



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1997

Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen

Hornung, Erik

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-138421>
Published Version

Originally published at:

Hornung, Erik (1997). Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

Hornung

Der ägyptische Mythos
von der Himmelskuh

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts
der Universität Freiburg Schweiz,
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern
und der Schweizerischen Gesellschaft
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von
Othmar Keel und Christoph Uehlinger

Zum Autor:

Erik Hornung ist 1933 in Riga (Lettland) geboren, Studium der Ägyptologie in Tübingen und Göttingen, von 1963 bis 1967 Dozent in Münster i. W., seit 1967 Ordinarius und Direktor des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel. Von den zahlreichen Veröffentlichungen kann hier nur eine repräsentative Auswahl genannt werden: *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*, 3 Bde. 1963–1967; *Untersuchungen zur Chronologie und Geschichte des Neuen Reiches* 1964; *Geschichte als Fest* 1966; *Einführung in die Ägyptologie. Stand, Methoden, Aufgaben* 1967; *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen* 1971, ²1973; *Das Grab des Haremhab im Tal der Könige* 1971; *Ägyptische Unterweltbücher* 1972; *Buch der Anbetung des Re* 2 Bde. 1975–1976; *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen* 1976; *Grundzüge der ägyptischen Geschichte* ²1978; *Meisterwerke altägyptischer Dichtung* 1978; *Das Totenbuch der Ägypter* 1979; *Tal der Könige* 1982.

Erik Hornung

Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh

Eine Ätiologie des Unvollkommenen

Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck,
Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin
Mit einem Beitrag von Gerhard Fecht

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Hornung, Erik:

Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh:
eine Ätiologie des Unvollkommenen/Erik Hornung.

Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck...

Mit einem Beitrag von Gerhard Fecht.

Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag

Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 3. Auflage 1997

(Orbis biblicus et orientalis; 46)

ISBN 3-525-0262-6 (Universitätsverlag)

ISBN 3-7278-53737-9 (Vandenhoeck & Ruprecht)

3. Auflage (unveränderter Nachdruck der 2. Auflage)

Die Druckvorlagen wurden von den Herausgebern
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

© 1982 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-0262-6 (Universitätsverlag)

ISBN 3-525-53737-9 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für
Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

*Für Emma Brunner-Traut
zum 25. Dezember 1981*

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	IX
Der Text	1
Beischriften zum Bild der Himmelskuh	31
Die benutzten Versionen	33
Übersetzung	37
Kommentar	51
Zu Aufbau, Bedeutung und Alter des Textes	74
Zu den Illustrationen	81
Exkurs A: Die Königsherrschaft der Götter	88
Exkurs B: Die Rebellion der Menschen und ihre Bestrafung	90
Exkurs C: Das Motiv der Himmelskuh	96
Exkurs D: Zeit und Ewigkeit	102
Abkürzungen	105
Konkordanz mit der Edition von Ch. Maystre	107
Gerhard F e c h t: Metrische Umschreibung mit Anmerkungen zum Verständnis von Metrik und Aussage	109
Index	128

Bildnachweise

- Abb. 1 Aufnahme H. Hauser.
- Abb. 2 Aquarell von Robert Hay im Besitz der British Library, London, Add. Mss. 29 820 f. 97 (Reproduced by permission of the British Library).
- Abb. 3 Nach: A. Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, New York 1955, S. 142 Fig. 46. 82
- Abb. 4 Nach: Ch. Maystre, *BIFAO* 40, 1941, 109. 82
- Abb. 5 Zeichnung H. Keel - Leu nach: R. V. Lanson, *Les papyrus du Lac Moeris*, Turin 1896, Tav. 6. 85
- Abb. 6 Nach: Ch. Maystre, *BIFAO* 40, 1941, 114. 86
- Abb. 7 *Ibid.* S. 113. 86
- Abb. 8 Nach: J.-F. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie III*, Paris 1845, pl. 235, 2. 98
- Abb. 9 Zeichnung A. Niwiński nach: G. Englund, *Boreas* 6, 1974, 54 Fig. 10. 99
- Abb. 10 Zeichnung H. Keel - Leu nach: R. V. Lanson, *Les papyrus du Lac Moeris*, Turin 1896, Tav. 4. 99



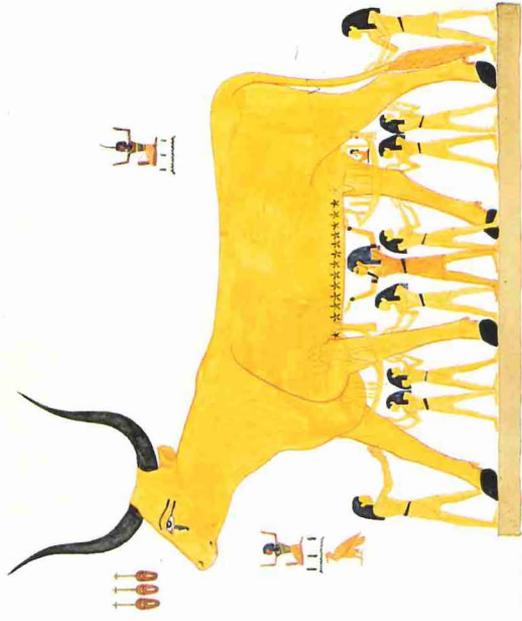


Abb. 1 oben Die Himmelskuh im Grab Sethos' I., jetziger Zustand.

Abb. 2 unten Die gleiche Szene nach einem Aquarell von Robert Hay (nach 1825).

Einleitung

Das "Buch von der Himmelskuh", wie es modern genannt wird, hat in der Ägyptologie immer wieder Beachtung gefunden und ist als ägyptische Fassung der Sintfluterzählung auch über die Grenzen des Faches hinaus bekannt geworden. Eine erste Textausgabe (mit französischer Übersetzung) schuf der Begründer der Ägyptologie in der Schweiz, Edouard Naville, der 1876 in Band 4 der TSBA die Fassung aus dem Grabe Sethos'I. publizierte und im gleichen Jahr auch eine englische Übersetzung in der Reihe "Records of the Past" vorlegte; 1885 ließ er die Fassung aus dem Grabe Ramses'III. folgen. Inzwischen hatte Heinrich Brugsch 1881 noch eine Umschrift und erste deutsche Übersetzung veröffentlicht, und Eugène Lefébure nahm um diese Zeit die Versionen in den Gräbern von Sethos I. und Ramses III. neu auf.

Auf dieser Textgrundlage beruhten die folgenden Übersetzungen und Deutungen des Textes, doch ist eine wirkliche Bearbeitung und Kommentierung des ganzen Werkes bis heute nicht erfolgt. Charles Maystre legte 1941, nachdem eine weitere und bisher älteste Fassung des Kuhbuches aus dem Grabschatz Tutanchamuns bekanntgeworden war, eine wesentlich verbreiterte und verbesserte Textedition vor (BIFAO 40, 53-115), die alle bekannten Versionen berücksichtigt, zum ersten Mal auch Ramses II. Die angekündigte Fortsetzung mit einer Bearbeitung des Textes erschien jedoch nicht.

Im Zusammenhang unserer Arbeit am Buch von den Pforten und anderen religiösen Texten im Tal der Könige drängte es sich auf, auch die von Maystre edierten Fassungen des Kuhbuches nachzuprüfen und parallel zum Pfortenbuch zu bearbeiten. Die Aufnahme und Überprüfung der Texte in den einzelnen Gräbern erfolgte im Oktober 1975, und zu unserer Freude stellte es sich heraus, daß die von Maystre verloren geglaubte Fassung im Grabe Ramses'III. zu einem beträchtlichen Teil noch existierte und sogar zusätzliche Lesungen gegenüber den alten Abschriften erlaubte. An den Arbeiten beteiligten sich Andreas Brodbeck, Erik Hornung, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin; H. Schlögl prüfte einige fragliche Stellen 1976 nochmals nach, und A. Brodbeck stellte auf dieser Basis die hier als Grundlage für Übersetzung und Auswertung veröffentlichten Textabschriften her.

Bei der Bearbeitung wollten wir auch den kunstvollen metrischen Aufbau dieses Textes berücksichtigen und hatten dabei das große Glück, Gerhard Fecht für eine kritische Prüfung unserer provisorischen Gliederung und Verseinteilung zu gewinnen. In mehreren Gesprächen half er, Aufbau, Übersetzung und Verständnis in vielen Punkten wesentlich zu verbessern und zusätzliche Feinheiten dieser Komposition zu erschließen; als "Zugabe" steuerte er zuletzt noch die hier im Anhang abgedruckte metrische Umschrift des ganzen Textes bei, wofür wir ihm besonders dankbar sind. Daß an einigen Stellen immer noch unterschiedliche Auffassungen sichtbar sind, kann der Sache nur dienlich sein und den Benutzer auf weiterhin bestehende Probleme hinweisen. Betont sei, daß ein poetisches Werk wie das Buch von der Himmelskuh heute nicht mehr als fortlaufende Prosa übersetzt werden kann, weil allzuvielen Feinheiten dann verloren gehen; eine metrische Analyse und Gliederung nach der von G. Fecht entwickelten Methodik scheint uns unerlässlich, um Aufbau und Inhalt des Textes für ein genaueres Verständnis zu erschließen.

Worin die Bedeutung dieses religiösen Buches liegt, wird in den allgemeinen Bemerkungen und in den Exkursen A bis D anzudeuten versucht. Es ist in einer höchst kritischen Phase der ägyptischen Geistesgeschichte, im Umkreis der Amarnazeit, verfaßt worden, um den gegenwärtigen, unvollkommenen Zustand der irdischen Welt von seinem Ursprung her zu erklären; dabei geht es auch um die schmerzlichen Tatsachen, daß Aufruhr und Gewalt in der Welt herrschen, und daß die Götter nicht mehr auf Erden präsent sind, sondern sich in den fernen Himmel zurückgezogen haben und erst im Tode wieder erreichbar werden. Dazu treten Problematik und Grenzen der Macht, die Sicht der Zeit als einer tragenden Stütze der Schöpfungswelt und der Einblick in den unvermeidlichen Alterungsprozeß der Welt. All das sind immer noch aktuelle Fragen, die nicht auf die altägyptische Kultur beschränkt sind, und allein schon durch seine Parallelen zum Gilgameschepos und zum alttestamentlichen Flutbericht (auch wenn die Bestrafung der schuldigen Menschheit hier nicht durch Wasser, sondern durch Feuer geschieht), gehört das Buch von der Himmelskuh zu den interessantesten Werken der ägyptischen Literatur. Daher scheint es uns sinnvoll, daß diese neue Ausgabe in einer Reihe erscheint, die das Gesamtgebiet der altorientalischen Kulturen pflegt, und wir danken Othmar Keel für die Aufnahme in den *Orbis Biblicus et Orientalis*.

Abweichungen von den bisherigen Übersetzungen und Deutungen ergeben sich meist aus der verbesserten Textgrundlage und der neuen metrischen Gliederung. Wir haben sie daher in der Regel nicht weiter begründet, stellen aber hier die bisherigen Ausgaben, Übersetzungen und eine Auswahl weiterer Literatur zum Kuhbuch in chronologischer Reihenfolge zusammen; die Editionen und Übersetzungen zitieren wir im folgenden nur nach Verfassernamen, für die übrigen Abkürzungen vgl. S. 105-106.

- E. Naville, *La destruction des hommes par les dieux*, TSBA 4, 1876, 1-19 (Text von Sethos I. und französische Übersetzung).
- ders., in: *Records of the Past VI*, London (1876), S. 103-112 (englische Übers.).
- E. von Bergmann, *Hieroglyphische Inschriften*, Wien 1879, Taf. 75-82 (Text Sethos'I.).
- H. Brugsch, *Die neue Weltordnung nach Vernichtung des sündigen Menschengeschlechtes*, Berlin 1881 (Umschrift und deutsche Übersetzung).
- E. Naville, *L'inscription de la destruction des hommes dans le tombeau de Ramses III.*, TSBA 8, 1885, 412-420 (Version im Grab Ramses'III.).
- E. Lefébure, *Les hypogées royales de Thèbes*, Teil I: *Le tombeau de Sèti I^{er}*, Paris 1886, 4. Teil, pl. 15-18 (Text und Darstellung im Grab Sethos'I.).
- ders., *Les hypogées royales de Thèbes*, Teil II: *Notices des hypogées*, Paris 1889, S. 113 mit pl. 59-63 (Text und Darstellung im Grab Ramses'III.).
- H. Ranke, in: H. Greßmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente*, Tübingen 1909, S. 182-184 (Übersetzung Vers 1-91 und Bibliographie).
- A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923, S. 77-79 (Übersetzung Vers 1-91).
- G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Jena 1923 (vollständige Übersetzung S. 142-149).
- H. Schäfer, *Ägyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der Alten Ägypter*, Berlin und Leipzig 1928, S. 119-122.
- Ch. Maystre, *Le livre de la vache du ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois*, BIFAO 40, 1941, 53-115 (Edition aller Textversionen).
- A. Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon* (Bollingen Series XL, 2), New York 1955 (vollständige Übersetzung S. 27-34 und Version auf dem äußersten Goldschrein Tutanchamuns).
- J. A. Wilson, in: J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1950, ²1955, S. 8f. und 10f. (Übersetzung von Vers 1-91 und 226-250).
- S. Sauneron, *Esna V*, Kairo 1962, S. 323-330 (Parallelen).
- E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf und Köln 1963 und weitere, verbesserte Auflagen, Nr. 9, S. 69-72 und 266f. (Übersetzung Vers 1-143).
- S. Schott, in: *Beiträge Bf* 10, 1970, 71-73.

- S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, Turin 1970, S. 365 - 368 (italienische Übersetzung von Vers 1 - 100).
- J. Yoyotte, in: *Annuaire 1971-1972 Ecole Pratique des Hautes Etudes, V^e section, Band 79*, S. 162 - 167 (allgemein und Parallelen im "Livre du Fayoum").
- H. Brunner, in: W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975, S. 35 - 38 (Übersetzung von Vers 1 - 134).
- M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature II*, Berkeley 1976, S. 197 - 199 (englische Übersetzung von Vers 1 - 95).
- U. Luft, *Studia Aegyptiaca* (Budapest) 4, 1978, 215 - 217.
- E. Hornung, in: *LÄ III*, Wiesbaden 1980, Sp. 837 f. (Stichwort "Kuhbuch").

Abkürzungen für die einzelnen Versionen :

R II	Ramses II.
R III	Ramses III.
R VI	Ramses VI.
S I	Sethos I.
T	Tutanchamun

Sp = Spuren (an zerstörten Stellen)

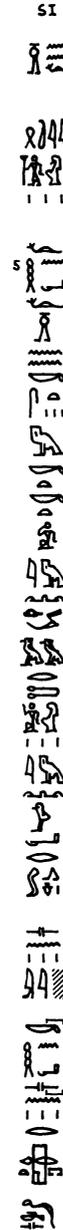
RE 

RI 

SI 

RI 

RI 

SI 

RE 

RI 

SI 

SI RI RE



SI RI RE



SI RI RE



SI        

RII            

RII            

SI                             

RII                             

RII                             

SI                             

RII                             

RII                             

(a) Var. Lefebure  c

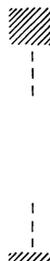
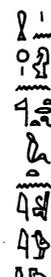
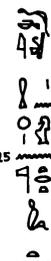
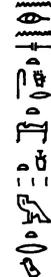
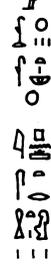
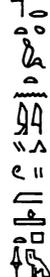
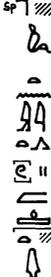
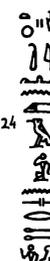
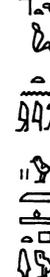
(b) Var. Lefebure  B

SI	RII	RIII

(a) get 6

SI	RII	RIII

SI	RII	RIII

<p>RII     </p>	<p>RII     </p>	<p>SI     </p>		
<p>RII     </p>	<p>SI     </p>	<p>RII     </p>	<p>RII     </p>	<p>SI     </p>

RI
 51
 54
 55

SI
 54
 55

RI
 55

SI
 55

RI
 55

SI
 57

RI

SI
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

RI

SI
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

RI

SI
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

RI

SI
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

RII


 (x)

RI


 (x)

SI

 (x)

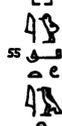
RII








SI

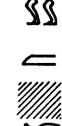








RII









RI








SI









RH ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 RH ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 SI ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 RH ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 RH ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 SI ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 T ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

22                        

22                        

22                        

22                        

22                        

RE                

RI                

SI                

T                

RE                

RI                

SI                

T                

21

 22

23

 24

25

 26

27

 28

SI → 

RE 

RE 

SI 

RE 

RE 

SI 

RE 

(*) ES FOLGT EIN KURZER EINSCHUB, DER AUF DEN KÖNIG BEZUG NIMMT.

T	SI	RV	T	SI	RV	T	SI	RV
<p>          </p>	<p>             </p>	<p>     </p>	<p>             </p>	<p>  </p>	<p>           </p>	<p>          </p>		

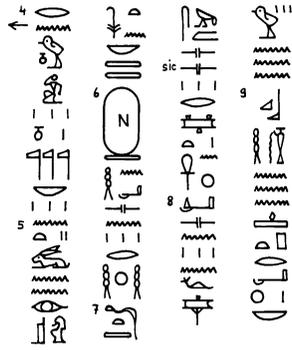
(a) DAVOR
 (b) DER REST DER ZEILE UND VIELLEICHT EINE WEITERE ZEILE SIND ZERSTÖRT.

T |---| 𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿𐏀𐏁𐏂𐏃𐏄𐏅𐏆𐏇𐏈𐏉𐏊𐏋𐏌𐏍𐏎𐏏𐏐𐏑𐏒𐏓𐏔𐏕𐏖𐏗𐏘𐏙𐏚𐏛𐏜𐏝𐏞𐏟𐏠𐏡𐏢𐏣𐏤𐏥𐏦𐏧𐏨𐏩𐏪𐏫𐏬𐏭𐏮𐏯𐏰𐏱𐏲𐏳𐏴𐏵𐏶𐏷𐏸𐏹𐏺𐏻𐏼𐏽𐏾𐏿𐐀𐐁𐐂𐐃𐐄𐐅𐐆𐐇𐐈𐐉𐐊𐐋𐐌𐐍𐐎𐐏𐐐𐐑𐐒𐐓𐐔𐐕𐐖𐐗𐐘𐐙𐐚𐐛𐐜𐐝𐐞𐐟𐐠𐐡𐐢𐐣𐐤𐐥𐐦𐐧𐐨𐐩𐐪𐐫𐐬𐐭𐐮𐐯𐐰𐐱𐐲𐐳𐐴𐐵𐐶𐐷𐐸𐐹𐐺𐐻𐐼𐐽𐐾𐐿𐑀𐑁𐑂𐑃𐑄𐑅𐑆𐑇𐑈𐑉𐑊𐑋𐑌𐑍𐑎𐑏𐑐𐑑𐑒𐑓𐑔𐑕𐑖𐑗𐑘𐑙𐑚𐑛𐑜𐑝𐑞𐑟𐑠𐑡𐑢𐑣𐑤𐑥𐑦𐑧𐑨𐑩𐑪𐑫𐑬𐑭𐑮𐑯𐑰𐑱𐑲𐑳𐑴𐑵𐑶𐑷𐑸𐑹𐑺𐑻𐑼𐑽𐑾𐑿𐒀𐒁𐒂𐒃𐒄𐒅𐒆𐒇𐒈𐒉𐒊𐒋𐒌𐒍𐒎𐒏𐒐𐒑𐒒𐒓𐒔𐒕𐒖𐒗𐒘𐒙𐒚𐒛𐒜𐒝𐒞𐒟𐒠𐒡𐒢𐒣𐒤𐒥𐒦𐒧𐒨𐒩𐒪𐒫𐒬𐒭𐒮𐒯𐒰𐒱𐒲𐒳𐒴𐒵𐒶𐒷𐒸𐒹𐒺𐒻𐒼𐒽𐒾𐒿𐓀𐓁𐓂𐓃𐓄𐓅𐓆𐓇𐓈𐓉𐓊𐓋𐓌𐓍𐓎𐓏𐓐𐓑𐓒𐓓𐓔𐓕𐓖𐓗𐓘𐓙𐓚𐓛𐓜𐓝𐓞𐓟𐓠𐓡𐓢𐓣𐓤𐓥𐓦𐓧𐓨𐓩𐓪𐓫𐓬𐓭𐓮𐓯𐓰𐓱𐓲𐓳𐓴𐓵𐓶𐓷𐓸𐓹𐓺𐓻𐓼𐓽𐓾𐓿𐔀𐔁𐔂𐔃𐔄𐔅𐔆𐔇𐔈𐔉𐔊𐔋𐔌𐔍𐔎𐔏𐔐𐔑𐔒𐔓𐔔𐔕𐔖𐔗𐔘𐔙𐔚𐔛𐔜𐔝𐔞𐔟𐔠𐔡𐔢𐔣𐔤𐔥𐔦𐔧𐔨𐔩𐔪𐔫𐔬𐔭𐔮𐔯𐔰𐔱𐔲𐔳𐔴𐔵𐔶𐔷𐔸𐔹𐔺𐔻𐔼𐔽𐔾𐔿𐕀𐕁𐕂𐕃𐕄𐕅𐕆𐕇𐕈𐕉𐕊𐕋𐕌𐕍𐕎𐕏𐕐𐕑𐕒𐕓𐕔𐕕𐕖𐕗𐕘𐕙𐕚𐕛𐕜𐕝𐕞𐕟𐕠𐕡𐕢𐕣𐕤𐕥𐕦𐕧𐕨𐕩𐕪𐕫𐕬𐕭𐕮𐕯𐕰𐕱𐕲𐕳𐕴𐕵𐕶𐕷𐕸𐕹𐕺𐕻𐕼𐕽𐕾𐕿𐖀𐖁𐖂𐖃𐖄𐖅𐖆𐖇𐖈𐖉𐖊𐖋𐖌𐖍𐖎𐖏𐖐𐖑𐖒𐖓𐖔𐖕𐖖𐖗𐖘𐖙𐖚𐖛𐖜𐖝𐖞𐖟𐖠𐖡𐖢𐖣𐖤𐖥𐖦𐖧𐖨𐖩𐖪𐖫𐖬𐖭𐖮𐖯𐖰𐖱𐖲𐖳𐖴𐖵𐖶𐖷𐖸𐖹𐖺𐖻𐖼𐖽𐖾𐖿𐗀𐗁𐗂𐗃𐗄𐗅𐗆𐗇𐗈𐗉𐗊𐗋𐗌𐗍𐗎𐗏𐗐𐗑𐗒𐗓𐗔𐗕𐗖𐗗𐗘𐗙𐗚𐗛𐗜𐗝𐗞𐗟𐗠𐗡𐗢𐗣𐗤𐗥𐗦𐗧𐗨𐗩𐗪𐗫𐗬𐗭𐗮𐗯𐗰𐗱𐗲𐗳𐗴𐗵𐗶𐗷𐗸𐗹𐗺𐗻𐗼𐗽𐗾𐗿𐘀𐘁𐘂𐘃𐘄𐘅𐘆𐘇𐘈𐘉𐘊𐘋𐘌𐘍𐘎𐘏𐘐𐘑𐘒𐘓𐘔𐘕𐘖𐘗𐘘𐘙𐘚𐘛𐘜𐘝𐘞𐘟𐘠𐘡𐘢𐘣𐘤𐘥𐘦𐘧𐘨𐘩𐘪𐘫𐘬𐘭𐘮𐘯𐘰𐘱𐘲𐘳𐘴𐘵𐘶𐘷𐘸𐘹𐘺𐘻𐘼𐘽𐘾𐘿𐙀𐙁𐙂𐙃𐙄𐙅𐙆𐙇𐙈𐙉𐙊𐙋𐙌𐙍𐙎𐙏𐙐𐙑𐙒𐙓𐙔𐙕𐙖𐙗𐙘𐙙𐙚𐙛𐙜𐙝𐙞𐙟𐙠𐙡𐙢𐙣𐙤𐙥𐙦𐙧𐙨𐙩𐙪𐙫𐙬𐙭𐙮𐙯𐙰𐙱𐙲𐙳𐙴𐙵𐙶𐙷𐙸𐙹𐙺𐙻𐙼𐙽𐙾𐙿𐚀𐚁𐚂𐚃𐚄𐚅𐚆𐚇𐚈𐚉𐚊𐚋𐚌𐚍𐚎𐚏𐚐𐚑𐚒𐚓𐚔𐚕𐚖𐚗𐚘𐚙𐚚𐚛𐚜𐚝𐚞𐚟𐚠𐚡𐚢𐚣𐚤𐚥𐚦𐚧𐚨𐚩𐚪𐚫𐚬𐚭𐚮𐚯𐚰𐚱𐚲𐚳𐚴𐚵𐚶𐚷𐚸𐚹𐚺𐚻𐚼𐚽𐚾𐚿𐛀𐛁𐛂𐛃𐛄𐛅𐛆𐛇𐛈𐛉𐛊𐛋𐛌𐛍𐛎𐛏𐛐𐛑𐛒𐛓𐛔𐛕𐛖𐛗𐛘𐛙𐛚𐛛𐛜𐛝𐛞𐛟𐛠𐛡𐛢𐛣𐛤𐛥𐛦𐛧𐛨𐛩𐛪𐛫𐛬𐛭𐛮𐛯𐛰𐛱𐛲𐛳𐛴𐛵𐛶𐛷𐛸𐛹𐛺𐛻𐛼𐛽𐛾𐛿𐜀𐜁𐜂𐜃𐜄𐜅𐜆𐜇𐜈𐜉𐜊𐜋𐜌𐜍𐜎𐜏𐜐𐜑𐜒𐜓𐜔𐜕𐜖𐜗𐜘𐜙𐜚𐜛𐜜𐜝𐜞𐜟𐜠𐜡𐜢𐜣𐜤𐜥𐜦𐜧𐜨𐜩𐜪𐜫𐜬𐜭𐜮𐜯𐜰𐜱𐜲𐜳𐜴𐜵𐜶𐜷𐜸𐜹𐜺𐜻𐜼𐜽𐜾𐜿𐝀𐝁𐝂𐝃𐝄𐝅𐝆𐝇𐝈𐝉𐝊𐝋𐝌𐝍𐝎𐝏𐝐𐝑𐝒𐝓𐝔𐝕𐝖𐝗𐝘𐝙𐝚𐝛𐝜𐝝𐝞𐝟𐝠𐝡𐝢𐝣𐝤𐝥𐝦𐝧𐝨𐝩𐝪𐝫𐝬𐝭𐝮𐝯𐝰𐝱𐝲𐝳𐝴𐝵𐝶𐝷𐝸𐝹𐝺𐝻𐝼𐝽𐝾𐝿𐞀𐞁𐞂𐞃𐞄𐞅𐞆𐞇𐞈𐞉𐞊𐞋𐞌𐞍𐞎𐞏𐞐𐞑𐞒𐞓𐞔𐞕𐞖𐞗𐞘𐞙𐞚𐞛𐞜𐞝𐞞𐞟𐞠𐞡𐞢𐞣𐞤𐞥𐞦𐞧𐞨𐞩𐞪𐞫𐞬𐞭𐞮𐞯𐞰𐞱𐞲𐞳𐞴𐞵𐞶𐞷𐞸𐞹𐞺𐞻𐞼𐞽𐞾𐞿𐟀𐟁𐟂𐟃𐟄𐟅𐟆𐟇𐟈𐟉𐟊𐟋𐟌𐟍𐟎𐟏𐟐𐟑𐟒𐟓𐟔𐟕𐟖𐟗𐟘𐟙𐟚𐟛𐟜𐟝𐟞𐟟𐟠𐟡𐟢𐟣𐟤𐟥𐟦𐟧𐟨𐟩𐟪𐟫𐟬𐟭𐟮𐟯𐟰𐟱𐟲𐟳𐟴𐟵𐟶𐟷𐟸𐟹𐟺𐟻𐟼𐟽𐟾𐟿𐠀𐠁𐠂𐠃𐠄𐠅𐠆𐠇𐠈𐠉𐠊𐠋𐠌𐠍𐠎𐠏𐠐𐠑𐠒𐠓𐠔𐠕𐠖𐠗𐠘𐠙𐠚𐠛𐠜𐠝𐠞𐠟𐠠𐠡𐠢𐠣𐠤𐠥𐠦𐠧𐠨𐠩𐠪𐠫𐠬𐠭𐠮𐠯𐠰𐠱𐠲𐠳𐠴𐠵𐠶𐠷𐠸𐠹𐠺𐠻𐠼𐠽𐠾𐠿𐡀𐡁𐡂𐡃𐡄𐡅𐡆𐡇𐡈𐡉𐡊𐡋𐡌𐡍𐡎𐡏𐡐𐡑𐡒𐡓𐡔𐡕𐡖𐡗𐡘𐡙𐡚𐡛𐡜𐡝𐡞𐡟𐡠𐡡𐡢𐡣𐡤𐡥𐡦𐡧𐡨𐡩𐡪𐡫𐡬𐡭𐡮𐡯𐡰𐡱𐡲𐡳𐡴𐡵𐡶𐡷𐡸𐡹𐡺𐡻𐡼𐡽𐡾𐡿𐢀𐢁𐢂𐢃𐢄𐢅𐢆𐢇𐢈𐢉𐢊𐢋𐢌𐢍𐢎𐢏𐢐𐢑𐢒𐢓𐢔𐢕𐢖𐢗𐢘𐢙𐢚𐢛𐢜𐢝𐢞𐢟𐢠𐢡𐢢𐢣𐢤𐢥𐢦𐢧𐢨𐢩𐢪𐢫𐢬𐢭𐢮𐢯𐢰𐢱𐢲𐢳𐢴𐢵𐢶𐢷𐢸𐢹𐢺𐢻𐢼𐢽𐢾𐢿𐣀𐣁𐣂𐣃𐣄𐣅𐣆𐣇𐣈𐣉𐣊𐣋𐣌𐣍𐣎𐣏𐣐𐣑𐣒𐣓𐣔𐣕𐣖𐣗𐣘𐣙𐣚𐣛𐣜𐣝𐣞𐣟𐣠𐣡𐣢𐣣𐣤𐣥𐣦𐣧𐣨𐣩𐣪𐣫𐣬𐣭𐣮𐣯𐣰𐣱𐣲𐣳𐣴𐣵𐣶𐣷𐣸𐣹𐣺𐣻𐣼𐣽𐣾𐣿𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕𐤖𐤗𐤘𐤙𐤚𐤛𐤜𐤝𐤞𐤟𐤠𐤡𐤢𐤣𐤤𐤥𐤦𐤧𐤨𐤩𐤪𐤫𐤬𐤭𐤮𐤯𐤰𐤱𐤲𐤳𐤴𐤵𐤶𐤷𐤸𐤹𐤺𐤻𐤼𐤽𐤾𐤿𐥀𐥁𐥂𐥃𐥄𐥅𐥆𐥇𐥈𐥉𐥊𐥋𐥌𐥍𐥎𐥏𐥐𐥑𐥒𐥓𐥔𐥕𐥖𐥗𐥘𐥙𐥚𐥛𐥜𐥝𐥞𐥟𐥠𐥡𐥢𐥣𐥤𐥥𐥦𐥧𐥨𐥩𐥪𐥫𐥬𐥭𐥮𐥯𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿𐦀𐦁𐦂𐦃𐦄𐦅𐦆𐦇𐦈𐦉𐦊𐦋𐦌𐦍𐦎𐦏𐦐𐦑𐦒𐦓𐦔𐦕𐦖𐦗𐦘𐦙𐦚𐦛𐦜𐦝𐦞𐦟𐦠𐦡𐦢𐦣𐦤𐦥𐦦𐦧𐦨𐦩𐦪𐦫𐦬𐦭𐦮𐦯𐦰𐦱𐦲𐦳𐦴𐦵𐦶𐦷𐦸𐦹𐦺𐦻𐦼𐦽𐦾𐦿𐧀𐧁𐧂𐧃𐧄𐧅𐧆𐧇𐧈𐧉𐧊𐧋𐧌𐧍𐧎𐧏𐧐𐧑𐧒𐧓𐧔𐧕𐧖𐧗𐧘𐧙𐧚𐧛𐧜𐧝𐧞𐧟𐧠𐧡𐧢𐧣𐧤𐧥𐧦𐧧𐧨𐧩𐧪𐧫𐧬𐧭𐧮𐧯𐧰𐧱𐧲𐧳𐧴𐧵𐧶𐧷𐧸𐧹𐧺𐧻𐧼𐧽𐧾𐧿𐨀𐨁𐨂𐨃𐨄𐨅𐨆𐨇𐨈𐨉𐨊𐨋𐨌𐨍𐨎𐨏𐨐𐨑𐨒𐨓𐨔𐨕𐨖𐨗𐨘𐨙𐨚𐨛𐨜𐨝𐨞𐨟𐨠𐨡𐨢𐨣𐨤𐨥𐨦𐨧𐨨𐨩𐨪𐨫𐨬𐨭𐨮𐨯𐨰𐨱𐨲𐨳𐨴𐨵𐨶𐨷𐨹𐨺𐨸𐨻𐨼𐨽𐨾𐨿𐩀𐩁𐩂𐩃𐩄𐩅𐩆𐩇𐩈𐩉𐩊𐩋𐩌𐩍𐩎𐩏𐩐𐩑𐩒𐩓𐩔𐩕𐩖𐩗𐩘𐩙𐩚𐩛𐩜𐩝𐩞𐩟𐩠𐩡𐩢𐩣𐩤𐩥𐩦𐩧𐩨𐩩𐩪𐩫𐩬𐩭𐩮𐩯𐩰𐩱𐩲𐩳𐩴𐩵𐩶𐩷𐩸𐩹𐩺𐩻𐩼𐩽𐩾𐩿𐪀𐪁𐪂𐪃𐪄𐪅𐪆𐪇𐪈𐪉𐪊𐪋𐪌𐪍𐪎𐪏𐪐𐪑𐪒𐪓𐪔𐪕𐪖𐪗𐪘𐪙𐪚𐪛𐪜𐪝𐪞𐪟𐪠𐪡𐪢𐪣𐪤𐪥𐪦𐪧𐪨𐪩𐪪𐪫𐪬𐪭𐪮𐪯𐪰𐪱𐪲𐪳𐪴𐪵𐪶𐪷𐪸𐪹𐪺𐪻𐪼𐪽𐪾𐪿𐫀𐫁𐫂𐫃𐫄𐫅𐫆𐫇𐫈𐫉𐫊𐫋𐫌𐫍𐫎𐫏𐫐𐫑𐫒𐫓𐫔𐫕𐫖𐫗𐫘𐫙𐫚𐫛𐫜𐫝𐫞𐫟𐫠𐫡𐫢𐫣𐫤𐫦𐫥𐫧𐫨𐫩𐫪𐫫𐫬𐫭𐫮𐫯𐫰𐫱𐫲𐫳𐫴𐫵𐫶𐫷𐫸𐫹𐫺𐫻𐫼𐫽𐫾𐫿𐬀𐬁𐬂𐬃𐬄𐬅𐬆𐬇𐬈𐬉𐬊𐬋𐬌𐬍𐬎𐬏𐬐𐬑𐬒𐬓𐬔𐬕𐬖𐬗𐬘𐬙𐬚𐬛𐬜𐬝𐬞𐬟𐬠𐬡𐬢𐬣𐬤𐬥𐬦𐬧𐬨𐬩𐬪𐬫𐬬𐬭𐬮𐬯𐬰𐬱𐬲𐬳𐬴𐬵𐬶𐬷𐬸𐬹𐬺𐬻𐬼𐬽𐬾𐬿𐭀𐭁𐭂𐭃𐭄𐭅𐭆𐭇𐭈𐭉𐭊𐭋𐭌𐭍𐭎𐭏𐭐𐭑𐭒𐭓𐭔𐭕𐭖𐭗𐭘𐭙𐭚𐭛𐭜𐭝𐭞𐭟𐭠𐭡𐭢𐭣𐭤𐭥𐭦𐭧𐭨𐭩𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿𐮀𐮁𐮂𐮃𐮄𐮅𐮆𐮇𐮈𐮉𐮊𐮋𐮌𐮍𐮎𐮏𐮐𐮑𐮒𐮓𐮔𐮕𐮖𐮗𐮘𐮙𐮚𐮛𐮜𐮝𐮞𐮟𐮠𐮡𐮢𐮣𐮤𐮥𐮦𐮧𐮨𐮩𐮪𐮫𐮬𐮭𐮮𐮯𐮰𐮱𐮲𐮳𐮴𐮵𐮶𐮷𐮸𐮹𐮺𐮻𐮼𐮽𐮾𐮿𐯀𐯁𐯂𐯃𐯄𐯅𐯆𐯇𐯈𐯉𐯊𐯋𐯌𐯍𐯎𐯏𐯐𐯑𐯒𐯓𐯔𐯕𐯖𐯗𐯘𐯙𐯚𐯛𐯜𐯝𐯞𐯟𐯠𐯡𐯢𐯣𐯤𐯥𐯦𐯧𐯨𐯩𐯪𐯫𐯬𐯭𐯮𐯯𐯰𐯱𐯲𐯳𐯴𐯵𐯶𐯷𐯸𐯹𐯺𐯻𐯼𐯽𐯾𐯿𐰀𐰁𐰂𐰃𐰄𐰅𐰆𐰇𐰈𐰉𐰊𐰋𐰌𐰍𐰎𐰏𐰐𐰑𐰒𐰓𐰔𐰕𐰖𐰗𐰘𐰙𐰚𐰛𐰜𐰝𐰞𐰟𐰠𐰡𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹𐰺𐰻𐰼𐰽𐰾𐰿𐱀𐱁𐱂𐱃𐱄𐱅𐱆𐱇𐱈𐱉𐱊𐱋𐱌𐱍𐱎𐱏𐱐𐱑𐱒𐱓𐱔𐱕𐱖𐱗𐱘𐱙𐱚𐱛𐱜𐱝𐱞𐱟𐱠𐱡𐱢𐱣𐱤𐱥𐱦𐱧𐱨𐱩𐱪𐱫𐱬𐱭𐱮𐱯𐱰𐱱𐱲𐱳𐱴𐱵𐱶𐱷𐱸𐱹𐱺𐱻𐱼𐱽𐱾𐱿𐲀𐲁𐲂𐲃𐲄𐲅𐲆𐲇𐲈𐲉𐲊𐲋𐲌𐲍𐲎𐲏𐲐𐲑𐲒𐲓𐲔𐲕𐲖𐲗𐲘𐲙𐲚𐲛𐲜𐲝𐲞𐲟𐲠𐲡𐲢𐲣𐲤𐲥𐲦𐲧𐲨𐲩𐲪𐲫𐲬𐲭𐲮𐲯𐲰𐲱𐲲𐲳𐲴𐲵𐲶𐲷𐲸𐲹𐲺𐲻𐲼𐲽𐲾𐲿𐳀𐳁𐳂𐳃𐳄𐳅𐳆𐳇𐳈𐳉𐳊𐳋𐳌𐳍𐳎𐳏𐳐𐳑𐳒𐳓𐳔𐳕𐳖𐳗𐳘𐳙𐳚𐳛𐳜𐳝𐳞𐳟𐳠𐳡𐳢𐳣𐳤𐳥𐳦𐳧𐳨𐳩𐳪𐳫𐳬𐳭𐳮𐳯𐳰𐳱𐳲𐳳𐳴𐳵𐳶𐳷𐳸𐳹𐳺𐳻𐳼𐳽𐳾𐳿𐴀𐴁𐴂𐴃𐴄𐴅𐴆𐴇𐴈𐴉𐴊𐴋𐴌𐴍𐴎𐴏𐴐𐴑𐴒𐴓𐴔𐴕𐴖𐴗𐴘𐴙𐴚𐴛𐴜𐴝𐴞𐴟𐴠𐴡𐴢𐴣𐴤𐴥𐴦𐴧𐴨𐴩𐴪𐴫𐴬𐴭𐴮𐴯𐴰𐴱𐴲𐴳𐴴𐴵𐴶𐴷𐴸𐴹𐴺𐴻𐴼𐴽𐴾𐴿𐵀𐵁𐵂𐵃𐵄𐵅𐵆𐵇𐵈𐵉𐵊𐵋𐵌𐵍𐵎𐵏𐵐𐵑𐵒𐵓𐵔𐵕𐵖𐵗𐵘𐵙𐵚𐵛𐵜𐵝𐵞𐵟𐵠𐵡𐵢𐵣𐵤𐵥𐵦𐵧𐵨𐵩𐵪𐵫𐵬𐵭𐵮𐵯𐵰𐵱𐵲𐵳𐵴𐵵𐵶𐵷𐵸𐵹𐵺𐵻𐵼𐵽𐵾𐵿𐶀𐶁𐶂𐶃𐶄𐶅𐶆𐶇𐶈𐶉𐶊𐶋𐶌𐶍𐶎𐶏𐶐𐶑𐶒𐶓𐶔𐶕𐶖𐶗𐶘𐶙𐶚𐶛𐶜𐶝𐶞𐶟𐶠𐶡𐶢𐶣𐶤𐶥𐶦𐶧𐶨𐶩𐶪𐶫𐶬𐶭𐶮𐶯𐶰𐶱𐶲𐶳𐶴𐶵𐶶𐶷𐶸𐶹𐶺𐶻𐶼𐶽𐶾𐶿𐷀𐷁𐷂𐷃𐷄𐷅𐷆𐷇𐷈𐷉𐷊𐷋𐷌𐷍𐷎𐷏𐷐𐷑𐷒𐷓𐷔𐷕𐷖𐷗𐷘𐷙𐷚𐷛𐷜𐷝𐷞𐷟𐷠𐷡𐷢𐷣𐷤𐷥𐷦𐷧𐷨𐷩𐷪𐷫𐷬𐷭𐷮𐷯𐷰𐷱𐷲𐷳𐷴𐷵𐷶𐷷𐷸𐷹𐷺𐷻𐷼𐷽𐷾𐷿𐸀𐸁𐸂𐸃𐸄𐸅𐸆𐸇𐸈𐸉𐸊𐸋𐸌𐸍𐸎𐸏𐸐𐸑𐸒𐸓𐸔𐸕𐸖𐸗𐸘𐸙𐸚𐸛𐸜𐸝𐸞𐸟𐸠𐸡𐸢𐸣𐸤𐸥𐸦𐸧𐸨𐸩𐸪𐸫𐸬𐸭𐸮𐸯𐸰𐸱𐸲𐸳𐸴𐸵𐸶𐸷𐸸𐸹𐸺𐸻𐸼𐸽𐸾𐸿𐹀𐹁𐹂𐹃𐹄𐹅𐹆𐹇𐹈𐹉𐹊𐹋𐹌𐹍𐹎𐹏𐹐𐹑𐹒𐹓𐹔𐹕𐹖𐹗𐹘𐹙𐹚𐹛𐹜𐹝𐹞𐹟𐹠𐹡𐹢𐹣𐹤𐹥𐹦𐹧𐹨𐹩𐹪𐹫𐹬𐹭𐹮𐹯𐹰𐹱𐹲𐹳𐹴𐹵𐹶𐹷𐹸𐹹𐹺𐹻𐹼𐹽𐹾𐹿𐺀𐺁𐺂𐺃𐺄𐺅𐺆𐺇𐺈𐺉𐺊𐺋𐺌𐺍𐺎𐺏𐺐𐺑𐺒𐺓𐺔𐺕𐺖𐺗𐺘𐺙𐺚𐺛𐺜𐺝𐺞𐺟𐺠𐺡𐺢𐺣𐺤𐺥𐺦𐺧𐺨𐺩𐺪𐺫𐺬𐺭𐺮𐺯𐺰𐺱𐺲𐺳𐺴𐺵𐺶𐺷𐺸𐺹𐺺𐺻𐺼𐺽𐺾𐺿𐻀𐻁𐻂𐻃𐻄𐻅𐻆𐻇𐻈𐻉𐻊𐻋𐻌𐻍𐻎𐻏𐻐𐻑𐻒𐻓𐻔𐻕𐻖𐻗𐻘𐻙𐻚𐻛𐻜𐻝𐻞𐻟𐻠𐻡𐻢𐻣𐻤𐻥𐻦𐻧𐻨𐻩𐻪𐻫𐻬𐻭𐻮𐻯𐻰𐻱𐻲𐻳𐻴𐻵𐻶𐻷𐻸𐻹𐻺𐻻𐻼𐻽𐻾𐻿𐼀𐼁𐼂𐼃𐼄𐼅𐼆𐼇𐼈𐼉𐼊𐼋𐼌𐼍𐼎𐼏𐼐𐼑𐼒𐼓𐼔𐼕𐼖𐼗𐼘𐼙𐼚𐼛𐼜𐼝𐼞𐼟𐼠𐼡𐼢𐼣𐼤𐼥𐼦𐼧𐼨𐼩𐼪𐼫𐼬𐼭𐼮𐼯𐼰𐼱𐼲𐼳𐼴𐼵𐼶𐼷𐼸𐼹𐼺𐼻𐼼𐼽𐼾𐼿𐽀𐽁𐽂𐽃𐽄𐽅𐽆𐽇𐽋𐽍𐽎𐽏𐽐𐽈𐽉𐽊𐽌𐽑𐽒𐽓𐽔𐽕𐽖𐽗𐽘𐽙𐽚𐽛𐽜𐽝𐽞𐽟𐽠𐽡𐽢𐽣𐽤𐽥𐽦𐽧𐽨𐽩𐽪𐽫𐽬𐽭𐽮𐽯𐽰𐽱𐽲𐽳𐽴𐽵𐽶𐽷𐽸𐽹𐽺𐽻𐽼𐽽𐽾𐽿𐾀𐾁𐾃𐾅𐾂𐾄𐾆𐾇𐾈𐾉𐾊𐾋𐾌𐾍𐾎𐾏𐾐𐾑𐾒𐾓𐾔𐾕𐾖𐾗𐾘

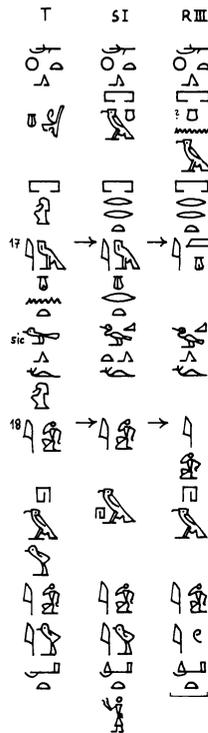
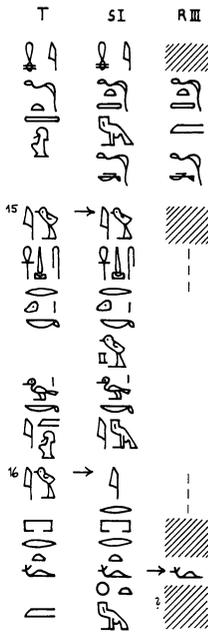
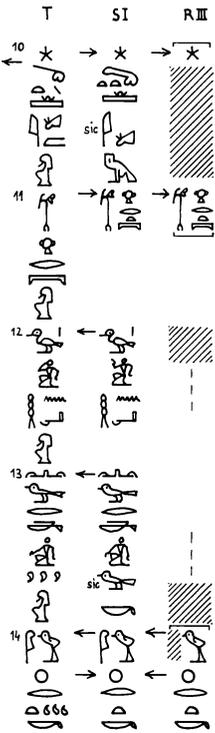
BEISCHRIFTEN ZUM BILD DER HIMMELSKUH

Bei Tutanchamun vor der Kuh:

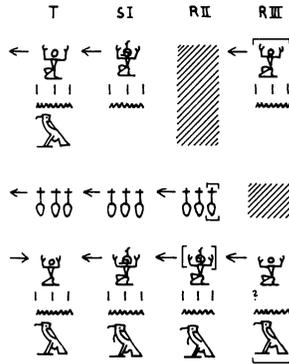
Ebenda über der Kuh:



Beischriften zu den Göttern:



Beischriften zur Kuh:



Unter den beiden Gottheiten Djet und Neheh:



Die benutzten Versionen

Tutanchamun (T). Ein Teil des Textes (die Verse 202-234 und 306-312) steht auf der linken Wand (mit der Illustration zu Neheh und Djet) und auf der Rückwand (mit dem Bild der Himmelskuh) im Inneren des äußersten und größten der vier vergoldeten Schreine des Königs, jetzt als Kairo JdE 60 664 im Ägyptischen Museum in Kairo, bei Piankoff als Schrein I gezählt.

