Das Separationsmotiv

Ikonographisch-ikonologische Vergleichsstudie zu den Darstellungen eines anthropomorphen Weltbildes von der 21. bis zur 30. Dynastie

Inauguraldissertation

zur Erlangung des akademischen Grades

einer Dr. phil.,

vorgelegt dem Fachbereich 07-Geschichts- und Kulturwissenschaften

der Johannes Gutenberg-Universität

Mainz

von

Agnes Klische

aus Rahden/Westf.

2023

Referentin: Univ.-Prof. Dr. Ursula Verhoeven-van Elsbergen
Koreferent: PD Dr. Alexander Ilin-Tomich
Tag der mündlichen Prüfung: 04.08.2023

CC-BY-ND-4.0

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung

I.1Forschungsthema 10
I.2 Ziel der Vergleichsstudie 11
I.3 Ägypten in der Dritten Zwischenzeit
I.3.1 Soziopolitische Situation 11
I.3.2 Veränderungen in Gesellschaft und funerärem Kult 15
I.4 Forschungsgeschichte zum Separationsmotiv 20
I.5 Hypothesen und Fragestellungen 29
I.6 Methodik
I.6.1 Zusammenstellung und Aufbereitung des Bildmaterials 32
I.6.2 Nicht berücksichtigtes Material 34
I.6.3 Analysemethode 35
I.6.4 Typologie 39
I.6.5 Begriffserläuterungen 39
I.7 Aufbau der Vergleichsstudie 40

II. Analyse

II.1 Nut
II.1.1 Struktur und Bedeutung der Legenden 42
II.1.2 Haltung und Statur 45
II.1.3 Inkompletter Körperbau 48
II.1.4 Gliedmaßen als Stützen des Himmels? 50
II.1.5 Abgrenzung der (Bild-)Welt durch Nut? 51
II.1.6 Sterne als Körperdekoration 53
II.1.7 Gold-gelbe Körperfarbe 56
II.1.8 Ost- und Westelemente unter und neben Nut 57
II.1.9 Bildtypus OS.4 und MS.4
II.1.9.1 Katalog-Nummer G1 59
II.1.9.2 Katalog-Nummer W22 60
II.1.9.3 Katalog-Nummer W80 61
II.1.9.4 Katalog-Nummer W84 63
II.1.9.5 Katalog-Nummer P1 64
II.1.10 Kopfschmuck und Perücken 65
II.1.11 (Fehlende) Bekleidung 66
II.1.12 Weitere Schmuckelemente 68
II.1.13 Kapitel-Zusammenfassung 69
II.2 Geb
II.2.1 Struktur und Bedeutung der Legenden 71
II.2.2 Haltung und Statur 73
II.2.3 Unterschiede in der Figurengröße 78
II.2.4 Überschneidungen mit Nut 81
II.2.5 Bildtypus OS.3/MS.3 und OS.4/MS.4 82
II.2.6 Schilfblätter als Körperschmuck 83
II.2.7 Geb als „Herr/Vater der Schlangen“? 84
II.2.8 Kopfschmuck und Perücken 88
II.2.9 (Fehlende) Bekleidung 89
II.2.10 Manuelle Attribute 91

II.2.11 Weitere Schmuckelemente 93
II.2.12 Kapitel-Zusammenfassung 93
II.3 Schu
II.3.1 Struktur und Bedeutung der Legenden 95
II.3.2 Standort und Habitus 100
II.3.3 Personelle und architektonische Unterstützung 103
II.3.4 Stellvertreter des Schu
II.3.4.1 Anonyme Göttinnen 106
II.3.4.2 Bes 107
II.3.5 Bildtypus OS.2/MS.2 und OS.4/MS.4 109
II.3.6 Besondere Ikonographie
II.3.6.1 Paviankopf 110
II.3.6.2 Widderkopf 110
II.3.7 Kopfschmuck und Perücken
II.3.7.1 Feder 111
II.3.7.2 Jahresrispe 112
II.3.7.3 Löwenhinterteil 112
II.3.7.4 Tuchschlaufe 113
II.3.7.5 | |-Zeichen 115
II.3.7.6 Weiterer Kopfschmuck 116
II.3.7.7 Perücken 117
II.3.8 Bekleidung 117
II.3.9 Manuelle Attribute 119
II.3.10 Weitere Schmuckelemente 120
II.3.11 Kapitel-Zusammenfassung 121
II.4 Chnum
II.4.1 Struktur und Bedeutung der Legenden 123
II.4.2 Ikonographie, Habitus und Standort 125
II.4.3 Kopfschmuck und Perücken 126
II.4.4 Bekleidung 128
II.4.5 Manuelle Attribute 128
II.4.6 Weitere Schmuckelemente 129
II.4.7 Opfergaben 129
II.4.8 Kapitel-Zusammenfassung 129
II.5 Thot
II.5.1 Struktur und Bedeutung von Legenden und Texten 131
II.5.2 Ikonographie 135
II.5.3 Habitus und Standort 135
II.5.4 Kopfschmuck 136
II.5.5 Bekleidung 137
II.5.6 Manuelle Attribute
II.5.6.1 *ꜥnḫ*-Zeichen 138
II.5.6.2 Maat-Standarte 138
II.5.6.3 Schreiberpalette 140
II.5.6.4 Tuchstreifen 141
II.5.6.5 Udjat-Auge 141
II.5.7 Weitere Schmuckelemente 141
II.5.8 Opfergaben 142
II.5.9 Kapitel-Zusammenfassung 142

II.6 Sonnenbarken
II.6.1 Schiffsposition 144
II.6.2 Barkenaufbau
II.6.2.1 Rumpfform 145
II.6.2.2 Treibtafel 145
II.6.3 Basis 146
II.6.4 Fahrtrichtung 147
II.6.5 Unterstützung bei der Fortbewegung 148
II.6.6 Schutz für Ruder und Barke
II.6.6.1 Anonyme Sakralentität 149
II.6.6.2 Doppelflügelsonne 149
II.6.6.3 Fisch 150
II.6.6.4 Kobra 150
II.6.7 Der Sonnengott und seine Hypostasen in der Mitte der Barke
II.6.7.1 Atum 151
II.6.7.2 Chepri 152
II.6.7.3 Horus 154
II.6.7.4 Osiris 154
II.6.7.5 Ptah 155
II.6.7.6 Re 156
II.6.7.7 Sonnenkind 158
II.6.7.8 Sonnenscheibe 158
II.6.7.9 Udjat-Auge 159
II.6.8 Sakrale Elemente und Entitäten in der Mitte der Barke
II.6.8.1 *ꜣḫ.t*-Zeichen 159
II.6.8.2 Horizont-Löwen 160
II.6.8.3 *kꜣr*-Kapelle 160
II.6.8.4 Rinderkopf (Bukephalion) 161
II.6.9 Mannschaft
II.6.9.1 Hathor 162
II.6.9.2 Heka 162
II.6.9.3 Hu und Sia 163
II.6.9.4 Indifferente Sakralentitäten 163
II.6.9.5 Isis 164
II.6.9.6 Kanide 164
II.6.9.7 Maat 164
II.6.9.8 Nephthys 166
II.6.9.9 Personifizierte „Steuerruder des Himmels“ 167
II.6.9.10 Saret 167
II.6.9.11 Schlange im Sonnenboot 167
II.6.9.12 Sms-Zeichen 168
II.6.9.13 Stehende Paviane 169
II.6.9.14 Thot 170
II.6.10 Mensch und Ba-Vogel in der Barke 171
II.6.11 Kapitel-Zusammenfassung 172
II.7 Göttinnen in anthropomorpher und theriomorpher Gestalt
II.7.1 Gemeinsame Ikonographie
II.7.1.1 Standort und Habitus 173
II.7.1.2 Kopfschmuck 173

II.7.1.3 Bekleidung 174
II.7.1.4 Weitere Schmuckelemente 174
II.7.2 Amentet 174
II.7.3 Chefet-her-neb-es 175
II.7.4 Hepetet-Hor 177
II.7.5 Iabet 178
II.7.6 Isis 179
II.7.7 Maat 180
II.7.8 Namenlose Göttin 181
II.7.9 Neith 181
II.7.10 Nephthys 183
II.7.11 Tait 184
II.7.12 Wadjet 185
II.7.13 Kapitel-Zusammenfassung 185
II.8 Götter in anthropomorpher und theriomorpher Gestalt
II.8.1 Gemeinsame Ikonographie
II.8.1.1 Habitus und Standort 186
II.8.1.2 Kopfschmuck 186
II.8.1.3 Bekleidung 186
II.8.1.4 Weitere Schmuckelemente 187
II.8.2 Anubis 187
II.8.3 Atum 189
II.8.4 Benu 190
II.8.5 Chepri 190
II.8.6 Chons(?) 191
II.8.7 *Gbgb* 192
II.8.8 Ha 192
II.8.9 Heh 193
II.8.10 Heka 194
II.8.11 Herren der Duat 194
II.8.12 Horus 195
II.8.13 Horussöhne 195
II.8.14 *nṯr ꜥ3* 196
II.8.15 *nṯr nfr* 197
II.8.16 *nṯr pn* 198
II.8.17 *nṯr.w* 199
II.8.18 Osiris 199
II.8.19 Ostgott 201
II.8.20 Ptah 201
II.8.21 Re-Harachte 202
II.8.22 Schai 204
II.8.23 Sokar 205
II.8.24 *Srk* 205
II.8.25 Kapitel-Zusammenfassung 206
II.9 Menschen und Ba-Vögel
II.9.1 Die/Der Verstorbene in menschlicher Gestalt
II.9.1.1 Standort 207
II.9.1.2 Struktur der Legenden 208
II.9.1.3 Präsenz ohne Figur 208

II.9.1.4 Kopfschmuck 209
II.9.1.5 Handhaltung und Manuelle Attribute 210
II.9.1.6 Bekleidung 210
II.9.1.7 Weitere Schmuckelemente 212
II.9.2 Ba-Vogel
II.9.2.1 Ikonographie 212
II.9.2.2 Struktur der Legenden 213
II.9.2.3 Standort 214
II.9.2.4 Kopfschmuck und Perücken 215
II.9.2.5 Manuelle Attribute 216
II.9.2.6 Weitere Schmuckelemente 217
II.9.2.7 Opfergaben 217
II.9.3 *jnk* (*Bȝ n*) *Šw*? 218
II.9.4 Kapitel-Zusammenfassung 221
II.10 Sakralentitäten und sakrale Elemente
II.10.1 Anthropomorphe Sakralentität
II.10.1.1 Mumiengestaltig hockende Figur 222
II.10.1.2 Mumiengestaltig stehende Figur 223
II.10.1.3 Mumiengestaltig thronende Figur 223
II.10.1.4 Namenlose Figur 224
II.10.1.5 Partiell ausgeführte Figur 225
II.10.2 Semi-anthropomorphe Sakralentität
II.10.2.1 Mumiengestaltig mit Feder anstelle des Kopfes 225
II.10.2.2 Mumiengestaltig mit Messer anstelle des Kopfes 227
II.10.2.3 Mumiengestaltig mit Schlangenkopf 227
II.10.3 Theriomorphe Sakralentität
II.10.3.1 Biene 228
II.10.3.2 Falke 229
II.10.3.3 Gans 230
II.10.3.4 Geier 230
II.10.3.5 Kobra 232
II.10.3.6 Löwe 235
II.10.3.7 Sonnenschakal 235
II.10.3.8 Sphinx 236
II.10.3.9 Widder 236
II.10.4 Sakrale Elemente
II.10.4.1 Körperlose Armpaare 238
II.10.4.2 *nfr*-Zeichen 239
II.10.4.3 Personifiziertes Westzeichen 240
II.10.4.4 Pflanzen im Gefäß 241
II.10.4.5 (Geflügelte) Sonnenscheibe 241
II.10.4.6 *sḫ-nṯr*-Kapelle 242
II.10.4.7 Udjat-Auge 243
II.10.5 Kapitel- Zusammenfassung 245
II.11 Opfergaben und ihre Präsentation
II.11.1 Nahrungsmittel
II.11.1.1 Brot 246
II.11.1.2 Christusdorn 247
II.11.1.3 Gans 247
II.11.1.4 Granatapfel 248

II.11.1.5 Kammmuschel 248
II.11.1.6 Lattich 248
II.11.1.7 Mandragora oder Mimusops 249
II.11.1.8 Melone 249
II.11.1.9 Rinderteile 250
II.11.1.10 Wein 250
II.11.1.11 Zwiebel und Zwiebelkranz 251
II.11.2 Honigwabe oder Baumblatt? 252
II.11.3 Florales
II.11.3.1 Blätterkranz 253
II.11.3.2 *Nymphaea* 253
II.11.3.3 Stabstrauß 254
II.11.3.4 Weihrauch oder Myrrhe 255
II.11.4 Gefäße
II.11.4.1 Kleines Gefäß 255
II.11.4.2 Opfergefäß 255
II.11.4.3 Räuchergefäß 256
II.11.4.4 Salbgefäß 256
II.11.4.5 Wassergefäß 257
II.11.4.6 ⌊-Gefäß 258
II.11.5 Präsentationsflächen
II.11.5.1 Binsenmatte 258
II.11.5.2 Opfertisch oder Ostzeichen? 258
II.11.5.3 ⌊ -Hieroglyphe 259
II.11.6 Opferformeln 260
II.11.7 Kapitel-Zusammenfassung 260
III. Fazit 262
IV. Listen
IV.1a Quellenübersicht 267
IV.1b Verzeichnis der JdE-Nummern 269
IV.1c Verzeichnis der vormaligen JdE/A-Nummern 269
IV.2 Nut 270
IV.3 Geb 275
IV.4 Schu 278
IV.5 Chnum 281
IV.6 Thot 282
IV.7 Sonnenbarken 283
IV.8 Ba-Vögel 286
IV.9 Sakrale Entitäten und Elemente 290
IV.10 Opfergaben und ihre Präsentationsflächen 294
V. Katalog
V.1 Einführende Bemerkungen 297
IV.1 Liste der Bilder 299
Bibliographie 436
Anhang 464

I. Einleitung

I.1 Forschungsthema

Das bekannteste anthropomorphe Weltbild des Alten Ägypten zeigt die Himmelsgöttin Nut, die sich, vom Licht- und Luftgott Schu gestützt, auf Zehenspitzen stehend über den Erdgott Geb beugt und mit den Fingerspitzen den Untergrund berührt. Das Bild gehört in den Kontext der heliopolitanischen Theogonie[1] und zeigt die Vollendung der Schöpfung als vollzogene Trennung von Himmel und Erde, altägyptisch *sp tpj* „Erstes Mal". Diesen primär resultativen Zustand, gleichzeitig der Beginn eines sich unendlich wiederholenden[2] Prozesses[3], beschreibt die vorliegende Vergleichsstudie mit dem Begriff „Separationsmotiv".

Das Konzept von weiblicher Himmelsgottheit und männlicher Erdgottheit ist in der antiken Welt einzigartig. In der ägyptischen Sprache besitzt das Worte für Himmel, *p.t* oder *ḥr.t* (wörtlich „das Erhobene"), ein weibliches Genus und das für Erde, *t3*, ein männliches Genus.[4] Beide Begriffe unterscheiden sich von den Namen der Gottheiten, denn die Himmelsgöttin heißt *Nw.t* und der Erdgott *Gb*. Die Ursache für die Geschlechterordnung liegt im solaren Zyklus begründet, bei dem der Sonnengott zum Aufgang geboren wird, während der Untergang als Zeugung oder orale Aufnahme verstanden ist. Die Voraussetzung für den Erfolg beider Vorgänge ist die empfangend-gebärende Charakteristik eines weiblich definierten Himmels. Die Personifizierung erfolgt erstmals im Alten Reich, in den Texten auf den Wänden der Pyramiden, zuerst bei Unas, dem letzten König der 5. Dynastie (etwa 2375–2345 v. Chr.)[5]. Für die Bildung einer Himmelsgöttin und eines Erdgottes sind zudem die klimatischen Bedingungen von Bedeutung.[6] Im ariden Ägypten bewirken nicht Regenfälle das Wachstum der Pflanzen, sondern die jährliche Überschwemmung des Nils, sodass ein die Erde (in Gestalt einer Göttin) befruchtender Himmel (in Gestalt eines Gottes) nicht den Realitäten entspricht.

Das Motiv der Separation ist in Schriftform seit dem Alten Reich Bestandteil des funerären Textcorpus. In den Sprüchen der Pyramidentexte beschreibt z. B. Pyr. §299a die Arme des Schu als (Unter-)Stützung des erhobenen Himmels und Pyr. §1208c den von der Erde getrennten Himmel. In den Sargtextsprüchen, die seit der 6. Dynastie (ab etwa 2340 v. Chr.) Bestandteil der Funerärtexte sind, schildert u. a. CT II [78] 19 eine Nut, die über den am Boden liegenden Geb

[1] Zu Entstehungsmythen und Weltbildern der verschiedenen ägyptischen Kultorte s. Kurth 2016, 225–242.
[2] Assmann 1990, 174.
[3] Nach Derchain 1980, Sp. 751, für den *sp tpj* nicht „als ein historischer Moment, sondern als Rechtfertigung der Dynamik eines Weltmodells" zu verstehen ist.
[4] Bezüglich der Wortunterschiede überlegt Schäfer 1928, 104f., ob „die Bildform aus der Sprache geflossen sei" oder ob die „vorschwebende Vorstellung schon das sprachliche Geschlecht bestimmt" habe; ähnliche meint für te Velde 1977a, 163, das Genus „of a word is not arbitrary, but in many cases we cannot tell what motivated the choice".
[5] Angabe nach Shaw/Nicholson 2002, 290; Strudwick 2020, 620.
[6] In diesem Sinne bereits Billing 2002, 15 (mit älterer Literatur).

erhoben ist, und CT V [366] 27, b–c die linke, den Himmel (unter-)stützende Hand des Schu. Seit der frühen 18. Dynastie (etwa 15. Jhd. v. Chr.) ist die Separation Teil des sogenannten Totenbuchs (ägyptisch *prj m ḥrw* „Herausgehen am Tage"). So spricht z. B. Tb 149, 29 von der „Erhebung des Schu" und Tb 17, 214 von der „Hochhebung des Schu".

Die erste szenische Wiedergabe des Separationsmotivs trägt nach aktuellem Forschungsstand der Sarg der Nau-ny, i. e. W85[7], oder der des Ma-sa-her-ti[8], i. e. W58, jeweils aus der frühen 21. Dynastie (ca. 1080 v. Chr.). Das Motiv tritt bis etwa zur Mitte der 22. Dynastie (ca. 945 v. Chr.) auf Särgen und, deutlich seltener, auf Papyri sowie in einem Grab auf. In der 25. Dynastie (ab ca. 750 v. Chr.) ist es auf dem Deckel von *qrsw*-Särgen, in der 26. Dynastie in einem Grab und in der 30. Dynastie (ab ca. 380 v. Chr.) noch einmal auf dem Deckel eines *qrsw*-Sarges dargestellt. Dieses Bild der Separation ist das Forschungsthema der vorliegenden Studie.

I.2 Ziel der Vergleichsstudie

Diese Studie soll die Wesenheit der Himmelsgöttin Nut im Separationsmotiv definieren und feststellen, ob das Motiv im ober- oder unterweltlichen Bereich zu verorten ist. Voraussetzung für die Begriffsbestimmung ist die detaillierte Aufarbeitung der Gottheiten und sakralen Elemente, um den variierenden Bildstrukturen im Allgemeinen und der Nut-Figur im Besonderen auf den Grund zu gehen. Dafür gilt es festzustellen, welche theologischen Ideen die Grundlage für das Konzept der Separationsszene bilden, wie diese sich im Bildaufbau widerspiegeln und ob eine Entwicklung erkennbar ist, außerdem welche Bedeutung das Motiv für die Besitzerinnen und Besitzer von Sarg bzw. Papyrus besitzt und welche Ursache der zeitlich begrenzte Gebrauch hat.

I.3 Ägypten in der Dritten Zwischenzeit

Im Folgenden wird in Zusammenfassung ein Überblick über die geopolitische Lage und deren Folgen zu der Zeit gegeben, in der das Separationsmotiv in Erscheinung tritt.

I.3.1 Soziopolitische Situation

Am Ende der 20. Dynastie befindet sich Ägypten im Zustand bürgerkriegsähnlicher Unruhen, deretwegen Ramses XI. in seinem 19. Regierungsjahr (1092 v. Chr.)[9] in Theben die Ära einer *wḥm-msw.t* („Wiederholung der Geburt") ausruft. Der Begriff ist mit dem Idealzustand am Ende der

[7] Niwiński 2000, 32; bestätigt von Dodson 2012, 246 Anm. 32, demzufolge, ebd., die ihren Titeln nach als Königstochter agierende Nau-ny lediglich über ihr Bestattungsequipment belegt ist, mit dem Vater „Panedjem I. […] Herihor or Nesibanebdjedet I. – or even someone other than a king, given the apparent inheritance of the King's Daughter title by the daugthers of Panedjem through their maternal line".
[8] Niwiński 2026, 473.
[9] Die Jahresangabe gilt Dodson 2012, 9 (mit Anm. 62) zufolge inzwischen als gesichert; die gleiche Ansicht vertritt Mladjov 2017, 2.

ersten Schöpfung verbunden, dem in I.1 erwähnten „Ersten Mal“ (*sp tpj*). Nach ägyptischem Verständnis besteht eine enge Beziehung zwischen der ersten Schöpfung und der Neugründung eines Staates.[10] Eine *wḥm-msw.t* rufen zuvor Amenemhet I. (12. Dynastie, ca. 1950 v. Chr.) und Sethos I. (19. Dynastie, ca. 1290 v. Chr.) am Anfang der Herrschaft aus.[11] Bei beide Königen beginnt, der Tradition entsprechend, mit dem Regierungsbeginn eine neue Zeitrechnung. Gleiches geschieht im Auftrag von Ramses XI. am Ende der 20. Dynastie.[12] Bei einem bereits seit 19 Jahren über ganz Ägypten herrschenden König müssten Veränderungen wie eine neue Jahreszählung aber zu weitreichenden Konsequenzen in Kommunikation und Verwaltung führen, die nach derzeitigem Forschungsstand nicht nachzuweisen sind. Deshalb stellt DODSON die m. E. stimmige Theorie auf, Ramses XI. sei anfangs ein regionaler Regent gewesen und habe erst mit Beginn seiner Herrschaft über Gesamtägypten die neue Zeitrechnung eingeführt.[13] Der König will mit seiner *wḥm-msw.t* auf rituellem Wege die Ordnung wieder herstellen, da die Realität in Theben mehr einem Ausnahmezustand mit „Kriegsrecht“[14] gleichen dürfte.

Bereits zu Lebzeiten von Ramses XI. tritt der thebanische Hohepriester Herihor auf Reliefs mit seinen in Kartuschen geschriebenen Namen und Titeln vor den Göttern im Chons-Tempel auf.[15] Nach dem Tod des Königs[16] wird der ägyptische Staat geteilt, das oberägyptische Gebiet erstreckt sich von Assuan bis El-Hibe, das unterägyptische vom Fayum bis zum Mittelmeer.[17] In beiden Territorien regiert jeweils ein souveräner Herrscher.[18] In Theben sehen sich der Hohepriester Herihor und seine Nachfolger[19] als direkte Rechtserben[20] von Ramses XI., sie agieren folglich in königlicher Funktion.[21] Zwischen den neuen Regenten mit ihren Familie und den Angehörigen der bislang herrschenden Ramessiden sind nach derzeitigem Forschungsstand keine verwandtschaftlichen Verbindungen nachzuweisen.[22]

Die Teilung des Landes ist nach der von JANSEN-WINKELN aufgestellten[23] und inzwischen etablierten Theorie[24] mit der libyschen Herkunft der Herrscherfamilien verknüpft. In einer

[10] Gundlach 2003, 180.
[11] Zu diesen beiden Gründungsereignissen s. Gundlach 2003, 180–186.
[12] Die neue Zeitrechnung ist für Jansen-Winkeln 1992, 31 ein „Zeichen für den Wiederaufbau des Landes“.
[13] Dodson 2012, 12 (und *passim*).
[14] Niwiński 1992, 257. Für Gundlach 2003, 184 ist die *wḥm-msw.t* eine Option, „die augenscheinlich drohende Sezession Thebens als überwunden zu proklamieren“.
[15] Vgl. zu den Namenskartuschen van Walsem1992, 643; Dodson 2012, 21ff. (zitiert von Broekman 2018, 15). Die Darstellung als König erfolge, so Jansen-Winkeln 1997, 6, „in unterschiedlicher Weise und nicht immer und überall“.
[16] Das Todesjahr setzt van de Mieroop 2012, 219 in seinem Appendix 1 mit 1069 v. Chr., Dodson 2012, 31 in seiner Abb. 18 mit 1078 v. Chr. und Aston 2020, 684 mit „c. 1070 BC“ an.
[17] Jansen-Winkeln 2012, 612. Die Staatsteilung nennt Broekman 2018, 13 eine „administrative bifurcation“.
[18] Die Doppelregentschaft bezeichnet Jansen-Winkeln 2016b, 385 als „break in the Egyptian ‚constitution‘“.
[19] Zu Panedjem I. und Mencheperre s. Dodson 2012, 25. 28f., zu Amenhotep s. Jansen-Winkeln 2016b, 385.
[20] Jansen-Winkeln 2001, 156.
[21] Nach van Walsem 1992, 643.
[22] Jansen-Winkeln 2016b, 385; ders. 2016a, 78.
[23] Jansen-Winkeln 1994.
[24] Eine Bestätigung der Theorie u. a. bei Gnirs 1996, 64; Taylor 2010, 220; Broekman 2018, 13.

stammesgeführten Gesellschaft herrscht eine feudalistische Struktur vor, in der zwei (oder mehr) parallele Regenten toleriert werden. Das erklärt die fehlenden Anhaltspunkte für ein militärisches Konfliktpotenzial zwischen den Gebieten, auch wenn die Zahl an Dokumente aus dieser Zeit eher gering[25] ist, und die Koexistenz[26] verläuft, von kleineren Meinungsverschiedenheiten abgesehen, friedlich. Das hängt nicht zuletzt mit den (engen) verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen dem tanitischen und dem thebanischen Herrscherhaus zusammen.[27]

Die Regenten der beiden Territorien sind entgegen der ägyptischen Hierarchie gleichzeitig militärische Oberbefehlshaber und Hohepriester des Amun, der eine in Memphis[28] und der andere in Theben.[29] Während in Unterägypten der König formal als Entscheidungsträger agiert, entsteht in Oberägypten „eine Art Militärdiktatur“[30] mit Etablierung eines theokratischen Systems, der „Gottesstaat des Amun“[31]. Ausgangspunkt ist die seit der 18./19. Dynastie stetig wachsende Macht der ägyptischen Priesterschaft in Theben.[32] Die Priester werden von den neuen Regenten in ihren Ämtern belassen, wobei die geringe Zahl erhaltener Dokumente die Bewertung der tatsächlichen Situation erschwert. Der Gott Amun wird offiziell als König eingeführt: er ist in den bislang dem König vorbehaltenen Bereichen abgebildet, sein Name ist als Königstitulatur formuliert und in Kartuschen gesetzt.[33] Der König im Norden weist sich ebenso wie der amtierende Hohepriester in Theben als irdischer Stellvertreter des Amun aus.

Die Einsetzung des Gottes Amun als dem eigentlichen König gestattet den neuen Herrschern eine größere Akzeptanz in der ägyptischen Bevölkerung.[34] Die Ursache für dieses Bedürfnis liegt in der Geschichte der Libyer in Ägypten, denn seit der Zeit von Ramses III. gelten die Angehörigen dieses Volkes als feindliche Bedrohung und militärische Gegner, zudem siedelt der König libysche Kriegsgefangene im Delta bis in die Region von Herakleopolis an, zum Teil in Garnisonen.[35] Für dieses Gebiet weist bislang nichts auf eventuelle Handelsbeziehungen zwischen Libyen und Ägypten hin, die in Anbetracht der räumlichen Nähe nicht unwahrscheinlich wären. Angesichts der Distanz zwischen Theben und der Deltaregion ist die Anwesenheit von libyschen Händlern

[25] Zu der geringen Dokumentenzahl s. Jansen-Winkeln 2012, 614. 628; ders. 2016a, 73.
[26] Nach van Walsem 1992, 643.
[27] Jansen-Winkeln 1992, 34; ders. 2016a, 73 und *passim*; Broekman 2018, 14 (mit Anm. 15).
[28] Jansen-Winkeln 1994, 95 (mit Anm. 76), der ebd. meint, die Übernahme von beiden Ämtern gelte „zumindest für Psusennes und Amenemope“.
[29] Zur Chronologie der 21. Dynastie s. Dodson 2012, 18–38 (mit Fig. 18). 181–189; Broekman 2018, 14–17.
[30] Jansen-Winkeln 1994, 81 (mit Anm. 15).
[31] Der Ausdruck „Gottesstaat“ bezeichnet, so Jansen-Winkeln 2001,154, nicht nur die „‚theokratische‘ Regierungsform in Theben […] vor allem in der 21. Dynastie“, sondern gleichermaßen den oberägyptischen Teilstaat von „Assuan bis Herakleopolis [.] von der 21. bis zur 26 Dynastie“.
[32] Die Teilung verhalf, so Jansen-Winkeln 2001, 174, „theokratischen Gedanken zum endgültigen Durchbruch“. Broekman 2018, 13 sieht eine politische Umsetzung „of theological ideas about a divine lordship of Amun“.
[33] Jansen-Winkeln 1994, 95.
[34] Jansen-Winkeln 2016b, 385.
[35] Nach Jansen-Winkeln 1994, 83 (mit Anm. 24); ders. 2000, 10. Vgl. zu diesen Ansiedelungen Dodson 2012, 8 (mit Anm. 47).

oder Arbeitern im thebanischen Raum nicht in Betracht zu ziehen.[36] Im Laufe der Zeit werden die Kriegsgefangenen zu eigenständigen Siedlern, die sich, durch libysche Zuwanderung verstärkt, überwiegend in den Gebieten nördlich des Fayum bis in das Delta hinein niederlassen. Diese Libyer sind vorwiegend im militärischen Bereich aktiv und können bis in die höchsten Militärränge[37] aufsteigen. Ramses XI. ist daher in der Lage, während der Unruhen den libyschen General Pianch[38] nach Theben zu entsenden, der gegen den ägyptischen Vizekönig von Nubien vorgeht und das Gebiet befriedet.[39]

Eine autonome, libysche Kultur in Ägypten besteht den bisherigen Funden nach zu urteilen nicht. Die libysche Sprache wird nicht verschriftlicht und ein Einfluss auf die ägyptische Sprache in Form von Fremd- oder Lehnwörtern bleibt aus. Keramik, Kleidung oder andere Objekte des täglichen Bedarfs entsprechen wie architektonische Elemente den ägyptischen Gepflogenheiten.[40] Bis zum Ende des Neuen Reiches übernehmen die libyschen Siedler weitgehend die ägyptische Religion[41], da Nachweise für genuin libysche Gottheiten nicht erhalten[42] sind. Ohne eine religiöse Anpassung wäre m. E. die Übernahme des Amtes eines Hohepriesters auch kaum möglich gewesen. Eine völlige Assimilierung erfolgt nicht, denn entgegen der ägyptischen Tradition wird nicht nur, wie oben erwähnt, gleichzeitig das Amt des Hohepriesters und das eines militärischen Oberbefehlshabers[43] übernommen, wobei der militärische Rang der wichtigere[44] ist, sondern auch in vielen Dokumenten eine Genealogie eingesetzt, in der regelmäßig (mindestens) fünf Generationen[45] aufgerufen sind.

Libyer sind noch in der späten 20. Dynastie als Feinde Ägyptens abgegrenzt und werden damit als reale Bedrohung wahrgenommen, bis sie ab der 21. Dynastie als Herrscher in Ägypten auftreten. Dieser Widerspruch lässt sich nicht anders als durch eine militärischen Übernahme des Landes erklären, was jedoch nicht bedeutet, dass es darauf hin zwangsläufig zu kriegerische Handlungen gekommen ist.[46]

Mit dem Beginn der 22. Dynastie (ca. 945 v. Chr.) beendet Scheschonk I. als neuer König in der Residenzstadt Tanis das System der Doppelregentschaft, indem er erneut einen ägyptischen Gesamtstaat gründet. Er drängt den Einfluss der Priesterschaft in Theben zurück und setzt dort

[36] Jansen-Winkeln 2012, 619 (mit Anm. 43 und 44).
[37] Gnirs 1996, *passim*; Jansen-Winkeln 1997, 50ff. (mit Tab. 1). 54 und *passim*.
[38] Jansen-Winkeln 2002, 141 sieht den Einsatz des Pianch als Indiz dafür an, dass Ramses XI. auf libysche Truppen angewiesen ist.
[39] Vgl. zu der Entsendung von Truppen und den Kampfhandlungen Gnirs 1996, 195f.; Dodson 2012, 14–16.
[40] Siehe dazu den Aufsatz von Jansen-Winkeln 2012 (zitiert von Aston 2020, 684).
[41] Jansen-Winkeln 2001, 168.
[42] Nach Jansen-Winkeln 2012, 609.
[43] Jansen-Winkeln 2000, 8. 11.
[44] Jansen-Winkeln 2012, 612; ders. 2016b, 389.
[45] Jansen-Winkeln 2000, 9.
[46] Jansen-Winkeln 2012, 621.

nicht nur einen seiner Söhne als Hohepriester[47] ein, sondern besetzt auch andere, einflussreiche Priesterämter mit weiteren Söhnen und/oder nahen Verwandten[48].

In der 25. Dynastie, etwa 711 v. Chr., nimmt der nubische König Schabaka Ägypten ein und vereint die beiden Reiche. Er bildet keinen nubisch-ägyptischen Gesamtstaat, sondern belässt die im Laufe der Zeit erneut entstandenen, kleinräumigen Fürsten- und Königtümer weiterhin unter ägyptischer Führung.[49] Das Zentrum bleibt die nubische Hauptstadt Napata, die gleichzeitig die Begräbnisstätte der nubischen Könige beherbergt.[50] Die (kunst-)handwerklichen Arbeiten aus dieser Zeit weisen eine gute Qualität auf und orientieren sich an früheren Epochen.[51] Die Särge der 21. und frühen 22. Dynastie sind nach ihrer Umbettung (s. I.3.2) nicht mehr sichtbar, das Wissen um das Separationsmotiv wurde jedoch tradiert, denn es ist auf einigen Sargdeckeln aus der 25. Dynastie (D2–D5) abgebildet.

I.3.2 Veränderungen in Gesellschaft und Funerärkult

Die Herrschaftsübernahme der Libyer verändert neben dem funerären Bereich auch die Rolle der Frauen. Sie werden mit Beginn der 21. Dynastie zu politisch Handelnden und besetzen Ämter und Funktionen, die bislang Männern vorbehalten[52] sind. Sie übernehmen offiziell und in vollem Umfang die Regierungsgeschäfte, inklusive des Amtes eines Vizekönigs von Nubien[53]. Das neue Rollenverständnis ist das Ergebnis der in I.3.1 erwähnten, ehemals (halb-)nomadischen Stammeskultur, in der Frauen mehr Einfluss haben als in festen Siedlungsgemeinschaften.[54]

Die größten Veränderungen treten in der funerären Grabarchitektur auf. Mit Übergang zur 21. Dynastie werden die Regenten nicht mehr im Tal der Könige in monumentalen Einzelgräbern auf der thebanischen Westseite beigesetzt, sondern in Tanis im Bereich des Residenztempels, in kleineren Sammelgräbern und mit Personen, die nicht zur Familie gehören.[55] Dass die im Zusammenhang mit einer Beisetzung gebotenen Rituale, wie zum Beispiel das Mundöffnungsritual unverändert erhalten bleiben, ist wenig verwunderlich, bekleiden die Regenten doch das Amt des Hohepriesters (s. I.3.1).[56] Im Residenztempel wird zudem der weiterhin relevante Totenkult ausgeübt, sodass die im Neuen Reich erfolgte, räumliche Trennung von königlicher Grabanlage

[47] Nach van de Mieroop 2011, 272; Jansen-Winkeln 2016a, 91.
[48] Van Walsem1992, 647f., besonders sein Punkt „V".
[49] Jansen-Winkeln 2012, 622.
[50] Jansen-Winkeln 2000,13.
[51] Van de Mieroop 2011, 300.
[52] Jansen-Winkeln 1994, 92f., für den die Ämterübernahmen mittels der weiblichen Angehörigen der Oberschicht ein „hervorstechender Zug der 21. Dynastie" ist.
[53] Jansen-Winkeln 2016b, 388.
[54] Eine ähnliche Ansicht vertritt Jansen-Winkeln 2016b, 388.
[55] Zur Tempelanlage und der Anordnung der Gräber s. Montet 1960, *passim*.
[56] Dieses höchste Priesteramt führt Niwiński 1989, 35 zufolge dazu, dass der Hohepriester „was obliged to obey the religious traditions".

und Kultplatz rückgängig gemacht ist.[57] Diese Entwicklung ist vielleicht durch die neu entstandene, enge Beziehung zwischen Mensch und Gott[58] begünstigt, sie wird m. E. aber nicht vorrangig davon bestimmt worden sein.

In Theben werden ebenfalls keine komplexen Einzelgräber mit Kultkapelle mehr geschaffen, sondern vorwiegend bestehende Anlagen genutzt, deren Dekoration bis auf wenige Ausnahmen unverändert bleibt.[59] In diesen Gräbern sind, wie in Tanis, nicht mehr eine einzelne Person und eventuell deren Familienangehörige beigesetzt, sondern mehrere und nicht unbedingt miteinander verwandte Personen.[60] Die wenigen Neubauten besitzen kleine Kammern und kaum Oberbauten, die kaum dekoriert sind oder gänzlich unbearbeitet bleiben.[61] Kein Grab ist mehr zweifelsfrei einer Person aus der 21. Dynastie zuzuordnen, denn die wenige Wanddekoration wird in dieser Zeit nicht oder nur marginal individualisiert und die geringe Menge, die vielleicht vorhanden ist, wird bei einer weiteren Neubelegung in späterer Zeit oft umgestaltet.[62]

Für die individuelle Dekoration werden in Theben anstelle der Grabwände die Oberflächen von Särgen, Mumienauflagen und Papyri als Trägermaterialien erschlossen.[63] Allerdings weisen funeräre Papyri in dieser Zeit mehrheitlich noch knapp die Hälfte des Volumens aus dem Neuen Reich[64] auf. Schon in der ramessidischen Ära werden theologische Vorstellungen überwiegend bildlich präsentiert und die Verwendung von Texten reduziert. Das erleichtert es den thebanischen Priestern, das Problem der geringeren Nutzfläche zu kompensieren, in dem auch sie Bildern den Vorrang vor Texten geben.[65] Dass durch die Kombinationen verschiedenster Elemente teils sehr eigenwillige Kreationen geschaffen werden und auch Fehler entstehen, hat nichts mit der Unkenntnis der Theologen oder dem Unvermögen der (Kunst-)Handwerker zu tun, sondern mit der umfänglichen Nutzung des *pars pro toto*-Prinzips, bei dem einzelne Ausschnitte von Bildern und Texten für das Ganze einstehen.[66] Dafür erfolgt in der 21. Dynastie für die meisten der tradierten Vignetten eine Umarbeitung, indem sie in ihre Bestandteile zerlegt und zu neuen Einheiten verbunden werden.[67] Ob die Motivik zuvor in der funerären Dekoration im Allgemeinen und auf Grabwänden im Speziellen existierte oder nicht, ist für die Umgestaltung und Nutzung von

[57] Taylor 2010, 225.
[58] Solche Gottesnähe mit Auswirkungen für die Grabanlage sieht Aston 2009, 399 (mit Anm. 3129–31).
[59] Aston 2009, 411 nennt drei Gräber mit einer im Sinne der neuen Besitzer erweiterten Dekoration.
[60] Kollektivbestattungen, so Dodson 2012, 62, „seem to have been the norm" (zitiert von Broekman 2018, 18).
[61] Den Mangel an Dekoration erklärt Aston 2009, 397 damit, dass das Grab erst posthum angelegt worden sei.
[62] Nach Jansen-Winkeln 2012, 613.
[63] Vgl. dazu Guichard 2018, 120ff.
[64] Niwiński 1989, 37 (mit Anm. 100).
[65] Dieses Vorgehen erreiche, so Niwiński 1989, 38, „an apex in the 21st Dynasty".
[66] Für Niwiński 1989, 19 steht das „principle of representation" im Vordergrund – d. h. die Angabe eines Motivs oder Textelements ist wichtig, nicht die perfekte Ausführung, und das *pars pro toto*-Prinzip, so ders. ebd. 121 „was not only used, but developed in the 21st Dynasty". Vgl. auch Lenzo 2018, 107.
[67] Die (Auf-)Teilung von Vignetten und die folgende Neukombination sind für Manassa 2007, 440 (mit Anm. 22) das „overriding principle in the funerary decoration".

untergeordneter Bedeutung.[68] Die Multifunktionalität der Vignetten, die auf ihre Teilelemente übertragbar[69] ist, erleichtert dieses Verfahren. Die Neuordnung führt dazu, dass in der Dekoration regelmäßig solare und osirianische Elemente (unmittelbar) nebeneinander auftreten.[70] In dieser Organisation erfährt die theologische Grundidee einer solar-osirianischen Einheit ihre bildliche Umsetzung, da von den Verstorbenen geglaubt wurde, dass sie als eine Form des Sonnengottes an der Sonnenfahrt durch den Raum des sichtbaren Tages- und den des unsichtbaren Nachthimmels teilnähmen.[71] Die räumliche Distanz zu dem im Delta ansässigen König versetzt die thebanische Priesterschaft außerdem in die Lage, Auszüge aus den noch im Neuen Reich ausschließlich dem König vorbehaltenen Jenseitsführern wie *Amduat* und *Buch von der Nacht* oder Himmelsbüchern wie *Buch vom Tag* und *Sonnenlitanei* selbst zu nutzen.[72] Im Zuge der Umstrukturierung bildet sich eine neue Motivik[73] heraus, vieles erhält erstmalig eine Bildform, wie das Motiv der Separation, Thema dieser Vergleichsstudie, sodass der Bestand an Vignetten erweitert wird.[74]

Am Beginn der 22. Dynastie werden die Särge aus den kleineren Gräbern herausgenommen. Wie die Namen der Hohepriester und der im Delta regierenden König auf den Mumienleinen belegen, erfolgt eine Restaurierung, wenn dies erforderlich ist. Anschließend werden die Särge in andere, bereits aktive Grabanlagen umgebettet, die zu diesem Zweck erweitert werden. Die nach bisheriger Fundlage meisten Särge beinhalten TT320 und Bab el-Gasus[75] (vgl. I.6.1). Diese Gräber bleiben nach ihrer Versiegelung in der Antike ungestört. Die Beraubung von TT320 datiert erst in die Jahren 1871–81 *nach* Chr.[76] Ein Grund für diesen langen Zeitraum der Ruhe ist wohl die wieder eingeführte Anlage senkrechter Grabschächte, die den Zugang zur Grabkammer erschweren oder verbergen.[77] Hauptgrund wird der beschriebene Verzicht auf eine oberirdische Kultanlage sein, denn sie kennzeichnet die Lage eines Grabes, weil sie dem individuellen Totenkult dient. Angesichts der Tatsache, dass in einem Grab nicht mehr eine Person oder ein Familienverband,

---

[68] Graves-Brown 2013, 1 versteht die Bilder als „condensed versions" von Szenen auf Grabwänden; ähnlich Niwiński 2015, 63. In Bezug auf die Särge der frühen 21. Dynastie meint Aston 2009, 399 Anm. 3135, dass viele Kompositionen „do not have any obvious correlation with tomb scenes". Bereits Niwiński 1989, 34 Anm. 92 weist auf die bis zum Ende der 20. Dynastie bestehenden Unterschiede in der Dekoration von Särgen und Grabwänden hin, denn „the motifs from the walls of the tomb and from the BD-papyri were [.] not repeated on coffins".

[69] Nach Cooney 2011, 21.

[70] Diese Verbindung wurde ausführlich besprochen von Niwiński 1987/88 (zitiert von Cooney 2011, 20).

[71] Niwiński 1989, 38f.

[72] Vgl. dazu Lenzo 2018, 106f.; Guichard 2018, 120 (mit Anm. 3).

[73] Zu den neuen Motiven und ihrer Bedeutung z. B. Niwiński 2000, 32; Cooney 2011, 5.

[74] Niwiński 1988, 99 ist der Ansicht, dass „the artists or craftsmen were not limited by any canon of coffin decoration". – Untersuchungen von Einzelmotiven u. a. von Heyne 1998 (die aus dem Westgebirge herauskommende Kuh); Niwiński 2009 (Tb 141–142, 148); Régen 2017 (das Erdaufhacken).

[75] Die Grabanlage hieß Sousa 2018b, 21 zufolge ursprünglich „Cache of the Priests", woraus auf Arabisch „Bab el-Gaswasa" wird, was rückübersetzt, so ders. ebd., „Gate of the Priests" bedeutet. In der ägyptologischen Literatur heißt es Bab el-Gasus/-Gassous/-Gusus oder -Gousous, die alle, so Sousa ebd. 21 (mit Anm. 52), „corrupted versions of the original expression" seien. Der Konvention folgend wird in dieser Studie „Bab el-Gasus" genutzt.

[76] S. dazu Broekman 2018, 17f.

[77] Kikuchi 2002, 354 (mit Anm. 72) und *passim.*

sondern mehrere Individuen ohne verwandtschaftliche Verbindungen beigesetzt sind, ist m. E. nur bedingt davon auszugehen, dass der Kult in einer einzigen, vielleicht sogar kleinräumigen Kapelle zielgerichtet und für aller Personen gleichermaßen zu gewährleisten gewesen wäre.

Die Veränderungen der architektonischen Systeme – überwiegend undekorierte Grabwände, fehlende Kultkapelle – und daraus resultierend ein Wandel bei den relevanten kulttechnischen Voraussetzungen führen dazu, dass Funktionen aus dem Kontext von Grab und Kultplatz auf den Sarg übertragen werden.[78] Die für den Totenkult notwendigen Rituale und Handlungen werden, wie oben angesprochen, weitgehend unverändert beibehalten, aber abseits des eigentlichen Grabes ausgeführt: in Tanis im Bereich des Residenztempels und in Theben in verschiedenen Königs- und Göttertempeln auf dem Westufer.[79] Dafür wird, im Hinblick auf den Hathorkult und das in diesem Bezirk beginnende Talfest[80], vor allem der Hatschepsut-Tempel[81] genutzt. Hinweisen zufolge fand wohl neben dem offiziellen Kultgeschehen in den Tempeln zusätzlich ein Kultvollzug in den Wohnhäusern statt.[82]

Die räumlichen und kultbedingten Umstellungen erscheinen am Ende des Neuen Reiches unvermittelt, ohne erkennbare Weiterentwicklung von Traditionen.[83] Den Paradigmenwechsel legt m. E. am plausibelsten die in I.3.1 vorgestellte, von JANSEN-WINKELN entwickelte Theorie zur libyschen Herkunft bzw. (halb-)nomadisch geprägten Kultur der Herrscher dar. Sie besitzt nach wie vor Einfluss, unabhängig von der in wesentlichen Teilen erfolgten Angleichung an die ägyptische Religion und ihre rituelle Tradition, denn Verstorbene werden weiterhin mumifiziert und mit dem benötigten Equipment[84] ausgestattet. In Ägypten wird die Grabanlage vor dem Tod des späteren Inhabers begonnen und als Statussymbol[85] verstanden. In der libyschen Gesellschaft bestand dafür wenig oder kein Bedarf[86], denn bei nicht-sesshafter Lebensweise sind Grabanlagen mit weithin sichtbaren Oberbauten weder real noch rituell ausreichend zu sichern.

Mehrfachbelegung und mangelnder, individuell gestaltbarer Raum verhindern weitgehend oder vollständig eine Grabdekoration, führen zu einer reduzierten Menge an Beigaben[87] und zu

[78] Zu dem Thema der Kultübertragung van Walsem 2016; Liptay 2017.
[79] Im Sinne von Taylor 2018, 233f., der ebd. äußert, der reduzierte, individuelle Totenkult habe den Göttertempeln zu einer „more prominent role as the setting for the cult of the dead" verholfen. In diesem Zusammenhang sieht Cooney 2021, 12 die relevanten Tempelanlagen verwandelt „into communal places for the living to congrate and connect with their dead".
[80] Nach Niwiński 1988, §29; Taylor 2010, 227.
[81] Nach Niwiński 1989, 35f. (mit Anm. 96. 97) (zitiert von Cooney 2011, 21); vgl. Niwiński 2006, 263f.
[82] Kikuchi 2002, 357 (zitiert von Abbas 2014, 11; Aston 2020, 687).
[83] In der 21. Dynastie sieht Jansen-Winkeln 1997, 67 „nur zeitlich die Fortsetzung der 20. Dynastie".
[84] Die administrativ Verantwortlichen in Theben sind Hohepriester, sodass, wie Niwiński 1989, 44 formuliert, „much importance was attached to religious beliefs, and especially to the proper equipping of the deceased".
[85] In Ägypten sei, so Jansen-Winkeln 2012, 614, „das Grab als gesellschaftliches Prestigeobjekt […] auch und vor allem zu Lebzeiten des Besitzers von Bedeutung" gewesen.
[86] Nach Jansen-Winkeln 2001, 168 (mit Anm. 84); ähnlich Paganini 2015, 195 (mit Anm. 33).
[87] Taylor 2010, 237 sieht in der Reduzierung „a change in the siginficance attached to funerary provision, rather than a simple response to economic pressure".

Einschränkungen im Totenkult. Wird dieser nicht mehr ausgeübt und bleiben materielle Güter aus, ermöglicht eine umfangreiche Bilddekoration, dass die Versorgung der/des Verstorbenen magisch abgesichert ist.[88] Diese Intention wird beibehalten, die relevanten Elemente sind entsprechend individualisiert und an die Flächen auf Sarg und Papyrus angepasst.

Am Ende der 20. Dynastie kommt es zu Plünderungen von Grabanlagen und Tempeln[89] auf der thebanischen Westseite, die jedoch nicht der Grund für den Paradigmenwechsel sein können.[90] Denn Grabräubereien sind in der ägyptischen Geschichte regelmäßig und nicht nur in ökonomisch schwierigen Zeiten nachzuweisen, ohne dass daraus ähnliche Veränderungen im funerären Bereich wie am Beginn der 21. Dynastie folgen.[91] Die Plünderungen stehen weder in Beziehung zu dem Bürgerkrieg noch sind sie die Folge einer sich verschlechternden sozialen Situation oder eines ökonomischen Niedergangs.[92] Andernfalls wären m. E. die massiven Silbersärge und wertvollen Grabbeigaben in den tanitischen Königsgräber nicht herzustellen, geschweige denn vor einer Zerstörung zu schützen gewesen.[93] Die Beraubung der thebanischen Gräber liefert den neuen Regenten jedoch einen Vorwand, die vorgesehenen, umfangreichen Veränderungen im funerären Betrieb zu begründen, und erleichtert ihnen deren Ausführung.

Die meisten Innensärge aus Grab TT320 weisen eine Beraubung der besonderen Art auf, denn ihnen fehlt seit der Antike die Goldauflage, damit verzierte Bild- und Textelemente bzw. religiös relevante Elementen sind allerdings weitgehend intakt.[94] Der geringe Zerstörungsgrad ist kaum anders als mit einem geplanten, zielgerichteten Vorgehen während der oben beschriebenen Umbettung der Särge zu begründen. Für die ähnlich umfangreiche (Aus-)Räumung der Gräber im Tal der Könige wird ebenso angenommen, dass dies in weiten Teilen, wenn nicht mit direkter Genehmigung und im Auftrag der staatlichen Stellen, so zumindest mit deren Duldung geschieht.[95] Derartige Zerstörungen sind auf Außensärgen, wenn überhaupt, nur punktuell vorhanden, denn großflächig fehlende Goldapplikationen wären bei der Umbettung aufgefallen. Davon abgesehen kommt auf den Außensärgen auch ein Verfahren zum Einsatz, bei dem anstelle des Goldes

[88] Im gleichen Sinne Jansen-Winkeln 2012, 614, denn die Dekoration halte „die Erinnerung an den Toten aufrecht".
[89] Zu den Grabräuberprozessen s. Jansen-Winkeln 1995, *passim*, besonders 62ff.; Dodson 2012, 9f.
[90] Jansen-Winkeln 2012, 614.
[91] Jansen-Winkeln 2001, 161.
[92] Die Grabräubereien sind für Niwiński 1989, 35 (mit Anm. 95) „a consequence of worsening of the economic situation" der ägyptischen Gesellschaft; Cooney 2007, 281 sieht Abläufe und Auswirkungen als „economic downturn" an. Die Konsequenzen seien Wilde 2011, 192f. zufolge sogar in der Schmuckherstellung nachzuweisen. Abbas 2014, 9 (mit Anm.106) sieht als Ursache für die Zerstörungen ausbleibenden Respekt „not only for the living kings, but also for the dead".
[93] Ähnlich Aston 2009, 398, der zudem meint, „some of the statuary […] is among the finest Egypt produced". Bereits Niwiński 1989, 44 vertritt die Ansicht, dass „the 21st Dynastie appears not to have been a time of Egypt's collaps".
[94] Cooney 2011, 28.
[95] Jansen-Winkeln 1995, 66–69. 75f. (zitiert u. a. von Dodson 2012, 62; Sousa 2018b, 25). Diesbezüglich äußert Bickel 2015, 80, die Räumung „muss offiziell von den damaligen Machthabern in Theben […] mitgetragen worden sein". Cooney 2011, 15 ist der Ansicht, die meisten Familien hätten regelmäßig wertvolle, rituell benötigte Bestandteile zur erneuten Benutzung entnommen, ohne dass dies in Texten erwähnt worden sei.

überwiegend spezielle, gelbe Farbpigmente eingesetzt werden (s. II.1.7), die ausschließlich für den ursprünglichen Sarg nutzbar sind.[96] Ihre Herstellung ist kostspielig, sodass die Pigmente, wie das Gold selbst, die Finanzkraft der Besitzerinnen und Besitzer verdeutlichen.

Für D2–D5 aus der 25. und D1 aus der 30. Dynastie sind auf den Fotografien keine derartigen Zerstörungen zu erkennen. Von der mutmaßlich ehemals vorhandenen Farbgebung ist bei den Separationsszenen kaum etwas erhalten, sodass nicht zu verifizieren ist, ob das Separationsmotiv eine ähnliche Farbigkeit besaß und/oder das gelbe Pigment wie in der 21./22. Dynastie genutzt wurde, Gold ist in diesem Bereich dem Anschein nach nicht vorhanden.

I.4 Forschungsgeschichte zum Separationsmotiv

Das Thema dieser Studie ist ein seit langem bekanntes Motiv. Es wird in Artikeln und Aufsätzen erwähnt, die sich mit der altägyptischen Religion und ihrem Pantheon, religiösen Vorstellungen und Gottheiten oder Kultorten und dem Aufbau des lokalen Weltbildes befassen. Dabei werden im Zusammenhang mit der heliopolitanischen Theogonie meist ein Separationsmotiv vorgestellt und die Gottheiten Nut, Geb und Schu beschrieben.[97]

In Beiträgen und Monografien über Einzelsärge oder Sargensemble unterscheidet sich je nach Umfang und Thema das Vorgehen bei der Behandlung des Separationsmotivs. Manchmal liegt nur eine Beschreibung oder eine knappe Analyse von Gottheiten und sakralen Elementen vor.[98] Vergleiche mit anderen Vignetten werden selten erstellt, meist vor allem bei mehreren Särgen mit dem Separationsmotiv, die in einem Museumsbestand sind, oder bei einem Ensemble mit dem Motiv auf dem Innen- und dem Außensarg.[99] Je nach Bildaufbau und Verteilung sakral-göttlicher Elemente weichen die Ergebnisse (unterweltlich, nächtlich o. ä.) voneinander ab. Auf diese Befundlage wird in II. Analyse in den passenden (Unter-)Kapiteln Bezug genommen.

Um das regelmäßig auftretende Phänomen einer beinahe als bildfüllend zu bezeichnenden Menge an Details in einer Vignette zu beschreiben, wurde und wird in der Ägyptologie der Terminus *horror vacui* verwendet.[100] Der Ausdruck bedeutet „Angst/Scheu vor dem leeren Raum“[101] und geht auf den altgriechischen Philosophen Aristoteles (384–322 v. Chr.) zurück, der ihn allerdings auf die Natur bezog. Ein solcher Begriff, der auf Naturbeobachtungen basiert, lässt sich m. E. nicht auf theologische Konzepte altägyptischer Darstellungskonventionen anwenden, die

[96] Nach Cooney 2011, 28 (zitiert von Paganini 2015, 195).
[97] Z. B. Clark 1959, Tf. 3 (zu W73); Heerma van Voss, 1982 o. S. Abb. 12 (zu P5) und o. S. Abb. 13 zu (W3); Thomas 2016 (zu P12).
[98] In Auswahl genannt seien: Bosse-Griffith 1991, 9ff. und Graves-Brown 2013 13 (zu W101); Guilhou/Perraud 2010, 63–70 (zu W95); Lavrentyeva 2015, 113ff. (zu W80).
[99] Liptay 2011, 65–68 (W10, W11); Sousa 2017, 77f. (W71); Niwiński/Rigault-Déon 2024, 164 (W94). 210 (W92).
[100] U. a. von Heyne 1998, 61; Minas-Nerpel 2006, 321; Cooney 2011, 29; Klische 2009, 88 (mit Anm. 378); Niwiński 2011, 108; Taylor 2017, 453; van Walsem 2016, 395; Geldhof 2018, 52; Niwiński 2026, 480.
[101] Duden 2011, 432.

gerade die natürliche Tatsache des Todes negiert und im Wortsinne denaturiert.[102] Dies lässt die Notwendigkeit eines ikonographischen Repertoires entstehen, das die religiösen Ideen umsetzt, nach erfolgreich bestandenem Totengericht das sich anschließende Leben im Jenseits absichern und den nächtlich-unterweltlichen Weg des Sonnengottes gewährleisten soll. In Anbetracht dieser theologischen Einbindung ist dieser Begriff m. E. nicht nur für den vorliegenden Kontext, sondern für jeden religiös-kultischen, altägyptischen Bereich als unpassend abzulehnen.[103] Stattdessen verwendet die vorliegende Vergleichsstudie den Begriff „Detailhypertrophie", der genau das bezeichnet, was zu sehen ist: eine Vielzahl an sakralen Elementen füllen nicht einfach einen leeren Platz aus, sondern sie besitzen alle eine Funktion, die sie zum Wohle der beteiligten Gottheiten und damit der Separation selbst einsetzen können und sollen.

Angesichts der zahlreichen Beiträge werden im Folgenden einige der umfangreicheren und grundlegenden Arbeiten und Beiträge in der gebotenen Kürze vorgestellt, wobei die Auswahl nicht als Wertung verstanden werden darf. Auf weitere Artikel und Aufsätze wird in den entsprechenden Kapiteln eingegangen.

Als Erster stellt SCHÄFER in seinem „Weltgebäude der Alten Ägypter" die ikonographischen Varianten des Himmels – Gewölbe, Kuh oder Göttin – vor.[104] Der Autor beschreibt Gottheiten, sakrale Entitäten und die Körperdekoration von Nut und von Geb, die er zudem im Kontext des jeweiligen Bildes interpretiert und sie mit anderen seiner Bilder abgleicht. Die auf diesem Wege entstandene Vergleichsanalyse ist kontextbedingt von begrenztem Umfang. SCHÄFERs Werk ist das erste dieser Art und für lange Zeit die einzige Arbeit, die sich ausführlich mit dem Separationsmotiv auseinandersetzt.

WESTENDORF unterteilt seine Arbeit über die „abschüssige Himmelsbahn"[105] in verschiedene Kapitel, in „VI. Der Himmel als Frau" sind drei Bildern enthalten, eines davon ist mit seiner „Abb. 52" auf Tafel 26 die Nut-Figur aus W103, bei der dem Autor die „schräg nach hinten" gestellten Beine als Kontrapunkt zum „Bild der senkrechten Himmelsstützen"[106] wichtig sind. Die natürliche Neigung des Oberkörpers bei jemandem, der vornübergebeugt mit den Fingerspitzen den Boden berührt, sieht der Autor nicht als „Vorbild für die Idee der abschüssigen Sonnenlaufbahn"[107] an. Bei dem Bild der Himmelskuh aus dem gleichnamigen *Buch* (s. am Schluss von I.6) erkennt er dagegen die real absteigende Bauchlinie als Vorlage an und meint, es sei „nicht ganz ausgeschlossen, daß die Neigung der Himmelskuh von Osten nach Westen ursprünglich durch die in der

[102] So bereits in Klische 2018, 117f. formuliert.
[103] Den Ausdruck *horror vacui* lehnt auch Sousa 2018a, 24 Anm. 17 ab, der stattdessen „space fillers" nutzt.
[104] Schäfer 1928, besonders 103–107. Diese Arbeit ist Morenz 2014, 148 zufolge „bis heute noch immer lesenswert für den systematischen Zugang".
[105] Westendorf 1966.
[106] Westendorf 1966, 64.
[107] Westendorf 1966, 63f.

Mythologie verwendeten Tiere bewirkt“[108] worden sei. Die in seinem Kapitel „IX. Ausnahmen, Unregelmäßigkeiten und Widersprüche“ angesiedelte „Abb. 83“ auf seiner Tafel 40 zeigt die Szene W104. Das Wichtigste ist hierbei für WESTENDORF die Neigung vom „Himmelsdach“[109] oberhalb des Skarabäus, die nicht den Tatsachen entspricht, sondern auf der von ihm benutzen Zeichnung von LANZONE (s. zu diesem weiter unten) beruht. WESTENDORF fasst den Bildaufbau „vielleicht als ‚Himmel‘ und ‚Gegenhimmel‘“ auf, ist dann verwundert, dass „der Rückweg wiederum die Ost-West-Richtung des Tageslaufes zeigt“ – d. h. die Nut Figur hat nach Ansicht des Autors die gleiche Neigung wie das Himmelszeichen mit Falke und Skarabäus – und konstatiert, es liege in der Kombination „der Versuch vor, den ganzen Zyklus in einem Bild darzustellen“[110]. Ob für Nut generell oder begrenzt auf W104 eine Auslegung als Gegenhimmel besteht und was dies, falls das zuträfe, für die Einordnung des Separationsmotivs in den ober- oder den unterweltlichen Bereich bedeutete, wird im Kapitel II.1 Nut untersucht. WESTENDORF sieht in seinen Abbildungen die „Vorstellung eines nach Westen zu abschüssigen Bewegungsablaufes der Sonne über den Himmel“[111] umgesetzt und er begründet den in W104 fast senkrechten Abgang der Sonne über die Arme der Nut als Analogie zu den senkrechten Stützen eines nicht-personellen Himmels, ohne dabei die wenig stützenkonforme Beinstellung als langgezogen schräge Aufstiegsbahn für den Sonnenaufgang zu berücksichtigen. Ob eine abschüssige Bewegungsrichtung im Separationsmotiv allgemein oder nur für W103/W104 besteht, wird bei der Analyse von Haltung und Statur der Nut in II.1.2 untersucht.

Die von KURTH analysierten *tw3-pt*-Szenen sind hauptsächlich auf den Wänden verschiedener Tempel aus der griechisch-römischen Zeit dargestellt.[112] Sie beinhalten, in variabler Ausführung, eine Variante der Trennung von Himmel und Erde, bei der die Separation vom König ausgeführt wird. Er steht in den Reliefs mit der über seinen Kopf erhobenen | | -Hieroglyphe vor der im Regelfall thronenden Hauptgottheit des jeweiligen Tempels. Die Bilder zeigen Ritualszenen, die im Kontext der Tempelgründung verortet werden. Der Aufbau dieser Szenen ist dem Autor zufolge in einem Dialog zwischen König und Gottheit begründet, der darauf basiere, dass die Struktur des Tempels als ein (Ab-)Bild der Welt interpretiert worden sei, denn Weltbild und Tempel sind für KURTH im Prinzip wesensgleich in ihrer Bedeutung und Funktion.[113] Wegen des Tempelkontextes und des zeitlichen Abstands zum Material der vorliegenden Studie werden die *tw3-pt*-Szenen, obgleich ihnen das gleiche Thema zugrunde liegt, nicht als Vergleichsmaterial herangezogen.

[108] Westendorf 1966, 11.
[109] Westendorf 1966, 91.
[110] Westendorf 1966, 91.
[111] Westendorf 1966, VII.
[112] Kurth 1975.
[113] Kurth 2016, 113f. (mit Anm. 892. 893).

In mehreren Beiträgen stellt TE VELDE verschiedene Vignetten mit dem Separationsmotiv vor.[114] Er beschreibt vorrangig das Aussehen und die Funktion der Gottheiten Nut, Geb und Schu. Zusätzlich geht er auf weitere Bestandteile wie Ba-Vögel, Chnum-Götter oder ikonographische Besonderheiten wie das Heka-Symbol auf dem Kopf des Schu ein. Auf seine Ergebnisse und Aussagen wird in den entsprechenden Kapiteln eingegangen. Bei seinen Untersuchungen greift TE VELDE bisweilen auf mehr als nur die von ihm präsentierten Vignetten zurück, ohne dass daraus eine Vergleichsanalyse entsteht. Die von TE VELDE angekündigte Monografie[115] zu dem Thema des Separationsmotivs ist nicht mehr erschienen.

Das umfangreichste Werk über die Särge der 21. Dynastie erstellt NIWIŃSKI[116], unter anderem geht er auf die Fundgeschichte der Gräber, die Methoden zur Sargherstellung und die verwendeten Materialien ein. Auf Grundlage formaler, ikonographischer und textbasierter Analysen erstellt der Autor eine Typologisierung von Sargdeckeln und Außen- bzw. Innenseiten der Sargwannen.[117] Die Beschreibung der unterschiedlichen Motivik ist in der Regel auf die Erwähnung von Gottheiten und anderen Elementen begrenzt, eine vergleichende Analyse erfolgt themenbedingt nicht. Die regelmäßig anzutreffende, antithetische Positionierung von Separations- und Osiris-Motiven auf den sich gegenüberliegenden Sargwänden behandelt NIWIŃSKI in einem separaten Artikel.[118] Der zugehörige Katalog beinhaltet 458 Särge mit allen verfügbaren Daten, inklusive 30 Särge, bei denen der Aufenthaltsort bis heute unbekannt ist. Auf die Ergebnisse wird an passender Stelle in der vorliegenden Studie Bezug genommen. In einem späteren Artikel[119] legt NIWIŃSKI dar, dass zwar verschiedene Details wie die Kopfhaltung der Nut, Lage/Habitus bzw. Ausstattung des Geb oder die Abwesenheit des Schu zu unterschiedlichen Zeiten in der 21. Dynastie vorhanden oder erst ab einem bestimmten Zeitpunkt überhaupt nachzuweisen sind, doch seien sie deswegen nicht als Datierungshilfe zu nutzen.

Die Papyri der 21. Dynastie sind ebenfalls von NIWIŃSKI bearbeitet.[120] Er behandelt u. a. die Probleme bezüglich der Datierung, die Forschungsgeschichte und die Modalitäten der Platzierung der Papyri bei der Mumie bzw. im Grab. Der Autor teilt die Papyri anhand der Originaltitel in zwei Hauptkategorien ein: erstens *prj m ḥrw* „Herausgehen am Tag", das Totenbuch, als „BD-Type/-category"[121] und zweitens (*t3*) *md.t jmj d3.t* „Schrift des verborgenen Raums", das *Amduat*, als „A-Type/-category"[122] und gliedert diese dann in jeweils drei Unterkategorien auf. Die Papyri der

[114] Te Velde 1969–70; ders. 1977a; ders. 1983.
[115] Te Velde 1977a, 170 Anm. 2.
[116] Niwiński 1988.
[117] Niwiński 1988, 70–99.
[118] Niwiński 2011.
[119] Niwiński 2026.
[120] Niwiński 1989.
[121] Niwiński 1989, 104–107. 111–158. Ähnlich Lenzo 2018, 106f.
[122] Niwiński 1989, 107–109. 159–221.

Amduat-Kategorien haben nichts mit den Bilderzyklen auf den Wänden der Königsgräber des Neuen Reichs gemein, da der Analyse des Autors zufolge die A-Type-Papyri mindestens genauso viele Elemente aus den anderen Jenseitsführern[123] enthalten. Dass überhaupt Elemente aus dem *Amduat* verwendet werden konnten, liegt an der Aufhebung der Restriktion am Beginn der 21. Dynastie, denn bis dahin war das *Amduat* ausschließlich den Königen vorbehalten.[124] Die Katalog-Nummern P1–P14 der vorliegenden Vergleichsstudie sind sowohl dem BD-Typ (P5, P7, P9, P10, P11) als auch dem A-Typ (P1, P2, P3, P4, P6, P8, P12, P13, P14) zuzuweisen. Dass der letztgenannte Typus überwiegt, ist insofern nicht verwunderlich, als NIWIŃSKI von den in seinem Katalog gelisteten 427 Papyri mit 194 Objekten ebenfalls deutlicher weniger dem BD-Type[125] zuweist. In der ägyptologischen Literatur taucht regelmäßig unter der Bezeichnung „mythologische Papyri“[126] eine vermeintlich dritte Gruppe auf, in denen vorrangig oder ausschließlich Bildmotive zu finden sind. Dieser Terminus wird bereits von NIWIŃSKI abgelehnt[127] und auch meiner Ansicht nach ist der Begriff unpassend[128], denn in allen funerären Papyri wird zu allen Zeiten nichts anderes als eine Fülle verschiedener mythologischer Aspekte verarbeitet, um die Gefahren auf dem Weg zu einem guten Leben im Jenseits bewältigen zu können.

In seinem Artikel vertritt KRAMER die Ansicht, das Separationsmotiv gebe die vollendete Trennung von Himmel und Erde, also einen passiven, fixierten Zustand wieder, denn die aktive Phase der Trennung durch Atum zur Schaffung des Sonnenzyklus und des Lebens im Allgemeinen sei beendet.[129] In seinen Quellen erkennt der Autor in dem irrtümlich als „Cairo museum, number unknown“ bezeichneten Papyrus (bei dem es sich um Kairo S. R. VII 10267, i. e. P2, handelt) wegen der Beischrift der Nut den einzigen Beleg „mentioning the separation“[130]. Der Autor sieht inhaltliche Unterschiede zu den Pyramiden- und Sargtexten, denn die Szenen verträten nicht den in den Sprüchen erkennbaren „act of movement“[131], sondern „a fixed state, a steady cosmos created in the past and maintained by Shu“[132]. Ob die bildliche Wiedergabe eines konsolidierten Zustands nicht gerade der Grund für Entwurf und Nutzung des Separationsmotivs ist, will vorliegende Studie herausfinden. Der Zustand der vollendeten Trennung, den die Separationsszenen zeigen, ist

123 Niwiński 1989, 160f.
124 S. dazu Araújo Duarte 2014.
125 Niwiński 1989, 111.
126 U. a. Heerma van Voss 1982, 3, der ebd. 12 aber einschränkt, es sei eine „moderne, und nicht sehr glückliche, Bezeichnung“; Hornung 2004, 19; Etienne 2013, 73; Arpagaus 2015, 15, der den Begriff in Anführungszeichen setzt; Kurth 2016, 41 zu seiner Quelle 81 (i. e. P9) und 48 (mit Anm. 318) zu seiner Quelle 87 (i. e. P8); Lucarelli 2016, 447 Abb. VII.31 (zu P5); Thomas 2016, 238 (zu P12); Lenzo 2018, 106.
127 Niwiński 1989, 71, der darin „nothing else than a concession made to modern Egyptological habit“ sieht, denn auch diese Papyri „must have – in the eyes of the ancient Egyptians – belonged either to the first or to the second Group“.
128 So bereits in Klische 2018, 119f.
129 Kramer 2010.
130 Kramer 2010, 24.
131 Kramer 2010, 23.
132 Kramer 2010, 24f.

m. E. nur mit einer vorherigen, aktiven Separierung zu erreichen – gleich, von wem diese ausgeführt wurde –, denn Himmel (= Nut) und Erde (= Geb) trennen sich nicht von allein, wie alle antiken Mythologien berichten, weshalb stets ein von außen kommender Impuls die Trennung[133] bedingt. KRAMER sieht Schu nicht als Trennenden, sondern nur als Unterstützer des Himmels[134], was passt, da der Impuls zur Trennung von Atum ausgeht. Andererseits sind die beiden Tätigkeiten kaum gegeneinander abzugrenzen, da allein durch eine auf Dauer ausgelegte, aktive Stützung des Schu, der Himmel von der Erde getrennt gehalten werden kann. Ob dies für die anderen stützenden Gottheiten bzw. Entitäten gleichermaßen Geltung hat, wird in II.3.4 untersucht. Im Separationsmotiv ist für KRAMER der Tagesweg der Sonne – im Osten die Geburt, im Westen die Aufnahme – mit ihrer nächtlichen Reise in der Unterwelt verbunden, weshalb er Geb als Osiris identifiziert bzw. Osiris/Verstorbene in der Geb-Figur wiedererkennt.[135] Auf diesen Aspekt wird die Untersuchung der Geb-Legenden in II.2.1 näher eingehen. KRAMER schlussfolgert, das Separationsmotiv vereinige den Verstorbenen „with the sun god and Osiris in the Netherworld, leaving his body behind and ascending the day sky in triumph together with the sun god"[136]. Ob eine solche Integration im Separationsmotiv im Allgemeinen, in einzelnen Vignetten oder gar nicht vorzustellen ist, wird vermutlich erst in III. Fazit zu klären sein.

Ein aus meinem 2011 in München gehaltenen Vortrag heraus entstandener Artikel enthält einen Überblick über Beobachtungen und Überlegungen, die sich aus der gerade begonnenen Dissertation ergaben.[137] So wird z. B. auf den Abstand von Nuts Fingern zum Untergrund, die Bekleidung bei Geb und seine eventuell denkbare Verkörperung der Nord-Süd-Achse hingewiesen, des Weiteren auf Thot und das von ihm gehaltene, vermeintliche Westzeichen neben Nut und auf die Chnum-Figuren bzw. Ba-Vögel mit menschlichem Kopf oder Widderkopf neben Schu. Der Bildbestand war zu diesem Zeitpunkt noch im Aufbau begriffen und Hypothesen noch nicht entwickelt. Den Artikel begleiten elf schlichte Umzeichnungen, die nicht den Umrisszeichnungen in V. Katalog entsprechen.

In seiner umfangreichen „Studie zum Weltbild der Alten Ägypter" stellt KURTH zahlreiche Texte und Bilder aus dem Alten Reich bis zur griechisch-römischen Zeit vor, er beschreibt die Weltbilder der einzelnen Kultorte und setzt deren Unterschiede in Relation zueinander.[138] Der Autor führt die vielfältigen Ausprägungen auf zwei Grundaussagen zurück, denn für ihn sind sie als „das Ergebnis getrennter *Räume* oder getrennter *Zeiten*"[139] zu verstehen. KURTH präsentiert

[133] Für einen Überblick Staudacher 1942, 3–8. 11–43. Vgl. auch Eliade, 1964, 26–34.
[134] Kramer 2010, 25.
[135] Kramer 2010, 33f., ähnlich 35.
[136] Kramer 2010, 35.
[137] Klische 2013.
[138] Kurth 2016.
[139] Kurth 2016, 223.

mehrere Quellen mit dem Separationsmotiv[140] und analysiert sie vorrangig in Bezug auf Nut, Geb und Schu, auf weitere Gottheiten wie z. B. Chnum geht er selten ein, die sakralen Elemente neben oder unterhalb der Nut werden nicht berücksichtigt. Im Falle eines Vergleichs bezieht sich der Autor vorwiegend auf seine Quellen. Er verortet die Separationsszenen in unterschiedlichen Zeiträumen und sieht daher in Nut wechselweise den nächtlichen (wegen der Sterne auf ihrem Körper), den unterweltlichen (P1, P3) oder den unteren Himmel (P2, P9). Auf diese Ergebnisse wird in II.1 genauer eingegangen.

ABBAS untersucht in seiner Arbeit das Sargensemble des *P3-dj-Jmn* aus dem Museum Kairo, das die Bilder W25 (Innensarg) und W26 (Außensarg) trägt.[141] Er ist der Ansicht, W26 „might refer to the day journey", in den Texten seien die Götter „happy when Shu shines in the sky" und in gleichem Umfang der Verstorbene, „standing between earth and sky", denn „he is Shu filling the space between the two spheres"[142]. Ob diese Annahme korrekt ist, lediglich auf W26 oder auf alle Separationsszenen zutrifft und, falls dem so ist, in welchem Umfang und mit welchen Methoden die Gleichsetzung von Verstorbenen und Schu umgesetzt wird, ist für den Gott in II.3.1 und die Verstorbenen in II.9.3 zu untersuchen. ABBAS meint des Weiteren zu W26, die Szene sei „not very different from the one of the opposite side"[143], was insofern inkorrekt ist, als W25 nicht auf der anderen Seite desselben Sarges, sondern auf dem Innensarg ausgeführt ist. Bei der Analyse von W25 formuliert der Autor dann, diese Szene unterschiede sich „from the one on […] the outer coffin" (d. h. von W26), denn sie „seems to be more ritualistic than cosmological"[144]. Er begründet seine Aussage damit, dass Nut und Geb mit Isis und Nephthys „play a role in the glorification of the deceased, causing him to be an *3ḫ*"[145]. Die Einschätzung eines Einzelmotivs im Zusammenhang mit einen möglichen Ritualkontextes ist ein schwieriges Unterfangen, in der vorliegenden Studie wird in der Analyse von Göttinnen und Göttern geprüft, ob bei diesen Hinweise auf eine rituelle Funktionalität bestehen könnten.

Das Sargensemble des *P3-dj-Jmn* ist in einem weiteren Aufsatz von ABBAS Gegenstand seiner Untersuchung.[146] Der Autor geht auch in diesem Beitrag der Frage nach einer möglichen Ritualfunktion nach. Er vergleicht die beiden Vignetten W25 und W26 diesmal mit Sprüchen aus Pyramiden-/Sargtexten und dem Totenbuch und schlussfolgert, die Dekoration der 21. Dynastie ist nicht „purely pictoral representation of ritual, but they had a wider function", weil Särge als Universum für den Verstorbenen gedacht seien und „also reflecting the rituals performed for

[140] Kurth 2016, 40f., Abb. 18 (P9). 43f., Abb. 21 (P2). 45f., Abb. 22 (P1). 59, Abb. 32 (G1). 61f., Abb. 35 (D1).
[141] Abbas 2014.
[142] Abbas 2014, 29.
[143] Abbas 2014, 29.
[144] Abbas 2014, 53.
[145] Abbas 2014, 54.
[146] Abbas 2018.

him/her from the moment of death“[147]. Wie bereits für die erstgenannte Arbeit von ABBAS vermerkt, wird in vorliegender Vergleichsstudie über die Untersuchung der einzelnen Gottheiten untersucht, ob ein Ritualcharakter angenommen werden sollte, und, falls ja, in welchem Umfang und mit welchen ikonographischen Mitteln dies umgesetzt worden wäre. Die Aussage, „the famous cosmological scene […] which is purely solar, has been modified on these coffins to refer also to the cycle of death and resurrection of Osiris“[148], beruht m. E. eher auf der in I.3.2 erwähnten Neukombination solarer und osirianischer Bildteile aus den tradierten Vignetten.

Eine umfangreiche Arbeit zu Strukturierung und Aufbau des Equipments von Bestattungen aus der 21. bis zur 25. Dynastie stammt von ASTON.[149] Der Autor führt die auf viele Museen weltweit verteilten Objekte in einem an den Gräbern orientierten Katalog zusammen. ASTON typologisiert die Beigaben, um eine Datierungshilfe für verschiedene Objekte innerhalb der Grabgruppen zu schaffen, die zukünftigen Ausgrabungen die Datierung oder wenigstens die zeitliche Einordnung von Funden erleichtern möchte. Seine Feststellung, dass in Anbetracht der vielen Grabungen in diesem Gebiet sein Material überwiegend aus Theben stammt[150], trifft in gleichem Umfang auf die vorliegende Vergleichsstudie zu. Themenbedingt erstellt ASTON keine Analyse von einzelnen Bildern oder Motivgruppen.

JANSEN-WINKELN präsentiert das umfangreichste Werk zu den Inschriften der Spätzeit.[151] Er rekonstruiert über Dokumente unterschiedlicher Quellen u. a. die Verwandtschaftsverhältnisse der thebanischen Priesterschaft. Diese Ergebnisse sind in viele Untersuchungen eingeflossen, für die vorliegende Studie sind sie insofern von untergeordneter Bedeutung, als für Datierung und Verwandtschaft die zu den Einzelobjekten vorhandenen Publikationen verwendet werden.

1883 werden von LANZONE dreizehn, mutmaßlich freihändig gefertigte Zeichnungen von Vignetten mit dem Separationsmotiv veröffentlicht, in denen nicht alle Details wiedergegeben sind.[152] Der Autor legt eine Beschreibung der Figuren mit einigen Querverweisen auf andere seiner Zeichnungen an.[153] Vier seiner Zeichnungen geben nicht den tatsächlichen Zustand der Geb-Figur wieder, denn in Tf. CLVI,2 (i. e. W104), Tf. CLVII (i. e. P6), Tf. CLXIII (i. e. P7) sind die Genitalien des Gottes fälschlicherweise mittels Schraffuren als zerstört markiert und in Tf. CLV,1 (i. e. P10) fehlen sie ohne jede Kennzeichnung, obgleich sie vorhanden sind.

