–15): „Pharao sprach: ‚Schön sind diese Ratschläge, die vom Großen des Ostens Pa-krur kommen (wörtl.: „gemacht sind“).‘ Der Pharao befahl, Amun erscheinen zu lassen. Pharao kam vor ihn. Die Gebete und Bitten, die er machte, indem er sprach: ‚Mein großer Herr! O Amun, großer Gott! Ist es der schöne Befehl (des Amun), daß ich das Heer von Ägypten gegen diese Hirten rüste, daß sie (die Soldaten) mit ihnen kämpfen?‘ <Amun> gab die Ablehnung: ‚Nein!‘“ Die Orakelkonsultation ist analog zur Passage in Kol. 6, Z. 1–4 zu werten – ein Ticket-Orakel mit Verneinung. Hier kommt als Information hinzu, dass Petubastis auf seinen Befehl (ḥn) hin den Gott erscheinen lässt. Vielleicht handelt es sich dabei um das Privileg des Herrschers, dass der Gott ihm auch außerhalb von Orakel- und Festzeiten antworten kann, gerade in Konfliktsituationen wie dieser? Zuvor war auch nicht von Bitten und Gebeten (n3 šrl.w irm n3 dbḥ.w) des Pharao vor dem Gott die Rede. Daraus ist zu schließen, dass der zeitliche Kontext dieser Orakelbefragung ein anderer ist. Der Gott bleibt bei seiner Entscheidung, nicht mit dem ägyptischen Heer gegen die Hirten vorzugehen.

265 Die ‚Antwort‘ mjin=w s erinnert zudem an die Apodosis in der Formulierung der Fragen bei Ticket-Orakeln, das beschiedene Papyruszettelchen herauszugeben, cf. Naether (2010) 386.

- Der Pharao beginnt die zweite Fragerunde mit zwei Fragen (Kol. 10, Z. 15–18): „Mein großer Herr! O Amun, großer Gott! Ist es der schöne Befehl (des Amun), daß ich die Pfründe des Anteils des Amunspriopheten dem jungen Priester überlasse? Wird er (dann) den Königssohn Anchhor und Ur-tep-imen-niut freilassen?“ (Da) gab Amun die Ablehnung: „Nein (wörtl.: „er wird nicht“)!“ Amun antwortet auf diese mustergültige (Ticket-) Orakelfrage mit dem negierten Futur III (bn-iw=f). Diese Antwort markiert wohl den Wendepunkt der Geschichte, da der Herrscher den Anspruch des jungen Priesters auf die Pfründe in Betracht zieht.²⁶⁶
- Dies führt zur dritten Frage des Herrschers (Kol. 10, Z. 18–20): „Pharao sprach: ‚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?‘ Amun gab die Ablehnung: ‚Nein (wörtl.: „sie werden nicht“)!“ Diese Frage ist analog der vorherigen zu analysieren.
- Die Verzweiflung des Pharaos wird auch darin offenbar, dass er eine vierte Frage anschließt, die analog der beiden vorherigen Fragen formuliert und von Amun beantwortet wird (Kol. 10, Z. 20–22): „Er sprach: ‚Mein großer Herr! Werden sich die Asiaten des Herrscheramtes (o. ä.) bemächtigen?‘ Amun gab die Ablehnung: ‚Nein (wörtl.: „sie werden nicht“)!“
- Außerdem will der Herrscher wissen, ob Amun ihn vor den Hirten beschützen kann (Kol. 10, Z. 22–25): „Er sagte: ‚Mein großer Herr! [Wirst] du mir Schutz vor den Hirten gewähren, damit sie die Barke des Amun verlassen?‘ Amun kam in einem schnellen Ruck nach vorn, (indem er) sagte: ‚Ja (wörtl.: ‚ich werde‘)!“ Die Antwort lautet diesmal iw=j und ist wieder direkt aus der nickenden, sich nach vorne beugenden Kultstatue abgeleitet worden. Diese Textstelle ist die einzige, die explizit Auskunft darüber gibt, dass mehr als eine Frage pro Befragung an den Gott gestellt werden konnte. Oder muss man hier wieder von einem Privileg des Herrschers ausgehen?²⁶⁷
- Nach diesen fünf Fragen nach Art des Ticket-Orakels will der Pharao wissen, wer aus einer Anzahl von Armeevertretern die Hirten besiegen könne (Kol. 10, Z. 25–Kol. 11, Z. 6): „Der Pharao nannte den (d. h. die) Namen der Führer, der Generäle, der Fürsten [...], der Soldatenobersten, der Großen der Soldaten, [der ...], der Großen [von] Ägypten [vor] Amun, dem großen Gott. Er stimmte keinem einzigen [von] ihnen zu. Amun stimmte [dem] Fürsten [Petechons] und

266 Cross (2022) 351–359 zur Strukturierung dieser komplexen Geschichte. Danach kann der erste Klimax mit dem Sieg von Pami und Petechons über die Hirten attestiert werden. Der zweite Wendepunkt ist vermutlich das Auftauchen des Min-Neb-Maat, der im mutmaßlichen zweiten Klimax die Hirten besiegt und so den Konflikt lösen kann.

267 Eventuell hat ein gewisser Teos in Hermoupolis Magna an einem Tag mehrere Fragen an Thoth gestellt, cf. Naether (2021b).

dem General Pami zu, [indem er sprach]: „Sie (sind es), die [nach Süden] kommen und die Hirten vertreiben werden, [in deren Besitz] die Barke [des Amun] ist, und die dem Königssohn Anchhor und dem Gen[eral Ur-tep-imen-niut] zur Hand gehen(?), und sie werden [mich (Amun) nach] Theben übersetzen.“ Pharaos Veranlassung, daß Amun [...] nahm.“ Es ist interessant zu erfahren, dass der König nicht nur mehr als eine Frage stellt, sondern mit diesem seinem sechsten Anliegen eine andere Fragetechnik wählt: die Losentscheidung (*sortes*), die für das Ticket-Orakel recht selten belegt ist, aber in der Praxis vielleicht genauso üblich war wie das Auswählen von zwei Fragen (nur nicht so gut belegt in den Quellen).²⁶⁸ Vermutlich wurden hier die Namen der Betroffenen auf kleine Papyrus-Tickets geschrieben und der Gott wickelte bei Ablehnung zurück oder neigte sich bei Zustimmung nach vorne. Der Prozess des Aussuchens wird mit *tꜥj* „nehmen“ wiedergegeben, was der Gott wiederum auf Veranlassung des Herrschers tut. Ob ein inspirierter Priester als Medium des Gottes die Tickets aufgehoben hat? Die narrative Strategie ist so gewählt, dass zuerst kein General als fähig beschrieben wird, die Hirten zu besiegen – bis auf die eigentlichen Helden der Erzählung, Petechons und Pami. Sofort unterrichtet der Pharaos Pektur von den Orakeln (Kol. 11, Z. 6–8), die Amun in den Befragungen (*šn.w*) mitgeteilt hatte.

In diesen Passagen erfahren wir einiges über die Modalitäten von Orakelprozeduren, die die Orakeltexte selbst nicht mitteilen. Außerdem finden Petubastis' politisch-militärische Fragen keine Entsprechung im dokumentarischen Befund und liefern den Beleg, dass auch ein Pharaos diese Divinationsmethode nutzen konnte. Erzähltechnisch werden zahlreiche Inhalte und Hintergründe durch die Orakel vermittelt, die auch einen Wendepunkt der Handlung markieren. Es zeigt sich, dass der Pharaos eine doppelt schwache Figur abgibt: Sein Sohn hat wohl nicht rechtmäßig Anspruch auf die Pfründe, und Petubastis agiert zaudernd und wenig souverän in den Kultpraktiken. Abschließend ist zu vermuten, dass der Konflikt gelöst und die Barke weiterfahren konnte.

Das Nicken und Zurückweichen der Götterstatue beim Antworten kennen wir noch aus anderen Geschichten, z.B. von *Chons und die Prinzessin von Bachtan* sowie aus *P. Rylands 9*, Kol. 24, Z. 1–2, in dem Amun zu mehreren Klageliedern anhebt: „Abschrift der Lieder, die Amun machte, als er zu diesen ausgemeißelten Stelen gelangte, indem er sich in das Allerheiligste seines erhabenen Schreines begab, indem er sich hinabwandte und dem Vorsteher der Sänger zunikte“ (*mtw=f hn r pꜣ mr-ḥs*). Vermutlich hat Amun durch seine Bewegungen den Sänger dazu

268 Naether (2010) 381–382.

inspiriert, bestimmte Weisen zu singen und damit seinem Ärger poetisch Ausdruck zu verleihen.

2.4.3.2 Barkenordal und Prozessionen

Das Prozessionsorakel ist eine Befragungsmethode, bei der der Götterbarke mit dem eingehausten Kultbild (sšm.w)²⁶⁹ schriftliche Fragen in den Weg gelegt wurden, z. B. auf Ostraka. Die Funktion ist daher eine andere als bei der römischen *pompa circensis*.²⁷⁰ Die Barke wurde an Festtagen durch Träger an einer Prozessionsroute entlang getragen. An diesen Tagen hatten Menschen Zugang zum Tempelvorhof und konnten dem Gott ihre Fragen stellen. Oft standen nur Stichworte auf den Ostraka. Durch eine Vorwärtsbewegung oder durch Zurückweichen wurden Zustimmung und Ablehnung bekundet.²⁷¹ Solche Orakel dienten sogar der Bestimmung von Herrschern.²⁷²

Dass man den Weg der Barke nicht stören und ihre Orakelantworten (b3.yt) nicht verfälschen dürfe, wurde bereits weiter oben erwähnt.²⁷³ Auch in den *Late Egyptian Miscellanies* wird auf gute Manieren, Reinheit und ruhiges Verhalten während des Prozessionsorakels hingewiesen.²⁷⁴

Sei rein von ganzem Herzen (wörtl.: aus liebendem Herzen)! Säubere dich jeden Tag! Strecke deine Hände nicht aus nach einer Sache vor ihm (oder: in seiner Gegenwart)! Hüte dich vor Hingerissenheit(?)! Richte deinen Blick nicht auf eine Stelle, die du (noch) nicht kennst! Du sollst Gott nicht

269 Cf. dazu die singuläre Aussage aus der *Lehre für Merikare*, dass der Gott auf seinem Prozessionsweg (schlicht w3.t=f) in Form einer Welle existiert. Cf. dazu Kapitel 3.

270 Cf. dazu Latham (2016).

271 Naether (2010) 40–43; Jauhainen (2009) 28–33 (allgemein) und 265–268 (für Deir el-Medina).

272 Jansen-Winkeln (1999). Zur dezidiert politischen Funktion der Orakel und der Professionalisierung der Priesterschaft zu diesen divinatorischen Zwecken jetzt Kubisch (2024).

273 *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 12–14; die Parallele P. DeM 1, Kol. x+5, Z. 5–6, 1 hat: „Opfere dem Gott! Hüte dich vor seinem Tabu! Du sollst dich nicht nach seiner Prozessionsgestalt erkundigen! Erlaube dir keine Freiheiten mit ihm nach seinem Erscheinen, um an seinen Trageschrein heranzutreten! Du sollst nicht den verherrlichen, der das Orakel, das er (der Gott) gegeben hat, behält! (?) Eine Vermehrung seines Schutzes veranlaßt du (oder: gibst du (ihm)). Halte dir [seine Art, zu zürnen,] vor Augen (wörtl.: Achte mit deinem Auge genau auf sein[e Art, zu zürnen])!“; kürzer ist P. Saqqara EES 75-S 45 = SCA 6319, Z. 6–10: „Opfere deinem Gott! Hüte dich vor [seinem Tabu]! [Du sollst nicht ...] Erlaube dir keine Freiheiten mit ihm nach [seinem Erscheinen!] [Dränge dich nicht an] ihn heran, um ihn zu tragen! Du sollst [das Orakel] nicht unterschätzen [...], indem du eine Vermehrung seines Schutzes veranlaßt hast.“ Die zweite Stelle zu diesem Thema ist in der *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 21, Z. 13–16.

274 *Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 4, *Verhaltensregeln*, Kol. 4, Z. 12–Kol. 5, Z. 2.

(unnötig?) befragen! Gott liebt es nicht, bedrängt zu werden. Er ist einer, bei dem (?) seine Prozessionsstatue nicht wahrgenommen werden darf.

Außerdem soll der Adressat der Lehre nicht neugierig hinter die Kulissen blicken, damit das kultische Geheimnis bewahrt bleibt. Selbst vor einer gewissen Hingerissenheit (vielleicht Ekstase?) soll er sich hüten und weniger relevante Anliegen nicht vor den Gott tragen. Dies deckt sich mit weiteren Verhaltensregeln aus Weisheitstexten, die bereits besprochen worden sind.

Die Erzählung *Der Kampf um die Pfründe des Amun* handelt von einer Festprozession in Theben, die nicht stattfinden kann, weil Hirten die Götterbarke des Amun gekapert haben.²⁷⁵ Diese Hirten feiern sogar das Götterfest im Angesicht der nicht stattfindenden Prozession (Kol. 5, Z. 11–16) und kerkern besiegte Kämpfer des Königs in ihrem Bug ein. Daraufhin befragt der Pharao den Gott Amun mehrfach durch Ticket-Orakel, wie er die Hirten aus der Barke vertreiben kann. In vier weiteren Fragmenten dieser Erzählung ist von einer Prozession und dem Übersetzen der Barke auf das andere Ufer die Rede – Beleg für einen möglichen guten Ausgang der Geschichte.²⁷⁶

Eine weitere Geschichte, die sich um eine Prozessionsbarke des Chons dreht und zusätzlich während der Prozession zum Opet-Fest startet, ist *Chons und die Prinzessin von Bachtan* (Z. 13–17). Der Gott Chons erklärt sich bereit, die kranke Prinzessin sesch zu heilen:

[Die Botschaft gelangte] zu Seiner Majestät im Regierungsjahr 26, 1. Monat der Schemu-Jahreszeit, während des Amunfestes, als Seine Majestät in Theben war. Da gab Seine Majestät vor Chons-in-Theben-Neferhotep wieder: „O (mein) vollkommener Herr, es ist wegen der Tochter des Fürsten von Bachtan, dass ich (etwas) wiedergebe.“ Da zog (die Prozessionsbarke des) Chons-in-Theben-Neferhotep zu Chons-Dem-Fürsorger, dem großen Gott, der die Krankheitsdämonen vertreibt. Da sprach Seine Majestät vor Chons-in-Theben-Neferhotep: „O vollkommener Herr, ach (?), wenn du dein Antlitz Chons-Dem-Fürsorger zuwendest, dem großen Gott, der die Krankheitsdämonen vertreibt, wird (man) veranlassen, dass er nach Bachtan reist.“ Zweimal heftiges (zustimmendes) Nicken. Da sagte Seine Majestät: „Gib deinen Schutzauber mit ihm. (Denn) ich will Seine Majestät (d. h. Chons-Dem-Fürsorger) nach Bachtan reisen lassen, um die Tochter des

275 In der Passage Kol. 3, Z. 1–6, wird ‚Prozession‘ mit dem Begriff ‚Diadem‘ wiedergegeben (ḥ). Cf. den vorhergehenden Abschnitt zu dieser Erzählung. Vermutlich handelt es sich dabei um das ‚Schöne Fest vom Wüstentale‘ oder das Dekadenfest; die Handlung spielt teilweise in Medinet Habu und involviert vielleicht auch Month; cf. Cross (2022) 263–274.

276 Kolumne F, Z. 6; Fragment 8, Z. x+9; Fragment 10, Z. 1, und Z. 9–10.

Fürsten von Bachtan zu retten.“ Zweimal heftiges (zustimmendes) Nicken durch Chons-in-Theben-Neferhotep. Da legte er viermal einen Schutzzau-
ber auf Chons-Den-Fürsorger-von-Theben (und) Seine Majestät befahl,
Chons-Den-Fürsorger-von-Theben hinauszuführen zur großen Prozes-
sionsbarke, fünf Flussschiffen, dem Prozessionswagen (und) zahlreichen
Pferde(gespannen) zur Rechten und Linken.

Die Fragen des Pharaos sind recht kurz formuliert, was an die Orakelostraka er-
innert. Der Gott gibt seine Zustimmung („Nicken“) durch eine Vorwärtsbewegung
der Barke bekannt. Interessant ist, dass er mit der Barke nach Bachtan reist, um die
Prinzessin zu heilen. Chons kann die Prinzessin von einem Ach-Geist heilen, von
dem sie besessen war (Z. 17–20) und ordnet durch ein weiteres Orakel Opfertgaben
für den Geist an (Z. 20–23):

Da beugte sich dieser Gott (d. h. die Prozessionsbarke mit dem Götterbild,
das Verb ist *hn(n)*), zu seinem Priester und sagte: „Der Fürst von Bachtan
möge ein großes Opfer vor diesem Dämon vollziehen!“ (In der Situation)
nun, als dies <von> Chons-dem-Fürsorger-von-Theben und dem Dämon
getan wurde (?), stand der Fürst von Bachtan bei seinem Heer und fürchtete
sich außerordentlich. Da vollzog er ein großes Opfer vor Chons-Dem-Für-
sorger-von-Theben und dem Dämon der Tochter des Fürsten von Bachtan
(und) beging einen schönen Tag ihretwegen (d. h. des Chons und des Dä-
mons wegen). Dann ging der Dämon friedlich zu dem Ort seines Wunsches
auf Geheiß von Chons-dem-Fürsorger-von-Theben. Der Fürst von Bachtan
freute sich ausgiebig darüber, zusammen mit jedermann in Bachtan.²⁷⁷

Außerdem erscheint Chons dem Herrscher von Bachtan noch in einem Traumora-
kel (Z. 24–28), als es um seine Rückkehr geht.

Allgemein scheinen Prozessionen von Göttern und Begräbnissen Ereignisse
zu sein, die gerne als Ausgangspunkt für neue Abschnitte in Erzählungen dienen
oder in denen Protagonisten entscheidende Begegnungen machen. Prozessionen
in Götterfesten mit dem Auftauchen der Götterbarke sind gewissermaßen bestim-
mende Momente in literarischen Texten und lassen sich durch die Stichworte ‚Pro-
zession‘ und ‚Barke‘ gut erkennen, auch wenn der weitere Kontext durch Lücken oft
im Dunkeln bleiben muss – cf. auch den Abschnitt zum Dromos und zur Kapelle in
Kapitel 1.4 als Orte, die zu diesem Topos gehören.

²⁷⁷ Unklare Satzkonstruktion, cf. die lange Anmerkung von Lutz Popko im TLA, ad loc. Dun-
and (2022) 49, 179–180 vermutet dahinter Priestertrug und nutzt die Passage als Beispiel
für die Erläuterung von „le problème de la croyance“ von Orakeln und dass diese meist
menschliche Manipulation seien.

Im *Ersten Setna-Roman* war es auf einer Prozession des Ptah, dass Na-Nefer-Ka-Ptah einen alten Priester trifft, der ihm vom Zauberbuch des Thoth erzählt, um das sich die ganze Geschichte entspinnt (Kol. 3, Z. 10–12):

Danach kam (einmal) ein Prozessionsfest des Ptah. Naneferkaptah ging in den Tempel, um (der Gottheit) seine Verehrung zu bezeugen. Es geschah, daß er der Prozession folgte (wörtl.: „hinter dem Erscheinen ging“), indem er die Inschriften auf den Schreinen der Götter las. [Da erblickte] ihn [ein al]ter [Priester.] Er lachte. Naneferkaptah sprach zu ihm: „Warum lachst du über mich?“ Er sagte: „Ich lache nicht über dich. Ich lache, weil du Inschriften liest, die keinen [Nutzen o. ä. für irgendjemanden] haben. (wörtl. wohl zu ergänzen: ‚Inschriften, indem [niemand auf der Welt einen Nutzen] hat.‘).“

Die Handlung zeigt auf, dass Na-Nefer-Ka-Ptah (und später auch Setna) keine normalen Personen sind, sondern literarische Charaktere des Typs ‚Priester-Magier‘, die nach mehr Wissen streben und sich dabei oft mit höheren Mächten anlegen. Dass Na-Nefer-Ka-Ptah eine solche Persönlichkeit ist, zeigt der Umstand, dass er der Prozession nur halbherzig folgt, mit dem Priester redet und in der Lage ist, die hieroglyphischen Inschriften zu lesen.²⁷⁸

Doch nicht nur die Erweiterung des Wissens kann sich beim Prozessionsgeschehen ereignen, sondern ein Protagonist trifft dort auch die Liebe seines Lebens. In *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 4–9 wird zu Beginn geschildert, dass der Prophet des Horus von Pe und Buto auf einer Prozession der Neith die Nebese erblickt, die Tochter des Propheten der Neith, und sich in sie verliebt. Eine Prozession des Horus-Chenticheti von Athribis und danach stattfindende Brand- und Trankopfer werden explizit in der *Geschichte mit dem lebenden Prinzen Inaros*, Z. 3–5 erwähnt. Vermutlich ist es eine Götterstatue für die Prozession (ššm), die in der Erzählung von *P. Queen's College*, Kol. x+3, Z. 15–Kol. x+4, Z. 1 eine Rolle spielt, in der von königlichen Bauwerken und Vergünstigungen für Re-Harachte und Atum in der Zeit Ramses' II. berichtet wird. Diese Beispiele belegen, wie Prozessionen Ausgangspunkte für weitere Kultpraktiken sind.

Während einer langen Liste mit erklärenden Beschreibungen der Harpune des Königs in *The Sporting King*, Bz, 13–3, 12 gibt es auch eine lückenhafte Andeutung, der Schaft der Harpune sei wie „[...] der heiligen Barke], wenn er/sie (die Barke?) um die Mauer von Lischit geht“. Es ist schwierig, damit etwas Genaueres

278 Hoffmann (1996b) 52–53, vermutet, dass Na-Nefer-Ka-Ptah zeitlich nach der Prozession die Inschriften liest und den alten Priester trifft, nicht räumlich. Aber warum sollte der ‚Dandy‘ nicht gelangweilt dem Götterfest folgen und dabei lieber Müßiggang beim Lesen der Inschriften pflegen, einfach weil er es kann?

anzufangen. In D2, 2 des gleichen Texts findet sich ein weiterer Hinweis auf eine Prozession von Ptah und Seschat mit Verweis auf die Route:

... Ptah], der südlich seiner Mauer ist. Dies (?) ist Seschat, die in Prozession zu ihr (gemeint ist eine Tempelbezeichnung) ausgezogen ist, am Tor von (oder: außerhalb von) [... ihre jm-Vögel. Nachdem sie sich zu Ir und Sedjem gesellt hatte, veranlaßte er, daß [...] erscheinen [... (oder: Als Ir und Sedjem sich zu ihr gesellten, ...).²⁷⁹

Zu den bereits vorgestellten gibt es zahlreiche Passagen, die Barken und Prozessionen erwähnen, aber deren sonstiger Kontext unklar ist. Diese Stellen seien hier kurz zusammengetragen:

- *P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 30–31: „Der Gott sprach: ‚Ich war im Osten (? oder: Westen). Ich [fragte(?)] Osiris wegen Isis, die dort war.‘ Es kam dieser Totenvogel [...]. [...] Bild. Er schädigte kein ... wie ein Jüngling, den er nach ... rief (in der?) hohen Wut der Sachmet. Du hast eine Flamme gesetzt [...].“ Der Gott, der hier spricht, ist vielleicht Imhotep. Darüber hinaus könnte auch in Kol. 6, Z. 3–6 eine Barke gemeint sein, aber das ist spekulativ (es kommt ein Wort für „Mast“ vor).²⁸⁰
- *P.Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao*, Kol. x+1, Z. 11: „Pharao rief [...] am Bug [der] Barke des Re.“ Ob man hier an ein Prozessionsorakel denken kann?
- *Setna-Geschichte, P.Carlsberg inv. 207*, Kol. x+1, Z. 16–19: „Sie erhob sich. Sie legte Trauerkleidung(?) an. Sie empfing Unheil. [...] stehen nach ihrem] Rang(?) am Tor (d. h. Eingang) des Festes [derer vom] See. [...] in [der Barke] des Amun-Re. Sie gingen zu [...] die weiblichen Kinder und die männlichen Kinder.“ Hier ist die Prozession während eines Festgeschehens der Rahmen für Trauer und spätere Morde, denn die Kinder und die Frau werden in der Folge erschlagen.
- *P.Petese 2, Fragment C19*, Z. x+9: „[...] sacred bark [...]“; erneut erwähnt in Z. x+13: „[...] sacred bark like [...]“ Vielleicht gehört die Nḥmy-Barke zu Osiris in Busiris.
- *P.Petese 2, Fragment D43*, Z. x+2–3: „[...] the procession of [...] The [[priest]] merchant went away [...]“
- *Die Erzählung mit König Necho Merneith*, Fragment 4, Z. x+6: „[...] the] procession of the Lady of the Lands [...]“ Vielleicht ist die Göttin Isis gemeint.

279 Ir und Sedjem sind Götter des Hörens und Sehens; dazu gibt es eine bisher unveröffentlichte Dissertation von Pulicani (2015).

280 Smith/Tait (1983), *P.Saqqara dem. 1, 2 ro.*, 75, Anm. s.

- *Rede des Vogelfängers Juru*, P. Butler, Z. 36: „Du [...] mich [nicht (?)] in meinen Prozessionen (?; oder: Ausgaben?).“ Juru spricht zu einem Vorsteher des Landes. Die Lesung pri.wy für „Prozessionen“ ist fraglich.
- *Neferti*, Z. 17: „Er gehörte zu Bastet in ihrem Sonnenaufgang/an seiner Morgenlandseite (?).“ Es wurde die These geäußert, dass der Aufgang der Bastet ihrem Erscheinen in einer Prozession entspricht.²⁸¹

Neben den Götterprozessionen werden auch Bestattungsprozessionen erwähnt (šms-wd3). So wird *Sinuhe* vom Pharao wieder nach Ägypten zurückgerufen, damit die korrekten Begräbnisriten für ihn im Todesfall durchgeführt werden können – inklusive Prozession (in der Passage Version B, Z. 190–199). Setna und Si-Osiris beobachten im *Zweiten Setna-Roman* Bestattungsprozessionen für einen reichen und für einen armen Mann (Kol. 1, Z. 15–23). Sie treffen beide Verstorbenen in der Unterwelt wieder. Dort geht es dem Armen gut und der Reiche muss leiden – ganz so, wie die Götter ihre guten und schlechten Taten auf Erden bewertet haben (Kol. 2, Z. 8–15). Vielleicht ist auch eine Bestattungsprozession in *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Anastasi 5, Vorwürfe an einen faulen und unfähigen Schreischüler*, Kol. 7, Z. 2–4 gemeint, bei der eine Reihe klagender Personen vorbeizieht – die Trauergemeinde?

Die jubelnde/klagende Truppe (?) zieht vorbei. Du blickst erstaunt(?); deine Hand liegt an deiner Schläfe. Du hast der Klagefrau (dein) Ohr geliehen (wörtl.: hingelegt, überlassen), ohne daß [...] heute (?) bei/mit dir hinabsteigen(?) wird]. Die Sonnenscheibe wird aufgehen und sie wird (in) ihrem Berg untergehen; und <du> wirst (weiterhin) leer (umher)gehen, ohne deinen Auftrag. Du bist wie Sul/Suneru, der Dummkopf.

Es hat sich gezeigt, dass Prozessionen, insbesondere die im Orakelprozess, vielfältiger Natur sind und als zeitlicher Rahmen für weitere Handlungen in den literarischen Texten dienen können. Schon allein das Erscheinen (h') des Gottes auf seiner Barke ist bemerkenswert und wird in narrativen Texten sicher nicht grundlos erwähnt. Dadurch werden Entscheidungen herbeigeführt, gerade von ‚schwachen‘ Herrscherpersönlichkeiten ab der Dritten Zwischenzeit, die diese göttliche Lenkung ‚benötigen‘. Aufgrund der Beleglage der dokumentarischen Texte kann man den Eindruck gewinnen, dass in griechisch-römischer Zeit weniger Prozessions- und mehr Ticket-Orakel durchgeführt worden sind, aber das lässt sich durch die literarischen Texte nicht bestätigen – gesetzt dem Fall, dass Prozessionen zu Götterfesten weiterhin Orakelfragen zuließen. Die Belege verteilen sich vom Neuen

281 Anmerkung von Peter Dils und Heinz Felber im TLA, ad loc.; Goedicke (1977) 69 sieht im Aufgehen der Bastet ihre Manifestation zu kultischen Zwecken.

Reich bis in die Römerzeit (nach Alter der Handschriften); die historischen Zusammenhänge datieren zum Teil erheblich früher.

2.4.3.3 Losorakel

Losorakel, auch *sortes* genannt, können die Bandbreite simpler bis komplexer Orakelmethoden umfassen – vom einfachen Ermitteln des göttlichen Willens mittels Lossteinen und –stäben bis hin zu mehrstufigen Divinationstechniken wie in den *Sortes Astrampsychi* und verwandten Texten.²⁸² Bereits weiter oben wurde eine Los-technik im Rahmen des Ticket-Orakels besprochen: Der Gott Amun wählt in der Erzählung *Der Kampf um die Pfründe des Amun* (Kol. 10, Z. 25–Kol. 11, Z. 6) aus einem größeren Personenkreis zwei Feldherrn aus, die gegen die Feinde kämpfen sollen.

Es gibt diverse Begriffe im Ägyptischen für ‚Würfel, Losstein, Spielstein‘,²⁸³ Würfel aller Couleur wie auch Würfelstäbchen und Astragale sind gut belegt.²⁸⁴ Jedoch ist der einzige Beleg für Divination mit Polyedern, dem ein Losverfahren zugrunde liegen könnte, eine fragliche Stelle in *P. Queen's College*, Kol. x+3, Z. 10: „... (deranged fragment). Oh pebble ... (deranged fragment). Oh bone ... Don't let them come ... tell another story/oracular utterance(?)“. Der Stein 'l ist als Polyeder bekannt;²⁸⁵ vielleicht ist mit dem Knochen qs ein Astragal gemeint. Es ist signifikant, dass Losorakel mit Lossteinen so selten erwähnt werden. Dies deckt sich mit der griechischen Literatur, die das Orakel von Delphi erwähnt. Auch dort wird eher auf gesprochene, poetische und politisch bedeutende Sentenzen der Pythia eingegangen als das wohl weitaus häufigere Losorakel erwähnt, das eher alltägliche Anliegen beantwortete.²⁸⁶

Eine mir unklare Art der Divination, wenn überhaupt, wird in der *Setna-Geschichte*, *P. Carlsberg inv. 207*, Kol. x+1, Z. 9–14 erwähnt:

Es kam die Zeit (wörtl.: eine Stunde war es, die geschah). [... dieses, das erha]ben ist unter seinen Gefährten, indem es (was?) in drei Blättern ist. [Der Prophet des Amun-]Re(?) sprach [...] „Ich [...] zu dem, der unter seinen Gefährten erhaben ist.“ sitzen [...] sich nähern ... der Lotos, welcher in [...] ist. [...] Blatt nach vorne, [indem] er ein anderes in den See drückte [...].

282 Dazu ausführlich Naether (2010) *passim*. Neue Quellen wie das Orakel der 29 Palmbätter in mehreren antiken Sprachen finden sich analysiert in Quack (2022a).

283 Lemmata sind mn.t, zn.t, m'ḃꜣ.w, pr, jbs/j'sb, 'l und iwiw (die Hunde-Figur im Hundespiel).

284 Naether (i.V.); Platz-Horster (2017).

285 Quack (2008a) in TUAT N. F. 4, 363.

286 Amandry (1950).

Es ist von einem bestimmten Zeitpunkt und von Kultpersonal die Rede, was an einen formalisierten Akt denken lässt. Ob hier Divination oder eine Art Losverfahren mittels des Auszählens von Blättern geschieht, ähnlich wie in P.Oxy. 6, 886?²⁸⁷

2.4.4 Divination durch astrale Phänomene

Beispiele für Astraldivination sind in den literarischen Texten rar gesät. In Kapitel 5 gehe ich auf den Begriff der ‚Konstellation‘ bei der Betrachtung menschlicher Charaktere ein. Auch das Erstellen oder Ausdeuten von Horoskopen kommt in den literarischen Texten nicht vor. In *P.Rylands* 9, Kol. 15, Z. 1–2, wird lediglich erwähnt, dass ein Horoskopos (imj-wnw.t) dem Priester Petese II. mit in den Syrischen Krieg folgt. Dieses Amt hat hier v. a. Wächter-Kompetenz.²⁸⁸ Einen Zusammenhang mit der Phraseologie von astronomischen Prognostiken zieht Ryholt für die Erzählung *Der Kampf um das Diadem und die Lanze des Inaros*, Kol. 2, Z. x+17–23, in Erwägung – das ist der Moment der Beerdigung des Pektur.²⁸⁹

2.4.5 Traumdivination

Träume kommen von den Göttern.²⁹⁰ Laut der Weisheitslehre von *P.Insinger*, Kol. 31, Z. 24–Kol. 32, Z. 17, wurden sie vom Schöpfergott aus einem ganz bestimmten Grund in die Welt gebracht:

Er erschuf (den) Schlaf, um die Müdigkeit zu beenden, (und das) Wachen, für den Unterhalt zu sorgen. Er erschuf (die) Medizin, um die Krankheit zu beenden, (und) Wein, (um) den Herzenskummer zu beenden. Er erschuf (den) Traum, (um) seinem Besitzer den Weg zu weisen, wenn er blind ist.

Bemerkenswert ist hierbei: Traum und Schlaf werden explizit getrennt, auch wenn der *Beredte Bauer* sagt (Version B1, Z. 246–248): „Es ist der Essende, der (etwas) schmecken kann; der Angeredete (oder: Befragte), er pflegt zu antworten; (und) es ist der Schlafende, der einen Traum sieht.“ Der Traumzustand (sšm-rs.wt) ist für

287 Das ist äußerst spekulativ; cf. die Edition und den Kommentar in Quack/Ryholt (2000) 142–143.

288 Vittmann (1998a) 322–325; 507.

289 Ryholt (2011) 93–94.

290 Grundlegend zu Träumen in Ägypten jetzt Renberg (2016). Cf. auch Szpakowska (2011); Prada (2015) und Prada (2014); neu ediert ist ein ptolemäerzeitliches demotisches Traum-buch aus Gießen von Quack (2016b).

Ägypter ein anderer als der Schlafzustand. Literarisch betrachtet können Träume Entscheidungen im Erzählstoff herbeiführen und Handlungen vorwegnehmen. Sie verbildlichen quasi Emotionen und simulieren Wissensstände bis hin zur ikonischen Überhöhung. Daher sind sie niemals ohne Bedeutung.²⁹¹

Die literarischen Texte verzeichnen vor allem Belege für Träume und Visionen und deren Ausdeutung,²⁹² aber auch die Praxis der Inkubation ist belegt – bewusst induzierter Schlaf, um ein Traumorakel zu erlangen. Da die Anzahl recht hoch ist, liegt es nahe, auch bei weiteren Stellen mit Gottesentscheiden anzunehmen, dass göttlicher Wille über Träume kommuniziert worden sein könnte. Nicht immer ist klar, welche Götter diese Traumorakel senden, vermutlich auch, weil das im Formular selten gesagt wird.²⁹³

2.4.5.1 Träume und Visionen

Recht gut zu verstehen ist der Fall in der Geschichte *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 24–28: Weil der Herrscher von Bachtan den guten Gott nicht nach Hause kehren lässt, schickt dieser ihm eine unmissverständliche Botschaft im Traum:

Da schlief der Fürst auf seinem Bett (und) er sah (im Traum) diesen Gott heraus aus seinem Schrein kommen, indem er ein Falke aus Gold war, und dass er emporflog gen Ägypten. Er schreckte aus dem Schlaf (hoch). Da sagte er zu dem Priester des Chons-Der-Fürsorger-von-Theben: „Dieser Gott, der hier bei uns ist, (d)er soll nach Ägypten fahren! Sein Prozessionswagen möge nach Ägypten gehen!“ Da veranlasste der Fürst von Bachtan, dass sich dieser Gott nach Ägypten begibt (und) er gab <ihm> sehr viele Abgaben jeglicher schöner Art und sehr viele Soldaten und Gespanne. Sie gelangten zufrieden nach Theben. Da ging Chons-Der-Fürsorger-von-Theben zum Tempel des Chons-in-Theben-Neferhotep (und) er legte die Abgaben, die ihm der Fürst von Bachtan von jeder schönen Sache gegeben hatte, dem Chons-in-Theben-Neferhotep vor, ohne dass er irgendeine (oder: jede) Sache davon in seinen Tempel überwies. Chons-Der-Fürsorger-von-Theben gelangte zufrieden zu seinem Tempel im Regierungsjahr 33, dem 2. Monat der Peret-Jahreszeit, Tag 19 des Königs (Usermaanre Setepenre)], der handelte, indem er ewiglich wie Re mit Leben beschenkt ist.

Die Nachricht des Chons ist nicht schwer zu interpretieren und besteht nicht aus komplizierten Symbolen, sondern das Herauskommen aus dem Schrein und das

291 Frenzel (2015) 788–815, s. v. Traum.

292 Generell erfolgt das Deuten von Traumbildern in Katalogen von solchen Omina; cf. Prada (2012).

293 Zu den Ritualen cf. Quack (2011a).

Wegfliegen als Falke sowie der erschrockene fremdländische Herrscher sind leicht verständlich für die Rezipienten: Wenn Chons nicht nach Ägypten zurückkehrt, droht Ärger für Bachtan. Der Traum wurde bewusst eingesetzt, um die Überlegenheit der ägyptischen Götter zu demonstrieren und um die Handlung voranzutreiben. Der Herrscher von Bachtan hätte den mächtigen Chons gerne bei sich behalten, aber er beugt sich seinem göttlichen Willen.

Träume spielen eine Rolle in der Geschichte von *P.Saqqara dem 1, 2 vo., Merib und der gefangene Pharao*. Merib sieht vielleicht Hathor im Traum. Durch die Lücken ist die Funktion des Traumes in der Geschichte aber schwer erklärbar.²⁹⁴ Später erfährt Merib, dass der Pharao nicht auffindbar ist. Er sagt, dass Hathor ihm dazu Dinge offenbaren kann (Kol. x+1, Z. 22–26) – dass er quasi ein Auserwählter ist, der exklusiv von der Göttin Informationen erhält. Kurz darauf berichtet er den Magistraten, dass er den Pharao zurückbringen will und nennt vermutlich Details eines Traums von Isis (Kol. x+1, Z. 27–29). So wie es ihm durch Hathor im Traum geweissagt worden ist, findet er den Pharao in einem Versteck auf einem Berg (Kol. x+1, Z. 35–38). Auch wenn die Details der Traumoffenbarungen nicht klar sind, so sind sie ein probates literarisches Mittel, den Menschen göttliches Wissen zukommen zu lassen und so die Handlung voranzutreiben.

Im *Zweiten Setna-Roman* wird dem Vater Setna die Geburt seines Sohnes per Traum angekündigt (Kol. 1, Z. 6–14). Dies ist insofern passend, da die Mutter Meh-wesechet per Inkubation um einen Nachkommen bat (cf. den nächsten Abschnitt). Auch der Name und dass er Wundertaten vollbringen wird, wird bereits im Traum mitgeteilt. Da es sich bei Si-Osiris um die Reinkarnation eines mächtigen Zaubers handelt, folgen die Ansagen im Traum einem Plan. Die Geburt eines Sohnes durch seine Frau Nebese wird ebenso dem Propheten des Horus von Pe im Traum angekündigt, gepaart mit dem Todesschicksal des Jungen (*P.Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 21–24):

[Er] machte sich daran [...], etwas vor Horus von Pe zu [erbitten(?)]. [...] um darüber zu sprechen. Er handelte entsprechend allem, was ihm gesagt worden war [...] Er [Verbum] es/sich [...] Er legte sich schlafen [in] dieser nämlichen Nacht. Es träumte ihm, [daß man mit ihm sprach]: [folgendermaßen:] „Dir wird ein Sohn gegeben [werden]. Aber [wenn] er jemals [mit] einer Frau schläft, muß er sterben.“

294 Kol. x+1, Z. 8–11: „Er schlief. Er sah im Traum, [wie ...] Herrin (von) ... [...] indem sie [auf] einem Sandhügel [saß (o. ä.)], indem sich ein(e) Wasser(menge) ergoß [...] am Ufer des Flusses [...] [Sie/die Frau] sprach: ‚[Merib,] siehst du diesen Löwen [...]? [Ich veranlaßte(?), daß] er Diener des Schlachthofes [...] wurde. [...], der gefesselt in meiner Hand ist, weil er vor (bzw. früher?) dem Pharao diente, ohne daß (bzw. ehe) ich [es] ihm befohlen hatte.“

In beiden Geschichten tritt die Geburt der Söhne wie vorausgesagt ein. Die *Kastrationsgeschichte* enthält drei Erwähnungen von Träumen (Fragment 13, Z. 6–8; Fragment 47, Z. x+3; Fragment 59, Z. x+5–7). Im ersten Fall geht ein Mann in den Tempel des Osiris von Abydos(?) und träumt später in seinem Schlafzimmer, dass er ein goldenes Diadem trägt und wohl einen eisernen Stab in der Hand hält. Die zwei anderen Stellen sind nur aufgrund der Redeeinleitungen der Traumschilderungen als solche zu identifizieren. Vielleicht handelt es sich dabei um Zeichen, die eine bestimmte erstrebte Tätigkeit hindeuten.

Als in den kriegerischen Auseinandersetzungen im *Kampf um den Panzer des Inaros* plötzlich Month-Baal auftaucht, kennen ihn die weiteren Vertreter der Partei des Pharaos nicht und wundern sich über dessen Präsenz. Month-Baal erläutert, dass er die Information zum Ort der Auseinandersetzung einem Traum entnommen habe (Kol. 19, Z. 21–Kol. 20, Z. 3):

Der Große des Ostens Pekrur blickte den Kalasirier an, ohne ihn erkannt zu haben. Der Große des Ostens Pekrur sprach zu ihm: „Was für ein Mann von unserer Familie bist du?“ <Er> (der Kalasirier) sprach: „Wahrhaftig (wörtl.: es ist Wahrheit)! Mein Vater, Großer des Ostens, Pekrur! Ich bin Monthbaal, Sohn des Inaros, [der zu] den Gegnern des Landes Syrien gehört (wörtl.: „[der unter] denen ist, <die> gegen [das] Syrerland sind“). Bei deiner Stärke, mein Vater, Großer des Ostens! [...], indem ich in meinem Schlafgemach nicht schlafen konnte. Es träumte mir, daß ein Gesang von Gottesworten mit mir war mit den Worten: ‚Monthbaal, Sohn des Inaros, mein Sohn, lauf! Du kannst doch laufen (wörtl.: „wirst du laufen können?“)! Eile unverzüglich hinauf nach Ägypten! Mein Treffpunkt mit dir (sei) am Gazellensee, der Stationskapelle von Per-Hathor-mefki, wegen des Kampfes (und) Krieges der Leute von Mendes, [der] Familie des Harnachte, Sohnes des Smendes, die gegen deine Brüder (und) die Angehörigen deiner Familie sind, wegen deines(!) Panzers, da man ihn heute zur Festung von Djure gebracht hat!‘ Mein Vater, Großer des Ostens, Pekrur! Laß auch [mir einen Kampfpartner] geben! Laß mir einen Platz zum Kämpfen geben! Gib mir nicht Ausgeschlos[sensein(?) ...]! Laß kein Unrecht bezüglich meines Vaters Inaros zu [...]!“

Hier ist erneut zu verzeichnen, dass der Traum als eine andere Form von Wachzustand als der Schlaf gesehen wird, und dass die Götter ihre Botschaft singen können. Ob sie die Informationen für Month-Baal in eine einprägsame Melodie

verpackt hatten, die der Vorleser den Rezipienten vorsingen konnte?²⁹⁵ Ähnlich wie bei Merib liefern die Götter in den Träumen wichtige Informationen zu einem Ort, den es zu erreichen gilt.

Am Ende der *Geschichte mit Pa-di-pep* (P.BM EA 69532 + 69531a, Z. 16–18) wird eine Geschichte über einen Schreiber des Re begonnen, der ein Traumgesicht erhält:

Es gab einen Schreiber ... des Re. Sehr vielfältig war seine Art, ... zu tragen. Er sah im Traum, wie Djedher vor Re gebracht wurde. Man befragte ihn nach den Vergehen, die er begangen hatte. Man entsandte einen Dämon gegen ihn mit den Worten (d. h. mit dem Auftrag): „Vernichte ihn (oder: Laß ihn zugrunde gehen)! Es soll geschehen, daß man sagt: ‚Er hat mit seinen 20 Kindern nicht (d. h. nie) existiert!‘“ Er sah [...]

Leider bricht der Papyrus ab und wir erfahren nicht, wie genau Djedhor und seine Familie von den Dämonen vernichtet werden. Hier wird eine Information zur Geschichte des Djedhor nachgetragen, die die entscheidende Wendung enthält: seine Vernichtung wegen seines schlechten Lebenswandels auf Erden.

Götter können auch Kultpraktiken in Träumen einfordern. Petechnons wird so in der *Ägypter und Amazonen* von Isis oder Osiris erklärt, dass er zu opfern habe.²⁹⁶ Durch die formularhafte Sprache in demotischen Traumtexten können diese recht gut identifiziert werden.²⁹⁷ Die traumsendenden Gottheiten kommen oft nur in der 3. Person Plural als Sprecher vor, und der Träumende sieht sich selbst im Traum wie im Inaros-Petubastis-Text von *P. Tebt. Tait 1*, Z. 15: „Ich sah mich im Traum [...]“. Mehr ist leider nicht überliefert.²⁹⁸

295 Das Erscheinen des Month-Baal markiert den zweiten Wendepunkt der Geschichte, da in der Folge Pharao Petubastis verspricht, den Panzer des Inaros zurückzugeben – Month-Baal ist dessen Sohn; mit Cross (2022) 346–350.

296 Kol. 6, Z. x+8–13: „Der Fürst Petechnons versank in Schlaf. Er [sah sich im Traum ...]. mit den Worten: ‚Du bist hier du [...]. Was für ein Gott ist in dir? [Was(?)] tatest du? [Was ist] das? Isis, die große Göttin, [...] indem [du] in [...] bist. Er kennt nicht die Stunde (oder: ein Unbekannter?) Hör auf! [Geh(?) zu(?)] diesem halbgedeckten (Gebäude)! Mache [...] Trankopfer [...]! [...] dich behüten [...] dich außerhalb des Unglücks [...].“ Unklar ist, wer das Opfer bekommt: die Götter selbst oder der verstorbene König Inaros.

297 Ray (1987).

298 Es sei die Spekulation erlaubt, dass es sich auch um Inkubation handeln könnte, weil zuvor ein Tempel erwähnt wird.

Weitere kurze Traumphrasen enthalten die *Erzählung mit König Necho-Merneith*,²⁹⁹ die *Petese-Geschichten*³⁰⁰ und die *Traumgeschichte*.³⁰¹ Bei manchen Literaturwerken ist es denkbar, dass in ihnen Träume vorkommen: Es ist nicht klar, warum der Priester in *Chonsemhab und der Geist* den Ach-Geist anruft. Vermutlich ging dem eine Erscheinung des Geists im Traum o.ä. voran (bei Chonsemhab oder jemand anderem), dass dem Ach etwas fehlt. Oder seine Lebensgeschichte ist bekannt (*bio-thanatos*³⁰²), so dass er ganz natürlich als Verursacher schlimmer Ereignisse in Betracht gezogen wurde. Vielleicht enthält *P.Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 13, Z. 16, eine Traumsequenz; ebenso kann spekuliert werden, ob in *P.Queen's College*, Kol. x+3, Z. 1–4, auf ein Traumomen mit einem Mann verwiesen wird, der Brot isst. In *P.Petese 2*, D7, Kol. 1, Z. 11, erfüllen die Kinder eines Propheten einen göttlichen Befehl des Atum – der wiederum per Traum kommuniziert worden sein könnte. Auch die Offenbarung der *Lehre des Amenemhet* (wpj.t M'3.t, das „Offenlegen der Wahrheit“, § H1a–d) vom verstorbenen Vater an den Sohn auf dem Thron könnte als Traum erfolgt sein. Wovor die *Verbotesammlung* mit „[Du sollst nicht ...] wachend/Traum (?), wissen ... [..]“ warnt, erschließt sich mir nicht (O. Petrie 11, § C 10). Auch wenn dieser Abschnitt recht spekulative und knappe Belege auflistet, liegt mit den Traumorakeln eine in den literarischen Texten recht gut bezeugte Kultpraxis vor.

Die Charakteristika von Traumzuständen werden oft dafür verwendet, Vergleiche zu ziehen. So fühlte sich *Sinuhe* bei der Flucht nach dem Tod des Pharaos wie in einem Traumzustand,³⁰³ ein Gerücht kann sich wie ein Traum auflösen³⁰⁴ und eine kleine Sache wie ein Traum kann den Tod bedeuten³⁰⁵ – beides Warnungen aus der *Lehre des Ptahhotep*.

299 In Fragment 3, Kol. 1, Z. 3 träumt eine Frau: „...] you [saw] in a dream“.

300 Vielleicht *P.Petese 1*, Tebt A, Kol. 8, Z. 19–21: „Sein Herz war sehr betrübt. Er schlief [...]. [Seine Frau stand (o.ä.)] gegenüber von ihm, [indem sie sprach]: ‚Was ist los mit dir?‘ [Er] erzählte [ihr alles,] was [er gesehen hatte].“

301 Z. x+3–8 (das ist fast die komplette Geschichte): „Sie [...] für mich/zu mir [... tr]äumen, wobei ich zu {m}<d>ir nach draußen gekommen war (?). Dann [...] Dann [gi]ng [sie (?)] zu mir im Traum. Dann sagte sie zu mir: ‚Oh fürwahr, was ist es, was ihr gegen [...] tut?‘, so sprach sie zu mir. [...] der/den [...], handeln beim Zerbrechen. Dann verschüttete er das Blut auf dem Boden. Dann [...] ich [...]. Dann weinte ich gar sehr. Dann [...] die ganze Nekropole [...] [...] sie träumte (?) [...]“.

