

## Buchbesprechungen

---

NILS P. HEESSEL, *Divinatorische Texte I: Terrestrische, teratologische, physiognomische und oneiromantische Texte*. Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts, 1. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2007, XIII + 145 S., ISBN-978-3-447-05591-8, € 48,00.–

This very welcome volume of omen texts from the city of Assur provides fresh material for discussion of omen literature, and the quality of the work is beyond doubt. The copies of relevant tablets are supplied, and the transliterations and translations from this author can be relied upon for their accuracy.

Nevertheless, a controversial point raised *en passant* in page one of the book calls for further discussion and analysis. The question posed is whether omens can be considered to be ‘Wissenschaft’, (see also fn. 4), or whether standard casuistic formulations represent scientific reasoning or not. On one hand, omen protases and apodoses can be treated as examples of logical fallacy (*post hoc ergo propter hoc*); alternatively, one can assume a modicum of rational thinking based on collecting data and drawing inferences which follow from the data, apart from whether such inferences may or may not be ‘true’. The question revolves around the general nature of the casuistic logic of omens, described by Heeßel as “wenn abc, dann (wird) xyz (sein)”.

F. Rochberg has embarked on a series of discussions of this basic point, beginning with her *The Heavenly Writing*, Cambridge 2004, 256–259, focusing on causal relationships in omens. This is now superseded by several of her articles on the same theme, in which Rochberg assembles the evidence for a conditional relationship between omen protases and apodoses which can be based upon unreal or theoretical circumstances (e. g. impossible celestial movements or eclipses) or for relationships between protases and apodoses determined by wordplays and *double entendres*. Rochberg suggests that divination is fundamentally a technique of communication with divinities, in which gods speak to humans through the medium of divination, which thereby establishes the basis for relating signs to events, as expressions of coded messages. Nevertheless, signs associated with events do not express determinism, since the potential necessity of events following signs can be mitigated by Namburbi-rituals and other measures, which undermine any formal fixed causality between “if P then Q”. See F. Rochberg, “If P then Q”: Form and Reasoning in Babylonian Divination, in: *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, ed. A. Annus, Chicago 2010, 19–28, and Rochberg’s Opera Minora, *In the Path of the Moon: Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*, SAMD 6, Leiden – Boston 2010). The evidence for ‘necessity’ is further spelled out in a forthcoming article, “Beyond Binarism in Babylon”, in which Rochberg provides evidence from mathematical astronomy expressed in the same “if P then Q” formulation, from celestial omens: “If (Mars) appears in Cancer for the first time (??), then the velocity is 0;30, (if) in Leo, then the velocity is 0;33,20, in Virgo 0;36,40.” There is little in the way of inference here, but the relationship between protasis and apodosis is based upon mathematical calculation. The upshot of Rochberg’s arguments is that omens reflect a type of deductive logic or inference, but the central question remains: is this what we call ‘science’?

Let us suppose, for the sake of argument, that the basic formulation in omens can also mean: “if abc, then *xzy may occur*”, since there is no formal grammatical distinction between future and modal forms of the Akkadian verb. There is, however, a real difference between these statements in scientific terms, since the first formulation (“if P then Q”) expresses a type of *causality*, while the second formulation (“if abc, then *xzy may occur*”) expresses *probability*, both of which notions are components of scientific reasoning. To which do omens belong? If omens are intended to express causality, then of course we can consider the logic to be bogus, subject to the fallacy of erroneously attributing a causal relationship to two events which occur in sequence. On the other hand, if probability is what is being expressed, then we can take a completely different view of Babylonian omen apodoses. The question is not whether ancient omens are ‘science’ in a modern sense, but whether they may reflect a type of scientific thinking based on assembling and drawing inferences from relevant data.

In order to pursue this inquiry further, we need to return to the alternative proposition, that “if abc, then *xzy may occur*”. Of course it is clear that many omens do express the idea of causality rather than probability, and the apodoses do actually mean that *xyz will happen*, but in many other cases the question of causality or probability remains open. Any evidence to support the probability proposition will have to come from outside Akkadian as an independent arbiter of such statements, since the grammar of Akkadian is ambiguous in this case.

A similar kind of logic appears in Babylonian medical recipes, all of which follow a standard format, namely “if a patient suffers from ABC-disease, (optional: in order to cure him), treat him with XYZ-*materia medica*, and he will get better (*iballuṭ* or *iněš*)”. Neither expression, *iballuṭ* or *iněš* (or any equivalent Sumerian logogram) is ever used in Mesopotamian magic, where we might have expected a strong and positive statement about the divinely supercharged power of incantations, which will surely heal the patient. This never happens. The question is why such optimism is exclusively medical and not magical.

The answer may be found within the limited corpus of Egyptian medical texts from the second millennium BC, where we find quite a different literary structure among Egyptian medical recipes, which lack the casuistic formulation so characteristic of Babylonian medicine. Nevertheless, one concluding formula of Egyptian medical recipes catches our attention, as in the Edwin Smith Surgical Papyrus, Case 4, which ends with the doctor declaring that this is “an ailment I will fight with” (see W. Westendorf, *Handbuch der altägyptischen Medizin*, Leiden 1999, II, 714, “eine Krankheit, mit der ich kämpfen werde”). What does this mean and how is it related to our argument? As in Babylonia, Egyptian medicine recognised certain hopeless medical conditions which the doctor was advised not to treat, presumably to avoid ruining his reputation. This particular formulaic phrase from Papyrus Smith alludes to the treatable nature of the disease, without predicting an outcome. Akkadian medical recipes end with a similar formulaic statement, namely *iballuṭ* or *iněš*, (the patient or disease) “*may get better*” or “*may improve*” (as we would now translate the phrase), referring to a possible result rather than an overtly optimistic statement of fact.<sup>1</sup>

---

1 Cf. J. Fincke’s comments in NABU 2010, no. 40, p. 48, in which she concludes that Akkadian *iballuṭ* in medical contexts means, “die beschriebene Krankheit ist für den Patienten nicht lebensbedrohlich, und er wird wieder genesen.”

Although the present reviewer has not been able to find relevant modal forms in Hittite omen apodoses (which also use an ambiguous present-future), further analogies to omen apodoses as statements of probability come from Greek sources, such as in the recently published edition of *Coan Prenotations* (P. Potter, *Hippocrates IX*, Loeb Classical Library, Cambridge 2010), which in many ways resemble the Babylonian *Diagnostic Handbook* (see N. P. Heeßel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, Münster 2000). Most of *Coan Prenotations* are casuistic-like descriptions of symptoms with predictions, such as “it is a bad sign”, or “the patient is doomed”. Many of the outcomes of disease, however, are described in an ambivalent way, such as “it is likely that convulsions will occur” (no. 167), “such patients are not likely to be saved” (no. 381), “patients generally die” (no. 405), etc. Such observations are entirely independent of Akkadian sources but provide some clues as to the way medical predictions are to be expressed.

The idea of probability rather than causality in omen apodoses is also suggested by another aspect of Akkadian omens, namely the precise calculations of the critical time (*adannu*) when omen apodoses are valid. These calculations appear within the *Multābiltu*-commentary on liver omens, showing how an attempt at more precise reckoning of the *adannu* emerged from esoteric scholarship, with the central idea being that omen apodoses were equivocal. As Heeßel comments on these texts in a recent article, “Babylonian extispicy was never used to gain secure, unchangeable statements about the future” (N.P. Heeßel, *The Calculation of the Stipulated Term in Extispicy*, in: Annus, *Divination and Interpretation*, 168). The uncertainty principle recognised by Heeßel challenges the way in which we translate Akkadian omen apodoses.

Another possible use for omen collections of the type published in the volume under review may not only have served the practical aims of divination, but could also have been curricular exercises in logic, somewhat equivalent to the teaching of rhetoric within the Classical world. One scholastic use of these texts may have been as a catalogue of all possible variations which can occur in the protasis of omens. In this way, for instance, *Šumma ālu* omens in the present volume deal with the appearances of various unwanted animals in the house, such as lizards, cats, ants, or snakes, which are then associated in the apodoses with various fates which could befall the household, especially the man or wife, or alternatively fates affecting the entire land. These listings of animals might include the number, such as one to eight cats (p. 90, ll. 14–21), or lizards which may fall into various types of household vessels such as the brazier, oven, breadbasket, vinegar or beer jar (p. 68 ll. 35–44). Sometimes characteristics of these animals are given, such as two-headed lizards (p. 69) or various coloured ants, either red, white, black, or yellow (p. 81f.), which are the standard four colours commonly distinguished in omens. Calendrical considerations may also apply, such as in which particular months a snake may fall upon a man (p. 42, 59). All of these categories of possibilities represent ways of cataloguing or even noting different types of zoological patterns and alternative possibilities, all of which are characteristic of a casuistic ordering of data. This scheme represents ways in which information can be introduced in various different categories, with slight variations. The same principle applies to other kinds of omens, which create complicated conditions under which the notions of ‘right’ and ‘left’ represent favourable and unfavourable situations, unless they refer to an enemy, in which case the favourable and unfavourable associations are reversed. These logical positions, with numerous slightly differing propositions, reflect a type of scholastic training which did not belong exclusively to divination or training of

the haruspex, but may have been more generally applicable as a form of intellectual exercises, similar to what one finds in the Babylonian Talmud.

A modern analogy to ancient divination might be the famous debates that ensued between Einstein and Bohr regarding the uncertainties of quantum physics, which Einstein could never quite accept. Quantum physics regards matter as either particles or waves, the nature of which can only be determined by probabilities rather than by certainties. An article in *New Scientist* (No. 2534, 14 January, 2006, 19) describes the interactions of quantum particles as used in computers:

Famously dubbed “spooky action at a distance” by Einstein, entanglement is the mysterious phenomenon of quantum particles whereby two particles such as photons behave as one regardless of how far apart they are.

In other words, particles appear to affect each other even if divided by great distances in space, and the random and unpredictable nature of such relationships challenged earlier certainties of physics. Much of the theoretical basis for physics is based upon ‘thought experiments’ rather than on laboratory work, but if at some future point the underlying assumptions are rejected, the study of quantum physics will still be considered to be a ‘science’ rather than philosophy or metaphysics. The scientific basis for discussing quantum physics is in no way disturbed by one of Einstein’s primary objections to the theory, namely that God does not play dice and was unlikely to have designed the universe in such an uncertain way. In fact, Einstein’s famous remark, made in Princeton in 1921, was, “Raffiniert ist der Herr Gott, aber boshaft ist er nicht” (W. Isaacson, *Einstein, his Life and Universe*, London 2007, 297). The irony of Einstein’s objections is that ancient omens were also designed to determine what the gods were thinking, although modern science is understandably reluctant to accept ancient divination as an early form of scientific thinking. Nevertheless, a comparison between the very different worlds of ancient omens and modern physics is not in the detail but in the nature of the inquiry, that certain principles or laws govern phenomena in the universe which may appear to be random, and the nature of the principles can only be determined by the systematic collection of data.

Markham J. Geller

GABI HOLLENDER, *Amenophis I. und Ahmes Nefertari. Untersuchungen zur Entwicklung ihres posthumen Kultes anhand der Privatgräber der thebanischen Nekropole*. Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo, Sonderschrift 23. Berlin/New York: Verlag Walter de Gruyter 2009, 182 S. + 4 Taf., ISBN 978-3-11-020461-2, € 88,00.–

Neben Imhotep und Amenhotep, Sohn des Hapu sicherlich die bestbezeugten und folglich auch seit langem bestbekanntesten vergöttlichten Menschen des Alten Ägypten sind ohne Frage Amenhotep I., der zweite König der 18. Dynastie, und seine Mutter Ahmes-Nefertari. Beide Kulte wurden auch bereits ausführlich behandelt<sup>1</sup>. Erstaunlicherweise

---

1 J. Černý, Le culte d’Amenophis I<sup>er</sup> chez les ouvriers de la nécropole Thébaine, BIFAO 27, 1927, 159–203, S. Lupo de Ferriol, La deificación del rey: el culto de Amenofis I en Deir el-Medina

hat die bisherige Forschung jedoch Mutter und Sohn stets auseinanderdividiert und entweder den einen oder die andere gesondert betrachtet. Dieses Vorgehen ist zwar grundsätzlich nachvollziehbar, da dies einerseits die Fülle des zu bewältigenden Materials reduziert und andererseits beide Gestalten ja durchaus eigenständig vorkommen. Andererseits ist die häufige Assoziation der beiden miteinander ein Forschungsgegenstand eigenen Rechts und insofern stellt die hier zu besprechende Arbeit eine willkommene Ergänzung der einschlägigen Bibliographie dar.

Die vorliegende Studie basiert auf der Kölner Magisterarbeit der Autorin aus dem Jahr 1991. Es sei hier angemerkt, daß sie Rez. die ursprüngliche Arbeit bereits 1996 freundlicherweise zur Verfügung stellte, wofür ihr auch hier noch einmal herzlich gedankt sei. Ziel der Arbeit ist ein vollständiger Katalog der Gräber des Neuen Reiches, in denen mindestens eine der beiden Gestalten auftritt.

Die chronologische Begrenzung impliziert, daß TT A 18, ein Grab mutmaßlich bereits der 21. Dynastie, nicht mitbehandelt wird. Angesichts der Tatsache, daß zwischen der 20. und der 25. Dynastie nahezu keinerlei neue Felsgräber in Theben West angelegt wurden, und diejenigen ab der 25. Dynastie keinerlei Darstellungen des vergöttlichten Königspaares mehr enthalten, mag man sich fragen, ob die Behandlung dieses einen Grabes mehr wirklich den Rahmen der Arbeit gesprengt hätte, zumal es ja deutlich in der Tradition des Neuen Reiches steht. In der Urfassung der Arbeit war das Grab aufgrund einer veralteten Datierung in die Ramessidenzeit tatsächlich noch behandelt worden. Was nämlich interessant ist, ist daß dieses Grab einerseits als Grab an die ältere Tradition anschließt, andererseits aber auch Neuerungen enthält, nämlich zwei Epitheta für Amenhotep I. (*ptr t3 ʿ3=f* und *p3 n.i t3 bnr:t*), die sonst nie in den Gräbern auftreten, aber in der Folgezeit durchaus auf den Särgen der 21. Dynastie, die als Hauptquelle für den Kult die Gräber ablösen<sup>2</sup>. Dasselbe gilt für das Auftreten der Ahhotep zusammen mit dem vergöttlichten Paar. Insofern ist die Auslassung einerseits schade, weil die Entwicklung dadurch nicht so deutlich wird, wie sie tatsächlich ist, andererseits ist gerade diese Entwicklung natürlich ein Argument für die Auslassung.