Die Originale zu den LANZONE-Zeichnungen sind, bis auf D5 und W113, wie viele andere Vignetten mit dem Separationsmotiv durch die Digitalisierungen von Museumsbeständen online

147 Abbas 2018, 318 (mit älterer Literatur).
148 Abbas 2018, 318.
149 Aston 2009.
150 Aston 2009, 19.
151 Jansen-Winkeln 2007.
152 Lanzone 1888, Tf. CLV–CLIX, CLXI–CLXIII.
153 Lanzone 1883, 392–415.

zugänglich, was an den entsprechenden Stellen im Katalog vermerkt ist. Auf einzelne Motive wird in diesen Publikation nicht oder nur in deskriptiver Form eingegangen. In Museumskatalogen, die einen Überblick über den gesamten Bestand geben, werden Särge vorrangig in frontaler Aufsicht oder seitlicher Schrägansicht präsentiert, Außenseiten sind unregelmäßig und Einzelmotive selten abgebildet.[154] In Publikationen, die sich explizit mit den Särgen einer Sammlung[155] befassen, besteht bereits durch das vorhandene Material die Möglichkeit zu Abgleichen, tatsächliche Bildvergleiche werden dennoch nicht hergestellt. Papyri werden angesichts ihres umfangreichen Text- und vor allem Bildbestandes selten in vollem Umfang[156] untersucht, meist werden einzelne Vignetten vorgestellt und eingehender betrachtet.[157]

Im Katalog meiner als vergleichende Bildanalyse geplanten, unpublizierten Magisterarbeit werden wegen der zeitlichen Vorgabe Fotografien und Umzeichnungen aus Publikationen verwendet.[158] Daraus wird eine Sammlung von 53 Bildern gebildet: ein Grabrelief (i. e. G2), 12 Papyri[159] und 40 Särge[160] ohne Differenzierung zwischen Sargwanne und Sargdeckel. Beim Scannen und anschließenden Vergrößern der Fotos ergeben sich Unschärfen, weshalb die Anfertigung von eigenen Umzeichnungen im festgelegten Zeitrahmen nicht möglich war. Die Bildstrukuren erfordern wie die erkennbaren Elemente durch ihre Quantität und Verteilung eine umfangreichere Bearbeitung als ursprünglich vermutet. Die Untersuchung wird daher ohne eigene Typologisierung auf eine Bestimmung der Funktionen von Gottheiten und sakralen Elementen begrenzt, eine Interpretation oder Einordnung in den Kontext erfolgt nicht.[161] Bei Betrachtung der Epitheta, die wegen der Bildunschärfen nicht in jedem Fall korrekt erkannt und beschrieben sind, wird ein Schwerpunkt im Bereich der Duat festgestellt. Dieses Ergebnis verbunden mit dem Umstand, dass etwa in der Hälfte der Vignetten Sterne auf dem Körper der Nut zu sehen sind, führt zu der Schlussfolgerung, dass ein unterweltlich-jenseitiger Aufbau vorliegt, weshalb für Nut mütterlich-schützende Funktionen angenommen werden. Dabei bleiben Gottheiten und sakrale Entitäten neben Nut oder Westelementen an ihren Beinen unkommentiert. Nach Beendigung der Arbeit wird deutlich, dass ein komplexes Motiv wie das der Separation im zeitlich begrenzten Rahmen einer Magisterarbeit nicht im erforderlichen Umfang zu analysieren ist.

---

154 Eine separate Beschreibung des Motivs u. a. von Raven 1992, auf der Innenseite des Bucheinbands (i. e. W68); Hoffmann/D'Auria 2001, 12ff. 49f. (i. e. W2); Egner/Haslauer 2009, 2.213f. 12.228 (i. e. W112).

155 U. a. für das Museum Kairo Niwiński 1996 bzw. 1999; für das Museums Turin ders. 2004; für den Louvre in Paris Niwiński/Rigault-Déon 2024.

156 Unter anderem Piankoff/Rambova 1957 (zu P1–P4).

157 U. a. Heerma van Voss 1982, 11f. (zu P5); Thomas 2016, 238f. (zu P12); Joubert 2018, 114f. (zu P10), Lenzo 2018/19 (zu P9).

158 Klische 2009.

159 Diese sind als Kat.-Nr. P2–P12, P14 in V. Katalog präsentiert.

160 Das entspricht in vorliegender Studie Kat.-Nr. D2, D3, W2, W3, W7, W10, W12, W13, W21, W23–W26, W34, W39, W41, W42, W47, W49, W58–W61, W66–W68, W73, W83, W85, W86, W93, W99, W103–W109, W113.

161 Daher wird Klische 2009, 55 festgehalten, es könne „nur eine Auswahl der wichtigsten Aspekte geliefert werden", weshalb „eine weitergehende Untersuchung […] einem späteren Zeitpunkt vorbehalten bleiben" müsse.

I.5 Hypothesen und Fragestellungen

Wie das Kapitel zum Forschungsstand zeigt, führt eine knappe Bildmenge zu unterschiedlichen und vor allem widersprüchlichen Ergebnissen. Doch auch eine größere Anzahl an Bildern ist, wenn die Qualität gering oder der Bearbeitungszeitraum begrenzt ist, keine Garantie für eine fundierte Auswertung. Bei der Wiederaufnahme des Themas stand von Beginn an fest, dass für eine Neubearbeitung ein qualitativ besser und quantitativ breiter aufgestelltes Bildmaterial benötigt wird. Andernfalls sind weder detaillierte Analysen der sakralen Individuen und Elemente zu erarbeiten noch systematische Vergleiche möglich, eigenhändig Umrisszeichnungen anzufertigen oder eine Typologie zu erstellen.

Die vorliegende Studie geht von den folgenden Hypothesen aus: 1) Die einzelne Nut-Figur ist die bildliche Wiedergabe dessen, was seit den Pyramidentexten als vereinte Personifikation von Tag- und Nachthimmel[162] beschrieben ist. 2) Nut ist die Verkörperung[163] des vollständigen oberweltlichen Himmels, also des sichtbaren Tages- und Nachthimmels, nicht des unterweltlichen Gegenhimmels. 3) Alle Vignetten gründen, unabhängig von der ikonographischen Struktur, auf der gleichen theologischen und ideologischen Intention, dass die Darstellung der Separation den Erhalt des (Lebens-)Raums garantiert und somit den vollständigen solaren Zyklus gewährleistet.

Zur Überprüfung der Hypothesen sind mindestens die nachfolgenden Fragen zu beantworten: Wie sehen Statur und Haltung Lage von Nut, Geb und Schu aus? Sind die Drei aufeinander ausgerichtet und ist das gezielt geschehen oder lediglich eine Folge der Separation? Werden in den Legenden Funktion genannt, die sich auf die Trennung bzw. deren Erhalt oder andere, nur bedingt damit verbundene Aufgaben beziehen? Sind stilistische Besonderheiten bei z. B. Körperbau/-farbe, Bekleidung oder (Kopf-)Schmuck zu erkennen, die mit dem Separationsmotiv in direkter Verbindung stehen? Was hat die Abwesenheit von Geb und Schu zu bedeuten? Hat sie Auswirkungen auf die Konzeption der Szene und/oder die ikonographische Ausstattung? Welche Gottheiten und Sakralentitäten[164] sind noch zu sehen? In welcher Funktion treten sie auf? Bilden sie in feste Gemeinschaften? Besitzen sie Verbindungen zu den Himmelsbüchern *Buch vom Tag/von der Nacht*[165], *Nutbuch* (s. I.6.1), *Buch von der Himmelskuh* (s. I.6.1) oder zum *Amduat*[166] bzw. einem anderen Jenseitsführer? Werden zusätzlich oder stattdessen Texte, Illustrationen oder beides aus

---

[162] Zur Kombination von Tages- und Nachthimmel in Pyramidentexten vgl. Barta 1981, 83–87 (zitiert von Köthen-Welpot 2003, 174 Anm. 6). Im *Buch von der Himmelskuh* (Vers 143) verwandelt Nut sich, so Hornung 1997, 42 (mit Anm. 98), „in die Bewohner der beiden Himmel". Bergman 1979, 57 sieht Nut als Tages- und als Nachthimmel; ebenso Kramer 2010, 26.

[163] Die Bezeichnung ist, da der *Körper* der Nut den Himmel bildet, m. E. passender als der Begriff „Personifikation". Außerdem sind deren Namen lt. Baines 1985, 28 „incompatible with those of major deities", denn diese „cannot ever be simply personifications".

[164] Den Begriff prägt Fitzenreiter 2013b, 79, da seiner Meinung nach nichts die altägyptische Kultur so sehr verunkläre „wie die inflationäre Verwendung des in unserem Verständnis doch sehr spezifisch konnotierten Begriffs ‚Gott'".

[165] Zu den Nut-Illustrationen im *Buch vom Tage* Müller-Roth 2008, 502–505, im *Buch von der Nacht* Roulin 1997, 33–37.

[166] Hornung 1963.

diesen Textcorpora verwendet, und falls ja, werden sie in Teilen oder vollständig übernommen? Hat ein Unterweltbezug der Ursprungstexte bzw. der darin enthaltenen, sakralen Individuen einen Effekt auf die ikonographische Gestaltung der betroffenen Vignette? Weisen königliche und/oder private Grabanlagen ein Vor-Bild zum Separationsmotiv auf?[167] Wie oft sind Sonnenbarken auf welchen Positionen und mit welchen Mannschaften wiedergegeben? Welche (sakralen) Elemente sind überhaupt vorhanden? Beruhen Differenzen in der Bildstruktur, z. B. Anzahl und Positionierung von Gottheiten, sakralen Entitäten und Elementen oder Detailhypertrophie auf unterschiedlichen theologischen Konzepten oder sollten sie als Ausdruck einer individuellen Bildgestaltung[168] gesehen werden? Lassen sich einzelne, Szenenübergreifende ikonographische Kriterien erkennen, die Rückschlüsse auf die Wesenheit der Nut erlauben? Die Fragen bilden die Grundlage für die anstehende Forschung, sie sind keine formale Vorgabe und geben keine Gliederung für die Vergleichsstudie vor. Sie werden, soweit dies zweckmäßig scheint, im Einzelnen und in den jeweiligen (Unter-)Kapiteln beantwortet. Manches wird wohl erst im Fazit zusammenzuführen und abschließend zu bewerten sein.

Weiterhin möchte diese Studie herausfinden, ob mit der Untersuchung eines Motivs mit allen Details eventuell Werkstätten oder die „Handschrift" einzelner (Kunst-)Handwerker über sich wiederholende Besonderheiten in der Ausführung ermittelt werden könnten.[169] Dafür wäre, neben Häufigkeit und Kombination von Gottheiten, die Anordnung sakraler Entitäten bzw. Elemente zu berücksichtigen. Bei den Handwerkern wäre zum Beispiel die Untersuchung der Wertigkeit von Hieroglyphen oder Linienführung hilfreich. Dabei ist zu bedenken, dass zur gleichen Zeit mehrere Handwerker[170] an einem Sarg und/oder an einem Motiv tätig sein können.[171] Wie schlüssig Fragen nach Werkstätten und Produzenten in einer Arbeit über ein Einzelmotiv zu beantworten sind, wird in III. Fazit zu zeigen sein.[172] Mutmaßlich besaß jede Werkstatt wenigstens einen Modellpapyrus, obgleich ein solcher bislang nicht gefunden wurde. Interessant wäre in diesem Zusammenhang zu

---

[167] Abbas 2014, 1 Anm. 2 sieht die Szene „of the sky goddess Nut supporting the sky and separated from the earth god Geb by Shu, which is well known in the royal tombs". Für Niwiński 2026, 472 (mit Anm. 4) „is no doubt that the scene is originates from the two Ramesside royal compositions known as Book of Nut and Book of the Day".

[168] In Bezug auf die BD-Type-Papyri meint Niwiński 1989, 23, die Präferenz „for some chapters might have been the choice of an artist" oder „sometimes the client" und für A.III.2a, ebd. 204, „it seems that the artists producing these, felt themselves absolutely free to decide, which motives from the very rich repertoire of the iconographic patterns they wanted to copy or imitate", sodass viele Szenen „appear to be unique effects of the creative transformation" und ihre Zusammenstellung „due to an individual taste of the artist".

[169] Zum Problem der Identifikation von Werkstätten s. Niwiński 1988, VIII. Zu den Techniken s. Geldhof 2018, *passim*, besonders ihr Kapitel 5.4. – Niwiński 2006, 251 kann durch Untersuchung der Gesamtmotivik Werkstätten identifizieren; ders. 2026, 480 stellt fest, dass die Detailhypertrophie auf einzelnen Werkstätten beschränkt ist.

[170] Die Bezeichnung erfolgt in Anlehnung an Morenz 2014, 6, der den Begriff „Künstler(/Handwerker) […] jenseits des romantischen Geniekultes im Sinne des 19. Jhd. n. Chr." versteht.

[171] Die Vorzeichnungslinien sind, so Niwiński 1988, 31, wegen fehlender Korrekturmöglichkeiten meist „done by the master himself", doch sei nicht bekannt „whether the same painter also executed the hieroglyphic inscription".

[172] Die weltweite Verteilung der Särge aus der 21. Dynastie erschwert, so Guichard 2018, 122f., eine vergleichend Untersuchung von Technik, Methodik und Dekoration, weshalb, dies. ebd. 123, „à instigation des Musei Vaticani, plusieurs musées européens […] se sont associés d'un partinariat scientifique intitulé Vatican Coffin Project".

erfahren, ob in diesen die Reihenfolge der Vignetten bereits festgelegt ist oder ob sie eher im Stil eines Katalog aufgebaut sind und verschiedene Motive oder Motivkombinationen enthalten, die eine annähernd individuelle Auswahl erlauben, sodass die Reihenfolge erst kurz vor der Applikation festgelegt[173] wird.

Für die Untersuchung gibt es noch weitere Punkte zu bedenken. Die separate Fertigung der einzelnen Bestandteile eines Sarges – Deckel, Wanne, Mumienbrett – in verschiedenen Werkstätten und die erst im Anschluss erfolgende Kombination ist zu allen Zeiten gängige Praxis.[174] Überdies werden in moderner Zeit bei Bergung und Transport der Objekte ebenso wie bei der Eingliederung in die Bestände von Museen und Sammlungen manchmal einzelne Sargteile vertauscht, sodass die Ensembles falsch zusammengesetzt werden.[175] Die mit dem Beginn der 21. Dynastie einsetzende Praxis, nach erfolgter Bestattung Teile der Särge für eine erneute Benutzung zu entfernen, hat weitreichende Folgen. Die betroffenen Bestandteile werden in unterschiedlichem Umfang[176] umgearbeitet oder verbleiben bei einer Namensgleichheit häufig sogar in ihrem ursprünglichen Zustand. Aussagen über den Herstellungsort oder einzelne (Kunst-)Handwerker sind vor diesem Hintergrund, wenn überhaupt, nur unter Vorbehalt zu treffen. Sind Umarbeitungen auszumachen, wird in dieser Studie an der entsprechenden Stelle darauf hingewiesen. Die Vergabe sowohl der wiederverwendeten als auch der neuproduzierten Särge ist zentral organisiert und erfolgt entsprechend dem jeweiligen Priesterrang.[177] Nach derzeitigem Forschungsstand ist COONEY zufolge für mindestens 60% der Särge aus der 21. Dynastie eine solche Zweitnutzung[178] nachzuweisen. Viele von ihnen haben ihren Ursprung im Neuen Reich, wie bereits NIWIŃSKI festhält.[179] Für die häufige Wiederbenutzung werden ökonomische Gründe[180] oder die ehemals (halb-)nomadische Kultur der libyschen Bevölkerung[181] als Ursache vermutet. COONEY stellt daher die These auf, der Sarg sei zwar ein wesentlicher Bestandteil der Bestattung gewesen, er hätte aber lediglich für eine funeräre Transformation der/des Verstorbenen Relevanz gehabt und habe deshalb nach Abschluss der Bestattungsrituale von der Mumie getrennt und für eine andere Person

[173] Wegen der unterschiedlichen Detailausstattung geht Niwiński 2026, 480 davon aus, dass „Individuality of the artistic invention seems to have played a role".
[174] Sousa 2018c, 516.
[175] Nach Sousa 2018c, 516, denn „one has to consider if it is indeed an ancient assemblage or a modern one".
[176] Der Name und die Titel von Erstbesitzerin und Erstbesitzer können, so Guichard 2018, 122, „être remplacés par ceux du nouveaux bénéficiaire" und die „motifes décoratifs étaint […] de façon ponctuelle ou plus extensive" umgearbeitet worden sein.
[177] Sousa 2018c, 539.
[178] Cooney 2018, 70 (mit Anm. 217). 71, Tf. 6. Die Methode sei, so dies. 2021, 49, „one of the most brilliant economic adaption of the ancient world", mit Deir el-Medina als „ground-zero for this lucrative trade".
[179] Niwiński 1988, 57 mit Anm. 10; ders. nimmt ebd. 79f. (sein §76) für vier der von ihm untersuchten Sargdeckel eine Archaisierung bei der Dekoration an und definiert dafür eine eigene Untergruppe in seiner Typologie. Auf einem dieser Särge sieht Cooney 2018, 74 (mit Anm. 230) vor allem „evidence of older coffins" und geht daher von einer Zweitnutzung aus.
[180] Zu Sarg- und Bestattungskosten vgl. Cooney 2011, *passim*.
[181] Paganini 2015, 195.

zu demselben Zweck genutzt werden können.[182] Ein solche Intention mag bestanden haben, die vielleicht aus den Veränderungen im funerären Geschehen (s. I.3.2) heraus entstanden ist oder diese beeinflusste, in der vorliegenden Studie kann und soll diesbezüglich jedoch keine Diskussion aufgenommen werden.

I.6 Methodik

I.6.1 Zusammenstellung und Aufbereitung des Bildmaterials

Als Grundlage für die Forschungsarbeit sind alle Vignetten berücksichtigt, die die folgenden Bedingungen erfüllen: 1) Applikation auf funerärem Equipment, d. h. auf der Außenseite von Särgen und im Papyrus, oder auf einer Grabwand; 2) Datierung in die 21. Dynastie oder später; 3) eine vornübergebeugt auf Fingern und Zehen stehende Nut, mit verschiedenen Gottheiten, Sakralentitäten und sakralen Elementen unter und neben ihr, 4) keine Nutzung als Illustration eines in sich geschlossenen und parallel existierenden Textes.

Die Objekte mit dem Separationsmotiv stammen aus unterschiedlichen Fundkontexten. 1881 wird in einem Seitental südwestlich des Tempels der Hatschepsut das Grab TT320, die sogenannte königliche Cachette, mit 36 Einzelsärgen und Sargensembles, Papyri und anderen Beigaben entdeckt.[183] Die letzte Bestattung wird im 11. Regierungsjahr des vom Delta aus regierenden Königs Scheschonk I. (ca. 935 v. Chr.) eingebracht und die Anlage direkt im Anschluss versiegelt.[184] 1891 folgt die Entdeckung eines deutlich größeren Grabkomplexes in der Nord-Ost-Ecke des ersten Hofs des Hatschepsut-Tempels: das Grab Bab el-Gasus.[185] In diesem sind, neben weiterer funerärer Ausstattung, 101 Sargensembles (Außen- und Innensarg, z. T. mit Mumienauflage) und 52 Einzelsärge (z. T. mit Mumienauflage) deponiert.[186] Weitere Gräber mit einer geringeren Anzahl von Bestattungen sind u. a. MMA59, MMA60[187] (in einer Felswand nördlich des Hatschepsut-Tempels) und MMA65 (= TT358).[188] Das ägyptische Antikenministerium veröffentlicht am 19.10.2019 auf einer Pressekonferenz die Entdeckung eines Großraumgrabes mit insgesamt 30 Särgen aus der 22. Dynastie, oberhalb von TT28. Eine vollständige Publikation ist bislang nicht erfolgt und auf den veröffentlichten Fotografien ist nicht zu erkennen, ob das Separationsmotiv auf einem oder mehreren dieser Särge abgebildet ist.

Die Särge und Papyri, die im 19. und 20. Jhd. in den vorgenannten und in manch anderen Gräbern entdeckten wurden, sind inzwischen auf zahlreiche Museen und Sammlungen in der

[182] Cooney 2018, 94.
[183] Bickerstaffe 2010, 26.
[184] Dodson 2012, 63. – Zu Grab- und Fundgeschichte Bickerstaffe 2010; vgl. Broekman 2018, 18.
[185] Zur Grabgeschichte Sousa 2018b; Broekman 2018. Für Weiteres zu dem Grab s. I.3.2.
[186] Sousa 2018b, 28 (mit Anm. 75).
[187] Zu dem Grab Niwiński 1988, 24–29; Kikuchi 2002, 50f. (mit Anm. 42); Dodson 2012, 251 Anm. 126.
[188] Die Lokalisierung und Fundumständen der MMA-Gräber beschreibt Aston 2009, 198–202.

ganzen Welt verteilt.[189] Zum einen verschenkt die ägyptische Regierung 1893 einen beträchtlichen Teil der Objekte aus dem Bab el-Gasus an verschiedene Länder, in denen sie auf insgesamt 35 Museen verteilt werden.[190] Zum anderen erfolgen seit dem frühen 19. Jhd. privat organisierte Grabungen mit dem Ziel, möglichst viele und vor allem wertvolle Funde zu generieren. Eine Dokumentation der Provenienz sowie der Lage von Objekten im Grab ist dabei nachrangig und entfällt in den meisten Fällen.[191] Bei manchem Objekt ist deshalb nicht einmal mehr das Fundjahr zu belegen. Vieles wird im Laufe der Zeit ohne (weitere) Dokumentation aus einer (Privat-) Sammlung in die nächste transferiert.[192] Dass für die meisten Objekte zumindest Theben als Ursprungsort feststeht, hat zwei Gründe. Zum einen stehen auf Sarg und/oder Papyrus der Name und die Titel der Besitzerinnen und Besitzer, oft auch Genealogien. Zum anderen sind auf den Mumienbinden die Namen der mit der Umbettung befassten Hohepriester und manchmal des regierenden Königs im Delta vermerkt. Selbst bei einem Objekt ohne diese Angaben ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit von Theben als Herkunftsort auszugehen, weil die Motivik der 21. und frühen 22. Dynastie auf dieses Gebiet begrenzt ist.[193] Die Quellen der Umrisszeichnungen in Teil V. Katalog stammen aus dem thebanischen Raum, bis auf D1, G1 und G2, für die wiederum der nicht-thebanische Ursprung mittels der Berichte und Dokumentation der Fundsituation gesichert ist.

Die vorliegende Vergleichsstudie basiert auf 135 Quellen aus den beschriebenen Grabanlagen sowie anderen, früher entdeckten und undokumentierten Gräbern: eine Mumienauflage, 113 Sargwannen und 14 Papyri aus der 21. und 22. Dynastie, vier Sargdeckel aus der 25. und einer aus der 30. Dynastie, des Weiteren eine Grabwand aus der 22. und eine aus der 26. Dynastie. Viele dieser Quellen sind inzwischen publiziert, wie in der Zeile „Bibliographie" der Liste zu den Katalognummern in V.2 vermerkt ist. Zu Särgen und Papyri im Ägyptischen Museum Kairo, die einen großen Teil des Quellenmaterials stellen, ist die Zahl der Publikationen mit aussagekräftigen Fotografien überschaubar. Sie wären ohne den Fotobestand von Prof. Dr. Andrzej Niwiński, den er mir 2010 mit den Inventarnummern dankenswerterweise zur Verfügung stellte, für mich nicht erreichbar gewesen. Die Umrisszeichnungen, die auf dem Material dieses unpublizierten Bestandes basieren, sind im Katalog entsprechend gekennzeichnet.

---

189 Niwiński 1988, 104–183 listet 458 Särge/Sargensemble aus Museen und Sammlung in 29 Ländern, einige sind „Location unknown". Dautant/Jamen 2017 entdecken weitere 43 Objekte in französischen Sammlungen.

190 Zu den Schenkungsmodalitäten und den Umständen bei der Verteilung s. Sousa 2018b, 32 (mit Anm. 124–127); Mann/Greco/Weiss 2018, 35.

191 Für etwa die Hälfte der bei Dautant/Jamen 2017, 129 gelisteten 87 Särge liegt keine Provenienzangabe vor, weil sie ohne Dokumentation der Fundumstände oder Örtlichkeiten von Antikenhändlern und/oder Privatsammlern erworben wurden.

192 Vgl. dazu Taylor 2017, 445, der die fehlende Dokumentation als „one of the tragedies of the mania for collecting Egyptian antiquities in the early 19th century" bezeichnet.

193 Niwiński 1989, 38ff. (zitiert von Kurth 2016, 48 Anm. 321); ebenso Lenzo 2018, 107. Eine Transmission von Texten zwischen Theben und Memphis/Tanis konnte Lenzo 2018/19 nachweisen.

Bei der Quellensammlung wurde Vollständigkeit angestrebt. Gleichwohl ist anzunehmen, dass, neben den unpublizierten Särgen des erwähnten Großraumgrabes, in privaten Sammlungen oder Museumsdepots weitere Objekte mit dem Separationsmotiv lagern, die unentdeckt oder nicht zugänglich sind.

Die gesammelten Fotografien werden durch Einscannen digital erfasst. Die Scans müssen nahezu alle fototechnisch aufbereitet und arbeitsaufwändig manuell nachgearbeitet werden. Zum einen hängt das mit den vielen, meist kleinflächigen Zerstörungen zusammen, die auf Risse im Holz bzw. Papyrus oder abgeplatzte Farbe zurückzuführen sind. Zum anderen schränken eine ungünstige Ausleuchtung und ein bei engen Platzverhältnissen widriger Aufnahmewinkel für die Fotografien die Qualität der Bilder weiter ein.

Die Bearbeitung der Scans erlaubt die Anfertigung von Umrisszeichnungen, Grundlage der anstehenden Analyse. Diese sind vollständig manuell und im Stil eines Faksimiles gefertigt, um die Variabilität in der Gestaltung von Details wie Strichlänge oder -stärke wiederzugeben. Die Unterschiede in der Bildgröße sind auf die unterschiedlichen Partitionierungen von Sargwänden[194] und Papyri zurückzuführen. Auf eine Angleichung der verschiedenen Größen wird verzichtet, um keine perspektivischen Verzerrungen zwischen der Umrisszeichnung und der Quelle entstehen zu lassen.

Alle Quellen weisen durch die mehrfache Umbettungen in der Antike und Transporte in der Moderne unterschiedlich große Zerstörungen auf. Diese sind in den Umrisszeichnungen mit einer sie umrandenden Punktlinie markiert, bei kleinstflächigen Schäden wird zu Gunsten einer besseren Erkennbarkeit darauf verzichtet.

I.6.2 Nicht berücksichtigtes Quellenmaterial

Die Trennung von Himmel und Erde wird nicht nur mit einer Separationsszene bildlich umgesetzt. Zu einigen Texten aus diesem Themenkomplex gehören Illustrationen und bei zwei von ihnen verkörpert die Göttin Nut den Himmel. Diese Bilder sind andernorts in Verbindung mit den Texten bereits analysiert und werden hier in der gebotenen Kürze vorgestellt. Sie wurden nicht für V. Katalog erfasst, da sie nicht der Definition von I.6.1 entsprechen.

Da ist zum einen das *Buch von der Himmelskuh* zu nennen, ein ätiologischer Text.[195] Er ist auf dem äußeren Schrein von Tutanchamun und auf den Grabwänden bei Sethos I., Ramses II. und

[194] Zu den Varianten vgl. Niwiński 1988, 84–90 (mit Abb. 36.1–5).

[195] Ausführliche Arbeiten von Guilhou 1989 und Hornung 1997, für den ebd. 74 wegen des Fehlens eines ägyptischen Titels und der „Himmelskuh im Zentrum von Text und Illustration [.] die moderne Bezeichnung [..] gerechtfertigt ist". Zur zeitlichen Einordnung des *Buches* s. Stadler 2009, 373ff.; ders. sieht ebd. 164 die „Zeit der Niederschrift dieses Mythos [..] im ausgehenden 14. Jh. v. Chr." angesiedelt und schließt ebd. 375 (mit Anm. 116) „nicht aus, daß (sic) die konkrete literarische Umsetzung des Mythos, wie sie ab Tutanchamun belegt ist, u. U. tatsächlich erst in der Zeit des Neuen Reiches und zwar vor Amarna entstanden ist; die Inhalte sind aber vermutlich älter".

Ramses III. im Tal der Könige angebracht. In diesem Text ist die Trennung von Himmel und Erde nicht der Schlusspunkt, nicht die Vollendung der Schöpfung, sondern die Erklärung für die Distanz zwischen dem Sonnengott und allen Gottheiten und den Menschen. Der Himmel wird hier als Kuh vorgestellt, die theriomorphe Gestalt der Nut. Die Himmelskuh/Nut erhebt sich im *Buch*, auf Befehl des Sonnengottes Re, aus eigener Kraft (Verse 140–146). Als Re auf ihren Rücken sitzt, um Abstand zwischen sich und die Menschen zu bringen, zeigen sich Anzeichen von Instabilität: Die Kuh beginnt zu schwanken, sodass Re stützende Helfer einsetzt, zuerst die Heh-Götter an die Beine und zeitversetzt Schu unter den Bauch des Tieres (Vers 155–163). In den zugehörigen Illustrationen[196] sind im Bereich der Vorder- und Hinterbeine, an der Bauchlinie, zwei hintereinander auf den Kopf des Tieres zufahrende Schiffe zu sehen, das vordere mit dem Sonnengott. Weitere Besatzung fehlt ebenso wie eine Standfläche und eine Geb-Figur.

Zum anderen ist das *Nutbuch* anzusprechen, das ein astronomischer Text ist.[197] In diesem wird die Separation im Kontext eines Götterzwists erklärt: Geb streitet mit Nut, weil sie jeden Morgen die Sterne, d. h. ihre Kinder verschlingt, und um diesen Streit zu beenden, erhebt Schu die Göttin und trennt die beiden Gottheiten (§§94–98[198]). Die Illustrationen beinhalten eine vornübergebeugte Nut-Figur, die von dem auf einem erhöhten Landstück stehenden Schu gestützt ist, eine Figur des Geb fehlt auch in diesen Darstellungen.[199]

Lassen sich in den Vignetten Analogien zu den in den Illustrationen der beiden Bücher anwesenden Gottheiten und zu anderen dort verwendeten Details erkennen oder in den Legenden der Separationsszenen Ähnlichkeiten zu deren Texten feststellen, wird darauf an entsprechender Stelle in den Kapiteln eingegangen.

I.6.3 Analysemethode

Im Alten Ägypten werden Texte und Bilder als gleichrangig erachtet, ein seit langem geläufiger Sachverhalt.[200] Dennoch bestehen Unterschiede in der Charakteristik von Text- und Bildbereich, die zu einigen Einschränkungen führen.[201] Die Tradition der ägyptischen Kunst erlaubt einen Wechsel zwischen der Schrift- und der Zeichenebene, weil Hieroglyphen in gleichem Maße als Bild wirken wie sie als Schrift eingesetzt sind, sodass, wie MORENZ formuliert, ein „Oszillieren zwischen Schriftzeichen und Bildzeichen“[202] entsteht. In gleichem Sinne ist HORNUNG zu verstehen, wenn

[196] Hornung 1997, 81–87 mit seinen Abb. 3 und 4.
[197] Von Lieven 2007.
[198] Von Lieven 2007, 80f. 158–161.
[199] Zu diesem Nutbild besonders von Lieven 2007, 141f.
[200] Vgl. dazu die Diskussion bei Bröckelmann 2008, 16 und die ebd. in Anm. 74 vermerkte Literatur.
[201] Nach Brunner 1980, 377, der ebd. meint, was „nicht im einen steht, findet sich im anderen“, und daher bliebe, ebd. 378, „immer ein nicht-sagbarer bzw. nicht-darstellbarer Rest“ übrig (zitiert von Bröckelmann 2008, 16 Anm. 75).
[202] Morenz 2014, 35 (mit Anm. 189), denn die ägyptische Kunst habe, so ders. ebd., eine „kohärente und spezifisch lesbare Ikonographie geschaffen“.

er meint, dass in Ägypten „Bilder zu allen Zeiten mehr als nur Zeichen und Informationsträger" seien und „vom Augenblick ihrer Gestaltung an lebendige, neugeschaffene Wirklichkeit"[203] entstehen ließen. Zudem und darüber hinaus besitzt eine Szene als in sich geschlossene Einheit wie jeder ihrer Bestandteile eine eigene Imagination.[204] Die Beschäftigung mit und die Bearbeitung von Bildern ist vor allem dann erfolgreich, wenn für die einzelnen Elemente und ihre Verknüpfungen über die passende „Syntax"[205] verfügt wird. Genau daraus entstehen allerdings Probleme, weil, so formuliert MORENZ, dem rezenten Menschen in Bezug auf das Alte Ägypten „weder der Bildbegriff noch der Zeichenbegriff […] selbstverständlich gegeben"[206] sei.

Für eine Bildanalyse stehen mit der Hermeneutik und der Semiotik zwei anerkannte Methoden zur Verfügung. Beide Systeme sollen an dieser Stelle in der gebotenen Kürze betrachtet werden, auf die in der Ägyptologie anhaltende Diskussion[207] kann und wird in dieser Studie jedoch nicht näher eingegangen. Die Hermeneutik hat ihren Ursprung in der Theologie und interpretiert ein Bild als in sich geschlossene Gesamtheit, die in einen (vielleicht erst noch zu rekonstruierenden) historischen Kontext eingebunden[208] ist. Mit der Hermeneutik steht eine Vielfalt an Instrumenten zur Verfügung, mit ihr ist die Interpretation und die Analyse sowohl von textlichen als auch von visuellen Motiven realisierbar.[209] Die kunsthistorische Hermeneutik legt den Fokus eher auf das Werk selbst als auf die Deutung von dessen Inhalt.[210] Die Semiotik wiederum gehört zum Gebiet der Linguistik. Sie erlaubt das Studium von Zeichen, zu denen auch Bilder gehören[211], als den Mechanismus, mit dem eine Bedeutung für alle zeichenrelevanten Systeme entwickelt[212] wird. Für eine vollständige Interpretation ist in der Semiotik eine Verbindung zwischen dem Bild(motiv) und der Gesellschaftsstruktur[213] herzustellen. Diese Vorgabe ist in vorliegender Studie nicht zu erfüllen, da einerseits das Separationsmotiv ausschließlich ein Bestandteil des funerären Equipments der Oberschicht ist[214] und andererseits die gesellschaftlichen Strukturen der 21. (und 22.) Dynastie nicht abschließend erforscht[215] sind. Die Nutzung des funktionalen Systems der Semiotik sollte

[203] Hornung 1976, 33 (zitiert von Schlögel 1980, Anm. 50).
[204] Morenz 2014, 35.
[205] Hartenstein 2005, 179.
[206] Morenz 2014, 96. Zu Verständnis- und Interpretationsproblemen äußert Mauelshagen 2000, 169, ein Bild „spricht seine eigene Sprache, eben Bildsprache. Bilder verstehen sich also nicht von selbst […], oft muss man sie erst mühsam entziffern".
[207] Vgl. dazu Bayer 2014, 18–22. Angenot 2015, *passim*.
[208] Schulz 2011, 351. Morenz 2014, 37 sieht einen „historisch gebundenen hermeneutischen Prozess".
[209] Angenot 2015, 108. Die Hermeneutik eines Bildes hat für Boehm 1978, 444 formal „mit der Übersetzung zwischen" Bild und Sprache „zu tun. Sie fragt nach der Identität von Bild und Wort".
[210] Verbovsek 2011, 378f. Mauelshagen 2000, 170 zufolge stellt die Hermeneutik „das Werk selbst und seine ästhetischen Erfahrungen in den Vordergrund".
[211] Verbovsek 2011, 386.
[212] Angenot 2015, 98.
[213] Nach Reiche 2006, 161; ähnlich Eder/Kühschelm 2014, 10.
[214] Die erhaltenen Objekte spiegeln, wie Taylor 2010, 222 formuliert, „always a small proportion of the population" wider, mit allen entstehenden Problemen für die Interpretation funerärer Praktiken; vgl. ders. ebd. 229.
[215] Zur Struktur innerhalb der Priesterschaft und zu ihren Angehörigen s. Paganini 2015; dies. 2017.

insofern stimmig sein, als es von sich aus nur eine Interpretationsebene[216] gestattet, außerdem ist der Bildkontext in die Untersuchung einzubeziehen. Dies ist insofern nicht möglich, als die Analyse der umliegenden Vignetten in der vorliegenden Vergleichsstudie, die sich ausschließlich mit dem Separationsmotiv beschäftigt, nicht vorgesehen ist (s. u.). Zwischen Hermeneutik und Semiotik bestehen offene Grenzen[217], denn für beide sind der sozio-kulturelle Unterschied und die zeitliche Distanz die limitierenden Faktoren[218] bei einer Analyse.

In Anbetracht der Variabilität in der Struktur der Vignetten und der zuweilen raumfüllenden Detailhypertrophie wird eine ikonographisch-ikonologische Methode der Bedeutungsanalyse gewählt, und zwar im Sinne von EBERLEIN, für den diese Methode „die *Suche nach dem einstigen Sinn eines Kunstwerks* mit Hilfe aller erreichbaren bildlichen oder schriftlichen Quellen“[219] ist. Mit der Ikonographie als wissenschaftliche Analysemethode wird einerseits die Beschäftigung und Benennung von Bildinhalten[220] und anderseits die Ermittlung des in einem (Bild-)Motiv enthaltenen bzw. absichtlich hineingelegten Sinns[221] ermöglicht. Die Ikonologie wiederum geht als Interpretationsmethode aus der Synthese hervor, nicht aus der Analyse.[222]

Die Ursprünge des Separationsmotivs sind in den Sprüchen der Pyramiden- und Sargtexte zu suchen, für die Analyse erhält deshalb die Hermeneutik den Vorzug vor der Semiotik. Die gewählte ikonographisch-ikonologische Methode orientiert sich im weitesten Sinne an dem Modell von PANOFSKY[223]. Der Autor ermöglicht mit seiner Methode einer bildwissenschaftlich arbeitenden Person, von der Betrachtung des Materials zur detaillierten Interpretation zu gelangen.[224] Das Modell besteht aus drei Stufen, die aufeinander aufbauen und ineinander übergehen.[225] Die Stufe I ist die vorikonographische Beschreibung; sie gibt den Phänomensinn an und hinterfragt, wer oder was in welcher Weise dargestellt ist, indem die Elemente identifiziert werden. Stufe II ist die ikonographische Analyse; sie erfasst den Bedeutungssinn des Gezeigten, d. h. der abgebildeten Individuen, Elemente und Gegenstände sowie die Bedeutung ihrer Anordnung(en). Eine echte Grenze zwischen Stufe I und II ist kaum zu ziehen, da bereits die Beschreibung oft genug zu einer Analyse führt.[226] Stufe III ist die ikonologische Interpretation; sie beleuchtet den ursprünglichen

---

[216] Angenot 2011, 255.
[217] Morenz 2014, 86.
[218] Nach Bayer 2014, 19, der im Einsatz der Semiotik „eine nicht unerhebliche Schwierigkeit in der richtigen ‚Interpretation‘ beziehungsweise ‚Lesung‘ der einzelnen Bildzeichen“ sieht.
[219] Eberlein 2008, 179.
[220] Kopp-Schmidt 2004, 10.
[221] Panofsky 1975, 39f.
[222] Panofsky 1975, 42.
[223] Panofsky 1975, 36–67.
[224] Im Sinne von Morenz 2014, 71, für den Panofsky „keine dogmatische Zwangsjacke, sondern ein ausgesprochen praktikables methodisches Baugerüst entworfen“ hat.
[225] Nach Eberlein 2008, 179, demzufolge die Stufen „nur theoretisch zu scheiden sind und in der Arbeit des Interpreten einen einzigen, auf das Kunstwerk bezogenen Prozess bilden“.
[226] Nach Kopp-Schmidt, 2004, 53.

Gehalt, die eigentliche Bedeutung des Dargestellten; diese Interpretation ist ohne die Ergebnisse der Stufen I und II nicht auszuführen. Die in Teil II „Analyse" vorzunehmenden Untersuchungen von Göttinnen und Göttern (II.1–8), von Verstorbenen und Ba-Vögeln (II.9), von Sakralentitäten und sakralen Elementen (II.10), von Opfergaben und ihren Präsentationsflächen (II.11), ergänzt um die in den Listen IV.1–IV.10 aufgeführten Details sowie die in Teil V „Katalog" präsentierten Umrisszeichnungen und Textelemente mit Übersetzung, entsprechen im Prinzip den Stufen I und II der Definition von PANOFSKY. Die Kapitel werden Vergleiche mit anderen Textquellen und/oder Illustrationen und Bildern enthalten, soweit daraus Erkenntnisse für die Interpretation zu entwickeln sind und entsprechendes Material zugänglich ist. Unter Umständen erfolgt bereits in diesem Teil eine Analyse im Sinne der Stufe III von PANOFSKY, wenn sie angebracht erscheint und zweckdienlich ist. In Teil III „Fazit" werden die in den Kapiteln ermittelten Ergebnisse zusammengeführt, in Beziehung zueinander sowie zu den in I.5 aufgestellten Hypothesen und Fragen gesetzt und abschließend ausgewertet, was weitgehend mit der Stufe III von PANOFSKY übereinstimmt.

Wie bereits mehrfach angesprochen, befasst sich vorliegende Vergleichsstudie ausschließlich mit dem Motiv der ikonographischen Realisierung der Separation. Alle weiteren Vignetten auf Sargwänden, Sargdeckeln und Papyri werden nicht untersucht. Bei einer Anzahl von 135 Quellen, von denen bis auf die Sargfragmente W10, W11, W17, W64, W72, W100 jede viele verschiedene Vignetten trägt, wäre selbst bei Reduzierung auf die direkten Nachbarvignetten keine erschöpfende Untersuchung durchführbar, da die unterschiedlichsten Motive vorhanden sind. Es finden sich im unmittelbaren Umfeld einer Separationsszene unter anderem: unterschiedlich lange, vertikale Kolumnen (W14[227]; P13[228]); Sarginhaberin oder -inhaber (W7: Herr mit Opfertisch vor Sonnenfahrt[229]; W89: Dame mit Ba-Vogel vor Baumgöttin[230]; W95: Herr mit Opfertablett vor Opfertisch[231]); Gottheiten (W16: Nephthys kniend, hinter Kiosk[232]; W92: Isis und Nephthys mit Abydos-Fetisch, Wiegen des Herzens vor Osiris[233]; ähnlich W112[234]). Zusätzlich sind entweder Farbleitern (auf den Särgen) oder Einzel- bzw. Mehrfachlinien (vor allem auf den Papyri) als die Vignetten voneinander abtrennende Elemente vorhanden. Eine Szenen-übergreifende Verbindung zwischen den einzelnen Bildmotiven lässt sich nicht erkennen, da die Individuen ebenso wie die Hieroglyphen von der Separationsszene abgewandt stehen.

[227] Manley/Dodson 2010, 49.
[228] Etienne 2013, 72f.
[229] Dautant/Boraud/Lalanne 2011, 253, Abb. 4.
[230] Niwiński/Rigault-Déon 2024, 283.
[231] Guilhou/Perraud 2010.
[232] Zarli/Sousa, 2018a, 101, Abb. 54.
[233] Niwiński/Rigault-Déon 2024, 209.
[234] Egner/Haslauer 2009, 42.

I.6.4 Bild-Typologie

Das Bildmaterial mit 135 Vignetten ermöglicht die Erstellung einer Bildtypologie. Sie soll die Bearbeitung der Strukturen vereinfachen und Vergleiche von Elementen in den zum Teil detailhypertrophen Bildern ermöglichen, sowohl für Vignetten des gleichen Bildtyp als auch zwischen den verschiedenen Gruppen.

Die Bild-Typologie ist primär an der Nut-Figur ausgerichtet, die in allen Separationsszenen präsent ist. Die beiden Haupttypen beziehen sich auf ihre Körperdekoration: ohne Sterne (= OS), mit Sternen (= MS). Die vier Untergruppen werden von der Anwesenheit von Geb und Schu bedingt. Daraus ergibt sich die folgende Einteilung:

OS.1/MS.1 = Nut, Geb und Schu;

OS.2/MS.2 = Nut und Geb ohne Schu;

OS.3/MS.3 = Nut und Schu ohne Geb;

OS.4/MS.4 = Nut ohne die beiden Götter.

I.6.5 Begriffserläuterungen

Eine Abgrenzung der nachfolgend aufgeführten Begriffe ist nur eingeschränkt umsetzbar, da sich die Bedeutungsspektren teilweise überschneiden.

Bild[235] bzw. Vignette beschreibt den Träger des Themas „Separationsmotiv", das sichtbar[236] gemacht ist als fixierte Interaktion der ikonographischen Elemente, d. h. die vornübergebeugt auf Fingerspitzen und Zehen stehende Nut mit allen Gottheiten, Sakralentitäten und sakralen Elemente. Die Ausdrücke Separationsszene und Szenerie werden synonym eingesetzt, da beide das Dargestellte[237] als in sich geschlossene Einheit umschreiben. Der Begriff Separationsmotiv wird einerseits als feststehende Bezeichnung für das sichtbar Dargestellte verwendet. Andererseits tritt das Separationsmotiv als Träger des Inhaltes auf, denn mit ihm liegt ein Bild des Imaginierten, des theologischen Konstrukts des von der Erde (= Geb) getrennten Himmels (= Nut) vor, das in die abstrakte Form (der Vignette) oder eine virtuelle Realität überführt wird.[238]

Der Ausdruck Illustration wird auf das Separationsmotiv nicht angewandt. Dieser Begriff trifft auf die bildliche Ergänzung eines Textes zu, die im Bedarfsfall eigenständig auftreten und als Ersatz

---

[235] Ein Bild repräsentiert für Boehm 1978, 456 „eine stumme oder schweigende Sprache, nicht weil ihm die Worte fehlen, sondern weil darin die Perfektion seiner Logik liegt". Bayer 2014, 25 versteht eine „Bildeinheit" als „in sich geschlossenes, darstellungssyntaktisches Element".

[236] Im Sinne von Boehm 1978, 457, für den das Wesen der Bildlichkeit darin besteht, „nicht abzubilden, sondern sichtbar zu machen, was ohne das Bild und von ihm unablösbar, nicht sichtbar wäre".

[237] Im Sinne von Kopp-Schmidt 2004, 53, die der Ansicht ist, „die Kombination von Figuren, Handlungen und Raum bebildert eine Szene, ein Thema, das es zu benennen gilt".

[238] Panofsky 1975, 39 ist der Ansicht, dass „Motive, die [.] als Träger einer sekundären oder konventionellen Bedeutung erkannt werden, [.] Bilder (images) heißen". Ähnliche Ansicht ist Billing 2002, 195, denn „images are not only illustrations, they meant something" (zitiert von Abbas 2014, 54).

dienen kann, wenn der eigentliche Text nur in Teilen oder gar nicht zu applizieren ist. Das Separationsmotiv besitzt im Gegensatz zu den Illustrationen z. B. zum *Buch von der Himmelskuh* oder zum *Nutbuch* (s. jeweils I.6.2) keinen in sich geschlossenen Ur-Text als Ursprung, sondern ist im Ursprung auf Pyramidentext-Sprüche zurückzuführen, die mit wechselnden Formulierungen die Situation beschreiben (s. I.1).

Die Begriffe „Jenseits" und „jenseitig" sprechen zum einen das Gebiet an, in das Sonne bzw. Sonnengott nach ihrem/seinem Untergang im Westen eingeht, zum anderen und vorrangig diejenigen Bereiche, die sich der menschlichen Erreichbarkeit entziehen, also Luftraum, Himmel und Unterwelt.

Die Richtungsangaben „rechts/links" und „vor/hinter" ebenso wie „über/unter" und „zwischen" orientieren sich an der Blickrichtung der rezenten Betrachterinnen und Betrachter. Sie weisen weder eine Blickachse noch ein dreidimensionales Raumstruktur aus, da beides nach modernem Kunstverständnis weder in altägyptischen Reliefs noch in Flachbildern vorhanden[239] ist. Bei der Beschreibung menschlicher Figuren wird, wie in der ägyptologischen Praxis üblich, von „hinterem" oder „vorderem" Arm bzw. Bein gesprochen.

Die Begriffe „Raum" und „Platz" zielen auf den Bereich zwischen den Figuren und Elementen ab, nicht auf eine Örtlichkeit im Sinne eines mythologischen Raum-Aspekts[240]. Der Raum ist von den Figuren von Nut und Geb[241] vorgegeben, während die im Separationsmotiv sichtbar gemachte, vollzogene Trennung der Gottheiten[242] die Zeit markiert. In einem anderen Kontext definiert MARAVELIA Nut als „a virtual space-time continuum, which constituts the scenery for cosmic activities"[243], eine auch im Zusammenhang mit dem Separationsmotiv passende Beschreibung der Himmelsgöttin.

I.7 Aufbau der Vergleichsstudie

Die vorliegende Arbeit besteht aus fünf Teilen: I. Einleitung, II. Analyse, III. Fazit, IV. Listen und V. Katalog. Wie in I.6.3 dargelegt, umfasst Teil II die Analyse aller Gottheiten, Sakralentitäten und sakralen Elemente, die bei analoger Gestaltung gemeinsam in einem (Unter-) Kapitel behandelt werden. Die Besprechung einzelner Vignetten erfolgt, wie bereits mehrfach erwähnt, bei singulären

[239] Panofsky 1975, 80 meint dazu, es seien „die Tiefenmotive tatsächlich ausgeschaltet" worden, denn ägyptische Darstellungen „sind flächenhaft, weil ägyptische Kunst nur das wiedergibt, das *de facto* in der Ebene vorgestellt werden kann".

[240] Zur altägyptischen „Konzeption von Zeit und Raum" s. Hegenbarth-Reichardt 2006, *passim*, besonders 18–34.

[241] Auf sprachlicher Ebene stellt sich Derchain-Urtel 2010, 160 zufolge die Situation so dar, dass „der ‚Raum', für den es kein eigenes Wort gibt, […] ‚Himmel und Erde', und vieles andere mehr" ist.

[242] Im altägyptischen Verständnis existiert, wie Barta 1981, 77 formuliert, vor der Vollendung der Schöpfung „weder Raum noch Zeit, da es ohne Himmel und Erde keine räumliche Differenzierung des Alls und ohne Sonne keine Zeitmessung geben konnte".

[243] Maravelia 2003, 63. Ähnlich Fitzenreiter 2013b, 64, für ihn ist der Raumaspekt „auf das engste mit Zeit verbunden, praktisch sind beide Parameter nicht zu trennen"

Merkmalen oder ikonographischen Besonderheiten für ein besseres Verständnis des zu untersuchenden Aspekts oder des Separationsmotivs.

In den Listen IV.1–IV.10 sind Informationen enthalten, deren dezidierte Nennung innerhalb eines Kapitels zu einer wenig zweckmäßigen Aneinanderreihung von Daten führte und auf diese Weise die Lesbarkeit einschränkte.

Teil V. Katalog beinhaltet in V.1 Erläuterungen zu Struktur und Organisation der Katalog-Nummern sowie zu weiteren Begrifflichkeiten. V.2 „Liste der Bilder" bietet alle Informationen zu der jeweiligen Quelle sowie zu Umrisszeichnung, Transliteration und Übersetzung von Legenden und begleitenden Textelementen.

II. Analyse

II.1 Nut

Die Göttin Nut[244] gilt seit den Pyramidentexten als Himmelsgöttin[245] und wird um Schutz und Versorgung[246] gebeten. Mit ihr verbindet sich die Hoffnung auf Wiedergeburt[247] und eine Existenz im Gefolge des Sonnengottes am Himmel[248]. Ob diese Aspekte in der Bildgestaltung des Separationsmotivs zu erkennen sind und wenn ja, in welchem Umfang und mit welchen Mitteln dies geschieht, wird im Folgenden untersucht. Den Anfang bildet die Untersuchung der Legenden, dann diejenige von Haltung und Statur. Nachfolgend steht die Analyse der Körperstruktur und die Funktion der Gliedmaßen. Weiterhin werden Körperdekoration, West- und Ostelemente sowie die Intention der Bildtypen OS.4/MS.4 erforscht. Danach werden Kopfschmuck und Perücken und am Schluss der weitere Schmuck näher betrachtet.

II.1.1 Struktur und Bedeutung der Legenden

In etwas mehr als 30% der Vignetten ist eine Legende für Nut enthalten (s. IV.2.1), die mit wenigen Ausnahmen außen neben Kopf und/oder Oberarmen der Göttin platziert ist: in W74 und W95 steht sie innen am Oberarm, in W11 außen bzw. in W49 innen am Ellenbogen, in G2 und P9 innen an Unterarmen und Händen. Eine Legende mit identischem Text bietet W86 jeweils außen neben Ellenbogen und Kniekehle, mit differierendem Inhalt in P2 innen entlang des gesamten Armes und am Unterbauch zwischen Ba-Vogel und Chnum.

Der Name ist bis auf W74 immer ein Bestandteil. Er tritt allein oder bei einem Epitheton an erster Stelle auf und wird  geschrieben, abweichend ist in W84  , in W8  und in W66 aufgezeichnet. Letzteres liest sich wie eine umgekehrte Version der Pyramidentexte, in denen gelegentlich für „Himmel“ das Wort *Nw.t* anstelle des *p.t* eingesetzt[249] ist.

In W5 (über dem Hinterkopf der Göttin), W60, P2 (am Bauch) und P8 wird der Name  geschrieben. Die Vignetten W5, W60 gehören zum Bildtypus OS.1, P2 zu MS.1 und P8 zu OS.2. Die Namensschreibung gehört der Göttin Naunet, die seit den Pyramidentexten als Pendant der Nut den unterweltlichen Gegenhimmel verkörpert.[250] Im Laufe der Zeit wird das Konzept der

[244] Zur Etymologie des Namens siehe Billing 2002, 5–12. 66.
[245] Für die Pyramidentexte hält Allen 1989, 15 fest, dass in „most instances in which the sky is personified as a living being involve the goddess Nut“.
[246] Zu diesen Charakterisierungen siehe Billing 2002, 181–184; Köthen-Welpot 2003, 199–207. 229–231.
[247] Billing 2002, 83 sieht Nut als „the principle sepulchral space of transformation“.
[248] Das himmlische Nach-Leben begründet sich für Billing 2002, 40 „on the constellation Shu-Nut“.
[249] Nach Allen 1989, 15 (mit Anm. 100).
[250] Zandee 1974, 76 beschreibt Naunet im Zusammenhang mit CT II [80] 38c–e als „Gegenhimmel unter der Erde“; für Allen 1989, 12 ist sie der „nether sky“ und Guilhou/Arquier 2007, 883 beschreiben sie als „ciel opposé“ bzw. „envers du ciel“.

Naunet auf Grund der analogen Struktur in dasjenige der Nut integriert.[251] Eine vollständige Assimilierung erfolgt nicht.[252] Die Vorstellung eines Gegenhimmels ist noch im Totenbuch, u. a. in Tb 78, 137 und Tb 79, 42, enthalten, während sie in den Jenseitsführern HORNUNG zufolge „eine auffällig geringe Rolle spielt“[253]. Das  -Zeichen charakterisiert weder die vornübergebeugte Göttin als Naunet noch eine der Vignetten[254] als unterweltlich, denn Nut wird hier von Schu gestützt, nicht von der Göttin Tefnut, die nach z. B. Pyr. §1405a den Himmel der Unterwelt stützt. Das kennzeichnet die Übernahme aller Funktionen durch Nut und ist das Symbol für die bestehende Verknüpfung von ober- und unterweltlichem Bereich in der Göttin.[255]

Als Determinativ dient regelmäßig (Gardiner H8), alternativ , bisweilen mit (Gardiner I12) und/oder bzw.  (beides ohne Kalathos möglich) kombiniert. In W5 zeigt sich noch vor den eigentlichen Determinativen das -Zeichen (Gardiner N15), der Klassifikator für Stadt. Das folgende „*t*“ setzt ein *nw.t* „Stadt“ als phonetische Analogie zum Namen der Göttin an.[256] Bereits in den Pyramidentexten kommt das  -Zeichen bei der Kombination von *nw.t* „Stadt“ und *Nw.t* „Nut“ vor.[257]

Das Epitheton *msj*(*.t*) *nṯr.w* (*nb.w*) ist so regelmäßig wie *wr.t* anzutreffen. Letzteres ist in P2 innen am Arm zu *nṯr.t wr.t* erweitert. Beide gemeinsam sind als *wr.t msj*(*.t*) *nṯr.w* angeordnet, mit Ausnahme von W60, hier ist mit *msj*(*.t*) *nṯr.w wr.t* die umgekehrte Abfolge zu lesen. Die vorliegende Studie übersetzt *msj*(*.t*) *nṯr.w* mit „Die die Götter gebiert“, weil das Präsens m. E. die beste Option ist, der Kontinuität des solaren Zyklus[258] Ausdruck zu verleihen.[259] Das *nṯr.w* (*nb.w*) „(alle) Götter“ beschreibt den Sonnengott mit seinem Gefolge, der nach der Geburt durch Nut seine Fahrt antritt, auf der ihn alle Götter begleiten. Die/der Verstorbene möchte ein Mitglied dieser Gemeinschaft sein, weshalb z. B. Tb 1,8 sagt, sie/er ist eine/r von denjenigen Göttern, die von Nut geboren werden. Die Charakteristik der Nut als Gebärerin der Götter hängt, obwohl das Separationsmotiv auf der heliopolitanischen Theogonie gründet, nicht mit der dort beschriebenen Elternschaft von Nut und Geb zusammen. Die aus dieser Verbindung hervorgegangenen Kinder Isis, Nephthys,

---

[251] Bickel 1998, 56.
[252] Der konstante Fortbestand der beiden, im Prinzip konträren Konzepte zeigt für Quaegebeur 1975, 122, dass die ägyptische Religion „s'approprie de nouveaux éléments sans toutfois renoncer à ses conceptions antérieures“.
[253] Hornung 1963, 100 Anm. 6.
[254] Kurth 2016, 43 sieht in P2 den „sternenbesäten unteren Himmel“, ebd. 47 „nach dem Determinativ“ auch in P8.
[255] Der Gegenhimmel deckt sich für Barta 1981, 86 „mit dem oberirdischen Nachthimmel, also mit einem Teilaspekt der Nut“.
[256] Zu dieser Verbindung äußert Roeder 1996, 206, es handele „sich um die gemeinsame Bedeutung der Stadt und der Nut als Verkörperung der Summe der unter ihnen subsummierten Regionen und Güter“.
[257] Allen 1989, 12. – In Pyr. §1596b möchte Geb, dass Nut sich in ihrem Namen „Stadt“ umwende.
[258] Den sich wiederholenden Sonnenlauf bezeichnet Derchain 1975/1976 als „*perpetuum mobile*“. Die Aussage zitiert, auf das Separationsmotiv bezogen, Niwiński 2011, 108; ders. 2015, 63 (mit Anm. 8); Liptay 2017 (mit Anm. 6).
[259] Die präsentische Zeitform z. B. bei Seeber 1976, 129; Hornung 1963, 194; LGG III, 536, „C.k)“; Kurth 2016, 40. 44 Anm. 281. Die präteritale Übersetzung „Die die Götter gebar/geboren hat“ nutzt u. a. Bonnet 1952c, 536; Kurth 1975, 74; Billing 2002, *passim*; LGG III, 417f.; Klische 2009, 27; Hornung 2011, 159.

Osiris und Seth sind bis auf Letzteren in den Separationsszenen anzutreffen, in welcher Funktion sie hier agieren, wird in II.6.9.5/7.6, II.6.9.8/7.10 und II.6.7.4/8.18 zu untersuchen sein.

Das Epitheton *jrj.t Rˁ* von W40 wird mit „die den Re geschaffen hat" übersetzt. Es verweist auf den Sonnengott und erreicht eine Akzentuierung des Re, der bereits Teil der *ntr.w*(*j*) *nb.w* am Anfang der Legende ist, die von Nut geboren werden. Die Lesung „Auge des Re" wird in Ermangelung der Hieroglyphen für den Bestandteil „Re"[260] nicht erwogen, zumal Nut mit diesem Epitheton zur Tochter des Re[261] würde, was für W40 kaum mit ihrer Assoziierung als Gebärerin aller Götter inklusive des Sonnengottes in Einklang zu bringen ist.

Der nächtliche Aufenthaltsort des Sonnengottes ist in D4, Bildtypus MS.1, in Nuts Epitheton „die den Herrn der Duat erschafft" enthalten. Indem die Duat nicht nur mit dem östlichen und dem westlichen Horizont[262], sondern in gleichem Umfang mit dem Himmelsbereich der Nut[263] verbunden ist, stellt sich für D4 trotz der Sterne auf dem Körper der Göttin keine unterweltliche Verortung ein. Die Verknüpfung von Nut als Verkörperung des Himmels mit der Duat erreicht in anderen Vignetten ein Gott als „Herr der Duat", der an den Armen der Göttin (W43, W87, W103) oder an ihren Beinen (W5, W55, W87, W103) steht. Selbst für Schu (s. IV.4.1), Geb (s. IV.5.1) oder Chnum (s. II.4.1) wird dieses Epitheton verwendet. Diese Doppelbedeutung der Duat wird als Kennzeichen dafür verstanden, dass der Sonnengott genauso zur Tages- wie zur Nachtfahrt von Nut geboren und am Ende des jeweiligen Reiseabschnitts von der Göttin verschluckt wird, um den sich anschließenden Teil seiner Fahrt beginnen zu können.

Nut, „die Große", wird in W105 zusätzlich als *mw.t nṯr* „Gottesmutter" bezeichnet. Diese Aussage spielt auf den Sonnengott an, denn das Epitheton ist seit CT VII [863] 66p für die Göttin nachzuweisen[264] und auch im *Nutbuch*[265] mehrfach erwähnt.

Die Legenden von G2 und P9 setzen mit „Der Himmel, der Re erhebt[266]; Nut, die die Götter gebiert" die kosmische Himmelsebene neben den Bereich der Himmelsgöttin Nut. Diese Parallelität ist zuerst in den Pyramidentexten erkennbar. So beschreibt u. a. Pyr. §1247 oder §1422 den Verstorbenen als denjenigen, den Schu zum Himmel erhebt und dem Nut ihre Hand reicht. Generell besteht eine Unterscheidung zwischen dem Himmel als sichtbarem Firmament und dem

---

[260] Vgl. die angegebenen Schreibvarianten für *jrj.t Rˁ* in TLA Lemma-ID 28380 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/28380) – Zugriff vom 09.12.2024.
[261] Nach Konrad 2011, 269 (mit Anm. 74).
[262] Die Duat ist Barta 1981, 96 zufolge in den Pyramidentexten „nicht nur die Dämmerungsgegend am Morgen, auch die am Abend wird als *dwꜣt* bezeichnet".
[263] In den Sprüchen der Sargtexte gehen nach Ansicht von Bickel 1998, 51 (mit Anm. 40. 41) „die Dat und der himmlische Bereich der Nut ineinander" über, oft sei kaum erkennbar, so dies. ebd. 55, „welche Vorstellung einer Textstelle zugrunde liegt". Im *Nutbuch* ist von Lieven 2007, 150 zufolge „die Duat im Inneren der Nut (d. h. am bzw. im Himmel)" lokalisiert.
[264] Nut ist in LGG III, 261f., nicht unter s. v. *mw.t nṯr* zu finden, sondern ebd. 268 s. v. *mw.t nṯr.w*.
[265] Siehe dazu von Lieven 2002, 81, §103.
[266] Desgleichen Kurth 2016, 40. Dagegen übersetzt ders. 1975, 74 diese Stelle „der Himmel (*p.t*), der den Re trägt"; ähnlich LGG III, 6 für G2 und LGG III, 535 für P9.

Himmel in Gestalt der Nut als Teile des, wie es STOLZ nennt, „religiösen Symbolsystems“[267] in Ägypten. Diese Differenzierung erlaubt es, die Systeme nebeneinander zu stellen, wie in G2 und P9 geschehen.[268] In P2 wird die Legende innen an den Armen der Göttin *p.t* (*w*)*ṯs.t Nw.t wr.t* „Der erhobene Himmel; Nut, die Große“[269] eine ähnliche Intention enthalten. Die Ergänzung des Gottes Re ergibt ein *p.t* (*w*)*ṯs.t* <*Rˁ*> „Der Himmel, der <Re> erhebt“, sodass das gleiche Epitheton wie in G2 und P9 vorliegt. Ein Bezug zu Pyr. §782a, der Nut als *ḫpr.t m p.t* „die entstanden ist als Himmel“[270] anspricht, wird für die drei Vignetten nicht erwartet, da der Spruch keinen Bezug zu Re oder zu einer möglichen oder bestehenden Erhebung der Nut erkennen lässt.

Die Aussage von W60, Nut sei die „Herrin des Westens mit göttlichem Sarg“, und von W98, sie sei die „Herrin der Balsamierungsstätte“, beinhalten womöglich eine Verbindung zu ihrer in Pyramiden- und Sargtexten beschriebenen Charakteristik als Sarg. Beide Vignetten sind Bildtypus OS.1, angesichts der Götter Schu und Geb liegt folglich keine unterweltliche Situation vor, sodass die Epitheta als Verweis auf den nächtlichen Bereich verstanden werden. In W60 steht zudem der Ostgott (s. II.8.19) an den Armen der Nut und kennzeichnet, dass der Geburt am Morgen im diesseitigen Osthorizont die orale Aufnahme des Sonnengottes am Ende der Nachtfahrt in dem gleichen, allerdings nächtlich-jenseitig verorteten Horizont vorausgeht.

Versorgung wird, entgegen der eingangs des Kapitels angeführten Häufigkeit in Pyramiden- und Sargtexten, selten von Nut zugesagt: in W8 ist von „Speise“, in W74 von „Bier (und) Brot“ und in W87 wiederum von nicht näher abgegrenzten „Dingen“ die Rede.

II.1.2 Haltung und Statur

Nut berührt, vornübergebeugt, meist mit den Finger- und Zehenspitzen die Grundlinie. Die Idee hinter dem Separationsmotiv, über die Darstellung des vollendeten Trennung den Sonnenzyklus ausführlich in Szene zu setzen, erfordert einen Aufbau mit ausreichend freiem Raum unter und neben der Nut-Figur. Das führt dazu, dass mehrheitlich kaum etwas von der realen Haltung einer Person zu erkennen ist, die bei geraden Beinen (und durchgedrückten Knien) mit den Fingern den Boden berühren will. Denn dabei neigt sich, weil die Arme des Menschen kürzer sind als seine Beine, der Oberkörper weit nach vorn-unten, der Abstand zwischen Armen und Beinen ist dabei nicht allzu groß. Einem angenähert realistische Aussehen entsprechen am ehesten die Nut-Figuren in W5, W32, W89 W94 und W103. Ansonsten ist eine nur andeutungsweise naturalistische Gestalt

[267] Stolz 1998, 141.
[268] Die Differenzierung erklärt Assmann 1984b, 99 wie folgt: „Nut ist weniger der Himmel, als das, was der Himmel tut, indem er die Gestirne gebiert und in sich birgt“.
[269] Kramer 2010, 24 liest „*p.t ṯs*(*i*)*Nw.t wr.t*, the sky, the raising of Nut, the great“. Kurth 2016, 44 übersetzt „Der Himmel, das Erhobene der Nut, <der Großen>“, wobei die ergänzten Hieroglyphen „<*wr.t*>“ im Papyrus stehen.
[270] Ähnlich Martinelli 1994, 77. Faulkner 1969, 142 übersetzt die Stelle mit „who came into being in the sky“. Roeder 1996, 206 sieht wiederum Nut, „die als/im (*m*) Himmel (*pt*) entstanden ist“.

zu erkennen, wenn zumindest das Niveau von Kopf und Schultern, unabhängig von der Kopfhaltung, unter dem des Gesäßes liegt (s. IV.2.2).[271] Eine Neigung wird bei einem runden Rücken (s. u.) erreicht, indem der Kopf ohne die Schultern tiefer als das Gesäßniveau liegt. Ist bei einem ausgeglichenen Niveau der Kopf angehoben, erscheint in der Rückenlinie der Eindruck eines Anstiegs, der faktisch nicht vorhanden ist. Ähnliches erreicht eine flach auf dem oberen Rücken liegende Perücke. Gelegentlich liegt das Schulterniveau über dem des Gesäßes, d. h. der Oberkörper wirkt erhoben, ohne dass an eine sich aufrichtende Figur zu denken wäre. Die reale Haltung und ihre Auswirkungen auf den Körper werden akzeptiert, in der überwiegenden Mehrheit und für eine gleichmäßige Sonnenfahrt, d. h. einen etwa gleich langen Auf- und Abstiegsweg aber allenfalls angedeutet.[272] Schließlich bildet der gesamte Körper der Göttin, inklusive der Gliedmaßen, die Grundlage für den Sonnenweg.[273]

Eine skizzierte Neigung erzeugt genug freien Raum für sakrale Individuen und Elemente zwischen den Armen und Beinen der Nut. Entsprechendes erreicht eine bogenförmige Gestalt (s. u.). Am effektivsten ist ein waagerechter Oberkörper, d. h. Schulter und Gesäß auf ähnlichem Niveau, mit gestrecktem Ellenbogen- und Kniegelenk. Gleich, welche Variante eingesetzt ist, wenn die menschliche Anatomie beibehalten würde, entsteht zwischen Fingerspitzen und Untergrund eine Lücke, die einige Vignetten tatsächlich zeigen (IV.2.6). In den Separationsszenen wird sie durch eine Überlängung der Arme und Finger/Hände verhindert, oder, deutlich seltener, mit (weit) nach hinten gestellten Beinen.[274] Letzteres ist in W9, W103 und P2 vollumfänglich ausgeführt. Die Haltung beansprucht viel Platz und führt neben und unter der Nut-Figur zu einer deutlich asymmetrischen Raumaufteilung (u. a. W52, W63, W111) Die ungleichmäßige Verteilung wird bei einem nach innen gebeugten Ellenbogen noch verstärkt (u. a. W85, W98). Meist wird eine geringe Rückstellung der Beine mit verlängerten Armen kombiniert. Letztlich entsteht bei allen Formen eine unproportionierte und wenig realitätsnahe Nut-Figur.[275] Weil ihre Arme und Beine überwiegend eine (sehr) schlanke Form besitzen, fällt dieser Zustand aber kaum auf.

---

[271] In P9 ist das Niveau von Schulter und Gesäß nahezu ausgeglichen, sodass die Worte von Westendorf 1966, 65 von „einer deutlichen Neigung des Leibes vom Schoß zu Kopf" nicht zu bestätigen ist.

[272] Nach Meinung von Westendorf 1966, 63f. sollten „Beine und Arme der Göttin als Himmelsstützen senkrecht stehen", damit ergäbe sich, so ebd. 64, „bei Berücksichtigung der natürlichen Haltung [.] ein deutliches Gefälle vom Gesäß zum Kopf", dennoch bezweifelt er, dass hier „das Vorbild für die Idee des abschüssigen Sonnenlaufes zu suchen ist", denn es sei „diese natürliche Haltung der Göttin eben nicht die Norm", was für die von ihm verwendeten Bilder zutreffen mag.

[273] Für den Sonnenweg sieht Westendorf 1966, 16 den Leib „als das eigentliche Himmelsdach" an und vermerkt ebd. 64 „Leib (=Himmel)".

[274] Aus dieser Beinstellung folgert Westendorf 1966, 64 für seine Abb. 52 auf Tf. 26 (i. e. W103), die Sonne steige „auf den Beinen zunächst schräg herauf, zieht über den Leib (= Himmel) schon auf abschüssiger Bahn nach Westen, um dann schließlich steil herabzufahren", kurz vorher meint er jedoch noch, die Beine müssten „für einen annähernd gleichmäßigen Sonnenlauf schräg nach hinten gestreckt werden".

[275] Für Westendorf 1966, 63 ist die Überlängung „künstlerisch so geschickt" ausgeführt, dass „der Betrachter keinen Anstoß nimmt", direkt vorher sieht er noch „die Gestalt der Himmelsfrau unnatürlich verzerrt wiedergegeben, um die Rechtwinkligkeit des Himmelsdaches […] zu erzielen".

In gut 60% aller Vignetten ist an der Nut-Figur eine Bogenform auszumachen. Diese beruht bis auf W54, W88, W101 nicht auf einem vollständig, sondern auf einem nur angedeutet gewölbten Rücken (IV.2.2) oder, und das vorrangig, auf einem auswärts gebeugten Ellenbogengelenk (IV.2.3), das auch mit einem gerundeten Rücken vergesellschaftet ist. Einem Menschen ist diese Beugung nach außen aus anatomischen Gründen nicht möglich, denn bei dem Ellenbogen handelt es sich um ein Scharniergelenk, das weder gedreht noch nach außen gebeugt werden kann. Die ägyptische Kunst verzichtet jedoch auf eine realistische Wiedergabe, wenn dies dem angestrebten Idealzustand entgegensteht. In den Separationsszenen ist der Bogen das gewünschte Leitbild. Dabei spielt es keine Rolle, dass eine geringe Außenbeugung des Ellenbogens bei gleichzeitig durchgedrückten Knien (u. a. W2, W12, W25, W42, P10) ebenso wie eine Kombination aus Überstreckung des Kniegelenks mit einem geraden Ellenbogen (z. B. W52, W68, P6) für eine bogenförmige Statur ausgereicht hätte.

Die Außenbeugung des Ellenbogens sichert eine bogenförmige Körperstruktur ab. Ein möglicher Grund ist, dass ein ausgeprägt gerundeter Rücken die Platzierung von Elementen oberhalb der Göttin erschwert. Der Bogen ermöglicht ikonographisch die Annäherung der Figur der Nut als Verkörperung des Himmels an das Himmelsgewölbe. Diese Angleichung hat nichts mit dem „(Himmels-)Bogen" zu tun, den u. a. Pyr. §393; §801; §1004 oder CT II [78] 21f; VI [698] 332b beschreiben, denn dieser ist ein den Raum überspannendes Konstrukt, das eigenständig neben der Himmelsgöttin[276] besteht. Eine Bogenform setzt vielmehr die Bedeutung der Nut als derjenigen in Szene, die die Erde mit allem darin Existierenden in ihrer Umarmung[277] einschließt, wie bereits Pyr. §782d beschreibt. Ob deshalb für das Separationsmotiv mit der Nut-Figur eine echte Abgrenzung zum Äußeren anzunehmen ist und welche Auswirkungen dies, falls das zutrifft, für die sakralen Entitäten und Elemente neben Nut hätte, wird in II.1.5 untersucht.

Eine ikonographische Variante, die Silhouette der Nut-Figur an den alles umspannenden Himmel anzupassen, präsentieren 44 Vignetten. Ein waagerechter Rücken, durchgedrückte Knie und gerade Arme oder ein kaum erkennbar ein- bzw. auswärts gebeugter Ellenbogen lassen eine relativ geometrisch-eckige Statur, gelegentlich eine beinahe trapezartige Ausführung entstehen (z. B. W4, W23, W57, W64). Diese Struktur zeigt deutliche Ähnlichkeiten zur -Hieroglyphe (Gardiner N1). Von einem Versehen wird in Anbetracht der Belegzahl nicht ausgegangen. Das Zeichen ist, als Lexem *p.t*, „Himmel", die Bezeichnung des oberirdischen Bereichs. Eine Adaption der Nut-Figur an die Hieroglyphe ist die einfachste Möglichkeit, den oberweltlichen Charakter der Göttin ikonographisch zu veranschaulichen.

[276] Zu Pyr. §1443a äußert Kurth 2016, 5 (mit Anm. 24), in diesem Spruch ständen „parallel ‚das Gesichts des Himmels (*ḥr pt*)' und ‚der Bogen (*psḏt*)', woraus hervorgeht, daß (sic) ‚der/die Bogen' die gewölbte, sichtbare Unterseite des Himmels bezeichnet" und „also nicht einen ‚anthropomorph' gesehenen Himmel" belege.
[277] Die Haltung der Nut beschreibt Kristensen 1960, 49 schlicht als „all-embracing".

Eine gleichmäßig Silhouette ist für eine symmetrische Verteilung sakraler Individuen und Elemente von Vorteil, sie muss aber nicht unbedingt eckig sein. Für eine ausgewogene Raumaufteilung in ihrem Umfeld besitzt die Nut-Figur idealerweise die folgenden Eigenschaften: einen selbst bei einer bogenförmigen Figurenstruktur annähernd horizontalen Rücken, gestreckte Arme oder einen dezent aus- bzw. einwärts gebeugten Ellenbogen, gerade oder geringfügig schräg nach hinten ausgestellte Beine. Und diese Struktur zeigt sich bei den allermeisten Nut-Figuren.

II.1.3 Inkompletter Körperbau

Bei allen Nut-Figuren sind eine Schulter und eine Brust zu sehen. Zwischen Armen und Beinen besteht meist ein kaum sichtbarer Abstand, ihre Zweizahl ist mit einer Linie markiert. Von den Fingern sind die der vorderen Hand und von den Zehen bis auf W58, P2 und P9 nur der Erste vorhanden. Mehrheitlich ist der Bauchnabel nicht dargestellt, das Schamdreieck angedeutet. Alles in allem bietet sich eine beinahe vollständige Profilansicht. Dieser Anblick ist ungewöhnlich, weil in der ägyptischen Kunst bei einem anthropomorphen Individuum traditionell Schultern, Oberkörper und Bauchnabel in Frontalansicht mit einem Gesäß im Profil kombiniert[278] sind. Andererseits wird auf verschiedenen Reliefs und Bilddekorationen in Tempeln und Gräbern eine thronende oder stehende menschliche Figur in echter Seitenansicht[279] präsentiert. Diese stellen Königs- oder Götterstatuen vor, deren Unbeweglichkeit mit Hilfe der Profilansicht illustriert[280] wird. Übertragen auf die Figur der Nut als Verkörperung des Himmels ist eine derartige Immobilität von Vorteil, ergäbe diese ikonographisch einfache Methode eine bildlich fixierte, solide Basis für die Sonnenfahrt.[281]

Die Mehrheit der Vignetten, 92 an der Zahl, beinhalten eine Göttin mit geradem Hals und erhobenem Kopf als (optische) Verlängerung der Rückenlinie. In 42 Bildern hält Nut ihren Kopf dagegen mehr oder weniger gesenkt zwischen Schultern und Oberarmen, vor allem bei einer dem | | -Zeichen ähnelnden Silhouette (s. II.1.2). Dabei ist Ohr, Auge und/oder Nase sowie in 33 Bildern zusätzlich oder stattdessen der Mund verdeckt (IV.2.4). Letzteres wirkt insofern irritierend, als der theologischen Konzeption zufolge bei einem anthropomorphen Himmel zwei Wege für eine Schwangerschaft vorgesehen sind: die geschlechtliche Vereinigung oder das Verschlucken von Sperma oder des Sonnengottes bzw. der Sonne. Als mutmaßlich bildlicher Garant der etablierten

[278] Die Verbindung von Seiten- und Vorderansicht bei der Darstellung menschlicher Körper bezeichnet Morenz 2014, 147 als „synthetische Komposition".
[279] Solche Reliefs sind u. a. zu finden im Grab des Djehuti-hotep in El-Bersheh (12. Dynastie); auf einem Block im Großen Sanktuar des Aton-Tempels (Boston, Museum of Fine Art, Inv.-Nr 63.961, 18. Dynastie); im Grab des Rechmire (TT100, 18. Dynastie); auf der Horbeit-Stele des Meri-Amun-Nacht (Hildesheim, Roemer-Pelizaeus-Museum, Inv.-Nr 1077; 19. Dynastie).
[280] Nach Angenot 2015, 103.
[281] Lt. Allen 1989, 13 gibt es „no evidence that the Pyramid texts envisioned [.] the upper […] sky as anything but stationary. The sky itself does not move […]".

Trennung von Himmel und Erde für einen dauerhaften Solarzyklus ist im Separationsmotiv eine Vereinigung von Nut und Geb nicht vorgesehen. Andernfalls drohte der Untergang der Welten und der Verlust des (Lebens-)Raumes. Der Sonnengott ist ebenfalls kein potenzieller Partner, da nichts auf eine Vereinigung von ihm und Nut hinweist. Für die Empfängnis bleibt also die orale Aufnahme und eben dieser Vorgang ist ohne einen Mund nicht zu verwirklichen, da im Gegensatz zu anderen Bereichen und Zeiten in der Kunst[282] nach altägyptischem Verständnis all jenes, das nicht dargestellt ist, auch nicht existent ist und entsprechend keine Funktion besitzt.

Vereinzelt ist ein Irrtum des (Kunst)-Handwerkers in Betracht zu ziehen, wenn wie z. B. in M1 mit der nachträglich aufgetragenen, dunkelroten Hintergrundfarbe der untere Teil des Gesichts verdeckt wird oder wenn wie in W84 wegen der Schiffshieroglyphe aus der Barkenlegende das Kinn als schmale Konturenlinie aufgebaut ist. Für die Mehrheit der Vignetten ist der fehlende Mund nicht nachvollziehbar. In W13, W17, W18, W72, P4 und P13 besteht auf der Innenseite eines schlanken Arms ausreichend Raum für Mund (mit Nase) und Kinn. In den anderen Vignetten verhindert der wenige Platz entweder eine gerade Haltung von Hals und Kopf oder eine weitere Neigung des Kopfes nach innen und bei einem kräftigen Oberarm ist das Gesicht nicht beliebig innerhalb der regulären Proportionen zu verlängern. In den betroffenen 33 Bildern wird von einem gezielten Handeln ausgegangen, mit der Folge, dass der Mund als ein zentrales Element des Sonnenzyklus nicht zur Verfügung stände.