302 Zu den vorzeitig Verstorbenen cf. Dunand (1998).

303 Cf. Naether (2019c); Parkinson (2006).

304 *Lehre des Ptahhotep*, § D 358–359.

305 *Lehre des Ptahhotep*, § D 287–288.

2.4.5.2 Inkubation

Um einen Traum als Inkubation interpretieren zu können, sollte zumindest eine Traumabsicht und eine spezielle Ortsangabe in den Quellen vorhanden sein, so dass man sie von spontanen Träumen trennen kann. In der *Schreibtafel Straßburg inv. D 1994*, Z. 1–5, scheint der Pharao in eine Anlage des Gottes Apis gegangen zu sein:

Danach geschah es eines Tages, daß sich Pharao zum Grabgewölbe des Apis am zweiten ... der Kammer [...] begab (o. ä.). Pharao träumte, daß ein großer Mann (= Gespenst? Verstorbener?) mit ihm sprach; folgendermaßen: „Ist Pharao [...] der, der schläft? Siehe, Böses [...]. Du bist in den Himmel gegangen, indem du mit den [Göttern] richtest. Du hast den Djedpfeiler des Osiris, Herrn von Busiris, aufgestellt. Du bist ins Fürstenhaus des Großen, Herrn von Heliopolis, gegangen, um ...?.. des Großen, Herrn von Heliopolis, zu sehen, der dort ruht. Du bist nach Tepehdjet gegangen. Offenbaren ... indem(?) sie sehen ...“.³⁰⁶

Leider ist das Fragment zu kurz, um Aussagen zu Kontext und Funktion in der Geschichte zu treffen. Vielleicht versuchte der Pharao, bestimmte Informationen im Traum zu erhalten.

Auch das Wunderkind Si-Osiris, ein reinkarnierter Zauberer, ist sich nicht sicher, ob er einen Kampf gegen einen nubischen Zauberer gewinnen kann. Daher begibt er sich zu Thoths Haupttempel in Hermoupolis Magna, um ein Traumorakel zu erlangen.³⁰⁷ Dies fällt unter die Kategorie der divinatorischen Inkubation (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 5–15):

Der Zauberer [Hor] Sohn des Panesche kam [sofo]rt. Er nahm seine Bücher und seine Amulette (mit sich) zu [dem Ort,] an dem sich der Pharao befand. Er rezitierte für ihn einen (Zauber)spruch. Er füllte für ihn Amulette (d. h. versah ihn mit zahlreichen Amuletten?), um zu verhindern, daß sich die Zauber der Nubier (wieder) seiner bemächtigten. Er [kam] heraus vor dem Pharao. Er nahm seine Bandopfer und seine Trankopfer. Er [st]ieg an Bord eines Schiffes. Er fuhr unverzüglich nach Hermopolis. Er ging fort in den Tempel von Hermopolis. [Er machte seine] Brandopfer und seine Trankopfer vor Thot, dem Fünfmalgroßen(?), [(dem) Großen(?)], dem Herrn von Hermopolis, dem großen Gott. Er flehte vor ihm: „Wende dich mir zu (wörtl.: ‚Gib mir dein Antlitz‘)! Mein Herr Thot! Laß nicht zu, daß die Nubier die Schande Ägyptens ins Nubierland tragen! Du bist es, [der

306 Renberg (2016) 414–417.

307 Die Reise des Si-Osiris nach Hermoupolis könnte man als religiös motivierte Reise verstehen; cf. Volokhine (1998).

die] Zauber[sprüche gemacht hat (o.ä.)]. Du bist es, der den Himmel hochgehoben hat, indem er (d.h. der angeredete Thot) die Erde und die Unterwelt gründete, indem er (Thot) die Götter und die [...] (zueinander) stellte. Laß mich wissen, wie der Pharao [vor den Zaubereien der Nubier] zu retten ist (wörtl.: ‚Gib, daß ich die Art des den Pharao vor ... Rettens erfahre‘)!“ Hor Sohn des Panesche legte sich im Tempel schlafen. In der Nacht sah er sich im Traum (d.h. träumte ihm), wie die Gestalt des großen Gottes Thot mit ihm sprach: „Bist du Hor Sohn des Panesche, der Magier des Pharaos Menchpre Siamun? Geh morgen früh (wörtl.: wenn der Morgen des nächsten Tages kommt, geh ...) in das Bücherhaus des Tempels von Hermapolis! [Du] wirst einen verschlossenen und versiegelten Schrein finden. Öffne ihn (den Schrein)! Du wirst in dem nämlichen Schrein eine Truhe finden, in der eine Papyrusrolle ist, die ich mit eigener Hand geschrieben habe. Bringe es (das Buch) herauf! Mache eine Kopie davon und lege es (das Buch) wieder an seinen Platz zurück! ‚Das Zauberbuch‘ ist sein Name. Es hat (schon) mich vor den Gottlosen/Frevlern/Feinden geschützt. Es (das Zauberbuch) wird (auch) den Pharao beschützen und ihn vor den Zaubereien der Nubier erretten.“ Hor, Sohn des Panesche erwachte aus seinem Traum, indem dies das war, was er gesehen hatte. Er stellte fest, daß sie (die Sachen, die er gesehen hatte) Gottesworte (o.ä.?) waren. Er handelte entsprechend dem, was ihm im Traume gesagt worden war.

Wie schon in den vorherigen Beispielen erweisen sich die Orakel immer als wahr. In dieser Passage ist herausragend, dass Opfer und Gebete mit elaborierten Invokationen der Inkubation vorausgehen. Es ist außerdem bemerkenswert, dass Si-Osiris sofort bei Thoth nachfragen kann und keine bestimmten Tage abwarten muss. Vielleicht war Tempelschlaf nicht durch Kalender oder Festtage wie andere Divinationsmethoden geregelt, sondern konnte im Fall der Bedürftigkeit bei hochstehenden Persönlichkeiten wie Si-Osiris recht kurzfristig anberaumt werden.

P.Petese 2, C1, Kol. 1, Z. 14–Kol. 2, Z. 5, könnte ein Beispiel für therapeutische Inkubation sein – nämlich, durch welches Heilmittel der Pharao sein Augenlicht wiedergewinnen kann:

Pharao ließ erledigen [...] und ... fliehen [...] sein Sehvermögen [...] heraus – nehmen [...] indem er nicht konnte/wußte [...] königlicher Palast [...] ihnen Antwort [...] weil [...] alles, was sie von den [Schatzhäusern(?)] des Pharaos begehren. [...] Pharao, daß er wieder gesund würde. Er ließ sich tragen [zu ...]. [Der Pharao schlief in der nämlichen Nacht.] Er sah sich im Traum, indem zu ihm gesprochen wurde; folgendermaßen: [Laß die Tränen einer tugendhaften Frau in] deine Augen [geben], damit dein

Sehvermögen wiederhergestellt [wird]!‘ Er fuhr aus [seinem Traum] auf, [indem es dies war,] was er [sah].

Wir wissen leider nicht, wohin sich der Pharao in seiner Sänfte tragen ließ – vielleicht in eine Inkubationskammer wie im obigen Beispiel? Dass er wegen seines Leidens gezielt nach einer Therapie gesucht hat und es sich deshalb um Inkubation handelt, ist recht wahrscheinlich. Recht spekulativ sind weitere kurze traumrelevante Passagen in *P. Petese* 2.³⁰⁸

Ebenfalls unter therapeutische Inkubation fällt der Tempelschlaf der Mehwe-
sechet, um einen Sohn zu empfangen. Dass dies von Erfolg gekrönt sein wird, be-
legt die weitere Handlung des *Zweiten Setna-Romans*, in der der Sohn Si-Osiris die
Hauptrolle spielt. Mehwe-
sechet bekommt im Traum ein Rezept übermittelt.³⁰⁹ Sie
scheint mehrfach Inkubation betrieben zu haben, was die Götter auch wissen, be-
vor sie sie erhört haben und ihr geholfen wurde.³¹⁰

Die letzten Belege dieses Abschnitts kommen aus der Geschichte *König Wena-
mun und das Königreich von Lihyan*. Jemand schläft nach Opfergaben im Tempel
des Miysis, vielleicht Pharao Wenamun selbst.³¹¹ Außerdem wird Osiris als „Seele

308 Fragment C9, Kol. 1, Z. x+9: „[...] temple of Pnhehetep“. Da in der Zeile vorher jemand schläft, könnte man hier an Inkubation denken; Fragment C21, Z. 2, x+2, mit Ryholt (2006) 79, ist evtl. rswy „Traum“ zu ergänzen (die Handlung findet vielleicht im Tempel des Osiris und der Wadjet in Busiris statt); Fragment C24, Z. x+6: „[...] priest slept upon [...]“. Ob man hinter dem Priester für Inkubation qualifiziertes Personal sehen darf? Äußerst spekulativ ist Fragment C39, Z. 3: „[...] god [...] awoke with a start [...]“, aber der Topos des erschrockenen Aufwachens nach der Götterbotschaft im Traum scheint vorhanden zu sein.

309 *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 1–6: „[...] Sie sah im Tr[au]m, wie (wörtl.: indem) man zu ihr sagte folgendermaßen: ‚[Bist] du Mehwe-
sechet, [die Frau] des Setne, die hier(?) stän-
dig(?) schläft, um ein Heilmittel zu erhalten? [...] [Wenn der Morgen des nächsten Tages] anbricht, geh zum [...] Bad(?) Setnes, de[ines Gemahls]! Du wirst einen Perseakeimling(?), der dort wächst, finden. [...] zu(?) ihnen. Reiß ihn (den Perseakeimling) mitsamt seinen Wurzeln aus und zermahle ihn wieder(?) [und verarbeite es] zu einem Heilmittel und lasse [...]. [Du wirst] von ihm in der nämlichen Nacht [schwanger werden].‘ Mehwe-
sechet erwachte aus dem Traum, nachdem sie dies gesehen hatte. Sie handelte gemäß [allem, was ihr im Traume gesagt worden war.] [Sie legte sich ne]ben [Setne], ihren Mann. Sie wurde von ihm schwanger (wörtl.: „sie empfing von [einer (Samen)flüssigkeit des Schw] angerwerdens von ihm“). Es kam ihre [Menstruationszeit]. [Sie hatte] das Anzeichen(?) [einer Schwangeren o. ä.] [Man meldete es dem Setne(?)]. [Es geschah(?), daß sein] Herz [dar]über sehr [froh war] (o. ä.). [Er] (behängte) sie voll mit Amuletten (wörtl.: „er fü[llte] für sie (Sg.) Amulett(e)“). Er rezitierte für sie einen Spruch.“ So auch Dunand (2022) 54–56.

310 In *Krugtexte, Krug B, Die Jugend des Si-Osiris* ist nicht die Rede davon, dass der Junge klug ist, sondern es wird knapp eine eher normale Kindheit geschildert. Auch die Inkubation seiner Mutter Mehwe-
sechet, um schwanger zu werden, kommt nicht vor.

311 Fragment 1, Kol. 1, Z. 16–21: „[...] soul ... said ... the wrapping room. They said to him: There is, our great lord! Verily (?), Osiris, he is the soul of Shu of the wrapping room (?)“

des Schu des ššṯ (Fenster) des ‚wrapping rooms‘ bezeichnet.³¹² In Fragment 1, Z. 2, 17–22, schläft erneut jemand dort, vielleicht ein Hagriter, der in der Handlung vorkommt. Ob er sich von den Göttern einen Sohn erbittet?³¹³ Recht ähnlich wird die dritte Inkubation in Fragment 2, Z. 1–6, geschildert. Es verdichtet sich der Verdacht, dass der Hagriter um einen Sohn bat. Dabei wird die Göttin Bastet erwähnt.³¹⁴ Der vierte und letzte Traum (Fragment 2, Z. 6–10) wird definitiv durch den Hagriter geträumt. Allerdings ist hier die Stimmung getrübt: Er hat eine traurige Nachricht von den Göttern erhalten. Ob ihm der Sohn weggenommen worden ist?³¹⁵

Inkubation ist aufgrund der Laufzeit der Praxis nur in demotischen Erzählungen belegt; wie Träume und Traumdivination an sich bereits vorher wie beispielsweise Vergleiche mit Traumbezug zeigen. Sie sind ein literarisches Mittel, recht schnell einen Gottesentscheid herbeizuführen oder eine Information zum Fortgang der Handlung zu liefern, weil Träume spontan nachts im Bett erfolgen und nicht erst auf einen Festtag gewartet werden muss. Oft schrecken die Protagonisten nach der göttlichen Botschaft aus dem Traum hoch, wachen auf und setzen alles daran, den göttlichen Willen bzw. die gegebene Information in eine Tat umzusetzen. Träume können alle Protagonisten haben; sie sind nicht immer ein Zeichen von Auswähltheit bestimmter Helden: Damit werden auch negativ Handelnde ermahnt. Selten ist klar, welche Götter die Träume senden. Theoretisch käme jeder Gott dafür in Frage. Oft sind es die persönlichen Patrone und Stadtgötter der Protagonisten.

...] I made. They let [...] make burnt offering and libation before the god, he will tell to you the answer about the expedition which we ... re]paration for the temple [of] Miysis. [He made] burnt offering and libation [before] Miysis. He slept in this very [night. He saw himself in a dream .../...] the god here in Egypt [...]. [NN awoke from the] dream, these being the things that he had seen. ... which] he had seen [...] me/my [...]. They went to the place [...] every[thing] that happened to [...] the great god.“

312 Zu ššṯ cf. Ryholt (2011) 42. Der Autor bevorzugt einen theologischen Kontext als Übersetzung, dass es sich nicht um ein banales Hausfenster handelt. Die Lokalität befindet sich im Bezirk der heiligen Tiere (Hinweis von J. F. Quack).

313 „[.../... Miy-] sis. He slept [in] this very night. He saw himself in a dream ... while the great goddess Bastet [... gold for a son. Watch over them [... He threw his ... [.../... NN awoke from this dream, these being the things which] he had seen. He slept in [...“ Zu Hagritern allgemein cf. Ryholt (2011) 54–56.

314 „[...] The [...] awoke with a start [from the dream, these being the things that] he had seen. Came dawn, the Hagrite [went to] the temple with the servants (?) [.../...] gold. This is the gift which Amun gave to me [...] of silver and gold, they being ..., [.../...] great [...] and he said: There is nobody except those from Egypt [...] and (?) their gods .. [.../...] He let him discover that the aforementioned sacks (?) [...] a base son [.../...] before Bastet. She gave to him a base son [...] a wonder [.../...]“

315 „The Hagrite saw himself in [a dream where ...] while they were speaking with him [.../...] ... sad of heart. The [Hagrite] got up [from the dream], these [being] the things [that he had seen. Came the] evening, he proceeded to the Land of Lihyanites [...] She said: It was to me that Bastet said; [it] was not to you! [...] and they will send judgement after [...] answer (?).“

2.4.6 Divination durch Omina

Ähnlich wie die ‚Raunächte‘ zwischen Weihnachten und Silvester im europäischen Abendland auf Zeichen beobachtet wurden, um zu sehen, was das neue Jahr bringen mag, waren die Geburtstage der Götter (msw.t-nṯr.w, später *dies Aegyptiaci*), die fünf Epagomenentage, die als ausschlaggebend angesehen worden sind. Zu dieser Zeit wurden verstärkt Omina (šm.w) ausgedeutet. Solche Tätigkeiten werden aber kaum in den literarischen Texten beschrieben. Das Identifizieren von Omina oder omenhafter Sprache ist nicht so offensichtlich wie das Erkennen anderer divinatischer Praktiken. Omina in den Literaturwerken enthalten v. a. Tier-, Natur- und Wettererscheinungen. Was hier nicht besprochen wird, sind magische Zeichen (siehe Abschnitt 2.8.) sowie Metaphern, die in Vergleichen vorkommen. Im nächsten Abschnitt 2.4.7. geht es um ein hiermit verwandtes Thema: den Tierkult.

Eine ganze Reihe von Omina bzw. Offenbarungen betrifft Tiere, ohne dass es sich dabei um heilige Tiere oder tierische Gestalten von Göttern handelt. Im *Zwei-brüdermärchen* sprechen die Leitkuh und eine weitere Kuh zu Bata und warnen ihn davor, dass sein Bruder Anubis ihn töten möchte (Kol. 5, Z. 8–Kol. 6, Z. 1). Sprechende Tiere kommen auch in der *Prinzenerzählung* vor – ein Krokodil, eine Schlange und ein Hund, alles Dämonen, die laut Schicksal die Todesursache des Prinzen sein können und ihm überallhin folgen und mit ihm sprechen. Ubainer in *P. Westcar* und Petese in *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 3, Z. 21–28, schicken ihren Widersachern magische Tiere aus Wachs hinterher, die diese töten oder gewaltsame Taten begehen (ein Krokodil bzw. eine Katze und ein Falke). Der Lesonis Hareus, der Widersacher des Petese, ‚erkennt‘ vielleicht aufgrund des Omens von Katze und Falke, dass er etwas Unrechtes getan hatte. Er ist sich seiner Schuld bewusst und weiß genau, welchen Handlungsbedarf er hat. Petese hat somit mit seinem ‚künstlich‘ erzeugten Tieromen nachgeholfen und erreicht, was er wollte.³¹⁶ Es stellt sich also die Frage: Sind Tieromina in Literaturwerken häufig Vorboten von Tod und Vernichtung? Dabei handelt es sich um solche Spezies, die in der Natur recht aufmerksam auf Gefahren reagieren. Vielleicht kann eine Geschichte in der Geschichte zu früheren Abenteuern des Inaros innerhalb des Papyrus mit der *Geschichte mit Bes* mehr Belege liefern, denn nach dem Herausgeber Friedhelm Hoffmann kommen darin ein sprechender Esel und andere Tiere vor.³¹⁷

Die folgende Textstelle in *P. Queen's College*, Kol. x+2, Z. 9–14, lässt diese Entscheidung leider nicht zu, da der Text zu fragmentarisch ist:

316 Hoffmann/Quack (2018) 188, Anm. 351.

317 Hoffmann/Quack (2018) 57–58.

By Ra, whereto will you be heading before (= j/r-hr) an ichneumon(?) and she/it will turn [its(?)] face [...] (k₃-s₃). [By Ra], whereto will you be heading before a cat, and she [...] (move) towards the tb₃. [...] By Ra, where/to will you be heading [before] ... kr/kl-animal, and she/it [...] . By Ra, whereto will you be heading before the billy goat [...] in order to bring to me [...] . By Ra, whereto will you be heading before ... together with his skull. By Ra, whereto will you be heading ... which has red hair (?) [...] By Ra, <I(?)> can [...] his rations/food to cause him to hear your voice [...] By Ra, [...] shall indeed not be against me!(!?).

Diese sieben Invokationen bei Re werfen mehr Fragen als Antworten auf. Sie sind vielleicht Ausdeutungen von Tieromina, da sie an bekannte Omenkataloge erinnern. Auch die Passage zu einem sterbenden Kind in Kol. x+2, Z. 5–6 bleibt kryptisch:

The child will die who discovered that you are [...] these. There is no damage/It is not damaging what you have done <to?> your [...] form, as soon as(?) you acquire the form of a non-justified(?). You shall(?) see another one.

Vielleicht ist auch hier ein Omen gemeint. Wetterunbilden kündigen als Omina Veränderungen an. In der Geschichte des *Schiffbrüchigen* führt ein schlimmes Unwetter auf See zum Tod der Mannschaft und dem Untergang des Schiffes – mit dem Schiffbrüchigen als einzigem Überlebenden. Als er auf einer Insel auf den dortigen Schlangengott trifft, kündigt sich dieser durch wetterähnliche Omina an (Z. 56–66):

Da hörte ich einen donnernden Lärm, und ich dachte: Das ist eine Welle des Meeres. Die Bäume zersplitterten, die Erde bebte. Als ich mein Gesicht enthüllt hatte, erkannte ich, daß es eine Schlange war, die herbeikam: sie maß 30 Ellen (wörtl.: ihr gehörten 30 Ellen); ihr Bart, der war länger als 2 Ellen; ihre Glieder waren goldbedeckt; ihre Augenbrauen waren aus echtem Lapislazuli; und sie war nach vorne aufgerichtet.

Die Schlange selbst musste ein schlimmes Unwetter erleiden: Ein herabfallender Stern oder Komet erzeugte einen Brand, in dem die 75 Nachkommen der Schlange starben (Z. 125–132).

Der Wettergott des vorderasiatischen Raumes ist Baal, der in der *Geschichte des Wenamun* mehrfach erwähnt wird. Mit ihm sind Wetteromina wie Donner und Blitze verknüpft, die sogar Bäume fällen können (Kol. 2, Z. 13–14).³¹⁸ Aber auch

318 Der Stadtfürst von Byblos, Tjeker-Baal, sagt zu Wenamun: „(Wenn/Sobald) ich laut zum Libanon rufe, werden die Stämme, kaum dass sich der Himmel geöffnet hat, hier an das Ufer des Meeres geworfen (d.h.: sobald ich ein Gebet in Richtung des sakralen Bezirks,

Amun lässt es donnern (Kol. 2, Z. 19–22).³¹⁹ Wenamun selbst beklagt sich über die stürmische See, die ihn bei seiner Flucht aus Byblos nach Zypern in die Hände von Häschern der Königin Hatiba treibt (Kol. 2, Z. 80–81):

Wenn das Meer (schon) wütet und der Wind mich zu dem Land verschlägt,
in dem du bist, wirst du (dann auch noch) zulassen, dass man mich von
vorn packt, um mich zu töten, obwohl ich ein Bote des Amun bin?

Es ist bezeichnend, dass die Wetterunbilden auf der Insel der Schlange, die Blitze des Baal und das aufbrausende Meer (Jam?) alle im Ausland geschehen bzw. als fremdländisch konnotiert sind.

Ein Blitz ist vielleicht auch eine Begleiterscheinung in einer Passage der *Lehre für Merikare*, wonach der Himmel durch das Werk von Aufständischen auf die Erde fallen könnte.³²⁰ Von Sturmwind und Regen begleitet ist die Deponierung der Kronen für die drei zukünftigen Herrscher Ägyptens, die in *P. Westcar* durch Ruddedet geboten werden (Kol. 11, Z. 10–17). Isis und weitere Götter lassen die Wetterunbilden auf die Erde herunterkommen, um die Kronen in einem Getreidesack zu verstecken – vielleicht als Ablenkung.

Eine Passage in der *Lehre des Amenemhet*, § H15c–d, klingt wie eine Ausdeutung eines Omens. Der verstorbene König spricht zu seinem Nachfolger:

Du (?) bist der, der die weiße Krone des Gottessamens (d.h. des Königs als Nachkomme der Götter) trägt. Das bedeutet, daß die Sachen (?) an der richtigen Stelle (wörtl.: an der Stelle davon) sind, als etwas, was ich für dich angefangen (oder: bestimmt?) habe.

den die Berge des Libanon bilden, ausspreche, wird der Wettergott Baal [eventuell mit seinen Blitzen] dafür sorgen, dass die Bäume gefällt werden.“ Zu politischen Aspekten dieser Stelle cf. Morschauser (1991); Schneider (2003) stellte die Texte über diesen Gott aus Ägypten zusammen.

- 319 Der Stadtfürst von Byblos, Tjeker-Baal, sagt zu Wenamun: „Siehe, Amun donnert am Himmel, (aber erst) nachdem er Seth neben sich gesetzt hat. Denn Amun hat alle Länder gegründet; er hat sie (aber erst) gegründet, nachdem er zuvor das Land Ägypten, aus dem du gekommen bist, gegründet hat (oder: Wenn Amun auch alle Länder gegründet hat, (dann) hat er sie (aber erst) gegründet, nachdem er zuvor das Land Ägypten ... gegründet hat). Denn die Kunstfertigkeit ist von dort hervorgegangen, um dahin zu gelangen, wo ich bin. Denn die Weisheit ist von dort hervorgegangen, um dahin zu gelangen, wo ich bin. Was sind das für dumme Reisen, die sie dich machen lassen?“
- 320 Die Lesung und Interpretation ist unsicher; § 113; cf. Oréal (2000) 147–150 zum Zerstören des Himmels. Sie bringt die 100 Jahre mit der Dauer menschlicher Existenz in Verbindung. All dies hat letztendlich mit den guten und schlechten Taten der Menschen auf Erden zu tun und deren Beurteilung durch die Götter.

In einer Aussage der *Late Egyptian Miscellanies*, *P.Lansing*, *Berufescharakteristik*, Kol. 4, Z. 6–7, heißt es über den Färber: „Seine Hände sind rot vom Krapp wie (bei) einem, der mit seinem Blut beschmiert ist und sich nach der Weihe umschaute, wie ein Mann, der sein Fleisch (offen) sieht.“ Dies klingt wie ein Todesomen.³²¹ Ein ganzer Absatz omenhafter Sprache ist die Kolumne 5 in der *Lehre des Anchsheschonqy*, die der Sprecher so in Kol. 4, Z. x+19–21, einleitet:

Unglück und Elend, mein großer Herr, o Re! Gefangenschaft und Elend ist es, was mir angetan wurde, weil ich niemanden umgebracht habe! Dein Abscheu ist es, mein großer Herr, o Re! Ist das die Art, wie Re gegen ein Land zürnen wird? O ihr Menschen, die die Gefäßscherben finden werden, höret von mir, wie Re gegen ein Land zürnen wird!

In der nächsten Kolumne schließt sich im Protasis-Apodosis-Schema eine Reihe von Sentenzen an, was passiert, wenn Re einem Gebiet zürnt. Anchsheschonqy macht hier seinem Ärger über seine Verhaftung Luft – er sieht seine ausweglose Situation als persönliche Apokalypse und zeichnet ein Bild voller düsterer Omina. Als früherer Priester des Re besitzt er vielleicht Kenntnis über den Einsatz und die Funktionsweise von Omina. Eine ähnliche Formulierung findet sich im demotischen Weisheitstext von *P.Oxy. 79/103*, A, Kol. x+2, Z. 9–11: „Wenn der große Gott gegen ein Haus zürnt, wird alles, was in [ihm] ist, verbrennen(?) [...] Gewürm entsteht (bzw. wird entstehen) in ihm [...] Wenn sich der Himmel öffnet, [...] der Glanz.“ Auch hier wird vor Tod und Vernichtung gewarnt.

Im *Zweiten Setna-Roman* (Kol. 6, Z. 5) kommt der Zauberer Hor, Sohn der Nubierin, nach Ägypten, vielleicht um Zauberzeichen (šꜣm n ḥꜣq) zu erstellen: „Er eilte hinauf nach Ägypten, indem er Zauber ..?...“ Ob es sich konkret um Omina handelt oder aber um verabredete magische Zeichen, die in der Geschichte mehrfach vorkommen, oder um bestimmte magische Figuren in Zaubertexten, lässt sich aus dieser kurzen Stelle leider nicht erschließen. Das gleiche Wort wird im Weisheitstext *P.Louvre inv. 2380 vo.*, Kol. 1, Z. 8, gebraucht, der allerdings keinen Kontext bietet: „Ihr (wem?) ein Omen verkünden ist es, was geschehen wird (bzw. eventuell: was sie tun wird)...“³²²

Ein Omen ist ein Zeichen, das in den Literaturwerken dazu verwendet wird, um eine Veränderung anzukündigen. Neben zahlreichen symbolhaften Zeichen innerhalb von Vergleichen insbesondere in den Lehren, die hier nicht Thema sind, weil ihnen nicht unmittelbar eine divinatorische Praxis zugrunde liegt, sind es vor

321 Cf. die Anmerkung von Lutz Popko im TLA, ad loc., der bei den Weißen an Isis und Nephthys denkt, die wie ‚Todesengel‘ den Färber heimsuchen. Andere Berufsgruppen werden beispielsweise durch den Krokodilsdämon Chenti bedroht.

322 Cf. Ritner (1993) 36–37, Anm. 167.

allem Tier-, Natur- und Wettererscheinungen, die in den Texten vorkommen. Die Veränderungen, die ein Tieromen in den Erzählungen anzeigt, sind in der Regel negativ: eine Gefahr, oder der drohende Tod für Protagonisten. Wichtig ist, dass es sich dabei um potentielle Bedrohungen handelt, nicht um Gefahren, die definitiv eintreten. Dazu gehören auch die Signalfarbe Rot und Blut, die mit den gleichen Themen verbunden sind.

Bei Wetteromina liegt der Fall anders: Auch sie signalisieren Gefahr, aber sind zudem mit göttlicher Präsenz verbunden, die positiv und negativ agiert. Sie sind zudem ein Sonderfall mit ihrer Verbindung zu nicht-ägyptischen Räumen und Göttern. Omina und omenhafte Sprache sind nicht leicht zu analysieren; oft fehlt uns der Kontext dazu wie in der Serie an Zeichen in *P. Queen's College*, die einem Omenkatalog ähneln, oder *Anchsheschonqys* Tirade in Kolumne 5 der *Lehre*, in der er seinem Unmut über seine Verhaftung Luft macht und dafür zahlreiche omenhafte Sätze von sich gibt, was in Ägypten seiner Auffassung nach alles schief läuft. Es gilt, beim Auftauchen von Omen zu hinterfragen, welche Funktion diese innerhalb einer Handlung erfüllen und mit welcher Intention Protagonisten diese äußern.

2.4.7 Divination durch Tiere

Bereits weiter oben wurden Tieromina erwähnt, die nicht im Zusammenhang mit Tierkulten stehen.³²³ Es gibt Instruktionen zum Umgang mit heiligen Tieren, die zu Divinationszwecken genutzt wurden. Nach der *Lehre* von *P. Ashmolean inv. 1984.77* vo., Kol. 2, Z. 8–10, ist es wichtig, heilige Tiere nicht zu quälen:

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!

Die wohl bekanntesten Tierkulte, die für divinatorische Praktiken erhalten mussten, sind die der Stiere. Apis und Mnevis sind in den literarischen Texten bezeugt. Im *Kampf um den Panzer des Inaros* kann man erkennen, wie eng die Kulte um Apis, Mnevis und den verstorbenen König Inaros zusammenhängen. Denn Pharao Petubastis ordnet an, für alle drei Tempelwerk, Binden etc. zu deren Ruhestätte zu bringen (Kol. 8, Z. 6–10; Umsetzung in Kol. 8, Z. 12–18). Beide Stiere werden zusammen in *P. Insinger*, Kol. 35, Z. 9–10, wieder im Zusammenhang mit dem Königskult

323 Eine kurze, rezente Übersicht zu Tierkulten ist in Ikram (2015), Artikel zu einzelnen Tierespezies finden sich in Ikram (2005) und Quack (2003a).

erwähnt: „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.“ Vielleicht wird ihr Verhalten als Omen ausgedeutet.

In der *Schreibtafel Straßburg inv. D 1994*, Z. 2–5, ist von einem Traumorakel die Rede. Vermutlich betreibt der Pharao Inkubation vor dem „Herrn von Heliopolis“, Osorapis.³²⁴ In *Pharao und die Perser*, Fragment 1, Z. x+18, wird vielleicht ein heiliges Kalb erwähnt.³²⁵

In der Rahmenhandlung der *Petese-Geschichten* begegnen wir zwei Pavianen, die Peteses Witwe Sachminofre die 70 Geschichten vorlesen. Es handelt sich dabei um Kreaturen des Petese, die dieser aus Wachs hergestellt hat. Ob es sich dabei um einen Bezug zu Thoth handelt als dessen heiliges Tier?³²⁶ Außerdem kommt in diesen Geschichten ein Falke vor, den der Diener des Propheten des Horus von Pe in der Geschichte *Die Vergewaltigung der Hatmehit* (*P. Petese* 2, D1, Z. x+9–10) einfängt. Diese Tiere sind alle auch als heilige Tiere von Göttern belegt; ihr Vorkommen hier ist nicht zufällig, sondern bewusst symbolhaft eingesetzt worden.

Dass Tiere für Aufgaben im Kult trainiert worden sind, belegt die kurze Sentenz in der *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 23, Z. 4: „Die kjry-Äffin trägt die Situla, obwohl ihre Mutter sie nicht getragen hat.“ Hierbei muss es sich um ein heiliges Tier handeln, das für den Tempeldienst trainiert worden ist.

Das Lamm (hjb) im *Lamm des Bokchoris*, das auch im griechischen *Töpferorakel* und der *Leipziger Weltchronik* zitiert wird, äußert eine düstere Zukunftsvision über Ägypten und stirbt. Über seine Gestalt ist nichts weiter bekannt, auch nicht, ob es sich bei ihm um ein heiliges Tier handelt (der Widder/Schafbock ist das heilige Tier des Amun).³²⁷ Vielleicht hat es im Tempel vor einem Priester seine Offenbarung gesprochen (geblökt/bestimmte Verhaltensweisen gezeigt) oder ist dem Psinyris im Traum erschienen? Es existiert ein Buch, das aber auch durch einen Priester als Verschriftlichung von Bewegungen und Verhaltensweisen des Tieres verfasst worden sein könnte. Da zwei weitere Quellen ein prophetisches Lamm erwähnen, ist es unwahrscheinlich, dass „Lamm“ Teil eines menschlichen Vornamens sein könnte.

324 Renberg (2016) 414–417.

325 Ryholt (2011) 147: eventuell mit Götterdeterminativ geschrieben; Ryholt (2011) 148–149 zur Schreibung des „Heiligtums“; 150–152 zur Identifikation des Ortsnamens als Balamun oder Pelusion. Vielleicht handelt es sich dabei um einen Schrein, den die Perser plünderten?

326 *P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 1, Z. 9–10; fragmentarische Erwähnungen in *P. Petese* 2, Fragment D26, Z. x+1; Fragment D26, Z. x+3; Fragment D11, Z. x+7; D7, Kol. 1, Z. 15.

327 Zauzich (1983) 173.

Die Frage, ob es in Ägypten Augurat gab, ist umstritten. Es existierten Spezialisten dafür,³²⁸ und spätestens zur Zeit Schenutes ist die Ausdeutung von Vogelverhalten ein Thema – zum Missfallen des Archimandriten.³²⁹ Zwei Textstellen können nur Andeutungen dazu liefern, dass Vogelbeobachtung eine divinatorische Qualität hatte, liefern aber keine Indizien. In der *Setna-Geschichte* von P. Cairo CG 30692, Z. 7–11 fliegen Weißen und Raben umher und weisen vermutlich auf einen Ach-Geist hin, aber dem Helden fällt das gar nicht auf:

Am Morgen des nächsten Tages wanderte Setne in der Nekropole von Memphis umher. [...] in der Nekropole von Memphis ... Weihe(n) und Rabe(n) flogen herab, indem sie vor ihm stehenblieben und laut krächzten (wörtl.: „indem sie zahlreich in ihrem Geschnatter waren“, o. ä.). Sie flogen vor ihm her. Er ging hinter ihnen her. Setne [senkte?] seinen Kopf. Er sah nicht die Weißen und die Raben.

Im Abschnitt „Das Elend der Stationierung im Ausland“, Kol. 12, Z. 7, von den *Late Egyptian Miscellanies*, P. Anastasi 4 löst der Flug der Vögel bei einem traurigen

328 Brunner (1977b) mit der Anfrage des Königs von Alashia an Amenhotep II. um einen Adlerdeuter.

329 Brunner (1977b). Den Hinweis auf Schenutes Schriften verdanke ich Mark Smith; cf. CSCO 2, II, 65–66, Abschnitt 153: „Another day, when our father apa Shenoute was sitting talking with some laymen, a raven settled on the wall above them and croaked down at them. Then one of the men sitting by our father looked up at the raven and said: ‚Is that good news in your beak, raven?‘ our father apa Shenoute sighed and said: ‚What foolishness prevails among the sons of men! How can this raven know this good news? Is the raven your father’s messenger? No, my son; do not again put in your heart to listen to this bird. He is only calling to the Lord to get his dinner ready! Have you not heard David the psalmist saying, ‚It is he who gives their food to the beasts and to the young ravens who call out to him‘. For there are many men who take auguries from the voice of birds, and from the sun, moon, or stars. All these things are idolatrous and evil, for it is written, ‚As for the man that does these things, I will obliterate that man from among his people.‘“; Übersetzung von (<https://copticliterature.wordpress.com/2017/10/20/saint-shenoute-the-archimandrite-on-bad-omens-the-raven/>). Gil Renberg hat mich auf folgende Passage in Aelian, NA 11.39 aufmerksam gemacht, nach der das Verhalten von Falken wichtig war und vielleicht auf Traumorakel hindeutet, falls Aelian seine Quellen richtig verstanden hat. Renberg übersetzt: „The Egyptians say that the falcon while still living and about is a bird dear to the gods, but when it has departed its life it both produces oracles and sends dreams, stripped of its body and its soul having become bare“ (λέγουσι δὲ Αἰγύπτιοι τὸν ἱέρακα ζῶντα μὲν καὶ ἔτι περιόντα θεοφιλῇ ὄρνιν εἶναι, τοῦ βίου δὲ ἀπελθόντα καὶ μαντεύεσθαι καὶ ὀνειράτα ἐπιπέμπειν, ἀποδυσάμενον τὸ σῶμα καὶ ψυχὴν γεγεννημένον γυμνὴν). J. F. Quack verdanke ich den Hinweis auf PGM 1, 1, Z. 5 (Spruch zur Erlangung eines göttlichen Helfers) mit der Erwähnung eines ‚kirkeanischen‘ Falken oder Habicht, also ein Vogel der Zauberin Circe, der in einem Ritual vergöttlicht werden soll.

Soldaten Heimweh aus: „Ich verbringe den Tag damit, die Himmelsgefährten (d.h. die Vögel) zu beobachten.“ Das ist an sich keine Kulthandlung, aber man kann spekulieren, dass aus dem Verhalten der Vögel Interpretationen gezogen oder die Vögel selbst als Manifestationen von Göttern gehalten worden sein könnten. Die Wiederkehr von Zugvögeln dient als erzählerisches Motiv, das Verstreichen einer bestimmten Zeitspanne zu verdeutlichen.

2.4.8 Divination mit Hilfe menschlicher Medien und Prophetie

Inspirationsmantik wie bei der Pythia in Delphi ist in Ägypten recht selten, aber Praktiken, in denen ein Medium etwas tut, wie die bereits oben beschriebene Auslösung im Ticket-Orakel oder innerhalb magischer Praktiken, sind bekannt. Dieser Abschnitt umfasst Prophezeiungen und Prognostiken aller Art.³³⁰

Mit den Namen und Werktiteln *Neferti*, *Cha-Cheper-Re-Seneb*, *Ipuwer*, dem *Lamm des Bokchoris*, dem *Traum/Trug des Nektanebos*, der *Demotischen Chronik* und dem prophetischen Text aus Tebtynis sind Literaturwerke verbunden, in denen ein Protagonist prophetische Aussagen trifft. Der Vorlesepriester Neferti berichtet, eingeladen vom Pharao zu dessen Zerstreuung, von schlimmen Verhältnissen in der Zukunft, die aber durch die Ankunft des Retterkönigs Ameni wieder geordnet werden (Z. 57–71). Er erklärt seine Vorhersehung so (Z. 26): „Ich werde (nur) sagen, was vor meinen Augen ist. Ich kann nicht verkündigen (sr, Var.: werde nicht verkündigen), was <noch> nicht eingetroffen ist.“ Bei Cha-Cheper-Re-Seneb ist leider kein äußerer Anlass bekannt, der zu seinen Klagen führt. Ipuwer befindet sich in einem Dialog mit dem Allherrs, einem Gott, vermutlich Re. Er sagt, dass ignorante Menschen, die den Tag nicht sehen können (m33), nun hervorkommen (Kol. 4, Z. 9), dass vermutlich etwas Negatives mit dem geschieht, was die Ahnen vorhergesagt hatten (Kol. 1, Z. 10–11, sr) und Sprecher von Worten (?) – vielleicht Priester? – nun bei den Mahlsteinen zu finden sind (Kol. 4, Z. 13). In den schlimmen Zeiten, die er schildert, sind Magie, Omina und Prophezeiungen (?) nun für jedermann zugänglich und kein Geheimwissen mehr (Kol. 6, Z. 6–8). Seine Vorhersage endet nicht mit einer positiven Heilserwartung. Warum und in welchem Setting das Lamm im *Lamm des Bokchoris* eine Prophezeiung von sich gibt, ist nicht erhalten (Kol. 1, Z. 2–3) – vielleicht in einem Tempel, und der Zuhörer Psinyris ist ein für Tierkulte zuständiger Priester? Es stirbt nach seiner Rede. Nachdem Pharao Bokchoris den Text zur Kenntnis nahm, lässt er das Lamm wie einen vergöttlichten Menschen aufwendig bestatten (Kol. 3, Z. 7–10). Im Kolophon (Kol. 3, Z. 10–11) wird die Prophezeiung als „Verfluchung“ (šhwj) bezeichnet. Das knappe demotische Fragment vom *Traum des*

330 Zu Prädetermination, z. B. im Kontext der Geburt, cf. Kapitel 5 und Morenz (1960) 11–13.

Nektanebos enthält nicht die Prophezeiung selbst, sondern eine Schilderung guter Zustände in Ägypten. Aus diesem Setting heraus ist es der Pharao selbst, der sich über zukünftige Dinge informieren möchte und daher nach Wenchem segelt, da einem gewissen Bildhauer Petesios bestimmte Dinge passiert sind (Z. 2–5). Nach Opfergaben in der Residenz und im Tempel des Haroeris von Wenchem bricht der Text ab. Danach beginnen vermutlich die Schilderungen der Prophetie.

Vorhersagen zu treffen ist eine hilfreiche Eigenschaft, vor allem in gefährlichen Situationen wie auf dem Meer. Dazu sind die 120 Mannschaftskameraden des *Schiffbrüchigen* eigentlich in der Lage,³³¹ aber sie konnten nicht das schlimme Unwetter vorhersehen, das zu ihrem Untergang geführt hat. Die Schlange hingegen prophezeit die Rettung des Schiffbrüchigen von ihrer Insel und seine weitere Zukunft (Z. 168–169): „Du wirst (wieder) jung werden in der Residenz <bis?> du (dort) bestattet sein wirst.“

Nicht das gute Ende, sondern ein gutes Leben wird für die drei zukünftigen Herrscher, die Ruddedet in *P. Westcar* gebiert, durch den Magier Djedi prognostiziert (Z. 9, Z. 8–14). Damit vergleichbar ist das Traumorakel, das Setna im *Zweiten Setna-Roman* vor der Geburt seines Sohnes Si-Osiris erhält. Allen werden spezielle Talente vorhergesagt. Zu weiteren Prognostiken wie durch die Sieben Hathoren in der *Prinzenerzählung* und dem *Zwei Brüdermärchen* cf. die entsprechenden Abschnitte in Kapitel 5. Dass Götter die Zukunft kennen, sollte nicht weiter verwundern – selbst die Entwicklungen in *P. Rylands 9* sind Amun schon vorher klar, wie eines der Klagelieder des Gottes belegt (Kol. 24, Z. 18–Kol. 25, Z. 2).

Vielleicht ist der Geburtstag der Frau, die in den *Schmähworten gegen eine Frau* verunglimpft wird, der Tag eines negativen Omens anlässlich ihrer Geburt und wird deshalb mit einem Tabu versehen.³³² In Z. 10–11 sagt der Sprecher der Invektive: „Am Tage deiner Geburt waren neun Schlangenbeschwörer zugegen (?). Der Tag, dessen wahren Namen man nicht nennen kann, ..?..“

Es gibt weitere Protagonisten, die in der Lage sind, Zukünftiges vorherzusehen. Der Pharao wird in der *Geschichte des Sinuhe* gerühmt, den Ausgang eines Kampfes schon zu kennen (*Sinuhe*, Version R, Z. 6–11; Z. 88–89). Der Pharao in *Chons und die Prinzessin von Bachtan* trägt sogar das Epitheton „dem die Siege prophezeit worden waren“ (sr n=f nḥt.w, in Z. 1–4) in seiner Titulatur. Bata weiß im

331 *Schiffbrüchiger*, Z. 30–32: „Noch ehe der Sturm kam, kündigten sie ihn an (sr), und (ebenso) das Unwetter, bevor es losbrach.“ und nochmal in Z. 97–98. Dies wurde in der *Lehre des Menena*, Z. 1–2 sogar teilweise zitiert: „Der Sturm ist dir vorhergesagt/angekündigt worden, als er noch (gar) nicht aufgekommen war, o mein Schiffer, dem es (jetzt) beim Anlanden schlimm ergeht (wörtl.: der elend [von ...?] ist, beim...)“; cf. Simpson (1958).

332 Zauzich (1991) 137, Z. 11 und 144–145, postuliert, dass der Frau bereits ein negatives Geburtsorakel vorlag: „Schon dann, als du das schlechte Omen gegen dich empfindest, war der Tag zugegen, dessen Namen man nicht nennt“. Dies wird von Günter Vittmann in seiner Anmerkung im TLA, ad loc., widerlegt.

Zweibrüdermärchen, Kol. 8, Z. 4–6, dass er sein aus dem Körper entnommenes Herz verlieren wird und sein Bruder sieben Jahre danach suchen muss. Auch der *Beredte Bauer*, *passim*, macht prophetische Aussagen – wenn er Rensi eine gute bzw. schlechte Zukunft als Konsequenz dessen Handelns vorhersagt. In der *Rede des Sa-Sobek*, A15, muss jemand nach einer Aussage einer Schlange 18 Jahre verbringen: „und er verbrachte (?) einen Zeitraum von (bis zu) 18 Jahren gemäß der Aussage der Schlan[ge] (?) [...]“. Dies klingt nach einer Prophezeiung, bleibt aber in seiner konkreten Bedeutung unklar. Es lässt sich auch nicht genau feststellen, wessen Prophezeiungen in *P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 13–16 nicht eingetroffen sind:

[...] das Ansehen(?) seiner Hunde – das „Meer“ [...] ihr Kanal von Salben des Starkseins (d. h. starken Salben) gegen jeden Mörder. Der sich Umdrehende (= Sirius?) ist erschienen [...] ... Meister ... der Schrecken des Unglücks(?). Er erbeutete, er brachte. Er [...] den Himmel], die Erde (und) die Unterwelt. „[O] Lebensodem, der bei mir ist – ich bin vor ihr, meiner (bzw. meine) Mutter Isis! Denn ich werde sterben. Ich werde sie diese Vorwürfe wissen lassen, ehe [...]. In deinen Ratschlägen ist keine Weisheit. Deine prophetischen Worte sind nicht eingetreten in [...]. Die, zu der die fünf Götter gesprochen haben, hat nicht gearbeitet, das heißt(?), sie entschieden(?) es nicht.“

Es spricht und klagt eine Frau in dieser Passage. Vielleicht klagt sie Isis an. Bei der *Kastrationsgeschichte*, Fragment 4, Z. x+2 geht es um einen prophezeiten Aufstand – mehr ist aufgrund des fragmentarischen Zustands nicht bekannt.

In der *Lehre für Merikare* wird ein Allgemeinplatz vermittelt (§ 68–69): „(Eine) Jungmannschaft wird (eine andere) Jungmannschaft bedrängen, wie die Vorfahren diesbezüglich angekündigt/prophezeit haben“ (sr.wt). Vielleicht ist hier eine Verschreibung anzunehmen, denn der Inhalt erfordert nicht zwangsmäßig Prophetie.³³³ Über die genaueren Prophezeiungen aus Memphis über Oberägypten im gleichen Text kann auch nur spekuliert werden (*Lehre für Merikare*, § 71–2–72):

Habe kein schlechtes Verhältnis (wörtl.: sei nicht böse) zum südlichen Gebiet (d. h. Oberägypten), (indem/weil) du weißt, was die Residenzstadt (d. h. Memphis) darüber prophezeit hat. Jenes ist geschehen, (und zwar so,) wie (auch) dieses geschieht/geschehen wird. (?) Sie weichen nicht ab (oder: sie machen keine Übertretung; sie können nicht fehlgehen), wie sie [darüber (oder: es)] gesagt haben.

333 Cf. die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.

Was in jedem Fall hilft, die Sinne zu öffnen und eine gewisse Weitsicht (oder gar Prophetie?) zu erlangen, ist Gottesgefolgschaft (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Anastasi 4, *Diene Amun, damit er dich begünstigt!*, Kol. 3, Z. 3–4): „Deine Lippe ist gesund (und) deine Glieder sind kräftig; dein Auge schaut in die Ferne.“

2.4.8.1 Ekstase und Besessenheit

Die Menschen sollen sich davor hüten, während eines Prozessionsorakels zu „hingerissen“ zu sein und dadurch den Ablauf der Kultpraxis zu stören.³³⁴ Zudem solle man nicht über Besessene lachen, wie eine Passage in der *Lehre des Amenemope* ermahnt.³³⁵

Die bekannteste Episode zur Besessenheit durch einen Gott geschieht bezeichnenderweise im Ausland, in Byblos. In der Geschichte des *Wenamun* wird plötzlich ein Mann von einem lokalen Gott ergriffen, der durch das Medium befiehlt, Wenamun aus dem Hafen nicht abfahren zu lassen, was der Geschichte eine völlig neue Entwicklung beschert (Kol. 1, Z. 38 = 1, x+3–1, 43 = 1, x+8):

Als er nun (einmal) seinen Göttern opferte, ergriff der Gott einen Ekstatiker <von> seinen Ekstatikern. Dann versetzte er ihn <in> Raserei. Dann sagte er (der Gott) zu ihm: „Bringe [den Gott] herauf! Bringe den Boten, der es (das Götterbild des „Amun-des-Weges“) trägt! Amun ist es, der ihn gesandt hat. Er ist es, der ihn kommen ließ.“ Als nun der Rasende (just) in jener Nacht raste, nachdem ich (endlich) eine Barke gefunden hatte, deren Kurs Ägypten war, und nachdem ich alles Meinige darauf verladen hatte, wobei ich auf die Dunkelheit gewartet (wörtl.: geblickt) hatte mit dem Gedanken (wörtl.: um zu sagen): „(Erst) wenn sie hereinbricht, werde ich den Gott verladen, um zu verhindern, dass ihn ein anderes Auge sieht“, da kam der Hafenmeister zu mir, um zu sagen: „Warte du bis zum Morgen, so spricht er, nämlich der Fürst!“

Die mantische Praxis der Inspirationsmantik erfolgt zu einem schlechten Zeitpunkt für Wenamun. Unklar ist, welcher Gott die Ekstase des jungen männlichen Mediums verursacht hat und wie die Modalitäten sind. Die Technik ist als andersartig

334 *Late Egyptian Miscellanies*, P. Chester Beatty 4, *Verhaltensregeln*, Kol. 4, Z. 12–Kol. 5, Z. 2.