Inhaltlich verfolgt die Autorin zwei Hauptanliegen. Einerseits geht es ihr darum, die Verbindung von Mutter und Sohn als Symbol für dynastische Kontinuität als Hauptinteresse des Kultes dingfest zu machen. Dies wird auch als Begründung der schwarzen Hautfarbe der Ahmes-Nefertari angegeben, die als Zeichen für Fruchtbarkeit gedeutet wird. Die Autorin kann überzeugend zeigen, daß die schwarze Hautfarbe nicht auf eine gemeinsame Darstellung mit schwarzhäutigen Unterweltsgottheiten wie Anubis und Osiris beschränkt ist. Etwas problematisch ist dabei allerdings, daß auch eine erhebliche Reihe von nicht ohne weiteres als schwarz ersichtlichen Darstellungen als solche interpretiert werden, wobei angeblich die Farbe ausgebleichen sei. Diese Erklärung mag sogar in vielen Fällen zutreffen, dennoch sollte z. B. die Tatsache, daß sich der Farbton der scheinbar hellen Haut der Ahmes-Nefertari von dem der Haut anderer weiblicher Gestalten unterscheidet, nicht vorschnell in dieser Weise gedeutet werden.

---

y los antecedentes de la deificación real, Instituto de Historia Antigua Oriental „Dr. Abraham Rosenvasser“, Colección Estudios Nueva Serie, 5, Buenos Aires 1997, T. Moore, *The Good God Amenhotep: the Deified King as a Focus of Popular Religion during the Egyptian New Kingdom*, Diss., Berkeley 1994, A. von Lieven, *Kleine Beiträge zur Vergöttlichung Amenophis' I., II. Der Amenophis-Kult nach dem Ende des Neuen Reiches*, ZÄS 128, 2001, 41–64, M. Gitton, *L'épouse du Dieu Ahmes Néfertari*, Paris 1981<sup>2</sup> sowie zahlreiche kleinere Beiträge diverser Autoren.

2 Ausführliche Belegliste bei von Lieven, ZÄS 128, 2001, 45–51.

Man denke an das Grab der Nefertari-Merenmut, wo die Göttinnen die standardisierte gelbliche Hautfarbe haben, die Gemahlin Ramses' II. hingegen einen rosa Fleischton mit deutlichem Rouge auf den Wangen. Dennoch wird man den Angaben der Autorin weitgehend Glauben schenken dürfen, da sie offenbar sämtliche Gräber, soweit heute zugänglich, selbst aufgesucht hat.

Die zweite Stoßrichtung wendet sich gegen die auf Černý zurückgehende Annahme, die verschiedenen Epitheta Amenhotep I. seien jeweils mit verschiedenen Kultstatuen zu verbinden, die obendrein noch durch ihre Kopfbedeckungen unterschieden seien. Černý hatte dieses Postulat immerhin auf eine sehr einschlägige Evidenz gestützt, nämlich die Darstellung zweier Formen Amenhotep' I. in TT 2, die nebeneinandersitzen wie zwei verschiedene Gottheiten, einerseits Amenhotep *p3 ib3b* mit Blauer Krone, andererseits Amenhotep *p3 nb p3 tmi* mit Perücke. Hollender hingegen hält die Beinamen für simple Epitheta, die nur Aussagen über die Qualitäten des Königs an sich träfen und die Kronen für beliebig einsetzbar. Dem ist, abgesehen davon, daß dann TT 2 nur sehr schwer erklärbar wäre, weiterhin entgegenzuhalten, daß derartige verschiedene Epitheta ja auch für andere Gottheiten zu belegen sind, u. a. für Amun. Jedweden Zweifel an der Interpretation als verschiedene Götter in verschiedenen Tempeln muß dabei insbesondere das Orakelprotokoll pBM 10335 beseitigen, wo ein Angeklagter zunächst Amun *p3 hn.ti* um Freispruch ersucht, nachdem dies jedoch mißlingt, mit dem verärgerten Kommentar „Ich bin enttäuscht von meinem Gott, ich werde zu dem anderen gehen“ zu Amun *t3 šni.t* weiterzieht und von jenem angesichts seines erneuten Protestes zu Amun *bw-knn* geschickt wird<sup>3</sup>. Schließlich kehrt er wieder zu Amun *p3 hn.ti* zurück, um endlich sein Urteil entgegen zu nehmen. Selbst wenn man mit Kammerzell den Amun *bw-knn* als Fehllesung eliminieren möchte<sup>4</sup>, so bleiben doch klarlich mindestens zwei Amunformen übrig, die von dem Delinquenten als zwei unterschiedliche Götter bezeichnet werden, von denen man sich auch eine unterschiedliche Meinung erhoffen kann. Was aber für Amun recht ist, sollte für Amenhotep I. billig sein. Auch pAbbott, der als Lokalisierung für Gräber einmal die Nähe zum Tempel des Amenhotep *n.i p3 k3mw*, ein anderes Mal die zum Tempel des Amenhotep *n.i p3 wb3* angibt, zielt doch sicherlich im Kontext eines solchen administrativen Aktenstückes nicht auf die religiös-ideologischen Qualitäten des längst verstorbenen Herrschers, sondern ganz konkret auf zwei verschiedene Tempel als geographische Anhaltspunkte. Der erste Punkt wäre damit recht rasch zu den Akten zu legen. Etwas näher betrachtet werden muß der zweite, die Frage der Kopfbedeckungen. Es wird darauf weiter unten einzugehen sein.

Doch zunächst seien noch einige Detailbeobachtungen angebracht:

S. 10–13: Die Tabelle mit den Beleglisten der verschiedenen Erscheinungsformen ist grundsätzlich sehr nützlich, aber leider wurde es nicht für nötig gehalten, auch Angaben über die jeweilige Ikonographie zu machen. Außerdem ist sie in ihrer konkreten Anlage inkonsequent und somit potentiell irreführend. Es sollen ja wohl auch hier nur Belege des Neuen Reiches angeführt werden. Dann aber fragt man sich, wieso der Sarg in Helsinki und der Sarg „Kairo 1149“ aufgelistet wurden, da beide eindeutig in die

3 W. Pleyte, Oracle of Amon, PSBA 10, 1887, 41–54, W. R. Dawson, An Oracle Papyrus. BM. 10335, JEA 11, 1925, 247f.

4 F. Kammerzell, Aufklärung eines Diebstahls durch mehrfache Orakelbefragung, in: O. Kaiser e.a., Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II Orakel, Rituale. Bau- und Votivinschriften. Lieder und Gebete, Gütersloh 1986–1991, 125, Anm. 1 a). S. dazu von Lieven, Divination in Ägypten, AoF 26, 1999, 82 mit Anm. 25.

21. Dyn. gehören und als solche auch bereits namhaft gemacht wurden<sup>5</sup>, letzteres Stück allerdings unter der Bezeichnung „Kairo CG 6137–8, 6156–7“. Daß es sich um dasselbe Stück handelt, ist unschwer aus Niwińskis Konkordanz zu den Särgen der 21. Dyn. zu entnehmen<sup>6</sup>. Angesichts des Vorkommens auf einem Sarg außerhalb eines Titels des Besitzers, noch dazu einer Person mit einem derartigen Namen, hätten zumindest alle Alarmglocken schrillen müssen. Aus demselben Grund hätte auch die „Holzplakette“ BM 36378 ausscheiden müssen, denn dabei handelt es sich keineswegs um eine Holzplakette, sondern um den Boden einer Kartonnage, die Rez. sogar schon in die 22. Dyn. datiert hatte<sup>7</sup>. Ins Neue Reich gehört sie jedenfalls sicher nicht. Das Stück weist, entgegen den Angaben der Autorin, auch sehr wohl eine Darstellung Amenhotep' I. auf, und zwar mit Perücke und Anedjtifederkrone<sup>8</sup>. Dasselbe gilt schließlich für den Papyrus des *P3-n-ns.t-ḥ.wi*. Der Name weist ebenfalls eher auf die 21. Dyn. und tatsächlich gibt es in Kairo ein Totenbuch eines Mannes dieses Namens aus dieser Zeit<sup>9</sup>. Schlägt man die Literaturangabe nach (sie sollte korrekt LEGRAIN 1908 und nicht 1909 lauten!), so kann eigentlich kein Zweifel bestehen<sup>10</sup>, daß es sich um genau diesen Papyrus handelt, den sogar Legrain bereits in die 20.–22. Dynastie datiert hatte. Dieser Beleg ist für den Amenhotepkult der 21. Dyn. von großem Interesse, da er den Besitzer als „gerechtfertigt bei Osiris, Herrn des Westens, den Nekropoleninsassen, Herren des Westens und dem Königska des (Amenhotep)| *p3 ʾibib n.i ʾImn.w*, gerechtfertigt“ bezeichnet. Für Hollenders auf das Neue Reich zentriertes Anliegen ist er damit jedoch zu spät.

Andererseits wäre der Einbezug der jüngeren Belege insgesamt natürlich durchaus wünschenswert gewesen (s.o.), dies hätte namentlich die Materialbasis für die verschiedenen Erscheinungsformen und deren spezifische Ikonographie erhöht. Gerade die zu geringe Zahl von Belegen wird ja als ein Argument angeführt, warum angeblich keine feste Verbindung einer Erscheinungsform mit einer bestimmten Kopfbedeckung ausgemacht werden könnte. Weiteres dazu s.u.

Nur am Rande, die uneinheitliche Wiedergabe der Namen der jeweiligen Besitzer, mal in Umschrift, mal nicht, und wenn in Umschrift, dann mit einer Ausnahme ohne Bindestriche, ist etwas unschön. Statt *B3k n ḥnsw* lies überdies *B3k-n-Ḥnsw*. S. 11 steht bei *rn=f nfr* beide Male irrig das *sm3-* statt des *nfr-* Zeichens.

S. 50: Der Autorin ist unbedingt zuzustimmen, daß das Epitheton *p3 ḥnḯ ḥr mtḯ* (*n ʾImn.w*) die Loyalität zu Amun ausdrückt. Eine spezifische Kultstatue schließt dies allerdings nicht aus, auch wenn diese gewiß nichts mit Ausfahrten auf dem Wasser zu tun hat.

S. 51: Die Autorin lehnt ab, daß *p3 ḥnḯ ḥr mtḯ* eine spezielle Statue gewesen sei, weil in TT 183 und TT 134 der König mit diesem Beinamen nicht explizit als Statue gekennzeichnet ist. Dann konstatiert sie: „Meiner Ansicht nach bildeten die Beinamen des Königs, auch wenn Ämter damit verbunden waren, reine Unterscheidungskriterien in bestimmten Fällen, wo dies nötig war, oder drückten gewisse Aspekte Amenophis' I.

5 Von Lieven, ZÄS 128, 2001, 46f.

6 A. Niwiński, 21<sup>st</sup> Dynasty Coffins from Thebes, Theben V, Mainz 1988, 202.

7 Von Lieven, ZÄS 128, 2001, 51.

8 Diese Information referiert Hollender sogar S. 91 mit Fn. 372, offenbar ohne zu bemerken, daß es sich um dasselbe Stück handelt. Angesichts der komplexen fünfstelligen Nummer ist dieses Versehen freilich entschuldbar.

9 Niwiński, Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C., OBO 86, Freiburg (Schw.)/Göttingen 1989, 269 („Cairo 46“).



10 Obwohl Legrain nicht unter den Literaturangaben zu dem Papyrus bei Niwiński genannt wird.


aus, die den Verehrenden wichtig erschienen“. Während letzteres natürlich grundsätzlich richtig ist, aber verschiedene Statuen in den jeweiligen Tempeln nicht ausschließt (und welcher „Aspekt“, wenn nicht ein örtlicher, d. h. einen bestimmten Tempel und damit letztlich dessen Kultbild meinenden, soll wohl in „der vom Vorhof“ oder „der vom Weingarten“ ausgedrückt sein?!), ist ersteres ein etwas hilfloses Konstrukt – was sollen denn die nötigen Unterscheidungen sein, wenn nicht die zwischen verschiedenen Lokalformen, die natürlich jeweils eine Statue implizieren<sup>11</sup>?

S. 52–55: Man hätte erwartet, daß auf die doch höchst interessanten Texte (Hymnus an Amenhotep, Fürbitte der Ahmes-Nefertari an Mut zugunsten des Grabherrn, etc.) näher eingegangen wird. Stattdessen wird nur auf die Originalpublikation des Grabes verwiesen.

S. 59: Im ganzen Grab TT 16 wird in den Texten immer wieder „Amenhotep vom Vorhof“ genannt, dessen Priester der Grabherr war. Er wird auch im Tragsessel mit Blauer Krone dargestellt. In der Kioskszene hingegen trägt Amenhotep die Löckchenperücke, weshalb Hollender dieses Beispiel erneut heranzieht, um gegen die fixierten Kopfbedeckungen der einzelnen Kultformen zu argumentieren. Allerdings ist gerade bei dieser Darstellung sicher nicht *n.i p3 wb3* zu lesen. Dies wurde zwar in der Originalpublikation vorgeschlagen, jedoch bereits mit Fragezeichen an dem angeblichen *b*. Dieses Fragezeichen ist auch mehr als berechtigt, wie schon die dort publizierte Umzeichnung zeigt. Noch deutlicher wird der Fall, wenn man die beiden vorzüglichen Farbphotos auf Taf. 2b und c bei Hollender vergleicht. Um ganz sicher zu gehen, wurden zusätzlich digitalisierte Versionen der betreffenden Originalphotos von E. Hofmann zu Rate gezogen, die eine Ausschnittvergrößerung erlauben. Für die Bereitstellung dieser Photos von TT 16 sowie weiterer von TT 23 und TT 44 (s. u.) gilt mein herzlicher Dank E. Hofmann und J. F. Quack.