Den Gliedmaßen mangelt es wie dem Gesicht an Bestandteilen, denn regelmäßig fehlt die zweite Extremität vollständig oder der zweite Arm ist erst ab dem Ellenbogen bzw. das zweite Bein erst ab dem Knie wahrnehmbar (s. IV.2.5). Bis auf D4 und D5 ist der Daumen der hinteren Hand verdeckt, wenn der hintere Arm vorgesetzt ist. In jedem Fall wäre die Anzeige des zweiten Arms bzw. des zweiten Beins und des hinteren Daumens auf der vorhandenen Extremität mittels einer einfachen, parallel verlaufenden Linie praktikabel gewesen, sodass ein geringes Platzangebot hier keine Begründung für die Nichtdarstellung liefert.

Die in II.1.2 erörterte Ähnlichkeit der meisten Nut-Figuren zu der | | -Hieroglyphe bietet nun eine Möglichkeit, um die Unvollständigkeit der Körperteile aufzuklären Das Zeichen besitzt erkennbar gerade, glatte Kanten. Für eine Anpassung der Nut-Figur läge die „Glättung" ihrer Körperlinien nahe. Bei Arm(en) und Bein(en) entsteht bei gerader Stellung von Ellenbogen und Kniegelenk bereits eine relativ gleichmäßige Außenseite. Beim Kopf dagegen sind für eine adäquate Adaption einige Kompromisse einzugehen. Er ist bei einer anthropomorphen Figur in jedem Fall darzustellen und nicht mit kräftigen Oberarmen, als Pendant zu einer gleichmäßigen Außenkante, so zu verdecken, dass nichts mehr von ihm wahrzunehmen ist. Entsprechend besitzen alle Nut-

[282] Fehlende Objekte oder Bestandteile begründet der Kunsthistoriker Geimer 2006, 42 wie folgt: „Das Nicht-Gezeigte ist nicht einfach nichts, sondern haust zwischen Sichtbarkeit und Imagination".

Figuren einen Kopf, auch wenn von diesem gelegentlich nur ein Teil des Hinterkopfes zu erkennen ist. Die Gliedmaßen sind genauso von einer Anpassung an die | | -Hieroglyphe betroffen. Das Zeichen weist eine absolute Seitenansicht mit zwei Spitzen[283] auf. Da bei vier Himmelsrichtungen vier Spitzen zu erwarten sind, ist davon auszugehen, dass die zwei nicht sichtbaren Spitzen virtuell präsent[284] sind. Auf dieser Grundlage ist die Besetzung der Himmelsrichtungen an den vier Kardinalpunkte mit den Gliedmaßen der Göttin auch in den Separationsszenen anzunehmen. Die Nut-Figur braucht daher nicht zwangsläufig eine zweite Extremität, ein hintere Hand oder alle Zehen, um vollständig zu sein und alle Richtungen abzudecken.[285] Der fehlende Mund stellt folgerichtig nicht die Ablehnung der Möglichkeit einer oralen Aufnahme, sondern eine Anpassung des Kopfes an die glatten Innenkanten der Himmelshieroglyphen dar.

II.1.4 Gliedmaßen als Stützen des Himmels?

Der Himmel scheint in allen Richtungen die Erde zu berühren. In der ägyptologischen Literatur wird regelmäßig davon gesprochen, dass Nut mit Händen und Füßen an den Eckpunkten auf dem Boden stehe.[286] In den Separationsszenen ist das so nicht zu bestätigen, denn Nut stützt sich nur auf den Fingerspitzen ab und in 36 Vignetten besteht durch einen Abstand zwischen Nuts Händen bzw. Fingern und der Grundlinie kein Kontakt, in weiteren zwölf Bildern berührt mindestens ein Finger diese Linie nicht (IV.2.6). Das sind abzüglich der Vignetten mit Zerstörungen in diesem Bereich etwa 40% der Belege.

Die Lücke wird in sechs Bildern näherungsweise und mit Hilfe verschiedener Elemente ausgefüllt: in W9 ein Udjat-Auge mit adorierend erhobenem Arm; in W39 der Stern aus Nuts Körperdekoration; in W41 die *ḏ*-Schlange (Gardiner I10) aus dem Wort *ḏfȝ.w* „Versorgung“ als Bestandteil von Gebs Legende; in W82 der Unterarm dieses Gottes; in W104 der hintere Fuß der Isis; in W108 die Füße der federköpfigen Sakralentität. In keiner der sechs Vignetten stützt Nut sich auf den in den Zwischenraum eingesetzten Entitäten oder Elementen ab, meist berührt sie sie gar nicht oder mit einem Finger. In W25 steht neben der nicht ausgeglichenen Lücke[287] und dicht an den Fingern ein *ḏd*-Pfeiler, Symbol für „Dauer“ und „Beständigkeit“[288], der ohne einen direkten Kontakt weniger eine ausgleichende, sondern mehr eine über den Abstand hinweg wirksame,

[283] Die | | -Hieroglyphe erinnert Schäfer 1928, 95 an eine „umgestülpte Kiste“, bei der man „in ‚vorstellig reiner Seitenansicht‘ auf die eine Zarge“ blicke (zitiert von Kurth 2016, 31. 240 mit Anm. 2135).
[284] Nach Wilkinson 1999, 138.
[285] Maravelia 2003, 56 (mit Anm. 8) bemerkt den fehlenden Abstand und meint dann, das Konzept der Nut bestehe darin, dass „her fingers and toes touch the four cardinal points on the horizon“.
[286] Von einer Berührung aller Horizontpunkte gehen u. a. Lesko 1999, 28, Maravelia 2003, 56 und Wilkinson 2007, 162 aus.
[287] Abbas 2018, 311 sieht Nut dagegen „on her hands and feet“ stehend.
[288] Wb V, 626.11–627.4. – Schäfer 1932, 425 sieht in dem *ḏd*-Pfeiler einen „aus Rohrhalmen zusammengebundenen Pfeiler“, was bisher nur Gordon/Schwabe 1995, 186 (mit Anm. 6) bezweifeln, die in dem Pfeiler die Darstellung der unteren drei Wirbelkörper mit dem Kreuzbein (lat. *Os sacrum*) eines Rindes wiedererkennen wollen.

absichernde Bedeutung besitzt. Ähnliches steht für Geb zu vermuten, wenn er Finger bzw. Handgelenk der Nut berührt oder seine Hand dicht an die ihre hält. Diese berührende Haltung erinnert an die Heh-Götter im *Buch von der Himmelskuh*[289], obgleich sie bis auf wenige Ausnahmen mit der vollen Handfläche an den Beine der Kuh anliegen.

Um eine solide Körperhaltung für ein unveränderliches Himmelsgefüge zu erreichen, wirken schlanke oder ideell präsente Gliedmaßen (s. II.1.3) so wenig zielführend wie der Abstand zwischen Fingern und Grundlinie oder ein ausgeprägter Zehenstand. Daher wird für die Gliedmaßen der Nut im Separationsmotiv keine Qualität als Stützen des Himmels erwartet.[290] Andererseits handelt es sich bei Schu als dem wichtigsten Himmelsträger um die Verkörperung der Luft bzw. des leeren Luftraums (s. II.3.1), den altägyptischen Theologen bereiten immaterielle Stützen bei der Konzepterstellung offensichtlich keine Probleme. Luft ist in dem Raum unter der Nut zu allen Zeiten vorhanden und Schu damit zwar nur als virtuell, aber dennoch als konstant anwesend zu definieren, eine Tatsache, die die Erstellung der Bildtypen OS./MS.2 und OS./MS.4 (s. II.3.1) ermöglicht. Auch im *Buch von der Himmelskuh* ist eine Instabilität des personifizierten Himmel vorgestellt, denn die Kuh beginnt zu schwanken und Re beordert zuerst die Heh-Götter an ihre Beine und dann Schu unter ihren Bauch (Verse 155-160). Bereits in den Pyramiden- und Sargtexten scheint für Nut keine Standfestigkeit zu bestehen, andernfalls wären die Drohungen, den Himmel zum Einsturz zu bringen, vorrangig gegen die Göttin selbst oder ihre Gliedmaßen gerichtet. Stattdessen sind entweder der stützende Schu und seine Arme[291] oder architektonische Himmelsstützen und andere stützende Gottheiten[292] die Adressaten.

II.1.5 Abgrenzung der (Bild-)Welt durch Nut?

Angesichts der in II.1.4 festgestellten, fehlenden Stützkompetenz der Nut, ist zu überlegen, ob für ihre Gliedmaßen eine abgrenzende Qualität im Sinne einer undurchlässigen „Außengrenze" in Betracht käme, was wegen der seitlichen sakralen Entitäten und Elemente schwierig vorzustellen ist. Für 71 Vignetten ist diese Frage dahingehend zu beantworten, dass Finger, Hinterkopf, Rücken und/oder Ferse eine Begrenzungslinie berühren (s. IV.2.7) und so kein oder wenig freier Raum übrigbleibt, selbst kleinfigurige, sakrale Elemente oder Individuen sind nicht darzustellen.

Die abgeschlossene Trennung von Himmel und Erde ist der Endpunkt der Schöpfung, auf mythologisch-theologischer Ebene ist der Idealzustand erreicht und eine auf der Maat basierende

[289] Siehe Hornung 1997, 82, seine Abb. 3 und 4.
[290] Bereits Schäfer 1928, 125 Anm. 34 ist der Ansicht, dass Schu „der Träger des Himmels ist, nicht die Arme und Beine der Himmelsfrau". Für Kurth 1982, Sp. 539 Anm. 29 stützt „Schu die Himmelsgöttin", „denn ihr Gleichgewicht ist labil". Die Arme und Beine der Nut werden dagegen als Himmelsstützen gesehen u. a. von Westendorf 1966, 63; Barta 1973, 102; Kurth 2016, 10.
[291] Z. B. Pyr. §299a; CT V [366] 27, b–c (vgl. dazu Zandee 1988, 178f.).
[292] U. a. Pyr. §299b.

Ordnung etabliert. In diesem Zusammenhang können die Arme und Beine der Himmelsgöttin als Grenzelemente fungieren, um die „Unwelt“[293] mit dem darin andauernden Chaos im Bereich neben der Göttin zu belassen. Der Abstand zwischen Nuts Fingern und der Grundlinie in den Separationsszenen lässt darauf schließen, dass eine solche Ab- oder Ausgrenzung nicht besteht und das Chaos kein Thema ist. Andernfalls wäre es in der Lage, die Lücke zu passieren und in den Bereich unter Nut einzudringen. Bei einer Grenzfunktion ergäbe sich vor allem ein Problem: Alle Sonnenbarken auf der Außenseite von Nuts Körper und alles das, das neben der Göttin zu sehen ist, befänden sich genau wie Geb mit seinen über die Göttin hinausragenden Fingern und Zehen (s. II.2.4) außerhalb der geordneten Welt, d. h. im Bereich der chaotischen Unwelt. Das wäre weder für die abgebildeten Gottheiten noch für Sakralentitäten, sakrale Elemente und für Ba-Vögel als Stellvertreter ihrer Menschen (s. II.9.2) oder die Sonnenschiffe zweckdienlich. Daher wird nicht von einer abgrenzenden Bestimmung für die Extremitäten der Nut ausgegangen.

Eine nahezu vollständige Adaption der Nut-Figur an die | | -Hieroglyphe (s. II.1.2) mit einer weitgehend glatten Körperkontur, einem engem Anschluss an die Bildbegrenzungen mit geringem Raum zwischen Göttin und Linien ist bis auf D3, D5, W36 und W37 nicht erfolgt. Aus Sicht eines (Kunst-)Handwerkers hätten wohl kein Schwierigkeiten bestanden, die Figur nicht nur partiell, sondern mit dem ganzen Körper in die unmittelbare Nähe der Bildrandlinien zu bringen. Damit entstände die Situation, dass alle sakralen Elemente und Entitäten unter der Göttin zu platzieren sind und Nut sie alle mit ihrem Körper umschließt. Die Darstellung der sakralen Individuen und Sakralelemente neben Nut wird somit vermutlich einen Grund haben.

Drei Vignetten bieten vielleicht die Möglichkeit, die Raumaufteilung besser einzuschätzen: In W71 und P10 reichen die Finger der Nut und in W60 ihre Zehen über die Grundlinie hinaus. Alle drei Bilder beherbergen Elemente im Umfeld der Göttin. Dieser Dreigruppe wird, trotz der fehlenden seitlichen Elemente, um P1 ergänzt. Hier agieren die Entitäten unter Nut auf einer eigenen Standfläche und die Göttin, die auf der eigentlichen Grundlinie steht, umschließt alles (s. II.1.9.5). Die Überschneidungen könnten ein Versehen der (Kunst-)Handwerker sein. Oder, und das ist wahrscheinlicher, bei der Fertigung wird an die Illustrationen des *Nutbuches* gedacht. Hier gehen Finger und Zehen der Nut über die Standfläche des Schu hinaus, was ALLEN zu der These veranlasst, dass sich die Ägypter der gekrümmten Erdoberfläche jenseits des sichtbaren Horizontes bewusst gewesen[294] seien. Eine solche Intention spielt bei der Konzeption des Separationsmotivs und vor allem bei seiner ikonographischen Ausgestaltung vielleicht im Hintergrund ein Rolle. Das ist insofern nicht unwahrscheinlich, als außerhalb der thebanischen Territorialgrenzen nicht nur ein weiteres ägyptisches Gebiet existiert, sondern zu der dort ansässigen Herrscherfamilie familiäre

[293] Hornung 1956b, 28 (mit Anm. 2).
[294] Allen 2003, 25.

Verbindungen bestehen (s. I.3.1). Göttliche und sakrale Individuen können daher ebenso wie sakrale Elemente unproblematisch neben der Göttin untergebracht sein, wo ihre Protektion, Schutzwirkungen und Adoration wirksam werden. Die Unwelt mit dem darin herrschenden Chaos ist im Zusammenhang mit dem Separationsmotiv nicht auszumachen, eine Aus- oder Abgrenzung der seitlichen Elemente durch die Himmelsgöttin wird daher nicht erwartet. Die Frage, ob deshalb alles aus dem sakral besetzten Nachbarbereich direkt dem (Lebens-)Raum unterhalb der Göttin zugerechnet werden sollte oder ob ein weiterer Aspekt für die Positionierungen von Bedeutung sein könnte, wird in II.2.4 zu beantworten sein.

II.1.6 Sterne als Körperdekoration

Für Nut als Verkörperung des Himmels stellen Sterne eine passende Dekoration dar, da sie zum kosmischen Bereich „wesensmäßig“[295] dazugehören. In etwa 25% der Vignetten auf den Särgen und in den Papyri, nicht auf den Grabwänden, erscheinen Sterne in unterschiedlicher Form, Anzahl und Lage auf dem Körper der Göttin (s. IV.2.8). Füllen kleinformatige Sterne die Fläche aus und sind dicht gesetzt, sind Auge, Mund und/oder Ohr der Nut kaum noch zu unterscheiden. Die unüberschaubare Menge der Sterne am Himmel würdigen Pyramiden- und Sargtexte, indem sie Nut als *ḫ3 b3=s* „die mit tausend Bas“[296] ansprechen. Zudem wird von der Göttin z. B. in Pyr. §1247, §1430 gesagt, sie habe bei ihrer Erhebung als Himmel die Verstorbenen in Gestalt der Sterne mit sich genommen.

Die Sterne lassen sich auf zwei Wegen ausdeuten. Entweder sind sie sichtbar auf dem Körper der Nut und sollen die Nacht[297] symbolisieren, sodass ein Stern an ihrer Vulva auf die abendliche Geburt verweist (u. a. W26, W32, W47, W56). Oder sie sind unsichtbar innerhalb ihres Körpers, sodass der Tag gemeint ist.[298] Ein Stern dicht am oder auf dem Mund (z. B. W25, W29, W44, W86) versinnbildlicht dann die morgendliche Aufnahme. Jede Variante schließt in der Grundaussage die jeweils andere aus. In der ikonographischen Ausführung sind beide Versionen identisch und über die Anordnung nicht zu unterscheiden. In beinahe jedem Bild ragt aber eine unterschiedliche Zahl der Sterne mit einem, seltener mit mehreren ihrer Strahlen über die Körperlinie(n) der Nut-Figur hinaus. In W96 reichen die Flecken, unter denen Spitzen der ursprünglichen Sterne hervorschauen, in Teilen über die Körperlinien hinaus (s. u.). Die geringe Größe der Sterne wird in dem ein oder anderen Fall eine inkorrekte Ausführung der Linien bedingt und den Übertritt begünstigt haben.

---

[295] Hornung 1956a, 101. Für Allen 1989, 15 gebiert Nut „sun, stars, and other celestical bodies“. Fitzenreiter 2013b, 69 sieht in der sternenbedeckten Göttin „den nicht erfassbaren, kosmischen Raum“.

[296] Das Epitheton übersetzt Hornung 1977, Sp. 1212 mit „„tausend Seelen“ , während Allen 1989, 15 (mit Anm. 103) „thousand manifestations“ nennt. Barta 1981, 83 ist der Ansicht, es sei der „Nacht- oder Sternenhimmel […] *ḫ3b3.s* genannt“ worden.

[297] Unter anderem bezeichnen Pyr. §1428 und §1833 Nut als Nachthimmel.

[298] In z. B. Pyr. §1688 und §1835 wird Nut als Taghimmel klassifiziert.

Meist sind aber mehr als ein oder zwei Sternen von diesem Effekt betroffen. Gelegentlich erwecken einige der entsprechenden Sternenteile sogar den Anschein, als seien sie absichtlich verlängert worden: z. B. in W22 auf Brust und Oberschenkel; in W24 auf dem Oberschenkel; in W72 auf dem Fuß; in W88 auf Bauch und Sprunggelenk. Die vielen unvollständigen Sterne oder gezielt verkürzten Strahlen, die sich direkt an den Körperlinien befinden und durch die Verkürzung innerhalb dieser Linien bleiben, verdeutlichen, dass Sterne in ihrer Größe und Form an den verfügbaren Freiraum angepasst werden konnten.

Aus der Perspektive eines lebenden, menschlichen Beobachters heraus betrachtet lassen sich die Sternenbestandteile folgendermaßen beschreiben: Der nicht-überschneidende Teil des Sterns liegt innerhalb des Körpers der Göttin, ist somit unsichtbar und illustriert den Tagesbereich[299], während der über die Körperlinie hinausragende Sternenteil wahrnehmbar wird und für die Nacht einsteht. Die beiden Zeitbereich treten somit nicht nur gemeinsam in einem Bild auf, sondern sie sind vielmehr noch auf dem Körper einer Nut-Figur vereint, regelmäßig direkt nebeneinander. Diese Form der Sternendekoration verdeutlicht den Taghimmel[300] und in gleichem Umfang den Nachthimmel. Die doppelte Gewichtung ist eine einfache und vor allem ansprechende, weil wenig auffallende, ikonographische Möglichkeit, Nut als Trägerin der oberweltlichen Aspekte der beiden Himmel des Tages und der Nacht zu kennzeichnen.

Ein an Flecken erinnerndes Muster auf dem Körper der Nut zeigt, neben der oben erwähnten Vignette W96, in ähnlicher Ausführung W18. In beiden Vignetten schauen unter den Flecken einige Spitzen der ursprünglich vorhandenen Sterne hervor. Das Muster in W18 ähnelt dem Fell des Bukephalion in der Barke von W62 (s. II.6.8.4), was vermutlich kein Versehen ist. Daher wird von einer Kombination aus Fell und Sternen ausgegangen, mit der auf die parallel bestehende Charakteristik der Nut als Himmelskuh aus dem gleichnamigen *Buch* angespielt wird. Diese oder eine ähnlich gelagerte Intention ist auch für das Körpermuster in W96 anzunehmen.

Die Anordnung der Sterne in W86 hat auf den ersten Blick nichts mit der Fellformation der beiden vorgenannten Vignetten zu tun, obgleich die Form der Flecken der Ausführung in W96 ähnlich sieht. Doch sind in W86 die Sterne vorhanden und in zwei Reihen angesiedelt, jeweils eine an der oberen und eine an der unteren Körperlinie. Zwischen ihnen befindet sich, wie auf einer Mittellinie, eine Kette aneinanderhängender, dunkler und unregelmäßig geformter, meist rautenförmiger Flecken, die sich von den Fingerspitzen bis zu den Zehen über die gesamte Körperlänge erstreckt. Unter diesen sind nach oben und nach unten herausragende Bestandteile von Sternen auszumachen, am deutlichsten zu erkennen schräg oberhalb von Nuts Brustansatz,

[299] Im *Nutbuch* sollen, so von Lieven 2007, 165, die Sterne am Tag „in der Nut ‚dahinziehen'. Die sich hinter dieser unscheinbaren Aussage verbergende Erkenntnis, daß Sterne bei Tage nicht einfach ‚weg' […] sind, sondern am Himmel, auch wenn man sie nicht sehen kann, darf als eine bedeutende wissenschaftliche Erkenntnis gelten".
[300] Ein sternenbesetzter Himmel ist nach Ansicht von Hornung 1956a, 101 „ausschließlich der Taghimmel".

denn durch die Abplatzung des Flecks ist der darunter befindliche Stern wieder zum Vorschein gekommen. Ein Aufbau wie in den Illustrationen des *Nutbuches* bzw. des *Buches vom Tag/von der Nacht*, mit jeweils einer Sternenreihe an Nuts oberer und unterer Körperlinie und Sonnenscheiben in unterschiedlichem Abstand zueinander dazwischen, ist nicht gemeint, denn die Sonnen dort sind durch ihre rote Farbe und runde Form eindeutig zu erkennen. Die Reihung in W86 lässt sich auch nicht als ikonographische Trennung der Sterne als Synonym für die in Pyr. §274 oder §323 erwähnten zwei Himmel[301] erklären, da mit diesen beiden der östliche und der westliche Aspekt des Himmels gemeint[302] ist, also genau das, was in der oberweltlichen Wesenheit der Nut vereint sein sollte. Die Überlegung, dass es sich bei der dunklen Fleckenreihe um das an der Milchstraße sichtbare dunkle Band aus Staub, Great Rift genannt, handelte[303], läge wegen des einreihigen und gestreckten Aussehens im Bereich des Möglichen, zumal dieses Band von Ägypten aus mit dem bloßen Auge gut zu erkennen ist. Damit ist nicht gemeint, dass Nut und Milchstraße identisch, sondern dass sie miteinander verbunden sind. Dafür sprächen auch die eindeutig übermalten Sterne, denn neben dem Great Rift sind reichlich Sterne vorhanden, die für den menschlichen Betrachter in das Band hineinzuragen scheinen. Dass es sich bei der Mittelreihe um eine Wasserlinie ähnlich der zwischen den beiden Rücken an Rücken stehenden Nut-Figuren aus dem *Buch vom Tage* im Grab von Ramses IX. (KV 9) handeln[304] soll, ist wegen der erkennbar übermalten Sterne für W86 unwahrscheinlich und machte im Kontext der Separation auch wenig Sinn. Eine Intention wie für die oben erwähnten Vignetten W18 und W96, dass es sich also um eine Variante von Fell als Symbol für die Funktion der Nut als Himmelskuh aus dem gleichnamigen *Buch* handeln könnte, ist wegen der nahtlosen Setzung der Flecken und der nur als Einzelreihe angegebenen Formation nicht anzunehmen.

Abweichend von den am Nachthimmel sichtbaren, scheinbar funkelnden und überwiegend bläulich-weißen oder (sehr) hellgelben Farben, ist das Farbspektrum der Sterne in den Vignetten im (hellen) grün-blauen Bereich angesiedelt, mit zwei Ausnahme: in D4 wird eine dunkel-gelbe Farbe und in P6 ein Rotton genutzt. Hinsichtlich des Grün-Blau darf nicht vergessen werden, dass darin nicht die ursprüngliche Farbe zu erkennen sein muss.[305] Durchaus möglich, dass anfangs ein reines Blau bestand, das sich im Laufe der Zeit bei Kontakt mit Luft oder als Folge einer chemischen Reaktion[306] mit der gelben Grundierungsfarbe des Sarges (s. II.1.7) so veränderte, dass das heute sichtbare Grün-Blau entstand.

---

[301] Zu dieser Deutung der zwei Sternenreihen s. Graur, 2025, 109 (mit älterer Literatur).
[302] Nach Faulkner 1969, 107, Anm. 3
[303] Graur, 2025, 109f. mit Abb. 2 und 4.
[304] Graur, 2025, 110ff.
[305] Nach Spalinger 2008, 240 (mit Anm. 10). Zu den Ursprüngen der Mineralien und der für die Nutzung als Farbe notwendigen Aufbereitung s. Munro/Fuchs 2015, 168–173.
[306] Im Sinne von Cooney 2007, 217 (mit Anm. 182).

II.1.7 Gold-gelbe Körperfarbe

Der einheitlich gelbe Hautton der Nut beruht auf dem Gelb des Sarges, bei den Papyri auf der Farbe des Materials, bis auf fünf Vignetten: in D4, W95, W101 und W107 ist ein (dunkel-)blauer Farbton verwendet, in P14 besitzen die Körper aller Gottheiten eine gelbe Farbe.

Gold wird zu allen Zeiten als bevorzugtes Material für die Sargdekoration gesehen, doch ist das Edelmetall ein teures Gut, weshalb nicht erst in der 21. Dynastie auf den Särgen nicht-königlicher Personen eine geringere Menge als bei königlichen Bestattungen verwendet wird. Gold gilt als Bestandteil göttlicher Wesenheit und wird als „Fleisch der Götter" bezeichnet, denn es läuft im Gegensatz zu Silber nicht (schwarz) an, sodass die dauerhafte Leuchtkraft als Symbol für Unvergänglichkeit und Ewigkeit ausgedeutet ist.[307] Das Edelmetall wird als Metapher für Licht im Allgemeinen und die Strahlkraft der Sonne[308] im Besonderen betrachtet. Diese Qualitäten werden auf das Gelb und von diesem auf Nut übertragen.[309] Die Komplementarität macht aus der gelben Farbe einen vollwertigen Stellvertreter für das Edelmetall.

Einfluss des natürlichen Sternenlicht auf die Körperfarbe, wird nicht erwartet, weil das, wie in II.1.6 erwähnt, im bläulich-weißen bis hellgelben Farbspektrum zu verorten ist.[310] Das Sternenlicht ist auch insofern nicht für die gelben Körperfarbe bei Nut verantwortlich, als dasselbe Gelb für andere Gottheiten und sakrale Entitäten eingesetzt wird.

Das Material, aus dem die gelbe Farbe besteht, ist vielleicht eine artifizielle Mischung aus Ocker und Orpiment.[311] Diese reflektiert das Licht von künstlichem Licht wie Fackel oder Öllampe in einem Umfang, dass der Eindruck von hochkarätigem Gold entsteht.[312] Die Herstellung erfordert ein aufwändiges und teures Produktionsverfahren, das auch in finanzieller Hinsicht ein gleichwertiger Ersatz für das Edelmetall ist – mit einem entscheidenden Unterschied: die Nutzung der Farbe ist allein auf den Sarg begrenzt, auf den sie aufgebracht ist. Im Falle von Plünderungen, wie sie am Ende der Ramessidenzeit erfolgten und während derer die Goldelemente auf den Innensärgen entfernt wurden (s. I.3.2), kann sie im Gegensatz zu dem Edelmetall nicht erneut benutzt werden. Ob Edelmetall oder artifizielle Farbe, ein Goldschimmer ist in jedem Fall für Nut als Verkörperung des Himmels[313] und als derjenigen, die die Götter gebiert und dem Sonnengott mit Gefolge inklusive der/des Verstorbenen die tägliche Regeneration ermöglicht, ein passendes Dekorelement.

---

[307] Bulsink 2015, 21 (mit Anm. 2.3.14).
[308] Hellinckx 2001, 86.
[309] In dem Gelb wird für Wilkinson 1999, 108 „the mythological golden nature of their bodies" reflektiert.
[310] Lesko 1999, 35 begründet die gelbe Hautfarbe dagegen mit der „yellow-white elongated mass of stars".
[311] Ocker ist Strong 2018, 176 zufolge eine Mischung verschiedener Mineralien, und Orpiment, so dies. ebd. 178, ein natürliches Arsensulfit. Die dritte Möglichkeit für gelbe Farbe ist das Eisenoxid, die sog. Gelbe Erde, s. dazu Geldhof 2018, 54.
[312] Strong 2018, 181 (mit Anm. 3), vor allem ihre Abb. 5.
[313] In Sonnenhymnen heißt es Hellinckx 2001, 86 (mit Anm. 125) zufolge regelmäßig, „that ‚the sky is gold'".

II.1.8 Ost- und Westelemente unter und neben Nut

In vielen Vignetten stehen Ost- und Westzeichen auf der Grundlinie oder ohne Basis frei im Bild. Die Zeichen weisen zum Teil eine große Nähe zu den Extremitäten der Göttin auf. Sie setzen jedoch selbst bei einer kurzen Tragestange bei keiner Nut-Figur auf einem Arm oder Bein auf und sie steigen noch weniger aus einer ihrer Extremitäten[314] empor.

Die anthropomorphe Gestalt der Nut als Verkörperung des Himmels legt die Annahme nahe, dass sich generell ihr Kopf für die abendliche Aufnahme der Sonne im Westen und ihre Beine für die Geburt im Osten befinden, wie u. a. Pyr. §1188–9 oder das *Nutbuch* z. B. in §84, §94 und §101 beschreiben.[315] Von dieser Abfolge ist auch in den Separationsszenen auszugehen. Die tatsächliche Verteilung der Ost-/Westzeichen stellt sich jedoch anders dar (s. IV.2.9). In wenigen Vignetten steht ein Westelement an den Armen der Nut und ein Ostelement an ihren Beinen, also an den zu der Annahme passenden Positionen. In W4 ist dagegen ein Ostzeichen und in W60 der Ostgott jeweils ohne Westelement an den Armen der Nut an vermeintlich regelwidriger Stelle postiert. Die meisten Vignetten besitzen eine andere Struktur: entweder wird ein Ostelement an Nuts Armen von einem Westelement begleitet oder ein Westelement steht allein oder zu mehreren und dann außen wie innen an Nuts Beinen. Der Eindruck, dass in der Gesamtsumme mehr West- als Ostelemente[316] vorliegen, ist nicht zutreffend. Tatsächlich besteht nur ein geringer Überhang zugunsten der Westzeichen, was daran liegt, dass manche Ostzeichen durch verschiedene Elemente, die von einem Opfertisch entlehnt sind (s. II.11.5.2), nicht auf den ersten Blick zu identifizieren sind. Die Größendifferenz der Westzeichen ist, bis auf die Personifizierten (s. II.10.4.3), dem verfügbaren Raum geschuldet, wie die Varianten innerhalb einer Vignette erkennen lassen (z. B. W33, W64, W93).

Beidseitige Westelemente, ein Sternenmuster auf Nuts Körper, fehlende Ostelemente oder bestimmende Legenden ergeben keine Verortung der jeweiligen Szene in der Unterwelt.[317] Sterne sind nur auf einem oberweltlichen Himmel vorhanden und die duplizierten Westelemente betonen den wichtigen Aspekt der nächtlichen Sonnenfahrt innerhalb des solaren Zyklus. Denn für den Beginn seiner Fahrt ist bei einem anthropomorphen Himmel die einzige Option, dass der Sonnengott von der Göttin geboren wird. Für diesen Vorgang muss vorher eine Empfängnis

---

[314] Zarli/Sousa 2018, 88 meinen für W16 und ebd. 173 für W15, die Westzeichen „rise from her arm (left) and legs (right)", was insofern unzutreffend ist, als in W15 eine deutlicher Abstand zu Nuts Extremitäten besteht und in W16 das Zeichen an den Armen an diese angelehnt ist, während das andere von den Beinen teilweise verdeckt wird.

[315] Für Te Velde 1977a, 165 ist Nut „always so placed, that her womb is towards the east". Für Barta 1981, 64 bildet sie „im Osten stehend und sich im Westen auf ihre Arme stützend mit ihrem Leib die Himmelswölbung". Westendorf 1992, 341 sieht „Ost- und Westhorizont […] den beiden zuständigen Körperteilen der Göttin gleichgesetzt"; ähnlich Köthen-Welpot 2003, 98f.; Kramer 2010, 27. 31.

[316] In den thebanischen Königsgräbern, so Refai 2001, 89, „this East was cosmic and therefore appointed to Nut", weshalb in diesen Gräbern Darstellungen einer Ostgöttin selten sind.

[317] Kurth 2016, 43 und 44 (mit Anm. 290) verortet seine Quelle 84 (i. e. P3) in der Unterwelt und sieht ebd. 46 in Bezug auf P1 Nuts „Kopf als Westen der Unterwelt".

stattgefunden haben, die für die Separationsszenen mittels Verschlucken von Sonne bzw. Sonnengott erfolgt (vgl. II.1.11). Für den nächtlichen Weg findet vor der Geburt im Westhorizont als Startpunkt der Nachtfahrt die orale Aufnahme im Westen des Diesseits statt.[318] Eine Geburt im Westen ist z. B. bereits in Pyr. §626b, §1703 thematisiert und auch u. a. in CT VII [820] 19s–20a ausgeführt. Die räumlich begrenzten Mitteln des Separationsmotivs erlauben keine zweite Nut-Figur. Um die beschriebene Reihenfolge der Abläufe in den Separationsszenen umzusetzen, werden doppelseitig Westelemente gesetzt. Dementsprechend gilt für ein Ostelement an den Armen der Nut, dass sich darin der Beginn der Tagesfahrt widerspiegelt, d. h. die orale Aufnahme am Ende der Nachtfahrt im jenseitigen Osthorizont, die vor der Geburt im gleichen, diesseitigen Horizont als Startpunkt ebendieser Tagesfahrt erfolgen muss. Die Reihenfolge ist nicht erst in den Separationsszenen von Relevanz, sie wird bereits u. a. Pyr. §1960a-b und CT II [80] 38c-e[319] angesprochen und ist später auch im *Amduat*[320] zu beobachten.

Alles zusammen genommen ist festzustellen, dass den Gliedmaßen der Nut eine Horizont- und Zeit-übergreifende, funktionelle Bedeutung zuzusprechen ist. Unabhängig von der Tageszeit kennzeichnen ihre Arme den Ort der oralen Aufnahme, also den Zeitpunkt der Empfängnis, und ihre Beine den Ort der Geburt. Die variable Platzierung der Richtungszeichen bietet eine weitere Möglichkeit, die oberweltliche Wesenheit der Nut ikonographisch zu kennzeichnen. In jedem Fall führt weder ein einzelnes Westelement an den Beinen noch ein Ostelement an den Armen zu einem rückwärtslaufenden solaren Zyklus. Ein solcher Vorgang war schlicht nicht vorstellbar.

Neben den Zeichen für die Himmelsrichtungen und den Sternen (s. II.1.6) setzen auch Sonnenbarken in Verbindung mit anderen Elementen die Zeiträume Tag und Nacht ins Bild[321]. In W3 spiegelt das Ostzeichen zwischen den Vordersteven – in der linken Barke der widderköpfige Atum als Sinnbild der Nachtsonne (s. II.6.7.1), in der rechten Re in Falkengestalt als Synonym für die Tagessonne (s. II.6.7.6) – die Verwandlung des Sonnengottes am Morgen vor seinem Aufgang wider, während das Westzeichen auf dem Kopf der an Nuts Armen stehenden Chefet-her-neb-es (s. II.7.3) die abendliche Aufnahme im Westhorizont des Diesseits anzeigt. Ein weiteres Beispiel ist das *3ḫ.t*-Zeichen (s. II.6.8.1) in den Booten von W72 und P5, das den Übergangsbereich zwischen Duat und sichtbarem Horizont symbolisiert und mit dem westlichen und dem östlichen Horizont verbunden ist.

---

[318] Die nächtliche Sonnenfahrt ist Hornung 1956a, 82 zufolge im „Leib der Nut, also oberirdisch über der Region des Himmels" angesiedelt; ähnlich Westendorf 1966, 2 Anm. 4. 10; Zandee 1974, 76 (mit Anm. 372). Für Barta 1981, 147 ist „die Unterwelt in das Innere des Leibes der Nut, also in eine Art Überhimmel verlegt".

[319] Bezüglich dieses Sargtextspruchs äußert Zandee 1974, 76 (mit Anm. 371): „Man kannte die Vorstellung der doppelten Nut, des Tages- und des Nachthimmels".

[320] Vgl. dazu Hegenbarth-Reichardt 2006, 259f.

[321] In den Illustrationen zum *Buch von der Himmelskuh* wirken die Sonnenbarken am Bauch des Tieres auf Hornung 1997, 84, als seien „die Tages- und Nachtfahrt der Gestirne in einem einzigen Bild" vereint.

II.1.9 Bildtypus OS.4 und MS.4

Die Studie enthält vier Vignetten ohne Schu- und Geb-Figur, die der Definitionen in I.6.1 für Separationsszenen entsprechen, denn Statur und Haltung der Nut entsprechen wie Gottheiten, Sakralentitäten und sakrale Elemente den Vorgaben.

II.1.9.1 *Katalog-Nummer G1*

Der Besitzer des Grabes, aus dem G1 stammt, hat über seinen Standort auf dem Rücken der Nut als Einziger direkten Kontakt zur Göttin (vgl. II.9.1.1). Er trägt einen langen Schurz und, den erkennbaren Resten nach zu urteilen, eine Brustschärpe. Er hält mit beiden Händen eine *mr*-Hacke, ein landwirtschaftliches Handgerät, das auf die bäuerlichen Themen Aussaat und Ernte[322] verweist. Beides sind Arbeiten, die von den Verstorbenen in der Unterwelt persönlich auszuführen sind und eine dauerhafte Versorgung im jenseitigen Bereich garantieren, wie u. a. die Vignette zu Tb 110 zeigt und der Spruch selbst aussagt. Die Orte für Aussaat und Ernte sind entweder das Opfer- oder das Binsen- bzw. Earu-Gefilde. Das Erstgenannte ist ursprünglich am Himmel lokalisiert.[323] Im *Buch von der Himmelskuh* werden das Opfergefilde (Vers 151) und das Earu-Gefilde (Vers 152) in den Leib des Tieres, d. h. der Nut verlegt. Die direkte Verbindung zu Himmel bzw. Himmelskuh erlaubt die Übertragung auf eine Nut, die im Separationsmotiv als Verkörperung des Himmels vorgestellt ist. Für G1 ist daher eine direkte ikonographische Wiedergabe der Lokalisierungen anzunehmen.[324]

Der Arbeitsbeginn wird über die *mr*-Hacke gekennzeichnet. Deren eventuell zerstörerischer Charakter[325] hat für die Vignette keine Bedeutung, andernfalls wäre der Standort des Grabinhabers auf dem Rücken der Himmelsgöttin nicht nachzuvollziehen. Das Ergebnis der Arbeit spiegelt die wenig differenzierte Pflanze (ein Baum?)[326] an Nuts Beinen wider. Die Arbeit mit der Hacke ist somit als Bild des Tagesbereichs und die Mumie des Grabinhabers[327] unterhalb der Göttin und von ihr umfangen als Repräsentant des nächtlichen Bereichs anzusehen.

Die *mr*-Hacke beinhaltet für RÉGEN einen Bezug zum Ritual „Aufhacken der Erde", das über dem Grab ausgeführt wurde.[328] In diesem Falle steht für G1 die Qualität der Nut als Grab im

---

322 Das Bild verdeutlicht für Wahlberg 2002, 33 (mit Anm. 161) das Ziel des Grabherrn „after death: working the fields situated on the back of Nut".
323 Hornung 2004, 483.
324 Ähnlich Kurth 2016, 59, für ihn zeigt sich in G1 (seine Quelle 95) „besonders deutlich der hohe Abstraktionsgrad der altägyptischen Bildsprache, der es erlaubt, festgefügte Bilderfindungen […] frei miteinander zu kombinieren, so daß (sic) im Dienste einer Aussage Bilder nebeneinander erscheinen können, die sachlich nicht zusammenpassen".
325 Nach Barta 1982a, 14, denn das „Einstreuen der Erstlingssaat und […] das nachfolgende Pflanzenwachstum" seien anders nicht zu erreichen. Theis 2011, 48 (mit Anm. 44) merkt dagegen an, die *mr*-Hacke sei nie als Werkzeug mit zerstörerischer Intentionen gesehen worden.
326 Die Vignette deutet Billing 2002, 309 als eine „combination of coffin/sky/tree".
327 In der Mumie will Kurth 2016, 44 Anm. 286 „Osiris über den vier Kanopenkrügen" erkennen.
328 Régen 2017, 445 mit ihrer Abb. 15.

Vordergrund, weniger ihre Bedeutung als Himmelsgöttin. Die Mumie des Grabinhabers unter der Nut-Figur ist dennoch kein Anhaltspunkt für die Unterwelt, denn die Göttin ist als Verkörperung des Grabes vorgestellt, nicht des unterweltlichen Bereichs. Wird das vorgenannte Ritual im Kontext von einem „Leben nach dem Tod“[329] betrachtet und davon ausgehend mit der Nut-Figur in Verbindung gebracht, träte ihre Charakteristik als Himmelsgöttin, die die Regeneration des Verstorbenen über Aufnahme und Geburt ermöglicht, weiter in den Vordergrund. Abschließend ist festzuhalten, dass in G1 das Thema der Separation nicht mehr wie in der 21./22. Dynastie behandelt wird und über die ikonographischen Abweichungen eine zusätzliche Intention erhält, was in Anbetracht des zeitlichen Abstands verständlich wäre.

II.1.9.2 *Katalog-Nummer W22*

Mit einer ungewöhnlichen Ikonographie – Schlangenkopf und Götterbart – beugt sich in W22 die sternenbedeckte Nut über eine Barke mit Skarabäus (s. II.6.7.2).[330] Verbindungen zwischen der Göttin und einer Schlange sind kaum belegt, hinsichtlich der in der heliopolitanischen Theogonie bestehenden Beziehung zu Geb aber nachvollziehbar, da dieser als „Herr“ oder als „Vater“ von Schlangen[331] assoziiert wird (vgl. II.2.7). In Pyr. §441b ist Nut als Mutter einer anonymen Schlange[332] assoziiert, die vor der Göttin niederzufallen und von ihr fortzukriechen habe. Über eine Schlangengestalt für Nut ist in dem Spruch nichts gesagt, doch selbst wenn das der Fall wäre, ergäbe sich nur eine Bestimmung des Kopfes in W22, nicht des Götterbartes, weil der Begriff „Mutter“ ein weibliches Reptil impliziert.

Eine Teilassoziierung von Nut an die Göttin Renenutet erklärt zumindest den Schlangenkopf. Renenutet ist unter anderem als Frau mit Schlangenkopf aufgestellt, sie gilt zudem als Schutzgöttin von Mutterschaft und Neugeborenen[333] und Tb 170, 151 sagt von ihr, sie erhebe den Verstorbenen. Angesichts des Aufbaus von W22 – eine sternenbedeckte Göttin beugt sich, auf Finger- und Zehenspitzen stehend, über eine Barke mit einem Skarabäus darin – ist die schlangenköpfige Figur dennoch als Nut und nicht als Renenutet[334] zu identifizieren.

Für den Schlangenkopf bietet die sprachliche Ebene eine alternative Deutungsoption. In den Pyramidentexten ist mit dem Lexem *qbḥw* ein „Wassergebiet (des Himmels)“[335] bezeichnet. Dieses wird regelmäßig im Zusammenhang mit einer morgendlichen Reinigung und/oder mit den bei

[329] Nach Theis 2011, 48 (mit Anm. 42), der ebd. das Ritual selbst, seine Entstehung und Bedeutung bespricht.
[330] Der Aufbau ist Billing 2002, 22 zufolge „quite in line with the broad iconographic spectrum“ der 3. Zwischenzeit.
[331] Nach Köthen-Welpot 2003, 201.
[332] In dem Spruchteil vermutet Faulkner 1969, 88 einen von ihm nicht näher erklärten „avenger(?)“ und Köthen-Welpot 2003, 200 allgemein eine „Schlange(?)“; Allen 2005, 54 übersetzt die Passage als „accused snake“ und ebd. 288 als „snake of the undergrowth“.
[333] Nach Evans 2013, 43 (mit Anm. 13), die den Namen von „*rnn* meaning ‚to nurse‘ or ‚to rear‘“ ableitet.
[334] In W22 ist nach Ansicht von Billing 2002, 178f. Renenutet abgebildet.
[335] TLA Lemma-ID 160350 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/160350) – Zugriff vom 08.09.2024.

Tagesanbruch zu öffnenden Türflügeln angesprochen. Dieser Zeitbereich ist untrennbar mit dem Osthimmel, also mit dem oberweltlichen Himmel verbunden, der deshalb entsprechend als „der Kühle oder Frische (*qbḥw*)“[336] ausgedeutet wird. Mit dem ebenfalls seit den Pyramidentexten bekannten, ähnlich lautenden Lexem *qbḥ*(*.t*) sind wiederum „heilige Schlangen“[337] angesprochen. Davon ausgehend bestände die Möglichkeit, dass die analoge Schreibung der beiden Worte zur Entstehung einer Himmelsschlange beiträgt, deren Existenz die Übertragung des Schlangenkopfes auf Nut begünstigte.[338] Doch selbst in diesem Fall wird für W22 lediglich die Herkunft des Reptilienkopfes nachvollziehbar, nicht der Ursprung des Götterbartes.

Als Ursprung für beide ikonographische Bestandteile bietet sich die Schlange aus der 12. Stunde im *Amduat* (im mittleren Register) als Option an.[339] Der vollständige Name des Reptils lautet *kꜣ n rḏj ꜥnḫ nṯrw* „Ka dessen, der den Göttern Leben gibt“. Im *Amduat* wird der Sonnengott am Ende seiner unterweltlichen Nachtfahrt in seiner Barke inklusive der Besatzung mit Hilfe einer Zugmannschaft vom Schwanz aus durch den Körper der Schlange gezogen, sodass alle Beteiligten regeneriert aus ihrem Maul hervorkommen und zum morgendlichen Himmel aufsteigen können. Nut als diejenige, die in den Separationsszenen die Götter gebiert, besitzt mindestens dieselben regenerierend-verjüngenden Qualitäten. Und weil von dem Ka eines namenlosen Gottes[340] die Rede ist, steht nicht nur der Ursprung des Schlangenkopfes, sondern vor allem der des Götterbartes fest, ungeachtet dessen, dass die *ꜥnḫ-nṯrw*-Schlange selbst ihn nicht in jeder Illustrationen[341] besitzt. Der in der Barke unter Nut platzierte Skarabäus in W22 ist das ikonographische Gegenstück zu der Beschreibung des Sonnengottes aus der *Amduat*-Textstelle, in der ausgesagt ist, dass der Gott in seiner Gestalt als Chepri geboren werde.

II.1.9.3 *Katalog-Nummer W80*

An prominenter Stelle liegt in W80 auf dem Rücken der Nut und unter der Barke eine große, namenlose Schlange mit einem vielfach gewundenen Körper. Für dieses Reptil wird die Mehen-Schlange[342] als Inspiration angenommen, alternativ die in II.1.9.2 beschriebene *ꜥnḫ-nṯrw*-Schlange. Für die Mehen-Schlange spricht der gewundene Schwanz, ihre regenerativ-schützende Charakteristik[343] und die fehlende Zugmannschaft. Bei der *ꜥnḫ-nṯrw*-Schlange käme nur ihre im

[336] Barta 1981, 93 (mit Anm. 19 zum oberweltlichen Himmel). Vgl. TLA Lemma-ID 160250 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/160250) – Zugriff vom 08.09.2024.
[337] TLA Lemma-ID 160300 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/160300) – Zugriff vom 08.09.2024.
[338] Faulkner 1969, 190 übersetzt für Pyr. §1180 bzw. ebd. 211 für Pyr. §1348 „Celestial Serpent“; ähnlich Popielska-Grzybowska 1999, 151 (mit Anm. 65) an. Allen 2005, 158 lässt den Begriff für beide Sprüche unübersetzt.
[339] Der gleichen Ansicht ist Kurth 2016, 45 Anm. 292.
[340] Nach Hornung 1963, 189.
[341] Hornung 2002, 186f., seine Abb. 14.
[342] Das Wort *mḥn* hängt, so Morenz 2014, 212, „etymologisch mit ‚ringeln‘ zusammen“ und der Begriff verweist „auf die kreisförmig gerollte Schlange“.
[343] Zu diesen Aspekten der Mehen-Schlange s. Piccione 1990.

Amduat thematisierte Fähigkeit zur Regeneration in Frage, und diese Charakteristik ist bereits über die Himmelsgöttin vollumfänglich geboten. Der nach unten herabhängende Schlangenkopf spricht eher gegen eine (aktive) Aufnahme der Barke durch das Reptil, doch wird er dem Umstand geschuldet sein, dass eine sich aufrichtende Schlange dieser Größe möglicherweise als Gefahr für die Barke missverstanden worden wäre.

Der direkte Kontakt zwischen der Schlange und Nut bzw. der Schlange und der Barkenbasis verdeutlicht, dass hier auf keinen Fall Apophis dargestellt ist. Er gilt als der wesentliche Feind des Sonnengottes[344], ein Auftreten dieser Entität ohne eine bannende Maßnahme wie eine Fesselung, Messer im Schlangenleib oder eine abwehrende oder besser noch fixierende Gottheiten ist nicht nur für die Separationsszene keine Option.

Bei dem Kaniden im Bug wird davon auszugehen sein, dass die theriomorphe Gestalt des Gottes Upuaut, „der die Wege öffnet", zu sehen ist. Er gilt als wirkmächtiger Geleiter des Sonnengottes auf der gefahrvollen Reise in der Nacht.[345] In W80 sitzt nicht der Gott, sondern das *ȝḫ.t*-Zeichen in der Barke, das mit dem horizontischen Bereich des Ostens und des Westens verknüpft ist (s. II.6.8.1). Die *ȝḫ.t* illustriert die beiden Grenzbereiche, sodass Upuaut für beide Übergänge seine protektiven Funktionen als Begleiter einsetzt. Von einem Anubis-Kaniden[346] auszugehen, ist möglich, da der Gott vorwiegend als Schützer für Osiris und die Verstorbenen definiert ist (s. II.8.2). Doch hockt er bereits in ungegliederter Gestalt und doppelter Ausführung, Rücken an Rücken unterhalb der Nut. Falls der Kaniden in dem Sonnenschiff die theriomorphe Form des Anubis wäre, was nicht erwartet wird, läge mit W80 der einzige Beleg für eine dreifache Ansicht eines Gottes vor, die nicht den Sonnengott (W27) oder eine seiner Hypostasen (W34, W42) nachzeichnet.

Die Mehen- oder *ꜥnḫ-nṯrw*-Schlange als mögliches Vorbild, die doppelte Amentet-Figur (s. II.7.2) neben Nut und die Abwesenheit von Geb und Schu böten Anhaltspunkte für eine unterweltliche Verortung von W80. Habitus und Statur der Nut stimmen aber mit den anderen Vignetten überein und sprechen wie die Besetzung der Barke auf ihren Rücken gegen eine solche Verortung. Die Amentet-Figuren sind auf die gleiche Weise wie die doppelseitigen Westelemente (s. II.1.8) auszulegen, sie versinnbildlichen den Aspekt der nacheinander ablaufenden Vorgänge von abendlicher Aufnahme der Sonne im Westen und daran anknüpfend die Geburt im gleichen Horizont als Startpunkt der Nachtfahrt. In Bezug auf die Geb-Figur ist ebenso wie für die Schu-Figur die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass die beiden Götter als ideell anwesend angesehen werden(vgl. II.2.5 bzw. II.3.5).

---

[344] Das Separationsmotiv ist nicht der einzige kosmische Kontext ohne Apophis, denn auf ihn wird Roulin 1998, 1008 zufolge im *Buch von der Nacht* auch kein Bezug genommen.
[345] DuQuesne 2012, 13.
[346] Lavrentyeva 2015, 116 sieht in dem Kaniden die theriomorphe Figur des Anubis.

II.1.9.4 *Katalog-Nummer W84*

Die drei Reihen adorierender Ba-Vögel (s. II.9.2.3) am Arm der Nut ähneln der Aufstellung der Pavian als Adoranten am Beginn der Unterweltsfahrt, in der ersten Stunde des *Amduat* (in beiden Registern). Unterhalb der Göttin erinnert die Barke mit Atum (s. II.6.7.1) und den außerhalb auf der Grundlinie, unter der Barkenbasis stehenden Ruderern mit den geschulterten Rudern an die Schiffsdarstellung in der 9. Stunde im *Amduat* (mittleres Register, 4. Szene). Rechts und links der Rudermannschaft halten zwei Armpaare jeweils eine Sonnenscheibe in den Händen. Dieser folgt rechts, am Arm der Nut, ein Westzeichen, gegenüber ein Ostzeichen. In beiden Fällen ist im Anschluss an die Richtungszeichen die ⌐ -Hieroglyphe (Gardiner D26) zu sehen, auf die in II.3.5 bzw. II.10.4.1 näher eingegangen wird.

Läge nur die Kombination von Atum-Barke und Ruderern vor, wäre eine Verortung der Szene in der Unterwelt denkbar. Die Position des Bootes ist dafür aber ebenso wenig ein Argument wie die Adoranten. Ersteres hängt damit zusammen, dass die Sonnenschiffe in den Separationsszenen, mit Ausnahme von W5, grundsätzlich auf oder unter der Himmelsgöttin untergebracht sind. Und Adoranten begrüßen auch in der 1. Stunde im *Buch vom Tage* den Sonnengott am Beginn seiner Tagesfahrt. Vor allem jedoch passen die Armpaare nicht zu einer Unterweltfahrt. Sie lassen sich auf die Vignetten zu Tb 15 zurückführen, die als Illustration des Tageswegs der Sonne konzipiert sind.[347] In diesen liegen sich zwar die zwei Armpaare an den Bildrändern gegenüber und die unteren Arme reichen eine Sonnenscheibe durch den mit sakralen Entitäten und Elementen besetzten Raum an das obere Paar weiter. Die abweichende Positionierung ist wie die dementsprechend doppelt vorhanden Sonnen dem Bildaufbau von W84 geschuldet, sodass Ost- und Westzeichen die Übergabeorte aus Tb 15 kennzeichnen. Alles zusammen betrachtet wird davon ausgegangen, dass in W84 die scheinbar konträren theologischen Konzepte von Nachtfahrt am Himmel, verdeutlicht in der Legende „Barke des Himmels des großen Gottes", und nächtlicher Fahrt in der Unterwelt vereint sind, denn die Gegensätze sind weniger mit den Inhalten der Texte, sondern mehr mit den Gebieten[348] verknüpft. Das Ganze wird durch die Armpaare als Anzeiger des Tageswegs um eben diesen Bereich ergänzt. Damit sind alle Zeitabschnitte des zyklischen Sonnenlaufes unterhalb der Himmelsgöttin in einem Bild vereint, sodass dies eine weitere Option ist, die oberweltliche Prägung der Nut ikonographisch anzuzeigen (vgl. II.1.2/.8).

Für die Gliedmaßen der Nut sind, wie in II.1.5 erörtert, keine ab- oder ausgrenzenden Funktionen zu erwarten – mit einer Ausnahme: W84. Hier steht zwischen dem Oberschenkel der

[347] Zu dieser Vignette und ihren Variationen s. Schäfer 1967.

[348] Die Unterwelt- und die Himmelsbücher sind, wie es Hornung 2002, 24 formuliert, „für die Ägypter nur verschiedene Aspekte des gleichen Jenseitsraumes, durch den die nächtliche Sonnenfahrt geht"; ähnlich Minas-Nerpel 2006, 181. Für Roulin 1998, 1007 sind Texte zur Nachtfahrt in der Erde und am Himmel „complementary rather than opposed".

Göttin und dem seitlichen Bildrand der Begriff *kkw-sm3w*, mit dem nach HORNUNG „die Finsternis außerhalb der geordneten Welt“[349] beschrieben ist. Die Unwelt wird in W84 tatsächlich als existent betrachtet, denn in diesem Bereich sind keine Gottheiten, sakrale Entitäten und Elemente dargestellt (gewesen). Das erkennbare *nṯr*-Zeichen gehörte vielleicht als Determinativ zu einem nicht erhaltenen Begriff im Sinne von „des Gottes“ oder „göttlich“. Die *kkw-sm3w* endet in jedem Fall am Bein der Nut, wie die Rede des Horus bestätigt (s. II.8.12). Die Anordnung verdeutlicht, dass in W84 die ausgrenzende Qualität für das Bein nicht nur tatsächlich besteht, sondern unbedingt erforderlich ist.

II.1.9.5 *Katalog-Nummer P1*

In P1 gibt es zwei unterschiedlich große Sonnenschiffe. Das größere Boot steht am Bauch der Nut auf dem Kopf und ist mit elf linear ausgeführten Sakralentitäten ohne menschlichen Kopf besetzt (für Weiteres s. II.6.9.4).[350] Die drei Entitäten im vorderen Bootsteil halten den Leib einer schmalen Schlange wie eine Seil in den Händen. Die Positionierung der Barke erinnert, abgesehen von ihrer auf dem Kopf stehenden Ausrichtung, an die Schiffe, die an der Bauchlinie der Himmelskuh[351] im gleichnamigen *Buch* untergebracht sind.

Auf einer schmalen Linie als Standfläche, die oberhalb der eigentlichen Grundlinie angesetzt ist, befindet sich eine zweite Barke mit einer über die gesamte Länge ausgestreckten Schlange (s. II.6.9.11) und einer weiteren linearen Sakralentität mit einer Sonnenscheibe anstelle des Kopfes und Flügeln statt Armen (s. II.6.9.4). Vor der Barke stehen drei linear gestaltete Sakralentitäten mit Schlangenleib und menschlichen Gliedmaßen, deren Haltung der einer Treidelmannschaft (s. II.6.5) entspricht, auch wenn sie anstelle eines Seils eine Schlange halten. Die Kombination wird, nicht zuletzt wegen der schmalen, nur entfernt an eine Wasserfläche erinnernde Standlinie, an die 68. Szene des unteren Registers in der zehnten Stunde im *Pfortenbuch*[352] angelehnt sein, in der die Barke von einer allerdings vollständig menschlichen Zugmannschaft über Sand gezogen wird. Im vorliegenden Kontext wird jedoch nicht von der nächtlichen Fahrt in der Unterwelt, sondern von der Darstellung des nächtlichen Ziehens der Barke durch den Leib der Nut[353] ausgegangen. Denn

[349] Hornung 1956a, 33. Die *kkw-sm3w* bedeutet nach Ansicht von Kurth 2016, 16 (mit Anm. 106), der nicht explizit eine Verbindung zum Separationsmotiv herstellt oder die Trennung von Nut und Geb erwähnt, „wörtlich ‚Dunkelheit der Vereinigung‘“ und sie meine, so ders. ebd., „die Dunkelheit, die vor der Schöpfung herrschte und die an jedem Tag erneut herrscht, wenn nachts der Himmel noch mit der Erde vereint ist, bevor der Tag durch die Trennung von Himmel und Erde beginnt“.

[350] Kurth 2016, 45 sieht in der Besatzung die „elf Stunden der nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt“ in einer Barke vereint.

[351] S. dazu bei Hornung 1997, 82 seine Abb. 3 und 4.

[352] Vgl. Hornung 2002, 279, Abb. 55.

[353] Nach Hornung 1956a, 82, denn es existiere, so ders. ebd., im *Amduat* parallel „neben der Vorstellung von der Unterweltsfahrt auch die Vorstellung einer Sonnenfahrt durch den Leib der Nut“. Ders. 2002, 291 zufolge ziehen im Pfortenbuch (11. Stunde, unteres Register) die zwölf den Re begleitenden Göttinnen ihn in der Nut.

die gesamte Sonnenfahrt und damit auch der nächtliche Abschnitt, findet außerhalb des meist schlanken Körpers der Göttin statt, bis auf W5, hier ist die Barke mit Re-Harachte auf einer schmalen Linie, vermutlich einer Wasserfläche, im Leib der Nut unterwegs.

Die Positionen der beiden Barken lassen zwei Möglichkeiten entstehen, die Vignette zu deuten. Bei der ersten Option spiegelt sich in dem oberen Schiff die Tagesbarke wider, die sichtbar am Leib der Nut entlangfährt, und in der unteren Barke, mit Blick auf die Treidelmannschaft als Symbol für das Ziehen im Körper der Himmelsgöttin, die Nachtfahrt. Bei der zweiten Option erlaubt die Ähnlichkeit zu der erwähnten Szene aus dem *Pfortenbuch*[354], ein Nebeneinander von Unterweltsfahrt (die untere Barke) und Nachtfahrt (die obere Barke) anzunehmen. Bei beiden Deutungsvarianten ist festzuhalten, dass sich aus dem Bildaufbau keine unterweltliche Szenerie ableiten lässt.

II.1.10 Kopfschmuck und Perücken

Nut trägt mehrheitlich die glatte oder gesträhnte Langhaarperücke. Möglicherweise sollen sie alle dreiteilig vorzustellen sein, wie diejenigen in W22, W102 und P9, bei denen das vordere Haarteil am Arm der Göttin sichtbar ist. In W104 kennzeichnet das Muster vielleicht eine Lockenperücke. Die meisten Perücken liegen ohne Rücksicht auf die Kopfhaltung auf Schultern und oberem Rücken. Dem gesenkten Kopf entsprechend hängt die komplette Perücke in D4 und D5 parallel zu Nuts Armen herab, desgleichen in D3, allerding hält die Göttin hier Kopf und Hals gerade nach vor gestreckt.[355]

In zehn Vignetten ist eine zweigeteilte Perücke zu vermuten, mit einer Partie auf dem Rücken und der anderen an den Armen der Göttin herabhängend. Nut streckt ihren Kopf gerade vor, mit Ausnahme von W33, hier senkt sie den Kopf. Als unterteilendes Element dient in W33, W59, W100, W109 und, der (Um-)Zeichnung von VIREY[356] nach zu urteilen, in W112 das *sšd*-Band. In D1, W96[357] und P6 ist nichts dergleichen wahrzunehmen. In G2 ist aufgrund der Einkerbung am Oberkopf ebenfalls eine Zweiteilung der Perücke anzunehmen, ein teilendes Element ist jedoch (mehr) nicht zu erkennen. Von einem eventuell aufgemalten Haltelement ist im heute farbfreien Zustand nichts mehr erhalten. In W8 hängen Haare über dem Kopf nach vorne, doch die Zerstörung von Schulter und oberem Rücken erlaubt keine Rückschlüsse mehr darauf, ob das die vollständige Perücke zeigt oder eine Partitionierung vorlag.

---

354 In dieser Szene stehen Hornung 2002, 505 Anm. 46 zufolge „die beiden Vorstellungen von der Fahrt durch die Unterwelt und der nächtlichen Fahrt durch den Leib der Nut direkt nebeneinander".

355 Ähnlicher Meinung ist Van Walsem 1997, 265, denn das Haar „of the bending Nut which falls according to the laws of gravity is extremly rare".

356 Virey 1902, 38 Tf. 1 gibt in seiner (Um-)Zeichnung ein vollständiges *sšd*-Band an.

357 Die Perücke ist exakt in die Armlinien eingepasst, weshalb sie in der Umrisszeichnung nur als „leere" Fläche wiedergegeben werden kann.

Die Kurzhaarperücke in W43, W49, W5 und der gelockte Perückenteil von W59 hängen entsprechend der Kopfhaltung nach unten. In W51 ist eine kurze, gesträhnte Perücke festzustellen, nicht die Federkrone der Göttin Anukis. Die Legende identifiziert die gebeugte Göttin eindeutig als „Nut". Ein Kronenaufsatz ist nicht vorhanden, denn das, was Nacken und Hinterkopf der Göttin umschließt, ist nicht der untere Teil des Aufsatzes, sondern ein glatter, dunkler Perückenteil, dessen Farbe in der Umrisszeichnung nicht kenntlich zu machen ist. Das *sšd*-Band liegt hier wie in allen Vignetten auf der Perücke, wirkt aber mehr wie eine Fixierung der Strähnen.

Das bereits mehrfach erwähnte *sšd*-Band ist seit den Pyramidentexten als Kopfschmuck für alle Gottheiten nachzuweisen, für die Verstorbenen zumindest zu Beginn dagegen nur selten.[358] Die anfangs auf den göttlichen Bereich beschränkte Verwendung ist wohl damit zu erklären, dass ihm eine kosmische Bedeutung zugesprochen wurde.[359] Das Band wird außerdem gelegentlich als ein Begriff für Licht oder Leuchtkraft verwendet.[360] Die Schlaufe am Hinterkopf und die Schleifenbänder sind bei Nut selten dargestellt, meist in geringer Größe und mit wenig Volumen. Nut trägt das Band in gerade einmal 15% der Vignetten und doch stellt es den größten Anteil an ihrem Kopfschmuck, der ansonsten noch in W22 aus einer Feder und in P5 aus einer Sonnenscheibe besteht.

II.1.11 (Fehlende) Bekleidung

Nut trägt in zehn Vignetten verschiedene Kleidungstücke: einen Gürtel (W10), ein Unterbrustband und den Träger eines Kleides (W24, W30, W56, W57, W77, W108), ein Unterbrustband (W65, W68). Für W104 wirkt es, als trage Nut ein Kleid, denn Träger und Unterbrustband sind vorhanden und an den Fesseln scheint das Muster den unteren Kleidersaum zu markieren. Tatsächlich stellt Letzteres mehrere, unterschiedlich breite Schmuckreifen an den Knöcheln vor, denn zwischen Streifen und Mittelfeld markiert eine senkrechte Linie die Beine, und das ist bei dem Kleidersaum der Nephthys (links im Bild) und dem der Isis (rechts) nicht zu beobachten.

In der überwiegenden Mehrheit trägt Nut keinerlei Kleidung. Die Brust ist immer, die Brustwarze unregelmäßig zu sehen und das Schamdreieck oft zumindest angedeutet. In Anbetracht der Sterne auf ihrem Körper sieht Nut dennoch nicht in jedem Fall unbekleidet aus.[361] Bei der mehrheitlich dichten Setzung der Sterne ist von der gelben Hautfarbe so gut wie nichts mehr (z. B. W26, W29, W44, W56) oder nur sehr wenig (W70, W88, P3, P10) zu erkennen. In Bildern mit weniger Sternen und deshalb mehr Haut (u. a. W22, W30, W68, P13) fällt das Unbekleidet-Sein

[358] Zu dem *sšd*-Band ausführlich Pecoil/Maher-Taha 1983.
[359] Kristensen 1925, 49f.
[360] Goebs 2011, 83.
[361] Im Sinne von Te Velde 1977a, 165, der Nut als „naked apart from her ornaments" beschreibt, und Wahlberg 2002, 32f. sieht die Göttin als „naked, except […] stars painted on her body".

immer noch weniger auf als in den Vignetten, in denen keine Sterne angegeben sind. Deren auf Rücken und Schulter begrenzte Ausdehnung in W20 und W111 lässt an eine Decke wie in W107 (s. u.) denken. Ausladende Halskragen als möglichen Ersatz für Bekleidung[362] sind für Nut keine Option, da sie diesen Schmuck bis auf zwei Bilder nicht trägt (vgl. II.1.12).

Ein Mangel an Kleidung ist für eine ägyptische Göttin ein ungewöhnlicher Zustand, er ist für Nut neben dem Separationsmotiv noch in den Illustrationen des *Nutbuches* und des *Buches vom Tag* bzw. *der Nacht* zu entdecken. In der überwiegenden Mehrheit sind bei den Darstellungen in den Gräbern und auf Tempelreliefs, gelegentlich auch bei Statuen, die Kleider der menschlichen Frauen durchsichtig, was dann in gleichem Umfang für die Göttinnen gilt. Diese weisen dagegen in den Separationsszenen entweder ein geschlossenes Perlennetz über dem Unterkleid auf oder das Kleid ist monochrom gehalten und deshalb blickdicht. Bei keiner Göttin ist das Schamdreieck zu sehen, dagegen die Brust fast immer und die Brustwarze regelmäßig. Alle diese Details entfallen bei den Figuren der Sarg- und Papyrusinhaberinnen, denn bei ihrer Kleidung sind kaum die Umrisslinien von Armen und Beinen zu erahnen (s. II.9.1.6).

Die Charakteristik als Gebärerin des Sonnengottes und mit ihm „aller Götter" wird regelmäßig als Grund für die fehlende Kleidung[363] genannt, obwohl Göttinnen in dieser Funktion, wie z. B. in der ersten Stunde im *Buch vom Tage* an den Beinen unter der großen Nut-Figur, prinzipiell bekleidet sind. Daraus einen Verweis auf die in der heliopolitanischen Theogonie beschriebene, vor der Erhebung bestehende sexuelle Vereinigung von Nut als Himmel mit Geb als Erde[364] für das Separationsmotiv abzuleiten, wäre möglich, doch ist dieser Zustand mit dem Vollzug der Trennung beendet. Für das Separationsmotiv ist weder eine vollständige noch eine auf die Nacht begrenzte[365] Vereinigung der beiden Gottheiten vorgesehen, andernfalls käme es zum Untergang der Welt[366] und der darin herrschenden Ordnung (zur Kleidung bei Geb s. II.2.9). Eine Vereinigung ist außerdem nicht erforderlich, da die Schwangerschaft der Nut mit dem Sonnengott mittels Verschlucken desselben entsteht. Dieser Vorgang wird in einigen Bildern mit Hilfe einer geflügelten Sonne umgesetzt: am Kopf der Nut (W9, W11), direkt an ihrem Mund (W34) oder dicht daneben (W62, W111) und an ihrer Brust (W66). Eine ähnliche Intention ist für die Sonne

[362] Nach Asher-Greve/Sweeney 2006, 163.
[363] Für Lesko 1999, 28 ist Nut „to be thought of as a woman about to give birth"; ähnlich Niwiński 2011, 108; Abbas 2018, 307. Graves-Brown 2010, 162 (mit Anm. 3) verbindet die fehlende Kleidung mit der vormaligen Vereinigung von Nut und Geb. Köthen-Welpot 2003, 98 (mit Anm. 1) nennt als Grund die „sexuelle Vereinigung des Re mit Nut, d. h. die Schwängerung der Nut […] durch den Eintritt der Sonnenscheibe"; ähnlich Müller-Roth 2008, 489.
[364] Den Schöpfungsprozess stellen laut Baines 1975, 20 verschiedene „Egyptian myths as a sexual ones" dar. Te Velde 1977a, 165f. sieht Nut und Geb vor der Trennung als „a primordial unity of a sexual nature" und Billing 2002, 99 in Bezug auf Pyr. §783a-b den Zustand eines „pre-cosmic coitus".
[365] Der gleichen Ansicht ist Te Velde 1984, 252, er findet „no textual or iconographical material […] which could confirm the supposition that the Egyptians assumed that heaven and earth, Geb and Nut (sic), conjoined each night". Dagegen geht James 1985, 48 in Bezug auf P9 davon aus, dass Nut in der Nacht „embraces Geb […] but when it is light, the two are separated by Shu"; ähnlich Kurth 2016, 52 Anm. 354.
[366] Arpagaus 2015, 15 meint, die Gottheiten sollten „um der Stabilität des Kosmos willen tunlichst enthaltsam bleiben".

auf dem Kopf der Ba-Vögel in W69 und der Kobra in W77 sowie der Flügel des Skarabäus in W63 anzunehmen. Der Flügel am Mund der Nut in P14 wirkt, als sei die Sonne bereits verschluckt und der Prozess weit fortgeschritten.

Eine besondere Form der Bekleidung oder besser: Umhüllung ist die Decke auf dem Rücken der Nut in W107, die an eine Schabracke erinnert. Diese wird als dekoratives Element bei heiligen Kühen eingesetzt und dient zudem als realer Schutz für die Tiere.[367] Eine solche Schabracke ist vielleicht ein Hinweis auf das *Buch von der Himmelskuh* (vgl. II.1.6) und die geflügelte Sonne über dem Rücken der Nut die ikonographische Pendant zu den Verse 140–141, in denen ausgesagt ist, Re sitze auf den Rücken der Nut-Kuh, um sich dauerhaft zu erhöhen und von den Menschen zu entfernen.

II.1.12 Weitere Schmuckelemente

Ein Halskragen ist in zwei Vignetten vorhanden. In W108 besteht er aus mehreren, dicht gesetzten Bändern unterschiedlicher Breite mit geringen Farbunterschieden. In P14 weist der breite, farblose Kragen unregelmäßige Zacken am oberen und unteren Rand auf, die sich einer Deutung entziehen. Der seltene Einsatz eines Halskragens wird mit der ausnahmslos in Profilansicht abgebildeten Schulter zusammenhängen, bei der das Dekolleté so weit verdeckt ist, dass Halsschmuck kaum in ansprechender Weise darzustellen ist.

Schmuckreifen in unterschiedlicher Anzahl, Farbe und Breite trägt Nut vorwiegend an den Handgelenken und/oder Ober- bzw. Unterarmen, selten an den Fesseln und in W107 an den Oberschenkeln. Die runden Elemente in W11 meinen vermutlich Perlen, mit diagonalen Linien dazwischen. In W43 rahmt je ein Reifen mit solchen Perlen einen breiteren Reifen mit einem senkrechten Dekor ein. Letzteres werden Röhrenperlen oder die Stege eines Gliederarmbandes[368] sein, die gelegentlich einen breiten (Mittel-) Reifen verzieren (u. a. W5, W55).

Abweichend von dem Vorgenannten sind in sechs Vignetten unterschiedlich viele und variierend breite Schmuckreifen ausschließlich auf der jeweils vorderen Extremitäten angegeben: in W1 auf dem Oberarm; in W9 und W108 auf Handgelenk und Oberarm; in W77 auf Handgelenk, Unter- und Oberarm, aber auf beiden Fußgelenken; in W30 auf Handgelenk, Oberarm und Fußgelenk; in W11 auf dem Fußgelenk, jedoch auf beiden Armen. Entweder ist eine absichtliche Vereinzelung des Schmuckelements[369] gemeint oder von einem Irrtum des (Kunst-)Handwerkers auszugehen. Von Letzterem ist wegen der geringen Größe des darzustellenden Elementes in denjenigen Bildern auszugehen, in denen sich die Reifen ohne erkennbare Trennlinie über beide

[367] Vogelsang-Eastwood 1995, 54 Abb. 93.
[368] Im Sinne von Staehelin 1966, 142; Vogelsang-Eastwood 1995, 123.
[369] Nach Staehelin 1966, 140.

Hand- und/oder Fußgelenken erstrecken (u. a. W36, W57, W75, W89, W111). Die Strukturierung erinnert an Fesselungen, die insofern nicht gemeint sein können, als sie einen Abstand zwischen den Gliedmaßen verunmöglichen und die Positionierung der Nut auf den vier Kardinalpunkte der Himmelsrichtungen dann nicht einmal mehr ideell erfolgen könnte. Andererseits enthält kaum eine Vignette einen sichtbaren Abstand zwischen Armen oder Beinen, denn entweder ist mit einer einfachen Linie die Anwesenheit zweier Extremitäten gekennzeichnet oder tatsächlich nur ein Arm oder ein Bein existent.

II.1.13 Kapitel-Zusammenfassung

In weniger als der Hälfte der Vignetten ist eine Legende für Nut aufgeführt, die die Göttin meist als „die Große", „die die Götter gebiert" oder beides zusammen ansprechen. Verbindungen zu den eingangs des Kapitels beschriebenen Funktionen bestehen bei der erhofften Versorgung und in Nuts Funktion als Herrin des Sarges (W60) bzw. der Balsamierungsstätte (W98).

Von den Nut-Figuren gibt keine die Neigung einer vornübergebeugt stehenden Person und dementsprechend nicht die natürliche Haltung weider. Der Abstand zwischen Armen und Beinen ist stets größer, als bei einem menschlichen Wesen mit Fingern und Zehen auf dem Boden möglich, sodass Gottheiten und sakrale Entitäten bzw. Elemente dort aufzustellen sind. Regelmäßig ist ein beinahe rechter Winkel im Schulter- und Hüftgelenk sichtbar, in dem sich die | | -Hieroglyphe als Vorbild reflektiert. Alle Nut-Figuren besitzen eine bogenförmige Grundform, die vor allem von einem nach außen gebeugten Ellenbogengelenk, selten von einen runden Rücken ausgeht.

Die Gliedmaßen sind fast alle über das normale Maß hinaus verlängert, der Rücken wirkt im Verhältnis dazu verkürzt, sodass eine wenig proportioniert wirkende Figur der Göttin entsteht. Die langen Arme verhindern bei einem weitgehend geraden Rücken meist einen Abstand zwischen Fingern und Grundlinie, die bei einer realistischen Wiedergabe entstände. Eine gelegentliche Lücke wird mit sakralen Elementen ausgeglichen, die nicht als Basis für Nuts Finger dienen.

Die (sehr) schlanken, oft allein und regelmäßig überlang ausgeführten Extremitäten besitzen Funktionen als Himmelsstützen. Sie sind jedoch nicht als Abgrenzung gegen die neben der Nut platzierten, sakralen Entitäten und Elemente gedacht, was zusätzlich die oben erwähnten Lücke zwischen Fingern und Grundlinie kennzeichnet. Andernfalls gehörte alles neben Nut dem Bereich der Unwelt an und es gelangte das dort existierende Chaos in den Bereich unter der Göttin.

Viele Nut-Figuren weisen eine unterschiedliche Zahl an verschieden angeordneten Sternen auf. Innerhalb der Körperlinien spiegeln sie den Tageshimmel wider, während die Strahlenteile, die diese Linien überschreiten, den Nachthimmel versinnbildlichen. Eine weitere Option, diese beiden Zeitbereiche in einem Bild zu vereinen, sind spiegelsymmetrisch aufgebaute Schiffsmannschaften ohne Ruderanlage.

Die gelbe Sargfarbe ist als Stellvertreter für das Edelmetall Gold zu deuten und bildet in nahezu allen Separationsszenen die Grundlage für die Körperfarbe. Das Gelb übernimmt die symbolische Lichthaftigkeit und die materielle Unvergänglichkeit des Goldes und überträgt sie selbst auf die Göttin.

Ost- und Westelemente stehen regelmäßig nebeneinander oder antithetisch, häufiger ist ein oder sind mehrere Westelemente ohne begleitende Ostelemente anzutreffen. Sie stehen für die Vorgänge im Zusammenhang mit der Nachtfahrt, das Westelement an den Armen versinnbildlicht den Vorgang des Verschluckens von Sonne bzw. Sonnengott am Ende der Tagesfahrt im Westen, Voraussetzung für die Geburt als Beginn der Nachtfahrt, die von Westzeichen an den Beinen illustriert wird. Ostelemente an den Armen wiederum markieren die gleiche Form der Aufnahme, die aber am Ende der Nachtfahrt stattfindet und den Start der Tagesfahrt einrichtet.

Die Bildtypen OS.4 und MS.4 beinhalten keine unterweltliche Intention, denn Geb und Schu lassen sich als ideell vorhanden deklarieren und dementsprechend virtuell ergänzen, da beide Götter je ein Element verkörpern – Geb die Erde, Schu die Luft bzw. das Licht –, das bei der Schaffung des Raums durch die Erhebung des Himmels entstanden und seitdem präsent ist.

Die überwiegend fehlende Kleidung ist für Nut mit dem Aspekt des Gebärens verknüpft, nicht mit einer bevorstehenden Vereinigung mit Geb. Dieser Vorgang zöge selbst dann, wenn er nur in der Nacht stattfände, den Untergang der Welt und das Ende allen Lebens nach sich.

Der nur begrenzt verfügbare, freie Bereich um den Kopf der Nut herum führt dazu, dass Kopfschmuck generell selten und dann von geringem Volumen ist, weshalb am häufigsten das *sšd*-Band verwendet wird. Einen Halskragen tragen lediglich zwei Nut-Figuren, mehrreihige Schmuckreifen sind etwas häufiger und überwiegend an den Armen wiedergegeben. In der Mehrzahl der Vignetten wird jedoch auf Schmuck verzichtet.

II.2 Geb

Der Gott Geb[370] agiert seit den Pyramidentexten als Versorger[371] und Beschützer[372], in der Funktion des Erdgottes[373] als Öffnender (der Tore) der Erde[374] auf. In diesem Kapitel wird bestimmt, ob und wenn ja, in welchem Umfang diese Aufgaben für das Separationsmotiv relevant sind. Am Anfang steht die Untersuchung der Legenden, dann die Analysen von Statur, Haltung und Lage. Danach wird auf die Unterschiede bei der Figurengröße, auf die Überschneidungen der Nut und das Fehlen der Geb-Figur eingegangen. Nachfolgend wird die Körperdekoration bearbeitet und der Frage nach einer Funktion als „Herr der Schlangen" nachgegangen. Dann werden Kopfschmuck, manuelle Attribute, Kleidung und zum Abschluss weitere Schmuckelemente untersucht.

II.2.1 Struktur und Bedeutung der Legenden

In mehr als 60% der Vignetten ist für Geb eine Legende vermerkt (IV.3.1). Der Gottesname wird  [375] oder geschrieben, in W61 . Die Schreibungen  in W40 und in P2 stellen phonetische Varianten dar, eine Verbindung zwischen Geb und dem mit dem -Zeichen (Gardiner N29) geschriebenen Urhügel Q*ȝȝ* bzw. Q*ȝw* ist wegen einer fehlenden Qualität als Land- bzw. Standfläche (s. II.2.2) nicht zu erwarten.[376] Bei allen Schreibvarianten steht der Gottesname in der Regel vor dem Gesicht oder am vorderen Oberarm der Geb-Figur. Epitheta werden bei einer ausführlicheren Version unter dem gleichen Arm und seitlich des Oberkörpers fortgeführt, mitunter enden sie erst an den Beinen des Geb.