335 *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 24, Z. 11–20: „Verspötte keinen Mann/Menschen, der in der Hand des Gottes ist (d. h. ein Besessener?), und mache kein wütendes Gesicht gegen ihn, damit er verletzt wird! Was den Menschen angeht, (er ist) Lehm und Stroh; der Gott ist sein Baumeister. Er bricht ab und er baut auf täglich; er macht 1000 abhängige Leute, wie es ihm gefällt. Er macht 1000 Menschen zu Aufsehern, wenn er in seiner Stunde des Lebens ist. Wie sehr freut er sich, der den Westen erreicht hat, wobei er wohlbehalten in (oder: bewahrt vor?) der Hand des Gottes ist.“ Zum Gotteszorn des Gottes der Lebenslehren cf. Joseph (2018) 30–31 zu dieser Stelle.

als inspirationsmantische Praktiken in Ägypten dargestellt (Othering-Strategie).³³⁶ Auch in welcher Hierarchie die Götter zueinanderstehen, ist unklar. Hat der Gott von Byblos vor dem ägyptischen Amun Angst oder Respekt? Oder will er seine lokale Übermacht demonstrieren – quasi das Gegenbild zu dem, was mit Chons in Bachtan passiert? Oder ist Amun versteckt und will der lokale Gott dies enthüllen und verhindern, weil er seine Anwesenheit nicht duldet?³³⁷

In *Chons und die Prinzessin von Bachtan* ist diese von einem Dämon besessen, den nur der ägyptische Gott austreiben kann, nicht die lokalen Götter. Daher fragte der Herrscher von Bachtan den Pharao um Hilfe an – ein Eingeständnis der größeren Wirkmächtigkeit der ägyptischen Götter. Der Konflikt im *Kampf um den Panzer der Inaros* entsteht, weil die Beteiligten von Dämonen besessen sind, die nach dem Befehl der Götter handeln. Vielleicht kann man das auch an dieser Stelle sehen (Kol. 2, Z. 10) „Pami sprach: ‚Bei Atum, dem großen Gott, meinem Gott! [Ich werde nicht] auf (die) Stimme [...] hören wollen.‘“ Ob damit die Stimme des Dämons gemeint ist, der zu Beginn der Geschichte in Pami eingefahren ist?

2.4.9 Zusammenfassung

Zusammenfassend ist zu sagen, dass Divinationsmethoden, insbesondere investigative Praktiken zur Erkundung des göttlichen Willens oder zur Beschaffung benötigter Informationen, recht häufig vorkommen. Solche ‚Wunder‘, u. a. mit dem mittel- und neuägyptischen Begriff *bj3.yt* und dem demotischen *mjh* für transformative Magie oder ein Prozessionsorakel wiedergegeben, kommen verstärkt ab dem Neuen Reich in den Quellen vor, aber existieren bereits vorher, z. B. im *P. Westcar*. Dort hat *bj3.yt* zudem die Funktion eines Gliederungselements in der narrativen Sprache: Drei Geschichten werden erzählt, die vierte dann erlebt – dies sind zudem symbolisch aufgeladene Zahlen in der Struktur einer Erzählung. ‚Wunder‘ und divinatorischen Praktiken aller Art bieten die Möglichkeit, einen Konflikt mit göttlicher Hilfe zu lösen, und unübliche Ein- und Ansichten zu erhalten, um an Informationen zu gelangen. Die Handlung soll damit weitergehen. Der Zeitpunkt solcher Kultpraktiken, sofern nicht an ein Fest geknüpft, ist spekulativ, da es kaum Angaben dazu gibt. Die meisten Gottesentscheide sind Traumorakel, die spontan

336 Dass die Kultpraxis als dezidiert ägyptisch und in Zusammenhang mit einem Traum präsentiert wird, wie Darnell (2022) 230 vorschlägt, ist unbegründet.

337 Zu dieser Passage cf. die ausführlichen Anmerkungen von Lutz Popko im TLA, ad loc. Cf. auch Schmitt (2014) 25–26 und 54 mit der interessanten Anmerkung, dass diese Art der Divination in der Region nicht üblich sei – entgegen der oftmals geäußerten Vermutung, dass hier vorderasiatisch Divination vorläge. Nicht ganz entscheiden kann sich Dunand (2022) 70–71.

erfolgen, insofern es nicht um Inkubation geht, oder Prozessions- und Ticket-Orakel, die meist im Kontext eines Fests stehen. Vermutlich wurden erheblich mehr Gottesentscheide durch Orakel herbeigeführt, die in den Erzählungen nicht als solche beschreiben werden, weil der Entscheid der wichtige Punkt ist und nicht die Methode, wie man dazu gelangt ist.

Historisch betrachtet werden mit dem ausgehenden Neuen Reich zahlreiche private, aber auch politisch relevante Entscheidungen durch Ordale getroffen. Die Quellen bezeugen nicht, dass ab dieser Zeit eine Zäsur zu beobachten ist. Bereits zuvor liefern einige Lehren Sentenzen zu Verhaltensmaßnahmen, wie man sich während Orakelkonsultationen zu verhalten habe (*Lehre des Ani*, *Lehre des Amenemope*, *Late Egyptian Miscellanies*). Das Gros der Belege liefern demotische Erzählungen, insbesondere *Der Kampf um die Pfründe des Amun*. Die detaillierten Konsultationen des Gottes Amun durch den planlosen Pharaon Petubastis liefern zahlreiche, aus den rituellen Texten nicht bekannte Details zu Fragehäufigkeit und Sujets. Ohne die ‚Schützenhilfe‘ des Amun würde die Handlung stagnieren. Es ist ein Kennzeichen des schwachen Herrschers in dieser Geschichte, dass ihm seine Generäle und Söhne sagen müssen, was zu tun und wie der Gott am besten zu befragen sei.

Prozessionen sind zudem wie Feste der Ausgangspunkt anderer Handlungen. Losorakel oder astrale Praktiken sind sehr selten. Häufiger wird auf Träume zurückgegriffen. Die Botschaften, die die Götter darin vermitteln, vielleicht per Gesang, haben immer eine Bedeutung: Neben den bereits genannten Funktionen (Handlung weitertreiben – meist nach einem Aufwachen durch Erschrecken des Träumers –, Entscheid herbeiführen, Informationen geben; manchmal nach Art der Teichoskopie) fordern die Götter in Träumen Kultpraktiken ein oder prophezeien Geburt und Schicksal von Kindern. Solche Botschaften im Traum, meist für Königssöhne, ersetzen die Verkündigungen der Sieben Hathoren bei der Entbindung. Es gibt eine ganze Reihe unklare Traumschilderungen, aber eher aufgrund des Erhaltungszustands der Texte. Für Geschichten wurde vermutlich nicht auf allzu kryptische Ordale zurückgegriffen, da diese ja innerhalb der Dramaturgie Sinn haben sollten.

Während Träume spontan kommen und als Mittel seit der *Geschichte des Sinuhe* belegt sind, sind therapeutische und divinatorische Inkubation geplant und aufgrund der Laufzeit des Phänomens erst mit den demotischen Erzählungen belegt. Wichtig ist, dass mit einer Inkubation immer ein Ziel verbunden wird, etwas herauszufinden, z. B. ein Heilmittel gegen eine Krankheit, für ein Wunschkind, ein Zauberspruch gegen einen Feind. Dabei enttäuschen die Götter nie in den Erzählungen.

Omina sind nicht zahlreich, wenn man die omenhaften Vergleiche in den literarischen Texten weglässt, und oft schwer zu erkennen oder zu kommentieren. Ihnen kommt ein symbolischer Wert zu: Tiere sind oft mit dem Tod oder als Anzeiger anderer Gefahren verbunden. Wetteromina in Ägypten begleiten Handlungen und

Erscheinungen der Götter; im Ausland sind es vor allem das aufbrausende Meer (Jam?) und der blitzwerfende Baal, die so ihre Macht zeigen und die Protagonisten in Bedrängnis bringen – sicherlich auch politischen und religiösen Realitäten in der Dritten Zwischenzeit geschuldet. Eine Erzählung, die mehrfach solche Natur- und Wettererscheinungen thematisiert, ist der *Schiffbrüchige*.

Verhaltensweisen von Tieren sind zudem zentral bei divinatorischen Praktiken im Tierkult. Darauf wird recht selten verwiesen – bis auf ein paar Verhaltensregeln in den Weisheitslehren, Erwähnungen von Apis und Mnevis, dem prophetischen *Lamm des Bokchoris*, und weiteren Tieren, die auch die Manifestationen von Göttern sein können. Die Funktion dieser Passagen ist eher symbolhaft, als dass sie Teil von Tierkultpraktiken innerhalb der Literaturwerke sind.

Prophetie ist eine Gattung innerhalb der Literatur. Bis auf das *Lamm* und vielleicht noch die Schlange im *Schiffbrüchigen* sind es Menschen, die die Weissagungen im Auftrag der Götter aussprechen. In der *Geschichte des Wenamun* ist es ein Junge, der als Medium dient. Prophetische Aussagen der Erzählungen beziehen sich auf die Geburt von Auserwählten oder es sind Helden, die diese vernehmen dürfen und dann kundig wie die Götter sind, um eine bestimmte Mission zu erfüllen. Meistens bewahrheiten sich Prophezeiungen auch.

In den Lehren wird Prophetie in Zusammenhang mit Gottesgefolgschaft erwähnt. Da die Kontingenzerfahrung, nicht zu wissen, was geschehen wird oder geschah, universell ist und deshalb in der Literaturwerken auch so weit verbreitet, wird auf das Vertrauen in den persönlichen Gott verwiesen, denn dadurch lässt sich mit diesen Unsicherheiten des Lebens besser umgehen. Zudem sind die divinatorische Kultpraktiken an sich für die Rezipienten interessant zu verfolgen und besonders, weil sie im Alltag selten vorkamen, höchstens an Festtagen. Das attraktive Element an vielen divinatorischen Praktiken besteht darin, dass in der Regel recht zeitnah eine göttliche Antwort erfolgt und die Ritualaktanten quasi im Dialog stehen. Somit kann die Neugierde und Erwartungshaltung der Rezipienten unmittelbar erfüllt werden.

2.5 Festgeschehen

2.5.1 Feste und Feiern

Feste feiern heißt, den Alltag hinter sich zu lassen und einen besonderen Anlass zu begehen. Im alten Ägypten war der Grund dafür zumeist ein lokales oder überregionales, wiederkehrendes³³⁸ Götterfest oder ein königlicher Akt wie das Sed-Fest (cf. dazu den Abschnitt weiter unten). Persönliche Lebensereignisse wie eine Hochzeit standen weniger im Fokus des Interesses, wurden aber auch begangen. Dieses Unterkapitel behandelt alle Erwähnungen von Festen in den literarischen Texten. Feste werden in der Handlung gezielt eingesetzt als besondere Momente und Kontexte für den Start, die Zuspitzung oder die Entschärfung von Konflikten. Da sie meist an einem bekannten Zeitpunkt im religiösen Kalender Ägyptens stattfinden, besteht ein inhaltlicher und temporaler Wiedererkennungseffekt für die Rezipienten. Zudem treffen die Hauptakteure einer Handlung meist konfliktrträchtig aufeinander. Wichtig ist auch, wer feiert, wer keinen Grund dazu hat, wer nicht eingeladen wurde oder aus anderen Gründen nicht dabei ist.

Folgende namentlich genannten Feste kommen in den literarischen Texten vor:

- Fest im ersten Monat der Schemu-Jahreszeit: Dies fällt in *P. Westcar*, Z. 7, Z. 9–10, mit der Zeit zusammen, in der der Königssohn Djedefre den Magier Djedi abholt. Nach Ankunft in der Residenz können sie noch am Festmahl teilnehmen.
- Opet-Fest: In *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 6–7, wird im 2. Monat der Schemu-Jahreszeit (oder: Achet-Jahreszeit), Tag 22, mit dem Pharao das große Fest für Amun-Re in Luxor vollzogen und u. a. Tribute aus Bachtan präsentiert.³³⁹ Amunsfest: Während des Amunsfests in Theben im 1. Monat der Schemu-Jahreszeit erreicht den Pharao das Hilfesuch des Herrschers von Bachtan in *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 13–17. Im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 11, Z. 10–14, wird vermutlich auf das gleiche Amunsfest in Theben verwiesen (ḥ' – vermutlich das ‚Schöne Fest vom Wüstentale‘ oder das Dekadenfest). Der Pharao meint, dass er dazu be-

338 Der Begriff des ‚Brauchs‘ ist weniger in Ägypten verbreitet. Wir können ihn lediglich beim Abholen der Tribute durch den König in anderen Ländern greifen: *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 4: „Es war nun Seine Majestät in Naharina, wie es seinem jährlichen Brauch (entsprach)“ (mj n.t.-'f tnw rnp.t). Dies ist weniger ein Brauch im eigentlichen Sinne, mehr eine politisch motivierte Gewohnheit. Gleiches gilt für eine Passage in der *Lehre des Ani*, P. Boulaq 4 ro., Kol. 19, Z. 13, die Peter Dils übersetzt: „Geh jeden Tag auf dem Pfad der Gepflogenheiten (wörtl.: gemäß der Straße der Bräuche), damit du nach der üblichen Vorgehensweise (?; wörtl.: die Stätte der Gangart) auftrittst“ (mj.t {n.t} {'wj. (Du.)} <n.t.-' > in der Edition). Die Verwendung dieses Begriffs taugt nicht dafür, ihn mit wiederkehrendem Festgeschehen zu verbinden.

339 Solche Tributgaben sind epigrafisch belegt, cf. Rickert (2011).

stimmte Gäste nicht einladen kann, weil er sie beleidigt hat und bittet daher Pektur, dies zu tun. Zudem kann wegen des Konflikts der Handlung der Gott Amun mit seiner Prozessionsbarke nicht übersetzen.

- Senut-Fest: In *P. Vandier*, Kol. 4, Z. 9–14, geht Hathor zu ihrem Opferfest von der Unterwelt auf die Erde und holt ihre Opferbrote ab. Leider darf der Held Meri-Re nicht mitgehen, aber die Göttin berichtet, dass es schlecht um seine Familie steht.
- Fest des Schu: Am 13. Tag des zweiten Monats der Peret-Jahreszeit³⁴⁰ wird in Teudjoi das Fest (ḥb) des Schu begangen, bei dem die Leute Bier trinken (*P. Rylands* 9, Kol. 2, Z. 9–11). An diesem Tag werden Petese I. und weitere Mitglieder seiner Familie von anderen Priestern mit Stöcken fast erschlagen.
- Osirisfest: In der *Geschichte mit Bes*, Kol. x+2, Z. 1ff., wird getrunken. Bes opfert einen Vogel und verbrennt Räucherwerk und Kyphi zu Ehren des Gottes. Später (Kol. x+2, Z. 15) kommt Haryothos zum Fest dazu. Beide Freunde besprechen, wie sie die Tasis retten wollen.
- Sokarfest (ḥb-Skr): In *P. Saqqara* 1, 2 ro., *Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 25–27, wird ein Sokarfest gewünscht, bei dem ein Mädchen die Rolle der Isis übernehmen (?) und/oder für die Göttin singen kann.
- Prozessionsfest des Ptah (ḥ): Na-Nefer-Ka-Ptah hört zum ersten Mal vom Zauberbuch des Thoth auf einem Prozessionsfest des Ptah (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 10–12).
- Choiak-Fest: Dieses Fest für Osiris im Monat Choiak mit Prozession der Götterbarke wird im *Kampf um den Panzer des Inaros*, *Version in P. Carlsberg* 10, erwähnt; dabei werden vermutlich Kultpraktiken nicht korrekt vollzogen, was Osiris erzürnt (Fragment 1, Kol. 1, Z. 5–6; Fragment 2, letzte Kolumne, Z. x+2–7, und Fragment 2, letzte Kolumne, Z. x+10–12).
- Opferfeste: In den *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Chester Beatty* 5, *Soldatencharakteristik*, Kol. 6, Z. 13–14, wird auf das Opferfest im 2. Monat der Peret-Jahreszeit verwiesen. Dann wehen kühle Winde. In einem Vergleich klagt der Adressat der *Satirischen Streitschrift*, dass seine Hände so geschunden seien, wie ein Stier in Stücke beim Opferfest geteilt wird (§ KÄT 117, 1–2). Drei Feste werden im *Zweibrüdermärchen* gefeiert, weil sich Bata in drei Formen manifestiert: als Stier, als zwei Perseabäume und als Königssohn. Der Stier wird im Rahmen eines eigens dafür angesetzten Opferfests getötet (Kol. 16, Z. 6–Kol. 17, Z. 3), weil es die Frau des Pharaos so wünscht. In den anderen beiden Fällen wird ein hrw-nfr begangen.

340 Anmerkung von Günter Vittmann im TLA, ad loc.: „Wenn die Monatsangabe korrekt ist, müßte Jahr 10 des Dareios gemeint sein, denn I 1 datiert ins Jahr 9, 3. Monat der pr.t-Jahreszeit. Das Fest des Schu hätte dann am 9. Juni 512 v. Chr. stattgefunden.“

- Unbestimmte Götterfeste, ḥb: Petechons ärgert sich im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 13, Z. 12–18, über den Pharao, weil er ihn nur ruft, wenn er ihn braucht, aber ihn nie zu seinen Götterfesten (n3 ḥb.w n n3j =f nṯr.w) einlädt. Ein Götterfest müsse zum richtigen Zeitpunkt erfolgen, sonst zürne der Gott (*Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 16, Z. 3–4). Man solle beim Opfer nicht Menschen ohne Lohn vergessen, weil sie von Festgaben leben und somit keine üblen Taten begehen würden (*Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 22, Z. 12–13). Um welches Fest es sich in einer Stelle der *Kemit* handelt, wohin der Vater des Aui geht, bleibt unklar. Die Mutter ist derweil im Sykomorentempel. Vielleicht handelt es sich dabei um ein offizielles Fest (*Kemit*, § 11). Nachts nach einem Götterfest in Nubien überfallen die Nubier König Inaros (Sakrileg, *Geschichte mit Bes*³⁴¹).

Feste im privaten Bereich und zur Zelebrierung persönlicher Lebensereignisse sowie aus funerären Zusammenhängen finden sich in:

- Privatfeste, v. a. ḥb: Vermutlich neun Feste (Festgeschehen und Sex) feiert der Prophet des Horus von Pe mit seiner Frau Nebese. Geht es darum, einen Nachkommen zu zeugen? Denn die Frau wird schwanger. Es verwundert, warum hier nicht statt ḥb der passendere Begriff des hrw-nfr gewählt worden ist.
- In einem anderen Zusammenhang wird dazu geraten, private Feste zusammen mit den Nachbarn bzw. Mitbürgern zu feiern, damit sie trauern, wenn man stirbt (*Verbotesammlung*, O. Petrie 11, § C 7). Ähnlich ist *P. Insinger*, Kol. 16, Z. 17–20.³⁴² Wer sich mit den Mitbürgern anlegt, feiert später mit ihnen ein Fest (dj.t wpj.t) – so die Hoffnung in der *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 18, Z. 10.
- Fest anlässlich einer Bestattung: Im *Kampf um den Panzer des Inaros* dreht sich alles darum, den Panzer des verstorbenen Königs Inaros zu erlangen, damit der König bestattet werden kann. Pekrur drückt diesen Wunsch als Frage in Kol. 8, Z. 27–30, aus. Eventuell wird im *Lebensmüden*, Z. 71–75, auf ein Fest oder auf Trauer verwiesen.

Recht unspezifische Angaben zu Festen, weil die Texte oft nur in Fragmenten vorliegen, liefern:

341 Hoffmann (2019) 55 vermutet überzeugend, dass die nicht vollständig erhaltene Geschichte wohl mit dem Tod oder der Läuterung des Bes endet.

342 „Wer zu seinen Leuten garstig ist, der stirbt, ohne daß man für ihn gejamert hat. Familie entsteht für einen Weisen als denjenigen, der daran denkt, ihr zu vergelten (wörtl.: der an das sie Vergelten denkt). Der Tod des Bösen ist ein Fest (ḥb) für seine Hinterbliebenen (wörtl.: für sein Haus nach ihm). Das Lob der Öffentlichkeit ist Vergeltung für die Dinge aus dem Magazin (d. h. für das, was man gespendet hat).“

- *P. Vandier* 7x, Z. 1+9: Pharao Men-ptah verspricht vermutlich Meri-Re neben anderen Dingen, dass er die Menschen „die Feste kennen lassen (will), die du feiern wirst.“
- *Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen*, Fragment 3, Z. x+11 (hlwt, zuvor Erwähnung eines ph-ntr?)
- *P. Petese* 2, C2, Z. 8: h₃w
- *Lehre des Ptahhotep*, § D 481: „(Und) feiere ein Fest!“, Carpe-Diem-Motiv
- *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Lansing*, *Der Landsitz des Raja*, Kol. 12, Z. 6–7: Opfergaben für vermutlich offizielle Feste: „Man landet Stauer in seinem Hafen an, um die Scheunen für Feierlichkeiten auszustatten <mit> zahlreichen und endlosen (Opfer)massen für den Herrn von Theben.“
- *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Anastasi* 4, *Titel und Beschwerde(?) über wirtschaftliche Belange*, Kol. 1a2–1a3: Steuern für vermutlich offizielle Feste: „[...] Steuern für das Fest“, so sagte er.“
- *Lehre des Ancheschonqy*, Kol. 5, Z. x+8: bei göttlichem Zorn endet die Festfreude (s₃t): „Wenn Re gegen ein Land zürnt, läßt er nicht zu, daß man in ihm Festfreude und Glück(?) annimmt.“
- *P. Insinger*, Kol. 14, Z. 20: Uneinigkeit bzw. kein Feiern kann einen großen Tempel zugrunde gehen lassen.

Unklar ist, ob es sich bei den folgenden Passagen um (bestimmte) Feste handelt:

- *P. Queen's College*, Kol. x+4, Z. 13–19: Es wird ein „council of Nebethetepet“ erwähnt, wobei Wein getrunken wird, aber es ist vermutlich kein Fest. Vielleicht eine feierliche Zusammenkunft einer Kultgenossenschaft?
- *P. Rylands* 9, Kol. 18, Z. 4–5: Vielleicht Erwähnung des Achmenu-Fests; ein Psamtikmenempe kommt dafür nach Teudjoi, salbt sich und vollzieht Kult-handlungen für Amun.
- *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 7–8: Der Protagonist rasiert sich und legt Trauerkleidung an; vielleicht ein Begräbnisfest.
- *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 17–20: An einem bestimmten Datum wird u. a. nicht geopfert oder gearbeitet – vielleicht wegen der Trauerfestlichkeiten zum Herrschertod?
- *P. Wien inv. D 62* vo., A, Z. 7–9: Ein Pastophor nennt den 1. Phamenoth als ein Datum – vielleicht ein Festtag?
- *Late Egyptian Miscellanies*, *P. Sallier* 1, *Tadel des Schreiberschülers*, Kol. 9, Z. 11: vielleicht Erwähnung des rkḥ-Fests³⁴³

343 Cf. die Anmerkung von Lutz Popko zur vorherigen Zeile im TLA, ad loc.

Feste kommen in den literarischen Texten nicht oft vor. Doch wenn, sind sie hauptsächlich die Anlässe, die die Leser und Zuhörer mit einem Kalenderdatum versorgen. Damit kann eine Handlung thematisch und chronologisch im Kalenderjahr kontextualisiert werden. Vielleicht erinnerte sich mancher Rezipient dadurch an eigene Erlebnisse oder solche vom Hörensagen, wie das sicherlich überregional bekannte wichtige Opet-Fest in Theben. Solche Angaben strukturieren Texte und informieren über die Götter, für die sie bestimmt sind, und beinhalten natürlich Kultpraktiken. In einigen Erzählungen kommen Protagonisten zu laufenden Festen dazu wie Djedi zum Schemu-Fest, der Herrscher von Bachtan zum Opet-Fest; Setna hört vom Zauberbuch des Thoth bei einem Prozessionsfest des Ptah. Hier bieten die Feste den Rahmen oder die Begleiterscheinung, in dem sich eine andere (Kultpraktiken involvierende) Problematik entspinnt. Oftmals stellen Festorte die Lokalität dar, an der sich bestimmte Personen wie der Pharao befinden. Im *Kampf um die Pfründe des Amun* bietet das ‚Schöne Fest vom Wüstentale‘ o.ä. die Voraussetzungen, die Barke des Amun zu kapern und als Pfand in der Auseinandersetzung mit dem Pharao zurückzuhalten. Während dieses Fest nicht korrekt abgehalten werden kann, ereignet sich in der Zwischenzeit sogar ein weiteres Amunsfest. Geplante Bestattungszeremonien sind die Konflikte im *Kampf um den Panzer des Inaros* und dem *Lebensmüden*, auf die die Handlungen jeweils abzielen, aber deren Umsetzungen immer wieder vereitelt bzw. aufgeschoben werden. Das Senutfest für Hathor in *P. Vandier* ist an dieser Stelle der Handlung platziert, weil die Göttin von dort mit wichtigen Informationen für den Fortgang der Handlung in die Unterwelt zurückkommt: Ohne das Wissen, dass der Pharao Si-Sobek alle seine Versprechungen gebrochen hat, hätte Meri-Re nie den Golem gebaut.

Feste sind zudem Veranstaltungen, die bewusst dazu genutzt werden, um von üblen Taten abzulenken. So versuchten üble Priester in *P. Rylands 9*, während eines Schu-Fests andere Priester umzubringen. In der *Geschichte mit Bes* dient ein Götterfest in Nubien als ‚Kulisse‘ für einen geplanten Anschlag des lokalen Herrschers, angestachelt durch Bes, Pharao Inaros zu überfallen. Bes ist ein gesuchter Mörder, der zuvor mit seinem Opfer und früheren Freund auf einem Osirisfest gemeinsam opferte. In diesen Fällen wird erzähltechnisch ein Kontrast herbeigeführt: das freudige Ereignis, meist zu Ehren der Götter, das für üble Zwecke und Sakrilegien missbraucht wird.

Die Weisheitslehren erwähnen Feste nicht so oft wie die Erzählungen, doch das Thema ist durchgehend präsent und in den Kontext der Götterverehrung und der Pflege guter nachbarschaftlicher Beziehungen eingeordnet. In der Folge werden weitere Begriffe für Feste genauer differenziert: hrw nfr und verwandte Begriffe.

2.5.2 hrw-nfr: einen schönen Tag verbringen

Mit hrw-nfr, dem ‚schönen Tag‘, sind eine Vielzahl von Anlässen gemeint, die sich in der Bandbreite von offiziellem Götterfest bis hin zu privatem sexuellem Vergnügen umreißen lassen. Da Gil Renberg und ich das Thema an anderer Stelle besprochen haben,³⁴⁴ sollen hier die Attestationen in literarischen Texten nur kurz aufgelistet werden:

Der ‚schöne Tag‘ lässt auch an das Carpe-Diem-Motiv erinnern: Menschen sollen den Tag genießen und nicht die Jahre in Arbeit und Alltag an sich vorbeiziehen lassen, um sich dann zu fragen, was sie eigentlich gemacht haben. Einen Aufruf dazu finden wir in der *Lehre des Ptahhotep*, § D 188–189: „Verringere nicht die Zeit des Folgens des Herzens! (Denn) es ist der Abscheu des Ka, seinen (wichtigsten) Augenblick zu vergeuden.“ Ähnliche Aufrufe gibt es auch in *P. Insinger*, Kol. 18, Z. 20, und im *Lebensmüden*, Z. 68 (cf. unten).

Feste für Götter, meist mit Opferungen:

- *Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 17–23. Nachdem der Gott Chons die Prinzessin Bentresch von einem Dämon geheilt hatte, wird ihm und dem Dämon zu Ehren ein Fest gefeiert.
- *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 24–27: Na-Nefer-Ka-Ptah und seine Familie feiern mit den lokalen Priestern vier Tage lang ein Fest der Isis und des Harpokrates in Koptos. Bei den Feierlichkeiten feiern Männer und Frauen getrennt voneinander. Na-Nefer-Ka-Ptah besorgt Rind, Geflügel und Wein und vollzieht Brand- und Trankopfer.³⁴⁵
- *Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 5: erneutes Fest zu Ehren von Isis und Harpokrates von Koptos.
- *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 5, Z. 11–16: Segelleute und Ruderer feiern ein Fest auf einem Schiff nach den Kampfhandlungen zu Ehren des Amun. Dies umfasst Reinigung, Essen von Brot und Fleisch, Trinken von Wein, Blicken auf die Prozessionen des Amun sowie Opfer und Räucherungen für den Gott (hrwꜥ und hrw-nfr).
- *Kampf um die Pfründe des Amun*, Kol. 15, Z. 9–19: Die Hirten laden Min-Neb-Maat dazu ein, mit ihnen ein Fest für Amun auf dessen Barke zu feiern. Er lehnt ab, weil er dies für Frevel hält.
- *The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 1: Die Jagd des Königs und seines Hofstaats auf Fische und Vögel im Sumpfland geschieht an einem Feiertag.
- *The Pleasures of Fishing and Fowling*, A2, 4: Der Festtag bringt (im Idealfall) eine gute Ausbeute. Es werden Sobek und der Feldgöttin geopfert.

344 Naether/Renberg (2010).

345 Vinson (2018) 131–132.

Weitere Festanlässe:

- *Sinuhe*, Version B, Z. 268–279: In dieser Passage singen die Königskinder ein Lied über die Gnade des Königs und die Rückkehr des Sinuhe aus dem Fremdland und bitten darin um Gewährung des Musizierens an diesem Festtag (hrw pn nfr).
- *Chonsemhab und der Geist*, Abschrift B, Kol. 4, Z. x+8–9: Nach der Auffindung des Grabes des Ach-Geists wird in dessen Gegenwart ein Fest gefeiert.
- *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 1–7: Das Geschwisterpaar Ihweret und Na-Nefer-Ka-Ptah verbringt einen schönen Hochzeitstag miteinander. Die Braut wird mit ihrem Besitz und Geschenken von ihrem Vater, dem Pharao, und weiteren Palastangehörigen in das Haus des Bräutigams gebracht. Dort wird gefeiert und beide verbringen anschließend die Hochzeitsnacht.

Persönliches Vergnügen („einen schönen Tag verbringen“):

- *P. Westcar*, Kol. 3, Z. 9–10: Ein Mann und die Frau des Ubainer verbringen einen schönen Tag im Haus am See im Garten mit Pavillon bis zum Nachmittag (inklusive Sex).
- *P. Westcar*, Kol. 6, Z. 13–14: Der Pharao verbringt einen schönen Tag mit seinem Hofstaat.
- *P. Westcar*, Kol. 12, Z. 8: Ruddedet verbringt einen schönen Tag mit ihrem Ehemann Rawoser (inklusive Sex).
- *Die Geschichte des P. Lythgoe*, Z. x+6–7: Der Sohn eines Wesirs verbringt einen schönen Tag, sein Vater nicht.
- *Zweibrüdermärchen*, Kol. 16, Z. 2–6: Der Pharao verbringt einen schönen Tag mit der Frau des Bata; es gibt Getränke. Sie nutzt die Gelegenheit, ihm einen Eid abzuverlangen, einen schönen Stier zu töten, weil sich Bata in ihn verwandelt hat.
- *Zweibrüdermärchen*, Kol. 18, Z. 6–Kol. 19, Z. 2: Anlässlich der Geburt eines Prinzen (in Wahrheit die Wiedergeburt des Bata) feiert der Pharao ein Fest.
- *Prinzenerzählung*, Kol. 7, Z. 14: Der Prinz verbringt nach langer Zeit einen schönen Tag mit seiner Frau, einer Prinzessin aus Naharina, in seinem Haus.
- *P. Saqqara dem. 1, 3, Fragment 3*, Z. 4–6: Ein Mann kommt aus einem Tempel, trifft vermutlich auf einen gewissen Samaus und verbringt einen schönen Tag.
- *Erster Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 16–20: Setna verbringt einen schönen Tag mit Tabubu mit guten Speisen, Räucherungen und Salbungen (Massage?), aber explizit ohne Sex. Daran knüpft Tabubu materielle Forderungen.
- *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 23–26: Nachdem der Pharao erfreut festgestellt hat, dass Si-Osiris in der Lage ist, eine versiegelte Schriftrolle zu lesen, veran-

staltet er am Abend mit ihm und dessen Vater Setna ein Festbankett inklusive Getränke.³⁴⁶

- *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 6, Z. 1–3: Pektur schickt seinen Sohn Pami in dessen Gemächer, damit dieser einen schönen Tag verbringen kann.
- *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 3, Z. 4–5: Petese verbringt tagsüber und nachts einen schönen Tag mit seiner Frau Sachminofre, weil er innerhalb von 40 Tagen sterben wird.
- *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 5, Z. 15–19: Es wird erneut erwähnt, dass Petese und Sachminofre täglich einen schönen Tag miteinander verbringen, bis die 40 Tage vorüber sind.
- *P. Petese 2*, Fragment D33, Z. x+1: unklar, vielleicht steht hier hrw-nfr³⁴⁷
- *P. Insinger*, Kol. 18, Z. 20: Der Adressat der Lehre wird dazu aufgerufen zu feiern, ohne dass ein anderer ihn darum anbetteln muss (Carpe-Diem-Motiv).
- *Lebensmüder*, Z. 68: Aufruf zum Streben nach einem schönen Tag und dem Vergessen der Sorgen (Carpe-Diem-Motiv).
- *Beredter Bauer*, Version B2, Z. 110–111: Laut Aussage des Bauern hat ein habgieger Mensch keinen schönen Tag.

Die Beleglage zeigt, dass hrw-nfr in den literarischen Texten eine hohe Bandbreite an Kontexten aufweist. Der Begriff ist weniger beim Götterfest, sondern im privaten Bereich angesiedelt, aber keinesfalls säkularisiert. Bei allen kulinarischen und sexuellen Genüssen oder Wohlbefinden im weitesten Sinne wird die Verehrung der Götter dabei eine Rolle gespielt haben.³⁴⁸ Die hier aufgeführten Beispiele zeigen, dass ein hrw-nfr in der Regel spontan bzw. anlassbezogen stattfand. Damit verbundene Kultpraktiken sind beispielsweise die erfolgreiche Heilung der Prinzessin Bentresch oder Na-Nefer-Ka-Ptahs Weg auf der Suche nach dem Zauberbuch des Thoth. Ein ‚Anti‘-Fest sind die Feierlichkeiten, die die Hirten aus dem Delta und ein junger Prophet im *Kampf um die Pfründe des Amun* auf der von ihnen gekaperten Götterbarke vollziehen: Eigentlich gibt es nicht zu feiern, weil durch ihre Blockade das ‚Schöne Fest vom Wüstentale‘ o. ä. nicht stattfinden kann. Dadurch wird ihre Tat aus der Perspektive der Partei des Pharaos literarisch als Sakrileg ausgeschmückt. Dieses und die rituelle Jagd in *The Sporting King* und *The Pleasures of Fishing and Fowling* sind die einzigen Belege mit terminierten Götterfesten, die als hrw-nfr bezeichnet werden. Weitere anlassbezogene Feierlichkeiten, aber ohne Götterbeteiligung, sind das Auffinden des Grabes des *Chonsehab*, die königliche

346 Cf. dazu Quack (2014a) 34–38 mit einem Vergleich dieser Episode mit P. Louvre inv. N 3229 6.25ff., einem Zauberspruch zum Lesen versiegelter Schriftrollen. Cf. Tait (2015) 399–400 zur Konstruktion der Rahmenhandlung.

347 Ryholt (2006) 140.

348 Gregersen (2015); grundlegend Naether/Renberg (2010).

Hochzeit im *Ersten Setna-Roman* und *Sinuhes* Heimkehr, die wie die Begehung eines vorgezogenen Begräbnisses wirkt. Bei den privaten Feierlichkeiten überwiegt der persönliche Charakter; allerdings konnte ein solches Fest zum Anlass genommen werden, Kultpraktiken einzuschleiben wie der Eid, den die göttliche Frau den Pharaos im *Zweibrüdermärchen* schwören lässt, dass er den Stier töten wird. Das klappt nicht; die (Wieder-)Geburt des Bata wird später gefeiert. Petese feiert mit seiner Frau einen hrw-nfr, weil er bald sterben wird. Diese Belegstellen haben die Funktion, dass mit dem Festgeschehen bestimmte Informationen Protagonisten vortragen werden sollen. Die Situationen sind so konstruiert, dass die Rezipienten dies wissen und so die verborgenen Anlässe durchschauen können.

2.5.3 Äquivalente zu hrw-nfr?

Ein paar Texte weisen alternative Formulierungen auf, in denen man eigentlich hrw-nfr erwarten würde. Manchmal existieren beide Formulierungen in einem Text. In der *Geschichte mit Pa-di-pep*, P.BM EA 69532 + 69531a, Z. 6–9, ist der ‚schöne Tag‘ beispielsweise mit hrw-‘n wiedergegeben. Djedhor ist ein reicher Mann mit großer Familie und eigenen Musikern und kann es sich daher leisten, gute Speisen und Bier zu konsumieren und so einen schönen Tag zu verbringen. In *P. Petese* 2, Fragment C1, kommen Paraphrasen von hrw-‘n vor und ir hlwt vor, die Kontexte sind aber zerstört.³⁴⁹ Der Begriff hrwt/hlwt et var. „Fest, Festtag“ ist überaus häufig in den demotischen Texten vertreten und ergibt in etwa genauso viele Belege wie hrw-nfr. Es stellt sich die Frage: Unterscheiden sich diese voneinander?

Solche Ausdrücke kommt in weiteren Texten vor:

- *Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 14–15: Si-Osiris geht mit seinem Vater Setna gereinigt zu einem Fest des Pharaos
- *Setna-Geschichte*, *P. Cairo CG 30692*, Z. 5–7: Setna überzeugt sich von der Wahrheit der Aussagen eines Geists und feiert daraufhin (?) ein Fest mit seiner Frau; es gibt Rind und Geflügel zu essen (Formulierungen: [ir] hrwt bzw. hlwt)³⁵⁰
- *Setna-Geschichte*, *P. Carlsberg 207*: Erwähnung diverser hlwt-Feste,³⁵¹ darunter ein ‚Fest derer vom See‘ mit einer Götterbarke und Trauer³⁵²

349 *P. Petese* 2, C1, Kol. 2, Z. 12: „Ich(?) [feierte](?) ein Fest mit ihr und [...]!“; cf. dazu auch die Anmerkung von Günter Vittmann im TLA, ad loc. Die zweite Stelle ist *P. Petese* 2, C1, Kol. 3, Z. 9: „Ich verbrachte die[sen] nämlichen Tag, indem er schön war.“

350 In Z. 11 steht hrwt-‘n.

351 Kol. x+1, Z. 4; Kol. x+1, Z. 7, und Kol. x+1, Z. 8–9, vielleicht beziehen sich alle Textstellen auf das gleiche Fest.

352 In Kol. x+1, Z. 16–19 erfahren wir, dass Männer, Frauen und Kinder nach Hierarchien getrennt voneinander feiern, dass eine Barke des Amun-Re dabei war und dass es einen Grund zur Trauer gab. In Kol. x+1, Z. 26–27 kommen weitere Gäste dazu; eventuell

- *Der Kampf um den Panzer des Inaros*: Auftakt der Geschichte: von Göttern ausgesandte Dämonen fahren in General Pami ein, der dadurch launisch einen Konflikt anzettelt (Kol. 2, Z. 3–7); weitere Feste werden ebenso in Kol. 2, Z. 30–32 und Kol. 26, Z. x+2–12 (Ende der Geschichte), erwähnt
- *Kampf um die Pfründe des Amun*, Fragment 24, a, Z. x+3, und das ‚Anti-Fest‘ in Kol. 9, Z. 8–10: als sich der junge Prophet für das Fest reinigt und mit Opferwein vor Amun auf der gekaperten Barke feiert, während der Pharao zuzuschauen muss; in dieser Geschichte wird für diese Situation aber auch hrw-nfr verwendet
- *Geschichte mit dem lebenden Prinzen Inaros*, Z. 5–7: exzessives Trinken
- *Kampf um das Diadem und die Lanze des Inaros*, Kol. 1, Z. 18: Vielleicht eine Art Leichenschmaus für Inaros?
- *Inaros-Erzählung auf der Schreibtafel Cambridge*, Z. 2: nächtliche Feier
- *Die Geschichte mit Inaros, Kuschiten und goldenen Götterschreinen*, Fragment 3, Z. x+11: vielleicht Zusammenhang mit einem ph-ntr(?)
- *Erzählung mit König Nechepsos*, Z. 10: Feier mit den hohen Beamten vor Pharao
- *Ägypter und Amazonen*, Kol. 6, Z. x+4–6: Vielleicht ein Fest für Isis durch die Amazonen in einem halbgedeckten Gebäude mit Wasser und Weihrauch?
- *Serpot und Semiramis/Königserzählung*, Z. x+31: der Pharao sitzt bei einem Fest (vermutlich auch schon in Z. x+26–27, in der weitere Personen und vielleicht Stiere erwähnt werden)
- *P. Petese 1*, Tebt A, Kol. 4, Z. 15–22: der Lesonis Hareus feiert mit seiner Frau
- *P. Petese 2*, C1, *Die Blindheit des Pharaos*, Kol. 2, Z. 10–18: vermutlich verbringt der Königssohn Necho mit einer tugendhaften Frau einen schönen Tag
- *P. Petese 2*, C1, *Der Prinz und der Kalasirier*, Kol. 3, Z. 7–11: der Prinz verbringt nach einem Kampf und vor dem Fest der Thronbesteigung einen schönen Tag (sowie auf fünf Fragmenten zugehörig zu den Papyri C und D)³⁵³
- *König Wenamun und das Königreich von Lihyon*, Fragment 1, Kol. 1, Z. 14: Ein Hagrter feiert ein hrwt zu Hause mit seinen Dienern, in Fragment 8, Z. x+2, feiert ein Mädchen oder eine Dienerin. Vielleicht bezieht sich eine Aussage in Fragment 4, Z. x+2, auch auf ein Fest, das im Zusammenhang mit der Göttin Bastet steht.
- Geht es auf einem Fest lärmreich zu, hat dessen Gastgeber vermutlich alles richtig gemacht. Diese Art des privaten Fests (hrwt) beschreibt *P. Insinger*, Kol. 23, Z. 9–10.

bezieht sich Kol. x+2, Z. 1–3 auch darauf, dass Setna dem Geist verspricht, etwas zu tun – vielleicht die Ausrichtung eines Fests?

353 Fragment C25, Z. x+3: „[...] made feast [...]“; Fragment C59, Z. x+2: „[...] He [purified] himself for the fe[ast [...]“; Fragment D14, Z. x+2: „[...] I made feast (?) [...]“; Fragment D14, Z. x+3: „[...] wife to the feast (?) [...]“; Fragment D33, Z. x+2: „[...] feast with his [wife (?) [...]“.

In *P. Saqqara* 1, 1, Z. 13, 5, wird nur ir hrw gebraucht, in dem vermutlich ein Mädchen einen Tag mit einem Mann verbringt. Etwas ausführlicher ist die Umschreibung jri.jn=tw ḥ'.w h[rw] 40 m ḥ(3)b nfr für 40 Tage Festgeschehen in der *Erzählung von Palast und Lebenshaus*, Kol. x+5, Z. 2–5. Es gab Getränke, Musik und Tanz. Leider ist unklar, wer wo feiert. Nur hb „Fest“ steht im Fragment 4 (F), Z. 18 von *Eine Erzählung von Priestern von Heliopolis und ihren Kindern*.

Diese Beispiele decken die gleiche Bandbreite wie hrw-nfr ab und sind vermutlich als äquivalente Formulierungen zu betrachten: Götterfest/offizielle Kultpraxis, königliches Fest, private Feierlichkeit. Einige Beispiele für hrwt kommen aus offiziellen Kultkontexten: das ‚Fest derer vom See‘ mit der Götterbarke, das Thronbesteigungsfest, vielleicht auch Anlässe zu Ehren von Bastet (*König Wenamun und das Königreich von Lihyon*), Isis (*Ägypter und Amazonen*) oder dem toten Inaros (*T. Cambridge*). Mit dem Feiern auf der Götterbarke im *Kampf um die Pfründe des Amun*, quasi der Gegen-Party zum ‚Schönen Fest vom Wüstentale‘ o.ä., kommen sogar beide Begriffe für die gleiche Veranstaltung vor: hrw-nfr und hrwt. Bei dem Fest der Priesterfamilie des Djedhor in der *Geschichte mit Pa-di-pep* darf vielleicht qua Amt eine Verehrung der Götter mit angenommen werden. Auch die literarischen Funktionen ähneln denen, die zuvor beim hrw-nfr identifiziert werden. Ein Beleg für ein Fest, das als Anlass und Auftakt für einen Konflikt genutzt wird, ist der Beginn der Erzählung *Der Kampf um den Panzer des Inaros*, denn genau dann fährt der kriegstreibende Dämon der Götter in General Pami ein.

Nicht das gleiche beschreibt der Begriff der ‚Erquickung‘ (s.t-qb.t), wie er im *P. Westcar* in der Geschichte mit Djedi vorkommt und das Begehren von Pharao Snofru nach einer Abwechslung beschreibt. Dieses Wort hat sicher keinen potentiellen Bezug zu Götterfesten wie hrw-nfr. Als sich Pharao Amasis mit seinen Frauen in *Amasis und die Erzählung vom Schiffer*, Z. 3–4, bei Speis und Trank vergnügt, wird dies auch anders ausgedrückt, nämlich mit dem Verb ‘n hr „froh sein, vergnügt sein“. Diese Begriffe beschreiben reine Unterhaltungszwecke – eine Funktion, die auch Kultpraktiken in den Literaturwerken zukommt.

2.5.4 Karneval und Transvestismus

Wenn die fünfte Jahreszeit beginnt, werden die Verhältnisse einer Gesellschaft umgekehrt: Die Narren übernehmen die Herrschaft und die Herrschenden müssen die Macht abgeben. Auch in antiken Gesellschaften kann man karnevaleske Situationen identifizieren, allen voran in den römischen Saturnalien. Jan Assmann konnte für Ägypten eine solche temporale ‚Entalltäglicung‘ ausmachen.³⁵⁴ In den

354 Assmann (1993a).

literarischen Texten ist dies allerdings nicht möglich. Ob die als ‚Hexe‘ (wr3.t) beschimpfte Frau in *Schmähworte an eine Frau* mit karnevalesken Zuständen gedommt worden ist, ist unwahrscheinlich. In Z. 10 wird auf eine ‚Hexenmusterung‘ verwiesen, was definitiv nichts mit einem Festkalender zu tun hat. Es fällt auch schwer, hinter dem gegabelten Stock und dem Feuerbecken auf dem Kopf des Setna eine Art Narrenkappe zu sehen. Setna muss diese Gegenstände in einer Art apotropäischem Ritual tragen, das bisher nicht weiter bekannt ist (erste Erwähnung im Text im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 34–36).

Auch Kleidertausch oder Verkleidungen sind selten. Aschteschit, die Schwester der Amazonenkönigin Serpot, legt sich Männerkleidung an, damit sie im Heer des ägyptischen Prinzen Petesuchos unerkannt spionieren kann (*Ägypter und Amazonen*, Kol. 2, Z. 12). Schwerer zu erklären ist der Fall in der Erzählung *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 9–11. Dort legt der „Große von Babylon“ einen Eid vor dem Gott Baal ab und verspricht, dass sein Heer in Frauenkleidern weiterkämpfen wolle:

Bei Bel, [... meinem] [großen Gott]! O daß er (der Angesprochene) die Lebenszeit des Re mache (d.h. habe)! Sie geschehen (bzw. sind geschehen) tatsächlich, die Dinge, von denen du sagst: ‚Tu [sie ...]!‘ Wir wollen(?) Frauengewänder anlegen (bzw.: „Wir haben F. angelegt“). Wir wollen(?) weiterkämpfen.

Vermutlich sollte hier der Gegner durch einen Überraschungsangriff getäuscht werden. Eine Kultpraxis oder ein Fest lässt sich in allen diesen Beispielen nicht finden.

2.5.5 Zusammenfassung

Feste sind ein komplexes Thema. Zur Strukturierung von Handlungen wurde bereits weiter oben einiges angemerkt: Feste, v. a. zu Ehren der Götter und des Pharaos, dienen als zeitlicher Referenzrahmen (Ausgangssetting, Wendepunkt, Ende innerhalb einer Dramaturgie) mit Wiedererkennungseffekt, als Ort, an dem sich die Protagonisten wie der Pharao befinden, und natürlich als Veranstaltungen, in der festbezogene oder weitere Kultpraktiken stattfinden.

Diese können den zentralen Konflikt einer Erzählung (Bestattungen, Priesterprüfungen) oder einen mehr oder weniger relevanten Begleitumstand darstellen. Durch ihre (Kult-)Handlungen bei Festen werden Protagonisten genauer vorgestellt: Ob sie qua Status und Kompetenz in der Lage sind, bestimmte Kultpraktiken auszuführen, und wie sie sich im Festgeschehen verhalten.