Unter dem leicht beschädigten *p3*-Vogel ist rechts Platz für ein bis zwei Zeichen, danach erscheint ein eindeutiges ramessidisches *h*, danach folgen Spuren, die ebenfalls in keiner Weise zur Orthographie von *wb3* passen. Da die letzte horizontale Linie unter die vertikale Linie rechts reicht, kann am Ende auch nicht „Amun“ zu lesen sein, da diese

Gruppe stets , nicht  geschrieben wird. Theoretisch könnten die Reste zwar

 ergänzt werden, was dann *honorific transposition* sein müßte. Dagegen spricht freilich, dass 1. ein Genitiv-*n* in dieser Zeit nicht unbedingt in *honorific transposition* zu erwarten ist und 2. vom „Blatt“ des „Schilfblattes“ nichts zu sehen wäre. Besser zu den Spuren passt hingegen eine Lesung als *hk3*, die Linie darunter muß dann für *t3* stehen und tatsächlich werden direkt daneben beim Königstitel *nb t3.wi* ebenfalls


11 Zum Vergleich: „Unsere Liebe Frau mit den Pfeilen“ ist nicht etwa eine allgemeine Bezeichnung eines besonders militanten Aspekts der christlichen Gottesmutter, sondern ein sehr real existierendes mittelalterliches Gnadenbild aus Gräfinthal (heute in der Heilig-Kreuz-Kapelle, Blieskastel), in dem tatsächlich Pfeile stecken, da es angeblich von einem unfrommen Spötter mit selbigen beschossen wurde, woraufhin es geblutet haben soll. Das Blut soll diverse Kranke geheilt haben, darunter eine Gräfin, die daraufhin der Madonna zu Ehren das nach ihr benannte Kloster Gräfinthal gründete. Ob man an die Wunderlegende glauben will, ist natürlich jedem selbst überlassen, die Pfeile in der künstlerisch eher bescheidenen Figur sind aber ein Faktum und auch wirklich mittelalterlich. Daß die Madonna jenseits des Wallfahrtskultes um dieses spezifische Bild nicht so genannt wird, versteht sich von selbst.



die beiden Landzeichen nur als Linien ohne die Körnchen darunter, d. h. als  geschrieben.

Auch für das *h* am Anfang läßt sich eine nahezu sichere Deutung geben. Aufgrund des zur Verfügung stehenden Platzes kommen eigentlich nur entweder die Lesungen *hh* oder *wʒh* in Frage. Davon scheidet letztere jedoch wegen des voranstehenden *n pʒ* gleich wieder aus. Es bleibt also nur *hh*, wobei das erste *h* und die Sonnenscheibe in der Abplattung der obersten Putzschicht komplett verloren sind. Das Epitheton hätte also



vermutlich *n.ḷ pʒ hh hkʒ tʒ* „Der von der Ewigkeit, Herrscher des Landes“ gelautet: .

In jedem Falle bedeutet dies nichts weniger, als daß hier eine neue, bislang überhaupt nicht bezeugte Form vorlag. Angesichts der sonstigen Epithetafülle<sup>12</sup>, von denen eine Reihe bislang singular belegt sind – *n.ḷ ḫn.t*, *ḫt n.ḷ Km.t*<sup>13</sup>, *n.ḷ tʒ ḫr.t*, *wn ḫw.t hh*, *n.ḷ (Mn-ḫpr.w-Rʿw)*, *n.ḷ tʒ ḫn.t*, *n.ḷ pʒ kʒmw*, *n.ḷ Kʒ-r-y*, *n.ḷ pʒ tʒ* – ist diese Möglichkeit weniger gewagt, als sie vielleicht scheinen mag.

Daß gerade Amenhotep „von der Ewigkeit“ mit Ahmes-Nefertari „von der Schetit“ kombiniert ist, scheint äußerst sinnvoll und unterstützt die hier vorgeschlagene Lesung zusätzlich.

S. 78: Anm. 326 ist etwas unglücklich formuliert, da der Name einer Kultbarke für Amenhotep I. ja wohl hinreichender Beleg für ihre Existenz sein sollte, gemeint ist lediglich, daß sich keine Darstellungen erhalten haben.

S. 81: Die Übersetzung der Wünsche hinter den Kartuschen sollte genau umgekehrt lauten, als angegeben, bei Amenhotep heißt es „mit Leben beschenkt“, bei Ahmes-Nefertari „sie lebe“. Die Verteilung von *ḫi ʿnh* auf den männlichen Herrscher, *ʿnh.ti* auf sein weibliches Pendant ist ja auch sonst Standard.

S. 85: Die Beobachtungen Bruyères zur Doppelung der Götter sind in der Tat aufschlußreich, denn dies führt letztlich zu der subtilen Andeutung, daß Amenhotep Osiris entspräche, Ahmes-Nefertari hingegen Isis. Tatsächlich ist dies ja auch die Richtung, in die die Entwicklung geht, denn in der 21. Dyn. vertritt ein nun mumiengestaltiger Amenhotep recht häufig auf Sargböden Osiris. Für Ahmes-Nefertari ist vergleichbares weit seltener, auch würde sie dann ja eher als Hathor oder Westgöttin fungieren<sup>14</sup>.

S. 86f.: Die Beobachtungen zu Amenhotep als „weltlichem König“, d. h. einer möglichen politischen Dimension seines Kultes sind interessant und hätten durch weitere Verweise untermauert werden können. Einerseits erinnert dies an die Schildamulette

12 T. R. Moore, *Any as an Element in Theophoric Names*, JARCE 33, 1996, 143f., Anm. 58, R. van Walsem, *The Coffin of Djedmonthuiufankh in the National Museum of Antiquities at Leiden*, Egyptologische Uitgaven X, Leiden 1997, 308–325, von Lieven, ZÄS 128, 2001, 53f.

13 Dies wohl wirklich nur Bezeichnung einer Eigenschaft und keine Kultform, da sich der einzige Beleg auf dem bei der Wiederbestattung der Mumie des Königs verwendeten Sarg findet.

14 Zu den Belegen s. von Lieven, ZÄS 128, 2001, 58f., mit Fn. 158. Interessanterweise wurde für einige der nicht eindeutig benannten Stücke in der älteren Literatur tatsächlich Isis vorgeschlagen.

mit dem Namen dieses Herrschers<sup>15</sup>, andererseits fällt der Bezug zu Elephantine auf, denn es wird ja nicht nur durch Wadjet und Satet auf die beiden Landesteile angespielt, sondern durch Satet und die in unmittelbarer Nähe dargestellte Anuket vor allem auch auf die wichtige südliche Grenzstadt zu Nubien. In diesem Zusammenhang könnte man auf den bislang nur in Elephantine nachweisbaren Kult des Amenhotep *n.i p3 t3* hinweisen<sup>16</sup>, außerdem natürlich jetzt auf den oben erstmals dingfest gemachten *hk3 t3*. Der „vom Land“ bzw. der „Herrscher des Landes“ würde ja als eine ganz Ägypten betreffende Kultform gut zu den hier angestellten Überlegungen passen. In die politische Richtung, freilich noch weiter südlich, weist schließlich auch der Amenhotep „von Karoy“ in Nubien.

S. 93: Die Übersetzung von  sollte korrekt lauten „sie möge leben, sie möge dauern“.

S. 96f.: Die Nonchalance, mit der die eindeutig regelhafte Differenzierung der Erscheinungsformen Amenhotep' I. überspielt wird, ist bemerkenswert. Wie oben gezeigt, ist TT 2 aber keineswegs der einzige Fall, daß verschiedene Epitheta in einem Grab verschiedene Kopfbedeckungen tragen. Nur ist es tatsächlich der einzige Fall, wo beide auch noch in derselben Szene nebeneinandersitzen.

S. 104: Warum wird weder das Photo der Autorin, nach dem die Beschreibung erfolgte, noch das ältere Photo des Griffith Institute, publiziert? Wenn dies unterlassen wurde, um einer Publikation von anderer Seite nicht vorzugreifen, hätte dies zumindest angemerkt werden sollen.

S. 106–108: Statt von „undifferenzierten Gewändern“ der Könige in der Königsliste in TT 359 sollte man doch korrekt bemerken, daß diese Mumiengestalt aufweisen. Interessanterweise gilt dies jedoch nur für die Männer einschließlich des Prinzen Sapair, die Königinnen und Prinzessinnen hingegen tragen das enganliegende Trägerkleid, jedoch keine Mumienbinden. Bricht sich hier ein Schema Bahn, das die königlichen Männer mit Osiris, die königlichen Frauen hingegen mit Isis oder Hathor assoziiert? Bei dem Prinzen mit der Lotosblüte, von dessen Name nur ein *ms*-Zeichen erhalten ist, könnte es sich um Wadjmose handeln. S. 107 wird König User-maat-Re-setep-en-Re als Ramses II. identifiziert, auf S. 108 ist daraus jedoch Ramses IV. geworden. Angesichts der Tatsache, dass letzterer zunächst User-maat-Re-setep-en-Amun, später Heqa-maat-Re-setep-en-Amun (in dieser Verbindung auch je einmal -setep-en-Re respektive Ptah) hieß, ist Ramses II. jedoch klar die korrekte Lösung. Die in Fn. 425 als „allgemeine Vorstellung“ apostrophierte Annahme, die (nicht mumiengestaltige!) Figur mit Schreibgerät namens Huy hinter den Königen sei der Künstler, ist seit der von der Autorin zitierten Monographie von Wildung<sup>17</sup> längstens als Amenhotep, Sohn des Hapu bekannt. Tatsächlich gibt Hollenders Formulierung Wildungs eigenen Text dazu recht wörtlich wieder. Aber was 1977 galt, gilt kaum noch 32 Jahre später!

15 Von Lieven, Kleine Beiträge zur Vergöttlichung Amenophis' I., I. Amenophis I. auf schildförmigen Mumienamuletten, RdÉ 51, 2000, 103–121.

16 M. Bommas, Ramessidische Graffiti aus Elephantine, MDAIK 51, 1995, 3f., 6, Taf. 1. Dieser trägt allerdings die Blaue Krone, nicht die Löckchenperücke mit Anedjtitrone, wie hier.

17 D. Wildung, Imhotep und Amenhotep, MÄS 36, München/Berlin 1977, 285.

S. 113: Der Text ist nach dem Photo auf Taf. 4a und dem zugrundeliegenden Digitalphoto Hofmann als  $\dot{\imath}w n=k p^3 s^3 \text{ } ^\circ\text{Imn.w}^{18}$   $mrw.t^{\dot{\imath}} m nsw(.w)^{19}$   $mw n\dot{c}r.\dot{\imath} n nb n\dot{c}r.w nb t^{\dot{\imath}}.w\dot{\imath}$  ( $\check{C}sr-k^3-R^c$ )  $nb h^c.w$  ( $^\circ\text{Imn.w-h}tp.w$ )  $|s:h\dot{t}p=\dot{\imath} t^{\dot{\imath}} hm.t-n\dot{c}r$  ( $^\circ\text{I}h-ms-Nfr:t-\dot{\imath}ry$ ) $|$  zu lesen, was korrekt zu übersetzen wäre „Verehrung dir, dem Sohn des Amun, Liebling unter den König(en), göttlicher Same des Herrn der Götter, Herr der beiden Länder (Djeser-ka-Re)|, Herr der Kronen (Amenhotep)|! Ich stelle die Gottesgemahlin (Ahmes-Nefertari)| zufrieden.“

In der Beischrift der Ahmes-Nefertari neben der Nische wurde das  $^c nh(.t\dot{\imath}) rmp.t\dot{\imath}$  „Sie lebe und verjünge sich“ unterschlagen. Ihre Darstellung mit Keule ist zwar ungewöhnlich, aber tatsächlich noch ein weiteres Mal zu belegen, nämlich in dem Graffito des Oberbäckers Nebbuneh an der Treppe des VIII. Pylons in Karnak<sup>20</sup>. Die dort dargestellte Erscheinungsform der Königin trägt übrigens die spezifische Bezeichnung  $n.\dot{\imath} t^{\dot{\imath}} \dot{s}nw.t$  „vom Kornspeicher“. Rez. hat bereits anderenorts vorgeschlagen, ob die Keule dieser Erscheinungsform mit ihrer Funktion als Schutzgöttin des betreffenden Speichers gegen Diebe zu erklären sein könnte<sup>21</sup>. Leider hat diese Darstellung in TT 23 kein Epitheton, so daß nicht klar ist, ob es sich um dieselbe Sonderform handelt.

S. 119: Für eine Königsfigur mit Roter Krone in einem Tragsessel wird bemerkt, dies sei „für Amenophis I. in seinem posthumen Kult wohl auszuschließen“. Dem steht allerdings der Beleg im Inneren der Sargwanne des Sarges Prag P 621 aus der 21. Dyn. entgegen<sup>22</sup>, wo eine Mumie mit blau bemalter(!) Roter Krone als „leiblicher Sohn des Re, (Amenhotep, Erbe des Re)“ bezeichnet ist. Allerdings muß dies selbstverständlich nicht bedeuten, daß die Gestalt in TT 14 wirklich Amenhotep I. ist. Angesichts der Tatsache, daß der Besitzer nachweislich zumindest im Kult des Amenhotep  $p^3 \dot{\imath}b\dot{\imath}b$  Priesterdienste versah, ist die Annahme jedoch nicht ungerechtfertigt.

S. 142: Bereits nach dem publizierten Photo scheint es sich eher um die Anedjtil als um die Atefkrone zu handeln, diese Einschätzung wird bei Vergrößerung des Digitalphotos von E. Hofmann zur Gewißheit.

S. 151–153: Zusammenfassend wird noch einmal die Frage der Epitheta bzw. verschiedenen Kultformen Amenhotep' I. dikutiert. Dabei wird zwar die Existenz verschiedener Formen nicht für völlig ausgeschlossen erklärt, jedoch eine feste ikonographische Zuordnung für unmöglich angesehen, angeblich aufgrund der Seltenheit der Belege. Daß in Deir el-Medineh „der (Herr) der Stadt“ nur fünfmal belegt ist, taugt als Argument allerdings überhaupt nicht, denn gerade da dies der Hauptkult des vergöttlichten Königs am Ort war, wird man im Wesentlichen ihn verehrt haben, ohne daß das jedesmal im Text auch deutlich gesagt werden mußte. Schließlich wurden die Texte zum Alltagsgebrauch der Bevölkerung von Deir el-Medineh bzw. zu deren Jenseitsheil verfaßt, nicht um Jahrtausende später neugierigen Wissenschaftlern klare Belege für fragliche Forschungsprobleme zu liefern.