Auf den Gottesnamen folgt regelmäßig der Titel „Ir-pat", der in G2, W23, W99 und W103 die vollständige Form  besitzt, ansonsten ist er zu verkürzt. Der Titel bleibt in dieser Studie auf Grund des mehrdeutigen Bedeutungsspektrum unübersetzt.[377] Der „Ir-pat" stellt eine Rangbezeichnung dar, die seit den Pyramidentexten für Geb belegt ist (u. a. Pyr. §195c; CT II [146] 189g) und ihn sogar über Atum erheben[378] soll. Im Separationsmotiv wird er ohne Ausnahme für Geb verwendet und diejenigen, denen der Gott vorsteht, werden unspezifisch als „(alle) Götter

[370] Zur Etymologie des Gottesnamens s. Martinelli 1994, 62 (mit Anm. 7. 8).
[371] Die Rolle als Ernährer besteht nach Bedier 1995, 182 „vom Alten Reich […] bis hin zur gr.-römischen Zeit".
[372] Zur Schutzfunktion s. Martinelli 1994, 62 (mit Anm. 12) und Miosi 2002, 103f.
[373] „Im kosmologischen Bereich" stelle sich Geb, so Barta 1973, 95, „vorwiegend als Personifikation der Erde dar"; (zitiert von Bedier 1995, 173; Köthen-Welpot 2003, 146).
[374] Zur Tür-öffnende Funktion in den Pyramidentexte s. Martinelli 1994, 65f., für die in den Sargtexte s. Miosi 2002, 103 (mit Anm. 56. 57).
[375] Die Gans sei, so Barta 1973, 95, ein „echtes Phonogramm" und zeige keinen „als Urvogel dargestellten Urgott"; desgleichen Martinelli 1994, 62; Bedier 1995, 159f.
[376] Die beiden Namensschreibungen begründet Bedier 1995, 164 mit der Verbindung von Geb und Urhügel.
[377] In der Literatur ist als Übersetzung u. a. „Erbfürst" oder „Fürst" geläufig, z. B. Barta 1973, 98; Bedier 1995, 197; LGG VII, 307. Te Velde 1977b, Sp. 428 übersetzt „leader of the inhabitants of earth", Abbas 2014, 29 „elite", Niwiński/Rigault-Déon 2024, 164 u. ö. „prince".
[378] Miosi 1989/90, 106f. Einige Sargtextsprüche weisen diesen Titel auch dem Thot zu (z. B. CT IV [345] 369a) und setzen ihn, so Luft 1978, 139, „gleichberechtigt neben Geb".

(und Göttinnen)“ beschrieben. In W35 stellt Geb sich selbst als „Ich bin Geb, <Ir->pat der Götter, der gute Gott“ vor.

In G2, P2 und P9 wird Geb als „Vater der Götter“ angesprochen. Die heliopolitanische Theogonie kennt ihn als Vater von Osiris, Isis, Nephthys und Seth, die bis auf Letzteren in den Separationsszenen anwesend sind, aber nicht als Kinder des Geb (vgl. II.6.7.4/8.18, II.6.9.5/7.6, II.6.9.8/7.10). Diese Vaterschaft ist nicht die Grundlage des Epithetons, das keine mythologische Genealogie widerspiegelt, sondern eine Vorrangstellung ähnlich der des Ir-pat. Für den Erhalt des Solarzyklus wird im Separationsmotiv, wie in II.1.8 ausgeführt, kein den Sonnengott zeugender Vater benötigt, was Geb einschließt. Aus der Nachbarschaft des Gottes und der Legende des Re (s. II.8.21) über dem hinteren Arm des Geb entsteht in G2 bzw. P9 keine Vater-Sohn-Beziehung und demzufolge keine Vaterschaft für Geb. Das Gleiche gilt für Re-Barken (s. II.6.7.6), die in W36, W63, W66 und P12 in unmittelbarer Nähe zu Geb abgebildet sind. Diese vier Vignetten sind alle Bildtypus OS.2, die Re-Barke wird als trennendes Element aufgefasst, das die Vereinigung von Nut und Geb unterbindet, damit die Fahrt ungestört ablaufen kann. Alternativ ist, ähnlich wie in W84 (vgl. II.1.9.4), eine parallele Existenz der scheinbar konträren, theologischen Konzepte des solar geprägten Separationsmotivs und der unterweltlichen Fahrt des Sonnengottes denkbar.

Das in P2 auf den Ir-pat folgende Epitheton lässt Geb als „Herr des Himmels, der Erde, der Duat“ agieren. Das ist eine Beschreibung des ägyptischen Welt-Raums, der in die drei Bereiche Himmel, Erde/Land und Duat/Unterwelt unterteilt ist.[379] Die Erwähnung der Duat hier und in fünf weiteren „Herr der Duat“-Epitheta[380] bildet dank ihrer Verknüpfung mit dem Himmel und davon abgeleitet mit Nut (vgl. II.1.1) keine Grundlage, eine osirianische Charakteristik für Geb[381] anzunehmen. Zudem werden alle Götter in den Vignetten unterschiedlich häufig als „Herr der Duat“ angesprochen. Der bei Geb gesetzte Bestandteil „Herr […] der Erde“[382] ist kein Hinweis auf die eingangs des Kapitels genannte Definition als Erdgott, sondern auf die Charakteristik als Verkörperung[383] der Erde. Ähnliches ist für die Bezeichnung „Erster der Lebenden“ in W21 und für den „Lobpreis dem Herrn der Menschen, dem großen Gott“ in W70 anzunehmen. Das Totenreich, das Jede und Jeder im Zustand einer gerechtfertigten Person zu erreichen hofft, ist in der Unterwelt, also dem Inneren der Erde angesiedelt. Geb ist andernorts als Öffner der (Tore der) Erde derjenige, der nicht nur dem Sonnengott am Abend Zutritt gewährt und ihn am Morgen zu

[379] Nach Hornung 1956a, 50. Allen 1988, 7 meint, „together, sky, land, and Duat comprise the world of the ancient Egyptians“. Kurth 2016, 275 zufolge ist die/der Verstorbene in der Lage, sich „in allen drei Großräumen aufhalten“ zu können.
[380] Kramer 2010, 33 sieht Geb „almost always designated as nb dwA.t (sic)“.
[381] Nach Ansicht von Kramer 2010, 33 besitzt Geb „often Osirian elements in the separation-scenes“ und „incorporate a strong Osirian notion“.
[382] In den Pyramidentexten ist Geb für Martinelli 1994, 64 „maître de la terre“.
[383] Auf Grund von Flagellums und *ḥqꜣ*-Szepter in der hinteren Hand des Geb in W104 (s. II.2.10) ist Kramer 2010, 33 der Ansicht, „Geb may incorporate the earth, but symbolically he denotes the Netherworld“.

seiner Himmelsfahrt wieder aufsteigen lässt, sondern allen gerechtfertigt Verstorbenen oder besser: ihren Bas, die sich im Gefolge des Sonnengottes aufhalten. Diese Tor-öffnende Funktion ist mit chtonischen Eigenschaften[384] konnotiert, die für das Separationsmotiv keine Relevanz haben, da Geb hier nicht mit der Unterwelt in Verbindung steht, sondern als Verkörperung der Erde das Pendant zu Nut als Verkörperung des Himmels bildet. Geb ist in den Separationsszenen als Teil des Symbolsystems der oberirdischen Welt zu bewerten, das von der Erde als Zugangsbereich zur Unterwelt zu unterscheiden[385] ist.

Die Legende in W46 lautet „Worte zu sprechen durch Geb, den <Ir->Pat der Götter, nützlich <für> seinen Nachkommen, diesen Horus, den Isis geboren hat, den trefflichen Erben". In W5 fehlt die Einleitungsformel und bei identischem Resttext heißt hier Geb „Ir-Pat der Neunheit und aller Götter". In W47 ist die Mutterschaft der Isis nicht enthalten und Horus wird als „Herr des Himmels und der Duat" beschrieben. Die Fassung von W53 endet bei „Nachkomme". Das in W94 oberhalb des vorderen Arms des Geb erhaltene „<Ir->pat aller Götter, nützlich" gehörte vielleicht zu einer längeren Version, was im heutigen Zustand nicht mehr zu verifizieren ist. Der Bereich um den hinteren Arm und das hintere Bein des Gottes wäre jedenfalls für Teile des Textes oder sogar die vollständige Legende ausreichend groß gewesen. Der heliopolitanischen Theogonie zufolge ist Geb der Großvater und seine Tochter Isis die Mutter des Horus, sodass für Horus der Begriff „Nachkomme" genealogisch zu verstehen ist und eine Schutzfunktion (vgl. II.8.12) generiert, die Horus für Geb einsetzen soll.

Die eingangs des Kapitels beschriebene Funktion des Geb als ein Versorgender, spielt im Kontext des Separationsmotivs eine untergeordnete Rolle. Lediglich in W26 wird „Speise", in W41 „Nahrung, Speise, Rechtfertigung" und in W86 „Speise und Nahrung" von ihm erhofft.

II.2.2 Haltung und Statur

Geb wendet seinen Blick überwiegend von Nut ab. Er stützt sich, bei meist (weit) zurückgelehntem Oberkörper, auf der Grundlinie mit der vorderen Hand, dem vorderen Ellenbogen und/oder dem vorderen (Unter-)Arm ab (IV.3.2). Oft steht ein Bein angewinkelt mit der Fußsohle, der Ferse oder den Zehen auf der Grundlinie und das andere Bein wird über dieser Linie erhoben gehalten. In D5 berühren Fingerspitzen und Fußsohle, in P7 die Zehen die untere Linie. Selbst diese geringfügigen Kontakte zum Untergrund bleiben in W104, P6 und P14 aus, auch wenn im letzten Beleg keine untere Linie vorhanden ist. Gebs hintere Hand liegt regelmäßig auf dem angewinkelten Knie oder

[384] Stolz 1990, 297 zufolge gehört eine als Erdgottheit definierte Sakralentität zum „Bereich des Unterirdischen, in dem eine Vielzahl lebensbestimmender Mächte angesiedelt ist (häufig ‚chtonische Gottheit' genannt)".
[385] Im Sinne von Stolz 1990, 297, der ebd. weiter ausführt, dass „zwischen der Erde als einer (mehr oder weniger anthropomorph interpretierten) Größe des Symbolsystems […] und dem Bereich des Unterirdischen" ein Unterschied besteht.

dicht darüber, etwas mehr Abstand zum Knie zeigt sich u. a. in D3, P5, W25, W72. Geb winkelt in P7 und P14 beide Arme vom Körper ab und erhebt den hinteren Arm in Richtung der Nut. Die Haltung erinnert an Pyr. §1142, in dem es heißt, Geb strecke den einen Arm zum Himmel und den anderen zur Erde, was sich auf die Ankündigung der/des Verstorbenen vor Re bezieht, die für die beiden Vignetten unerheblich ist. In D2, W23, W53, W62, W85 und W98 ist eine beinahe sitzende Geb-Figur auszumachen. Die Überschneidung der Grundlinie in W10 mit dem Fuß und in W35 mit Teilen des Unterarms wird vermutlich ein Versehen des ausführenden (Kunst-)Handwerkers sein. Insgesamt ist festzustellen, dass keine der Geb-Figuren eine entspannte, solide (Seiten-)Lage einnimmt.[386] Alle Vignetten scheinen einen Gott in der Schlussphase oder am Ende einer Fallbewegung zu zeigen. Die Vignetten D5, P5 und P7, eventuell W102, zeigen einen noch immer fallenden Geb. Eine Bewegung des Gottes wurde von anderen Autoren ebenfalls bemerkt, in den Beiträgen jedoch nicht kommentiert.[387]

In der ägyptischen Sprache wird bei Worten für Land bzw. (Erd-)Boden das ⟨ ⟩-Zeichen (Gardiner N16), das den Rang einer unspezifischen Standfläche[388] besitzt, als eigenständiges Lexem oder als Klassifikator genutzt.[389] Bestände eine Charakterisierung des Geb als Erdgott, wäre eine an das Zeichen angepasste Silhouette die einfachste, ikonographische Option, dieser Wesenheit über die Geb-Figur Ausdruck zu verleihen. Dann läge der Gott ausgestreckt und ohne erhobene Körperteile auf dem Untergrund. Das ist in keiner Vignette wiedergegeben. In drei Bildern kann von einer weitgehend gestreckten Haltung, nicht jedoch von einer entspannten Lage gesprochen werden, denn die Körperachse ist nicht linear geführt und Grundkontakt besteht nur in geringem Umfang. In W14 haben der vordere, unter den Oberkörper gezogene Unterarm, das Gesäß und die Waden Kontakt zur unteren Linie. In W97 trifft dies auf vordere Schulter, Gesäß und Unterschenkel zu und die gerade Körperlinie wird durch den hinteren Arm unterbrochen, der angewinkelt mit Flagellum und *ḥqꜣ*-Szepter in der Hand auf der Brust liegt, während das hintere Bein an den Körper gezogen erhoben ist. Die gleiche Armhaltung mit Flagellum und *ḥqꜣ*-Szepter in der Hand bietet W104, der vordere Arm liegt ausgestreckt neben dem Oberkörper und das vordere Bein ist angewinkelt erhoben, Kontakt zur Grundlinie fehlt dieser Vignette.

---

[386] Badawi 1957, 169 sieht in G2 einen „ermüdet hinsinkenden" Geb nach der Vereinigung mit Nut vor der Separation. Gebs Haltungen beschreibt te Velde 1977a, 165 als „lying […] sitting or floating". Von Lieven 2007, 138 meint, Geb werde „mehr oder weniger liegend" gezeigt. Mit Bezug zu W86 sieht Müller 2014, 23 einen „entspannt am Boden" liegenden Geb.

[387] Für P7 sieht Baines 1975, 21 Anm. 93 einen „Geb falling away from Nut". Beim Blick auf P10 äußert Kurth 1975, 73, Schu stehe „über dem liegenden (zurückfallenden) Erdgott" (zur Position des Schu s. II.3.2). Kurth 2016, 48 (mit Anm. 318) ist der Ansicht, Geb „fällt meist deutlich erkennbar, ermattet zurück". Für W71 sieht Sousa 2017, 77 Anm. 75 einen Geb „depicted as a fallen god".

[388] Das Zeichen ist für Schäfer 1928, 85 „keine Darstellung der Umrißform der Erde, sondern nur der schwarze Strich […] als richtungsgebende Standlinie". Kurth 1975, 71ff. sieht eine „Standfläche aller Dinge". Für Niwiński 2011, 107 ist das „the surface of the earth, and not any section of it".

[389] Für Bedier 1995, 173 wird Gebs Name „als Synonym für das Wort *ꜥ*" gebraucht". Für die Sargtexte sieht Altenmüller 1975, 226 Geb als „die Erde selbst, nicht etwa Erscheinungsform der in der Erde ruhenden Kräfte".

Die Ähnlichkeiten zu einer fallenden oder, deutlich häufiger, auf dem Boden angekommenen Person lassen den Eindruck einer erhöhten Position der beiden Gottheiten bei der vormaligen Vereinigung entstehen. In diesem Falle wäre Geb von Schu heruntergedrückt worden, als der die Nut erhob. Pyramiden- und Sargtextsprüche geben keinerlei Hinweise auf etwas, das als höher gelegener Ausgangspunkt fungierte und für ein Herabfallen oder Heruntergedrückt-werden in Frage käme. Wird berücksichtigt, dass der Lebens-Raum faktisch erst durch die Separation entsteht, wird verständlich, dass keine Hinweise auf eine eventuell erhöhte Position zu finden ist, da weder eine „normale" Höhe noch überhaupt ein Höhenunterschied bestand. Der Umstand, dass ein sich vereinigendes Paar bereits Raum für diese Tätigkeit benötigte, ist aus mythologisch-theologischer Sicht ohne Bedeutung. Andere Texte, wie beispielsweise der aus dem Mittleren Reich stammende Hymnus an den Gott Min-Amun, der „den Himmel erhoben und die Erde zurückgedrängt"[390] habe, bieten auch keine Beschreibung der Ausgangsituation, verdeutlichen aber, dass eine erhöhte Position auch in anderen theologischen Zusammenhängen existiert. Ob dennoch eine durch die Separation bedingte Aktion vorliegt oder andere Gründe ursächlich für die angespannte Haltung des Geb sind, wird im Folgenden untersucht.

Der Gott stützt, wie eingangs beschrieben, den zurückgeneigten Oberkörper ab, entweder mit dem Unterarm, dann ist die Hand mehrheitlich abgewinkelt erhoben, oder mit dem Ellenbogen, dann befindet sich der Unterarm in Teilen oder vollständig und stets mit der Hand oberhalb der Grundlinie. Weiterhin liegt zumindest das Knie des angewinkelten Beins auf oder über dem Schulterniveau und sein Fuß oder Zehen oder die des anderen Beins weisen nach oben. Insgesamt betrachtet bildet sich so für beinahe alle Geb-Figuren eine unregelmäßig gezackte Silhouette aus. Auf eine stilisierte Linienführung reduziert, erinnert sie an die  -Hieroglyphe (Gardiner N35), die eine Wasserlinie versinnbildlicht. Damit ist nicht gesagt, dass Geb in den Separationsszenen als Wassergott zu klassifizieren wäre. Ihm wird zwar gelegentlich eine Affinität zu Wasser[391] zugesprochen, doch als Auslöser der jährlichen Nilflut[392] wird er nicht verstanden. Allerdings bietet sich mit dem Nil, dem wichtigsten und schnellsten Transportweg des Alten Ägypten[393] und Spender der jährlichen Flut für Aussaat und Ernte, mit der von Süd nach Nord verlaufenden Fließrichtung eine Möglichkeit, die optische Ähnlichkeit von Gebs Silhouette zu einer Wasserlinie[394] nachzuvollziehen.

---

[390] Übersetzung Kurth 2016, 22, der in seinem Kommentar ebd. nicht auf das Verb „zurückgedrängt" eingeht.
[391] David 2016, 147 (Episode 25) zufolge ist in dem aus dem Neuen Reich stammenden Tempel von Sethos I. in Abydos, und hier in der Kapelle des Re-Harachte, die Rede davon, dass der König von Geb werde durch das erfrischt, was im Kopf des Gottes sei.
[392] Prell 2009, 222.
[393] Nach Fitzenreiter 2013b, 68.
[394] Die zurückgelehnte Haltung des Geb erinnert Te Velde 1977b, Sp. 429 an „the primeavel inertness of reality before creation; it may perhaps have influenced the Hellenestic image of Father Nile". Hansen 2010, 53 ist der Ansicht, „the earthly Nile would have passed through the body of […] Geb".

Die Orientierung innerhalb des Weltbildes ist in Ägypten theologisch an den menschlichen Körper adaptiert. So wird der Süden als „vorn" bzw. „das Vordere" (*ḫntj*, Wb III, 306.6–7.11), der Norden als „hinten" bzw. „das Hintere/Ende" (*pḥ.wj*, Wb I, 538.5.7.12) definiert. In der Übertragung auf die Figur des Geb, der im Konzept des Separationsmotivs als Pendant zu Nut die Erde vertritt, ergibt sich auf diesem Weg die Möglichkeit, seinen Kopf mit dem Süden und seine Beine mit dem Norden gleichzusetzen. Die altägyptische Systematik bietet eine weitere, diesmal geographische Verknüpfung, denn der Süden ist mit dem Westen und der Norden mit dem Osten assoziiert.[395] Die parallele Ausrichtung der Figuren von Geb und Nut lässt unter Berücksichtigung der vorgenannten Aspekte, die folgende Situation entstehen: Er ist mit seinem Kopf (Süden) ihren Armen (Westen) und mit seinen Füßen (Norden) den ihren (Osten) nahe. Eine ähnliche Intention zeigen in W5 die Legenden über den Barken, die an den Armen der Nut den „südlichen Himmel" und an ihrem Bein den „nördlichen Himmel" beschreiben. In Verbindung mit der Nut-Figur, die durch ihren mutmaßlich oberweltlichen Charakter die Ost-West-Achse des Tages und die West-Ost-Achse der Nachtfahrt verkörpert (s. II.1.2/.8), ist davon auszugehen, dass in der Figur des Geb die Süd-Nord-Achse reflektiert wird.[396] Damit liegt eine exakte Wiedergabe des vollständigen Weltbildes vor. Das trifft nicht nur für die Vignetten des Bildtypus OS./MS.1 und OS./MS.2 zu, in denen beide Gottheiten figürlich anwesend sind, sondern für alle Separationsszenen, da Geb ein fester Bestandteil des „religiösen Symbolsystems"[397] ist.

In einigen Vignetten unterscheidet sich die Seite, an der Geb mit Fingern und Zehen an die Gliedmaßen der Nut herankommt. In W24, W85, W89, W91 und W101 sind seine Finger(spitzen) vor der vorderen Hand der Göttin, in W90 zwischen ihren Fingern, seine Zehen dagegen jeweils an ihrem hinterem Fuß. In W8, W31, W46 und W56 berührt er ihren vorderen Arm, seine Zehen liegen wiederum vollständig hinter ihrem hinteren Fuß. In W66 erscheinen sein Kopf und Arm hinter ihrem Arm und seine Zehen vor ihrem Fuß. Bei einer gegenläufigen Ausrichtung der beiden Figuren ist dieses Strukturierung genauso umgesetzt: In W74 ist Geb mit seinen Zehen zwischen Nuts Fingern und mit seinen Fingern an ihrem hinteren Bein; in W88 sind seine Zehen an ihrer hinteren Hand und seine Finger vor ihrem vorderen Fuß. Möglicherweise liegt, obgleich es dreizehn Bilder sind, ein Versehen der (Kunst-)Handwerker vor, also ein zufälliges Phänomen. Werden die beschriebenen, theologischen Adaptionen im Kontext des Weltbilds berücksichtigt, entsteht eine andere Auslegung: In den überkreuzten Berührungsrichtungen deutet sich eine diagonale Ausrichtung der Geb-Figur an. Werden diese skizzierten Formen virtuell vollendet, d. h. eine vollständige Drehung vollzogen, entstände daraus für die Geb- Figur über einen rechten

[395] Nach Hansen 2010, 53; ähnlich Fitzenreiter 2013b, 68 (mit Anm. 30).
[396] Der gleichen Ansicht ist Niwiński 2011, 108, für den sich ebd. im Separationsmotiv die „map of the ‚world'" widerspiegelt.
[397] Stolz 1998, 141.

Winkel eine Kreuzlage zur Nut-Figur. Mit dem Gott als Verkörperung der Süd-Nord-Achse und der Göttin als Verkörperung der Ost-West(-Ost)-Achse bilden die beiden eine im wörtlichen Sinne Welt-beschreibende, d. h. kosmographische (griechisch *κόσμος* „Welt; Ordnung"; *γράφειν* „(nieder-) schreiben")[398] Grundlage.[399]

Ein Geb, der mit dem Kopf an den Füßen der Nut liegt, zeigt daher keine Umkehrung der Richtung, da, wie erwähnt, die gekreuzten Berührungslinien auch in diesen Bildern gegeben sind. Die Adaption an den Nil verstärkt dies, denn der fließt in der Nacht oberirdisch unvermindert vom Süden in den Norden.[400] Die Ausrichtung des Geb weist also auf die Nachtfahrt des Sonnengottes hin, die von West nach Ost verläuft und bei einem anthropomorphen Himmel mit einer Geburt eingeleitet werden muss, wie die vielen Westelemente im direkten Umfeld der Nut-Figur und vor allem an ihren Beinen verdeutlichen (vgl. II.1.8).

Die Reduzierung der „gezackten" Silhouette auf die zwei „Spitzen" Kopf und Knie, die entweder den jeweils höchsten und zweithöchsten Punkt bilden oder beide annähernd gleich hoch sind, generiert Ähnlichkeiten zum ||-Zeichen (Gardiner N26), das die Uferberge des Nils versinnbildlicht.[401] Die empirische Festigkeit von Felsen ist eine passende Ausgangslage für eine konstante Haltung des Geb, stände jedoch im Widerspruch zur sichtbaren Unruhe der Götterfigur. Anders sieht es bei einem sich bewegenden Erdboden wie bei einem Erdbeben aus, das z. B. Pyr. §2063, §2234 oder §2238 als Ankündigung des Aufstiegs des Königs aus der Erde beschreiben. Das ein solcher Vorgang die Ausführungen der Geb-Figur begünstigt hätte, steht nicht zu erwarten. In den Sprüchen wird an keiner Stelle direkt ausgesagt, dass ein solches Beben von Geb ausgelöst wird oder mit einer von ihm ausgehenden Aktion zusammenhängt. Eine geologische Ursache für die Bewegungen in den Vignetten ist daher eher nicht anzunehmen.

Ob die Silhouette des Geb auf einer der vorgenannten Optionen oder auf einer anderen theologischen Intention basiert, lässt sich nicht abschließend bestimmen. Eines ist jedenfalls in keiner Separationsszene wahrzunehmen: ein Geb, der sich erhebt.[402] Das angewinkelte Knie mit der hinteren Hand führt mit dem abgestützten Oberkörper zu einer Rotation in der Körperachse,

---

[398] Den Begriff der Kosmographie führt Assmann 1970 in seinem Beitrag zum „König als Sonnenpriester" ein.
[399] Ebenso als kosmographische Szene bezeichnet u. a. von Minas-Nerpel 2006, 321; von Lieven 2007, 138; Arpagaus 2015, 15 (mit Anm. 39). Ein kosmologisches Konzept identifiziert u. a. Kramer 2010, *passim*; Abbas 2018, 318. Assmann 1990, 170 setzt eine kosmogonische Grundlage an. Niwiński 2011, 108 sieht „at the same time a cosmological and cosmogonical value".
[400] Raven 2007, 1567 zufolge besitzt die Süd-Nord-Achse gleichermaßen stellare und solare Konnotationen.
[401] In der Haltung des Geb sieht te Velde 1977a, 165 „the earth as it arose from the primeval waters (Tatenen)".
[402] Roeder 1924, 419 (zu W3) sieht „Mann (grün) am Boden liegend, halbaufgerichtet" und ebd. 437 (zu W4) „Geb, am Boden liegend, richtet sich auf". Schäfer 1928, 125 Anm. 35 (seine Abb. 29, i. e. P10) möchte „fast glauben, er sei im Begriff sich herumzudrehen". Te Velde 1977a, 165 mein, Geb sei „slowly half raising himself" (zitiert von Bedier 1995, 163, für die „die Figur des Geb dabei ist, sich zu erheben"); ähnlich Graves-Brown 2013, 13. – Maravelia 2003, 56 sieht P7 als Ausdruck einer „supersubstantial hierogamy, giving birth to four divine children […] belonging all together to the Osirian mythological cycle", geht aber weder auf Gebs Falltendenz noch auf den bereits eingeleiteten Trennungsvorgang ein.

aus der heraus ein Aufstehen nicht möglich ist. Dieser Umstand ist für das Separationsmotiv insofern unbedingt erforderlich, als nach altägyptischem Verständnis ein sich erhebender Geb direkt eine erneute Vereinigung mit Nut bedeutete, die den Untergang der bekannten Welten zur Folge hätte (vgl. II.1.11).[403]

II.2.3 Unterschiede in der Figurengröße

Eine Geb-Figur ist generell kleiner ausgeführt als die der Nut. Das ist nicht allein mit dem begrenzten Platz unter der Göttin zu erklären. Bei einer Stauchung der Gottesfigur (s. II.2.2) ergäbe sich ein ausreichend Raum, um Geb eine zur Nut-Figur analoge Größe zuzuweisen, wie in W9 und P6 näherungsweise geschehen. In der ersten Vignette begleitet ein halbfiguriger Widder den großen Geb, sodass für Schu wenig Raum übrig bleibt und seine Figur, vielleicht nachträglich eingesetzt, an den noch verbleibenden Platz angepasst werden musste. In P6 liegt Geb zwar hinter Schu und eine spätere Ergänzung wird hinsichtlich der Linienführung nicht erwartet, doch der Platz reicht gerade noch für die Osiris-Legende (s. II.8.18), weshalb der Ba-Vogel bereits neben Nut steht. In W9 und P8 ist das Problem augenfällig, das eine analoge Figurengröße verursacht: Der Raum wird so weit ausgefüllt, dass lediglich eine überschaubare Menge an sakralen Entitäten und Elemente einsetzbar ist. In P7 lässt die Arm- und Beinhaltung die Figur des Gottes optisch größer erscheinen außerdem ist der Raum von der im beinahe wörtlichen Sinne raumgreifenden Geb-Figur weitgehend ausgefüllt. In W63 bietet sich durch eine etwas kleinere Geb-Figur Raum für ein Sonnenboot und einen seitlich versetzten Ba-Vogel ohne Basis. Eine (nahezu) abgestützt-sitzende Haltung führt auch bei einer kleineren Geb-Figur zu ähnlichen Auswirkungen. Der rechte Chnum in W4 ließ sich noch in angemessener Größe zwischen dem Oberkörper des Geb und den Armen der Nut stellen, wobei die Figur einen etwas bedrängten Eindruck erweckt. Durch seine Größe dominiert Geb in W85 den gesamten Bereich, alles ist hinter ihm angeordnet und er scheint den Schu zwischen Arm und Oberkörper zu fixieren (s. u.).

Geb ist von der Körperlänge ausgehend in gut 85% der Vignetten größer als Schu. Das hat verschiedene Ursachen. Zum einen darf Schu mit Blick auf seine stützende Funktionen selbst bei einer großen Figur nicht über den Körper der Göttin hinausragen, weshalb z. B. in W5, W10, W43, W67 oder W94 die Arme verkürzt sind. Zum anderen ist der horizontale Abstand zwischen Nuts Armen und Beinen bis auf wenige Ausnahmen größer als der vertikale zwischen ihrem Leib und der Grundlinie. Damit ist eine weitgehend ausgestreckte Geb-Figur immer noch größer als Schu, nur bei weitem nicht so dominant. In W3, W50, W54, W73, W77, W79 und W88 ist über die verdichtete Silhouette eine größer Geb-Figur entstanden, als bei horizontaler Silhouette möglich

[403] Barta 1973, 198 (mit Anm. 2) zufolge endet das „Sich-nicht-mehr-vereinigen-können […] erst, wenn die Schöpfung am Weltende zerstört wird".

wäre, ohne dass eine der Figuren die Größe der Nut-Figur erreichte. Mehrheitlich wirkt ein Geb, der kleiner als Schu ist, deshalb größer, weil seine Extremitäten unproportional verlängert sind (z. B. W8, W18, W21, W35, W97). Eine halbsitzende Haltung führt in W46, W51, W98 und W108 dazu, dass, obwohl der Oberkörper die Größe erkennen lässt, Arme und Beine verlängert werden, um den Abstand zwischen Fingern und Zehen der Nut zu überbrücken.

Die Dominanz, die aus einer großen Geb-Figur entsteht, wird mit verschiedenen Methoden wieder abgeschwächt. Oft ist ein schlanker Körperbau zu beobachten oder eine verdichtete Körperstruktur mit dem abstützende Arm dicht am oder unter dem Oberkörper (u. a. D3, W3) und einem Bein oder beiden Beinen (eng) an den Körper herangezogen. Alternativ ist bei einem angewinkelten Bein das andere flach ausgestreckt und (sehr) schlank. Der wichtigste Faktor hängt nicht mit Geb, sondern mit Schu zusammen. Er steht in etwa 65% der Bilder vor Geb und verdeckt ihn in unterschiedlichem Ausmaß. Eine größere Geb-Figur verliert auf diese Weise einiges von ihrer Überlegenheit (u. a. W55, W67, W98). Ähnliches erreichen in gut 30% der Vignetten die Feder oder die Jahresrispe als Kopfschmuck des Schu, die seine Figur verlängern und die Geb-Figur kleiner erscheinen lassen (u. a. D4, W13, W93, W102, P5). Ohne den erweiternden Effekt von Feder und Rispe wirkt eine Geb-Figur größer, obgleich für sie weniger Breite zur Verfügung steht als für die Figur des Schu an Höhe (W53, W88, W97).

Die Anzahl der auf der Sargseite neben dem Separationsmotiv applizierten Vignetten und die Höhe der Sargwanne besitzen dagegen keine Einfluss auf die Figurengröße. Beides ist bei der Applikation der Vignette bekannt, Größe, Anordnung und Anzahl sakraler Individuen lassen sich entsprechend adaptieren. Gelegentlich wäre ohne eine schlanke Silhouette der Nut die Darstellung größere sakraler Elemente unter ihr kaum praktikabel (z. B. W39, W47, W92). Werden alle Maßnahmen in vollem Umfang genutzt, entsteht ausreichend Volumen, um bei einer großen Geb-Figur viele Elemente in der (direkten) Umgebung unterzubringen, wie z. B. in W64. Andererseits zeigt sich in den Papyri, mit Ausnahme von P6 und P7, dass eine geringe Größe des Geb nicht mit einem knappem Raumangebot und vielen sakralen Elementen in seiner Nähe zusammenhängen kann, sondern mit einem geplanten Vorgehen. Bei den Papyri bleibt viel Fläche zwischen den Gottheiten undekoriert (P4, P11), Legenden (P2, P9, P14), sakrale Entitäten und Elemente (P3, P5, P10, P12) werden größer ausgeführt als auf den Sargwänden.

In einigen Vignetten entspricht die Körpergröße des Geb weitgehend der der Nut (z. B W24, W34, W53, W109, P10), vielleicht ein Hinweis darauf, dass ihm als Pendant zur Himmelsgöttin eine ähnliche Gewichtung wie ihr zukommen sollte, da er wesensmäßig zum Separationsmotiv dazugehört. Dieser Akzent ließe sich, wie in II.2.2 angemerkt, einfacher und damit häufiger in Szene setzen, wenn das | | -Zeichen als Vorbild diente und eine weitgehend flach ausgestreckte Geb-Figur entstände, die sich zwischen Nuts Händen und Füßen einpassen lässt. Zumal sich dabei

mehr Freiraum für sakrale Entitäten böte, seine Figur bei geringerem Platzverbrauch immer noch größer als die des Schu wäre und Überschneidungen mit Nut ohne Verlängerung der Extremitäten praktikabel würden (s. II.2.4). Nur ist bei dieser Ausführung die gezackte Silhouette (s. II.2.2) nicht mehr darstellbar, und diese war offensichtlich wichtig.

Die Stauchung der Figur lässt mehr noch als die unterschiedliche Größe, unabhängig von dem bislang Analysierten, an eine Bedeutungsstaffelung[404] im Sinne einer Rangordnung[405] denken. Dafür ist die in den Pyramidentexten angesprochene, geringere Relevanz des Geb gegenüber Nut[406] ein denkbares Modell. Eine solche Intention bleibt, wenn sie bestände, in den Separationsszenen nicht auf das Verhältnis Geb-Nut beschränkt, sondern wird auf andere Gottheiten ausgeweitet, wie an dem mehrheitlich vor Geb stehenden Schu genau wie an den Göttinnen in D4 und an einigen Chnum-Göttern zu erkennen ist. Für das Separationsmotiv ist davon auszugehen, dass der Titel „Ir-pat" in diesen Separationsszenen nur in eingeschränktem Umfang eine ähnlich übergeordnete Charakteristik wie in den Pyramidentexten besitzt (s. II.2.1), sodass Geb auch in anderen Szenen nicht in jedem Fall den anderen Gottheiten vorgesetzt sein könnte.

In vier Vignetten stellt sich die Situation insofern etwas anders dar, als hier eine Fixierung verschiedener Götter durch Geb und damit eine deutliche Vorrangstellung zu bestehen scheint. In W72 und W85 steht Schu zwischen Gebs hinteren Arm und Oberkörper, in W68 streckt Geb seinen Arm zwischen den Beinen des Schu hindurch und in W98 steht Chnum zwischen den angewinkelten Beinen des Geb. Die Darstellung einer Reglementierung oder gar Blockade der stützenden Tätigkeit des Schu oder der assistierenden Funktion des Chnum (s. II.4.2) kann nicht beabsichtigt sein, denn der Himmel hat für den Erhalt des Raumes unter allen Umständen erhoben bleiben. Eventuell ist eine eigenwillige Version einer Unterstützung veranschaulicht, die von Geb auf den Schu bzw. den Chnum übergeht. Das ist insofern denkbar, als mit einer Berührungen der Nut eine helfende Funktion für Geb angedeutet wird (vgl. II.1.4). Wahrscheinlicher ist es jedoch anzunehmen, dass ein Versehen des (Kunst-)Handwerkers vorliegt, der die Vorzeichnungen oder Umrisslinien der anderen Götter nicht beachtete und sie übermalte. Solche Unregelmäßigkeiten treten regelmäßig zwischen den Geb- und Schu-Figuren auf (z. B. W16, W35, W50, W69, W111, P4), vor allem in den Bildern, in denen Schu *vor* Geb steht. Entsprechend fehlt weder in W23 der hintere Fuß des linken Chnum noch in W78 bzw. W88 ein Stück vom Tierschwanz am Schurz des Schu, sondern die helle Farbe von Fuß und Tierschwanz wird von der dunkleren Hautfarbe des Geb überdeckt.

[404] Nach Morenz 2014, 34, der bei der Untersuchung der Prunk-Palette des Nar-me(he)r ebd. 31 ausführt, dass „die systematische Hervorhebung von Wichtigkeit durch markante Unterschiede im Größenverhältnis" ermöglicht werde.
[405] Ohne direkten Bezug zu altägyptischen Motiven formuliert Hartenstein 2005, 180, dass bei altorientalischen Bildern „Größenunterschiede zwischen Figuren […] zumeist als Rangunterschied zu werten" seien.
[406] Nach Martinelli 1994, 62.

II.2.4 Überschneidungen mit Nut

In 60 Vignetten der Bildtypen OS./MS.1 und OS./MS.2 auf Sargwannen und Papyri reichen Finger bzw. Hand und/oder Zehen bzw. Fuß des Geb über die jeweiligen Körperteile der Göttin in den Randbereich hinein, in W10, W58 und W91 sogar über die Seitenlinie hinaus (IV.3.3). Letzteres ist in W72 für die Hand und eventuell für den Unterarm anzunehmen, andernfalls müssten, trotz der Zerstörung in diesem Bereich, zumindest Finger oder wenigstens Teile davon vor der Linie noch zu erkennen sein.

Solche Überschneidungen erfolgen in etwa gleich häufig vor und hinter den Händen/Füßen der Nut. Manchmal erlaubt die Körpergröße des Geb eine direkte Realisierung (z. B. W3, W32, W48, W73). Ist seine Figur kaum annähernd in der Lage, den Raum zwischen Händen und Füßen der Nut zu überbrücken, wird Geb mit weit zurückgeneigtem Oberkörper, (weit) vom Körper nach hinten weggestreckten Arm und geradem Bein in eine an das | | -Zeichen angenäherte Haltung gebracht (u. a. W21, W39, W63). Vorrangig werden zur Erreichung dieses Effekts seine Arme und Beine deutlich verlängert (z. B. W35, W44, W52), sodass selbst bei einer nahezu sitzenden Figur (u. a. W53, W85) Überschneidungen entstehen. In W58 hätte die reine Größe ausgereicht, dass Geb ohne verlängerte Extremitäten über Nut hinausragt, nur sitzt er nicht auf einer mittleren Position unter Nut, sodass eine über das normale Maß hinausgehende Streckung des Beins für die Überschneidung notwendig ist.

Die große Anzahl an Vignetten mit Überschneidungen weist auf ein absichtliches Vorgehen hin, sodass sich die Frage nach dem Grund dafür stellt. An der Figurengröße kann es, wie gesagt, nicht liegen. Große Geb-Figuren werden für die Einpassung unter Nut regelmäßig verdichtet und die Extremitäten dann verlängert. Letzteres wird bei kleineren Figuren direkt ausgeführt. Scheinbar soll durch Geb eine Verbindung zwischen dem Bereich unterhalb der Nut und demjenigen neben ihr geschaffen werden. Jedoch befindet sich keine der Gottheiten und sakralen Entitäten an den Rändern als „außerhalb" der geordneten Welt, weil die Gliedmaßen der Nut keine abgrenzende Funktion besitzen (vgl. II.1.5). Folglich bildet der Raum zwischen ihren Armen und Beinen keinen in sich abgeschlossenen Bereich, die Göttin kommt daher nicht als Ursache oder Bedingung für die Überschneidungen in Frage. Bleibt also Geb selbst, der im Kontext des Separationsmotivs die Erde und die Süd-Nord-Achse verkörpert (s. II.2.2), sodass in Kombination mit der Nut-Figur das vollständige, ägyptische Weltbild präsentiert ist. An dieser Stelle ist die mutmaßliche Intention des Separationsmotivs, den zyklischen Sonnenlauf dauerhaft zu sichern, in die Überlegungen einzubeziehen. In der 21. und 22. Dynastie wird das Motiv, mit Ausnahme von G2, ausschließlich auf funerären Objekten aus dem thebanischen Herrschaftsgebiet verwendet, eine auf diesen Bereich begrenzte, absichernde Kontinuität wäre also naheliegend. Doch angenommen, aus theologischer Sicht besteht keine solche territoriale Begrenzung, dann ergäbe sich eine andere

Situation. Das ägyptische Gebiet endet nicht an den Grenzen Thebens und zu den Herrschern im Delta besteht ein nicht auf Konflikten basierendes Verhältnis (s. I.3.1). Vielleicht sollte die in den Separationsszenen intendierte Sicherung des Sonnenzyklus auf Gesamtägypten ausgedehnt werden. Auf ikonographischem Wege sorgen die Überschneidungen der Geb- und Nut Figuren dafür, dass eine Verbindung zwischen den beiden Herrschaftsgebieten zu veranschaulichen ist, und die Verdichtungen der Geb-Figur, dass die Süd-Nord-Achse versinnbildlicht wird. Damit sicherte das Separationsmotiv den vollständigen Sonnenweg nicht nur für Theben, sondern in gleichem Umfang für den Norden ab. Die Verantwortung für den ordnungsgemäßen Ablauf wird von den thebanischen Priestern übernommen und auf die Separationsszenen übertragen.

II.2.5 Bildtypus OS.3/MS.3 und OS.4/MS.4

In einem Motiv, das die erfolgte Trennung von Himmel und Erde als anthropomorphe Struktur enthält, sollten alle relevanten Figuren der beiden Bereiche konstant präsent sein. Auf den Himmel in Gestalt der Nut trifft das zu, nicht auf die Erde, wie die 12 Bilder der Typen OS.3/MS.3 und OS.4/MS.4 ohne Geb-Figur zeigen. Der untere Bereich in W1 ist zerstört und nicht zu beurteilen, wahrscheinlich sollte die Vignette dem Bildtyp OS.1 zugewiesen werden, da der verlorene Bildteil für einen ausgestreckten Geb wie in W21 ausgereicht hätte. W74 ist ebenfalls Typ OS.1, da der Text „Geb, <Ir>-pat der Götter“ an der typischen Stelle steht (vgl. II.2.1). Die Gleichrangigkeit von Schriftzeichen und Bild erschafft für das geschriebene Wort eine eigene Realität[407] und gewährleistet die Anwesenheit des Geb über die Legende, ähnlich wie z. B. bei Neith (s. II.7.9), Osiris (s. II.8.18) oder Re (s. II.8.21).

An der Geb-Figur sind, wie in II.2.2 ausgeführt, keine Ähnlichkeiten zum -Zeichen zu erkennen und sie dient nicht als Standfläche. Im Kontext des Separationsmotivs sind für Geb keine Kompetenzen als Erdgott im eigentlichen Sinne abzuleiten. Der solare Schwerpunkt und die durch Verschlucken der Sonne erreichte Schwangerschaft der Nut werden dazu geführt haben, dass die Gottesfigur in Einzelfällen als entbehrlich betrachtet und auf eine figürliche Präsenz verzichtet wird. Hinzu kommt, dass die Pyramiden- und Sargtexte Geb nicht in jedem Spruch mit Bezug zur Separation nennen und er in den Sprüchen des Totenbuchs bei der „Erhebung des Schu“ nicht erwähnt ist. Bildtypus OS.3/MS.3 und OS.4/MS.4 sind somit als konsequente Fortführung der textlichen Überlieferungssituation zu verstehen. Alternativ oder zusätzlich ist davon auszugehen, dass die Erde in Verbindung mit einer von Schu gestützten Nut als Verkörperung des Himmels von vorneherein vorhanden ist. Dann ist Geb ohne Figur oder Legende als ideell anwesend zu deuten und virtuell zu ergänzen.

[407] Barta 1982b, Sp. 586; desgleichen Te Velde 1988, 173. Die altägyptische Kunst ist für Morenz 2014, 69 (mit Anm. 332) ein System mit „offenen Grenzen zwischen Bild und Schrift“.

II.2.6 Schilfblätter als Körperschmuck

Gebs Körper weist in W25, W26, W47, W66, W86 und P10 Schilfblätter in unterschiedlicher Größe und Anzahl auf. Florale Verbindungen sind seit CT VI [647] 267d-e – mit einem Geb als Herr über Kräuter und andere Pflanzen – dokumentiert, während in der 18. Dynastie Urk. IV, 149,14 von dem spricht, was „der Nil auf dem Rücken der Felder“[408] und in der Folge „auf dem Rücken des Geb“[409] wachsen lässt. Die Aussagen spielen auf die Vegetation der Erdoberfläche an, und zwar auf die Dinge, die als zu Geb gehörig definiert sind, ihn aber nicht zum Wachsen[410] benötigen. Einer Erdgottheit sind wesensmäßig „Vegetation und Fauna“[411] untergeordnet. Noch in der 26. Dynastie wird in einem Hymnus an Amun-Min der Leib des Geb als „grün bewachsen“[412] bezeichnet. Mit der Pflanzendekoration in den sechs Vignetten ist für Geb ein sichtbarer Beleg seiner Charakteristik als Erde[413] geschaffen. Die geringe Anzahl erlaubt aber keine Übertragung auf andere Vignetten oder das Separationsmotiv als Ganzes.

Pflanzen und ihre Teile gelten allgemein als Sinnbild für Fruchtbarkeit. Eine Verbindung zu einer Erdgottheit herzustellen, die die Früchte der Erde aus sich selbst heraus hervorbringt und auf ihrem Körper trägt, funktioniert nur, wenn, wie in nahezu allen antiken Kulturen, eine Erdgöttin konzipiert ist und der Regen als Garant für das Wachstum von oben, vom Himmelsgott kommt. In Ägypten ist für die Fruchtbarkeit der Erde und das Pflanzenwachstum auf dem Erdboden die Nilflut verantwortlich. Dieser wird zwar, wie gesagt, mit dem Rücken des Geb gleichgesetzt, doch der bildet lediglich die Basis für die Pflanzen. Doch weder Wachstum noch Ernte spielen für das Separationsmotiv eine Rolle und ein Fruchtbarkeitsaspekt des Geb ist in Bezug auf Nut insofern irrelevant, als eine Vereinigung mit Nut nicht vorgesehen ist. Dafür bieten einige der in Rede stehenden Geb-Figuren ikonographisch Anhaltspunkte: Die Genitalien sind in W26, W47 und P10 kaum von den Schilfblättern zu unterscheiden, sie sind in W66 und W86 mit einer Phallustasche (s. II.2.10) verdeckt und in W25 gar nicht erst dargestellt.

Mit Blick auf das natürliche Habitat und ohne Bezug zum Vorgenannten liefern die Pflanzen selbst eine mögliche Erklärung. Schilf wächst vor allem im Norden des Landes, im Delta, die Blätter übernähmen dann die Aufgabe, Gebs Verkörperung der Süd-Nord-Achse (s. II.2.2) ikonographisch zu bestimmen.

---

408 Übersetzung Sethe 1914, 7,1 (mit Anm. 5).
409 Von Lieven 2007, 138 Anm. 813 beschreibt „Darstellungen, auf denen auf dem Leib des Geb Schilf sprießt […]. In dieselbe Richtung weisen geläufige Bezeichnungen wie […] ‚was auf dem Rücken des Geb wächst‘ für Pflanzen“.
410 Nach Bonnet 1952a, 201f., denn die Pflanzen auf Gebs Rücken seien „nicht als Zeugnisse des schöpferischen Erdenlebens“ zu begreifen, „sondern als Dinge, die zu Geb gehören, die ‚auf ihm‘ und ‚in ihm‘ sind“.
411 Altenmüller 1975, 226.
412 Übersetzung Kurth 2016, 21f. (zu seiner Quelle 56).
413 In den Pflanzenteile sieht Bedier 1995, 172 (mit Anm. 27) „einen deutlichen Hinweis auf sein Wesen als Erde […] aus der die Vegetation hervorkommt“. Von Lieven 2007, 138 erwähnt „kosmographische Darstellungen mit Geb“, die „die Erde als den Lebensbereich alles Existierenden und den Nährboden der Pflanzen“ betonten.

Ausgehend von dem bislang Festgestellten, ist die gelegentlich getätigte Aussage, der Aspekt der Fruchtbarkeit sei für die grüne Hautfarbe des Geb[414] verantwortlich, nicht mehr haltbar. Außerdem besitzt Geb etwa gleich häufig eine gelbe, rot-braune oder eine blaue bzw. blau-grüne Hautfarbe, wobei das Blau komplementär zu Grün und eine mögliche Alternative[415] ist. Zusätzlich ist festzuhalten, dass eine grüne Hautfarbe bei allen Gottheiten – mit Ausnahme der Nut –, sakralen Entitäten und Elementen eingesetzt wird. Dabei ist zu beachten, dass das heute sichtbare Grün, wie in II.1.6 erörtert, nicht unbedingt die ursprüngliche Farbe gewesen sein muss.

Eine Definition als Erdgott mit chtonischen Anteilen ist, wie in II.2.1 erörtert, für den vorliegenden Kontext nicht nachzuweisen. Hinweise darauf, dass Geb als jemand agiert, der dem Verstorbenen im Gefolge des Sonnengottes die Tore der Erde zur Nachtfahrt in der Unterwelt öffnen soll oder tatsächlich öffnet, sind nicht erkennbar. Im Separationsmotiv ist Geb, wie in II.2.1 dargelegt, nicht anders als ein Bestandteil des Symbolsystems der oberirdischen Welt zu interpretieren.

II.2.7 Geb als „Herr/Vater der Schlangen"?

In der Nähe des Geb sind (geflügelte) Kobras an wechselnden Positionen frei platziert. Bis auf W45, hier umfasst Geb den Schwanz einer Schlange und hält sie fest. Eine Fixierung im Sinne einer Abwehr ist dennoch nicht zu erwarten, da an den Füßen des Gottes eine zweite, etwa gleichgroße und vor allem ungebundene Schlange existiert. Die engste Verbindung bietet W94, die Kobra hat einen kaum erkennbaren Abstand zu den Zehen des Geb, vielleicht Ausdruck ihrer Schutzfunktion, denn sein Fuß ragt über den der Nut in den seitlichen Bildbereich hinein (vgl. II.2.4). Eventuell ist diese beinahe-Sitzposition eine Erinnerung an die andernorts noch immer vorhandene Bedeutung des Geb als Erdgott.

Eine Charakterisierung als „Herr/Vater der Schlangen" besteht seit den Pyramidentexten für Geb (z. B. Pyr. §675). Eine solche Herrschaft wird als ein fester Bestandteil der Wesenheit einer Erdgottheit betrachtet, denn die Reptilien halten sich in Höhlen, Erdspalten und damit gleichfalls in Gräbern auf.[416] Im *Buch von der Himmelskuh* (Vers 208) ist Re daher in der Lage, Geb aufzufordern, die Schlangen zu reglementieren, die in ihm seien. Der freie Aufenthalt der Reptilien in den Vignetten spricht gegen eine Beherrschung durch den Gott oderetwas anderes. Andererseits ermöglicht die direkte Nähe in begrenztem Umfang die Kontrolle des Geb über die Reptilien.

[414] Te Velde 1977b, Sp. 429 sieht Geb „always green" und Niwiński 2011, 108 „usually green". Bedier 1995, 172 (mit Anm. 28) meint, Geb werde wegen der Schilfblätter „in farbigen Szenen mit grün gekennzeichnet".
[415] Zu Grün als Symbol für Vegetation s. Konrad 2013, 149 (mit Literatur in Anm. 61. 64), die ebd. auf die enge Verbindung zwischen den Farben Blau und Grün hinweist.
[416] In den Pyramidentexten ist Geb nach Martinelli 1994, 63 (mit Anm. 169) „le père de certains serpents dangereux" und in den Sargtexten nach Miosi 1989/90, 104 (mit Anm. 34 und 35) „‚father' of serpents". Bedier 1995, 187 (mit Anm. 14) will für Geb eine generelle „Macht über die Schlangen des Jenseits" erkennen.

Vielleicht ist die Nachbarschaft ein Anzeichen dafür, dass seine Qualität als Herr der Schlangen für das Separationsmotiv kein gänzlich verworfener Aspekt ist.

Zu der Annahme passte der Schlangenkopf des unter Nut liegenden Geb in W60, Bildtypus OS.1, und P8, Bildtypus OS.2. Beide Vignetten waren ursprünglich Bestandteile desselben Equipments, bevor der Sarg für die Tochter der Erstbesitzern umgearbeitet wurde. Keine der Legenden beinhaltet den Gottesnamen, was auf viele Vignetten zutrifft. Ein anderer Gott wäre sicher namentlich Namen oder über ein typisches Epitheton gekennzeichnet. Eine Darstellung des Gottes Tatenen ist nicht nur deswegen nicht anzunehmen, sondern vor allem, weil die bestehende Ikonographie für ihn nicht belegt[417] ist, obgleich der Schlangenkopf zum „chtonischen Wesen“[418] des Tatenen passte. Statur und Haltung der beiden schlangenköpfigen Götter entsprechen denen der anderen Geb-Figuren[419] und der Blick ist wie in fast allen Vignetten von Nut abgewandt und nach unten gerichtet. In P8 stimmt der Zuschnitt der Legende mit dem Beginn am Kopf und der Fortführung entlang des Körpers mit der für Geb typischen Anordnung überein (s. II.2.1). Die Legende lautet *jr.n ntj m dw3.t*[420] *št3y ḏ.t nḥḥ nṯr ʿ3 ḫntj mnj nfri* <m> *s.t-ḥtp* (*T3-*)*ṯnn nb ḏ.t* „Der geschaffen hat das, was in der geheimen Duat der Djet-Ewigkeit und der Neheh-Ewigkeit ist, ist der große Gott, Erster des schönen Landens <am> Ruheplatz des Tatenen, des Herrn der Djet-Ewigkeit“. Die enthaltenen, unterweltlichen Aspekte weisen in Kombination mit dem Schlangenkopf auf Gebs Bedeutung als Erdgott hin, aber nicht im Sinne eines „Geb-Jrta“, denn dieser „Erdschöpfer“ ist in der Legende nicht[421] genannt. Der Legendenteil des „Landens <am> Ruheplatz des Tatenen“ spielt auf Gebs Funktion als Öffnender der Erde an, als der er für den Abstieg des Sonnengottes am Ende der Tagesfahrt sorgt. Schließlich sprechen manche Vignetten von einem Geb als „Herr der Duat“ (z. B. W2, W55) oder „befindlich in der Duat“ (u. a. W32) und in P2 ist er „Herr des Himmels, der Erde und der Duat“. Da die Duat nicht nur mit der Unterwelt, sondern gleichrangig mit dem Himmel, also mit Nut verknüpft ist (s. II.1.1), die in beiden Vignetten als „Nut, die die Götter gebiert“ identifiziert ist, relativiert sich der unterweltliche Aspekt in P8, weshalb nicht von unterweltlichen Szenerie ausgegangen wird.

Abweichend von der in I.6.3 getätigten Aussage, in dieser Vergleichsstudie keine anderen Vignetten zu analysieren, wird in Verbindung mit dem Vorgenannten und in der gebotenen Kürze,

---

417 Die wohl einzige für Tatenen und dann auch nur selten belegte menschliche Gestalt ist Schlögel 1980, 29 zufolge die „Figur zum 66. Anruf der ‚Grossen‘ (sic) Litanei […] als stehende, menschliche Mumie“.
418 Schlögel 1980, 23.
419 Kurth 2016, 47 Anm. 305 ist gleichfalls der Meinung, es sei „die Haltung eindeutig die des Geb“.
420 Die Legende wird von Kurth 2016, 47 an dieser Stelle beendet, da er den weiteren Text, obgleich ein deutlicher Abstand besteht, dem Udjat-Auge aus der vorhergehenden Vignette zuweist und sich ebd. Anm. 303 dann fragt, ob Platzmangel der Grund dafür war, „dessentwegen die Beischrift nahe dem Schoß der Göttin angebracht wurde, oder soll damit die Geburt der unterweltlichen Sonne angedeutet werden?“.
421 Die Aussage von Kurth 2016, 47 Anm. 305, es sei „der Schlangenkopf der des Erdschöpfers (Ir-ta)“ und deshalb läge „eine Verschmelzung der Götter zu Geb-Jrta vor“ beruht auf der vom Autor verwendeten Lanzone-Zeichnung, die die Legende nicht korrekt wiedergibt.

auf die rechte Nachbarvignette von W60 (Abb. 1) und auf die linke von P8 (Abb. 2)[422] eingegangen. In beiden ist ein vornübergebeugt und in Schrittstellung stehender, ithyphallischer Gott mit Sternen auf Körper und Beinen zu sehen, mit einem zweiten, nach rückwärts eingerollten ithyphallischen Gott – der Phallus berührt in P8 seine Unterlippe, in W60 nicht – mit seitlich ausgestreckten Armen, in W60 mit und in P8 ohne Kontakt zur Grundlinie. In der Vignette neben P8 ist der untere Gott als *Gb jt nṯr.w nṯr ꜥ3 jr.n t3*[423] *šn nb rꜥ* „Geb, der Vater der Götter, der das Land und alles von der Sonne umkreiste geschaffen hat" identifiziert, während die Legende für den stehenden Osiris[424] lautet: *dw3.t ḏd mdw jn rs wḏ3*[425] *ḫn.tj jmnt.t jrj p.t jrj t3 jrj dw3.t nṯr ꜥ3 nb ḏb3.t št3y.t t3j nṯr.w ḥrj-jb ḏd.t*[426] *ꜥ3 ḫpr.w m-b3ḥ ḏr=f dj=f ḥtp nṯr s.t=s* „Anbetung![427] Worte zu sprechen durch den unversehrt Erwachenden, den Ersten der Westlichen, der geschaffen hat den Himmel, der geschaffen hat das Land, der geschaffen hat die Duat, der große Gott, Herr des geheimen Sarges, der männlichste der Götter inmitten von Djedit[428], groß an Gestalt vor seinen Grenzen; er gebe Gottesspeise ihres Platzes". Zwischen dieser Vignette und P8 mit der Separationsszene besteht eine ikonographische Verbindung, da Füße und Hände der Gottheiten so übereinandergelegt sind, dass sie kaum voneinander zu trennen sind. Dieses verschränkte Zustand ist nicht als Irrtum der (Kunst-)Handwerker zu deuten, denn andere Vignetten des Papyrus zeigen nichts Vergleichbares. Mit einem Geb als Erdgott ist der Bereich des Übergangs am Beginn der Tagesfahrt und am Beginn der Nachtfahrt verbunden, obgleich im Kontext des Separationsmotivs diese Charakteristik keine Bedeutung hat. Weiterhin ist, wie in II.1.9.4 für W84 und in II.1.9.5 für P1 erörtert, die Koexistenz der Nachtfahrt über den Himmel, den die Nut verkörpert, und der Fahrt in der Unterwelt in einem einzigen Bild darstellbar. Für P8 und seine Nachbarvignette wird davon ausgehend vermutet, dass die Möglichkeit die parallele Existenz der beiden Fahrtzeiten über die verschränkten, fast schon miteinander verwobenen Hände und Füße gekennzeichnet ist. Wird die Verschränkung wörtlich genommen und die zweite Vignette virtuell um 180° gedreht, verschmelzen die beiden Grundlinien

[422] Das Bild ist publiziert von Strudwick 2000, 170 Abb. 55.

[423] Bedier 1996, 180 (mit Anm. 40) ersetzt die *t3*-Hieroglyphe durch das Himmelszeichen und übersetzt dementsprechend „der geschaffen hat den Himmel, die Erde"; für Billing 2002, 15 ist es ein Geb, „who created the Two Lands". Das von Calmettes 2008, 151 genannte „*jr t3.wy*" steht lediglich in der von ihr verwendeten Zeichnung von Lanzone, und sie meint dazu, die Texte „il définit Geb comme créateur des deux terres et de ‚tout ce qu'encercle de soleil', à savoir la totalité de la terre de l'Ègypte ainsi que l'ensemble du cosmos".

[424] In dieser Figur sieht Te Velde 1977b, Sp. 429 „a male sky god standing on hands and feet", von Lieven 2007, 137 (mit Anm. 807) „einen inschriftlich identifizierten ithyphallischen Osiris als Himmel" und Strudwick 1999, 170 „Osiris representing the night sky". Dagegen meint Bedier 1996, 180 „ein ähnliches Bild" wie auf dem Sarg (W60) zu sehen, auf dem Geb unter „der Himmelsgöttin Nut" läge; desgleichen Billing 2002, 15, der zudem den ersten Teil der Legende mit dem Osiris-Namen so wenig der stehende Figur des Gottes zuordnet wie Calmettes 2008, 151. Für Kurth 2016, 47 (mit Anm. 306) ist die „zwittrige Gestalt des Osiris-Nut" dargestellt.

[425] LGG 113, 713 [Beleg 18].

[426] Kurth 2016, 47 liest „*Tnj šsp*" und übersetzt ebd. (mit Anm. 309) „This", was selbst bei der Zeichnung von Lanzone die Lesung nicht nachzuvollziehen ist.

[427] Das Determinativ 𓂋 (Gardiner A4) ist der Beischrift und den beiden Göttern zugewandt.

[428] Name der Nekropole von Heliopolis, alternativ ist Mendes als Lokalisierung vorstellbar.

zu einer Linie und die Geb-Figuren Rücken an Rücken kämen zu liegen, sodass sich die folgende Situation ergibt: In der oberen Hälfte spiegelt die Himmelsgöttin Nut mit dem schlangenköpfigen Geb, in dem sich die Erdgottfunktion zumindest andeutet, den diesseitigen Bereich wider und in der unteren Hälfte versinnbildlicht der eingerollte, namentlich identifizierte Geb mit der Sonnenscheibe[429] auf der linken Hand (darin der widderköpfige Atum, auf einen Stock gestützt) unter dem in Schrittstellung stehenden Osiris den unterweltlichen Bereich.

In der auf W60 folgenden Vignette ist bei dem stehende Gott[430] je ein Sonnenboot auf Armen, Rücken und Beinen dargestellt. Die Mitte ist unterschiedlich besetzt: in der ersten Barke der Chepri-Skarabäus in einem Schrein mit geöffneter Tür, in der zweiten der von der Mehen-Schlange umrahmte Chepri-Skarabäus und in der dritten ein Gefäß mit drei Pflanzen. Als Mannschaft hockt im Bug des ersten Bootes ein nach vorn blickender Thot-Pavian, im zweiten ist eine Kapelle und im dritten eine ungegliederte Sakralentität platziert. Eine solche besetzt die Stelle an den Rudern in dem Schiff auf dem Rücken und in dem auf den Beinen, zudem ist sie in der Barke auf den Armen oberhalb der nur noch am Ruderblatt erkennbaren Ruder zu sehen. Letztere ist mit einem eigenem Ruder ausgestattet, sodass bei ihr gesichert von der Personifikation eines „Steuerruders des Himmels“ (vgl. II.6.6.9) auszugehen ist, was vermutlich auch auf die anderen zutrifft. Über dem Achtersteven der Rücken-Barke und dem Vordersteven der Bein-Barke steht die Legende *ḏd mdw jn p.t rsj.t ḫntj mȝnw* „Worte zu sprechen: der südliche Himmel, der Erste des Westgebirges“. Eine ähnlich lautende Legende ist in W5 über der Treibtafel im oberen Register an den Armen der Nut eingefügt. Auf den Armen des nach rückwärts eingerollten Gottes liegt jeweils eine Sonnenscheibe, die rechts den auf einen Stock gestützten, widderköpfigen Atum einrahmt und links den auf dem Kopf stehenden Schu, mit seiner Feder als Kopfschmuck und der für ihn im Separationsmotiv typischen Haltung mit erhobenen Armen und nach oben weisenden Händen. Der ithyphallische, stehende Gott und besitzt wie der eingerollte Gott unter ihm keine Legende, sie sind nicht so leicht zu identifizieren wie diejenigen aus der Vignette neben P8. Da beide Objekte, wie eingangs gesagt, ursprünglich ein- und derselben Dame gehörten und die Götter-Figuren in den Vignetten fast identisch aussehen, wird von einem sinngemäßen Aufbau ausgegangen. Denn für W60 existiert ebenfalls ein verbindendes Element: das *sm*ȝ*-t*ȝ*.wj*-Zeichen, auf dem ein namenlosen Falke mit dem Rücken zur Separationsszene hockt und auf dem Kopf ein Widdergehörn mit Hoher Federkrone und Sonnenscheibe trägt. Das *sm*ȝ*-t*ȝ*.wj*-Zeichen erlaubt, wie die verschränkten Finger und Zehen in P8, für die Nachbarvignette von W60 eine virtuelle Drehung, um die Geb-Figuren Rücken an

[429] Kurth 2016, 48 sieht, als Folge der von ihm genutzten Lanzone-Zeichnung, dagegen „vom Uroboros umringelt, den […] Sonnengott der Unterwelt“, dem er, ebd., die Legende links außen, am Fuß des stehenden Gottes zuweisen möchte, die jedoch der Vignette neben der Separationsszene zuzuordnen ist.
[430] Daressy 1909, 157 deutet die Gottesfigur als „Nout“; die gleiche Identifikation nehmen Billing 2002, 15f. und Bedier 1996, 180 vor.

Rücken zu lagern. Nicht nur diese beiden, sondern vor allem die Sonnenbarken auf dem Rücken der Nut und auf dem des stehenden Gottes sowie der in der Sonnenscheibe auf der Hand des Geb auf dem Kopf stehende Schu kennzeichnen die Bereiche der räumlich konträren Himmelfahrten des Tages und der Nacht. Die Schu-Figur in der Sonnenscheibe spiegelt nach der virtuellen Drehung die Aussage aus dem *Amduat* wider, dass Schu den Sonnengott am Morgen aus der Unterwelt an den Himmel hebt. Letztgenannter wiederum wird bereits von einem unter der Himmelsgöttin stehenden Schu gestützt.

Der Schlangenkopf in W60 und P8 bleibt eine ikonographische Besonderheit im Kontext des Separationsmotivs und ist als Erinnerung an die Funktion des Geb als Herr der Schlangen und vielleicht auch an seine Charakterisierung als Erdgott zu deuten.

II.2.8 Kopfschmuck und Perücken

In etwa 30% der Vignetten trägt Geb das *sšd*-Band[431] mit einer meist kleinen Schlaufe und schmalen, kurzen Bandenden, beide direkt auf dem Hinterkopf, bis auf W9 und W25, hier hängt jeweils ein langes Ende seitlich am Kopf nach vorne auf die Brust herab. In W53 fallen Schlaufe und Bänder weg, sodass der verbliebene Abschnitt auf dem Kopf wie ein Diadem oder Stirnband wirkt. In W25 ist eine Feder seitlich in das *sšd*-Band eingesteckt, vielleicht eine Variante der üblicherweise und gleichermaßen in den Separationsszene von Gottheiten in der Faust auf den Knien gehaltenen Maat-Feder.

In W60 trägt Geb die Doppelfederkrone und in W56 einen Salbkegel mit *Nymphaea*-Knospe (s. II.11.3.2), in W104 ist, wie oben erwähnt, ein Uräus an seiner Stirn.

Geb trägt etwa zu gleichen Teilen die einteilige und die dreiteilige Perücke, beide Formen vereinzelt gesträhnt. Gelegentlich weist das seitliche Haarteil (W25), dasjenige auf dem Rücken (W41, W44, W91) oder beide (W68) nach außen gebogene bzw. eingerollte Spitzen auf. In einigen Bildern (z. B. D5, W16, W69, W107, P14) wirkt die Perücke, als sei sie im Nacken abgerundet und ende auf der Schulter. Die Gestaltung erinnert an eine Kugel- oder Beutelperücke[432], vermutlich wird aber eine einteilige Perücke gemeint sein, bei der die Partie auf dem Rücken nicht ausgeführt ist. In W104 ist, ungeachtet der Kobra an Gebs Stirn, in Analogie zu der Struktur der Perücken in W57, W79 und W93 von einer dreigeteilten Perücke auszugehen, nicht von einer Kopfbedeckung im Sinne eines Nemes-Kopftuches.

Die Perücke in W70 ist entweder exakt an die Kopfform angepasst und endet dann im Nacken. Oder Geb trägt keine Perücke, sondern die traditionell dem Ptah zugewiesene Kappe (s. II.6.7.5). Eine Übertragung dieser Kopfbedeckung ist insofern möglich, als Geb im Tempel von Sethos I.

[431] Für Weiters zu dem *sšd*-Band siehe am Schluss von II.1.10.
[432] Diese Beutelperücke ist nach Tietz 1995, 97 (mit Anm. 5) überwiegend in der Spätzeit abgebildet.

in Abydos als Stellvertreter des Ptah[433] angesprochen ist, während Texte ein Pflanzenwachstum auf dem Rücken des Ptah[434] beschreiben. In W70 machen Bildstruktur und Haltung deutlich, dass Geb zu sehen ist, andernfalls besäße Ptah eine Legende. Weitere, ähnlich enge Kopfbedeckungen wie die Chepresch-[435], Kappen- oder Blaue Krone sind in der Ikonographie von Göttern[436] eher unbekannt, vor allem fehlt der für die Chepresch-Krone charakteristische, eingeringelte Uräus bzw. das auf der Blaue Krone typischerweise anzutreffende Muster aus runden Zierelementen[437].

II.2.9 (Fehlende) Bekleidung

In etwa 56% der Vignetten trägt Geb verschiedene Kleidungsstücke in unterschiedlicher Kombination (IV.3.4). Die zur Fixierung benötigten Träger der Westen sind mehrheitlich beide vorhanden. Die Oberbekleidung ist meist einfarbig gestaltet, die Exemplare in W23, W24, W56, W57 und W74 weisen ein Streifenmuster auf. In P6 und P11 deutet bis auf den oberen Saum nichts weiter auf eine Weste hin.

In W16, W69 und W70 trägt Geb als Oberbekleidung die diagonal über den Oberkörper geführte und vorne sowie hinten in den Gürtel eingesteckte Brustschärpe. Diese wird, ähnlich selten, von Schu (s. II.3.9) und, deutlich häufiger, von Thot (s. II.5.5) getragen. Die Schärpe ist eine fester Bestandteil der Kleidung des *ḫrj-ḥbt*[438], eines Priesters, der für den ordnungsgemäßen Ablauf von rituellen Handlungen verantwortlich ist. Rituelle Funktionen sind andernorts für Geb nachzuweisen.[439] Inwieweit diese Bestimmungen die Übernahme der Schärpe begünstigt haben, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, scheint angesichts der Phallustasche (s. u.) aber eher unwahrscheinlich. Ein Andienen solcher Funktionen wäre, falls überhaupt, nur für die drei genannten Separationsszenen anzusetzen, von einer generellen rituellen Charakteristik des Geb innerhalb der Separationsszenen wird nicht ausgegangen.

Der von Geb selten getragene Schurz ähnelt in drei Vignetten einer aus dem ägyptischen Kanon nicht geläufigen, kurzen Hose: in D4 schimmert die Trennlinie der Oberschenkel unter dem Stoff hindurch, in W9 weichen der Faltenwurf und in W60 die Saumkanten auf den Beinen voneinander ab. In W97 ist der Schurz nur auf dem gestreckten Bein realisiert, desgleichen bei zusätzlicher Phallustasche in W59, W71 und W100.

---

433 Hornung 2011, 247.
434 Nach Assmann 1972, 117 (mit Anm. 14), der sich auf pBerlin 3048 bezieht.
435 Die Ähnlichkeit von Kappen- und Chepresch-Krone führt Davies 1982, 70 (mit Literatur in Anm. 15) zufolge dazu, dass sie „occasionally […] be confused in Egyptological literature".
436 Nach Derchain-Urtel 1980, Sp. 135.
437 Althoff 2009, 13.
438 Die Übersetzungen variieren: u. a. heißt er in Wb III, 395.4–10 „Vorlesepriester", bei Te Velde 1969–70, 181 (mit Anm. 42) „lector-priests (*ḫryw-ḥb.t*)", bei Otto 1975, Sp. 940 „der das Ritualbuch trägt", ähnlich Hannig 2006, 691, und bei Stadler 2009, 131 „der die Festrolle trägt".
439 So kann Geb in den Sargtexten Miosi 2002, 103f. zufolge im Zusammenhang mit dem Mund-Öffnungs-Ritual genannt werden.

Die Phallustasche ist das vom Geb am häufigsten getragene Kleidungsstück, meist ohne Weste. Die Tasche ist ein eigenständiges, archaisches Bekleidungsstück, das auf Grund der geringen Stoffmenge ursprünglich nur zur Bedeckung der Genitalien[440] eingesetzt wird. Dabei verbirgt die Phallustasche einerseits den Penis und hebt ihn andererseits angesichts der auffälligen Optik der Tasche wieder hervor.[441] Bis zur 5. Dynastie ist sie bei rangniederen Göttern (z. B. Nilgottheiten) anzutreffen.[442] In Göttergruppen trägt sie nur die Figur, alle anderen sind mit einem Gürtel aus Stoffstreifen ausgestattet, vermutlich ein Hinweis auf eine Rangordnung.[443] Die ausladende Struktur von Gebs Phallustaschen weicht grundlegend von den ansonsten bekannten Formen ab.[444] Die deutliche Differenz lässt vermuten, dass die Kongruenz von *ꜥnḫ*-Zeichen und Phallustasche[445] und vor allem die mit der Tasche verknüpfte Bedeutung als Fruchtbarkeitssymbol[446] irrelevant ist, was insofern passend ist, als für Geb nur eine eingeschränkte Charakterisierung als Erdgott besteht. Vorrangig aber wird mit der Phallustasche eine Erektion[447] verhindert. Dieses Kleidungsstück ist somit die eindrücklichste Methode, auf ikonographischem Wege die Tatsache zu kennzeichnen, dass eine Vereinigung von Nut und Geb unbedingt zu verhindern ist, was im Kontext des Separationsmotivs auch für die Nacht gilt (vgl. II.1.11). Der Einsatz einer Phallustasche bei einem Schurz betont diesen Aspekt noch einmal. Bereits am Anfang der ägyptischen Geschichte wird auf der Palette des Nar-me(he)r die Tasche als symbolisches und/oder ornamentales Element mit einem Schurz kombiniert.[448]

In 46 Vignetten ist Geb ohne jegliche Kleidung abgebildet, die auf den ersten Blick einfachste Option, eine mögliche oder sogar bevorstehende Vereinigung mit Nut sichtbar in Szene zu setzen. In 17 dieser Bilder besitzen die Genitalien (IV.3.4) eine recht geringe Größe und sind häufig außen auf dem Oberschenkel des angewinkelten, vorderen Beins abgebildet (z. B. W29, W47, W93, P3). Die anatomisch inkorrekte Angabe ist von der altägyptischen Auffassung bestimmt, alle relevanten Körperteile abzubilden, selbst wenn dies nicht an der passenden Stelle möglich ist.[449] Die einem Erdgott zustehende Funktion der Zeugung ist somit ikonographisch angezeigt, kann auf Grund der geringen Größe der Genitalien und des erschlafften Zustand des Phallus jedoch keine Wirkung

[440] Bonnet 1917, 1ff. Vogelsang-Eastwood 1993, 33.
[441] Nach Baines 1975, 9.
[442] Baines 1975, 3f. (mit seiner Abb. 1). 10 und *passim*; ähnlich äußert sich Orriols-Llonch 2020, 158.163.
[443] Nach Baines 1975, 9.
[444] Baines 1975, 21 Anm. 94.
[445] Baines 1975, 13f.
[446] Für die Prä- und Protodynastische Zeit sind Orriols-Llonch 2020, 157 zufolge Phallustasche und Bart gesichert „the two most visible and ostentatious physical characteristics of virtility", was wohl auch auf die frühen Dynastien noch zutreffen kann.
[447] Nach Baines 1975, 19. – Für Helck 1954, 965 ist das Entscheidende bei einer Phallustasche „nicht die rein materielle Schutzwirkung […], sondern ihr Wesen als Machtträger, der mit seiner Mächtigkeit ‚magische' Gefahren abwehrt".
[448] Baines 1975, 3f. (mit seiner Abb. 1). 10; ähnlich äußert sich Orriols-Llonch 2020, 158.163.
[449] In der altägyptischen Ikonographie wird im Allgemeinen alles Vorhandene ins Bild gesetzt, denn, so Eggler et al. 2006, o. S. (Punkt 2), „nicht wie etwas aussieht, soll dargestellt werden, sondern wie etwas aufgefasst wird".

entfalten. In weiteren 25 Vignetten sind Genitalien gar nicht erst angegeben.[450] Geb ist damit als zeugungsunfähig definiert, weil nach altägyptischem Verständnis nicht-dargestellte Objekte nicht existieren und folglich keine Funktion besitzen können. Das ist neben der Phallustasche die zweite und natürlichste Möglichkeit, um zu kennzeichnen, dass Geb in den Separationsszenen keinen Anteil an der nächtlichen Zeugung des Sonnengottes hat und eine Vereinigung mit Nut überhaupt nicht vorgesehen ist.

Einen ithyphallischen Geb präsentieren neun Vignetten. In vier von diesen trägt der Gott in unterschiedlichem Umfang Kleidung: einen Schurz in W9, eine Weste mit Schurz in W62 und W104, eine Weste in P6, auch wenn nur der obere Saum ausgeführt ist. Der ithyphallische Eindruck und mit diesem verbundene, zeugende Effekte werden mit der Garderobe quasi entkräftet. In den fünf Bildern ohne Bekleidung kommen andere ikonographische Mittel zum Einsatz. In W4, W49, W64 und W88 steht Schu zwischen Nut und Geb, während in P7 eine Fallbewegung mit nach unten gerichtetem Blick die eingeleitete Trennung und das Ende der Vereinigung widerspiegelt. Die ithyphallische Ausführung des Geb wird damit nicht zu einer Illustration einer möglichen oder eventuell sogar direkt bevorstehenden Vereinigung, die vor allem ohne eine Schu-Figur wie in P7 denkbar wäre. Die Darstellungsweise sollte vielleicht als Reminiszenz an die vormalige Vereinigung verstanden werden, die mit der Trennung des Gottes von Nut unterbrochen ist. Diese ist in W104 vollendet, da Geb bekleidet ist und ausgestreckt auf dem Rücken liegt (zur Kleidung der Nut s. II.1.11). Die Vignette befindet sich auf dem Innensarg eines Ensembles, zu dem W103 als Außensarg gehört – und hier steht Schu unter Nut. Von der Mumie im Sarg aus betrachtet entstände daraus die folgende, mögliche Abfolge der Ereignisse: W104 enthält viel Lift zwischen Geb und Nut und zeigt die gerade beendete Trennung, während in W103 mit Hilfe der Figur des Schu die Separation abgesichert und ihr Erhalt garantiert wird.

II.2.10 Manuelle Attribute

Der abgestützte Oberkörper in Verbindung mit der regelmäßig auf dem aufgestellten Knie ruhenden oder dicht darüber gehaltenen hinteren Hand führt wie der meist geringe, freie Bereich in der Umgebung der Gottesfigur dazu, dass Geb in dieser Haltungssituation keine manuellen Attribute mit sich führt. So hängt lediglich in W47 ein *ꜥnḫ*-Zeichen am Ellenbogen des hinteren Arms.

Rückenlage und gestreckte Haltung in W97 und W104 erlauben ein *ḥqꜣ*-Szepter und ein Flagellum[451] in Gebs hinterer Hand. Zusätzlich ist in W104 neben seinem vorderen Arm ein langes,

[450] Das trifft in gleichem Maße auf die Vignette P2 zu, in der Kurth 2016, 44 Anm. 283 stattdessen einen „schlaffen Phallus“ auf dem Bein des Geb erkennen möchte.
[451] Zu den beiden (Herrschafts-)Insignien Szepter und Flagellum s. Wessetzky 1989.

rechteckiges Objekt mit einem Netzmuster[452] auf dem Schaft und einem Skarabäus auf der Spitze[453] platziert, dessen fehlende mittlere und hintere Beinpaare dem Bildaufbau geschuldet sind. Dessen Aufbau lässt an einen Götter-Stab denken.[454] Dieser gilt als „Verkörperung“[455] der Gottheit, deren Tierkopf er trägt. Angesichts des Skarabäus in W104 ist das Chepri. Der Käfer ist, sollte ein solcher Stab gemeint sein, ein fester Bestandteil desselben und stellt keine autonome Entität dar.[456] Der Götterstab wiederum symbolisiert „seinen“ Gott und besitzt keine eigenständige Macht.[457] Wäre in W104 also tatsächlich ein Götterstab zu sehen, ergäben sich zwei Probleme. Erstens steht er normalerweise bei einem Menschen oder wird von diesem getragen und liegt nicht, wie in der Vignette, neben einem Gott. Zweitens entspricht der sich im Stab verkörpernde Chepri nicht dem Gott, den er begleitet, denn das ist Geb. Stellte die direkte Nähe von Chepri und Geb eine Verbindung zwischen den Göttern her, wäre am ehesten an eine Ableitung aus der letzten Szene des *Amduat* zu denken, in der am Ende der Unterweltfahrt vom Aufstieg des Chepri aus der Erde an den Himmel die Rede ist. In diesem Falle wäre von einem Hinweis auf die eingangs des Kapitels erwähnte, Tür-öffnende-Kompetenz des Geb auszugehen. Alternativ wäre es möglich, dass wie in anderen Vignetten (vgl. II.1.9.3./4) die Nachbarschaft der verschiedenen Nachtwege, d. h. die nächtliche Reise durch den Leib der Himmelsgöttin und diejenige durch die Unterwelt, an deren Ende Chepri aufsteigt, illustriert werden soll. In jedem Fall ist das Objekt schon wegen der Distanz nicht als ein Körperteil der Nut zu deuten und der Skarabäus kommt nicht aus der Göttin heraus.[458] Im Rahmen der vorliegenden Studie war weder eine textliche noch eine bildliche Parallele für ein derartiges Objekt neben einem Gott zu ermitteln, sodass dessen Bedeutung und Funktion nicht endgültig zu beurteilen ist.