Die Zeilen 1-13 eröffnen die linke Wand, der Text konnte jedoch nur durch einige Auslassungen gegen Schluß bis zu Vers 225 geführt werden, worauf das Bild von Neheh und Djet anschließt. Die Zeilen 14-16 stehen, nach rechts orientiert, rechts von der Himmelskuh; auf der linken Seite entsprechen ihnen, nach links orientiert, drei zusätzliche Zeilen mit einer Rede der Mehet-weret (hier auf S. 31). Die kurzen Zeilen 17-26 sind über das Bild von Neheh und Djet gesetzt, dann folgen nach einer Auslassung die restlichen Zeilen 27-39 rechts von diesem Bild; sie brechen mitten im Text ab und sind in der Edition von Maystre und in seinem Verteilungsplan S. 54 nicht berücksichtigt. Somit wird das Bild von Neheh und Djet auf jeder Seite von 13 Zeilen, das Bild der Himmelskuh von drei Zeilen eingerahmt; dazu kommen über der Kuh, ebenfalls in senkrechten Zeilen, die vorgeschriebenen Beischriften zum Bild und ein kurzer Zusatztext.

Veröffentlicht ist die linke Wand bei A. Piankoff, *Les chapelles de Tout-Ankh-Amon* (MIFAO 72, 1952), pl. I = Fig. 47 in: ders., *The Shrines of Tut-Ankh-Amon* (Bollingen Series XL, 2, New York 1955). Der letztere Band bringt gegenüber S. 27 ein Photo (als Gold-Faksimile) der Rückwand, das in der verkleinerten Ausgabe der Harper Torchbooks (New York und Evanston 1962) als pl. 65 (Schwarzweiß) erscheint; im Typendruck finden sich die Texte der Rückwand auch *Les chapelles* S. 17f. Auf Grund dieser deutlichen und zuverlässigen Vorlagen konnte auf eine Kollation des Originals verzichtet werden, zumal mit der Edition von Maystre (der eigene Abschriften nahm) eine zusätzliche Kontrolle zur Verfügung stand.

Sethos I. (S I). Der Text und seine Illustrationen (bemaltes Relief) befinden sich auf den Wänden der kleinen Kammer M, die vom oberen Teil der Sargkammer nach rechts abzweigt. Das Bild der Himmelskuh ist zentral auf die Rückwand gesetzt, die Texte sind alle nach rechts orientiert. Einen Verteilungsplan der Zeilen gibt Maystre in seiner Edition auf S. 54: die Zeilen 1 - 21 auf dem rechten Teil der Eingangswand, 22 - 50 auf der rechten Wand, 51 - 55 auf der Rückwand rechts von der Himmelskuh, so daß dieses Bild direkt auf die Anweisungen zu seiner Ausführung folgt. Vom restlichen Text, der sich auf den Raum links von der Kuh verteilt, stehen die Zeilen 56 - 62 noch auf der Rückwand, 63 - 92 auf der linken Wand, 93 - 95 wieder auf der Eingangswand, links vom Eingang.

Das Bild der Kuh wurde bereits von Champollion, Hay und anderen frühen Besuchern kopiert (vgl. hier S. 85), jedoch ohne die Texte. Erst Edouard Naville veröffentlichte auf Grund von Abklatschen ("estampages"), die er 1869 genommen hatte, die vollständige Version in den TSBA 4, 1876, 1-19, wobei er schon damals den lückenhaften Zustand des Textes beklagen mußte. Weitere Kopien der vollständigen Fassung gaben E. von Bergmann, Hieroglyphische Inschriften (Wien 1879, Nachdruck Hildesheim und New York 1976), Taf. 75-82, und E. Lefébure in seiner Edition des Grabes (Les hypogées royales de Thèbes, Teil I: Le tombeau de Séti I^{er}, Paris 1886), 4. Teil, pl. 15-18, wobei sich die Abschrift von v. Bergmann an vielen Stellen als die zuverlässigste erweist. Wir haben den Text von Maystre mit den älteren Abschriften und im Oktober 1975 auch mit dem Original verglichen; zusätzlich konnte H. Schlögl 1976 einige fragliche Stellen nochmals nachprüfen.

Ramses II. (R II). Auch in diesem Grab ist ein Seitenraum der Sargkammer für Text und Darstellungen des Buches reserviert, der Raum L; das Bild der Kuh ist wiederum auf die Mitte der Rückwand gesetzt. Der rechte Teil der Eingangswand trägt die Zeilen 1 - 18, die rechte Seitenwand Zeile 19 - 43; die Rückwand beginnt mit den langen Zeilen 44 und 45, die kürzeren Zeilen 46 - 62 stehen über der Kuh und führen bis zu Vers 165. Die mit Zeile 63 beginnenden Anweisungen für das Kuhbild standen links von ihm und führten ab Zeile 67 auf die linke Seitenwand hinüber, doch sind fast alle Zeilen jetzt völlig zerstört. Auf der linken Seitenwand reicht der Text über und zwischen den Illustrationen bis Zeile 92; die

beiden folgenden Zeilen (jetzt zerstört) standen auf dem schmalen linken Teil der Eingangswand, die restlichen (95-102) im Eingang auf der linken Seite, wo der Text vermutlich mit Vers 250 abbrach.

Durch Salzausblühungen haben die Wände sehr gelitten, dazu sind Teile des Textes noch unter Schutt verborgen. Da uns eine Säuberung des Raumes nicht möglich war, mußten wir uns damit begnügen, die bisher einzige veröffentlichte Abschrift (von Ch. Maystre in seiner Edition) mit den erhaltenen und sichtbaren Wandteilen zu vergleichen (1975), wobei an manchen Stellen noch zusätzlicher Text gewonnen werden konnte.

Ramses III. (R III). Das Buch findet sich hier im Seitenraum X der Grabkammer, also immer noch, wie bei Sethos I. und Ramses II., auf deren rechter Seite, mit dem Bild der Himmelskuh wiederum auf der Rückwand. Auf der schmalen Eingangswand stehen rechts die ersten acht Zeilen, gefolgt von Zeile 9-37 auf der rechten Seitenwand. Der Text reicht hier bis zu Vers 113, dann hat man, wohl aus Platzgründen, ein längeres Textstück ausgelassen und setzt erst mit Vers 191 wieder ein, also mitten in der Anweisung für das Kuhbild. Die kurzen Zeilen 38-47, von Naville fortgelassen, stehen über der Kuh, 48-76 auf der linken Seitenwand, wo der Text zu Beginn der Ba-Strophe in Vers 277 abbricht. Auf dem linken Teil der Eingangswand fand nur noch das Bild des Königs an der Himmelsstütze Platz, auf den Rest des Textes mußte man verzichten.

Eine erste Kopie des Textes veröffentlichte E. Naville in den TSBA 8, 1885, 412-420, eine weitere (mit den Illustrationen) E. Lefébure, *Les hypogées royales de Thèbes*, Teil II: *Notices des hypogées*, Paris 1889, pl. 59-63 mit S. 113. Die Angaben bei Porter - Moss² I 526 (58) verweisen noch auf eine unveröffentlichte Abschrift von Wilbour im Brooklyn Museum; das Museum hat mir freundlich Kopien der bei Porter - Moss genannten Seiten angefertigt, doch enthalten sie keine Texte des Kuhbuches. Die Version war schon zur Zeit von Naville und Lefébure überwiegend zerstört und hat seitdem noch weiter gelitten, doch trifft die Bemerkung von Maystre S. 54 Anm. 1 ("Cet exemplaire . . . est aujourd'hui anéanti") zum Glück nicht zu - aus den noch vorhandenen Spuren auf den Wänden haben E. Staehelin und H. Schlögl im Oktober 1975 über die alten Abschriften hinaus noch einige zusätzliche Textstücke sichern können.

Ramses VI. (R VI). Ein Teil des Textes (Vers 272 - ca. 321, mit einigen Auslassungen) ist in einer Nische der linken Wand am Ende des dritten Korridors des Königsgrabes angebracht. Dabei stehen die Zeilen 1 - 6 auf der rechten Wand, 7 - 15 auf der Rückwand, 16 - 23 auf der linken Wand, alle nach rechts orientiert. Eine erste Kopie gab Lefébure, *Notices des hypogées* (1889, vgl. bei Ramses III.), pl. 35, die definitive Publikation A. Piankoff und N. Rambova, *The Tomb of Rameses VI*, New York 1954 (Bollingen Series XL, 1), Fig. 157 (Photographien der drei Wände) und pl. 53 (Überblick, mit der 8. Pforte des Pfortenbuches direkt über der Nische). Die erhaltenen Texte wurden von uns 1975 am Original kollationiert. Da der Schluß zerstört ist, bleibt es fraglich, mit welchem Vers diese Version abbrach, doch reicht auch bei einer eventuell ganz zerstörten Zeile 24 der Platz für den Rest des Textes (bis Vers 330) nicht aus.

Weitere Versionen des Buches sind bisher nicht bekannt, die großen religiösen Textsammlungen in den Gräbern der 25. und 26. Dynastie scheinen den Text nicht zu benutzen. Daß er jedoch bis in die römische Zeit Ägyptens bekannt geblieben ist, zeigen Übernahmen in den Tempeltexten von Esna und im "Livre du Fayoum", vgl. dazu die Übersicht bei J. Yoyotte, *Annuaire* 79, 1971-1972 der *Ecole pratique des Hautes Etudes*, V^e section (Sciences religieuses), S. 162-167.

ÜBERSETZUNG

Nun geschah es, daß Re erstrahlte (1) - der Gott, der von selber entstand (2),
 nachdem er das Königtum bekleidet hatte,
 als Menschen und Götter (noch) vereint waren (3).

Da ersannen die Menschen Anschläge gegen Re (4),
 5 denn Seine Majestät war ja alt geworden (5), und seine Knochen waren Silber,
 seine Glieder waren Gold,
 sein Haar war echter Lapislazuli (6).

Darauf erkannte Seine Majestät die Anschläge,
 die (7) gegen ihn ersonnen worden waren von den Menschen,
 10 und da sprach Seine Majestät (8) zu denen, die in seinem Gefolge waren:

"Ruft doch zu mir mein Auge (9),
 dazu Schu und Tefnut,
 Geb und Nut,

zusammen mit den Vätern und mit den Müttern,
 15 die mit mir waren, als ich mich (noch) im Urgewässer (Nun) befand (10).
 Dazu (ruft) noch meinen Gott (11), den Nun, und er soll seine Gefolgsleute (12)
 mit sich bringen;
 doch sollst du (13) sie verstohlen bringen,
 daß die Menschen (sie) nicht erblicken, daß ihre Herzen nicht fliehen (14).
 Du sollst mit ihnen zum Palast kommen, damit sie ihren trefflichen (15) Rat
 20 und ich mich (wieder) in das Urgewässer zurückziehe (16),
 an den Ort, an dem ich entstanden bin".

Da holte man (17) diese Götter [sogleich] (18),
 und diese Götter [stellten sich] (19) zu seinen beiden Seiten
 und berührten die Erde vor Seiner Majestät (20),
 25 damit er seine Probleme (21) darlege in Gegenwart des ältesten Vaters (22),
 der die Menschen geschaffen hat, dem König des Volkes (Rechit) (23).

So sagten sie im Angesicht Seiner Majestät:

"Sprich zu uns, auf daß wir hören!" (24)

Darauf sprach Re zu Nun:

- 30 "Du ältester Gott, aus dem ich entstanden bin,
und ihr Götter und Ahnen (25) -
seht, die Menschen, aus meinem Auge entstanden (26), sie haben Anschläge
gegen mich ersonnen!
Sagt mir, was ihr dagegen tun wollt,
denn wahrlich, ich suche (noch) und kann sie nicht töten, bis ich gehört habe,
was ihr dazu sagen wollt (27)!"

- 35 Und die Majestät des Nun sprach:

"Du mein Sohn Re,
du Gott, der größer ist als der, der ihn gezeugt hat
und älter als die, die ihn erschaffen haben (28)!
Nimm deinen Platz (wieder) ein (29) - groß ist die Furcht vor dir,

- 40 denn dein Auge wendet sich gegen die, die Böses gegen dich planen (30)".

Die Majestät des Re sprach darauf:

"Wisset, sie sind in die Wüste geflohen,
denn ihre Herzen sind in Furcht über das, was ich ihnen gesagt habe (31)".
Sie aber sprachen im Angesicht Seiner Majestät:

- 45 "Laß dein Auge dahinziehen, daß es sie dir bloßstelle (? 32),
die sich verschworen haben als Bösewichter.
Es gibt kein Auge, das ihm überlegen ist (33), um sie für dich zu schlagen -
(so) möge es herabfahren als Hathor!" (34)

Dann kam diese Göttin (zurück), nachdem sie die Menschen in der Wüste
getötet hatte (35).

- 50 Und die Majestät dieses Gottes (Re) sprach:

"Willkommen in Frieden, Hathor,
die dem Schöpfer geholfen hat (36), als ich zu ihr gekommen bin!"

Darauf sagte diese Göttin (37): "So wahr du für mich lebst,

als ich mich der Menschen bemächtigt habe,
 55 war es angenehm für mein Herz".
 Und die Majestät des Re sprach:
 "Ich werde Macht über sie haben als König (38), als der, der sie vermindert
 hat".
 So war es, daß Sachmet entstand (39), das Gebräu der Nacht (40),
 um in ihrem Blute zu waten
 60 von Herakleopolis an (41).

Darauf sprach Re: "Ruft mir doch die Boten (42),
 die Eilenden, die Schnellen,
 daß sie dahineilen wie der Schatten (43) eines Körpers!"
 Da wurden diese Boten (44) sogleich herbeigeholt,
 65 und die Majestät dieses Gottes sprach:
 "Lauft (45) nach Elephantine
 und bringt mir viel Ocker!" (46)
 Da wurde ihm dieser Ocker gebracht.

Und die Majestät dieses großen Gottes veranlaßte,
 70 daß der "Gelockte", der in Heliopolis ist (47), diesen Ocker zerrieb.
 Darauf mahlten (48) Dienerinnen Gerste zur Bierbereitung,
 und dieser Ocker wurde dem Gemisch hinzugefügt,
 so daß (es) wie Menschenblut war (49),
 und es wurden 7000 Krüge Bier zubereitet (50).
 75 Darauf kam die Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten Re (51)
 mit diesen Göttern, um dieses Bier anzusehen (52).
 Dann brach der Tag an, an dem die Göttin die Menschen töten sollte (53)
 an ihren Tagen (54), wenn sie nach Süden ziehen.

Und die Majestät des Re sprach:
 80 "Wie schön sind sie doch (55) - ich will die Menschen vor ihr schützen!"
 Weiter sprach Re: "Tragt sie doch (56)
 hin zu dem Ort, von dem sie gesagt hat, sie wolle die Menschen dort töten (57)!"
 Dann stand die Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten Re früh auf,

(noch) in tiefer Nacht (58), um diesen Schlaftrunk ausgießen zu lassen (59).
 85 Da war das Ackerland eine Wasserflut von drei Handbreit (Höhe) (60), mit
 Flüssigkeit bedeckt
 durch die Macht (61) der Majestät dieses Gottes.

Diese Göttin ging nun am frühen Morgen (62) aus
 und bemerkte (63), daß dieses (Land) überschwemmt war.
 Ihr Gesicht wurde schön dadurch (64), und sie trank -
 90 da war (es) lieblich in ihrem Herzen.
 Trunken kam sie zurück und konnte die Menschen nicht erkennen (65).

Da sprach die Majestät des Re zu dieser Göttin:
 "Sei willkommen, willkommen, (66)
 in Frieden, du Liebliche!" -

95 Da entstand die Schöne in Imau (67).

Und die Majestät des Re sprach (weiter) zu dieser Göttin:
 "Schlaftrunke sollen für sie (68) bereitet werden an den Jahresfesten,
 und sie sollen meinen (? 69) Dienerinnen anvertraut werden".
 So entstand das Zubereiten der Schlaftrunke als Auftrag der Dienerinnen
 am Fest der Hathor (70)
 100 durch alle Menschen, vom ersten Tage an (71).

* * *

Darauf sprach die Majestät des Re zu dieser Göttin:
 "Gibt es eine Pein wegen der schmerzhaften Feuersglut (72) ?"
 Danach entstand jene Zeit der Pein (73).

Und die Majestät des Re sprach: "Sowahr ich lebe,
 105 mein Herz ist es allzu müde, mit ihnen (74) zu sein!
 Ich will sie töten, ohne Ausnahme, und nicht gering soll die Reichweite
 meiner Macht (75) sein!"

Was die Götter sagten, die in seinem Gefolge waren:
 "Ziehe dich nicht zurück in deiner Müdigkeit (76),
 (denn) du bist wirkungsvoll durch das, was du wünschst (77)!"
 110 Dann sprach die Majestät dieses Gottes

zur Majestät des (Gottes) Nun:

"Mein Leib ist kraftlos zum ersten Mal,
und ich will nicht zurückkehren, daß mich ein anderer angreift". (78)

Und die Majestät des Nun sagte:

115 "Du (mein) Sohn Schu,
dein Auge soll [deinem] Vater als Schutz dienen (79),
und du, (meine) Tochter Nut,
du nimmst ihn [auf deinen Rücken] (80)!"

Da fragte Nut: "Wie meinst (du) das,
120 (o) mein Vater Nun?"
Weiter sagte Nut: "[. . .] nicht (81), (o) Nun".
Nut verwandelte sich [in eine Kuh],
und da [stieg?] die Majestät des Re auf ihren Rücken.

Diese Menschen [kamen zurück?] (82)
125 [von dem Ort, an den sie geflohen waren?] (83),
und sie erblickten ihn (84) auf dem Rücken der Kuh (85).
Da sprachen diese Menschen zu ihm: "[Die . . . haben sich empört?] (86) -
[Komme] zu uns, damit wir deine Feinde zu Fall bringen,
die gegen den Anschläge ersonnen haben, der sie geschaffen hat (87)".
130 (Aber) Seine Majestät begab sich zu [seinem] Palast
[auf dem Rücken] dieser Kuh (88),
er kam [nicht] mit ihnen (89), und so war die Welt nun in Finsternis.

Als aber die Welt (wieder) hell geworden war, am frühen Morgen (90),
da waren diese Menschen ausgezogen mit [ihren] Bogen [und . . .] (91),
135 und sie [. . .] den Arm (92), um gegen meine (93) Feinde zu schießen.
Da sprach die Majestät dieses Gottes:
"Böses laßt ihr euch zuschulden kommen (94), ihr Blutvergießer (95) -
fern bleibe das Gemetzel [von euch]!" (96)
Das ist der [Ursprung] des Gemetzels unter den Menschen.

140 Und dieser Gott (Re) sprach zu Nut:

"Ich habe mich auf deinen (97) Rücken gesetzt, um mich zu erhöhen".

"Wie ist das gemeint?" fragte sie, die Nut,

und da hatte sie sich dadurch in die Bewohner der beiden Himmel verwandelt
(98).

Die Majestät dieses Gottes sagte (99):

145 "Sei fern von ihnen, (aber) nähere dich mir und blicke mich an!" -

So verwandelte sie sich [in den] Himmel (100).

Darauf tat die Majestät dieses Gottes (101)

einen Blick in ihr Inneres.

Sie sagte: "Ach, statte mich aus mit einer Menge!" Da entstanden [. . .] (102).

150 Und Seine Majestät - Leben, Heil, Gesundheit! - sprach (103):

"Friedlich ist das Gefilde hier" - da entstand das Opfergefilde (104).

"Ich will Kräuter in ihm wachsen lassen" - da entstand das Binsengefilde
(105).

"Ich will es mit allerlei Dingen ausstatten" -

das sind die immerleuchtenden Sterne (106).

155 Dann schwankte Nut wegen der Höhe,

und die Majestät des Re sprach darauf:

"Hätte ich doch Heh-Götter, die sie stützen!" - so entstanden die Heh-Götter
(107).

Und weiter sprach die Majestät des Re:

"Du mein Sohn Schu,

160 stelle dich unter (meine) Tochter Nut (108),

und die Heh-Götter sollen mir die Millionen dort (109) hüten,

daß sie in der Dämmerung (wiederauf)leben (110).

Nimm sie (111) auf deinen Kopf, damit du sie aufziehst!"

So entstand (die Sitte), daß man Sohn und Tochter eine Amme beigibt,

165 und es entstand (die Sitte), daß ein Sohn von seinem Vater auf sein Haupt
gesetzt wird (112).

* * *

Dieser Spruch soll gesprochen werden über (dem Bild einer) Kuh (113),
der Heh-Götter, die vor ihr sind,

und der Heh-Götter, die hinter ihr sind (114).

Ihre Elle vier Handbreit sind aus Farbe,

170 eine Neunheit von Sternen ist an ihrem Leib (115),

und ein Schwanz kommt aus ihrem Hinterteil, vor ihren Beinen (116).

Schu (steht) unter ihrem Bauch,

in gelber Farbe ausgeführt (117);

seine Arme (greifen) unter diese Sterne,

175 und sein Name ist zwischen sie gesetzt,

das heißt Schu selber (118).

Eine Barke, ein Steuerruder und ein Schrein in ihr,

die Sonnenscheibe auf ihr und Re in ihr

sind vor Schu, neben seiner Hand (119).

180 Andere Version: hinter ihm, neben seiner Hand.

Ihr Euter ist inmitten ihres linken Beines angebracht,

(nur?) die Hälfte davon bemalt inmitten dieses Beines (120).

Folgender (Text steht) außerhalb: "Ich bin, der ich bin (121),

und ich werde nicht zulassen, daß sie (einen Aufstand) machen" - in rück-
läufiger (Schrift 122).

185 Was unter dieser Barke (geschrieben) ist, die gegenübersteht (123):

"Du sollst nicht müde werden, mein Sohn" - in rückläufiger (Schrift);

weiter: "Dein Zustand ist wie der von einem, der immer lebt" (124);

weiter dort: "Dein Sohn bin ich, (125)

und Leben, Heil, Gesundheit mögen an jener deiner Nase sein!"

190 Was hinter Schu (geschrieben) ist, neben seinem Arm: "Hüte sie!" (126)

Was hinter ihm (geschrieben) ist, an seiner Seite - in rückläufiger (Schrift):
"Maat (127).

Sie treten ein, wenn ich umkehre, Tag für Tag". (128)

Was unter dem Arm dieser Figur (geschrieben) ist

und unter dem linken Bein, hinter ihr: "Alle Dinge sind versiegelt". (129)

195 Was über seinem Kopf (geschrieben) ist, unter dem Hinterteil dieser Kuh,

und was auf ihren Schenkeln steht: "Der zu seinem Ausgang gehört (?)". (130)

Was hinter den beiden Figuren (geschrieben) ist, auf ihren Schenkeln und
über ihrem (131) Kopf:

"Der Alte im Totenreich (132).

Jubel wird angestimmt, wenn er eingetreten ist". (133)

200 Was über dem Kopf dieser beiden Figuren (geschrieben) ist und zwischen
ihren (134) Schenkeln:

"Duamut(ef), Atum, Stütze des Himmels". (135)

* * *

Dann sprach die Majestät dieses Gottes zu Thot (136):

"Rufe mir doch die Majestät des Geb

mit folgenden Worten: 'Komm, eile sogleich!'".

205 Und die Majestät des Geb kam herbei.

Darauf sprach die Majestät dieses Gottes:

Hüte dich wegen deiner Schlangen, die in dir sind!

Siehe, ich fürchte mich vor ihnen, solange ich dort bin (137), du aber kennst
ihre Zaubermacht.

Du sollst auch zu dem Ort eilen,

210 an dem mein Vater Nun weilt (138),

damit du ihm sagst: 'Bewache die (Schlangen), die in der Erde und im Wasser
sind!' (139)

Und setze ein Schriftstück auf, welches du (140) an jede Stätte richtest,

an deine Schlangen, welche dort sind (141):

'Hütet euch, euer Spiel zu treiben (142) mit irgendetwas!'

215 Sie wissen, daß ich hier bin, doch gehe ich (auch) für sie auf (143),

und was ihren Bedarf angeht - den wird es geben

in diesem Lande bis in Ewigkeit (144)!

Hüte dich ferner vor jenen Zauberern, die ihre Sprüche kennen (145),

denn (der Gott) 'Zauber' ist selber darin (146) -

220 doch der, der ihn sich einverleibt (147), das bin ich!

Ich brauche mich nicht zu hüten vor der Größe dessen, der vor mir entstanden
ist (148).

Ich übergebe sie (149) deinem Sohn Osiris (150),
 der ihre Jüngsten hütet und den Wunsch ihrer Ältesten vergessen läßt (151).
 Gib ihre Zaubersprüche, die sie nach ihrem Willen gemacht haben,
 225 der ganzen Welt - als ihre Zauberkräfte, die in ihrem Leib sind!" (152)

Darauf sprach die Majestät dieses Gottes:

"Ruft doch Thot zu mir!",
 und er wurde sogleich herbeigeholt.

Da sprach die Majestät dieses Gottes zu Thot:

230 "Seht (153), ich bin hier -
 im Himmel als meinem Platz.
 Da ich (auch) Licht und Glanz verbreiten werde (154)
 in der Unterwelt und in der Insel der Doppelsee (155),
 sollst du dort schreiben und sollst die zur Ruhe bringen (156), die in ihnen sind,
 235 die wir (157) geschaffen haben und die sich (doch) empörten,
 die Akeru nämlich (158), die Gefolgsleute dieses (Gottes) mit unzufriedenem
 Herz (159).

Du aber sollst an meinem Platz sein, mein Stellvertreter!

Man soll dich anreden als 'Thot, der Stellvertreter des Re' (160),
 und (ich) will dich (Boten) aussenden lassen, die größer sind als du" - so ent-
 stand jener Ibis des Thot. (161)

240 "Ich werde dich deine Hand ausstrecken lassen in Gegenwart
 von den Urgöttern, die größer sind als du (162) -
 und meine Angelegenheit steht gut, wenn du (das) tust" (163).
 So entstand der Ibis-Vogel (164) des Thot.

"Ich werde dich die beiden Himmel (165) umfassen lassen mit deiner Voll-
 kommenheit und mit deinem Leuchten".

245 So entstand der 'Mond' des Thot (166).

"Ich will dich die Haunebu zurücktreiben (? 167) lassen" - so entstand der
 'Pavian' des Thot (168).

"Der (du) entstanden bist als mein Wesir (169),
 du sollst nun mein Stellvertreter sein!

Das Gesicht aller, die dich erblicken, ist durch dich geöffnet (170),
 250 und alles, was ich geschaffen habe (171), dankt dir".

Ein Mann soll diesen Text über sich selber sprechen,
 indem er mit Öl und Salbe eingerieben ist
 und die Räucherpfanne mit Weihrauch sich in seinen Händen befindet.
 Der Rücken seiner Ohren und Hände ist (mit) Natron (eingerieben) (172),
 255 und Natronkugeln sind in seinem Mund.

Seine Kleidung sollen zwei neue Leinengewänder sein (173),
 wenn er sich im Überschwemmungswasser gereinigt hat (174)
 und beschuht ist mit zwei Sandalen, die weiß sind (175).
 Ein (Zeichen der) Maat soll auf seine Zunge gemalt sein
 260 mit der weißen Farbe des Malers (176).

Wenn es der Wunsch des Thot ist,
 dieses für Re zu lesen (177),
 dann soll er sich reinigen mit neunfacher Reinigung, drei Tage lang (178),
 und die Diener (der 179) Menschen sollen ebenso (verfahren).

265 Wer es liest, soll dieses Bild anfertigen (180), wie es nach diesem Buch
 (festgelegt) ist.
 Dann wird er seine Lebenszeit verbringen inmitten [. . .] vermehrt (181).
 Seine Augen werden ihm gehören und alle seine Glieder, seine Schritte wer-
 den nicht fehlgehen,
 so daß die Leute über ihn sagen:
 "Er ist wie Re an dem Tag, da er geboren wurde!" (182)

270 Sein Besitz kann nicht gering werden, sein Torweg nicht versperrt sein (183).
 Ein wahres Heilmittel, millionenmal (erprobt)!

* * *

(184) Nun wurde umarmt vom Ältesten (Gott) selber,
 und er sprach zu den Göttern, die aus dem Osten des Himmels hervorgingen:
 "Gebt Lobpreis dem Ältesten Gott, durch den ich entstanden bin (185)!"

275 Ich bin es, der den Himmel geschaffen und [ihn] (186) befestigt hat, um die
 Ba's der Götter in ihn hineinzusetzen (187).
 Ich bin mit ihnen bis an das Ende der Zeit, die von den Jahren erzeugt wird
 (188).

'Zauber' ist mein Ba, er ist älter als das (189).

Der Ba des Schu ist Chnum (Var.: die Luft 190),
der Ba der Zeit (Var.: des Hehu) ist der Regen (191),

280 der Ba der Finsternis ist die Nacht.

Der Ba des Nun ist Re (Var.: das Wasser 192),
der Ba des Osiris ist der Widder von Mendes (193).

Die Ba's des Sobek sind die Krokodile,
der Ba von jedem Gott (194) ist in den Schlangen,

285 und der Ba des Apophis ist im Ostberg (195),
während der Ba des Re durch die ganze Welt (wirkt 196).

Ein Mensch soll sprechen, damit er seinen Schutz durch Zauber bewirkt (197):

"Ich bin jener reine Zauber (198), der im Mund und im Leib des Re ist.

Ihr Götter (199), haltet euch fern von mir,

290 (denn) ich bin Re, der Leuchtende!"

Dann sollst du sprechen, wenn du vorbeigehst

in der Dämmerung, im Abendglanz (200):

"Auf dein Gesicht (201),

du Feind des Re (202) -

295 ich bin sein Ba, der Zauber! (203)

O Herr der Ewigkeit, der die Zeit geschaffen hat (204),

der du die Jahre der Götter vergehen läßt, in den Re hinabsteigt (205),

Herr seines Gottes und Herrscher dessen, der ihn geschaffen hat -

mögen die Väter der Götter dich lieben!" (206)

300 (Du) Zauberer, der rein ist auf seinem Haupt -

forme eine Frauengestalt, die auf deiner südlichen Seite steht,

und forme eine Göttin auf ihr, in ihrer Mitte,

(dazu) einen Schlangengott (207), der auf seinem Schwanz steht,

so daß ihre Hand auf seinem Leib ist,

305 sein Schwanz (aber) auf der Erde (208).

Thot wird ihm verleihen (209),
 daß Lobpreis und Ehre des Himmels auf ihm sind (210),
 und Schu streckt ihm seine Arme entgegen (211),
 so daß ich (212) gerettet bin vor jenen beiden alten und großen Göttern,
 310 die im Osten des Himmels wohnen (213),
 welche den Himmel hüten und die Erde hüten, mit dauerhaften Geheimnissen.
 Dann werden sie sagen: "Wie groß ist er, wenn er hervorgeht, um den Nun zu
 schauen!" (214).

Ein Priester (soll es) rezitieren am 1. und 15. Monatstag (215),
 gemäß (216) dieser urzeitlichen Vorschrift.
 315 Wer diesen Spruch rezitiert, der bleibt lebendig im Totenreich,
 und größer ist die Ehrfurcht vor ihm als vor denen auf Erden.
 Wenn sie also deine Namen aussprechen -
 "Zeit und Ewigkeit" (217) -
 dann sollen sie sagen: "Ein Gott [ist er, wahrhaftig] !" (218);
 320 dann sollen sie sagen: "Er hat uns erreicht, hier, auf diesem Weg" (219).

Ich kenne den Namen (220) jenes Gottes,
 dessen Gesicht das des Harsaphes ist (221).
 Ich bin einer, dem ein Amulett umgebunden ist am Abend (222),
 ich bin Re in seiner Neunheit,
 325 dessen Gefolgsleute Zauberer sind (223).
 Ich ziehe vorbei, da ich heil bin,
 ich gehöre zur Flamme, die der Ba des Feuers ist (224).
 Es gibt keine Widersacher unter den Menschen,
 den Göttern, den Seligen und Verdammten,
 330 in allen Dingen und in dieser ganzen Welt (225).

* * *

(Zusatz bei Tutanchamun:)

Zu sprechen von diesen Göttern,
die lebend fortgegangen sind (226):

- "Laßt die Götter wissen, deren Hände an ihren Gesichtern sind (227),
daß (sie) ihn passieren lassen auf dem Weg,
5 damit er (zu) jener Flamme im Himmel wird (228).

Jeder tüchtige Schreiber,
der die Gottesworte kennt, die in seinem Mund sind -
der wird aus- und eingehen im Himmel.

- Die (Bewohner) des Westens können ihn nicht aufhalten
10 wegen Mangel (? 229) an Wasser für seinen Mund,
und seinen Kopf kann man nicht fortholen als Kuchen (230).
Nicht beugt er seine Arme vor dem (Götter)kollegium (231),
sondern tritt ein an der Spitze der Verklärten,
zusammen mit denen, die auserlesene Sprüche (232) kennen.
15 Nicht läßt man irgendeine Untat gelten, die er auf Erden begangen hat (233);
seine Versorgung (? 234) kann nicht gering sein, und man wird kein Fangnetz
für ihn bereiten (235).

Wenn ihr (den Spruch) irgendeinem Großen oder irgendeinem Seligen gebt,
dann sorgt er (236) für den, der kein Brot hat.

- Sein Kopftuch wird nicht abgenommen wegen der Ältesten (237),
20 (denn) sie sehen ihn als Blätter (238) und als . . . (239)

(Bei Tutanchamun vor der Kuh:)

Es spricht Mehet-weret (240):

- "Komm doch, mein leiblicher Sohn, den ich liebe,
König N.,
damit du zusammenbist mit deinem Vater Re
5 als einer von diesen Göttern,
die in seinem Gefolge sind, zur Seite der Mehet-weret (241)!"

Osiris König T. ist lebendig,
er stirbt nicht nochmals im Totenreich (242).

(Ebenda über der Kuh:)

Die Namen aller Götter,
mit denen Osiris König und Herr Beider Länder N. zusammen ist
bis in alle Ewigkeit (243).

Sie führen (ihn) zum Weg des Lebens (244),
5 sie geben ihm Lebenshauch,
kühles Wasser (245) und Opfertgaben allezeit.

(Zu den übrigen Bildbeischriften vgl. S. 86 f.)

KOMMENTAR

- (1) Der Anfang ist in allen Versionen unvollständig, bei S I sind vor ntr etwa vier, bei R III am Anfang schon bei Naville und Lefébure etwa drei Quadrate zerstört. Der Text ist zu ergänzen als hpr [s]w[t w]bn R^C, bei R III sahen Naville und Lefébure noch Spuren von wbn (jetzt sind die beiden ersten Zeilen vollständig zerstört), was in den bisherigen Übersetzungen meist nicht berücksichtigt ist. Zur enklitischen Partikel swt am Anfang von Erzählungen vgl. Gardiner, *Egyptian Grammar* § 254 am Ende.
- (2) Seit Pyr. 1587 b ist hpr ds. f immer wieder als Epitheton des solaren Schöpfergottes belegt; nach G. Fecht, *ZÄS* 91, 1964, 51 als ein Kolon zu werten (univertiert). Die Selbsterschaffung des Schöpfers wird noch in einer Fülle weiterer Epitheta eingefangen, s. dazu A. de Buck, *Plaats en betekenis van Sjoë* (Amsterdam 1947), S. 7 f., J. Zandee, *De hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350* (Leiden 1947), S. 38, und in Verbindung mit dem "Ei" des Sonnengottes Assmann, *LL* S. 125 f.
- (3) Für m-ht sdm. f gibt Wb III 346 oben auch die Bedeutung "wenn, als", doch ohne Belege, ebenso Gardiner, *Egyptian Grammar* § 178 ohne eindeutige Beispiele. Wir möchten hier "nachdem ..." vorziehen, denn nach Vers 133 geht Re ja erst auf, nachdem ihn die Kuh zum Himmel getragen hat und seine irdische Königsherrschaft zu Ende ist. Zur Vorstellung von der anfänglichen Königsherrschaft der Götter auf Erden s. Exkurs A. Ungewöhnlich ist der Ausdruck wnn m nswjt "im Königtum befindlich sein". Das folgende rmtw ntrw gehört entgegen Wb II 333, 21 und den meisten Übersetzungen in einen neuen Vers (so schon Roeder) - Menschen und Götter haben unter der Herrschaft des Re noch eine Einheit gebildet, die erst durch die Rebellion der Menschen zerbrochen wird.
- (4) Zum "euphemistischen" Gebrauch von hftjw an dieser Stelle G. Posener, *ZÄS* 96, 1969, 31 mit Parallelen; auch von der Schreibung her (nur bei R II erhalten, mit dem "schwarzen Loch" als Det.) liegt deutlich keine zusammengesetzte Präposition r-ht vor, die Wb III 274, 20 und Gardiner, *Egyptian Grammar* § 178 nur aus *Ürk. IV 893, 17* kennen - nach Posener ist auch dieser Beleg (ein weiterer aus dem Hibis-Tempel bei ihm S. 35) zu streichen; in Vers 32 steht die Präposition r ohne hft(jw), doch folgt dort ein Suffixpronomen. Bei S I müssen Wortlaut oder Orthographie verkürzt gewesen sein, denn am Ende der 1. Zeile sind zwei, am Anfang der 2. Zeile etwa vier Schriftquadrate zerstört, was für den vollen Text von R II nicht ganz ausreicht; dieser hat in seiner 1. Zeile wegen Haplographie von rmtw eine längere Auslassung, wir geben das Zeilenende nach Maystre (jetzt zerstört).
- (5) Das Pseudopartizip für den bereits eingetretenen Zustand, der die Voraussetzung für die nun folgende Rebellion bildet. Zum Altern der Götter s. Hornung, *EuV* S. 145-147, mit der ramessidischen Erzählung von der "List der

Isis" als wichtigster Parallele (vgl. Exkurs B). Das Det. von hm bei S I zeigt einen hockenden König mit geradem Bart, ohne Uräus, mit Geißel und Krummstab auf den Knien.