Während einige Feste an bekannten überregionalen Terminen gefeiert werden, ist die Mehrzahl allerdings spontan oder anlassbezogen anberaumt. Konkrete

Datumsangaben finden sich hier selten. Dies gilt vor allem für private Feierlichkeiten: Sie finden z.B. statt, weil eine bestimmte Kultpraxis erfolgreich absolviert wurde. Nicht immer ist leicht zwischen kultischer Veranstaltung und Fete zu unterscheiden, gerade bei den zahlreichen Priestern als Protagonisten der Erzählungen sind die Übergänge fließend. Feste dienen auch als Rahmen, in dem bestimmte Informationen vermittelt werden. Außerdem wurden sie von Übeltätern genutzt, um ihre Pläne zur Ausführung zu bringen, während andere Personen beim Feiern abgelenkt waren. Daraus resultiert erzähltechnisch ein großer Kontrast zwischen der Festfreude, manchmal beschrieben durch Elemente wie Speisen, Kleidung, Düfte, Musik, die alle Sinne der Rezipienten ansprechen, und einem Verbrechen.

Die Weisheitslehren erwähnen Feste nicht allzu oft – und wenn, dann im Kontext der Verehrung und Loyalität gegenüber den Göttern und dem Pharao. Ein weiterer Aspekt ist, sich durch Feiern ein gutes Verhältnis zu seinen Mitmenschen zu sichern.

Ob Götterfest, königliche Zeremonie, privates Lebensereignis oder einfach so, ausgedrückt durch die spezifischen Festnamen, hrw-nfr, das zusätzlich im Demotischen häufig belegte hrwꜥ: Sie alle erfüllen mehr oder minder diese Merkmale.

2.6 Königliche Ereignisse

Bedeutende Ereignisse im Leben eines Königs haben Einfluss auf die Gesellschaft und sind oft von Kultpraktiken begleitet worden. Die Bezeichnung des Herrschers als „Sohn des Re“ ist ein Gemeinplatz in der ägyptischen Königstitulatur, an manchen Stellen wurde diese göttliche Nachkommenschaft auch in der Literatur thematisiert. So heißt es in der Geschichte *Einnahme von Joppe*, Kol. 1, Z. 12–13, dass Thutmosis III. ein wilder Löwe und damit der Sohn von Amun und Sachmet sei. Die Götter können bei der königlichen Geburt assistieren (*P. Westcar*, Geschichte mit Ruddedet) oder den königlichen Eltern einen Erben gewähren, weil diese sich einen wünschen (*Prinzenerzählung*, Kol. 4, Z. 1–2).

2.6.1 Herrschertod

Wenn ein Pharao stirbt, tritt in der Regel dessen Sohn oder ein designierter männlicher Nachkomme die Nachfolge an. In der *Lehre des Amenemhet*, § H15e–g spricht der verstorbene Herrscher zu seinem Sohn und Nachfolger, Sesostri I. Er bezeichnet seinen Tod als das „Einsteigen in die Barke des Re“. In der *Geschichte des Sinuhe* wird zwar der Nachfolger des toten Königs benannt, aber es gibt keine Auskunft

zu Regularien wie eine genormte Trauerzeit o.ä., weil sich die Geschichte auf die Flucht und die emotionale Instabilität des Protagonisten konzentriert. Allein die demotische *Königserzählung*, Kol. 2, Z. 15–16, liefert dazu Details, zumal noch eine Sonnenfinsternis stattfindet: „[Der jun]ge Priester [sprach]: ‚Was für eine Gunst ist es, die du dem Osiris-König Pharao (d. h. dem verstorbenen Pharao) erwiesen hast?‘“ Es kommt allerdings keine Antwort, sondern die Information zur Sonnenfinsternis. Weiteres erfahren wir in Kol. 3, Z. 2–8:

Es ereignete sich der Tod des Pharaos in den Ostländern von Taiu-aam-en-nehes. Ich zögerte nicht, zu den Toren der Balsamierungsstätte zu gehen. Siehe, die Trauer (war groß) dort(?). Ich trank keinen Wein. Ich aß kein Fleisch. Ich wusch mich nicht mit kaltem Wasser, um die Schönheit meiner Glieder nicht [zu zeigen](?). Brot/Einkunft von ..?.. (und) Brunnenwasser war es, was mir täglich als Nahrung diente. Ich trank kein Wasser aus dem großen See, dem großen Fluß von Ägypten. ...?.. die Furcht des Choachyten ... Ich verbrachte die 70 Tage (der Einbalsamierung), indem ich an den Türen der Balsamierungsstätte war, indem ich eine Papyrusrolle, eine Schriftrolle, einen Lobpreis zum Atmen (d. h. ein *Anbetung zum Atmen*) für die göttliche Binde(?) des Osiris-Königs Pharao (sic) Psammetich (ab)schrieb.

Hier erfahren wir von einer ganzen Palette an Kultpraktiken: Trauer, Askese, 70 Tage Balsamierungsvorgang und die Anfertigung einer *Anbetung zum Atmen*, ein Ritualbuch für das Weiterleben des Leichnams in der Unterwelt. Die Frage ist, ob es sich hier um individuelle oder institutionelle Trauerpraxis handelt.

2.6.2 Thronbesteigung und Krönung

Der neue König kann schlichtweg „eingesetzt werden“, wie es in der *Lehre für Kagemni*, Kol. 2, Z. 7–8, steht:

Und dann ist die Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten (Kartusche|Huni|Kartusche) entschlafen (wörtl.: angelandet). Und dann ist die Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten (Kartusche|Snefru|Kartusche) als ausgezeichnete/wohlthuende König über dieses ganze Land eingesetzt worden.

Aber ein solcher Neustart an der Regierung ist durch eine formellere Amtseinführung geprägt gewesen, wie die *Lehre des Amenemope*, T. Louvre inv. E 17173, § 2, 16–17, Z. 4–5, zeigt: „<Tag ...> (leer) Anchef: Der, der Horus auf dem Thron seines

Vaters initiiert/einführt“. Wir müssen hier mit einer Art Initiation rechnen sowie mit dem Fest der Thronbesteigung (ḥ3b-n-ḥ.w). Vielleicht wurden dazu auch extra Rekruten ausgehoben (*Lehre für Merikare*, § 59–60) und Gefangene begnadigt (*Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 4, Z. x+8–9). Menschen feierten diesen Tag bzw. dessen Wiederkehr (*P. Petese* 2, C1, Kol. 3, Z. 7–11). Der König erschien dazu beim Heer (*Late Egyptian Miscellanies*, *P. Chester Beatty* 5, *Soldatencharakteristik*, Kol. 7, Z. 3–4) und es gab Opfer (gilt vermutlich auch für das Krönungsjubiläum). „Wenn nicht der Sohn des Pharaos die Herrlichkeit(?) des Diadems zu deiner Zeit nimmt, wer wird es (dann sonst) nehmen?“ lautet eine rhetorische Frage im *Kampf um die Pfründe des Amun*, Ricci-Fragment 1, Z. 4–5, und bezieht sich auf den Sohn des verstorbenen Pharaos Inaros. Außerdem bekommt der Herrscher seine Titulatur.³⁵⁵

2.6.3 Jagd

Durch die Überlieferung der Literaturwerke *The Sporting King* und *The Pleasures of Fishing and Fowling* sind wir darüber informiert, dass Könige auf eine rituelle Jagd gingen.

Die Jagd beginnt mit dem Ergreifen der Harpune, die in *The Sporting King*, B2, 1–3, 12 und C1, 11–C2, 6, durch viele, teilweise kultische Metaphern gerühmt wird. Der König, genannt „Vogel- und Fischfänger“ (C1, 12) muss seine Thronfähigkeit durch die Jagd prüfen lassen – dies gehört zum Sed-Fest (C1, 7–9). In den Fragmenten, die folgen, werden zahlreiche Götter genannt. Vermutlich steht dies in Zusammenhang mit Opfern, die der König erbringt, um für Erfolg bei der Jagd zu bitten. In Fragment 1, Z. x+5, ist von Stieren die Rede.

Auch in *The Pleasures of Fishing and Fowling* gibt es ein Ritual: In B3, 10–11 wird eine Schutzhütte und Beute erwähnt. Ob vor der Jagd um fette Beute und göttlichen Schutz gebeten oder danach für die erbeuteten Tiere gedankt worden ist? Auf jeden Fall ist die Jagd ein rituelles Element bei der Erneuerung der Herrschaft, bei dem der König auf die Probe gestellt wurde.

2.6.4 Siegesfeier

Eine weitere Festgattung, die nur Könige initiieren konnten, sind Siegesfeste. Der Beleg dafür ist nicht eindeutig. In der *Kriegsgeschichte Ramses' III.*, Z. x+2, wird vielleicht ein Siegesruf erwähnt: „Dann brachte Seine Majestät ihren Fürsten [zu dem

³⁵⁵ *Lehre für Merikare*, § 142–143.

Gott/Amun,] {um ihn auszuschicken} <der dies befiehlt>: ‚Der Sieg [gehört dem Herrscher!‘] (?)“³⁵⁶

2.6.5 Sed-Fest

Als ein Bestandteil des Sed-Fests wurde bereits die Jagd in *The Sporting King*, C1, 7–9, erwähnt. Der König muss mit solchen Aktionen seine Befähigung zur Fortführung seiner Regierung beweisen. Die 30 Herrschaftsjahre, nach denen in der Regel ein Sed-Fest gefeiert wird, werden in den Erzählungen nur von Bata im *Zwei-brüdermärchen* erreicht, bis ihm schließlich nach seinem Tod sein Bruder Anubis auf den Thron folgt (Kol. 19, Z. 3–7). Ob das Doppelheiligtum in der *Kriegsgeschichte Ramses’ III.*, Z. 1–2, auf Sed-Festarchitektur anspielt, bleibt Spekulation. Der fromme Wunsch nach dem Verbringen von „Millionen von Sed-Festen“ ist ein Topos der ‚initial courtesy‘ in diversen literarischen Quellengattungen, die Briefformular aufweisen.

2.6.6 Zusammenfassung

Dieser Abschnitt zu den Ereignissen im Leben eines Pharaos mag zwar kurz sein, doch zeigt er auf, dass es mehrere Gelegenheiten gab, die von Kultpraktiken begleitet wurden. Der Pharao als einer der häufigsten Protagonisten und Sohn Gottes auf Erden ist daher gesondert zu betrachten; zahlreiche seiner Aktionen sind *per se* religiöse Akte. Wie auch bei anderen Kategorien von Kultpraktiken bereits beobachtet, zeigt sich, dass das ‚Normale‘, Alltägliche weniger oft erwähnt wird als das Besondere. Das Tägliche Kultbildritual oder Schutzzauber für Leib und Leben des Pharaos kommen kaum vor, dafür der Tod des Herrschers, die Thronbesteigung, das Sed-Fest und in epischer Breite in *The Sporting King* und *The Pleasures of Fishing and Fowling* die rituelle Jagd in den Marschen des Nils. Diese außerordentlichen Veranstaltungen eignen sich eher als spektakuläre Themen innerhalb der Erzählungen. Zudem dienen Geburt und Tod wie auch Thronbesteigungen als temporale Angaben innerhalb von Literaturwerken dazu, die Handlung zu strukturieren, Konflikte einzuleiten und historische Einordnungen für die Rezipienten herzustellen. Neben den hier besprochenen Lebensereignissen gab es natürlich noch weitere persönliche Lebensereignisse, Feste und weitere Kultpraktiken, die für Herrscher relevant sind. Davon wird in der Folge die Rede sein.

356 Cf. die Anmerkungen von Lutz Popko im TLA, ad loc.

2.7 Persönliche Lebensereignisse

Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit Ereignissen im Leben eines Menschen, die Bezug zu Kultpraktiken haben, weil sie beispielsweise eine liminale Schwelle überschreiten. Die literarische Funktion solcher Zäsuren ist, dass Leser und Zuhörer die Handlungen zeitlich einordnen und sich eventuell mit den Protagonisten der Geschichten identifizieren oder Elemente in den Lehren auf sich beziehen können. So bleiben Taten von Helden und Charakteren der Lehren im Gedächtnis. Hier nicht berücksichtigt sind Trauer und Todesfälle, weitere Feste sowie königliche Ereignisse – diese wurden gesondert behandelt.

2.7.1 Zeugung

Dass auf eine Generation die nächste folgt, hat der Schöpfergott bei der Entstehung der Erde so festgelegt. In der langen Passage zur Entstehung der Welt in *P.Insinger*, Kol. 31, Z. 24–Kol. 32, Z. 17, heißt es ganz am Ende: „Er erschuf die einen von ihnen nach den anderen in der Generation, die sie (Pl.) aufzog (Fehler für: um sie aufzuziehen?).“ Nachkommen werden von den Göttern gegeben – eine Stelle in der *Lehre des Ptahhotep* beschreibt dies und geht auf die Vater-Sohn-Beziehung ein (§ D 630–644):

(Kaum) war er (d. h. der Sohn) aus ihm (d. h. dem Vater) hervorgekommen, voran seinem Körper (d. h. als Same?; oder: als das Beste seines Körpers?), da hat er (d. h. der Vater) (schon) zu ihm (d. h. dem Sohn) gesprochen, indem/obwohl er (d. h. der Sohn) (noch) gänzlich im (Mutter)leib war. (Und) was er getan hat, ist (sogar) mehr als das, was ihm gesagt worden ist. Siehe, der vollkommene Sohn, den der Gott gibt, und der mehr getan hat als das, was ihm seitens seines Herrn gesagt worden ist, er verwirklicht die Maat, (indem) sein Herz gemäß seinem Rang gehandelt hat. [...]

Doch nicht in jedem Fall sind Kinder seiner Meinung nach das große Lebensglück (§ D 171–174). Alleinstehende können in anderen Lebensdingen zufriedener sein als Eltern:

(Denn) es gibt manch einen Vater, der traurig ist (wörtl.: groß ist der Vater in Trauerzustand), (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 (wörtl.: entstehen lässt). (Aber) der

Herr einer Großfamilie, die/wenn sie (um etwas) bittet, muß (dem Gott/einem Höheren) Dienste erweisen (?).³⁵⁷

Wenn den Paaren Kinder versagt sind, was auch bei Königen vorkommen kann, gibt es mehrere Möglichkeiten, die Götter um Hilfe zu bitten. Diese sind es, die befehlen können, dass Nachkommen entstehen – so geschehen mit dem Sohn in der *Prinzenerzählung*, Kol. 4, Z. 1–2. Auch im *Zweiten Setna-Roman* versuchen die Eltern durch Divination, ein Kind zu bekommen.

2.7.2 Empfängnis

Mehwesechet, die Frau des Setna, betreibt therapeutische Inkubation, um schwanger zu werden.³⁵⁸ Die Empfängnis wird im *Zweiten Setna-Roman* wie folgt beschrieben, die Götter sprechen erneut im Traum, diesmal zu Setna (Kol. 1, Z. 4–9):

Sie handelte gemäß [allem, was ihr im Traume gesagt worden war.] [Sie legte sich ne]ben [Setne], ihren Mann. Sie wurde von ihm schwanger (wörtl.: „sie empfang von [einer (Samen)flüssigkeit des Schw]angerwerdens von ihm“). Es kam ihre [Menstruationszeit]. [Sie hatte] das Anzeichen(?) [einer Schwangeren o.ä.] [Man meldete es dem Setne(?)]. [Es geschah(?), daß sein] Herz [dar]über sehr [froh war] (o.ä.). [Er] (behängte) sie voll mit Amuletten (wörtl.: „er fü[ll]te für sie (Sg.) Amulett(e)“). Er rezitierte für sie einen Spruch. Eines Nachts legte [sich S]etne schlafen. [Er sah im Traum,] wie man mit ihm sprach: „Deine Frau Mehwechet hat [in dieser(?) Nacht] empfangen. Der Junge, der geboren werden wird, den [wird man] Siosire [nennen]. Zahlreich [sind die Wundertaten, die er im Lande Ägypten vollbringen wird(?).]“ [Setn]e [erwachte] aus dem Traum, nachdem er dies gesehen hatte. [Sein Herz] war darüber sehr froh. <Sie> machte ihre [zehn] Monate der Schwangerschaft. Sie breitete sich [auf den Geburtsziegeln] aus.³⁵⁹

Als es sicher ist, dass Mehwechet ein Kind bekommen wird, schützt ihr Mann Setna sie kraft seiner magischen Kompetenz durch Amulette und Zaubersprüche

357 Zu den Interpretationsschwierigkeiten im Satz mit der Großfamilie cf. die ausführliche Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc.

358 Der Text lässt zwei Varianten zu: Die von den Göttern genannte Medizin könnte nur von der Frau oder von beiden konsumiert worden sein, cf. dazu Vittmanns Übersetzung (2015) und Anm. 301 in TUAT N. F. 8, 402, mit Verweis auf ein arabisches Märchen.

359 Schluss ergänzt nach Hoffmann/Quack (2018) 127.

zur Prävention von Gefahren für sie und das ungeborene Kind. Diese Kultpraktiken zeigen einerseits eine sicherlich häufig angewandte magische Praxis auf, andererseits belegen sie Setnas Kompetenz in diesem Bereich. Dass die Götter erneut im Traum sprechen und sogar den Namen des Kindes und seine glänzende Zukunft mitteilen, ist ein literarisches Mittel, um dessen Auserwähltheit zu präsentieren. In der Tat ist Si-Osiris kein normales Kind, sondern die Reinkarnation eines mächtigen Zauberers, der vor Jahren auf Erden lebte. Er kommt zwar als Setnas und Mehwezechets Wunschkind auf die Welt, aber nachdem er seine Mission erfüllt hat, entschwindet er wieder von der Erde. Seine Eltern sind darüber natürlich sehr traurig. Doch am Ende, also in etwa zwölf + x Jahre später, wird ihnen ein weiteres Kind vergönnt sein (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 7, Z. 9–10):

Mehwezechet legte sich neben ihn. In der nämlichen Nacht wurde sie von ihm schwanger (wörtl.: sie empfing in einem Wasser der Empfängnis von ihm etc.). Sie zögerte nicht. Sie gebar einen Jungen. {Sie} nannten ihn Osymandias.

Der Akt der Empfängnis wird in *P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 8, Z. 24–28, ähnlich formuliert: Die Frau des Propheten des Horus von Pe, Nebese, empfängt das Wasser der Empfängnis von ihrem Mann. Allerdings ist ihr langgehegter Stammhalter mit einer negativen Prophezeiung versehen:

Er [erzä]hlte seiner Frau Nebese alles, was er gesehen hatte mit [...]. Der Prophet [des] Horus von [Pe kam zurück]. ‚[Mein Herz ist sehr betrübt (o. ä.),] weil man dir gesagt hat, daß er, wenn er mit einer Frau schläft, sterben muß. [Es wird nicht] zugelassen [werden (o. ä.)], daß er den Rest unserer (sic) Lebenszeit verbringt [...]‘: [Zur] Abendzeit reinigte er sich für (das) Fest. Er stieg hinauf in (den) Raum, [in dem sich seine Frau befand]. [Er schlief mit ihr.] [Sie empfing in einer Flüssigkeit der] Empfängnis von ihm (d. h. sie wurde von ihm schwanger).

Leider gibt es in den literarischen Texten keine Erklärung, wie das Geschlecht der Kinder entsteht oder wie man prognostizieren kann, ob das Kind ein Mädchen oder ein Junge wird.³⁶⁰ Bei Si-Osiris war der Fall klar – er war ein gottgegebenes Wunschkind (Sohn). Die Prognose zum Schicksal von Kindern erfolgte in diesen beiden Geschichten bereits vorgeburtlich und durch Träume. In früheren Erzählungen sind es die Sieben Hathoren, die zur Geburt eine Prophezeiung abgeben.

360 Dazu Hoffmann (2015b).

2.7.3 Geburt und Wiedergeburt

Nach einer Schwangerschaft von zehn Monaten bzw. im zehnten Monat werden Kinder geboren.³⁶¹ Manchmal werden sie in den literarischen Texten erbeten³⁶² oder Götter kündigen die Geburt in einem Orakel an.³⁶³ Technische und kultpraktische Details zu Entbindung oder Amuletten zum Schutz von Mutter und Kind werden selten genannt – dies kommt eher den rituellen Handbüchern zu.³⁶⁴ So wird beispielsweise auf den Geburtsziegel vielleicht nur im *Zweiten Setna-Roman* Kol. 1, Z. 8–9 und in der *Erzählung von Priestern von Heliopolis und ihren Kindern*, Fragment 2, Kol. x+1, Z. x+2–3 verwiesen.³⁶⁵ Was Geburten in literarischen Texten angeht, so besteht ihre Funktion oft in der Charakterisierung herausragender, auserwählter, gottgleicher Protagonisten – von Geburt an. Dazu gehören auch Episoden, in denen Götter wie die Sieben Hathoren den Kindern ein Schicksal für ihr Leben mitgeben (z. B. in der *Lehre des Cheti*, § 30; *Prinzenerzählung*, Kol. 4, Z. 3–4; cf. dafür Kapitel 5). Der Geburtstag der verunglimpften Frau in *Schmähworte gegen eine Frau* wird in Z. 10–11 mit einem Tabu versehen: „Am Tage deiner Geburt waren neun Schlangenbeschwörer zugegen (?). Der Tag, dessen wahren Namen man nicht nennen kann, ..?..“ Hierbei handelt es sich um eine bewusste Umkehrung positiver Geburtsprognosen für ein neugeborenes Kind zu einer Art Exorzismus, um eine Frau zu verunglimpfen.

Leider erfahren wir wenig über die Motivationen und Abläufe der Namensgebung von Neugeborenen. Im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 8, berichtet Ihweret lapidar: „(Als) mein Tag des Gebärens kam, gebar ich diesen Jungen, der vor dir ist, den man Merib(ptah?) nennt.“ Im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 6–9, wird Setna die Geburt eines Sohnes prophezeit und gleich sein Name genannt:

Eines Nachts legte [sich S]etne schlafen. [Er sah im Traum,] wie man mit ihm sprach: ‚Deine Frau Mehwezechet hat [in dieser(?) Nacht] empfangen. Der Junge, der geboren werden wird, den [wird man] Siosire [nennen]. Zahlreich [sind die Wundertaten, die er im Lande Ägypten vollbringen wird(?).]‘ [Setn]e [erwachte] aus dem Traum, nachdem er dies gesehen hatte. [Sein Herz] war darüber sehr froh. <Sie> machte ihre [zehn] Monate der Schwangerschaft.

361 *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 8, Z. 28–30.

362 Bzw. wird um den Schutz der Kinder gebeten wie in *P. Saqqara 1, 2 Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 10–13, in dem eine Frau zum Schrein der Isis geht.

363 Z. B. in *König Wenamun und das Königreich von Lihyon*, Fragment 1, Kol. 2, Z. 17–22.

364 Z. B. Burkard (2006). Cf. auch Eyre (2014) 293–294. ‚Coming of age‘-Rituale mit Festgeschehen wie Beschneidung sind kaum belegt in Ägypten, wie Eyre auf S. 295–297 bemerkt – das Erwachsenendasein *par excellence* läutet die Verheiratung ein.

365 Vermutung von Quack in Quack/Ryholt (2019) 514.

Diese Geschichte ist jedoch als Sonderfall zu betrachten, da Si-Osiris die Reinkarnation des Zauberers Hor, Sohn des Panesche, ist und von Osiris auf die Erde geschickt wird, um eine Mission zu erfüllen. Sein Name „Sohn des Osiris“ ist programmatisch zu verstehen.

In Erzählungen haben die Kinder oft außerordentliche sportliche und intellektuelle Fähigkeiten oder werden wie Götterkinder beschrieben. Im nächsten Absatz zu den Königskindern soll dies noch deutlicher werden. Bereits in der oben zitierten Passage in *P.Petese* 1, Tebt. A, Kol. 8, Z. 28–30, wurde dies deutlich. Auch das Kind in *Wahrheit und Lüge*, Kol. 4, Z. 5–7, weist solche Merkmale auf:

Viele [Tage] danach nun gebär [sie] einen Sohn, wie es in diesem ge[samten] Land keinen seinesgleichen gab, [wobei er] groß war als/wie [...] und wobei er [nach] Art eines Gotteskindes war.

Zentral bei diesen Vergleichen ist immer, dass die Entwicklung rasanter als bei gleichaltrigen Kindern verläuft – sie wachsen und lernen schneller. Es handelt sich dabei ausschließlich um Söhne. Hinzu kommt, dass diese Elitenkinder oder Herrschersöhne sind. Das weist auf die Legitimierung patrilinearere, mächtiger Familien hin, deren Status in den Geschichten mit unvergleichlicher Intelligenz kombiniert wird. Paradebeispiel ist Setnas Sohn Si-Osiris/Hor, Sohn des Panesche, im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 9–14:

Sie gebär einen Jungen. Man setzte Setne davon in Kenntnis. [Er (Setne) gab ihm den Namen] Siosire entsprechend dem, was ihm im Traume gesagt worden war. [Er wurde] an die Brust (bzw. in den Schoß) [gelegt]. [...] er wurde in der Wiege geschaukelt (o. ä.). Er wurde großgezogen. Es geschah nun, als der Junge [Siosire ein Jahr alt] geworden war, (da) sagten sie: „Er ist zwei Jahre alt.“ Als er zwei Jahre alt war, sagten sie: „Er ist vier Jahre alt.“ [Setne verbrachte keine Stunde (o. ä.),] ohne auf den Jungen Siosire zu schauen, indem die Liebe, [die er für ihn empfand, wörtl.: „in der er war“ (o. ä.)], sehr groß war. Er wurde groß und stark. Man gab ihn in die Sch[ule]. [...] Er war dem Schreiber, den sie mit seinem Unterricht beauftragt hatten (wörtl.: den sie veranlaßt hatten, ihm Unterweisung zu geben), [überle]gen. Der J[unge Siosire] fing an, mit den Schreibern des Lebenshauses im [Tempel des Ptah(?)] Kultvorschriften(?) ... zu rezitieren (o. ä.). [...] Wunder der Erde durch ihn. Setne wünschte, [daß man veranlasse,] daß man ihn (Siosire) zu dem Fest vor den Pharao brächte und daß [der Pharao ihm viele Fragen stellte (o. ä.)] und daß er (Siosire) ihm auf alle antwortete.

Nach der Geburt wurde ein Kind im Lebenshaus in ein Register eingetragen. Dies hatte u. a. administrative Zwecke, um zu dokumentieren, wann das steuerpflichtige Lebensalter erreicht wurde (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 8). Eine Geschichte berichtet von einem kuriosen Kindertausch in einer Priesterfamilie, über die der Pharao zu entscheiden hatte (*P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 2, Z. 1–4). Der Taufe vergleichbare Zeremonien gab es durchaus im paganen Ägypten,³⁶⁶ aber diese finden sich nicht in den literarischen Texten, nur ein Ritual, dass man Kinder eintauchen bzw. besprengen ließ. Dies ist aber singulär in der *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 1, Z. x+4, belegt. Vielleicht ist dies aber auch die Initiation für kultische Dienste, z. B. Priesterweihe, wie sie auch im *P. Rylands* 9, Kol. 15, Z. 7, vorkommt.³⁶⁷

Mit der Bestattung in Ägypten schließt sich der Kreis für einen Ägypter, denn es war ihm wichtig, in der Heimat, in der er geboren wurde, auch begraben zu werden. Dieser Auffassung wird in der *Geschichte des Sinuhe* besonderer Ausdruck verliehen (*Sinuhe*, Version B, Z. 159–160): „(Denn) was ist wichtiger als meine Bestattung in dem Lande, in dem ich geboren bin?“

2.7.3.1 Sonderfall: Pharao

Die Geburt des Herrschers ist ein Sonderfall, weil es sich dabei um einen Gottessohn handelt. Davon zeugen die Mythen von der göttlichen Geburt.³⁶⁸ Weiter oben ging es bereits um Gottessohnschaft, z. B. in der *Einnahme von Joppe*, Kol. 1, Z. 12–13. Der Herrscher ist schon im Mutterleib weise und für die Herrschaft prädestiniert (*Sinuhe*, Version R, Z. 93–94): „(Schon) im Ei hat er erobert, (denn) sein Blick ist darauf gerichtet, [seit] er geboren wurde! Ein Vermehrer ist er derer, die geboren wurden mit ihm, ein Einzigartiger ist er, <von (der Art>, die) Gott gibt!“ Dies zeichnet ihn vor allen anderen Menschen aus.

In der Geschichte des *P. Westcar* mit der Frau Ruddedet gebiert diese Drillinge, die nacheinander den Thron Ägyptens übernehmen sollen. Zu dieser Geburt sind sogar Götter als Helfer anwesend. Exemplarisch sei hier eine der drei sehr ähnlichen Passagen zitiert, wie das erste Kind auf die Welt kommt (Kol. 10, Z. 7–14):

Daraufhin verschlossen sie die Kammer ihres Ober(geschosses, d. h. das der Ruddedet) mit ihr darin. Daraufhin begab sich Isis vor sie, Nephthys hinter sie, wobei Heket die Geburt beschleunigte. Daraufhin sagte Isis: „Mögest du nicht (so) stark sein in ihrem Leib in diesem deinem Namen ‚User-ref‘.“ Da eilte dieses Kind (geradezu) (heraus) auf ihre beiden Arme als ein Kind von einer Elle. Fest waren seine Knochen; die Ausstattung seiner Glieder war (wie aus) Gold. Sein (Kopf)tuch war aus echtem Lapislazuli. Da

366 Cf. Kühnemund (2021) 185–189 zu den Belegen einer „Taufe Pharaos“ in Tempeltexten.

367 Hinweis von J. F. Quack. Cf. auch Kühnemund (2021) 276.

368 Cf. Jansen-Winkeln (1993) zu dieser umstrittenen Gattung.

wuschen sie es, nachdem seine Nabelschnur abgeschnitten worden war, und es wurde gelegt auf ein Laken (aus Vierfaden-Leinen) in ein Ziegel(-bett). Daraufhin begab sich Mesechenet zu ihm. Daraufhin sagte sie: „(Das ist) ein König, der die Königsherrschaft ausüben wird in diesem ganzen Land!“ (Und) Chnum ließ seinen Körper gesund sein.

Die Beschreibung nach Art eines Götterkinds, dazu die Geburtsprognose und die göttliche Protektion sind Dinge, die in der Regel nur Herrschern zukommen. So wird die Auserwähltheit hier literarisch beschrieben.

Im Fall des *Zweibrüdermärchens* wird die (Wieder)Geburt des Bata als Königssohn aus einer anderen Perspektive vermittelt (Kol. 18, Z. 6–Kol. 19, Z. 2). Hier wird dem König die Geburt gemeldet und deshalb anschließend ein Festtag begangen, denn sein Nachfolger wurde gefunden:

Nun, viele Tage danach, da gebar sie einen Sohn. Dann ging man, um seiner Majestät – LHG – zu sagen: „Man hat dir einen Sohn geboren.“ Da brachte man ihn. Dann gab man ihm eine Amme und Pflegerinnen. Dann bejubelte man <ihn> im gesamten Land. Dann ließ man sich nieder, um einen Festtag zu feiern. Dann setzte man (d. h. Pharao) ihn auf (seinen) Schoß (wörtl.: Dann begann man mit dem Ihn-auf-den-Schoß-Nehmen (?)). Dann liebte ihn Seine Majestät – LHG – von Stund an über alle Maßen. Dann ernannte man (d. h. Pharao) ihn <zum> Königssohn von Kusch. Nun, viele Tage danach, da setzte ihn Seine Majestät – LHG – <zum> Kronprinzen im gesamten Land ein.

Eigentlich sollte der Pharao seit seiner Geburt wohlbehalten und von den Göttern geschützt sein (*Lehre des Amenemhet*, § H9e): „Kein Unheil ist über mich gekommen, seit ich geboren wurde (oder: seit meiner Geburt).“, aber gerade in diesem Fall hatte der Herrscher wohl ein gewaltvolles Ende. Auch eine Stelle im *Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 1, Z. 14–16, hört sich nach einem Konflikt nach der Geburt des Apries an:

[...] Sohn des Re (Kartusche|Apries|Kartusche), der (?) [aus/als ...] herausgekommen ist. Er gab ihm den Thron [... rau]ben (?) unter/von ihnen [...] den Thron des Horus beim Leiten [...] vor jedermann. Jeder Unwissende ist [...] alles, was bei/vor Gott geschehen ist [...]

Der Herrschertod ist wie dessen Geburt ein besonderer, mehrfach literarisch verarbeiteter Moment in Erzählungen und Rahmenhandlungen von Lehren.

2.7.3.2 Reinkarnation

In zwei Erzählungen werden Menschen wiedergeboren: Bata im *Zweibrüdermärchen* als Sohn seiner früheren Frau, indem er als Same in Form eines Holzstücks in ihren Mund fliegt, und noch eindeutiger Si-Osiris im *Zweiten Setna-Roman*. Nachdem er seine Mission fast erfüllt hat, enthüllt er seine Identität vor dem Pharao, seinem Vater Setna, dem Hofstaat und seinem Gegner, dem Magier Horus, Sohn der Nubierin, in Kol. 6, Z. 32–Kol. 7, Z. 6:

Diese Geschichten erzählte Siosire vor dem Pharao, indem das Volk von Ägypten seiner Stimme lauschte, indem sein Vater Setne alles sah, (und) indem der Schamane von Nubien den Kopf hängen ließ, indem er (Siosire) sagte: „Bei deinem Antlitz, o mein großer Herr! Dieser (da), der vor dir (steht), ist Hor, der Sohn der Nubierin, dieser (Mensch), von dem ich berichte (wörtl.: dessen Worte ich erzähle), der nicht bereut hat, was er früher getan hat, indem er (nunmehr) nach Ablauf von 1500 Jahren nach Ägypten heraufkommt, um die (d. h. seine) Zaubereien hineinzuschleudern! Bei Osiris, (dem) großen Gott, Herrn des Westens, bei dem ich ruhe! Ich selbst bin Hor, Sohn des Panesche, der ich vor dem Pharao stehe! Ich habe in der Unterwelt herausgefunden, daß der Feind aus Nubien seine Zauberei hinein (nach Ägypten) schleudern würde, da es derzeit keinen tüchtigen und gelehrten Schreiber in Ägypten gibt, der es mit ihm aufnehmen könnte. Ich bat vor Osiris in der Unterwelt, zu veranlassen, daß ich wieder auf die Erde hinaufkommen möge, um zu verhindern, daß er (der nubische Fürst) die Schande von Ägypten ins Nubierland trüge. Es wurde vor (d. h. von) Osiris befohlen, mich auf die Erde zu entsenden. Ich sprang auf. Ich ließ mich in ... nieder, um Setne, den Sohn des Pharaos, in der Nekropole von Heliopolis oder der Nekropole von Memphis zu finden, indem ich in diesem Perseakeimling(?) wuchs in der Absicht, erneut in den Körper zurückzufahren und (wieder)geboren zu werden auf Erden, um gegen diesen nubischen Feind, der in der Halle steht, zu zaubern.“

Si-Osiris kam zurück, weil sein Feind auch zurückkehrte – eine lange, verzögerte steigende Handlung, die dann zu einem Wendepunkt und schließlich Klimax der Geschichte führt, bei dem der Feind ein für allemal besiegt wurde, und Si-Osiris wieder verschwand.

Zudem gibt Si-Osiris einen direkten Hinweis darauf, dass er eigentlich bei Osiris ruht. Aus der Unterwelt kommt man scheinbar nur zurück, wenn die Götter (hier Osiris) es erlauben – so vielleicht auch Meri-Re aus *P. Vandier*, was allerdings aufgrund des fragmentarischen Zustands des Endes der Geschichte unklar ist. Vielleicht gelang die Reinkarnation durch einen Zauberspruch wie im *Ersten*

Setna-Roman: „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).

Die Idee, dass von einem Herrscher etwas in seinem Nachfolger fortleben könnte, äußert sich vielleicht in der *Lehre des Amenemhet*, § H14d–f:

O Sesostris, mein Sohn, meine Füße gehen fort, während (?) mein eigenes Herz sich (dir/mir?) nähert (?; oder: du bist/dir gehört mein eigenes Herz), (indem/und) meine Augen dich betrachten.

Kryptisch mutet folgende Aussage der *Lehre für Merikare*, § 142 an: „[(Bestrafe/belehre o. ä.)] alle Leute mit den Worten (?): ‚Es ist seine Wiedergeburt.‘“. Damit ist das Weiterleben des guten Herrschers in der Erinnerung (= metaphorisch im Herzen, also im Hirn) der Menschen gemeint. Doch dies sind Sonderfälle oder Vergleiche, denn Unsterblichkeit ist ausschließlich den Göttern vorbehalten: „Niemand ist unsterblich (wörtl.: „es gibt nicht den, der nicht stirbt“)“, heißt es in der *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 8, Z. 8.

2.7.4 Geburtstag

Nur wenige Passagen der Literaturwerke beziehen sich auf den Geburtstag eines Menschen, und sie sind zudem spekulativ. Die Stelle in der *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 16, Z. 11, dass man seinen Geburtstag feiern solle, selbst wenn man sich dabei verschulden müsse, bezieht sich vermutlich eher auf einen Fälligkeitstermin. So zu deuten ist auch die Stelle in *P. Rylands 9*, Kol. 24, Z. 9–13, (innerhalb eines Klagegedichts des Amun): „Du [= Amun, F. N.] hast gemacht, daß sie ihren Fälligkeitstermin(?) nicht kennen“ (statt Geburtstag).

Geburtstage der Götter als Festtage mit Kultpraktiken hatten Vorrang vor Geburtstagen der Menschen, z. B. an den Epagomenentagen.

2.7.5 Hochzeit

Ein Wort für ‚Hochzeit‘ oder ‚Heirat‘ als Festakt existiert im Ägyptischen nicht.³⁶⁹ Bei einer Ehe wurde u. a. vertraglich festgehalten, was Mann und Frau in die Gemeinschaft einbringen und was der Frau im Falle einer Scheidung wieder ausbezahlt

369 Dieser Abschnitt wurde im Seminar „Roman Law and the Papyri“ von Roger Bagnall im Spring Semester 2016, ISAW diskutiert. Ich danke allen Teilnehmenden für ihr Feedback.

werden musste.³⁷⁰ Abgesehen von diesem ökonomischen Akt wird es aber außer dem Transfer der Frau in das Haus des Bräutigams auch Feierlichkeiten gegeben haben.³⁷¹ Jedoch wurde kein Bund der Treue o.ä. vor den Göttern geschworen. Ehebruch war dennoch kein Kavaliersdelikt.³⁷²

Die meisten Hochzeiten werden in den literarischen Texten nur am Rande erwähnt und nicht weiter ausgeführt.³⁷³ Manchmal stehen Hochzeiten jedoch in Zusammenhang mit Kultpraktiken wie bei der Priesterfamilie des Petese. Es gab für Jungen und Mädchen ein heiratsfähiges Alter, was im Fall von Neithemhet, der Tochter des Petese I. in *P.Rylands* 9, noch nicht erreicht war. Der Vater lehnt die Hochzeit mit Horudja zunächst ab (Kol. 8, Z. 8–13), stimmt aber später zu und macht den Bräutigam zu einem Amunspriester von Teudjoi (Kol. 8, Z. 20–Kol. 9, Z. 4). Neithemhet zieht in das Haus des Horudja ein und es wird ein Fest gefeiert, bei dem alle Gäste vor Amun von Teudjoi Bier trinken (Kol. 9, Z. 5–8).

Der *Erste Setna-Roman* Kol. 3, Z. 1–7, erwähnt auch ein Fest und Hochzeitsgeschenke von König und Hofstaat sowie eine Geschwisterehe – die bekannteste literarische Stelle aus Ägypten zum Thema.³⁷⁴ Der Pharao hatte zunächst nicht vor, seine beiden Kinder Ihweret und Na-Nefer-Ka-Ptah miteinander zu verheiraten, doch vor allem Ihweret fordert nachdrücklich, ihren älteren Bruder zu heiraten. So kommt es zu den Feierlichkeiten und dem Einzug der Braut mit ihren Besitztümern ins Haus des Bräutigams. Diese literarischen Belegstellen gehören zu dem wenigen, was wir außerhalb der griechischen und demotischen Eheverträge,³⁷⁵ Hochzeitseinladungen³⁷⁶ und wenigen Details über Eheschließungen im alten Ägypten

370 Die zehn Töchter des Djedhor sind in der *Geschichte mit Pa-di-pep*, P.BM EA 69532 + 69531a, Z. 6–9, begehrte Heiratskandidatinnen, weil ihr Vater ein reicher Mann ist. Er konnte sie nach seinem Willen gut mit Priestern verheiraten und sie lebten alle in seiner Nähe (Z. 10–15). Ein Vertrag (sh-n-s'nh) wird auch in der Tabubu-Episode im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 16–20, erwähnt.

371 *P.Petese* 2, D10, Kol. 2, Z. 4: „[...] feast. She said [...]“. Im *Harfner*, Kol. 1, Z. 19, gibt es einen umstrittenen Hinweis auf Hochzeitslieder. Cf. ferner Gee (2001).

372 Cf. die *Lehre des Anscheschonqy*, Kol. 23, Z. 7: „Wer eine verheiratete Frau liebt, den wird man auf ihrer Schwelle umbringen.“ Und Kol. 25, Z. 17: „Mach dir kein gottloses Weib zur Frau, daß sie deinen Kindern kein gottloses Vorbild gibt!“; cf. Dieleman (1998).

373 *P.Vandier*, Kol. 2, Z. 6–9: Der böse Pharao heiratet die Frau von Meri-Re; *Geschichte mit Bes*, Kol. x+2, Z. 5–11: Tasis und Haryothes heiraten, nach dem Anfertigen einer Donationschrift zieht die Frau beim Mann ein; „Hareus, Sohn des Pahat“, Kol. 2, Z. 18–24; der Pharao erlaubt seinem Sohn die Hochzeit mit der tugendhaften Frau, die ihm das Augenlicht wiedergibt; leider nur Fragmente sind: *P.Petese* 2, C1, Kol. 2, Z. 18–24, und *P.Petese* 2, Fragment D10, Kol. 2, Z. 4.

374 Cf. exemplarisch Eyre (2014) 298–299.

375 Cf. z. B. Lüddeckens, P.Eheverträge.

376 Z. B. P. Oxy. 75, 5057.

wissen.³⁷⁷ Die Nähe zu regelrechten Kultpraktiken ist selten der Fall – Hochzeit ist vor allem ein vermögensrechtlicher Akt.

2.7.6 Zusammenfassung

Abgesehen vom Tod, von dem weiter unten die Rede sein wird sowie Festen zu Ehren der Götter und des Pharaos, ist vor allem die Geburt eines Menschen der zentrale Lebensmoment in den Literaturwerken, der mit Kultpraktiken verbunden wird. Dies ist mit der Sozialgeschichte des antiken Ägypten zu erklären: patrilineare Traditionen, die dem erstgeborenen Sohn große Bedeutung beimessen, und zahlreiche Komplikationen, die Mutter und Kind bedrohen konnten. Daher werden die göttliche Auserwähltheit und der magisch-medizinische Schutz in den Literaturwerken hin und wieder thematisiert. Andere Lebensereignisse wie Geburtstag und Hochzeit wurden zwar begangen, aber standen in keinem dezidiert kultischen Zusammenhang. Es soll allerdings nicht verschwiegen werden, dass hinter Lebensglück (oder Pech) und schicksalhaften Ereignissen der Plan der Götter stand, die das menschliche Leben vorbestimmen und manchmal ihre Dämonen aussenden, um diesen umzusetzen.

2.8 Magie und Medizin

2.8.1 Ägyptische Magie-Begriffe

Es werden zahlreiche magische Praktiken in den ägyptischen literarischen Texten thematisiert und durchgeführt. Magie fasziniert die Menschen seit jeher: Die Praktiken sind oft geheim und nur geschultes Personal kann sie vollziehen – die Priester-Magier, die oft Protagonisten der Erzählungen sind. Veränderungen finden statt, die dem Magier Vorteile gegenüber anderen verschaffen – besondere Kräfte, Spezialwissen etc. Unmögliches scheint möglich oder lange Prozeduren werden durch Zauberei verkürzt und die Handlung dadurch beeinflusst oder auf den Höhepunkt getrieben – das hat natürlich seinen Reiz und erfüllt zahlreiche Funktionen innerhalb der Genres.

Mit Stegbauer kann man magische Praktiken in vier Teilbereiche einteilen: Sie zielen auf eine präventive, reaktive, transformative und investigative

377 Janssen (1982).

Wirkungsweise ab.³⁷⁸ Letztere überschneidet sich mit Divination und wurde bereits weiter oben behandelt. Heka, ägyptisch ḥkꜣ, oder ḥjq(w), ist der klassische Begriff für ‚Magie‘ oder ‚Zauber‘ im Ägyptischen.³⁷⁹ Im Gegensatz zu den griechischen Begriffen *mageia* und *goeteia* beinhaltet Heka keine Wertung („Schadenzauber“), sondern ist eine *per se* neutrale Praxis.³⁸⁰

In diesem Kapitel werden die Ausprägungen von Heka diskutiert. Es gibt auch Phänomene wie Personennamen mit Heka – z. B. Wadjheka im *Kampf um den Panzer des Inaros* (26. Dynastie). In *The Sporting King*, D1, 15–D2, 1, kommt die Göttin Werethekau vor. Doch zuerst soll der mysteriöse Begriff tꜣy-iwe.t diskutiert werden, der in vier demotischen literarischen Texten vorkommt. Er deckt allerdings nicht das komplette Spektrum ägyptischer Bezeichnungen für magische Gattungen ab.³⁸¹

2.8.1.1 tꜣy-iwe.t – ein Pfand nehmen

Dieser Begriff wird in drei demotischen Erzählungen, im Weisheitstext von *P. Insinger* und darüber hinaus nur noch im magischen Papyrus von London und Leiden erwähnt. Dort heißt es in einem Spruch in Kol. 23, Z. 7–8:

Du sollst seinen Zauber (tꜣy-iwe.t) machen, indem du (dir) einen Faden aus Palmfaser an deine Hand und einen Streifen aus wilder Palmfaser an deinen Phallus und deinen Kopf bindest.

Wörtlich heißt tꜣy-iwe.t „Nehmen einer Garantie/eines Pfands“. Welche spezielle Form von Magie beschreibt dieser Begriff, dass man nicht Heka verwenden konnte?

Im *Ersten Setna-Roman* kommt der Begriff vor, als Setna von Na-Nefer-Ka-Ptah gedemütigt und in der Erde versenkt wird. Er lässt sich von seinem Milchbruder Inaros seine Amulette und seine Zauberbücher bringen (dmꜣ.w n tꜣy-iwe.t, in Kol. 4, Z. 31–33, zweimal erwähnt).

Als Setnas Sohn Si-Osiris im *Zweiten Setna-Roman* zwölf Jahre alt ist, kann ihm keiner aus Memphis im Rezitieren der magischen Schriften (shꜣ m tꜣy-iwe) das Wasser reichen (Kol. 2, Z. 27) – ein vergleichbarer Fall mit dem Verweis auf die Schriftstücke. Im *Kampf um die Pfründe des Amun* ist die Übersetzung „Pfand nehmen“ für tꜣy-iwe.t vorzuziehen (Passage Kol. 2, Z. 18–Kol. 3, Z. 5). Der junge Priester, der die

378 Stegbauer (2015) 52–55.

379 Andere Begriffe für Magie und Zauber sind shꜣj und šdj/šde. Cf. jetzt Morenz (2016).

380 Einführungen bieten Assmann (1997), Morenz (2016) und Hoffmann (2015a); für literarische Texte ist Lloyd (2011) exemplarisch relevant. Magie-Begriffe in verschiedenen Religionen und ihre Widersprüchlichkeiten kontextualisiert Frankfurter (2019).

381 Fischer-Elfert (2017) 107–109.

Prozessionsbarke des Amun gekapert hat, will damit einer Klage vor dem Pharao Ausdruck verleihen. Es werden keine magischen Praktiken angesprochen.³⁸²

Schwieriger ist es, die fünf Maximen in *P. Insinger* zu interpretieren, da die kurzen Sätze wenig Kontext bieten. In *P. Insinger*, Kol. 10, Z. 14–15, heißt es:

Beklage dich nicht ständig über den Empfang eines Pfandes(?), das du gewollt hast! Erzähle ihm nicht den Zustand deines Herzens (ausgerechnet) am Tage seiner Wohltat!

Die Übersetzung „Pfand“ ist hier vorzuziehen, weil es um das Verhalten beim Vorgesetzten geht und magische Praktiken in diesem Zusammenhang wenig erwartbar sind.³⁸³ Die Bedeutung „Pfand“ oder „Garantie“ für *iwe.t* findet sich auch in Kol. 26, Z. 20: „Sein (des Weisen) Wort in einer Sache ist eine Garantie ohne Eid (d. h., ohne daß ein Eid nötig wäre).“ und in Z. 31, 7 ist zu präferieren: „Der Gottlose allein leidet tausendfach (wörtl.: „ist ein Pfand von 1000 zu 1“).“ Eher im Bereich der Magie anzusiedeln ist *P. Insinger*, Kol. 34, Z. 15: „Es gibt keine Hypothek und kein Pfand für seinen Besitzer im Fluch (d. h. im Zustand der Verfluchung; wenn ein Fluch auf ihm lastet).“ Aufgrund der Kombination mit *ḏsf3.t* „Hypothek“ macht die Übersetzung *iwe.t* „Pfand“ hier abermals mehr Sinn.

Bleibt *P. Insinger*, Kol. 32, Z. 14, mit einer Aussage zum Schöpfergott: „Er erschuf das Leben und den Tod vor sich wegen der (schwarzen) Magie(?) des Gottlosen.“ Der Gottlose ist einer der negativen Charaktere der Lebenslehren. Wenn ein solcher Mensch Magie einsetzt, dann zum Schaden seiner Mitmenschen. Friedhelm Hoffmann und Joachim Friedrich Quack übersetzen an dieser Stelle „Pfand“, also dass das Leben des Gottlosen als Pfand in der Hand des Gottes liegt, der Leben und Tod geschaffen hat.³⁸⁴ Dies passt inhaltlich gut zu weiteren Aussagen über den Gottlosen als Charakter in Weisheitslehren, dessen Existenz göttlich vorbestimmt ist.