18 Unter dem  $n$  von Amun befindet sich ein Ei für „Sohn“, d. h.  $s^3 \text{ } ^\circ\text{Imn.w}$  ist mit *honorific transposition* geschrieben.

19 Diese Auffassung würde den Text jedenfalls aussagekräftiger machen, die Schreibung des Singulars statt des Plurals wäre im Neuen Reich zumindest nicht mehr zu ungewöhnlich.

20 C. Traunecker, Manifestations de piété personnelle à Karnak, BSFÉ 85, 1979, 27–29, Fig. 2.

21 Von Lieven, Heiligenkult und Vergöttlichung im Alten Ägypten, Habilitationsschrift Berlin 2007 (in Druckvorbereitung), s. v. Ahmes-Nefertari.

22 M. Verner, Altägyptische Särge in den Museen und Sammlungen der Tchechoslovakei I, I, CAA Tchechoslovakei, Prag 1982, Blatt 1/264.

Doch wie selten sind nun die Epitheta und Darstellungen wirklich? In den Gräbern erscheint „der Herr der Stadt“ zweimal dargestellt, jeweils mit Perücke. Ebenfalls in zwei Gräbern ist „der vom Vorhof“ bezeugt, jeweils mit Blauer Krone. Wie oben erwähnt, muß die Darstellung mit Perücke in TT 16 ausscheiden, da es sich nach den Resten der Inschrift definitiv nicht um diese Form handeln kann. Zugegebenermaßen, die Belege sind nicht üppig, aber die Tendenz eindeutig. Leider kann für diese Formen die spätere Überlieferung der Särge der 21. Dyn. nicht herangezogen werden, da diese beiden Formen auf den Särgen nicht mehr vorkommen. Für die Deir el-Medineh-spezifische Form des „Herrn der Stadt“ ist dies auch nicht verwunderlich, da dieser Ort am Ende der 20. Dyn. bekanntlich seine Funktion verlor und vorübergehend aufgelassen wurde.

Wirklich frappant ist allerdings der Befund zu *p3 ibib* „dem Abbild“, der häufigsten Form Amenhoteps überhaupt, sowohl im Neuen Reich als auch in der 3. Zwischenzeit. Diese Form erscheint in den Gräbern und sonstigen Quellen des Neuen Reiches mit einer einzigen Ausnahme regelhaft mit Blauer Krone, also immerhin siebenmal. Die einzige Ausnahme stellt das bereits genannte Graffitto des Nebbuneh dar, wo Amenhotep die Perücke trägt.

Auf den Särgen hingegen, wo sich ebenfalls sieben illustrierte Belege für diese Form finden, erscheint einmal Nemes und Hemhemkrone<sup>23</sup>, einmal die Blaue Krone<sup>24</sup>, sowie viermal die Perücke, einmal zusätzlich mit Atef, zweimal mit Anedjtikrone<sup>25</sup>. Auf einem weiteren Stück mit diesem Epitheton<sup>26</sup> ist der König als Djedpfeiler dargestellt, was für die Frage der Kronen natürlich unerheblich ist.

Wie ist dieser Befund zu deuten, der das Bild des Neuen Reiches gerade einmal auf den Kopf stellt? Betrachtet man das Gesamtbild der Särge auch für andere Epitheta oder unmarkierte Formen, so wird deutlich, daß insgesamt die Blaue Krone nur noch viermal vorkommt, übrigens jeweils ohne spezifisches Epitheton<sup>27</sup>, die Perücke (mit oder ohne zusätzliche Krone) hingegen 20 Mal. Selbst der Nemes ist mit sechs Belegen auf den Särgen häufiger als die Blaue Krone<sup>28</sup>. Mit Ausnahme von London BM EA 6662 ist der Nemes immer mit der Hemhemkrone kombiniert. In Krakau ist ein Epitheton verloren, in Jersey und London BM EA 6662 heißt der König *hk3 W3s.t*, in Berlin, London BM EA 6662 und 22900 sowie in New York heißt er „Erbe des Re“. Dies sind selbstverständlich übliche Königsattribute, keine spezifischen Kultnamen Amenhotep' I.

Die Särge werden übrigens von Hollender S. 91 mit Fußnote 372 erwähnt, die Angaben dort erwecken jedoch den Eindruck einer etwas flüchtigen Lektüre. Außerdem werden keinerlei Schlüsse aus dem Befund gezogen, außer eben des von ihr favorisierten, daß es keine feste Ikonographie gebe. Das jedoch vereinfacht die Angelegenheit zu sehr. Vielmehr macht die chronologische und „räumliche“ Verteilung – zu bedenken ist ja, dass die Särge Priestern des Tempels von Karnak und ihren Angehörigen gehörten, andererseits auch der Bäcker Nebbuneh in Karnak angestellt war – doch recht wahr-

23 Berlin 58, hinter *ibib* stand noch ein weiterer, heute verlorener Titel.

24 Cleveland 1914.561.

25 Helsinki KM/Vk/14560.660 (Atef, weitere Epitheta sind *n'.t3*, *hk3 W3s.t sp3.t=s*), Leiden AMM 16, New York MMA 17.2.7.B 1–2, Kartonnage London BM EA 36378 (die beiden letzteren mit Anedjtikrone).

26 Vatikan 25012.2.2.

27 Außer Cleveland sind dies Kairo CG 6284, Louvre E 3864 (mit umfänglicher Königstitulatur) und New York MMA 17.2.7.A 1–2 (mit Keule mit integrierter Klinge).

28 Neben Berlin 58 sind dies Jersey, Krakau UJ 10628, London BM EA 6662, London BM EA 22900 und New York MMA 11.154.8.

scheinlich, dass hier tatsächlich eine Entwicklung zu fassen ist. Diese sieht dergestalt aus, daß eben die Blaue Krone als Kopfschmuck des vergöttlichten Amenhotep außer Gebrauch zu kommen beginnt, hingegen die ja auch schon im Neuen Reich breit bezugte Perücke mit oder ohne zusätzliche Götterkrone zu seiner Standardikonographie aufsteigt. Rez. hatte bereits früher für die Särge und anderes Material der 21. Dyn. formuliert, daß sie eine schon in der Ramessidenzeit in Ansätzen angelegte Rangerhöhung Amenhoteps voll zum Tragen bringen, nämlich seinen Aufstieg vom vergöttlichten Nekropolenpatron, wie in den von Hollender untersuchten Gräbern, hin zu einer Stellung als Osiris-gleicher Totengott<sup>29</sup>. Die Blaue Krone ist nun eine Königskrone *par excellence* und für veritable Götter in dieser Zeit nie belegt<sup>30</sup>, die Perücke mit oder ohne eine zusätzliche Krone ist hingegen für Götter mindestens ab dem Neuen Reich angängig.

Hinzu kommt, dass die „Priesterkönige“ des Thebanischen Gottesstaates sicherlich bei ihrer Verehrung Amenhoteps dessen Engagement für den Amunkult<sup>31</sup> im Auge hatten, nicht jedoch auf seine politisch-militärische Königsfunktion fokussiert waren, die ideologisch eher falsche Signale impliziert hätte. Auch aus diesen Gründen war die Perücke mit einer Federkrone eine weitaus angemessenere Darstellungsform für den von ihnen verehrten vergöttlichten Amenhotep I., als diejenige mit der als ursprünglicher „Kriegshelm“ stark militärisch konnotierten Blauen Krone.

Der Übergang in der Ikonographie ist also nicht unerklärlich und Beleg für eine unsystematische Verwendung der Kopfbedeckungen, sondern genau das Gegenteil – Zeugnis einer planvollen Anwendung und wohlbegründeten Weiterentwicklung.

Sehr zu begrüßen sind die Abbildungen, meist Photos, seltener Umzeichnungen aus älteren Publikationen, die die meisten der behandelten Szenen wiedergeben, z. T. erstmals überhaupt. Ebenfalls sehr nützlich ist die umfangliche Tabelle am Ende, die das gesamte Material noch einmal in übersichtlicher Form zusammenstellt.

Insgesamt wurde hier ein Werk vorgelegt, das jeder, der sich für den Kult des vergöttlichten Paares Amenhotep I. und Ahmes-Nefertari interessiert, mit Gewinn benutzen wird. Rez. hat dies jedenfalls bereits mit der Urversion immer wieder gerne getan und ist sehr froh, daß dieses handliche Arbeitsmittel nun endlich einer breiteren Fachöffentlichkeit zugänglich gemacht wurde.

*Alexandra von Lieven*

---

29 Von Lieven, ZÄS 128, 2001, 57f.

30 Ausnahmen sind lediglich einige „Osiris“-Darstellungen auf den Särgen der 21. Dyn., für die Rez. bereits früher vorgeschlagen hatte, daß es sich dabei eigentlich um einen vergöttlichten Amenhotep I. oder Thutmosis III. handelt. Ähnliches gilt für den nur im griechisch-römischen Philae und Umgebung belegten „Pharao von Bigge“ (LGG III 39c), der ursprünglich ohne Zweifel eine vergöttlichte anonyme Königsstatue war. Ansonsten kommt die Blaue Krone als Götterkrone ausschließlich und ebenfalls erst sehr spät für Harpokratesbronzen in Gebrauch, wohl gerade, um den Königscharakter des Horuskindes zu betonen.

31 C. Graindorge/Ph. Martinez, Karnak avant Karnak, les constructions d'Amenophis I<sup>er</sup> et les premiers liturgies amoniennes, BSFÉ 115, 1989, S. 36–64, C. Graindorge, Les monuments d'Amenhotep I<sup>er</sup> à Karnak, Egypte Afrique & Orient 16, Janvier-Février 2000, S. 25–36.

HORST BEINLICH, *Papyrus Tamerit 1. Ein Ritualpapyrus der ägyptischen Spätzeit. Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel*, 7. Dettelbach: J. R. Röhl Verlag 2009, 185 S. + 22 Farbtafeln, ISBN 978-3-89754-329-4, € 98,00.–

In einer Zeit, in der besser erhaltene Papyri meist ediert sind und die Erstbearbeiter zunehmend auf schwierige und schlecht erhaltene Texte zurückgreifen, ist es eine große Ausnahme, wenn noch eine substantielle Rolle neu ans Licht kommt. Zu dieser Kategorie gehört eben der in diesem Buch erstmals veröffentlichte Papyrus. Er befindet sich in einer unbekanntem Privatsammlung, und die Publikation macht auch keinerlei Angaben über Erwerbungs geschichte oder mögliche Herkunft.



Die Rolle ist heute noch etwa 3,5 m lang, wobei sowohl Anfang als auch Ende verloren sind. Der Bereich dazwischen ist allerdings ungeachtet kleinerer Lücken recht gut zusammenhängend erhalten. Allerdings ist er stark nachgedunkelt, so daß zur Bearbeitung die Farbbildungen nachbereitet (besonders aufgehellt) wurden. Infrarotaufnahmen des Textes werden nicht geboten, da „sie nur zur sicheren Identifizierung einiger Passagen beigetragen haben und die Ergebnisse durch die Umsetzung in Hieroglyphen zugänglich ist“ (S. 8). Der Rezensent bedauert diese Entscheidung und empfindet den technischen Teil der Edition als verbesserungsfähig, was auch noch daran liegt, daß die publizierten Photos des Papyrus zwar farbig sind und damit auch die Rubra relativ gut erkennen lassen, dafür aber recht erheblich verkleinert. Wäre es nicht in der heutigen Zeit möglich gewesen, sowohl die Infrarotbilder als auch hoch aufgelöste Farbbilder auf einer CD oder DVD dem Buch beizugeben? Der Rezensent konnte aufgrund der Großzügigkeit des Autors digitalisierte Bilder erhalten, welche ihn dazu anregen, unten einige Vorschläge zur Lesung zu unterbreiten.

Bei der Handschrift handelt es sich um Ritualtexte, und zwar hauptsächlich eine Parallele zum „großen Dekret an die Unterwelt“, das auch im pMMA 35.9.21, Kol. 1–17 überliefert wird (ediert von J.-C. Goyon, *Le papyrus d'Imouthès, fils de Psintaès au Metropolitan Museum of Art de New York* (Papyrus MMA 35.9.21), New York 1999; eine rezente Übersetzung in M. Smith, *Traversing Eternity*, Oxford 2009, S. 67–95), daneben noch ein nur schlecht erhaltenes weiteres Ritual, für das bislang keine Parallelen bekannt sind. Während der pMMA 35.9.21 durch sekundäre Zusätze für einen privaten Inhaber als Totenpapyrus zurecht gemacht ist, finden sich im hier publizierten Papyrus keinerlei Personalisierungen, so daß er als ursprüngliche Tempelrolle zu erkennen sein dürfte – allerdings dürfte seine äußere Erscheinung eher dafür sprechen, daß er dennoch letztlich in einem Grab deponiert worden ist.

Das Buch enthält vorrangig eine synoptische Edition der beiden Textzeugen mit Index, Übersetzung (und in den Fußnoten auch philologischen Bemerkungen), kurze Bemerkungen sowie eine zusammenhängende Übersetzung des „großen Dekrets an die Unterwelt“ (S. 43–172), hieroglyphischen Text mit Übersetzung und kurzem Kommentar zum zweiten Ritual S. 173–185). Als „Zugabe“ liefert Beinlich auch noch eine synoptische Edition der thebanischen „Königsdekrete“, die ja Verbindungen zum Anfang des „großen Dekrets“ aufweisen (S. 11–42; eine andere Übersetzung jetzt in Smith, *Traversing Eternity*, S. 599–606). Insgesamt ist der inhaltliche Kommentar sehr knapp ausgefallen, läßt also noch genügend Spielraum für spätere Nachbearbeiter.