- (6) Was wie eine Umschreibung für den völlig "verknöcherten" Zustand des altgewordenen Gottes klingt, weist auf die alte Vorstellung, wonach der Leib der Götter aus edelsten Materialien gebildet ist, nachweisbar schon in den Pyramidenprüchen der Königin Neith vom Ende des Alten Reiches (Z. 653, ed. G. Jéquier, *Les pyramides des reines Neit et Apouit*, Kairo 1933, pl. XXIV: Knochen aus bj3-Erz, Glieder aus Gold); s. A. Volten, *Zwei altägypt. politische Schriften*, Kopenhagen 1945, S. 70 f. mit weiteren alten Belegen (Lehre für Merikarê, Pap. Westcar) und P. Seibert, *Die Charakteristik* (ÄgAbh 17, 1967), S. 121 f. Die erweiterte Formel mit den silbernen Knochen begegnet in unserem Text zum ersten Mal, ganz ähnlich dann ramessidisch im magischen Pap. Harris (IV 9, ed. H. O. Lange, Kopenhagen 1927, S. 38), mit Parallelen im Hibis-Tempel (Temple of Hibis III, New York 1953, pl. 33 = Assmann, *ÄHG* 130, 4-6, zusätzlich "Zähne aus Türkis") und im Tempel von Esna (Text 272, 3f.: Esna III 174 mit Übersetzung Esna V 143); die späte lokale Fassung unseres Mythos im "Livre du Fayoum" (s. Exkurs B) fügt noch "Augen aus Malachit" und "(Sonnen)scheibe aus Türkis" hinzu.
- (7) Lies (mdt) ntt k3jt r.f . . . , mdt als Singular behandelt. Von den beiden Zeichen r.f sind bei S I noch deutliche Reste erhalten.
- (8) Das Det. bei S I zeigt Uräus und geraden Königsbart; Geißel und Krummstab auf den Knien sind nur gemalt.
- (9) Das zur Bestrafung ausersehene "Auge" bereits mit der Kobra determiniert. Bei R III gibt nur Naville das m als Eule - ob richtig? (bei Lefébure bereits zerstört).
- (10) Anspielung auf den Beginn der Schöpfung, als sich der Sonnengott als Schöpfer noch allein im Urelement Nun (und in der Urfinsternis) befand, aus dem er zur Verwirklichung seiner Schöpfung hervorkam. Nach unserer Stelle befindet er sich dabei in der Gesellschaft anderer Urwesen, der "Väter und Mütter", unter denen man konkret die vier Urgötterpaare verstehen darf, die seit dem Amduat (dort nur zwei Paare) beim Sonnenaufgang als einer Wiederholung der Schöpfung assistieren, s. Amduat II 191 und weitere Parallelen der Spätzeit bei J. Assmann, *Der König als Sonnenpriester* (Glückstadt 1970), S. 44. Das ⲁ in nww bei R III gibt nur Naville - bei Lefébure fehlt es, und die Stelle ist jetzt zerstört.
- (11) Zu ntr.j vgl. Wb II 359, 9 (Belege des Neuen Reiches); doch erscheint ⲛⲓ in unserem Text so oft als bedeutungsloser Zusatz, daß die Lesung als Suffix nicht sicher ist. Nun als dem ältesten Gott gebührt besonderer Respekt, und in der Sonnenlitanei (Buch der Anbetung II 124 (235)) gilt ihm die erste Identifizierung des Toten mit einer Gottheit.
- (12) ⲥntjw geschrieben, als ungewöhnliche Ableitung von ⲥnwt "Hofstaat, Gefolge". Es sind offenbar die gefährlichen, verderbenbringenden Götterboten gemeint,

die in vielen Texten beschworen werden und hier buchstäblich dem Abgrund des Nun entsteigen; vgl. zu den Götterboten zuletzt M. Valloggia, Recherche sur les "messagers", Genf 1976, S. 40 ff. Die Schreibung erinnert an šntjw als Bezeichnung für feindliche Wesen, aber das Det. verbindet sie doch mit šnwt; vgl. auch Vers 325.

- (13) Obwohl sich der Sonnengott in Vers 10 deutlich an sein "Gefolge" im Plural gewandt hat, gebraucht der Text hier und Vers 19 den Singular, doch findet sich dieses Schwanken in unserem Text noch mehrfach. Das folgende m ktk scheint nur hier belegt (Wb V 147, 1), vgl. aber zu kk als erweiterter Form und Variante zu kt "klein, gering" K. A. Kitchen, *Oriens Antiquus* 8, 1969, 195 Anm. 50 und den zugehörigen Text ("Lehre eines Mannes für seinen Sohn").
- (14) Zum Ausdruck w^cr j, der noch in den medizinischen Texten Pap. Ebers und Pap. Berlin 3038 belegt ist, s. H. von Deines und W. Westendorf, Wörterbuch der mediz. Texte (Berlin 1961), I 169, dort als Umschreibung für Ohnmacht oder Schwächeanfall verstanden und mit Aussagen (Sinn- und mediz. Texte) verglichen, wonach das Herz "nicht an seiner Stelle" sei, also "geflohen".
- (15) An sich hat drj / drw (Wb V 599) den "schlagenden Mann" als Det., der sich bei R II auch ergänzen ließe (Arme zerstört); von den šhrw des Königs Pap. Sallier I 3, 7 gebraucht (R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, London 1954, S. 304: "all his designs are stern").
- (16) Wörtlich "in den Nun zurückkomme (jw)", also in seinen ursprünglichen Aufenthaltsort (Vers 15), wobei er den Nun als Urgott ja gerade zu sich holen läßt!
- (17) Hier könnte š nach inj aus hieratisch Δ verlesen sein.
- (18) Ergänze wohl hr c^wj, wie in Vers 64 und 228, wozu der Platz bei S I gut paßt.
- (19) Ergänze den Anfang des Verses als [c^hc] j [n] oder [wn] j [n], mit folgendem doppelten Demonstrativpronomen (nn n und jpn), wobei wohl die jüngere Form automatisch eingefügt wurde; das ⤵ bei R III gibt nur Naville, es ist wohl mit Lefébure zu streichen (jetzt zerstört).
- (20) Sie werfen sich in Proskynese vor Re nieder.
- (21) Das bisher für die "Anschläge" der Menschen (Verse 4 und 8) gebrauchte mdt hat hier wohl am ehesten diese Nuance.
- (22) Des Nun, der ja nach Vers 16 herbeigeht wurde. Nach S I und R III wäre auch "Vater der Ältesten" (d. h. der Urgötter) möglich (so Roeder); das m-b3h. k (mit Suffix!) bei R III nach Naville und Lefébure, jetzt zerstört. S I hat wieder zweimal ein überflüssiges š.
- (23) Für n(j)swt (n) rhjt hat Wb II 447, 14 als einzige Parallele Pap. Harris 75, 2, während nb rhjt "Herr der Rechit" öfter begegnet, seit Pyr. (§ 483 von Nefer-tem) auch "Oberhaupt der Rechit", wobei rhjt hier als deutliches Synonym zu

den "Menschen" erscheint. Zu Beinamen, die den regierenden König mit den Recht verbinden, vgl. L.-A. Christophe, ASAE 51, 1951, 350 (k) und die Berliner Lederrolle I 10 (A. de Buck, *Studia Aegyptiaca I = Analecta Orientalia* 17, 1938, 49: nb rhjt).

- (24) Ein r sđmt. f nochmals Vers 34 in der Bedeutung "... bis ich gehört habe". Für R III folgen wir der Lesung von Naville, der noch mehr als Lefébure gesehen hat.
- (25) tpjw-^c kann natürlich auch als Attribut zu ntrw aufgefaßt werden ("ihr vorzeitlichen Götter"), doch scheint die Alternative metrisch befriedigender. In Vers 30 hat Lefébure nach ntr noch Spuren eines Gottes-Det. gesehen; jetzt sind die Zeilen 9-12 völlig zerstört (bezieht sich auf die Version R III).
- (26) Anspielung auf die Entstehung der Menschheit aus den "Tränen", also aus dem Auge des Sonnengottes, seit den Sargtexten zu belegen (deutlich CT II 33 d und VII 464 f, eine Anspielung wohl auch VI 344 fg) und dann häufig in Hymnen des Neuen Reiches, zum Teil parallel zur Entstehung der Götter "aus dem Mund" des Schöpfergottes (Assmann, *ÄHG* 62, 5; 87, 109; 103, 42; 127, 18; 129, 35; 192, 17; 193, 22; 196, 35), vgl. dazu auch Hornung, *EuV* S. 141 f. und W. Guglielmi, *CdE* 55, 1980, 82-84. Jetzt aber soll das "Auge" Res sich als Uräusschlange gegen die Menschen wenden (Vers 40) und sie vernichten!
- (27) In ddtj. tn liegt ein besonders klares Beispiel für die prospektive Relativform vor, analog ist wohl auch Vers 33 das jrt(j). tn als diese Form aufzufassen; vgl. Pap. Millingen 1, 2 in der Rede Amenemhät's I.: (höre auf das,) ddtj. j n. k "was ich dir sagen werde". Ranke S. 183 übersetzt hhj. j durch "ich bin unschlüssig".
- (28) qm3jw. sw durch das nachgestellte Det. zusammengefaßt und deutlich als Plural verstanden; gemeint sind die Urgötter, die in Vers 14 als "Väter und Mütter" bezeichnet wurden.
- (29) hmsj mit direktem Objekt, wie Wb III 98, 20. Mit Brunner nehmen wir an, daß sich Re ehrerbietig vor seinem "Vater" Nun erhoben hat und jetzt aufgefordert wird, beruhigt wieder auf seinem Thronplatz Platz zu nehmen.
- (30) Oder: wenn (nur) dein Auge ... (so Ranke). Das w3 ("Böses planen" nach Wb I 244, 11-13) nochmals in Vers 46.
- (31) Oder, mit Brunner-Traut, "was ich zu ihnen sagen könnte", denn es ist ja bisher noch keine Rede des Sonnengottes zu den abtrünnigen Menschen erwähnt worden. Das Suffix .j ist jetzt in allen Versionen zerstört, der "sitzende Mann" bei R III nur in der Abschrift von Naville, Lefébure gibt "Mann mit der Hand am Mund", ist aber zumeist weniger zuverlässig. Die Wüste erscheint hier deutlich als Ort der Gottesferne und der feindlichen Mächte.
- (32) S I schreibt h3w, R III hmw (jetzt zerstört), bei R II ist nur das Det. noch erhalten. Für hwj "schlagen" (vgl. Vers 47), das zum Sinn gut passen würde, scheint mir die Schreibung zu sehr verfremdet, weshalb ich als Alternative an h3j "entblößen" denke - das Sonnenauge holt auch fern in der Wüste die Rebellen ein.

- (33) Das heißt wohl: kein besseres Auge, doch kenne ich zu hnt(t) jm. s keine Parallele; Sethe, Sage vom Sonnenauge (vgl. Anm. 34) S. 7 zitiert ramessidische Bezeichnungen des Sonnenauges als nn snw. s "ohne seinesgleichen". Der Schluß des Verses nur nach R III, wo Naville 𓂏𓂏 las (jetzt, wie auch die folgenden Zeilen, zerstört); bei S I sind am Ende — von Zeile 12 etwa drei Quadrate zerstört.
- (34) Das Kuhbuch bringt die ersten deutlichen Hinweise darauf, daß Hathor als Sonnenauge fern von Re weit (nach Vers 11 muß sie ja erst geholt werden) und nach der Rückkehr seine Feinde bestraft - Motive, wie sie dann ausführlich im späten, vor allem in den Tempeln der griech.-röm. Zeit bezeugten Mythos von der Heimholung der Göttin nach Ägypten und von der Besänftigung ihrer grimmigen Wut auftreten. Diese späte Überlieferung ist ausführlich zusammengestellt und besprochen bei H. Junker, Auszug der Hathor - Tefnut aus Nubien, Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss., 1911 (Vergleich mit dem Kuhbuch dort S. 16-19); vgl. ferner K. Sethe, Zur altägypt. Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war, UGAA V, 3, 1912 (zum Kuhbuch dort S. 18 und 20) und W. Spiegelberg, Der ägypt. Mythos vom Sonnenauge, Straßburg 1917, dazu zur griech. Fassung zuletzt St. West, The Greek Version of the Legend of Tefnut, JEA 55, 1969, 161-183. Als Trägerin des Sonnenauges erscheint Hathor bereits Pyr. 705 a (vgl. Sethe, Sage vom Sonnenauge S. 28), doch scheint die deutliche Gleichsetzung beider erst im Neuen Reich zu erfolgen.
- (35) Das Geschehen selber, die Bestrafung der rebellischen Menschen, wird nicht geschildert!
- (36) Das n in jrjt n jrjw, das alle Versionen schreiben, kann nur den Dativ meinen, vgl. zum Ausdruck Lebensmüder Zeile 116 (W. Barta, Das Gespräch eines Mannes mit seinem BA, MÄS 18, 1969): n jrj. tw n jrjw m t3 3t, wörtlich "man tut nicht für den, der jetzt tut" und allgemein im Sinne von "man vergilt keine gute Tat mehr" zu verstehen. Zu jrj mit Dativ als "jemandem helfen" vgl. noch R. O. Faulkner, JEA 42, 1956, 38 Anm. 95. Bei S I sind am Ende von Zeile 13 etwa zweieinhalb Quadrate zerstört, bei R III ergänzen sich die Abschriften von Naville und Lefébure gegenseitig.
- (37) Nach dd wieder ein überflüssiges 𓂏 (zur möglichen Erklärung vgl. Anm. g im Anhang von G. Fecht) bei S I und R III, bei letzterem auch nach nrt. Es folgt ein feierlicher Eid der Göttin.
- (38) Das m njswt "als König" nur nach den alten Abschriften aus R III, jetzt in allen Versionen zerstört; bei S I ist das zerstörte Ende von Zeile 14 (zwei Quadrate) wohl als 𓂏 𓂏 zu ergänzen. Ob gemeint ist, daß sich die dezimierte Menschheit leichter regieren läßt?
- (39) Ätiologie für den Namen der Sachmet, die auch in Dendera noch den gefährlichen Aspekt der Göttin verkörpert (Junker, Auszug der Hathor-Tefnut und allgemein zur Furchtbarkeit der Sachmet S.-E. Hoernes, Untersuchungen zu Wesen u. Kult der Göttin Sachmet, Bonn 1976, S. 67-82). Hier wird sie im Wortspiel zu einer Gestalt der Göttin, indem sich Hathor und Re der Menschen "bemächtigen", ein entsprechendes Wortspiel auch im Apophisbuch (Pap. Bremner-Rhind 25, 3). Weitere Belege für die Verbindung von Hathor und Sachmet (seit dem Mittleren Reich) bei Hoernes S. 176-179.

- (40) Lichtheim möchte šbbt bereits auf den Mischtrank beziehen, um den es in den folgenden Strophen geht, ähnlich auch Roeder; doch scheint es mir sinnvoller, in šbbt nt grh eine Qualifikation der Sachmet zu sehen (so schon Ranke), die ja im Gegensatz zur lichten Tageswelt der Sontentochter Hathor die dunkle, unheimlich-unberechenbare Seite der Göttin verkörpert. Was die Nacht als ihre "Kinder" in der griechischen Mythologie "zusammenbraut", deutet J. Hillman an, in: Eranos Jahrbuch 42-1973, 260-262 (Abschnitt "Brood of Night").
- (41) Hier sind der Ortsname hnn-njswt und das Verbum rhnj "waten" im Wortspiel verbunden. Der Ausdruck rhnj hr snf hat keine Parallele, vgl. aber rhnj hr mw in der "Negativen Konfession" Tb 125, Vers 95 und zum blutrünstigen Aspekt der Sachmet die drastische Formulierung "die Blut frißt (wnm), deren Arm man nicht abwehren kann" in der großen Sachmet-Litanei Edfou VI 266. Zu Herakleopolis scheint Sachmet sonst keine besondere Beziehung zu haben, vgl. Hoenes (wie Anm. 39) S. 132.
- (42) Zu den Götterboten siehe oben Anm. 12, doch kommt es hier nicht auf ihre Gefährlichkeit, sondern auf die geschwinde Erledigung des Auftrags an. Beispiele für die Partikel m(j) nach Imperativ gibt Wb II 36, 6.
- (43) S I läßt mj aus und determiniert šwjt mit der rot bemalten Sonnenscheibe (bei R III nicht mehr nachprüfbar). Naville, TSBA 8, 1885, 415 Anm. 1 wollte "sicut ventus ventris" übersetzen.
- (44) Doppelter Ausdruck des Demonstrativpronomens, wie schon in Vers 23. Bei R III sind jetzt nur in Zeile 21 noch einige Zeichen erhalten, dann ist bis Zeile 30 wieder alles zerstört.
- (45) Imperativ nach R III und dem parallelen jnjw im nächsten Vers, während S I und R II wohl š3s. (s)n "sie sollen laufen" meinen.
- (46) Zur mineralischen Substanz (gelbes Kügelchen als Det. bei S I) djdj siehe zuletzt ausführlich J. R. Harris, Lexicographical Studies, Berlin 1961, S. 155-157, der mit "roter Ocker" einem Vorschlag von Dawson folgt; vgl. ferner H. von Deines und H. Grapow, Wörterbuch der ägypt. Drogennamen, Berlin 1959, S. 573 ("Hämatit, Blutstein"). "djdj von Elephantine" in einem zerstörten Vergleich Urk. IV 55, 7 und "djdj von t3-stj" Pap. Chester Beatty IV verso 10, 15, das Mineral wird also speziell mit der Gegend des ersten Nilkataraktes verbunden.
- (47) Auf den "Gelockten" in Heliopolis geht auch Tb 115 mit einer Reihe von erklärenden Wortspielen ein. In Darstellungen erscheint der Hohepriester von Heliopolis kahlköpfig, siehe Mohamed I. Moursi, Die Hohenpriester des Sonnengottes (MÄS 26, 1972), S. 156 f., doch gehört die Seitenlocke zur Tracht des Sem- und des Inmutef-Priesters. Die Zerstörung von etwa drei Schriftquadraten am Ende von Zeile 17 bei S I kann nach den anderen Versionen problemlos ergänzt werden.
- (48) tš3 eigentlich "zerstoßen, spalten".
- (49) Die entscheidende List, um die nach Menschenblut gierige Göttin zu täuschen. In der demotischen Tefnut-Legende (Pap. Leiden I 384) wird die äthiopische Katze durch eine besondere Götterspeise besänftigt: Spiegelberg, Mythos vom Sonnenauge (wie Anm. 34) S. 16 ff. (Kol. 3, 27 ff.). Am Anfang des Verses hat Naville bei S I noch Spuren gesehen, als Subjekt ist der Mischtrank zu denken.

- (50) Der Vers ist nur bei S I erhalten. Zum hbnt-Hohlmaß T. G. H. James, *The Heknakhte Papers*, New York 1962, S. 118.
- (51) Der Name des Sonnengottes ist mit der Königstitulatur verbunden und in eine Kartusche gesetzt, wie nochmals in Vers 83 (dort ist die Kartusche auch bei R II noch in Spuren erhalten). Den ältesten Beleg dafür gibt der Kairener Amunshymnus (Pap. Bulaq 17) 2, 2 = Assmann, *ÄHG* 87 A, 23 (und weitere Parallelen der 19. Dyn. *ibid.* 43, 12), vgl. im übrigen Exkurs A.
- (52) Die Feierlichkeit dieser "königlichen" Inspektion wird nach Titulatur und Kartusche noch durch das altägyptische Demonstrativpronomen jpn betont, das unser Text allerdings auch sonst mehrfach benutzt.
- (53) Zu diesem Vers, der nur bei S I erhalten ist, M. Gilula, in: *Studies in Honor of George R. Hughes*, Chicago 1976, S. 81 f. ("Es war für das Töten der Menschen . . . , daß der Morgen anbrach").
- (54) Bei S I und R III deutlich Pluralsuffix, also auf die Menschen zu beziehen - ziehen sie erneut dem Sonnengott entgegen ?
- (55) Das Pronomen bezieht sich, wie im folgenden Vers, auf die Krüge mit Bier. Seinen Willen, den Rest der Menschheit zu retten, hat Re bereits bekundet, als er den Befehl zur Herstellung des Gemisches gab, nun wird er nochmals bekräftigt. Statt "vor ihr (der Göttin)" könnte man das hr. s am Schluß des Verses auch mit "dadurch, deswegen" übersetzen, aber kaum mit "durch sie" oder "mit ihnen (den Krügen)".
- (56) Wieder auf die Krüge zu beziehen.
- (57) Das š nach sm3, das in unserem Text so oft bedeutungslos ist, nehmen Brunner und Brunner-Traut als Hinweis auf eine wörtliche Rede der Göttin, was am Sinn nichts ändert. Zum Vogelzeichen statt dd bei S I vgl. Anm. k² im Anhang von G. Fecht.
- (58) Belege für nfrw grh Wb II 260, 17, alle aus dem Neuen Reich, und zur Bedeutung "tiefe Nacht" H. Stock, *Nfr nfr* = der gute Gott ?, Hildesheim 1951, S. 5 und V. Loret, *Kēmi* 13, 1954, 11 ("plus haut sommet que peut atteindre l'obscurité"). Für "Mitternacht" wird dagegen Urk. IV 839 psš n grh "Hälfte der Nacht" gebraucht. Es ist jedenfalls noch völlig dunkel, vor Anbruch der Morgendämmerung, als der Gott seine Anweisungen trifft, um das Unheil zu verhindern.
- (59) Das ungewöhnliche Det. von stj bei S I (in den übrigen Versionen zerstört) vielleicht aus š, dazu Wasser-Det. mit nur zwei Wellenlinien. Wb IV 393, 6 gibt sdr̄t als "Schlaftrank oder Rauschtrank" nur nach unserem Text, vgl. ferner W. Helck, *Das Bier im Alten Ägypten*, Berlin 1971, S. 84 und zur sdr- Flüssigkeit in medizinischen Texten Wörterbuch der ägypt. Drogenamen (wie Anm. 46) S. 470 f.
- (60) Also 22, 4 cm. Das Zahlzeichen, nur bei S I erhalten, ist entgegen einigen älteren Kopien deutlich 3. Die Lesung als nt(j) "Wasser(flut)" verdanke ich G. Fecht.
- (61) Oder "als Machterweis"; jedenfalls hat h3w hier noch nicht die seit Echnaton (N. de G. Davies, *The Rock Tombs of El Amarna VI*, London 1908, pl. 21 Zeile 27) gesicherte Bedeutung "Zorn". Zur Bedeutungsentwicklung des Wortes Hornung, *EuV* S. 51 und zur Verwendung in neuägypt. Texten M. A. Green, in: *Glimpses of Ancient Egypt* (Studies H. W. Fairman, 1979), S. 107-115.

- (62) Zum Problem der Schreibung dw3wj vgl. unten Anm. 90 und Anm. n im Anhang von G. Fecht. In jn schreibt S I das anlautende j mit " .
- (63) Wörtlich "fand" (gmj) und emphatisches sdmn.f, um die Tatsache des Überschwemmtseins zu betonen.
- (64) Durch den Anblick des vermeintlichen Blutes.
- (65) Ein besonders klares Beispiel für die Bedeutung "nicht können . . ." bei n(n)sdmn.f. Zu Hathor als "Herrin der Trunkenheit" F. Daumas, LÄ II 1032 Anm. 37. G. Fecht möchte diesen Vers jetzt der folgenden Strophe voranstellen (vgl. den Anhang).
- (66) Die Übersetzung beruht auf der Annahme, daß jj.wj als jj.tj jj.tj aufzulösen ist und dann einen vollen Vers ergibt. Daneben wurde mit G. Fecht jedoch von Anfang an die Möglichkeit diskutiert, jj.wj nur als eine Hebung aufzufassen, daher unsere Verse 93 und 94 zusammenzuziehen und statt dessen "Fest der Hathor" als eigenen Vers 99 (nicht univertiert) abzutrennen. Diese letztere Lösung ist jetzt in der Umschrift von G. Fecht vorgezogen.
- (67) Nach der gelungenen Überlistung folgt nun eine Reihe von Wortspielen zur Erklärung kultischer Phänomene. Mit dem Stichwort jm3 wird sogleich die freundliche, liebenswürdige Seite der gerade noch so blutrünstigen Göttin beschworen; jm3jt (j3mjt) als Beiname der Hathor kennt das Wb I 80, 13 nur an dieser Stelle. Als "Herrin von Imau" wird Hathor bereits im Alten Reich im Grab des Ti bezeichnet, siehe dazu und zur Lokalisierung des Ortes in Kôm el-Hisn im Westdelta K. Zibelius, Ägypt. Siedlungen nach Texten des Alten Reiches, Wiesbaden 1978, S. 35 f. und B. L. Begelsbacher-Fischer, Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches (OBO 37, 1981), S. 55. S I schreibt deutlich nfrwt "die Schönen", es könnten also statt der Göttin auch Priesterinnen in dem Delta-Heiligtum gemeint sein, wobei Helck, Das Bier (wie Anm. 59) S. 84 sogar erwägt, daß es sich "vielleicht wie bei den Mädchen der Aphrodite von Korinth um Prostituierte handelt", vgl. jedoch S. Allam, MÄS 4, 1963, 90 f. ("Vorsteher der nfrwt").
- (68) Wohl für Hathor, .st steht oft für das Singularsuffix .s.
- (69) Fraglich, da š? oft als bedeutungsloser Zusatz erscheint.
- (70) Bei der Verseinteilung gingen wir davon aus, daß "am Fest der Hathor" (h3b-n-ḥwthr) univertiert ist, während G. Fecht jetzt in seiner Umschrift einen eigenen Vers mit zwei Hebungen ansetzt, vgl. zu den beiden Möglichkeiten der Gliederung oben Anm. 66, eine definitive Entscheidung scheint einstweilen nicht möglich. Der Ritus selber gehört zu einem der vielen Besänftigungsrituale, die wir im Kult der Hathor und der anderen "gefährlichen" Göttinnen kennen, siehe dazu S. Schott, Das schöne Fest vom Wüstentale (1952), S. 76-78; H. Brunner, ZÄS 79, 1954, 81-83 und 80, 1955, 5-11.
- (71) Das heißt seit der Schöpfung und Einrichtung der Welt, hrw tpj als ungewöhnliche Variante des geläufigen zp tpj "ersten Males".
- (72) Anspielung auf den Gluthauch der Hathor als Uräusschlange des Gottes. Entgegen der Abtrennung im Textteil (oben S. 9/10) beginnt der neue Abschnitt, wie G. Fecht vorschlägt, bereits mit diesen beiden Versen, wobei die drei Verse 101 bis 103 nach ihm "merkwürdig isoliert" stehen und das Stichwort für die Resignation des Sonnengottes geben (Anhang Anm. o).

- (73) Die Lesung tr pwj n mr ist fraglich. S I hat in der kursiven Vorlage p als " mißverstanden.
- (74) Den Menschen. Damit wird der Verzicht auf die irdische Herrschaft ein erstes Mal angedeutet, und das Stichwort wrd "müde" erscheint nochmals Vers 108 in der Antwort der Götter. Beim Text von R III gibt Lefébure hier einen besseren und vollständigeren Text als Naville.
- (75) Für 3wt-c "Weite der Hand" habe ich mit Piankoff auch die Bedeutung "Geschenk" erwogen, also etwa sinngemäß "es soll nicht das geringste Zugeständnis von meiner Seite geben", aber dann müßte "gering" Attribut sein, was zur Schreibung nicht paßt. Mit Fecht (Anhang Anm. p) setzen wir zp-n-jwtj als univierbt an.
- (76) Wir folgen hier der Übersetzung von Brunner und Brunner-Traut; trotz des ungewöhnlichen Det. ist sicher bh3 "kehrt machen, fliehen" gemeint.
- (77) Die Götter fordern Re auf, nicht zu resignieren, und weisen auf seine (wenn auch nicht unbegrenzte) Allmacht hin. Gegenüber Naville und Lefébure sind bei R III am Anfang von Zeile 37 noch Spuren zu erkennen.
- (78) Diese Wiedergabe (ähnlich Brunner und Brunner-Traut) scheint mir am besten zum erhaltenen Text von S I (R III im wesentlichen nach Lefébure, jetzt zerstört) zu passen; der Sinn wäre: Re möchte sich kein zweites Mal einer solchen Herausforderung wie der Empörung der Menschheit aussetzen, sondern im "Exil" bleiben. Das m zp tpj kann weder grammatisch noch inhaltlich "wie in der Urzeit" bedeuten (so oder ähnlich die anderen Übersetzungen), wir fassen es ganz wörtlich auf, als die erste sichtbare Abnützung seit der Schöpfung, bei welcher der Sonnengott alles andere als "kraftlos" war. Die folgenden Verse sind nur bei S I erhalten, auch dort mit einigen kleineren Zerstörungen. R III erreicht mit diesem Vers das Ende der rechten Wand, und die Rückwand beginnt nach einer längeren Auslassung mitten in Vers 190.
- (79) Wörtlich "... gehört [deinem] Vater als sein Schutz", an der zerstörten Stelle ist nur das Suffix .k zu ergänzen, für ein zusätzliches "Re" (was auch ein Kolon mehr bedeuten würde) ist kein Platz.
- (80) Ich ergänze hr psd. t, zerstört sind etwa zweieinhalb Quadrate. Der Vers bringt die erste Anspielung auf Nut als Himmelskuh, und z3t meint eigentlich die Enkelin, da Nut ja Tochter von Schu und Tefnut ist.
- (81) Wieder sind etwa zweieinhalb Schriftquadrate zerstört, zu ergänzen ist ein Verbum nach dem negativen Imperativ m, für ein zusätzliches "mein Vater" reicht der Platz nicht aus.
- (82) Am Anfang des Verses ist ein Schriftquadrat zerstört, es ist also ein kurzes Verbum wie jw/jj zu ergänzen.
- (83) Zwischen nn n rmtw und ^ch^c ist bei S I rund eine halbe Zeile zerstört (etwa sieben Quadrate, die "environ neuf cadrats" von Maystre S. 77 Anm. 7 scheinen mir zu hoch gegriffen), bei den anderen Versionen ist ohnehin nichts erhalten; in dieser Lücke läßt sich gut der von Fecht im Anhang vorgeschlagene Wortlaut ergänzen, jedenfalls ein voller Vers.
- (84) Ergänze ꜥ, während Naville ein q zu lesen glaubte.

- (85) jhjt, ergänze 𓄏. Danach ist ein Quadrat zerstört, das sich gut zu Ch^c ergänzen ließe, vgl. dazu Fecht im Anhang Anm. q.
- (86) Von der Rede der Menschen ist nur am Anfang ein 𓄏 erhalten, das sich zum Verbum sbj "empören" ergänzen läßt; danach sind etwa vier Quadrate völlig zerstört, vgl. die von Fecht im Anhang vorgeschlagenen Ergänzungen.
- (87) Der Vers gibt eine Ätiologie des Krieges in ägyptischer Sicht: ein Teil der Menschen unterstützt nun den Sonnengott gegen alle, die sich gegen ihn als ihren Schöpfer empören, damit auch gegen "feindliche" Mitmenschen.
- (88) Lies jdt (so Gardiner zu F 45 und N 41 seiner Zeichenliste, während Wb III 76 hmt liest). Davor sind das Suffix nach Ch und ein weiteres Schriftquadrat zu ergänzen.
- (89) Am zerstörten Versanfang standen Negation und ein Verbum der Bewegung, das man nach den Resten (R II nur nach Maystre) getrost als jj ansetzen darf. Die Entfernung des Sonnengottes von den Menschen weg und hin zu seinem himmlischen Palast ist die Ursache der Finsternis, von welcher der Schluß des Verses spricht.
- (90) Zu diesem Vers und zur Auflösung von dw3wj als dw3w dw3w "sehr früh" (wie bereits in Vers 87) vgl. M. Gilula, in: Studies in Honor of G. R. Hughes, Chicago 1976, S. 78-82, doch hat G. Fecht (Anhang Anm. n) Bedenken gegen die Auflösung, die eher durch ein zp 2 angedeutet würde. Nach der "Finsternis" des voranstehenden Verses folgt nun der Wechsel der Tageszeiten, der anachronistisch bereits in den Versen 77 und 83 f. vorweggenommen war.
- (91) Bei S I sind insgesamt etwa fünf Schriftquadrate zerstört, so daß am Ende dieses Verses außer dem Pluralsuffix noch ein weiteres Kolon gestanden haben kann, siehe dazu Fecht im Anhang Anm. s.
- (92) Am Beginn des Verses ist ein Verbum zu ergänzen, vielleicht "erheben" o. ä.
- (93) Gemeint ist der Sonnengott, der allerdings erst in der folgenden Strophe zu den Menschen spricht, vielleicht ist das scheinbare Suffix wieder bedeutungsloser Zusatz. Obgleich der Kampf, der jetzt unter den Menschen ausbricht, den Feinden des Gottes gilt, hat er, wie die folgenden Verse zeigen, auch an einem solchen "gerechten" Krieg keine Freude. Mit dem Gemetzel unter den Menschen verwandt ist das Motiv, daß sich die Feinde der Schöpfung gegenseitig vernichten, siehe dazu E. Hornung, Altägypt. Höllenvorstellungen, Berlin 1968, S. 11 f. und zu einer Parallele in Esna (Text 196, 3) Esna V 327 (f).
- (94) Oder "euer Böses komme über euch" (G. Fecht im Anhang Anm. t). Vgl. zum Ausdruck, der eigentlich mit iw "kommen" eingeleitet wird, außer Wb III 9, 18 noch J. F. Borghouts, OMRO 51, 1970, 65.
- (95) Eigentlich Nisbe-Bildung šctjw "die zum Gemetzel Gehörigen".
- (96) Wenn man am Beginn des nächsten Verses 𓄏 ergänzt, bleiben bei S I rund zwei zerstörte Schriftquadrate übrig, die ein ganzes Kolon ergeben sollten; es könnte eine zusammengesetzte Präposition wie m-c.tn dagestanden haben, eine andere Lösung schlägt G. Fecht im Anhang Anm. u vor.
- (97) S I schreibt "auf meinen Rücken", außerdem Dittographie des 𓄏 nach dj.

- (98) Bei S I ist ein weiteres Himmels-Zeichen zu ergänzen. Von dem schrägen "Kreuz" bei R II, das Maystre S. 80 mit Anm. 2 gibt, sind nur unbestimmte Spuren sichtbar, es könnte ein Vogel-Zeichen gewesen sein. Beide Versionen schreiben deutlich ptj (im Wortspiel mit dem Fragepronomen pwtj) "die beiden Himmel", und das Subjekt der Verwandlung ist Nut (mit folgendem Pseudopartizip hprtj?). Zur Vorstellung vgl. die in der Ramessidenzeit so beliebte doppelte Darstellung der Göttin in den Himmelsbüchern, als Himmel der Tagesfahrt und Himmel der Nachtfahrt, und zu den "beiden Himmeln" in anderen Zusammenhängen Assmann, LL S. 128 (7) mit Anm. 15 und E. Hornung, Bibliotheca Orientalis 22, 1965, 268. Die "Himmelsbewohner" (Sterne) werden im übernächsten Vers mit dem Suffix .sn wiederaufgenommen.
- (99) Lies am Versanfang dd (zur Verschreibung G. Fecht im Anhang Anm. w).
- (100) Ergänze hpr. s pw [m] hrt, Wortspiel zwischen "fern sein" und "Himmel".
- (101) Nach hm n ntr ist außer pn noch die Präposition hr zu ergänzen, mit der ein neuer Vers beginnt. Das erklärt auch die Auslassung bis hr sd3d3 in Vers 155 bei R II.
- (102) Zerstört sind nach hpr das Subjekt (ein Beiwort der Nut oder eine Bezeichnung der Sterne?) und das hervorhebende pw, insgesamt etwa dreieinhalb Quadrate.
- (103) G. Fecht möchte sinngemäß eine Präposition m vor $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆑}$ ergänzen, also: "S. M. sprach: 'In Leben, Heil, Gesundheit ...'".
- (104) Zur Topographie der himmlischen Gefilde, um die es in dieser Strophe geht, siehe R. Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes*, Paris 1936; A. Bayoumi, *Autour du champ des souchets et du champ des offrandes*, Kairo 1940; L. H. Lesko, *The Field of H̑etep in Egyptian Coffin Texts*, Journ. Amer. Research Center in Egypt 9, 1971/72, 89-101.
- (105) Das j3 am Versanfang möchte man gern als Verschreibung eines jw deuten, doch wird es zum Wortspiel mit j3rw "Binsen" benötigt.
- (106) Wortspiel jht (nbt) - jhjh̑w, das meist 3h3h̑w geschrieben wird und seit Pyr. die "immer leuchtenden" Sterne bezeichnet; die "Sterne" sind hier nach pw nochmals wiederholt (um des Metrums willen?).
- (107) Die Stützfunktion der Heh-Götter wird im beigefügten Bild der Himmelskuh vor Augen geführt, je zwei stehen dort an jedem Bein der Kuh. In unbestimmtem Zusammenhang schon Pyr. 709 erwähnt, gelten sie in den Sargtexten (CT II 1 b und 7 d) als von Schu geschaffen, vgl. zu Schu und den acht Heh-Göttern noch R. O. Faulkner, *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 18, 1965, 268-270.
- (108) In der Illustration des Buches wird diese Rolle des Schu, den Himmel hochzuheben und zu stützen, erstmals dargestellt, sie ist jedoch schon in den Sargtexten deutlich ausgeprägt, siehe dazu die in Anm. 107 zitierte Arbeit von Faulkner und bereits A. de Buck, *Plaats en betekenis van Sjoe*, Amsterdam 1947, S. 9f. und 19.
- (109) Wortspiel, gemeint ist das Heer der Sterne, in denen sich zugleich die Seelen (Ba) der Toten verkörpern.
- (110) Hier berührt sich das Kubbuch inhaltlich mit dem Nutbuch, das Verschwinden, "Reinigen" (Regenerieren) und Wiederaufleben der Gestirne ausführlich be-

schreibt. Auf die Dämmerung (jh̄w) als spezifischen Wohnort der Heh-Götter weist J. Zandee, ZÄS 100, 1973, 68 (zu CT II 10 a) hin.

- (111) Singular, es kann nur Nut gemeint sein, die Schu als seine Tochter betreuen (mn^c) soll. Bei R II folgt auf Zeile 62 das eine Horn der Himmelskuh, die folgenden Zeilen links von ihr sind zerstört, und wir sind daher bis Vers 190 wieder ganz auf S I angewiesen.
- (112) Also so, wie Schu seine Tochter Nut hochgehoben hat. Wir kennen diese Vorstellung aus den Texten sonst nicht, aber männliche Wesen, die Kinder auf dem Kopf tragen, gehören zu den Göttergestalten in Spruch 168 des Totenbuches, mit der Beischrift "Welche die zum Himmel tragen, die auf ihnen sind . . .", womit zugleich auch der Himmel als Ziel des Emporhebens genannt ist (belegt erstmals in einem Papyrus aus dem Grab Amenophis'II., in späteren Varianten werden die Kinder auch auf der Schulter getragen, siehe A. Piankoff, *The Wandering of the Soul*, New York 1972, S. 39-114). Entsprechende Statuetten haben sich im Grabschatz Tutanchamuns (A. Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, New York 1955, pl. 60) und in den Malereien des Schachtraumes im Grab Sethos'II. erhalten, siehe F. Abitz, *Statuetten in Schreinen als Grabbeigaben* (*ÄgAbh* 35, 1979), S. 69-76 mit Abb. 12 und ders., *LÄ IV* 54 f. (Stichwort Menkeret); auch die Hieroglyphe "Tragender Mann" (A 9) kann seit den Sargtexten diese Form annehmen. Das Emporheben, dem auch die Kopfstütze als Totenbeigabe dient, ist wichtige Voraussetzung des Wiederauflebens, und so tragen auch die Horuskinder ihren Vater Osiris (Abitz S. 66 f. nach Rechriré). Aus der Tiefe strebt der Tote empor zum Licht, zum Himmel, so wie die Sonne in den Szenen des Sonnenlaufes immer wieder aus der Erdtiefe zum Himmel emporgehoben wird.
- (113) Der folgende Vermerk gibt Anweisungen für die Rezitation und für die Herstellung des zentralen Bildes mit seinen Beischriften. Die noch erhaltenen Bilder der Himmelskuh gestatten einen Vergleich von Vorschrift und Ausführung, vgl. dazu auch unten den Abschnitt "Zu den Illustrationen".
- (114) An jedem Bein der Kuh stehen, es mit beiden Händen stützend, zwei Götter ohne Attribute, die bereits in Vers 161 als Heh-Götter eingeführt wurden, vgl. auch Vers 157 und oben Anm. 107. Die kollektive Beischrift im Bild ist zu zweimaligem h̄w ntjw "Die Heh-Götter, welche . . ." verkürzt und steht bei S I einmal vor der Kuh und einmal über ihrem Rücken (bei T zwischen den Hörnern), also "hinter" ihr, der Vorschrift entsprechend.
- (115) Eine Elle und vier Handbreit wären 82,2 cm, während das Bild der Kuh bei S I 160,5 cm lang ist, also fast doppelt so groß, doch ist auch die Zahl der Sterne größer als eine "Neunheit" (lies psdt wegen des Δ), nämlich 13 bei S I und 15 bei T. ꜣjt "Farbe" ist mit gelben Kügelchen determiniert und nochmals in Vers 260 genannt. Gegen die Auffassung von mḥ als Verbum "füllen" (S. Schott, *Beiträge Bf* 10, 1970, 72: "ihr Umriß mit Farbe gefüllt") spricht die Schreibung mit dem Arm.
- (116) Die Schreibung $\uparrow \Delta$ meint sicher nicht den Gott Seth (so Roeder und Piankoff), der in der Darstellung nirgends erscheint, auch bliebe das \square dann unerklärt. Obwohl nach dem Wb die Schreibung erst griech. belegt ist, lese ich sd "Schwanz", was zur Fortsetzung des Textes wie zur Darstellung am besten paßt; vgl. auch die Schreibungen von ꜥt "immer" Vers 187 und von Atum als ꜥdm S. 31 Zeile 10. S I schreibt "vor ihren Beinen" doppelt.

- (117) Zu gnjt (mit gelben Kügelchen) siehe E. Iversen, *Some Ancient Egyptian Paints and Pigments*, Kopenhagen 1955, S. 34 ff. und J. R. Harris, *Lexicographical Studies*, Berlin 1961, S. 153 f., danach eindeutig ein gelbes Farbpigment, und die G tterfiguren des Bildes zeigen tatsächlich ein gelbes Inkarnat, siehe das Aquarell von Hay in unserer Abb. 2.
- (118) Die Vorschrift ist bei S I und R III exakt ausgeführt, der Name "Schu" steht direkt unter den Sternen, rechts von der vorderen Hand des Gottes; bei T ist er mit den übrigen Beischriften über den Rücken der Kuh gesetzt. Zur Form jmjtw "zwischen" (hier r jmjwjtjn mit Suffix) vgl. E. Edel, *Altägypt. Grammatik* § 759.
- (119) In der Darstellung sind die Elemente der Sonnenbarke auf zwei Boote verteilt, womit auch den beiden Lesarten "vor Schu" und "hinter ihm" Rechnung getragen wird. Vor Schu befindet sich eine Barke mit dem Steuerruder und einer stehenden, die Hände anbetend erhobenen Figur des Sonnengottes (bei T auch in dieser Barke noch ein kleiner Schrein); die Barke hinter Schu zeigt den Gott (ohne Attribute, bei T nicht ausgeführt) in einem Schrein hockend. Vers 180 zeigt, daß auch ein kj  d "andere Lesart" metrisch relevant ist.
- (120) In der Darstellung bedeckt das Euter bei T die größere Hälfte des rechten Hinterbeines, bei S I und ähnlich bei R III ist es nur ganz schematisch vor diesem Bein angedeutet, das nach ägyptischer Orientierung (Kopf der Kuh im Norden) tatsächlich das " stliche" (j3bj) wäre.
- (121) In der Umschrift von Fecht etwas andere Verstrennung (m  d bildet sonst kein eigenes Kolon) und zur Bedeutung seine Anm. aa, wo auch die Parallele zur alttestamentlichen Aussage Exodus 3, 14 gezogen ist.
- (122) Nach M. Weber, *Beiträge zur Kenntnis des Schrift- und Buchwesens der alten Ägypter*, Diss. Köln 1969, S. 72 bedeutet m sh3t nach links gewandte Schrift, während Roeder "in absteigender Richtung" (also vertikale Zeilen!)  bersetzt. In den ausgef hrtten Beischriften scheint dieser Text nicht berücksichtigt zu sein.
- (123) Die folgende Beischrift steht, nach links gewandt, korrekt unter und neben dem Heck der vorderen Barke und bezieht sich auf Schu als unermüdlichen St tzer des Himmels (vgl. S. 31 Zeile 13).
- (124) Die Beischrift steht, nach rechts gewandt, direkt hinter Schu (S. 31 Zeile 14); "leben" ist dort ausgelassen, dafür  t "immer" korrekt geschrieben, bei S I und R III durch das bedeutungslose m  d ergänzt.
- (125) Eingeschaltete Rede des Königs als Schu, siehe dazu und zur Erklärung des m  d jm G. Fecht im Anhang Anm. bb. Die wirkliche Beischrift (S. 31 Zeile 15) steht, nach rechts gewandt, zwischen Schu und der hinteren Barke, mit umgestelltem Wortlaut.
- (126) Diese kurze Beischrift, die sich auf die Heh-Götter bezieht, ist in den Bildbeischriften ausgelassen. R III, der mit Vers 190 wieder einsetzt (nur nach Lefébure, Naville l o t die Zeilen über der Kuh aus, die jetzt zerstört sind), scheint die hintere Barke in die Lesung mit hineinzunehmen.
- (127) Eine etwas andere Aufteilung und Erklärung gibt G. Fecht im Anhang, mit Anm. dd, auch der Text von R III weicht hier ab. "Maat" erscheint in den Texten zum Bild jedenfalls nicht.