Der Begriff *t3j-iwe.t* ist *per se* nicht ein rein negativer Terminus, sondern ‚(schwarze) Magie(?)‘ ist die Übersetzung von Günter Vittmann im TLA. Er bleibt neutral wie in den Belegen aus den Erzählungen. Ich kann keinen inhaltlichen

382 „Der junge [Priester] sprach vor dem Pharao: ‚Mein großer Herr! Wenn ich vor den Pharao, [meinen großen Herrn(?)], gekommen wäre, um meine Stimme mit den Priestern des Amun zu erheben, dann hätte Amun, der große Gott, diese [Dinge des Horus(?)] gefunden, ehe er (Horus) seinem Vater Osiris libiert. Ich bin [hierher(?)] gekommen, [um] die tragbare Barke(?) des Amun, des [großen] Gottes, als Pfand zu nehmen(?), [(und) wegen(?) des ..?..], das er (wer?) gemacht hat für(?) das Senden des Horus, des Sohnes der Isis, des Sohnes des Osiris, nach Oberägypten, [um] seinem Vater Osiris zu libieren. Ich habe [vor ihm] geklagt nach (einer) Libation, die er [für] seinen Vater Osiris [...] gemacht hat.‘ [...] ist zufrieden.“

383 Zu dieser Stelle cf. die Anmerkung von Günter Vittmann im TLA, ad loc.

384 Hoffmann/Quack (2018) 305.

Unterschied zu Heka entdecken. Vielleicht war *t3y-iwe.t* ein temporärer und lokal eingeschränkt verwendeter, literarischer Terminus? Man könnte spekulieren, dass sich das „Pfand nehmen“ daraus erklären lässt, dass viele magische Praktiken darauf basieren, ein Objekt, einen Menschen, eine Krankheit u. a. zu binden (paralysieren/ Bindezauber), um dann weitere magische Aktionen vorzunehmen. Dadurch konnte es als allgemeines Wort für Magie verwendet werden. Aber dann fehlt der Begriff der Pfandnahme in den entsprechenden Sprüchen selbst. Es bleibt uneindeutig.

2.8.1.2 Heka und weitere magische Praktiken

Dieser Abschnitt soll eine tabellarische Übersicht zu magischen Praktiken bieten, die in den literarischen Texten vorkommen. In ihnen kommt in der Regel Heka vor, ausgedrückt als *hk3* oder *hjq*. Paradebeispiel ist zweifelsohne die zahlenmäßige Dominanz der Belegstellen im *Zweiten Setna-Roman*. Es zeigt sich, dass präventive, reaktive, investigative und transformative Magie angewendet wird. Diese werden in den folgenden Abschnitten weiter erläutert und am Ende dieses Unterkapitels zusammengeführt. Nur in ganz wenigen Fällen werden die magischen Praktiken (Wortlaut, Rezitationsmodalitäten, Gesten, Hilfsmittel) näher beschreiben – dies war nicht Intention der Redaktion, dies zu erläutern. Anders als divinatorische Praktiken treibt die Magie nicht nur die Handlung voran oder hilft bei Entscheidungen: Sie führt die Entscheidung herbei und ist wichtiger Teil der Dramaturgie.

Tabelle 18. Magie in Literaturwerken

Beleg	Art der Magie und Aktant	Kommentar
<i>P. Westcar</i> , Kol. 6, Z. 7–13	Transformation: Magier-Priester Djadja-em-anch klappt einen See auf und holt ein Amulett zurück	Die Beschreibung der Magie bleibt geheim: „Daraufhin sagte der oberste Vorlesepriester Djadjaemanch, was er als Zauber(sprüche) zu sagen pflegte.“ und „Daraufhin sagte er, was er als Zauber(sprüche) zu sagen pflegte.“ (dd.t.n=f m hk3.w). Vielleicht benutzt er ein Zauberbuch?
<i>P. Westcar</i> , Kol. 8, Z. 12– Kol. 9, Z. 1	Transformation: Magier Djedi trennt einer Gans den Kopf ab und setzt sie wieder zusammen (statt einem Gefangenen), genauso bei einem Vogel und einem Rind	Gans: „Daraufhin sagte Djedi das, was er als Zauber(sprüche) zu sagen pflegte.“; Vogel: „man verfuhr mit ihm in gleicher Weise“;

Tabelle 18. Fortsetzung

Beleg	Art der Magie und Aktant	Kommentar
		Rind: „Daraufhin sagte Djedi das, was er als Zauber(sprüche) zu sagen pflegte.“ ³⁸⁵
<i>P. Westcar</i> , Kol. 9, Z. 16–18	Transformation: Magier Djedi lässt einen seichten Kanal befahrbar machen	Cheops will den Tempel des Re von Sachbu besuchen, Djedi macht es möglich. Wieder erfahren wir nicht, wie Djedi den Wasserspiegel hoch genug sein ließ.
<i>Herischef und General Meri-Re</i> , ro., Z. 8–vo., Z. 5	Prävention: Meri-Re schützt sich vor Blendung durch eine Frau (böser Blick?)	Beschwörung, Einhüllen der Frau in ein Gewand, danach tötet Meri-Re den göttlichen Falken
<i>Hirtengeschichte</i> , <i>passim</i>	Prävention: Wasserzauberspruch (Schutz von Überschwemmung und Krokodilen)	sinngemäße, nicht 1:1-Zitation eines Zauberspruchs; cf. Kapitel 3
<i>Kriminalgeschichte</i> , Fragment 4, Z. 3	Beschreibung eines Schadenzaubers?: „[...] geschwächt sein wie (durch) Zaubersprüche (?).“ ([w]gg? mj ʒḥ.w)	unsicher, Fragment
<i>Chons und die Prinzessin von Bachtan</i> , Z. 13–20	Reaktion + Prävention: Der Gott Chons heilt Bentresch von Dämon durch Schutzzauber (z3).	Die Heilung tritt sofort ein. Der Dämon spricht Chons an und versichert ihm seine Dienerschaft und wünscht sich einen hrw-nfr.
<i>P. Vandier</i> , <i>passim</i>	Reaktion/Transformation: Meri-Re erschafft einen Golem aus Lehm und schickt ihn auf die Erde, damit er seine Aufträge ausführt	Ist der Pharao vielleicht durch einen Schadenzauber verzaubert worden, dass ihm nur noch sieben Tage bleiben? Involviert der Stellvertretertod des Meri-Re auch einen magischen Akt (Erbitten von Lebenszeit, Gelangen in die Unterwelt)?

385 Es ist in der Reihenfolge der Tiere eine Rangordnung/Taxonomie erkennbar – vom Kleinen zum Großen. Sprüche werden wie in der ganzen Geschichte nicht zitiert, sondern es wird nur erwähnt, dass der Spezialist sie sagt nach seiner üblichen Art. Das impliziert Vertrauen in die Technik (so sollen es die Rezipienten glauben), und es muss nichts Reales/Bekanntes beim Publikum vorausgesetzt werden. Der Aspekt der Geheimhaltung magischen Wissens sollte auch nicht unterschätzt werden.

Tabelle 18. Fortsetzung

Beleg	Art der Magie und Aktant	Kommentar
<i>P. Queen's College</i> , Kol. x+4, Z. 3	Prävention: großer Gott gibt User-Maat-Re magischen Schutz, Stärke und Macht als Austausch für Architektur und Opfergaben	Details unklar
<i>Krugtexte, Krug A, Der Zauberer Hi und die Vögel</i> , Z. 7–9	Transformation: Sprechende Vögel versuchen, dem inhaftierten Zauberer Hi zu helfen; es sind ein wr.t-Vogel und eine Henne.	Die Vögel wollen die Lebensgeschichte des Hi als zwei Flugblätter über der Vorhalle des Pharaos abwerfen. Die Vögel als schlaue Tiere und vermutlich göttliche Boten wissen scheinbar Bescheid. Es scheint, als hätte der Zauberer die Vögel zu einem früheren Zeitpunkt verschont – nicht als Ingredienz verwendet o.ä. Die Aufzeichnung der Biografie durch den Inhaftierten erinnert an Anchsheschonqy, der im Gefängnis eine Lehre an seinen Sohn schreibt. Keine magischen Handlungen erwähnt P. Heidelberg inv. dem. 736 ro., die ähnliche Geschichte des Magiers Hennu & seinen Vögeln.
<i>Erster Setna-Roman</i> , Kol. 3, Z. 12–15	Transformation + Investigation: Ein alter Priester berichtet Na-Nefer-Ka-Ptah vom Zauberbuch des Thoth, das dieser selbst verfasst habe, als er im Gefolge der Götter auf die Erde kam. Inhalt: „Zwei schriftliche Formeln sind darauf. Wenn du [die erste Formel rezitierst, wirst du] den Himmel, die Erde, die Unterwelt, die Berge (und) die Meere bezaubern. Du wirst alles verstehen, was die Vögel des Himmels und das Gewürm (der Erde) sprechen werden. Du wirst die Fische der Tiefe sehen, obwohl [21 Gotteselken Wasser] über [ihnen] sind. Wenn du die zweite Formel rezitierst, wirst du in der Unterwelt sein, indem du	

Tabelle 18. Fortsetzung

Beleg	Art der Magie und Aktant	Kommentar
	wieder in deiner Art auf Erde bist. Du wirst Re schauen, wie er mit seiner Neunheit im Himmel erscheint, und den Mond bei seinem Aufgehen.“	
<i>Erster Set-na-Roman</i> , Kol. 3, Z. 29–31	Transformation: Na-Nefer-Ka-Ptah erstellt aus Wachs ein Boot und eine Mannschaft, mit der er das Zauberbuch des Thoth holt. Um einen Spalt im Fluss zu öffnen, wirft er Sand hinein.	Die Wachsfiguren werden durch einen Sprachbefehl aktiviert. Sand gegen Wasser ist das gegenteilige Prinzip in der Magie.
<i>Erster Set-na-Roman</i> , Kol. 3, Z. 31–33	Reaktion: Na-Nefer-Ka-Ptah paralytisiert Würmer, Schlangen und Skorpione mit einem Bindezauber, tötet dreimal den Uroboros und streut Sand zwischen seine beiden Teile.	Sand: agiert als Trenner, das gegenteilige Element, in dem die Wasserschlange lebt; die Schlange erinnert an eine Hydra oder andere Monster, die immer wieder auferstehen. Sie ist ein von Thoth selbst eingesetztes Wesen zur Verteidigung des Buchs. Der Kampf ist recht knapp geschildert. Beim Leser entsteht durch die Formulierungen nie der Eindruck, dass der Held den Kampf nicht gewinnen könnte. Aber die Konflikte kommen später und liegen auf einer anderen Ebene.
<i>Erster Set-na-Roman</i> , Kol. 3, Z. 35–38	Transformation + Investigation: Na-Nefer-Ka-Ptah probiert die beiden Zaubersprüche aus dem Buch aus und macht seine Aktionen wieder rückgängig.	
<i>Erster Set-na-Roman</i> , Kol. 3, Z. 39–Kol. 4, Z. 3	Transformation + Investigation: Ihweret ist neugierig und Ptah probiert die beiden Zaubersprüche ebenfalls aus.	
<i>Erster Set-na-Roman</i> , Kol. 4, Z. 8–11	Investigation: Merib-Ptah ertrinkt, Na-Nefer-Ka-Ptah rezitiert einen Spruch, er springt 21 Gottesellen hoch und berichtet vom Zorn des Thoth.	Thoth beklagt sich beim Sonnengott Re, dass Na-Nefer-Ka-Ptah sein Zauberbuch gestohlen hat.

Tabelle 18. Fortsetzung

Beleg	Art der Magie und Aktant	Kommentar
<i>Erster Setna-Roman</i> , Kol. 4, Z. 13–16	Investigation: Ihweret ertrinkt, Na-Nefer-Ka-Ptah rezitiert einen Spruch, sie springt 21 Gottesellen hoch und berichtet vom Zorn des Thoth.	Danach bindet sich Na-Nefer-Ka-Ptah das Zauberbuch des Thoth um den Leib und ertrinkt selbst. Das Schiff fährt von Koptos nach Memphis. Hat sich Na-Nefer-Ka-Ptah nicht nur mit dem Buch, sondern auch mit dem Schiff verbunden bzw. festgeklammert? Hat er das Ruder, das er in der Hand hielt, bewusst umfasst und das Schiff sogar gelenkt?
<i>Erster Setna-Roman</i> , Kol. 4, Z. 38–Kol. 5, Z. 3	Investigation: Setna hat das Zauberbuch des Thoth in seinen Besitz gebracht und gibt in der Öffentlichkeit mit dem Buch an; vermutlich benutzt er es auch. Im Dromos trifft er auf Tabubu.	Ironie der Geschichte: Der Zauberer Setna mit dem mächtigen Zauberbuch wird von einer Frau verzaubert – und kann den Zauber nicht brechen!
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , ab ca. Kol. 1, Z. 23–Kol. 2, Z. 25	Investigation: Si-Osiris nimmt Setna mit in die Unterwelt	Einen Zugang zur Unterwelt zu öffnen und wieder daraus emporzusteigen, involviert sicherlich magische Praktiken.
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 2, Z. 25–27	Unklar, Prävention?: „Setne rezitierte [einen Zauberspruch aus dem] Buch vom Niederwerfen eines Ach, indem er sich [über das,] was er in der Unterwelt gesehen hatte, überaus wunderte, (und) indem die nämlichen Dinge einen tiefen Eindruck auf ihn machten (o. ä.). Aber er konnte (diese Dinge) keinem Menschen [auf der Welt] eröffnen.“	Es bleibt unklar, warum Setna dieses Buch verwendet. Will er sich vor seinem eigenen Sohn schützen oder andere Gefahren um sich herum verhindern?
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 2, Z. 27–31	Magie allgemein: Si-Osiris ist in der Lage, die meisten Zaubersprüche zu meistern. Investigation: Hor, Sohn der Nubierin, fordert die Ägypter heraus, einen versiegelten Brief zu lesen.	Einen versiegelten Brief kann nur ein Magier lesen.

Tabelle 18. Fortsetzung

Beleg	Art der Magie und Aktant	Kommentar
Zweiter <i>Setna-Roman</i> , Kol. 4, Z. 2–15	Reaktion: Der Qore hört drei nubische Magier über Schadenzauber reden und befragt sie dazu. Hor, der Sohn der Sau: drei Tage Finsternis in Ägypten erzeugend; Hor, der Sohn der Nubierin: nächtliches Auspeitschen des Pharaos in Nubien vor den Augen des Qore; Hor, Sohn der Prinzessin: drei Jahre unfruchtbares Ackerland in Ägypten erzeugend; der Qore beauftragt den zweiten Zauberer und verspricht ihm Wohltaten.	Die Magier reden alle davon, ihre Zauber (ḥjq.w) „hinauf nach Ägypten zu schleudern“ und sagen dies für den Fall, dass der Qore sie bestrafen würde. Ein weiterer Begriff sp-n-ḥjq-(n-)sh („Zauberkunststück“), kommt im Duell der Zauberer nochmals vor.
Zweiter <i>Setna-Roman</i> , Kol. 4, Z. 15–21	Reaktion/Transformation: Hor, Sohn der Nubierin, erstellt Wachsfiguren (Sänfenträger) und belebt sie mit einem Zauberspruch, diese holen den Pharao nachts zum Auspeitschen nach Nubien.	Personifizierung der Zaubersprüche als n3 ḥjq.w in allen betreffenden Passagen
Zweiter <i>Setna-Roman</i> , Kol. 5, Z. 2–9	Prävention: Hor, Sohn des Panesche, kann durch Amulette verhindern, dass der Pharao erneut von den Wachsmenschen zum Auspeitschen nach Nubien abgeholt wird. Er diagnostiziert diese Aktion sofort als nubische Magie. Außerdem fragt er per Inkubationsorakel bei Thoth in Hermoupolis Magna an, wie er dem Pharao noch helfen kann.	Hor hat Zauberbücher und Amulette bei sich und rezitiert daraus die Sprüche zu den Amuletten.
Zweiter <i>Setna-Roman</i> , Kol. 5, Z. 9–15	Investigation: Thoth weist Hor, Sohn des Panesche, im Traumorakel auf sein erprobtes magisches Zauberbuch hin. Er erlaubt dem Magier, sich davon eine Kopie zu machen.	

Tabelle 18. Fortsetzung

Beleg	Art der Magie und Aktant	Kommentar
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 5, Z. 15–19	Prävention: Hor, Sohn des Panesche, kann erneut durch Amulette verhindern, dass der Pharao erneut von den Wachsmenschen zum Auspeitschen nach Nubien abgeholt wird.	Schöne Beschreibung, wie die Wachsmenschen zwischen Ägypten und Nubien hin- und her oszillieren, weil die Amulette funktionieren.
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 5, Z. 19–24	Reaktion/Transformation: Hor, Sohn des Panesche, erstellt Wachsfiguren (Sänfenträger) und belebt sie mit einem Zauberspruch, diese holen den Qore nachts zum Auspeitschen nach Ägypten.	Fortbewegung von Heka: „Die Zauberei des Hor Sohnes des Panesche, flogen unter den Wolken des Himmels dahin.“
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 5, Z. 29–31	Prävention: Auf Befehl des Qore platziert Hor, Sohn der Nubierin, Schutzzauber und Amulette am Herrscher, damit dieser nicht wieder nach Ägypten entführt werden kann.	Vermutlich handelt es sich hier auch um Amulette, cf. die Formulierung oben: „Er machte seine Zauberei. Er machte sie für den Qore voll, um ihn vor den Zaubereien des Hor, Sohnes des Panesche, zu schützen.“ Diese sind aber nutzlos.
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 5, Z. 31–34	Reaktion: Hor, Sohn des Panesche, erstellt Wachsfiguren (Sänfenträger) und belebt sie mit einem Zauberspruch, diese holen den Qore erneut nachts zum Auspeitschen nach Ägypten. „Dergleichen geschah mit dem Qore vier Tage lang. Die Zauberei der Nubier konnten den Qore nicht vor Hor, Sohn des Panesche, erretten.“	
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 5, Z. 36–Kol. 6, Z. 4	Prävention: Hor, Sohn der Nubierin, und seine Mitter setzen ein magisches Zeichen im Falle einer Gefahr. Die Mutter ist die Initiatorin, Hor setzt das Zeichen, verknüpft mit drei Omina. Kol. 6, Z. 5–12: Aufeinandertreffen in der Thronhalle des Pharaos	Hor, Sohn der Nubierin, lässt sich vom Qore nach Ägypten entsenden, um seinen Gegner auszumachen und zu besiegen. Wir wissen nicht, wie das magische Zeichen genau gesetzt wird.

Tabelle 18. Fortsetzung

Beleg	Art der Magie und Aktant	Kommentar
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 13–14	Transformation: Hor, Sohn der Nubierin, lässt in der Thronhalle einen Brand entstehen.	
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 14–15	Transformation + Reaktion: Hor, Sohn des Panesche, löscht das Feuer durch einen heftigen Regen.	
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 15–16	Transformation: Hor, Sohn der Nubierin, lässt eine große Nebelwolke entstehen, dass man einander nicht sehen kann.	
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 16–17	Transformation + Reaktion: Hor, Sohn des Panesche, löst die Nebelwolke durch einen Zauberspruch wieder auf.	
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 17–18	Transformation: Hor, Sohn der Nubierin, schafft über dem Pharaos und dem Hofstaat ein Steingewölbe.	
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 20–21	Transformation+ Reaktion: Hor, Sohn des Panesche, entfernt das Gewölbe, indem er eine Barke herbeizaubert, die mit dem Gebäude wegfährt.	
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 21–22	Transformation: Hor, Sohn der Nubierin, macht sich unsichtbar.	Außerdem verwandelt er sich in einen „bösen Vogel“.
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 22–24	Transformation + Reaktion: Hor, Sohn des Panesche, enthüllt Hor, Sohn der Nubierin, durch einen Zauberspruch und macht ihn für alle in dessen Gestalt als „böser Vogel“ sichtbar. Mit einem zweiten Spruch dreht er ihn auf den Rücken und platziert einen Vogelfänger mit einem Messer über ihm.	Ob der Vogelfänger auch aus einer Wachsfigur entstanden ist? Der Text zeigt nur, dass der Vogelfänger plötzlich da ist.

Tabelle 18. Fortsetzung

Beleg	Art der Magie und Aktant	Kommentar
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 24–29	Prävention: Das mit der Mutter verabredete Zeichen tritt ein.	Die Nubierin fliegt als Gans (Transformation) nach Ägypten, wird von Hor, Sohn des Panesche, aber auch dem Vogelfänger zugeführt.
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 29–32	Reaktion: Mutter und Sohn werden freigelassen, weil sie einen Eid schwören, 1500 Jahre nicht nach Ägypten zu kommen. Daraufhin löst Hor, Sohn des Panesche, den Zauber.	Der Lösezauber funktioniert scheinbar über einen Gestus: „Hor, Sohn des Panesche, zog seine Hand von seiner (Zauber) Formel zurück.“
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 6, Z. 32–Kol. 7, Z. 3	Si-Osiris klärt die Situation auf: Er enthüllt die Identität des nubischen Zauberers und seine eigene; er ist auf seinen Wunsch hin von Osiris aus der Unterwelt auf die Erde entsendet worden. Transformation: auf die Erde springen und sich an einem Ort in der Nekropole von Memphis oder Hehliopolis niederlassen, Setna treffen, in einem Perseakeimling wiedergeboren werden	Hier werden magische Handlungen beschrieben, die vorher geschahen.
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 7, Z. 4–5	Transformation: Si-Osiris umgibt Hor, Sohn der Nubierin, mit einem Feuerring und lässt ihn darin verbrennen.	Damit ist Hor, Sohn der Nubierin, endgültig vernichtet.
<i>Zweiter Setna-Roman</i> , Kol. 7, Z. 5–6	Transformation: Si-Osiris verschwindet von der Erde.	Er geht zurück in die Unterwelt.
<i>Inaros-Petubastis-Texte</i> , P. Tebt. Tait 1, Z. 3	„Da[nach] geschah ein großer [Za]uber(akt) über der Halle.“ (Lesung umstritten; Ryholt (2000) 126–127, Anm. 101, bevorzugt die Lesung syg „Erstarren“ statt hyg „Zauberakt“)	Durch den fragmentarischen Zustand des Papyrus ist kaum zu entscheiden, ob auf den Zauber im Text davor und danach näher eingegangen wird. Vielleicht gehört Z. 6 „[...] ihre (eorum) Kraft gegen mich ...“ noch dazu?
<i>P. Tebt. Tait</i> 15, Z. 7	Unklar: „[...] indem(?) er Kleidung bezaubert(?) [...]“	unklar, vielleicht steht da phr, zweifelhafte Lesung

Tabelle 18. Fortsetzung

Beleg	Art der Magie und Aktant	Kommentar
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kol. 11, Z. 17–Kol. 12, Z. 1	Sprichwort zu Magie: „Wer aber seine Zaubereien ausübt, auf den fallen sie zurück (wörtl.: zu dem kommen sie).“	Pharao beklagt sich u. a. über die Hirten, die die Barke des Amun gekapert haben. Das Wort für Magie ist hier ḥqj „Schlinge“, das eine Variante des Heka-Begriffs ist. Es wird auch in Kol. 17, Z. 22–Kol. 18, Z. 23 und in P. Insinger, Kol. 15, Z. 19, verwendet.
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kol. 12, Z. 19	Spekulation: In einem Brief schreibt Pekrur an Verbündete, sich „Schnell, schnell, rasch, rasch!“ zu einem Treffpunkt zu begeben (js sp-2 tkr sp-2)	Dies entspricht der üblichen Beschreibung der Wirkungsweise in magischen Sprüchen, cf. den Index in <i>PGM</i> 3, 103.
<i>Kampf um die Pfründe des Amun</i> , Kol. F, Z. 10	„[...] ich – Macht haben – nehmen(?) [...]“	unklar, vielleicht ritueller/magischer Kontext?
<i>P. Petese 1</i> , Tebt. A, Kol. 2, Z. 11–28	Reaktion/Investigation: Götterbedrohung des Petese gegen einen Ach-Geist	
<i>P. Petese 1</i> , Tebt. A, Kol. 3, Z. 30–Kol. 4, Z. 1	Unklar: „[...] Petee]se. Pete[ese sagte] einen [Zauber]spruch auf (o. ä.). [...] indem er sprach: ‚Ich bin [...]‘.“	unklar, Fragment
<i>P. Petese 1</i> , Tebt. A, Z. 4, 7–12	Reaktion/Transformation: Aussen-den von Wachsfiguren des Petese gegen seinen Feind, den Lesonis Hareus; die Wachsfiguren produzieren ein Omen. Hareus zahlt daraufhin viel Geld an Petese.	Aus dieser Passage geht hervor, dass Hareus erkannt hat, dass Petese die Tiere magisch hergestellt hat, und dass er Petese für einen mächtigen Zauberer hält, gegen den er nichts ausrichten kann. Hareus kann als Lesonis über finanzielle Mittel aus den Schatzhäusern des Re verfügen.
<i>P. Petese 2</i> , Fragment C28, Z. x+5	unklar: „[...] He let them it/him be enchanted at/against (?) the ... [...] [...]“	Verb: phr

Tabelle 18. Fortsetzung

Beleg	Art der Magie und Aktant	Kommentar
<i>Hareus, Sohn des Pahat</i> , Kol. 2, Z. 12	unklar: „..... casting a spell [...“	unklar, Fragment
<i>Lehre für Merikare</i> , § 52	Reaktion: Es kann nicht durch Magie verhindert werden, dass der Ba von seinem Weg abweicht.	Heka als Abwehrzauber; der Ba wird immer in der Lage sein, sich seine Opfertgaben abzuholen.
<i>Lehre für Merikare</i> , § 130–138	Prävention: „Für sie (= die Menschen) hat er (= der Schöpfergott) als Waffe die Zauberei gemacht, um den Schlag (wörtl.: Arm) der Ereignisse abzuwehren, über die er bei Nacht und bei Tag wacht.“	Heka wurde bereits bei der Schöpfung der Welt den Menschen vom Schöpfergott an die Hand gegeben, damit sie ihr Schicksal mitbestimmen können. Diese Präsentation von Heka vorrangig als Abwehrzauber ist recht einseitig.
<i>Lehre des P. Louvre inv. N 2414</i> , Kol. 2, Z. 13	Transformation: „Sage nicht ‚Ich kann den Fluß bezaubern‘, und du läßt ihn dann (doch) ruhig(?)“	Anklage von Lüge und Selbstüberschätzung
<i>P. Insinger</i> , Kol. 15, Z. 19	Heka allgemein: „Geld ist der Zauber, den Gott auf der Erde für den Gottlosen ausgelegt hat, daß er täglich Sorge habe.“	Heka in negativer Bedeutung; der schlechte Charakter des Gottlosen ist vom schnöden Mammon fasziniert und nicht vom Kult; führt zum Tod (Betonung der Faszination und Anziehungskraft der Magie)
<i>P. Insinger</i> , Kol. 31, Z. 22	Prävention/Reaktion: „Für(?) wen sind Amulett(e) und Zaubersprüche Heilmittel?“	rhetorische Frage nach Wirksamkeit und/oder Zugang der Menschen zu diesen magischen Praktiken; der größere Zusammenhang betrifft die Macht des Gottes
<i>Beredter Bauer</i> , Version B1, Z. 320	Transformation: hohe Beamte: „Sie sind die Künstlerschaft (oder: die Experten), die das, was ist, erschaffen (oder: sich entwickeln lassen) und die einen abgeschnittenen Kopf (wieder) anfügen.“	Dies erinnert an die Geschichte mit Djadja-em-anch in P. Westcar.

Tabelle 18. Fortsetzung

Beleg	Art der Magie und Aktant	Kommentar
<i>Schmähwor- te gegen eine Frau</i> , Z. 12	unklar: „Deine Not wird dich vernichten (?). Dein Ende wird dich erledigen.“	unsicher: Ob die Frau durch Magie/Schadenzauber vernichtet werden könnte?

2.8.2 Präventive Magie

Prävention vor Gefahren wird im Ägyptischen durch Schutzzauber (s₃) realisiert.³⁸⁶ Es wurde versucht, durch Zaubersprüche und Amulette, u. a. gegen den bösen Blick, allerlei Unheil abzuwehren. Dass unter Magie zum Teil solcher Abwehrzauber verstanden werden konnte, beweist die weiter oben zitierte Passage in der *Lehre für Merikare* mit dem Vergleich einer Waffe zum Schutz den Menschen – der Begriff wird nicht weiter aufgefächert. Im *The Sporting King* sollen magische Rituale zu Erfolg, aber vor allem zu Schutz während der rituellen Jagd des Königs verhelfen. Prävention ist also ein wichtiger Teilbereich der Magie.

2.8.2.1 Abwehrzauber

Recht selten sind konkrete Aussagen zu Abwehrzaubern. Nicht alle Gefahren können wirklich abgewehrt werden, vor allem, wenn diese von den Göttern ausgehen (*Lehre für Merikare*, § 123–125):

(Nachdem/seit) Gott, der die Charaktere kennt, sich verborgen hat, folgt (eine) Generation auf die (nächste) Generation unter den Menschen. (Denn) es gibt keinen, der den Arm des Herrn der Hand (d. h. die Vergeltung durch den Schöpfergott) abwehren kann. Was von den beiden Augen (der Menschen) gesehen wird, ist (nur) der, der angegriffen wird (?).

Die erinnert an die Vergeltung in der Lehre des *P. Insinger*, deren vernichtende Kraft sich auch nicht abwehren lässt.

Kein Abwehrzauber kann sich des Bas bemächtigen auf dem Weg zu den Opfergaben: „Der Ba kommt zu dem Ort, den er kennengelernt hat, (und zwar) ohne daß er von seinem gewohnten Weg (wörtl.: seinem Weg von Gestern) abweicht, und ohne daß irgendein Zauber ihn abwehren kann, (so daß) er zu dem, der ihm Wasser spendet (oder: zu denen, die ihm Wasser spenden), gelangt.“ (*Lehre für Merikare*,

386 Es gibt mehrere Begriffe, mit denen Abwehr ausgedrückt werden kann, z. B. mki, nhnh/ nhh, rqi, hsf, s₃/z₃, s'š₃, gnf/g₃f/gfn, bz₃.

§ 52). Vielleicht lässt sich eine Passage mit einem mysteriösen letzten Satz im *Lebensmüden* so klären, dass damit die Abwehr der Krankheit gemeint ist.³⁸⁷ Alle weiteren Belege zu Abwehr sind spekulativ oder passen nicht eindeutig zum Thema.³⁸⁸

2.8.2.2 Amulette

Es gibt viele Bilder, Figuren und Papyruszettelchen mit Amulettcharakter, um ihre Träger zu beschützen.³⁸⁹

Mißachte nicht ein kleines Amulett zum Zeitpunkt, da man danach verlangt! Ein Amulett, an dem kein Unrecht ist – sein Besitzer ist davor (vor dem Unheil) unversehrt. Mißachte nicht einen kleinen Gott, daß dich nicht seine Vergeltung schlägt! Die kleine Spitzmaus tobt ihre Wut aus. Der kleine Skarabäus <ist groß?> in den verborgenen Bildern(?). Der kleine Zwerg ist groß wegen seines Namens. (Auch) die kleine Schlange hat Gift. (Auch) der kleine Fluß hat einen Dämon. (Auch) das kleine Feuer fürchtet man.

Weitere Vergleiche folgen. Diese Serie an Warnungen in *P.Insinger*, Kol. 24, Z. 4–12, hat das Ziel, nicht die Wirksamkeit kleiner Dinge zu unterschätzen.

Amulette sind sichtbare Zeichen von präventiver Magie, die sicherlich weit verbreitet und unter der Rezipientenschaft gut bekannt war. Ein solches Element eignet sich gut zur äußerlichen Beschreibung von Personen und als haptische Repräsentation von sonst sehr abstrakt bleibender Magie, die als gesprochenes Wort oder in Gestalt von Zauberbüchern vorliegt.

Es gibt auch die gegenteilige Auffassung zur oben zitierten Passage in der gleichen Weisheitslehre, in der der Adressant rhetorisch fragt: „Für(?) wen sind Amulett(e) und Zaubersprüche Heilmittel?“ (s3, hjq.w, phr3, *P.Insinger*, Kol. 31, Z. 22). Vielleicht sollte hier Kritik an der Wirkungsweise oder am

387 Z. 21–30: „Tritt doch auf das Unrecht, während/solange mein Elend andauert! Möge Thoth, der die Götter zufriedenstellt, mich beurteilen. Möge Chonsu, der wahrhafte Schreiber, mich verteidigen (wörtl.: meinewegen abwehren). Möge Re, der die Sonnenbarke lenkt (?), meine Rede hören. Möge Isdes mich verteidigen in der heiligen Kammer, [de]nn meine Not wiegt schwer [mit (?) der Last (?), die] er für mich abgewogen (?) hat. Angenehm ist/wäre, daß die Götter das Geheimnis meines Leibes abwehren.“ Zu den vielen Deutungsvarianten cf. die Anmerkung von Peter Dils im TLA zur letzten Sentenz dieser Passage.

388 Z. B. *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 18, Z. 8: „Sagt ein Vornehmer zu dir ‚Ich werde dich töten‘, lege deinen Kopf auf seine Schwelle!“;

389 Ägyptische Termini: wd3.w/md3(t), bs, mqn?, nr.t, nh.t?, hns, z3/s3/s3j/sj/s'3/sw, s3-nmsw.t, sm, srq, sšp.t, t3z.t, dmd.t. Gerne wird ein Wort für Amulett in Kombination mit 'q „eintreten“ gebraucht, was das Anlegen der Amulette (aber auch von Kleidung oder Rüstung) beschreibt. Grundlegend sind Dieleman (2014b) und Kotansky (2019) 520–531 sowie jetzt die Monografie von Quack (2022b). Cf. auch Eschweiler (1994) 74–89 et *passim*.

Zugang zu medizinischer Versorgung ausgedrückt werden – der übergeordnete Kontext ist jedoch die Macht des Gottes.

Eine junge Frau, die zur Belustigung des Pharaos Cheops leichtbekleidet über einen See rudert, verliert einen Haar-Anhänger, die zugleich ein Amulett aus Malachit in Form eines Fisches ist (nh3.w n mf3k.t; *P. Westcar*, Kol. 5, Z. 16–17). Da sie kein neues Amulett wünscht (Kol. 5, Z. 21–23), wird der Magier Djadja-em-anch gerufen (Kol. 6, Z. 2–3). Er ist in der Lage, den See zu teilen und die eine Wasserhälfte auf die andere zu klappen und kann so das Amulett der Trägerin wiederbeschaffen (Kol. 6, Z. 7–13). Wir erfahren in dieser Geschichte leider nichts über den Zweck eines solchen Amuletts. Aber da es sich nicht um ein banales Schmuckstück handelt, muss es mit Bedeutung aufgeladen gewesen sein. Götterfiguren können auch Amulettcharakter haben – wie die Statuette Amun-des-Weges, die Wenamun im Libanon mit sich führt.³⁹⁰

Als Setna von Na-Nefer-Ka-Ptah in einem magischen Brettspiel-Duell gedemütigt und im Boden seines Grabes festgehalten wird, schickt dieser seinen Milchbruder Inaros los, Zauberbücher und Schutzamulette zu beschaffen (*Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 31–33). Dies verhilft zur Rettung:

Setne rief zu seinem Milchbruder Inaros: „Geh schnell auf die Erde hinauf und erzähle alles, was mir widerfahren ist, vor dem Pharao und bringe die Amulette meines Vaters Ptah und meine Zauberbücher!“ Er (Inaros) eilte unverzüglich hinauf. Er erzählte vor dem Pharao alles, was Setne widerfahren war. Der Pharao sprach: „Bringt ihm die Amulette seines Vaters Ptah und seine Zauberbücher!“ Unverzüglich eilte er in das Grab hinunter. Er legte die Amulette auf den Körper Setnes. In ebendiesem Moment sprang er (Setne) himmelhoch auf. Setne streckte seine Hand nach dem Buch aus. Er ergriff es.

Das korrekte Applizieren der Amulette durch Inaros, der davon etwas verstand, verhalf Setna zur Flucht und zum Diebstahl des Zauberbuchs des Thoth.³⁹¹ Na-Nefer-Ka-Ptah konnte sich nun nicht mehr des Setna bemächtigen.

Als Setnas Frau Mehwechet von ihm schwanger wird, hängt er ihr Amulette um und rezitiert Schutzzauber (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 1–6). Beide bekommen den Sohn Si-Osiris. Dieser ist die Reinkarnation des Magiers Hor, Sohn des Panesche. In einer Geschichte in der Geschichte wird der Pharao nachts von einem nubischen Zauberer entführt und vor dem nubischen Herrscher, dem Qore, stundenlang ausgepeitscht. Diese Entführung kann Hor, Sohn des Panesche, durch

390 Zur Verbreitung ägyptischer Amulette in der Levante cf. jetzt Herrmann (2017).

391 Zu dieser Episode cf. Ritner (2010). Er vergleicht die Stelle mit *Pyr.* 254, §§ 285–286 belegt in der Pyramide des Unas, die der historische Setna Khaemwaset restaurieren ließ.

Amulette und die dazugehörigen Sprüche verhindern (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 5–6):

Der Zauberer [Hor] Sohn des Panesche kam [sofo]rt. Er nahm seine Bücher und seine Amulette (mit sich) zu [dem Ort,] an dem sich der Pharao befand. Er rezitierte für ihn einen (Zauber)spruch. Er füllte für ihn Amulette (d. h. versah ihn mit zahlreichen Amuletten?), um zu verhindern, daß sich die Zauber der Nubier (wieder) seiner bemächtigten.

In Kol. 5, Z. 15–19, wird beschrieben, dass der Zauber von Hor wirkt:

Er begab sich unverzüglich zu dem Ort, an dem der Pharao war. Er machte ihm beschriftete Zauberamulette. Es kam der zweite Tag. Die Zauber des Hor, des Sohnes der Nubierin, kehrten nachts hinauf nach Ägypten zurück an den Ort, an dem sich der Pharao befand. Im selben Augenblick kehrten sie (die Zauber) (aber wiederum) an den Ort zurück, an dem sich der Qore befand. Sie (die Zauber) konnten nicht Macht gewinnen über den Pharao wegen der Amulette und der Zauber, die der Magier Hor, Sohn des Panesche, für ihn gefüllt hatte. (d. h., weil der Magier den König reichlich mit Schutzzauber versehen hatte). Es kam der Morgen zu seinem nächsten Tag. Der Pharao erzählte vor dem Magier Hor, Sohn des Panesche, von allem, was er in der Nacht gesehen hatte, (und) wie die Zauber der Nubier zurückkehrten. Sie konnten sich seiner (des Pharaos) nicht bemächtigen.

Die Amulette verhindern also, dass sich Sänfenträger, die der nubische Zauberer aus Wachfiguren hergestellt und belebt hatte, des Pharaos bemächtigen. Sie versuchen, von Nubien nach Ägypten zu springen, aber werden von den Amuletten immer wieder zurückgeschleudert.

Nun wird im Gegenzug der nubische Qore nachts zum Auspeitschen nach Ägypten geholt. Dieser ist darüber erbost und lässt Hor, Sohn der Nubierin, heranzitieren, der seinerseits Schutzzauber performiert: „Er machte seine Zauber. Er machte sie für den Qore voll, um ihn vor den Zaubern des Hor, Sohnes des Panesche, zu schützen.“ Es wird nicht genau erwähnt, ob es sich dabei auch um Amulette handelt (Kol. 5, Z. 29–31).

Bei vielen der Amulette ist nicht klar, ob es sich um figürliche oder Textamulette handelt. Definitiv ein Textamulett erwähnt die *Königserzählung*. Zum Tod des Pharaos wird diesem eine *Anbetung zum Atmen* für seine Grabausstattung gegeben (Kol. 3, Z. 2–8). In Kol. 3, Z. 9–17, lässt sich der neue Pharao die Papyrusrolle bringen. Was er sich davon verspricht, ist jedoch nicht ganz klar. Der Text bricht danach ab. Die Papyrusrolle wurde vielleicht in die Wicklung der Mumie eingefügt.

Im *Kampf um die Pfründe des Amun* ist viermal davon die Rede, dass Kämpfer oder Priester in die Amulette „eintreten“, d.h. sich prunkvolle Rüstungen oder Ornate mit darauf applizierten Schutzamuletten anziehen. In Kol. 3, Z. 21–Kol. 4, Z. 3, ist es der Königssohn Anchhor, der gegen die Horden kämpfen will:

Der Königssohn Anchhor wandte sein Antlitz zur djadu-Kapelle. Er warf die Byssos(gewänder), mit denen er angetan war (wörtl.: die auf ihm waren), [auf den B]oden zusammen mit den Goldgeschmeiden (o.ä.), mit denen er geschmückt war. [Er ließ] seine Rüstung vor sich bringen. Er drang ein zu den Schutzamuletten [des] Kampfes. Er (Anchhor) kam in den Vorhof des Amun, [indem er sein Gesicht] zu dem jungen Priester nach der djadu-Kapelle selbst wandte. Siehe, da war ein junger Diener ihm gegenüber, der unter der Menge verborgen war, indem [eine] neue Rüstung mit schönem Schmuck in seiner Hand war.

Allerdings scheitert er trotz der Amulette. Daraufhin spekuliert der Pharao, ob man den Hirten nicht Zugeständnisse machen sollte wie ein Priesteramt inklusive des dazugehörigen Ornats (Kol. 6, Z. 19–Kol. 7, Z. 4):

(Der) Pharao hob sein Antlitz nach oben. Er erblickte sie (die Asiaten) auf der Barke des Amun. Pharao sprach: „Pekrur, Sohn des Petechns! Was werden wir mit diesen Hirten erleben, die an Bord der Barke des Amun sind, indem sie Unruhe und Streit vor Amun entstehen lassen wegen der Pfründe des Anteils des Ersten Propheten, der im Besitz des Königssohnes Anch[hor] war? Komm (und) sage zu dem jungen Priester: ‚Komm! Schmücke dich und lege (Gewänder von) Byssos an, und tritt ein zu den Amuletten aus [Gold] und sei Erster Prophet vor Amun, wenn er nach Theben kommt!‘“

Der Priester seinerseits hat folgende Antwort bereit und greift dabei die priesterlichen Amulette wieder auf (Kol. 7, Z. 7–19):

Der {Pharao} <junge Priester> sprach zu ihm: „Sprich zu Pharao folgendermaßen: ‚Sagst du (nicht): Komm zu den Ufern und lege Byssos(kleider) an!? Möge deine Hand von Kriegswaffen fern sein! Ich will(?) geben, daß sich das Heer von Ägypten gegen dich wendet! Ich will geben, daß sie dich ganz gewiß ins Verderben stürzen (o.ä.?). Wenn der Pharao für mich die Pfründe wünscht, möge man das mel-Band von Byssos zusammen mit den goldenen Amuletten hierher(?) auf die Barke des Amun bringen! Ich will zu ihnen eintreten. Ich will meine Kampfeswaffen auf den Boden legen und

du läßt mir das Diadem des Amun an Bord bringen, damit ich (dann) das Ruder(?) der Barke ergreife, indem ich Amun nach Theben übersetze, indem ich mit ihm (dem Diadem) und den 13 Hirten, die hier bei mir sind, auf der Barke bin, indem wir niemanden auf der Welt mit uns an Bord haben heraufkommen lassen.“

Später stellt General Ur-di-Imen-niut vor dem Pharao klar, dass es den Hirten nicht um das Priesteramt gehe, sondern um Krieg. Er sagt Pharao, dass er ihn nach den Amuletten schicken soll (Kol. 8, Z. 5–10). Danach werden die Amulette nicht wieder erwähnt. Die figürlichen Amulette stellen hier eine Mischung aus Schutzsymbolen auf Rüstungen dar und sind Teil vom Priesterornat.³⁹²

Ob die „glänzenden Dinge“ und die „Nahrung des Re“, die der Steinschmuckhersteller in der *Lehre des Cheti* fabriziert, Amulette sein können, ist spekulativ. Auf jeden Fall wird auch dieser Beruf als ungesund präsentiert: Die Arme würden wie gelähmt und Knie und Rücken gekrümmt.³⁹³ Die Aussage „Der Gott eines jeden Mannes ist bei [ihm]“, die über Besatzungen von Schiffen getroffen wird, meint vielleicht kleine Statuetten oder Amulette zum Schutz der Reise (*Late Egyptian Miscellanies*, P. Lansing, *Berufescharakteristik*, Kol. 5, Z. 1). Im Weisheitstext P.Oxy. 79/103, A, Kol. x+3, Z. 5, ist von einem „Ferkel aus Fayence“ die Rede – vielleicht auch ein solches Phylakterion. Sa-Sobek erwähnt in seiner *Rede*, B2, 4–8, die schützende Macht von Amuletten, die um den Hals des betreffenden geknotet sind:

Führe jedes deiner Geschäfte aus, wie [...] ausstreckt (?), [damit] du [genießt (?)] den Schutz (?) (oder: damit dir gegeben wird der Schutzwedel) des Geduldigen an jedem Tag. Mögest du ihm gemäß handeln (?; oder: du wirst ihm gemäß Besitz erwerben). Sein Schutz (seine Amulette?) wird [um] deinen [Hals] geknotet sein. Da[nn] (?) aber schützt er [dich oh]ne Zurückweisung (?) vor jeglichem Bösen.

Hier lässt sich an die Halsamulette (*bullae*) denken, aber auch an den Prozess der rituellen Verknotung zu Schutzzwecken.³⁹⁴ In der langen Serie der Verklärungen der königlichen Harpune in *The Sporting King* sind auch Vergleiche mit Kartuschenamuletten sowie dem Udjat-Auge dabei (C1, 11–C2, 6). So mit Bedeutungen aufgeladen, hat die Harpune vermutlich selbst Amulettcharakter bei der königlichen Jagd. Das „magische Bild“, das sich Nemti-Nacht zum Stehlen der Besitztümer des beredten

392 Solche ausführlichen Beschreibungen (*ekphrasis*) verzögern die Handlung und sind Teil altägyptischer Erzähltradition; dazu Cross (2022) 372.

393 *Lehre des Cheti*, § 6, 2, und § 6, 3.

394 Allgemein Fischer-Elfert (2015) 28.

Bauern wünscht, ist meiner Auffassung nach kein Amulett, sondern eine belebte Wachsfigur wie das Krokodil in *P. Westcar* (*Beredter Bauer*, Version B1, Z. 20–24).

Schließlich werden in der *Satirischen Streitschrift* vielleicht textbasierte Amulette erwähnt, die bg3-Texte. Es sind bis auf die *Anbetung zum Atmen der Königserzählung* die einzigen in diesem Abschnitt (*Satirische Streitschrift*, § KÄT 70, 1–71, 2):

Die bg3-Texte (?), sie verbringen den Tag mit ... auf meinen Fingern, wie ein Buch (gemeint: ein Amulettpapyrus) gegen Schmerzen an dem Hals eines Kranken. Sie verbringen den Tag auf [meiner] Schul[ter] (oder: in [meinem] Sch[loß]) (?). {Ich werde} <sie werden> nicht müde, mit der Schnur meines Siegels festgebunden zu sein.³⁹⁵

Vermutlich sollte damit eine Wunde oder ein Geschwür am Hals behandelt werden, und das geknotete und gesiegelte Amulett ist ein zusammengerollter Papyrustext, das in einer bestimmten Form an den Fingern des Kranken angebracht wurde – vielleicht als Ring oder als Armband mit *bullā*.³⁹⁶ Allerdings ist diese Deutung spekulativ, denn an Fingern befestigte Amulette sind bisher nicht belegt; und hinter den Schmerzen ist wohl die *rmn.t*-Krankheit zu verstehen.³⁹⁷

Einige Literaturwerke beschreiben figürliche und textbasierte Amulette, die appliziert wurden, um den Träger vor etwas zu beschützen: vor Krankheiten, im Krieg, vor anderer Magie, auf dem Weg ins Jenseits oder weiteren, nicht spezifizierten Gefahren, die auf dem Lebensweg passieren konnten. Die anschaulichste Beschreibung findet sich im *Zweiten Setna-Roman*, in dem Amulette als Schutzschilde des Pharaos und des Qore dienen, damit sie nicht der Magie des Gegners anheimfallen. Amulette sind über die Zeiten und Genres hinweg belegt, auch in Vergleichen. Zahlreiche Passagen bleiben spekulativ. Da es sich bei Amuletten um etwas Haptisches handelt, das die Rezipienten vermutlich aus eigener Anschauung gut kannten, eignen sie sich gut als Kultpraxis in Literaturwerken, für die ein bestimmter Wiedererkennungswert besteht.