Auch im philologischen Kommentar hätte man sich gelegentlich eine ausführlichere Diskussion der Schwierigkeiten gewünscht. Insbesondere im Bereich der jüngeren Sprachstufen des Ägyptischen, welche des Öfteren relevant sind, dürfte noch Spielraum für Verbesserungen bestehen. Da in Form von M. Smith' Übersetzungen bereits eine

alternative Version vorliegt, beschränken die nachfolgenden Punkte sich für den ersten Text auf einzelne Fragen, zu denen eine Diskussion noch sinnvoll scheint, wenn der Rezensent entweder ganz neue Deutungen vorschlägt oder speziell für die hier neu edierte Fassung abweichende Ansichten hat. Auf die Erwähnung allenthalben auf den Photographien noch erkennbarer Zeichenreste, die nicht umschrieben worden sind, sowie kleinere Ungenauigkeiten einschließlich unkorrigierter Übernahme einiger Irrtümer von Goyons Transkription des pMMA 35.9.21 (relativ extrem ist 7,10 wo ein

von Goyon etwas unsauber gezeichnetes  von Beinlich als  aufgenommen wird) wird dort verzichtet, wo sie am Sinn nichts ändern. Hier und da scheint dem Buch die letzte Endredaktion zu fehlen, wenn gelegentlich in den Anmerkungen Übersetzungen als plausibel angesehen werden, die im Haupttext nicht gewählt werden (z. B. S. 127 Anm. 77, wo das Substantiv „Schutz“ abgelehnt wird, obgleich es im Haupttext steht, oder S. 127 Anm. 78, wo „sucht ihn“ als plausibel angesehen wird, im Haupttext aber „er sucht“ steht).

Bei der Einpassung der nicht wenigen unplatzierten Kleinfragmente (Taf. 18–19) wäre mit viel Geduld sicher noch etwas zu machen (insbesondere, wenn man am Original anhand der Fasern arbeiten kann), hier sei nur darauf hingewiesen, daß von denen aus „Bereich x+4 bis x+7“ das fünfte von links in der obersten Reihe evident in x+8, 3–6 eingepaßt werden kann – was auch zeigt, daß auf die Angaben zur Bereichszugehörigkeit kein absoluter Verlaß ist. Weiterhin ist ein Fragment aus dem Bereich „x+16–17“ (etwa oben Mitte) an x+15, 10–12 anzujoinen, wo es besonders *rh=sn* und *š* *sh* ergänzt (ganz unten scheint ein abschließender Titelvermerk zu stehen, in dem *sp<sup>3</sup>.t [igr.t]* zu ergänzen sein dürfte); mit ein wenig Abstand schließt ein Stück aus dem Bereich „x+16–17“, ganz links, 3. von oben an, wo u. a. [*inb-*] *hç wn*; *kii sp m=k* sowie *rt.wi* erkennbar sind. In etwa denselben Bereich des Papyrus gehört das Fragment aus „x+16–17“, ganz links, 2. von oben, wo Reste von [*çt.w*] *ibçw* sowie *m<sup>33</sup>(=i) h<sup>3</sup>.t hr* sichtbar sind.

Nunmehr sollen sich die Detailbemerkungen anschließen:

S. 38, Phrase 6: Die in die Anm. 5 verbannte Übersetzung als Imperativ „schweigt!“ ist evident richtig, schon weil der Imperativ im Neuägyptischen regulär ein *i*-Augment annimmt, während der Infinitiv keines hat.

S. 38, Phrase 13: genauer „wie Re, der aus der Erde hervorkommt“; Beinlichs „wie wenn Re aus der Erde hervorkommt“ verstößt gegen die Wortstellung.

S. 38, Phrase 12: Statt „Veranlaßt, daß Bewachung an der Seite seiner Bahre sei“ vielmehr *imy çsi=f/s r-gs nmi.t=f/s* „veranlaßt, daß er/sie zur Seite seiner/ihrer Bahre emporsteigt“.

S. 38, Phrase 18: „Des Osiris“ steht nicht im ägyptischen Text.

S. 43 u. 121 Anm. 4: Der Rezensent vermag nicht einzusehen, was gegen die klar überlieferte Lesung „das ganze Land sieht Sokar“ sprechen sollte. Das „Haus des Sokar“ wird doch in 1, 2 explizit genannt, zudem ist für die Spätzeit gut genug bekannt, wie Choiakrituale und Sokarfest eng zusammenhängen, auch würde das von Beinlich emendierte *sgr* ja gar nicht „schweigen“, sondern „zum Schweigen bringen“ bedeuten.

S. 121: In pMMA 35.9.21, 1, 2 ist auf jeden Fall *ibç.w* zu erkennen, also die Bezeichnung des zweiten Tages des Mondmonats, wenn normalerweise der Mond am Himmel wieder sichtbar wird (Smith, *Traversing Eternity*, S. 76 Anm. 44 irrig „full moon“), und erst in dieser Perspektive erhält der direkt nachfolgende Satz „sein (des Osiris) Ba ist als Udjat-Auge (d. h. Mond; Beinlichs „Udjat-(Raum)“ ist vom Determinativ her ausgeschlossen) erschienen“ seinen rechten Sinn.

S. 121: pMMA 35.9.21, 1, 5 kann *i:gr sp 2* nur Imperativ sein; d. h. *m* steht in auch sonst bekannter Weise verkürzend für *m čt* „sagend“.



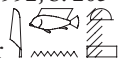
S. 122: pMMA 35.9.21 1, 5–6 kann nach Zeichengruppierung und Determinativ (nicht) nur *sčš* als phonetische Schreibung für *sčšj* vorliegen, also „große Abschrüpfung im Haus der Schentait“.

S. 122: pMMA 35.9.21 1, 6 ist mit „euphemistischer“ Verwendung von *wj̄r* „die Götter und Göttinnen sind ‚fern davon‘ zu hungern und dürsten“ zu übersetzen (so schon von Smith, *Traversing Eternity*, S. 76 Anm. 45 erwogen), d. h. die extreme Trauersituation führt selbst in der Götterwelt zum Fasten.

S. 122: pMMA 35.9.21, 1, 18 ist statt  vielmehr  zu lesen, also „Nekropole“.

S. 123: Die Lesung von pMMA 35.9.21, 1, 8 als *snh* ist gegen Anm. 19 sicher, was immer man damit textkritisch auch anstellen will. Neben *hnrt* „Gefängnis“ wäre „gebunden werden“ jedenfalls durchaus sinnvoll.


S. 63: pTamerit 1, x+1, 1 liegt hinter *wr* keine Lücke vor, da der Papyrus bis zum Kolumnentrenner komplett erhalten ist. Demnach ist hier die Schreibung *wr hmw:w* ohne *hrp* zu erkennen, die gleichartig ja auch x+2, 1 erscheint und im Demotischen normal ist, vgl. D. Devauchelle, *RdÉ* 43, 1992, S. 205–207.

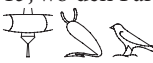
S. 63 u. 124: pTamerit 1, x+1, 8 ist eher  zu lesen, also „Tal“.

S. 124: pTamerit 1, x+1, 11 ist *hrt-nčr* statt *igr:t* zu lesen.

S. 124: Die Schreibung *whm* statt *mhr* in pTamerit 1, x+1, 17 u. x+9, 5 könnte eine phonetische Ausschreibung einer Metathese darstellen, für *mhr* „leiden“ ist ja demotisch auch die Schreibung *mwhy* belegt, s. J. F. Quack, *SAK* 36, 2007, S. 286 zu S. 318 (und vergl. R. Gundacker, *Sokar* 19, 2009, S. 28 Anm. 17 mit dem Verweis auf die Stelle *Urk* I, 275, 2 welche wohl die letzten Zweifel daran beseitigen sollte, daß die Lesung wirklich

*mhr* und nicht einfach *mr* ist). Allerdings wäre auch zu erwägen, ob das scheinbare  nicht vielmehr in dieser Hand eine weitere graphische Reduktion dessen darstellt, was

sein soll, auch wenn es konkret wie  aussieht. Vgl. hier besonders pTamerit 1, x+9, 13, wo den Parallelen nach definitiv *mhr-ht* zu erwarten ist, das erste Element aber wie



 wirkt (so gegen Beinlich, S. 85 u. 136 Anm. 217 zu lesen).

S. 63: pTamerit 1, x+2, 4 ist erneut *hrt-nčr* statt *igr:t* zu lesen.

S. 63: pTamerit 1, x+2, 8 dürfte eher  als  zu lesen sein.

S. 63 u. 124: pTamerit 1, x+2, 9 ist eindeutig *sp 10*, nicht *sp 5* zu lesen.

S. 126: Die Übersetzung „ich habe durchheilt“ sowie „ich habe geweint“ für pMMA 5, 1a = pTamerit 1, x+3, 2f. ist von der Orthographie her ausgeschlossen, es können nur Genitive vorliegen. Als durchaus unsicherer Lösungsvorschlag sei „der Flinke (Var.: „Alte“(?), vgl. *WB* II, 313, 11–12?) der beiden Länder, der (Quell des) Weinens der Städte und Gaue, er ist hinweggegangen!“ vorgeschlagen.

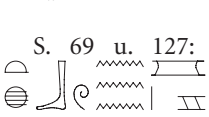
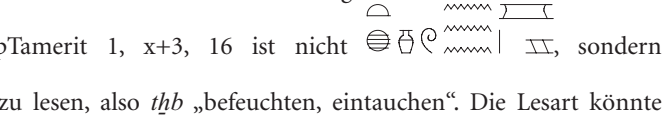
S. 68 u. 126: pTamerit 1, x+3, 5 ist statt  vielmehr  zu lesen.



S. 68 u. 126: pTamerit 1, x+3, 6 ist statt  vielmehr  zu lesen, von einer „großen“ Einsamkeit ist also nicht die Rede.

S. 127: pMMA 35.9.21, 5, 7f. u. pTamerit 1, x+3, 11f. verursachen ungewöhnliche Schwierigkeiten. Am Versende kann eigentlich nur *na t̄.wi (hr) wh̄3=f* „die Leute der beiden Länder suchen ihn“ verstanden werden, da das Suffix es ausschließt, *wh̄3* (mit Smith) als Imperativ zu deuten, und Beinlichs Versuch, gegen die in beiden Handschriften einhellige Versabtrennung zu übersetzen, ebenfalls zurückgewiesen werden muß. Das *h̄bs-tp* in pTamerit 1 kann angesichts des Determinativs eigentlich nur den 16. Mondmonatstag bezeichnen, vgl. dazu M. Smith, *The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing*, Oxford 1993, S. 60, während man für pMMA erwägen kann, ob *hb-st-Nwt*, also der 28. Mondmonatstag intendiert war. Im Übrigen scheint es nach dem Photo, als habe pTamerit 1, x+3, 12 *h̄y* mit dem Phalluszeichen determiniert, also als „Gatte“ verstanden.


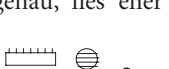
S. 127: Die Lesart von pTamerit 1, x+3, 14f. kann doch nur *p̄3 s̄ch šps̄i wh̄3=k mry.t mni* „oh edle Mumie, du hast das Ufer und das Landen gewünscht“ verstanden werden.


S. 69 u. 127: pTamerit 1, x+3, 16 ist nicht  sondern  zu lesen, also *thb* „befeuchten, eintauchen“. Die Lesart könnte durchaus sinnvoll sein, sofern man hier an das Anfeuchten der Getreidekörner für den Kornosiris denkt, und gerade dieser Vers dürfte mit den Stichworten „Feld“ und „Gold“ auch darauf hindeuten; auch das „Gebt ihm Wasser“ wäre dann sehr sinnvoll, während es neben „der die Trunkenheit liebte“ doch etwas ungehörig wirkt. Anschließend *na ċ.w (hr) wh̄3=k* „die Leute der beiden Ufer suchen dich“.

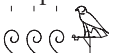
S. 128: Die Orthographie in pTamerit 1, x+4,9 spricht dafür, *p̄3 ury nfr imy(t)* „der Gefährte mit schönen Charakter“ zu verstehen (vgl. J. F. Quack, ZÄS 123, 1996, S. 65–69), was im Zusammenhang auch besser paßt als „Beklagter“.

S. 128: pMMA 35.9.21 5, 16a u. 17a dürften in der Übersetzung gewinnen, wenn man sie nicht als Substantivalsatz „Es ist der Gatte/Bruder“ auffaßt, sondern als Vokativ „Ob Gatte/Bruder“, vgl. Gardiner, *Egyptian Grammar*, §112.



S. 128: pMMA 35.9.21 6,6 ist am ehesten ohne Emendation als *r:hns p̄3 t̄3 r šsp=f* „den zu fassen das Land zu eng war“ zu verstehen.

S. 72: Die Wiedergabe von pTamerit 1, x+4, 19 erscheint ungenau, lies eher  



S. 72 u. 128: pTamerit 1, x+5, 1 zeigt vielmehr die Pleneschreibung  und bestätigt dadurch Kuchareks Lesung des pMMA 35.9.21 6, 14 (in Smith, *Traversing, Eternity*, S. 82 Anm. 72).






















S. 72 u. 129 Anm. 102: Die angeblich abweichende Lesung im pTamerit 1, x+5, 5 ist teilweise zu streichen, da dort nicht *nċm* zu lesen ist, sondern  als auch sonst im Hieratischen bekannte Schreibung für Osiris (vgl. J. F. Quack, *WdO* 39, 2009, S. 132).

S. 129 Anm. 104: Im pTamerit 1, x+5, 6 ist das Holzzeichen als Determinativ zu *mry.t* zu verstehen (vgl. W. Erichsen, *Demotisches Glossar*, Kopenhagen 1954, S. 168), somit diese Version als „Siehe, Schweigen ist entstanden, das Schiff ist gelandet“ zu verstehen.

S. 72 u. 129: Im pTamerit 1, x+5, 7 ist statt  vielmehr  zu lesen (als *hr* „fallen“ zu verstehen oder Korruptele aus *ḥ* „hier“?); *b̄.w* offenbar phonetische Variante zu *č̄.w*.





































S. 129: Zumindest die Version von pTamerit 1, x+5, 11f. würde man eher als „ihre niedrig liegenden Gebiete sind (im) Haus des zum-Schweigen-Bringens“ verstehen. Die Übersetzung „das Ausrufen“ wird der evident verbalen Konstruktion von *ḥw=w* (*hr*) *č̄s=w* „wenn man sie ruft“ nicht gerecht.