- (128) Der Vers erinnert an Formulierungen im Nutbuch (etwa Beischrift Bb und der Anfang des "Dramatischen Textes": O. Neugebauer und R. A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts I*, London 1960, pl. 49 und 51) und bezieht sich auf die Sterne, die in den Leib der Nut eintreten. In den Texten zum Bild scheint dieser Vers nicht vorzukommen.
- (129) Spuren einer solchen Beischrift, jedoch sichtlich mißverstanden, stehen unter dem Hinterbein, das schon vorher als das "linke" der Kuh bezeichnet wurde, und zugleich unter dem Arm eines der Heh-Götter (Zeile 16).
- (130) jr(j) prt.f (bei T jw prt.f) steht in Zeile 16 über den gerade besprochenen Spuren. Die Schenkel der Himmelskuh sind in der Ausführung frei von Schrift geblieben.
- (131) Die beiden Figuren sind die beiden Heh-Götter zwischen den Hinterbeinen der Kuh, und die Beischrift steht zum Teil zwischen, zum Teil hinter ihnen.
- (132) Lies grt? Dem j3wj scheint das j h3w am Anfang von Zeile 18 auf S. 31 zu entsprechen. Die genaue Wiedergabe ist fraglich, doch wird wie im folgenden Vers der altgewordene, in die Unterwelt hinabsteigende Sonnengott gemeint sein.
- (133) Die ausgeführte Beischrift ist vollständig (j3w als "Preisender Mann" allerdings nur bei S I) und umrahmt die Figur, weshalb sie S. 31 teils in Zeile 17, teils in Zeile 18 erscheint. Gemeint ist der Eintritt des Sonnengottes (als "Alter" im Vers davor) in die Unterwelt, die zugleich der Leib der Nut ist.
- (134) Hier sind die beiden Heh-Götter zwischen den Vorderbeinen der Kuh gemeint, die Schenkel sind die der Himmelskuh.
- (135) Im Vergleich mit den ausgeführten Beischriften S. 31 Zeile 10 und 11 scheinen diese drei Namen sicher, während die Schlußgruppe  unklar bleibt und in der Beischrift fehlt. Zur ungewöhnlichen Schreibung von Atum vgl. Anm. 116.
- (136) Der jetzt beginnende neue Abschnitt steht auch bei T (linke Wand) und ist bei S I und R III vom ersten Hauptteil des Textes durch das Bild der Himmelskuh getrennt.
- (137) Das jm "dort" nur bei T. Gemeint ist die Unterwelt, die nach den Jenseitstexten voller Schlangen ist, die auch dem Sonnengott gefährlich werden können - in der Erzählung von der "List der Isis" wird er ja von einer Schlange gebissen und leidet große Qualen (schon E. Lefébure, ZÄS 21, 1883, 27-33 wies auf diese Parallele hin).
- (138) Der Rückbezug jm wieder nur bei T.
- (139) T schreibt jmjw-t3-mw, entsprechend der Femininendung von hf3wt in den Versen 207 und 213. Auch im Urgewässer gibt es gefährliche Schlangen, vor allem den Sonnenfeind Apophis.
- (140) B. Kroeber, *Die Neuägyptizismen vor der Amarnazeit*, Diss. Tübingen 1970, S. 160 (und schon Gardiner, JEA 14, 1928, 95 Ex. 36) nahmen diesen Vers als Beispiel für die ältere Konjunktivform hn^c sdm ntf in Anspruch.
- (141) Als Erdgott gebietet Geb über die Schlangen des unterweltlichen Jenseits und kann sie durch einen wirksamen, schriftlich fixierten Zauberspruch bannen.

- (142) Wb III 42, 5 hat h^cb nach dieser Stelle als eigenes Wort "antasten, berühren?" aufgenommen, es ist jedoch sicher das geläufige h^cb "spielen" gemeint. Zur Doppelschreibung des z₃w bei T siehe G. Fecht im Anhang Anm. ii.
- (143) Wenn das Pronomen sich, wie man annehmen muß, auf die Schlangen bezieht, kann man auf die vielen Schlangen verweisen, die als Wächter von Wegen oder Toren und in anderen Funktionen eine positive Rolle in der Unterwelt spielen und an der nächtlichen Fürsorge des Sonnengottes Anteil haben. Die Unterweltsbücher (etwa 4. und 5. Stunde des Amduat) sagen gelegentlich ausdrücklich, wovon sie leben.
- (144) Nach T ist als Subjekt offenbar das maskuline grg gemeint (S I dagegen hrt), das auch von der "Ausstattung" eines Königsgrabes gebraucht werden kann (Wb V 188, 10), wiederaufgenommen durch ntf (pw); t₃ pn "dieses Land" steht für das unterweltliche Jenseits. T und S I weichen auch metrisch voneinander ab, da T in Vers 217 ein Kolon fehlt.
- (145) Oder: ". . . vor jenen Zauberern und Spruchkennern". Wie von Schlangen mit ihrer 3hw-Zauberermacht (Vers 208), ist das Jenseits auch von anderen zaubermächtigen Wesen erfüllt - der Verstorbene ist ausgerüstet mit "Millionen von Zaubern" (Tb 10, Vers 4) und schützt sich gegen Krokodile, die seinen "Zauber" fortholen wollen (Tb 31 und 32); Apophis wird immer wieder durch Helfer des Sonnengottes bezaubert, und im Pfortenbuch begleitet der hier genannte Gott "Zauber" (hk₃w) den Sonnengott ständig auf seiner Fahrt.
- (146) Gottes-Det. bei S I und R III; ds. f bildet auch sonst in unserem Text ein eigenes Kolon.
- (147) c_m kann zwar auch "wissen, verstehen" bedeuten, ist hier aber in seiner Grundbedeutung "verschlucken" gemeint, wie ja der Zauber auch "gegessen" wird.
- (148) Der Gott "Zauber" als Urgott, der noch vor der Schöpfung entstanden ist (CT III, Spruch 261). Zur Konstruktion von z₃w mit m vgl. außer Wb III 417, 17 (nur Pap. Prisse) auch Buch von den Pforten I, S. 360. Die Auslassung bei T vielleicht mit Absicht (nicht nur Haplographie), da er zum Platzsparen gezwungen ist. Damit werden bei ihm allerdings auch Sinn und Metrum geändert.
- (149) Die Schlangen, die in der Unterwelt gehütet werden.
- (150) Osiris als Sohn des Geb und Herrscher der Unterwelt, der bisher in unserem Text noch nicht vorkam.
- (151) Das heißt ihre eventuellen bösen Absichten? Jedenfalls soll Osiris ihre Zauberermacht unschädlich machen. Die smsw-Hieroglyphe bei S I ohne Stab, aber deutlich gebeugt, mit Bart, Haarband und langem Gewand. Danach läßt T die entscheidende Aufforderung zur Promulgierung des Zaubers fort.
- (152) Hier sind 3hw und hk₃w deutlich synonym als Bezeichnung der Zauberkraft verwendet. Sie stand zunächst nur den Urwesen und dem Schöpfer zur Verfügung, nun aber soll "die ganze Welt" (t₃ r dr. f) daran Anteil haben, so daß sich jedermann dieser Urkraft bedienen kann, zur (heilsamen oder schädlichen) Verwendung auch im Diesseits, so wie schon in der Lehre für Merikare (P. 136) der Schöpfergott den Zauber als Abwehrwaffe für alle Menschen geschaffen hat.

- (153) Deutlich m.tn im Plural - es ist demnach nicht nur Thot, sondern eine grössere Göttersammlung angesprochen.
- (154) Kroeber, Neuägyptizismen (wie Anm. 140) S. 96 möchte in dem begründenden dr ntt.wj etc. das auf der Kamose-Stele mehrfach belegte "frühneuägyptische Futur" tw.j r sdm erkennen.
- (155) "Insel des (Gottes) Baba" scheint mir unwahrscheinlich. Re betont hier, daß er nicht nur am Himmel leuchtet, sondern auch in die Unterwelt hinabsteigt, wo sich sein Ba mit dem Ba des Osiris zur "Doppelseele" vereinigt (wie Tb 17, Vers 179 ff. in Mendes).
- (156) sjdj von Apophis CT V 246 e, siehe J. Zandee, ZÄS 97, 1971, 158 f. Als weitere Beispiele weist mich G. Fecht hin auf CT I 320/321 b (sjdd wohl passives sdkmm.f) und CT IV 175 g, ferner auf jd(j) Wb I 152, 4 (CT I 332/333 a "untertänig sein" ?).
- (157) Das Pluralsuffix überrascht, stand aber nach den Spuren, die Maystre gesehen hat (jetzt zerstört), vielleicht auch bei R II. Anspielung auf die am Anfang geschilderte Empörung gegen den Sonnengott, wobei die rebellischen Menschen durch ihren Tod inzwischen in die Unterwelt gelangt sind und dort zu Akeru-Wesen werden (?).
- (158) Fraglich, der Anfang des Verses ist nur bei S I erhalten und scheint verderbt. Das jn könnte nach Fecht für m "nämlich" stehen, mit Verweis auf Erman, Neuägypt. Grammatik § 386. Die Akeru als Erdgeister, die auch Re schaden können, Tb 108 Vers 35 und 149 Vers 65. Vgl. jetzt noch Fecht Anm. 11 (Anhang).
- (159) špt von einem Gott, der besänftigt werden muß, Tb 14, špt-jb von irdischen Feinden in einer Obeliskenschrift der Hatschepsut Urk. IV 370, 7. Hier möchte man gern an Seth denken, vgl. zu seiner Verbindung mit Aker in den Sargtexten J. Zandee, ZÄS 90, 1963, 152 f. und M. Münster, Untersuchungen zur Göttin Isis (MÄS 11, 1968), S. 100 Anm. 1125.
- (160) Wortspiel "mein Platz" (st.j) und "Stellvertreter" (stj). Die Vorstellung von Thot als Stellvertreter des Sonnengottes ist im Neuen Reich geläufig, siehe P. Boylan, Thoth, the Hermes of Egypt, Oxford 1922, S. 81 f., dazu Urk. IV 1469, 8 und A. Badawi, ASAE 44, 1944, 192 (XIII).
- (161) Wortspiel h3b "aussenden" und hbj "Ibis" als Erscheinungsform des Thot, das Pflug-Zeichen bei S I wegen hb "Pflug"; zum wr-Zeichen bei S I (bei R III nicht mehr erhalten) vgl. oben Anm. 151, dort für smsw. Boten auszusenden, gehört zur Funktion des Thot als Stellvertreter und "Wesir" des Re, und noch im Tempel von Esna findet sich ein Anklang an unseren Text, siehe Esna V 267 (b) zu Text 206, 11.
- (162) Fecht verteilt den indirekten Genitiv auf zwei Verse, angesichts des ungewöhnlich langen nomen rectum (2 Hebungen). In Vers 185 stand hft-hr nicht in einer Genitivverbindung.
- (163) Nach Vorschlag von Fecht, Re hofft auf wirksame Entlastung durch Thot. Das gibt einen besseren Sinn als der Vorschlag von K. Martin, Ein Garantsymbol des Lebens, Hildesheim 1977, S. 34, der wegen des "Hand ausstrecken" in Vers 240 an den hn- Gestus Wb III 285, 14 denkt. Zur Wurzel hn allgemein A. Gutbub, Mélanges Maspero I 4 (1961), S. 55-70.

- (164) S I schreibt ein n zuviel, da er das Ibis-Det. von thnj als Ideogramm Dhwtj mißversteht. Zu thn(j) als älterer Bezeichnung des Ibis E. Edel, Nachr. Akad. d. Wiss. Göttingen, I. Philol.-hist. Klasse 1961, S. 237.
- (165) Zur Dualität des Himmels vgl. bereits oben Anm. 98. Hier geht es um den Mondlauf in Analogie zum Sonnenlauf, so daß ptj den Tages- und Nachthimmel meint, die beide in den Lauf des Mondes einbezogen sind.
- (166) Wortspiel jch "Mond" und jnh "umfassen".
- (167) Fraglich ist die Bedeutung von CnCn, für das Wb I 191, 11 die Bedeutung "zurückweisen o. ä." gibt, vgl. zu unserer Textstelle J. Vercoutter, BIFAO 48, 1949, 146 f. (CnCn als "faire reculer"). Vielleicht ist gemeint, daß Thot als Mond die fernsten Weltgegenden erreicht, da der Ägypter die h3w-nbwt immer am Rande der ihm vertrauten Welt lokalisiert hat, siehe zuletzt ausführlich C. Vandersleyen, Les guerres d'Amosis, Brüssel 1971, S. 140-174. Als Herr über das tiefe "Wasserloch" (nbt) der Unterweltlichen erscheint der pavianköpfige Thot in der 6. Nachtstunde des Amduat (Nr. 440, zur Stelle Vandersleyen S. 156 f.).
- (168) Wortspiel zwischen dem Verbum CnCn (Anm. 167) und dem hier ebenfalls CnCn geschriebenen Wort für "Pavian" (ursprünglich jCnr: Edel, Altägypt. Grammatik § 219); einen weiteren ramessidischen Beleg (Merenptah) für diese Schreibung gibt G. Roeder, ASAE 52, 1954, 338 Zeile 10. Nach Naville (jetzt zerstört) determinierte R III das Wort mit dem Tierfell.
- (169) Übersetzung nach Vorschlag von Fecht (Anhang Anm. oo). Als "Wesir" (t3tj) erscheint Thot erstmals im Grabe des Senenmut (Tb 145 Vers 86), dann im Übergang zur Ramessidenzeit im Hymnus des Haremhab auf Thot (Urk. IV 2093, 11 = Assmann, ÄHG 222, 46) und auf der Statuengruppe des Amenemope Berlin 6910 aus dem thebanischen Grab 265 (Aegypt. Inschriften aus den Staatl. Museen zu Berlin II, Leipzig 1924, S. 65). Auf einer Stele der 19. Dyn. (Louvre C 148) wird der Gott sogar in der Amtstracht des Wesirs dargestellt: D. A. Lowle, in: Glimpses of Ancient Egypt (Studies H. W. Fairman, 1979), S. 50 ff. mit pl. I. Während Thot hier ausdrücklich (und sinngemäß auch an den anderen Stellen) als Wesir = Vertreter des Sonnengottes erscheint, gelten in Texten der "Persönlichen Frömmigkeit" Amun und der vergöttlichte Amenophis I. als "Wesir der Armen", deren Interessen sie statt der problematisch gewordenen irdischen Instanz vertreten (Belege in Assmann, ÄHG S. 603 zu 164, 10).
- (170) Das Mondlicht vertritt auch im "Öffnen" der Gesichter das Sonnenlicht, dank ihm können die Menschen jetzt auch in der Nacht sehen.
- (171) So jetzt der überzeugende Vorschlag von Fecht, denn für ein jrt-nb "jedes Auge" im Sinne von "jedermann" wäre die Schreibung von nb als  seltsam. Die Schreibung bei R III paßt zu dem neuen Vorschlag aufs beste. Die Rede des Sonnengottes an Thot, die hier endet, ist auch von G. Nagel, Eranos Jahrbuch 1942, 115 f. übersetzt.
- (172) Während das Kauen von Natronkugeln häufig bezeugt ist (Wb I 486, 10), scheint diese Praxis des Einreibens sonst nicht belegt zu sein. Vor hzmn ist wohl ein m ausgefallen.
- (173) Das heißt wohl: je ein Gewand für Ober- und Unterkörper, der Mode der spä-

ten 18. Dyn. entsprechend. Nimmt man die beiden Sandalen (Vers 258) hinzu, so ist der Rezitierende durchweg in leuchtendes Weiß gekleidet.

- (174) Ganz entsprechend ermahnt König Pianchi seine nubischen Truppen (Urk. III 8, Zeile 12 seiner "Siegesinschrift"):

Wenn ihr nach Theben hineinkommt,
vor den Tempel von Karnak,
dann sollt ihr ins Wasser hineingehen,
sollt euch im Strome reinigen
und euch in feines Leinen kleiden.

Bei R III keine sicheren Spuren des w^cb-Zeichens.

- (175) Sandalen aus weißem Leder dienen auch sonst (Lehre für Merikarê u. a.) zu kultischen Zwecken, ebenso sind die Sandalen von Göttern weiß; siehe dazu E. Staehelin, Untersuchungen zur ägypt. Tracht im Alten Reich (MÄS 8, 1966), S. 99 f., die auch auf unsere Stelle hinweist. Bei R III hat Lefébure noch einige weitere Spuren gesehen.
- (176) Roeder und Piankoff übersetzen beide "grüne Farbe", doch steht deutlich rjt hdt da (Wb II 399 analog zu rjt w3dt, rjt kmt und rjt dšrt nachzutragen), die weiße Farbe entspricht den weißen Gewändern und Sandalen des Rezitierenden, dessen Zunge = Stimme durch dieses Zeichen als "wahrhaft" ausgewiesen wird und dem Text entsprechende Wirkung verleiht.
- (177) Der Rezitierende tritt nun direkt in die Rolle des Gottes Thot, der dadurch indirekt wohl auch als Verfasser des wirksamen Textes gekennzeichnet ist.
- (178) Ähnlich Roeder ("in neunmaliger Reinigung drei Tage lang"), oder alternativ mit Piankoff "mit einer neuntägigen Reinigung", da die drei Striche nach hrww Plural- oder Zahlzeichen sein können. Zu Formeln mit jr wnn ... vgl. H. Grapow, ZÄS 77, 1942, 57-62, dabei S. 60 auch unsere Stelle.
- (179) Direkter Genitiv, denn eine Auffassung als "Diener und Menschen" ist ägyptisch ganz unwahrscheinlich.
- (180) Maystre (S. 99 Anm. 7) hat neben dem 4 noch eine kleine horizontale rote Spur gesehen und hielt sie für die Beine des w-Vogels, doch müßte ein ◊ ebenfalls rot sein, so daß Fechts Ergänzung als j[r] jrj.f möglich bleibt, damit die Übersetzung "Was den betrifft, der das liest, wenn er dieses ..." usw. "Dieses Bild" geht wohl noch auf das ausführlich beschriebene Bild der Himmelskuh, doch übersetzt Fecht, Anhang Anm. qq "wenn er diese Vorschrift vollzieht ...".
- (181) Bei S I sind etwa zwei Schriftquadrate vollständig zerstört, bei R III der ganze Vers. Ich wollte nach m-q3b am ehesten "seiner Kinder (oder anderer Angehöriger)" ergänzen, G. Fecht macht im Anhang Anm. qq einen ganz anderen Vorschlag, der auf Vermehrung der Lebenszeit abzielt, und Brugsch wollte den Sprechenden in einen Zauberkreis hineinstellen.
- (182) Formel für die erstrebte Gleichsetzung mit der täglich erneuerten Sonne.
- (183) Ich denke hier an die freie Bewegung durch die Tore der Unterwelt, während Fecht (siehe Anhang Anm. rr) den Vers, wie die vorangehenden, auf das diesseitig-irdische Wohlergehen des Rezitierenden beziehen möchte. Für jenseitige Tore wäre allerdings das Possessivsuffix nach crrjt ungewöhnlich.

- (184) R VI hat an den Anfang seines Auszugs aus dem Buch von der Himmelskuh einen Spruchtitel gesetzt, von dem nur r3 . . . "Spruch . . ." erhalten ist; danach sind etwa fünf Quadrate zerstört. Auch S I deutet durch etwas freigelassenen Raum eine Zäsur an (bei v. Bergmann angegeben, die Stelle ist jetzt beschädigt).
- (185) Der "Älteste" (Re) bezeugt dem noch älteren Nun seine Verehrung, durch dessen Hilfe er täglich neu aus Urgewässer und Unterwelt emporsteigt (vgl. das Schlußbild des Pfortenbuches). Zum smsw-Zeichen bei S I vgl. oben Anm. 151; R VI liest das Zeichen als wr, auch bei R III sah Lefébure noch ein \ominus .
- (186) Bei S I nach \int noch Spuren eines hohen Zeichens, sicher \mathcal{H} . Danach (bei R VI nur ein Schriftquadrat zerstört) ist als Objekt .sj zu ergänzen, vgl. die Parallelen, die J. Assmann, *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten* (Abh. Heidelberger Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse 1975 Nr. 1), S. 38 mit Anm. 129 zusammengestellt hat (alle später als unser Text).
- (187) Die Stelle ist hier nur bei R VI erhalten, gehört aber auch zu den von Assmann (siehe die vorige Anm.) aufgewiesenen Parallelen, dort mit indirektem Genitiv, der hier zu einer anderen Verseinteilung geführt hätte. Mit "Ba" fällt das Stichwort für den folgenden Abschnitt, der die wichtigsten Götter-Ba's aufzählt.
- (188) Die umgekehrte Vorstellung, daß Neheh "die Jahre gebiert", findet sich in dem von Assmann (wie Anm. 186, S. 39) übersetzten Hymnus aus thebanischen Gräbern, paßt hier aber nur zur Schreibung von R VI, während S I und R III eine von Neheh abhängige Relativform msjn rnpwt geben, Neheh also als Aufsummierung und Endprodukt der endlosen Kette der Jahre zu verstehen scheinen. Der Vers steht zugleich in Zusammenhang mit der Darstellung des Götterpaares Neheh und Djed unmittelbar daneben, vgl. zum Fragenkomplex um "Zeit und Ewigkeit" unten Exkurs D. R VI wiederholt die Aussage in einem Einschub für den König: "NN ist mit ihnen bis an das Ende der Zeit (r nhh)".
- (189) Heka "Zauber" als Urgott, der älter als die Zeit ist (auf die sich r.s bezieht), vgl. zu seiner Entstehung vor der Schöpfung Vers 221 mit Anm. 148. Hier beginnt der vielbesprochene Abschnitt mit der "Ba-Theologie", siehe E. Otto, *Saeculum* 14, 1963, 259 f. und zur Erklärung des Götter-Ba vor allem S. Morenz, *Ägypt. Religion*, Stuttgart 1960, S. 165 f. (Ba als Göttlichkeit in Tieren und anderen Verkörperungen, die dadurch zum Ba des Gottes werden) und J. Assmann, in: W. Westendorf (Hrsg.), *Aspekte der spätägypt. Religion*, Wiesbaden 1979, S. 35 ("Ba bezeichnet die sinnlich erfahrbare Manifestation einer verborgenen Macht"). Die Version von R III bricht hier aus Platzmangel ab.
- (190) Die passende Variante "Luft" nach R VI, während S I vielleicht die gemeinsame Schöpferqualität von Schu und Chnum im Auge hat. Zum Ba des Schu allgemein A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, Kairo 1973, S. 131-133.
- (191) Die zunächst seltsame Definition beruht auf dem Wortspiel Neheh (S I) bzw. Hehu (R III) mit hwjt "Regen", der bei S I in ungewöhnlicher Weise mit Wasserlinien über einem Baum geschrieben ist.
- (192) Bei S I Hinweis auf das Hervorgehen Res aus dem Urgewässer Nun, dem er wenige Verse zuvor seine Reverenz erwiesen hat; dagegen bevorzugt R VI,

wie schon bei Schu, die elementaren Mächte der Natur als Ba-Manifestation der Götter. Der "Ba der Finsternis" begegnet noch in der koptischen Pistis Sophia, siehe J. Doresse, *Des hiéroglyphes à la croix*, Istanbul 1960, S. 52 Anm. 141.

- (193) Der Widder (Ba) von Mendes gilt als Gestaltwerdung für die "Vereinigung" der beiden Ba's von Re und Osiris in Mendes, wie sie in den Sprüchen 335 der Sargtexte (CT IV 276-281) und 17 des Totenbuches (Vers 179-191) beschrieben wird, vgl. J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, Paris 1961, S. 95 mit Anm. 5 und Ph. Derchain, *Le papyrus Salt 825*, Brüssel 1965, S. 35-37.
- (194) Bei R VI steht noch der Zusatz "und jeder Göttin", und er setzt auch hinter nṯr (Det. ohne Bart) das feminine Adjektiv nbt. Der Ba von Göttern in Gestalt einer Schlange ist im Gegensatz zu dieser Aussage nur sehr selten konkretisiert, so im Ba des Chontamenti (Osiris) in der 10. Stunde des Amduat (mittl. Register, Nr. 732), dessen Falkenkopf auf Sokar weist. Die Formulierungen in den Versen 283 und 284 passen zur Verehrung ganzer Tiergattungen, wie sie sich seit Amenophis III. greifen lassen und für den Tierkult der Ramessidenzeit und der ägyptischen Spätzeit dann so bezeichnend werden (E. Hornung, *Studium Generale* 20, 1967, 75).
- (195) Vgl. zu dieser Vorstellung Tb 108. Nur hier ist der Ba mit dem Feind-Det. versehen, und R VI ersetzt sogar den Namen des gefährlichen Sonnenfeindes Apophis durch das unbestimmte mn "irgendeiner".
- (196) Als Licht oder als Zauber? Die Variante bei R VI (die bei ihm auch eine andere Verseinteilung bewirkt, wie schon in Vers 284) erklärt den Sonnen-Ba nochmals als "Zauber", so daß der Kreis zum Anfang der Strophe geschlossen ist.
- (197) Hier wird nun der "Zauber" als Ba des Re praktisch angewandt, und der Sprechende identifiziert sich mit ihm. R VI ersetzt im Spruch das Personalpronomen der 1. Person durch Titel und Name des Königs.
- (198) Der Strich hinter dem w-Vogel, den Maystre S. 104 für R VI angibt, ist jetzt nicht sichtbar.
- (199) R VI hat den Text wiederum erweitert, indem er hinter "Götter" nach den erhaltenen Spuren noch "Selige" (3ḥw) und "Verdammte" (mtw "Tote") einfügt, eine in den Unterweltbüchern häufige Kombination aller Bewohner des jenseitigen Totenreiches; sie sollen sich vom Sprechenden (R VI "von ihm", da der König Subjekt ist) in respektvollem Abstand halten.
- (200) Zu Cndw siehe Assmann, LL S. 52 f. (15), der auch unsere Stelle zitiert. Da mšrw die Zeit des Sonnenuntergangs ist, kann Cndw hier den letzten Glanz am Himmel meinen; alternativ könnte dazu aufgefordert sein, den Zauberspruch in der Abend- und in der Morgendämmerung zu sprechen.
- (201) Nach der alten Schlangenbeschwörung "auf dein Gesicht" folgt bei S I, um den Vers zu vervollständigen, noch ḥr.k "mögest du fallen".
- (202) S I schreibt "Feind" mit Pluralstrichen, obwohl das zweimalige Singularsuffix .k im vorangehenden Vers und auch der Zusammenhang den Singular erfordern.
- (203) R VI "der reine Zauber", dafür ohne Suffix nach Ba (wie bei S I Gottes-Det.).

- (204) Mit diesem Anruf wendet sich der Zauberer, wenn wir S I im nächsten Vers folgen, an ein Re übergeordnetes Wesen als Herr der unabsehbaren Zeit. Zur Beziehung des Sonnengottes und des Weltschöpfers zu Neheh und Djet ausführlich Assmann, Zeit und Ewigkeit (wie Anm. 186).
- (205) So S I, während R VI "in den man allezeit ein- und ausgeht" schreibt. Beide Versionen denken an eine Götter- oder Schlangengestalt, wie sie mehrfach in den Unterweltsbüchern begegnet (siehe zuletzt E. Hornung, in: Eranos Jahrbuch 47-1978, 282-286), aus der die Zeiteinheiten "geboren" und von der sie wieder "verschlungen" werden.
- (206) "Väter" in beiden Versionen als Plural geschrieben. Die abschließenden Prädikationen zielen darauf, den angerufenen Herrn der Zeit allen anderen Göttern überzuordnen. Der Anfang der folgenden Anweisung an den Zauberer ist bei R VI ausgelassen.
- (207) Um Verwirrung in der Wiedergabe der vielen Personalsuffixe zu vermeiden, übersetzen wir hf3w "Schlange" durch ein Maskulinum (ebenso Roeder als "Drachen"). Im jenseitigen Zusammenhang der Verse 207 und 213 wurde das Wort als Femininum geschrieben.
- (208) Eine Szene, die dem hier beschriebenen Bild ähnelt, ist später in das Höhlenbuch (Nutbild des 5. Abschnitts) und in das Buch von der Erde (Teil D, 3. Szene) übernommen und dazu seit der späten 19. Dyn. auf dem Deckel der königlichen Sarkophage auch rundplastisch gestaltet worden. Nach Wb II 415, 11-13 bezeichnet rpjt stets eine Frauenfigur (für ein Bild bereits Urk. I 279, 12, vgl. auch W. A. Ward, in: Studien altägypt. Kultur 5, 1977, 265-269), es sollte also eine Göttin im Zentrum der Darstellung stehen, wie im Höhlenbuch und Buch von der Erde, während es auf den Sarkophagdeckeln die Figur des Königs ist.
- (209) Meine anfängliche Übersetzung "Thot soll ihm Lobpreis geben . . ." habe ich in Anlehnung an den Vorschlag von Fecht (siehe Anhang Anm. ss) abgeändert, allerdings nicht als Wunsch, sondern als Ergebnis der voranstehenden Anweisungen aufgefaßt.
- (210) Ob die Aufnahme des Zauberers in das himmlische Jenseits gemeint ist, mit Hilfe des Mondgottes und "Stellvertreters" des Re ?
- (211) Schu hebt ihn, wie die Himmelskuh und den Sonnengott, immer wieder aus der Tiefe empor.
- (212) Pseudopartizip des Resultates, als Folge der Unterstützung durch Thot und Schu (Vorschlag G. Fecht, der hier eine neue Strophe beginnt).
- (213) Als die "beiden alten und großen Götter" erscheinen im Höhlenbuch (A. Piankoff, Le Livre des Quererts, Kairo 1946, pl. 86, 3 f.) Atum und Chepri; in der Sonnenlitanei (Buch der Anbetung I 196 f.) bleiben sie anonym, wie hier, und begrüßen freundlich den Verstorbenen, geben ihm Schutz und überweisen ihm Leben. Zum Osten als einem gefährlichen Ort, wo man den "zweiten Tod" erleidet, wo Kampf und Aufruhr herrschen, siehe Tb 93 mit meinem Kommentar und J. van Dijk, Jaarbericht Ex Oriente Lux 26, 1980, 16.
- (214) Der Zauberer wird von den beiden Göttern bewundernd begrüßt, wenn er aus der Urflut hervorgeht. Die folgenden Verse 313 bis 318 läßt R VI aus, auch bei T folgt eine längere Auslassung. Zur Identifizierung der beiden Götter mit Neheh und Djet stehe S. 86.

- (215) Unsicher, bei S I hat v. Bergmann nach m 3bd m  kopiert, und es ist in der Tat rechts oben auch jetzt noch eine horizontale Spur sichtbar; darunter lies statt eines  wohl eher , und das  dürfte zur Ordinalendung .nt gehören.
- (216) Ergänze am Versanfang .
- (217) Feierliche Identifizierung mit den beiden Zeit - Begriffen, die im Kubbuch ja ebenfalls als Stützen des Himmels verstanden sind, vgl. Exkurs D.
- (218) "Gott" ist bei R VI noch sichtbar. Bei S I sind etwa vier Schriftquadrate am Zeilenende zerstört, was durch die von Fecht im Anhang vorgeschlagene Ergänzung gut ausgefüllt wird.
- (219) Ankunft des Zauberers im himmlischen Jenseits. Die Sprechenden sind wohl, wie in den Versen 312 und 317, immer noch die "beiden alten und großen Götter". Ob R VI hier abbrach, ist unbestimmt, für die ganze folgende Strophe wäre auch eine weitere Zeile nicht ausreichend.
- (220) So T, der mit diesem Vers wieder einsetzt, während S I offenbar das Stichwort "Ba" noch einmal aufgreift, denn die Beine gehören zu einem Vogelzeichen, von dem noch Spuren sichtbar sind.
- (221) hr. f ist durch Haplographie bei T ausgefallen. Gemeint ist der Widderkopf des nächtlichen, ba-haften Sonnengottes, vgl. zur Stelle auch H. Schlögel, Der Sonnengott auf der Blüte (*Aegyptiaca Helvetica* 5, 1977), S. 29f.
- (222) Das Nacht-Det. von msrw ist bei T mißverstanden. Bei S I sah Naville in wd3w noch Spuren eines hohen Zeichens, das er für  hielt, das jedoch eher ein  war.
- (223) Zur Dittographie (?) bei S I vgl. G. Fecht im Anhang Anm. uu, die Schreibung von njt ist jedenfalls anders als in Vers 16, wo es um gefährliche, erschreckende Wesen ging.
- (224) Verfügungsgewalt über die gefährliche Waffe des Feuers. Zugleich werden noch einmal die Ba-Definitionen von Vers 277-286 aufgegriffen. Im folgenden Vers lies trotz der ungewöhnlichen Schreibung (Mißverständnis aus dem Feind -Det. ?) hftjw.
- (225) Bei S I sind zuletzt etwa sechs Quadrate zerstört, was für den Rest der Strophe nicht ausreicht, wir müssen daher mit einer verkürzten Aufzählung in Vers 329 (ähnlich wie Vers 289) oder zumindest mit einer stark verkürzten Schreibung rechnen. Der eigentliche Text des Buches endet hier, nur T ergänzte noch weitere Vermerke über Schutz und Wohlbefinden des Verstorbenen.
- (226) Zur Formulierung wd3 n Cn für "sterben" Wb I 401, 1.
- (227) Gefährliche Gottheiten, die eine Hand vor das Gesicht halten und damit wohl Schutz vor ihrer Mächtigkeit gewähren (auch hier sollen sie ja den Toten passieren lassen), begegnen im oberen Register der 11. Stunde des Amduat (Nr. 771-774). Ch. Seeber, Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts (*MAS* 35, 1976), S. 98 möchte die entsprechende Geste des Ichneumon-Gottes im Totengericht auf die Rückgabe des Mundes deuten, doch könnte auch dort der Schutz vor gefährlicher Wirkung erstrebt sein.
- (228) Erhoffte Gleichsetzung mit der Sonne.

- (229) Für g3w "Mangel" wäre das Feuer-Det. ungewöhnlich, aber vom Sinn her zu verstehen; für eine Lesung tg3 sehe ich keine passende Wiedergabe.
- (230) Zur Gefahr, im Jenseits den Kopf zu verlieren, vgl. Tb 43 mit meinen Erläuterungen.
- (231) Sicher Anspielung auf das Totengericht, das auch in den folgenden Versen und besonders deutlich in Vers 15 gemeint ist. Der Verstorbene muß den Totenrichtern nicht als Untergebener und zu Prüfender gegenüberreten, sondern ist ihresgleichen.
- (232) Lies tzw m Cftt, wobei S. Schott, Die Schrift der verborgenen Kammer (Nachr. Akad. d. Wiss. Göttingen, I. Philol.-hist. Klasse 1958 Nr. 4), S. 349 Cftt an dieser Stelle ganz konkret auf ein "das Leben im Jenseits betreffendes Buch" beziehen möchte.
- (233) Diese Hoffnung wird auch im Spruchtitel von Tb 125 klar ausgesprochen: "Den Verstorbenen von allen bösen Handlungen zu befreien, die er begangen hat...".
- (234) Unsicher, lies rdjt (n.)f?
- (235) Zu dieser Gefahr für den Toten vgl. Tb 153 mit seinem Vorläufer CT VI Spr. 474 (D. Bidoli, Die Sprüche der Fangnetze in den altägypt. Sargtexten, Glückstadt 1976).
- (236) Betont vorangestelltes Pronomen ntf mit imperf. Partizip als Prädikat. Ist an den sozialen Ausgleich im Jenseits gedacht?
- (237) Zum Ausdruck kfj Cfmt siehe Amduat II 77 (36), wobei es sich dort um einen erstrebten, positiven Vorgang handelt, die Befreiung von der Starre der Mumiegestalt.
- (238) Vgl. Chmw Wb I 226, 12 f.
- (239) Hier bricht T aus Platzmangel ab, mitten in einem mit ⲗ beginnenden Wort.
- (240) Zu dieser sonst häufigen Bezeichnung der Himmelskuh, die im "Buch von der Himmelskuh" jedoch nicht vorkommt, vgl. Exkurs C.
- (241) Hier sind wohl ganz konkret Schu und die stützenden Heh-Götter gemeint.
- (242) Zum "zweiten Tod" vgl. J. Zandee, Death as an Enemy, Leiden 1960, S. 186 ff.
- (243) Einleitung zu den folgenden Zeilen (hier S. 31 Zeile 10 ff.), in denen T die Beischriften zum Bild der Kuh als Namen der stützenden Götter auffaßt.
- (244) Der "Weg des Lebens" hier deutlich als ein jenseitiger Heilsweg, nicht als die richtige Art der Lebensführung in den ägypt. Lehren, wie sie H. Brunner, Altägypt. Erziehung, Wiesbaden 1957, S. 123-126 behandelt.
- (245) mw qbhw gehört, wenn man es nicht trennen will, wohl zu diesem letzten Vers.

Zu Aufbau, Bedeutung und Alter des Textes

Ein ägyptischer Titel des Buches ist nicht überliefert; so können wir auch keine direkten Aussagen darüber machen, worin der Ägypter Zweck und Sinn dieser Schrift gesehen hat und weshalb er sie in das Grab mehrerer Könige des Neuen Reiches aufgenommen hat. Für die moderne Forschung stand eindeutig der Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechts (die "Destruction des hommes") im Vordergrund des Interesses, daneben vielleicht noch die Ba-Theologie der Verse 277 bis 286, während die übrigen Teile dieses "Zauberbuches" (wie es Roeder genannt hat) kaum beachtet und in den Übersetzungen meist fortgelassen wurden. Aber die gesamte Komposition ist nicht so uneinheitlich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.

Rein äußerlich steht die Himmelskuh im Zentrum von Text und Illustration, womit die moderne Bezeichnung des Buches gerechtfertigt ist. Ihr Bild ist groß und überragend auf die Rückwand des Schreines (bei T) oder der Seitenkammer (S I bis R III) gesetzt, wobei es sich bei Tutanchamun um den äußersten, dem Himmel am nächsten stehenden Schrein handelt; ebenso nimmt die Beschreibung des Bildes in den Versen 166 bis 201 eine zentrale Stellung ein.

Diese erste große Zäsur liegt nach Vers 165, also genau nach der numerischen Hälfte der Gesamtzahl von 330 Versen. Der nächste große Rezitations- und Nützlichkeitsvermerk setzt eine weitere Zäsur nach Vers 250, und auch der Schluß des Buches wird durch Rezitationsvorschriften u. ä. (dazu vorgeschriebene Zaubersprüche) gebildet. G. Fecht hat beobachtet, daß diese beiden Vermerke zusammen 65 Verse (21 + 44) umfassen, so daß sich beide Hälften aus 100 + 65 Versen aufbauen lassen, jedoch in einer eindeutig asymmetrischen Form; sie entspricht der Vermeidung strenger Symmetrie, wie sie die bildende Kunst der Ägypter in ihren Blütezeiten kennzeichnet und ebenso in der Metrik immer wieder zum Vorschein kommt.

Inhaltlich möchte ich den gesamten Text ungefähr wie auf der folgenden Seite gliedern, wobei ich viele Verbesserungen G. Fecht verdanke und für eine noch mehr ins Detail gehende Gliederung, mit zusätzlichen Feinheiten, auf seinen Anhang verweise.

Teil I: "Vernichtung des Menschengeschlechts"

	{ Ausgangssituation	9 Verse:	1 - 9
A) Rebellion	{ Auftrag Res an das Gefolge	12	10 - 21
	{ Götterversammlung	7	22 - 28
	{ Re und Nun	12	29 - 40
B) Bestrafung	{ Strafbeschluß	8	41 - 48
	{ Rückkehr der Hathor	4	49 - 52
	{ Rebellen überwunden	8	53 - 60
C) Befriedung	{ Boten nach Elephantine	8	61 - 68
	{ Bierbereitung	8	69 - 76
	{ Alles bereitgestellt	10	77 - 86
	{ Hathor überlistet, befriedet	14	87 - 100

Teil II: Einrichtung des Himmels

D) Folgen d. Rebellion	{ Vorspiel: Zeit der Pein	3	101 - 103
	{ Re resigniert	10	104 - 113
	{ Re zum Himmel entrückt	10	114 - 123
E) Anordnungen für den Himmel	{ Re bleibt im Himmel	9	124 - 132
	{ Krieg auf Erden	7	133 - 139
	{ Himmel und Sterne	10	140 - 149
	{ Gefilde u. Himmelsstützen	8	150 - 157
	{ Schu und Hehu als Träger	8	158 - 165
F) Anweisungen zur Herstellung des Bildes		36 (17/2/17)	166 - 201

Teil III: Einrichtung der Unterwelt

G) Sicherung gegen Schlangen u. Zauber	{ Geb gerufen und gewarnt	7	202 - 208
	{ Schlangen gebändigt	6	209 - 214
	{ Versorgung u. Zauber-Warnung	7	215 - 221
	{ Übergabe d. Schlangen u. Zauber	4	222 - 225
H) Einsetzung von Thot	{ Thot gerufen und belehrt	11	226 - 236
	{ als Stellvertreter eingesetzt	3	237 - 239
	{ Thot als Mond	11	240 - 250
J) Rezitationsvermerk	{ Vorschrift für Rezitation	14	251 - 264
	{ Wirkung und Nutzen	7	265 - 271

Teil IV: Macht durch Zauber

K) Vollendung des Himmels	{ Re und Nun	5	272 - 276
	{ Ba - Theologie	10	277 - 286
L) Schlußstück	{ Zauberer und sein Spruch	13	287 - 299
	{ Anweisung für Zauberer	13	300 - 312
	{ Rezitationsvorschrift	8	313 - 320
	{ Apotheose des Zauberers	10	321 - 330

So wie der Text im einzelnen voller Ätiologien steckt, ist er auch im ganzen eine Ätiologie; er will erklären, wie es zum gegenwärtigen, unvollkommenen Zustand der Welt, zur Trennung von Göttern und Menschen gekommen ist. Den ersten Akt der Schöpfung, die Erschaffung der Welt und aller ihrer Wesen, setzt er bereits voraus. Ausgangspunkt ist der vollkommene Zustand zu Beginn, als Götter und Menschen unter der Herrschaft der Sonne noch eine Einheit bildeten (vgl. Exkurs A), wie es die ersten Verse schildern.

Was dann ausführlich beschrieben wird, sind der "Sündenfall" und seine Folgen (vgl. Exkurs B). Wie es der Ägypter schmerzlich-real in der Ersten Zwischenzeit, beim Zusammenbruch des Alten Reiches, erlebt hat, wird es hier in die zeitlos-normative Verbindlichkeit des Mythos erhoben: die Menschen empören sich gegen ihren Schöpfer und die von ihm gesetzte Ordnung, werden bestraft und beinahe ausgerottet, nur ein Rest bleibt durch eine List, die der Schöpfergott selber er-sinnt, übrig.