2.8.2.3 Abwehr des bösen Blicks

Der böse Blick (*jr.t-bjn.t*) kommt nur in Erzählungen mit Kampfgeschehen vor, was auch aus der griechisch-lateinischen Literatur gut bekannt ist.³⁹⁸ Es seien hier zunächst die Belege präsentiert. Die Amazonenkönigin Serpot ruft ihren Soldatinnen

395 Anders ist O. DeM 1001, § KÄT 70, 1–2, Z. 4–5: „Die bg3-Banalitäten (?), sie verbringen den Tag festgeklebt (?) an meinen Fingern, wie ein Buch (gemeint: ein Amulettpapyrus) gegen Schmerzen an dem Hals eines Kranken.“

396 Fischer-Elfert (1986), Kommentar, 58–59 und 65, Anm. z.

397 Hinweis von J. F. Quack.

398 Cf. das Kapitel „The assaultive gaze“ in Lovatt (2013) 310–346.

zu: „Ihr sollt keinen bösen Blick haben (im) Kampfe!“ (*Ägypter und Amazonen*, Kol. 2, Z. 38). In einer Inaros-Erzählung von *P. Tebt. Tait* 1, Z. 14, sagt der Sprecher zu einem Mann: „Du hast keinen bösen Blick, mein [...]!“ Im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 2, Z. 7–10, warnt Padiheriu den Pami vor dem bösen Blick:

Sobald er dies gesagt hatte, [trat] plötzlich ein Kalasirier namens Padiher(iu), Sohn des [...], in die Mitte. Er sprach: ‚Ge[neral Pami]! Du sollst kein böses Auge haben! Daß Atum deine Feinde töte! Soll ich vor dir [über die Sache ...n]? Oder soll ich mit dir über die Sache reden?‘ Pami sprach: ‚Bei Atum, dem großen Gott, meinem Gott! [Ich werde nicht] auf (die) Stimme [...] hören wollen.‘

Dies klingt wie eine Wunschformel innerhalb einer Invokation, ähnlich wie das, was Pharao Petubastis dem Petechons sagt (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 17, Z. 15–20):

(Der) Pharao kam zu dem Ort, an dem Petechons war. Er sah nach dem Jüngling Petechons, indem er mit einer Rüstung von gutem Eisen gewappnet war. (Der) Pharao kam in die Mitte, indem er sprach: „Kein böser Blick ist (d. h. sei?) mit dir, mein Sohn, Großer an Kraft, Petechons! Mache keinen Krieg! Kämpfe nicht, bis deine Brüder dich erreichen! Ergreife nicht die Lanze, bis sich deine Familie versammelt!“

Wir können also festhalten, dass mit dem bösen Blick im Kampfgeschehen unnötige Konflikte und Gewaltexzesse gemeint sind, weil ein Kämpfer wie besessen den Konflikt und das Morden sucht. Da zum Beginn der Geschichte *Der Kampf um den Panzer des Inaros* Dämonen des Osiris in Pami eingefahren sind, steht er vermutlich deswegen unter ihrer Kontrolle und hat den bösen Blick.

Als Meri-Re Pharao Si-Sobek in *P. Vandier*, Kol. 2, Z. 6–9, darum bittet, u. a. seine Frau zu schützen, wenn er nicht mehr auf Erden weilt, klingt das auch nach einer Abwehr des bösen Blicks, also der potentiellen Missgunst und Feindschaft durch andere:

Merire sagte [zu ihm]: „Schwöre mir bei Ptah: ‚Ich werde nicht zulassen, dass Henutnofret, deine Frau, dein Haus [verlassen] (muss). W[enn der Blick] eines Noblen auf sie (fällt) (?), werde ich ihn abwehren, [wie] ich es für meine Königsgemahlin machen würde. Und [ich werde ni]cht [zulassen, dass] man ihr [Schaden zufü]gt zu meiner Zeit. Und ich werde nicht [zulass]en, dass ein Nobler in dein Haus [kommt]. Ich werde (auch) selbst keinen Blick auf sie werfen. Pharao – LHG – wird [nicht auf ihre Schön]

heit achten und (dadurch) den Schwur missachten, der wegen ihrer Schönheit geleistet wurde.“

Der Held Meri-Re trifft in *Herischef und General Meri-Re*, ro., Z. 8–vo., Z. 5, eine Frau, die ihn vermutlich blenden will. Dagegen geht er mit Magie vor. Ob man hier auch an den bösen Blick denken kann?³⁹⁹

2.8.3 Reaktive Magie

Mit Magie kann auf Zauber in Kämpfen und Duellen (*Erster und Zweiter Setna-Roman*; allgemein das Lösen von Bindezaubern), aber auch gegen Krankheiten reagiert werden. Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit den Belegstellen zu Krankheiten und zu den medizinisch-magischen Praktiken in den literarischen Texten, mit denen man sie zu überwinden versuchte.

2.8.3.1 Krankheiten und ihre Heilung

Die bekannteste Krankheit ist wohl die ‚Seuche des Jahres‘, eine Ansammlung diverser Infektionen für Mensch und Tier während der Überschwemmungszeit.⁴⁰⁰ Allerdings kommt diese nur im *Beredten Bauern* vor, in dem der Bauer seinen Gegner Rensi als schlimmer als die ‚Herrin der Seuche‘ bezeichnet.⁴⁰¹

Als Krankheitsverursacher werden mehrfach Dämonen genannt: Sie werden als die Gegenspieler von Mesechenet und Renenet in der *Satirischen Streitschrift* erwähnt,⁴⁰² aber auch „der Starke“ in der *Prinzenerzählung* und die Krankheitserreger der Prinzessin in *Chons und die Prinzessin von Bachtan* sind Dämonen. Ich vermute, dass auch der milchige Krankheitserreger, der in der *Geschichte mit Bes* dem Protagonisten die Lepra bringt, ein Dämon der Isis ist. Ob Bes die Lepra überwinden konnte, steht zu vermuten – er geht nach dem Mord an seinem besten Freund und dessen Frau nach Nubien und lebt dort versteckt in den Wäldern. Ein Diener muss nach einem Heilmittel gegen seine Krankheit suchen. Da Bes in der Folge auf den nubischen König trifft und ihn gegen den ägyptischen Pharao Inaros aufwiegeln kann, hat er vielleicht die Krankheit heilen können (nach Kol. 3, Z. 30).

399 Alle Belege zum bösen Blick finden sich bei Fischer-Elfert (2014b). Eine rezente Monografie, allerdings erst ab der griechisch-römischen Antike, ist Breuer (2015).

400 Zu krankheitsbringenden Göttern und dem Konzept von Krankheit cf. Volokhine (2015a).

401 Version B1, Z. 142–152. Es gibt weitere Bezüge zu Sachmet und ihrer Gefährlichkeit, cf. dafür Kapitel 1.

402 Cf. Kapitel 5.

Isis ist es auch, die Lepra als Strafe für eine böse Tat in der *Kastrationsgeschichte* verhängt – vielleicht wegen einer Vergewaltigung (Fragment 8, Z. x+7–8).⁴⁰³ In Fragment 3, Z. x+11–12 wurde schlimmes Lepra bereits thematisiert.⁴⁰⁴ Dies sind zahlreiche Krankheiten, oft als Strafe durch die Götter verhängt, und bis auf die Prinzessin Bentresch durch Chons und die Prinzessin von Bachtan und vielleicht einen Mann in der *Kastrationsgeschichte*, der in Fragment 20, Z. x+3 von einer nicht genannten Krankheit vermutlich durch Isis geheilt wird, bleiben die Kranken in Gefahr.

Dem Schöpfergott ist es zu verdanken, dass es Medizin gegen Krankheiten gibt (*P. Insinger*, Kol. 32, Z. 12): „Er erschuf (die) Medizin (phr3), um die Krankheit zu beenden, (und) Wein, (um) den Herzenskummer zu beenden.“ In mehreren Erzählungen leidet der Pharao unter einer Krankheit. In *P. Vandier* wird dies noch euphemistisch als die „Feinde des Pharaos“ umschrieben.⁴⁰⁵ Pharao Si-Sobek müsste eigentlich nach sieben Tagen sterben, aber Meri-Re geht für ihn in den Stellvertretertod – eine Heilung ist nicht möglich, nur eine ‚Übertragung‘ des sicheren Todes.

Weiteren kranken Königen begegnen wir in *P. Saqqara dem 1, 2 vo.*, *Merib und der gefangene Pharao*, in dem es dem Herrscher während der Geiselnahme nicht gut ergeht, und in dem blinden Pharao in *P. Petese 2*, C1, der durch die Tränen einer tugendhaften Frau geheilt werden kann (Kol. 2, Z. 3–5). In beiden Geschichten wird die Lösung des Konflikts durch Träume offenbart.

Ein anderer Kranker in den literarischen Texten ist der *Lebensmüde*. Da er eine tödliche Krankheit hat, führt er mit seinem Ba ein Streitgespräch. Er stellt den Tod positiv dar, während der Ba dagegenhält. Eine Heilung scheint für ihn nicht möglich, nur das Warten auf den Tod.⁴⁰⁶ Petese gibt in *P. Petese 1* eine Krankheit vor, damit seine Frau nicht feststellt, dass er in Kürze sterben wird. Sachminofret wird dadurch getäuscht und hofft auf die Wirksamkeit von Heilmitteln durch den Gott Re.⁴⁰⁷ Ein Kranker wird auch in *P. Queen's College* erwähnt, vielleicht Mittel zu einer potentiellen Heilung;⁴⁰⁸ in *P. Saqqara dem. 1, 2 ro*, *Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 20–23, wendet sich eine kranke Frau an Isis und Imhotep.

403 Sérida (2016) 59; 61.

404 Cf. Quack (2018b) 482 mit Korrekturen.

405 Cf. Kapitel 6.

406 Z. B. „Der Tod steht mir heute vor Augen <wie> die Gesundung eines Kranken, wie das nach draußen Hinausgehen nach einem Leiden (?; oder: einer Festnahme [?]).“ Zu Beginn der Passage ähnlicher Formulierungen mit Vergleichen in Z. 130–142.

407 Cf. *P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 5, Z. 24–30.

408 Kol. x+3, Z. 1–4: „Enjoying(?) of this medicament(?)... sick/ill who endures <in/until(?)>, without having rations in it(?) that you could eat, until you see a man who is eating bread. By Ra: the goddess will come her(self) for the bread/rations before her(?) ... this (fem.) d3j...“

Vor Krankheiten ist keiner gefeit: „Wer sagen wird ‚Ich werde keine Krankheit erleiden können‘, der möge zu Re beten!“ empfiehlt die Lehre des *P.Louvre inv. 2377*, Z.8.⁴⁰⁹ Aus dem Befund der Literaturwerke wird klar, dass nicht alle Krankheiten geheilt werden, weil sie zum Teil als Strafe der Götter verhängt werden. Zur Heilung können andere Kultpraktiken herangezogen werden wie beispielsweise Traumdivination, um eine probate Medizin zu finden.

Heilung konnte durch therapeutische Inkubation bewusst hervorgerufen werden. Im *Ersten Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 1–4, versucht die Frau des Setna, ein Rezept für eine Schwangerschaft zu bekommen. Die Götter raten ihr:

[Wenn der Morgen des nächsten Tages] anbricht, geh zum [...] Bad(?) Setnes, de[ines Gemahls]! Du wirst einen Perseakeimling(?), der dort wächst, finden. [...] zu(?) ihnen. Reiß ihn (den Perseakeimling) mitsamt seinen Wurzeln aus und zermahle ihn wieder(?)! [und verarbeite es] zu einem Heilmittel und lasse [...]. [Du wirst] von ihm in der nämlichen Nacht [schwanger werden].

Das Heilmittel (phre) ist jedoch keine normale Medizin, denn in dem Perseakeimling verbirgt sich der Magier Hor, Sohn des Panesche, der so wiedergeboren werden möchte.

In *P.Insinger* werden in einem langen Teil (Kol. 17, Z. 22–Kol. 18, Z. 11) Koniferenöl, Weihrauch, Natron, Salz (und) „heiße Medizin“ erwähnt, die als Heilmittel (phr.t) für Wunden fungieren. Es ist selten, dass wie hier Rezeptbestandteile der Mumifizierung genannt werden.⁴¹⁰

Der Begriff des Heilmittels kann auch metaphorisch gebraucht werden, vor allem in den Lehren für Gottesgefolgschaft als ‚Heilmittel‘ für Probleme im Leben.⁴¹¹

2.8.4 Transformative Magie

Transformative Magie gehört zu den spektakulärsten Kultpraktiken: wenn sich Magier oder Götter in andere Wesen verwandeln oder unsichtbar werden. Auch das Verändern von Formen und Materie von Gegenständen oder das Heraufbeschwören von Wettererscheinungen gehört dazu. Die Erzählungen von *P.Westcar* und dem

409 Alternativ ist übersetzt worden: „Wer sagen wird ‚Ich werde kein Grab kaufen können‘, der möge zu Re beten!“, cf. Agut-Labordère (2010) 186.

410 Hoffmann/Quack (2018) 293, Anm. 483, weisen darauf hin, dass die Zutaten zur Mumifizierung gehörten und die Seefahrt die Fahrt in die Unterwelt zum Totengericht darstellt (mit Verweis auf Diod. 1, 92).

411 *P.Insinger*, Kol. 18, Z. 23; Kol. 29, Z. 13–16; *Loyalistischen Lehre des Kairsu*, § 9, 3–6.

Zweiten Setna-Roman bieten dafür insbesondere eindrückliche Handlungsverläufe mit einer Präsentation magischer Künste und einem Zaubererduell. Auch das Erstellen und beleben magischer Figuren gehört dazu.

2.8.4.1 Verwandlungen

Die meisten Textstellen, die eine Verwandlung erwähnen, betreffen Götter. Diese können ihre Gestalt beliebig wandeln – z.B. als musizierende Tänzerinnen.⁴¹² Weitere Verwandlungen sind in ein schönes Mädchen (die Göttin in der *Erzählung von einem König und einer Göttin*, P. Wien inv. 36 vo., Z. x+12–13), vermutlich eine Göttin in einen Löwen in der *Erzählung vom König und dem Vorsteher der Jäger*, A9, Bata in einen schönen Stier, in zwei Perseabäume und in den Nachkommen des Pharaos im *Zweibrüdermärchen*, die Göttin in der *Hirtengeschichte*, ein Sonnenkäfer in den Gott Imhotep in *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 18–20. Isis kann vielleicht die Gestalt einer Schwalbe annehmen (Lehre des *P. Oxy. 79/103*, A, Kol. x+2, Z. 6–7); der Sonnengott hat mehrere Erscheinungsformen, eventuell auch die einer Katze (Lehre des *P. Oxy. 79/103*, A, Kol. x+2, Z. 11). Worin sich der Gott in P. BM EA inv. 10775c, § 17, 4. Z. x+8 verwandelt, als er richtet, ist leider in einer Lücke verloren. Um wen es sich bei der Verwandlung in *P. Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 1, handelt, ist leider verloren („der seine Gestalt nicht annehmen kann vor der Menge“).

In der *Lehre des Ani* wird vor der Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen (ḥpr.w) des Re gewarnt (P. Boulaq 4 ro., Kol. 20, Z. 14–17):

Halte dir seine Art, zu zürnen, vor Augen (wörtl.: Achte <mit> deinem Auge genau auf seine Art, zu zürnen), (und) küsse die Erde in seinem Namen! Er zeigt (seine) Macht <in> Millionen von Formen, <um> den groß zu machen, der ihn groß macht. Was den Gott dieses Landes angeht, (das ist) das Licht/der Lichtgott <im> Himmel, wobei seine Statuen auf Erden sind. Möge Weihrauch täglich als ihre Nahrung gegeben werden, <um> den Herrn der Erscheinungen/des (Sonnen)aufgangs zu stärken.

Nur in einer Erzählung verwandeln sich Magier: Hor, Sohn der Nubierin, und dessen Mutter im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 24–29. Die Mutter versucht, ihren Sohn in Gestalt einer Gans zu retten, als dieser sich selbst in einen Vogel verwandelt hatte, um zu fliehen, aber festgesetzt worden war. Der ägyptische Magier Hor, Sohn des Panesche, kann die Verwandlungen durchschauen. Interessant ist, dass die Gestalten als ḥrb und smt(e) wiedergegeben werden, also mit zwei Begriffen.

412 Dies betrifft Isis, Nephthys, Mesechenet und Heket (Chnum trägt das Gepäck), die bei der Geburt der Ruddedet helfen (*P. Westcar*, Kol. 9, Z. 22–10, 1; jri.n=sn ḥpr.w=sn).

Was bleibt, ist die Verwandlung von Objekten, z. B. das Wachskrokodil in ein echtes Krokodil durch den Magier Ubainer in *P. Westcar*, Kol. 3, Z. 10–14. Diese Technik, magische Figuren herzustellen und zu beleben, wird weiter unten diskutiert.

2.8.4.2 Unsichtbarkeit

Unsichtbarkeit ist eigentlich den Göttern vorbehalten: Die meisten Menschen konnten sie nicht sehen und wenn, z. B. an Festtagen mit Prozession, wurden die meisten Kultbilder eingehaust in ihrer Barke die Prozessionsroute entlanggetragen. In der *Lehre für Merikare* findet sich das Konzept des Gottes als Welle.⁴¹³ Auch der Golem, den Meri-Re in *P. Vandier* aus Lehm produziert und aus der Unterwelt auf die Erde schickt, um Aufträge zu erfüllen, bleibt für die Menschen unsichtbar (Kol. 5, Z. 9–13) und folgt sogar dem Pharao und seinen Magiern. Diese wundern sich, wer redet, da sie doch niemanden sehen können.

Nur in einem Fall macht sich ein Zauberer in den literarischen Texten unsichtbar: Hor, Sohn der Nubierin. Dies tut er, weil er aus einem Duell mit Hor, Sohn des Panesche, fliehen möchte, da er diesem unterlegen ist (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 21–24). Dies kann Hor, Sohn des Panesche, aber verhindern, ebenso das Wegfliegen des Nubiens in Form eines Vogels. Er selbst entschwindet wie ein Schatten in die Unterwelt, nachdem er seine wahre Identität und Motivation dem Pharao und dessen Hofstaat erklärt hat (Kol. 6, Z. 32–Kol. 7, Z. 9). Das ist jedoch keine magische Praxis, sondern seine Rückkehr in die Welt der Toten.⁴¹⁴

2.8.5 Investigative Magie

Dieser Teil magischer Praktiken wurde bereits in Kapitel 4 zur Divination behandelt. Es handelt sich dabei um Techniken, den göttlichen Willen zu erkunden, um ein Orakel zu erhalten.⁴¹⁵ Auch die Katabasis im *Zweiten Setna-Roman* kann man darunter fassen, und dass Na-Nefer-Ka-Ptah im *Ersten Setna-Roman* Tote sprechen lässt. Nur eine besondere Textstelle soll hier Erwähnung finden (*P. Petese 1*, Tebt A, Kol. 5, Z. 27–30). Petese sagt seiner Frau Sachminofre nicht, dass er innerhalb von 40 Tagen sterben müsse. Als er nicht mehr lebt, versucht seine Frau in Erfahrung zu bringen, wo er sei. Sie denkt, er hätte eine Krankheit:

Sie gab Myrrhe, Weihrauch (und) Kyphi [in das Kohlebecken], indem sie sprach: „Mein Bruder Peteese, nimmst du dich in acht? O Sohn des

413 Cf. Kapitel 3.

414 Cf. die Monografie zu dem Thema von Phillips (2009) 8–21 zu griechischen und ägyptischen literarischen Texten.

415 Cf. auch Dosoo (2016) 214–464.

Petetum, [ich bete (o. ä.) zu P]re, dich mit den Heilmitteln, die du machst (richtig: die ich mache?) zu retten!“ P[re] sprach [mit] ihr. Er antwortete [ihr durch die Stim]me (wörtl.: Sprache) des Peteese. Es gelangte in ihr Herz, daß Pete[ese ...].

Sachminofre hat hier ein magisches Ritual ausgeführt, um eine göttliche Epiphanie herzustellen. Bemerkenswert ist, dass Re mit der Stimme des Peteese zu ihr spricht. Wie kann man sich das vorstellen? Hat der Gott laut hörbar gesprochen, oder hat Sachminofre die Stimme in ihrem Kopf (bzw. Herzen) vernommen? Leider gibt es dafür keine Parallele.

2.8.6 Spezielle magische Methoden

2.8.6.1 Historiolae in Zaubersprüchen

Als Hor, Sohn des Panesche, sich unsicher ist, wie er seinem nubischen Priester-Magier-Gegner beikommen soll, holt er sich vom Gott Thoth ein Traumorakel. Der Gott verweist auf sein Zauberbuch und sagt, dass es ihn selbst bereits vor Feinden geschützt habe und so den Hor vor seinem Gegner beschützen werde (in der Passage im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 5, Z. 9–15). So funktioniert eine *historiola*: die Übertragung einer zumeist im Mythos gut bekannten Göttergeschichte, in der ein Heilmittel o. ä. bereits wirkte, auf die Situation dessen, der der göttlichen Hilfe bedarf.⁴¹⁶ Es gibt auch Magier, die eine Situation zwar erkennen und vergleichen können, aber keine Lösungsstrategie aufzeigen. So sagen die Magier des Pharaos Si-Sobek in *P. Vandier*, Kol. 1, Z. 6–8, zwar, dass der Herrscher die gleiche Krankheit habe wie bereits Pharao Djedkare und nur noch sieben Tage zu leben, aber wie man dieses Schicksal verhindern und mehr Lebenszeit erbeten könne, wissen sie nicht. Sie können keine *historiola* bieten. Die literarische Strategie hierbei ist, die Magier als inkompetent und bössartig darzustellen, da sie einen aus ihrer Zunft bewusst klein gehalten haben, der die Lösung weiß: Meri-Re. Darüber hinaus bieten die Literaturwerke zwar zahlreiche Bezüge zu mythischen Zeiten, als die Götter noch zusammen mit den Menschen auf Erden lebten, aber nicht im Sinne einer *historiola*. Dies bleibt rituellen Texten vorbehalten.

416 Im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 21, Z. 6–18, einer stark zerstörten Stelle, werden der Nun, Erde, und eine Wolke erwähnt. Ob dies Teil einer *historiola* sein könnte? Cf. Frankfurter (2017) allgemein zu *historiolae* und Fischer-Elfert (2013a) zu Sinuhe als Patient.

2.8.6.2 Götterbedrohung

Es ist eine gängige Praxis, dass ein magischer Praktiker die Götter verbal bedroht, damit sie seine Wünsche umsetzen.⁴¹⁷ So richtig fassbar ist die Götterbedrohung nur in der Erzählung des Petese in *P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 2, Z. 11–28. Dieser entdeckt einen Geist im Vorhof seines Hauses und will wissen, warum sich dieser dort befindet und welche Informationen er zurückhält. Zunächst will der Geist nicht antworten, aber Petese bedroht ihn mit einem Bindezauber:

Petese rief einen (Zauber)spruch über den Geist. Er bezauberte ihn [...]. [... Antw]ort. „Möge mir [meine] Lebenszeit gesagt werden!“ Der Gei[st] sprach zu ihm: „[...] Petese, Sohn des Petetum, ich werde (d. h. würde) es nicht (einmal) einem [tüchtigen(?)] Schreiber sagen können [...] vor König Osiris Onnophris. Wir können [nicht(?)] erheben [...]. [...] Art (o. ä.) [des] Peteese. Sie haben keine Tätigkeit (o. ä.) in den Angelegenheiten [...]“. [Petese sagte zum] Obersten der Götter: „Ich werde dich [nicht] loslassen, ehe du [mir] Antwort [gegeben hast ...]“ [... Pete]ese, [...] bis eine Sache kommt, die [...] wir/uns [...] eine Sache [enthüllen (o. ä.)], die verborgen ist. [...] Osiris – [tr]agen den/die/das [...] jeder Gei[st](?) [...] [...] Zaub[er]formel (o. ä.). Er öffnete [seinen] Mund [zu einem lauten Schrei,] indem er sprach: „Pete[ese] [...]! [Ich werde] dir [keine] Antwort geben auf das, was du willst. Da du (aber) gegen mich Gewalt anwendest, werde ich nicht [zurückhalten(?)] [...] Re(?)“. Er fragte ihn aufs Neue. [Der] Geist sprach [zu ihm]: „Vierzig Tage sind es, die von [deiner Lebenszeit] vor Osiris verbleiben. Du wurdest schon in [das R]egister des [Obersten] der Götter eingeschrieben.“

Indem er dem Geist diese Informationen entlockte, kann Petese seine letzten 40 Tage auf Erden nutzen, um sich auf den Tod vorzubereiten.

Vielleicht kann man auch in einer Invokation an den Überschwemmungsgott im Wasserzauberspruch der *Hirtengeschichte* Anklänge zur Götterbedrohung erkennen (Z. x+18–22):

<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) Her-rin der Beiden Länder verschwunden sein werden (?).

417 Altenmüller (1977) im LÄ, s. v. Götterbedrohung, jetzt mit größerer Quellenbasis Naether (2023).

Der Gott wird nicht physisch bedroht, aber es wird ihm der Respekt versagt.⁴¹⁸ Dass Autoren von literarischen Texten in solchen magischen Praktiken versiert sein konnten, belegen vermutlich Passagen in der *Lehre des Amenemope* und den *Late Egyptian Miscellanies*, wie Alexander Manisali vermutet, in denen es um Flüche geht. Die Terminologie scheint bekannt gewesen zu sein.⁴¹⁹ Aber das Beschreiben der Technik in den Werken führte vermutlich zu weit und hätte vom Thema abgelenkt.

2.8.6.3 „Fliegende“ Magie

Im *Zweiten Setna-Roman* ist eine Stelle bemerkenswert, in der gesagt wird, dass Magie unter den Wolken zu ihrem Bestimmungsort fliegt (Kol. 4, Z. 19–21; Kol. 5, Z. 22–24, und Kol. 5, Z. 31–24). Der Gegner schleudert seine Magie nach Ägypten. Grund genug, sich zu fragen, ob es ein Konzept für „fliegende Magie“ gibt.

Dass Vögel fliegen können oder Herrscher wie im *Sinuhe* als fliegende Falken bezeichnet werden können, sei hier nicht berücksichtigt, sondern es wird auf konkret magische Zusammenhänge eingegangen. In einer der wenigen magischen Verwandlungen sind es Vögel, in die sich die Gegner des Zauberers Hor, Sohn des Panesche, verwandeln – im Übrigen im gleichen Text (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 6, Z. 21–24). In einer Traumsequenz erscheint der Gott Chons dem Herrscher von Bachtan als wegfliegender Falke, um ihm damit anzuzeigen, dass er zurück nach Ägypten will (*Chons und die Prinzessin von Bachtan*, Z. 24–28). Bata fliegt als Holzsplitter in den Mund der Frau des Pharaos, um als ihr Sohn wiedergeboren zu werden (*Zweibrüdermärchen*, Kol. 18, Z. 4–6). Serpot und Petechons kämpfen gegeneinander und das ebenbürtige Duell der Amazonenkönigin und des ägyptischen Prinzen wird als so „schön“ beschrieben und dass sie dabei u. a. wie Geier in den Himmel fliegen.⁴²⁰ Auch Reichtümer können wegfliegen, wenn sie gestohlene Güter sind (*Lehre des Amenemope*, P.BM EA inv. 10474 ro., Z. 9, 16–10, 5). Allen diesen Beispielen ist gemein, dass die Flugobjekte personell oder materiell sind. Wie hat man sich aber fliegende Magie vorzustellen, wie ist die Essenz beschaffen, die sich durch die Lüfte bewegt?⁴²¹ Sicherlich sind die Bindung an die Situationen und die

418 Zur Gattung der Wasserzaubersprüche cf. Fischer-Elfert (2017) 113–155 und Gundacker (2019).

419 Manisali (2004).

420 *Ägypter und Amazonen*, Kol. 3, Z. 48–4, 2: „Sie nahmen sich den Tod zum Freund. Sie nahmen sich [das] Leben [zum Feind ...] Zweikampf. Schön waren ihre Schläge. Täuschend(?) waren ihre Hie[be ...] Arbeit. Sie flogen zum Himmel wie die Geier. Sie kamen herunter zu Bo[den wie ...] Sie begannen den Angriff wie die Bes-Götter. Sie machten [...] wie [...]. [...] der Sohn des Sobek.“

421 Oder sind damit die Wachfiguren gemeint? Cf. den übernächsten Abschnitt dazu. Cf. auch die Gottesvorstellung als Welle in Kapitel 3.

magischen Praktiker ebenso ausschlaggebend: Nur eingeweihte und talentierte Individuen sind in der Lage, Magie in dieser Form auszusenden.

2.8.6.4 Einverleiben

Wie schön wäre es, könnte man sich Wissen durch den Verzehr von Schriftrollen einverleiben.⁴²² Dies tut Na-Nefer-Ka-Ptah im *Ersten Setna-Roman* so mit dem Zauberbuch des Thoth (Kol. 4, Z. 3–4):

Er ließ ein Stück neuen Papyrus vor sich bringen. Er schrieb alles, was auf dem Buch vor ihm war, (ab). Er verbrannte ihn (wörtl.: „er ließ ihn (den neuen Papyrus) mit Feuer voll sein“). Er löste es in Wasser auf. Er vergewisserte sich, daß es aufgelöst war. Er trank es. Er wußte (nun) das, was darin war (d. h. hatte sich den Inhalt des Zauberbuchs auf diese Weise einverleibt).

Diese Praxis hat keine Parallelen in den literarischen Texten, eine Stelle in der *Lehre des Amenemope* bleibt spekulativ.⁴²³

2.8.6.5 Das Bauen magischer Figuren aus Wachs und Lehm

„Hätte [ich doch irgendein] magisches [Bild], mit dem ich die Sa[chen dieses Landmannes] stehlen könnte!“, wünscht sich Nemti-Nacht, der Widersacher des *Beredten Bauern*. Er braucht letztendlich doch keinen Golem oder eine magische Wachsfigur, um dem Mann aus der Oase seinen Besitz abzunehmen.⁴²⁴ Aber die Technik ist mehrfach in Erzählungen belegt.⁴²⁵ Ubainer, Meri-Re, Na-Nefer-Ka-Ptah, Si-Osiris und Petese, die fähigsten Priester-Zauberer-Helden der ägyptischen Literatur, konnten solche Helfer aussenden.

Aus dem Rahmen fällt der Golem aus Lehm (oder „Erdmann“, *rmꜥ n sꜣtꜣ(.t)*), da alle anderen Belege Wachsfiguren sind.⁴²⁶ Ich vermute, dass dies mit dem Herstellungsort zu tun hat: Meri-Re befindet sich als einziger Magier in der Unterwelt und der Lehm ist vielleicht ein chthonisches Element und das einzige, was Meri-Re zur

422 Sérida (2015) 368–372; Kühne-Wespi (2019).

423 P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 13, Z. 8–9: „Fliege nicht hin, um dich jenen einzuverleiben (?), damit der Schrecken (Gottes) dich nicht mitnimmt.“; cf. Laisney (2007) 134–135.

424 *Beredter Bauer*, Version B1, Z. 20–24. Parkinson (2012) 41 gibt ein paar v. a. spätere Beispiele.

425 Allgemein zu Figuren Raven (1983); Eschweiler (1994) 54–59; 89–101 (plastische Figuren) und 59–68 und 101–124 (Zeichnungen bzw. bildliche Amulette auf Papyrus et al.); Sérida (2015) 361–368 (bis zu mittelalterlichen arabischen Quellen) und Matthey (2020) für den *Alexanderroman*.

426 Brunner-Traut (1989).

Verfügung steht.⁴²⁷ Er formt den Golem in Gestalt eines Mannes aus einem Klumpen Lehm und erweckt ihn zum Leben. Lehm und Stroh sind zudem die Materialien, aus denen die Götter die Menschen formen.⁴²⁸ Meri-Re begeht also eigentlich ein Sakrileg, weil er sich göttliche Kompetenzen anmaßt, und bekommt deshalb später auch Ärger mit Osiris.⁴²⁹ Wachs ist als Material scheinbar unproblematisch, weil es mit Magie und nicht mit Schöpfung verbunden ist, und die Figuren sind vermutlich kleiner (vielleicht uschebti-artig?) und nur temporär im Vergleich zum Golem. Leider ist der Text zu zerstört, um mit Sicherheit sagen zu können, wie genau die Belebung und die Kommunikation des Auftrags an ihn erfolgte, vermutlich durch einen Zauberspruch (*P. Vandier*, Kol. 5, Z. 1–4). Der Golem verlässt an Meri-Res Stelle die Unterwelt. Auf Erden ist er für alle Menschen unsichtbar. Er kann auch sprechen und sagt so dem Pharao Si-Sobek, dass er die Magier töten soll, die Meri-Re ins Unglück stürzten (Kol. 5, Z. 4–8). Si-Sobek leistet dem Unsichtbaren vermutlich sogar einen Schwur darüber ab.

Da es trotzdem nicht dazu kommt, schickt Meri-Re den Golem ein zweites Mal auf diese Mission (Kol. 5, Z. 9–13). Diesmal ist das Vorhaben von Erfolg gekrönt:

Der Erdmann [kam zu ihm]. Er sagte erneut die [Worte] zu Pharao – LHG –, die er ihm (schon zuvor) gesagt hatte. Pharao – LHG – [erhob] sich betroffen (vom Nachtlager). Er erblickte (aber) keinen Menschen, der (neben ihm) stand. [Pharao – LHG –] erhob [sich, wobei] er [... kam]. Er ließ alle seine Magier aus der Haft holen. [Er ließ sie nach] Heliopolis [bringen] (?). Pharao – LHG – reiste mit ihnen nach Heliopolis. Er ließ sie töten [und er ließ] sie in Gegenwart von Mut, die unter [ihren] Masten in Heliopolis ist, in[s] Feuerbecken werfen. Pharao – LHG – [legte Feuer a]n

427 Die vermutlich leichte Verfügbarkeit von Lehm in der Unterwelt thematisiert auch Quack (2016g) 88.

428 *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 24, Z. 11–20: „Verspötte keinen Mann/Menschen, der in der Hand des Gottes ist (d. h. ein Besessener?), und mache kein wütendes Gesicht gegen ihn, damit er verletzt wird! Was den Menschen angeht, (er ist) Lehm und Stroh; der Gott ist sein Baumeister. Er bricht ab und er baut auf täglich; er macht 1000 abhängige Leute, wie es ihm gefällt. Er macht 1000 Menschen zu Aufsehern, wenn er in seiner Stunde des Lebens ist. Wie sehr freut er sich, der den Westen erreicht hat, wobei er wohlbehalten in (oder: bewahrt vor?) der Hand des Gottes ist.“ In der gleichen Lehre gibt es eine weitere Stelle zu Lehm im Kontext des Hitzkopfs als schlechter Charakter (*P. BM EA inv. 10474 ro.*, Kol. 12, Z. 13–17): „Was den Tag der Feststellung seiner Vergehen angeht: (das bedeutet) Wehgeschrei für seine Kinder. Chnum möge also nochmals eintreten/auftauchen, der Töpfer des Heißmauls: (Denn) es ist um die Herzen (von Schlechtem) abzulenken (?), daß er (den Lehm) knetet.“

429 Zum Motiv des von Menschenhand hergestellten Menschen Frenzel (2015) 501–512. Das Sakrileg besteht darin, dass ein Mensch göttergleich und widernatürlich handelt (Schöpfung durch alternative Wege, ohne Zeugung/Schwangerschaft).

sie. Pharao – LHG – ging in seinen Palast, während die Magier (nun) [bei] Pre (weilten) und während [der] Erdmann [vor] ihnen stand, ohne dass die Leute, die [dort waren,] ihn [sehen] konnten.

Bei seiner Rückkehr in die Unterwelt bringt der Golem Meri-Re einen Blumenstrauß mit, den der erfreute Meri-Re Osiris schenkt (Kol. 5, Z. 13–15). Als der Gott nach der Herkunft der Blumen fragt und Meri-Re ihm vom Golem berichtet, ist dieser außer sich vor Ärger (Kol. 5, Z. 15–Kol. 6, Z. 5). Leider wird der Papyrus ab dieser Stelle immer zerstörter, so dass wir nicht wissen, ob der Zorn des Osiris für Meri-Re Konsequenzen hat.⁴³⁰

Die erste Wachsfigur ist das Krokodil, das Ubainer zu einem sieben Ellen langen lebenden Spezimen erweckt. Den Spruch, dass das Krokodil transformiert und belebt wird und weiß, was es zu tun hat, rezitiert Ubainer aus einem magischen Handbuch. Das Reptil soll den Liebhaber seiner Frau in einem See ergreifen, wo dieser täglich abends badet (*P. Westcar*, Kol. 2, Z. 21–Kol. 3, Z. 5). So wird der Zauberspruch umgesetzt (Z. 3, 10–14):

Nun, nachdem es Abend geworden war, (heraus)kommen war es, was der einfache Mensch tat entsprechend seiner täglichen Sitte, (zum See). Daraufhin warf der Haus[meister] das Krokodil aus Wachs hinter ihm her in das Wasser. Daraufhin [verwandelte] es sich in ein Krokodil von 7 Ellen. Daraufhin packte es den einfachen Menschen, der (das Verbrechen) begangen hatte, und es hielt [ihn] fest.

An dieser Stelle passiert erst einmal nichts; der Mann wird festgehalten, aber nicht getötet. Sieben Tage später berichtet Ubainer dem Pharao von dieser Geschichte. Der Pharao lässt sich das Krokodil und den Gefangenen zeigen (Kol. 3, Z. 19–Kol. 4, Z. 7). Ubainer beschwört das Krokodil und lässt es mit dem Ehebrecher aus den Tiefen des Sees auftauchen. Mit einem weiteren Spruch verwandelt er das Reptil wieder in die Wachsfigur zurück. Pharao ist schließlich derjenige, der dem Krokodil den Befehl gibt, den Mann zu töten, weil nur er zu dieser Autorisierung befugt war. Man kann spekulieren, ob die Tötung auch ein Zauberspruch gewesen sein könnte und damit ein Indiz, dass der König in solchen rituellen Dingen erfahren ist.

Im *Ersten Setna-Roman* baut Na-Nefer-Ka-Ptah Wachsfiguren. Nicht Tiere, sondern ein Boot mit voller Besatzung stellt der Magier aus Wachs her, um damit eine gefährliche Mission zu wagen, die menschliche Matrosen und Ruderer vermutlich

430 Vielleicht ist der Golem im Fragment 9xy, Z. 16–10xy11, erneut in Aktion – oder Meri-Re selbst? „Der [...] ging [...] nach oben, dorthin, wo Pharao – LHG – war. [...], [nachdem/ ohne dass (o. ä.)] er es in Gegenwart von Pharao – LHG – gesagt hatte. Pharao – LHG – erhob sich. Er ging zu dem jungen Mädchen. Dass er [...] machte, [...] [...].“

nicht hätten unternehmen können. Sie wären auch nicht so schnell gewesen. Er fährt mit den unermüdlichen Mannen in eine Region südlich von Koptos, um dort aus einem Versteck im Wasser mit allerlei Gefahren das Zauberbuch des Thoth zu bergen (Kol. 3, Z. 27–29):

Es kam der Morgen unseres fünften Tages (d. h. am Morgen ...). Nanefer-kaptah ließ sich [viel] reines [Wachs bringen.] Er verfertigte ein Boot, das voll mit seinen Ruderern und seinen Matrosen war. Er rezitierte über sie einen Zauberspruch. Er machte sie lebendig. Er gab ihnen (Lebens-)odem. Er warf sie ins „Meer“. Er füllte das seheret-Boot des Pharaos mit Sand [...].⁴³¹

Diese magische Mannschaft fährt auch wieder mit ihm zurück nach Koptos, wo das Boot des Pharaos vor Anker liegt, das sich Na-Nefer-Ka-Ptah für seine Reise ausgeliehen hatte und auf das er jetzt umsteigt. Rana Sérida vermutet, dass eine solche Formung von Wachsfiguren auch in der *Kastrationsgeschichte*, Fragment 2, Z. 11, passiert sein könnte – eine magisch erzeugte Trage mit vier Trägern wie Na-Nefer-Ka-Ptahs Ruderer, aber in Funktion einer Totenprozession wie im *Zweiten Setna-Roman*. Dies ist allerdings spekulativ.

Die mit Abstand längste Passage zum Einsatz von Wachsfiguren findet sich im *Zweiten Setna-Roman*. Hor, Sohn des Panesche, und Hor, Sohn der Nubierin, liefern sich ein magisches Duell, indem sie den ägyptischen Pharaos bzw. den nubischen Qore nachts nach Nubien bzw. nach Ägypten holen, um die Herrscher dort jeweils vor den Augen des anderen auspeitschen zu lassen.⁴³² Die Auseinandersetzung geht von den Nubiern aus (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 15–19):

Hor, der Sohn der Nubierin, machte eine Sänfte aus Wachs mit vier Trägern. Er rezitierte einen Zauberspruch über sie (die Träger). Er gab ihnen

431 Die sprachliche Konstruktion der Belebung dieser Figuren wird mit *di* „veranlassen, etwas zu tun“ ausgedrückt. Dafür gibt es noch zwei weitere Beispiele: das Bezaubern der Schlangen und Skorpione rund um das versteckte magische Buch und das Versprechen, dass das Buch durch Setna zurückgebracht werde – alle aus dem *Ersten Setna-Roman*, alle von Na-Nefer-Ka-Ptah geäußert (cf. die Textbeispiele 5–7 in Tait [2023] 242–243). Tait betont mit diesen Formulierungen die magische Agency der Protagonisten. Mit der Konstruktion wird in passivischer Form ein narrativer Fluss erzeugt, durch den recht schnell mehrere Ereignisse der Handlung vermittelt werden können. Recht klare, kurze Ansagen von Protagonisten in direkter Rede mit der Intention, etwas tun zu wollen, dienen oft als Signal für Rezipienten, dass es nicht dazu kommen wird, dass Gefahr droht usw., wie Tait (2024) 189–190 exemplarisch herausgestellt hat.

432 Cf. auch die Quellen zu den ‚Erzmagiern‘ Iannes und Iambres des Pharaos in der Bibel, die Gegenspieler von Moses, jetzt bei Krueger (2018), deren Charakterisierung den *Setna-Romanen* entlehnt ist. Denn nicht alle Magoi sind wirklich persischen Ursprungs: Quack (2006c).

Odem des Verderbens (o.ä.). Er machte sie (Pl.) lebendig. Er befahl ihnen: „Ihr werdet (d.h. sollt) hinauf nach Ägypten gehen! Ihr werdet (d.h. sollt) den Pharao von Ägypten hinauf zu dem Ort, an dem sich der Qore befindet, bringen! Er (der Pharao) soll 500 Peitschenhiebe empfangen (wörtl.: sie werden ihn schlagen mit 500 P.) mitten vor dem Qore! Ihr werdet (d.h. sollt) ihn binnen sechs Stunden hinauf nach Ägypten zurückbringen!“ Sie (die Wachsmenschen) sprachen: „Jawohl! Wir werden nichts auslassen.“

Pharao Siamun kommt daraufhin geschunden zurück nach Ägypten (Kol. 4, Z. 24–26) und erklärt seinen Magiern, was geschehen ist, aber ohne die Wachsfiguren zu nennen (Kol. 4, Z. 29–Kol. 5, Z. 2). Danach geht der ägyptische Magier Hor, Sohn des Panesche, nach Hermoupolis, um sich Rat bei Thoth zu holen, wie man den Zauber der Wachsmenschen bannen kann (Kol. 5, Z. 5–9). Er startet einen Gegenschlag – analog dem, was dem Pharao widerfuhr, mit den gleichen Formulierungen im Text (Kol. 5, Z. 19–22). Nun muss der nubische Qore eine Auspeitschung erleiden (Kol. 5, Z. 27–29, nochmals in der Folgenacht, Kol. 5, Z. 31–34). Danach treffen beide Magier aufeinander und liefern sich ein Duell in der Thronhalle des Pharaos – ohne Wachsfiguren.

Petese nutzt reines Wachs, um daraus eine Katze und einen Falken zu formen (*P. Petese 1*, Tebt. A, Kol. 3, Z. 14–15). Er gibt ihnen folgenden Auftrag (Kol. 3, Z. 17–29):

Darauf sagte Pe[te]ese zu dem [Falken]: „[...]“ [Er machte ihn lebendig], [(indem er) sprach: „Geh fort in die Gemächer des] Hareus, des Sohnes des Thanuphis [...] dem (bzw. des) Falken!“ [... Ecke/Winkel ...] [Er sandte die Katze aus] Wachs (fort), (indem er) sprach: „Geh fort nach dort [und schaue auf ...]! [...] du mit ihm. Geh hinunter zu seinen [Gemächern]!“ [Sie (die Katze) tat entsprechend] allem, [was Peteese] Sohn des Petetum [ihr gesagt hatte]. Es traf sich, [daß einige] hinauf nach Heliopolis in dieser nämlichen Stunde [kamen], indem ein Kurator [...] [Die K]atze [sprang] auf den Falken [los]. Sie öffneten ihren Mund [in einem großen Schrei]. [... Har]eus, Sohn des Thanuphis, der Lesonis. Die Leute sahen [sie (die Katze und den Falken), indem sie sprachen: „[Da die Katze] den Falken in den Häusern [pa]ckte, ehe wir [...]. [...] der Himmel, und wir veranlassen, daß Re sich vor ihnen ehrfürchtig niederwirft.“ [... die] Leute des Gaues von Heliopolis in der Umgebung der Häuser [des Hareus, Sohnes des Thanuphis]. [...] von seinen] oberen [Gemächern] bis zu seinen unteren Gemächern. Sie gelangten herunter [...] Katze heraus]. Sie [blieben stehen (o.ä.)], indem eine Speise in ihrem (der Katze) Maul hing.

Petese hat den zwei Wachsfiguren also befohlen, ein (Fake-)Omen zu erzeugen, was zu der gewünschten Reaktion führt.⁴³³ Bei seiner nächsten Aktion stellt Petese aus Wachs mehrere Menschen her (*P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 5, Z: 2–8):

[Petese ließ] sich reines [Wachs bringen]. Er machte einen [Beschw]ör-
er(?)/[Däm]on und (einen) Vorlesepriester,⁴³⁴ zwei Personen, und [...] das
Zauberwerk. Er machte sie (Pl.) lebendig. Er befahl ihnen, zu stehen vor
[...] einem reichen Herrn (bzw. einem Herrn (und/oder) einem großen
Mann). Er übergab ihnen den Anfang(?) aller Verpflichtungen, für die sie
zuständig waren. Er machte ein [...] einen Hierogrammaten (und) einen
Pastophoren, (insgesamt) vier Mann. Er legte die Bücher [...] unter die(?)
beiden Füße des/der [...]. Man wird es machen entsprechend dem, was (für
den) Pharao getan wird. Nichts wird [fehlen (o. ä.?).]

Er nutzt die Figuren, damit sie seine Bestattung durchführen können. Schließlich stellt er für seine Frau Sachminofre aus Wachs zwei Paviane her, die ihr in der Zeit seiner Mumifizierung 70 Tage lang Geschichten erzählen sollen (Kol. 5, Z. 8–15):

[Er machte] zwei Paviane (aus) Wachs. Er rezitierte ihnen (d. h. über ihnen)
einen Spruch. Er machte sie lebendig. Er befahl ihnen zu veranlassen [...].
[...] täglich 35 schlechte und 35 gute Geschichten [...] übergab ihnen die
Palette, um die Geschichten, die vo[r ihnen] lagen, aufzuschreiben. [...] Bü-
cher, die sie nach ihm (d. h. danach?) zu einer anderen Zeit finden werden.
Er machte die nämlichen Geschichten [...]. [...] wegen Sachminofre, seiner
Frau, weil Frau[en] zu hören pflegen. [...] Sachminofre] alles, was [sie] tun
sollte. Er befahl ihnen alles, um nicht Anstoß zu erregen (o. ä.) [...] zur Ein-
balsamierungsstätte, damit sie nie wieder auf der Erde [sein würden]. (in-
dem sie) sagen: „Wir werden keinen Anstoß erregen (o. ä.). [Wir] werden
[es an nichts fehlen lassen].“

Es bleibt festzuhalten, dass nur sehr erfahrene Magier dazu in der Lage sind, aus Lehm- oder Wachsfiguren lebensechte Tiere und Menschen herzustellen und diese für ihre Zwecke einsetzen können. Die Anlässe sind oft persönlich: Rache bei Ehebruch im Fall des Ubainer, Rache an den Magiern bei Meri-Re, vermutlich Geldgier, Sorge um seine Frau und seine eigene Bestattung von Petese in *P. Petese* 1. Im *Zweiten Setna-Roman* üben Könige Rache – über ihre Magier. Bezeichnend ist, dass solche herausragenden Fähigkeiten nicht für karitative Zwecke o. Ä. eingesetzt

433 Ryholt (1999) 76–77; Escolano-Poveda (2020a) 29–32; 35–37, die dahinter einen Topos erkennen möchte und es in die Nähe von gefälschten Orakel setzt.

434 Titel: ḥr-‘ḥ’ und sšl.

werden, wie das zahlreiche Belege in den *PGM/PDM* aufzeigen.⁴³⁵ Nach dem eher handwerklichen Vorgang des Formens der Figuren müssen sie belebt werden, d. h. sie werden mit Atem versehen (*Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 27–29; im *Zweiten Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 15–19, bekommen die Sänftenträger den „Odem des Verderbens“ von Hor, Sohn der Nubierin, in Kol. 5, Z. 19–22, den „Odem der Misshandlung“ von Hor, Sohn des Panesche). Dadurch wird bereits mitgeteilt, dass es sich für den jeweils anderen um Schadenzauber handelt.

2.8.6.6 Verabredete magische Zeichen

In drei Erzählungen werden magische Zeichen verabredet oder gesetzt, die im Falle einer Gefahr eintreten sollen. Der Plot ist so angelegt, dass der Ernstfall auch eintritt. Im *Zweibrüdermärchen* (Kol. 8, Z. 4–6) erklärt Bata seinem Bruder Anubis, dass er sein Herz aus seinem Körper entfernen und auf die Spitze einer Tanne legen wird. Sollte die Tanne umfallen, müsse der Bruder ihm zu Hilfe kommen. Dies würde Anubis bemerken, indem das Bier in seinem Bierkrug überschäume. Die Suche nach dem verlorenen Herzen könne sieben Jahre dauern. Das Organ müsse dann in eine Wasserschale gelegt werden. In Kol. 12, Z. 7–Kol. 13, Z. 6, tritt der Ernstfall ein: das Bier schäumt über und der Wein stinkt im Krug – und Anubis braucht schließlich vier Jahre im Tal der Tanne, bis er das Herz findet und es seinem kleinen Bruder in den toten Leib einpflanzen kann.⁴³⁶

Das zweite, gut damit vergleichbare Zeichen wird im *Zweiten Setna-Roman* verabredet. Eine nubische Zauberin hat Angst um ihren Sohn und überredet ihn, ein magisches Zeichen zu setzen, damit sie ihm zu Hilfe kommen kann, wenn er gegen einen ägyptischen Zauberer kämpft (Kol. 6, Z. 3–5):

„Da es (nun so) ist, daß du hinauf nach Ägypten gehen wirst, setze einige Zeichen zwischen mir und dir, sodaß, wenn du in Bedrängnis bist (o. ä.), ich zu dir kommen werde und sehe, ob ich dich werde retten können.“ Er sprach zu ihr: „Wenn ich in Bedrängnis bin und wenn <du> (dann) trinkst (und) [ißt(?) ...] ..., dann wird das Wasser vor dir blutfarben sein. Die Speisen, die vor dir sind, werden fleischfarben sein. Der Himmel wird blutfarben sein vor dir.“ Hor, der Sohn der Nubierin, machte (d. h. setzte, vereinbarte) Zeichen zw[i]schen sich] und seiner Mutter.