S. 129 Anm. 116 ist zu korrigieren. Im pTamerit 1, x+5, 14 ist vielmehr  Schreibung für das *n̄*-Präfix der Adjektiv-Verben, wie sie ähnlich im Abnormal-Hieratischen als  vorkommt; dieses Präfix hat Beinlich durchgehend verkannt, obwohl sowohl Quack, SAK 32, 2004, S. 332 als auch M. Smith, RdE 57 2006, S. 229 darauf explizit hingewiesen haben.

S. 75 u. 129: In pTamerit 1, x+6, 1 ist genauer   zu lesen, also Subjunktiv statt des Imperativs der Variante. Lies am Zeilenende genauer                   ; zu verstehen ist diese Version wohl als „Mögest du ihre niedrigen liegenden Äcker(?) mit Bedarf für Invokationsopfer füllen!“.

S. 130 Anm. 124: Die Umgebung ist keineswegs so weit zerstört, daß man kapitulieren muß, vielmehr ist *sšn* [*n=k*] *š̄i sn n=k b̄h-wr* „Aufgetan ist/sei für dich der See, zugänglich gemacht ist/sei für dich der große Überfluß“ zu erkennen.

S. 130: Die Version von pTamerit 1, x+6, 5–6 ist wohl als „Du hast deine Liebe zu einem Ebenholzbaum in meinem Herzen gemacht,<sup>1</sup> mögest du sie auf Millionen von Iteru von mir entfernen“ zu verstehen. Ob der letzte Satz als Subjunktiv oder als Vergangenheit zu verstehen ist, dürfte nicht völlig sicher sein, doch würde Subjunktiv zum folgenden „Ich bin gekommen, damit du deine Liebe ablöst aus<sup>2</sup> meinen Gliedern“ (pMMA 7, 10 = pTamerit 1, x+6, 8) passen. Verstehe ich den Text richtig, so bereut Nephthys hier ihr ehebercherisches Verhältnis zu Osiris und möchte die Gefühle für ihn loswerden. Leider hat Beinlich den gesamten Komplex der Osiris-Nephthys-Beziehung dieses Textes, der zu seinen spannendsten Aspekten gehört (s. dazu A. von Lieven, ZÄS 133, 2006, S. 145–146; F. Feder, SAK 37, 2008, S. 71–83), übersehen und dabei sinntstellende Fehler begangen, wie die Übersetzung von „ich machte meine Liebe mit dir in Einsamkeit“ (d. h. „ich hatte heimlich Sex mit dir“) (pMMA 35.9.21 7, 9 = pTamerit 1, x+6, 6) als „ich äußere (mache) den Wunsch, mit dir in Einsamkeit zu sein“ sowie S. 148 eine sinntstellende Deutung von pMMA 35.9.21, 16, 8–9.

S. 130 mit Anm. 129: Gerade pTamerit 1, x+6, 7f. besteht akuter Bedarf an besserer Bilddokumentation. Beinlich liest              , das Photo scheint aber eher auf                       hinzudeuten, und mit „Für wen hat man dich denn getötet“ würde der Text zum Mythos gut passen (das „man“ könnte sich auf die Verschwörergruppe aus De Iside, Kap. 13 beziehen), nur nicht zu Beinlichs Interpretation. Auch im Folgenden ist gerade der Bereich, wo der neue Papyrus andere und potentiell bessere Lesarten bietet, teilweise unzureichend kontrollierbar, teilweise fehlübersetzt (z. B. kann *wč=f* unmg-

1 Ein schönes poetisches Bild, das wohl sowohl die Verwurzelung als auch die Festigkeit (Ebenholz ist ein Hartholz) ausdrückt.  
2 So ist *šḥ m* korrekt zu übersetzen, abweichend von Lieven und Feder.

lich als „dem befohlen wurde“ übersetzt werden). Versuchsweise verstehe ich „siehe, er hat ausgeleert (lies  $h^c.n=f$ ) jene(?) ( $nf?$ ) ...; der Pflock(?) ( $mn?$ ) wurde eingeschlagen, er befahl das Erz zu holen“. Sollte diese Deutung sich bestätigen, liegt doch sehr nahe, daß hier auf den Anschlag des Seth rekuriert wird, der Osiris in einen Kasten lockte, der mit Pflocken/Nägeln verschlossen und mit Metallklammern gesichert wurde (Plutarch, De Iside Kap. 13).

S. 131: Für pMMA 35.9.21 = pTamerit 1, x+6, 13 würde der Rezensent eher  $m s(?)i$   $im=f$   $ir:t=i$  „sättige dich nicht an ihm, mein Auge“ erwägen, was zum vorangehenden „ergreife ihn, mein Herz“ gut passen würde.

S. 131: Die zusätzliche Handlungsnotiz im pTamerit 1, x+6, 14–15 ist mißverstanden worden, korrekt lautet sie „Gelingen dieses Gottes an Land beim Unterweltsbezirk“, anschließend als weitere Handlungsnotiz „ihn empfangen“; die von Goyon ebenso wie Beinlich vorgenommene Übersetzung über Spatium und Rubrum hinweg im pMMA 35.9.21 7, 15 ist nicht angängig.

S. 135: Die Passage  $ih$   $tm=k$   $in$   $i$   $t=f$   $n=i$  (pMMA 35.9.21, 9, 9 = pTamerit 1, x+8, 14 ist syntaktisch schwierig; weder Goyons „si tu ne me l'amène pas (Beinlichs „Wenn du nicht machst, daß er gebracht wird zu mir“ verkennt auch noch die Schreibung des Infinitivs mit Suffix) noch Smith's „Why do you not bring him to me?“ (das sollte eher  $tm=k$   $in$   $i$   $t=f$   $n=i$   $hr$   $m$  oder neuägyptisch  $ih$   $p^3y=k$   $tm$   $in$   $i$   $t=f$   $n=i$  sein) scheinen mit dem überlieferten Wortlaut vereinbar. Das eigentlich einzig mögliche „so mögest du ihn mir nicht holen“ wäre in dem Sinne verständlich, daß es hier um den Abschied vom Toten geht; entsprechend heißt es ja kurz darauf auch  $mn$   $sč^3$   $tw=f$  „er soll nicht zurückgebracht werden“.


S. 135 Anm. 203: pTamerit 1, x+9, 4 hat nicht etwa einfaches  $m$ , sondern  $m-c=i$ , versteht also „du sollst ihn bei mir überqueren“.

S. 140: Für pMMA 35.9.21, 12, 12f. = pTamerit 1, x+11, 14f. würde der Rezensent abweichend vorschlagen „nicht wird er entstehen, ein Gott, der die Liebe erschaffen hat, ausgenommen ein Bruder mit der Schwester“; die Schreibung  $wp$  für altes  $wpw$ - $hr$  ist im Späthieratischen normal und „der Bruder und Schwester trennt“ wäre im Textzusammenhang wenig sinnvoll.

S. 141: Die Version in pTamerit 1, x+12, 4 dürfte als  $č^3i$   $n=w$   $rt$   $w^2=i$   $nb$   $č^c$   $wt$  „man hat mich abgehalten, oh Herr der Uräen“ zu verstehen sein (zu  $č^3i$   $rt$   $w$  vgl. auch die Diskussion bei M. Lichtheim, GM 41, 1980, S. 68–69 u. 73–74; V. Laisney, L'enseignement d'Aménémopé, Rom 2007, S. 203 Anm. 1169).

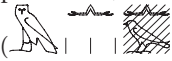
S. 141 Anm. 279: Statt „jedes Doppelland“ ist „alle Länder“ zu übersetzen, zur scheinbaren Dualschreibung für den Plural bei diesem Wort vgl. J. F. Quack, WdO 31, 2000/01, S. 199 (zu 15, 8). Die Variation zwischen  $t^3$   $w$   $nb$   $w$  und  $č^3$   $w$   $nb$   $w$  deutet darauf hin, daß lautliche Fragen bei der Überlieferung des Textes eine Rolle gespielt haben.

S. 142: pMMA 35.9.21 13, 10 würde der Rezensent als „Gib (auch pTamerit 1, x+12,

11, ist wohl  anzusetzen) ihm Klagerufe, oh sein Vater Geb! Beweine ihn, oh seine Mutter Nut! Flatter, oh seine Kinder!“ verstehen (noch anders Smith, Traversing Eternity, S. 90, der m. E. zu Unrecht  $nht$  zu diesem Satz zieht; die Version des pTamerit 1 dürfte noch etwas klarer zeigen, daß „großes Wehe ist in den Städten und Gauen; die Gänge sind hart“ zu verstehen ist; Beinlichs „marschiert kraftvoll!“ kann schon der Mißachtung des Pluralartikels nicht zutreffen). Dabei fragt sich der Rezensent angesichts der Stichworte  $mw$   $t=f$ ,  $rm$   $i$   $s(w)$  und  $hw$   $i$ , ob hier eine komplett umgedeutete

Aufarbeitung des Spruchgutes vorliegt, daß z. B. Mundöffnungsritual 25 d) u. 45 d) belegt ist.

S. 142 Anm. 299: pTamerit 1, x+12, 12 schreibt mitnichten „euch“, sondern ebenfalls

mn „es gibt nicht“ (; im Übrigen ist hier evident ein Fragment, das eigentlich links direkt anjoint, rechts dagegen etwas Abstand hat, erheblich ungenau angeklebt.



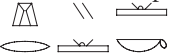



S. 93: Am Ende der Zeilen pTamerit 1, x+12, 14–16 befindet sich ein unsauber sitzendes schräges Fragment, das eine Zeile höher zu plazieren ist, auf ihm sind  sowie als Zeilenenden von x+12, 14 u. 15 erkennbar. pTamerit 1, x+12, 16 ist nach dem

Photo das angebliche  gegen Zeilenanfang nicht ersichtlich; es würde auch syntaktisch nicht passen (die schon SAK 32, S. 331 mit Anm. 19 gegebene Analyse der Stelle hat Beinlich nicht berücksichtigt, aber seine Übersetzung wäre noch nicht einmal mit seiner eigenen Lesung vereinbar). pTamerit 1, x+12, 16f. ist die Lesart der Handschrift als „der, [im Hinblick auf den (o.ä)] mir die Länder eine Stellung gaben, wobei [sie] sich vor seiner Stärke mit mir fürchten“ zu verstehen; die Variationen *t3.w/č3.w* und *rt.wi/rwč* deuten erneut auf eine lautliche Komponente in der Überlieferungsgeschichte hin. Anschließend wohl: „Anubis, Anubis! Ist Leid erneut im Land der Finsternis“.



S. 97: pTamerit 1, x+14, 1–2 ist ein kleines Fragment irrig angejoint, das den direkten Anschluß zwischen *wn.w* und *wc.w* sowie *wn(n)* und *nčr.w* stört; die Teile der Seite sind somit enger zusammenzurücken.


S. 143: pMMA 35.9.21 14, 2 = pTamerit 1, x+12, 18 genauer „ich war Amme mit (wrtl. „unter“, es ist  zu lesen) dir als Herrin der Milch (lies  =  $\bar{\text{ö}}$ )“.

S. 94: pTamerit 1, x+13, 7 ist die Lesung des Wortes, des parallel zum *hrt.w* von pMMA 35.9.21, 14, 10 steht, problematisch. Sicher erkennbar ist , ob *č3.yw* „die Großen“ zu lesen (davor ist gegen Beinlichs Transkription nichts verloren).

S. 144: pMMA 35.9.21, 14, 14 = pTamerit 1, x+13, 10 (dort am Zeilenende wohl  zu lesen) ist eher *p3 č3i sp n iwh* „der eine Aktion des Befeuchtens empfangen hat“ zu verstehen; vgl. oben zu pTamerit 1, x+3, 16 zum Inhalt.


S. 145: „Der das Sehen liebt“ geht lexikalisch nicht; es dürfte wie in pMMA 35.9.21, 14, 14 *w(y)n* „Licht“ gemeint sein. Vermutlich ist (wie oben pTamerit 1, x+4,9) *nfr imy(t)* „mit gutem Charakter“ zu verstehen; und ähnlich auch x+14, 12.


S. 95: In pTamerit 1, x+13, 15 ist an der von Beinlich nicht transkribierten Stelle hinter *m rči* ganz gut  zu lesen; anschließend hat die Handschrift *rs* „erwachen“ (Determinativ ).


S. 97 u. 146: Die angebliche Variante *w3č=f* im pTamerit 1, x+14, 6 existiert nicht, dort ist  zu lesen, was wohl auch dem leicht verderbten scheinbaren *h3h* im pMMA 35.9.21, 15, 14 zugrunde liegt.

S. 147 Anm. 371: Beinlichs Ausführungen gegen die vom Rezensenten SAK 32, 327–330 vertretene Auffassung, hier sei von einem pränatalen Geschlechtsverkehr zwischen


Isis und Osiris die Rede, sind nicht zutreffend. Hinsichtlich des Zeichens im pMMA

35.9.21, 16, 16, 3 ist die Lesung als  paläographisch evident (Beinlich setzt es S. 99 auch in die Synopse, wenngleich fälschlich mit Schraffur, obgleich es im Papyrus perfekt erhalten ist), während Beinlichs eigene Auffassung als Zeichen des schlagenden Arms weder von der Linienführung her möglich ist, noch der Sinn eines solchen Zeichens an dieser Stelle nachvollziehbar wäre. Im pTamerit 1, x+14, 16 fehlt das fragliche Zeichen, was aber gerade bei einem Suffix der 1. Sg. wenig zu sagen hat, da dies im Ägyptischen auch ungeschrieben bleiben kann. Defektivschreibung des Suffixes der 1. Sg. begegnet z. B. sicher pTamerit 1, x+9, 12, wo auch in Anbetracht der Parallele *m-ir̄i šn<sup>c</sup>(=i) r=f* „haltet mich nicht von ihm ab!“ steht. Auch x+13, 1 ist *m<sup>33</sup>(=i)* mit Defektivschreibung

eindeutig (Beinlich transkribiert , aber nach dem Photo steht das nicht da). Zudem würde selbst eine passive Übersetzung „oh du, mit dem zusammen das erste Mal begonnen wurde im Leib seiner Mutter“ direkt folgend auf ein „oh Herr der Liebe von seinem Anbeginn an“ an der Deutung auf einen pränatalen Geschlechtsverkehr kaum etwas ändern. Beinlichs Übersetzung „Oh du, mit dem anfang die Angelegenheit im Leib seiner Mutter“ mit der Interpretation, mit Osiris würde das Geborenwerden anfangen, wird weder dem koordinierenden Sinn der Präposition *hn<sup>c</sup>* gerecht, noch ist es sachlich zutreffend (auch Geb und Nut sind normal geboren worden).