Auch für diesen Rest der Menschheit sind die Folgen der Rebellion schmerzlich genug: Vertreibung aus dem Paradies des Anfangs, wenn auch in ganz anderer Form als im Alten Testament, denn hier zieht sich Gott selber ins "Exil" zurück, überläßt die Menschen ihrem gegenseitigen Streit und schaut nun aus der Höhe des Himmels auf sie herab. Den Menschen bleibt die Erde, aber sie gehen der anfänglichen Gemeinschaft mit Götterwesen verlustig, und nur der Tod (der nach Pyr. 1466 nicht von Anbeginn da ist) gibt ihnen wieder die Möglichkeit, den in das Jenseits entrückten Göttern zu begegnen.

Wir kennen den Vorgang. Aber der ägyptische Text erschließt uns noch eine weitere Dimension, die vielleicht neu ist. Er erzählt nicht nur den "Sündenfall" der Menschheit, er begründet ihn zugleich und deckt seine tieferen Ursachen auf. "Da ersannen die Menschen Anschläge gegen Re, denn Seine Majestät war ja alt geworden . . ." (Vers 4 f.) - das ist das Schicksal alles Seienden: es nutzt sich ab und altert. Die Schöpfung trägt in sich den Keim des Verfalls, aber nur so wird es möglich, daß sie sich regeneriert und verjüngt. Das ist ein zunächst schmerzlicher Prozeß - für den einzelnen Menschen der Tod, für die Welt und den sie erklärenden Mythos das Auseinanderbrechen der gefügten Ordnung und der vorübergehende Triumph von Gegenmächten, von Kräften der Auflösung.

Nicht im Erstarren darf die Schöpfungswelt das Heil suchen, sondern in steti-
ger Erneuerung, in Gestaltung und Umgestaltung. Aus der einheitlichen, vollkomme-
nen Welt des Anbeginns geht durch diesen ersten "Sündenfall" eine differenziertere,
notwendig aber auch unvollkommenere Welt hervor. Der ewige Tag, der aus der
ständigen Gegenwart der Sonne folgte, weicht dem Wechsel von Tag und Nacht. Der
Raum, einst dem raumlosen Chaos entstiegen, wird gegliedert: über der Erde wird
der Himmel, unter ihr die Unterwelt eingerichtet. Die nächtliche Sonnenfahrt in be-
drohliche Tiefen wird vorbereitet und abgesichert, die Seelen (Ba) werden der Höhe,
die gefährlichen Schlangen der Tiefe zugewiesen - fast könnte man das eine Gliede-
rung des Bewußtseins nennen. Dazu muß der Sonnengott einen Teil seiner bisherigen
Alleinherrschaft abgeben; Thot wird als sein Stellvertreter eingesetzt, als Mond-
gott vertritt er Re in der Nacht, und in der Tiefe führen der Erdgott Geb und der
Totenherrscher Osiris das Regiment. Wenn Fortschritt darin besteht, daß die Welt
immer komplexer und komplizierter wird, dann liegt in diesen neuen Einrichtungen
unstreitig ein Fortschritt.

Durch die Rebellion der Menschen geht fortan ein Riß durch die Schöpfung, ist
die anfängliche Einheit und Einfachheit zerbrochen, und es ist von tiefer Symbolik,
daß die neugefügte, sichtbar im Bild der Himmelskuh (vgl. Exkurs C) gestaltete
Ordnung gestützt werden muß, daß Schu als Luftgott dieses schwere Amt erhält,
den Himmel zu tragen, und daß eigens die Heh-Götter geschaffen werden (Vers 157),
um ihn mit vereinten Kräften zu befestigen. So ist die neue Ordnung noch anfälliger
gegen Störungen als die alte, ist ständiger Bedrohung ausgesetzt, auch wenn von
Chaosmächten wie Apophis in unserem Text kaum die Rede ist; dafür wird der
Sicherung gegen die Schlangen der Unterwelt und ihren "Zauber" breiter Raum ge-
geben (Verse 206 ff.) und die Einrichtung des Himmels bis in Details geschildert.
Jetzt erst, durch den Tod der Rebellen, die offenbar zu Erdgeistern werden (vgl.
S. 66 Anm. 157), gewinnt auch die Unterwelt als Reich der Toten ihre Bedeutung für
die ganze Schöpfung und wird der Herrschaft des Osiris unterstellt (wenn wir Vers
222 so verstehen dürfen).

Das Motiv des Stützens greifen auch die beiden Illustrationen im Schlußteil des
Buches auf. In nur andeutender Schlichtheit zeigen sie, wie einerseits der König,
andererseits das Götterpaar Neheh und Djet, "Zeit und Ewigkeit" (vgl. Exkurs D),
den Himmel und die neu errungene Schöpfungsordnung stützen und tragen. Die hier

sichtbar gemachte Zeit, das sind die "Millionen Jahre", die der Schöpfung gegeben sind und ihren Bestand garantieren. Auf dieser Fülle von Zeit ruht der Himmel, und erst nach ihrem Ablauf wird er sich wieder mit der Erde vereinen.

Daß Pharaos die Rolle des Himmelsträgers Schu spielt, ist schon in den Beischriften zur Himmelskuh angedeutet (Vers 188 mit Anm. 125) und wird im Bilde unmißverständlich gezeigt. Beide sind ja "Sohn" des Sonnengottes, aber dazu tritt die Gemeinsamkeit ihrer Funktion: Schu stützt und gestaltet den kosmischen Raum, der König seinen irdischen Herrschaftsbereich; auf beiden ruht der Bestand der Ordnung. So kann sich auch die Stützfunktion Pharaos zu kosmischen Dimensionen erweitern. Als Träger des Himmels tritt er zum ersten Mal in der Illustration unseres Buches (Abb. 7) hervor, die bei T noch fehlt; auf Barkensockeln der Ramesidenzeit trägt er im Relief den gestirnten Himmel, über den die Götterbarke dahinfährt (M. Hammad, ASAE 54, 1956, 47-49 mit pl. III und VI).

Hier bekommen wir vielleicht einen der Gründe zu fassen, der dieses Buch zu einem Königstotentext gemacht hat. Aber es gibt noch gewichtigere Gründe und Analogien. Die Dekoration des Königsgrabes ist im Neuen Reich von dem Bestreben getragen, den täglichen Sonnenlauf in das Grab hineinzunehmen und den König in diese sichere, gespurte Bahn eintreten zu lassen, so daß er am abendlichen Hinabstieg in die Unterwelt, aber auch am morgendlichen Hinaufstieg zum Himmel Anteil hat (vgl. E. Hornung, Auf den Spuren der Sonne: Gang durch ein ägyptisches Königsgrab, in: Eranos Jahrbuch 50-1981). Im Augenblick seines Todes wird der König zum Himmel entrückt, wie es die traditionelle Formel für einen königlichen Todesfall umschreibt: "Er ist zum Himmel emporgegangen und hat sich mit der Sonne vereint" (Urk. IV 54 von Amenophis I. und ähnlich öfter). Spätestens im Tod stößt Pharaos, wie einst der Sonnengott, an die Grenzen seiner Macht. Er muß die Herrschaft auf Erden abgeben, auch wenn ihm der Trost bleibt, daß ihm danach neue und weitere kosmische Räume offenstehen, wie es unser Text vor Augen führt. Daß der Sonnengott, trotz seiner einstigen Resignation, immer noch mächtig und wirkungsvoll ist, sieht man. Und doch hat auch er jene Grenzen schmerzlich spüren müssen, die aus der Unvollkommenheit des Seins, seiner eigenen Schöpfung, entspringen. Die Problematik und Gebrechlichkeit irdischer Macht und Herrschaft über Menschen ist hier zutiefst erfüllt, aber zugleich, trotz aller Anfechtungen, in ihrer Kontinuität bekräftigt und auf dem Hintergrund jenseitigen Fortlebens relativiert.

Das gilt zunächst dem König und hat seinen Platz im Felsgrab des Königsgräbertales. Aber dadurch, daß die Kräfte des Zaubers durch den Machtspruch des Sonnengottes "der ganzen Welt" zuteilgeworden sind (Vers 224 f.), ist jedem Menschen die Möglichkeit gegeben, ihn anzuwenden, mit seiner Hilfe und durch die Entrückung im Tode jenseitig zu "einem Gott" zu werden (Vers 319), ja sogar, wie in der königlichen "Sonnenlitanei" (Buch der Anbetung) Re selber ("ich bin Re": Vers 324). Indem er für sich den gewaltigen Namen "Zeit und Ewigkeit" in Anspruch nimmt (Vers 318), wird er zur Himmelsstütze und identifiziert sich mit der gesamten Dauer des Seins.

Damit ist ein Teil der Folgen, die der erste "Sündenfall" gehabt hat, wieder aufgehoben. Götter und Menschen, die im Anfang der Welt zusammen waren und sich dann infolge der Rebellion trennen mußten, kommen in den Räumen des Jenseits wieder zusammen, ihre Distanz schwindet. In alten Traditionen stehend, will unser Text dem Verstorbenen mit allen Mitteln Zugang zur jenseitigen Welt der Götter verschaffen. Aber zugleich sieht er die Götter nicht in der einstigen Erhabenheit, nicht unbewegt-steinern wie ihre Abbilder, sondern "descendus de leur piédestal", wie schon Naville als erster Bearbeiter des Textes vermerkte (TSBA 4, 1876, 11). Ihre menschlich-schwachen Seiten und ihre Lebensnähe erinnern bereits an ramessidische Erzählungen, in welchen den Göttern nichts Menschliches mehr fremd ist.

So sind wir unversehens zur Frage nach dem Alter dieses Textes gelangt. Ist er ein Vorspiel zur Ramessidenzeit, oder gehört er noch zur "Auseinandersetzungsliteratur" der Ersten Zwischenzeit vor 2000 v. Chr. ? Bis in jüngste Veröffentlichungen hinein herrscht die letztere Auffassung vor, damit eine Datierung in das Mittlere Reich oder die Erste Zwischenzeit. Diese Datierung folgt auch der verbreiteten Tendenz, jeden ägyptischen Text in seiner Entstehung so früh als möglich anzusetzen, lange vor seinen erhaltenen Aufzeichnungen. Das hat zu grotesken Frühdatierungen geführt (vor allem beim "Denkmal Memphitischer Theologie", das nicht vor der Ramessidenzeit entstanden ist), und neuerdings kommen viele Datierungen religiöser und literarischer Texte ins Wanken - vielleicht wird man sich schon bald davor hüten müssen, in das andere Extrem zu verfallen !

Auf jeden Fall darf man der früheren Tendenz nicht mehr unkritisch folgen, sondern muß mehr und mehr damit rechnen, daß auch das Neue Reich eine für die

religiöse Literatur ungeheuer schöpferische Epoche gewesen ist. Methodisch scheint es sinnvoller, einen erst im Neuen Reich überlieferten Text zunächst im geistigen Zusammenhang jener Zeit zu betrachten. Was beim "Buch von der Himmelskuh" zugunsten einer früheren Entstehung geltend gemacht werden kann, sind äußerst vage Zusammenhänge mit der "Auseinandersetzungsliteratur" der Ersten Zwischenzeit und dortige frühe Hinweise auf Rebellion und Strafe (vgl. Exkurs B). Es geht in unserem Text um den Zusammenbruch einer einstmals gesetzten Ordnung und die Folgen daraus, aber das ist seit dem Ende des Alten Reiches ein zeitloses Problem, das bis in die römische Zeit Ägyptens aktuell bleibt und nur einen terminus post quem für die Entstehung des Textes setzt.

Demgegenüber sprechen Illustration, Inhalt und Sprache des Textes gegen eine Datierung vor das Neue Reich. Seine sprachliche Form und noch stärker seine Orthographie sind alles andere als "klassisches" Mittelägyptisch. Man hat das Gefühl, daß der unbekannte Autor bereits auf Neuägyptisch eingeschworen war, das von Echnaton an Stelle des Mittelägyptischen zur offiziellen Schriftsprache erhoben wurde. Konkret fallen vor allem die Schreibung der Personalpronomina (des .s insbesondere), die Austauschbarkeit von t und d und die häufige überflüssige Verwendung von  und  auf, vgl. zu weiteren, zum Teil unsicheren Neuägyptizismen noch Anm. 140 und 154 im Kommentar, sowie Anm. kk und ll im Anhang.

Inhaltlich begegnen viele Motive, die wir nur aus späteren Parallelen kennen. Das gilt bereits für die bildliche Gestaltung der Himmelskuh mit ihrer genauen Beschreibung in Vers 166 ff., die vor dem Neuen Reich undenkbar ist und ihre nächste Parallele im Nutbuch hat (ebenfalls Himmels-Darstellung mit Erläuterungen), das erstmals unter Merenptah belegt ist. Das gilt für Pharaos als Stützer des Himmels, wobei gerade in der Amarnazeit seine Rolle als Schu hervorgehoben wird. Das gilt von der Systematisierung der Götterherrschaft auf Erden, die auf den Turiner Königspapyrus vorausweist (vgl. Exkurs A), von Thot als Stellvertreter (Anm. 160) und Wesir (Anm. 169), letzteres um die Wende von der 18. zur 19. Dyn. auffallend beliebt. Die Vorstellungen von der Zeit und ihrer Entstehung stehen den Unterweltbüchern nahe (Anm. 205), die Darstellung des Götterpaares Neheh und Djehuti taucht zum ersten Mal hier auf (Exkurs D). Auf der anderen Seite paßt das Fehlen von Ptah und Tatenen gut zu einem Text, der spätestens unter Tutanchamun abgefaßt wurde, und die Erwähnung der Krokodile und Schlangen in Vers 283 f. läßt sich in

den seit Amenophis III. offiziell sanktionierten Tierkult einfügen (Anm. 194), wie auch unter Amenophis III. im Totenbuch des Cha (Turin) bereits die Anspielung auf einen Aufruhr der "Kinder der Nut" Tb 175 begegnet.

Die jüngste denkbare Entstehungszeit des Buches scheint mir unmittelbar nach dem Tode Echnatons (etwa 1336 v. Chr.) zu liegen, als das Neuägyptische als Sprache religiöser Urkunden wieder aufgegeben wurde und die gerade überwundene "Empörung" des Königs gegen die alten Ordnungsgefüge (und speziell gegen Amun - Re) dem an sich alten Thema eine brennende Aktualität geben mußte (vgl. weiter Exkurs B). Eine solche, sehr konkrete Datierung scheint verlockend, bleibt jedoch Hypothese. Als weitere konkrete Möglichkeit wäre eine Entstehung unter Amenophis III. denkbar, dem Vater Echnatons; damals begannen sich Neuerungssucht und Abkehr von etablierten Normen bereits abzuzeichnen, damit auch die Aktualität von Aufruhr und Vernichtung des Menschengeschlechts. Mit der Entstehung des Textes vor Amenophis III. zurückzugehen, sehe ich keinen Anlaß; das schließt nicht aus, daß er manches aus älterem Gedankengut aufgegriffen und neu verarbeitet hat.

Zu den Illustrationen

Im Zentrum des Buches - in den Seitenräumen bei S I, R II und R III auf der Rückwand, ebenso im äußersten Schrein Tutanchamuns - steht das bekannte Bild der Kuh und der sie stützenden Götter, Illustration zu den alten Vorstellungen über eine Himmelskuh, die wir im Exkurs C besprechen. Jedes Bein wird von zwei Heh-Göttern gestützt, und in der Mitte legt Schu seine erhobenen Hände an den gestirnten Bauch der Kuh, an dem zwei Götterbarken mit dem Sonnengott entlangfahren. Die Darstellungen unterscheiden sich nur in kleineren Details, so in der Zahl der Sterne, in der Gestaltung der Götterbarken und im Umriß des Euters. Nur S I hat unter dem Bild der Kuh einen Sockel und über ihr einen gestirnten Himmel in der gewöhnlichen Baldachin-Form.

Von der einstigen Farbigkeit des Bildes muß das Aquarell von Hay in unserer Abb. 2 eine Vorstellung geben. Der Leib der Kuh war gelb bemalt, um sie dadurch, wie wir vermuten, als göttlich und als "Goldene" zu kennzeichnen, wie ja auch Hathor gern die "Goldene" heißt; Horn und Hufe sind schwarz oder blau (bei R III jetzt

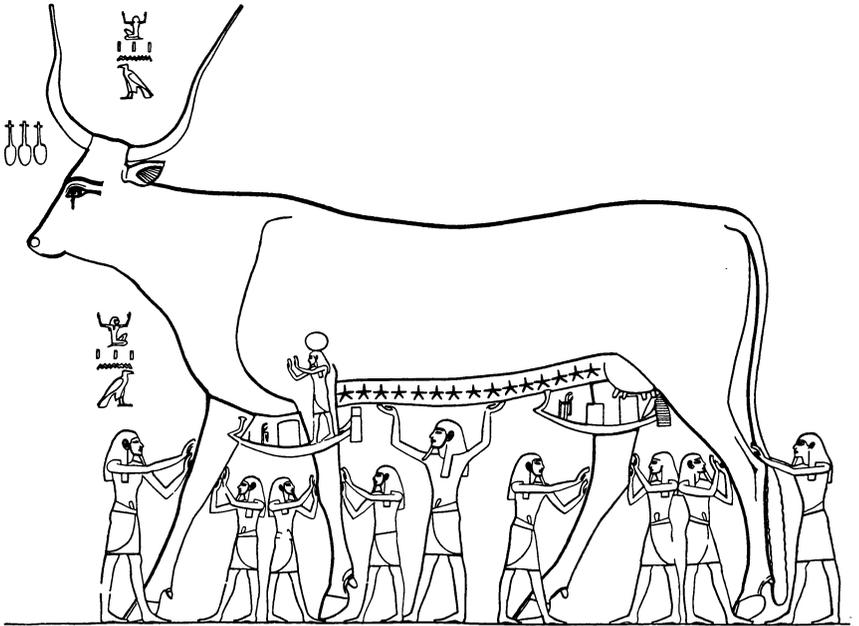


Abb. 3 Die Himmelskuh auf dem äußersten Schrein Tutanchamuns.

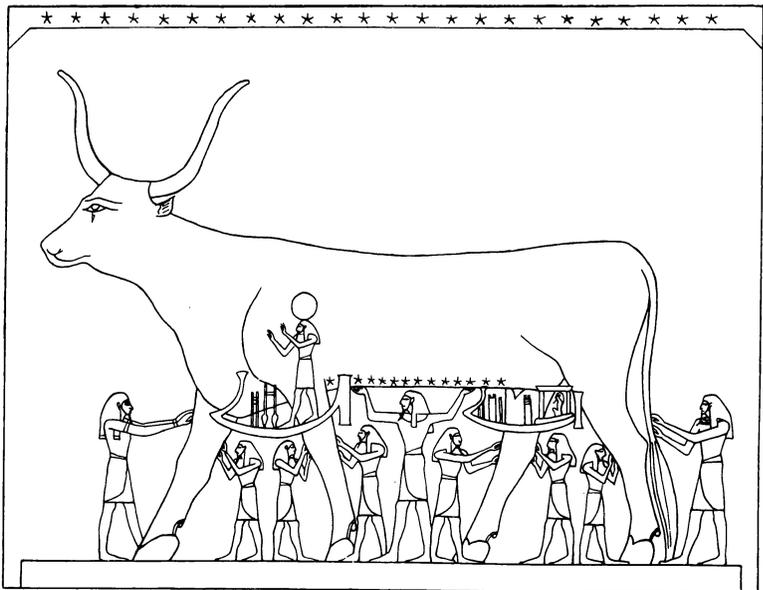


Abb. 4 Die Himmelskuh im Grab Sethos' I.

noch blaue Spuren vom Horn). Getreu der Anweisung in Vers 173 ist auch das Inkarnat der stützenden Götter nicht im üblichen Rot, sondern gelb ausgeführt, vermutlich wiederum für Gold; die Perücken haben schwarze Farbe. Der Hintergrund ist im neutralen, weißlich-grauen Ton gehalten, den auch die obere Pfeilerhalle von S I und die anderen Nebenräume seiner Sargkammer aufweisen, im Gegensatz zum blauen Hintergrund des Schachtes und zum gelben der Sargkammer als "Goldhaus". Die Photographie des heutigen Zustandes bei S I, die wir H. Hauser verdanken (Abb. 1), zeigt deutlich, wie das Bild der Himmelskuh durch Abklatsche des vorigen Jahrhunderts und durch stetiges Berühren gelitten hat.

Wenn man von den Farben absieht, ist das Bild bei S I und T noch vollständig erhalten (Abb. 3 und 4), bei R II und R III nur noch in Spuren. Lefébure konnte jedoch bei R III Kuh, Barken und stützende Götter noch fast vollständig kopieren, wodurch sich eine weitgehende Übereinstimmung des Bildes mit S I ergibt, die man sicher auch für R II voraussetzen darf.

Die Kuh, durchweg nach links orientiert, hat das lyraförmige Gehörn der Hathorkuh, im Gegensatz zu den vor- und frühgeschichtlichen Darstellungen einer Himmelskuh, welche die nach innen gebogenen Hörner der Göttin Bat besitzt (vgl. Exkurs C). Ihr Name ist in den Beischriften nicht genannt, doch setzt T zusätzlich eine Götterrede neben das Bild, welche die Kuh als Mehet-weret ihren "Sohn", den König, begrüßen läßt (Text oben S. 31, Übersetzung S. 49 f.). Die stützenden Götter werden durch den Text des Buches und durch die verkürzten Beischriften eindeutig als die acht Heh-Götter und der Himmelsträger Schu gekennzeichnet.

Die Zahl der Sterne am Bauch scheint im Text (Vers 170) als unbestimmte "Neunheit" angegeben zu sein und schwankt in der Ausführung: S I gibt 13, T 15 Sterne. Bei R III hat Lefébure keine Sterne angegeben, auch bei R II ist die Zahl nicht mehr festzustellen. Dazu ist vor die Vorderbeine und vor die Hinterbeine, sie überschneidend, je eine Barke gesetzt; bei der vorderen ist das Heck als Papyrusdolde ausgestaltet, bei der hinteren als Lotosblüte (deutlich bei S I). Die charakteristische Bugzier der Treibtafel weist darauf hin, daß die Barken nach rechts orientiert sind, also entsprechend der Nachtfahrt vom Maul zum Hinterteil der Kuh dahingleiten (oder von Westen zurück nach Osten, wie schon S. Schott, Beiträge Bf 10, 1970, 72 angibt); dazu paßt auch die Anordnung des Rudergestänges, während das

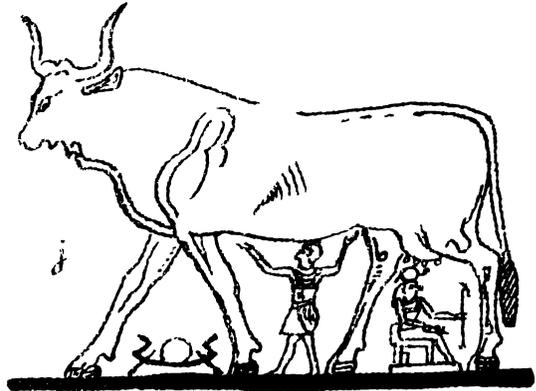
Schemes-Zeichen und der Gott in die entgegengesetzte Fahrtrichtung deuten. Es scheint daher, als habe der Künstler hier die Tages- und Nachtfahrt der Gestirne in einem einzigen Bild vereinen wollen, so wie die Szenen des Sonnenlaufes Aufgang und Untergang zusammenfassen. Der anbetende Gott mit der Sonnenscheibe auf dem Haupt in der vorderen Barke ist durch die Beischrift in Vers 201 als Atum gekennzeichnet, die Abendgestalt des Sonnengottes; bei S I und R III befindet sich im Schrein der hinteren Barke ein hockender Gott als weitere, aber anonym-allgemeine Gestalt des Sonnengottes Re.

Ein umfangreicher Teil des Textes, die Verse 166 bis 201 umfassend, gibt sehr genaue Anweisungen, wie das Bild herzustellen und mit Beischriften zu versehen ist. Solche Anweisungen finden wir im Neuen Reich zwar auch in der Sonnenlitanei (Buch der Anbetung I, S. 1-3 und 112-114) und in der Nachschrift zu zahlreichen Totenbuchsprüchen (dabei Tb 133 auch mit Maßangabe, wie hier), aber niemals in dieser Ausführlichkeit und mit der Aufzählung aller erforderlichen Beischriften. Die Anweisungen geben sogar genau die Stelle an, wo die jeweilige Beischrift stehen soll. T hat sie allerdings nicht befolgt, sondern fast sämtliche Beischriften in neun Zeilen über den Rücken der Kuh gesetzt und die ersten acht Zeilen als die Namen der acht Heh-Götter aufgefaßt, weshalb er sie am Ende mit dem Gottes-Det. versteht (oben S. 31). In Wirklichkeit sind Götternamen wie Atum, Schu, Duamutef und "Stütze des Himmels" mit Aussagen und Dialogfragmenten vermischt. Die ramessidischen Versionen bemühen sich, den Vorschriften für den Ort der Anbringung ungefähr zu folgen, während der Wortlaut vielfach verkürzt und verfremdet ist. Die vieldeutige Beischrift nfrw neben dem Kopf der Kuh, die in den Anweisungen nicht enthalten ist, könnte einen Richtungsvermerk meinen ("Ende" oder konkret "Rückwand").

Maße konnten wir nur bei S I aufnehmen. Die Länge der Kuh von der Schnauze bis zum Schwanz beträgt dort 160,5 cm, die Länge der Basis, auf der sie steht, 175,7 cm, die Gesamthöhe bis zur Hornspitze 158 cm.

R III bleibt für lange Zeit die letzte Darstellung der Himmelskuh, auf den reich dekorierten Särgen der 21. Dyn. ist bisher kein Beispiel aufgetaucht. Daß die Kenntnis des Bildes jedoch lebendig blieb, zeigt ein später Nachklang im "Livre du Fayoum" aus römischer Zeit, wo von den stützenden Göttern nur noch Schu unter dem Bauch der Kuh übriggeblieben ist (Abb. 5).

Abb. 5 Die Himmelskuh
im Fajum - Papyrus.



Bibliographie zur Kuh - Darstellung:

Tutanchamon: Strichzeichnung von A. Wolynski bei A. Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, New York 1955, S. 142 Fig. 46 (danach hier Abb. 3) = Ders., *Les chapelles de Tout-Ankh-Amon*, Kairo 1952, S. 18 Fig. 6. Eine Photographie als "gold facsimile plate" in *The Shrines*, Tafel vor S. 27 (in der verkleinerten Ausgabe der Harper Torchbooks 1962 als Schwarzweiß-Tafel 65).

Sethos I.: Eine erste Zeichnung (seitenverkehrt) veröffentlichte J.-F. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie III*, Paris 1845, pl. 241, 3. Weitere Zeichnungen in den auf S. 34 genannten Editionen, ferner bei Ch. Maystre, *BIFAO* 40, 1941, 109 (danach hier Abb. 4) und, besonders exakt und mit Maßstab versehen, von H. Carter, *JEA* 28, 1942, pl. IV. Farbige photographische Wiedergaben hier Abb. 1 nach einer Aufnahme von H. Hauser (=E. Hornung, *Tal der Könige*, Zürich und München 1982, Abb. 148) und zum Teil (vordere Hälfte) bei K. Michalowski, *L'art de l'ancienne Égypte*, Paris 1968, Fig. 116. Weitere Hinweise bei Porter-Moss, *Topographical Bibliography*, 2. Aufl. I 543 f., dort auch die unveröffentlichten Zeichnungen und Aquarelle aus dem 19. Jahrhundert, das Aquarell von Hay hier als Abb. 2 (=Hornung, *Tal der Könige* Abb. 149).

Ramses II.: Bemerkungen von Ch. Maystre, *BIFAO* 40, 1941, 110, keine Abbildung.

Ramses III.: Einzige Zeichnung von E. Lefébure, *Les hypogées royales de Thèbes*, Teil II (*Notices des hypogées*), Paris 1889, pl. 61. Der Hinweis in Porter-Moss, *Topographical Bibliography* I 526 (58) (2. Aufl. Oxford 1964) auf Rydh, *Livit i Faraos Land* (= *Hur man levde i Faraos land*, Stockholm 1933) S. 43 fig. 37 bezieht sich auf eine Zeichnung der Kuh Sethos' I. (B. J. Peterson danke ich für freundliche Hilfe mit einer Xerokopie).

* * *

Eine zweite Illustration steht bei T im Zentrum der linken Seitenwand des Schreines, auf beiden Seiten von je 13 senkrechten Schriftzeilen eingerahmt. Sie zeigt ein Götterpaar, das keine besonderen Attribute aufweist, aber durch die Bei-

schriften (S. 32) als Neheh (Gott) und Djet (Göttin) ausgewiesen ist. Die Bedeutung des Götterpaares, das "Zeit und Ewigkeit" verkörpert, behandeln wir in Exkurs D. Jede der beiden Gottheiten umfaßt mit der vorderen Hand eine Himmelsstütze, die hintere hält ein Lebenszeichen (Anch); das Himmels-Zeichen, bei S I zusätzlich mit Sternen verziert, schließt die Szene nach oben ab (Abb. 6). Die Beischrift lautet bei T und S I: "Ich kenne den Namen der beiden großen Götter (S I: dieser beiden Götter) - Djet ist es, Neheh ist es", wohl eine Anspielung auf "jene beiden alten und großen Götter", die in Vers 309 des Textes genannt sind. S I und R II setzen diese Szene, wie schon T, in die Mitte der linken Seitenwand, S I in den oberen, R II in den unteren Teil. R III läßt sie fort.

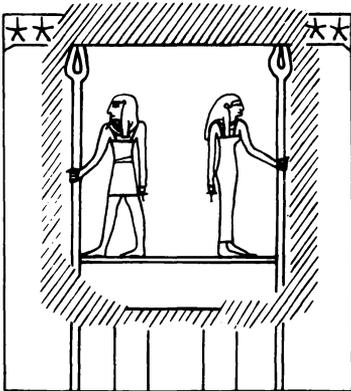


Abb. 6 Neheh und Djet als Himmelsstützen

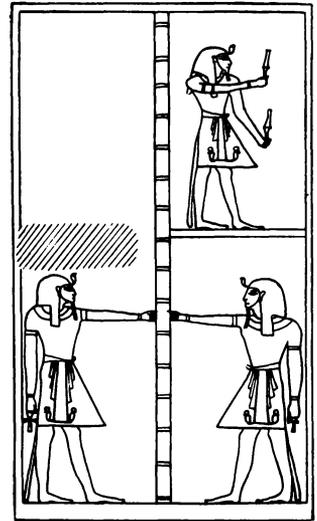


Abb. 7 Der König mit der Himmelsstütze

Bei S I und R II beginnt die linke Seitenwand mit einem weiteren Bild, das dreimal den König in seinem Ornat (Kopftuch mit Uräus, gerader Königsbart, Schurz mit Vorbau und Uräengehänge) zeigt (Abb. 7). Oben rechts wendet er sich, ein Schem-Szepter in jeder Hand, dem Bild der Kuh zu; darunter faßt er zweimal, in symmetrischer Anordnung, mit einer Hand an die Himmelsstütze, die hier als breiter Pfeiler gezeigt ist, seine andere Hand hält ein Anch. Beigeschrieben ist bei S I nur "Osiris König M., selig bei Osiris" (oben rechts) und "König M. selig" (rechts unten) bzw. "Sohn der Sonne S. . . ." (links unten, stark zerstört), wobei die obere

Beischrift zwischen dem König als "Osiris" (ohne Det.) und dem Gott Osiris (mit Gottes-Det.) differenziert. Der König, wie Schu ein "Sohn des Re", tritt hier auch bildlich in die Rolle dieses Gottes als Himmelsträger (vgl. oben S. 78).

Bei R II sind mit dem größten Teil des Bildes (zu den Spuren vgl. Ch. Maystre, BIFAO 40, 1941, 114) auch alle eventuellen Beischriften zerstört. Bei R III, der mit diesem Bild den linken Teil der Eingangswand füllt, hat bereits Lefébure keine Beischriften mehr vorgefunden. Auf dem Schrein Tutanchamuns fehlt dieses Bild, und R VI verwendet zu seinem Textauszug überhaupt keine Illustrationen.

Exkurs A: Die Königsherrschaft der Götter

Der Anfang unseres Textes schildert, wie in einer fernen, unbestimmten Vergangenheit der Sonnengott Re selber die Herrschaft über Götter und Menschen (die noch nicht getrennt sind!) ausübt. Nach der Rebellion verzichtet er auf das irdische Königtum, zieht sich in den Himmel zurück und übergibt einen Teil der Herrschaft seinem "Stellvertreter", dem Mondgott Thot (Vers 226 ff.). In ähnlicher Weise wird auf dem Naos von El-Arisch der Übergang der Herrschaft von Schu auf Geb geschildert (vgl. Exkurs B); dort hören wir auch von Götterannalen, in denen die Taten (vor allem Bauten) der jeweils "regierenden" Götter verzeichnet sind.

In solchen Erzählungen werden Vorstellungen lebendig, die uns sonst in Listenform oder in knappen Anspielungen begegnen. Von den antiken Autoren gibt uns Diodor (I 13) eine Königsfolge der Götter, die mit Helios (also Re) beginnt, in einer Variante allerdings Hephaistos (also Ptah) an den Anfang setzt. Darauf folgen Kronos, Rhea, Zeus, Hera, Osiris, Isis, Typhon, Apollon und Aphrodite, also die gesamte Götterneunheit von Heliopolis, ergänzt um Horus (Apollon), der wie im Osirismythos nicht direkt auf seinen Vater Osiris folgt, sondern erst auf den Usurpator Seth (Typhon). Auffällig ist an der Aufzählung Diodors, daß bei ihm auch Göttinnen erscheinen, weil die Götterneunheit hier offenbar ganz schematisch in eine Herrschaftsfolge umgesetzt ist. Dagegen läßt Manetho in seiner Rekonstruktion der anfänglichen Götterherrschaft über die Welt die weiblichen Glieder der Neunheit aus; bei ihm steht Hephaistos an der Spitze, dann folgen in der Version von Syncellus Helios, Agathodaimon (bei Malalas Sösis, jedenfalls Schu), Kronos = Geb, "Osiris und Isis" (wegen ihrer engen Zusammengehörigkeit doch als Götterpaar!) und Typhon = Seth, worauf mit Horus eine neue Dynastie von "Halbgöttern" (hemitheoi) beginnt, die von der Neunheit deutlich abgesetzt ist.

Manetho folgt hier einer alten Tradition, die sich bereits im Turiner Königspapyrus aus der Zeit Ramses'II. greifen läßt, also nur eine Regierungszeit nach der ersten vollständigen Aufzeichnung unseres Textes unter Sethos I. Da der Anfang zerstört ist, beginnt die erhaltene Folge auf dem Papyrus mit Geb, Osiris, Seth und Horus, auf den Thot, Maat und ein weiterer Horus (Haroeris?) folgen, so

daß die Neunheit offensichtlich "aufgefüllt" wurde, denn erst danach folgt die Summierung als erste Götterdynastie. Nach den erhaltenen Resten von Zahlen, welche die Dauer jeder Götterregierung angeben, müssen vor Geb noch mindestens drei Götter angesetzt werden, so daß vor Re und Schu ganz am Anfang bereits Ptah gestanden haben wird, insgesamt also wie bei Diodor zehn Gottheiten dieser ersten Götterdynastie. Die Bedeutung, die Ptah nach dem Scheitern der Revolution Echnatons und der Übersiedlung des Hofes nach Memphis für das offizielle Pantheon gewinnt, legt die Vermutung nahe, daß er damals auch an die Spitze der offiziellen Herrscherlisten gesetzt wurde; durch seine Lücke am Anfang ist der Turiner Königspapyrus allerdings kein ganz sicheres Zeugnis dafür.

Auf jeden Fall gehört das Buch von der Himmelskuh einer etwas älteren Schicht an, in der noch Re am Anfang steht und der eigentliche Weltschöpfer ist. Echnaton hat den von ihm verehrten Lichtgott Aton mit einer ausführlichen Königstitulatur ausgestattet, die in zwei Königsringe ("Kartuschen") eingeschlossen ist. Schon etwas früher wurde der Name des Sonnengottes im Kairener Amunhymnus (Pap. Bulaq 17, 2, 2) in eine Königskartusche eingefügt, wie es unser Text in Vers 75 tut, wo der Gott mit seinem Gefolge feierlich erscheint, um das angeordnete Werk zu besichtigen; ein zweites Mal steht die Kartusche mit dem Namen Re in Vers 83, und beide Male geht ihr der übliche Königstitel voraus.

Noch früher, auf einer Stele des späten Mittleren Reiches (Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, &c., in the British Museum III, London 1912, pl. 28) erhält der Name des Osiris Kartusche und Königstitulatur, und die Bezeichnung "Götterkönig" geht bis zu den Pyramidentexten des Alten Reiches zurück - im § 1458 e wird sie dem Horus beigelegt, im § 814 c einem unbestimmten Gott. Diesen Titel trägt dann seit Sesostri I. vor allem Amun, der im Unterschied zum "Herrn der Beiden Länder", dem irdischen König, auch "König der Beiden Länder" genannt werden kann (P. Lacau und H. Chevrier, Une chapelle de Sésostri I^{er} à Karnak, Kairo 1956, S. 168 Nr. 15), also bereits wie ein diesseitiger Herrscher auftritt.

Die Austauschbarkeit der verschiedensten Götter in solchen Königsbezeichnungen gilt auch für die verbreitete Formel "seit der Zeit des Gottes NN". In der Ersten Zwischenzeit ist sie zunächst noch unbestimmt als "Zeit des Gottes" formuliert, daneben aber (in Mo'alla) bereits als "Zeit des Re", im Mittleren Reich dann

als "Zeit des Geb" und "Zeit des Osiris", also von aufeinanderfolgenden Herrschern der Neunheit; in den Sargtexten erscheint noch eine "Zeit des Nun", und nach Echnaton kommt auch die "Zeit des Re" neu zu Ehren. Alle Varianten der Formel meinen das gleiche: den Anfang der Zeit, von der man in den Überlieferungen Kunde hat und in der die Götter noch selber auf Erden regierten. Anstelle der Austauschbarkeit von Gottesnamen drängte sich dem Neuen Reich der Gedanke einer systematischen Ordnung von aufeinanderfolgenden Götterherrschaften auf, und unser Text ist das erste sichere Beispiel dafür.

Die Formeln von der "Zeit des Gottes NN" hat zuletzt U. Luft, *Studia Aegyptiaca* 4, 1978, 155-166 zusammengestellt (mit Diskussion der zeitlichen Ordnung). Zur Königsherrschaft des Re und anderer Götter vgl. *ibid.* S. 108 ff., ferner E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, S. 227-229 und J. Zandee, *Gott ist König*, in: *Proceed. XIIth Internat. Congr. History of Religion* (Suppl. *Numen* 31, Leiden 1975) S. 167-178. Die Abfolge in den Listen behandelt W. Helck, *Untersuchungen zu Manetho und den ägypt. Königslisten*, Berlin 1956 (zu den Göttern S. 4-8), dazu noch A. H. Gardiner, *The Royal Canon of Turin*, Oxford 1959.

Exkurs B: Die Rebellion der Menschen und ihre Bestrafung

Erste Andeutungen auf Widerstand gegen den Sonnengott oder den anonymen Weltschöpfer finden sich in Texten der Ersten Zwischenzeit, nachdem Ägypten den Zusammenbruch des Alten Reiches erlebt hatte und bewältigen mußte. In der Lehre für Merikarê heißt es vom Schöpfer: "Er hat seine Feinde getötet und (sogar) seine Kinder bestraft (hđj), als sie daran dachten, einen Aufstand (sbjt) zu machen" (Zeile 133 f.). In den Mahnworten des Ipuwer ("Admonitions") steht unter den Klagen über die Schwäche des Königtums auch "Seht doch, man ist im Begriff, zu rebellieren / gegen die starke Uräusschlange des Re, die die Beiden Länder befriedete"¹, und einige Verse weiter wird von der Niederwerfung des Aufruhrs gesprochen; wenn hier auch vordergründig der Uräus an der Stirne des Königs gemeint ist, so steht dahinter doch auch die bange Frage nach der Autorität des Schöpfers, der dem König seine Stirnchlange verliehen hat.

Es ist bezeichnend, daß solche Fragen und Vorstellungen nach dem Ende des Alten Reiches zum Vorschein kommen, nach dem Zusammenbruch des ersten, zu Beginn der Geschichte und damit mythisch am Anfang der Welt errichteten Ordnungs-

gefüges. In dieser Ersten Zwischenzeit tritt auch die Vorstellung von einem mythischen Sonnenfeind hervor, dem schlangengestaltigen Apophis, der den Weltlauf aufzuhalten sucht, indem er die Fahrbahn des Sonnenbootes trockenlegt und Re von seiner "Sandbank" aus bedroht. Während er in den Pyramidentexten noch fehlt, dienen in den Sargtexten des Mittleren Reiches mehrere Sprüche seiner Abwehr, da er ja auch den Toten durch Entzug des Wassers und Aufhalten der Sonne bedroht. Ausführlicher hören wir dann in den Unterweltbüchern und im Totenbuch des Neuen Reiches von ihm.

Diese Gefährdung des Sonnengottes durch Apophis ist jedoch eine zeitlose, die sich während des täglichen Sonnenlaufes immer wieder erneuert; sie hat mit einer ursprünglichen Herrschaft des Gottes und einer Empörung dagegen nichts zu tun. Erst im Umkreis der zweiten großen Krise der ägyptischen Geistesgeschichte, der Amarnazeit und der revolutionären Gedanken Echnatons, wird das unbestimmte Motiv der Ersten Zwischenzeit wieder aktuell, dieses Mal konkreter gestaltet und mit der Vorstellung einer ursprünglichen Königsherrschaft des Sonnengottes über die irdische Welt (Exkurs A) verbunden. Probleme mit den "Kindern der Nut" und ihrem "Aufruhr" hat Re zu Beginn von Tb 175; er berät sich darüber mit Thot, und eine Bestrafung wird zumindest angedroht. In der ersten Nachtstunde des Pfortenbuches wird in einigen recht dunklen Versen auf ein Vergehen der Menschen gegen das "gefüllte", also heile Auge angespielt, und zugleich scheint den Empörern dort das Achet-Auge des Sonnengottes zu drohen².

Eine weitere dunkle Anspielung begegnet auf dem Denkstein Sethos'I. für die Kapelle seines Vaters in Abydos; dort wird in den beiden ersten Zeilen der chaotische Zustand der Welt vor der Thronbesteigung Ramses'I. geschildert, wobei die Wirren der späteren Amarnazeit diesem alten topos wieder neue Aktualität verleihen. Die für uns wichtige Stelle lautet in der Übersetzung von S. Schott³: "Alle Welt stritt wie die Jünglinge, die wüteten zur Zeit des Re. Man hörte nicht auf, bis er davonging"; dabei ist der Anfang ergänzt, sicher sind die "Jünglinge" (rnw), die "Zeit des Re" und der darauffolgende Satz, bei dem man das Pronomen "er" entweder auf Re oder auf einen Rebellen (Echnaton?) beziehen kann.