In W62 sitzt Geb mit gerundetem Rücken und an den Körper gezogenen Knien auf der Grundlinie und fixiert mit beiden Händen jeweils einen *šn*-Ring oder stützt sich auf diesen ab. Aus dem Ring als dem Symbol für zyklische Wiederholung entsteht bei ikonischer Auslegung die Gabe von „Wiederholungen“ durch den Gott. Die Zweizahl verweist auf den solaren Zyklus, ein Ring für den Tages- und der andere für den Nachtweg, sodass die Doppelung ein Ausdruck für die oberweltliche Prägung der Nut wäre (s. II.1.2/.8). Die geflügelte Sonne an ihrem Mund markiert den Moment der Aufnahme am Morgen und am Abend, die Barke auf ihrem Rücken (vgl.

[452] Hinsichtlich der Anordnung und Objektausführung fragt sich auch Niwiński 2004, 36 (mit Anm. 30), ob „una stuoia(?)“ gemeint sei.
[453] Der Skarabäus liegt für Minas-Nerpel 2009, 129 Anm. 402 (mit Zitat von Westendorf 1966, 91 „Taf. 40: Nr. 83“) „auf dem Kopf“, für Kurth 2016, 52 Anm. 356 „unter dem Kopf“ des Geb.
[454] Zur Bedeutung dieses Kultgegenstandes s. Müller 1984/85, 203–213.
[455] Seidel 1977, Sp. 712.
[456] Nach Satzinger 1981, 16, der ebd. feststellt, es „sprechen […] die Stäbe selbst“.
[457] Gemäß Satzinger 1981, 18.
[458] Zu dem stabförmigen Objekt als solches und der Kombination mit dem Käfer äußert Kurth 2016, 52 Anm. 356, man sähe „einen Skarabäus ohne hintere Gliedmaßen, der offensichtlich aus einem länglichen Gebilde hervorkommt, das ich als Vulva der Nut interpretiere“.

II.6.8.2/.4) die Wege über den Himmel. Dass Iabet (s. II.7.5) an Nuts Armen steht, verweist auf die Aufnahme im Osthorizont am Ende der Nachtfahrt als Voraussetzung für die morgendliche Geburt, und mit Amentet (s. II.7.2) an den Beinen ist der Startpunkt für die Nachtfahrt angezeigt. Die Ringe selbst lassen sich bereits als Garanten für dauerhaften Bestand und Einhaltung der Zyklusrichtung ausdeuten.

II.2.11 Weitere Schmuckelemente

Der Schmuck besteht bei Geb überwiegend aus einem Halskragen sowie Reifen an Oberarmen und Handgelenken. In W38 und P5 (hinteres Bein) sind Fußreifen abgebildet, die noch von Schu (s. II.3.10) und Thot (s. II.5.7) getragen werden. Die Schmuckstücke bestehen aus verschieden breiten Streifen mit differierenden Farben, Kennzeichnung der unterschiedlichen, in der Realität verwendeten Materialien. Mitunter wird die letzte Reihe eines Halskragens von ovoiden oder senkrechten Schmuckelementen (u. a. W10, W41, W93, W101, P3) abgeschlossen, wahrscheinlich (Röhren-)Perlen.

In der überwiegenden Mehrheit trägt Geb einen Götterbart. In W6, W48, W63 und W101 ist auf seiner Wange ein schmaler, geschwungener Streifen erkennbar, der das *in realiter* zur Fixierung des Bartes benötigte Band anzeigt.[459]

II.2.12 Kapitel-Zusammenfassung

Geb wird in seinen Legenden regelmäßig und als einziger Gott als „Ir-pat“ angesprochen , was ihn zu einem Vorgesetzten über „alle Götter“ macht. Ähnliches gilt für seine Bezeichnung „Vater der Götter“, mit der auf keine Genealogie Bezug genommen ist, weil für die Zeugung des Sonnengottes im Separationsmotiv kein Gott benötigt wird, denn dessen Aufnahme durch die Göttin Nut erfolgt dadurch, dass sie ihn verschluckt.

Lage und Haltung des Geb sind weder als entspannt noch als stabil zu bezeichnen, seine Figuren zeigen Bewegung in unterschiedlicher Ausprägung Die vollständige Silhouette ähnelt der | | -Hieroglyphe, bei Reduktion auf Kopf und Knie dem | |-Zeichen. Beide stellen erdgebundene Elemente vor, mit Ersterer ist eine Wasserlinie und mit Letzterem sind die beiden Ufergebirge des Nil gemeint. Die Silhouette der Gottes-Figur setzt ikonographisch die von Geb verkörperte Süd-Nord-Achse um. Die Überschneidungen seiner Hände und Füße mit den Körperteilen der Nut sind eine Symbol dafür, dass mit einer virtuellen 90°-Drehung seine Figur diagonal unter die Göttin zu setzen ist. In keiner Vignette ist ein Erheben des Geb auch nur angedeutet, da bereits eine

[459] Im Alten Reich wird Staehelin 1966, 92 (mit Anm. 5) zufolge für den Privatmann „ausnahmsweise im Flachbild die Binde wiedergegeben […], an der der Kinnbart festgehalten wird“; Derchain-Urtel 1980, Sp. 135 stellt ohne zeitliche und personelle Einschränkung fest, dass „das Befestigungsband auf Bildern und Statuen“ deutlich erkennbar sei.

nächtliche Vereinigung mit Nut zum Verlust des (Lebens-)Raumes und zum Untergang von allem führt, was zwischen den beiden und neben der Göttin existiert.

Die meisten Figuren des Geb sind durch ihre verdichtete Struktur recht groß und besitzen, weil mit ihnen der gesamte Platz zwischen Armen und Beinen der Nut auszunutzen ist, eine gewisse Dominanz. Die Figurengröße ist kein Ausdruck einer Vorrangstellung in Bezug auf Schu, der als Träger der Nut eine im Vergleich zu Geb ungleich wichtigere Funktion im Separationsmotiv besitzt, dessen Größe jedoch durch seine Stellung unter der Göttin begrenzt wird.

Ein abwesender Geb lässt sich einerseits, da er fester Bestandteil der Separation und der Symbolwelt ist, ideell der jeweiligen Separationsszene hinzufügen. Andererseits ist er seit den Pyramidentexten nicht in jedem Spruch mit einem Bezug zur Separation genannt, weshalb es für die Separationsszenen, die auf diesen Sprüchen basieren, kein Problem darstellte, ebenfalls auf eine Figur oder die Präsenz mittels eines Textes zu verzichten.

Die seltenen Schilfblätter sind für diese Vignetten ein möglicher Hinweis auf die für Geb andernorts bekannte Charakteristik als Erdgott, für den wiederum die Herrschaft über die Schlangen ein Teil seiner Kernkompetenzen ist. Das reflektieren die regelmäßig in der Umgebung des Geb abgebildeten Reptilien, ohne dass der Gott, nicht zuletzt wegen der Schutzfunktion der Schlangen, eine reglementierende oder beherrschende Funktion ausübt.

Kleidung und besonders die Phallustasche sind ein Kennzeichen einerseits für die beendete Separation und andererseits für den Umstand, dass für die Separationsszenen jedwede potenzielle Vereinigung ausgeschlossen ist. Das betrifft in gleichem Maße die Vignetten mit einem ithyphallischen Geb, da Kleidung oder andere ikonographische Elemente die mit dem Phallus verbundene Option einer Vereinigung wieder ausgleichen. Dies wird bei einem unbekleideten Geb mit fehlenden oder kleinformatigen Genitalien erreicht.

Kopfschmuck und manuelle Attribute sind für Geb kaum vorhanden. In W97 und W104 hält er, begünstigt durch die Rückenlage, ein *ḥq³*-Szepter und ein Flagellum in der hinteren Hand. Ein für die Separationsszenen nicht nur für Geb singuläres Attribut ist das Objekt in W104 neben dem Gott, das kein Götterstab ist, da anstelle der Gans als Emblem des Geb der Chepri-Skarabäus an der Spitze sitzt.

II.3 Schu

Der Gott Schu[460] ist seit den Pyramidentexten vorrangig die Verkörperung der Elemente Licht[461] und Luft bzw. des trocknen, leeren Luftraums[462]. Er ist derjenige, der der heliopolitanischen Theogonie zufolge, im Auftrag des Schöpfergottes Atum, seine Kinder Nut (Himmel) und Geb (Erde) mit der Erhebung der Nut trennt.[463] Im folgenden Kapitel wird ermittelt, mit welchen Mitteln und in welchem Umfang diese Aspekte umgesetzt sind. Den Anfang bildet die Analyse der Legenden, dann folgen die Untersuchungen von Habitus und Statur sowie einer möglichen Unterstützung für Schu. Weiterhin wird auf andere stützende Gottheiten und auf die Vignetten ohne Schu-Figur eingegangen. Danach werden ikonographische Besonderheiten und Kopfschmuck behandelt. Den Abschluss bildet die Besprechung manueller Attribute, Kleidung und weiteren Schmuckelementen.

II.3.1 Struktur und Bedeutung der Legenden

In etwa 80% der Vignetten wird für Schu eine Legende geführt (IV.4.1). Beim Gottesnamen ist fast immer die Feder ein Bestandteil, überwiegend in der Kombination  oder  , selten ist sie allein gesetzt. Im Regelfall steht die Legende zwischen Schus erhobenen Armen, beginnt vor seinem Gesicht und endet an seinem Hinterkopf. Gelegentlich weichen einzelne Bestandteile oder die ganze Legende davon ab: sie steht in W3, W9 und W38 vollständig auf einer Seites des Kopfes; in W31 und W72 ist der Anfang, in W34 und W41 das Ende, in W28 und W35 beides außen an Schus Armen untergebracht. Die größte Fläche beansprucht die Legende von W43, die beiderseits von Kopf und Oberkörper des Schu erscheint. In W60 ist angesichts der Unterbringung außen neben seinem linkem Arm zu vermuten, dass die Kennzeichnung des Gottes über die Tuchschlaufe auf dem Kopf (s. II.3.7.4) für die neue Besitzerin nicht ausreicht, sodass eine kurze Legende eingefügt wird, die hinsichtlich des an der klassischen Stelle verfügbaren Raums allerdings auch dort zu setzen gewesen wäre.

Zwischen der Legende und der Schu-Figur besteht in P2 einiger Abstand. Ihre Aussage *šwj wpj* ist gleichwertig als „Schu, der trennt“ oder als „das Licht, das trennt“ zu übersetzen, weshalb keine Differenzierung erfolgt, sondern „Schu/das Licht, der/das trennt“ angegeben ist. Beide

[460] Das Wort *šwj* bedeutet 1. „leer, frei (von etwas) sein“ (Wb IV 426.6–427.5), 2. „Licht“ (Wb 430.6–19) und 3. „(sich) erheben“ (Wb IV 431.14–16). – Zu Namensetymologie und Bedeutungen s. Willems 1996a, 270–273.

[461] Ein Lichtgott ist Schu laut Barta 1973, 86 „erst in den Sargtexten, wenn es heißt, daß er Licht in die Finsternis bringt“; ebenso te Velde 1981–82, 26. Für Bickel 1994b, 88 ist Schu das Licht, „s'est manifestée apres les ténèbres primordiales ou […] apres surpassé le ténèbres de la mort“.

[462] Für Derchain 1975, 110 ist Schu „la personification ou l'abstraction du vide“; ähnlich Hornung 2011, 76. Guilhou 1983, 118 sieht Schu als Personifikation von „le vide, l'air, l'espace libre“. Allen 1988, 9 sieht das Konzept „of the atmosphere as a dry void well suited to the Egyptian's picture of the universe“.

[463] Bickel 1994b, 87 ist der Ansicht, dass Schu „assurent à la fois la sèparation qui délimite l'espace vital et la lien entre ces deux élement complément aires“.

Aussagen verweisen auf die zu erhaltende Trennung von Himmel (= Nut) und Erde (= Geb). Die Position der Legende ist auf den ersten Blick befremdlich, da der Bereich zwischen Arm und Kopf des Schu für die Textzeile ausgereicht hätte und Schu bereits über seine Feder identifiziert ist. Doch bietet genau die unmittelbarer Nähe zum Oberkörper der Nut die Erklärung. Diese Nachbarschaft setzt ikonographisch das um, was die Textzeile beinhaltet: Schu ist derjenige, der in seiner Funktion als Lichtgott unter Nut steht und sie von Geb getrennt hält.[464] Die Legende ist die einzige, in der diese Charakteristik enthalten ist. Als indirekter Hinweis lässt sich in W26 noch das Determinativ des Gottesnamens, eine Strahlensonne, auffassen.

Das häufigste Epitheton des Schu bietet dagegen genügend Anhaltspunkte für einen Bezug zum Licht. Der Gott wird in mehr als 60% seiner Legenden als *sꜣ*[465] *Rʿ*[466] „Sohn des Re" bezeichnet. Die Aussage widerspricht der in der heliopolitanischen Theogonie als Ursprung des Separationsmotivs enthaltenen Filiation, denn dort ist Schu der Sohn des Gottes Atum (u. a. Pyr. 1248b).[467] Anders im *Buch von der Himmelskuh*, hier wird Schu von Re selbst als „mein Sohn" (Verse 115 und 159) angesprochen. Die tatsächliche Genealogie wird für das Separationsmotiv nachrangig sein, nicht aber die Bedeutung einer als „Sohn" adressierten Person, die KURTH zufolge als „Erbe der Eigenschaften des Vaters"[468] auftreten kann. Davon ausgehen definiert das Epitheton „Sohn des Re" Schu als einen Lichtgott, der das von der Sonne ausgehende Licht repräsentiert, ohne selbst zu einem Sonnengott[469] zu werden.

Auf die Charakteristik als Luftgott geht keine Legende ein. Einen indirekten Hinweis bietet in W90 die Bezeichnung des Schu als „Erster der Lebenden", denn nach altägyptischem Verständnis hängt das Leben unmittelbar mit Luft[470] zusammen. Allein ein atmendes Individuum wird als lebendig betrachtet und allem, was leben soll, wird zu diesem Zweck Luft gespendet. Diese Gabe soll in den Separationsszenen wohl vorrangig von Schu ausgehen, da andere Gottheiten, die ebenso dazu befähigt sind, selten ein *ʿnḫ*-Zeichen in den Händen halten. Passend zu seiner Stellung als Spender der Luft wird Schu in W16 als „Herr der Menschen" und in W69 als „Erster der Menschen" angesprochen.[471] Der Vorzug der belebenden Luftbewegung wird im realen Leben vor

---

[464] Diese Legende ist für Kurth 2016, 44 (mit Anm. 283. 284) „schwer zu deuten. Ob *Šw wpj* ‚Das Licht, das (Himmel und Erde) trennt'?".

[465] Das *sꜣ.t* in W95 ist eine Verschreibung , das „*t*" deshalb zu emendieren. Guilhou/Perraud 2010, 69 lesen „Tochter" und bringen dies mit Nut in Verbindung, doch deren Name steht auf der Innenseite ihrer Arme.

[466] Der Name „Re" wird mit 𓇋 geschrieben, oft ergänzt um 𓏏 und/oder 𓇋 𓇋 , die ihrerseits gemeinsam auftreten; in W72 ist die Figur des hockendes, falkenköpfiges Gottes verwendet.

[467] In Bezug auf mögliche Verschiebungen bei Eltern-Kind-Beziehungen in ägyptischen Texten äußert Hornung 2011, 153, „die konkrete Generationenfolge ist für den Ägypter nicht entscheidend, sie ist veränderlich".

[468] Kurth 1977a, 181.

[469] CT II [80] 37e beschreibt Schu nach Aussage von Zandee 1974, 64 als „Lichtglanz, der weit ausschreitet", das sei, so ders. ebd. 75, ein „Element für sich, unabhängig von der Sonne". Ähnlich ist Schu für te Velde 1981–82, 26 „not simply a sungod, but God of the functioning, ‚living' sun sending forth its rays".

[470] Für Kákosy 1997, 221 „the very essence of Shu was the air". – Zu Schu als *ʿnḫ* s. Winter 1968, 85–88.

[471] CT II [80] beschreibe, so Bickel 1994b, 89, Schu „comme celui qui diffuse le principe de la vie parmi les humains".

allem zu den Zeiten erfahrbar, in denen der kühlende Nordwind weht. Er wird in den allen funerären Texten am häufigsten erwähnt und ist immer positiv[472] besetzt (u. a. Pyr. § 554, CT I [20] 56f, Tb 151).[473]

Ein Leben, das mit Hilfe von Atem(-Luft) entsteht, überreicht Schu den Sargtextsprüchen (u. a. CT II [80] 36a; II [80] 38e) zufolge zuerst seinem Vater Atum, von dem Schu selbst das Leben nach seiner eigenen Erschaffung erhielt, indem Atum ihn umarmte und auf diese Weise belebte.[474] In den Separationsszene wird in dem Epitheton „Sohn des Re" dementsprechend die Vitalisierung des Vaters durch den Sohn reflektiert. Schu wird auf diese Weise und ohne genealogische Voraussetzungen zu demjenigen, der Re als seinen Vater belebt. Er stellt die Verkörperung von Licht und Luft vor und im gleichen Umfang von dem Leben, das sich in den Elementen selbst zu erkennen gibt.[475]

Die Haltung des unter Nut stehenden Schu bringt den trennend-stützende Aspekt offenbar deutlich genug zum Ausdruck, da nur eine überschaubare Anzahl von Legenden diesbezüglich Informationen enthält. In W43 wird Schu als „Herr der Himmelsstützen" und „Herr des Erhebens der Nut" assoziiert. In W54 tritt er als „Großer Gott, Arm des Himmels" auf, während in W73 sein Arm „Nut und Re stützt" und in G2 und P9 Schu selbst die „Nut stützt"[476]. Bei all dem ist die Frage nachrangig, ob ein bedeutungsinhaltlicher Unterschied vorliegt zwischen einem Schu, der sich erhebt, und einem Schu, der etwas oder jemanden erhebt.[477] Diese wenigen, konkreten Aussagen geben ausschließlich das die Separation erhaltende Stützen als Tätigkeit wieder. Dafür ist der unter dem Himmel *stehende* Gott relevant, denn allein diese Haltung erlaubt es, die Trennung von Himmel/Nut und Erde/Geb zur Sicherung des solaren Zyklus stabil zu (er)halten. Das dabei entstehende Paradoxon, dass ein Gott, der die immateriellen Elemente Licht und Luft verkörpert, die tragende Funktion übernimmt, ist im Konzept der altägyptischen Theologen nicht gegeben. Sie sehen die transparente Leere des Raums zwischen Himmel und Erde nicht als ein Nichts[478], sondern als wirkmächtige Luft[479] an. Deshalb sind unter Nut keine architektonischen Elemente wie

---

472 Nach Kurth 1986b, Sp. 1267.
473 Für Kákosy 1997, 221 (mit Anm. 2) ist Schu „lord of the northwind". Der Nordwind, so Sugi 2002, 168, „covers the whole Egypt".
474 Vgl. Willems 1996b, 203.
475 Nach Te Velde 1981–82, 27. Ganz ähnlich Willems 1996a, 271, für den alle Kategorien „of life-giving properties (e. g. air and light) are connected with Shu".
476 Das Epitheton übersetzt Kurth 2016, 41 mit „Schu hat die Nut erhoben" und ebd. 44 Anm. 284 mit „Schu, der die Göttin Nut stützt".
477 Zu den Unterschieden ausführlich Derchain 1975, 113–116 (zitiert von Bickel 1994b, 83 mit Anm. 12); die von Derchain ebd. formulierte Definition des Schu als „qui s'élève" ist für te Velde 1983, 27 (mit Anm. 23) als Charakteristik für den Gott besser nachzuvollziehen „than ‚emptyness' or ‚dryness'".
478 Vandier 1957, 273.
479 Im Alten Ägypten hat Derchain 1975, 110 zufolge „le vide en tant que réalité physique ou que nécessite rationelle" und in der Mythologie, so ders. ebd. 111, „une réalité assez solide pour supporter le ciel". Bezüglich „Derchain's eloquent attempt to show that air is not the same as ‚emptyness'" ist Willems 1996a, 271 „not convinced, that to a pre-industrial mind, anything could be more empty than the atmosphere".

Himmelsstützen eingestellt, sondern eine menschliche Person, die göttliche Verkörperung von Licht und Luft, der die (lebens-) wichtige Aufgabe der Erhebung des Himmels zur Konsolidierung des Lebensraums anvertraut ist.[480] Die reale Erfahrung, dass der Wind die kontinuierliche Anwesenheit der Luft fühlbar macht, vor allem beim Nordwind mit der oben angesprochenen Abkühlung, und dass zumindest am Tag das Licht wahrnehmbar ist, begünstigt die Sichtweise der Elemente als (unter-) stützende Substanzen.[481]

Die Bedeutung des Schu als Garant für eine solide, dauerhafte Erhebung der Nut wird mit dem Epitheton „Herr der Maat" in W40, W99 und eventuell in W101 noch einmal betont. Diese Assoziierung weist Schu als denjenigen aus, der über die in der Göttin Maat personifizierte, alles umfassende Ordnung (s. II.7.7) verfügt. In W88 scheint Schu als „Herr der beiden Maat" adressiert zu sein, allerdings ist die Lesung hinsichtlich der eingeschränkt identifizierbaren Hieroglyphen nicht gesichert.

Eine ähnliche, Ordnung erreichende Charakteristik spiegelt das bei Schu seltene Epitheton „Herr des Himmels" wider, da er als Träger der Himmelsgöttin für den Erhalt der Trennung sorgt. Dieser Aspekt wird in W82 und W112 (vgl. II.3.4.2) von der Himmels-Hieroglyphe an bzw. in den Händen des Schu direkt bildlich umgesetzt.

In W9 wird von einem Schu als „Herr der beiden Länder und Vollkommenheit" ausgegangen. Die senkrechte Struktur der  -Hieroglyphe (Gardiner N23) wird wie der fehlende zweite Strich entweder auf eine unvollständige hieratische Vorlage oder einen Fehler bei der Übertragung auf den Sarg derselben zurückzuführen sein. Vielleicht beruht die Legende auf einer Verbindung zu der Glosse von Tb 17, 340, in der Schu als der, der „die beiden Länder schlug in Herakleopolis"[482], agiert. Alternativ bestände die Möglichkeit, die Aussage die „beiden Länder" auf die in der Nut-Figur sich verbindenden Himmel des Tages und der Nacht zu beziehen, mögliche Anzeige der oberweltlichen Wesenheit der Göttin (s. II.1.2/.8). Auf diesem Weg wird Schu mit der Erhebung zu einem vollkommenen Herrn über beide Zeit-Räume.

Das Zahlzeichen für *ḥḥ* „Million", das die Legende in W31 einleitet, sollte das  -Zeichen (Gardiner C11) sein, bei dem die kniende Figur die Jahresrispe auf dem Kopf trägt. Stattdessen bildet in der Separationsszene die Schu-Feder deren Kopfschmuck, vielleicht ein Versehen des (Kunst-)Handwerkers. Doch ist das Zeichen so kleinformatig, dass die geringe Größe ein gezieltes Vorgehen wahrscheinlicher macht, denn in der Legende ist kein Verb angegeben und die Feder

[480] Schu wird auf diese Weise, so formuliert Bickel 1994a, 189, die Aufgabe „du maintien de cette disposition vitale" angetragen. Backes 2001, 68 sieht Schu „als Mittler zwischen göttlicher und irdischer Welt" und Keel/Schroer 2002, 116 einen Herrscher über „den Luft- und Lebensraum"

[481] Kurth 2016, 237 (mit Anm. 2107) zufolge habe die Luftbewegung den Ägypter „auf die Idee gebracht, daß (sic) es die Luft sei, die den Himmel und die himmlischen Wesen in ihrer hohen Position hielte".

[482] Übersetzung Hornung 2004, 74.

erlaubte die Ergänzung von *ṯsj* „erheben“[483], ohne den Zahlwert „Million“ aufzugeben. Bei einer Anpassung die Reihenfolge der Zahlzeichen entsteht mit „3.230.300“ eine eigentümlich konkrete Zahl dessen an, was oder wer von Schu entweder gemeinsam mit Nut oder zu der Göttin, d. h. zum Himmel hin erhoben wird. Die erste Hieroglyphe als Symbol für den Gott Heh zu deuten, was trotz der Feder anstelle der Rispe auf dem Kopf der Figur möglich ist, und mit dem Schu-Namen den Synkretismus *Šw-Ḥḥ* zu bilden, wird, abgesehen von fehlenden Belegen in LGG VII, 34–39, aus mehreren Gründen nicht vorgenommen. Zum einen ist der Kopfschmuck für den Einsatz als Präsenz für Heh nicht korrekt ausgeführt, zum anderen ist die Schu-Feder nicht zufällig gesetzt, dann stehen unter der Hieroglyphe Pluralstriche und diesen folgen wiederum eindeutig lesbare Zahlzeichen. In einigen Sprüche der Pyramidentexte wird ausgesagt, die Göttin habe bei ihrer Erhebung als Himmel die Götter in ihren Barken (Pyr. §784; §785) oder die Verstorbenen in Gestalt der Sterne (Pyr. §1247, §1430) mit sich genommen, ohne dass einer dieser Sprüche eine konkrete Anzahl des oder der Erhobenen enthält. In späterer Zeit treten ähnlich hohe oder höhere Zahlen auf, die HOFMANN zufolge ihren Ursprung in „sakralgeographischen Überlegungen“[484] haben. Der Autor versteht die Zahlen als Multiplikatoren und bei entsprechender Verrechnung ergeben sich seiner Aussage nach siebenstellige Ergebnisse.[485] Eine solche Größenordnung bietet W31, doch ist keine geographische Grundlage zu erkennen, auch der Gebrauch als Multiplikator wird nicht erwartet. Die Zahl wird schlicht ein Sinnbild dafür sein, dass Schu eine unglaublich große Menge zu erheben hat und erhoben halten soll.

In W11, W30 und W49 steht Onuris-Schu[486] unter Nut. In W65 ist der Bestandteil „Onuris“ vorhanden, nicht der Namensteil „Schu“, der mit ikonischer Auslegung über die Feder zu ergänzen ist. Onuris-Schu wird in W11 als „Sohn des Re“, in W49 als „Sohn des Re, Herr der Duat“ und in W65 als „Der große Gott“ angesprochen. Die synkretistische Verbindung steht in Bezug zum *Mythos vom Sonnenauge*. In diesem wird der jährliche Weg der Sonne behandelt, sowohl im Herbst nach Süden, was mit dem Verlust des Auges – Körperteil des Sonnengottes – begründet wird, als auch im Frühjahr nach Norden, was als Rückholungsaktion verschiedener Götter vorgestellt ist.[487] Der Gott Onuris ist bereits vom Namen her derjenige, „Der die Ferne herbeibringt/-holt“[488], und Schu ist, in Gesellschaft mit Thot, genauso für das Zurückbringen zuständig. Im *Mythos* ist für

[483] Zu den verschiedenen Interpretationen von *ṯsj* s. die Diskussion bei Hellinckx 2001, 67 Anm. 22.
[484] Hofmann 2018, 18.
[485] Hofmann 2018, 16f.
[486] Die in LGG I, 380 gelisteten Belege stammen frühestens aus dem Neuen Reich und die Verbindung Onuris-Schu ist laut Shaikh al Arab 2015, 251 tatsächlich erst seit dieser Zeit nachzuweisen.
[487] Dazu Willems 1996a, 349f.; Stadler 2009, 242–247; Altenmüller 2013b, 17f. (mit Anm. 40. 42). Die Erzählung ist nur in demotischen Texten vollständig erhalten, Stegbauer 2019, 101 (mit Anm. 72. 73) zufolge bestehen jedoch „deutliche Hinweise auf ihre Existenz in der Ramessidenzeit“.
[488] Der Namen wird unterschiedlich übersetzt: Junker 1917, *passim*, „der die Ferne gebracht hat“; Wb I, 91.11 „der die Ferne (Göttin) zurückholte“; Westendorf 1966, 14 „der die Ferne bringt“; LGG I 378 „Der die Ferne herbeibringt“. – Zur Etymologie des Gottesnamens s. Endródi 1992, 131 (mit Anm. 55); Shaikh al Arab 2015, 249 Anm. 2.

Onuris[489] keine stützende Kompetenz[490] vorgesehen, sodass in den vier Vignetten der Name des Schu an der zweiten Stelle eine Determinierung entstehen lässt, um die Übertragung der Funktion des Himmelsträgers auf Onuris[491] zu erlauben. In einem Papyrus aus dem Neuen Reich wird über Schu ausgesagt, er bringe „die Ferne […] in diesem deinen Namen von Onuris“[492] zurück. Für die vier Vignetten wird nicht von einer direkten Verknüpfung des Separationsmotivs mit dem *Mythos* ausgegangen, sondern von der Skizzierung des nebeneinander existierenden täglichen solaren Zyklus, der in den Separationsszenen veranschaulicht ist, und des im *Mythos* thematisierten, jährlichen Zyklus des Gestirns.

II.3.2 Standort und Habitus

Schu ist überwiegend dem Kopf und den Armen der Nut zugewandt. Ob von einem Blickkontakt zwischen Gott und Mumie auszugehen wäre, scheint fraglich, da die Sargvignetten auf Oberarm oder sogar Bein einigen Abstand zu deren Kopf haben und Schu in den Papyri in dieselbe Richtung blickt. In P2 dreht er den Kopf in Richtung von Nuts Beinen, in G2, W68, W72, W78, W88 und P9 steht er vollständig andersherum und ist auf ihre Beine ausgerichtet. Die Abweichungen sind geplant ausgeführt, denn die Schu-Legenden sind in den sieben Vignetten an seine Orientierung angepasst. Für diese Bilder wird, weil der Blick des Schu zum Ort der Geburt an den Beinen der Nut geht, davon ausgegangen, dass das Ereignis der Geburt des Sonnengottes hervorgehoben wird. Diese entgegengesetzte Ausrichtung des Schu führt, auch wenn in W68, W72, W88 und P2 Sterne auf Nuts Körper (s. II.1.6) dargestellt sind, nicht dazu, dass eine unterweltlichen Szenerie[493] entsteht, denn der Himmel der Unterwelt wird nicht von Schu, sondern, wie z. B. Pyr. §1405a aussagt, von der Göttin Tefnut gestützt.

Wie von einem Gott in tragend-stützender Funktion zu erwarten, erhebt Schu konstant seine Arme ausgebreitet nach oben und steht, außer in P10, aufgerichtet unter Nut. Bei nahezu rechtwinklig gebeugtem Ellenbogengelenk sind seine Handgelenke etwa auf dem Niveau der Stirn, bei einem flacheren Winkel etwa auf dem des Ohrs. Seine Handflächen oder bei gestreckten Händen die Fingerspitzen weisen zum Körper der Nut.[494] In W5 liegt seine Hand flächig an der Brust, in W30 und P14 an Brust und Vulva an. Mehrheitlich bestehen geringfügige Kontakte zwischen Schu und Nut, weil er mit den Fingerspitzen einer Hand, seltener mit denen beider Hände

[489] Der Name des Onuris habe, so Junker 1917, 55f., „mit dem Stützen des Himmels nichts zu tun“.
[490] Nach Kurth 1977a, 181 (zitiert von Baines 1985, 28, der die Aussage bestätigt).
[491] Onuris-Schu ist für Christophe 1957, 39 „une conséquence de sa propre mythologie qui en fait […] le dieu qui supporte le ciel (*In-ḥrt*)“.
[492] Papyrus Harris (British Museum, Pap. London EA 10042: II,5); Übersetzung Altenmüller 2013b, 18 (mit Anm. 45).
[493] Für G2 (und für P2, hier mit Sternen auf Nuts Körper) meint Kurth 2016, 41, in dem Bild sei „die Dynamik des Geschehens“ veranschaulicht und der Sonnengott sei in der Unterwelt „auf dem Weg zu seinem Wiederaufgang“.
[494] Pyr. §1208 beschreibt zwei Finger, die der Nut bei der Separation als Beistand bei der Stützung zugewiesen worden seien, ohne dass der Name des Schu in diesem Spruch eine Rolle spielt.

die Göttin an Kinn, Hals, Brust oder Oberarm bzw. Unterbauch, Vulva oder Oberschenkel berührt (IV.4.2). Selbst diese minimales Kontakte sind in 37 Vignetten und damit in knapp 30% der Bilder nicht zu sehen. Der Mangel an Berührungen scheint mehr noch als die dezenten Kontakte auf den ersten Blick weder einer soliden Stützung als solches noch einer auf Dauer ausgelegten Erhebung der Nut als Himmel zuträglich zu sein (vgl. II.3.1). Andererseits kommt Luft überall zwischen Himmel und Erde vor, sie ist im wörtlichen Sinne raumfüllend und erreicht von sich aus und unabhängig von der Tageszeit den Himmel. Dieses immaterielle Endlosigkeit erlaubt bei einem ikonologischen Ansatz, für Schu als Verkörperung der Luft zur Stützung des Himmels in Gestalt der Nut keine oder marginale Verbindungen entstehen zu lassen.

In keiner der Berührungen ist eine sexuelle Komponente intendiert, auch nicht in W5, W30, P14 mit den flächigen Kontakten an Brust und Vulva. In den Vignetten ist allein die Armhaltung relevant, die die  -Hieroglyphe (Gardiner D28) reflektiert. Dass diese eine Umarmung mit horizontal vorgestreckten Armen repräsentiert, spielt keine Rolle, denn die stützende Charakteristik lässt für Schu keine waagerechte Haltung zu, sodass er ohne Bedeutungsverlust seine Hände entsprechend dem Zeichen gerade nach oben halten oder die Handflächen waagerecht dem Körper der Nut zuwenden kann. Die Hieroglyphe symbolisiert den Ka, einen permanenten Bestandteil jedes Menschen[495] und jeder Gottheit, der ein umfangreiches Bedeutungsspektrum[496] besitzt. Die im menschlichen Bereich auf Dauer angelegte Verbindung mit „seiner" Person ist im göttlichen Rahmen insofern unbeständiger, als der Ka von einem Gott auf einen anderen übergehen[497] kann. Diese Möglichkeit der Übertragung ist das, was in der Haltung des Schu zum Ausdruck kommen soll. Ob für Schu in den Separationsszenen von einer Gleichsetzung mit dem Ka als solches[498] ausgegangen wurde, ist nicht festzustellen. Die andernorts im Zusammenhang mit Schu für den Ka bestehende, männliche Zeugungskraft[499] bleibt ohne Bedeutung.

Das Ziel der Übergabe der Ka-Kraft ist der Sonnengott, obgleich Re selbst in den Vignetten selten und an den Kontaktpunkten einzig in W34 durch die Sonne als seine Hypostase auftritt. Seine Präsenz ist als Voraussetzung für eine erfolgreiche Übertragung offensichtlich nicht erforderlich, eine ideelle Anwesenheit reichte aus. Denn die Berührungen erfolgen an seinen Übergangsorten: Vulva für die Geburt als Voraussetzung für den Aufgang und Mund für die orale

---

[495] Zum Ka als eine der Personenkonstituenten s. Assmann 2003, 131–139.

[496] Zum Bedeutungsspektrum s. Schweitzer 1956; Bolshakov 1997. Vgl. zum Stand der Diskussionen Popielska-Grzybowska 2013, 539 (mit Anm. 4).

[497] Den Vorgang der Übertragung des Ka von einer Gottheit auf eine andere bezeichnet Kaplony 1980, Sp. 276 als „Einwohnung".

[498] Für von Lieven 2007, 192 bietet sich die „Vorstellung des Schu als Ka […] wegen der Armhaltung des den Himmel stützenden Schu an".

[499] Von Lieven 2007, 192 stellt im Zuge der theologischen Erklärung „von Schu als Ka und Tefnut als Vulva (*k3.t*)" fest, es wurde bei der „Frage, was denn der Ka sei […] hin und wieder schon einmal vorgeschlagen, ob ein Zusammenhang mit männlicher Zeugungskraft bestehen könnte", was sie für die von ihr bearbeitete Passage aus dem *Nutbuch* bestätigt.

Aufnahme als Bedingung für den Untergang. Zusätzlich zur Übergabe der Ka-Kraft setzt Schu seinen Schutz ein, um den Sonnengott gegen potenziell feindliche Entitäten abzusichern.[500] Das trifft in gleichem Umfang auf die Bilder zu, in denen keine Berührungen existieren, da Schu, wie oben festgestellt, als Verkörperung der den gesamten Raum ausfüllenden Luft kontaktlos stützen und daher auch für die Übergabe keine sichtbaren Kontaktflächen benötigt.

Das ⌐-Zeichen enthält zusätzlich zu seiner Grundbedeutung als horizontal ausgerichtete Umarmung eine vertikale Ebene.[501] Auf dieser ist der Ka als energetische Bewegung ausgelegt und mit einer auf den Sonnengott bezogenen, im Osten wirksam werdenden, erhebenden Kraft verbunden.[502] Wie in II.1.8 festgestellt, sind die Beine der Himmelsgöttin im Separationsmotiv grundsätzlich als Ort der Geburt zu interpretieren, sodass nicht nur diejenige am Morgen für den Beginn der Tagesfahrt gemeint ist, sondern gleichfalls jene am Abend für den Start der Nachtfahrt. Eine an dieser Stelle ausgeführte Hebekraft kann ihre Wirkung in Bezug auf den Osten und auf den Westen entfalten.

Alternativ käme die ⌐ -Hieroglyphe (s. II.3.1) als Inspiration für die Armhaltung in Frage.[503] Sie stellt den Heh-Gott dar, der seit den Sargtexten als leiblicher Nachkomme des Schu[504] und als dessen Duplikat[505] oder Abbild[506] definiert wird. Den Heh-Göttern werden im *Buch von der Himmelskuh* stabilisierende Funktionen[507] anvertraut, sie stehen eher als Schu an den Beinen des Tieres und berühren diese mit beiden Händen oder einer Hand. Eine vollständige Wiedergabe der Hieroglyphe bietet P10, denn Schu kniet oberhalb von Geb auf einer Alabasterschale. Dieser Aufbau ist in keinem anderen Bild umgesetzt, vermutlich wurde er als für die Separationsszene ungeeignet Methode für einen Gott gesehen, der als Träger der Nut zum Erhalt der Trennung besser unter der Göttin *stehen* sollte. Die im Heh-Zeichen enthaltene Bedeutung „Million" (s. II.3.1) bietet zusätzlich die Option einer zeitlichen Komponente, Schu für die unüberschaubar lange Zeit von Millionen von Jahren den Himmel in Gestalt der Nut stützt[508] zu lassen, die Separation zu garantieren und den Lebensraum zu sichern. Das erklärte zudem die regelmäßige Nutzung der Jahresrispe als Kopfschmuck des Schu (s. II.3.7.2).

---

[500] Mit der Weitergabe der Kraft schützt Schu, so Zandee 1974, 75, andernorts „Re im Sonnenschiff", denn der Gott sei „das Leben, das Re die Todesmacht des Apophis besiegen läßt".
[501] Der Hebegestus ist nach Assmann 1970, 43 Anm. 4 „mit der Vorstellung einer Umarmung verbunden".
[502] Barta 1981, 107f.; ähnlich Westendorf 1966, 65 Anm. 8. Der Ka ist, wie Raven 2012, 19 formuliert, „the vitality or energy of life and moves all creatures".
[503] Bezogen auf den im *Nutbuch* unter Nut stehenden Schu ist von Lieven 2007, 164 der gleichen Ansicht.
[504] Nach Willems 1996b, 203; zu den verschiedenen Mythen der Entstehung s. ders. 1996a, 287 Anm. 1620.
[505] Willems 1996a, 271.
[506] Winter 1968, 92.
[507] Die Heh-Götter deutet Kees 1956, 311 als „Verkörperungen der sonst rein naturalistisch gedachten vier Himmelsstützen". Das Tragen ist für Willems 1996a, 287 (mit Anm. 1676) „task of the Heh-gods", und eben nicht nur des Schu. Dies habe, so Kurth 2016, 42, „zu einer Vermischung ihrer Ikonographie eingeladen".
[508] Im Kontext des *Nutbuches* versteht von Lieven 2007, 164 (mit Anm. 940) die Bedeutung des Zeichens als „eine unterschwellige Anspielung auf die erhoffte ‚unendliche' Dauer".

Mit Ausnahme von P10 steht Schu auf der Grundlinie (IV.4.3). In 94 Separationsszenen ist die Schrittstellung abgebildet und er ist damit 57-mal vor und 37-mal hinter Geb postiert. In 16 Vignetten sind geschlossene Beine zu sehen und Schu steht generell vor Geb. Die Schrittstellung wird mit Bewegung assoziiert, ein für einen Luftgott passender Aspekt, da wegen der Erdrotation niemals ein echter Stillstand der Luft besteht, auch wenn dies gelegentlich der Fall zu sein scheint. Die Bewegung eines anthropomorphen Trägers ist aber hinsichtlich der angestrebten permanenten Erhebung des Himmels nicht wünschenswert, denn ein reglos stehender (Unter-)Stützer ist eher in der Lage, den erhofften Dauerzustand zu gewährleisten. Deshalb wäre für Schu die geschlossene Beinstellung zu bevorzugen, weil sie eine gewisse Statik[509] beinhaltet. Den aus menschlicher Sicht zuverlässigsten Stand, um eine schwere Last über dem Kopf erhoben zu halten, ist mit einem etwa hüftbreiten Abstand und parallel stehende Füße zu erreichen. Von dieser Stellung wäre in der Seitenansicht aber lediglich nur ein Bein zu erkennen. Im ägyptischen Dekorationskanon sollten bei einem anthropomorphen Individuen jedoch beide Beine abgebildet sein, weshalb ein (Kunst-) Handwerker, selbst wenn die stabilere Standhaltung vorgestellt wurde, nicht anders vorgehen kann, als beide Beine zu zeigen, womit wieder die Schrittstellung zu sehen wäre. W16 scheint mit dem einzelnen, normal breiten Bein die vorgeschlagene stabile Haltung in Seitenansicht umgesetzt zu sein, doch sollte wohl von einem Versehen bei der Vorzeichnung ausgegangen werden, d. h., die Linie für das zweite Bein wurde nicht angeben

II.3.3 Personelle und architektonische Unterstützung

Standpunkt und Habitus des Schu veranschaulichen eindrücklich die Stützung der Nut. Der Gott ist uneingeschränkt mit der Separation von Himmel und Erde für die Sicherung der Weltstruktur betraut.[510] Von Nut geht, wie in II.1.4 dargelegt, keine stützend-tragende Funktionalität aus. In W18, W60, W113(?), P4 und P14 ist Schu tatsächlich allein aktiv, ähnliches trifft auf W41 und W57 zu, da für den Ba-Vogel weder seine Position im Rücken des Schu noch seine Adorationshaltung die Möglichkeit einer assistierenden Funktion bietet. In allen anderen Vignetten sind hilfreiche Entitäten anwesend und dienen Schu ihre Unterstützung für seine Aufgabe an, selbst in W112, obwohl hier Bes die Nut stützt (s. II.3.4.2), erhält der außen neben Nut stehende Schu Hilfe, der selbst bereits als Verstärkung des Bes agiert.

In zwei Vignetten ist ein einzelner Begleiter eingesetzt: in W100 eine namenlose Kobra mit einem in Richtung Schu weisenden *ꜥnḫ*-Zeichen vor dem Brustschild und in W26 der kniende *nṯr ꜥ3*, es sei denn, die kleinformatige Entität oberhalb des Geb-Kopfes sollte als Pendant zu diesem Gott fungieren, dann lägen wieder zwei Begleiter vor.

[509] Ähnlich Sousa 2017, 78, für den die Beinstellung ist „suggesting a motionless attitude".
[510] Die (Unter-)Stützung der Nut macht Schu, so Kákosy 1997, 221, „to the protector of cosmic order".

Die meisten Vignetten besitzen eine Dreiergruppe unter Nut. In der Mehrzahl besteht sie aus Schu und zwei Chnum-Göttern, die regelmäßig mit Fingern oder Handfläche seine Arme berühren (s. II.4.2), oder aus Schu und zwei (widderköpfigen) Ba-Vögeln, die ihn selten berühren (s. II.9.2.4). Alternativ sind andere Zweiergruppen, bestehend aus Gottheiten und sakrale Individuen, neben Schu anzutreffen. Als Ersatz für Chnum agieren Isis und Nephthys in W96, Amentet und Iabet in P13 und die Anubis-Kaniden in W17 und W83 auf. Die Tait-Kobra innen an Nuts Arm in W71 wird von einer namenlosen, fast identisch ausgeführten Kobra auf der anderen Seite des Schu begleitet, sodass neben Tait ein weiteres sakrales Individuum oder ein zweites Mal die Göttin selbst präsent ist (vgl. II.7.11). Bei den sakralen Entitäten sind Falken (W25, W38, W86, P10) oder Geier (W14, W70), die mit der Vogelgestalt an die Ba-Vögel erinnern, weiterhin Geier und Widder (W8) sowie schlangenköpfige Sakralentitäten (W109) zu nennen.

Eine Vierergruppe mit (unter-)stützender Funktion ist in W61 zu beobachten. Sie setzt sich aus Schu, zwei Chnum-Göttern und einem Ba-Vogel ohne Basis zwischen Schu und dem linken Chnum zusammen. Andere Vignetten scheinen mit zwei Chnum-Figuren und einem Ba-Vogel neben Schu eine ähnliche Vierergruppe aufzuweisen, doch ist die assistierende Funktion auf Chnum begrenzt. Der jeweilige Ba-Vogel steht im Rücken eines Chnum, entweder mit einem Arm in Adorationshaltung (W6, W75, W85, W94, W103), ohne Arme (W49) oder mit einem Weihrauchgefäß in der Hand (W98). Die bestehende Distanz zu Schu schränkt die von vorneherein geringe, unterstützende Funktion von Ba-Vögeln (s. II.9.2.4) weiter ein. Die Singularität der Vierzahl von W61 ist insofern überraschend, als die „4“ seit den Pyramidentexten für Himmelsträger wie gegabelte Stützen, sakrale Objekte (z. B. *w3s*-Szepter[511]) oder Gottheiten[512] die Regelanzahl ist, da auf diese Weise jeder Himmelsrichtung und jedem Kardinalpunkt ein eigenes Stütz- oder Trageelement zugewiesen wird.[513]

Eine Fünfergruppe, bestehend aus Schu jeweils zwei Chnum-Figuren und zwei Ba-Vögeln, in der Chnum die Arme des Gottes berührt, nicht die Ba-Vögel, ist selten. In W5 sind effektiv nur zwei Helfer für Schu zu entdecken: die Chnum-Götter. Denn den Ba-Vögeln, die jeweils im Rücken eines Chnum auf einem Maat-Sockel hocken, fehlen Arme und Hände, sie sind deutlich kleiner als in der Nachbarschaft zu Schu, weisen ein zusätzliches Flügelpaar auf und sind für eine helfende Funktion zu weit von dem Gott entfernt.

Die vorgenannten, Gottheiten werden gemäß ihrer protektiven Qualitäten einen nicht unerheblichen Beitrag zum Schutz des stützenden Schu leisten, eine eigenständige Stützfunktion wird dagegen, vor allem wegen der Anwesenheit des Gottes selbst, für keine von ihnen erwartet.

[511] Der früheste Nachweis eines *w3s*-Szepters als Himmelsstütze ist der Elfenbeinkamm des Djet (1. Dynastie, Kairo, Ägyptisches Museum, Inv.-Nr. JdE 47176).
[512] U. a. Pyr. §1143b, Pyr. §1255a–b; CT III [223] 209a; Tb 172, 153f.
[513] Zur Bedeutung der Zahl „Vier“ in diesem Zusammenhang s. Kurth 2016, 264. 266f. 268.

Die häufige Anwesenheit und wechselnde Besetzung, mehr noch die bei fehlenden Chnum-Figuren und Ba-Vögeln eingesetzten, helfenden Individuen sind vielleicht aus dem menschlichen Bedürfnis heraus entstanden, bei einer Traglast wie dem Himmel Helfer für Schu zu generieren und ihm im wörtlichen Sinne an die Seite zu stellen.

In drei Vignetten ist ein architektonisches Element abgebildet: die gegabelte Stütze 𓊪 (Gardiner O30). Sie ist seit den Sargtexten als Himmelsträger[514] bekannt. Zwei dieser Stützen sind in W20 links am Brustkorb des Schu, in W111 und W113 jeweils zwei rechts und links an seinem Kopf untergebracht. In den ersten zwei Vignetten geschieht das zusätzlich zu Chnum und Ba-Vogel, bei der Letztgenannten ist wegen einer fehlenden Fotovorlage diesbezüglich keine Verifizierung möglich. Das unmittelbare Nebeneinander von anthropomorpher (Schu mit Nut) und architektonischer (Holzstütze mit nicht-personellem Himmel) Weltvorstellung ist trotz der Unterschiede möglich, weil das Tragen bei den Armen und bei den Stützen als Hauptfunktion gilt.[515] Mit der in W43 erfolgten Assoziierung des Schu als „Herr der Himmelsstützen" wird auf sprachlicher Ebene ein weiterer Bezug zu diesen Elementen hergestellt.

Neben figürlichen und architektonischen Komponenten fungiert ein sakrales Element an den Händen des Schu als unterstützendes Hilfsmittel: der *ḏd*-Pfeiler, das Symbol für Beständigkeit und Dauer[516]. Er weist mit seinem Griff, der dem oberen Abschnitt des *ꜥnḫ*-Zeichens auffallend ähnlich sieht, eine ikonographische Besonderheit auf. Mit diesem Bestandteil entstände eine Synthese der Symbole und bei ikonischer Auslegung die Gabe „dauerhaftes Leben". Die Adressatin ist bei einem Schu als Spender vorbestimmt: Nut und ihr konstante Erhebung, um zum einen das Leben im Diesseits unter dem Himmel zu sichern und zum anderen die Fahrt des Sonnengottes über den Himmel zu garantieren. Der *ḏd*-Pfeiler hängt in W59 und W100 an der jeweils vorderen Hand des Schu, in W52 und W53 an beiden Händen. Der Griff hinter dem Oberarm in W107 wird ein Versehen des (Kunst-)Handwerkers sein, da von einem am Arm hängenden *ḏd*-Pfeiler auszugehen ist. In W108 hängt vermutlich ein *ḏd*-Pfeiler an Schus vorderem Unterarm und einen weiteren trägt er in der vorderen Hand, was angesichts der geringen Größe und unkonventionellen Struktur der beiden Objekte aber nicht sicher ist. Ein Salbgefäß ist insofern auszuschließen, als diese Gefäße in den Separationsszenen alle mit einem anderen Muster versehen sind und keines von ihnen von einer Gottheiten getragen wird (s. II.11.4.4). In W70 sind die *ḏd*-Pfeiler von der Anordnung her den Geiern zuzuweisen, sie werden in Anbetracht der geringen Distanz zu Schus Armen aber eine Zusatzbedeutung als unterstützendes Elemente für den Gott besitzen.

[514] Nach Kurth 1975, 90.
[515] Im Sinne von Kurth 2016, 54, der bezüglich seiner Quelle 89 (i. e. W113) äußert, es wurden hier nicht „die Unterschiede beider Weltbilder […] gesehen, sondern die Gemeinsamkeit der Funktion des Armes und der hölzernen Stütze".
[516] Für Weiters zu dem Pfeiler s. II.1.4

II.3.4 Stellvertreter des Schu

II.3.4.1 *Anonyme Göttinnen*

In D4 stehen zwei Göttinnen unter Nut, stützen sie mit der hinteren Hand und halten in der vorderen Hand jeweils eine Sonnenscheibe. Wer genau mit den Frauenfiguren zur Darstellung kommt, ist nicht zu sagen, da ein identifizierendes Emblem auf ihrem Haupt ebenso wenig wie eine Legende mit ihrem Name angegeben ist. Die außen neben den Frauenfiguren in Kniehöhe angefügten, kurzen Textzeilen nennen auf der rechten Seite den Wind des Südens und Nordens, auf der linken Seite den Wind des Westens und Ostens. In dem Text zwischen den Göttinnen ist dazu passend „Viermal: der Wind" zu lesen. Die Zweizahl der Göttinnen ist vielleicht Ausdruck einer Art Arbeitsteilung bei der erhebend-stützenden Aufgabe, weil man die komplette Stützung nur Schu zutraute, die in II.3.3 beschriebenen Helfer und Unterstützer sind dem Gott beigestellt und erheben dementsprechend ihre Hände zu ihm, nicht zu Nut. Die zwei Göttinnen in D4 führen dazu, dass die eine für den Tag und die andere für die Nacht verantwortlich ist.

Mit den Sonnen in den Händen erinnern die Göttinnen an Teile der Illustrationen aus dem *Buch vom Tag*, in denen zwei Göttinnen, jeweils in einer eigenen Barke stehend, sich über den Vordersteven hinweg eine Sonnenscheibe zureichen.[517] In D4 hinge, falls eine Analogie besteht, die Distanz der Sonnen zueinander mit ihrer Zweizahl und dem Standort der Göttinnen zusammen. Die Entfernung versinnbildlicht, dass jeweils ein eigener Zeitabschnitt zugewiesen ist: am Mund der Nut die Aufnahme am Ende der Sonnenfahrt und an ihrer Vulva die Geburt als Start für den nächsten Abschnitt des Sonnenwegs.

Die beiden Legenden mit den jeweils zwei Winden sollen vielleicht als Annäherung an Tb 161 verstanden werden, dessen erste Strophe in den Thot-Texten wiedergegeben ist (s. II.5.1). In der Nachschrift des Spruchs, die vermutlich in die 26. Dynastie zu datieren[518] ist und damit also etwas später als die Datierung des Sarges liegt, heißt es, dass die vier Winde (der Himmelsrichtungen) in den Sarg gelangen sollen. Dieser Wunsch wäre in D4 mit den dezidiert notierten Winden per Text bereits in die Szene integriert.

Die beiden Frauenfiguren sind ihrerseits mit vier Winden in Verbindung zu bringen. In CT II [162] 389–391 wird gesagt, dass vier namenlose Göttinnen dem Verstorbenen die vier Winde[519] bringen, die wiederum den vier Himmelsstützen zugeordnet und ihrerseits in der Lage sind, die/den Verstorbenen mit Versorgung[520] auszustatten. In D4 sind zwei Frauenfiguren zu sehen,

[517] Vgl. dazu Hornung 2002, 487 Abb. 112.
[518] Diese Datierung nennt von Kurth 2016, 15 (seine Quelle 46), während Hornung 2004, 512 diesbezüglich ein allgemeines „Spätzeit" nennt.
[519] Nach Kurth 1975, 86 Anm. 2 (zitiert von Westendorf 2003, 474).
[520] Böhme 2019, 125 ist der Ansicht, die/der Verstorbene wolle in den Sprüchen CT II [162-163] „Macht über die vier Winde" ausüben, „um im Jenseits mit den lebensspendenden Gaben versehen zu sein, die sie zu bringen in der Lage sind".

hinsichtlich des Sonnenwegs wäre also an die Richtung für den Osten und den Westen gedacht worden. Mit Geb als Verkörperung der Süd-Nord-Achse (vgl. II.2.2) sind zusätzlich die beiden anderen Himmelsrichtungen in der Vignette untergebracht. Die Möglichkeit, die beiden Frauen als Vertreterinnen für die vier Göttinnen aus dem Sargtextspruch anzusehen, ist nicht unrealistisch, sodass die vier Winde nicht allein über die Legenden präsent sind. Die Figuren veranschaulichen jedenfalls weder Isis noch Nephthys, denen in der Nachschrift von Tb 161 im 5. Vers[521] zwei der vier Winden zugeordnet sind. Im Kontext des Separationsmotivs werden Isis (s. II.7.6) und Nephthys (s. II.7.10) entweder mit einer typischen Legende oder mit Hilfe ihres auf dem Kopf getragenen Emblems identifiziert.

Werden die Windnamen für eine Bestimmung der Göttinnen außer Acht gelassen, ergäbe sich eine andere Möglichkeit der Deutung. Ein Text im Pronaos von Edfu aus ptolemäischer Zeit fügt mit der Aussage „*ḥḥt tf ṯs Nwt* ‚Diese Hehgöttin erhebt den Himmel'"[522] das weibliche Pendant zu Heh dem Pantheon der stützenden Gottheiten hinzu. Der Grundgedanke einer an diesen Gott angelehnten Göttin bestand vielleicht bereits in 25. Dynastie.

Die Winde lassen sich am ehesten mit dem in D4 nicht figürlich anwesenden Schu verknüpfen, als dessen Ba der Wind andernorts gedeutet ist (s. II.3.5). Diese Ausdeutung erlaubt es, Schu über die Windnamen als zusätzliches, unterstützendes Element unter Nut Präsenz zu verleihen. Eine stützende Bedeutung für die Winde als solches ist nicht anzunehmen.

II.3.4.2 *Bes*

Der gedrungenen Figur mit den stämmigen Beinen und dem Vollbart nach zu urteilen, steht in D1 und W112 der Gott Bes[523] unter Nut.[524] Seitenansicht, Schrittstellung und stützend erhobene Arme sind als Adaption des Gottes an die Figur des Schu auszulegen. In beiden Bildern ist Bes mit einem Schurz mit Tierschwanz bekleidet, der in W112 mit einer heute noch in Resten erkennbaren Weste kombiniert ist. Das diagonale Muster auf dem Mittelteil des jeweiligen Schurzes wird eine Imitation des andernorts von Bes getragenen Lendenschurzes[525] sein.[526] Von der für ihn typischen Federkrone sind in W112 einige Federn erhalten, die, der Umzeichnung von VIREY[527] zufolge, ursprünglich auf einem Kalathos standen. Dieser bleibt in D1 ohne Federn, die wahrscheinlich virtuell ergänzt werden sollten.[528]

---

[521] Zu den Winden an den Kardinalpunkten s. Kákosy 1997, *passim*.
[522] Kurth 1975, 46ff. (sein Text Nr. 18 II, 2–3). 81 (mit Anm. 3).
[523] Der Name „Bes" ist Romano 1980, 40 zufolge „a generic term as well as a specific appellation".
[524] Nach Niwiński 2026, 479 meint, mit Verweis auf seine Abb. 12, die W112 zeigt, es seien „the heads of Shu different from the human one".
[525] Das Muster zeigt Egner/Haslauer 2009, 12.213 eine „Leibbinde […] auf der Hüfte mit […] breiter Schärpe".
[526] Der erste Beleg für einen Schurz bei Bes datiert Romano 1980, 47 zufolge in die Zeit von Amenhotep III.
[527] Virey 1902, 38 Tf. 1.
[528] Die Federn haben sich für Kurth 2016, 61 „mit dem luftgefüllten Himmelsraum vermischt".

In D1 ist keine Legende zu erkennen. In W112 lautete sie, der erwähnten Zeichnung von VIREY nach zu urteilen, „Schu, Sohn des Re“. Ihre Position zwischen vorderem Arm und Gesicht des Bes bietet ebenso wie ihr Inhalt Anhaltspunkte für eine Adaption des Gottes an Schu. Die Hieroglyphen am hinteren Arm des Bes gehören nicht zu ihm, sondern zu der links neben ihm auf einer Binsenmatte hockenden, schlangenköpfigen Sakralentität (s. II.10.2.3).

Für Bes stellen das Tragen und die Stützung des Himmels keine primären Kompetenzen dar.[529] Im Neuen Reich tritt er aber mit erhobenen Armen auf den Seitenflächen von Kopfstützen auf.[530] Die Anwesenheit des Bes auf diesen Objekten wird mit seinen apotropäischen Funktionen begründet.[531] Aus der Übernahme der Schu-Ikonographie in den beiden Separationsszenen und der Legende in W112 ist zu schlussfolgern, dass beide Attributen eine ausreichend große Kompetenz generieren, um Bes die Erhebung des Himmels in Gestalt der Nut und den Erhalt der Separation anzuvertrauen.[532]

Aus der 30. Dynastie war bis auf D1 kein weiterer Sarg mit dem Separationsmotiv zu ermitteln. In dieser Zeit ist der Stützaspekt der Bes andernorts regelmäßig thematisiert, wenn er beispielsweise im Mammisi des Nektanebos in Dendera mit einer Jahresrispe in jeder Hand auf dem Abakus jeder äußeren Säule vorkommt (s. Abb. 3/4).[533] Für Schu wiederum ist verschiedentlich die Übernahme von Qualitäten des Bes nachzuweisen, wenn er im *Mythos vom Sonnenauge* tanzt[534] oder als „Erster des Geburtshauses“[535] bzw. als Geburtshelfer[536] tätig wird. Die Übernahme der Schu-Ikonographie und des Epithetons „Sohn des Re“ wird keine Grundlage für einen eventuellen Synkretismus im Sinne eines Bes-Schu oder Schu-Bes sein, da für beiden Varianten keine Nachweise[537] zu ermitteln waren, doch läge eine solche Götterverbindung im Bereich des Möglichen.

Für W112 ist zu bemerken, dass Schu selbst mit der | | -Hieroglyphe über dem Kopf neben Nut präsent ist. Auf der rechten Seite, an den Armen der Nut, trägt er als „Herr des Himmels und der Erde, der große Gott“ die Tuchschlaufe auf dem Haupt (s. II.3.7.4). Auf der anderen Seite besitzt „Schu, der große Gott, Herr der Maat“ ebenfalls die Tuchschlaufe, in der zusätzlich sein Emblem, die Feder (s. II.3.7.1), steckt. Beide Schu-Figuren sind mit Weste und Schurz bekleidet

[529] Die Rolle des Bes „as protector of the sun“ – und als solcher ist er m. E. in den beiden Vignetten zu verstehen – ist Hellinckx 2001, 94 (mit Anm. 163) zufolge „not attempt before the Third Intermediate Period“.
[530] Vgl. zu dem Themenkomplex Konrad 2007.
[531] S. dafür Kleinke 2007, 54f. – Für Doetsch-Amberger 1991, 125 ist Bes „vielgestaltig“, sein Wesen und seine Funktionen ließen sich kaum bestimmen.
[532] Kramer 2010, 34 sieht Bes lediglich als helfende, nicht als trennende Kraft.
[533] Diese Dekoration ist für Kramer 2010, 25 der Grund für die Bes-Figur in W112 aus der 21. Dynastie.
[534] Junker 1917, 100.
[535] Kurth 1975, 87.
[536] Te Velde 1981–82, 27 (mit Anm. 17) beschreibt die Fähigkeit zur geburtshilflichen Tätigkeit als „power of ‚opening the womb' as a kind of assistant at birth“. Von Lieve 2007, 192 vermutet eine Verknüpfung der „Vorstellung des Schu als Ka“ mit „Schus Verbindung zu Schwangerschaft und Geburt, die Esna 366, 2 thematisiert wird“.
[537] LGG VII 34–39 enthält diesbezüglich keinen Beleg. Auch Kramer 2010, 25 meint, Bes und Schu „are not known to forge a syncretistic deity“.

und tragen Götterbart, Halskragen und Schmuckreifen an Handgelenken sowie Oberarmen. Beide Figuren reichen mit ihrem hinteren Fuß an den Armen und Beinen der Göttin vorbei in den Bereich unter Nut hinein. Die Himmelshieroglyphe ist nicht oder nicht ausschließlich als Anzeige des Himmels selbst zu verstehen. In Kombination mit den Überschneidungen von Schu und Nut ergibt sich ein Sinnbild dafür, dass Schu auch in dieser Szene Nut als diejenige (mit)trägt, die den Himmel verkörpert, und damit einmal mehr als Ergänzung zu der eigentlich tragenden Gottheit, hier Bes, auftritt.

II.3.5 Bildtypus OS.2/MS.2 und OS.4/MS.4

In der bisherigen Analyse wurde die Signifikanz des Schu für die Beständigkeit der Separation herausgearbeitet. Sie ist von seinem Standort unter Nut und seinem Habitus abzuleiten und auf seine Stellvertreter (vgl. I.3.4) zu übertragen. Vignetten vom Bildtypus OS.2/MS.2 und OS.4/MS.4 ohne Schu-Figur stehen aus zwei Gründen dennoch nicht im Widerspruch zu der unbedingten Aufrechterhaltung der Separation. Zum einen gilt die „Leere" zwischen den Grenzen des menschlichen Lebensraumes, wie in II.3.1 erörtert, den altägyptischen Theologen nicht als ein „Nichts". Zum anderen existiert die Luft überall und zu allen Zeiten, das Licht ist wenigstens am Tag sichtbar. Beides erlaubt es, wie in II.3.2 festgestellt, dass Schu als Verkörperung der beiden kosmischen Elemente ohne direkte Körperkontakte in der Lage ist, die Nut erhoben zu halten, und eine Übertragung der Ka-Kraft von Schu auf den Sonnengott ohne die Anwesenheit des Re an den Übergangsorten durchgeführt wird. Diese ideelle bzw. virtuelle Präsenz[538] erlaubt, ohne konzeptionelle Beeinträchtigungen, Separationsszenen ohne eine Schu-Figur. Zudem können, wie KURTH formuliert, „bestimmte Bevorzugungen der Bildgestaltung" ursächlich „für das Fehlen des Schu"[539] gewesen sind.

Eine alternative Präsenzform des Schu scheint W84 mit der jeweils nach innen gerichteten -Hieroglyphe (Gardiner D26) zwischen den aus der Grundlinie aufragenden Armpaaren, innen an Arm und Bein der Nut (vgl. II.10.4.1), zu bieten. Diese Hieroglyphe steht in der Schu-Legende von W73 im Anschluss an das Epitheton „Sohn des Re", vermutlich ein zu tief gesetztes Determinativ zum Namen des Schu. Vielleicht sollen in W84 die Arme mit der Hieroglyphe als diejenigen des Schu gekennzeichnet sein (vgl. II.1.9.4). Einige Pyramiden- und Sargtextsprüche weisen auf die Arme des Gottes unter Re[540] hin, der in W84 in seiner nächtlichen Gestalt als Atum den Mittelplatz

[538] Man könne sich, so Zandee 1971, 157, „die Luft als wahrnehmbare Erscheinung des Gottes gedacht haben, in der der Gott als verborgene Macht im Hintergrund sich manifestiert". „From the religious standpoint", so te Velde 1981, 82, 27, „air is a supporting substance" (zitiert von Willems 1996a, 271). Für Kurth 2016, 52 ist es „Schu in der Gestalt der Luft und des Windes, der Himmel und Erde trennt".
[539] Kurth 2016, 52.
[540] Nach Hellinckx 2001, 70 (mit Anm. 35).

der Sonnenbarke besetzt (s. II.6.7.1), obgleich in den Sprüchen die eigentliche Stützung des Himmels keine Erwähnung findet. Weiterhin wird in ptolemäischen Texten der Schu-Name, um das phonetische Komplement „*s*“ ergänzt, überwiegend mit der vorgenannten Hieroglyphe geschrieben.[541] Zwei Aspekt sprechen allerdings dagegen. Zum einen ist der zeitliche Abstand der Texte zu W84 aus der mittleren 21. Dynastie deutlich zu groß, als dass in W84 bereits ein derartige Namensschreibung zu erwarten wäre, auch fehlen der Separationsszene jegliche phonetische Komplemente. Zum anderen wird die -Hieroglyphe selten und vor allem weder in den Pyramiden- noch in den Sargtexten oder im Totenbuch allein, d. h. ohne phonetische Ergänzungen für den Gottesamen verwendet. Daher wird für W84 davon ausgegangen, dass die Hieroglyphe nicht als Namensangabe für Schu steht und deshalb auch nicht seine Arme gemeint sind.

II.3.6 Besondere Ikonographie

II.3.6.1 *Paviankopf*

In P3 wird der Gott unter Nut mittels der Tuchschlaufe auf dem Tierkopf eindeutig als Schu identifiziert (s. II.3.7.4). Der Paviankopf als ikonographisches Merkmal für Schu scheint außerhalb dieser Vignette nicht bekannt zu sein, LGG VII, 34 enthält diesbezüglich keinen Hinweis. Der einzige Gott, der in den Separationsszenen in der Gestalt des Pavians vorkommt, ist Thot (s. II.6.9.14). Sollte der Tierkopf mit diesem Gott zu tun[542] haben, hätte eventuell die Anwesenheit der beiden Götter im *Mythos vom Sonnenauge* eine Übertragung auf Schu[543] begünstigt, obgleich in diesem Text, wie in II.3.1 bei „Onuris-Schu“ dargelegt, nichts auf eine separierende Funktionalität[544] der agierenden Götter hinweist.

Eine synkretistische Verbindung Schu-Thot, die vielleicht über den Paviankopf zum Ausdruck kommt, ist mit dem einen Beleg weder zu bestätigen noch zu widerlegen. Sie läge insofern im Bereich des Möglichen, als eine solche Verknüpfung LGG VII, 39 zufolge in griechisch-römischer Zeit nachzuweisen ist.

II.3.6.2 *Widderkopf*

In vier Bildern weist der tragende Gott einen Widderkopf auf. Die Namensangabe in W1 und W9 erlaubt wie die Feder als Kopfschmuck in W97 die sichere Identifizierung als Schu. In der ersten Vignette befindet sich als zusätzliche Absicherung die Tuchschlaufe (s. II.3.7.4) dicht über dem Gehörn, auf dem in W9 ein Uräus sitzt. In W14 bleiben identifizierende Attribute oder eine

[541] Gutbub 1973, 341f. (zitiert von LGG VII, 34).
[542] Stadler 2009, 319 (mit Anm. 358) zufolge besteht eine „funktionale Nähe von Thot und Schu“; vgl. ders. ebd. 423f.
[543] Kramer 2010, 34 sieht in der Gottesfigur wegen des Kopfes „an appearance of Thot“. Für Niwiński 2011, 109 kann Schu „be represented in various forms“ und eben auch „as Thot“.
[544] Junker 1917, 101 (zitiert von Kurth 2016, 44 Anm. 289).

Legende aus. Unterhalb des vorderen Arms des Gottes steht eine fünfstrahlige Sonne. Eine dreistrahligen Sonne taucht in W26 beim Namen „Schu“ als Determinativ auf, sie wäre auf W14 übertragen ein Hinweis, dass Schu unter Nut steht. Dieser Standort, die stützende Haltung, der ausgestreckt vor ihm liegende Geb und die Möglichkeit der eindeutigen Identifikation in den drei anderen Vignetten lässt die Aussage zu, dass auch in W14 Schu unter der Göttin steht.[545] Vor allem besäße ein anderer Gott eine Legende und/oder eine passendere Ikonographie, wie für Bes in D1 und W112 erfolgt (vgl. II.3.4.2).

Bei Schu ist der Widderkopf selten als Teil seiner Ikonographie bekannt. Die Vignette zu Tb 17 adressiert einen hockenden Gott mit diesem Kopf als „Schu“.[546] Vielleicht ist in den Vignetten ein Schu-Chnum im Sinne einer synkretistischen Verbindung angedeutet, die andernorts seit dem Neuen Reich geläufig und nicht auf Esna begrenzt ist.[547] In den Separationsszenen jedenfalls tritt Chnum stets mit dem Widderkopf auf (s. II.4.2) und im *Buch von der Himmelskuh* wird er als „Ba des Schu“ (Vers 278) angesprochen.

Ein weiterer Gott mit einem Widderkopf ist Atum, der in den Separationsszenen in der Funktion des nächtlichen Sonnengottes anzutreffen ist (II.6.7.1). Da es sich bei dem Gott der heliopolitanischen Theogonie zufolge um den Vater des Schu handelt, der erst selbst seinen Sohn belebte, um anschließend von diesem das Leben (zurück-)zu erhalten (s. II.3.1), ist zu überlegen, ob dies eine Übertragung des Tierkopfes von Atum auf Schu bedingte. Von einer synkretistischen Verbindung Schu-Atum ist nicht auszugehen, zumal eine solche Begriffsverknüpfung nur für W14 in Betracht käme, da die anderen Vignetten eine emblematische Identifizierung des stützenden Gottes als „Schu“ besitzen.

II.3.7 Kopfschmuck und Perücken (IV.4.4)

II.3.7.1 *Feder*

Die Feder auf dem Kopf des Schu stellt sein (Namens-)Emblem dar. Bei ihr handelt es sich um die Schwungfeder des männlichen Straußes[548], mit der wichtige Charakteristiken des Vogels wie Kraft und Schnelligkeit verknüpft sind, die auf den Träger übertragen[549] werden. Für Schu ist davon auszugehen, dass hinsichtlich seiner auf Beständigkeit ausgelegten, tragenden Funktionen vor allem der Aspekt der Kraft von Relevanz ist, weniger derjenige der Geschwindigkeit, obgleich bei Luft eine stete Bewegung messbar, nicht aber in jedem Fall auch fühlbar ist.

---

[545] Manley/Dodson 2010, 49 sind der Ansicht, es stehe in dieser Vignette der „ram-headed Ra“ unter Nut.
[546] Vgl. Hornung 2004, 68f. seine Abb. 8d.
[547] Kurth 1975, 83 (mit Anm. 10. 12). – Auf einer von Meeks 1995, 83 in die 3. Zwischenzeit datierten Stele aus dem Antikenhandel tritt nach seinen Angaben in Zeile 5, ebd. 72, ein als „Khnoum-Chou, fils de Rê“ angesprochener Gott in Erscheinung.
[548] Grumach-Shirun 1977, Sp. 143; ähnlich Behrens 1986, Sp.77.
[549] Behrens 1986, Sp.79.

Die Feder erlaubt es, den sie tragenden Gott eindeutig als Schu zu identifizieren, vor allem in den Bildern mit einem Widderkopf, der auf einen anderen Gott als Schu hinweisen könnte (vgl. II.3.6.2). Die Feder wird in einigen Vignetten ikonisch aufgefasst und in eine vorhandene Legende integriert, was in der Übersetzung mit Hilfe von runden Klammern gekennzeichnet ist. Sie wird dennoch nicht als eigenständiges Textelement verwendet, wenn ansonsten Hieroglyphen für eine Legende fehlen. Die Feder steht immer direkt auf dem Kopf des Schu oder ist in die Tuschlaufe (s. II.3.7.4) eingesteckt.

II.3.7.2 *Jahresrispe*

In 16 Vignetten trägt der Gott unter Nut die als Jahresrispe bezeichnete Mittelrippe eines Palmblattes  (Gardiner M4) auf dem Kopf. Die Kombination der Rispe mit der Tuchschlaufe (s. II.3.7.4) und der Gottesname in den Legenden identifizieren den Gott als Schu und nicht als Heh, dem die Rispe als Emblem eigentlich gehört und der sie in den Separationsszenen trägt (s. II.8.9). Die Übersetzung „Million" für das Lexem *ḥḥ* sowie die Bedeutung der Zahl als solches für die tragende Charakteristik des Schu wurde in II.3.1, die Ähnlichkeiten zwischen der Armhaltung des Schu und dem Heh-Symbol in II.3.2 untersucht.

Die Mittelrispe passt aus einem weiteren Grund zu Schu. Sie wird bei verschiedenen Begriffen als Determinativ eingesetzt, unter anderem bei „Jahr", ägyptisch *rnp.t*, das als „Verjüngung"[550] auszulegen ist und auf den natürlichen Wechsel von Werden/Geburt und Vergehen/Tod[551] abzielt. Dazu passt Sargtextspruch CT II [80] 39b, der einen Schu bietet, der sich selbst als Lebender, als „Herr der Jahre" bezeichnet, sodass er zu einem Herrn über das diesseitige Leben wird.[552] Mit der Erhebung der Nut schafft Schu den Raum für das Leben und mit der dauerhaften Stützung des Himmels den Raum für den täglichen Sonnenzyklus, mit dem der jährliche Kreislauf der Sonne auf das engste verbunden ist.

II.3.7.3 *Löwenhinterteil*

Mit dem  -Zeichen (Gardiner F22), das das Hinterteil eines Löwen wiedergibt, steht das Emblem des Gottes Heka (s. II.8.10) in M1 mit Standarte auf dem Haupt des Schu, während es in W101 und W113 darüber schwebt.[553] In anderem Zusammenhang ist ein Löwe als theriomorphe Form des Schu ebenso wie die Assoziierung des Gottes mit dem Hinterteil[554] des Tieres bekannt. Diese

[550] TLA Lemma-ID 94860 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/94860) – Zugriff vom 05.06.2024.
[551] Otto 1954, 139 deutet *rnp.t* als stete Wiederkehr der „Erscheinungen der Natur in einem geordneten Kreislauf".
[552] Nach Altenmüller 1975, 214. Für Bickel 1994, 89 personifiziert sich in Schu „le principe même de la vie. Son nome, qui recouvre tout son être, est ‚vie'".
[553] Für Niwiński 2026, 479 ist ebenfalls „the *heka*-sign on Shu's head".
[554] Barta 1973, 88 (zitiert von Willems 1996a, 278 Anm. 1610 mit weiterer Literatur).

Aspekte und die Adressierung in W101 als „Schu“ erlaubt für W113 eine Identifikation des stützenden Gottes als Schu.[555] Ein Synkretismus Schu-Heka wird für die beiden Vignetten nicht erwartet, zumal LGG VII, 38f. dafür keine Hinweise enthält. Eine thematische Annäherung ist aber aus zwei Gründen denkbar. Zum einen setzen die altägyptischen Theologen die Vorstellung von Licht nicht nur mit Schu, sondern in annähernd gleichem Umfang mit dem Heka-Konzept in Relation.[556] Zum anderen gilt Heka wie Schu als Erstgeborener (z. B. CT III [261] 382–389) oder als Ältester[557] des Atum. Daraus konnte eine enge Beziehung der beiden Götter[558] entstehen, obgleich Schu, so z. B. in CT I [75] 372b–c, stets betont, dass er über Heka stehe und dem Zauber nicht gehorche.

Das mit dem  -Zeichen geschriebene und *ph.tj* lesbare Lexem beschreibt eine „Kraft“[559], die prinzipiell jeder Gottheit zu eigen ist.[560] Daraus leitet TE VELDE für M1 ab, dass die Götterfigur unter Nut die personifizierte „creative energy of the creator-god“[561] sei, ohne die die Schöpfung im Allgemeinen und die Separation im Besonderen nicht gelingen[562] könne. In den Pyramiden- und Sargtextsprüche, die sich mit der Trennung befassen, wird Schu nicht als Schöpfergott verstanden und ist entsprechend nicht selbst für die Schöpfung verantwortlich.[563] Dennoch sind einige der Qualitäten eines Schöpfergottes für die Relevanz, die Schus Stützung von Nut bzw. Himmel für den Erhalt der Separation und den Fortbestand des (Lebens-)Raumes besitzt, eine nicht ganz unpassende Grundlage.

II.3.7.4 *Tuchschlaufe*

In etwa 40% der Vignetten befindet sich dicht über oder direkt auf dem Kopf des Schu ein Objekt, das trotz des unterschiedliches Volumens einen weitgehend analogen Grundaufbau erkennen lässt (IV.4.4). Zu sehen ist eine doppelschichtige, in sich geschlossene Einheit, deren unterer Länge über den ganzen Kopf bis nach vorne gezogen ist, dort einen unterschiedlich großen Umschlag bildet, der an eine Schlaufe erinnert und generell über die Stirn hinausreicht, um von hier aus dann über die zweite, obere Lage am Ausgangspunkt etwa in Höhe des unteren Streifens anzukommen. In mehreren Bildern ist an beiden Enden eine Webkante (u. a. W51, W91) zu erkennen. Die genannten

---

[555] Westendorf 1992, 347 weist darauf hin, es bestehe wegen der „Gleichsetzung von Schu und Heka [..] die Möglichkeit […] den Namen Schu mit der Hieroglyphe des Raubkatzenleibes zu verbinden“.
[556] Te Velde 1969–70, 177 (mit Anm. 11).
[557] Das Epitheton „Ältester“ bedeutet Te Velde 1969–70, 181 zufolge nicht, dass Heka älter als sein Vater Atum ist, sondern dass Heka „is equally old, or […] that he is consubstancial ὁμοούσιος with the father“.
[558] Wegen dieser thematischen Nähe seien Schu und Heka, so Willems 1996a, 342, „often very hard to distinguish“.
[559] TLA Lemma-ID 61400 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/61400) – Zugriff vom 05.06.2024.
[560] Raven 2012, 19 sieht das Zeichen als „the symbol for ‚power‘“. Ähnlich Morenz 2016, 59, der meint, es werde von Gottheiten „generell ausgesagt, ihr Leib wäre gefüllt mit *Heka* (*mḥ m ḥkꜣ*)“.
[561] Te Velde 1969–70, 184.
[562] Baines 2006, 21.
[563] Nach Bickel 1994a, 188, die ebd. 189 äußert, Schu sei ein „structurateur du cosmos“. Ähnlich Stadler 2009, 189, für den Schu die Schöpfung „im Auftrag seines Vaters […] entfaltet und fortentwickelt“.