S. 99 u. 147: pTamerit 1, x+14, 19 gibt es zwischen der Interjektion *i* und dem nachfolgenden *rr n nb.w* (zum Wort s. E. Graefe, M. Wassef, MDAIK 35, 1979, S. 112 Anm. am) gegen die Edition keine Lücke, was den Verdacht nährt, daß das  im pMMA 35.9.21, 16, 16, 4 keineswegs „Löwe“ bedeutet, sondern den Anlaut von *rr* (*λHλ*) markiert.

S. 99: Auf dem Photo ist erkennbar, daß ein kleines Fragment falsch positioniert ist, das derzeit im Bereich von x+14, „10“-21 untergebracht ist und angesichts der lesbaren

Reste  sowie  ans Ende der Zeilen von x+14, 20–21 gehört.



S. 147: Schon das Layout der Handschriften (und ebenso die Präposition *m*) dürften zeigen, daß Beinlichs Versuch, hier einen neuen Abschnitt „Gesang der Kinder“ zu sehen, nicht zutreffen kann (welche Kinder sollten das auch sein; bislang spielen Kinder als Ritualaktanten im Text keine Rolle). Weiterhin ist pMMA 35.9.21, 16, 4 ebenso wie pTamerit 1, x+14, 19  zu lesen, somit mit der bekannten Vertretung von Möller 227 für 183 im Späthieratischen *m-k<sup>3</sup>b* zu verstehen. Da (wie oben zu pTamerit 1, x+14, 1–2 ausgeführt) die beiden Bruchstücke der Seite enger zusammengehören als auf dem

Photo montiert, gibt es vermutlich zwischen  und  keine Lücke; zusammengenommen ist am ehesten „Oh Schmuck aus Gold in den Gauen, der jubelt inmitten der

Kinder“ zu verstehen. Das  im pMMA 35.9.21, 16, 4, das Beinlich noch zu diesem Vers zieht, erweist sich im Lichte der Parallelversion als Schreibung der Interjektion *i* zu Beginn des folgenden Verses.


S. 148 Anm. 380: Im pTamerit 1, x+15, 1 fehlt nicht einfach *n<sup>3</sup>y=k*, sondern das nur dort stehende *n=k* ist (lautlich bedingte) Textvariante zum nur im pMMA 35.9.21, 16, 8 stehenden *n<sup>3</sup>y=k*.


S. 148: Die Stelle im pTamerit 1, x+15, 2 ist schwierig genug, daß ein weiterer Vorschlag geboten sein; ich verstehe *ir m<sup>i</sup> sb<sup>i</sup> [m] hr=f šn<sup>i</sup>=i m sn.t<sup>i</sup> čnn čw* als „auch wenn

es ihm (Seth) als Rebellion erscheint, rezitiere ich als (eine der) beiden Schwestern, die dich erheben.“





S. 148: Da pTamerit 1, x+15, 3 vor *k3r št3* kein *m* steht, wäre zu erwägen, diese Version eher „der geheime Schrein, er hat sich zum Land der Ewigkeit begeben“ zu übersetzen.



S. 148: Gegen Anm. 391 dürfte in pTamerit 1, x+15, 6 *črī.t* „Mauer“ stehen, hinter der Lücke ist  zu lesen.


S. 149 Anm. 392: Das „schlechte Packet“ ist nicht etwa obsolet, sondern eine auch sonst im Späthieratischen geläufige Schreibung für *hr*. 

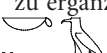
S. 150: Lies in pTamerit 1, x+16, 1 nicht *sšd*, sondern , wohl als „zu Schiff fahren lassen“ zu verstehen (wahrscheinlich ist davor *mč3.t n.t* zu verstehen). Das *irj n pr-šsīr* ist nicht als „durchgeführt wird es für das Haus des Osiris“ zu verstehen, sondern als „das gemacht wird im Haus des Osiris“; Schreibung der Präposition *m* als *n* in dieser Wendung ist auch sonst belegt, vgl. etwa Urk. VI, 5, 2 (mit Schotts Anmerkung a) auf S. 4); Esna 206, 1; Kom Ombo 36, 1; die Erörterung dazu auf S. 173 ist somit zu streichen.

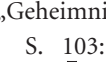
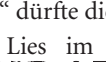
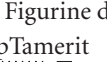
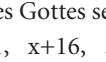


S. 103 u. 150: Am Zeilenende im pTamerit 1, x+16, 1 ist eher  zu lesen.

S. 103: pTamerit 1, x+16, 2 ist nicht , sondern  zu lesen; gegen Ende der Zeile *g3w ih[ti]* ( ist erhalten). Davor lies *rčī.t* , also insgesamt „Atemluft geben [der] Nase dessen mit beengter Kehle“. Der Abstand der Fragmente an dieser Stelle dürfte etwas größer als auf dem Photo sein.





S. 103 u. 150: pTamerit 1, x+16, 3 lies am Zeilenanfang , also „das Herz der beiden Schwestern ist beglückt“ sowie weiter in der Zeile , also „veranlassen, daß der König von Ober- und Unterägypten Pharao, er lebe ewig, Tag für Tag lebt“.


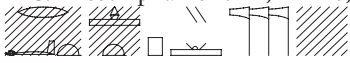

S. 103: Im pTamerit x+16, 4 ist *k3.t-nn-rh=s* „das unkennbare Werk“ Bezeichnung für eine Sorte der Osirisfigurinen.<sup>3</sup> Von einem „Feind“ ist nicht die Rede, vielmehr ist sicher  zu lesen und davor vielleicht [*šc*]y „Sand“ zu ergänzen, insgesamt


also „Ufersand(?) des Westens“. Am Zeilenende ist deutlich  zu lesen, was im Verein mit den Zeichen am Anfang der nächsten Zeile „entblößen“ ergibt; das „Geheimnis“ dürfte die Figurine des Gottes sein.



S. 103: Lies im pTamerit 1, x+16, 5 vielmehr     , also „Nun rezitiert der oberste Vorlesepriester das Buch mit den Schriften des Fahrenlassens(?) des großen Gottes im Totenreich“ (vor *hrī-h3b* ist wohl  zu ergänzen).



3 Vgl. dazu J. F. Quack, Les normes pour Osiris et son culte. Les indications du Manuel du Temple sur les lieux et les prêtres, in: L. Coulon (Ed.), Les cultes d'Osiris au 1<sup>er</sup> millénaire, Kairo 2010, S. 25.






S. 103: Lies im pTamerit 1, x+16, 6 genauer ; an dieser Stelle sind zwei Fragmente direkt zusammenmontiert, zwischen denen realiter etwas Abstand besteht (16, 1 lies genauer ; 16, 2 ist  statt einfachem  anzusetzen).

S. 103: pTamerit 1, x+16, 7 ist dort, wo Beinlich nur  liest,  recht deutlich, somit „die Götter zufrieden stellen/ruhen lassen mit/auf ihren Anteilen“ zu übersetzen. Weiter hinten in der Zeile ist genauer  zu lesen, also die in diesem Text normale Schreibung für Atum.


S. 103: In pTamerit 1, x+16, 8 dürfte hinter *hr:w* noch ansatzweise , also *in[k]* „ich“ zu lesen sein.

S. 103 u. 151: pTamerit 1, x+16, 9 ist statt *phr* vielmehr  zu lesen, also *rr* „großziehen“; weiter in der Zeile schein  leidlich sicher.




S. 103: In pTamerit x+16, 11 würde ich  eher lesen; nahe dem Zeilenende wäre zu  erwägen.



S. 103: pTamerit 1, x+16, 15 ist nach dem ersten *čt=f*  einigermaßen deutlich. Was Beinlich als  liest, ist vielmehr eindeutig , während das Zeichen davor (von Beinlich  gelesen) problematisch bleibt. Hinten in der Zeile lies  „möget ihr suchen“.

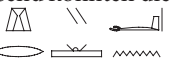
S. 103: Lies pTamerit 1, x+16, 16 hinter *snč* eher .



S. 104: pTamerit 1, x+16, 17 ist  zu lesen, vgl. dieselbe Wendung x+16, 6.






S. 151: Zu beachten ist, daß die Sektion so durchstrukturiert ist, daß jeweils zuerst der Gott genannt ist, der das Wort ergreift, dann erst das Rubrum *čt=f* „er sagt“ folgt. Demnach ist die Übersetzung durchgängig zu modifizieren, also x+16, 15 „Atum sagt“









(Reste von  erkennbar); x+16, 17 „Atum sagt“. Am Ende von x+16, 16 scheint im Rubrum eher  erkennbar, wovor wohl  als Schreibung für Thot zu verstehen ist, was ich auch am Ende von x+16, 17 erkennen möchte.

S. 104 u. 151: Lies pTamerit 1, x+16, 18 eher , also „befohlen wurde, das Leid zu heilen“. *in-iw=i* (*r*) ist ein Fragesatz, also „werde ich Herrscher in den Gauen des Totenreiches?“, anschließend könnten die Spuren zu  passen.

Lies gegen Zeilenende eher .

S. 104: Lies im pTamerit 1, x+17, 2 nicht , sondern .

S. 105: Lies in pTamerit 1, x+17, 15 genauer      „der seinen Vater schützt“.

S. 105: Lies in pTamerit 1, x+17, 16 eher     also „wenn sie den großen Gott sehen“, anschließend *m*  ; auf dem nicht direkt anstoßenden Fragment  ist  sichtbar.

S. 105: Lies in pTamerit 1, x+17, 17 vielmehr       .

Gedanken machen sollte man sich noch über die Verwendungssituation des Rituals. In seiner synchronen Bezeugung in den Handschriften handelt es sich primär um ein Tempelritual des Osiriskultes, das sekundär für Privatleute adaptiert werden konnte, und zwar im Zuge einer generellen Zugänglichmachung von Ritualen des Osiriskultes besonders für Ritualspezialisten der Priesterschaft.<sup>4</sup> Darüber hinaus gibt der überlieferte Textzustand jedoch in einem Punkt zu denken: Der Nutznießer des Rituals, also im konkreten Fall Osiris, wird in den Schutz verschiedener Götter gestellt, darunter auch des Osiris, des Ersten der Westlichen (pMMA 35.9.21, 2, 13). Dies erweckt den Verdacht, daß der ursprüngliche Nutznießer eine vom Gott Osiris verschiedene Entität war, und hier bietet es sich an, die von Goyon nur sehr knapp angerissene Frage wieder aufzugreifen, inwieweit es sich primär um eine königliche Funerärkomposition handelt.<sup>5</sup> Dazu passen auch gut einige Aussagen des Textes, die betonen, der Nutznießer des Rituals sei König und Sohn eines Königs gewesen (pMMA 35.9.21, 2, 9 u. 11f.), bzw. die Frage „gab es einen anderen König, in dessen Zeit derartiges gemacht wurde?“ (pMMA 35.9.21, 7, 9–10).

Dies gilt allerdings nur für eine mutmaßliche frühere Nutzung von (Teilen des) Textes, nicht dagegen für das real erhaltene Ritual. Bei ihm kann als sicher gelten, daß es für eine Osirisfigurine verwendet wurde, wie sie besonders im Choiak hergestellt wurden. Dabei kann diese Endform nicht allzu alt sein. Im Rahmen des Redaktionsprozesses sind Passagen zusammengefloßen, die auch sprachlich ganz unterschiedlich alt sind, und neben einigen neuägyptischen Passagen gibt es auch eindeutig demotische, die es unmöglich machen, daß die Letztform älter als die Saitenzeit ist.

Relevant ist auch das Datum der Durchführung. Eine explizite kalendarische Festschreibung findet nicht statt. Jedoch gibt es die Angabe der „göttlichen Nacht“ (*grh ncr.ı(t)*), die sonst insbesondere als Nacht vom 24. zum 25. Choiak bekannt ist, und auf die Goyon auch die Durchführung festlegen will.<sup>6</sup> Heikel ist allerdings die Vereinbarkeit dieses Zeitpunktes mit dem – zudem in den beiden Versionen nicht einheitlich überlieferten – Rekurs auf Mondmonatstage. Die relevante Nacht der Durchführung wird

4 Vgl. dazu J.F. Quack, Grab und Grabausstattung im späten Ägypten, in: A. Berlejung, B. Janowski (Hrsg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt, FAT 64, Tübingen 2009, S. 597–629, bes. S. 616–620.

5 Goyon, Papyrus d’Imouthès, S. 18–19.

6 Goyon, Papyrus d’Imouthès, S. 21f. Vgl. zusätzlich zu den von Goyon zitierten Behandlungen noch F.-R. Herbin, Le livre de parcourir l’éternité, OLA 58, Leuven 1994, S. 223f.



auch als Nacht des „Erdhackens“ bezeichnet (pMMA 35.9.21 1, 4. 5), also der Termin, an dem die Osirisfigurinen im heiligen Hügel bestattet wurden.

Das Ritual findet in strikter Abgrenzung statt, kann also nur von einem kleinen exklusiven Kreis erlebt werden. Es ist mit ritueller Enthaltbarkeit verbunden. Einerseits wird die relevante Nacht als „einsames Schlafen“ bezeichnet (pMMA 35.9.21, 1, 4. 6f.), d. h. also ein Sexualtabu ausgedrückt, andererseits gibt es Enthaltbarkeit von Speisen, die sich im Hungern und Dürsten der Gottheiten äußern. Sein Ausgangspunkt ist das Haus der Schentait, also der Witwe des Osiris, die in der Herstellung der Osirisfigurinen eine wichtige Rolle spielt. Am Anfang der Rezitationen steht eine Anrufung durch den Propheten, die eine Invokation an die Unterweltlichen darstellt, mit denen man im Verlauf des Rituals konkreter in Kontakt tritt bzw. treten könnte. Hierin integriert ist der Text, der sonst von zahlreichen thebanischen Totenstelen als Dekret für Osiris bekannt ist. Der memphitische Hohepriester führt Libation und Räucherung für die Gestalten durch, die vorher konkret angerufen wurden.