In deutlicher und unmißverständlicher Form spricht nur das Buch von der Himmelskuh über die "Anschläge" (mdwt) gegen den altgewordenen Sonnengott,

doch wird auch hier nicht konkret gesagt, worin diese "Anschläge" bestehen. Da der Anfang unseres Buches bei Tutanchamun fehlt und auch der Anfang des Pfortenbuches erst auf dem Sarkophag Sethos'I. begegnet, ist es vielleicht mehr als Zufall, daß alle drei Hinweise auf eine Empörung gegen den Sonnengott in die Zeit Sethos'I. gehören; doch sollte man vorsichtig sein, das Motiv mit der Verfehmung Echnatons und seiner "Empörung" gegen die alten Götter zu verbinden, zumal der Anfang von Tb 175 schon unter Amenophis III. bezeugt ist (Totenbuch des Cha in Turin). Auf jeden Fall aber mußte das Motiv für den damaligen Ägypter, unter dem Eindruck der politischen Vorgänge, aktuell und einsichtig sein. Es verschwindet dann wieder, und in dem spätramesidischen Zaubertext von der "List der Isis" macht sich nur die Göttin Isis den altersschwachen Zustand Res zunutze, um seinen geheimen Namen in Erfahrung zu bringen, während von einer Rebellion dort nicht die Rede ist.

Erst unter dem Eindruck der ständigen Fremdherrschaften in der ägyptischen Spätzeit erlangt die Vorstellung einer einstigen Rebellion gegen den Schöpfer nochmals Aktualität. Der Schrein von El-Arisch (ptolemäische Zeit?)⁴ beschreibt zu Beginn seines Textes, daß Schu "ein vollkommener König war von Himmel, Erde, Unterwelt, Wasser, Wind, Ozean, Bergen und Meer . . . auf dem Thron seines Vaters Re-Harachte", also bereits als Nachfolger des Sonnengottes. Zeile 24 ff. der rechten Außenwand (Seite A) schildern dann einen nächtlichen Angriff der "Kinder" des Apophis von Osten aus auf Ägypten, das vom Götterfolge des Schu verteidigt wird. Die Fortsetzung auf der linken Außenwand (Seite B) ist fast ganz zerstört, aber die Rückwand (Seite C) berichtet von neuen Unruhen, diesmal im "Haus" (pr) des Schu selber, der offenbar krank geworden ist; nach Zeile 4 entfernt sich Schu mit seinem Gefolge zum Himmel, worauf neun Tage lang völliges Chaos herrscht - als so dichte Finsternis beschrieben, "daß einer nicht den anderen erblicken konnte unter Menschen und Göttern" (C, Zeile 8). Dann wird Geb, der vorher die Frau seines Vorgängers, seine Mutter Tefnut, gewaltsam in Besitz genommen hat⁵, feierlich "auf den Thron seines Vaters Schu" gesetzt. Der königliche Uräus, den Schu an seiner Stirn zur Abwehr aller Feinde getragen hat, fügt sich dem neuen Herrscher nicht, als er die Hand nach ihm ausstreckt, sondern versengt ihn mit seinem Feuerhauch (C, Zeile 14 f.); doch wird Geb wieder geheilt und läßt sich am Schluß aus den Götterannalen vorlesen, die offenbar vorwiegend über Bauten berichten.

Noch weitere Texte der ptolemäischen und römischen Zeit spielen auf Rebellion und Herrschaftswechsel an, wobei die Verbindung des Motivs mit dem der Ihet-Kuh, die Re vor seinen Feinden schützt, in den Tempeltexten von Esna⁶ und im "Livre du Fayoum"⁷ deutlich auf das ursprüngliche Vorbild des Buches von der Himmelskuh hinweist, wozu in Esna noch weitere, zum Teil direkte Parallelen treten. Im Horusmythos von Edfu wird die Rebellion gegen den Sonnengott, nach dem Vorbild von Königsinschriften, sogar in ein bestimmtes Jahr ("363") seiner irdischen Herrschaft datiert⁸, und Anspielungen auf den Themenkreis finden sich auch im Tempel von Kom Ombo⁹.

Das Stichwort "Nubien" als Ort der Rebellion im Horusmythos stellt⁴ eine Verbindung zum Mythenzyklus um die ferne Göttin her, die in ihrem Zorn besänftigt und aus der nubischen Wüste nach Ägypten heimgeholt wird. W. Schenkel hat in seiner Behandlung des Horusmythos diese Verbindungslinien bereits besprochen¹⁰, und die direkten Parallelen zum Mythos von der Himmelskuh haben früher schon Junker und Sethe herausgestellt¹¹. Wir wollen auf diese spätere Weiterentwicklung der Thematik hier nicht eingehen, da wir sonst den großen und vielschichtigen Komplex der Augenmythen und ihrer kultischen Aktualisierung in den späten Tempeln miteinbeziehen müßten. Aus der Angst heraus, die Göttin könne in ihre einstige Wut zurückfallen und erneut ein Blutbad anrichten, verstärkten sich die kultischen Bemühungen, sie zu "besänftigen" (vorzugsweise mit Rauschtrank und Musik) und ihr gnädiges Antlitz anzusprechen.

Seit dem Mythos von der Himmelskuh ist die strafende Göttin das feurige Sonnenauge, das die Feinde mit seiner Glut verbrennt; in die gleiche Richtung darf man einen zeitlich nahestehenden Text Tutanchamuns deuten, wonach die "Tochter des Re" ihren Gluthauch gegen dessen Feinde sendet¹². In Ägypten ist es keine Sintflut, die dem rebellischen Menschengeschlecht den Untergang bereitet, denn die jährliche Überschwemmung des Landes galt auch dann noch als Segen, wenn sie gefährliche, sich zerstörend auswirkende Höhe erreichte; dazu war der Tod durch Ertrinken durch das Schicksal des Osiris geheiligt. Dagegen ist die Feuerstrafe auch in den ägyptischen Jenseitsvorstellungen das wirksamste Mittel, um alle Feinde der Schöpfung radikal und nachhaltig auszutilgen¹³, und seit der Ramessidenzeit wird sie von Fall zu Fall gegen irdisch-politische Feinde eingesetzt¹⁴. Auf unseren Text beschränkt ist das Motiv der gnädig-listigen Rettung des Menschheitsrestes durch den

Sonnengott, indem er blutrot gefärbtes Bier für den Blutdurst der strafenden Göttin bereitstellen läßt, um sie von der völligen Vernichtung der Menschen abzuhalten.

Schon Sauneron (in Esna V 300) hat darauf hingewiesen, daß der altgewordene Sonnengott unseres Mythos in den späteren Fassungen, ebenso in den Darstellungen auf dem Rücken der Kuh (Exkurs C), als Kind erscheint und daß die rebellierenden Feinde nicht mehr deutlich die Menschen sind, sondern chaotische Mächte ganz allgemein. Hier berühren sich zwei Vorstellungskreise, die nicht in zeitlichem Nacheinander, sondern parallel zu sehen sind. Das Motiv einer Himmelskuh, die den Sonnengott täglich neu gebiert, ist alt (Exkurs C), und für das Neue Reich genüge der Hinweis auf die Sonnenlitanei vom Anfang der 18. Dyn.¹⁵, wo auch der verstorbene König, in Analogie zum Sonnengott, täglich aus der Mehet-weret hervorgehen möchte, die dort deutlich das Urgewässer ersetzt. Hier geht es um die immer neue Verjüngung und immer neue Gefährdung der Schöpfung, in unserem Mythos aber um einen einmaligen "Sündenfall", der das Gesicht der Welt für immer verändert hat.

In einer zeitlichen Ferne, die vor aller Geschichte liegt, ist durch die Rebellion der Menschen das Werk des Schöpfers getrübt und in Frage gestellt worden. Die problemlose Vollkommenheit des Anfangs ging verloren, das einträchtige Miteinander von Göttern und Menschen auf Erden wurde jäh beendet. Schuld daran war das Altern des Sonnengottes, in welchem der unvermeidliche Alterungsprozeß der ganzen Schöpfungswelt manifest wird (vgl. oben S. 76). An dieses allgemeine Gesetz erinnert noch der späte Papyrus Insinger ("Demotisches Weisheitsbuch") im 17. Kapitel (20, 15-17) - wir geben hier die englische Übersetzung von M. Lichtheim¹⁶:

One hour is not like another in a lifetime without blame.

It so befell in the beginning when the gods were on earth.

When Pre had weakened before the enemies, they weakened before him
in turn,

und in den folgenden Versen wird noch auf das wechselnde Schicksal von Horus (erst als Kind im Papyrusdickicht versteckt, dann Herrscher der Welt) und von Isis (nach Trauer und Verzweiflung endliches Glück) hingewiesen.

Dem Alter und dem Schwinden seiner Kräfte ist auch der regierende König ausgesetzt, wie jeder seiner Beamten¹⁷. Das königliche Erneuerungsfest (Sedfest) soll den Prozeß vorübergehend aufhalten, aber schließlich wird auch der altgewordene

König zum Himmel entrückt, wie einst sein "Vater", der Sonnengott, der noch in den späten Tempeln von Edfu und Karnak (Opet-Tempel) "der Alte (j3w), der sich vor seinen Kindern verbirgt" genannt wird¹⁸.

Durch die Alterung der Schöpfung geht das "Goldene Zeitalter" des Anfangs, in dem alles noch vollkommen war¹⁹, unweigerlich zu Ende. Was folgt und in unserem Mythos geschildert wird, ist die definitive Gestaltung der Welt, wie wir sie kennen. Der Himmel wird über die Erde emporgehoben, der Weltraum durch die Himmelsstützen nach allen Richtungen begrenzt, der Wechsel von Tag und Nacht ersetzt die stets vorhandene Sonne, Kampf unter den Wesen das paradiesische Miteinander. Die Welt wird so unvollkommen, wie wir sie immer wieder beklagen, solange wir nicht an die Alternative einer restlos vollkommenen Welt ohne Alterung und damit auch ohne Verjüngung denken ...

¹ G. Fecht, Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipu-wer", Heidelberg 1972, S. 22 und zur Lesung *ibid.* S. 167. - ² Zur Stelle und ihrer Problematik S. Schott, Denkstein Sethos'I. (wie Anm. 3), S. 37 und Buch von den Pforten II, Kommentar zur zweiten Szene. - ³ Der Denkstein Sethos'I. für die Kapelle Ramses'I. in Abydos, Nachr. Akad. d. Wiss. in Göttingen, I. Philol.-hist. Klasse 1964 Nr. 1, S. 18. - ⁴ Text bei G. Goyon, *Kémi* 6, 1936, 1-42, deutsche Übersetzung bei G. Roeder, Urkunden zur Religion des Alten Ägypten, Jena 1923, S. 150-156; vgl. auch U. Luft, *Studia Aegyptiaca* 4, 1978, 219-225. - ⁵ Zu diesem Motiv im Rahmen der Legitimation des neuen Herrschers E. Otto, *Saeculum* 20, 1969, 393 f. - ⁶ Texte 77, 15 f.; 163, 17 und 206, 5 f., s. Esna V 261 und 277 (dort Neith als Himmelskuh). - ⁷ J. Yoyotte, *Annuaire Ecole Pratique des Hautes Etudes* 79, 1971-1972, 165-167. Zum Motiv der Rebellion und den Parallelen allgemein noch Esna V 323-330. - ⁸ Zur Stelle zuletzt Ph. Derchain, *CdE* 53, 1978, 48-56, der die Bedeutung der Datierung herausarbeitet (Sonnengott wie im Kuhbuch am Ende seiner Herrschaft, der 3. Epagomenentag zugleich Geburtstag des Rebellen Seth) und auf weitere Parallelen wie Unterschiede zwischen Horusmythos und Mythos von der Himmelskuh hinweist. Weitere Berührungen in Ritualszenen in Edfu (Edfou III 253, 2-8), dazu Gutbub (wie Anm. 9) S. 71 (c) und D. Kurth in einem Referat auf dem 2. Internat. Ägyptologenkongreß in Grenoble 1979. - ⁹ A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, Kairo 1973, S. 70 f. (c); 117 f. (bc) und 424 (Zeile 17). - ¹⁰ Kultmythos und Märtyrerlegende, Wiesbaden 1977, S. 106 ff. - ¹¹ Vgl. oben S. 55 Anm. 34. Auch in diesem Mythenkreis spielt Thot, wie im Kuhbuch, eine wichtige Rolle. - ¹² Urk. IV 2082. Die späteren Quellen bei Junker, *Auszug der Hathor-Tefnut* S. 19 ff. und die ferne Göttin als Auge des Re *ibid.* S. 14 f. in Dendera. - ¹³ E. Hornung, *Altägypt. Höllenvorstellungen*, Berlin 1968, S. 21-29. - ¹⁴ Beispiele *ibid.* S. 27, dazu G. A. Wainwright, *JEA* 27, 1941, 138 ff. zu Herodot II 107 und Sh. Yeivin, *Journ. American Research Center in Egypt* 6, 1967, 127 zur Episode der "feurigen Gräben" auf einem Feldzug Amenophis'II. - ¹⁵ Buch der Anbetung I 179-181 mit Übersetzung II 83 f. - ¹⁶ *Ancient Egyptian Literature III*, Berkeley 1980, S. 201. - ¹⁷ Zum altersschwachen Wesir vgl. Urk. IV 1381. - ¹⁸ Gutbub, *Textes fondam.* (wie Anm. 9) S. 71 (c) = 118 (bc). - ¹⁹ E. Otto, *Das "Goldene Zeitalter" in einem ägypt. Text*, in: *Religions en Egypte hellénist.*, Paris 1969, S. 93-108.

Exkurs C: Das Motiv der Himmelskuh

Vorgeschichtliche Darstellungen auf einer Schminkpalette aus Gerze und auf einer schon in die 1. Dyn. datierten Schale aus Hierakonpolis¹ zeigen einen Rinderkopf (mit den einwärts gebogenen Hörnern der späteren Göttin Bat), der von Sternen umgeben ist. Der gleiche Kopf, stärker mit menschlichen Zügen versehen und ohne die Sterne, begegnet auf beiden Seiten der bekannten Prunkschminktabelle des Königs Narmer als oberer Abschluß, wobei man die Vierzahl (zwei auf jeder Seite) bereits als Hinweis auf die vier Himmelsrichtungen nehmen kann. Die Versuchung ist groß, alle diese Darstellungen auf eine göttliche Kuh zu beziehen, die den ganzen Himmel ausfüllt und die Gestirne trägt. Textliche Belege, wenn auch zunächst spärlich, finden wir dann in den Pyramidentexten des Alten Reiches. So kann man vor allem Pyr. 289 c heranziehen, wo der Verstorbene "in (Var. : auf) der Mehet-weret-Kuh zwischen den beiden Streitenden richtet", wobei schon in den vorangehenden Versen himmlische Gefilde genannt sind und man Mehet-weret mit Sethe² wohl nur auf den Himmel in Kuhgestalt beziehen kann; die übrigen Erwähnungen der Mehet-weret in den Pyr. (508 a, 1059 e nach Neith, 1131 b) sind zu unbestimmt, und vor allem gibt der "Osiris auf der Mehet-weret" Pyr. 1059 e Probleme auf. Obgleich auch die Himmelsgöttin Nut Pyr. 1344 bereits als Kuh vorgestellt ist, scheint der eigentliche Name der Himmelskuh von Anfang an Mehet-weret zu sein, was man als "Große Flut" oder eher noch als "Große Schwimmerin" übersetzen kann³. Nach M. Heerma van Voss⁴ wäre sie "eigentlich der Himmelsozean", aber für eine Urkuh, die dem Wasser entsteigt und diese wässrige Herkunft weiter mit sich trägt, kann man auf eine Parallele bei den Schilluk verweisen⁵; auch die blaubemalte Basis, auf der die Himmelskuh bei S I steht, mag auf diese Verbindung mit dem Urgewässer hinweisen, ebenso die gelegentliche Verbindung der Mehet-weret mit einem Gewässer in den Vignetten zu Tb 71.

In den Sargtexten tritt die Beziehung des Sonnengottes zur Mehet-weret-Kuh deutlich hervor. Sie ist dort seine Mutter, die ihn täglich gebiert (CT IV 244 a = Tb 17, Vers 127), Atum läßt sich nach der Schöpfung auf ihr nieder (CT II 25 e), und sogar Schu ist bereits zwischen Erde und Mehet-weret gedacht, wie in der Illustration unseres Buches (CT II 3 b)⁶.

Im Neuen Reich tritt neben das Hervorgehen Res aus der Mehet-weret-Kuh, das sich der Tote z. B. in der Sonnenlitanei zum Vorbild nimmt⁷, sein Hervorgehen aus der Ihet-Kuh. "Großer, der aus der Ihet hervorkam" rufen ihn Sonnenhymnen an⁸, und in der namenlosen "Kuh, die Re gebar" auf Skarabäen wird man am ehesten auch die Ihet-Kuh erblicken⁹. Als Mutter des Sonnengottes erscheint die Ihet-Kuh noch in den späten Tempeltexten aus Esna (N 368) und wird in anderen Texten der Spätzeit mit verschiedenen Göttinnen (Hathor, Neith, Amaunet) gleichgesetzt¹⁰. Als Ihet-Kuh wird auch die jüngste Darstellung der Himmelskuh im "Livre du Fayoum" bezeichnet, die wir oben in Abb. 5 (S. 85) abgebildet haben.

Für den Ägypter lag es nahe, den Sonnengott als Kind einer Himmelskuh ganz real als Kalb zu sehen und auch darzustellen. "Schönes Kalb aus der Mehet-weret" ruft ihn der Hymnus zur zweiten Tagesstunde an¹¹, und an anderer Stelle wird er als "Kalb aus dem (Urgewässer) Nun" bezeichnet¹², wobei auch der Gedanke an die vollkommene Reinheit mitschwingt, die das Urgewässer spendet. Dabei geht die Vorstellung von Re als Kalb bis auf die Pyramidentexte zurück, in denen er § 1029 c als Kalb der Hesat-Kuh erscheint¹³. Als eine der "östlichen Mächte" ist das Sonnenkalb dann in die Vignette zu Tb 109 aufgenommen und erscheint dort gelegentlich mit den beiden Sykomoren, zwischen denen die Sonne aufgeht.

Die kuhgestaltige Sonnenmutter Ihet tritt als Erscheinungsform verschiedener großer Göttinnen auf, vor allem der Hathor und der Neith. Hathor ist seit den Pyramidentexten mit dem Himmel verbunden¹⁴ und trägt schon in den ältesten sicheren Darstellungen, bei den Triaden des Königs Mykerinos aus der 4. Dyn., die Sonnenscheibe zwischen ihren Hörnern. Im Talkessel von Deir el-Bahari blüht seit der 11. Dyn. der Kult der Hathorkuh, die den verstorbenen König in ihren Schutz nimmt und ihn an ihrem Euter trinkt¹⁵; kuhgestaltige Ammen betreuen das Königskind auch im Bilderzyklus von der göttlichen Geburt Pharaos, der vor allem aus den Tempeln von Deir el-Bahari (Hatschepsut) und Luxor (Amenophis III.) bekannt ist¹⁶.

Als "Ih(et)-Kuh, die Re geboren hat" erscheint dann unter Ramses II. die Göttin Neith¹⁷. Sie ist es auch, die auf dem äußeren Sarkophagdeckel des Merenptah zusammen mit Re in seiner widerköpfigen Nachtgestalt den toten König umsorgt und ihn nach der zugehörigen Inschrift als Himmelskuh auf ihren Rücken und zwischen ihre Hörner nimmt¹⁸, womit das gleich zu besprechende Bild des "reitenden" Sonnenkindes bereits vorweggenommen ist.

Abb. 8. Die kuhköpfige, der Hathor angegliche Meheweret als "Herrin des Himmels und aller Götter" im Grab der Königin Tausret.



Wie die Himmelskuh in unserem Text den altgewordenen Sonnengott auf ihrem Rücken oder zwischen ihren Hörnern zum Himmel trägt, möchte der Verstorbene als ein Verjüngter von ihr täglich mütterlich umsorgt und zum Himmel getragen werden. Rundplastisch ist dieser Wunsch sicher schon in den Kuhköpfen gestaltet,

die bei Thutmosis IV. und Tutanchamun als Beigabe in Königsbegräbnissen erscheinen¹⁹, und in einem späteren Grab im Tal der Könige begegnet die kuhköpfige Mehetweret unter den Schutzgottheiten des Verstorbenen (Abb. 8).

In diesen Zusammenhang gehört die Hereinnahme der Himmelskuh in die bildlichen Gestaltungen des Sonnenlaufes, wie sie in der Ramessidenzeit und in der 21. Dynastie verbreitet sind²⁰, um in Grabmalereien, auf Särgen und Papyri die Hoffnung zu gestalten, daß der Tote an der ständigen Regeneration des Gestirns Anteil hat. Varianten des Motivs zeigen die Sonne zwischen den Hörnern eines Rinderkopfes, der auf einem Sarg in Uppsala durch seine Bemalung mit Sternen deutlich als Bildzeichen der Himmelskuh kenntlich gemacht ist und meist zwischen den beiden Löwen erscheint, die den Horizont verkörpern (Abb. 9). Die Sonne erscheint hier in verschiedenen Gestalten, auch als Kind im Uroboros, und der Rinderkopf mit seinen Hörnern ersetzt das Armpaar, das in anderen Szenen des Sonnenlaufes die Sonne emporhebt, damit sie verjüngt ihren Lauf neu beginnt.

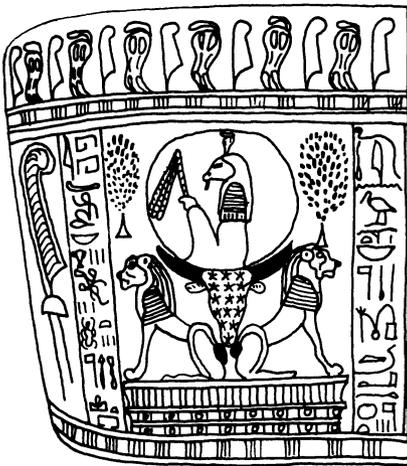


Abb. 9 Sarg Uppsala 228

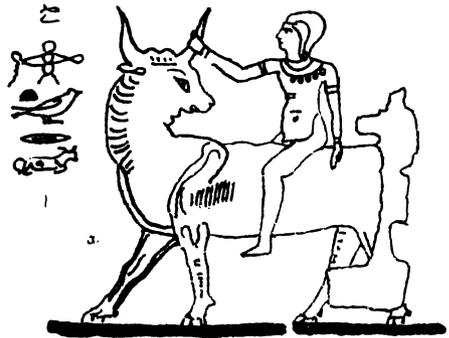


Abb. 10 Das reitende Sonnenkind auf der Mehetweret, Fajum - Papyrus

In der 21. Dyn. wird für die Verbindung Res mit der Himmelskuh ein neues Bildmotiv geschaffen, das dann bis in römische Zeit fortlebt. Nun reitet der Sonnengott als Kind oder falkenköpfiger Gott auf dem Rücken oder auf dem Kopf der Kuh und hält sich an ihren Hörnern fest. Der erste Beleg dafür stammt von einem unveröffentlichten Sarg aus dem großen Fund von Deir el-Bahari²¹; danach begegnet das

Motiv im Hibistempel, den Dareios I. in der Oase el-Charge errichtet hat²², und unter Kleopatra VII. auf einem Architrav im Month-Tempel von Armant, wo sie überdies im Bildzyklus der göttlichen Geburt Pharaos auch ihren Sohn Caesarion nochmals dem Schutz kuhköpfiger Ammen anvertraut²³; die Himmelskuh mit dem falkenköpfigen Sonnengott ist dort wieder die Ihet-Kuh, "die Re geboren hat". Im Fajumpyrus ist es die Kuh Mehet-weret, auf der das nackte Sonnenkind reitet (Abb. 10), und auf einem Ring aus hellenistischer Zeit erscheint das reitende Sonnenkind neben dem vierköpfigen Sonnenwidder und dem Sonnengott in seiner Sykomore²⁴.

Auf dieses späte Bildmotiv weist neben dem Text vom Sarkophagdeckel König Merenptahs, den wir S. 97 erwähnten, bereits eine Formulierung im Tempel Ramses' II. in Abydos voraus, wo der König Kind werden möchte "wie Re auf der Mehet-weret-Kuh (Buch der Anbetung II 48 Nr. 61). Dort ist die Aussage unseres Mythos, wonach der altgewordene Sonnengott am Ende seiner Herrschaft von der Himmelskuh in die luftige Höhe entrückt wird, zu der Vorstellung aktualisiert, daß die kosmische Kuh bei jedem Sonnenaufgang den verjüngten, wieder zum Kind gewordenen Gott und entsprechend auch den Verstorbenen auf ihren Hörnern zum Himmel emporhebt. In den späten, bereits dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert angehörenden Tempeltex-ten von Esna spielt dieser Vorstellungskreis um die Himmelskuh mit dem Sonnenkind noch einmal eine wichtige Rolle, dort wird Mehet-weret als Form der Neith sogar zur Schöpferin des Alls²⁵. Und es ist bezeichnend, daß das jüngste Denkmal eines römischen Kaisers als Pharaos, das wir kennen - eine Stele mit den Kartuschen des Maximinus Daia (305-313 n. Chr.) - , der Verehrung der göttlichen Ihet-Kuh gilt²⁶, so wie am vorgeschichtlichen Beginn der ägyptischen Religion als älteste sichere Gottesdarstellung der Rinderkopf mit den Sternen steht.

So zieht sich durch die ganze ägyptische Religionsgeschichte die Vorstellung einer gewaltigen Kuh, die den Himmel völlig ausfüllt, wie im neuägyptischen Märchen von Wahrheit und Lüge eine Kuh beschrieben ist, deren Kopf so breit wie das Niltal ist, so daß ihr eines Horn auf dem Westgebirge, das andere auf dem Ostgebirge aufruh²⁷. In dieser Himmelskuh, die mit wechselnden Namen, aber überwiegend Mehet-weret genannt wird, verkörpern sich kosmische Kräfte, welche die Sonne in ihrem Kreislauf vorantreiben und zugleich dem Menschen zu jenseitigem Wiederaufleben verhelfen.

¹ E. M. Burgess und A. J. Arkell, JEA 44, 1958, 6-11 mit pl. IX zur Schale; von der oft abgebildeten Palette eine gute Photographie bei H. Asselberghs, Chaos en beheersing, Leiden 1961, pl. LXIII Afb. 118. Der häufigen Deutung auf Hathor widerspricht die Form des Gehörns. - ² K. Sethe, Übersetzung und Kommentar zu den altägypt. Pyramidentexten I, S. 337. - ³ Zur Mehet-weret allgemein L. Kákosy, in: LÄ IV 3 f., dort "Große Schwimmerin" als späte Umdeutung. - ⁴ De oudste versie van Dodenboek 17a, Leiden 1963, S. 72. - ⁵ H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikan. Völker, Berlin 1936, S. 214 (ibid. auch eine Urkuh bei den Zulu). - ⁶ Weitere Stellen aus den CT bei Kákosy, LÄ IV 4 Anm. 5, vgl. auch zu Spruch 407 f. Ramadan el Sayed, Revue d'Egyptologie 26, 1974, 73-82. - ⁷ Buch der Anbetung I 179 f., vgl. II 138 und zur Ihet-Kuh allgemein L. Kákosy, in: LÄ III 124 f. - ⁸ Assmann, LL S. 204 (30) mit Anm. 65 und Assmann, ÄHG 22 C, Vers 1. - ⁹ E. Hornung, E. Staelin u. a., Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen, Mainz 1976, Nr. 637 und 638, sinngemäß auch Nr. 231 aus der Zeit der Hatschepsut: Re als "Kind der (Ihet-)Kuh". - ¹⁰ R. A. Parker, J. Leclant und J.-C. Goyon, The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak, Providence 1979, S. 64 Anm. 42. Dort auch eine spätere Parallele (Taharka, 25. Dyn.) zur Formulierung der Sonnenhymnen. - ¹¹ Assmann, ÄHG 2, Vers 12. - ¹² Assmann, LL S. 284, Vers 10 nach 5. - ¹³ Weitere, unbestimmte Belege Pyr. 225 b und 1865. - ¹⁴ Sch. Allam, Beiträge zum Hathorkult (MÄS 4, 1963), S. 99 ff., wobei die "Hathorköpfe" der Vor- und Frühgeschichte (vgl. oben Anm. 1) deutlich eine andere Gottheit meinen, nach der Gestalt ihrer Hörner. - ¹⁵ O. Keel, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter (OBO 33, 1980), S. 75-82. - ¹⁶ H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs (ÄgAbh 10, 1964). Zur Rolle der Isis-Hesat-Kuh bei der realen Geburt des Königs und ihren Wiederholungen (Krönung, Jubiläen, Neugeburt des Toten) J. Bergman, Isis-Seele und Osiris-Ei, Uppsala 1970, S. 28. - ¹⁷ W. Helck, Die Ritualszenen auf der Umfassungsmauer Ramses'II. in Karnak (ÄgAbh 18, 1968), Bild 13, S. 17. - ¹⁸ J. Assmann, MDIK 28, 1972, 59 (11) mit Vers 11 und 23 der Inschrift, dazu Anm. 26 Belege für Neith als Himmelskuh und Mutter der Sonne in der Spätzeit. - ¹⁹ F. Abitz, Statuetten in Schreinen als Grabbeigaben (ÄgAbh 35, 1979), S. 108-110, mit Hinweis auf die gelbe oder goldene Bemalung, wie bei unserer Himmelskuh. - ²⁰ E. Hornung, Die Tragweite der Bilder: Altägypt. Bildaussagen, in: Eranos Jahrbuch 48-1979, 183-237 und ders., MDIK 37, 1981, 222 f. zu einer Sonnenlauf-Darstellung mit vier Kühen auf dem zweiten der Tutanchamun-Schreine. - ²¹ A. Niwiński, Studies on the Decoration of the Coffins of the Priests of Amun from Thebes, Diss. Warschau 1978 (noch ungedruckt), Abb. 231 nach dem Sarg Kairo JdE 29675; der Gott ist hier falkenköpfig und sitzt zwischen den Hörnern, die er mit beiden Händen faßt. - ²² The Temple of Hibis III, New York 1953, pl. 3 Reg. VII; dazu ein Text über Mehet-weret als Urgewässer, in welchem Re umherschwimmt und die Hörner der Ihet-Kuh ergreift, vgl. J. Zandee, ZÄS 101, 1974, 72. - ²³ C. R. Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien IV 59 c, die Ihet-Kuh ibid. 61 g. - ²⁴ S. Gabra, ASAE 44, 1944, 173-178 mit pl. XV. - ²⁵ Esna V 268 ff. - ²⁶ J. Capart, CdE 15, 1940, 48 Fig. 2. - ²⁷ Übersetzung bei E. Brunner-Traut, Altägypt. Märchen, Nr. 6, vgl. auch A. H. Gardiner und P. C. Smither, JEA 27, 1941, 158 f.

Exkurs D: Zeit und Ewigkeit

Zu den Illustrationen des Buches gehört die Darstellung des Götterpaares Neheh und Djet an den Himmelsstützen (oben S. 86 Abb. 6); sie sind nach der Beischrift zum Bild die "beiden großen Götter", deren Name der Tote kennen soll (Vers 309). Es ist die älteste Darstellung des Götterpaares, die wir besitzen, weitere Darstellungen finden sich in thebanischen Beamtengräbern der Ramessidenzeit, auf Bildpapyri der 21. Dyn. und im ptolemäischen Tempel von Edfu.

Im Grab des Neferabet (Theben 5, wohl 19. Dyn.)¹ werden die liegenden Mumien des verstorbenen Ehepaares von den hockenden Göttergestalten Neheh und Djet eingerahmt, die auf den Knien jeder eine Lampe mit drei Dochten halten, also bildhaft die "ewige" Totenwache verkörpern, auf ewig alle Gefahren von den Abgeschiedenen fernhalten. In den beiden Gräbern aus der 20. Dyn. Nr. 158 (Tjanefer)² und Nr. 222 werden Neheh (als männlicher Gott) und Djet (schlangenköpfige ? weibliche Gottheit) vom Verstorbenen angebetet, wobei Neheh als Gestalt des Schöpfergottes Ptah, Djet als "Herrin des Westens", also des Totenreiches erscheint. Assmann hat auf diese Szene hingewiesen und den zugehörigen Hymnus an das Götterpaar mitgeteilt und besprochen³.

Auf dem Bildpapyrus des Chonsumes in Wien⁴ erscheinen inmitten der Szene des Sonnenlaufes drei Götterstandarten, von denen die beiden ersten einen hockenden Gott mit erhobenen Armen tragen, also in Gestalt der Hieroglyphe Heh. Der erste, mit dem Zeichen für "Jahr" auf dem Haupt, verkörpert die "Millionen Jahre" der Schöpfung und des Sonnenlaufes; da er männlich ist, kann er keine Verkörperung des weiblichen "Jahres" (Renpet) sein. Dem zweiten ist als Name Neheh beige-schrieben. Auf dem dritten Tragholz befindet sich keine Götterfigur, sondern nur der Name Djet - eine bezeichnende Differenzierung, bei der Djet gegenüber Neheh als gestaltlos erscheint. In einem anderen Bildpapyrus⁵ erscheinen Neheh und Djet beide als männliche Gottheiten inmitten anderer Götter und sind nur durch die beigeschriebenen Namen gekennzeichnet. Männlich sind beide auch in Edfu dargestellt⁶: Djet als Form des Osiris, Neheh falkenköpfig als Sonnengott; beide schenken dem König "Zeit und Ewigkeit".

In dem Hymnus aus den Gräbern 158 und 222 heißen die beiden Götter unter anderem "Die den Himmel fest sein ließen (smn) auf seinen Stützen, die den Himmel schufen (jrj) und ihn an den Enden befestigten, um die Ba's der Götter in ihn hineinzusetzen". Diese Formulierung gibt eine deutliche Anspielung auf Funktionen, die Neheh und Djet in der Darstellung unseres Buches haben, wobei der begleitende Text in Vers 275 bereits Formulierungen des Hymnus gebraucht und danach die Aussage über die Ba's der Götter ausführlicher gestaltet; über Neheh und Djet wird in unserem Text dagegen wenig gesagt, sie stehen aber in Vers 276 für die gesamte zeitliche Erstreckung des Sonnenlaufes. Für die Erschaffung oder Befestigung des Himmels zugunsten der Götter-Ba's führt Assmann⁷ weitere Parallelen an, die von ramessidischen Papyri bis zu den Tempelinschriften von Esna reichen und letztlich wohl alle auf das Buch von der Himmelskuh zurückgehen.

Aber bereits in einer Spruchfolge der Sargtexte, in der "Schu-Theologie" der Sprüche 75 bis 81, geht es um den Himmelsträger Schu, seinen Ba und seine Gleichsetzung mit Neheh und Djet. Der Spruch 75, auf ungewöhnlich vielen Särgen bezeugt (21 Versionen!) und offenbar besonders beliebt, ist ein "Spruch vom Ba des Schu" und läßt den Verstorbenen in der Rolle dieses Götter-Ba auftreten⁸. In Spruch 76 ruft der Tote als Schu die acht Heh-Götter an ("die Schu geschaffen hat aus dem Ausfluß seines Körpers": CT II 1 b), damit sie ihn unterstützen; er hat Geb unter seinen Füßen, Nut in die Höhe gehoben, und steht nun als Himmelsträger zwischen der Erde und der Mehet-weret-Kuh (CT II 2 c-3 b) - also im Keim bereits die Situation, die im Buch von der Himmelskuh ausführlicher beschrieben und bildlich gestaltet ist, nur daß die Motive der Rebellion der Menschen und der Entrückung des Sonnengottes noch fehlen.

Im Spruch 78 der Sargtexte⁹ werden schließlich Schu mit Neheh (CT II 22 a) und seine Schwester Tefnut mit Djet (II 23 c) gleichgesetzt, und beide treten auch in Spruch 80 als unser Götterpaar "Zeit und Ewigkeit" auf (II 28 d)¹⁰. Indirekt werden schon hier Neheh und Djet als Stützen des Himmels gesehen, wie in der Illustration des Kuhbuches. Als die unabsehbare Erstreckung der Zeit garantieren sie die Stabilität des Universums und den Bestand der Herrschaft Pharaos - seine Denkmäler sollen ja wie der Himmel dauern, seine Lebenszeit soll die der Sonne oder die des Himmels sein, wie es in häufigen Wünschen für den König immer wieder formuliert wird¹¹; seit Ramses II. wird jedem ramessidischen König am Eingang seines Gra-

bes vom Sonnengott verheißen "Millionen von Jahres auf dem Thron des Horus der Lebenden" zu verbringen, und wenn Hathor im Großen Säulensaal von Karnak König Sethos I. "die Jahre des Re und die wsw von Schu und Tefnut" überweist¹², so mag in dem wsw nicht nur allgemein "Macht", sondern auch eine konkrete Anspielung auf Schu und Tefnut = Neheh und Djet als Stützen des Himmels mitschwingen.

Auf eine ausführliche Diskussion der Begriffe Neheh und Djet brauchen wir hier nicht einzutreten, sondern verweisen auf die unten genannte Literatur, die den Leser in die Problematik einführt. Zeit ist für den Ägypter auch jenseits des Todes verfügbar, den Verstorbenen wird immer wieder eine neue Lebenszeit "zugemessen", aber auch die Götter haben ihre festgesetzte Zeit. Neheh und Djet stellen, zusammengenommen, den gesamten Vorrat an Zeit dar, welcher der Welt zur Verfügung steht, sie fallen mit der Dauer des Seins zusammen und können in ihrer unabsehbaren Erstreckung von "Millionen Jahren" auch als "Ewigkeit" gesehen und übersetzt werden. Wie Schu den Luftraum zwischen Himmel und Erde ausfüllt und den Lebenshauch entstehen läßt, so erfüllen Neheh und Djet, wie es das Bild andeutet, die ganze Welt und lassen die Lebenszeit, die meßbaren Zeiteinheiten, aus sich hervorgehen. Ist dieser Vorrat einmal zu Ende, dann bricht die Struktur der Welt zusammen, fällt der Himmel herab und endet der Sonnenlauf, der einst zwischen den Hörnern der Himmelskuh begonnen hat. Im zeitlichen Umkreis unseres Textes, unter Tutanchamun, sind Neheh und Djet als Dauer des Sonnenlaufes definiert worden¹³, der seinerseits die definierte, meßbare Zeit hervorbringt¹⁴. Neheh und Djet sind die "Lebenszeit des Re", die immer wieder dem König gewünscht wird. So stützen sie den Himmel, der die Sonne trägt, bis an das Ende der Zeit.

Allgemeine Diskussion der Problematik bei J. Assmann, *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten* (Abh. Heidelberger Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse 1975 Nr. 1) und E. Hornung, *Zeitliches Jenseits im alten Ägypten*, in: *Eranos Jahrbuch 47-1978*, S. 269 bis 307; dazu noch L. Kákosy, *Einige Probleme des ägypt. Zeitbegriffes*, *Oikumene* 2, 1978, 95-111.

¹ J. Vandier, *La tombe de Nefer-Abou*, Kairo 1935, pl. 20 f.; S. Schott, *ZÄS* 73, 1937, 19 f. (dort auch Hinweis auf vier lampentragende Stützgötter des Himmels). - ² K. C. Seele, *The Tomb of Tjanefer at Thebes*, Chicago 1959, pl. 21). - ³ *Zeit und Ewigkeit* S. 37-41 mit Anm. 128. - ⁴ A. Piankoff und N. Rambova, *Mythological Papyri*, New York 1957, No. 16. - ⁵ *Ibid.* No. 11, Chonsurenep (Kairo). - ⁶ *Edfou III* 334 f. und pl. LXXXI, dazu L. Kákosy, *Oikumene* 2, 1978, 103 f. - ⁷ *Zeit und Ewigkeit* S. 38 Anm. 129. - ⁸ Übersetzung und Kommentar von J. Zandee, *ZÄS* 97, 1971, 155-162; 98, 1972, 149-155; 99, 1972, 48-63; zu Spruch 76 *ibid.* 100, 1973, 60-71. - ⁹ *Ibid.* 100, 1973, 141-144.

¹⁰ Ibid. 101, 1974, 62–79. Vgl. zu dieser Funktion und zu einer weiteren Verbindung mit Anch und Uas als Stützen E. Winter, Untersuchungen zu den ägypt. Tempelreliefs der griech.-röm. Zeit, Wien 1968, S. 86 f. - ¹¹ Belege für solche Königswünsche bei B. Birkstam, Boreas 6, 1974, 23. - ¹² L. - A. Christophe, BIFAO 49, 1950, 159 (g); mit Femininendung heißt wsw auch "Pfahl"! - ¹³ Assmann, Zeit und Ewigkeit S. 11 Anm. 7. - ¹⁴ Ibid. S. 49 f. zahlreiche Belege.

Abkürzungen

Abh.	Abhandlungen
ÄgAbh	Ägyptologische Abhandlungen, Wiesbaden 1960 ff.
Amduat	E. Hornung, Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes, 3 Bde (ÄgAbh 7 und 13, 1963–1967).
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Kairo 1900 ff.
Assmann, ÄHG	J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich und München 1975.
Assmann, LL	J. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik, I (MÄS 19, 1969).
Beiträge Bf	Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde, Kairo 1926 ff.
BIFAO	Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, Kairo 1901 ff.
Buch der Anbetung	E. Hornung mit A. Brodbeck, Das Buch der Anbetung des Re im Westen, 2 Bde (Aegyptiaca Helvetica 2 und 3), Genf 1975–1976.
Buch von den Pforten	E. Hornung mit A. Brodbeck und E. Staehelin, Das Buch von den Pforten des Jenseits, 2 Bde (Aegyptiaca Helvetica 7 und 8), Genf 1979 und im Druck.
CdE	Chronique d'Égypte, Brüssel 1926 ff.
CT	A. de Buck, The Egyptian Coffin Texts, 7 Bde, Chicago 1935–1961.
Det.	Determinativ(e)
Dyn.	Dynastie
Edfou	De Rochemonteix und E. Chassinat, Le Temple d'Edfou, 14 Bde, Kairo 1897–1934.
Esna	S. Sauneron, Esna, 5 Bde, Kairo 1959–1969.
Hornung, EuV	E. Hornung, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971.
JEA	Journal of Egyptian Archaeology, London 1914 ff.

LÄ	Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1975 ff.
MÄS	Münchener Ägyptologische Studien, Berlin und München 1962 ff.
MDIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo (bis 1944: Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo), Berlin, Wiesbaden und Mainz 1930 ff.
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis, Freiburg und Göttingen 1973 ff.
OMRO	Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, Leiden 1920 ff.
Pap.	Papyrus
Pyr.	Pyramidentexte nach K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte, 4 Bde, Leipzig 1908-1922.
Tb	Totenbuch, vgl. E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, Zürich und München 1979, mit weiteren Hinweisen.
TSBA	Transactions of the Society of Biblical Archaeology, London.
UGÄA	Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Leipzig und Berlin 1896 ff.
Urk.	Urkunden des ägyptischen Altertums, Leipzig und Berlin 1903 ff.
Wb	Wörterbuch der ägyptischen Sprache, hrsg. von A. Erman und H. Grapow, Leipzig und Berlin 1926-1963.
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig und Berlin 1863 ff.

(Für Abkürzungen nur mit dem Verfassernamen und für die Abkürzung der Textversionen siehe S. XI und XII).

Konkordanz

zu der vorliegenden Ausgabe und Ch. Maystre, BIFAO 40, 1941, 58 - 108

Maystre Seite... ist hier Seite... (Vers...)