435 Grundlegend und mit Katalog Faraone (1991) und ein literarisches Beispiel in Vergil bei Faraone (1989).

436 Cf. Wettengel (2003) 110–111; 145–146 und Quack (2005a) 201. Dieses Zeichen erinnert auch an die Geschmackswahrnehmung des kranken Pharaos in *P. Vandier*, Kol. 1, Z. 2–6, dem das Essen nach Lehm und das Bier nach Wasser schmecken. Dies ist aber kein magisches Zeichen, sondern liegt an seiner Krankheit.

Wie genau solche Zeichen gesetzt wurden, entzieht sich leider unserer Kenntnis, wohl vermutlich durch einen Zauberspruch – wie beispielsweise auch Erscheinungen der Götter in einer bestimmten Form verabredet werden konnten.⁴³⁷ In Kol. 6, Z. 24–25, tritt es ein:

Als dies alles geschehen war, da zeigten sich die Zeichen, die Hor, der Sohn der Nubierin, zwischen sich und seiner Mutter gesetzt hatte, alle vor ihr. Sie zögerte nicht, hinauf nach Ägypten (zu gehen), indem sie in der Gestalt einer Gans war.

Leider ist nicht erhalten, ob in *P. Vandier* ein Zeichen eintritt oder nicht. Meri-Re, der für den Pharao Si-Sobek sterben muss, damit dieser eine längere Lebenszeit bekommt, stellt sich unter den Schutz der Göttin Hathor. Er hofft, die Unterwelt irgendwann wieder verlassen zu können. Das Zeichen ist nicht magisch, sondern an ein Amulett geknüpft (Kol. 3, Z. 11–13):

Da sagte General Meri-Re (weiter) in Pharaos [– LHG –] Gegenwart: „[Hathor], die Herrin des Westens ist diejenige, die die Menschen in den Westen (d. h. das Totenreich) gehen lässt. [Sie ist diejenig]e, die seine Interessen vor dem Großen lebendigen Gott (Osiris) vertritt. Pharao – L]HG – möge (mir) das Abbild der Hathor vom roten See geben lassen, damit ich es mit [mir] in die Unterwelt nehmen kann. Wenn ich sterbe, werde ich es dort lassen. [Wenn ich] lebe, werde ich es (wieder) mit mir heraufbringen.“

Dieses Zeichen ist nichts, was mit einem Eingreifen anderer verbunden ist, und Meri-Re sagt es auch nur vor dem Pharao, der später sein Widersacher wird und sich an keine Abmachungen hält. Vielleicht erkennt dieser in einer verlorenen Szene, dass Meri-Re es geschafft hat, aus der Unterwelt wieder zurück auf die Erde zu kommen. Spätere Fragmente belegen, dass dem so sein könnte.

Das Erstellen magischer Zeichen ist recht speziell und vermutlich daher so selten. Da die Beeinflussung der Natur so fortgeschrittene Magie ist, die nur überaus kompetente Magier erbringen können, hat dies einen besonderen Reiz innerhalb der Handlung für die Rezipienten. In ihrer literarischen Funktion innerhalb der Dramaturgie sind diese Zeichen so angelegt, dass sie natürlich eintreten müssen. Bei den Zeichen im *Zweiten Setna-Roman* ist auffällig, dass sie von fremdländischen Magiern gesetzt werden. Doch trotz dieser raffinierten Technik gelingt es dem ägyptischen Magier, darüber zu triumphieren.

437 Z. B. in *PGM* 4, 635 und 4, 660.

2.8.7 Zusammenfassung

Magie ist eine der häufigsten Kultpraktiken in den literarischen Texten. Das liegt daran, dass es sich dabei um faszinierende Techniken, geheimes Wissen, und ausgewählte Priester-Magier handelt, die sie durchführen. Anders als bei Divination sind magische Praktiken nicht nur Akzelerator der Handlung, sondern auch Teil der Geschichten: Magie ist Thema, manchmal sogar *das* Thema, und wird direkt in die Dramaturgie eingeflochten. Der übliche Begriff für Magie in den Texten ist Heka. Es gibt allerdings noch einen weiteren, seltenen und problematischen Terminus: den des ‚Pfandnehmens‘ (t3y-iwe.t). Nur in wenigen Fällen werden magische Praktiken genauer erklärt oder die Modalitäten ihrer Anwendungen erläutert. Literaturwerke sind nicht das Medium, so etwas zu erklären. Zudem bedeutete dies das Enthüllen von Spezialwissen und das Informieren über nicht handlungsrelevante Nebenaspekte. In der Erzählung von *P. Westcar* finden sich die frühesten Belege für Magie. Dort heißt es zur Rezitation von Zaubersprüchen mehrfach, dass die Magier sagen, was „man zu sagen pflegt“. Ein wichtiger Beleg ist die *Hirtengeschichte* mit dem Wasserzauberspruch. Ansonsten finden sich relativ wenige Zeugnisse in den Erzählungen vor der Dritten Zwischenzeit. Aber die (proto-)demotischen Texte liefern zahlreiche Belege für Magie, insbesondere im *Ersten Setna-Roman*, in dem sehr stark auf den Inhalt magischer Sprüche aus dem Zauberbuch des Thoth abgehoben wird. Es geht weniger um die Art und Weise der Rezitation und den Wortlaut, mehr um die Wirkungsweise der Magie. Und das ist symptomatisch für die Darstellung von Magie in literarischen Texten: Ähnlich sagt auch Si-Osiris im *Zweiten Setna-Roman* nicht, wie er in die Unterwelt hinein und wieder hinaus gelangt, sondern schweigt bewusst dazu, auch, als er danach gefragt wird. In den Weisheitslehren gibt es nur eine Stelle in der *Lehre für Merikare* mit der Bedeutungsverengung auf reaktive Magie. Sonst spielt sie erst wieder in den demotischen Texten eine Rolle, und in diesem Genre vor allem in Vergleichen.

Magie kann in vier Teilbereiche eingeteilt werden. Mehrere Belege betreffen die Prävention wie Blendung einer Zauberin oder Göttin, Schutz vor Tieren, Göttern und Dämonen, den Einsatz von Amuletten, und das Setzen von magischen Zeichen. Abwehrzauber an sich ist recht selten; der böse Blick wird nur im Kontext mit Kampf genannt und stellt wohl Gewaltexzesse von Kämpfern dar, die durch Dämonen ausgelöst werden können. Amulette werden recht häufig angeführt, vermutlich, weil sie haptische und bekannte Elemente sowie eine gute Repräsentation von Magie sind, die als gute äußerliche Beschreibung der Protagonisten dient. Es ist nicht immer zu entscheiden, ob es sich um figürliche oder um Textamulette handelt. Sie sollen vor Krieg, Krankheit, Tod oder Magie anderer schützen. Manchmal sind sie auch Teil des Priesterornats oder der militärischen Rüstung. Solche

Phylakteria über die Zeiten und Genres hinweg belegt, allerdings auch viele davon in Textfragmenten oder Vergleichen.

Im Bereich der reaktiven Magie geht es vor allem um die Heilung von Krankheiten, die Götter, Dämonen und andere Erreger auslösen wie beispielsweise die Lepra. Nicht alle Krankheiten sollen auch wirklich geheilt werden, denn sie sind auch göttliche Strafen, die üblen Protagonisten zuteil werden. Hier ist vor allem die Göttin Isis als Krankheitsbringerin zu nennen. In *P. Vandier* kann der Pharao nur gerettet werden, indem ein anderer für ihn in den Tod geht. Es können andere divinatorische Praktiken zur Heilung herangezogen werden, beispielsweise Traumdivination, um ein Heilmittel gegen eine Krankheit zu finden. Heilung kann auch eine Metapher sein.

Eine weitere Gattung ist die investigative Magie. Diese ist bereits in Kapitel 2.4. über divinatorische Praktiken besprochen worden. Dazu gehören Praktiken, die sich beispielsweise im *Ersten Setna-Roman* zeigen wie das Herausfinden der Sprache der Tiere oder die Bewegungen der Gestirne, das Auferwecken von Toten zu ihrer Befragung. Auch die Befragung des Ach-Geists durch Petese in der Rahmenhandlung von *P. Petese 1* und, was er zu seinem Schicksal zu sagen hat, gehört in diese Kategorie. Die meisten dieser investigativen Praktiken sind Orakel – die Grenzen zur Divination sind also fließend.

Die vierte Gattung, die transformative Magie, umfasst u. a. Verwandlungen. In den Literaturwerken sind es hauptsächlich die Götter, die sich in andere Gestalten oder Personen verwandeln. Nur einmal im *Zweiten Setna-Roman* sind es Hor, Sohn der Nubierin, und seine Mutter, die sich in Tiere verwandeln. Das Unsichtbarwerden gehört ebenso in diese Kategorie. Auch hier sind es wieder die Götter, die dazu in der Lage sind. Nur der Golem von Meri-Re und Hor, Sohn der Nubierin, sind nicht-göttliche Protagonisten, die unsichtbar werden. Zur transformativen Magie zählt auch die Verwandlung von nicht-belebten Figuren in magische Wesen, die den Willen ihres Schöpfers erfüllen. Außer dem Golem aus Lehm des Meri-Re im *P. Vandier* gehören dazu noch die zahlreichen Wachsfiguren, die in *P. Westcar* und mehreren demotischen Erzählungen erschaffen werden. Dies ist ein häufiges Motiv: Priester-Magier, die Kreaturen erschaffen, die ihren Willen ausführen. Literaturwissenschaftlich ist das ein Sakrileg und widernatürliches Handeln, als Mensch Lebewesen zu schaffen. Die Protagonisten lassen dabei Tiere entstehen, die auch göttliche Manifestation sein können, Boote mit Ruderern, Träger mit Sänften für Prozessionen oder zum Herbeiholen von Herrschern oder auch Priester zur Durchführung einer Bestattung, also einer Kultpraxis. Petese erschafft zudem zwei Paviane für seine Frau, damit diese ihr Geschichten erzählen können. Es handelt sich bei der Erzeugung von Figuren um raffinierte, fortgeschrittene Magie, die nur ausgewählte Magier durchführen können und dies für ihre persönlichen Zwecke oder zum Schutz des Herrschers tun. Das Formen der Figuren ist ein Handwerk, aber

die Belebung der Wachsfiguren mit Atem und das Aussenden mit Befehlen eine magische Handlung, die in der Regel durch einen Spruch aus einem magischen Buch erfolgt.

Weitere spezielle magische Praktiken, die für dieses Kapitel herausgesucht worden und recht singulär sind, sind *historiolae*: Nur im *Zweiten Setna-Roman* kommt so eine ‚Geschichte in der Geschichte‘ mit mythischem Präzedenzfall vor. Nirgendwo werden *voces magicae* verlautbart, die ein Vorleser hätte intonieren können. Auch Götterbedrohungen sind selten: Ein Beleg findet sich in der Geschichte von *P. Petese 1*, als Petese den Ach-Geist festhält. Die Konzeption von Magie als unter den Wolken fliegend ist ebenso nur im *Zweiten Setna-Roman* präsent. Dass man sich durch Verbrennen und Trinken einer Schriftrolle Wissen einverleiben kann, steht so nur im *Ersten Setna-Roman*. Das *Zweibrüdermärchen* und der *Zweite Setna-Roman* verfügen über verabredete magische Zeichen als Kultpraxis, die zwischen Protagonisten gesetzt werden. Funktion solcher Zeichen in den Literaturwerken ist, dass diese auch wirklich eintreten und die Handlung nachhaltig verändern. Die Geschichten sind dramaturgisch so geplant worden, dass diese Zeichen nicht ohne Grund an einer Stelle als Thema vorkommen, denn sie sollen wieder aufgegriffen werden.

Die Funktionen von magischen Praktiken in Literaturwerken sind also vielfältig: Antreiben der Handlung, Thema der Geschichten wie beispielsweise das Zauberbuch des Thoth im *Ersten Setna-Roman* oder das Duell der Magier im *Zweiten Setna-Roman*: Hier ist Magie das zentrale Mittel, mit dem der Konflikt überhaupt erst beginnt und dann ausgetragen wird. Magische Handlungen können natürlich auch für spektakuläre Details innerhalb von Literaturwerken sorgen und Neugier wecken. Die Praktiken decken sich weitestgehend mit den rituellen Texten, wenngleich zahlreiche Ritualelemente oder -schritte nicht vorkommen: Da wäre noch mehr Potential gewesen, und vielleicht werden wir ja durch die Entdeckung neuer Literaturwerke in der Zukunft überrascht. Magie ist sicherlich in der Literatur überrepräsentiert im Vergleich zur Anwendung im täglichen Leben. Das liegt auch daran, dass das Thema faszinierend ist und ein gewisses Bedürfnis nach fernen Welten, geheimem Wissen und Eskapismus befördert. So mancher Rezipient wird sich wohl die gleiche Auserwähltheit und Fähigkeiten gewünscht haben wie die mächtigen Priester-Magier der narrativen Texte.

2.9 Funeräre Praktiken

„Der Tod, wenn er uns zuteilwird, ist der Weg von jedermann“ – heißt es in einer Passage in der Erzählung von *P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*.⁴³⁸ Solche allgemeinen Maximen zum Tod finden sich vor allem in Weisheitstexten. So sind es die Götter, die Herren über Leben und Tod sind (*P.Insinger*, Kol. 28, Z. 4): „Der Gott, der in der Stadt ist, ist es, auf dessen Geheiß Leben und Tod seines Volkes (erfolgen).“ Derlei Aussagen sind in diesem Genre zuhauf anzutreffen.

Dieser Abschnitt gibt eine Übersicht über Kultpraktiken rund um die Bestattung, also Mumifizierung, Trauer und Rituale mit Verstorbenen.⁴³⁹ Doch zuvor geht es um Todesursachen, die einen Kultbezug haben.

In der Regel wird immer vom Toten oder Verstorbenen gesprochen. Ein Leichnam wird nur im Zusammenhang erwähnt, wenn eine korrekte Mumifizierung nicht gewährleistet werden kann, wenn tote Körper einfach ins Wasser geworfen werden.⁴⁴⁰ So verbrannten die 75 Kinder des Schlangengottes im *Schiffbrüchigen* zu einem Leichenhaufen (Z. 125–132, h3.yt).

Der Ba möchte dem Leichnam des *Lebensmüden* Kühlung zufächeln und für Ernährung sorgen (*Lebensmüder*, Z. 43–49). In der *Setna-Geschichte* von *P.Carlsberg inv. 207*, Kol. x+2, Z. 22–26, soll hinter die Leichname der Eltern des Ach-Geists etwas gegeben werden, was leider nicht überliefert ist.

Verständlicherweise negativ konnotiert ist das Verwesen einer Leiche. Durch einen Vergleich damit wird in der *Lehre des Cheti* der Beruf des Köhlers geschmäht (§ 17, 1): „Der Köhler (?): seine Finger sind verwest; ihr Geruch (wörtl.: der Geruch davon) ist (der von) Leichnamen.“ Dieser Vergleich rückt den Köhlerberuf in die Nähe der Welt der Toten, in einen Zustand der Nicht-Zivilisation, weil keine korrekte Mumifizierung stattfindet.

Das Konzept des ‚Zweiten Tods‘, d. h. nach dem physischen Ableben auf Erden die Vernichtung im Jenseits durch die Ammit, weil das Herz im Totengericht schwerer war als die Maat-Feder bzw. die Auslöschung des Namens, erfährt im Ägyptischen keine explizite Bezeichnung, kann aber religionswissenschaftlich gefasst werden.⁴⁴¹ Richard Parkinson hat eine Textstelle im *Lebensmüden*, Z. 9–10,

438 *P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 16–18.

439 Einführend Assmann (2004b).

440 *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 6, 3–10: „Die Anhänger (?) des Königs werden zu Ehrwürdigen/Versorgten werden. (Aber) es gibt kein Grab für den, der gegen seine Majestät rebelliert. (Denn) sein Leichnam ist etwas, das ins Wasser geworfen ist. Möget ihr dieses tun, damit eure Körper in guter Verfassung sein werden. (Und) ihr werdet es (als etwas) für die Ewigkeit befinden.“; weitere Erwähnung von Leichen in § 4, 1–9. Unklar ist eine Passage in der *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, § 15: „... Leichen des/von Fremden, weil er doch [ein ...] ist (oder: weil er gegen ihn ... ist).“

441 Hertz (1907).

vor diesem Hintergrund diskutiert: „Es wird durch sein Eingreifen (?; wörtl.: seine Hand) nicht passieren, daß er (am) Unglückstag (wörtl.: Tag der Schwierigkeiten) verschwinden kann.“⁴⁴² Der Unglückstag ist natürlich der Todestag. Wie stark die Sorge der Ägypter war, den zweiten Tod zu erleiden, zeigt sich in der ganzen Erinnerungskultur, die dazu dient, das Andenken und den Namen einer Person zu erhalten.⁴⁴³

2.9.1 Beschreibungen des Todes

Beschreibungen des Todes einzelner Personen beinhalten oft kultische Bezüge, weshalb ich sie hier mit aufgenommen habe. Zahlreiche Passagen erwähnen zudem metaphorische und euphemistische Formulierungen, um den Tod, insbesondere den Herrschertod, in den Literaturwerken auszudrücken. Diese sind hier nicht das Thema. Allerdings stehen dahinter Zeichen wie Todesomen, die für Rezipientenschaft wichtige Marker zum Fortgang der Handlung beinhalten.

Der Tod ist ein zentrales Thema in der *Geschichte des Sinuhe*. Als Leser erfährt man nicht nur vom Tod des Pharaos zu Beginn der Geschichte, sondern auch davon, dass Sinuhe nach Ägypten zurückkommen soll, um dort zu sterben. Dies scheint bald soweit zu sein, wie die folgende Passage verdeutlicht und den Moment des Sterbens beschreibt (Version B, Z. 170–173):

Nahe bin ich dem Dahingehen. (Dann) mögen sie mich geleiten zur Stätte der Ewigkeit, (daß) ich der Allherrin folgen kann! Ach, (daß) sie mir (doch) mitteilen möge, (daß) es ihren Kindern gut geht! (Dann) möge sie die Ewigkeit durchwandeln über mir!

In der Folge werden zahlreiche funeräre Kultpraktiken beschrieben. Im *Zweibrüdermärchen*, Kol. 12, Z. 4–7, ist der Tod eine sich selbst erfüllende Prophezeiung. Bata weiß, als er sein Herz auf einer Tanne versteckt, dass irgendwann der Zeitpunkt kommen wird, dass er stirbt. Seine Frau, die davon weiß, verrät sein Geheimnis dem Pharaos:

„Veranlasse, dass die Tanne <ge>fällt <wird> und dass man sie zerhackt!“ Dann ließ man (d. h. Pharaos) Infanteristen mit ihrem Werkzeug losgehen, um die Tanne zu fällen. Dann gelangten sie zu der Tanne. Dann fällten sie die Krone, auf der das Herz des Bata war. Dann fiel er in d(ies)em Augenblick tot um.

⁴⁴² Parkinson (2002) 219.

⁴⁴³ Cf. dazu den Abschnitt 2.1 in diesem Kapitel.

Das Herz des Bata wird kurioserweise nicht vernichtet oder mitgenommen – daran hatte die böse Frau wohl kein Interesse bzw. ist ihr dieses Detail nicht aufgefallen. Aber sie weiß von dem Umstand. Für das Fortgehen der Geschichte ist dieser Umstand notwendig.

Als Bata Pharao ist, prozessiert er gegen seine Frau. Vermutlich bekommt sie die Todesstrafe. Jedoch das wird nicht gesagt, sondern nur in einem einstimmig vollstreckten Urteil ausgedrückt. Die Passage enthält auch einen Verweis auf den Tod des Bata – am ‚Tag des Landens‘ (Kol. 19, Z. 3–7):

Da sagte man (d. h. der neue Pharao, also Bata): „Lasst mir die hohen Beamten Seiner Majestät – LHG – holen! Ich will sie von allen Angelegenheiten, die mit mir geschehen sind, wissen lassen.“ Da(nn) brachte man ihm seine Frau. Dann prozessierte er mit ihr vor ihnen. Dann stimmte man (ihm) zu (wörtl.: Dann machte man „Ja“ unter ihnen). Dann brachte man ihm seinen großen Bruder. Dann ernannte er ihn <zum> Kronprinzen im gesamten Land. Dann <verbrachte> er 30 Jahre als König von Ägypten. Dann schied er aus dem Leben. Dann trat sein großer Bruder an seine Stelle (am) Tag des Landens (d. h. am Todestag des Bata).

Ein großer Teil der Geschichte auf *P. Vandier* dreht sich um das Sterben, genauer gesagt um den Stellvertretertod, begleitet von zahlreichen Kultpraktiken. Der Priester-Magier Meri-Re geht für den Pharao in den Tod, um ihm eine längere Lebenszeit zu verschaffen. Während der ganzen Erzählung schwingt die Hoffnung mit, dass Meri-Re irgendwann wieder auf die Erde zurückkehren kann (*P. Vandier*, Kol. 2, Z. 1–3):

Merire graute (?). Er weinte tränenreich und schluchzend (?) (wörtl.: indem er wie Wasser war und indem er geschnitten war⁴⁴⁴). Er sagte: „Hoher Herr, das, w[as] mir [geschieht], ist (schon fast) die Angelegenheit eines Balsamierers, den man [nicht] vor einem (bestimmten) Tag herbeiruft. Schau, (m)ich – ohne dass man mich die Güte Pharaos [– LHG –] hat sehen lassen, sucht man mich [zu tö]ten (wörtl.: sterben [zu lassen]). Obwohl ich (noch) außerordentlich jung bin, [schickt man mich] in den Tod (?).“ Wider besseres Wissen antwortet der lügnerische Pharao in Kol. 2, Z. 3–4: „Oh, möge<st du> {er} leben! Ich will dich dies wissen lassen: Du wirst leben. Du wirst nicht sterben. [...] gehen, um [mich] leben zu lassen. Solltest du einer sein, der das nicht überlebt (wörtl.: „Bist du der, der nicht leben wird“)?“

444 Oder „indem er wie aufgestautes Wasser war“ nach Quack (1995b) 164.

Doch Meri-Re entgegnet in Kol. 3, Z. 7–8: „[Wer] wird wissen, wie es geschehen (könnte), dass ich nicht sterbe?“ Bekanntlich kann niemand so einfach aus der Unterwelt wieder zurückkommen, aber vermutlich gelingt dies Meri-Re im weiteren Verlauf der Erzählung.

In der ägyptischen Geschichte *P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis*, Kol. 6, Z. 13–16, sagt eine Frau von sich, dass sie sterben wird. Sie bringt zahlreiche Bezüge zu Göttern, deren metaphorischer Gehalt leider nicht vollends klar ist. Es werden Osiris und Isis erwähnt, eventuell die Götter der fünf Epagomenentage. Eine Person wird beschuldigt, dass ihre Prophezeiungen nicht eingetreten sind. Wie das mit dem Tod der Frau in Zusammenhang steht, entgeht uns leider:

... das Ansehen(?) seiner Hunde – das Meer [...] ihr Kanal von Salben des Starkseins (d. h. starken Salben) gegen jeden Mörder. Der sich Umdrehende (= Sirius?) ist erschienen [...] ... Meister ... der Schrecken des Unglücks(?). Er erbeutete, er brachte. Er [...] den Himmel], die Erde (und) die Unterwelt. [O] Lebensodem, der bei mir ist – ich bin vor ihr, meiner (bzw. meine) Mutter Isis! Denn ich werde sterben. Ich werde sie diese Vorwürfe wissen lassen, ehe [...]. In deinen Ratschlägen ist keine Weisheit. Deine prophetischen Worte sind nicht eingetreten in [...] Die, zu der die fünf Götter gesprochen haben, hat nicht gearbeitet, das heißt(?), sie entschieden(?) es nicht.

Weiter unten in der Kolumne wird vielleicht ein Totenvogel erwähnt – ein Todesomen? Ein Mann bittet Imhotep, jemanden alt werden zu lassen(?) – vielleicht die kranke Frau (Kol. 6, Z. 23–25):

„Siehe, laß [...] alt werden(?)! Siehe, das ist meine Bitte an dich, bis der Totenvogel(?) ihn packt(?), [indem?] es keinen Toten gibt. Laß ihn dort nicht verweilen im Unglück! Nicht hat [...] hinter diesem Mädchen [...]. Sie opferte(?) dir. Gib ihr den Weg des Lebens (d. h. Lebensunterhalt)! Sag mir [...]!‘ [...] Stunde des Erzählens. Sie vollendete die Worte des Sagens [...].

Eine andere Formulierung des Todeszustands ist die, zu einem Osiris zu werden. So wird vom verstorbenen Pharao Inaros gesprochen (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 7, Z. 17–18): „Noch etwas: [...] Er ist wiederum als Osiris erschienen.“ Vergleichbar ist eine Passage in der *Lehre des Amunnacht*, O. Cairo ohne Nummer, § 3, Z. 4, worin es vermutlich um den Tod geht: „Erscheine als Gott (?) [...] Lebenshaus (?) [...]“. Die Osiriswerdung ist eine relativ alte Vorstellung innerhalb der ägyptischen Religionsgeschichte

Als Petese die 40 Tage vollendet, die ihm vom Leben noch übrig sind, geht er in seinen Keller, den er eigens für die Mumifizierung präpariert hatte. Bemerkenswert

ist die Erwähnung eines guten und eines bösen Geists, die einem Menschen innewohnen, und dass er sofort zu einem Schatten wird (*P. Petese 1*, Tebt A, Kol. 5, Z. 19–23):

Er kam herunter [zu seinen] Gemächern im Erdboden, mit anderen Worten: seinen Gemächern des Hinscheidens. Er salbte sich mit [...] eine Bysosbinde. 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(?)].

Diese Darstellung findet in den literarischen Texten keine Parallele. Die Geister (?) scheinen sich sofort an den Mumifizierungsvorgang zu machen. Ob sich dahinter Ka und Ba verbergen – oder wahrscheinlich die magischen Priesterfiguren, die Petese wieder erschaffen hat, die ihn bei den Ritualen unterstützen?⁴⁴⁵

Der Ba scheint zumindest zu wissen, wie nach dem Tod eines Menschen vorzugehen ist. Als der Königssohn Djedefhor den Magier Djedi abholt, begrüßt ihn dieser mit einer Serie von guten Wünschen (*P. Westcar*, Kol. 7, Z. 23–26):

Willkommen, willkommen, Djedefhor, Königssohn, [Gelieb]ter seines Vaters! Es möge dich loben dein Vater (Kartusche|Cheops|Kartusche), gerechtfertigt. Er möge deinen [Pla]tz vorn sein lassen unter den Alt(ehrwürdigen). 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).

In dieser Huldigung erwähnt Djedi sogar noch eine Kultpraxis im Rahmen der Bestattung – das Verhüllen des Leichnams.

Eine ähnliche Beschreibung findet sich in der *Lehre des Amenemhet*: Dort sind die fortgehenden Füße das Motiv, mit dem Amenemhet seinen Todesmoment ausdrückt (§ H14d–f):

O Sesostris, mein Sohn, meine Füße gehen fort, während (?) mein eigenes Herz sich (dir/mir?) nähert (?; oder: du bist/dir gehört mein eigenes Herz), (indem/und) meine Augen dich betrachten.

⁴⁴⁵ Die Passage ist noch nicht völlig geklärt, cf. Escolano-Poveda (2020a) 38–39 mit den Interpretationen.

Das Fortgehen ist auch in einem der *Weisheitstext(e) aus El-Lahun* thematisiert (P.London UC inv. 32107E + H, Z. x+2): „[...]Leute, auf der Stelle geht der Verstorbene hinaus. (?)“

Vielleicht korrespondiert der Todesvogel in *P.Saqqara dem. 1, 2 ro, Die Rache der Isis* mit dem Todesboten in der *Lehre des Ani*, der die Menschen abholt (P.Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 17–Kol. 18, Z. 3):

Wird dein (Todes)bote kommen, um dich mitzunehmen, (dann) wird er < dich > gerüstet/bereit finden. Wahrlich, < er > macht es sich deinetwegen nicht bequem (d.h. er wartet nicht, legt keine Pause ein) mit der Begründung (wörtl.: um zu sagen): „Siehe, der, der gekommen ist, (um dich mitzunehmen,) er hat sich (schon) vor dir fertig gemacht.“ Sage nicht: „Ich bin ein zu junger Bursche, als daß du < mich > mitnimmst“, weil du (den Augenblick) deines Todes nicht kennst. Wird der Tod kommen, (dann) wird er das Kind, (insbesondere das,) das (noch) auf dem Schoß seiner Mutter ist, {geleiten} <rauben>, ebenso wie den, der alt geworden ist.

Dabei ist auch an die Stelle im *Beredten Bauer* zu denken (Version B1, Z. 142–152), als der Bauer Rensi mit dem Boten des Krokodilsdämons Chenti und der Sachmet zur Zeit der ‚Seuche des Jahres‘ vergleicht. Die Idee, dass der Tod als Bote (p3y=k jpw.t) personifiziert wird, der den Menschen abholt, gibt es nur in der *Lehre des Ani*. Er holt den jungen wie den alten Menschen zum Sterben. Keiner kennt seinen Todeszeitpunkt. Der Bote akzeptiert keine Begründungen. In der Lehre wird daher geraten, darauf vorbereitet zu sein.

Todesbote, Totenvögel, Ba und Füße, die Richtung Totengericht gehen – all dies sind Motive, die das Unfassbare und das nicht rational Nachvollziehbare, nämlich den Tod und den Gang ins Totenreich, literarisch versuchen darzustellen. Kaum ein Mensch wird sich der Neugier über Schilderungen entziehen können, was nach dem Tod kommt und vom Leben bleibt, und solche Passagen sprechen Rezipienten v.a. auf einer emotionalen und kognitiven Ebene an.

In den Lebenslehren sind es vor allem die üblen Charaktere mit ihren schlechten Eigenschaften und die weniger angesehenen dargestellten Berufe, die dem Tod nah sind. Die Götter sind es, die darüber verfügen, welchen Charakter ein Mensch hat und wie lange sein Leben dauert (*P.Insinger*, Kol. 20, Z. 10): „Wer in der Mitte des Lebens gestorben ist – was er getan hat, weiß der Gott.“ Der Tod kann einen Menschen bereits aufgrund kleiner Vergehen ereilen (*P.Insinger*, Kol. 24, Z. 21–22, und Kol. 25, Z. 5–6):

„(Auch ein) kleines Geschenk kann Töten verhindern. Das Herz mit seinem geringen (Umfang) erhält doch seinen Besitzer (am Leben).“ „(Auch) ein

kleines Unrecht – er (d. h. man) eilt (deswegen) zum Tode. (Auch) eine kleine Wohltat bleibt dem Gott nicht verborgen.“

Dies gehört zu den Schicksalsdarstellungen, die Thema von Kapitel 5 sind.

2.9.2 Funeräre Rituale, Totenkult

2.9.2.1 Begräbnisriten und Mumifizierung

Die *Geschichte des Sinuhe* beinhaltet viele Details, wie eine Bestattung abzu-
laufen hat: Mumifizierung, Bestattungsprozession mit Klagen und Beisetzung. Wichtig ist,
in der Heimat beigesetzt zu werden, auch wenn Sinuhe geflohen ist und im Ausland
lebte (Version AOS, Z. 59–64):

[...] Jeglicher Gott, der diese Flucht bestimmte, mögest [du] gnädig sein
... (was?) du mir vorgeworfen hast, <ich> kenne es nicht! Willst du mich
wirklich schlecht behandeln? Gewiß wirst du mich den Ort sehen lassen,
[an dem mein Herz] (schon) den Tag verbringt! (Denn) [was ist wichtiger
als] die Bestattung (Vereinigung mit der Erde) deines Leichnams in dem
Lande, in dem du geboren wurdest. [...]

Sinuhe soll nicht nach den Riten der Fremdländer bestattet werden. In einer Passa-
ge werden die vorderasiatischen Bestattungspraktiken gegenüber der ägyptischen
Mumifizierung herabgewürdigt (Version AOS, vo., Z. 47–48; die Variante in Versi-
on B, Z. 258–259, ist kürzer):

(Doch) dies ist keine Kleinigkeit, die Bestattung [deines] Leichnams! Dei-
ne Beisetzung wird [nicht] durch die Fremdländischen geschehen. ([Nicht]
wird es dein Beisetzen durch die Fremdländischen geben)! Man soll dir
keine (Grab)einfriedung machen (nicht deine Grabeinfriedung machen)!

Dass er dem Tod relativ nahe zu sein scheint, belegt die Passage in Version B:

Nahe bin ich dem Dahingehen. (Dann) mögen sie mich geleiten zur Stätte
der Ewigkeit, (daß) ich der Allherrin folgen kann! Ach, (daß) sie mir (doch)
mitteilen möge, (daß) es ihren Kindern gut geht! (Dann) möge sie die Ewig-
keit durchwandeln über mir!

Im Unterschied zu den fremdländischen Riten werden die Mumifizierung, die Be-
stattungsprozession und das Grab positiv geschildert (*Sinuhe*, Z. 190–199):

Du gedenkst (auch) des Tages der Bestattung, des Hinübergehens zur Ehrwürdigkeit. Man wird Dir die Nacht ausrichten mit Balsamierungsöl (und) Leinenbinden aus den Händen der Tait (Göttin der Webkunst). Man wird für Dich die Bestattungsprozession vollziehen am Tage des Begräbnisses. Die Mumienhülle sei von Gold. Die Mumienmaske (der „Kopf“) sei von Lapislazuli. Der Himmel ist über Dir, (während) Du im Sargschlitten liegst („gelegt bist“). Rinder ziehen Dich. Sänger sind vor Dir. (Und) man wird den „Tanz der Entschlafenen“ vor deinem Grabe vollführen. Man wird Dir den Opferbedarf ausrufen. (Und) man wird schlachten vor deinen Opfersteinen. Deine Pfeiler(halle) sei gebaut aus weißem Kalkstein inmitten <der Pyramiden(anlagen)> der Königskinder. Du wirst nicht im Fremdland sterben! (Denn) die Asiaten sollen Dich nicht beisetzen! Du sollst nicht in ein Widderfell gelegt werden! (Und) man soll Dir <keine> Grabeinfriedung (Steinkreis) machen! Das alles ist mehr als das Erschüttern des Landes (Landesverrat)! Sorge Dich um <deinen> Leichnam (und) komm (zurück)!

Sinuhe berichtet außerdem in zahlreichen Details davon, wie seine Grabanlage aussieht (Version B):

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 Arbeitsvorsteher, die in der Nekropole sind, bemühten sich („durchzogen das Land“) um sie (die Pyramide). Jegliches (Grab)inventar, das in die Grabkammer (Grab-schacht) gegeben wird, es wurde dafür gesorgt („es wurde sein Bedarf damit gemacht“). 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 („bestrichen“), ihr Schurz mit Elektron („Weißgold“). 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.

Damit wird ein ganzes Set an Dingen erwähnt, die aus Anlass der Bestattung und zum Totenkult des *Sinuhe* aufgeföhren werden – ein regelrechtes „Staatsbegräbnis“: Grab, Grabbeigaben, Grabstatue, Mumifizierung, Bestattung, Trauer, Opfergaben, Totenpriester, Totenstiftung.

Es gibt keine literarische Darstellung, die das gleiche Maß an Ausführlichkeit aufweist wie diese.⁴⁴⁶ Zu Beginn dieser Zusammenstellungen steht ein Thema, dem sich auch der antike Mensch zu stellen hatte: der Vorbereitung der Bestattung, die recht früh zu Lebzeiten anfang. Ein wichtiger Punkt ist dabei die Finanzierung, die weiter unten im Abschnitt zur Totenstiftung mit der Bezahlung der Priesterdienste nach der Bestattung noch einmal aufgegriffen wird. Hier geht es zunächst um die Finanzierung des Grabes, der Grabbeigaben, der Mumifizierung und des Tages der Beisetzung.

Allgemein wird in den Lehren seit *Hordjedef* dazu aufgerufen, sich frühzeitig um die Bestattung zu kümmern, so auch in *P. Insinger*, Kol. 2, Z. 9–13, wieder unter der Erwähnung der Charaktere:

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.

Guten Charakteren folgt nach einem schönen Leben ein schönes Begräbnis (*P. Insinger*, Kol. 35, Z. 7). Das Anhäufen von zu viel Besitz für den Jenseitshaushalt wird aber auch kritisch betrachtet (*P. Insinger*, Kol. 18, Z. 12–16):

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 (den „Berg“) mitnehmen können. Dem, der (sie) 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.

Dass recht viel Geld für eine Grabausstattung aufgewendet werden konnte, zeigen zwei demotische Erzählungen. So wünscht sich der alte Priester, der Na-Ner-Ka-Ptah vom Zauberbuch des Thoth erzählt, u. a. Geld für seine Bestattung (100 Silberdeben; *Erster Setna-Roman*, Kol. 3, Z. 15–17). Petese kann sein Budget dafür aufbessern, indem er 500 Silberstücke aus den Schatzhäusern des Re von anderen

446 Zur Mumifizierung allgemein cf. Töpfer (2017); Janot (2014).

Priestern erzielt, mit denen er noch eine Rechnung offen hatte (*P. Petese* 1, Tebt. A, Kol. 3, Z. 5–11; es ist die Rede von verborgenen Büchern, die Petese verkauft). Auch wenn die Bücher sehr wertvoll sind, sind diese Summen sicher nicht realistisch, sondern hohe Fantasiebeträge, die den Rezipienten hier genannt wurden.

Nach dem Tod, dessen Eintritt bereits weiter oben nach den literarischen Quellen diskutiert worden ist, kommt die Mumifizierung. Der formelhafte Ruf nach einer korrekten Einbalsamierung ist Teil von guten Wünschen wie in *Wermai* (Briefeinführung, Kol. 2, Z. 1–4)⁴⁴⁷ und in der *Satirischen Streitschrift* (Briefeinführung, § 43, 3–47, 2):

Mögest du gesalbt werden mit bestem Salböl, wie die Gerechten. Mögest du [eintreten in dein Grab], indem du balsamiert bist in {(dem Ort) Ranefer} <dem Balsamierungshaus>, bis du deine Zeitfrist von 1/20 von 1400 (d. h. 70 Tagen) unter der Obhut (wörtl.: auf den Händen) des Anubis vollendet hast. Mögest du dein Grab der Nekropole betreten. Mögest du dich unter die fähigen Bas mischen, damit du dich zu ihnen gesellst. Mögest du triumphieren/gerechtfertigt werden in Busiris bei Onnophris, wobei du dauerhaft bist in Abydos vor den beiden ...?... (Var.: vor [On]uris-Schen). Mögest du nach U-peqer (Ortsname in Abydos) übersetzen wie das Gefolge des Gottes. Mögest du Brot-in-der-Erde am Speisenhügel (Ortsname in Abydos) essen.

Neben der Salbung findet sich der Hinweis auf die 70 Tage des Mumifizierungsprozesses, auf Anubis, der den Toten zum Totengericht leitet, und den Wunsch, dass sich der Tote zu den heiligen Verklärten gesellen und Opfergaben empfangen möge.

Die 70 Tage der Mumifizierung⁴⁴⁸ werden auch in *P. Rylands* 9, Kol. 10, Z. 7–10, erwähnt, als Sematauitefnacht nach Herakleopolis kommt, um an einem Begräbnis teilzunehmen. Es wird außerdem gesagt, dass die Balsamierung in einem Zelt stattfindet:

Er kam nach Herakleopolis. Er sprach zu Peteese, Sohn des Irturu: „Geh fort in den Süden! Inspiziere im Gau! Laß nichts verkommen! Ich werde hier in Herakleopolis bleiben, bis der Schiffsmeister bestattet wird.“ Peteese, Sohn des Irturu, kam nach Süden, indem er in seiner (gewohnten)

447 „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!“

448 Dazu Theis (2011); Theis (2015); Theis (2010); Töpfer (2015) 346–351.

Weise weiterhin inspizierte. Peteese, der (verstorbene) Schiffsmeister, verbrachte 70 Tage im Einbalsamierungszelt. Er wurde in seinem Grab in Per-Usir-iir-ger(?) beigesetzt.

Vermutlich fand die Beisetzung im Tempel statt.⁴⁴⁹ Der gleiche Text erwähnt das Einwickeln der Toten in Binden (Kol. 14, Z. 1–4).⁴⁵⁰ Die zeitliche Sequenz der Mumifizierung wird auch im *Ersten Setna-Roman* ausgeführt (Kol. 4, Z. 24–25):

Der Pharao veranlaßte, daß sie ihm (dem verstorbenen Na-Nefer-Ka-Ptah) nach 16 Tagen Eintritt in das „schöne Haus“ (die Stätte der Einbalsamierung) verschafften, Bekleidung nach 35 (Tagen), Beisetzung nach 70 Tagen. Man ließ ihn in seinem Sarg an seinen Ruheplätzen (sic) ruhen.

Na-Nefer-Ka-Ptah hatte sich bestimmt ein Grab in der Nekropole von Memphis vorbereiten lassen. Als sein Sohn und seine Frau in Koptos bestattet wurden, war die Beschreibung nicht so ausführlich (Kol. 4, Z. 8–11). Zum Ende der Erzählung ist eine Umbettung aller nach Memphis veranlasst worden.

Zur Mumifizierung gehören, wie bereits mehrfach zitiert, wohlriechende Harze und Öle zur Auskleidung des Körpers. Diese können z.B. von der Lospflanze stammen (*P. Saqqara dem. 1*, 1, Kol. 14, Z. 23–24), in dem eine Person spricht: „Ich begeben mich(?) zum „Haus des Ruhens“ (= Begräbnisplatz in der Nekropole von Memphis). [...] die Gewänder, die in Lotos(öl) getaucht waren auf [...]“. Den Akt des Balsamierens führen spezielle Personen durch (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 8, Z. 12–18):

Der Große des Ostens Pekrur 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,

449 ZudieserStellealsmöglichemBelegfüreinBegräbnisimTempelbereichcf. Quack(2006a)117.

450 „Peteese, Sohn des Irturu, ließ sich an Bord bringen, indem er sprach: ‚Ich werde nach Theben segeln.‘ Neithemhet, seine Tochter, weinte vor ihm, (indem sie) antwortete: ‚Die Jungen, die umgebracht worden sind, sind (immer noch) im Tempel. Sie sind (noch immer) nicht herausgebracht worden.‘ Peteese ging in den Tempel. Er ließ die beiden Jungen suchen. In einem Magazin des Allerheiligsten fand man sie. Er ließ sie herunterholen. Man wickelte sie in Leinwandbinden (wörtl.: man gab ihnen Binden). Es war eine große Totenklage in der Stadt. Die Jungen wurden beigesetzt.“

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 (äg. Plural), 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.

In diesem Fall lässt man besondere Sorgfalt walten, denn es handelt sich um die Mumifizierung des Fürsten Inaros, um dessen Begräbnis sich der Konflikt dieser Erzählung umspinnt.

Ein ganz unüblicher Fall wird in der Erzählung um Petese in *P. Petese 1*, Tebt. A geschildert. Nachdem dieser erfahren hatte, dass er nur noch 40 Tage zu leben habe, richtet er eine Balsamierungsstätte in seinem Keller ein (Kol. 4, Z. 22–30).⁴⁵¹ Er tut dies heimlich, damit seine Frau davon nichts mitbekommt. Bevor er stirbt, begibt er sich dahin, wird zu einem Schatten und sein guter und sein böser Geist (vielleicht von ihm geschaffene Wachsfiguren) beginnen sofort mit der Mumifizierung (Kol. 5, Z. 19–23):

Er kam herunter [zu seinen] Gemächern im Erdboden, mit anderen Worten: seinen Gemächern des Hinscheidens. Er salbte sich mit [...] einer 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(?)].

Das ist ein Kuriosum innerhalb der ägyptischen Literatur, dass jemand seine eigene Mumifizierung selbst vornimmt, weil er seinen Todeszeitpunkt kennt.

Nach der Mumifizierung konnte die Grablegung stattfinden. Dies geschah in der Regel durch eine Prozession von der Stadt in die Nekropole. Die konziseste Beschreibung mit der Betrachtung von Statusunterschieden finden wir im *Zweiten Setna-Roman*, in der dem Leser eines klar werden sollte: Egal, wie reich ein Mensch auf Erden war und dementsprechend prunkvoll seine Begräbnisprozession ausfällt: Die Götter sehen auf das Herz, d. h. auf die guten und schlechten Taten, die ein Mensch in seinem Leben begangen hat. Der Rezipient schaut hier durch die

451 „[...] von seiner Hand, um die A[usrüstung](?) zu machen [...] ihn im Einbalsamierungshaus mit [...] seiner Bestattung [...] sie (Pl.) wünschen (bzw. suchen), ehe irgendjemand [...] hinaufsteigen [...] ihn nicht. Er begab sich unverzüglich mit seinem Diener(?) (zu) [...] um zu tun [...] ,Ich [werde dir] alles geben, was gehört [...] sein Begräbnis, [ohne daß] irgendjemand ... es.‘ [...] seine ebenerdigen Gemächer [...].“

Perspektive des Setna auf die Vorgänge bei der Totenprozession und später in der Unterwelt (*Zweiter Setna-Roman*, Kol. 1, Z. 15–23):

[Eine Stunde] war es, die geschah (d.h. zu einem bestimmten Moment, einer bestimmten Zeit ...). [Se]tne hörte eine klagende Stimme (wörtl.: die Stimme eines Klagens, o. ä.). [...] er schaute [vom Fenster(?)] seines Hauses (äg. Pl.!) [herunter]. [Er erblickte den Sarg eines Reichen (o. ä.),] der in die Nekropole hinausgetragen wurde, indem das Klagegeschrei [sehr groß war (o. ä.) und indem die Ehren [verglichen mit ihm (Siosire)] selbst zahlreich waren. [Er] schaute [nochmals(?)] hinunter. Er erblickte [einen Armen, der in die Nekropole hinausgetragen wurde,] [indem] er [in] eine Matte eingewickelt war, indem [...] war, [während] niemand (o. ä.) [auf der Welt] hinter ihm (d.h. hinter dem Leichnam) herging. Setne sprach: „Bei [Ptah, dem großen Gott!] [Besser ist doch der Reiche dran, der] durch die Stimme [der Klage geehrt wird,] als (der) Arme (Geringe), den (äg. irrtümlich(?) Pl.: die) sie in die Wüste hinaustragen!“ [Siosire sprach: „Möge man für dich in der Unterwelt tun (o. ä.) ganz so (wörtl.: in der Art [dessen, was] etc.), wie für diesen Armen/Geringen in der Unterwelt getan werden wird. [...] Du [...] in der Unterwelt.“ [...] [Set]nes Herz war des[wegen] sehr [betrübt]. [...].

Der Leser oder Zuhörer dieser Passage muss sehr verwundert gewesen sein, warum Setnas schlauer Sohn Si-Osiris seinem Vater das Begräbnis eines armen Mannes wünscht und welche Lehre er damit vermitteln möchte. Die Auflösung gibt es, als beide die Unterwelt besuchen (Kol. 2, Z. 8–15):

Setne erblickte einen vornehmen/reichen Mann, der in ein Gewand aus Byssos gehüllt war und sich dem Orte näherte, an dem sich Osiris befand, indem der Rang, in dem er sich befand (d.h. den er innehatte), sehr hoch war. Setne wunderte sich gar sehr über das, was er in der Unterwelt sah. Siosire ging vor ihm hinaus. Er (Siosire) sprach zu ihm: „Mein Vater Setne! Siehst du nicht diesen Reichen/Vornehmen, der in ein Gewand aus Byssos gehüllt ist, indem er sich dem Ort, an dem sich Osiris befindet, nähert? Das ist dieser Arme, den du gesehen hast, wie sie ihn aus Memphis heraustrugen, indem kein Mensch hinter ihm ging und er in eine Matte eingewickelt war. Sie haben ihn in die Unterwelt gebracht. Sie haben seine Missetaten gegen seine guten Taten, die er auf Erden getan hatte, aufgewogen. Sie fanden seine guten Taten (Text irrig: Missetaten) zahlreicher als seine Missetaten im Verhältnis zu seiner Lebenszeit, die ihm Thot zugewiesen hatte, um sie ihm zu geben, (und) im Verhältnis zu seinem Glück auf Erden. Es wurde vor (d.h. von) Osiris befohlen, die Grabausstattung (wörtl.: das Begräbnis)

dieses Reichen, den du gesehen hast, wie er aus Memphis herausgebracht wurde und ihm große Ehre zuteilwurde, diesem besagten Armen zu überlassen und (es wurde befohlen,) ihn unter die ehrwürdigen und geisterhaften Verklärten zu bringen, die dem Sokaris-Osiris folgen, indem er dem Ort, an dem sich Osiris befindet, nahe ist. Dieser Vornehme (bzw. Reiche), den du gesehen hast, den haben sie in die Unterwelt gebracht. Sie haben [seine] Missetaten gegen seine guten Taten aufgewogen. Sie haben festgestellt, daß seine Missetaten zahlreicher sind [als sei]ne guten Taten, die er auf Erden getan hat. Sie haben befohlen, daß er in der Unterwelt bestraft werde (bzw.: daß es in der Unterwelt vergolten werde). Er [ist dieser Mann, den du] gesehen hast, indem der Zapfen der Tür des Westens auf seinem rechten Auge eingesetzt ist, indem (die Tür) auf seinem Auge auf- und zugemacht wird (ägyptisch: umgekehrt: schließen und öffnen), indem sein Mund zu/mit einem lauten Schrei geöffnet ist. Bei Osiris, dem großen Gott, dem Herrn des Westens! Als ich dir (vorher) auf der Erde sagte: [„Man wird] dir [tun], wie man diesem Armen tun wird. Nicht wird man dir tun, wie man diesem Reichen tun wird!“, da wußte ich, was mit ihm geschehen würde.“⁴⁵²

Der Gang in die Unterwelt, angeregt durch die zwei Begräbnisprozessionen, dient als Vermittlung von Idealen, die die Lebenslehren vermitteln: Ein gutes Leben führt zu einer guten Position im Jenseits, ein Leben voller Missetaten nicht.