Nunmehr findet eine Mundöffnung statt (pMMA 35.9.21 4, 5 = pTamerit 1, x+2, 7), die ja in der Spätzeit gerade für die Choiakfigurinen gut belegt ist.<sup>7</sup> Relevant ist sie auch deshalb, weil ab diesem Punkt die Osirisfigurine imstande sein soll, die vielfach direkt an Osiris gerichteten Klagen und Anrufungen wahrzunehmen. Solche Mundöffnungen können in der realen Performanz von ganz unterschiedlichem Umfang gewesen sein,<sup>8</sup> wobei man hier im konkreten Fall, da sie nur kurz erwähnt wird und noch viele andere Handlungen durchgeführt werden, eher an eine abgekürzte Version zu denken hat.<sup>9</sup> Dies wird mit dem Auftritt des Chors der Taktgeber verbunden,<sup>10</sup> die im Rahmen des Mundöffnungsrituals primär bei den Schlachtszenen präsent sind. Ihr sonstiges Auftreten hängt mit der Epiphanie des Gottes bzw. dem Transport der Götterstatue zusammen, was auch hier evident paßt, wo es um den Transport der Osirisfigurine zu ihrer Ruhestätte geht.

Zunächst stimmen zwei Halbchöre antiphonal Rufe teilweise an das „Publikum“, teilweise direkt an Osiris an (pMMA 35.9.21, 4,6–13 = pTamerit 1, x+2, 9–14). Es folgt eine „Gesichtsöffnung“ hin zum Goldhaus, wo Isis sich den Partizipanten zugesellt. Sie stimmt eine Klage um Osiris an (pMMA 35.9.21, 4,13–5,3 = pTamerit 1, x+2, 15–3, 7). Die Klage wird davon begleitet, daß man die Lokalitäten verschließt und zum Haus der Henu-Barke weiterzieht. Die Klage der Isis setzt sich dabei fort, teilweise zusammen mit Nephthys (pMMA 35.9.21, 5,4–6, 15 = pTamerit 1, x+3, 8-x+5, 3). Hier gibt es einen kurzen Vermerk über die generelle Klage, dann fährt zunächst Isis mit der Klage fort bzw. fordert die Männer und Frauen auf, sich ihr anzuschließen (pMMA 35.9.21, 6,15–7, 8 = pTamerit 1, x+5, 3-x+6, 5), darauf spricht auch Nephthys teils für sich,

7 J. F. Quack, Fragmente des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis, in: K. Ryholt (Ed.), *The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection*, CNI Publications 30, Kopenhagen 2006, S. 69–150, bes. S. 136–143; mit gleicher Tendenz W. Waitkus, *Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels*, Teil I: Untersuchung, Gladbeck 2008, S. 173f.

8 Vgl. J. F. Quack, Ein Prätext und seine Realisierungen. Aspekte des ägyptischen Mundöffnungsrituals, in: H. Roeder, B. Dücker (Hrsg.), *Text und Ritual. Essays und kulturwissenschaftliche Studien von Sesostri bis zu den Dadaisten*, Heidelberg 2005, S. 165–185.

9 Die Idee von Beinlich, Papyrus Tamerit 1, S. 154, ein Öffnen des Tores sei gemeint, wirkt auf mich allerdings wenig wahrscheinlich.

10 Vgl. zu ihm die klassische Studie von A. Gutbub, *Un emprunt aux textes des pyramides dans l'hymne à Hathor, dame de l'ivresse*, in: *Mélanges Maspero I*, 4 (Kairo 1961), S. 31–72, dort S. 55–69 sowie Quack, in: Ryholt (Ed.), *The Carlsberg Papyri 7*, S. 81–86.

zuletzt im Wechsel mit Isis und Anubis (pMMA 35.9.21, 7, 8–15 = pTamerit 1, x+6, 5–14).

Nunmehr kommt der tote (Gott) am Unterweltsbezirk an, wo er auf den Armen der Ritualisten getragen wird (was in der Praxis bei einer Figurine sicher besser geht als bei einem realen Leichnam). In diesem Bereich ist zunächst Textmaterial aus TB 144 verarbeitet, wobei Anubis die Rolle des Ich-Sprechers = Ritualisten einnimmt, der zugunsten eines verstorbenen Dritten agiert (pMMA 35.9.21, 7, 16–8, 5 = pTamerit 1, x+6, 15–7, 11). Konkret geht es darum, die sieben *ʿry.t*-Tore des Nekropolenbezirks durchschreiten zu dürfen. Der Gott wird von den männlichen und weiblichen Gottheiten empfangen und mit dem Gesicht Richtung Osten (zur aufgehenden Sonne hin) in die erste Halle eingeführt. Der Sem-Priester räuchert vor ihm, Isis befindet sich rechts und Nephthys links, ein enthüllter und ein eingewickelter Stab werden mitgeführt (pMMA 35.9.21, 8, 6–8 = pTamerit 1, x7, 11–14).

Im Folgenden werden in der längsten einzelnen Episode des Rituals Passagen aus TB 145 mit ihren Anrufungen an die *ʿry.t*-Portale der Unterwelt mit durchnummerierten „Kapiteln“ zusammengearbeitet, die wechselweise von Isis und Nephthys vorgetragen werden. In ihnen klagen die Göttinnen um Osiris und bringen ihre Liebe für ihn zum Ausdruck. Nach Ende des zwölften Kapitels gibt es insofern eine markante Änderung der Struktur, als hier Isis und Nephthys den Schrein ergreifen sollen, in dem sich der Leichnam befindet. Anschließend sind ihre Äußerungen nicht mehr als „Kapitel“ (*hw.t*) durchnummeriert (pMMA 35.9.21, 8, 8–16, 13 = pTamerit 1, x+7, 14-x+15, 6).

Nach Abschluß dieser Sektion, die gegenüber dem Totenbuch von 21 auf 20 Tore verringert ist, kommt man bei der Mauer des Gaues der Unterwelt an, wobei die männlichen Gottheiten in der Prozession vor den weiblichen sind. Hier bittet Anubis in einer abschließenden Rezitation um Einlaß, wobei der „große Gott“ durch die Bewegung seiner Beine die Zustimmung erteilt, ohne verbal zu antworten (pMMA 35.9.21, 16, 13–17, 5 = pTamerit 1, x+15, 6–13). Damit schließt diese Komposition.

Weit weniger gut faßbar ist das zweite Ritual, da es bislang noch keine bekannte Parallele gibt und die Handschrift relativ schlecht erhalten ist. Sicher ist, daß es sich um eine Navigation handelt und die Kornosirisfigurinen eine wesentliche Rolle spielen. Als Datum der Durchführung wird der 30. Choiak angegeben (pTamerit 1, x+16, 4). Wesentliche Teile der Rezitation sind in einer dialogischen Situation mit Reden vor allem von Atum und Osiris, gelegentlich auch Einwüfen des Thot, stilisiert. In der Grundstruktur erinnert dies merklich an das Kapitel 175 des Totenbuches, von dem ja Teilbereiche in der Spätzeit auch im Zusammenhang osirianischer Rituale überliefert sind.<sup>11</sup> Wieviel Text am Ende der Rolle verloren ist, dürfte schwer abzuschätzen sein.

Insgesamt sollte deutlich geworden sein, daß hier eine sehr spannende Ritualrolle vorliegt, welche weitere Aufmerksamkeit verdient hat. Dem Bearbeiter sei dafür gedankt, sie zur Kenntnis der Wissenschaft gebracht zu haben.

*Joachim Friedrich Quack*

---

<sup>11</sup> Vgl. S. Schott, Totenbuchspruch 175 in einem Ritual zur Vernichtung von Feinden, MDAIK 14 (1956), S. 181–189; auch der von A. Szczudłowska, The Fragment of the Chapter CLXXV of the Book of the Dead Preserved in Sękowski's Papyrus, Rocznik orientalistyczny 26 (1963), S. 123–142 behandelte Textzeuge ist eine Zusammenstellung osirianischer Liturgien, s. Quack, in: Berlejung, Janowski (Hrsg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt, S. 617.

JAN DIETRICH, *Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten*. Orientalische Religionen in der Antike, 4. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, XIX + 462 S., ISBN 978-3-316-150353-5, € 99,00.–

Die Leipziger Dissertation aus dem Jahre 2009, betreut von A. Berlejung, behandelt in umfassender Weise den in Dtn 21,1–9 behandelten Fall eines von unbekannter Hand begangenen Mordes, der außerhalb einer Stadt begangen wurde, aber gleichwohl in ihrem Verantwortungsbereich liegt. Der Eigenart dieser Verantwortung geht der Verf. in einer einleitenden Begriffsklärung nach. Hier wird der Begriff der politischen Kollektivhaftung eingeführt: „Damit wird – aus der Sicht unserer modernen rechtlichen Unterscheidungen – betont, daß nach den hier verhandelten Rechtsquellen keine (strafrechtliche) kollektive Schuld zu ahnden, sondern ein kollektiv zu erbringender (zivilrechtlicher) ‚Schadensersatz‘ oder eine kollektiv zu erbringende (privatstrafrechtliche) Bußzahlung zu leisten ist, denen keine persönliche Schuld der Haftenden entspricht.“ (S. 15)

Interessanterweise tritt die Vorstellung des Schadensersatzes oder der Bußzahlung in Dtn 21,1–9 völlig zurück, denn über (Sippen-) Angehörige des Opfers, an die dergleichen zu entrichten wäre, verläutet nichts.

Dem entsprechend liegt in der vom Verf. rekonstruierten Grundfassung, die in VV. 1\*3.4.6\*7.8\* zu finden ist (Übersetzung S. 87) kein Rechtstext, sondern ein Ritualtext vor. Die Gattungsbestimmung ist auf dem Hintergrund der keilschriftlichen Überlieferung zu sehen, in der konditional formulierte Rechts- und Omentexte formale Affinitäten aufweisen. Ein inhaltlicher Gesichtspunkt liegt in dem Umstand, dass es in Dtn 21,1–9 um keine rechtliche Auseinandersetzung zwischen den Stadtältesten und dem Rechtsnachfolger des Getöteten geht.

Dies ist in vergleichbaren Bestimmungen des Keilschriftrechts – samt seinem hethitischen und syrischen Umfeld – anders, und die entsprechenden Belege werden (ausführlich!) vorgeführt, nur um nachzuweisen, dass sich aus diesem Bereich kein Einfluss auf die Bestimmung des Deuteronomiums ergibt. Es handelt sich bei §§ 23f. des Kodex Hammurapi und Dtn 21,1–9 um eine funktionale Parallelentwicklung, nicht dagegen um eine literarische Abhängigkeit (S. 169). Ähnliches gilt auch für den Vorgang des Abmessens, der in den hethitischen Gesetzen, KBo 6.4 §4 (S. 148ff.), angeordnet wird. Nach dem Verf. ist der Passus Dtn 21,2f., in dem Vergleichbares gefordert wird, ein Nachtrag. Vergleichbares gilt auch für KBo 6.4 § IV (S. 171).

Für das Keilschriftrecht ist nach dem Verf. charakteristisch, dass es von einem Interesse des Königtums getragen ist, die Verantwortung und damit die Entschädigung für Verbrechen, die von unbekannter Hand verübt wurden, auf die regional zuständigen Städte und Gemeinden abzuwälzen (S. 181). Damit ergebe sich ein Unterschied zum Deuteronomium.

Dies ist zwar richtig beobachtet, doch folgt dies dem allgemeinen Trend des Deuteronomiums, Funktionen des Königtums abzulösen, den der Verf. gelegentlich selbst notiert hat (S. 345f. m. Anm. 63; 367). Man könnte dies also nicht ausschließlich als Unterschied, sondern auch als transformierende Rezeption werten.

Wenn es sich bei der Grundstufe von Dtn 21,1–9 um ein Ritual handelt, stellt sich die Frage nach seiner näheren Charakterisierung. Die Tötung der Kuh ist eine Schandstrafe im Rahmen der beschriebenen Ritualhandlung: „Was in dieser zum Ausdruck gebracht wird, ist keine *Vergeltung an einem Substitut des Täters*, sondern eine als Schandstrafe

vollzogene *Strafhandlung an einem Substitut der Ortschaft*, um die rituelle Verurteilung des Verbrechens im Namen der objektiv Verantwortlichen anzuzeigen: Die Jungkuh stirbt im Namen der subjektiv unschuldigen, aber objektiv für ihr Gebiet verantwortlichen Ortschaft.“ (S. 294) Mit den Sühnevorstellungen der Priesterschrift und ihrem Umkreis sind keine Gemeinsamkeiten festzustellen (S. 328).

Angesichts der Bewertung der Parallelen aus dem Bereich des Keilschriftrechts nimmt die Ansetzung der Entwicklung eines lokalen Rituals entsprechend Dtn 21,1–9\* aus den Lebensumständen der Späten Bronzezeit ein wenig Wunder (S. 334). Für die Annahme sprechen die Amarnabriefe, die Kunde von Raub und politischer Unsicherheit geben.

Für die Aufnahme des Gesetzes in das Deuteronomium ist zu beachten, dass Dtn 21,1–9 den Gegenfall zu Dtn 19,1–13 darstellt, einem Text, der seinerseits auf das Zentralisationsgesetz in Dtn 12 bezogen ist (S. 343ff.). Dessen Kernbereich wird mit Dtn 12,13–28 umschrieben und in die exilische/frühnachexilische Zeit datiert. Hier vermag der Rez. dem Verf. nicht zu folgen; Dtn 12,13–28 gliedert sich in zwei Abschnitte: 13–19 und 20–28; der erste ist schwer zu datieren, der zweite deutlich in die nachexilische Zeit zu setzen, da schon Lev 17 vorausgesetzt wird. Der Abschnitt Dtn 21,1–9 geht – wie immer man ihn auf Vorstufen kondensiert – davon aus, dass Israel in Städten lebt, die für ihr regionales Umfeld verantwortlich sind. Wie passt eine solche imaginierte territoriale Erstreckung zu den Lebensverhältnissen in exilischer oder persischer Zeit?

Die gründliche und weiterführende Arbeit ist durch ausführliche Stellen-, Namens-/ Sach- und Wortregister leserfreundlich erschlossen.

*Udo Rütterswörden*