58	1	(1 - 5)	84	15 - 16	(181 - 189)
59	1	(5 - 11)	85	16	(190 - 194)
60	1 - 2	(11 - 17)	86	16 - 17	(194 - 198)
61	2	(17 - 23)	87	17 - 18	(198 - 204)
62	3	(23 - 29)	88	18 - 19	(204 - 209)
63	3 - 4	(29 - 34)	89	19	(209 - 214)
64	4	(34 - 41)	90	19 - 20	(214 - 218)
65	4 - 5	(41 - 47)	91	20 - 21	(218 - 221)
66	5	(48 - 54)	92	21	(221 - 225)
67	5 - 6	(54 - 60)	93	21 - 22	(225 - 231)
68	6	(60 - 65)	94	22 - 23	(232 - 237)
69	6 - 7	(65 - 71)	95	23	(237 - 241)
70	7	(72 - 77)	96	23 - 24	(241 - 246)
71	7 - 8	(77 - 82)	97	24	(246 - 250)
72	8	(83 - 88)	98	24 - 25	(250 - 259)
73	8 - 9	(89 - 95)	99	25	(259 - 268)
74	9	(95 - 102)	100	25 - 26	(268 - 272)
75	9 - 10	(102 - 107)	101	26	(272 - 276)
76	10 - 11	(107 - 113)	102	26	(276 - 279)
77	11	(113 - 126)	103	26 - 27	(280 - 287)
78	11 - 12	(126 - 134)	104	27	(287 - 296)
79	12 - 13	(134 - 142)	105	28	(296 - 305)
80	13	(143 - 149)	106	28 - 29	(306 - 311)
81	13 - 14	(150 - 160)	107	29	(311 - 319)
82	14 - 15	(160 - 171)	108	29 - 30	(319 - 330)
83	15	(171 - 180)			

(Gelegentlich wird auch nach den Zeilen der Version von Sethos I. zitiert, die in unseren Text eingetragen sind).

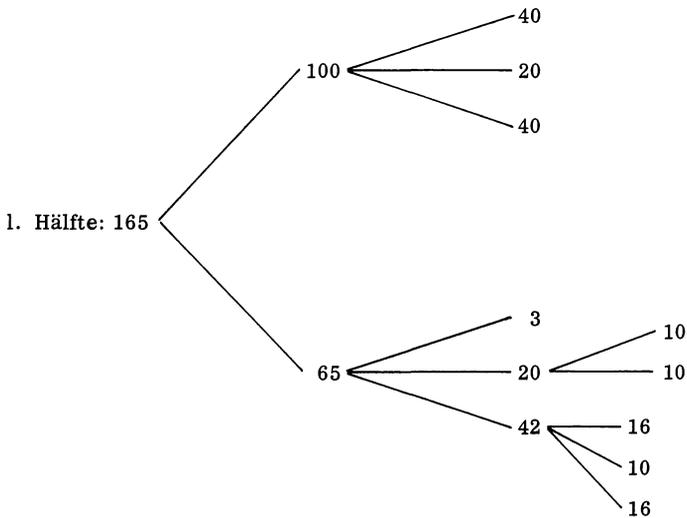
Gerhard Fecht

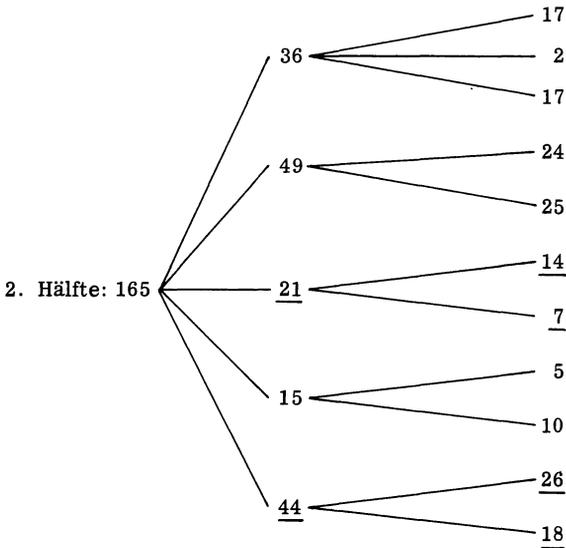
Metrische Umschreibung
mit Anmerkungen zum Verständnis
von Metrik und Aussage

Die Gesamtzahl der Verse ist 330, offensichtlich gemeint als das Dreifache der Zahl des idealen Lebensalters: 110.

Die erste Gliederung ist eine Zweiteilung in zweimal 100 + 65 Verse. Diese zweifache Aufteilung von 165 Versen in 100 + 65 ist jeweils unterschiedlich realisiert, wie im einzelnen unten ausgeführt.

Die genannten und einige weitere Schritte der Gliederung seien in einem Schaubild dem Text vorangestellt:





Von den Gliederungseinheiten der zweiten Hälfte sind diejenigen, die auf Grund inhaltlicher Sonderstellung den Teil '65' konstituieren, unterstrichen; die inhaltlich gleichfalls zusammengehörigen nichtunterstrichenen Gliederungseinheiten konstituieren den Teil '100'.

Vorbemerkung zur Umschreibung

Die Umschreibung gibt grundsätzlich den Text aus dem Grab Sethos' I. (S I). Die Ineinanderarbeitung sachlich voneinander abweichender Textzeugen ergäbe einen Phantasiertext, wie er nie existiert hat. Ausgenommen von dieser Regel sind Verbesserungen auf Grund von Paralleltexten und entsprechende Ergänzungen von bei S I zerstörten Textteilen. Ergänzungen, die als sicher beurteilt werden, sind um der leichteren Lesbarkeit willen in der Umschreibung auch nicht durch Klammern gekennzeichnet. Die Kontrolle am Hieroglyphentext ist ja hier einfach gemacht.

Die Umschreibung in Konsonanten ist grundsätzlich historisch - alles andere ist in sich widersprüchlicher, als viele Ägyptologen ahnen -, aber nicht dogmatisch im Sinne der Darstellung des jeweils ältest greifbaren Konsonantenbestandes. Wenn also z.B. in der Umschreibung bei Verben III. j dieses j ausgeschrieben ist, so ist damit kein Hinweis auf die tatsächlich bei S I stehende hieroglyphische Schrei-

bung verbunden, sondern allein der Hinweis auf die grammatische Struktur des Verbs.

Unnötig im Stil des späteren Neuen Reiches gesetzte Hieroglyphen, - zumal, aber nicht allein, im Endteil von Wörtern, - wie z. B. j, w, t, "sitzender Mann", sind vielfach ohne Hinweis weggelassen. Doppelschilfblatt wird als jj transliteriert selbst an solchen Stellen, wo niemals Geminierung gesprochen gewesen sein kann. Ich halte das für das bessere Verfahren angesichts noch hie und da vorhandener Ungewißheiten der historischen Lautlehre.

Das euphemistische ḥftjw in V. 4 ist mit umschrieben.

1. 165 (100 + 65) Verse: Rē^c ist Herrscher auf Erden und begibt sich schliesslich resigniert an den Himmel.

1.1 100 (40 + 20 + 40) Verse: Niederschlagung des Aufstands der Menschen gegen Rē^c, der sich noch nicht von der Erde zurückzieht. Errettung des Restes der Verschwörer durch Rē^c.

1.1.1 40 (9 + 31) Verse: Menschenverschwörung und Götterrat.

1.1.1.1 9 (3 + 6) Verse: Verschwörung gegen den gealterten Rē^c, von ihm durchschaut.

}	3	2 ḥpr-swt-wbn-R ^c w nṯr-ḥpr-ds.f ^(a)	1	
		2 m-ḥt-wnn.f m-njswjtt	2	
		3 rmtw nṯrw m-jḥt-w ^c tj(t) ^(b)	3	
	6	4	3 wn.jn-rmtw ḥr-k3t-mdwt r-ḥftjw-R ^c w	4
			3 jst-r.f-ḥm.f- ^c .-w.-s.-j3wjw qsw.f m-ḥd ^(c)	5
		2	2 ḥ ^c .f m-nbw	6
			2 šnj.f m-ḥsbd-m3 ^c	7
			2 wn.jn-ḥm.f ḥr-sj3-mdwt	8
			2 ntj-k3.tw-r.f jn-rmtw	9

1.1.1.2 31 (12 + 7 + 12) Verse: Götterrat, Nun empfiehlt Einsatz des 'Auges'.

1.1.1.2.1 12 (7 + 5) Verse: Rē^c veranlasst die Einberufung des Götterrats. Er denkt an Rückzug in das Nun-Urgewässer, er will sich das raten lassen.

}	7	2 dd.jn-ḥm.f- ^c .-w.-s. n-ntjw-m-ḥtw.f	10
		2 njs-mj-n.j r-jrt.j	11
		2 r-šw Tfnwt	12
		2 Gbb Nwt	13

12	3	2	hn ^c -jtjw m ³ wwt	14			
		2	wnnjjw-hn ^c . j jst-wj-m-nwnw	15			
		3	hn ^c -gr-n ^r . j Nwnw jnn. f-šntjjw. f-hn ^c . f	16			
	5	2	jnn. k-st m-ktkt [ⓓ]	17			
			jm-m ³ -rmtw jm-w ^c r-jb. sn	18			
		3	jjj. k-hn ^c . sn r-hwt- ^c 3t dd. sn-s ^h rw. sn-drjw	19			
			2	jwj. j m-nwnw [ⓔ]	20		
			2	r-bw h ^p r. n. j-jm	21		
	1. 1. 1. 2. 2 7 (1 + 6) Verse: Der Götterrat tritt zusammen.						
	31	7	6	2	jn. jn. tw-nn-n-n ^r w [h ^r - ^c wj]	22	
				4	2	[^c h ^c . jn] ?-nn-n-n ^r rw-jpn h ^r -gs. fj	23
					2	h ^r -dhn-t ³ m-b ³ h. f	24
2					dd. f-mdwt. f m-b ³ h-jtj-smsw	25	
2					jrj-rmtw njswt-rh ^j jt	26	
2				dd. jn. sn h ^f t-h ^m . f	27		
2			mdw-n. n r-s ^d m. t. n-st	28			
1. 1. 1. 2. 3 12 (6 + 6) Verse: Rede des unentschlossenen Rē ^c an Nun und dessen Antwort mit dem Hinweis auf das 'Auge'.							
12		6	4	2	dd. jn-R ^c w n-Nwnw	29	
				2	n ^r -smsw h ^p r. n. j-jm. f	30	
				2	n ^r w tpjw- ^c w	31	
				3	m ^t n-rmtw h ^p rw-m-jrt. j k ³ . n. sn-mdwt-r. j	32	
	2		2	dd. w-n. j jrjw. t ⁿ -r. s	33		
			3	m ^t n-wj-h ^h j. j n-sm ³ . n. j-st r-s ^d m. t. j-dd. tj. t ⁿ -r. s	34		
	6	2	2	dd. jn-h ^m n-Nwnw	35		
			2	z ³ . j R ^c w	36		
		4	2	n ^r ^c 3-r-jrj-sw	37		
			2	smsw r-qm ³ jjw-sw	38		
			2	h ^m sj-st. k wrr-s ^d . k	39		
			2	jw-jrt. k r-w ³ jjw-jm. k [ⓕ]	40		

1. 1. 2 20 (8 + 4 + 8) Verse: Sieg über die Menschen.

1. 1. 2. 1 8 (3 + 5) Verse: Dem nun zum Ausharren bewegten Rē^c wird empfohlen, sein 'Auge' als Hathor die Menschen schlagen zu lassen, die in die Wüste geflohen sind.

8	3	2	dd. jn-h ^m n-R ^c w	41
		2	m ^t n-st-w ^c r(w) r-h ³ st	42
		2	jbw. sn-s ^d w h ^r -dd(w). j-n. sn	43
	5	2	dd. jn. sn h ^f t-h ^m . f	44
			jmj-šm-jrt. k *h ^w j ? . s-n. k-st	45
		3	w ³ w m-d ^w w	46
			nn-jrt h ⁿ t(t)-jm. s r-hwt-n. k-st	47
			h ³ j. s m-H ^w h ^r w	48

1.1.2.2 [4] (2 + 2) Verse: Siegreiche Rückkehr der Hathor.

20	{	3 jwj. jn-r. f-nṛrt-tn sm³. n. s-rmtw hr-ḥ³st	49
		2 dd. jn-ḥm n-nṛ-pn	50
		3 jjj-wj m-ḥtp Ḥwthrw	51
		3 jrjt n-jrjw jjj. n. j-r. s	52

1.1.2.3 [8] (3 + 5) Verse: Subsumierendes Zwiesgespräch zwischen Hathor und Rē^c,
Entstehung der Sachmet.

8	{	2 dd. jn-nṛt-tn ḥḥ. k-n. j [Ⓞ]	53
		3 {	54
		2 jw-sḥm. n. j m-rmtw	54
		2 jw-ndmw hr-jb. j	55
		2 dd. jn-ḥm n-R ^c w	56
		3 jw. j-r-sḥm-jm. sn m-njswt m-s ^c ndw-st	57
		5 {	58
		3 ḥpr-Sḥmt-pw šbbt nt-grḥ	58
		3 {	59
		2 r-rhnt hr-snf. w	59
2 š³ ^c m-ḥnn-njswt	60		

1.1.3 [40] (26 + 14) Verse: Rettung des Restes der Menschen.

1.1.3.1 [26] (8 + 8 + 10) Verse: Rē^c bereitet die Täuschung der Hathor.

1.1.3.1.1 [8] (3 + 5) Verse: Rē^c lässt Boten kommen und sie aus Elephantine roten Ocker holen.

8	{	3 {	61
		3 dd. jn-R ^c w njsw-mj-n. j wpwtjw	61
		2 ḥ³ḥw sjnw [Ⓢ]	62
		3 zhz. sn (m) -šwjt n-ḥt	63
		2 jnj. jn. tw-nn-n-wpwtjw hr- ^c wj	64
		5 {	65
		2 dd. jn-ḥm n-nṛ-pn	65
		2 š³ sḥw r-šbw	66
		3 jnj. w-n. j djdj r-wrj	67
		2 jnj. jn. tw-n. f nn-n-djdj	68

1.1.3.1.2 [8] (4 + 4) Verse: Herstellung und Besichtigung des rot gefärbten Bieres.

26	{	2 rdj. jn-ḥm [Ⓛ] n-nṛ-pn- ^c ³	69
		4 {	70
		3 ḥnzktj ntj-m-Jwnw hr-nd-djdj-jpn	70
		3 jst-gr-ḥmw ^t hr-tš³-jtj r-ḥnqt	71
		2 rdj. jn. tw-djdj-jpn hr-šbbt-tn	72
		4 {	73
		3 wn. jn. ⟨s⟩ mj-snf n-rmtw	73
		2 jrj. jn. tw-sḥw-ḥ³w-hbnwt ⟨n⟩-ḥnqt [Ⓛ]	74
		3 jwj. jn-r. f-ḥm n-nzwbjt (R ^c w)	75
		2 ḥn ^c -nṛw-jpn r-m³³-nn-n-ḥnqt	76

1.1.3.1.3 [10] (4 + 2 + 4) Verse: Rē^c lässt das rote Bier ausgießen, um
die Menschen zu retten vor der blut-
dürstigen Göttin.

{	3 jst-ḥd-t³ n-sm³-rmtw jn-nṛt	77
	2 m-sww. sn [Ⓚ] nw-ḥntjtt	78

10	4	2 <u>dd. jn-ḥm n-R^cw</u>	79
		2 <u>nfr-wj-st jw. j-r-mkt-rmtw-ḥr. s</u>	80
	2	2 <u>dd. jn-R^cw f3jj. w-mj-st</u>	81
		2 <u>r-bw dd. n. s-sm3. j-rmtw-jm</u> (k ²)	82
	4	3 <u>hp. jn-ḥm n-nzwbjt (R^cw)</u>	83
		2 <u>m-nfrw-grḥ r-rdjt-stj. tw-nn-n-sdrwt</u>	84
		3 <u>wn. jn-3ḥwt ḥmtw-šzpw-nt ḥr-mḥ-m-mw</u> (1)	85
		3 <u>m-b3w n-ḥm n-nṯr-pn</u>	86

1. 1. 3. 2 [14] (4 + 4 + 6) Verse: Gelingen der Überlistung der Göttin durch Rē^c; Folgen für den Hathor-Kult.

1. 1. 3. 2. 1 [4] (2 + 2) Verse: Trunkene Milde der Göttin.

4	2	2 <u>šm. jn-nṯrt-tn</u> (m) m-dw3w (-dw3w) (n)	87
		2 <u>gmj. n. s-nn ḥr-mḥt</u>	88
	2	3 <u>nfr. jn-ḥr. s-jm wn. jn. s ḥr-zwr</u>	89
		2 <u>nfr(w) ḥr-jb. s</u>	90

1. 1. 3. 2. 2 [4] (1 + 2 + 1) Verse: Trunkene Heimkehr, Empfang, Entstehung der J3mjjt.

14	4	3 <u>jjj. n. s tḥj. tj n-sj3. n. s-rmtw</u>	91
		3 <u>dd. jn-ḥm n-R^cw n-nṯrt-tn</u>	92
		3 <u>jjj-wj m-ḥtp J3mjjt</u>	93
		2 <u>ḥpr-nfrwt m-J3mw</u>	94

1. 1. 3. 2. 3 [6] (3 + 3) Verse: Weitere Folge für den Hathor-Kult.

6	3	3 <u>dd. jn-ḥm n-R^cw n-nṯrt-tn</u>	95
		3 <u>jrjw-n. st sdrwt m-jtrw-rnpt</u>	96
		2 <u>jp{n}. w. st r-ḥmwt. j ?</u>	97
	3	2 <u>ḥpr-jrt-sdrwt-pw m-jpt-ḥmwt</u>	98
		2 <u>ḥ3b n-Ḥwthrw</u>	99
		2 <u>jn-rmtw-nb dr-hrww-tpj</u>	100

1. 2 [65] (3 + 20 + 42) Verse: Rē^c begibt sich resigniert an den Himmel; Schöpfungstaten in diesem Zusammenhang.

1. 2. 1 [3] Verse: Entstehung von Pein als Vorspiel (?) zur Resignation des Rē^c (2).

3	3 <u>dd. jn-ḥm n-R^cw n-nṯrt-tn</u>	101
	3 <u>jn-jw-mr n-hh n-mr</u>	102
	2 <u>ḥpr. ḥr-tr-pwj ? n ? -mr</u>	103

1. 2. 2 [20] (10 + 10) Verse: Weggang Rē^c's auf der Nut-Kuh zum Himmel.

1. 2. 2. 1 [10] (3 + 3 + 4) Verse: Müdigkeit und Zorn des Rē^c; Götterzuspruch; Schwäche und Resignation des Rē^c.

10	3	3 dd. jn-ḥm n-R ^c w ʿnḥ-n. j	104	
		{	3 jw-jb. j-wrdw wrj r-wnn-ḥn ^c . sn	105
		{	3 smʒ. j-st zp-n-jwtj [Ⓟ] nn-wn- ʿnd- ʒwt- ʿw. j	106
	3	2 dd. t. n-nṯrw ntjw-m-ḥt. f	107	
		{	2 m-bhʒw m-wrdw. k	108
		{	2 jw. k-sḥm. tj m-mrrwt. k	109
	4	{	2 dd. jn-ḥm n-nṯr-pn	110
		{	2 n-ḥm n-Nwnw	111
		{	2 ḥ ^c . j- ʒhdw m-zp-tpj	112
		{	3 nn-jjj. j r-ph. t-wj kjj	113

1.2.2.2 **10** (5 + 5) Verse: Nun bestellt Schu und Nut als Hilfe, Rē^c steigt auf Nut's Rücken zum Himmel.

20	10	5	2 dd. jn-ḥm n-Nwnw	114		
			{	2 zʒ. j Šw	115	
			{	3 jrt. k n-jtj. [k] m-ndw. f	116	
			{	2 zʒt. j Nwt	117	
			{	2 djjt-sw [ḥr-psd. s]	118	
		5	2	{	2 dd. jn-Nwt mj-mw-jr. f	119
				{	2 jtj. j Nwnw	120
			3	{	3 j. jn-Nwt m . . . Nwnw	121
				{	2 ḥpr-Nwt [m-jḥjt]	122
				{	3 . . . jn-swt-ḥm n-R ^c w ḥr-psd. s	123

1.2.3 **42** (16 + 10 + 16) Verse: Schöpfertaten des Rē^c vom Himmel aus.

1.2.3.1 **16** (9 + 7) Verse: In der Auseinandersetzung mit den Menschen:Entstehen der Nacht durch Verweigerung des Gottes, Entstehung des Gemetzels unter den Menschen durch Distanzierung des Gottes.

1.2.3.1.1 **9** (3 + 3 + 3) Verse: Weigerung zu den Menschen zurückzukehren, um ihnen im Kampf beizustehen: Entstehung der Nacht[Ⓞ]

16	9	3	{	2 [jwjt o. ä.] -pw jrj. n-nn-n-rmtw	124
			{	2 [m-bw w ^c r. n. sn-r. f o. ä.]	125
			{	3 ʿh ^c -mʒʒ. n. sn-[s] w ḥr-psd n-jḥjt	126
		3	3 [ʿh ^c]-dd. n-n. f nn-n-rmtw [s ¹ b ^r j. n. tw-r. k o. ä.]	127	
			{	2 [jmj]-n. n šḥr. n-ḥftjw. k	128
			{	2 wʒw-mdwt r-jrjw-st	129
		3	{	2 wdʒ-ḥm. f r- ʿḥ [f]	130
			{	2 [ḥr-psd] n-jdt ?-tn	131
			{	3 [n-jj]j. f-ḥn ^c . sn ʿh ^c . jn-r. f-tʒ m-kkjw	132

1.2.3.1.2 **7** (3 + 4) Verse: Scheltrede des Rē^c: Entstehung des Gemetzels unter den Menschen.

3	{	2 ḥd-r. f-tʒ dwʒw (-dwʒw ?) [Ⓡ]	133
	{	3 jw-nn-n-rmtw-prjw ḥr-pdwt [sn] [. . .] [Ⓢ]	134

7	3	{	{	3	[tzj. n. o. ä.] sn- ^c w n-stt r- ^h ftjw. j ?	135
		4	{	2	dd. jn- ^h m n-ntr-pn	136
				2	hww. tn- ^h 3. tn š ^c tjw ^(t)	137
	4	{	2	hrj-š ^c t [r-š ³ . j] ^(u)	138	
			2	[h ^h r] -š ^c t-pw m-rmtw	139	

1.2.3.2 **10** (4 + 3 + 3) Verse: Zentrale Schöpfungswerke im himmlischen Bereich.

1.2.3.2.1 **4** (2 + 2) Verse: Himmelsbewohner

10	4	{	2	dd. jn-ntr-pn n-Nwt	140	
			3	djj. n(. j)-wj hr-s3. {j} <t> r- ^c ht. j	141	
		{	3	pw-tj-sj hrw. fj-st Nwt	142	
			2	hpr {t} -pw jmj-ptjw ^(v)	143	
	1.2.3.2.2 3 Verse: Nut wird zum Himmel.					
	3	{	2	dd ^(w) . jn) ?- ^h m n-ntr-pn ^(x)	144	
			3	hrj. tj-r. sn ^c rj-wj m33 -wj	145	
			2	hpr. s- [p]w [m-h] rt	146	
	1.2.3.2.3 3 Verse: Sterne					
	3	{	2	wn. jn- ^h m n-ntr- [pn]	147	
2			[hr] -m33 m- ^h nw. s	148		
3			dd. s- ^h w-grg. k-n. j m- ^c š3w <t> hpr- [...-pw]	149		

1.2.3.3 **16** (8 + 8) Verse: Weitere Schöpfungswerke im himmlischen Bereich.

1.2.3.3.1 **8** (2 + 3 + 3) Verse: Gefilde, Sterne, Stützen

16	8	2	{	2	[dd. jn- ^h m.] f <m> - ^c nh-wd3-snb	150		
				3	htp-sht ^c 3 hpr-sht-htp-pw	151		
				3	{	2	j3 ? . rd. j-smww-jm. s hpr-sht-j3rw-pw	152
		2	grg. j-st m-jht-nbt			153		
		3	{	2	j ^h j ^h w-pw sb3w	154		
				3	wn. jn-Nwt hr-sd3d3 n-q3jw	155		
				2	dd. jn- ^h m n-R ^c w	156		
		3	{	3	hw3-n. j-h ^h w ^(v) hr-tw3. s hpr-h ^h w-pw	157		
	1.2.3.3.2 8 (3 + 3 + 2) Verse: Funktion Schu's und der H ^h -Götter; Nachahmung bei den Menschen (Überleitung zum Folgenden).							
	2			{	2	dd. jn- ^h m n-R ^c w	158	
		3	{		2	z3. j Šw	159	
					3	jmj-tw hr-z3t. j Nwt	160	
					3	{	3	z3w-n. j H ^h w h ^h w-jm
		2	^c nh. sn m-h ^h w				162	
	3	jmj-sj hr-tp. k mn ^c . j. k-st	163					
	2	{	3	hpr-rdjt-mn ^c t-pw n-z3 n-z3t	164			
3			hpr-rdjt-z3-pw jn-jtj. f hr-d3d3. f	165				

2. 165 (36 + [49 + 21] + [15 + 44]) Verse: Negativ hebt sich die zweite Hälfte des Textes von der ersten durch das Abbrechen der bis dahin kontinuierlichen Erzählung ab.

Positiv stehen sich gegenüber: Schöpfungsabbildung durch den Menschen (mit Elementen göttlicher Schöpfungstätigkeit) (36 Verse) und Schöpfungsakte Rĕ^c's (zweifache Vorbereitung der nächtlichen Sonnenfahrt durch die Unterwelt: 49 Verse, Himmel für die Ba's der Götter: 15 Verse), zusammen 100 Verse, einerseits, und Vorschriften für magische Benutzung der letztgenannten Schöpfungstexte (Unterwelt, Ba's) jeweils nach diesen Texten (21 und 44 Verse), zusammen 65 Verse, andererseits.

Nach dem zweifachen Schöpfungstext (49 Verse) steht ein einfacher magischer Text (21 Verse), nach dem einfachen Schöpfungstext (15 Verse) steht ein doppelter magischer Text (44 Verse).

Die Gliederung in 100 + 65 Verse ist also auch in der zweiten Texthälfte realisiert, wenn auch in anderer Weise als in der ersten Texthälfte.

2.1 36 (17 + 2 + 17) Verse: Das Kuh-Bild und seine Beischriften, über das der Text V. 1-165 des Kuhbuchs gesprochen werden soll.

2.1.1 17 (6 + 5 + 6) Verse: Das Bild.

2.1.1.1 6 (3 + 3) Verse: Kuh, Hh-Götter, Sterne.

6	3	2 <u>dd</u> .tw-r ³ -pn hr-jdt ?	166
		2 hhw ntjw-hr-q ³ bt. s	167
	2 hhw ntjw-hr-s ³ . s	168	
	3	2 mh ³ w-jfdw. s-šzpw ² m-rjtt	169
		2 psdt-sb ³ w hr-ht. s	170
		3 sd m-phwj-jrj hr-h ³ t-mntj. sj	171

2.1.1.2 5 (3 + 2) Verse: Schu.

17	5	2 Šw hr-ht. s	172
		2 jrjw m-qnjt	173
		2 g ³ bwj. fj hr-n ³ -n-sb ³ w	174
		3 jrjw m-rn. f r-jmjwjtjn. sn	175
		2 m-dd-Šw ds. f	176

2.1.1.3 6 (4 + 2) Verse: Barke und Euter.

6	3	wj ³ hmjj k ³ r-jm. f	177
		2 jtn-hr. f R ^c w-jm. f	178
	2	hr-h ³ t-Šw r-gs-drt. f	179
		kjj-dd-h ³ . f r-gs-drt. f	180
	2	jrjw-mnd. s m-hrj-jb-mnt. s-j ³ bj(t)	181
		3 jrjw-gs. sn m-zh ³ w m-hrj-jb-t ³ -mnt	182

2.1.2 2 Verse: Zentrale Beischrift gegen neuerlichen Aufruhr.

2	2 m-dd (r)-rwtj	183
	3 jw. j-jm. j ^(aa) nn-djj. j-jrj. sn m-sh ³ t	184

2.1.3 **17** (5 + 7 + 5) Verse: Beischriften.

2.1.3.1 **5** (2 + 3) Verse: Aussagen des Rē^c über Schu, deren zweite der König in einem Einschub auf sich bezieht.

{	2	2 ntj- <u>hr</u> -p ³ -wj ³ ntj- <u>hft</u> -hr	185
		3 m- <u>dd</u> -n-wr <u>d</u> .k z ³ .j sn-m-sh ³ t	186
	3	3 m- <u>dd</u> - <u>hrt</u> .k mj- <u>nh</u> <u>dt</u>	187
		2 m- <u>dd</u> -*n.f <u>(bb)</u> z ³ .k-jm.j	188
		2 <u>nh</u> - <u>wd</u> ³ -snb r- <u>fn</u> <u>d</u> .k-pwj	189

2.1.3.2 **7** (3 + 4) Verse: Beischriften, an der Figur des Schu orientiert.

{	3	3 ntj- <u>h</u> ³ - <u>Šw</u> r-gs-g ³ b.f m- <u>dd</u> -z ³ w-sn	190	
		{	3 ntj- <u>h</u> ³ .f r- <u>d</u> rw.w.f m-sh ³ t	191
		3 m- <u>dd</u> -m ³ <u>cc</u> . <u>cc</u> . <u>cc</u> .q.sn jw.j- <u>hm</u> (.j) <u>(dd)</u> r ^c w-nb	192	
	4	2 ntj- <u>hr</u> -g ³ b n-p ³ -tw(t)	193	
		3 ntj- <u>hr</u> -mnt-j ³ bj(t) m- <u>h</u> ³ .s m- <u>dd</u> - <u>htm</u> - <u>hwt</u> -nb	194	
		3 ntj- <u>hr</u> - <u>d</u> ³ <u>d</u> ³ .f <u>hr</u> - <u>ph</u> wj n-t ³ -jdt ?	195	
		2 ntj-m-mntj.s m- <u>dd</u> -jr-prt.f	196	

2.1.3.3 **5** (3 + 2) Verse: Beischriften, an den Figuren der beiden H_h-Götter orientiert.

{	3	3 ntj- <u>h</u> ³ -tw(t.w)j ntj-m-mntj.sj <u>hr</u> - <u>d</u> ³ <u>d</u> ³ .sn	197	
		{	2 j ³ wj *m-jgrt <u>(ee)</u>	198
		2 jw-djj.tw-j ³ w-grt <u>cc</u> .q.f <u>(ff)</u>	199	
	2	3 ntj- <u>hr</u> - <u>d</u> ³ <u>d</u> ³ n-p ³ -tw.t.wj ntj-r-jmjw(tj)- <u>hps</u> .wj.sj	200	
		3 Dw ³ -m ³ wt(.f) Jtmw w ³ s- <u>hrw</u> <u>(gg)</u>	201	

2.2 **49** (24 + 25) Verse: Zweifache Vorbereitung der nächtlichen Sonnenfahrt durch die Unterwelt.

2.2.1 **24** (4 + [12 + 8]) Verse: Sicherung gegen die Schlangen und die Zauberer.

2.2.1.1 **4** (2 + 2) Verse: Rē^c lässt Geb durch Thot herbeiholen.

{	3	3 <u>dd</u> .jn- <u>hm</u> n- <u>ntr</u> -pn n- <u>Dhwtj</u>	202
		3 njs-mj-n.j r- <u>hm</u> n-Gbb	203
	2	3 r- <u>dd</u> -jmj sjn <u>hr</u> - <u>cc</u> wj	204
		2 jwj.jn-r.f- <u>hm</u> n-Gbb	205

2.2.1.2 **12** (3 + 6 + 3) Verse: Sicherung gegen die Schlangen.

2.2.1.2.1 **3** Verse: Geb soll achthaben auf seine Schlangen, vor denen sich Rē^c fürchtet.

{	3	2 <u>dd</u> .jn- <u>hm</u> n- <u>ntr</u> -pn	206
		3 <u>h</u> ³ - <u>tw</u> <u>hr</u> - <u>hf</u> šw.wt.k mjmw.t.k	207
		3 mk- <u>snd</u> .j-n.sn-n.j m-wn.j-jm jw-gr(t)- <u>rh</u> .n.k- <u>šhw</u> .sn	208

2.2.1.2.2 **6** (3 + 3) Verse: Geb soll erstens Nun beauftragen, auf die Schlangen achtzuhaben, zweitens einen Warn-

brief an alle Schlangen aller Unterwelts-
stätten versenden.

12	6	3	{ 2 jrr. k-grt-š3s r-bw	209
			{ 2 ntj-jtj. j Nwnw(-jm)	210
			2 dd. k-n. f z3w-jmjw-t3-mw (hh)	211
		3	{ 2 hn ^c -grt-jrt-zh3w-ntk r-j3t-nbt	212
			{ 2 n-hf3wwt. k ntt-jm	213
			3 r-dd-z3w-tn (z3w-)h ^c b-jht-nbt (ii)	214
	2.2.1.2.3 [3] Verse: Versicherung der Fürsorge des Rē ^c für die Schlan- gen, die somit keinen Grund zur Bosheit haben.			
	3	{ 3 rh. sn-ntt-wj '3 mk-wbn. j-n. sn	215	
		{ 3 mk-grt-jr-hrt. sn ntf-pw wnn. tj. fj	216	
		{ 2 m-t3-pn n-dt	217	

2.2.1.3 [8] (4 + 4) Verse: Sicherung gegen die Zauberer.

2.2.1.3.1 [4] (2 + 2) Verse: Geb soll achthaben auf die Zauberer, die Rē^c
aber nicht fürchten muss, da er den 'Zauber'
geschluckt hat (/weiss ?).

8	4	3	{ 3 z3w-tw-grt r-nw-n-hk3jjw rhjjw-r'. w. sn	218		
			{ 2 mk-hk3w-jm ds. f	219		
			{ 2 mk-jr- 'm3-sw mk-wj	220		
		2	{ 2 n-hpr. n-z3t. j m- ^c w- '3t-Hpr. n. f=m=h3t. j (jj)	221		
			2.2.1.3.2 [4] (2 + 2) Verse: Rē ^c will die Zauberer dem Osiris überwei- sen, Geb soll ihre Zaubersprüche promul- gieren (Ätiologie der Zaubersprüche).			
			3	{ 3 wd. j-sn n-z3. k 3st=jrt	222	
	{ 3 z3w-šrrw. sn smhj-jb n-smsww. sn	223				
	{ 3 jmj-3hw. sn ntjw-jrj. sn m-mrr. sn	224				
	4	{ 3 r-t3-r-dr. f m-hk3w. sn jmjw-hwt. sn	225			

2.2.2 [25] (4 + 17 + 4) Verse: Funktionen des Thot bei der Fahrt der Sonne durch die
Unterwelt und v. a. als Vertreter des Rē^c, als Mond
in der Nacht.

2.2.2.1 [4] (2 + 2) Verse: Rē^c lässt Thot herbeiholen.

4	2	{ dd. jn-hm n-ntr-pn	226
		{ 2 njs-mj-n. j Dhwtj	227
	3	{ 2 jnj. jn. tw. f hr- ^c wj	228
		{ 3 dd, jn-hm n-ntr-pn n-Dhwtj	229

2.2.2.2 [17] (7 + 3 + 7) Verse: Die Funktionen des Thot als Begleiter und als Stell-
vertreter des Rē^c.

2.2.2.2.1 [7] (4 + 3) Verse: Die Unterweltfahrt des Rē^c und die Funktion
des Thot dabei als Schreiber und höchster
Beamter (in der Unterwelt tätig, wenn Mond
nicht scheint).

17	7	4	{ 2 m ₁ n-⟨w⟩ ʿ3	230	
			{ 2 m-pt m-st. j	231	
			{ 2 dr-ntt-wj-r-jrt-šzp ʒhw	232	
			{ 3 m-dwʒt hn ^c -jw n-bʒ. wj	233	
		3	{ 2 zhʒ. k-jm s ₁ dj. k-ntj-jmjw. sn ^(kk)	234	
			{ 2 jrjw. n jrjw-sbjt	235	
			{ 3 *m-ʒkrw ^(ll) šmsww n-špt-jb-pn	236	
	2.2.2.2.2 [3] Verse: Ernennung des Thot zum Stellvertreter des Rē ^c .				
	3	{ 2 jw. k-m-st. j ⟨m⟩ -st. j ^(mm)	237		
		{ 3 jh-dd. tw-n. k Dhwtj st. j-R ^c w	238		
		{ 3 jw ⟨j⟩-grt-r-rdjt-hʒb. k-wrjw-r. k hpr-hbj-pw n-Dhwtj	239		
	2.2.2.2.3 [7] (4 + 3) Verse: Aussagen über Thot als Mond.				
	7	4	{ 2 jw. j-gr(t)-r-rdjt-dwn. k-drt. k r-hft-hr ⁽ⁿⁿ⁾	240	
			{ 2 n-pʒwtjw ʿʒw-r. k	241	
			{ 2 jw-nfr-hn. j jrj. k	242	
			{ 2 hpr-t ₁ hnj-pw n-Dhwtj	243	
		3	{ 3 jw. j-gr(t)-r-rdjt-jnh. k-ptj m-nfrw. k m-h ₁ dwt. k	244	
{ 2 hpr-j ^c hw-pw n-Dhwtj			245		
{ 3 jw. j-gr(t)-r-rdjt- ^c n ^c n. k-hʒw=nbwt hpr- ^c n ^c n-pw n-Dhwtj			246		
2.2.2.3 [4] (2 + 2) Verse: Schlussrede an Thot, Verherrlichung seiner Mond-Funktion.					
4	{ 2 hpr-r. f-pw ^(oo) m-tʒtj	247			
	{ 2 wnn. k-gr(t) m-st. j	248			
	{ 2 hr-mʒʒjjw-tw-nbw wbʒ(w)-jm. k ^(pp)	249			
	{ 3 jw-jrt. n. j-nb ^(pp) hr-dwʒ-n. k ntr	250			
2.3 [21] (14 + 7) Verse: Erster magischer Text, bezogen wohl auf die beiden vorhergehenden Texte (2.2).					
2.3.1 [14] ([5 + 5] + 4) Verse: Vorbereitung des Magiers.					
2.3.1.1 [5] (3 + 2) Verse: Öle, Räucherpfanne, Natron.					
5	3	{ 3 dd-z ^ʿ mdww-pn hr. f-ds. f	251		
		{ 3 sjn(w) m-bʒq mrhwt	252		
		{ 3 štpw hr- ^c wj. fj m-sntr	253		
	2	{ 3 hʒ-m ₁ sdr. wj drtj. fj ⟨m⟩-h ₁ zmn	254		
		{ 2 bdw tp-r ^ʿ . f	255		
2.3.1.2 [5] (3 + 2) Verse: Kleidung, Zunge des Magiers.					
14	5	{ 3 wn ₁ hwt. f šsr. wj m-mʒwt	256		
		{ 2 w ^c b. f-sw m-mw-mh ₁ wjjw	257		
		{ 3 t ₁ bjj(w) m-t ₁ b. wj ntj-⟨m⟩-h ₁ d. tj	258		
		{ 2 zhʒ(.w)-mʒ ^c t hr-ns. f	259		
		{ 2 m-rjtt-h ₁ dt nt-zh ₁ w	260		

2.3.1.3 [4] (2 + 2) Verse: Bei Einverständnis des – selbst rezitierenden – Thot zunächst Reinigung.

{	4	{ 2 jr-wnn-jb n-D _h wtj	261
		{ 2 r-šd(t)-st hr-R ^c w	262
		{ 2 w ^c b. hr. f m-w ^c bt-ps _d w-hrwww	263
		{ 2 jrr- <u>h</u> mw-rm _t w m-mjtt-jrj	264

2.3.2 [7] (1 + 5 + 1) Verse: Erfolg der magischen Rezitation.

{	7	5	3	jr-šddw-s[t] j[r]-jrj. f-jrw-pn ntj-r-md ₃ t-tn	265							
				3	jw. f-jrj. f- ^c h ^c w. f m-q ₃ b-[rnpwt rdj.] n. t(w)-h ₃ w (qq)	266						
						3	jw-jrtj. fj-r. f ^c wwt. f-nb-r. f n-znj-šmw. f	267				
								2	[j]w-dd.w-r. f jn-rm _t w	268		
										3	jw. f-mj-R ^c w hrww n-msj. tw. f	269
												3 n-šr(r). jn-j _h wt. f n(n)-s ₃ t n- ^c rrjtt. f (rr)
2 sšr-m ₃ ^c h _h -n-zpw	271											

2.4 [15] (5 + 10) Verse: Zwei ursächlich verknüpfte Themen, das relative Alter von Nun und Rē^c (der Sohn des Nun ist, in seinem noch älteren Ba, dem primordialen Urgott Hk₃ 'Zauber' aber wiederum älter als Nun) und die Schaffung des Himmels als Heimstatt der Ba's der Götter.

2.4.1 [5] (1 + 3 + 1) Verse: Der ältere Nun vom 'ältesten' Rē^c umarmt, Rē^c fordert die Götter zur Verehrung Nun's auf; da er aus Nun entstanden ist, hätte er ohne Nun nicht den Himmel als Heimstatt für die Ba's der Götter schaffen können, was er tatsächlich getan hat, um 'ewig' mit ihnen zu sein (Hk₃ älter als Zeit).

{	5	3	shn(.w)-Nwnw jn-smsw ds. f	272					
			3	dd. f n-n _t rw prjjw-m-j ₃ btt-pt	273				
					3	jmjw-j ₃ w n-n _t r-smsw h _h pr. n. j-jm. f	274		
							3	jnk-jrj-pt smn- [sj] r-rdjt-b ₃ w-n _t rw-jm. s	275
									3 jw. j-h _n ^c . sn nh _h msj. n-rnpwt

2.4.2 [10] (1 + 3 + 2 + 3 + 1 = a.b,c,b,d,d,e,c,e.a) Verse: Die Ba's der Götter, von denen eben die Rede war; kunstvoller Aufbau, eingerahmt vom Ba des Rē^c, der zeitlich (älter als die Zeit) und räumlich (durch die ganze Welt) unbegrenzt ist.

{	3	3	hk ₃ -pw b ₃ . j wrj-sw-r. s	Rē ^c : Zeit	277			
			3	b ₃ -pw n-šw H _n mw	Licht	278		
					3	b ₃ -pw n-nh _h h _h wt	Ewigkeit	279
							3 b ₃ -pw n-kkjw gr _h	Dunkel
			2	3	b ₃ -pw n-Nwnw R ^c w	Nun + Rē ^c	281	
						3 b ₃ -pw n- ₃ st=jrt b ₃ - <u>D</u> dt	Osiris + Rē ^c	282

{	3	3 b ³ -pw n-Sbkw mzhw	Raubtier	←	283
		3 jw-b ³ n-n _{tr} -nb m-hf ³ ww	Götter		284
		3 jw-b ³ n- ^c ppy m-b ³ hw	Feindtier		285
	3 jw-b ³ n-R ^c w ht-t ³ -r-dr.f	Rē ^c : Raum		286	

2.5 44 (26 + 18) Verse: Zwei magische Texte, bezogen wohl auf den vorhergehenden Text. Identifizierung des Magiers mit Rē^c und Hk³, wie ähnlich in 2.3 mit Thot, der hier nur Helfer ist.

2.5.1 26 (13 + 13) Verse: Spruch 'eines Menschen', der sich gleichsetzt mit Hk³ und mit Rē^c.

2.5.1.1 13 (4 + 9) Verse: Schutz- und Abwehrspruch als Hk³-R^cw.

2.5.1.1.1 4 (2 + 2) Verse: Schutzspruch.

{	4	{ 3 <u>dd</u> . h [r-z]’ jrj.f-mkt.f m-hk ³ w	287
		{ 3 jnk-hk ³ w-pwj-j-w ^c b jmj-r’ ht-R ^c w	288
	2	n _{tr} w hrj.twnj-r.j	289
		jn _k -R ^c w 3hw	290

2.5.1.1.2 9 (2 + 3 + 4) Verse: Abwehrzauber in der Dämmerung als Hk³, Eulogie.