Details lassen an eine Stoffbahn oder ein gewebtes Tuch denken, weshalb die vorliegende Studie das Objekt als „Tuchschlaufe" bezeichnet.[564]

In W26, W49, W59 und W86 weist die Tuchschlaufe ein ähnliches Streifenmuster wie das *sšd*-Band auf, mit dem sie keinesfalls verwechselt[565] werden darf. Dieses Band trägt Schu wie alle Götter (mit Ausnahme von Chnum und Thot) direkt über der Perücke (s. II.3.7.6) – oftmals in Verbindung mit der Tuchschlaufe.

Die Tuchschlaufe berührt mit W49, W58, W67, W91, W98 und W100 in gerade einmal sechs Vignetten direkt den (Unter-)Bauch der Nut, in W11 ist sie dicht an diesen herangesetzt. Kontakte zum Körper der Göttin gibt es weitaus zahlreicher bei anderem Kopfschmuck: Jahresrispe (W36), Sonnenscheibe (W51, P10), Weiße Krone (W70) und, mit 21 Bildern am häufigsten, die Feder (u. a. W5, W45, W56, W74, W85). In Anbetracht der wenigen Kontakte zu Nuts Körper oder einer Barke ist die Tuchschlaufe also nicht als „Kissen"[566] zu betrachten, außerdem ist dieses Accessoire in Reliefs unter den Füßen liegend oder als Polster auf den Sitzflächen[567] abgebildet, weil zur Nacht eine Kopfstütze benutzt wird. Eine solch komfortable Assistenz wie ein Kissen hätte, wäre sie gemeint gewesen, sicher häufiger Verwendung gefunden und es gäbe bei den Tuchschlaufen in mehr als den vorgenannten sechs Vignetten Berührungspunkt zu Nut. Welchen Ursprung die Tuchschlaufe haben und welche Intention(en) ihr zugrunde liegen könnte(n), wird im Folgenden untersucht.

Die Tuchschlaufe ähnelt mit ihrer gefalteten Struktur der  -Hieroglyphe (Gardiner V12), die einen Riemen, also einen eher schmalen Stoffstreifen repräsentiert. Die Hieroglyphe selbst wird als Phonogramm verwendet und ist *ꜥrq* zu lesen, was als Lexem „vollenden, aufhören (etwas zu tun)" (Wb I, 212.3–7), als *sꜥrq* „zu Ende bringen" (Wb IV, 48.8–15)[568] bedeutet. Die Übernahme als Kopfschmuck für Schu erklärt sich aus seiner tragend-stützenden Charakteristik heraus, denn er ist derjenige, der die Nut/den Himmel über den Geb/die Erde erhob, die beiden voneinander getrennt hält und auf diese Weise die von Atum initiierte Schöpfung vollendete.

Weiterhin existieren Worte, bei denen die -Hieroglyphe als Determinativ eingesetzt wird. Zum einen ist *sḥḏ* „hell werden lassen; (er)leuchten" in der Schreibung  zu nennen.[569] Die

[564] Niwiński 2026, 479 sieht „a piece of cloth".
[565] Kristensen 1925, 49f. will in der Tuchschlaufe das *sšd*-Band erkennen, was bereits Schäfer 1928, 25 Anm. 37 ablehnt. Keel/Schroer 2002, 116 sind für W86 der Ansicht, die „Schleife auf seinem Kopf ist Zeichen seiner göttlichen Zauberkräfte, durch die das Gefüge von Himmel und Erde auf wunderbare Weise gehalten wird".
[566] Schäfer 1928, 106 (mit Anm. 37) ist der Ansicht, es habe der tragende Gott ein Kissen „in einigen Bildern […] zwischen seinen Kopf und den Leib der Göttin" gelegt (zitiert von Kurth 2016, 48 Anm. 318). Ähnlich meint LGG VII, 34, s. v. Schu, in Bezug auf deren „[Beleg 69]" (i. e. W58) in der mittleren Spalte unter „Ikonographie A) Menschengestaltig: 1. Ohne Kopfschmuck: […] p) […] Zwischen seinem Kopf und dem Bauch der Nut befindet sich eine Art Kissen".
[567] Vogelsang-Eastwood 1995, 48ff.
[568] Vgl. TLA Lemma-ID 129030 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/129030) – Zugriff: 01.10.2024.
[569] TLA Lemma-ID 141250 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/141250) – Zugriff: 09.02.2024.

Nutzung als Kopfschmuck wäre in diesem Fall über Schus Charakteristik als Lichtgott entstanden. Die für *sḥḏ* ebenfalls mögliche Übersetzung „Licht“ böte die perfekte Vorlage, allerdings wurde bei diesem Lexem das 𓇋 bislang nicht als Determinativ[570] nachgewiesen. Die Anwesenheit des Schu ermöglicht die Ausbreitung von Licht unter dem Himmel, ein für alle sichtbarer Ausdruck der vollzogenen Trennung. Die Expansion wird in P2 von der Legende direkt angesprochen (vgl. II.3.1) und in W26 über die Sonnenscheibe als Determinativ beim Gottesnamen indirekt angezeigt – in der zweiten Vignette liegt die Tuchschlaufe auf Schus Kopf. Die Übernahme des 𓇋-Zeichens aus dem Wort *sḥḏ* „(er)leuchten“ bietet eine ikonographisch einfache Möglichkeit, die Funktion des Schu als Lichtgott sichtbar zu machen, ohne das es einer raumfordernden Legende bedarf.

Eine Überlegung wert ist der Umstand, dass das 𓇋-Zeichen als Determinativ bei Dingen auftaucht, die zusammengebunden, also fixiert sind. Die Verbindung wäre die Grundbedeutung von Lexemen, die Inhalt sich an eine Fixierung anlehnen. Das ist nicht auf einen der Charakterzüge des Schu abgestimmt, sondern von seiner Tätigkeit abgeleitet. Er ist derjenige, der die Nut stützt und auf diesem Weg die Trennung fixiert und den Erhalt des Lebensraums garantiert. Sollte von einer konkreteren Grundlage ausgegangen werden, wäre z. B. 𓏏𓏏𓋴 *šw* „der leere, unbeschriebene Papyrus“[571] von Interesse. Die Verbindung stellte die inhaltliche Ähnlichkeit von „leerer Papyrus“ zu dem den Gottesnamen definierenden Lexem *šwj* „leer, frei (von etwas) sein“ her. Hier ist die Charakteristik als Luftgott der relevante Aspekt, denn durch die Separation lässt Schu den Raum zwischen den Sphären Himmel und Erde entstehen und ermöglicht so das Leben.

Die Tuchschlaufe ist also sowohl Kopfschmuck als auch und vermutlich sogar vorrangig ein Attribut. Mit ihrer Verwendung wird es in den Separationsszenen möglich, einen Gott, bei dem diese Stoffbahn auf dem Kopf liegt und der in seiner Legende nicht namentlich angesprochen wird oder die emblematische Feder als zusätzlichen Kopfschmuck (s. II.3.7.1) trägt, als „Schu“ zu identifizieren.

II.3.7.5 𓇋-*Zeichen*

In P3 identifiziert die Tuchschlaufe (s. II.3.7.4) zwischen dem 𓇋- Zeichen (Gardiner N26) und dem Paviankopf (s. II.3.6.1) den unter Nut stehenden Gott als Schu. Die Hieroglyphe scheint andernorts nicht als Kopfschmuck für diesen Gott nachgewiesen zu sein, in LGG VII, 34 sind diesbezüglich keine Nachweise enthalten. Das Zeichen ist *ḏwj* lesbar und lässt sich als Lexem laut TAL mit „hochheben“[572] übersetzen. Diese Bedeutung wird zwar nicht im Sinne einer Legende für die Vignette betrachtet. Doch beim Blick auf den Bildaufbau ist die Hieroglyphe mutmaßlich als

[570] TLA Lemma-ID 141260 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/141260) – Zugriff: 21.08.2024.
[571] TLA Lemma-ID 152700 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/152700) – Zugriff: 08.07.2024.
[572] TLA Lemma-ID 877670 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/8776870) – Zugriff 08.07.2024.

Ergänzung zur Tuchschlaufe auszudeuten, die die Konstellation absichert: Der Gott Schu hebt die Himmelsgöttin Nut hoch.

In einigen ptolemäischen Texten bildet die  -Hieroglyphe das phonetisches Komplement bei der Schreibung des Schu-Namens.[573] Da P3 in die mittlere 21. Dynastie datiert, ist wegen des deutlichen zeitlichen Abstands zu diesen Texten nicht davon auszugehen, dass das  -Zeichen als Namensemblem gemeint ist. Das ist auch insofern nicht oder nur eingeschränkt erforderlich, als die Tuchschlaufe für eine Identifikation des Gottes als Schu ausreicht (s. II.3.7.4).

Das  -Zeichen stellt an und für sich das Emblem des Gottes Ha dar, das er auch in den Separationsszenen als Kopfschmuck trägt (s. II.8.8). Ob in P3 vielleicht eine synkretistische Verbindung Schu-Ha angedeutet sein sollte, ist nicht zu verifizieren, zumal eine solche LGG V, 10 zufolge über andere Quellen ebenso wenig zu bestätigen ist wie eine Verbindung des Ha zu einem Pavian(kopf).

Das  -Zeichen ist die stilisierte Wiedergabe der Berge beiderseits des Nils. Für P3 ließe sich daraus im weitesten Sinne ein Verweis auf den Ost- und den Westhorizont[574] ableiten, d. h. auf die Bereiche von Auf- und Untergang des Sonnengottes. Unter Berücksichtigung der Lesbarkeit als *ḏwj* „hochheben" und der Sterne auf dem Körper der Nut ließe sich unter Vorbehalt vermuten, es sollte hier zum Ausdruck kommen, dass Schu die Himmelsgöttin nicht nur am Tag, sondern auch in der Nacht zwischen den Horizontbereichen erhoben hält.

II.3.7.6 *Weiterer Kopfschmuck*

Schu trägt in den meisten Bildern das *sšd*-Band über der Perücke, in Verbindung mit anderem Kopfschmuck und ohne diesen. Die unterschiedlich voluminösen Bandenden hängen meist bis in den Nacken. Da das *sšd*-Band von nahezu allen Gottheiten getragen wird, ist es in den Separationsszenen nicht als zuverlässige Bestätigung der Charakterisierung des Schu als Lichtgott[575] zu verwenden.

In W70 ist die Weiße Krone und in P2 eine *Nymphaea*-Knospe (s. II.11.3.2) abgebildet. In P10 ist die Sonnenscheibe allein präsent, in W51 und W92 mit der Tuchschlaufe (s. II.3.7.4) darunter. In W41 ist die Sonnenscheibe dicht genug an den Kopf des Schu gesetzt, um als Kopfschmuck zu fungieren, und weit genug davon entfernt, um als Hinweis auf das Schlussbild des *Amduat* in Frage zu kommen. In diesem hebt Schu den Chepri, eine Hypostase des Sonnengottes (s. II.6.7.2,) in seiner theriomorphen Gestalt als Skarabäus am Morgen aus der Unterwelt an den Himmel empor.

---

[573] Gutbub 1973, 341; LGG VII, 34 [Beleg 113].

[574] Kramer 2010, 29 bringt das  mit dem Determinativ des Wortes *bȝḫw* in Verbindung und übersetzt „eastern horizon".

[575] Nach Backes 2001, 67 Anm. 77, der ohne Bezug zum Separationsmotiv feststellt: „Verführerisch, aber recht zweifelhaft ist die Interpretation des *sšd*-Bandes als Zeichen Schus als Lichtgott".

Die Sonne ist wie der Käfer eine Hypostase des Sonnengott und lässt sich genau wie er an den Himmel bringen. Die erhebende Intention ist deshalb auch ohne den Skarabäus auf W41 und entsprechend auf die anderen drei Vignetten übertragbar. Die Kombination bringt zum Ausdruck, dass Schu einerseits mit seiner Stützung der Nut dem Sonnengotte den Aufstieg an bzw. den Weg über den Himmel ermöglicht, und anderseits selbst die Sonne zum Himmel, d. h. zur Göttin emporhebt.

II.3.7.7 *Perücken*

Bis auf wenige Ausnahmen trägt Schu die dreiteilig glatte oder, deutlich seltener, die gesträhnte Perücke. Seine konstant erhobenen Arme führen dazu, dass von den drei Haarteilen dasjenige auf dem Rücken lediglich in W14, W30, W36 und P3 mit einem (schmalen) Streifen seitlich neben dem Brustkorb angedeutet ist.

In W10 sind die Umrisslinien der Rückensträhne unter dem Arm sichtbar, wurden aber nicht ausgefüllt. Da zusätzlich die vordere Strähne fehlt, wirkt die Anordnung, als sei eine im Nacken abgerundete Beutelperücke[576] vorgestellt. Diese Perücke scheint Schu in W16, W61(?), W107 und W108 tatsächlich zu tragen, denn hier sind die zu einer dreigeteilten Perücke gehörigen Haarteile an der Seite nicht mit Umrisslinien angedeutet.

II.3.8 Bekleidung

Schu trägt bis auf D5, M1, W36 und P4 stets eine Weste. In G2 liegt keine reliefierte obere Saumkante vor, wegen des zu P9 analogen Bildaufbaus[577] steht aber zu vermuten, dass Schu in G2 ebenfalls eine Weste besaß, die dann aufgemalt gewesen sein wird, wovon jedoch nichts mehr erhalten ist. Bis auf wenige Ausnahmen sind die Westen einfarbig und in W44, W51, W65, W75, W77, W91, W108 mit einer Saumkante verziert. In sechs Vignetten sind die Westen vollständig mit einem Muster bedeckt. In W43 und W68 besteht es aus den seit dem Neuen Reich dokumentierten, ovalen Elementen[578], in W19, W23, W64 und W102 aus waagerechten Streifen sowie in P3 aus unterschiedlich großen Punkten.

Die diagonal über den Oberkörper geführte, vorne und hinten in den Schurz eingesteckte Brustschärpe von W25 und W101 gehört zum Ornat des menschlichen Vorlesepriesters, des *ḫrj-ḥbt*, der als Leiter für die korrekte Ausführung von Ritualen verantwortlich ist (vgl. II.2.9/II.5.6). Rituelle Aufgaben sind für Schu im Separationsmotiv lediglich aus dem Tragen der Schärpe, noch

[576] Tietz 1995, 97 (mit Anm. 5) ordnet eine solche Perückenform ihrer Kategorie „schulterlange Haartracht" zu, deren glatte Form „ein charakteristisches Aussehen" besitze, da sie „unten auffallend rund" sei.
[577] Zur Übertragung von Bildmotiven von P9 auf G2 und den für diese Aufgabe erforderlichen Anpassungen s. Lenzo 2018/19.
[578] Nach Bonnet 1917, 51.

dazu nur in zwei Belegen, nicht abzuleiten, gleichwohl er andernorts Opfergaben[579] überbringt. Einzig die überwachenden Funktionen des *ḫrj-ḥbt* könnten, in Anbetracht des Standortes und der Nähe zu den Übergangsorten des Sonnengottes, eine Übernahme des Kleidungsstücks begünstigt haben, sollten aber nicht allein für W25 und W101 von Bedeutung sein.

Schu trägt den plissierten Götterschurz mit glatten Mittelteil, bisweilen mit gemusterter, unterer Saumkante (z. B. W4, W32, W65), selten den Galaschurz. Beide Arten weisen regelmäßig einen Tierschwanz auf. Das Mittelteil besitzt gelegentlich eine waagerechte Faltenlegung (u. a. W17, W28, W31, W68, W106). Der Schurz in W10 sitzt korrekt in der Taille und endet an den Knien, weil die Beine des Schu im Verhältnis zu Oberkörper und Armen aber unproportional lang sind, entsteht der Eindruck eines für Götter untypisch langen Schurzes. Generell handelt es sich bei einem Schurz um ein kurzes Wickelgewand, dessen Ende, wie in W2, W44, W45 und eventuell in W49 zu beobachten ist, unter den Gürtel gesteckt ist. An diesem hängt in W44, W49(?), W75, W98 und W103 ein *Tjt*-Amulett.

In W71 trägt Schu über dem Götterschurz einen Lendenschurz, der in P9 und entsprechend dem oben Gesagten auch in G2 mit einer Weste kombiniert ist. Der vollständige Lendenschurz besteht aus einem Gürtel mit meist drei bis vier parallelen Stoffstreifen und wird für Göttern selten verwendet, vermutlich weil der Träger als rangniedrig einzustufen[580] ist. Andererseits weist BAINES zufolge der Gürtel mit Streifen die größte Nähe zum *ꜥnḫ*-Zeichen auf und wird, wenn das Mittelteil wegfällt, selbst zu einem Symbol, was als mögliche Erklärung für den auf die göttliche Sphäre beschränkten Einsatz gesehen wird.[581] Diese Bedeutungsnähe begünstigte vielleicht den Einsatz des Lendenschurzes bei Schu[582], denn er ist derjenige, der, wie in II.3.1 dargelegt, mit *ꜥnḫ* „Leben" assoziiert wird und als Hauptspender desselben auftritt.

In W100 und W109 ist die Weste mit einer Phallustasche kombiniert, die in P5 ohne Oberbekleidung getragen wird. Die Tasche liegt, wiederum ohne Oberbekleidung, in W59 über dem Götterschurz und in W15, W36 sowie W40 über dem Galaschurz, dagegen in W113 bei vorhandener Weste auf dem Götterschurz. In der Realität wird die Kombination in umgekehrter Reihenfolge getragen, d. h. Phallustasche und Lendenschurz (s. o.) befinden sich unter dem eigentlichen Schurz, sodass jeweils ein kleiner Teil unter dem Schurzsaum hervorschaut. Auf Grund der geringen Figurengröße ist in den fünf Vignetten davon auszugehen, dass dies Vorgehen nicht dazu geführt hätte, dass die beiden Kleidungsstücke zu erkennen gewesen wäre, weshalb die

[579] Für Bespiele s. Willems 1996b, 202 Anm. 36; der Spruch CT I [75] 324–5b, so ders. ebd. (mit Anm. 34), „has caused some troubles, for the implication is that Shu appears in a priestly function here".
[580] Im Sinne von Baines 1975, 14, für ihn ist das Kleidungsstück „almost always worn by relatively low-ranking figures" und obwohl „it does not seem rigidly to define the status of its wearer, it is clear that this status is not high".
[581] Baines 1975, 15.
[582] Nach Baines 1975, 16 mit Anm. 70. 71 (zitiert von Angenot 2015, 106; Takacs 2015, 104).

Kombination getauscht abgebildet ist. In sieben Vignetten hat der Schurz einen längsgestreiften Vorbau, der bei dem Galaschurz in W21, W16, W46, W52, W53 und W54 mehr Volumen aufweist als bei dem Götterschurz in W56. Der Umrandung nach zu urteilen, sollte es in W96 einen ähnlichen Vorbau geben, dessen Ausführung nicht vollendet wurde. Manche dieser Vorbauten zeigen mit den breiten Trennlinien zwischen den senkrechten Streifen Ähnlichkeiten zu einem Lendenschurz. Ein Irrtum des (Kunst-)Handwerkers ist möglich, ein gezieltes Vorgehen aber wahrscheinlicher, bei dem die zwei Kleidungsstücke zu einem vereint wurden. Bemerkenswert ist bei der Kombination des Schurzes mit der Phallustasche bzw. mit dem Vorbau die bis auf W59 und W113 geschlossene Beinstellung des Schu. Phallustasche und Lendenschurz sind jedenfalls eigenständige, archaische Kleidungsstücke (vgl. II.2.9).

Die Kleidung des Schu ist wie die der anderen Götter und männlichen Sakralentitäten unterschiedlich farbig gestaltet und weist dabei keine Besonderheiten auf, bis auf eine Ausnahme: In P2 sind Weste und Schurz bei allen Göttern vollständig in Weiß gehalten. BACKES zufolge besteht ein Zusammenhang zwischen Luft/Licht und weißer Kleidung.[583] Unter Umständen war in P2 zumindest für Schu beabsichtigt, mit der weißen Farbe und zusätzlich zu der Legende seine Funktion als Lichtgott zu unterstreichen.

II.3.9 Manuelle Attribute

Am Arm des Schu hängt zuweilen ein *ꜥnḫ*-Zeichen, Symbol für die Gabe von Luft und Leben. Die konstant der Nut zugewandten Hände verhindern, dass der Gott das *ꜥnḫ* in der traditionellen Weise am runden Ende fasst, um das Leben auf diese Weise zu überreichen. Als Adressat der Luftspende kommt vorrangig die Göttin in Betracht, denn das *ꜥnḫ*-Zeichen ist in der Nähe zu Mund und Nase (W73, W96, P10), Kinn (W65) oder Hals (W87). Die Position an der Vulva (W66, W87, W96) bzw. in deren Nähe (W65, W73, P10) verdeutlicht zudem, dass die belebende Wirkung in gleichem Umfang oder an diesen Stellen vielleicht sogar vorrangig dem Sonnengott gelten soll, da Mund und Vulva seine Übergangsorte für Untergang und Geburt sind. Das *ꜥnḫ*-Zeichen bringt die Belebung des Sonnengottes durch Schu als den „Sohn des Re“ (s. II.3.1) bildlich in die jeweilige Szene ein und ist als ikonographische Ergänzung zu der an die Ka-Hieroglyphe angelehnten Armhaltung und die damit verbundene Kraftübertragung zu verstehen (s. II.3.2).

In W42 gehören die *ꜥnḫ*-Zeichen an den Handrücken des Schu zu der jeweiligen Legende der Ba-Vögel, die beide als *ꜥnḫ n Wsjr* „Lebender des Osiris“ (s. II.9.2.5) angesprochen sind. Die Nähe der *ꜥnḫ*-Zeichen zu Schu ist kein Zufall, ist mit ihnen doch ein weiteres Mal auf die belebende Kompetenz des Gottes hinzuweisen. Eine ähnliche Wirkung erreichen in W86 die großen *ꜥnḫ*-

[583] Backes 2001, 67.

Zeichen mit den *w3s*-Szeptern am oberen Ende, die zu den Falken gehören (s. II.7.9; II.10.3.2). Die Szepter gelten seit den Pyramidentexten als Himmelsstützen (vgl. II.3.3) und versinnbildlichen von sich aus bereits eine Hilfe für Schu einzuschätzen.

In einigen wenigen Vignetten hängt an Händen und/oder Armen des Schu ein *ḏd*-Pfeiler an einem Griff, der kein ursprünglicher Bestandteil des Zeichens ist. Dafür besitzt er, wie in II.3.3 erörtert, solche Ähnlichkeiten zum *ꜥnḫ*-Zeichen, dass von einer absichtlichen Anordnung zu sprechen ist. Die *ḏd*-Pfeiler verstärken mit der ihnen selbst zugrundeliegenden Intention „Dauer; Beständigkeit" die stützende Qualitäten des Schu und tragen auf ihre Art zum Erhalt der Separation und damit zum regelhaften Verlauf des solaren Zyklus bei.

II.3.10 Weitere Schmuckelemente

Schu besitzt überwiegend einen Halskragen aus verschiedenfarbigen und unterschiedlich breiten Streifen, einige sind relativ ausladend gestaltet. Manche sind bei einheitlicher Innenzeichnung von einer annähernd runden Form, sie sind monochrom hell(-gelb) (z. B. W58[584]) gefärbt und lassen direkt den Eindruck einer Sonnenscheibe entstehen. Oder sie weisen eine grüne Farbe (u. a. W52, W78) auf, die ebenfalls zu einer Sonne passt, denn bei einer Position knapp über dem Horizont, kurz vor ihrem vollständigen Verschwinden, ist gelegentlich ein grünlicher Schimmer[585] auf ihrer Oberfläche zu beobachten. Die ovoide Randzeichnung des Kragens in W5 ist bei verschiedenen Sonnenscheiben wiederzufinden, die anderen Entitäten als Kopfschmuck dienen oder an den Vorderbeinen eines Chepri-Skarabäus in einer der Sonnenbarken erscheinen (s. II.6.7.2). Das Muster ist die stilisierte Wiedergabe des Körpers eines Uräus, der in vollständiger Form die Sonne auf dem Kopf des Falken in W43 umringelt und an der Sonne an den Vorderbeinen des Skarabäus in W21 herabhängt. Der optischen Analogie von Kragen und Sonne liegt eine Absicht zugrunde. Einerseits lässt sich auf diesem Wege Schus Charakteristik als Lichtgott widerspiegeln und andererseits an CT VI [723] 353h erinnern, in dem es heißt, die Sonne steige auf der Luft zum Himmel empor.

Anstelle eines runden Kragens sind in W59 auf Oberkörper und Schultern des Schu Pronotum (griech. νῶτον „Rücken") und Elytren (griech. ἔλγτρον „Hülle"; Bezeichnung der Deckflügel bei Insekten) des Skarabäus[586] abgebildet. Für diese Kombination käme das Schlussbild des *Amduat* als ein mögliches Vorbild in Frage, in dem Schu am Ende der unterweltlichen Fahrt den Sonnengott

[584] Für van Walsem 1997, 266 „Shu's torso actually consits of a sundisk"; ähnlich LGG VII, 34. – Der ovoide Halskragen in W71 besteht aus wechselweise angeordneten, gelben und grünen Einzelbändern, für Sousa 2017, 77 ist er dagegen „depicted as a full disk with concentric circles", und er vergleicht ihn, ebd. Anm. 73, mit W58, wo der Kragen tatsächlich annähernd rund und von monochrom rot ist, aber lediglich einen einzelnen, etwas breiteren, gelben Außenkreis als Anschluss aufweist, denn die rötlichen Linien sind die Reste der Vorzeichnungslinien.
[585] Dazu Brunner-Traut 1979, 56. 59 und *passim*; Spalinger 2008, 242 (mit Anm. 23).
[586] LGG VII, 34, „Ikonographie A.2, d)" sieht in „[Beleg 70]" den vollständigen Skarabäus „anstelle der Brust".

in seiner Gestalt als Skarabäus über den Horizont hinaus an den morgendlichen Himmel des Diesseits erhebt.

Die Reifen an Handgelenken und/oder Oberarmen, die in P3 lediglich auf dem hinteren Arm ausgeführt sind, bestehen wie die Halskragen aus verschiedenfarbigen, unterschiedlich breiten Streifen. In W71 und W78 trägt Schu, gleich Geb (II.2.11) und Thot (II.5.7), Schmuckreifen an den Fußgelenken.[587]

In einigen Vignetten ist auf der Wange des Schu, gleichzeitig mit einem Götterbart, ein unterschiedlich breiter, dunkler Streifen erkennbar, der an oder dicht unter dem Ohrläppchen ansetzt und zum Kinn hin schmaler wird.[588] Dieser ist ebenfalls bei Geb zu sehen (vgl. II.2.11). Der Streifen bildet die in der Realität genutzte Fixierung des Götterbartes nach, die seit dem Alten Reich in Grabreliefs bei nicht-königlichen Personen und einigen Statuen dargestellt ist.

II.3.11 Kapitel-Zusammenfassung

Auf die Charakteristik des Schu als Licht- und Luftgott wird in den Legenden so selten eingegangen wie auf seine Stützkompetenz. Letzteres bringt seine Armhaltung deutlich genug zum Ausdruck. Beinahe in allen Vignetten ist Schu durch die Nennung seines Namens, die Feder und/oder die Tuchschlaufe identifiziert.

Schu steht überwiegend in Schrittstellung und meist vor Geb. Seine Armhaltung ähnelt der  -Hieroglyphe und ist Ausdruck für die Übertragung der Ka-Kraft auf den Sonnengott. Gleiches gilt für Schus Stellvertreter, denen er mittels einer Legende oder beiderseits neben Nut stehenden Figuren zugesellt ist. Die seltenen Berührungen an Hals/Brust und Unterbauch/Vulva der Göttin sind keine sexuelle Konnotation, sondern die direkte Kraftübergabe an den Übergangsorten des Sonnengottes.

Die Stütztätigkeit ist primär die Aufgabe des Schu, für die ihm regelmäßig Helfer an die Seite gestellt sind. Direkte Hilfe bietet Chnum an, der den Gott regelmäßig mit den Fingern an den Armen berühren, deutlich seltener die Ba-Vögel. Einen indirekten Einfluss auf die Stützung nehmen gegabelte Stützen und *ḏd*-Pfeiler. Eine fehlende Schu-Figur steht nicht im Widerspruch zu der Hypothese, dass er über die Stützung der Nut den zyklischen Sonnenweg absichert und garantiert. Die konstant zwischen Himmel und Erde vorhandene Luft lässt den sie verkörpernde Gott anwesend sein, sodass seine Figur entsprechend entbehrlich ist.

Der Kopfschmuck besteht vorwiegend aus Feder und Jahresrispe, mehrheitlich auf der Tuchschlaufe oder in diese eingesteckt. Letztere ist ein Attribut und erlaubt auch ohne Namen eine Gott als „Schu“ zu identifizieren, der als stützendes Individuum unterhalb der Nut steht und einen

[587] Fußschmuck ist für Götter nach Staehelin 1966, 143 selten belegt; vgl. Vogelsang-Eastwood 1995, 123.
[588] Gemeint sind W15, W20, W33, W52, W65, W77, W85, W99, W101.

Widder- bzw. Paviankopf besitzt oder das 𓋴- bzw. 𓊃-Zeichen auf dem Kopf trägt. Regelmäßig ist das *sšd*-Band eingesetzt, selten eine Weiße Krone und eine Sonnenscheibe.

Neben der stützenden Aufgabe übt Schu als Licht- und Luftgott die wichtige Funktion der Gabe von Leben aus. Das wird über seine Anwesenheit deutlich, denn ein *ꜥnḫ*-Zeichen hängt selten an der Hand oder dem Arm des Gottes. Die generell der Nut zugewandten Handflächen erlauben keine weiteren manuellen Attribute.

An Kleidung trägt Schu, außer der für Götter traditionellen Bekleidung Weste und Schurz, noch Phallustasche und Lendenschurz, beides allein oder über einem Schurz. In diesen Vignetten steht Schu stets vor Geb und fast immer in geschlossener Beinstellung. Aus der selten von Schu getragenen Brustschärpe ergibt sich nicht nur für die betreffenden Separationsszenen, sondern generell keine rituelle Funktion für den Gott.

Einige Halskragen zeigen mit der runden Form und gelber, rötlicher oder grünlicher Färbung Ähnlichkeiten zu einer Sonnenscheibe. Einerseits ist darin Schus Charakteristik als Lichtgott wiederzuerkennen und andererseits eine Anspielung auf die von Schu vorgenommene Erhebung von Sonne bzw. Sonnengott. Zudem bietet sich damit eine Erklärung für die zwei Körperteile des Skarabäus – Pronotum und Elytren – auf der Brust des Schu. Der ansonsten von diesem Gott getragene Schmuck besteht aus Reifen an Handgelenken und Oberarmen, die mit ihren Streifen dieselbe Farbgebung und Größe wie bei allen Gottheiten aufweisen.

II.4 Chnum

Der Gott Chnum[589] wird in Pyramiden- und Sargtexten vorwiegend mit schöpferischen Aspekten, weniger mit Versorgung und Schutz in Verbindung gebracht, wobei die entstandenen Objekte hauptsächlich von anderen Göttern offeriert[590] werden. Im folgenden Kapitel ist zu untersuchen, ob diese Funktionen mit Blick auf den jeweiligen Standort und die zu zweit agierenden Chnum-Figuren von Bedeutung sind. Dafür werden zu Beginn die Legenden analysiert. Dann folgt die Betrachtung von Ikonographie und Habitus. Im Weiteren wird auf Kopfschmuck, Bekleidung und manuelle Attribute eingegangen. Abschließend werden weitere Schmuckelemente und mögliche Opfergaben untersucht.

II.4.1 Struktur und Bedeutung der Legenden

Die Legenden des Chnum (IV.5.1) stehen bei zwei Götterfiguren für beide über dem Gehörn, alternativ und deutlich seltener unter den Armen vor ihrem Oberkörper. Sie sind entweder für beide nachzuweisen oder fehlen bei beiden. Für W67 ist, weil eine Zerstörung im Bereich des Gehörns vorliegt, zumindest festzustellen, dass unter den Armen beider Chnum-Figuren keine Legende eingefügt ist.

Der Gottesname ist in den Varianten[591]  (),  () oder geschrieben, regelmäßig mit Epitheta, die ihrerseits allein gesetzt sind. Als Determinativ tritt bisweilen oder auf, sowohl mit als auch ohne *w3s*-Szepter auf den Knien auf. Das -Gefäß (Gardiner W9) im Namen steht meist an erster Position und ist regelmäßig spiegelbildlich ausgeführt, wenn beide Figuren namentlich angesprochen sind (z. B. W4, W93). Alle weiteren Hieroglyphen werden, je nach verbleibendem Platz, an unterschiedlichen Stellen eingesetzt. Bei gleichem Inhalt sind Epitheta gelegentlich vollständig gespiegelt sein (z. B. W49, W99).

Chnum ist „befindlich in" bzw. „Herr von" Duat, Himmel oder Westen. Regelmäßig wird er zusätzlich oder stattdessen als „Ba" von einem der drei Bereiche bezeichnet. Duat und Westen kommen in Legenden bei einem Standort sowohl an Nuts Armen als auch an ihren Beinen vor. Wie in II.1.1 dargelegt, besitzt die Duat ein Verbindung zum östlichen und zum westlichen Horizont und steht gleichermaßen mit dem Himmel als solches, d. h. mit Nut in Beziehung. Dementsprechend kann in W31 ein Ostzeichen in einer  -Hieroglyphe untergebracht sein und im Rücken eines Chnum stehen, der als „Der in der Duat" an den Beinen der Nut kniet.

---

589 Die Etymologie des Namens ist bislang nicht abschließend geklärt; vgl. Badawi 1937, 12–15; Hornung 2011, 66.
590 Z. B. Pyr. §1227–8 oder Pyr. §1769. Zu Chnum in den Pyramidentexten s. Abou-Ghazi 1992. In den Sargtexten sei die Rolle des Chnum, so Altenmüller 1975, 171, „höchst undurchsichtig und weicht von dem ab, was aus anderen Texten von diesem Gott bekannt ist".
591 Zu den Varianten der Namensschreibung s. Badawi 1937, 5–10. – Maravelia 2003, 3 ist in Bezug auf P2 der Ansicht, nicht Chnum, sondern „ram-headed genius are helping Shu".

Manche Legende spricht nicht Chnum als einzelnen Gott an, sondern mit der Neunheit eine Gruppe von Göttern. In W44 ist beim linken Chnum die „Kleine Neunheit beim Erheben des Gottes“ und beim rechten Chnum die „Große Neunheit“ bei derselben Tätigkeit, hier mit dem „oberen Himmel“ als Ziel. Als Bezugspunkt für die Erhebung ist die Sonnenbarke auf dem Kopf des Schu anzunehmen, in deren Mitte der Skarabäus zu sehen ist, die theriomorphe Gestalt des Chepri als morgendliche Hypostase des Sonnengottes (s. II.6.7.2). Beide Legenden sprechen direkt eine Unterstützung für Schu als Träger der Barke aus, da er es ist, der das Schiff zu Nut, d. h. an den „oberen Himmel“ erhebt. In G2 und P9 bringt jeweils der erste Chnum im mittleren Register, an den Beinen der Göttin, „Lobpreis durch die Neunheit“ dar. Auf der gleichen Seite spendet Chnum in P2 im linken oberen Register, passend zur Handhaltung, „Lobpreis“. Dieser könnt der „Neunheit beim Erhellen des Landes“ gelten, in den Separationsszenen richtet sich aber in keiner Legende ein „Jubel“ oder „Lobpreis“ an eine nicht dargestellte Gottheit. Deshalb wird, in Anlehnung an G2 und P9, davon ausgegangen wird, dass von einem „Lobpreis <durch> die Neunheit“ die Rede ist. Die Tätigkeit der Göttergruppe bildet eine Form von Unterstützung und wirkt sich, weil die Beine der Nut für beide Zeitbereiche des Sonnenzyklus stehen, auf den morgendlichen Aufgang von Sonne bzw. Sonnengott als Beginn der Tagesfahrt und auf den Aufgang am Abend als Startpunkt für die Fahrt im nächtlich-jenseitigen Raum aus (vgl. II.1.8). Die Sterne auf dem Körper der Nut generieren für P2 keine unterweltliche Szenerie, denn Schu als der Träger des diesseitigen Himmels steht in der Vignette unter der Himmelsgöttin und seine Legende assoziiert ihn passenderweise als „das Licht, das erhebt“ (vgl. II.3.1). Die Chnum-Figur ist in jeder der vorgenannten Vignetten als Stellvertreter für eine nicht darstellbare, größere Göttergruppe zu werten, in die der Gott mutmaßlich zu integrieren ist, sodass seine schöpferische Charakteristik aufgrund der Position wirksam wird. Mit „Neunheit“ ist ein Kollektiv gemeint, das nicht dezidiert in jedem Fall aus neun Gottheiten[592] besteht, sondern je nach Kultort in Anzahl und Struktur seiner Mitglieder variiert, nicht jedoch bei den ihnen zugewiesenen Funktionen.[593]

In W23 ist der Chnum an den Beinen der Nut und in W64 derjenige an den Armen der Göttin als „Herr von Esna“ adressiert. Das Determinativ besitzt in der ersten Vignette eine monochrome Innenzeichnung, die mehr an eine Sonnenscheibe  als an den zu erwartenden Klassifikator (Gardiner O49) für „Stadt“ denken lässt. Esna ist der in den Separationsszenen einzige, konkret erwähnte Kultort und einer der beiden Hauptkultorte[594] des Chnum, an dem ihm tragend-stützende

[592] In anderem Kontext äußert Baines 1985, 32 zu einem Thron aus der Zeit Sesostris I., „*psḏt* is a singular collective“ und könne deshalb durch eine einzelne (Götter-)Figur vertreten werden. In der „Neunheit“ sieht Allen 1988, 8 „the gods in general, without specific number“ und Köthen-Welpot 2003, 99 eine „Beschreibung der Natur des göttlichen Kollektivs“.

[593] Barta 1973, 41.56ff. – Z. B. beschreiben Pyr. §177 und §178 die Wiederherstellung des Osiris als gleichwertige Aufgabe für beide Neunheiten.

[594] Siehe dazu Kurth 2016, 270 (mit älterer Literatur in Anm. 2522).

Qualitäten in Bezug auf den Himmel zugesprochen sind, denn er ist an die Funktionen des Schu angeglichen[595] und als Erzeuger von Himmelsträgern[596] ausgelegt. In den Vignetten steht Chnum wie in allen Separationsszenen neben Schu und berührt dessen Arm, sodass er wie sonst auch an dieser Stelle als Helfer ohne eigene Stützfunktion agiert (s. II.4.2).

Als Spender von Gaben tritt Chnum selten auf, ähnlich wie in den eingangs erwähnten, älteren Texten. In W5 wird vom Chnum an den Armen der Nut Speise und von dem Chnum auf der anderen Seite die Gabe von Rechtfertigung erhofft. In W6 spendet der Chnum an Nuts Beinen „Nahrung", als deren „Herr" er in W23, an ihren Armen, bezeichnet wird.

II.4.2 Ikonographie, Habitus und Standort

Chnum trägt den Widderkopf mit dem waagerechten Gehörn der Rasse *Ovis longipes palaeoaegyptiacus*, die bis zum Mittleren Reich in Ägypten nachzuweisen[597] ist. Die natürliche Spiralform der Hörner wird in den Vignetten über eine Wellenform und/oder Partitionierung wiedergegeben.

Die Chnum-Götter beiderseits des Schu wenden ihm die Handflächen zu, mit Ausnahme von D3, hier nehmen sie eine preisend-schützende Handhaltung ein. Der Oberkörper ist traditionell frontal ausgeführt mit entsprechend zwei Armen, in neun Bildern[598] liegt bei einer Profilansicht nur ein Arm vor. Chnum hat regelmäßig Kontakt zu den Armen des Schu, und zwar stets mit den Fingerspitzen, nicht mit den Handflächen. Die Hand- und Armhaltung versinnbildlicht die Funktion des Chnum, Schu dabei zu unterstützen, Nut als Verkörperung des Himmels erhoben zu halten.[599] Falls die Idee einer eigenständigen Stützfunktion bestand, ist sie ikonographisch nicht umgesetzt, denn die nach oben dem Schu zugewandten Handflächen sprechen gegen eine eigenständige, stützende Funktion. Zudem ist weder in den Legenden ein Stützen oder Tragen wenigstens angedeutet noch lässt sich über die Erwähnung von Esna in W23 und W64 (s. II.4.1) ein Bezug zu einer der Tätigkeiten herstellen. Vor allem ist in den Bildtypen OS.2/MS.2 und OS.4/MS.4, ohne eine Schu-Figur oder eine andere stützende Gottheit, auch keine Chnum-Figur unter Nut oder neben der Göttin gegenwärtig.

In sieben Vignetten ist Chnum in unterschiedlicher Körperhaltung und auf verschiedenen Basen neben Nut dargestellt. Er erheb die Hände grundsätzlich in preisend-schützender Haltung.

---

595 Kurth 1975, 83 (mit älterer Literatur in Anm. 12) stellt fest, Chnum habe als „Himmelsträger in Esna sehr große Bedeutung".

596 Vgl. Badawi 1937, 38, Zeile 10.

597 Nach Goebs 2015, 170, die ebd., 151 hinsichtlich der über die gesamte ägyptische Epoche hinweg verwendeten waagerechten Hörner äußert, „that symbolic reasons – beyond the often-cited Egyptian reluctance to discard the old in favour of the new – may lie at the basis of this practice". Graves-Brown 2013, 13 äußert in ihrer Untersuchung von W101, die Widdergötter seien in „the Theban area […] particularly associated with the nocturnal aspects of Amun […] though Amun usually had round horns".

598 Gemeint sind W4, W11, W13, W19, W23, W64, W75, W78, W102 (beim linken Chnum).

599 In der Armhaltung sieht Kurth 1975, 99 (mit Anm. 7) „sicher ein Anheben und kein Anbeten". Graves-Brown 2013, 13 ist entgegen der Stellung neben Schu der Ansicht, dass die „ram-headed gods help Geb".

In W73 stehen die beiden Götterfiguren, ohne Legende, auf der Grundlinie mit einem schmalen Opfertisch vor sich. Jeweils auf einer separaten Linie über der eigentlichen Bodenlinie kniet in W83 an den Armen der Nut der „Ba, der im Himmel ist" und auf der anderen Seite der „Ba, der in der Duat ist". Dass bei beiden Figuren der hintere Fuß fehlt, wird ein Irrtum des (Kunst-)Handwerkers sein. In W110 kniet der „Ba, der in der Duat ist" im linken oberen Register auf einer Binsenmatte, die als Registertrennung dient. In den Vignetten besteht eine Distanz zu den Armen und Beinen der Nut, Berührungen bleiben dementsprechend aus. Die Armhaltung der Götterfiguren erinnert an die Illustrationen zum *Buch von der Himmelskuh* – Chnum wird hier als „Ba des Schu" definiert (Vers 278) –, in denen die Heh-Götter in annähernd gleicher Haltung an den Beinen der Himmelskuh stehen, diese allerdings mit den Handflächen berühren. Von einer ähnlicher Intention ausgehend, nimmt in W73, W83 und W110, alle Bildtypus OS.1, die assistierende Funktion der Chnum-Götter indirekt Einfluss auf Arme und Beine der Nut. In den verbleibenden vier Vignetten ist Chnum sowohl am Bildrand als auch neben Schu präsent. In W31 kniet er im linken oberen Register, an den Armen der Nut, als „Der im Westen" und gegenüber als „Der in der Duat und im Himmel" und er thront ein weiteres Mal als „Herrscher des Westens" (vgl. II.10.1.4) im rechten unteren Register. In P2 kniet Chnum im rechten oberen Register, an den Beinen der Nut, und spendet, wie in II.4.1 erläutert, stellvertretend für die Neunheit „Lobpreis". Auf der gleichen Seite sind in P9 insgesamt fünf Chnum-Götter präsent: im oberen Register kniet „Der Ba, der den Zusammengefügten umfängt" am Anfang, hinter ihm „Der Ba, der die Bau ergreift" und dann „Der zum Ba Gehörende", im mittleren Register steht der Spender von „Lobpreis durch die Neunheit" am Anfang, gefolgt von dem „Ba des Chepri". Für G2 ist in Anbetracht der Zerstörung im oberen Bereich nur festzustellen, dass die sakralen Individuen ihre Arme erhoben halten, da sie andernfalls parallel zum Schurz hängen und Hände erkennbar sein müssten. Der ansonsten analoge Bildaufbau von G2 und P9[600] legt die Vermutung nahe, dass im oberen Register von G2 ebenfalls drei Chnum-Götter stehen.

Der ungegliederte Körperbau und die Standarte als Basis in D5 weichen von der ansonsten verwendeten Form der Chnum-Figuren neben Schu ab. Ob die Gestaltung von der eingangs des Kapitels beschriebenen Schöpferkraft des Chnum beeinflusst worden sein könnte, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Seit frühester Zeit ist Chnum derjenige, der auf handwerklichem Weg, mit der Töpferscheibe die Schöpfung gestaltet[601] und die Gestalt jeden Kindes formt, sodass er zu einem Geburtshelfer[602] wird. Die Charakterisierungen kämen der Geburt des Sonnengottes durch Nut als

[600] Zur Übertragung verschiedener Motive aus dem Papyrus EA 10554 (i e. P9) in das Grab des Scheschonk (i. e. G2) und den dabei erfolgten Anpassungen s. Lenzo 2018/19.
[601] Nach Löffler 2019, 75.
[602] Begelsbacher-Fischer 1981, 47 sieht Chnum „als Schöpfer der Menschen und Geburtshelfer der Frauen", Löffler 2019, 76 als den, der seit den frühesten Textquellen „an der Töpferscheibe die Menschen und den König formt".

einem elementaren Bestandteil des zyklischen Sonnenlaufs zugute.[603] Da D5 in die 25. Dynastie datiert ist, bildet die ungegliederte Körperform vielleicht eine zur 21. und 22. Dynastie veränderte theologische Intention in der Gesamtkonzeption des Separationsmotivs ab oder sie ist als eine Erweiterung der Grundidee des zyklischen Sonnenlaufs auszudeuten. Für eine weitergehende Untersuchung reicht die einzelne Separationsszene nicht aus. Doch auch ohne die Inspiration eines zusätzlichen, schöpferischen Aspekt passt D5 als besondere Ausführung zu den Variationen der 21. und 22. Dynastie.

Als ikonographische Besonderheit scheinen in W20 und W94 bei beiden Chnumen sowie in W49 beim linken Chnum auf der Nase Vibrissen, sogenannte Tasthaare, zu sitzen. Sie dienen der Wahrnehmung taktiler Reize und der Raumerfassung und sind bei den meisten Säugetieren in unterschiedlicher Ausprägung vorhanden. Vibrissen sitzen *in natura* seitlich an der Schnauzenspitze, dicht an Nase und Mund. Für den ägyptischen Kanon wären sie nicht anders als in den Vignetten abzubilden gewesen. Sollten keine Vibrissen vorgestellt sein, ist in Anbetracht der wenigen Bilder und ohne Vergleichsmöglichkeiten keine wissenschaftlich tragfähige Aussage zu Funktion und Bedeutung dieser senkrecht auf der Schnauze stehenden Bestandteile möglich.

II.4.3 Kopfschmuck und Perücken

Chnum trägt meist eine glatte Perücke, die gesträhnte Form ist ebenso vorhanden, bleibt aber die Ausnahme. Beides wird als dreiteilige Variante vorzustellen sein, obgleich in manchen Bildern eine Partie nicht zu beobachten ist (z. B. D3, W31, W107, P2 beim rechten Chnum). Bei einem einzelnen Haarteil auf dem Rücken ist von einer einteiligen Perücke auszugehen (u. a. W4, W11, W23, W75, W81). Mitunter ist eines der Haarteile unten eingerollt: dasjenige auf dem Rücken in W4, W19, W23 und W64, das seitliche in W67.

Der begrenzte Raum über dem Kopf eines Chnum und sein ausladend waagerechtes Gehörn führen dazu, dass regelmäßig nur ein einzelner Uräus als Kopfschmuck einsetzbar ist. In W107 blicken von den drei Uräen zwei auf Schu und der dritte in die entgegengesetzte Richtung. Die Doppelfederkronen mit Sonnenscheibe in W10 (identischer Aufbau, mit Uräen) und in W33 (differierende Struktur, ohne Uräus) sind an den Raum angepasst und fallen daher in Relation zu den Chnum-Figuren klein aus. Der größere Freiraum in W73 über den seitlich der Nut stehenden Chnumen erlaubt eine proportionale Kronengröße, ein Uräus ist nicht zu sehen. Letzteres auch in W107 bei dem Chnum innen an den Beinen, dessen Krone, weil der direkte Bereich über seinem Kopf nicht ausreicht, hinter dem Arm des Schu weitergeführt ist. In D5 weisen die Sonnenscheiben eine auf die Figur abgestimmte Größe auf.

[603] Im Tempel von Esna ist Leitz 2019, *passim*, zufolge Chnum als Hauptgott dieses Kultortes im Prinzip an allem beteiligt, das mit Zeugung und pränataler Entwicklung zu tun hat.

II.4.4 Bekleidung

Chnum trägt meist eine einfarbig glatte Weste. In W83 und W99 ist ein mehrreihiges ovales Muster, in W19, W23, W64 und W102 ein waagerechtes Streifenmuster zu erkennen. Ein gemusterter oberer Saum bei einer ansonsten glatten Weste besitzt in W6 der linke Chnum und in W33 beide Figuren. In den linken Registern von P9 und G2 besitzt keine der Götterfiguren eine Weste[604], obgleich für die zweite Vignette die Möglichkeit bestände, dass die Westen aufgemalt waren und von der Farbe heute nichts mehr erhalten ist.

Chnum trägt meist den plissierten Götterschurz mit glattem Mittelteil, oft mit Tierschwanz, gelegentlich mit gemusterter Saumkante (u. a. W6, W23, W103). Der glatte Schurz in D3, W33 und P2 wird einen Galaschurz meinen. In G2 sind keine Falten zu erkennen, in Anbetracht der Analogie zu P9, wo alle Götter mit einem Götterschurz bekleidet sind, wird für G2 davon ausgegangen, dass sie aufgemalt waren. In W102 trägt der linke Chnum zusätzlich zum Schurz eine Phallustasche, eine Kombination, die am häufigsten bei Geb (s. II.2.9) und selten bei Schu (s. II.3.8) zu sehen ist. Jeder Schurz ist ein Wickelgewandt, wie an dem unter den Gürtel gesteckten Stoffende in W31 bei den knienden Chnumen, in W102 beim rechten Chnum und in P9 bei allen Chnum-Figuren zu erkennen ist. Am Gürtel des in W103 links neben Schu stehenden Chnum wird, wie bei den anderen Götter in der Szene, ein unzureichend ausgeführtes *Tjt*-Amulett hängen.

II.4.5 Manuelle Attribute

Bei den Chnumen, die neben Schu stehen, hängt gelegentlich ein sakrales Emblem an der Hand oder dem Arm: ein *ꜥnḫ*-Zeichen in W6 (rechts), W29, W75, W85; ein *ꜥnḫ* in Kombination mit einem *nb*-Korb in W107 oder mit einem *ḏd*-Pfeiler in W32 und W48 oder mit einem *wꜣs*-Szepter in W33. Im Falle einer ikonischen Auslegung werden aus den Symbolen lesbare Zeichen und lassen die Aussagen entstehen, dass Chnum „(alles) Leben", „Leben und Dauer" oder „Leben und Stärke" geben möge. In W19, W23 und W64 hängt ein *Tjt*-Amulett an der Hand des jeweils innen an Nuts Armen stehenden Chnum. Die doch relativ geringe Distanz zwischen Amulett und Hals der Göttin ließe sich als Hinweis auf die protektive Funktion des Amulettes ausdeuten, von dem u. a. Tb 156 sagt, es sei als Schutz an den Hals der/des Verstorbenen zu legen. Die Chnum-Götter, die seitlich der Nut stehen oder knien, besitzen keine manuellen Attribute.

Die mumiengestaltigen Chnum-Götter in D5 halten in der Faust auf den Knien jeweils eine Maat-Feder und ein einfarbiges Tuch. Ein ähnliches, allerdings gestreiftes Stoffstück besitzt Thot, wenn er die Maat-Standarte trägt (s. II.5.6.2).

---

[604] Die Darstellungen von Göttern, die einen Galaschurz ohne eine Weste tragen, begegnen Staehelin 1977, Sp. 718 zufolge im Alten Reich regelmäßig, die Konstellation sei in späterer Zeit allerdings kaum noch in den Abbildungen verwendet worden.

Bei dem Objekt, das der rechte Chnum in W107 am Arm trägt, lassen die senkrechten Striche am unteren Ende die Wurzelfäden eines Zwiebelkranz vermuten. Oberhalb der Striche ist jedoch nichts zu erkennen, das den an dieser Stelle zu erwartenden Zwiebeln ähnelte, und die waagrechten Linien, die eine Bindung anzeigen sollten, wären atypisch ausgeführt (vgl. II.11.1.11). Das Objekt bei dem gegenüber stehenden Chnum ist eventuell ein *ḏd*-Pfeiler, dessen Ausführung von der Pfeilerform in anderen Separationsszenen deutlich abweicht (z. B. W32 und W48 bei Chnum, W25 bei Isis, W59 und W100 bei Schu).

II.4.6 Weitere Schmuckelemente

Chnum ist in den meisten Vignetten mit einem Halskragen ausgestattet, der aus mehreren Streifen unterschiedlicher Breite und Farbe besteht, die die bei den realen Kragen verwendeten Materialien anzeigen. Das Gleiche ist, bis auf P9, bei den regelmäßig zu dritt angeordneten Schmuckreifen an Oberarmen und Handgelenken der Fall. Ob in G2 Schmuck getragen wurde, ist nicht zu bestimmen, reliefierte Einkerbungen an Handgelenken, Oberarmen oder im Bereich des Halses sind jedenfalls nicht erkennbar, sollte er aufgemalten gewesen sein, sind davon, soweit dies auf der verfügbaren Fotografie zu verifizieren ist, keine Farbspuren mehr erhalten.

II.4.7 Opfergaben

Manchmal findet sich unterhalb der Arme eines Chnum, selten von beiden, eine kurze Binsenmatte mit runden Broten neben einem Gefäß (s. II.11.4.6). In W31 ist bei den Chnumen in den oberen Registern je ein Zwiebelkranz vor dem angewinkelten Knie sowie vor dem thronenden Gott im unteren Register ein Opfertisch abgebildet. Letzterer steht auch bei den Chnumen in W73.

In W33 trägt jeder Chnum eine Stoffbahn in den Händen, deren Faltung der Tuchschlaufe ähnelt, die Schu regelmäßig als Kopfschmuck trägt (vgl. II.3.7.4). Adressat der Präsentation wird, der Ausrichtung nach zu urteilen, Schu sein. Ein Stoffopfer ist ungewöhnlich für Götter, da es durch den König oder, deutlich seltener, durch eine nicht-königliche Person übergeben wird. Die Ähnlichkeit zur Tuchschlaufe des Schu (II.3.7.4) ist vielleicht als Hinweis auf eine Verstärkung der helfenden Charakteristik des Chnum auszulegen.

II.4.8 Kapitel-Zusammenfassung

Legenden sind für Chnum unregelmäßig angesetzt und dann immer für beide Götter-Figuren. Chnums Charakterisierungen weichen in den Separationsszenen von denen in Pyramiden- und Sargtexten ab, und so spielt auch seine schöpferische Qualität keine Rolle, allenfalls könnte sie in der ungegliederten Körperform von D5 angedeutet sein. Selten wird von Chnum Versorgung bzw. Rechtfertigung zugesagt, das wiederum passt zu der Situation in den Texten.

Chnum steht zu beiden Seiten des Schu und meist hinter Geb oder, deutlich seltener, (zusätzlich) neben Nut. Neben Schu erheben die Chnum-Götter die Handflächen zu diesem Gott und berühren seine Arme regelmäßig mit den Fingerspitzen, nicht mit der Handfläche. Die Haltung reflektiert die Funktion des Chnum, als Assistent beim Erhalt der Trennung zu fungieren. Diese Hilfeleistung wird in keiner Legende erwähnt, Arm- und Handhaltung kennzeichnen diese Funktion also in ausreichendem Umfang.

Gelegentlich stehen oder knien zusätzlich zu den Chnumen neben Schu zwei Figuren an den Bildrändern und mit Distanz zu Nut. Sie besitzen selten Legenden, von denen keine den Namen des Gottes enthält. Zudem erheben sie ihre Hände in preisend-schützender Haltung. Eine indirekt helfende Funktion wird in den Vignetten intendiert sein, in denen Chnum in der gleiche Haltung und ebenfalls ohne Berührungen außen an Armen und Beinen der Himmelsgöttin steht.

Als manuelles Attribut wird von Chnum, wie von allen Gottheiten, ein *ꜥnḫ*-Zeichen getragen. Dagegen ist er der Einzige, der in mehreren Vignetten ein *Tjt*-Amulett in den Händen hält.

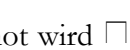
Chnum trägt in stehender und kniender Haltung in fast jeder Szene eine Weste und stets einen Schurz. Hals- und Armschmuck kommen regelmäßig in unterschiedlicher Ausführung vor.

Der Kopfschmuck besteht in den meisten Vignetten aus einem Uräus, manchmal aus einer Doppelfederkronen. Deren seltene Verwendung und ihr meist geringes Format wird vor allem von dem begrenzten, freien Raum über den Figuren bestimmt, denn das waagerechte Widdergehörn ist oft ausladend gestaltet.

II.5 Thot

Der Gott Thot[605] hilft seit den Pyramidentexten bei der Überquerung des Himmels[606], er ist zudem Rechtsbeistand[607], bietet Versorgung[608] an und fungiert als Mondgott[609]. Im folgenden Kapitel wird ermittelt, ob von diesem Spektrum etwas im Kontext des Separationsmotivs zu erkennen ist und falls ja, mit welchen Methoden und in welchem Umfang dies geschieht. Dafür bildet die Analyse der Legenden und Thot-Texte den Anfang. Dann folgen die Untersuchungen von Ikonographie, Habitus und Standort. Weiterhin werden Kopfschmuck und manuelle Attribute näher betrachtet. Abschließend wird auf Kleidung und weitere Schmuckelemente eingegangen.

II.5.1 Struktur und Bedeutung von Legenden und Texten

Der Name des Thot wird  , oder geschrieben, in W11 . Er steht allein oder mit Epitheta im Regelfall an erster Stelle. In W12 ist oberhalb der Thot-Figur *ḏd mdw jn* („Worte zu sprechen durch“) mit weiteren Epitheta zu lesen. Diese Einleitungsformel ist allen Thot-Texten enthalten (s. u.). Sie wirkt in W12 wie eine eigenständige, wenn auch unvollständige Legende, ist jedoch der Beginn eines Thot-Textes, der in der Kolumne rechts von der Gottesfigur und der Szene fortgesetzt wird.

In einigen Legenden und allen Thot-Texten wird Thot als „Herr der Gottesworte“ bezeichnet. Dieses Epitheton beschreibt ihn seit den Pyramidentexten als Urheber der Hieroglyphen und der schriftlichen Fixierung heiliger Worte.[610] Mit diesen Funktionen verfügt Thot über umfassendes Wissen, das ihn für das Separationsmotiv in die Lage versetzt, den Übergang des Sonnengottes von der Tages- zur Nachtfahrt und den Wechsel in umgekehrter Richtung von der Nacht- zur Tagesfahrt[611] zu schützen.

Der Begriff „Maat“ in den Epitheta „Herr der Maat“ und „Schreiber der Maat“, letzteres vorrangig ein Teil der Thot-Texte, weist den Gott als denjenigen aus, der die (Welt-)Ordnung[612] umsetzt. Bereits seine Gegenwart im Separationsmotiv ermöglicht es, dass die durch die Trennung

---

605 Zur Forschungsgeschichte bezüglich der Etymologie des Gottesnamens s. Stadler 2009, 32ff.
606 Der Verstorbene wünscht z. B. Pyr. §1337, §1429 auf Thots Flügeln über den Himmel transportiert zu werden.
607 U. a. Pyr. §1335; CT I [74] 308; Tb 182/183. – Thot ist für Bleeker 1973,136 „advocat“ des Horus gegen Seth, für Altenmüller 1975, 236 „Anwalt für die Rechte des Osiris“ und für Quack 1996, 323 „Oberrichter im Dienst des Sonnengottes“. Stadler 2009, 305 zufolge bleiben Thots Fähigkeiten als „juristischer Fachmann“ bis in die römische Zeit bestehen.
608 Z. B. Pyr §905; CT IV [277] 18g; VI [544] 139c; Tb 52; Tb 189. Für Altenmüller 1975, 239 ist Thot derjenige, „der die monatlich fälligen Opfer anzeigt“ und „die Rolle eines Opfergottes“ innehat.
609 Für Nachweise s. Altenmüller 1975, 240; Spieß 1991, 56.
610 Nach Bleeker 1973, 141; Stadler 2009, 72 (mit Anm. 63).
611 In Thot sieht Meyer-Dietrich 2006, 56 einen Gott, der „Übergänge zwischen unterschiedlichen ontologischen Bereichen“ bewältigt. Laut Stadler 2009, 305 besteht die Anwesenheit des Thot „an Toren und seine Kompetenz, Tore zu überwinden“ bis in ptolemäisch-römische Zeiten.
612 In den Sargtexten wird, so Altenmüller 1975, 237, „die von Re gegebene Weltordnung ‚Maat’ […] von Thot ausgeführt und erhalten“.

von Himmel und Erde errichtete Grundstruktur für den Lebensraum durch Thot abgesichert wird.[613] Das Epitheton „Herr der Maat" ist vermutlich an Tb 183, 113 orientiert, in dem Thot von sich sagt, dass er das Unrecht verabscheut. Weiterhin ist eine Ableitung aus Tb 183, 118f. vorstellbar, in dem der Gott als Helfer und Beschützer der Schwachen angerufen wird. Thots Anwesenheit zieht eine göttliche Verstärkung für den die Nut tragenden Schu nach sich. Aus Sicht der altägyptischen Theologen ist eine zusätzliche Sicherung des solaren Zyklus erforderlich, was insofern verständlich ist, als sie nicht die moderne, naturwissenschaftliche Gewissheit des „Erscheinens" der Sonne am nächsten Morgen besitzen.[614] Falls die Charakterisierung des Thot als Schicksalsgott[615] Einfluss auf seine Anwesenheit hatte, läge das an dem mit dieser Bestimmung verbundenen Wissen um zukünftige Ereignisse, zu denen der für den nächsten Morgen erhoffte Aufgang der Sonne gezählt werden darf.

Mit einem Thot als „Herr der Rechtfertigung" in W6 wird vermutlich an Sprüche wie Tb 182, 28 bzw. Tb 183, 115 erinnert, die Thot zu einem Herrn über die Gesetze machen. Alternativ ließe sich, ähnlich wie bei einem Thot „befindlich in der Nekropole" (W50) bzw. als „Herr der Westlichen" (W85), von einem Hinweis auf seine Funktionen als Schreiber und Wiegemeister beim Jenseitsgericht ausgehen, die der/dem Verstorbenen den Zugang zum jenseitigen Bereich nach bestandenem Wiegevorgang ermöglichen.

In W61 tritt Thot als „Stellvertreter des Re und der großen Neunheit" auf, eine Aufgabe, die von den Pyramidentexten (u. a. Pyr. §130) über die Sargtexte (z. B. CT VII [1093] 371) bis zum Totenbuch (z. B. Tb 169) tradiert ist.[616] Sie leitet sich von Thots Charakterisierung als Mond bzw. Mondgott[617] ab, als der er während der nächtlichen Abwesenheit des Sonnengottes Licht auf die Erde bringt. Keine dieser Charakteristiken wird in anderen Legende erwähnt oder wenigstens angedeutet und die in eine Mondsichel eingebettete Mondscheibe trägt Thot selten als Kopfschmuck (s. II.5.4). Das ist insofern erstaunlich, als der Mond, unabhängig von der Tageszeit, zum Himmel dazugehört, da er je nach Umlaufzeitpunkt regelmäßig am Tage sichtbar[618] ist. Wahrscheinlich ist die in der Nacht mit der Gegenwart des Mondgottes verknüpfte Abwesenheit des Sonnengottes der Grund dafür, dass die Mondaspekte selten berücksichtigt sind, da das Konzept des Separationsmotivs auf dem vollständigen solaren Zyklus beruht. Die Thot-Figur

[613] Kristensen 1960, 86 weist daraufhin, dass „the productive Word and Writing are not only active in the beginning at Creation but also in the entire world governance".
[614] Thot determiniert, so Bleeker 1973, 148, jeden Tag „the course of the sun so that the sun-boat may safely pursue its way". Für Kurth 2016, 34 ist es Thot, „der die rechtzeitige tägliche Wiederkehr der Sonne garantiert".
[615] Die Auffassung beruht Boylan 1922, 87 zufolge auf einem Thot „as an official of the Ennead, recording the decrees which the gods issued beforhand for the life of each individual". Die Bestimmung des Schicksals des Einzelnen bezieht sich nach Meinung von Kolta 2013, 292 (mit älterer Literatur) nicht auf den Bereich der Götter, sondern auf den der Menschen.
[616] Für Derchain 1962, 37 übernimmt Thot „à la cour du souverain Râ […] la function de vizir".
[617] Zu den Assoziierungen s. Boylan 1922, 62–75; Bleeker 1973, 114–117.
[618] Auf diesen Aspekt weisen ebenfalls Guilhou/Arquier 2007, 893 hin.

besitzt wohl selbst genügend Einfluss, um die sich in ihr verkörpernde, universelle Weisheit eines Mondgottes zum Ausdruck zu bringen.[619] Dieses Wissen beinhaltet eine magisch-heilende Bestimmung und hängt mit dem Wechsel der Mondphasen zusammen, denn das Gestirn gilt als eines der beiden Augen des Sonnengottes. Die Gelehrtheit befähigt Thot dazu, die als Verwundung des Auges gedeuteten Veränderungen zu heilen.[620]

Für die betreffenden Separationsszenen ist die Heilfunktion von untergeordneter Relevanz. Wichtiger ist die Weisheit selbst, deren Wirkungsmacht alle (Lebens-)Bereiche beeinflusst. Deshalb sagt Thot in Tb 182, 34f. von sich, er sei derjenige, der alles wisse und sich nicht irrt, wenn er das Morgen und das Kommende vorhersagt und erforscht.[621] Außerdem gilt der Gott u. a. Tb 182,36 zufolge als der Leitende von Himmel, Erde und Unterwelt. Diese Charakterisierungen befähigt Thot im Separationsmotiv dazu, entsprechend seinem Posten am Kopf der Nut den Beginn der Sonnenfahrt zu überwachen und zu garantieren. Die Funktionen wirken sich, wenn die in II.1.2/.8 bestimmte, oberweltliche Charakter der Nut berücksichtigt wird, in gleichem Umfang auf den Tages- und auf den Nachtweg aus, denn für beides bildet das Verschlucken der Sonne bzw. des Sonnengottes durch Nut den Anfang. Die Präsenz des Thot mit seinen absichernde Fähigkeiten bildet die Hoffnung ab, dass es eine garantierte Ordnung in der und für die Welt geben wird.[622] Eine stützende Aufgabe wird für den Gott nicht erwartet. Zum einen steht er in allen Vignetten mit Abstand neben Nut, zum anderen, und das vorrangig, ist er in den Bildtypen OS.2/MS.2 und OS.4/MS.4 nicht präsent.

Die Thot-Texte treten ausschließlich auf den Sargwannen und grundsätzlich am Szenenrand auf der Seite von Nuts Armen auf. Sie sind mit der Figur des Gottes vergesellschaftet oder, etwas seltener, sie bleiben allein (IV.6.2). Die Texte beginnen, wie eingangs gesagt, mit der traditionellen Einleitungsformel *ḏd mdw jn Ḏḥw.tj* „Worte zu sprechen durch Thot", der Gott darf also als aktiver Redner[623] verstanden werden, in W4 heißt es am Anfang *jmꜣḫy ḫr Ḏḥwtj* „eine Versorgte vor Thot". An die Einleitung schließen sich die Epitheta „Herr der Gottesworte" und „Schreiber der Maat der (großen) Neunheit" an. Meist folgt die Formel „es lebt Re, es stirbt die Schildkröte"[624], ein Bestandteil des aus vier Strophen bestehenden Tb 161, mit dem der Himmel und dessen vier Tore geöffnet[625] werden. Die Formel steht am Beginn jeder Strophe und beinhaltet die Aussage, dass der

[619] Stadler 2009, 185 ist der Ansicht, Thot solle auf Grund seiner themenübergreifend kosmischen Aspekte „nicht zu sehr auf einen Mondgott reduziert werden".
[620] Nach Stadler 2009, 243.
[621] In Thot sieht Kurth 2016, 34 (mit Anm. 240) einen „Herrn der Zeitmessung".
[622] Einen Thot als Verteidiger und Erneuerer von kosmischer Harmonie beschreibt Boylan 1922, 88f. Für Kristensen 1960, 86 ist Thot „the god of the secret of the cosmic order".
[623] Zu anderen Einleitungsvarianten s. Böhme 2019, 116.
[624] Die gleiche Übersetzung bei Hornung 2004, 338. Stadler 2009, 238 übersetzt „es lebt Re, die Schildkröte ist tot" und Böhme 2019, 104 „Re möge leben und die Schildkröte möge sterben".
[625] Zu dem Spruch und seiner Bedeutung ausführlich Stadler 2009, 236–239; vgl. Böhme 2019, 104 (mit weiterer Literatur in Anm. 3).

Sonnengott nur lebt, wenn der Sonnenfeind in Gestalt der Schildkröte stirbt. Mit deren Tod wird verhindert, dass sich das Tier das Fahrwasser der Sonnenbarke einverleibt[626] und das Schiff auf diese Weise zum Stillstand bringt.[627] Der vollständige Spruch spielt auf die Funktionen des Thot als Öffner von Türen bzw. Toren an.[628] Die Thot-Texte lassen unter Berücksichtigung der Intention von Tb 161 über ihre Position neben Nuts Armen, dem Ort der Aufnahme des Sonnengottes (vgl. II.1.8), einen Thot entstehen, der den Übergang des Sonnengottes absichert und nach dem Untergang den Weg zum Geburtsort garantiert. Die Thot-Texte in den Szenen enthalten, dem begrenzten Platz geschuldet, nur die erste Strophe aus Tb 161. Welches der vier Himmelstore gemeint sein soll, ist daraus nicht zu abzuleiten und vielleicht nicht beabsichtigt, da sich auf diesem Wege eine allgemeingültige, öffnende Funktion für Thot generieren lässt. Für den Sonnenlauf werden mit dem östlichen und dem westlichen zwei Tore benötigt. Mit diesen beiden Richtungen ist auf die Übergangsbereiche des Sonnengottes verwiesen, die wiederum mit der Himmelsgöttin Nut verbunden sind, damit sind diese beiden Tore über die Figur der Göttin in die Separationsszenen eingesetzt. Mit Geb als Verkörperung der Süd-Nord-Achse (vgl. II.2.2) sind dann die beiden ausstehende Tore zu ergänzen. Diese gedanklich auszuführende Komplettierung bietet vielleicht eine Erklärung dafür, dass die Thot-Figur genau wie der Thot-Text, mit Ausnahme von W11 und W75, für die Bildtypen OS.1/MS.1 verwendet ist. Indem der Gott den Kampf gegen die Schildkröte als Feind des Sonnengottes aufnimmt und gewinnt, sichert er den zyklischen Verlauf des Sonnenwegs dauerhaft ab[629], Grundlage für das Konzept des Separationsmotivs und der in den Szenen gezeigten Erhebung der Nut.

In den Thot-Texten ist regelmäßig die aus Tb 161 übernommene Aussage *wḏꜣ ntj m ḏbꜣ.t ntj m ḏbꜣ.t* enthalten (IV.6.2). Dies wird mit „heil ist der, der im Sarg ist", bei einem angefügten *Wsjr* (*NN*) mit „der im Sarg ist, ist Osiris NN"[630] übersetzt. Wird der Textabschnitt *ntj m ḏbꜣ.t* nur einmal oder gar nicht verwendet, steht zu vermuten, dass das zweite Element oder die vollständige Version mitgedacht wurde, gleichwohl wird in Transliteration und Übersetzung weder das eine noch die andere berücksichtigt.

Die eingangs des Kapitels erwähnte, versorgende Funktion des Thot, die in vielen funerären Texten der/dem Verstorbenen zugesichert oder von ihr/ihm selbst von dem Gott erbeten wird,

---

626 Dieser Vorgang vollzieht sich, wie es Altenmüller 2012, 21 beschreibt, in der „mythischen Dimension".

627 Nach Stadler 2009, 239. Dass die alten Ägypter eine Schildkröte als Vernichter des Fahrwassers sahen, erklärt sich für Kurth 2016, 15 Anm. 97 aus einer „Naturbeobachtung: Kumuluswolken, die das Licht der Sonne verdecken, wurden wegen einer ihrer möglichen Formen als Schildkröte gedeutet".

628 Stadler 2009, 303–305 (zitiert von Böhme 2019, 115 Anm. 45); ders. weist ebd. 319 (mit Anm. 358) darauf hin, dass die Torsprüche bereits in den Sargtexten angelegt seien.

629 Für Böhme 2019, 126 nimmt Thot als „Handlungsträger von TB 161 […] einen festen Platz bei der Erhaltung des kosmischen und des solaren Weltgefüges ein".

630 Hornung 2004, 338 übersetzt die Passage mit „Wohlbehalten ist der, welcher im Sarg ist; der im Sarg ist, ist Osiris NN". Stadler 2009, 238 übernimmt die Formel ohne Übersetzung; in Böhme 2019 ist dieser Teil des Spruchs nicht aufgeführt.

spielt bis auf W74 kein Rolle. Der Adressat ist in diesem Fall aber nicht der Sarginhaber, sondern der Sonnengott, da von Thot erhofft wird, er möge „alles Heil und Vollkommenheit dem großen Gott" geben.

II.5.2 Ikonographie

Thot besitzt in allen Vignetten den allein für ihn belegten Kopf des Ibis (*Threskiornis aethiopicus*). Dieses Tier ist ein tagaktiver Vogel mit einem überwiegend weißem Gefieder, bis auf Kopf, Schwanz und Flügelspitze, die eine schwarze Färbung besitzen. Das helle Gefieder wäre ein Argument für die Verbindung von Thot als Mondgott mit dem Ibis, indem das Weiß als Erinnerung an das Licht des Mondes gedeutet und der (gebogene) Flügel selbst als Bestandteil des Mondes gesehen wird.[631] Ein weiterer Hinweis wird aus der Ähnlichkeit von Mondsichel und Schnabelform abgeleitet.[632] Die in griechisch-römischer Zeit getätigte Äußerung, der Ibis gehöre zu Thot als dem Gott der Weisheit, weil der Vogel giftige Tiere oder Ähnliches fräße, beruht ebenso auf einer fehlerhaften Beobachtung wie die seit frühdynastischen Zeiten angenommenen, kämpferischen Eigenschaften des Ibis.[633]

Thots zweite theriomorphe Gestalt ist der Pavian, der in den Barken präsent (s. II.6.9.14) und seit der 18. Dynastie allein für ihn als Repräsentationsform dokumentiert ist.[634] Die Beziehung zwischen Thot und dem Primaten soll in der Stellvertreterfunktion des Gottes begründet sein, denn der Pavian, ein der Sonne nahestehendes Tier (s. II.6.9.13), soll mit der schöpferischen Kraft des Gestirns und dem Sonnengott Re in Verbindung stehen, was eine Übertragung der Funktionen des Re auf den Pavian erlaubte, von dem aus sie dann wiederum auf Thot übergegangen wären.[635] Diese rezenten Deutungsversuche sind noch nicht endgültig bestätigt, denn die Ägypter geben für die beiden Tiergestalten „no clear explanation themselves, one must simply guess"[636].

II.5.3 Habitus und Standort

Thot ist immer in aufrechter Haltung auf der Armseite der Nut[637] und meist auf der Grundlinie dargestellt. In P2 und P9 steht er im oberen Register und hat damit den größten Abstand zu Nut. Die größte Nähe besteht in W95, hier reicht er, hinter den Fingern der Nut gut zu erkennen, in den Bereich unter der Göttin hinein. Die in W85 als Basis genutzte Binsenmatte mit deutlichem

631 Altmann-Wendling 2019, 771.
632 Nach Altmann-Wendling 2019, 771, die anmerkt, dass die Vermutung nicht über altägyptische Texte belegt sei.
633 Spieß 1991, 11 (mit Anm. 2–5 und Diskussion der antiken bzw. älteren ägyptologischen Literatur).
634 Larcher 2016, 60. 72.
635 Nach Larcher 2016, 72. Vgl. zu den Interpretationsansätzen der Tierformen Stadler 2009, 30ff., der ebd. 37 anmerkt, dass „dem Ägypter in historischer Zeit sich Thot sowohl als Ibis als auch als Pavian manifestieren konnte".
636 Bleeker 1973, 110.
637 In den seitlichen Standorten sieht te Velde 1984, 256 einen Ausdruck der „technical-administrative functions" des Thot umgesetzt.

Abstand zur Grundlinie und die für die Separationsszenen ungewöhnlich geringe Größe einer Thot-Figur mit der Maat-Standarte in der Hand (s. II.5.6.2) lassen den Eindruck entstehen, der Gott sei nicht von Beginn als ein Bestandteil der Szene geplant gewesen und im Laufe der Arbeiten an den noch verfügbaren Bereich angepasst worden.

Thot erhebt in P2 und P9 beide Arme in schützend-preisender Haltung und in W11 zumindest die vordere Hand. Weiterhin hält er die hintere (W4, W19, W23, W64, W74) oder die vordere Hand (W45) im Rezitationsgestus erhoben. Dieser Gestus wird in der Aussage der Thot-Texte wieder aufgenommen, dass „Worte zu sprechen" seien durch diesen Gott (s. II.5.1). Für W4 wirkt der Aufbau, als solle Thot mit Hilfe der Legende „Nut, die die Götter gebiert" an seinem Arm die Göttin vorstellen.

Thot besitzt in W30, W53 und W65 einen ungegliederten Körper. In dieser Gestalt erscheinen noch weitere Gottheiten, wie z. B. Maat (s. II.6.9.7) oder die Horussöhne (s. II.8.13). Bei ihnen fällt die Figurengröße (deutlich) kleiner aus als die des Thot in den drei Vignetten. Diese Größe besitzen wiederum mumiengestaltige Sakralentitäten, die wie Thot außen an Nuts Extremitäten stehen. Für die Entitäten werden Wächterfunktionen nur vermutet (s. II.10.1.2), für Thot wird aufgrund seiner bisher für die Separationsszenen ermittelten Charakterisierungen davon ausgegangen, dass er eine solche bewachende, nach außen absichernde Aufgabe innehat.

II.5.4 Kopfschmuck

Zusätzlich zu der Thot-Legende in der Nähe des Kopfes und/oder zu den in diesem Bereich arrangierten, sakralen Elementen wie (geflügelte) Udjat-Augen bzw. Kobras zeigen die meisten Vignetten noch ein Kapellendach, das in W65 und W105 mit seitlich aufsitzenden, kleinfigurigen Kobras (s. II.10.3.5) besetzt ist. Das schränkt den Bereich, der für den Kopfschmuck zur Verfügung stände, weiter ein.

Als Kopfschmuck ist mehrmals die Atef-Krone abgebildet.[638] Sie kommt in W19 und W53 ohne die traditionellen Bestandteile Widdergehörn und Sonnenscheibe aus, die in W23 und W64 vorhanden und um kleinfigurige Kobras außen auf den Hörnern ergänzt sind. Die Schlangen tragen ihrerseits ein lyraförmiges Kuhgehörn mit einer Sonnenscheibe auf dem Kopf. Dieser Kopfschmuck gehört der Göttin Hathor, die trotz der geringen Größe gemeint sein wird, da viele Gottheiten, wie z. B. Isis (s. II.7.6), Neith (s. II.7.9) oder Re (s. II.8.21), lediglich über eine kurze Legende präsent sind. Hathor wäre mit ihrer Wirkmächtigkeit (vgl. II.6.9.1) eine passende Helferin für die schützende und den Sonnenweg absichernde Funktionen des Thot. In W8 legen die

[638] Goebs 2011, 83 zufolge ist die Atef-Krone „worn particularly frequently by solar deputies in funerary texts". – LGG VII, 640, s. v. Thot, „Ikonographie: E.2.a Ibisköpfiger Gott mit Atef-Krone" führt ausschließlich Belege aus griechisch-römischer Zeit auf.

Sonnenscheibe und die wenigen, erhaltenen Teile des Kronenkörpers die Vermutung nahe, dass der Gott ursprünglich ebenfalls die Atef-Krone trug.

In W11 liegt auf der Perücke eine sich aufrichtende Kobra, neben ihr eine Feder. Was mit dieser Kombination dargestellt werden soll, ist schwer festzustellen. Die Feder als Emblem des Schu zu deuten, wäre wenig zielführend, es sei denn, darin sollte sich ein eigenwillig ausgeführter Hinweis auf den *Mythos vom Sonnenauge* widerspiegeln, in dem beide Götter das Sonnenauge des Re zurückholen (vgl. II.3.7.1). Eine Widergabe der Variante, dass sich in dieser Feder der Aspekt des Neumondes andeutete, wird für die Separationsszene nicht erwartet.[639] Vermutlich sollte von einer zweiten Maat-Feder ausgegangen werden, zusätzlich zu derjenigen auf der Standarte in der hinteren Hand des Thot (s. II.5.6.2).