Was die Episode auch zeigt, ist, dass jeder Mensch versuchte, eine Begräbnisprozession je nach seinen Mitteln und seinem Status zu organisieren. Sogar Jubel konnte ein Teil einer solchen Veranstaltung sein (*P. Vandier*, Kol. 6, Z. 13–Kol. 7x, Z. 1), die hier der König Men-Ptah für Meri-Re organisiert. Ebenso ist es der Pharao, in diesem Falle Cheops, der dies für den Magier Djedi tun werde (in der Passage *P. Westcar*, Kol. 7, Z. 14–23 mit einem Wunsch):

[...] ‚Ich bin hierher gekommen, um dich zu rufen im Auftrag meines Vaters (Kartusche|Cheops|Kartusche), gerechtfertigt, damit du die Köstlichkeiten essen kannst, von dem, was der König spendet, die Speisen derjenigen, die zu seiner Gefolgschaft Gehörigen. So dass er dich (dann) geleitet nach einer schönen (d. h. vollendeten) Lebenszeit zu deinen Vorvätern, die in der Nekropole befindlich sind.‘

Die Prozession für den verstorbenen Pharao Inaros bleibt ein Anliegen, so lange nicht alle Grabbeigaben, wie z.B. der Panzer, zusammengetragen sind. Pharao

452 Cf. Quack (2015f) 296–404 mit dem Stand der Forschung zu einigen Motiven dieser Erzählung und den offensichtlichen Brüchen in der Überlieferung, die auch von Nachbarkulturen beeinflusst wurde.

Petubastis verspricht ein „schönes Begräbnis“ mehrfach (*Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 7, Z. 31–33; Kol. 8, Z. 25–27); und Pekrur fragt sich, ob das jemals zustandekommen kann, weil der Panzer noch fehlt (Kol. 8, Z. 27–30). In Kol. 25, Z. 25–26, ist es dann endlich soweit, und ein großes Fest wird gefeiert, eine Stele errichtet und vermutlich goldene Grabbeigaben mitgegeben. In der neuen Version des *Kampfs um den Panzer des Inaros*, Fragment 1, Z. 1, 3 ist es für Petubastis, für den ein Begräbnis durchgeführt wird.

Weitere Beschreibungen einer Grablege sind der Sarg im Tempelgrab, den Meri-Re bekommen soll (*P. Vandier*, Kol. 6, Z. 11–12), die Erwähnung der Gräber des Chamwese und seiner Crew in Byblos, die Wenamun als Abschreckung dienen sollen, weil diese 17 Jahre erfolglos in Byblos verbrachten (*Wenamun*, Kol. 2, Z. 52–53), oder das Begraben des verräterischen Schreibers des Gottesbuchs im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 2, Z. 1–2. Im *Kampf um das Diadem und die Lanze des Inaros*, Kol. 1, Z. 16–17, ist es Pekrur, der vermutlich auch in einem Grab im Tempel des Horus in Biugem bestattet wird.⁴⁵³

Noch mehr Bestattungen kommen in der *Hareus-Geschichte mit Kolophon*, *P. Petese 2*, C1, Kol. 1, Z. 8–14, und *P. Petese 2*, Fragment D8–D9, vor. Letzterer Beleg erwähnt die kuriose Geschichte einer Frau, die in einem Sarg wieder erwacht. In der *Satirischen Streitschrift* sagt der Sprecher von sich, dass er in Abydos bestattet werden wird.⁴⁵⁴ Unklar ist das *Fragment Bresciani, Testi Michaelides Nr. 4*, Z. 5–6, in dem das Wort „Begräbnis“ zu finden ist. Das Lamm, das die Prophezeiung im *Lamm des Bokchoris* machte, wird wie ein vergöttlichter Mensch bestattet – durch den Pharao in einem goldenen Schrein (Kol. 3, Z. 8–10).

Zu einer Prozession für Verstorbene ruft auch die *Loyalistische Lehre des Kairsu* auf. Dabei wird der Aspekt in den Vordergrund gerückt, dass die korrekte Ausführung der funerären Riten vor allem denjenigen nutzen, die sie vollziehen (§ 14, 9–11):

Führt die edle Mumie (?) herein! [Ruft (ihn) bei seinem Namen (im Totenopfergebet)!] [Macht ... für den Ach!] [Bringt Speisen für ...!] [Das ist nützlicher für den, der (es) tut, als für den, für den (es) getan wird.] [Es ist der

453 Nochmals erwähnt in Kol. 2, Z. x+17–23. Cf. Ryholt (2011) 96–97: Pekrur wurde vielleicht wie Inaros in einem Grab innerhalb der Tempelmauern bestattet. Mythologische Bezüge zu Biugem könnten im *Mythos vom Sonnenauge* zu finden sein, was auf eine uns (bisher) entgehende Anspielung hindeutet.

454 *Satirische Streitschrift*, § KÄT 80, 4–81, 2: „Ich werde {dich beerdigen} <beerdigt werden> in Abydos in der Stätte meines Vaters. (Denn) Ich bin ein Sohn der Wahrheit in jeder Stadt (oder: in der Stadt des Herrn <der Wahrheit>). Ich werde beerdigt werden mit/unter (meiner) Gruppe im Berg des Heiligen Landes (von Abydos).“

sorgetragende (oder: ehrfurchtheischende?) Tote, der den, der auf Erden ist, (immer wieder) schützt.]

Diese Passage ruft zu Gebeten und Opferungen für den Verstorbenen auf. Der *Lebensmüde* wünscht sich eine Beerdigung mit Prozession zum Grab aufgrund seiner Krankheit – also ein weiterer Ausdruck für seinen Todeswunsch (Z. 39–43):

Wenn mein Ba auf mich hört – und ich bin ohne Verbrechen – und sein Herz mit mir übereinstimmt/einverstanden ist, dann wird er glücklich/erfolgreich sein. Ich werde ihn den Westen erreichen lassen, (und zwar) wie einer, der in seiner Pyramide ist, nachdem ein Hinterbliebener (wörtl.: einer, der auf Erden ist) sich bei seinem Sarg aufgestellt hat (oder: und um dessen Bestattung sich ein Hinterbliebener gekümmert hat).

Aber sein Ba hält dagegen und beschreibt kurz darauf, dass eine Beerdigung ein trauriger Anlass sei und den Verstorbenen für immer in ein dunkles Grab verfrachtet (Z. 56–60):

Wenn du dir eine Beerdigung ins Gedächtnis rufst: Sie bedeutet (nur) Herzenskummer. Sie bedeutet, Tränen herbeizuführen, dadurch, daß man einen Mann/Menschen traurig stimmt (wörtl.: mittels des Betrübens eines Mannes). Es bedeutet, einen Mann aus seinem Haus wegzuholen, auf dem (Nekropolen)hügel zurückgelassen. Du wirst niemals mehr an die Oberfläche hinausgehen können, damit du den Sonnengott sehen kannst!

In den literarischen Texten werden auch Grabarchitektur und Grabbeigaben erwähnt, die Verstorbene in Auftrag geben. Weiter oben war beispielsweise von denen des *Sinuhe* und vom reichen und armen Mann im *Zweiten Setna-Roman* die Rede. Zwei Passagen in Lehren rufen dazu auf, sich frühzeitig im Leben darum zu bemühen (*Lehre des Hordjedef*, § H2, 2–4):

[Mache dein Haus] der Nekropole (d. h. dein Grab) [hervorragend]! (Und) mache deine Stätte des Westens funktionsfähig! Hat man akzeptiert, daß der Tod für <uns> erniedrigend ist, so hat man akzeptiert, daß das Leben [für uns erhaben ist]. (?) (Denn) das Haus des Todes gehört dem Leben (oder: ist für das Leben (bestimmt)).

Ähnliches besagt eine der Maximen in der *Lehre des Ani*, P.Boulaq 4 ro., Kol. 17, Z. 14–17:

Mach deine Stätte, die im (Toten)tal liegt, vorzüglich, (genauer gesagt) {den Morgen} <die Unterwelt>, die deinen Leichnam verbirgt! Stell es dir an die erste Stelle (wörtl.: vor dir) unter deinen Aufträgen/Geschäften, die in deiner Obhut am wichtigsten sind (wörtl.: die zählen in deiner Hand). Was außerdem (?) die Altehrwürdigen (wörtl.: großen Alten) angeht: Mögest du zwischen ihren Sargkammern ruhen. Kein Vorwurf entsteht, wenn man dies anstrebt (wörtl.: für das Es-Tun). Gut geht es dem, der derart gerüstet/vorbereitet ist.

Vermutlich besagt eine Stelle aus der *Lehre des Anchsheschonqy*, Kol. 21, Z. 3, etwas Ähnliches, aber uns ist nur: „Es gibt nicht [...], den man zu begraben pflegt“ erhalten.

In der *Geschichte mit Hay*, Kol. x+2, Z. 3–9, wird das Königsgrab beschrieben, eine Pyramide, in dessen Nähe Hay in seinem Sarg bestattet wird – eine große Auszeichnung für ihn:

Da tötete er [...], er machte einen Sarg (?) [für (?)] Hay, er ließ Chenemesu eintreten in das Fort/Gefängnis, er gab es für das Begräbnis (oder: er stellte ihn/es an den Sarg) des Hay [...] nach Unterägypten mit (?) seiner Schnur (??). Nun stellte er ihn/es hinter/auf (?) die Pyramide (?) des (Königs) (Kartusche|Neferkare|Kartusche), des Gerechtfertigten, indem er sagte: Mögest du gesund sein, (o) Chenemesu, vor dem Angesicht (?) des [...] zu den Gauen der Ewigkeit. Der Wächter/Hirte (?) wird sein in einigen (?) [...] er/sein, man (?) geht zusammen mit dir. Möge man sich erinnern (oder: Erwinnere dich) die Taten des Bezirksvorstehers [...] Gesundheit für Chenemesu, wenn der, den er geschmückt hat (?), verärgert gegangen ist. (?)

Leider ist Vieles in dieser Passage unklar. Ein Königsgrab wird auch in *Ägypter und Amazonen* erwähnt, nämlich das des Pharaos Inaros. Zu dessen Andenken werden zahlreiche Opfer und Grabbeigaben dargebracht, was in der Erzählung als herausragend charakterisiert wird. Sie stehen aber nicht in direktem Zusammenhang mit einer Bestattung, aber die Kultpraktiken dürften nicht allzu lange danach stattgefunden haben (Kol. 6, Z. x+15–29):

[...] sie (Objekt Plural) verfluchen [...], indem er nicht zu [...] pflegt [...] Isis, die große Göttin, und Osiris, [der große Gott] in ihm. [...] guter Fürst Inaros, [m]ein(?) [Herr/Vater o. ä.] legen ... [Sowie Sarpot] die(se) Worte hörte, das große Wunder der Erde, [...] lange(?) Zeit. Sie hörte den Namen des [guten] Fürsten Inaros und sprach (wörtl.: indem sie sagte): „Es gibt keinen Gott mehr auf de[m/r ...] von Ägypten, [dem] [Land] seiner Leute. Was ist denn der Nutzen eines Ausländers, wenn wir in den [...] sind? Wer sterben

wird [...] Feuer – wessen Vater und Mutter sehr alt sind [...] der sie auf ein Festungsbollwerk(?) hinabgehen lassen [...] ..?.. [...] das Vieh nicht dafür(?). Sie bringen Bin[den ...], Byssos, Gold, Salböl für den Mann, der in Ägypten gestorben ist, wie (für einen) Gott. Was ist mit ihnen? Wird nicht [...] auf Erden, wieviel mehr also für den guten Fürsten Inaros! Wir pflegten es zu hören, daß er ein Sohn des Königs des Landes [Osiris] Onnophris Remaa-cheru ist.“ Sie (Sarpot) ließ Rinder, Vögel, erstklassige Myrrhe, jeglichen wohlduftenden Weihrauch vor den Fürsten Petechons bringen. Er machte ein großes Opfer, Brandopfer, Trankopfer, indem sie (die Opfer) durch ihn das (größte) Wunder der Erde waren. Lange währten ihre Segnungen des Gottesbas des Osiris Königs Inaros. Sarpot sprach zu ihm: „Du bist für mich (wie) ein Gott, o Ägypter! [Wer ist es, der] dich auch hierher zu uns gebracht hat, um uns kein Leid anzutun, (und) um unserer Stadt nichts Böses anzutun?“

Da die Amazonen zu den Verbündeten der Ägypter werden, werden sie in der Erzählung mittels ihres Respekts der ägyptischen Kulte als gute Fremdländer charakterisiert, die auch den Herrscherkult beachten und mittragen. Daher fällt das Opfer vermutlich so reichhaltig aus.

Nicht nur die Gestaltung, sondern auch die Instandhaltung eines Grabes über die Zeiten kann Thema eines literarischen Texts sein. In der Erzählung *Chonsemhab und der Geist* hat dies nicht funktioniert. Mehrfach musste der Ach-Geist des verstorbenen Nutbusemech Menschen kontaktieren, um seine Grabstelle zu restaurieren, jedoch ohne Erfolg. Mit dem Priester Chonsemhab hat er einen zuverlässigen Partner in dieser Sache gefunden. Die Schilderung seiner Grabanlage nennt Details, wie diese strukturiert war (Kol. 3, Z. 4–12):

[Da sagte der Ach-Geist zu ihm:] „[Nachdem ich als Leiter des Schatzhauses von König (Kartusche|Mentuhotep|Kartusche) – LHG – und als Armeeleutnant auf Erden gelebt hatte, nachdem ich (auch schon zuvor (oder: also))] der Anfang der [Menschen und das Ende] der Götter [gewesen war], starb ich im 14. Regierungsjahr, [in den Monat<en> der Schemu-Jahreszeit <unter> dem König von Ober- und Unterägypten (Kartusche|Mentu|hotep|Kartusche) – LHG. Dann gab er mir meine 4 [Kanopen]krüge [und meinen] Alabastersarkophag, (und) [er ließ für mich all das tun, was (üblicherweise) für jemanden] meines[gleichen getan wird.] Dann ließ er mich zur Ruhe gehen in meinem Grab, [dessen Grabschacht] 10 Ellen (misst). Schau, [die Substruktur (?) ist im Verfall begriffen (?)], sie wurde offen gelegt (?; wörtl.: er [d.h. der Erdboden] <wurde> hinaus<ge>worfen), [der Wi]nd wehte (?), er ergriff eine Zunge. [Was ab]er [das Versprechen angeht, das

du mir gemacht hast] – ‚Ich werde für dich die Grabstätte erneut [herrichten] lassen.‘ – es wird mir (jetzt schon) zum vierten Mal (gegeben); (und) hat man bei ihnen (d.h. den letzten Malen) gehandelt? Also was soll ich damit anfangen, was du <mir> ebenso versprochen hast? Kamen all diese Reden (etwa) zur Ausführung?“

Dies ist beispielsweise die einzige Belegstelle, die von Kanopen spricht. Ansonsten scheint es sich um ein klassisches Schachtgrab zu handeln. Der Alabastersarg deutet auf einen Vertreter der Oberschicht hin, was durch das militärische Amt des Geists bestätigt wird. Wir erfahren zudem noch weitere Details (Kol. 2, Z. 10–13):

Da [sagte] der Hohepriester des Amunrasonthes, Chons[emhab, zu] ihm: „Nenne mir das, wonach dein Sinn steht, damit ich veranlasse, dass [es für dich] getan [wird, und damit ich veranlasse, dass] für [dich] die Grabstätte [erneut hergerichtet wird, u]nd damit ich veranlasse, dass für dich ein Sarg aus Gold und Christusdorn gefertigt wird; und [...] du [...], damit ich] veranlasse, dass für dich all das getan wird, was (üblicherweise) für einen [deinesgleichen] getan wird!“⁴⁵⁵

Der Sarg (bzw. Versatzstücke dessen) aus Holz und mit goldener Bemalung sollen den Alabastersarg ersetzen oder ergänzen.

Vielleicht ist die Ausgangssituation zwischen Chonsemhab und dem Ach-Geist vergleichbar mit der des Setna und eines Geists in der Geschichte von P. Carlsberg inv. 207. In Kol. x+2, Z. 22–26, werden Menschen auf Befehl des Pharaos, Setnas Vater, hingerichtet. Dies entspricht vermutlich dem Wunsch des Geists. Außerdem werden die Eltern des Geists bestattet:

Diejenigen, die seinem Vater nahestanden, (und) diejenigen, die seiner Mutter gut (gesinnt) waren, kamen alle in den Tempel. S[etne] gab [seinen] Agenten ein Zeichen. Sie legten ihnen Ketten an [ihre] Hände und Füße. Sie [ver]nichteten sie (Pl.) augenblicklich mit dem Speer. [Setne sprach:] „O du großer Mann, (gibt es noch) etwas anderes?“ Er sagte: „Geöffnet ist(?) mein [...]. Pharaos, mögen mein Vater und meine Mutter bestattet werden! [...] des Peteese, möge es hinter die Leichname [...] Begräbnis meiner Väter gelegt werden!“ Er sagte: „Ich werde [es alles] tun.“ [Er ließ sie (Pl.) nach Art eines] Oberhauptes oder großen Mannes [beisetzen]. Er ließ geben [...].

455 Zu den verwendeten Materialien cf. die Anmerkung von Lutz Popko im TLA, ad loc.

Wie eine Mumifizierung nicht ablaufen sollte, zeigt der *Literarische Brief* mit der Geschichte des *Wermai*, Kol. 3, Z. 11: „Das Fleisch und (die) Knochen sind auf den Hügel geworfen. Wer ist es, der sie begraben wird?“ *Wermai* macht hier auf schlimme Verhältnisse aufmerksam. In schlimmen Zeiten werden die Bestattungsriten nicht korrekt durchgeführt. Der *Lebensmüde* prangert schlimme Zustände an – allerdings keine Plünderung, sondern Vernachlässigung, ähnlich wie in *Chonsemhab und der Geist* (Z. 60–67):

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, die mangels eines Hinterbliebenen auf dem Ufer(damm) gestorben sind, nachdem die Wasserflut ihren Rest/Anteil (?) genommen hat und das Sonnenlicht ebenso, so daß (nur noch) die Fische der Wasserkanten mit ihnen reden.

2.9.2.2 Mundöffnungsritual und Wiederbelebung

Ein wichtiger Bestandteil der Bestattungszeremonien, aber auch der Belebung von Statuen, ist die Mundöffnungszeremonie (wp.t-r3).⁴⁵⁶ Ob diese in einem Weisheitstext belegt sein könnte, ist spekulativ.⁴⁵⁷ Es ging darum, wiederbelebt zu werden.⁴⁵⁸ Sonst ist die Mundöffnung nicht belegt. Spekulativ ist, ob sie in den Fragmenten des *P. Vandier* erwähnt wird. Eine Wiederbelebung funktioniert in den Literaturwerken über die Erinnerung, den Namen und das Werden zu einem Verklärten bzw. „Seligen“ (m3' hrw). Diese Thematiken kommen vor allem in den Lehren vor, dort auch als gute Wünsche.

Die Fortexistenz auf Erden war vor allem durch den Namen gewährleistet, wie in *P. Insinger*, Kol. 2, Z. 9–13, steht:

456 Cruz-Urbe (1999) 69–73; Quack (2015b); Moyer/Dieleman (2003).

457 *P. Oxy.* 79/103, A, Kol. x+3, Z. 10–11: „Tue Gutes deinen Leuten (und) deinen Brüdern zu deiner Zeit des Mundabwischens(?).“ Die Formulierung sq-r3 kann auch im Mundöffnungsritual vorkommen, und vielleicht ist hier gemeint, dass ein Mensch im Testament an seine Hinterbliebenen denken soll.

458 *Loyalistische Lehre des Kairsu*, § 5, 5–14: „[Sie erschlagen für ihn seine Feinde,] (und zwar) während [seine Majestät – möge er leben, heil und gesund sein – in seinem Palast ist.] [Er ist (ein) Atum für den, der die Hälse anknüpft (d. h. für den Beamten, der den Armen wiederbelebt).] [Sein Schutz ist um den herum,] der seine Ba-Macht verbreitet. Er ist (ein) Chnum für jedermann, [der Erzeuger, der die rhy.t-Untertanen entstehen läßt.] [Er ist (eine) Bastet, die die beiden Länder schützt.] Er ist [(eine) Sachmet], die gemäß dessen, was er angeordnet hat, angreift. (?) Der, den er erzit[tern läßt (?), wird zu einem, der von seinen (des Königs) Wanderdämonen befallen ist.]“ Cf. Posener (1976) 28, Anm. 7 – hier eher im Kontext des Strafens und Leben lassens/Begünstigens.

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.

Unklar ist, wer entstanden sein könnte. Vielleicht muss man sich dahinter einen der schlechten Charaktere vorstellen, der den Gegensatz zum weisen Mann darstellt?⁴⁵⁹

Das Ziel der Bestattungszeremonien war es, ein Verklärter zu werden – im Ägyptischen ausgedrückt mit *mꜣꜥ ḥrw*, „gerechtfertigt an Stimme“ oder „selig“. Dieses Epitheton wird oft den Namen der Toten angehängt.⁴⁶⁰ Auch in verbaler Form wird dazu aufgerufen, den Namen selig zu machen (*Lehre für Merikare*, § 30–31):

Rechtfertige dich (wörtl.: deine Stimme, *smꜣꜥ ḥrw=k*) an der Seite des Gottes! Dann mögen die Menschen [in] deiner [Abwesenheit] sagen (oder: ohne daß du es weißt), daß du gemäß seines Unheils (??) strafst. Ein ausgeglichenes (wörtl.: vollkommenes) Wesen ist der Himmel für einen Mann (wörtl.: eines Mannes).

Im Text „Diene Amun, damit er dich begünstigt!“ der *Late Egyptian Miscellanies* gibt es in *P. Anastasi 4*, *Diene Amun, damit er dich begünstigt!*, Kol. 3, Z. 8–Kol. 4, Z. 1, eine Sammlung guter Wünsche aller Art – darunter auch, ein Gerechtfertigter zu werden:

459 Zur Reinkarnation cf. Kapitel 3.

460 In *Sinuhe*, Version AOS, Z. 3–5 (Pharao Schotep-ib-re); *Sinuhe*, Version AOS, Z. 6 (Pharao Sesostri); *P. Westcar*, Kol. 1, Z. 12–16 (nach Namen eines verstorbenen Pharaos) und generell hinter dem Namen auch noch lebender Herrscher; *Geschichte mit Hay*, Kol. x+2, Z. 3–9 (Pharao Neferkare); *Neferkare und Sa-Senet*, T. OIC inv. 13539, Z. 5 (Pharao Teti); *P. Queen's College*, Kol. x+2, Z. 5–6 und Kol. x+2, Z. 6–7 (ein Mann); Kol. x+2, Z. 21–Kol. x+3, Z. 1 (diese Person soll befragt werden); Kol. x+4, Z. 4–7 (Ihy, noch nicht tot); *P. Vandier*, ab Kol. 1, Z. 10–12 (Pharao Si-Sobek, dem Tod geweiht, stirbt aber nicht); *Lehre des Ptahhotep*, Anfang, § D 1–4, Z. 3–4; (Bezeichnung des Ptahhotep); *Lehre für Merikare*, § 142–143 (Adressant Cheti); § 73–74 (ein Pharao, Name zerstört); *Lehre des Amenemhet*; P. Millingen, § H1a–d und (textkritisch problematisch) P. Sallier 2 = P. BM EA inv. 10182, § H1a–d, Z. 1, 1–2 (hinter dem Namen des toten Königs zu Beginn der Lehre, in P. Millingen sogar als separater Vers abgetrennt); *Lehre des Amenemope*, P. BM EA inv. 10474 ro., Kol. 3, Z. 4 (im Epitheton „Horus-ist-ein-Gerechtfertigter ist sein richtiger Name“ des Amenemope); *Satirische Streitschrift*, § KÄT 32, 1–33, 1, Z. 2, 1–2 (Wenenefer, Vater des Hori); *Satirische Streitschrift*, § KÄT 38, 2–55, 1 (innerhalb einer Serie mit guten Wünschen); *Brooklyner Weisheitstext*, Kol. 3, Z. 18–21 (ein Demiurg).

Dein Salbenvorsteher/Vorsteher der Salber salbt mit qmy-Öl. Dein Überschwemmungsmeister trägt Kränze. Dein Vorsteher der Feldbewohner/Landarbeiter bringt Wered-Vögel/Sumpfgeflügel herbei. Dein <Fisch>fänger bringt Fische herbei. Dein Menesch-Schiff ist aus Charu zurückgekehrt, beladen mit allen schönen Sachen. Dein Stall ist voll mit Kälbern, während deine Hörigen/Weber gedeihen, wobei du etabliert bist und <dein> Feind gefallen ist: Der, der (schlecht) über dich redet, den gibt es nicht (mehr). Du (hingegen) wirst vor die Neunheit treten. (Und) <du> mögest <als> Gerechtfertigter hervorgehen. Ende.

2.9.2.3 Trauer und Klage um Tote

Von Klagen im Kontext von Ritualen und Gebeten ist bereits weiter oben die Rede gewesen. Hier soll das Klagen und Trauern im funerären Kontext im Vordergrund stehen⁴⁶¹ – Praktiken, die in den Literaturwerken recht häufig vorkommen. Trauer kann Eltern wie auch arme Menschen treffen⁴⁶² oder im Kontext göttlicher Bestrafung gesehen werden.⁴⁶³

Wenn man an kollektive Trauer in literarischen Texten denkt, ist die Stelle der Trauer der höfischen Gesellschaft um den verstorbenen Pharao in der *Geschichte des Sinuhe* ein *locus classicus*. Auch in der Antike wurde diese Passage mehrfach abgeschrieben (Version AOS, Z. 3–5):

Der Gott war in seinen Horizont eingetreten. Der König von Ober- und Unterägypten Schotep-ib-re – selig, er war in den Himmel emporgestiegen, der die Sonne umschließt. Die Gottesglieder waren verschmolzen mit dem, der ihn geschaffen hat. (Da) war die Residenz – Leben, Heil und Gesundheit – in Schweigen. Die Herzen waren in Gram(beugung). Das große Doppeltor war verschlossen. Der Hofstaat war in Trauerhaltung (Kopf-auf-den-Knien). Die Adligen waren in Schweigen.⁴⁶⁴ Dieser Trauergestus wird

461 Einführend Kucharek (2016).

462 *Lehre des P.Ramesseum 2*, Kol. 1, Z. 4: „[...] die Trauer des Habenichtts, der Ertrinkende (?) läßt ihn seine Fähigkeiten vernachlässigen [...]“ Unklar sind: *Lehre des P.Ramesseum 2*, Kol. 1, Z. 2: „[...]“ der, der ihn befördert hat, ist in Trauer versetzt bei/wegen (?) seinem Herrn, nachdem er gemacht hat [...] verschlossen/versiegelt, gesetzt (?) an deine (?) Außenseite [...] der ihn ausschickt.“ und *Kriminalgeschichte*, Fragment 1, Z. 3: „Nicht trauerte (?) [...]“

463 *Lehre des Hordjedef*, § H6, 6–8: „Zu etwas Bösem wird die Trauer. (?) Das ist die (oder: seine?) Strafe des Gottes. [Seine] Opfergaben [sind verblaßt/verglüht (?) wegen seiner Sünden. (??). Das Elend (?) <...> (oder: wegen seiner Sünden gegen die Hilfsbedürftigen (?)).]“

464 Zu diesem Trauergestus cf. Feucht (1984) mit der Beschreibung einer Heidelberger Statuette. Sie zieht die literarischen Texte auf S. 1006–1108 zum Vergleich heran. *Sinuhe* erwähnt eine weitere kollektive Trauer um den Starken von Retenu, den er besiegt hatte, in Version B, Z. 141–142.

auch in der *Kemit*, § 10, erwähnt: „Der Kopf ist/war auf den Knien (d.h. er trauert) wie (bei) ein(er) Waise, [wenn (sie) in eine andere Stadt geht].“

Auch Meri-Re nimmt diese Haltung ein, als er den göttlichen Falken bestattet, den er zuvor getötet hatte.⁴⁶⁵ Ein weiterer Beleg für kollektive Trauer im Palast sind Pharao und die Frauen aus dem Harim in *P.Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 14, Z. 20–21 (und eventuell nochmals in Z. 27).

Das sichtbarste Zeichen der Trauer ist die entsprechende Kleidung. So verwundert es nicht, dass dies auch in literarischen Werken mehrfach erwähnt wird. Horudja legt in *P.Rylands 9*, Kol. 11, Z. 9–13, einen Trauerschurz an, als er vom Mord seiner beiden Söhne erfährt, und beordert Wachen vor das Haus. Erst später werden die beiden Jungen bestattet und betrauert (Kol. 14, Z. 1–4): „Man wickelte sie in Leinwandbinden (wörtl.: man gab ihnen Binden). Es war eine große Totenklage in der Stadt. Die Jungen wurden beigesetzt.“ Priester und vermutlich weitere Personen legen Trauergewänder an und klagen in *P.Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 9, Z. 14–15, und Kol. 14, Z. 32–33. In der Geschichte *Na-Nefer-Ka-Sokar und die Babylonier*, Z. 7–8, erfahren wir, was außer Kleidung noch zu sichtbaren Zeichen der Trauer dazugehören konnte:

Da[nach] geschah (es) am 28. Tag des 4. Monats. Naneferkasokar rasierte sich. Er nahm (legte an?) Trauerkleider von [...] als(?) der Große ihn sah, indem (d.h. wie?) er lachte. Naneferkasokar konnte nicht ebenfalls(?) lachen.

Trauergewänder legen auch der Pharao und „alles Volk von Memphis, [...] die Priester des Ptah, der Lesonis des Ptah, und die Beamten (und) alle (Leute) vom Haushalt des Pharaos“ an, als Na-Nefer-Ka-Ptah tot von einer Reise zurückgekommen ist (*Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 21–24). Sie klagen um ihn: „O weh und ach! Ist der gute Schreiber zurückgekehrt, der Gelehrte, dessen gleichen es nicht gegeben hat?“ Es trauert eine Frau in der entsprechenden Kleidung in der *Setna-Geschichte* von *P.Carlsberg inv. 207*, Kol. x+1, Z. 16–19, sowie mehrere Personen im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 4, Z. x+12–13, und Kol. 5, Z. 3–5, und klagen mit „Wehe. Leid!“. Auch Pekrur trauert so in dieser Geschichte (Kol. 6, Z. 6–10) und nochmals

465 *Herischef und General Meri-Re*, ro., Z. 8–vo., Z. 5: „Dann erwirkte er durch Zauber, dass <sie> (?) ihn nicht blendet (wörtl.: Dann beschwor er mithilfe seines Zaubers, um nicht zuzulassen, dass <sie> ihn blendet). Dann [...] [...] Heri]schef rief zu ihm, wobei/weil (?) sie ihn mit ihrem Blick traf (?): ‚Du wirst umherirren (?)‘ [...] [...] er ließ ihn die Frau mit seinem Gewand einhüllen, um zu verhindern, dass [...] sie (?) sieht [...] [...] hob seine Hand mit dem Messer (?). Dann zerschnitt er [...] (?) den Falken. [...] Dann bestattete er ihn, (also) den Falken. Dann legte er seinen Kopf (trauernd?) auf seinen Schoß. [...] [...] draußen unter einem Baum. Dann betrat er das Haus, um [...] zu s[ehen ...] [...] den Weg.“

zusammen mit Pami (Kol. 7, Z. 26–27). Danach wird König Inaros mit seinem Panzer bestattet. Mehrfach tun dies auch Personen in der *Kastrationsgeschichte*: in Fragment 10, Z. 5, und eventuell in Fragment 7, Z. x+16; Fragment 2 erwähnt Isionomoi-Tempelbeamte, die vermutlich professionelle Trauerer waren.

In der *Königserzählung*, Kol. 3, Z. 2–8, wird von einem weiteren Königstod gesprochen. Hier begeht ein junger Priester die Trauer durch weitere Rituale inklusive Askese und erstellt eine *Anbetung zum Atmen* für den verstorbenen Herrscher:

Es ereignete sich der Tod des Pharaos in den Ostländern von Taiu-aam-en-nehes. Ich zögerte nicht, zu den Toren der Balsamierungsstätte zu gehen. Siehe, die Trauer (war groß) dort(?). Ich trank keinen Wein. Ich aß kein Fleisch. Ich wusch mich nicht mit kaltem Wasser, um die Schönheit meiner Glieder nicht [zu zeigen](?). Brot/Einkunft von ..?.. (und) Brunnenwasser war es, was mir täglich als Nahrung diente. Ich trank kein Wasser aus dem großen See, dem großen Fluß von Ägypten. ..?.. die Furcht des Choachyten ... Ich verbrachte die 70 Tage (der Einbalsamierung), indem ich an den Türen der Balsamierungsstätte war, indem ich eine Papyrusrolle, eine Schriftrolle, einen Lobpreis zum Atmen (d.h. ein *Anbetung zum Atmen*) für die göttliche Binde(?) des Osiris-Königs Pharaos (sic) Psammetich (ab)schrieb.

Vermutlich hat man sich auch die Haut mit Erde als sichtbares Zeichen der Trauer beschmiert, wie eine Stelle mit einem Vergleich in den *Late Egyptian Miscellanies*, *P.Lansing*, *Berufescharakteristik*, Kol. 4, Z. 4, nahelegt: „Der Töpfer ist mit Erde beschmiert wie einer, dessen Leute gestorben sind.“

Ob es nach einer Beerdigung eine Art Leichenschmaus gab, muss bezweifelt werden. Lediglich eine zerstörte Passage im *Kampf um die Lanze und das Diadem des Inaros*, Z. 1, 18, deutet auf ein Fest anlässlich einer Bestattung hin, aber der genaue Kontext lässt sich nicht bestimmen.

Einen Beleg für eine Totenrede als Textgattung haben wir vermutlich nur in der *Lehre des Amenemhet* vorliegen (§ H5a–b). Darin fordert der verstorbene König:

Meine lebenden Abbilder, mein Anteil an der Menschheit (d.h. der zu mir haltende Teil der Menschen), macht (?) mir meine Totenrede (?), (wie) man sie (noch) nicht gehört hat (wörtl.: die nicht gehört worden ist)!⁴⁶⁶

Die Weisheitslehren thematisieren Trauer in Vergleichen und bedienen sich bei der Vermittlung der Sentenzen der guten und bösen Charaktere sowie bestimmter

466 Das Wort qmd.t wurde in der Vergangenheit verschieden interpretiert: cf. die Anmerkung von Peter Dils im TLA, ad loc. mit den Varianten.

Berufsgruppen. Trauer trifft böse Charaktere und gefährliche Berufe eher als gute, wie in der *Lehre des Amenemope* ausgeführt (P. Stockholm inv. MM 18416, § 12, 13–17, Kol. x+2, Z. 3–5):

Was den Tag der Feststellung seiner Vergehen angeht: (das bedeutet) Trauerer für [seine Kinder.] [Chnum möge also] nochmals und wiederum (?) [eintreten], der Töpfer des Hitzigen: [(Denn) es ist um] die Herzen [(von Schlechtem) abzulenken (?), daß er (den Lehm) knetet].

Der Beruf des Feldarbeiters führt zu Trauer (*Lehre des Cheti*, § 13, 1): „Der Feldarbeiter klagt/trauert {bis in Ewigkeit} <mehr als das Perlhuhn>.“ Aber gute Charaktere können aus der Trauer sogar Kraft schöpfen (*P. Insinger*, Kol. 20, Z. 20): „(Rechte) Steuerung (= Selbstbeherrschung) entsteht nach Trauer im Leiden.“ Aber sie ist auch destruktiv, wie die *Rede des Sa-Sobek* betont (C1, 1): „Wer in Trauer versetzt (?) [...] ist vernichtet, indem (?) der šḥbw-Wind vergeht.“ Daher solle man sich nicht in die Trauer zu sehr hineinsteigern, zudem sogar unklar sei, ob die Götter dies hörten (*P. Insinger*, Kol. 20, Z. 7–9):

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.

In der *Verbotessammlung* wird betont, Freud und Leid mit der Nachbarschaft zu teilen (O. Petrie 11, § C 7): „Du sollst dein Fest nicht ohne deine Nachbarn feiern, damit sie dich <mit> einer (Toten/Trauer)-Klage umgeben am Tag der Beerdigung.“ Sie können dann den Bekannten die letzte Ehre erweisen.

Nicht immer wird bei der Beschreibung von Trauer auch eine Kultpraxis dazu benannt. Als die Schlange dem *Schiffbrüchigen* in Z. 125–132 vom Tod ihrer Kinder berichtet, ist sie traurig, beschreibt aber kein Ritual: „Da war ich zu Tode (betrübt) ihretwegen, als ich sie in der Form eines einzigen Leichenhaufens vorfand.“ In *P. Saqqara dem. 1, 1*, Kol. 14, Z. 6–9, weint eine Person, als der Pharao ihr vom Tod eines Menschen berichtet, vermutlich dem ihres Vaters. Auch Tasis ist außer sich und weint, als sie vom Tod ihres Mannes Haryothes erfährt (*Geschichte mit Bes*, Kol. x+3, Z. 10ff.):

Sowie Tasis das erfuhr, fand sie keinen Ort auf Erden, an dem sie war. Sie öffnete ihren Mund bis zum Boden in einem lauten Schrei, indem sie wehklagte, indem [sie rief(?), indem(?) sie(?)] über Haryothes weinte.

Der *Lebensmüde* betont die Sinnlosigkeit der Trauer um seine Frau, weil es ja doch nichts ändert, wohl aber um seine ungeborenen Kinder (Z. 76–80):

Ich habe nicht geweint um jene dort (im Jenseits), die (schon) geboren hat (d. h. um meine Frau). Es gibt für sie keine Rückkehr (wörtl.: kein Herauskommen) aus dem Westen für eine andere irdische Existenz (?). Ich möchte meinen Kummer ausdrücken um ihre Kinder, im Ei zerbrochen, die das Gesicht des (Krokodilgottes) Chenti gesehen haben, noch bevor sie (überhaupt) gelebt haben.

Diese Passage setzt einen Kontrapunkt zu den ansonsten recht reichhaltigen Beschreibungen zu Trauer Ritualen, die mit Kleidung, Totentexten und Trauerhaltungen ein recht differenziertes Bild abgeben.

2.9.3 Rituale mit Toten

Briefe an Tote werden in den literarischen Texten nicht erwähnt. Für ihre später belegten ‚Nachfolger‘ im Genre, die Briefe an Götter, gibt es Belege.⁴⁶⁷ Belege für aktiven Vollzug von Ahnenkult findet man nicht, sondern eher generelle Aussagen, die Altvorderen und Eltern nach deren Tod zu ehren oder dass man etwas so tut, wie man es schon seit der Zeit der Vorfahren tut.⁴⁶⁸ In der *Loyalistischen Lehre des Kairsu* gibt es eine Passage, die an einen ‚Anruf an die Lebenden‘ erinnert (§ 7, 6–8, 2):

Ahmt meinen Charakter (oder: meine Art) nach! Mißachtet meine Worte nicht! Bringt [die Vorschrift], die ich verfasse, perfekt zur Ausführung! Möget ihr zu euren Kindern sprechen! (Denn) der Mund belehrt (schon) seit der Zeit Gottes.⁴⁶⁹

Dies ist aber nicht auf ein Grab, sondern auf die Lehre bezogen. Nekromantie ist in Ägypten vor allem in magischen Papyri belegt.⁴⁷⁰ Je nach Definition könnte man

467 Cf. Kapitel 4.

468 Cf. Kapitel 1.

469 Etwas kürzer sind die Varianten dieser Maxime in O. Ashmolean inv. 1938.912, § 7, 6–8, 1, Z. 10–11; Parallele O. BM EA inv. 5632, § 8, 3–6, Z. 2–4.

470 Ritner (2002a); Ritner (2002b); Ogden (2008) 91–100 und 185–188 über ägyptische Priester-Magier in griechischen literarischen Texten (Dank geht an Philip Bosman für diesen Literaturhinweis). Ogdens lasche und zu modern gedachte Definition von Nekromantie wird kritisiert von Bremmer (2015). Cf. auch Escolano-Poveda (2020b).

darunter auch alle kultpraktischen Handlungen mit Ach-Geistern zählen, was einige Erzählungen zum Thema haben.⁴⁷¹ Na-Nefer-Ka-Ptah bezaubert die Leichen seines Sohnes und seiner Frau. Beide berichten, dass der Gott Thoth erzürnt ist und Na-Nefer-Ka-Ptah schaden will.⁴⁷² Der Schreiber des Lebenshauses tut dies mit der Leiche des Schreibers des Gottesbuchs im *Kampf um den Panzer des Inaros*.⁴⁷³ Unsicher ist, ob in *P. Queen's College*, Kol. x+2, Z. 21–Kol. x+3, Z. 1, nicht ein Toter in einem Ritual befragt wird.⁴⁷⁴ Abgeschlagene Köpfe von Tieren kann der Zauberer Djedi in *P. Westcar*, Kol. 6, Z. 22–Kol. 7, Z. 9, wieder anfügen. Interessant ist dazu eine Stelle im *Beredten Bauern*, Version B1, Z. 320, wonach der Bauer die hohen Beamten als „die Künstlerschaft (oder: die Experten), die das, was ist, erschaffen und die einen abgeschnittenen Kopf (wieder) anfügen.“ preist. Ob dies ein Bezug zu *P. Westcar* darstellen könnte?

2.9.4 Zusammenfassung

Funeräre Praktiken werden sowohl in den Lehren als auch in den Erzählungen und Diskursen vielfach verarbeitet. Die Beschreibung von Leichen und Verwesung dient als Gegenbild zur Mumifizierung als erstrebenswerte Praxis für alle. Wenn in den Erzählungen Schilderungen des Versterbens gegeben werden, dann erfüllen sie auch die Funktion eines Omens. Elemente wie der Todesvogel oder Todesbote gehören dazu, aber auch Vergleiche oft euphemistischer Natur, die den eigentlich traurigen Moment des Todes in schönen Metaphern zeichnen. Zeichen, die einen Tod andeuten, sind so konstruiert, dass sie sich in der Regel auch erfüllen.

Die Lehren machen reichlich Gebrauch der positiven und negativen Charaktere in ihren Sentenzen zum Tod. Ihnen liegt die grobe Idee zugrunde, dass der Todeszeitpunkt eines Menschen dem Plan der Götter unterliegt. Demnach sterben die bösen Charaktere (und bestimmte Berufsgruppen) früher und den guten Charakteren ist eine lange Lebensdauer beschieden, aber keiner von ihnen kennt den individuellen Todeszeitpunkt. Diese Vorstellungen finden sich vor allem im *P. Insinger*.

471 Cf. Kapitel 1, Abschnitt zum Ach-Geist.

472 Investigative Magie, *Erster Setna-Roman*, Kol. 4, Z. 8–11, und Z. 13–16.

473 Cf. Escolano-Poveda (2020a) 25–26 zum Ritualterminus *wnh*, der auch Anklänge ans Tägliche Kultbildritual aufweist.

474 Es sprechen mehrere Würdenträger/Vorgesetzte miteinander: „[...] this particular way of interrogation of the righteous one, while you are with the vizier(?), while you are there with the vizier(?). And <I> will entreat and <I> weep those in whom <I(?)> am', so they said, these chiefs, one (did his) statement after another ...“. Ein von den Göttern getöteter Schreiber wird im *Kampf um den Panzer des Inaros*, Kol. 1, Z. 17–22, wiederbelebt, aber das geschieht im Jenseits.

Die Darstellungen vom Tod sind recht divers und reflektieren verschiedene Vorstellungen zu unterschiedlichen Zeiten: Es gibt das Konzept der Osiriswerdung, der Vereinigung mit den Göttern, des Bas, der seinen Weg ins Jenseits beginnt und des ‚Anlandens‘ am Grab. Ein Kuriosum ist das ‚Do-it-yourself‘-Begräbnis des Petese in *P. Petese 1*, der dabei von einem guten und einem bösen Geist bei seiner Bestattung unterstützt wird, wahrscheinlich von ihm selbst hergestellte Priesterfiguren aus Wachs.

Eine ganze Reihe von Literaturwerken spricht über Details zum Totenkult in seinen diversen Facetten. Die umfänglichste Darstellung findet sich in der individuellen Bestattung des *Sinuhe*. Er bekommt ein opulentes ‚Staatsbegräbnis‘, bestehend aus einer Pyramide, kostbaren Grabbeigaben, einer Statue, der Mumifizierung, der Prozession mit Fest und der sich daran anschließenden Trauer sowie Opfergaben, Priester und eine Totenstiftung. Hier haben wir ein vollständiges Set an Elementen vorliegen, das im Kontrast zu fremdländischen Riten stehen soll. Die Vorbereitung zum Bau eines Grabes und der Beschaffung der Grabbeigaben konnte sehr kostspielig sein – darauf weisen mehrere Erzählungen hin, die auch Geldsummen nennen. In den Weisheitslehren findet sich mehrfach der Aufruf, frühzeitig mit dem Bau des Grabes und der Zusammenstellung des Jenseitshaushalts zu beginnen. Bei der Beschreibung der Mumifizierung an sich werden vor allem die 70 Tage der Balsamierungszeit und die Wicklung der Mumienbinden betont. Dies kommt mehrfach vor; die Zeitangabe liefert eine wichtige literarische Strukturierung der Handlung. Auch spezielles Personal, ein Mumifizierungszelt, Öle für die Salbung sowie wohlriechende Düfte für die Mumie werden erwähnt.

Die Grablegung erfolgt nach einer Prozession zum Grab. *Locus classicus* dafür ist der Bericht im *Zweiten Setna-Roman* sowie Geschichten, die pharaonische Begräbnisse erwähnen. Gräber, Grabarchitektur und weitere Beigaben werden betont. Ein weiterer Aspekt innerhalb der beschriebenen Kultpraktiken sind Opfer, die den Toten zukommen sollen sowie die Grabpflege. Dass dies in einigen Fällen nicht immer geklappt hat, zeigt die Geschichte *Chonsemhab und der Geist* sowie *Wermai*. Kritische Äußerungen zum Totenkult an sich finden sich im *Lebensmüden*, weil der Protagonist sterben möchte und sein Ba ihm den Tod in negativen Farben ausmalt. Für das Mundöffnungsritual gibt es nur einen spekulativen Beleg; wichtiger ist eine Wiederbelebung durch das Erinnern an einen Menschen und an seinen Namen. Das betonen vor allem die Weisheitslehren, u. a. in guten Wünschen.

Trauer und Klagerituale sind mehrfach Thema beim Königstod, denn der Pharao ist ein häufiger Protagonist in den Erzählungen. Aber auch Klagen und Weisheitslehren nehmen sich des Themas der Trauer an. Ein Gestus, der häufig vorkommt, ist der des Kopfes auf den Knien. Auch Trauerkleidung, professionelle Trauerer und Askese werden erwähnt. Festhandlungen im Rahmen von Trauer sind allerdings selten. Manchmal gibt es Erwähnungen von Trauer, ohne dass

Trauerrituale näher beschrieben werden. Im Diskurs des *Lebensmüden* wird auch die Sinnlosigkeit von Trauer betont. Eine Totenstiftung zur Versorgung des Verstorbenen nach der Bestattung und die Beauftragung von dazugehörigen Priestern kommen in den Lebenslehren mehrfach vor und zeigen auf, dass ein Rechtsgeschäft die Opferungen absichern sollte.

Kultpraktiken, die sich Toter bedienen, sind recht selten. Solche nekromantischen Rituale kommen in *P. Westcar* vor, bei denen der Zauberer Djedi Tieren einen abgeschlagenen Kopf wieder anfügt, im *Ersten Setna-Roman*, als Na-Nefer-Ka-Ptah Tote sprechen lässt, wie auch im *Kampf um den Panzer des Inaros*.

Alles im allen ist festzustellen, dass Rituale im Zusammenhang mit der Bestattung recht häufig in den Erzählungen genannt werden, weil Geburt und Tod zentrale Ausgangs- und Endpunkte der Dramaturgie einer Handlung sind. Außerdem sind es wichtige soziale Ereignisse, die gerade in Gesellschaften mit niedriger Lebenserwartung viel präsenter waren – sowohl für die Handlungen, als auch für die Lebenswelt der Rezipienten wichtige Elemente. Prachtvolle Architektur und Grabbeigaben sowie Einblicke in das Leben nach dem Tod durch die Katabasis im *Zweiten Setna-Roman* boten sicherlich spektakuläre Einblicke für die Rezipienten. Darunter sind auch die nekromantischen Rituale zu subsumieren. Die Lehren haben vor allem die Funktion, ihre Rezipienten auf eine frühzeitige Vorbereitung für das Leben nach dem Tod hinzuweisen und verknüpfen dies mit weiteren Aufrufen zu guter Lebensführung. Nur wenige kritische Stimmen halten dagegen – der *Lebensmüde* ist recht allein in dem Konzert der Stimmen, dass das Leben nach dem Tod das bessere Leben sei.