{	2	{ 2 <u>dd</u> . k z ³ j. k	291
		{ 2 m-mšrw m- ^c ndw	292
	3	{ 2 hr-hr.k hr.k	293
		{ 2 hftj n-R ^c w	294
		{ 2 jnk-b ³ .f hk ³ w	295
	4	{ 2 j-nb-nh _h qm ³ -dt	296
		{ 2 skkw-rnpwt-n _{tr} w h ³ mw-R ^c w-jm.f	297
		{ 2 nb-n _{tr} .f hq ³ -jrj-jrj-sw	298
		{ 2 mrr-tw jtj-n _{tr} w	299

2.5.1.2 13 (9 + 4) Verse: Schaffung von Zauberfiguren, gesegnet von Thot und Schu; führt zu Schutz und Ehre im Himmel (wohl nach dem Tod).

2.5.1.2.1 9 (6 + 3) Verse: Schaffung der Zauberfiguren (= dt + nh_h ?), Segen des Thot und Schu.

{	6	4	{ 2 hk ³ w w ^c b-hr-d ³ d ³ .f	300
			{ 3 jrj-rpjjt ^c h ^c .tj hr-t ³ .k-rsj(t)	301
			{ 2 jrj-n _{tr} t-hr.s m-hrj-jb.s	302
		2	{ 3 hf ³ w ^c h ^c (w) hr-sd.f	303
			{ 2 d _{rt} .s hr-h _t .f	304
			{ 2 sd.f hr-t ³	305
	3	{ 2 ddw-n.f Dhwtj	306	
		{ 2 j ³ w s ^c h-pt-hr.f (ss)	307	
		{ 3 ddw-n.f Šw ^c wj. (f)-r.f	308	

2.5.1.2.2 [4] (1 + 2 + 1) Verse: Die Folge ist, dass der Magier bewahrt ist vor den 'beiden grossen Göttern', die ihn vielmehr bewundernd begrüßen.

{	2 n̄hm. kwj m- ^ε w-n̄tr. wj-jpwj- ^ε 3. wj	309
	3 h̄msjw hr-j̄3btt n-pt	310
	3 z̄3ww-pt z̄3̄3w-t̄3 rw̄dw-št̄3w	311
	3 dd. h̄r. sn- ^ε 3-wj-sw prj. f r-m̄3̄3-Nwnw	312

2.5.2 [18] (8 + 10) Verse: Spruch 'eines Priesters', der sich gleichsetzt mit n̄h̄-dt und Rē^ε.

2.5.2.1 [8] (2 + 6) Verse: Rezitationsvorschrift, Erfolg im Jenseits als 'n̄h̄ und dt'.

{	2 { 3 dd-mdww-w ^ε b m-3bdw m-m̄dw=jdj. nt ?	313
	2 [r]-mjtt-jrw-pn tpj- ^ε w	314
	3 wnn-dd-r'-pn n̄h̄(w) m-h̄rt-n̄tr	315
	2 wrj-snd. f r-tpjw-t̄3	316
	2 jr-dd. sn-pw rnw. k	317
	2 n̄h̄ h̄n ^ε -dt ^(tt)	318
{	2 ? dd. h̄r. sn-n̄tr [-pw m-m̄3 ^ε t o. ä.]	319
	2 dd. h̄r. sn-jw-ph. n. f-nw ^ε 3 m-t̄3-w̄3wt	320

2.5.2.2 [10] (5 + 5) Verse: Machtgrundlagen und Machterweise.

2.5.2.2.1 [5] (2 + 3) Verse: Machtgrundlagen, Kennen, Amulett, Identität mit Rē^ε.

{	{	2 { 3 jw. j-rh. kwj b̄3 n-n̄tr-pwjj	321
		2 wnn(w)-h̄r. f m-h̄rj-šj. f	322
	{	3 jnk-t̄3z(w)-n. f wd̄3w m-m̄šrw	323
		2 jnk-R ^ε w m-psdt. f	324
		2 šnjjt. f m-hk̄3w ^(uu)	325
	2.5.2.2.2 [5] (2 + 3) Verse: Vorbeigehen an Flamme, Besitz der Flamme (Gefahr des m̄šrw !), Fehlen von Feinden.		
	{	2 sw̄3j. j wd̄3. kwj	326
		3 jnk-n. j-sdt b̄3-pw ht	327
	{	2 nn-wnn-h̄ftjw m-rmtw	328
		3 n̄trw 3h̄ww mwtw	329
2 m-jht-nb m-t̄3-pn-r-dr. f		330	

Anmerkungen:

- a) Die Univerbierung des Ausdrucks n̄tr-h̄pr-ds. f geht aus der metrischen Gliederung beispielsweise des Spruches 75 der CT einwandfrei hervor. Im Kontext des Kubuchs beeinflusst das lediglich die Kola-Zahl des ersten Verses (2 statt 3 Kola); ich muss deshalb darauf nicht weiter eingehen.
- b) Die ersten drei Verse sind in gewisser Weise vom Rest der ersten 9-Verse-Strophe abgesetzt, da sie vom Standpunkt der vollzogenen Distanzierung Rē^ε's

- von der Erde aus sprechen. Ohne darüber weiter spekulieren zu wollen ist der Hinweis darauf angebracht, dass im Beginn des zweiten Teils der in 100 + 65 Verse eingeteilten ersten Hälfte des Textes gleichfalls drei Verse abgesetzt sind, diesmal ganz eindeutig. In beiden Fällen, also in V. 4 und in V. 104, geht es nach den drei Versen mit einer sdm. jn. f-Form weiter (wn. jn-rmtw, dd. jn-ḥm). – Ob das letzte Wort von V. 3 als w^cj(w)t, wie zu erwarten, oder doch als w^c(j)tj(t) zu lesen ist, bleibt offen.
- c) Die Angaben über die stoffliche Zusammensetzung des Gotteskörpers können hier nur Hinweis auf das Alter sein, der Kontext ist eindeutig. Bei den silbernen Knochen könnte man an alte, an der Erdoberfläche verwitterte und gebleichte Knochen denken.
- d) Die Strophentrennung macht den Übergang von der 3. zur 2. Person akzeptabler. Offenbar ist der Wortlaut der Botschaft gemeint.
- e) Das soll wohl der Gegenstand der šḥrw-ḏrjw sein, Rē^c will sich zurückziehen.
- f) Ich fasse ḥmsj als Gegensatz zur Idee des Rückzugs in den Nun auf, etwa: 'nimm weiterhin Platz auf deinem Thron'; wr(r) dürfte prospektiv (Futur/final) sein, jw-jrt. k etc. begründend.
- g) Gewiss steht der "sitzende Mann" im Kuhbuch oft falsch und unmotiviert, an anderen Stellen für t, an einigen Stellen aber möglicherweise auch für -i, wie die Endung der 1. Person -ʿj im Neuen Reich oft gelautet haben wird (parallel zu kopt. -u aus -ʿw auch nach Konsonant). Das mag für dd. jn- in V. 53 zutreffen (*d^vdin^v-) ebenso wie für V. 22 jnj. jn. tw- (*ʿʿnin^tʿ-).
- h) Die Partizipien ḥḫw und sjnw können grammatisch Attribut wie Apposition zu wpwtjw sein. Sie sind aus folgendem Grund als Apposition angesetzt: Attributiver Gebrauch würde besagen, dass der Gott nicht etwa langsame Boten wünscht, die ihm gleichfalls angeboten werden könnten, sondern (gewissermassen, um zu verdeutlichen: "ausnahmsweise") eilende, schnelle. Gewiss gab es aber der Idee nach keine langsamen Götterboten, die Partizipien sind stehende Beiwörter und als solche im Ägyptischen aller Wahrscheinlichkeit Apposition.
- i) Nach rdj steht in S I und R II (Sp.) ein t. Wenn das ernstzunehmen sein sollte, hätten wir die Konstruktion Infinitiv + jn ("Tagebuchstil"). Wir sind frei zu wählen; für sinnloses t vgl. z. B. jrj. jn. tw in V. 74 mit diesem t nach dem "Auge", so dass das Bild des Infinitivs jrt entsteht. Beachte auch einen Fall wie hp. jn- in V. 83, das an sich männlicher Infinitiv + jn oder sdm. jn- sein kann, wo aber die Metrik zeigt, dass nur sdm. jn- richtig sein kann. Ambivalent ist auch "šmtjn" in V. 87. Ich habe dort und hier mich für sdm. jn. f entschieden, weil dieses oft im Text belegt ist, für Infinitiv + jn aber kein sicherer Beleg existiert.
- j) Oder eine Hebung mehr, wenn ḥḫw n-hbnwt zu lesen. Ausgeschrieben ist der indirekte Genetiv hier nicht einmal.
- k) Wohl genauer jzjww. sn mit Osing, Nominalbildung 113.
- k²) Das "Aleph" muss t(j)w sein, aus dd verschrieben (hieratisch): vgl. Möller, Hierat. Paläographie II 191 mit 250, 115, XLI. Vgl. Anm. w.
- l) Univerbierung von mḫ-m-mw (etwa *maḫmáú) liegt nahe; ḥr-mḫ-m-mw muss nach dem Kontext ein bekannter, üblicher Ausdruck für "überschwemmt" sein. Vgl. Anm. p zu V. 106: zp-n-jwtj.
- m) Geschrieben "šmtjn", also möglicherweise Infinitiv šmt + jn. Vgl. oben Anm. i zu V. 69; für unsinniges t in einer Verbalform vgl. z. B. noch "jjjtns" (=jjj. n. s) bei S I in V. 91.
- n) Es ist mir fraglich, ob die Schreibung "dwḫwj" hier in V. 87 und unten in V. 133 für dwḫw-dwḫw steht. Die Schreibung mit auslautendem "kleinem j" besagt in

- diesem Text nichts, sie ist sogar WB. V 422 bezeugt. Andererseits steht das Sonnen-Determinativ vor dem wj, doch spricht in V. 87 auch das m vor dw³w gegen die Doppelung.
- o) Die drei Verse 101 - 103 sind merkwürdig isoliert. Man hat den Eindruck, dass ihre - vielleicht sekundäre - Funktion die des Stichwortes für die Resignation des Rē^c ist. - In Schreibung und Bedeutung ist V. 103 nicht wirklich klar, auch das ḥpr. ḥr- passt schlecht.
- p) Univerbierung zu *sapnāūt (i), vgl. oben Anm. l zu V. 85 (*maḥmmāū). In häufig vorkommenden, sonst gern univerbierten Verbindungen ist der Text dagegen ungewöhnlich zurückhaltend, so heisst es stets ḥm n- (*ḥām ni-) und auch ds. f ist immer eigenes Kolon.
- q) Die kühnen und als Vorschlag gemeinten Ergänzungen der Verse 125, 127, 128 gehen zu meinen Lasten. Auf ḥ^c in den Versen 126 und 127 glaube ich nicht verzichten zu können. Man mag ḥ^c zu ḥ^c <n> verbessern und Erman, Neuäg. Gr. § 565 (Ende) vergleichen. Vgl. übrigens auch ḥ^c-3-sdm. n. f in Bauer, B₁ 278.
- r) Wegen dw³w s. Anm. n zu V. 87.
- s) Auf pdwt [sn] kann noch ein Kolon gefolgt sein, etwa Nennung einer zweiten Waffe oder ein Ausdruck wie m-mš^c-š³ "als zahlreiches Heer".
- t) ḥww. ṭn-ḥ³. ṭn ist m. E. ein Wunschsatz "Euer Böses komme über euch (selbst)".
- u) Ich ergänze ḥrj-š^ct [r-š³. j] (oder: [š³. wt. j]) "fern war das Gemetzel [von meiner anfänglichen Schöpfung]" (Infinitiv) (oder: ["dem, was ich anfänglich erschaffen habe"]). Zu š³ in diesem Sinn vgl. ausser Wb. IV 406/7 z. B. Heerma van Voss, De oudste Versie 50 mit n. 34; J. Quaegebeur, Le dieu égyptien Shaï, 73-5. Damit haben wir das in einer Rede des Rē^c benötigte Wortspiel mit š^ct "Gemetzel". Sachlich wird die Weigerung der Teilnahme des Gottes am Kampf der Menschen untereinander besser begründet, wobei diese Begründung zugleich ein Element der Theodizee ist.
- v) Oder: ḥpr. tj-pw-jm m-ptjw ?
- w) Das zweite t(j)w bei S I ist hieratisch aus dd verschrieben, vgl. oben Anm. k² zu V. 82.
- x) Oder 3 *dd. <jn. s n>-ḥm n-ntr-pn ?
- y) ḥw³-n. j- ist hier ohne eigene Hebung, also wie jw-n. j- und nn-n. j-. Das steht in einem möglichen Gegensatz zu ḥnr-n. j Dḥwtj in P. Sall. I 8, 3 ("Gebet an Thot"), falls ḥnr (=ḥl) mit ḥw³ identisch sein oder geworden sein sollte. Vgl aber Wb. II 11/12 gegen 45, 8 - 11. Die metrischen Gebrauchsweisen müssen weiter beobachtet werden.
- z) Weil das Suffix s nur einmal gesetzt ist, wurde Univerbierung (ein Kolon) angenommen. Ob das Suffix am Ende des ganzen Ausdrucks stand: mḥ³w-jfdw-šzpw. s?
- aa) jw. j-jm. j heisst offenbar "ich bin ich" bzw. "ich bin, der ich bin". Da dieses im gegebenen Kontext heissen muss: "... als der ich mich erwiesen habe" (Verhinderung nochmaligen Aufruhrs, wie er schon einmal verhindert wurde), erinnert der Satz tatsächlich an Alttestamentliches: vgl. Exodus 3, 14 "ich bin, der ich bin" und Diethelm Michel in: Theologia Viatorum XI, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin 1973, 145 - 156. Dabei interessiert selbstverständlich die frühe Theologie um den Gottesnamen JHWH, nicht aber dessen Ursprung und tatsächliche Etymologie.
- bb) Das m von jm wird verständlich, wenn wir die wohlbekanntere hieratische Veranschreibung zwischen nf und m auch hier voraussetzen. Zu dieser Verwechslung verweise ich nur auf Admonitions 2, 1 (mit Gardiners note b, nf aus m), 4, 5 (mit Gardiners note f, m aus nf), 13, 2 (Fecht, Der Vorwurf an Gott 87 mit Nach-

- trag, dort auch Verweise auf die beiden anderen Stellen, m aus nf). Das j vor m versteht sich dann leicht als Verschlimmbesserung mit Anlehnung an das kurz darauf folgende jm. j. - Der tote König schaltet sich in die Rede des RĒ^c an Schu ein, in der Schu ewiges Leben und Heil verheissen wird: Einschaltung des Königs ist V. 188 ("zuihm sagend: dein Sohn bin ich !"), die Rede des Gottes verteilt sich auf die Verse 187 und 189. Der König ist als Sohn des RĒ^c ja tatsächlich Schu - am stärksten in Amarna hervorgehoben ! -, und er usurpiert hier die Versprechung seines Vaters an Schu.
- cc) Ich halte das sinnlose m³c^t für Verschreibung von m³c^c.
- dd) "richtig funktioniert ihr Eintreten, weil ich schütze (oder: zurückweiche) Tag für Tag". Für hm "schützen": Wb. III 80, 5, Wb. Med. Texte 597 mit n. 1.
- ee) So fragend Hornung. Vielleicht folgte noch ein Kolon.
- ff) Der Text (S I und R III) hat 'q. tw. f; sicher liegt kein transitiv-kausatives 'q (Wb. I 231, 20-21) vor.
- gg) So Hornung.
- hh) Univerbierung von t³-mw ist wegen der Einmalsetzung des Determinativs wahrscheinlich. Vgl. dazu die Parallele aus dem Anfang des "zehnten Kapitels" des Leidener Amunshymnus (Fecht in: ZÄS 91, 1964, 40) p³-mw-t³ "das Wasser und Land" im Sinne von noch nicht geschiedenem Chaosstoff.
- ii) Ich möchte eher annehmen, dass bei S I ein z³w ausgefallen ist (Haplographie), das bei Tut. richtig steht. Die Übersetzung wäre dann sinngemäss: "Nehmt euch in acht, dass ihr ja nicht euer Spiel treibt mit irgendetwas !" (vgl. Gardiner, Eg. Gr. §338, 3: z³w vor sdm. f als "beware lest", "lest").
- jj) Hpr. n. f=m=h³t. j kann nach der Art seines Auftretens nur ein zum Namen substantivierter Satz sein, vergleichbar Jw(w?). s= 'j. s etc.
- kk) Das ntj jmw. sn sieht aus wie eine Kreuzung von (gesprochenem) ntj-jm. w (Vorgänger des kopt. ^s ETMMAY) "die dort sind" und von altem, schriftsprachlichem jmjw. sn. Mit ntjw könnte es in korrektem Mittelägyptisch nur ntjw-jm, ntjw-jm. sn heissen.
- ll) Das jn jr könnte für jn-jw stehen als Gruppenschreibung für nu: nu. k. r. w für *ⁿḫkr^w(w) (= m ḫkrw) mit neuägyptischer Aussprache des m als n. Es ist aber auch möglich, in jn eine umgekehrte Schreibung für m zu sehen (Erman, Neuäg. Gr., z. B. § 386); dann mag jr für 'a-stehen (Erman, Neuäg. Gr. § 609).
- mm) Wegfall des zweiten m vielleicht infolge einer Schreibung m-st. j zp 2 ? Doch fehlt bei Tut. in V. 231 (S I) ebenfalls ein m vor st. j.
- nn) Zur Verstrennung vgl. V. 185.
- oo) "Vokatives" pw, Anrede "der du geworden warst zu ...".
- pp) Das Objektpronomen tw nach Partizip und vor nbw wurde wohl als metrisch trennend empfunden. Ich habe diesen seltenen Spezialfall 'Partizip + enkl. Personalpronomen + nb' nicht in die Metrikliste aufgenommen, weil ich kein ganz sicheres Beispiel kenne. Auch im vorliegenden Fall kann vor wb³, das dann Infinitiv ist, ein r zu ergänzen sein.
- pp²) Am ehesten: jrt. n. j-nb(t) "alle meine Geschöpfe".
- qq) Mein Ergänzungsvorschlag ist: "Was den betrifft, der es liest, wenn er diese Vorschrift vollzieht, die in dieser Schrift steht, / so wird er seine Lebenszeit verbringen als einer der Jahre vervielfältigt, weil Vermehrung gewährt worden ist. /" Über dem erhaltenen n am Ende der Lücke ergänze ich r und 'dj' oder 'Arm'. Das entspricht etwa der Höhe des 'Schilfblatts' links, vgl. z. B. die Gruppen jnrf in Tut. 2, S I 13, S I 19, S I 34 oder jmw in S I 23, jpn mit Buchrolle in S I 25 u. v. a. m. Zum vorangestellten 'Schilfblatt' vgl. die Schrei-

bung von rd in S I 39, wo das r über der Gruppe 'Schilfblatt', d, 'schlagender Arm' steht. Die Anordnung kann hier analog gewesen sein, also r über 'Schilfblatt', 'dj' (oder 'Arm'), n, t. - Gewiss ist diese Ergänzung eine Möglichkeit und durchaus variationsfähig. So mag rdj. n. tw durch - m. E. aber schwächeres - jnj. tw ersetzt werden, rnpwt mag erweitert werden zu rnpwt. f oder gar zu rnpwt. f- 'šwt o. ä., je nach Lückenlänge, statt rnpwt könnte ein anderes Wort vermutet werden.

- rr) Ich fasse das Wohlergehen des Magiers irdisch auf trotz Bedenkens wegen V. 267 (wo ich folglich an irdische Gesundheit denken muss); ich sehe mich darin durch V. 268/9 bestärkt: "Gesagt wird über ihn von den Menschen: /Er ist wie Rē' an dem Tag, an dem er geboren wird (/seiner Geburt, lies: mswt. f ?)", aber auch durch V. 270: "Sein Besitz verringert sich nicht, es gibt kein Verfallen für seinen Torweg", wo ich an die Lehmbauweise der Häuser der Lebenden denke, bei denen die dauernder Erneuerung bedürftige Eingangsfassade ein untrügliches Zeichen abgeben mochte für das wirtschaftliche Wohlergehen der Bewohner, also des Hausherrn.
- ss) Ich fasse auf: "Thot möge ihm verleihen, / dass Lobpreis und Ehre des Himmels auf ihm sei, / (Schu möge zu ihm seine Hände ausstrecken)".
- tt) "Wenn sie also deine Namen aussprechen: / 'Nḥḥ und Dt', / dann werden (/sollen) sie sagen: ...".
- uu) Ist 'Bärtiger', Pluralstriche, f (nach šnjt. f) nur Dittographie von Pluralzeichen und Suffix dieses Wortes ? Oder doch špsjw. f ?? Dittographie ist die weit- aus angenehmere Lösung, die andere Möglichkeit wirkt dubios.

Index

Ägyptische Wörter

- 3wt - ^c 59 (75)
 jrj + Dativ (jem. helfen) 55 (36)
 jhjh^w (Sterne) 61 (106)
^cn^cn (zurückweisen) 67 (167)
 w3 (Böses planen) 54 (30)
 w^cr - jb 53 (14)
 b3w (Macht) 57 (61)
 bh3 (fliehen) 59 (76)
 nfrw (?) 84
 nfrw grḥ (tiefe Nacht) 57 (58)
 rjt (Farbe) 62 (115). 68 (176)
 rpjt (Frauenfigur) 71 (108)
 rhnj ḥr 56 (41)
 ḥw3 / ḥnr (Partikel) 125 (y)
 ḥm (schützen) 126 (dd)
 sh3t (Schriftrichtung) 63 (122)
 sdrt (Bier) 57 (59)
 š3^c (anfänglich) 125 (u)
 šntjw 52 f. (12). 72 (223)
 qnjt (gelbe Farbe) 63 (117)
 ktk^t 53 (13)
 grg (Ausstattung) 65 (144)
 djdj (Ocker) 56 (46)
 drj 53 (15)

Namen und Sachen

- Akeru 66 (157 f.)
 Alter des Textes 79-81
 Amun 89
 Apophis 64 (139). 65 (145). 66 (156).
 70 (195). 77. 91. 92
 Atum 62 (116). 84. 96
 Auge Gottes 54 (26). 55 (33 f.). 91. 93
 Ba 69 f. (187. 189 ff.). 72 (220 f. 224).
 77. 103
 Ba von Mendes 70 (193)
 Barke 63 (119). 83 f.
 Besänftigung 58 (70)
 Boten 52 f. (12). 56 (42). 124 (h)
 Diodor 88
 Duamutef 84
 Fajum - Buch 36. 84 f. 97. 100
 Farben 62 (115). 63 (117). 81. 83
 Ferne Göttin 55 (34). 93
 Feuer 93
 Geb 64 (141). 77. 92
 Hathor 55 (34. 39). 58 (65. 67. 72). 97.
 104
 Heh - Götter 61 (107. 110). 62 (114). 63
 (126). 73 (241). 77. 84. 102. 103
 Herakleopolis 56 (41)
 Hesat 97
 Himmel 61 (98. 104). 67 (165)
 Himmelskuh 62 f. (113 ff.). 74. 81-85.
 94. 96-101
 Horusmythos 93

- Ihet 93. 97-101
 Imau 58 (67)
 Ipuwer 90
 Kartusche 57 (51). 89
 König 78. 86 f. 94 f. 103 f. 126 (bb)
 Krieg 60 (87. 93)
 Leib der Götter 52 (6)
 List der Isis 64 (137). 92
 Manetho 88
 Maße 84
 Mehet-weret 83. 94. 96-101. 103
 Merikare 90
 Nacht 56 (40). 57 (58)
 Naos von El-Arisch 88. 92
 Neheh/Djet siehe Zeit
 Neith 97. 100
 Nun 52 (11). 53 (16). 54 (29). 69 (185).
 97
 Nut 59 (80). 61 (98). 62 (111). 96
 Nutbuch 61 f. (110). 64 (128)
 Osiris 62 (112). 65 (150 f.). 70 (193 f.).
 77. 89. 102
 Ptah 89. 102
 Recht 53 f. (23)
 Reinigung 68 (174. 178)
 Sachmet 55 (39). 56 (40 f.)
 Sandalen 68 (175)
 Schlangen 64 (137. 139. 141). 65 (143).
 70 (194). 71 (207). 77
 Schöpfer 51 (2). 52 (10). 59 (78). 90
 Schu 61 (107 f.). 62 (112). 63 (118. 123).
 69 (190). 71 (211). 73 (241). 77. 78.
 84. 92. 96. 103. 104. 126 (bb)
 Seth 62 (116)
 Skarabäen 97
 Sonnenlauf 78. 99. 102-104
 Sterne 61 (106. 109). 62 (115). 63 (118).
 64 (128). 83
 Symmetrie 74
 Tausret 98
 Thot 66 f. (160 ff.). 68 (177). 77. 88. 91
 Tierkult 70 (194)
 Totengericht 72 (227). 73 (231)
 Tragen 62 (112)
 Turiner Königspapyrus 88 f.
 Wüste 54 (31)
 Zauber 65 (145. 147 f. 152). 69 (189). 70
 (196 f.). 74. 77. 79
 Zeit 69 (188). 71 (204 f.). 72 (217). 77 f.
 85 f. 89 f. 102-105

Nachträge und Korrekturen zur 2. Auflage

- S. XI (zur Literatur): Die Übersetzung von Brugsch findet sich, mit kleinen Varianten, auch in: Eine Orientreise vom Jahre 1881, beschrieben vom Kronprinzen Rudolf von Oesterreich, Wien 1885, S. 145-152. Für die weitere Arbeit von H. Brugsch am Text vgl. ZÄS 29, 1891, 31-33.
- S. 26-28 (Text): wie A. Roccati, BSFE 99, 1984, 23 mit Anm. 35 hervorgehoben hat, enthält das Recto eines ramessidischen Papyrus in Turin (Cat. 1982, ed. Pleyte-Rossi pl. 84) die Verse 272ff. unseres Mythos. Die Parallele beginnt, wie R VI, mit einem eigenen Spruchtitel, der als Rubrum geschrieben ist. Der sehr kurze Titel ist stark beschädigt und lässt nur am Anfang *r3 n cft* erkennen; ob man zu *cft* als Bezeichnung des Jenseits ergänzen muss? Ein Pflanzen-Determ. kann jedenfalls nicht gefolgt sein. Es folgen dann, gut erhalten, die Verse 272-286, in Vers 275 lies *smn* mit Objekt *.st*; das *hnc.sn r nhh* in Vers 276 ist verdoppelt. In der folgenden "Ba-Theologie" folgt pTurin der Lesart von R VI. Vers 287 ist wieder als Rubrum geschrieben, Vers 289 gibt die gleiche ausführliche Aufzählung "Götter, Verklärte und Tote" wie R VI, für das Personalpronomen *jnk* schreibt die Handschrift *mn* "jeder Beliebige". Nach einem weiteren Rubrum (Vers 291) ist der Rest des Textes dann weitgehend zerstört, und das Verso des Papyrus hat mit dem Mythos von der Himmelskuh nichts zu tun.
- S. 36: Zur Version von Ramses VI. vgl. jetzt noch F. Abitz, Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI. (OBO 89, 1989), S. 96-98, vor allem zu den Einschüben mit Königsnamen.
- S. 44 zur Übersetzung von Vers 183: in dem abrupten *jw.j jm.j* haben G. Fecht und ich ein *m* der Identität angenommen und daher "Ich bin, der ich bin" übersetzt, mit bewusstem Anklang an Exodus 3,14. Dies ist jedoch nur eine von mehreren Möglichkeiten, weshalb der kritische Einwand von G. Fischer, Jahwe unser Gott (OBO 91, 1989), S. 152 mit Anm. 155 (Hinweis von N. Lohfink) durchaus berechtigt ist. Auch M. Lichtheim (mündlich) tendiert zu der Auffassung von G. Roeder als "Ich bin in mir" (also *m* rein lokal), mit der Umschreibung "Ich bin jetzt hier bei mir in meinem selbstgeschaffenen Himmel, ein sicherer Ort, von dem aus ich die Menschen daran hindern werde, noch etwas zu unternehmen". Leider ist ja die Stelle nur bei S I erhalten, und so ist die weitere Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das Suffix *.j* sekundär eingefügt wurde und ursprünglich nur *jw.j jm* "Ich bin dort (im Himmel)" dastand. Entsprechendes ist in Spruch 1 des Totenbuches geschehen, siehe B. Lüscher, Totenbuch Spruch 1, Wiesbaden 1986, S. 16f.: Ani und Paschedu fügen gegenüber den Handschriften der 18. Dynastie und den meisten ramessidischen Versionen ein Suffix *.j* ein und machen damit aus einem "Sagt Thot zum König der Ewigkeit dort" ein "... zum König der Ewigkeit, der ich bin", denn hier passt die lokale Bedeutung von *m*, also "in

- mir", keinesfalls. Ich möchte daher für S I an unserer Übersetzung festhalten, aber als ursprüngliche Aussage "Ich bin dort (im Himmel)" annehmen.
- S. 44 mit Bem. (142): J.F. Borghouts, in: R.J. Demarée und J.J. Janssen (Hrsg.), *Gleanings from Deir el-Medīna*, Leiden 1982, S. 46 Anm. 43, nimmt für *hb^c* die Bedeutung "to shift" bzw. "to touch upon, remove" an, wovon die Bewegung auf dem Spielbrett schon eine übertragene Bedeutung darstellt; die Bedeutung wäre dann "Hütet euch, irgendetwas anzutasten".
- S. 54 (27): Zur Bedeutung von *r* als "bevor, ehe" vgl. auch P. Vernus, *RdE* 35, 1984, 184f.
- S. 54 (29): Lies *hmsj*.
- S. 58 (67): Zur Hathor-Sachmet von Imau vgl. auch U. Verhoeven und Ph. Derchain, *Le voyage de la déesse libyque (Rites égyptiens V, 1985)*, S. 34f. (s).
- S. 59 (75): Zu *zp-n-jwtj* E. Blumenthal, in: *Fontes atque pontes (FS H.Brunner, Wiesbaden 1983)*, S. 44.
- S. 63 (121): Vgl. oben zu S. 44.
- S. 65 (142): Vgl. oben zu S. 44.
- S. 66 (156): Zu *jdj* noch E. Hornung, *Das Buch von den Pforten des Jenseits II (Aegyptiaca Helvetica 8/1980)*, S. 110 (1).
- S. 69 (189): Zur "Ba-Theologie" des Buches vgl. noch J. Assmann, *Re und Amun (OBO 51, 1983)*, S. 206f. und ders., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1984*, S. 277.
- S. 69 (190): J.F. Borghouts, in: A. Roccati und A. Siliotti (Hrsg.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni, Milano 1987*, S. 45 (36) weist auf die irrtümliche hieroglyphische Verschreibung des Segels als *hnm*-Vase bei S I hin, doch spielt u.E. auch die angedeutete Überlegung mit.
- S. 78: Als Himmelsträger ist bereits Thutmosis III. in Deir el-Baharī belegt, siehe H. Górski und J. Wiercińska, *Etudes et Travaux* 12, 1983, 79ff. mit Fig. 3. Gleichzeitig begegnet das Motiv auch auf Siegelamuletten, dazu jetzt A. Wiese, *Zum Bild des Königs auf ägypt. Siegelamuletten (OBO 96, 1990)*, S. 117-120. Ein Beispiel für Sethos I. bei L. Habachi, *ZÄS* 100, 1974, 96 fig. 1.
- S. 79-81: Auf die Datierung des Buches geht D. Lorton in seiner Rezension *BiOr* 40, 1983, 613-616 ein, bringt dort weitere Argumente zugunsten der Amarnazeit und versucht eine konkrete Verbindung mit der Seuche, die am Ende der 18. Dynastie in Vorderasien und Ägypten gewütet hat.

- S. 80, letzter Absatz: Das Nutbuch ist bereits unter Sethos I. belegt (Osireion von Abydos im zentralen, bereits von Sethos I. dekorierten Teil). Eine neue Bearbeitung des Nutbuches jetzt bei E. Hornung, *Zwei ramessidische Königsgräber: Ramses IV. und Ramses VII.*, Mainz 1990 (Theben XI), S. 90-96.
- S. 81: Ein weiteres Aquarell der Himmelskuh im Grabe Sethos' I. aus dem frühen 19. Jahrhundert, von der Hand von H. Salt, befindet sich im Brit. Museum London (Salt Watercolours), siehe M.L. Bierbrier, *Göttinger Miscellen* 61, 1983, 10 No. 5.
- S. 88-90, Exkurs A: Zur Königsherrschaft der Götter vgl. noch D. Lorton, *JAOS* 99, 1979, 461f. und in seiner Rezension *BiOr* 40, 1983, 611f., ferner J. Assmann, *Re und Amun* (OBO 51, 1983), S. 232f.
- S. 90-95, Exkurs B: Der in Anm. 8 erwähnte Vortrag von D. Kurth jetzt in: *L'Egyptologie en 1979*, I, Paris 1982, S. 129-132; ein weiterer ptolemäischer Anklang bei S. Sauneron, *La porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak* (MIFAO 107, 1983), S. 21 mit pl. IX (6,34). Im Rahmen der Besänftigung der Sachmet behandelt unseren Mythos auch Ph. Germond, *Sekhmet et la protection du monde* (*Aegyptiaca Helvetica* 9/1981), S. 138-148.
- S. 99 unten: Hier habe ich den ältesten Beleg für das Bildmotiv "Kind zwischen den Hörnern der Kuh" übersehen: R.A. Caminos, *The New-Kingdom Temples of Buhen II* (1974), pl. 41 und S. 39 mit Anm. 3. In diesem Beleg aus der Thutmosidenzeit ist das Kind allerdings noch nicht als Sonnenkind gekennzeichnet, und in der Kuh, die ihr Kälbchen leckt, möchte man auch nicht die Himmelskuh erkennen. Eine zweite Darstellung des Neuen Reiches, auf die Caminos, a.a.O. verweist, zeigt das Kind ohne Attribute; es handelt sich um ein ramessidisches Fragment aus Memphis: W.M. Flinders Petrie, *Memphis I*, London 1909, S. 10 mit pl. XXVI,5. So scheint der reitende Sonnengott im Neuen Reich doch noch nicht sicher belegt zu sein. Von späteren Beispielen verweist Caminos noch auf den Sarg Leiden M. 36 aus der 22. Dynastie, vgl. ferner E. Feucht, *SAK* 11, 1984, 412 mit Abb. 12 (Kind in der Sonnenscheibe zwischen den Hörnern aus einem späten Totenbuch).
- S. 100: Das Motiv aus Armant bilden wir unten nach der Wiedergabe bei Lepsius ab. In römischer Zeit ist das reitende Sonnenkind auch zur Hieroglyphe geworden, siehe *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine*, Montpellier 1988, S. 219 unter Nr. 159 (nach Mammisi Dendera) und *Esna II* 280, Zeile 17. — An Texten sei noch auf das ramessidische Sonnenlied hingewiesen, in welchem Re "Grosse Lotosblume, die aus der Urflut aufgeht, das Kind der Mehet-weret" genannt wird: A. Erman, *ZÄS* 38, 1900, 24 Zeile 2 = J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich und München 1975, Nr. 192, Vers 9f.

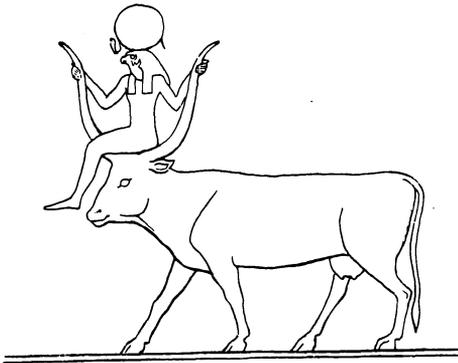
- S. 101, Anm. 21: In der gedruckten Fassung von A. Niwiński, 21st dynasty coffins from Thebes, Mainz 1988 (Theben 5), fehlt die erwähnte Abbildung.
- S. 104: Vgl. jetzt noch das Kapitel "Zeit und Ewigkeit" in E. Hornung, Geist der Pharaonenzeit, Zürich und München 1989, 21990, S. 67-79.
- S. 109ff.: Zur Einteilung und metrischen Gliederung des Textes kritisch U. Verhoeven, OLZ 81, 1986, 135-139; die Frage bleibt, ob sich eine überzeugendere Alternative erarbeiten lässt.
- S. 125 (aa): Vgl. oben zu S. 44 und zur Stelle auch J.G. Griffiths, JEA 74, 1988, 276.

Ein Nachtrag zur Bibliographie:

M. Clagett, Ancient Egyptian Science. A Source Book, I, Philadelphia 1989, S. 531-546 (Document II.6.). Dort sind die Verse 1-40, 104-166, 202-246 und 272-298 übersetzt, dazu einige Stellen kommentiert.

Ein Nachtrag zu den Abbildungen (vgl. Nachtrag zu S. 100):

Abb. 11 Der reitende Sonnengott im Mammisi von Armant in der Wiedergabe von Lepsius, LD IV 61g. Nach G. Roeder, Ägyptische Mythen und Legenden, Zürich 1960, S. 210 Abb. 37.



ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Lieferbare Titel

- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 46 ERIK HORNING: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1982. Dritte Auflage 1997.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rieger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.
- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rieger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rieger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*. A Study of Demotic Instructions. X–240 pages. 1983.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1987. 2. Auflage. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem*. Worauf beruht die Identifizierung des Gabal Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1984.
- Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.
- Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied*. 59 Seiten. 1984.
- Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel*. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 pages. 1984.
- Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsberrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften*. XVI–492 Seiten. 1984.

- Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*. The Term DSR, with Special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 pages, 24 figures. 1985.
- Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen*. Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII–199 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 30 Tafeln. 1985.
- Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985.
- Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches*. 82 Seiten. 1985.
- Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*. Literar- und religions geschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal». VIII–187 Seiten. 1985.
- Bd. 64 HELGA WEIPPERT / KLAUS SEYBOLD / MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*. IX–93 Seiten. 1985.
- Bd. 65 ABDEL-AZIZ FAHMY SADEK: *Contribution à l'étude de l'Amdouat*. Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. XVI–400 pages, 175 illustrations. 1985.
- Bd. 66 HANS-PETER STÄHLI: *Solare Elemente im Jabweglauben des Alten Testaments*. X–60 Seiten. 1985.
- Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.
- Bd. 68 WALTER BEYERLIN: *Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult*. Studien zum 125. Psalm. 96 Seiten. 1985.
- Bd. 69 RAPHAEL VENTURA: *Living in a City of the Dead*. A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis. XII–232 pages. 1986.
- Bd. 70 CLEMENS LOCHER: *Die Ehre einer Frau in Israel*. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Dtn 22, 13–21. XVIII–464 Seiten. 1986.
- Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1990. 2. verbesserte Auflage.
- Bd. 72 FRIEDRICH ABITZ: *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne*. 156 Seiten, 31 Abbildungen. 1986.
- Bd. 73 DOMINIQUE BARTHÉLEMY / DAVID W. GOODING/JOHAN LUST/EMANUEL TOV: *The Story of David and Goliath*. 160 pages. 1986.
- Bd. 74 SILVIA SCHROER: *In Israel gab es Bilder*. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. XVI–553 Seiten, 146 Abbildungen. 1987.
- Bd. 75 ALAN R. SCHULMAN: *Ceremonial Execution and Public Rewards*. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae. 296 pages, 41 figures. 1987.
- Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. 456 pages. 1988.
- Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz*. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25–40; Lev 8–9). XIV–326 Seiten. 1988.
- Bd. 78 BERNARD GOSSE: *Isaie 13,1–14,23*. Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. 308 pages. 1988.
- Bd. 79 INKE W. SCHUMACHER: *Der Cott Sopdu – Der Herr der Fremdländer*. XV1–364 Seiten, 6 Abbildungen. 1988.

- Bd. 80 HELLMUT BRUNNER: *Das börende Herz*. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig. 449 Seiten, 55 Abbildungen. 1988.
- Bd. 81 WALTER BEYERLIN: *Bleilot, Brecheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision. 68 Seiten. 1988.
- Bd. 82 MANFRED HUTTER: *Behexung, Entsüßnung und Heilung*. Das Ritual der Tuunawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6). 186 Seiten. 1988.
- Bd. 83 RAPHAEL GIVEON: *Scarabs from Recent Excavations in Israel*. 114 pages with numerous illustrations and 9 plates. 1988.
- Bd. 84 MIRIAM LICHTHEIM: *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom*. A Study and an Anthology. 200 pages, 10 pages with illustrations. 1988.
- Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch»*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.
- Bd. 86 ANDRZEJ NIWINSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.
- Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*. Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.
- Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.
- Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI*. 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.
- Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia*. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.
- Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3-4). 276 Seiten. 1989.
- Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*. 340 pages. 1989.
- Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch*. 120 Seiten. 1989.
- Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21*. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.
- Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*. 264 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.
- Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucher kult und Räuchergeräte*. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.
- Bd. 98 AARON SCHAT: *Mose und Israel im Konflikt*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.
- Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.
- Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.
- Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede»*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.

- Bd. 102 BENJAMIN SASS: *Studia Alphabetica*. On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets. X–120 pages. 16 pages with illustrations. 2 tables. 1991.
- Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 pages. 1991.
- Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. IV–332 pages. 1991.
- Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33*. XII–284 Seiten. 1991.
- Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische*. XII–112 Seiten. 1991.
- Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*. XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Faltafeln. 1991.
- Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari*. VIII–256 pages. 1991.
- Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text*. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.
- Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel*. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.
- Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium*. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.
- Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*. XIV–474 pages, 2 planches. 1992.
- Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*. 480 Seiten. 1992.
- Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients*. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.
- Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur*. 208 pages. 210 figures. 1992.
- Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*. XII–152 pages, 16 plates. 1992.
- Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil*. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.
- Bd. 119 THOMAS M. KRAPP: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit*. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.
- Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. 236 pages, 8 plates. 1992.
- Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina*. 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.
- Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder. gesehen zu werden*. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.

- Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten*. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.
- Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.
- Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte*. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.
- Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient*. 336 pages. 1993.
- Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora*. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.
- Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. Internationales Symposium Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.
- Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*. XXXII–516 pages. 1993.
- Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*. 134 Seiten. 1994.
- Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter*. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.
- Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*. 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.
- Bd. 134 SUSANNE BICKEL: *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*. 360 pages. 1994.
- Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches*. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.
- Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.
- Bd. 139 WALTER DIETRICH / MARTIN A. KLOPFENSTEIN (Hrsg.): *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. 616 Seiten. 1994.
- Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al*. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500 – 1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.
- Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani*. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.
- Bd. 142 ORLY GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor*. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194 pages. 1995.

- Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho*. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6. XII-494 Seiten. 1995.
- Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverben 1-9*. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII-304 Seiten. 1995.
- Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons*. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII-436 Seiten. 1995.
- Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*. VIII-228 Seiten. 1995.
- Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*. I^{re} partie: traduction et commentaire. XX-420 pages. II^e partie: copie synoptique. X-169 pages, 21 cartes. 1996.
- Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse*. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.
- Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder*. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.
- Bd. 151 DAVID A. WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt*. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.
- Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque*. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.
- Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.
- Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch*. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV-534 Seiten. 1997.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (Ed.), Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée. 392 pages, 142 planches. 1980.
- Bd. 2 BERTRAND JAEGER, Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperré. 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.
- Bd. 3 RAPHAEL GIVEON, Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum. 202 pages, 457 figures. 1985.
- Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER, Tall al-Ḥamidiya 1, Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.
- Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER, Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.
- Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID WARBURTON, Tall al-Ḥamidiya 2, Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region, 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Faltrafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.
- Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK, Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz, 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.
- Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS, Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C., 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.
- Bd. 9 CLAUDE DOUMET, Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER, Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE, Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL, Corpus des Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I: Von Tell Abu Faräg bis 'Atlit. 806 Seiten mit 375 Photografen. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET, JACQUES BRIEND, LILIANE COURTOIS, JEAN-BERNARD DUMORTIER, Tell el Far'ah. Histoire, glyptique et céramologique. 100 pages. 1996.
- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS, The Early Glyptic of Tell Brak. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. 312 pages, 59 plates, 1997.