Der Kopfschmuck von W21, W65 und W77 stellt keine Mond-, sondern eine Sonnenscheibe dar, wie das oval-runde Randmuster zeigt. Das begegnet bei den meisten Sonnen im Bildmaterial, unabhängig von ihrem Verwendungszweck, und ist als stilisierte Wiedergabe eines Uräus zu deuten (vgl. II.3.10).

II.5.5 Bekleidung

An Oberbekleidung trägt Thot in zehn Bildern eine Weste, die in W19, W23, W64 und W74 ein waagerechtes Muster besitzt und in den anderen Vignetten monochrom gestaltet ist. In W11 und W12 ist die Weste mit einer Schärpe kombiniert. Dieses Kleidungsstück wird in 16 Vignetten allein getragen und stellt damit die häufigste Form der Oberbekleidung für den Gott dar (IV.6.4). Die Schärpe wird, deutlich seltener, auch von Geb (s. II.2.9) und Schu (s. II.3.8) getragen. Sie besteht aus einer breiten Stoffbahn, die auf einer Schulter – bei Thot vor allem die hintere Schulter – liegt, diagonal über Brust und Rücken geführt wird und vorne sowie hinten in den Schurz eingesteckt ist. Gewöhnlich wird die Brustschärpe vom menschlichen *ḫrj-ḥb.t*[640] getragen, einem Priester, der die Funktion eines Ritualleiters innehat, als der er kultische Papyri rezitiert und über die präzise Ausführung der Rituale wacht. Das umfassende Wissen, das Thot, wie in II.5.1 dargelegt, durch seine Bestimmung als Mondgott besitzt, beinhaltet zugleich die Kenntnis von Ritualhandlungen und rituellen Funktionen.[641] Das ist gleichwohl kein Grund anzunehmen, dass mit der Verwendung des Kleidungsstücks solche Aufgaben in den betreffenden Vignetten vorgesehen sind. Allerdings erhebt ein mit der Schärpe bekleideter Thot gelegentlich eine Hand im Redegestus und die Thot-Texte, die parallel seiner Figure bestehen (s. II.5.1), beginnen mit der *ḏd-mdw-jn*-Formel, sodass

[639] Nach Aussage von Willems 2005, 208 (mit Anm. 4) setzt CT I [9], 29a–30a das Erscheinen des Neumondes im Westhorizont mit der Feder als Gestalt des Thot gleich.
[640] Zu den verschiedenen Möglichkeiten, den Priestertitel „*ḫrj-ḥbt*“ zu übersetzen s. II.2.9.
[641] In Thot sieht Kurth 1986a, Sp. 507 den „Kenner aller Rituale“, Stadler 2009, 131 (mit Anm. 63. 64) „das götterweltliche Vorbild des Vorlesepriesters“, weshalb der Gott, ebd. 132, „göttlicher Archetyp“ dieser Funktion sei.

darin eventuell ein Hinweis auf eine im Ritual verhaftete Bestimmung enthalten sein könnte. Diese Handhaltung kommt jedoch genauso bei einem mit einer Weste bekleideten Thot vor und die Einleitungsformel steht gleichermaßen in den Texten, die ohne Thot-Figur abgebildet sind. Wenn rituelle Charakteristiken mit der Schärpe auf Thot übergegangen sein sollten, wären am ehesten die von dem *ḫrj-ḥb.t* ausgeübten Funktionen von Gewährleistung und Kontrolle anzunehmen, die dem Gott im Hinblick auf den Übergang des Sonnengottes angetragen würden, passend für einen Standort an den Armen der Nut.

Thot trägt, unabhängig von der Oberbekleidung, vorrangig den plissierten Götterschurz mit glattem Mittelteil, selten den Galaschurz und beide überwiegend mit einem Tierschwanz. Die untere Saumkante weist in W6 ein oval-rundes und in W23 ein waagerecht gestreiftes Muster auf. Beide Schurzarten sind Wickelgewänder, wie an dem unter den Gürtel gesteckten Stoffende in W45 und W102 zu erkennen ist. Am Gürtel hängt in W64, W85 und W98 ein *Tjt*-Amulett.

Im Bildmaterial singulär sind in W11 bei dem knielangen Schurz die Schleife am Gürtel und das bis fast auf die Füße herabhängende Band. Beides gehört, wie in W30, W53 und W65 zu sehen ist, prinzipiell zur ungegliederten Körperform des Thot (s. II.5.3). Vielleicht liegt in der Vignette ein Versehen des (Kunst-)Handwerkers vor und aus den beiden Tuchstreifen, die Thot regelmäßig in Verbindung mit der Maat-Standarte in einer Hand oder in beiden Händen hält (s. II.5.6.2), wurde einen Gürtel mit Schleife.

II.5.6 Manuelle Attribute

II.5.6.1 *ꜥnḫ-Zeichen*

Thot hält in der vorderen Hand in W19 ein *ꜥnḫ*-Zeichen als Einzelnes, in W4, W23 und W64 kombiniert mit einer Schreiberpalette (s. II.5.6.3).[642] In W11 hängt das Zeichen, von einem *wꜣs*-Szepter begleitet, an seinem hinteren Arm. Wie alle Gottheiten agiert Thot (nicht nur) im Kontext des Separationsmotivs als Spender von Leben. Das *ꜥnḫ* versinnbildlicht den Wunsch, der Gott möge eben diese „Leben" geben, und in Kombination mit dem *wꜣs*-Szepter die Hoffnung, er möge „Leben und Macht"[643] überreichen.

II.5.6.2 *Maat-Standarte*

Thot trägt überwiegend eine Standarte mit einer Feder darauf bei sich (IV.6.3), die er mit beiden Händen dicht über der Grundlinie hält, mit zwei Ausnahmen: in W12 hält er sie mit der vorderen

[642] Das Tragen eines *ꜥnḫ*-Zeichens durch Thot, wenn der Gott unabhängig von seiner Funktion am Wiegevorgang des Totengerichts teilnimmt, bewertet Seeber 1976, 70 als „magische Beschwörung, zum Wohl des Verstorbenen zu agieren".

[643] Die Kombination aus *ꜥnḫ*-Zeichen und *wꜣs*-Szepter erklärt sich Gessler-Löhr 2013, 219 (mit Anm. 172. 173) zufolge so, dass Gottheiten den Adressaten mit „Lebens- und Herrschaftskraft" versorgen.

Hand, während er sie in W45 mit der hinteren Hand an der kurzen Tragestange schräg nach vorn geneigt neben dem Körper trägt. Bei einem Westzeichen wäre der ikonographisch mit dem Zeichen verbundene Falke zu erwarten, was bei keiner der in Rede stehenden Standarten der Fall ist. Weil das in gleichem Umfang auf andere Separationsszenen zutrifft (vgl. II.10.3.2), ist der abwesende Greifvogel kein Argument dafür, dass kein Westzeichen gemeint ist.

Ohne den Falken wäre zu überlegen, ob die theologische Idee von der Gleichsetzung der Feder mit dem Neumond[644] vorliegt. Stimmte diese Vermutung, wäre die Mondcharakteristik des Thot ins Bild gesetzt und andere Hinweise auf diesen Aspekt würden nicht benötigt (II.5.1/.4). In dieser Analogie von Feder und Neumond ist auch eine Verbindung zum „Gericht des Thot"[645] intendiert. Im Jenseitsgericht übernimmt Thot die wichtige Funktion eines Richters und/oder Schreibers. Er überwacht den Prozess das Wiegen des Herzens gegen die Maat-Feder und stellt fest, ob ein Gleichgewicht besteht und die/der Verstorbene ein Leben im Sinne der Maat, d. h. der gerechten Ordnung führte.[646] Thot hält das Ergebnis schriftlich fest und verkündet es. Fällt es positiv aus, erhält die/der Verstorbene den Status einer/eines Gerechtfertigten. Gericht und Herz-Wiegen besitzen für das Separationsmotiv als solches keine Relevanz, da hier ein göttlicher Bereich beschrieben ist. Zu diesem erhält der Mensch frühestens in dem Moment Zutritt, in dem er den Vorgang des Wiegens im Totengericht erfolgreich bestanden hat und den Status als einer/eines gerechtfertigt Verstorbenen zugesprochen bekommt.

Die Maat-Feder spielt bei dem Prozessgeschehen somit eine wichtige Rolle, sie ist bei einem Maat-konformen Leben der Schlüssel zur Rechtfertigung und einen erfolgreichen Übergang. Eine dauerhafter Beleg für den positiven Ausgang, den bestandenen Wiegevorgang, im Sinne einer bildlichen Fixierung des Ergebnisses ist sicher etwas, das sich jeder Mensch für ihr/sein Leben nach dem Tode wünscht. Aus diesem Grund wird konstatiert, dass Thot in den Separationsszenen eine Maat-Standarte in den Händen hält und nicht das Richtungszeichen für West. Ein in der Maat-Standarte symbolisch hinterlegter Nachweis erlaubt es der/dem Verstorbenen, sich dauerhaft im Status der/des Gerechtfertigten auszuweisen und dem Gefolge des Sonnengottes anzuschließen, um am solaren Zyklus teilzunehmen. Zusätzlich erhält die in der Göttin verkörperte Ordnung (s. II.6.9.7/.7.7) Möglichkeit, dauerhaft Präsenz zu zeigen.

Der Maat-Standarte besitzt ebenso wenig eine stützende Qualität[647] wie Thot selbst, obgleich in W15 und W40 der untere Abschluss der Tragestange dem Ende eines *w3s*-Szepters ähnelt, das

[644] Seit dem Mittleren Reich gibt es Willems 2005, 212 zufolge verschiedene Texte, in denen „the word *šw.t* ‚feather' as referring to the New Moon crescent" beschrieben ist.
[645] Willems 2005, 208.
[646] Thots Bedeutung in den Sargtexten als, so Hornung 2002, 51, „einer der wichtigsten Jenseits-Gottheiten" hat er „im Amduat […] fast ganz verloren und tritt nur noch in Verbindung zur *Maat* und zum […] Gottesauge auf".
[647] Für Kramer 2010, 25 hält Thot „a staff supporting the sky". Eine stützende Aufgabe für Thot weist Kurth 2016, 274 (mit Anm. 259) in Bezug zu Tb 161 zurück.

seit dem Alten Reich in Texten und Abbildungen als Himmelsstütze bekannt ist (vgl. II.8.13). Besäße Thot und damit dann im übertragenden Sinne die Maat-Standarte eine stützende Aufgabe, wäre es nur folgerichtig gewesen, ihn mitsamt der Standarte in den Bildtypen OS.2/MS.2 und OS.4/MS.4 präsent sein zu lassen, was nicht geschehen ist.

In W11 wird ebenfalls von einer Maat-Standarte in der hinteren Hand des Thot ausgegangen. Ihr Aufbau weicht allerdings deutlich von dem der anderen Standarten ab. Denn die Feder steht auf oder neben einer Kobra, die ihrerseits auf einem von zwei Opferbroten flankierten, nicht zu klassifizierender Objekt untergebracht ist. Letzteres weist keine Übereinstimmungen mit einem anderen Gegenstand im Bildmaterial auf und im Rahmen dieser Studie war nichts Vergleichbares zu ermitteln. Ob stattdessen im weitesten Sinne eine Gaustandarte zu erkennen sein sollte, ist auf Grund der fehlenden Ähnlichkeiten zu einer der bislang dokumentierten Standarten[648] nicht zu verifizieren.

II.5.6.3 *Schreiberpalette*

In W74 trägt Thot eine Schreiberpalette als Einzelnes in der vorderen Hand, in der er die Palette W4, W23 und W64 zusammen mit einem *ꜥnḫ*-Zeichen (s. II.5.6.1) hält. Sie illustriert seine Funktion als, wie es in den Thot-Texten heißt, „Schreiber der Maat der Großen Neunheit" (s. II.5.1). Ihm ist mit diesem Instrument die Verantwortung angetragen, die Übergänge des Sonnengottes zu beurkunden.

Von den Schreibbinsen sind in W4 zwei ausgeführt, in den anderen Vignetten waren sie nie vorhanden. Sie dienen einerseits und vorrangig als Werkzeug für die Dokumentation, anderseits wird ihnen in einigen Totenbuchsprüchen die Fähigkeit zugesprochen, selbstständig einen Schutz für den Allherrn anzubieten. In Tb 182,2 geht diese Initiative von der Binse selbst aus, während es in Tb 183, 114 heißt, die Schreibbinse des Thot habe als Schutz gedient. Für W64 bietet sich, hinsichtlich der beiden Ba-Vögel in den Sonnenbarken, Tb 100, 9 als Deutungsoption an, in dem über Thot ausgesagt ist, er registriere die/den Verstorbenen, wenn sie/er in die Barke ein- und wieder aussteigt.

Von den Farbnäpfen sind in W23 zwei und in W64 drei dargestellt, die aufgrund der geringen Größe eine eigenwillige Form besitzen. Das Napf-tragende Mittelfeld ist in W4 nicht sichtbar, weil versehentlich die Falten des Schurzes im Innenteil der Palette fortgeführt sind. In W74 ist der Mittelteil zerstört, sodass nicht mehr zu verifizieren ist, ob hier ehemals ein Farbnapf oder mehrere vorhanden waren, zumindest ist im oberen und unteren Teilen der Palette nichts zu erkennen, das einem Napf ähnelte.

[648] Weder in der Liste bei Helck 1977, Sp. 425 noch bei Hannig 2006, 1012f. oder Wilkinson 2007, 86f. ist eine Standarte mit einem auch nur näherungsweise ähnlichen Aufbau enthalten.

II.5.6.4 *Tuchstreifen*

Einen unterschiedlich breiten Tuchstreifen mit einem Muster aus abwechselnd roten und weißen, waagerechten Streifen hält Thot in Verbindung mit der Maat-Standarte (s. II.5.6.2) regelmäßig in der hinteren Hand, in W15, W21 und W40 in beiden Händen. Dieses Stoffteil wird eine religiös-kultische Intention[649] besitzen. Seine rote und weiße Farbe wird von den monochromen Bändern inspiriert sein, die seit dem Neuen Reich verschiedene sakrale Gegenstände[650] verzieren. Trotz der Ähnlichkeit im Muster reflektiert keiner der Tuchstreifen das *sšd*-Band[651], das ausschließlich als Kopfschmuck eingesetzt ist. Auch ein Herrschaftszeichen[652] im Sinne des mit Stoffstreifen dekorierten Stabes des Grabherren[653] als Symbol seiner Macht wird nicht erwartet, da Thot, also ein Gott, als Träger fungiert und nicht eine menschliche Person.

II.5.6.5 *Udjat-Auge*

In W65 wird die ungegliederte Körperform des Thot (s. II.5.3) durch einen Arm aufgebrochen, dessen Hand ein Udjat-Auge hält. Eine ikonisch Deutung lässt die Gabe von „Heil" entstehen, die sich ungeachtet der Farbleiter, die sich vor Thot befindet, an die Separationsszene richtet. Die Präsentation des Udjat-Auge erinnert an Tb 167, der eine Nähe zum *Mythos vom Sonnenauge*[654] besitzen soll, in dem der Gott (gemeinsam mit Schu) das Sonnenauge zurückholt. Der zweite Bestandteil des Spruchs ist für die Vignette ebenso passend oder vielleicht sogar wichtiger, da dieser auf die von der/dem Verstorbenen für sich erhoffte Unversehrtheit abzielt.

II.5.7 Weitere Schmuckelemente

Thot trägt meist einen Halskragen und einen oder mehrere Schmuckreifen an Handgelenken und Oberarmen sowie, für Götter eher ungewöhnlich, in W8 an der Fessel des vorderen Beins, die noch bei Geb (s. II.2.11) und Schu (s. II.3.10) angegeben sind. Alle Halskragen und Schmuckreifen besitzen Unterteilungen in differierender Breite und mit unterschiedlicher Färbung als Sinnbild für die Materialien, die bei den realen Schmuckstücken verwendet werden. Die regelmäßig in der vorletzten Reihe der Halskragen abgebildeten senkrechten Elemente werden vermutlich als (Röhren-)Perlen zu deuten sein (u. a. W8, W54, W78, W98).

---

649 Fehling 1986, 70 zufolge ist ein solches oder ein ähnliches Tuch am häufigsten bei Personen zu beobachten, die als „Träger wichtiger Funktionen" amtieren, „so daß der Gedanke an ein mit religiösen Vorstellungen behaftetes Attribut naheliegt".

650 Hornung 2011, 32.

651 Kristensen 1925, 58 Anm. 1. will ein in der Hand gehaltenes Tuch generell als *sšd*-Band deuten.

652 Jacoby 1899, 25 beschreibt das Tuch als „ein Symbol der Herrschaft" (bestätigt von Fehling 1986, 67) und es werde, so ders. ebd. 26, im Wechsel „mit dem Szepter" verwendet (desgleichen Staehelin 1966, 163).

653 Nach Staehelin 1966, 162; Fehling 1986, 68.

654 Den Totenbuch-Spruch interpretiert Hornung 2004, 513 als „eine frühe Gestaltung des Mythos vom Aussenden und Besänftigen des Sonnenauges".

II.5.8 Opfergaben

Von den in den Vignetten anwesenden Gottheiten ist Thot derjenige, bei dem am häufigsten Opfergaben deponiert sind, vielleicht wegen seiner konstant seitlichen Platzierung und dem daraus resultierenden Abstand zu Nut. Regelmäßig steht unmittelbar vor der Thot-Figur ein Opfertisch oder ein Opferständer mit verschiedenen Gaben, die den Gott als Spender ausweisen. In W54 ist beiderseits der Maat-Standarte (s. II.5.6.2) je ein Opferständer mit Libationsgefäß untergebracht und über dem Gefäß auf der rechten Seite folgt ein Salbgefäß, dem seitlich und oberhalb eine *Nymphaea*-Blüte (vgl. II.11.3.2) zugesellt ist. Weitere Salbgefäße stehen in W64 zwischen den Beinen des Gottes, neben dem Tischbein in W19 als Einzelnes bzw. in W4 und W23 mit einer Lattichpflanze. Diese Pflanze ist in W64 auf beiden Seiten des Tischbeins deponiert, in W65 neben einem Salbgefäß und in W53 in kleinerem Format mit einem Opferkorb am Bandende an Thots ungegliedertem Körper (s. II.5.2).

II.5.9 Kapitel-Zusammenfassung

Der ibisköpfige Thot, überwiegend als „Herr der Gottesworte“ und/oder „Schreiber der Maat (der großen Neunheit)“ angesprochen, ist stets neben Nuts Armen abgebildet: auf den Sargwannen in direkter Nähe zur Göttin, in den Papyri jeweils im oberen Register an zweiter Stelle. Die seit den Pyramidentexten für Thot bekannte Charakteristik als Mondgott gibt die in W61 erwähnte Stellvertreterfunktion wieder. Der mit umfassenden Wissen ausgestattete Thot setzt seine heilend-schützenden Fähigkeiten zum Vorteil aller an der Separation beteiligten Gottheiten ein, ohne dass dies in einem Epitheton ausgesprochen wird. Thot, der in den Jenseitsführern als Geleiter des Sonnengottes agiert, bietet diesem auch in den Separationsszenen einen besonderen Schutz bei den Übergängen von einem Bereich seines Fahrtweges in den nächsten, der sich, entsprechend dem Standort an den Armen der Nut, auf den Zeitpunkt der Aufnahme durch die Göttin bezieht. Der Aspekt der (Ab-)Sicherung tritt bei den Gottesfiguren in den Registern in den Hintergrund, nicht der Schutzaspekt, wie die schützend-preisende Armhaltung erkenne lässt.

Die regelmäßig von Thot mit einer oder beiden Händen getragene Maat-Standarte besitzt wie der Gott selbst keine stützende Funktion, abzulesen an der Distanz von beiden zu Nut und vor allem an der fehlenden Anwesenheit des Thot in den Bildtypen OS.2/MS.2 und OS.4/MS.4. Weitere manuelle Attribute sind selten und zeigen die Schreiberpalette und das *ꜥnḫ*-Zeichen sowie einmalig ein Udjat-Auge.

Kopfschmuck ist wegen des Kappellendachs über Thot, der zusätzlich präsenten Legenden und weiteren sakralen Elemente von geringem Volumen, doch in der überwiegenden Mehrheit ist gar kein Kopfschmuck vorhanden. Die in eine Mondsichel eingebettet Mondscheibe wird für den neben Nut stehenden Thot nicht verwendet, Hinweis darauf, dass der Hauptaspekt eines

Mondgottes, den Sonnengott bei dessen Abwesenheit zu vertreten, für den Kontext des Separationsmotivs von untergeordneter Relevanz ist, da dieses als Abbild des vollständigen zyklischen Sonnenlaufs verstanden wird und dementsprechend der Sonnengott auch für den nächtlichen Zeitraum präsent sein sollte und keine Vertretung benötigt wird.

Thot trägt als Oberbekleidung regelmäßig die Brustschärpe. Diese gehört zum menschlichen *ḫrj-ḥb.t*-Priester und ist für den Gott als bildlicher Ausweis seiner überwachenden Funktion für die Übergänge des Sonnengottes zu deuten. Die in der (unmittelbaren) Nähe des Gottes platzierten Opfergaben weisen vor allem den anwesenden Thot als Spender aus.

II.6 Sonnenbarken

Insgesamt 64 Sonnenbarken verteilen sich in variierender Anzahl von einer bis fünf Barken in einem Bild auf insgesamt 40 Vignetten (IV.7.1). Eine Legende weist nur W84 auf und bezeichnet das Sonnenboot als *wjꜣ n nṯr ꜥꜣ* „Barke des Himmels des großen Gottes“.[655] Die Schiffe sind das Abbild der Fahrt des Sonnengottes. Im Folgenden werden zu Beginn Position, Aufbau und Fahrtrichtung untersucht. Daran schließt sich die Analyse von Gottheiten, sakralen Entitäten und Elementen an, die entweder die Mitte besetzen, Mitglied der Besatzung sind oder direkt an einem Schiff bzw. in dessen Umfeld auftreten.

II.6.1 Schiffsposition

Barken befinden sich überwiegend auf Arm(en), Rücken und Bein(en) der Nut, seltener unter ihr und dann zumeist auf bzw. über dem Kopf des Schu oder neben ihm (IV.7.2). Je ein Boot ist in den oberen Registern von W5 und W94 abgebildet. Ein weiteres fährt in W5 innerhalb von Nuts Leib auf einer Wasserlinie. In W79 steht je eines senkrecht neben ihrem Kopf und Gesäß, in P1 eine von zwei Barken kopfüber an ihrem Leib. Die Aufstellung der allermeisten Barken ist im Kontext des Separationsmotivs eine andere als im *Buch vom Tage* und *von der Nacht*, hier generell unterhalb der Nut, und im *Buch von der Himmelskuh*, hier horizontal hintereinander fahrend an der Bauchlinie des Tieres.

Ein Boot auf Nuts Beinen ist Ausdruck für den Aufstieg der Sonne nach der Geburt, denn auch bei einem anthropomorph konzipierten Himmel erscheint die Sonne in der Realität im östlichen Horizont und steigt auf den Beinen der Himmelsgöttin empor. Der Sonnengott setzt somit nach der Geburt seinen Aufstieg selbstständig in Gang und steigt bzw. fährt mit seiner Barke auf ihren Beinen empor, um auf dem Rücken entlang zu ihren Armen und damit zum Abstieg am Ende der Fahrt zu gelangen. Der Aussage in der Einleitung zur zwölften Stunde im *Amduat* zufolge, in der es heißt, dass Chepri „herausgehe aus der Dat, sich niederlasse in der Tagesbarke und hervortrete aus den Schenkeln der Nut“[656], war es theologisch möglich, zwei „grundverschiedene Vorstellungen“[657] der Sonnenfahrt nebeneinander zu stellen. Für das Separationsmotiv ist hinsichtlich der in II.1.2/.8 festgestellten, oberweltlichen Wesenheit der Nut eine direkt aus der Unterwelt, d. h. ohne Geburtsvorgang aufsteigende Barke nicht gegeben.[658] Für die Arme der Himmelgöttin gilt prinzipiell das Gleiche, denn der Sonnengott wird zwar von Nut am Ende der

[655] Im *Amduat* heißt das Sonnenschiff Hornung 1963, 20 zufolge „*wjꜣ-n-rꜥ* oder […] *wjꜣ*“.
[656] Übersetzung Hornung 1963, 184.
[657] Hornung 1963, 185; vgl. ders. 2002, 24; ähnlich Roulin 1998, 1007.
[658] Anders Westendorf 1966, 63, der mit Verweis auf P10 (keine seiner Bildquellen) „Darstellungen“ sieht, „die den Aufgang der Sonne und auch ihren Untergang mit der Unterwelt in Verbindung bringen, d. h. Fuß- bzw. Fingerspitzen der Himmelsfrau sind hier eigentlich die Horizontpunkte, oder anders gesagt: der nächtliche Gegenhimmel liegt hier nicht über, sondern unter dem Tageshimmel“.

Fahrt verschluckt, doch in der Realität ist eine im westlichen Horizont versinkende Sonne zu sehen, weshalb in den Separationsszenen die Barke über die Arme der Himmelsgöttin abwärts auf den Grund zufährt.

II.6.2 Barkenaufbau

II.6.2.1 *Rumpfform*

Die Rumpfformen weisen nur geringe Unterschiede auf, weshalb nicht von grundverschiedenen Schiffstypen ausgegangen wird.

Vorder- und/oder Achtersteven ähneln mehrheitlich der □ -Hieroglyphe (Gardiner U2), einige wenige sind gerade ausgeführt oder einwärts gebogen (IV.7.3). Die Varianten entsprechen den Bootstypen „H6 b-d" der DÜRRING-Klassifizierung.[659] Die Treibtafeln (s. II.6.2.2) verdecken den Vordersteven, doch W60, W80 und W84 nach zu urteilen sollte der Steven eine gerade Form aufweisen. Der Achtersteven weist grundsätzlich eine Sichelform auf. Letzteres ist bei den Schiffen im *Buch von der Nacht* die bevorzugte Ausführung.[660]

Ungeachtet der Grundform ähnelt das Ende eines Stevens oder beider Steven zuweilen einer Papyrusdolde, die im *Pfortenbuch* ausnahmslos an senkrechten Steven anzutreffen ist.[661]

Gelegentlich ist im oberen Abschnitt von Vorder- und/oder Achtersteven ein einfarbiger Stoffstreifen befestigt, deren gewellte Bänder vermutlich die durch den Fahrtwind entstehende Bewegung versinnbildlichen. Ähnliche Bänder sind andernorts regelmäßig an (Kult-)Objekten angebracht, sodass ihnen in den Vignetten ebenfalls eine über die reine Dekoration hinausgehende Bedeutung[662] zukommen dürfte.

II.6.2.2 *Treibtafel*

Viele Sonnenbarken weisen am Bug eine Treibtafel auf (IV.7.4). Diese wird eingesetzt, um die Fahrt flussabwärts zu beschleunigen.[663] Jede Tafel trägt ein individuelles Muster, weder bestehen markante Ähnlichkeiten bei Schiffen auf identischer Position noch charakteristische Unterschiede bei Barken auf verschiedenen Plätzen, und auch bei einer möglichen, zeitlichen Abfolge der Barkenfahrt ist keine Veränderungen in der Ikonographie[664] festzustellen.

Auf oder dicht über der Treibtafel steht regelmäßig eine in Fahrtrichtung blickende Schwalbe, deren geringe Größe und stilisierte Wiedergabe keine ornithologische Bestimmung erlaubt. Die

---

[659] Dürring 1995, 130 (seine Abb. 57).
[660] Müller-Roth 2008, 54.
[661] Müller-Roth 2008, 54. – Zu Einsatz und Bedeutung von Papyrusbooten in Pyramidentexten s. Altenmüller 1986.
[662] Derartige Bänder sind laut Hornung 2011, 33 (mit Anm. 20) an „kultisch bedeutsamen Objekten" befestigt und hätten „sicher eine wichtigere Aufgabe, als nur der ‚Verzierung' zu dienen".
[663] Vgl. Dondelinger 1976, der ebd. 7 anmerkt, eine Fahrt ohne Treibtafel sei aus nautischer Sicht vorteilhafter.
[664] Goebs 2011, 78 stellt eine „changing iconography" bei den Sonnenschiffen im *Buch von der Nacht* fest.

Schwalbe gilt einerseits als fester Bestandteil der Tafel und tritt anderseits selbstständig in funerären Sprüchen auf, unter anderem wird sie in Pyramidentexten als Hinweis auf die Sternengruppe der „Unvergänglichen“[665] als Ziel der Fahrt gedeutet. In Tb 86 und Tb 166 äußert die/der Verstorbene den Wunsch, in Gestalt der Schwalbe zum Himmel aufzusteigen. Das hängt zum einen mit der Wendigkeit des Vogels im Flug zusammen, die als Synonym für die erhoffte Beweglichkeit des Ba-Vogels steht. Zum anderen scheint ihr Flug die Schwalbe in die direkte Nähe zur Sonne zu bringen und so eine Kommunikation mit dem Sonnengott zu ermöglichen.[666] Ein weiterer Aspekt ist die den Schwalben zugesprochene Fähigkeit zur Regeneration[667], die vor allem diejenigen betrifft, die als Zugvögel Ägypten zu Beginn der Erntezeit[668] erreichen.

Im Regelfall definiert die Schwalbe „ihr“ Schiff als Morgen- oder Tagesbarke[669], was bei einem bereits früh am Tag aktiven Vogel wenig überrascht. Davon ausgehend steuern die Boote unterhalb und auf den Armen der Nut auf den Punkt des Übergangs zu, an dem sie von der Himmelsgöttin aufgenommen werden, um am Morgen im Osten für die Tagesfahrt geboren zu werden. Die Barken auf den Beinen haben diesen Aufgangspunkt bereits überschritten und befinden sich auf dem Tagesweg. Im *Buch vom Tag* wird der Übergangsaspekt von zwei Barken umgesetzt, die sich Bug an Bug gegenüberstehen, mit je einer Göttin hinter der Treibtafel, die sich die Sonne überreichen, damit die Fahrt fortgesetzt werden und die Tagesfahrt beginnen kann.[670]

II.6.3 Basis

Die meisten Sonnenschiffe weisen, wie in II.6.1 dargelegt, einen (un-)mittelbaren Kontakt zu den Körperteilen der Nut oder dem Kopf des Schu auf. Bei einer geringfügigen oder fehlenden Verbindung wird regelmäßig die | | -Hieroglyphe oder eine Wasserfläche als Basis verwendet. Letztere bildet in W5 die Basis für das Sonnenschiff mit Re-Harachte, das innerhalb des Körpers der Nut abgebildet ist.

Die aufwändigste Ausführung beinhaltet W80. Hier wird die eigentliche Schiffsbasis, eine breit ausgebaute Wasserlinie, von den zahlreichen Windungen einer namenlosen Schlange getragen, die ihrerseits auf dem Rücken der Nut liegt. Für das Reptil wird von der *ꜥnḫ-nṯrw*-Schlange aus der 12. Stunde im *Amduat* als Inspiration ausgegangen (s. II.1.9.3), sodass in W80 zusätzlich zu der tragenden Funktion die Bedeutung einer Schlange als regenerationsfähige Schutzentität von Bedeutung ist.

---

[665] Cooper/Evans 2015, 12 (mit Anm. 3).
[666] Vgl. Grimm 1989, 141f. Die Aspekte Flughöhe und Wendigkeit erörtern Cooper/Evans 2015, 12 für Tb 86.
[667] In der Schwalbe kommt Cooper/Evans 2015, 12 zufolge eine solare Verjüngung zum Ausdruck.
[668] Nach Wassermann 1984, Sp. 745.
[669] Te Velde 1972, 31. Goebs 1998, 65 assoziiert die Schwalbe „with the *Treibtafel* of the day-bark“; Cooper/Evans 2015, 13 bringen die Schwalbe ebenfalls mit dem Morgen in Verbindung.
[670] Vgl. Hornung 2002, 487 Abb. 112.

II.6.4 Fahrtrichtung

Der gesamte Körper der Himmelsgöttin ist, wie in II.1.2 erläutert, für das Separationsmotiv als Grundlage für die Sonnenfahrt definiert. Ein Barke fährt prinzipiell nach Geburt bzw. Aufgang von den Beinen der Nut kommend über den Rücken auf ihren Kopf und dann über ihre Arme zum Untergang der Grundlinie entgegen. Bei mehreren Booten in einer Vignette sind alle Plätze von einer Barke besetzt, mit Ausnahme von W3 und W60 (s. u.). Die Fahrtrichtung wird durch mindestens einen der drei nachfolgenden Punkte festgelegt: 1.) die Treibtafel (s. II.6.2); 2.) die in Fahrtrichtung blickenden Besatzungsmitglieder; 3.) die Ruder mit z. T. gemusterten Ruderblättern bzw. die Ruderhalterungen, beides regelmäßig mit Falkenköpfen[671] dekoriert (IV.7.5).

Diese Faktoren gibt es bei den Schiffen in W44, W63, W72, W79 und P5 nicht, deren Form spiegelsymmetrisch aufgebaut ist, sodass keine Fahrtrichtung bestimmbar ist. Die Symmetrie ermöglicht es, mit einem einzigen Boot die tägliche, zyklisch gedachte Reise des Sonnengottes in Szene zu setzen. Denn bei einem anthropomorph konzipierten Himmel startet die Fahrt nirgendwo anders als am Ort der Geburt, der Vulva, und endet stets am Ort der Aufnahme, dem Mund. Ausgehend von der in II.1.2/.8 festgestellten, oberweltlichen Wesenheit der Nut, vereinen diese fünf Vignetten die Tagesfahrt von Ost nach West und die Nachtfahrt von West nach Ost in einem einzigen Schiff. Die Fahrtrichtung ist für beide Zeitbereiche durch Nut-Figur und Übergangsorte vorgegeben, eine Umkehrung nicht möglich.

In W3 fährt die rechte Barke mit Re in Gestalt des Falke (s. II.6.7.6) scheinbar vom Kopf aus auf das Gesäß der Nut zu. Tatsächlich ist das Ostzeichen vor dem Steven das Fahrtziel. Auf der anderen Seite des Ostzeichens und der Re-Barke gegenüber hockt in dem Boot mit Atum die nächtlich-jenseitige Hypostase des Sonnengottes und fährt seinerseits auf das Zeichen zu. Wird die oberweltliche Charakter der Nut berücksichtigt, dann zeigt die Aufstellung, weil Atum zusätzlich als Gott des Aufgangs gilt (s. II.6.7.1), dass er im Bereich der Nacht auf dem Weg zum jenseitigen Osthorizont ist und die morgendliche Verwandlung von der Nachtgestalt des Sonnengottes (Atum) in seine Tagesgestalt (Falke) kurz bevorsteht, von der nicht nur der Gott selbst, sondern in gleichem Umfang seine Barke[672] betroffen ist. Die entgegengesetzte Orientierung der Re-Barke beinhaltet also keine Richtungsumkehr, sondern sie ist als bildlicher Ausdruck dafür zu werten, dass die Verwandlung vollendet ist, die Himmelsgöttin den Sonnengott bereits im jenseitigen Osten verschluckt hat und er auf dem Weg ist, um von ihr direkt im Anschluss im gleichen Horizont des Diesseits geboren zu werden.

In W60 bewegt sich das rechte Boot als einziges über die Beine der Nut auf die Grundlinie zu. Die Lokalisierung lässt eine erfolgte Geburt vermuten, die Fahrtrichtung eher den bevorstehenden

[671] Falkenköpfe auf Rudern und Rudergestänge sind laut Müller 1984/85, 203 erst im Neuen Reich ausgebildet.
[672] Hornung 1963, 20.

Untergang. In Kombination mit den adorierenden Pavianen in Bug und Heck erinnert der Aufbau an die erste Stunde des *Amduat*, in der der Sonnengott beim Eintritt in die Unterwelt von diesen Tieren als Adoranten begrüßt wird (vgl. II.6.9.13). Das ⌐-Zeichen im Namen der Nut ist das Namensemblem der Naunet, die seit den Pyramidentexten den unterweltlichen Gegenhimmel verkörpert, als Pendant zu Nut, sodass mit Osiris in der Mitte der Barke eine Verortung der Szene in der Unterwelt möglich scheint. Das ist jedoch nicht der Fall, denn, wie in II.1.1 erörtert, es fand eine Übertragung der Funktionen der Naunet auf Nut statt, der auf diese Weise die Aufgaben der nächtlich-jenseitigen Sonnenfahrt angetragen wurden. Bei einem anthropomorphen Himmel ist auch bei diesem Abschnitt eine Geburt als Startpunkt vorausgesetzt. Unter Berücksichtigung der in II.2.7 untersuchten Nachbarvignette und des *sm3-t3.wj*-Zeichens, spiegelt sich in W60 die Koexistenz der beiden Fahrtbereiche wider, mit Nut als oberweltlichem Himmel für den Tag und die Nacht (s. II.1.2/.8) und mit Osiris als Repräsentant der Unterwelt. Einen ikonographisch anders gestalteten Kontakt der beiden Gottheiten bietet das Schlussbild des *Pfortenbuches*, in dem am Ende der Unterweltsfahrt die Barke mit Skarabäus und Sonnenscheibe vom Gott Nun erhoben und von Nut in Empfang genommen wird. Die Göttin steht, mit der Sonne in den Händen, auf einem in sich zurückgebogenen Osiris, der mit seinem Körper die Unterwelt umschließt, ein Aufbau, der den Himmel direkt mit der Unterwelt verbindet.[673] Für W60 ist alternativ vorstellbar, dass die Osiris-Barke am Ende der Nachtfahrt angekommen ist. Da der Gott als nächtlich-jenseitige Hypostase des Sonnengottes nicht für eine Fahrt am diesseitigen Himmel geboren werden kann, verbleibt er im unterweltlichen Bereich, was in der umgekehrten Fahrtrichtung zum Ausdruck kommt. Die Paviane in der Barke auf dem Rücken der Nut sind dann die morgendlichen Adoranten der Sonne, die zwischen ihnen auf Kopfhöhe zu sehen ist.

II.6.5 Unterstützung bei der Fortbewegung

Die kleinen, annähernd kreisförmigen Elemente auf dem Schiffsrumpf in W25, W26 und P10 illustrieren die Aussparungen für die Ruder. Diese sind, wie in allen Barken, selbst nicht abgebildet und werden durch die Löcher virtuell in dem Boot vertreten, mit einer Ausnahme. In W84 sind die Ruder präsent, aber nicht im Boot, denn sie werden von den Ruderern, die im Register unter der Barke auf der Grundlinie stehen, auf der Schulter getragen.

Bezüglich der Fortbewegung wird von einem autarken Fortkommen ausgegangen, da bis auf neun Barken alle anderen ein Ruder oder zumindest eine Ruderanalage besitzen (IV.7.5) und zumindest W84 auch die zugehörige Mannschaft zeigt. Konkrete Hilfen sind nur in zwei Vignette gegeben. In W64 steht eine Schleppbarke am Anfang, die bei einem schwer zu manövrierenden

[673] Vgl. Hornung 2002, 307, Abb. 75, der ebd. 308 bezüglich des Aufbaus feststellt, es „werden noch einmal die beiden Sphären gezeigt, in welche die Sonne abends eingeht: Himmel (Nut) und Unterwelt (Osiris)".

Schiff und/oder bei der Fahrt flussaufwärts eingesetzt wird. Das Schleppseil ist korrekt am Vordersteven des zu schleppenden Bootes befestigt, führt dann jedoch zum Rücken des Ba-Vogels, nicht zum Achtersteven der Schleppbarke. Die Fahrtrichtung des Konvois wird in Anbetracht der Ruderanlage von der mittleren Barke mit Atum (s. II.6.7.1) vorgegeben. In P1 wird die untere Barke von einer Treidelmannschaft[674] aus drei Entitäten mit Schlangenleib und menschlichen Armen und Beinen gezogen. Sie halten den Körper einer Schlange in den Händen, die wie ein Seil am Vordersteven der Barke befestigt ist. Die Kombination stellt keine unterweltliche Szene vor, sondern, wie in II.1.9.5 erläutert, das Nebeneinander der verschiedenen Konzepte von nächtlich-oberirdischer Sonnenfahrt, d. h. das Ziehen der Barke durch den Leib der Nut, und der nächtlich-unterweltlichen Fahrt über wasserfreies Gelände wie im *Amduat*, angezeigt durch die Linie unter Barke und Mannschaft (vgl. II.6.9.4/.11).[675]

II.6.6 Schutz für Ruder und Barke

II.6.6.1 *Anonyme Sakralentität*

In M1 hockt ein Gott ohne Legende oder Emblem auf dem Kopf vor dem Rudergestänge auf dem Barkenboden und fixiert mit einer Faust auf den Knien das von den Rudern ausgehende Seil. Im *Pfortenbuch* besetzt Heka diesen Platz regelmäßig ab der zweiten Stunde, was in P10 übernommen ist. Für M1 wird dennoch nicht von einer Figur dieses Gottes[676] ausgegangen, denn er ist in den beiden Barken von P10 über sein Emblem auf dem Kopf oder anstelle desselben identifizierbar (s. II.6.9.2) und außerhalb der Sonnenboote wird er mit Hilfe einer Legende mit seinem Namen gekennzeichnet (vgl. II.8.10).

Für M1 wird davon ausgegangen, dass hinter der Figur am Ruder kein spezieller Gott zu vermuten ist, sondern dass sie als Personifikation einer universellen, göttlichen Wirkmacht dient, die Verantwortung für die Einhaltung der korrekten Fahrtroute übernimmt.

II.6.6.2 *Doppelflügelsonne*

In W5 steht über Atum (s. II.6.7.1) in den beiden oberen Registern und in W94 über Re (s. II.6.7.6) im rechten oberen Register ein Sonnenscheibe mit zwei seitlich ausgebreiteten Flügeln. Sie gilt als Schutzemblem (vgl. II.10.4.5), doch besitzen Götter an und für sich selbst ausreichend protektive Eigenschaften und benötigten keinen zusätzlichen Schutz dieser Art.[677] Bei Atum handelt es sich

[674] Zum Treidelvorgang s. Martin-Pardey 1986.
[675] Im Pfortenbuch, 11. Stunde, unteres Register, ziehen zwölf Göttinnen Re in der Nut und begleiten ihn auf seinen Wegen (vgl. Hornung 2002, 291).
[676] Liptay 1992, 391 sieht hier „the god Heka, as he appears among the standard figures of the solar bark".
[677] Einer solchen „Zuwendung […] von oben bedurfte", wie es Gessler-Löhr 2013, 208 formuliert, tatsächlich nur der König selbst, „nicht aber die ihm gegenüberstehende Gottheit", eine Ansicht, so dies. ebd., die bis in die Zeit Hadrians Bestand habe.

um die nächtlich-jenseitige Hypostase des Sonnengottes und die Nachtfahrt wird zu allen Zeiten als der vulnerablere Teil des Sonnenwegs betrachtet, ein weiterer Schutz für diesen Gott wäre daher nachvollziehbar. Bei der Re-Barke ist aufgrund der Position der Sonne über dem Achtersteven davon auszugehen, dass der Schutz weniger auf den Gott, sondern auf die Barke als Ganzes ausgerichtet ist.

II.6.6.3 *Fisch*

In W34 ist in der Barke auf Nuts Unterarm ein Fisch über einer Sonnenscheibe abgebildet. Gezackte Rückenflosse, gestreifte Oberbauchzeichnung und glatter Unterbauch lassen an *Tilapia zilii*[678] denken. Diese Fischart verklebt ihre Eier zu einer Kugel, die von außerhalb des Wassers vermutlich einer Scheibe ähnlich sieht, und fächelt ihr Frischwasser zu. Das Brutverhalten führt dazu, dass *Tilapia* als Beschützer des Sonnengottes ausgedeutet[679] ist. Gleichzeitig wird *Tilapia* hinsichtlich der rötlichen Farbe seiner Schuppen, in Anlehnung an die Farbe der Sonne, als „roter Fisch“[680] bezeichnet und als Hypostase des Sonnengottes verstanden. In W34 läge mit dem Tier, wenn *Tilapia* abgebildet ist, in Verbindung mit der Sonnenscheibe eine Doppelung der Hypostasen des Re in einer Barke vor.

Kleine Fische liegen unter Vordersteven (W94), Achtersteven (W26) oder beiden Steven (W21, W25, W66, W72), stets den Kopf dem Schiffskiel zugewandt. Die Tiere entziehen sich mit der undetaillierten Gestalt und geringen Größe einer zoologischen Bestimmung, was vermutlich beabsichtigt ist. Ihre Struktur ähnelt dem | | -Zeichen (Gardiner K5), das eine allgemeingültige Idee „vom ‚Fisch‘“[681] markiert. Eine weitere Option, die kleinen Fische zu deuten, ist der (bislang) nicht identifizierbare *ꜣbḏw*-Fisch[682]. Dieser wird in Tb 100, 15 zur Feindabwehr angerufen, denn er besitzt, ähnlich wie *Tilapia*, protektive Qualitäten. Beide Arten sind gleichermaßen befähigt, das Nahen des Götterfeindes Apophis[683] zu melden. Die kleinen Fische unter den Steven befänden sich in einer zweckmäßigen Lage für die Warnung vor möglichen feindlichen Entitäten, auch wenn diese in keiner Vignette abgebildet sind.

II.6.6.4 *Kobra*

An der Ruderhalterung hängt gelegentlich eine Kobra anstelle des für Ausrichtung und Steuerung benötigten Rudergriffs herab (IV.7.5), oftmals in den Schiffen, in denen keine Individuen an diesen

[678] Gamer-Wallert 1970, Tf. V Nr. 7. Die Brustflosse ist in W34 angesichts der geringen Größe des Fisches nicht sicher zu bestimmen.
[679] Gamer-Wallert 1970, 54. 113.
[680] Gamer-Wallert 1970, 112f. 132. – Zur Schutzqualität verschiedener Rottöne s. Darnell 1997, 42 (mit Anm. 44. 46).
[681] Gamer-Wallert 1970, 16.
[682] Gamer-Wallert 1970, 27ff. 113ff. und *passim*.
[683] Gamer-Wallert 1970, 111ff. 123f. und *passim*.

Platz gesetzt sind. In den oberen Registern von W5 ist in beiden Barken eine Kobra oberhalb von Achtersteven und unbesetztem Ruder abgebildet. All diesen Reptilien ist eine protektive Bedeutung zugesprochen, die sich (ab-)sichernd auf das Ruder und vielleicht sogar auf die Fahrtrichtung auswirkt. Die Qualität wird in W26 über das *ꜥnḫ*-Zeichen zwischen der Kobra und dem Rudergestänge verstärkt.

Weitere Protektion wird von den Kobras im Umfeld einer Barke ausgehen. Um die Sonne über dem Skarabäus in W21 ringeln sich zwei von ihnen und hängen bis auf den Schiffsboden herab, mit *šn*-Ring am Brustschild und einer Kombination aus Atef- und Weißer Krone als Kopfschmuck. Eine geflügelte Kobra hängt in W66 an der Treibtafel nach innen und öffnet ihre Schwingen zu Re in der Mitte (s. II.6.7.6), sodass die (Ab-)Sicherung der Treibtafel um einen dem Sonnengott geltenden Schutzaspekt ergänzt wird. In W94 weist die Kobra an der Flügelsonne neben dem *ꜥnḫ*-Zeichen ein Sechem-Szepter als Machtzeichen[684] auf.

II.6.7 Der Sonnengott und seine Hypostasen in der Mitte der Barke

II.6.7.1 *Atum*

Die Barken mit Atum in unterschiedlicher Gestalt sind auf Unterarm (W42), Oberschenkel (W34), Rücken (W3, W59, W64, W109) und unterhalb der Nut (W84) sowie in W5 in den beiden oberen Registern gesetzt. Atum ist die nächtliche Hypostase des Sonnengottes.[685] Zugleich wird er als Gott des Anfangs[686] verstanden, ist also nicht auf den unterweltlichen Bereich beschränkt.

Atum hockt bis auf W84 in ungegliederter Körperform auf dem Schiffsboden oder einem (Maat-)Sockel. Mit dem -Zeichen (Gardiner U15) erscheint in W34 und W42 sein Emblem über dem menschlichen Kopf, der in W3, W5 und W84 ohne weitere Kennzeichnung durch den Widderkopf[687] ersetzt ist. In W3 und W5 trägt Atum ein *ꜥnḫ*-Zeichen[688] auf den Knien, in W84 in der vorderen Hand.

In drei Bildern ist der Widderkopf in der Mitte einer Barke auf Nuts Rücken dargestellt. Der Kopf wird in W64 und W109 von einer Sonnenscheibe, in W59 vom Uroboros eingerahmt. Der Name dieser Entität leitet sich von den griechischen Lexemen οὐρά „Schwanz“ und βορός „gefräßig“ ab.[689] Altägyptisch heißt der Uroboros *sd m rꜣ*[690] „Schwanz im Maul“, die wörtliche

684 Im Sinne von Hornung 2011, 58f.
685 Myśliwiec 1989, 304 zufolge kann Atum in einer Barke „mit der untergehenden Sonnenscheibe assoziiert“ sein.
686 Derchain 1975/1976, 157.
687 Zur Verwandlung des Sonnengottes in die Widder-Gestalt s. Wiebach-Koepke 2000.
688 Thomas 1956, 72 Anm. 7 meint in Bezug auf W3, „the gods hold disks in their hands“, was insofern unzutreffend ist, als weder (Sonnen)Scheiben vorhanden sind noch Atum eine Hand oder eine Faust besitzt und Re in Falkengestalt auftritt.
689 Nach Morenz 2014, 215 beruht der Name auf „der gräzisierten Form einer ägyptischen Schlangenbezeichnung als ‚Groß Werdende‘ (*wrr.t*)“. Vorgängerin des Uroboros ist für Hornung 2000, 4 die mehrköpfige Schlange „Vielgesicht“ aus dem *Amduat* (sechste Stunde), für Morenz 2014, 212 die „*mḥn*-Umringlerschlange“.
690 Vgl. zu dieser Begrifflichkeit Morenz 2014, 211f.

Wiedergabe dessen, das zu sehen ist: eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Für W59 steht zu erwarten, dass der Uroboros den ewig zyklischen Erneuerungsaspekt[691] und nicht die ebenfalls mit ihm verbundenen Chaoselemente[692] repräsentiert.

In W84 steht der widderköpfige Atum, mit Weste und Schurz (mit Tierschwanz) bekleidet, in einem Kiosk. Er trägt das *ꜥnḫ*-Zeichen in der vorderen und das *wꜣs*-Szepter in der hinteren Hand. Vor ihm und ihm zugewandt richtet sich die Mehen-Schlange mit einer regenerativ-schützenden Charakteristik auf (vgl. II.1.9.4). Sie gilt seit den Sargtexten als Schutzentität des Sonnengottes und rahmt ihn im gesamten *Pfortenbuch* sowie im *Amduat* ab der siebten Stunde ein.[693] Das Schiff unterhalb der Nut auf einer Linie, die vermutlich eine schmale Wasserfläche ist, erinnert an die Anordnung der Barken im *Buch vom Tage*.

In W5 steht auf dem Boden vor Atum im rechten Register ein kastenartiges Objekt mit drei tropfenförmigen Aufsätzen, ein weiteres in der Re-Barke im Leib der Nut. Vermutlich ist die | -Hieroglyphe (Gardiner M36) gemeint, obwohl die seitliche Schleife fehlt. Das Zeichen ist als Lexem *ḏr* mit „fernhalten“[694] übersetzbar, sodass ein Schutzelement für Atum (und Re) entstände.

II.6.7.2 *Chepri*

In zehn Sonnenbarken ist Chepri[695] anwesend, überwiegend in Gestalt des Skarabäus (*Scarabaeus sacer*). Bei ungegliederter Körperform ist er als Emblem über dem Kopf (D1, W34) untergebracht oder ersetzt den Kopf (W26[696], W112). Eine Legende besitzen zwei Vignetten: in W26 steht der Text „Der Gott, Herr des Himmels, der in der Duat ist“ rechts neben den umrahmenden Sonnenstrahlen, während in W112 die Legende beiderseits der Figur, etwa in Höhe des Skarabäus-Kopfes eingesetzt ist und auf der rechten Seite „Herr des Horizontes“ sowie auf der linken Seite „Herr des Himmels“ lautet. Die Chepri-Barken besetzen alle Bereich abgesehen von den Armen der Nut. Die Position auf Nuts Beinen in W34 und W59 bringt den Gott relativ nahe an seinen Geburtsort, passend für Chepri als morgendliche Hypostase des Sonnengottes, in der er unter anderem im *Amduat* aus der Unterwelt zum Himmel aufsteigt. Ein Standort oberhalb ihres Rückens (D1) oder auf diesem (W21, W62, W112, P6) ist gleichbedeutend mit dem Höhepunkt der Tagesfahrt, da Chepri als Synonym für den Sonnengott im Allgemeinen und die Sonne im Besonderen interpretiert[697] wird.

---

[691] Die Form des Uroboros reflektiert für Morenz 2014, 215 ein „Denk-Bild der Rückkrümmung in sich“.
[692] Im Uroboros sieht Hornung 1956a, 48 (mit Anm. 2) die „Verkörperung des die Welt umringenden Unseins“ symbolisiert und Stegbauer 2019, 103 „die schöpferische Kraft des Chaos“.
[693] Barta 1984, Sp. 168 (mit Anm. 28) beschreibt die Mehen-Schlange als „feuerspeiend in Form einer Kapelle“.
[694] TLA Lemma-ID 184570 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/184570) – Zugriff vom 12.09.2025.
[695] Zur Etymologie des Namens s. Minas-Nerpel 2006, 59–65 mit Diskussion älterer Literatur.
[696] Die Vignette lokalisiert Minas-Nerpel 2006, 321 irrtümlich auf dem „Sargdeckel“, nicht auf der Sargwanne.
[697] Für Myśliwiec 1978, 75 basiert die „Annäherung von Atum und Chepri“ auf der „gemeinsamen Fähigkeit, selbstständig zu entstehen“; dieser Aussage schließt sich Altenmüller 1986, 12 (mit Anm. 32) an.

In fünf Bildern erscheint an den Vorderbeinen des Skarabäus eine Sonnenscheibe, in W21 und W63 mit seitlich herabhängenden Uräen, in W22 und W44 ohne diese Schutzschlange. Die gleiche Anordnung besteht in W26, hier wird der Käfer als Kopfersatz verwendet. Die Kombination von Skarabäus und Sonne beruht auf einem realen Vorbild, denn es ist von dem Verhalten des Käferweibchens abgeleitet, den Dung zu einer Kugel[698] zu rollen, wofür es allerdings die Hinterbeine einsetzt. Dann legt es die Eier in der Kugel ab und vergräbt diese in der Erde. Der Vorgang der Eiablage ist mit dem bloßen Auge kaum wahrzunehmen, sodass das Schlüpfen der jungen Käfer als Autogenese interpretiert wird und auf die am Morgen vermeintlich aus der Erde aufsteigende Sonne bzw. den Sonnengott übertragen wird.

Der *šn*-Ring in W21 und W22 an den Hinterbeinen des Skarabäus ist das Symbol zyklischer Wiederholung und mit einer Funktion als Schutzemblem[699] ausgestattet. Daraus ergibt sich für die beiden Vignetten der Wunsch, dass der Sonnenlauf ewig Bestand haben möge.

Die in einem nach oben offenen Rundbogen ausgeführten Flügeln in W44 und W63 sind nicht die realen Flügel des Käfers, sondern die des Falken, der Tagesgestalt des Sonnengottes. Die Vogelflügel betonen Chepris Himmelsaufstieg als Verkörperung der Morgensonne und verstärken die Funktion der Barke, Chepri über den Himmel zu transportieren.[700]

Jeder Skarabäus in der Mitte eines Sonnenschiffs ist in der für ihn typischen Aufsicht des Körpers mit beiderseits drei seitlich abgespreizten Beinen abgebildet. In M1 steht der Käfer im Bug auf dem Boden und besitzt bei identischer Gestaltung des Körpers vier Beine, die sich, dem traditionellen Kanon folgend, alle auf der gleichen Seite befinden.

Der Chepri-Skarabäus, als Figur oder von einer Sonnenscheibe eingerahmt (W59, W62), ist deutlich häufiger präsent als die ungegliederte Körperform. Das wird mit der regenerativen Qualität zusammenhängen, die mit vor allem dem Käfer und weniger mit der menschlichen Gottesgestalt verknüpft ist.[701]

In W112 sollte Chepri zu sehen sein, denn der Skarabäus ersetzt den Kopf der Entität. Doch der Käfer sitzt einer Figur auf, deren Körperaufbau eine eigentümliche Form aufweist und deshalb kaum zu beurteilen ist. Entweder ist ein ungegliederter Oberkörper mit zwei untergeschlagenen Beinpaaren vorzustellen oder eine für Chepri nicht zu erklärende und vor allem ungegliederte Schreiberfigur[702] ohne Arme. Seitlich des Oberkörpers neigt sich rechts ein *ḥqꜣ*-Szepter und links ein Flagellum nach auswärts. Auf die zweiteilige Legende wurde oben bereits eingegangen, sie bietet

[698] Die Dungkugel bezeichnet Altenmüller 1975, 107 und 165 als „(kleine) Speichelkugel".
[699] Der Ring enthält für Lightbody 2011, 134 alles, „that the sun encircles and the concept of enduring protection".
[700] Assmann 1975, Sp. 935 zufolge ist der Aufstieg als „Phase der vertikalen Bewegung von der Unterwelt zum Himmel […] nicht nur durch die gespreizten Flügel, sondern auch durch eine Barke" zum Ausdruck zu bringen.
[701] Mit dem Skarabäus sei, so Minas-Nerpel 2006, 142, „in der Regel nicht der Gott gemeint, sondern es wird auf die Verwandlung bzw. Regenerationsfähigkeit als solches Bezug genommen"; ähnlich dies. ebd. 324f.
[702] Egner/Haslauer 2009, 12.213 (12/54) nennen es „hockende (Türkensitz frontal) Figur".

keinen Hinweis darauf, was die Figur verkörpert oder mit ihr zum Ausdruck gebracht werden soll. Eine wenigstens annähernd vergleichbar strukturierte Gestalt des Chepri ließ sich im Rahmen dieser Studie in keinem der Himmelsbücher oder Jenseitsführer ermitteln.[703] Wegen dieser fehlenden Vergleichsmöglichkeiten ist keine wissenschaftlich tragfähige Aussage zu Funktion und Bedeutung dieser über ihren Kopf als Chepri gekennzeichneten Entität möglich.

II.6.7.3 *Horus*

In den beiden Vignetten, in denen Horus abgebildet ist, trägt er den Falkenkopf. In W21 hockt er mit Doppelkrone und Maat-Feder in der Faust auf den Knien vor dem Ruder. Ebenfalls im Heck steht er in W94, kleiner als die anderen Gottheiten, mit einem *ꜥnḫ*-Zeichen in der vorderen Hand. Er hält mit der hinteren Hand eine Kobra fest, die den Ruderriemen ersetzt. Ob ein solcher Austausch auch in W21 bestand, ist wegen der Zerstörung im unteren Teil des Riemens nicht zu verifizieren. Der Szenenaufbau wirkt wie ein bildliches Pendant zu Tb 86, 12, in dem ausgesagt ist, dass Horus als Steuermann tätig sei.

Der Falkenkopfs wäre genauso dem Gott Re zuzuweisen, nur spricht in beiden Fällen die Bildstruktur dagegen. Denn die Figuren dieses Gottes halten sich stets in der Mitte eines Schiffs auf (s. II.6.7.6), nicht am Ruder. Und in W94 steht Re bereits anthropomorph im Schiff und im Bildmaterial ist kein Gott zweimal in derselben Gestalt und derselben Haltung in ein und derselben Barke abgebildet.

II.6.7.4 *Osiris*

Im Gegensatz zu den anderen Hypostasen des Sonnengottes ist der Gott Osiris in den Barken von W60 und der linken Barke in P6 nicht in anthropomorpher Gestalt, sondern in Form der □ -Hieroglyphe (Gardiner Q2), seinem Namensemblem, anwesend.[704] Eine solche Präsenz besteht u. a. bei Geb (s. II.2.5), Neith (s. II.7.9) und Re (s. II.8.21). Nachweise für eine Verbindung des Osiris zu einem Sonnenschiff sind selten, in Tb 145, 2 werden dem Gott eine Nacht- und eine Tagesbarke zugewiesen. Dass sein Name dennoch regelmäßig im Kontext einer Barke genannt ist, liegt an den in den Funerärtexten als Osiris apostrophierten Verstorbenen.

In den Separationsszenen vollzieht sich die Sonnenfahrt, bis auf die Re-Barke in W5, außerhalb des Körpers der Nut. Ein Schiff auf ihrem Rücken kennzeichnet also im wörtlichen Sinne den Höhepunkt dieser Fahrt an. Im Zusammenhang mit der Tagesfahrt entsteht für die Osiris-Barke in W60 und P6 das Problem, dass ihr Standort nicht mit der zeitlichen Einordnung des Gottes in

[703] Eine ähnlich gestaltete Figur ist weder bei Hornung 2002 noch bei Minas-Nerpel 2006 zu finden.
[704] Kramer 2010, 31 sieht in Bezug auf W34 in dem von ihm verwendeten Bild „a sun disc shining down on a throne"; tatsächlich steht jedoch nichts zwischen den Sonnenstrahlen und dem Schiffsboden, auf den sie hinabreichen, sodass die Sonne aufzusitzen scheint.

Einklang zu bringen wäre. Nachvollziehbar ist das Arrangement erst, wenn die in II.1.2/.8 festgestellte, oberweltliche Wesenheit für Nut berücksichtigt wird, die gestattet, den Sonnenzyklus vollumfänglich in Verbindung mit der Göttin auszurichten. Die nächtliche Regeneration des Sonnengottes vollzieht sich in diesem Fall innerhalb des Körpers der Himmelsgöttin und bräuchte keine ikonographischen Merkmale. Die Osiris-Barke zeigt, dass die ägyptischen Theologen diesen Aspekt doch kenntlich machen wollten. Das *Amduat* setzt den Höhepunkt der Nachtfahrt – die Vereinigung von Re und Osiris[705] – in der Mitte der Nacht an und verortet ihn am tiefsten Punkt der Unterwelt. Um diesen Zeitpunkt auf die anthropomorphe Gestalt der Nut zu übertragen und die Regeneration nicht virtuell, also unsichtbar im Inneren der Göttin stattfinden zu lassen, erfolgt die Umwidmung von ihrem Rücken zu einem „Tiefpunkt". So ist hier problemlos eine Osiris-Barke einzusetzen, ohne dass eine Verortung der Szene in der Unterwelt stattfindet. In W60 ist somit der nächtliche Höhepunkt zu sehen. Für P6 ist eine identische Intention anzunehmen. Die Legende unterhalb der Nut gehört nicht zu der Osiris-Barke, sondern verleiht dem Gott über einen Text eine zweite Präsenz (vgl. II.8.18). Der Chepri-Skarabäus als Hypostase des Sonnengottes in der rechten Barke markiert die erfolgreiche Regeneration des Re. Denn das Schiff steht bereits an bzw. auf dem Kopf der Nut, nahe am Punkt der oralen Aufnahme, die am Morgen am Ende der Nachtfahrt stattfindet und an die sich die Geburt am Tageshimmel anschließt. Für P6 ist alternativ denkbar, dass keine Abfolge von Ereignissen aus der Nachtfahrt mit dem erwartbaren Übergang zum Morgen besteht, sondern zwei verschiedene Zeitaspekte parallel gesetzt sind: der Höhepunkt der Nachtfahrt (die Barke mit Osiris) und der der Tagesfahrt (die Barke mit Chepri). Ein direktes Aufeinandertreffen der beiden Barke ist dabei selbstredend nicht vorzustellen. In W60 wird mit der Sonnenscheibe über der □ -Hieroglyphe in ein- und derselben Barke auf den Beinen der Nut eine ähnliche Koexistenz erreicht (vgl. II.6.4).

II.6.7.5 *Ptah*

In der Mitte der Barke auf Nuts Armen ist in W59 der Gott Ptah[706] abgebildet. Er hockt, in eine Sonnenscheibe eingesetzt, auf dem Schiffsboden und hält ein Flagellum in der Faust auf den Knien. Die Ausführung der Gottesgestalt mit ungegliedertem Körper, langem, geraden Bart und enger Kappe entspricht, bis auf die Sitzhaltung, genau wie der Menit auf dem Rücken der kanonischen Ikonographie des Ptah.[707]

---

[705] Hierin zeigt sich Hornung 1963, 124 zufolge die „Konsequenz des ägyptischen Totenglaubens: der gestorbene […] Sonnengott wird wie jeder Gestorbene zu ‚Osiris', und jeder zu ‚Osiris' gewordene selige Tote […] ‚erscheint als Re'". Die Götter erzeugen sich, so Bickel 1998, 48 (mit Anm. 26), gegenseitig „als neue Manifestation ihrer selbst".

[706] Der Gottesname sei, so Helck 1991, 160, vom Verb „*ptḥ* abzuleiten" und „als ‚Bildner' zu übersetzen".

[707] Die Kleidung beschreibt te Velde 1982b, Sp. 1178f. als „close-fitting like mummy wrapings", ähnlich Helck 1991, 159. Schneider 1997, 295 Anm. 4 weist darauf hin, dass es sich dabei nicht um „a mummy shroud" handelt. Diese Ikonographie ist Morenz 2014, 163 (mit Anm. 650) zufolge bereits in der 1. Dynastie nachweisbar.

Der Gott wird als Facette des Re[708] zu interpretieren sein, entsprechend der Besatzung in den beiden anderen Schiffen, denn mit Chepri ist die morgendliche (s. II.6.7.2) und mit Atum die nächtliche Hypostase des Sonnengottes (s. II.6.7.1) präsent. Ein direkte, figürliche Anwesenheit des Ptah in einer Barke ist selten[709] nachzuweisen, Tb 145, 40 beschreibt einen stromabwärts fahrenden Ptah. Dazu passt der Umstand, dass der Gott, soweit dies im Rahmen dieser Studie zu ermitteln war, in keinem Jenseitsführer[710] als Begleiter des Re auf dessen nächtlichen Fahrt in der Sonnenbarken mitfährt.

II.6.7.6 *Re*

In 16 Vignetten ist der Sonnengott Re, mit Falkenkopf, in der Mitte eines Sonnenbootes abgebildet. Die Legende in P12 spricht Re mit menschlichem Kopf, „Der große Gott, Herr des Himmels" an, von dem gehofft wird, er gebe „Speise und Nahrung". Die Re-Barken zeigen sich auf Armen (W34, P10), Beinen (W27, W42, P10) und dem Rücken (W3, W27, D1, M1) der Nut. In W72 ist einiger Abstand zwischen der Göttin und dem auf einer die gesamte Breite der Szene überspannende Himmelshieroglyphe postierten Schiff. In W94 steht die Re-Barke im rechten oberen Register, in P14 auf einer eigenen breiten, gelben Basis unter Nut, Geb und Schu, denen selbst eine Grundlinie fehlt. Die meisten Barken sind sowohl über bzw. auf dem Kopf des Schu (W25, W29, W34, W48) als auch neben ihm (W36) und ohne den Gott (W66, P12) angesetzt. Einzig in W5 ist sein Schiff tatsächlich innerhalb von Nuts Leib unterwegs. In den Positionen ist die Charakteristik des Re als „Tages- und Nachtseite des Sonnenwegs"[711] reflektiert, ähnliches steht für die spiegelbildlichen Figuren in der ruderlosen Barke von W72 oberhalb der Nut zu erwarten.

Re steht in W94 in der Barke, ansonsten hockt er auf dem Schiffsboden oder dem Maat-Sockel 𓊹 (Gardiner Aa11), in W27, von der Sonne eingerahmt, im *ꜣḫ.t*-Zeichen. Den Falke als Tagesgestalt[712] des Sonnengottes beherbergt die rechte Barke von W3 (vgl. II.6.4).

Der Position der Barke von P14 ist im Bildmaterial so singulär wie der Thron, auf dem der ungegliederte Re, mit einer Lattichpflanze an seinen Füßen, sitzt. Er hält Flagellum und *ḥqꜣ*-Szepter in den gekreuzt auf dem Oberkörper liegenden Händen und wird als „Der von *Bḥdt*[713] <neben?> ihrem Ruder" angesprochen. Die Ortsangabe legt die Vermutung nahe, dass an einen Re gedacht ist, der an die Rolle des Horus assoziiert[714] wird, ein falkenköpfiger Horus ist mit Blick auf den gesamten Bildaufbau nicht zu erwarten. Der obere Teil der Sonne, Kopfschmuck des Re, erscheint

[708] Ptah ist laut Altenmüller 1975, 109 einer „der Götter, die als Varianten zu Re vorkommen".
[709] Zu den Sargtexten s. Altenmüller 1975, 63.
[710] Bei Hornung 2002 ließ sich keine vergleichbare Entität ermitteln.
[711] Altenmüller 1986, 11.
[712] Assmann 1984a, Sp. 1089 meint, die Falkengestalt sei vorrangig „mit der Überquerung des Himmels" verbunden.
[713] Die angeführte Lesung erfolgt nach LGG II, 814.
[714] Re kann, so von Lieven 2007, 152, im *Nutbuch* die Rolle „eines mächtigen solaren Horus" einnehmen.

zwischen den Füßen des Schu, vielleicht die Anzeige des Beginns des morgendlichen Aufgang, da Schu seit dem *Amduat* am Ende der Nachtfahrt die Sonne bzw. den Chepri an den morgendlichen Himmel hebt. Der Flügel am Kopf der Nut erweckt den Anschein, als sei er daran befestigt, er wird jedoch zu einer Flügelsonne (s. II.10.4.5) gehören, d. h. die Sonne selbst ist bereits verschluckt und der Beginn der Sonnenfahrt eingeleitet. Das Sonnenschiff repräsentiert, angesichts von Nut und Schu, entgegen der tiefen Position – den drei anderen Gottheiten fehlt die Standlinie, von einer Trennung im eigentlichen Sinne kann also nicht gesprochen werden – und dem Umstand, dass die ungegliederte Körperform Re als unterweltlichen Sonnengott definieren[715] kann, den Nachtweg der Sonne, nicht die Unterweltsfahrt. Denn die Unterschiede zwischen dem Gebiet der Unterwelt und dem des oberweltlichen Himmels werden nach altägyptischem Verständnis weniger von den Inhalten, sondern vor allem von den Orten bestimmt (vgl. II.1.9.5).

Als Kopfschmuck trägt Re am häufigsten die Sonnenscheibe, die in M1, W36, W48, W94, P10 und P12 mit einem Uräus kombiniert ist bzw. in W72 und P14 ohne diese Schutzentität auskommt sowie in W25 die Atef-Krone.

Unterhalb des Halskragens ist in M1 ein Teil der gekreuzt auf der Brust liegenden Stola zu erkennen. Sie kommt seit der 12. Dynastie regelmäßig bei Gottheiten mit ungegliedertem Körper[716] zur Darstellung und wird vorrangig in roter Farbe ausgeführt, die in der Vignette ebenfalls verwendet ist. Der Ursprung der Stola wird in dem *s3*-Zeichen (Gardiner V17) mit der Übersetzung „Schutz“ vermutet.[717] Sie wird noch von den Horussöhnen (s. II.8.13) und den widderköpfigen Ba-Vögeln in W112 getragen.

Das *ꜥnḫ*-Zeichen, das Re verschiedentlich (in einer Faust) auf den Knien trägt, versinnbildlicht den Umstand, dass von ihm die Gabe „Leben“ erhofft wird. Alternativ hält er in M1 eine Maat-Feder als Symbol der göttlichen Ordnung und in W36 ein *w3s*-Szepter auf den Knien. In W3 steht die Feder vor dem Re-Falken auf dem Schiffsboden, die Anordnung hängt mit der Vogelgestalt zusammen, wie auch bei den Re-Harachte-Falken außerhalb der Barken (s. II.8.21).

In W5 steht auf dem Boden vor der Sonne, die Re umrahmt, ein kastenartiges Objekt mit drei tropfenförmigen Aufsätzen, das in II.6.7.1 für die Atum-Barke im rechten Register als | -Hieroglyphe (Gardiner M36) und damit als Schutzemblem ausgelegt wurde, eine Deutung, die auf die Re-Barke übertragbar ist. Alternativ lässt sich das Objekt als verkürzte Variante von □ (Gardiner O16) mit der Bedeutung „Tor, Tür“ auslegen, das dann den bevorstehenden Vorgang des Verschluckens durch Nut anzeigte, also den Unter- bzw. Übergang von einem Himmelsbereich in den nächsten.

[715] Im Sinne von Altenmüller 2004, 14.
[716] Van Walsem 1997, 117.
[717] Van Walsem 1997, 118.

II.6.7.7 *Sonnenkind*

Im Bugbereich von D1 und P14 ist das Sonnenkind dargestellt. In seiner typischen Ikonographie – unbekleidet, seitliche Jugendlocke, Finger am Mund – hockt es in D1 auf der Treibtafel und in P14, mit einem Uräus an der Stirn[718], auf einer kleinen Sonnenscheibe, die in die *Nymphaea*-Blüte[719] (s. II.11.3.2) als Abschluss des Vorderstevens eingebettet ist.

Das Kind ist mit dem Beginn der 3. Zwischenzeit vereinzelt in Barken anwesend und gilt als Hypostase des Sonnengottes.[720] Letzteres ist in P14 hinsichtlich der Anwesenheit des Re (s. II.6.7.6) zu vernachlässigen. Für die beiden Vignetten ist relevanter, dass das Sonnenkind seit dem Neuen Reich als Symbol für Regeneration (in P14 durch *Nymphaea* verstärkt) und für den Sonnenaufgang[721] umschrieben ist. Diesen repräsentiert der obere Sonnenrand aus dem Kopfschmuck des Re zwischen den Füßen des Schu, der auf die bevorstehende, von diesem Gott ausgeführte Erhebung hinweist (vgl. II.6.7.6).

II.6.7.8 *Sonnenscheibe*

Als Gestirn sitzt die Sonne in W46, begleitet vom Udjat-Auge über einem *nb*-Korb (s. II.6.7.9), direkt auf dem Schiffsboden, zu dem sie in den beiden Barken von W79 etwas Abstand hat. Weiterhin bildet die Sonnenscheibe den Rahmen für Atum (W109), Chepri (W59, W62), Ptah (W59) und Udjat-Auge (W71). Sie erscheint zudem, zum Teil von Uräen umringelt, an den Vorderbeinen des Chepri-Skarabäus (s. II.6.7.2).

In W46 ist unterhalb der | | -Hieroglyphe, Basis des Sonnenbootes, eine Reihe aus jeweils drei abwechselnd gesetzten Sternen und runden Objekten zu erkennen. Die Form von Letzteren gestattet es, in Verbindung mit der roten Farbe von einer Sonnenscheibe auszugehen. Die Sonne als sichtbare Tagesgestalt des Sonnengottes[722] gilt gleichzeitig als Auge dieses Gottes, mit dem er nachts im Jenseitsbereich leuchten[723] soll. Die Nachbarschaft von Sonnen und Sternen bildet den Wechsel von Tag und Nacht nach, denn beides steht zu den entsprechenden Zeiten und für den Menschen sichtbar hoch an dem Himmel, der die Barkenbasis bildet. Daraus und aus der doppelten Funktionalität der Sonne ergibt sich eine Bestätigung für die in II.6.7.4 aufgestellte Hypothese, dass der Rücken der Himmelsgöttin als der höchste Punkt nicht nur den Höhepunkt der Tagesfahrt widerspiegelt, sondern für die Nachtfahrt zum tiefsten Punkt umgewidmet wird.

---

[718] Der Uräus spiegelt für Feucht 1984, 410 den Herrscheranspruch wider, der sich in der Gestalt des Kindes selbst manifestiert.

[719] „Das Bildmotiv des Sonnengottes als ‚Kind auf der Blüte'" ist nach Doetsch-Amberger 1991, 125 seit der 21. Dynastie in der Ikonographie anzutreffen.

[720] In griechisch-römischer Zeit sitzt das Sonnenkind, laut Budde 2011, 287ff., dann dauerhaft in der Barkenmitte.

[721] Nach Feucht 1984, 411 (zitiert und bestätigt von Goebs 1998, 65).

[722] Die Sonnenscheibe ist für Wildung 1977, Sp. 277f. ein bildlicher „Ausdruck solaren Bedeutungsinhaltes".

[723] Im *Amduat* erleuchtet, so Hornung 1963, 61, die Sonnenscheibe des Re die Bewohner der Unterwelt „und bringt ihnen vorübergehend den Tag in die unterweltliche Finsternis".

II.6.7.9 *Udjat-Auge*

Ein Udjat-Auge ist in W46 und W94 innen am Vordersteven sowie in W64 und P14 über dem Achtersteven, in M1 auf der Außenseite des Bugs gesetzt. In W25 ist jeweils ein Udjat beiderseits der Atefkrone des Re abgebildet, das vordere mit einem adorierend erhobenen und auf den Gott ausgerichteten Arm. Die gleiche Haltung nimmt, mit einem *ꜥnḫ*-Zeichen am Arm, das Udjat in W26 links der Sonne über Chepri ein, hier ist als Ziel der Adoration eher die Sonne als die Gottesfigur zu beschreiben. Die größten geflügelten Augen erscheinen beiderseits des Skarabäus in W22.

Udjat-Augen besitzen apotropäische Funktionen und die Bedeutung „unversehrt/heil (sein)" bzw. „Heil", in W46 mit dem *nb*-Korb zu „alles Heil" erweitert. Beides wirkt sich auf die jeweilige Barke und ihre Insassen aus und wird über das Udjat selbst übertragen. In W109 und W112 spendet Thot in seiner Pavian-Gestalt das „Heil" (s. II.6.9.14).

Weiterhin besitzt das Udjat- Auge eine Bedeutung als Körperteil von Re bzw. Horus.[724] In W71 und W100 ist es, von einer Sonnenscheibe eingerahmt, in der Mitte der Barke platziert. Für die Kombination bietet sich CT I [50] 226f oder CT II [105] 113d als Vorbild an, da der Sonnengott von den beiden Sprüchen als derjenige angesprochen ist, der sich in der Scheibe als seinem „Wohnsitz"[725] aufhält. Daraus ergäbe sich für W71 und W100 eine doppelte Anwesenheit des Sonnengottes in verschiedenen Gestalten in einer Barke. Aus der Kombination Auge und Sonne entsteht jedenfalls keine Mondscheibe, weil diese Form der Darstellung erst in der Ptolemäerzeit[726] dokumentiert ist.

II.6.8 Sakrale Elemente und Entitäten in der Mitte der Barke

II.6.8.1 *ꜣḫ.t-Zeichen*

In sieben Vignetten ist in einer Barke oder in mehreren das 𓇳-Zeichen (Gardiner N27) dargestellt. Es besteht aus der 𓈎-Hieroglyphe für „Berg" (Gardiner N26) mit der Sonne in der Mitte. In W27 ist in allen drei Schiffen der Gott Re von der Sonne des Zeichens eingerahmt. Das wirkt wie eine bildliche Wiedergabe von Tb-Spruch 17, 210, in dem von Re gesagt ist, er leuchte in seiner Sonne und in seinem Horizont. Die Aussage lässt sich auf den Widderkopf des Atum als Hypostase des Sonnengottes (s. II.6.7.1) in der mittleren Barke von W64 übertragen. In W42 ist das Boot mit dem 𓇳-Zeichen auf dem Oberschenkel der Nut, in W72 ohne Ruderanlage und mit spiegelbildlich aufgebauter Mannschaft auf der Himmelshieroglyphe oberhalb von ihrem Rücken abgebildet. In W80 ist die Sonne von einer Kobra umringelt, deren Pendant am Ruder herabhängt. In P5 ist jeweils ein Schiff ohne Ruderanlage auf Arm und Bein der Göttin zu sehen. In P13 begleitet ein im

[724] Im Udjat-Auge sieht Barta 1981, 78 „pars pro toto den Sonnengott" vertreten.
[725] Nach Barta 1984, Sp. 157.
[726] Zeitangabe erfolgt nach Altmann-Wendling 2019, 704.

Bug hockender Thot das 𓁟-Zeichen und das Schiff wird auf einer vermutlich als Wasserlinie gemeinten Basis von Schu erhoben.

Die *ꜣḫ.t* beschreibt den Lichtschein, der noch kurze Zeit nach dem Untergang der Sonne und dann wieder direkt vor ihrem Aufgang wahrzunehmen ist.[727] Im Gegensatz zur geläufigen Übersetzung ist nicht der Horizont im modernen Sinn, sondern der Übergangsbereich gemeint. Die *ꜣḫ.t* steht für den Ort des Sonnenaufgangs im Osten und für den Ort des Sonnenuntergangs im Westen.[728] Das erklärt die variable Anordnung der *ꜣḫ.t*-Barken.

II.6.8.2 *Horizont-Löwen*

In der Barke von W62 sitzt in Bug und Heck jeweils ein nach außen blickender Löwe ohne Legende. Zwischen ihnen zeigt sich ein Bukephalion mit dem Skarabäus zwischen den Hörnern (s. II.6.8.4). Haltung und Anordnung der Löwen ähneln den Vignetten zu Tb-Spruch 17[729], in denen die Tiere dicht beieinander sitzend einander den Rücken an Rücken und manchmal als „Gestern" und „Morgen"[730] bezeichnet werden. Bei diesen Löwen ist regelmäßig eine Rosette auf der Schulter eines Tieres zu sehen, die in der Realität bei juvenilen Löwen tatsächlich zu beobachten[731] ist. Der Schulterbereich des Löwen im Bug ist zerstört, eine eventuell vorhandene Rosette hätte zu seinem Standort gepasst, ist jedoch nicht mehr zu verifizieren. Der Löwe im Heck besitzt jedenfalls keine derartige Fellzeichnung.

Das Messer an den Vorderpfoten beider Löwen verstärkt ihre apotropäischen Qualitäten, mit denen sie schon u. a. in Pyr. § 436b den verstorbenen König schützen sollen.

II.6.8.3 *kꜣr-Kapelle*

In W86 besetzt eine *kꜣr*-Kapelle die Barkenmitte. Als Eigentümer nennt die Legende Osiris-Chontamenti, der auf diese Weise ohne Figur präsent ist. Das Objekt ähnelt dem Determinativ zu *kꜣr* „Kapelle; Schrein"[732] und entsprechend dem in der Vignette von Tb 134, wo der in einer Barke thronenden Re(-Harachte) als *jmj kꜣr=f* „befindlich in seiner *kꜣr*-Kapelle"[733] beschrieben ist. Ein

---

[727] Schäfer 1928, 100 sieht die Übersetzung „Horizont" kritisch. Allen 2003, 27 nennt den Bereich „liminal zone between the Duat and the visible horizon". Für DuQuesne 2012, 13 besitzt die *ꜣḫ.t* „critical symbolic importance […] as the interface between this world and the next".

[728] In der *ꜣḫ.t* sieht Assmann 1980, Sp. 5 „ein beide Pole der ‚solaren Achse' zugleich umfassendes Lichtland". Nach Jansen-Winkeln 1996, 203 wird sie „in den Pyramidentexten […] kaum je" als Ort des Sonnenuntergangs erwähnt. Für W25 ist Abbas 2014, 54 der Ansicht, „Nut here represents the *ꜣḫ.t* itself", denn in den Pyramidentexten „Nut is decribed as the Great *ꜣḫ.t*", doch eine solche Festlegung der Göttin weder für W25 noch für das Separationsmotiv als solches zu erkennen.

[729] Vgl. Hornung 1981a, seine Abb. 20 und 32–34.

[730] Nach Derchain 1975/1976, 156.

[731] Zu diesem Themenkomplex s. Budde 2000 (zitiert von Minas-Nerpel 2006, 130).

[732] TLA Lemma-ID 163620 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/163620) – Zugriff vom 09.12.2025.

[733] Vgl. Hornung 2004, 261 Abb. 67. – Ein ähnlich aufgebautes Gebäude wird nach Hornung 1963, 21 „in Pfb I 35" als *kꜣr*-Kapelle bezeichnet. Zu der Kapelle selbst s. Konrad 2006, 31–33.

denkbarer Bezug zu dem Totenbuchspruch bzw. seiner Vignette wird am ehesten mit dessen Unheil-abwehrendem Inhalt zusammenhängen.

Osiris-Chontamenti ist die jenseitig-unterweltliche Hypostase des Re, ursprünglicher Besitzer der Kapelle. In gleicher Funktion erscheint in den Sargtexten Atum, die abendlich-nächtliche Hypostase des Sonnengottes (s. II.6.7.1).[734] Ob W86 auf die Vereinigung des Osiris(-Chontamenti) mit Re[735] in der Nacht anspielt, ist ohne Figur oder wenigstens textbasierte Anwesenheit des Sonnengottes nicht zu verifizieren.

Die ausgeprägte Sternendekoration auf dem Körper der Nut (s. II.1.6) und der umgekehrt zur Göttin ausgerichtete Geb (vgl. II.2.2) legen nahe, dass der Schwerpunkt auf dem nächtlichen Bereich liegt. Eine unterweltliche Auslegung wird dagegen nicht erwartet, weil Schu mit erhobenen Armen unter Nut steht und der Körper des Geb mit Schilfblättern dekoriert ist (s. II.2.6). Für eine weitgehende Zuweisung zum Nachtbereich ist die Haltung des Schu, der die | | -Hieroglyphe als Basis des Schiffs über seinem Kopf trägt, so zu deuten, dass die Erhebung der Sonnenbarke zum morgendlichen Himmel am Ende der Nachtfahrt bevorsteht.

II.6.8.4 *Rinderkopf (Bukephalion)*

In der Barke von W62 ist ein Bukephalion[736] zwischen die Horizont-Löwen (s. II.6.8.2) gesetzt. Es trägt zwischen den Hörnern eine Sonnenscheibe, die ihrerseits einen Skarabäus umrahmt. Die runden und aufwärts gebogenen Hörner verweisen auf den Kopf eines weiblichen Tieres, wahrscheinlich der einer Himmelskuh.[737] Ob eine spezielle Göttin vorzustellen ist, ist ohne eine Legende nicht zu verifizieren. Die theriomorphe Gestalt der Nut ist nicht zu erwarten, denn sie trägt bereits die Barke mit den sakralen Entitäten auf ihrem Rücken. Das rautenförmige Muster auf dem Bukephalion gibt die Fellzeichnung wieder, keine Sterne.[738] Die ähnliche Dekoration auf dem Körper der Nut in W18 und W96 stellt eine Übermalung von Sternen dar, die unter den Flecken hervorschauen (s. II.1.6), was beim Bukephalion nicht der Fall ist.

Das Bukephalion besitzt neben erhebenden[739] zusätzlich regenerative Eigenschaften. Erstere sind im wörtlichen Sinne durch den von der Sonnenscheibe umrahmten Skarabäus in den Hörnern umgesetzt.

---

[734] Zu anderen Kapellenbesitzern siehe Konrad 2006, 32 (mit Anm. 235–240).
[735] Einen solchen Vorgang sieht Konrad 2006, 33 (mit Anm. 243) in anderem Zusammenhang als eine mögliche Funktion für die Kapelle an.
[736] Zu diesem Ausdruck s. Keel/Schroer 1998, 16 Anm. 13 (zitiert von Verhoeven 2007, 1902).
[737] Nach Verhoeven 2007, 1903 (mit Anm. 24–27); sie beschreibt ebd. 1910 für eine solche Himmelskuh „mindestens vier verschiedene, mythische Funktionen […], die miteinander verknüpft werden" können und im entsprechenden Umfeld auf die Göttinnen Bat/Hathor, Nut/Neith, Ihet oder Mehet-weret zu beziehen seien.
[738] Von Sternen gehen Englund 1974, 55 (ihre Abb. 10) und Hornung 1981a, 198 (seine Abb. 34) aus, während es sich für Verhoeven 2007, 1903 Anm. 28 um „die Andeutung des gescheckten Fells" handelt.
[739] Das Bukranion hat für Hornung 1981a, 198 „die gleiche Funktion wie die Götter Nun oder Schu" (zitiert von Keel/Schroer 1998, 14).

II.6.9 Mannschaft

II.6.9.1 *Hathor*

In W29 sitzt die Göttin Hathor, in Fahrtrichtung blickend, mit ungegliedertem Körper auf dem Boden der Barke vor dem Ruder, dessen Riemen von einer herabhängenden Kobra ersetzt sind. Das lyraförmige Gehörn mit der Sonnenscheibe als Kopfschmuck erlaubt ohne eine zusätzliche Legende eine sichere Identifizierung der Göttin. Ihre Anwesenheit wird von ihrer protektiven Charakteristik bestimmt sein, die seit dem Alten Reich vorrangig auf den Sonnengott ausgerichtet ist.[740] Aus diesem Grund nimmt sie seit den Sargtexten[741] regelmäßig als Mitglied der Besatzung an den Sonnenfahrten teil. Die andernorts bestehende Charakterisierung der Hathor als Auge bzw. Tochter des Sonnengottes[742] wird im Kontext des Separationsmotivs, wenn überhaupt, nur eine untergeordnete Bedeutung haben.

II.6.9.2 *Heka*

In P10 ist der Gott Heka jeweils im Heck der beiden Barken untergebracht. In derjenigen auf Nuts Armen trägt er auf einer Standarte auf dem Haupt sein Emblem  (Gardiner F22)[743], bei dem es sich um den Hinterleib eines Löwen handelt. In dem Sonnenboot auf der anderen Seite ersetzt die Kombination seinen Kopf. Heka wird als kosmische Basiskraft betrachtet[744] und begleitet in den Jenseitsführern den Sonnengott regelmäßig auf dessen Fahrt[745] in der Unterwelt. Die Schiffe in P10 besitzen keine Ruderanlage, weshalb Heka als Ersatz zu verstehen ist, um eine sichere Fahrt zu garantieren.

Auf dem Oberkörper des Heka in der linken Barke kreuzen sich zwei langgestreckte Objekte. Vielleicht ist ein hinsichtlich der geringen Größe vereinfacht ausgeführtes *ꜥw.t*-Szepters abgebildet, dem wie den meisten Szeptern eine eigene Machtwirkung[746] zugeschrieben wird. Die Objekte sind nicht dem aus den Jenseitsführern bekannten „crossed pair of snakes“[747] zuzuweisen, denn in diesem Fall ergäbe sich für P10 das Problem, dass die Köpfe fehlen, die bei allen Schlangen im Bildmaterial zu erkennen sind (vgl. II.10.3.5). Eine Bestimmung der gekreuzten Objekte ist vielleicht insofern nebensächlich, als Szepter wie Schlangen protektive Eigenschaften haben. Doch selbst das ist unbedeutend, da Heka von sich aus eine wirksame (Schutz-)Macht verkörpert und die (Zauber-)Kraft als relevanter Aspekt in der Figur des Gottes selbst reflektiert ist.

---

[740] Für Textnachweise s. Gillam 1995, 226 Anm. 157 und 158.
[741] Hornung 1963, 20f. – U. a. CT VI [623] 239a nennt Hathor selbst als Besitzerin eines Bootes.
[742] Vgl. McClymont 2012, 54f. zu Hathor als Auge und ebd. 55f. zu ihr als Schützerin des Re.
[743] Das Zeichen auf dem Kopf des Heka fasst Baines 2012, 53 als „cryptogram of his name“ auf.
[744] Baines 2007, 1.
[745] Hornung 2011, 221.
[746] Hassan 1976, 167f. und *passim*.
[747] Baines 2012, 53. Vgl. ders. 1985, 40; Morenz 2014, 55 (mit Anm. 155. 156. 157).

II.6.9.3 *Hu und Sia*

In W84 steht der Gott Hu, Personifikation des Ausspruchs, an zweiter Stelle im Bug und der Gott Sia, Personifikation des Gedankens, vor der Ruderanlage.[748] Bei Beiden ist das Namensemblem über das Haupt gesetzt und für Hu an seinem hinteren Arm zusätzlich sein Name. Bei Sia folgt im Anschluss an sein Emblem und passend zu seinem Standort die Legende „Der große Gott, Herr dieses (Steuer-)Ruders". Hu trägt in der vorderen Hand ein *ꜥnḫ*-Zeichen, für seine hintere Hand ist auf Grund der Zerstörung so wenig eine Aussage möglich wie für Sia, der zumindest in der vorderen Hand kein *ꜥnḫ* hält.

Beide Götter gelten als personifizierte Eigenschaften des Sonnengottes, weil es sein Gedanke (*ḥw*) und sein Ausspruch (*sjꜣ*) ist.[749] Hu und Sia begleiten diesen Gott in *Amduat*, *Pfortenbuch* und im *Buch von der Nacht* auf seiner Fahrt in der Unterwelt, wechselweise in Bug oder Heck stehend. In W84 begleiten sie den widderköpfigen Atum (s. II.6.7.1), nächtliche Hypostase des Sonnengottes. Hier besteht, wie in II.1.9.4 ausgeführt, ein Nebeneinander der scheinbar konträren theologischen Konzepte von einer nächtlichen Sonnenfahrt am Himmel in Gestalt der Nut und einer Nachtfahrt in der Unterwelt.

II.6.9.4 *Indifferente Sakralentitäten*

In P1 ist das am Bauch der Nut auf dem Kopf stehende Sonnenschiff mit elf linear ausgeführten Sakralentitäten ohne menschliche Köpfe besetzt. Diese besitzen anstelle des Kopfes eine rote Sonnenscheibe oder das □-Zeichen (Gardiner Q7), mit Ausnahme der fünften Figur von links, bei der weder ein Kopf noch ein Kopfersatz eingefügt ist. Die drei Entitäten im vorderen Bootsteil halten eine schmale Schlange mit kleinformatigem Kopf wie eine Seil in den Händen.[750] Die zweite Barke befindet sich unterhalb der Nut, auf einer nur bedingt als Wasserlinie zu identifizierenden Basislinie oberhalb der Grundlinie. In diesem Boot ist eine große Schlange ausgestreckt dicht über dem Schiffsboden untergebracht(s. II.6.9.11). Bei der linearen Sakralentität hinter der Schlange wird der Kopf von einer Sonnenscheibe und die Arme von ausgebreiteten Flügeln ersetzt. Die Entität bildet wegen des fehlenden menschlichen Kopfes nicht den Sonnengott Re[751] ab, denn dieser agiert in stehender Haltung generell als vollständige Figur mit dem Kopf eines Menschen oder Falken in den Sonnenbarken (s. II.6.7.6). Vielleicht ist die Sakralentität eine Abwandlung oder unzureichende Kopie des Atum aus der elften Stunde des *Amduat* (oberes Register, links außen),

[748] Zu Hu s. LGG V 51ff.; zu Sia s. LGG VI, 163–166; zu beiden Göttern Altenmüller 1980.

[749] Beide Götter sind, so Hornung 1963, 20, „aufs engste mit dem Schöpfergott verbunden"; in gleichem Sinne Altenmüller 1980, Sp. 65, der ebd. (mit Anm. 7) ergänzt, die beiden Götter „werden später zu den 14 Ka-Kräften des Sonnengottes gezählt". Te Velde 1969–70, 184 meint, Hu und Sia „form a pair that belongs together".

[750] Für Kurth 2016, 45 stehen in dieser Barke die „elf Stunden der nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt".

[751] Anders Kurth 2016, 45, er sieht in der Barke die „zwölfte Stunde der Nacht […] dargestellt, und zwar durch die […] Gestalt des Sonnengottes".

der in linearer Gestalt und mit menschlichem Kopf auf der Sandfläche steht, eine Sonnenscheibe auf dem Kopf trägt und die ausgebreiteten Flügel der Schlange (mit kurzen, menschlichen Beinen) vor ihm festhält. Vor der Barke stehen drei weitere, linear gestaltete Sakralentitäten mit Schlangenleib und menschlichen Gliedmaßen mit auf der Standlinie. Ihre Haltung entspricht der einer Treidelmannschaft (s. II.6.5), auch wenn sie kein an der Barke fixiertes Seil in den Händen halten, sondern eine am Schiff befestigte, lange und dünne Schlange, obgleich eventuell ein Seil mit einer Kobra am Anfang gemeint sein könnte. Wie die Schlangen besitzt auch keine der linearen Entitäten eine Legende.

In P1 spiegelt, wie in II.1.9.5 festgestellt, entweder das obere Boot die Tagesfahrt und das untere die Nachtfahrt durch den Körper der Himmelsgöttin oder es existieren parallel die auf den ersten Blick gegenläufigen Konzepte von Nachtfahrt am Himmel (obere Barke) und Nachtfahrt in der Unterwelt (untere Barke). In jedem Fall ist keine unterweltliche Szenerie zu sehen.

II.6.9.5 *Isis*

Isis hockt, mit ihrem Emblem auf dem Haupt und einer Maat-Feder auf den Knien, in W21 im Bug der Barke. Ansonsten ist die Göttin in diesem Zusammenhang nicht präsent, außerhalb der Sonnenschiffe ist sie häufiger anzutreffen (s. II.7.6).

Der Standort der Isis gestattet die Abwehr potenzieller Gefahren oder feindlicher Entitäten, obgleich solche weder hier noch sonst in den Separationsszenen existieren. Ihre protektive Qualität gilt dem Sonnengott und seinem Gefolge, wie es seit dem *Amduat* (zweite Stunde, mittleres Register) der Fall ist, wenn Isis dort in Gestalt einer Kobra auftritt.[752]

II.6.9.6 *Kanide*

In W80 liegt im Bug ein Kanide mit Halstuch auf dem  -Zeichen (Gardiner Aa12), das als Ersatz für den Maat-Sockel verwendet wird. Bei dem Tier wird, wie in II.1.9.3 erörtert, auch ohne Legende von der theriomorphen Gestalt des Upuaut zu sprechen sein. In der Barke füllt das  -Zeichen (s. II.6.8.1) die Mitte aus, die Protektion des Upuaut, Öffner der Wege des Sonnengottes, ist hier mehr auf die Übergangsbereiche im Osten und Westen als auf den Gott ausgerichtet.

II.6.9.7 *Maat*

In den Sonnenbarken hockt oder steht Maat generell im Bug. Sie blickt entweder in Fahrtrichtung oder entgegen dieser zur Mitte des Schiffs. Die Barken mit ihr befinden sich auf oder unter Nuts Körper und im oberen Register (IV.7.7). Maat ist generell über ihr Emblem, die Feder, identifiziert.

[752] Vgl. Hornung 1963, 50. 103f.

Ihren Namen enthalten M1 und W94, hier heißt sie zudem „Tochter des Re, an der Spitze der Barke ihres Vaters Re“. Das *ꜥnḫ*-Zeichen, das die Göttin in P10 und P12 auf den Knien hält, versinnbildlicht den Wunsch, sie möge „Leben“ übereichen. Das Zeichen ist in der rechten Barke von P10 mit einem Papyruszepter vergesellschaftet, dem eine richterliche Bedeutung[753] zugemessen ist, wenn es von einer Göttin getragen wird. Diese Wirkungsweise ist nicht auf den vor Maat sitzenden Re ausgerichtet, sondern spiegelt eine allgemeingültig abwehrende Intention wider.

Die Maat-Feder ersetzt stellenweise die anthropomorphe Figur der Göttin. Sie ist vor allem im Bug untergebracht und hier direkt auf oder dicht über dem Schiffsboden, in P10 in der rechten Barke nahe des Hecks. Sie wird weiterhin von Chepri (W34), Isis und Nephthys (W21), Re (W21, W25, W34, W48, P12) und Thot-Pavian (W94) meist in einer Faust auf den Knien gehalten. In W3 steht sie, deutlich größer als der Greifvogel, vor dem Re-Falken auf dem Schiffsboden, mutmaßlich mit derselben Intention, nur dass durch die Vogelgestalt bedingt für die Feder keine andere Positionierung als die vor dem Falken umzusetzen ist.

Der Maat-Sockel 𓎛 (Gardiner Aa11) dient für Atum (W3, W84), Re (M1, W21) und den Thot-Pavian (W94) als Basis. Auf dem 𓎜-Zeichen (Gardiner Aa12), das synonym zum Sockel eingesetzt wird, hocken Re sowie Heka in P10 und steht der Ba-Vogel in P2 .

Die Vielfalt führt dazu, dass in W34, W94, P10 (rechts) und P12 mit Feder und Figur zwei Varianten in demselben Sonnenboot platziert sind. Die Duplizität ist vielleicht eine Anspielung auf die seit den Pyramidentexten bekannten[754] und im *Amduat* erstmals figürlich[755] anwesenden „Beiden Maat“ als Leiterinnen der Fahrt durch die Dunkelheit[756]. In den Separationsszenen ist jedenfalls von Darstellungen der Göttin selbst zu sprechen, bei keiner ihrer Gestalten ist eine Gleichsetzung von der/dem Verstorbenen mit der Maat[757] anzunehmen.

Maat gilt als Verkörperung der (Welt-)Ordnung.[758] Ihr Platz im Bug spiegelt, unabhängig von der Gestalt, die wichtigste Aufgabe der Göttin wider: die Fahrt des Sonnenbootes geordnet ablaufen zu lassen und entsprechend abzusichern.[759] Diese Aufgaben unterstreicht in gleichem Umfang eine Stellung im Heck. In den Schiffen ohne eine Maat-Figur oder Feder sind die protektiven Aspekte wahrscheinlich in der Sichelform der Steven (s. II.6.2.1) veranschaulicht, die bei den meisten Schiffen vertreten ist.

---

753 Aufrère 2001, 87f.
754 Die „Beiden Maat“ sind in den Pyramidentexten laut Seeber 1976, 140 „mit dem Gericht“ vor Osiris verbunden.
755 Hornung 1963, 17.
756 Nach Hornung 2002, 90.
757 Auf Grund der Maat-Figur im Bug und der Feder auf den Knien des Heka in der rechten Barke von P10 überlegt Goff 1979, 183, ob „the goddess Maat in this case perhaps a figure with whom the deceased is identified“ sei.
758 Allen 1988, 26 (mit Anm. 105) sieht in Maat „the Egyptian concept of the arrangement and relationship that underlies and governs all aspects of existence“. Für Hornung 2011, 72 ist Maat „die Personifikation der stets gefährdeten und stets neu gesetzten Weltordnung“. – Ausführlich zu Maat Assmann 1990.
759 Im Sinne von Kurth 2016, 25 Anm. 181, der festhält, dass „Maat zur Besatzung der Sonnenbarke gehörte und dem göttlichen Schiff den rechten Weg wies“.

II.6.9.8 *Nephthys*

Nephthys hockt, im Gegensatz zu ihrer regelmäßigen Anwesenheit außerhalb der Barken (s. II.7.10), nur in W21 mit ungegliedertem Körper im Bug knapp über dem Schiffsboden an der zweiten Stelle, hinter ihrer Schwester Isis (s. II.6.9.5). Sie trägt ihr Emblem auf dem Kopf und eine Maat-Feder in der Faust auf den Knien.

Die Göttin ermöglicht die Überwachung der Fahrt und den Schutz vor potenziellen Gefahren, von denen hier wie in allen Vignetten so wenig zu sehen ist wie von feindlichen Entitäten. Im *Amduat* sitzt Nephthys in der zweiten Stunde im mittleren Register in Kobra-Gestalt ebenfalls im Bug der Barke, gemeinsam mit Isis.

II.6.9.9 *Personifizierte „Steuerruder des Himmels"*

In W60 hockt in Bug und Heck der Barke über dem Rücken der Nut je eine anonyme Entität mit ungegliedertem Körper, die beide mit vorgeneigtem Oberkörper auf die Osiris-Hieroglyphe in der Mitte (s. II.6.7.4) ausgerichtet sind. Ähnlich aufgebaute Figuren treten, mit einem Ruder neben sich oder quer auf bzw. vor den Knien, auf Särgen der 21. Dynastie in Verbindung mit Barken auf. Sie sind allerdings außerhalb des Sonnenbootes und regelmäßig im Umfeld des Hecks lokalisiert. Diese Figuren stellen die Personifizierung der in Tb 142,7 bzw. Tb 148 beschriebenen „Steuerruder des Himmels"[760] vor. Sie sind HORNUNG zufolge im Grab des „Senenmut als mumiengestaltige Götter"[761] dargestellt, stehend und mit einem Götterbart, ohne Schiffskontakt, das Ruder frei vor der jeweiligen Figur. In W60 weisen beide Entität kein Ruder als bestimmendes Element auf, bei derjenigen im Bug wird das mit ihrem Standort zusammenhängen und bei derjenigen im Heck mit dem Schiffsruder direkt neben ihr. Alternativ sind die in der Vignette zu Tb 148 abgebildeten vier Ruder(träger) gedanklich mit ins Bild zu setzen, sodass die Entität im Bug ideell zu einem Teil der Gruppe der „Steuerruder des Himmels" würde.

Die ungegliederte Form und die vorgeneigte Haltung erinnern zwar an den Tekenu[762], dieser tritt jedoch ausschließlich in Verbindung mit dem Sargzug[763] auf, auch in der 21. Dynastie[764]. Eine Verbindung zu einer Sonnenbarke besteht nicht, denn dass ein Tekenu im Grab des Haremhab (TT78) auf dem Kajütendach des Schiffs für die Abydosfahrt sei, widerlegt BRÖCKELMANN und kann gleichzeitig nachweisen, dass das fragliche Objekt einen „für den Transport" verhüllten „einachsigen Wagen"[765] repräsentiert.

[760] Zur der Vignette zu Tb 148 in der 21. Dynastie s. Niwiński 2009 (mit weiterer Literatur in Anm. 6).
[761] Hornung 2004, 506. Das Bild als Umzeichnung bei El Sayed 1980, 358 in seiner Abb. 1.
[762] S. Abb. 5 im Anhang. – Theiss 2011, 137 zufolge ist die „genaue Bedeutung und die Symbolhaftigkeit der Figur […] bis heute nicht zufriedenstellend geklärt".
[763] Zu Aufbau und Sinngehalt des Tekenu-Zuges vgl. Theiss 2011, 135–139.
[764] Vgl. Gasse 1996, Tf. II.1.
[765] Bröckelmann 2008, 155.

II.6.9.10 *Saret*

In W94 steht Saret „an der Spitze seiner Barke“ im linken oberen Register, an den Beinen der Nut, im Bug, eine zu ihrem Namen „Die Aufsteigen lässt“[766] passende Position. Ihr Name enthält eine Verbindung zu der gleichnamigen Treibtafel *sʿry.t*[767], die bei dem Schiff fehlt. Die Frauenfigur ist keine Personifikation im Sinne einer „Funktionsbezeichnung“[768] als Ersatz für die Treibtafel, da sie ein langstieliges Sichelschwert in der vorderen Hand hält. Die Handhabung der Waffe ähnelt weniger den ägyptischen, sondern mehr den mesopotamischen Abbildungen[769], eine Untersuchung dieses Phänomens wäre sicher interessant, ist in dieser Studie aber nicht möglich und muss einem späteren Zeitpunkt vorbehalten bleiben. In jedem Fall dokumentiert das Sichelschwert als kämpferisches Symbol den eigenständigen Charakter[770] der Saret.

Eine solche Charakterisierung ist ähnlich wie *sʿry.t* in anderem Kontext als Epitheton für die Göttin Wadjet dokumentiert.[771] Dass in W94 diese Göttin gemeint ist, wird nicht erwartet. Zum einen weicht die vorhandene Namensschreibung – zwei Schilfblätter nach den Determinativen „Ei“ und „Schlange“ – von der Schreibung des Namens der Wadjet[772] ab. Zum anderen und in der Separationsszene vorrangig ist anzunehmen, dass für eine sichere Identifizierung in der Legende der Name der Göttin einem Epitheton vorausginge.

II.6.9.11 *Schlange im Sonnenboot*

Im unteren Schiff von P1 streckt sich über die gesamte Länge eine kräftige Schlange aus, die lediglich mit der Schwanzspitze Kontakt zum Boden des Bootes hat. Hinter ihr steht eine linear ausgeführte Sakralentität (s. II.6.4). Eine Legende ist nicht angegeben. Vom Maul der Schlange gehen in einem Bogen bis kurz vor die Grundlinie drei Reihen von Punkten aus, die vielleicht Giftkügelchen oder Feuer vorstellen. Als Vorbild käme das als „‚Schutzschlange’ und [.] *Ba* des OSIRIS“[773] bezeichnete falkenköpfige Reptil aus der 10. Stunde des *Amduat* (im mittleren Register) in Betracht, mit dem Unterschied, das dort vor dem Schnabel keine Punkte zu erkennen sind. Letzteres ist vielleicht von den „feuersprühenden Schlangenköpfe“[774] auf Vorder- und Achtersteven einer Barke im *Amduat* in der 4. Stunde (mittleres Register) abgeleitet.

---

766 Guglielmi 1991, 185 übersetzt den Namen mit „Die (die Arme) emporhebt“.
767 Vgl. LGG VI, 193, hier heißt es in der mittleren Spalte: „‘Die aufsteigen lässt‘. Gemeint: die Treibtafel am Bug der Nilschiffe“. Für Belege zu einer als *Sʿry.t* angesprochenen Göttin, die (direkt) hinter dem Vordersteven steht, s. Champollion 1844, 652. 653.
768 Kurth 1975, 94.
769 Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Carola Vogel auf der SÄK in Trier 2015.
770 Guglielmi 1991, 185f.
771 Wb IV, 33.20 liest *sjʿr.t* (zitiert von Guglielmi 1991, 185 Anm. 198, d). LGG II, 269–277 s. v. *W3ḏ.t* enthält kein vergleichbares Epitheton.
772 TLA Lemma-ID 43760 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/43760) – Zugriff vom 09.11.2025.
773 Hornung 1963, 70.
774 Übersetzung Hornung 2002, 98.

II.6.9.12 *šms-Zeichen*

In dreizehn Schiffen befindet sich mit ⌜ die *šms*-Hieroglyphe (Gardiner T18) in Bug, Heck oder in beiden Zonen (IV.7.8). In W84 steht das Zeichen dicht über der Grundlinie und neben der Rudermannschaft im Raum zwischen Arm und Bein der Nut, aber in einem Register unterhalb der Wasserlinie, die als Basis des Sonnenbootes fungiert. Die unmittelbare Vergesellschaftung mit der Mannschaft lässt die Annahme zu, dass das Zeichen in gleichem Umfang als Bestandteil des Bootes anzusehen ist.

Das *šms*-Zeichen wird mit Hilfe eines ikonographischen Details personifiziert[775] und so zum Stellvertreter für eine größere Zahl an Gefolgsleuten[776]. Das ist insofern von Vorteil, als die Mannschaft der Schiffe im vorliegenden Kontext nur aus wenigen Individuen besteht. Dieses Verfahren wird in gleichem Umfang in der vorderen Barke in der Illustration zum *Buch von der Himmelskuh* auf dem Schrein des Tutanchamun genutzt.[777] Die Personifizierung erfolgt in den Separationsszenen über ein am rechteckigen Mittelteil anhängendes Element, das ungeachtet der mitunter stilisierten Ausführung ein Bein darstellen soll.[778] Ein *šms* ist häufiger im Bug als im Heck gesetzt, sodass die in dem Zeichen symbolisierte Mannschaft an dieser Stelle eine potenziell drohende Gefahr besser erkennt und bannt. In W80 besteht zwischen dem *šms*-Zeichen außen am Bein der Nut und der Barke selbst einiger Abstand. Vermutlich soll die Schutzfunktion nicht allein dem Sonnenboot, sondern dem gesamten Bereich zugutekommen, da Nuts Beine den Geburts- bzw. Aufgangsbereich bilden.

Das *šms*-Zeichen ist als ein Symbol konzipiert, das nach JURMAN das „Messer/Schwert eines hohen Würdenträgers mit Exekutivgewalt wiedergibt und für die Todesgerichtsbarkeit schlechthin […] und den prototypischen Apophis-Vernichter Seth einstehen kann“[779]. Auf dem rechteckigen Mittelteil ist dazu passend ein zum Teil stilisiertes Messer erkennbar. Für die betreffenden Vignetten ist das *šms*-Zeichen im Sinne einer präventiven Gefahrenabwehr und als imaginäre Gerichtsbarkeit aufzufassen. Das Prinzip, die Feinde des Sonnengottes bzw. der/des Verstorbenen zu verurteilen oder durch Androhung von Strafe abzuschrecken, ist seit den Pyramidentexten in den funerären Sprüchen verankert.

---

[775] Das geschieht im *Amduat* (achte Stunde, mittleres Register, dritte Szene) laut Hornung 2002, 501 Anm. 66 durch menschliche Köpfe, „mit denen die Zeichen oben versehen sind“ (zitiert von Jurman 2013, 210, Anm. 43).

[776] *šms* bedeutet „folgen“ und „dienen“ (Wb IV, 482–484), weil man, so Jurman 2013, 208f. und 214ff., im göttlichen wie im königlich-herrschaftlichen Bereich demjenigen (nach-)folge, dem man diene. Entsprechend ist für Milde 2011, 49 das Zeichen eine kollektive Bezeichnung für die „‚followers‘ of the sungod“.

[777] Vgl. Hornung 1997, 82, Abb. 3.

[778] Zu der Entstehung der Kombination aus *šms*-Zeichen und Bein s. Jurman 2013, 213.

[779] Jurman 2013, 213. – Das *šms* vergleicht Kees 1956, 105 mit dem Liktorenbündel (zitiert von Hornung 1963, 146). Dabei handelt es sich um ein „Fasces“ genanntes, von Lederriemen gehaltenes Rutenbündel, das Link 2002, 269 zufolge in römischer Zeit Zeichen der Strafgewalt ist und als „Abzeichen der Amtsgewalt den römischen Beamten“ gehört, die als „Feldherr […] auch durch Tod bestrafen durften“, weshalb im römischen Feldlager dem Bündel ein Beil beigefügt wurde.

II.6.9.13 *Stehende Paviane*

In W60 steht in Bug und Heck jeweils ein Pavian mit adorierend erhobenen Armen auf den Hinterbeinen und auf die □ -Hieroglyphe als zeichenbasierte Präsenz des Osiris (s. II.6.7.4) in der Mitte ausgerichtet. Die Tiere gehören zur Familie der Mantelpaviane (*Papio hamadryas*). Im natürlichen Habitat lassen diese sich bei Sonnenaufgang von der Sonne wärmen, ohne sich dafür auf die Hinterbeine zu stellen. Bei der zeitgleich stattfindenden morgendlichen Fellpflege, bei der die Arme zwar vom Körper abgespreizt, aber nicht zum Himmel erhoben werden, geht es durchaus geräuschvoll zu. Die traditionelle ägyptische Ikonographie bildet die Paviane dennoch als auf den Hinterbeinen stehende und die Arme zum Himmel erhebende Individuen ab, die als lautstarke Adoranten den Sonnengott am Morgen begrüßen.[780] In W60 fehlen Genitalien, sodass weibliche Paviane vorstellbar sind. Die Mähne ist dafür kein Ausschlusskriterium, sie ist bei beiden Geschlechtern von *Hamadryas* vorhanden, von ähnlich grau-brauner Farbe und fällt bei den Männchen wegen des Sexualdimorphismus voluminöser aus.[781] Da sie in W60 eng am Tierkörper anliegt, ist darüber keine Bestimmung des Geschlechts möglich. Sollten männliche Tiere gemeint sein, wovon ausgegangen wird, ist festzustellen, dass die in einigen funerären Texten von dem Verstorbenen erhoffte Potenz des Pavians[782], die in Totenbuch-Vignetten (z. B. Tb 17)[783] bildlich umgesetzt ist, keine Rolle spielt.

Der Mantelpavian ist in den heißen Zonen des afrikanischen Kontinents beheimatet und gilt als Erscheinungsform des Gottes Re.[784] Die Haltung mit den erhobenen Armen und der Standort als Adoranten des Osiris in der Mitte veranschaulichen, dass in W60 die Paviane nicht als Facette des Sonnengottes[785] auszudeuten sind.

Auf den Beinen der Nut begrüßen die Tiere den Sonnengott nach seiner Geburt am Beginn der Fahrt. Als Inspiration sind für den Tagesweg die Paviane aus dem *Buch vom Tage* denkbar, die im Bereich der ersten Stunde je zu zweit in zwei Registern stehen, und für den Nachtweg die Paviane aus dem *Amduat*[786], die den Sonnengott am Beginn der jenseitig-unterweltlichen Nachtfahrt begrüßen, ohne dass es deshalb zu einer Verortung der Szene in der Unterwelt kommt, denn bei einer oberweltlichen Wesenheit der Nut (s. II.1.2/.8) sind beide Fahrtwege und Fahrtzeiten in ihrer Figur verknüpft.

---

780 U. a. Pyr. §505; CT II [80] 36e. Auf die Divergenz zwischen realem Verhalten und theologischer Interpretation weist bereits Thomas 1979, *passim* hin.
781 Vgl. dazu Kummer 1975, 10–23 und *passim*.
782 Vgl. Störk 1982, Sp. 918 (mit Anm. 32).
783 S. Hornung 2004, 77, Abb. 9.
784 Nach Myśliwiec 1978, 81. 82. 88. Bohms 2013, 29 ist dagegen der Ansicht, das Tier sei empfindlich „gegenüber der heißen Strahlung".
785 Für die 21. Dynastie kann Myśliwiec 1978, 86 zufolge der „Affe den Sonnengott in seiner Barke ersetzen" und „als eine ‚Erscheinungsform der Sonne' angesehen" werden.
786 Die begrüßenden Paviane lassen sich, so Hornung 1963, 28, zumindest im Amduat als Stellvertreter „für die ganze Schöpfung" auffassen.

II.6.9.14 *Thot*

Thot ist in drei Sonnenschiffen in anthropomorpher Gestalt anwesend, jeweils über den Ibiskopf identifiziert (vgl. II.5.2). Er steht in W84 im Bug neben der Treibtafel und trägt ein *ꜥnḫ*-Zeichen in der hinteren Hand. In dieser hält er in W94 die Schreiberpalette mit zwei Schreibbinsen, steht in der Barkenmitte auf dem Schiffsboden und trägt die in eine Mondsichel eingebettete Mondscheibe als Kopfschmuck. In P13 hockt Thot, von kleinerer Gestalt als in den beiden anderen Vignetten, in ungegliederter Gestalt im Bug.

In W94 ist dem Boot des Thot, mit dem Sarginhaber (s. II.6.10) hinter dem Gott, im anderen Register das Schiff mit Re (s. II.6.7.6) gegenübergestellt. Die Anordnung erinnert an Pyr. §128, in dem Re und Thot gebeten werden, in ihrer Barke die/den Verstorbenen auf ihrem Weg über den Himmel mitzunehmen. Eine ähnliche Intention ist für W29 anzunehmen, obgleich beide Götter in einer Barke vereint sind, Re in der Mitte hockend und in Fahrrichtung blickend, der Thot-Pavian (s. u.) ihm gegenüber. Der Sarginhaber ist neben der Separationsszene untergebracht und wendet sich dieser mit adorierend erhobenen Händen und einem Opfertisch vor sich zu. Die Farbleiter stellt eine ehrfürchtige Distanzierung von der eigentlichen Szene dar, keine Trennung im Sinne einer Ausgrenzung, da hinter der Figur ein Thot-Text (s. II.5.1) angegeben ist.

In Pavian-Gestalt ist Thot in sieben Barken abgebildet. Er hockt in W59 und W71 jeweils in Fahrtrichtung blickend auf einer Standarte, die den erhaltenen Überresten nach zu urteilen zusätzlich in W100 Verwendung fand. In W27 und W29, hier mit der in eine Mondsichel eingebetteten Mondscheibe als Kopfschmuck, blickt der jeweils im Bug auf dem Boden hockende Thot-Pavian auf Re in der Mitte. Das Udjat-Auge, das er in W109 und W112 präsentiert, spiegelt den an ihn gerichteten Wunsch nach „Heil (sein)“ (s. II.6.7.9) wider, der sich in der ersten Vignette auf die Einhaltung der korrekten Fahrtrichtung auswirken und in der zweiten der Chepri-Figur (W112; s. II.6.7.2) gelten soll. In dieser Kombination aus Thot-Pavian und Udjat ein, wie es ALTENMÜLLER in anderem Zusammenhang formuliert, „Bild des Gottes Thot bei der Rückführung des Sonnenauges zum Sonnengott“[787] sehen zu können, wird nicht erwarten, da die Verbindung in gerade einmal zwei Barken besteht und das Auge in W112 der Chepri-Figur präsentiert wird.

Thot ist, gleich welche Gestalt er besitzt, fast ausschließlich im Bug anzutreffen. Hier setzt er sich mit seiner wegweisend-absichernden Qualität (s. II.5.1) erfolgreich für den korrekten Weg des Schiffs ein. Die Ausführung lässt sich an Tb 15b, 10–11 denken, in dem von dem Gott gesagt ist, er habe einen festen Stand im Bug und bestrafe die Feinde des Schiffseigners. Bereits im *Amduat* ist der Bug der bevorzugte Standort des Thot.

[787]Altenmüller 2013b, 17, der seine Interpretation im Kontext der von ihm untersuchten, sogenannten Zaubermesser aus dem Mittlere Reich tätigt.

II.6.10 Mensch und Ba-Vogel in der Sonnenbarke

Seit den Pyramidentexten erhoffen sich die Verstorbenen, ein Teil der Besatzung des Sonnengottes zu werden, um ihn auf seinem Weg über den Himmel zu begleiten. Im Bildmaterial spiegelt sich diese Wunsch lediglich in drei Vignetten wider: in W64 sind oberhalb der Nut zwei Barken (mit einer Atum-Barke dazwischen) mit je einem Ba-Vogel besetzt, in P2 unterhalb von Nut eine Barke mit einem Ba-Vogel und in W94 im oberen Register eine Barke mit dem Verstorbenen in menschlicher Gestalt. Eine Eingliederung in die Mannschaft, bestehend aus einem Udjat-Auge (s. II.6.7.9), Saret (s. II.9.10) und Thot (s. II.9.14), ist in W94 erfolgt, wie bereits in Pyr. §1824 gewünscht wird, dass die/der Verstorbene unter die Mannschaft gesetzt wird, während in W64 und P2 die Besatzung einzig aus dem Ba-Vogel besteht, schließlich heißt es seit Tb 102, dass die/der Verstorbene selbst einsteigen solle.

In W64 ist die Sarginhaberin zweimal als Ba-Vogel dargestellt: im ersten Schiff mit dem Ende des Schleppseils der mittleren Barke auf dem Rücken und im letzten Boot mit adorierend erhobenen Armen und einem Opferkorb mit weiteren Gaben über den Füßen auf die Atum-Barke in der Mitte ausgerichtet. Der erste Ba-Vogel garantiert, wie in II.6.5 erläutert, im Sinne einer Schleppbarke das Fortkommen der Atum-Barke, die allerdings mit der Ruderanlage die Richtung bestimmt (s. II.6.7.1).

In W94 steht im linken Register der als „Osiris“ angesprochene Sarginhaber in menschlicher Gestalt im Heck, direkt vor der Ruderanlage und ohne Kontakt dazu. Das *ꜥnḫ*-Zeichen in der vorderen Hand weist den Menschen als Besitzer von Leben aus, nicht als Spender desselben, denn diese Funktion fällt in den Aufgabenbereich von Gottheiten (s. II.9.2.5). Der Standort neben dem Ruder ist vermutlich auf die Vignette zu Tb 100 zurückzuführen. In dem zugehörigen Spruch wird der Wunsch geäußert, die Fahrt des Sonnenbootes zu leiten und den Weg zu sichern, was die/der Verstorbene seit u. a. Pyr. §1146 oder CT III [242] 327 für sich zu tun erhofft. Die räumliche Distanz zu Re, der im Register auf der anderen Seite in der Barke steht (s. II.6.7.6), entspricht der Positionierung in den Bildern der Königsgräber, in denen der König in gebührendem Abstand zum Sonnengott[788] auftritt.

Die Legende über dem Achtersteven der Barke in P2 lautet „Re, indem er untergeht im Westen“. Sie gehört nicht dem Ba-Vogel des Papyrusinhabers, sondern bildet eine nicht-figürliche Ansicht des Re (vgl. II.8.21) ab.[789] Im Kontext des Separationsmotivs sind Ba-Vögel ohne Ausnahme als die bewegliche Komponente ihres Menschen zu betrachten, nicht als Stellvertreter einer Gottheit.

[788] Nach Hornung 1992, 48.

[789] Die fehlende Figur des Re, wird der Grund dafür sein, dass Kurth 2016, 41 (mit Anm. 260) der Ansicht ist, es sei „dem Text […] die Darstellung des Re als Ba-Vogel in der Barke zuzuordnen“.

II.6.11 Kapitel-Zusammenfassung

Ihre Fahrt führt die meisten Barken, von denen bis auf die in W84 keine über eine Legende verfügt, auf den Kopf der Nut oder die Grundlinie an ihren Händen zu. Eine Bestimmung der Fahrtrichtung ist bei den Schiffen möglich, die mit Treibtafel, Ruderanlage und/oder einer in die gleiche Richtung blickenden Mannschaft ausgestattet sind. Die wechselnde Verteilung der Barken auf Gliedmaßen, Rücken oder unterhalb der Nut stellt die ikonographische Version des zyklischen Sonnenlaufes dar, den DERCHAIN als „le mouvement perpituél“[790] beschreibt. Diesen Vorgang will die/der Verstorbene zu allen Zeiten als Mitglied der Mannschaft begleiten. Bildlich umgesetzt ist das lediglich in W94, denn in W64 und P2 gibt es außer dem Ba-Vogel keine weitere Gottheit oder Entität in der Barke.

Es wird davon ausgegangen, dass mit den Schiffen auf der Außenseite des Körpers der Nut vorwiegend die Nachtfahrt versinnbildlicht ist. Allerdings sind in der überwiegenden Mehrheit der Vignetten unterhalb der Göttin verschiedene Gottheiten, Sakralentitäten und sakrale Elemente anwesend, weshalb der Raum selten ausreichend groß gewesen wäre für eine Barke.

Die meisten Schiffe haben einen der Maat-Hieroglyphe ähnlichen, geschwungenen Vorder- und/oder Achtersteven, deren oberer Teil gelegentlich in eine Papyrusdolde ausläuft. Auf der regelmäßig vorhandenen Treibtafel sitzt oft eine Schwalbe.

Die Barken bewegen sich, trotz fehlender Ruderleute, aus eigener Kraft fort, da bis auf W64 mit der Schleppbarke und P1 mit der Treidelmannschaft keine weiteren direkten Hilfsmittel oder Helfer präsentiert sind. Die Rudermannschaft von W84 steht außer- und unterhalb der Barke auf der Grundlinie.

Die Besatzungen besteht aus anthropomorphen und theriomorphen Gottheiten wie z. B. Heka, Isis, Maat sowie Sakralentitäten wie u. a. Udjat-Auge oder Fisch. Für keinen von ihnen ist ein Standort festgelegt, ihre Gruppierungen variieren ebenso wie ihre Anzahl. Sie begleiten überwiegend Re, Chepri oder Atum in der Barkenmitte. Die anwesenden Göttinnen und Götter, die im Prinzip alle in unterschiedlicher Häufigkeit als Begleiter des Sonnengottes bekannt sind, sollen im Separationsmotiv ihre protektiven Funktionen einsetzen. Weil der Platz in den Barken durch deren geringer Größe limitiert ist, wird die Anzahl der Mitglieder regelmäßig mit einem *šms*-Zeichen ideell erweitert. Dieses ersetzt gelegentlich sogar die vollständige Mannschaft und begleitet dann allein den Re oder eine seiner Hypostasen.

[790] Derchain 1975/1976, 156.

II.7 Göttinnen in anthropomorpher und theriomorpher Gestalt

II.7.1 Gemeinsame Ikonographie

II.7.1.1 *Standort und Habitus*

Die in diesem Kapitel zu untersuchenden Göttinnen sind außerhalb der Sonnenbarken, unter und neben Nut anzutreffen. In anthropomorpher Gestalt stehen sie mehrheitlich auf der Grundlinie, seltener auf Binsenmatte, Maat-Sockel, 𓎛 -Hieroglyphe (Gardiner S12) oder in einem Register. Für ihre theriomorphen Formen wird eine Binsenmatte, der *nb*-Korb oder die Alabaster-Schale als Basis eingesetzt. Bleibt eine Göttin ohne eine solche Standfläche oder Kontakt zur Grundlinie, wie Amentet in W44 und manch anderer Göttin in theriomorpher Gestalt, ist das weder eine Anzeige ungeordneter Zustände noch ist die jeweilige Göttin, gleich welche Form sie besitzt, als feindliche Entität definiert.[791]

Die Göttinnen erheben im Schutzgestus und zum Lobpreis[792] einen Arm oder beide Arme, die zuweilen erst ab dem Ellenbogen in Zweizahl ausgeführt (u. a. W38, W109) sind. Bei Amentet in W80, Chefet-her-neb-es in W49, Iabet in W91 und Isis mit Nephthys in W104 ist tatsächlich nur ein Arm vorhanden. Alle halten die Hände überwiegend in die unmittelbare Nähe von Nut oder Schu, denn der Schutzaspekt wird größer, je näher die Hand dem zu schützenden Individuum[793] kommt. Wahrscheinlich sind aus diesem Grund die Arme gelegentlich unproportional verlängert: bei Amentet in W62, W63 und W80, bei Iabet in W62 und W109, bei Isis und Nephthys in W38 sowie bei den Göttinnen unter Nut in W47. Eine Berührung von Nut oder Schu gibt es nicht. Der Standort seitlich der Nut lässt vermuten, dass zusätzlich zu der Protektion eine (unter-)stützende Intention angedeutet ist, wenn eine Göttin wie in W62, W63, W80 und W107 ohne Schu-Figur dicht neben Nut steht.

Die Gestalt des weiblichen Greifvogels, die unterschiedlich häufig für einige der Göttinnen eingesetzt ist, soll keinen weiblichen Falken, also keine Weihe, sondern einen weiblichen Schwarzmilan illustrieren.[794]

II.7.1.2 *Kopfschmuck*

Der häufigste Kopfschmuck besteht bei den Göttinnen aus dem über der Perücke liegenden *sšd*-Band.[795] Dessen Enden hängen in allen Bildern allein oder zu zweit in unterschiedlicher Länge, Musterung und Volumen von der Schlaufe am Hinterkopf herab. Bei vielen Göttinnen ist ihr

[791] In der ägyptischen Tradition werden feindliche Entitäten oder Individuen oft ohne eine eigene Basis abgebildet, denn sie vertreten, wie Munro 1975, Sp. 586 formuliert, „nicht die geordnete Welt […], sondern das Chaos".
[792] In einer einzelnen, erhobene Hand ist laut Keel 1974, 97 bei Gottheiten „eine wirkliche Variante der beiden erhobenen Hände" als Schutzgestus zu erkennen.
[793] Im Sinne von Wilkinson 1999, 197.
[794] Nach Arpagaus 2013, 15 (mit Anm. 40). Zur Weihe s. Münster 1968, 201; Bergmann 1980, 190.
[795] Siehe für Weiteres zu diesem Band am Schluss von II.1.10.

Emblem[796] oft ohne Kalathos direkt auf den Kopf gesetzt oder es erscheint dicht darüber. Weiterer Kopfschmuck ist selten und wird bei der jeweiligen Göttin gesondert angesprochen.

II.7.1.3 *Bekleidung*

Alle Göttinnen tragen ein enges und mindestens bis zur Mitte der Wade reichendes, monochromes Wickelkleid. Die Fixierung erfolgt über ein Band unter der Brust, dessen Schlaufe unauffällig ausgeführt ist, während die Bandenden vor dem Körper herabhängen und mehrheitlich dezente Wellen aufweisen. Diese Ausführung erweckt den Eindruck, als werde damit eine Windbewegung angedeutet. Viele Kleider besitzen Punkte in variierender Zahl und Größe, mit unterschiedlich breiten Verbindungslinien, die ein Perlennetz imitieren.[797] Ein Kleid wird prinzipiell mit einem Träger auf jeder Schulter fixiert. In den Separationsszene verdeckt entweder ein Halskragen oder, und das wesentlich häufiger, die Schulter in Profilansicht das Dekolleté und damit wenigstens einen der beiden Träger.

II.7.1.4 *Weitere Schmuckelemente*

Die meisten Göttinnen tragen verschieden breite, farbige Schmuckreifen in variierender Anzahl an den Handgelenken und/oder den Oberarmen. Ein Halskragen besteht aus abwechselnd breiten und schmalen Streifen in differierenden Farben und unterschiedlicher Anzahl. Einen dekorativen Abschluss bietet W59, hier endet der Halsragen bei allen Göttinnen in ovalen Elementen, bei denen vermutlich von „Blüten- und Tropfenperlen“[798] zu sprechen ist. Die geringe Zahl an Halskragen wird, wie das Fehlen eines Kleiderträgers (s. II.7.1.3), von der Armhaltung und der Schulter im Profil bestimmt.

II.7.2 Amentet

Die Göttin Amentet, Personifikation des Westens, ist in zehn Vignetten und stets mit einem anthropomorphen Körper dargestellt. Sie steht neben Nut überwiegend auf der Grundlinie, ohne Basis oberhalb davon in W43 und W44 sowie in W55 auf der  -Hieroglyphe. In P13 kniet sie neben Schu auf der Grundlinie.

Amentet steht, entsprechend ihrer westlichen Prägung, überwiegend an den Armen der Nut als Ort des Untergangs, in W43, W48 und W62 dagegen neben den Beinen der Göttin, dem Ort des Aufgangs. Der Widerspruch ist bei einer oberweltlichen Charakteristik für Nut aufzulösen (s. II.1.2/.8), denn nach dem Untergang, also der oralen Aufnahme im diesseitigen Westhorizont

[796] Nach Baines 1985, 39 tragen Frauenfiguren „a greater range of […] identifying marks on the head than male ones”.
[797] Dieses Netz lässt für Staehelin 1966, 169 „nahezu den Effekt eines gemusterten Stoffes“ entstehen.
[798] Feucht 1977, Sp. 933. Vgl. Vogelsang-Eastwood 1995, 120 zu floralen Bestandteilen realer Halskragen.

erfolgt die Geburt als Beginn der Nachtfahrt im gleichen Horizont des jenseitigen Raum. Den vollständigen zeitlichen Ablauf beinhaltet W80 mit jeweils einer Amentet-Figur außen an Armen (Untergang) und Beinen (Aufgang) der Nut.

Amentet trägt das Westzeichen auf dem Haupt, in W63 ersetzt es den Kopf . Hier ist zusätzlich ihr Name vermerkt, vielleicht um eine Verwechslung mit der ikonographisch ähnlich gestalteten Chefet-her-neb-es (s. II.7.3) zu vermeiden.

Eine Legende ist, bis auf P13, in jede Szene eingefügt und beinhaltet in W55 und W63 den Namen. Amentet agiert in keiner Szene als „Herrin des Westens“[799]. Sie spendet verschiedentlich Lobpreis (*dwꜣ.t*): in W34 für „Re bei seinem Untergang in der geheimen Duat“, in W48 (der Stern neben den Händen) für „Re, den Herrn des Himmels, den großen Gott, den göttlichen Herrscher“ und in W62 „diesem [Gott], dem Herrn des Westens“. In W109 zeigt sie Jubel (*jhh*) „für den Herrn des Himmels, den großen Gott inmitten des Horizontes“. Entgegen ihrer stehenden Haltung wird in W44 über sie gesagt, sie mache „Proskynese für diesen Gott“. In W80 enthält die Beischrift bei beiden Amentet-Figuren die Geier-Hieroglyphe. Die charakteristische Ambivalenz[800] des Vogels bietet zwei Optionen für die Übersetzung: zum einen *nrw* „Schrecken“[801] (Wb II, 227.11) mit apotropäischer Konnotation und zum anderen *nr* „Hüter/Hirte“ (Wb II, 229.1) im Sinne von Schutzbietender. Für W80 wird die Legende mit „Schrecken der verborgenen Gotteshalle“ übersetzt, nicht als Abwehr der Schlange unter der Barke auf dem Rücken der Nut, denn von dem Reptil geht keine Gefahr aus (vgl. II.1.9.3), sondern weil auf diese Weise die Schutzaspekte zur Geltung kommen.

Am Arm der Amentet hängt in W48 ein *ꜥnḫ*-Zeichen, das von *wꜣs*-Szeptern flankiert wird. Unter allen Zeichen folgt ein *nb*-Korb mit einem *ḏd*-Pfeiler. Sie wird auf diese Weise zu einer Göttin, die „alles Leben, alle Macht (und) Beständigkeit“ gewährt.

Innen am Bein der Nut ist in W48 ein solitäres Westzeichen mit mehreren Hieroglyphe zu sehen, aus denen ein *jmnt.t nb.t nfr<.t>* „Amentet, die gute Herrin“ gebildet werden kann. Damit wäre die Göttin zusätzlich zu ihrer Figur (s. o.) über einen Text repräsentiert, wie es u. a. Geb (s. II.2.5), Neith (s. II.7.9) oder Re (s. II.8.21) der Fall ist.

II.7.3 Chefet-her-neb-es

Die Göttin Chefet-her-neb-es wird über ihren Namen zu derjenigen, „Die gegenüber ihrem Herrn“[802] ist. Sie tritt mehrfach neben und unterhalb der Nut an deren Armen und Beinen auf.

[799] In den Königs-/Königinnengräbern des Neuen Reiches liegt Refai 1996, 13. 16 zufolge die gleiche Situation vor.
[800] Zur Ambivalenz des Geiers s. te Velde 2008, 242.
[801] Morenz 2014, 191 geht davon aus, dass der Geier „wegen seiner Assoziation mit Schlachtfeldern […] als Schreckensvogel“ gedeutet wurde.
[802] Diese Übersetzung bezieht sich Wenzel 2000, 50 zufolge „auf den Tempel des Amun in Karnak“.

Chefet-her-neb-es ist als selbstständig agierende Göttin zu werten, nicht als Personifikation der thebanischen Westseite.[803] Die Eigenständigkeit gilt in allen Vignetten, ungeachtet der Tatsache, dass das Westzeichen W43, W92 als Ersatz des Kopfes[804] verwendet ist oder die Göttin es in W3 als Kopfschmuck trägt.

Der Göttinnen-Name ist in jeder Legende enthalten und sichert ihre Identifizierung ab, sodass eine Verwechslung mit der ikonographisch ähnlich gestalteten Amentet (s. II.7.2) vermieden wird. In W3 sagt sie „Speise und Nahrung" und in W92 „Nahrung" zu. Für W43 bildet das *jmnt.t* rechts der Nut keine Chefet-her-neb-es-Amentet aus. Das *jmnt.t* gehört zur Legende des im oberen Register knienden *nṯr pn* (s. II.8.16), denn der Name der Amentet wird generell ohne das in W43 vorhandene └-Zeichen (Gardiner N15), Klassifikator für Stadt/Ort, geschrieben. In W49 preist Chefet-her-neb-es-Isis den „Re bei seinem Aufgang in der Duat".

Mit dem Göttinnen-Namen und dem Ostzeichen auf dem Haupt wird für W39 eine Chefet-her-neb-es-Iabet adressiert, bei der der zweite Name im Sinne eines Emblems auf den Kopf gesetzt wurde. Sie kniet innen am Bein der Nut auf einer Binsenmatte und wird zusätzlich als „Herrin der Wüste" angesprochen. Das passt zu Chefet-her-neb-es als Göttin mit einer ausgeprägten westlichen Charakteristik, das Ostzeichen und die Assoziation an Iabet ist eher ungewöhnlich. Beides kombiniert bietet eine Erklärung für ihren Standort am Bein der Nut, dem Ort des Aufgangs bzw. der Geburt: es geht um den Aufgang im jenseitig-nächtlichen Bereich, der den Beginn der Nachtfahrt markiert. Als Kopfschmuck ist bei der gegenüber auf gleicher Höhe, am Arm der Nut auf einem *nb*-Korb knienden Chefet-her-neb-es ein Salbkegel zu sehen. In der Mitte zwischen den beiden Göttinnen steht Chepri, mit ungegliedertem Körper und dem Skarabäus anstelle des Kopfes, über ihm eine Flügelsonne (s. II.8.5). Er wird von Chefet-her-neb-es in duplizierter Ausführung geschützt, nicht von Isis und Nephthys[805], denn diese beiden sind in den Separationsszenen entweder über eine Legende mit ihrem Namen oder das jeweils passende Emblem auf dem Kopf gekennzeichnet (vgl. II.7.6/.10).

Der Bildaufbau von W47 ähnelt dem von W39, passend für ein Sargensemble, nur dass hier keine der Göttinnen namentlich identifiziert ist. Über der linken Frauenfigur steht „Re-Harachte, der große Gott" und über der rechten „Re-Harachte, der große Gott, Herr des Himmels, Lebender der Duat". Die beiden rechts und links neben Nut auf einem Westzeichen hockenden Falken heißen dafür „Chefet-her-neb-es" (links erweitert um „Herrin des Westens"). Für die Göttin ist diese theriomorphe Form nachgewiesen, aber selten anzutreffen.[806] Im Separationsmotiv besitzen

[803] Die Autonomie der Göttin ist Wenzel 2000, 19. 40. 56 zufolge erst am Beginn der 3. Zwischenzeit dokumentiert. – Zur Bedeutung der Göttin als Personifikation s. von Falk 2008, 105 (mit Anm. 102–105).
[804] Der Kopfersatz wird, so Wenzel 2000, 16, nur „während der 21. Dynastie" verwendet; vgl. dies. ebd. 50.
[805] Guilhou 2017, 185 meint, Chepri werde von „Isis and Nephthys (see BD16)" begleitet.
[806] In LGG V, 275 steht s. v. „Ikonographie C. Sonstiges: a) Zeichen des Westens mit einem Falken".

einige Göttinnen die Gestalt eines Greifvogel (z. B. Isis s. II.7.6; Neith s. II.7.9), sodass für W47 eine doppelte theriomorphe Gestalt der Chefet-her-neb-es vorstellbar ist. Problematisch sind die zwei Re-Harachte-Legenden, da sie weder den Frauen noch der Figur zwischen ihnen zuzuweisen sind, denn diese ist über den Skarabäus eindeutig als Chepri identifiziert. Außerdem taucht in keiner Vignetten eine Legende auf, die einen anderen Name als den desjenigen Gottes enthält, bei dem sie steht. Eine Präsenz des Re-Harachte über einen Text wäre zwar möglich (s.II.8.21), wird wegen der unmittelbaren Nähe der beiden Legenden zueinander, die bei keiner textbasierten Anwesenheit einer Gottheit zu beobachten ist, jedoch nicht erwartet. Wahrscheinlich ist von einer fehlerhaften Verteilung durch den (Kunst-)Handwerker auszugehen, der den Göttinnen die Legenden der Falken zuweist und umgekehrt.

Chefet-her-neb-es trägt in W92 ein Kette aus je zwei abwechselnd gesetzten *ꜥnḫ*-Zeichen und *wꜣs*-Szeptern und wird zu einer Göttin, die „Leben und Macht" überreicht. Ein *ꜥnḫ*-Zeichen an ihrem Arm wird in W3, W39 und W47 von *ḏd*-Pfeiler und *wꜣs*-Szepter flankiert und von einem *nb*-Korb gefolgt, sodass sie „alles Leben, alle Macht und alle Beständigkeit" überreicht.

II.7.4 Hepetet-Hor

Die Göttin Hepetet-Hor[807] steht als „Herrin der Westens, die große Göttin" in W35 mit einem Messer in jeder Hand außen neben den Armen der Nut und wendet ihr den Rücken zu. Weder die Bewaffnung noch die Ausrichtung bietet eine der anderen Gottheit in den Separationsszenen. Eine ikonographische Besonderheit der Göttin ist ihr doppelgesichtiger Kopf. Dieser besteht aus einem Löwengesicht und einem rückwärtsgewandten Krokodilskopf, der den Hinterkopf ersetzt.[808] Eine namentliche Erwähnung ist seit der 21. Dynastie nachweisbar und Hepetet-Hor als Figur in dieser Zeit häufig präsent.[809]

Der schlangenköpfigen, anthropomorphen Figur in W107, die der Nut zugewandt an deren Armen steht, mangelt es an einer Legende. Über den Kopf wäre eine Identifikation als Hepetet-Hor[810] möglich, obgleich keine eindeutig weibliche Brust zu erkennen ist. Die V-förmig über den Brustkorb geführten Träger sind aus der Damenmode bekannt, wenn auch für eine Göttin ungewöhnlich.[811] Der auf Kniehöhe endende Kleidersaum ist für eine Göttin aber zu kurz. Bei Göttern endet der Schurz traditionell in dieser Höhe. Für diese ist wiederum der an ein Kleid

[807] Zur Möglichkeit, den Namen der Göttin alternativ als *Ḥptt-bik* zu lesen (vgl. LGG V, 125), s. Lenzo 2019, 601. Niwiński 2011, 110 sieht in der Göttin einen „demonic female guardian".
[808] Nach Lenzo 2019, 604 (mit Anm. 25), derzufolge ebd. 607 dieser Kopf eher die Ausnahme und stets im Verbund mit Messern in den Händen angezeigt sei.
[809] Heerma van Voss 1992, 266 sieht die Göttin Hepetet-Hor als „ein Geschöpf der 21. Dynastie" an. Ähnlich Lenzo 2019, 602f. (mit Anm. 22), die ebd. 617 festhält, dass Hepetet-Hor bis in die griechisch-römische Zeit nachzuweisen ist, nur seltener als in der 21. Dynastie.
[810] Zur Ikonographie, die ohne Namensbeischrift eine Identifikation der Göttin erlaubt, s. Lenzo 2019, 607.
[811] Vogelsang-Eastwood 1995, 76 mit ihren Abb. 127 und 128.

erinnernde, nahtlose Übergang von Weste und Schurz ungewöhnlich, es sei denn, der Gürtel wurde versehentlich übermalt und somit verdeckt. Allerdings ist die Trägerform keine für einen Gott genutzte Methode zur Fixierung einer Weste.

Die Messer in W35 und W107 reflektieren wie die Tierköpfe den wehrhaften Charakter der Hepetet-Hor, die andernorts als Verteidigerin des Osiris[812] und als Wächterin von Pforte bzw. Tür[813] festgelegt ist. Die Protektion wird für diesen Gott so gut wie für andere in den Vignetten anwesenden Gottheiten gelten. Zur Wächterfunktion passt ihr Platz an den Armen der Nut als Übergangsort, den sie gegen von außen kommende Gefahren sichern kann. Da es sich um den Ort der oralen Aufnahme handelt, Voraussetzung für die sich anschließende Geburt als Startpunkt der Sonnenfahrt, wird davon auszugehen sein, dass die Aufgabe für Hepetet-Hor, die Sonne bei ihrer Erhebung zu unterstützen[814], bei der Darstellung der Göttin berücksichtigt wurde.

In W53 steht die Legende „Hepetet<-Hor>, Herrin der Balsamierungsstätte“[815] über der ungegliederten Thot-Figur (s. II.5.2), die die Präsenz der Göttin ohne eine Figur ermöglicht.

II.7.5 Iabet

Die Göttin Iabet steht in fünf Vignetten neben Nut, unter der sie in P13 kniet. Sie wird über das Ostzeichen, ihr Emblem, auf dem Haupt identifiziert, bis auf W91, hier ist ihr Name vermerkt. Die auf diesen folgende Aussage „sie schützt mit ihren beiden Armen“ reflektiert die Armhaltung, auch wenn nur ein Arm erkennbar ist. Iabet spendet „Lobpreis“ (*dw3.t*) in W48 „für Re-Harachte bei seinem <Aufgang?> in der Achet des Himmels“, in W58 „für Re“, in W62 „dem Gefolge der verborgenen Gotteshalle“ und in W109 ein weiteres Mal für „Re-<Har>achte, den Herrn der Speise, den großen Gott“.

In W109 steht Iabet, mit einem Opfertisch vor sich, entsprechend ihrer Charakterisierung als Ostgöttin neben den Beinen der Nut, Ort des Aufgangs. Dort kniet sie in P13 unter der Göttin und wendet ihre erhobenen Handflächen, anders als in II.7.1.1 beschrieben, der Barke über Schu zu. Dagegen steht Iabet in W48, W58 und W62 an den Nuts Armen, Ort des Untergangs. Der Widerspruch lässt sich aufklären, wenn berücksichtigt wird, dass bei einem anthropomorphen Himmel für den zyklischen Sonnenlauf, der wegen der oberweltlichen Prägung der Nut (s. II.1.2/.8) vollständig im Zusammenhang mit dieser Göttin vonstattengeht, dem Aufgang des Sonnengottes am Morgen ein Untergang am Ende der Nachtfahrt vorausgeht, ist die Stellung der Iabet als Anzeige für die morgendliche Geburt nachzuvollziehen. Die „Westlichen“ in der Legende

[812] Lull 2001, 182.
[813] Lenzo 2019, 604. 617.
[814] Nach Heerma van Voss 1992, 266.
[815] Hornung 2000, 13 (mit älterer Literatur) sieht in Hepetet-Hor eine „Totengeleiterin“.

von W91 gehören zur Nachtfahrt des Sonnengottes, wenn die Ostgöttin also als „Herrin" über diese Individuen assoziiert ist und dabei neben Nuts Beinen steht, wird es um den morgendlichen Übergang zur Tagesfahrt gehen.

In W48 hängt ein *ꜥnḫ*-Zeichen an Iabets Arm, von je einem *wꜣs*-Szepter rechts und links begleitet. Unter den drei Zeichen folgen *nb*-Korb, *ḏd*-Pfeiler und ein weiteres Szepter, sodass der Wunsch „alles Leben und alle Macht; Beständigkeit und Macht" als Gabe der Iabet entsteht.

II.7.6 Isis

Die Göttin Isis[816] tritt in anthropomorpher Gestalt und theriomorph als (geflügelte) Kobra bzw. weiblicher Greifvogel in Erscheinung. In W52 wird der Legende zufolge das Udjat-Auge über dem Rücken des Horus-Falken (s. II.8.12) als „Isis, Herrin von <?>" angesprochen. In W96 erhebt die unterhalb der Nut stehende Isis, abweichend von der in II.7.1.1 beschriebenen Haltung, ihre Handflächen zu den Armen des Schu, ohne ihn zu berühren.

In menschlicher Gestalt wird Isis stets über eine Legende oder ihr Emblem auf dem Kopf identifiziert. Sie steht überwiegend außen neben der Himmelsgöttin[817] und an deren Armen, in W59 außen und in W96 innen an den Beinen der Nut. Isis ist in W25 die „Herrin des Westens" und in W104 „die Große". Sie spendet in W33 „Lobpreis der Mutter <des Herrn> des Himmels und des westlichen Landes" und richtet diesen an Nut als Adressatin. Zu ebendieser Göttin spricht Isis in W59, sie möge „Opfer für Osiris, den Herrn des Westens" gewähren. In W96 sagt sie von sich, „ich bin die Göttin", eine Aussage, die in dieser Form noch von der vis à vis stehenden Nephthys getätigt wird.

Das *ꜥnḫ*-Zeichen, das in W25 am Arm der Isis hängt und von *ḏd*-Pfeiler und *wꜣs*-Szepter flankiert sowie von einem *nb*-Korb gefolgt wird, lässt die Göttin zu einer Spenderin von „allem Leben, aller Beständigkeit und aller Macht" werden.

In theriomorpher Gestalt ist Isis in jeder Vignette namentlich identifiziert. Deshalb hängt in der Barke von W80 nicht sie (und auch nicht Nephthys) an der Sonne des *ꜣḫ.t*-Zeichens oder dem Ruder[818] herab, sondern eine namenlose Schlange als Schutzentität (s. II.10.3.5). In Gestalt der geflügelten Kobra ist Isis in W28 als „Herrin des Westens" und in W112 als „die Große, die Gottesmutter" adressiert.

Zwei unterschiedliche Gestalten der Isis sind in W38 bei Nuts Arm arrangiert: außen die anthropomorphe „Mutter des guten Gottes, Herrin der Balsamierungsstätte" und innen der Greifvogel mit Flagellum auf dem Rücken. In W25 ist Isis drei Mal präsent: in menschlicher Gestalt

[816] Zur Etymologie des Namens und der Charakterisierung der Isis s. Altenmüller 1999, 1–8; ders. 2000, 311f.
[817] Abbas 2018, 314 meint zu W25 trotz des Standorts, Isis erhebe die Arme „in adoration towards the figure of Shu".
[818] In den beiden Kobras sieht Lavrentyeva 2015, 116 theriomorphe Gestalten von Isis und Nephthys.

außen neben dem Arm der Nut und zweimal mit ihrer Namenshieroglyphen unterhalb der Himmelsgöttin: innen unten an der kurzen Stange des linken Westzeichens sowie am oberen Ende der kurzen Tragestange des rechten Westzeichens.

In W89 ist die Namenshieroglyphe der Isis rechts der Tragestange des Westzeichens eingefügt. Hinsichtlich des Abstandes zu dem Greifvogel wird keine theriomorphe Gestalt der Göttin erwartet, denn die anderen Isis-Falken haben ihre Legende unmittelbar bei sich. Stattdessen ist die Präsenz der Isis durch ein Textelement gemeint, die in gleichem Umfang bei andere Gottheiten wie z. B. Geb (II.2.5), Neith (II.7.9) oder Osiris (II.8.18) existiert.

Außer auf den in II.7.1.1 beschriebenen Basen steht die anthropomorphe Göttin in W59 auf einer schmalen Linie über einer Alabasterschale und in W25 auf dem *sm3-t3.wj*-Zeichen[819]. Als (geflügelte) Kobra ruht sie auf ihrem zusammengerollten Schwanz auf der Grundlinie (z. B. W13) und in W112 auf der Himmels-Hieroglyphe mit einem Udjat-Auge zwischen den Schwingen.

II.7.7 Maat

Die Göttin Maat steht in W18 unter einem Kapellendach neben den Beinen der Nut. Sie trägt ihr Emblem, die Feder, auf dem Kopf und hält ein *ꜥnḫ*-Zeichen in der vorderen sowie ein Papyrusszepter in der hinteren Hand. Das Szepter besitzt, wie in II.6.9.7 erörtert, in der Hand einer Göttin eine richterliche Bedeutung. Wird das in Bezug zu der über dem Szepter notierten Legende „Worte zu sprechen durch Maat zu Re" gesetzt, entsteht daraus keine richtende Funktion gegen den Gott, sondern gegen ihm feindlich gesinnte Entitäten, obgleich solche in W18 nicht dargestellt sind. Vor der Göttin steht ein Opferständer mit Libationsgefäß.

Die Feder auf dem Kalathos identifiziert in W59 die Göttin direkt an den Armen der Nut als Maat, nicht als Amentet, da diese in den jeweiligen Vignetten das vollständige Westzeichen auf dem Haupt oder anstelle dessen trägt (s. II.7.2). Die Aussage in ihrer Legende „Du gibst dein Gesicht in den Schönen Westen; du gibst Opfergaben für Osiris" wird sich an Nut richten und passt zum Standort der Maat, dem Ort der Aufnahme von Sonnengott bzw. Sonne. Vor der Göttin und frei oberhalb ihrer Füße ist ein Imiut-Fetisch mit einer herabhängenden Blüte am oberen Ende (s. II.8.2) untergebracht.

Über Hinterkopf und Gesäß der Nut-Figur stehen in W54 Hieroglyphen, die unter Vorbehalt zur Legende *M3ꜥ.tj j3w.t M3ꜥ.t* verbunden werden können. Entweder sind „Die beiden Federn der Stätten der Maat" adressiert, obgleich dafür der vollständige Name oder eine Ergänzung in Form der □ -Hieroglyphe (Gardiner U2) bzw. ⌙ (Gardiner Aa11) zu erwarten ist. Oder es sind „Die beiden Federn der Stätten der Wahrheit" beschrieben, die einen indirekten Bezug zur Göttin

[819] Zu Herkunft und Relevanz des *sm3-t3.wj*-Zeichens s. Derchain-Urtel 1986.

besäßen. Die Lesung *Mꜣꜥ.tj jꜣw.t jmnt.t* „Die beiden Maat der Stätten des Westens“ oder „der westlichen Stätten“ ist insofern nicht zu erwarten, als alle Westzeichen, sei es in Legenden oder im Bildfeld, eindeutig als solche zu erkennen sind.

II.7.8 Namenlose Göttin

In W59 steht außen, auf der linken Seite, hinter Maat (s. II.7.7) eine Göttin mit schützend erhobenen Armen auf einer Linie über einer Alabaster-Schale. Ihr Kopfschmuck besteht aus einer Sonnenscheibe mit einem Uräus auf einem Kalathos und bietet ebenso wenig eine Auskunft über die Identität der Göttin an wie ihre unspezifische Legende „Lobpreis für Re; sie gibt Weihrauch für Osiris“.

Hathor ist, anlässlich ihrer vorwiegend auf den Sonnengott bezogenen Schutzfunktionen[820] (vgl. II.6.9.1), eine Möglichkeit, um die namenlose Göttin zu identifizieren. Träfe diese Annahme zu, stellte sich die Frage, weshalb die Göttin nicht für eine gesicherte Bestimmung ihren typischen Kopfschmuck – das lyraförmiges Kuhgehörn mit einer Sonnenscheibe – trägt, denn der Bereich über ihrem Kopf wäre dafür ausreichend groß. Für den Sarg ist eine Zweitnutzung dokumentiert, eine Entfernung des Kuhgehörns läge folglich im Bereich des Möglichen. Ob eine solche erfolgte, ist mit dem verfügbaren Fotomaterial nicht zu verifizieren. Außerdem scheint ein solches Vorgehen wenig zielführend, da Hathor eine wirkmächtige Göttin ist und ohne Emblem oder entsprechende Legende nicht wiederzuerkennen ist.

Mit der Göttin Rat-taui gäbe es eine alternative Trägerin, denn das lyraförmige Kuhgehörn ist für sie andernorts als Kopfschmuck geläufig, nur ist sie in den Situationen, in denen sie es trägt, jedes Mal namentlich identifiziert.[821]

Die namenlose Frauenfigur erlaubt es, die protektive Wirkmacht einer weiblichen Gottheit in die Vignette einzubringen, ohne eine konkrete Göttin zu generieren.

II.7.9 Neith

Die Göttin Neith[822] steht in W18 als „Die Erste“ (*ḥntj*) neben den Armen der Nut. Das ist die einzige Vignette, in der die Göttin eine anthropomorphe Gestalt besitzt. Ihr Emblem, das -Zeichen[823] (Gardiner R24), befindet sich dicht über ihrem Kopf. Neith hält ein *ꜥnḫ*-Zeichen in der vorderen und ein Papyrusszepter mit einer richterlichen Grundtendenz (vgl. II.6.9.7) in der

[820] Vgl. Graves-Brown 2010, 166ff.
[821] Derchain-Urtel 1979, 56. In LGG IV, 647, s. v. „*Rꜥt-tꜣwy*“ gibt es bei „Ikonographie“ einen Beleg aus der griechisch-römischen Zeit, in der eine Göttin mit diesem Namen die Hathor-Krone trägt.
[822] Zu Etymologie des Namens und Herkunft der Göttin s. Doetsch-Amberger 2004, 46 (mit Anm. 3. 6).
[823] Die Aussage von Doetsch-Amberger 2004, 47, die (Namens-)Hieroglyphe sei „in ihrer Bedeutung noch nicht definitiv geklärt“, besitzt nach wie vor Gültigkeit.

hinteren Hand. Sie wird andernorts als diejenige gesehen, „die die Wege öffnet“[824], und auf diese Weise als eine Begleiterin für die Verstorbenen im jenseitigen Bereich[825] definiert. Diese Charakterisierung macht sie in W18, entsprechend ihrem Standort, zu derjenigen, die als „Erste“ den Sonnengott bei seinem Übergang begleitet und ihm beisteht. Neith besitzt noch weitere Schutzfunktionen[826], die sie vor allem für den verstorbenen Osiris[827] einsetzt. Weiterhin wird sie im Alten Reich mit dem Königskult und in späterer Zeit in ihrem Kultort Saïs mit der Schöpfung bzw. der damit verknüpften Überschwemmung in Verbindung[828] gebracht.

Die (geflügelte) Kobra[829] ist die häufigste theriomorphe Erscheinungsform der Neith. Je zwei Mal und antithetisch in den Ecken im oberen Bildbereich ist sie so in W1, W46, W86[830] und W96 abgebildet. In W3 ist eine Neith-Kobra links oben erkennbar, die mit ihrer Schwanzspitze beinahe die Grundlinie erreicht. In W23 hängt sie von dem Kapellendach oberhalb des Thot herab, in W87 beiderseits der Sonnenscheibe an den Vorderbeinen des Chepri-Skarabäus (s. II.8.5). In W38 sind zwei Paare geflügelter Neith-Kobras vorhanden: das erste an Hinterkopf und Gesäß der Nut, das zweite zwischen Armen und Kopf des Schu. Neben diesem Gott ist in W102 je eine Neith-Kobra ohne Flügel zu erkennen. In W86 ist, zusätzlich zu den Kobras in den Bildecken, Neith als Greifvogel mit Flagellum auf dem Rücken und *ꜥnḫ*-Zeichen mit *wꜣs*-Szepter auf den Füßen rechts neben Schu platziert.

Die Identifizierung erfolgt bei der theriomorphen Gestalt über das Neith-Emblem, das bei einer Kobra über den Flügeln und bei einem Greifvogel am oberen Ende des Flagellums eingefügt ist. In W3 schließt sich an ihren Namen die Legende „Tochter des Re, Herrin des Westens“ an, die unter der Basis – *nb*-Korb und *smꜣ-tꜣ.wj*-Zeichen[831] – zwischen dem Schlangenschwanz und den Beinen der Nut steht. In W87 wird die rechte Neith-Kobra als „Herrin der Duat“ und die linke als „Herrin des Westens“ angesprochen.

Kopfschmuck wird bei der Kobragestalt entgegen ihrer häufigen Anwesenheit in nicht mehr als zwei Bildern gesetzt: in W46 eine Sonnenscheibe bei jeder Neith-Kobra, deren Innenzeichnung voneinander abweichen, und in W96 die Weiße Krone.

Zusätzlich zu den in II.7.1.1 beschriebenen Flächen wird in W3 ein *nb*-Korb über einem *smꜣ-tꜣ.wj*-Zeichen als Basis[832] (s. II.7.6) benutzt. Die linke Neith-Kobra in W1 füllt ohne Basis den

[824] Schlichting 1982, Sp. 393. Doetsch-Amberger 2004, 48 zufolge entstand das Epitheton wegen der Verbindung der Neith in ihrem Hauptkultort Saïs „mit dem Schakalgott Upuaut von Oberägypten“.
[825] Nach Begelsbacher-Fischer 1981, 113.
[826] Schlichting 1982, Sp. 393.
[827] Nach Lesko 1999, 53; Doetsch-Amberger 2004, 47f.
[828] Doetsch-Amberger 2004, 46.
[829] Zu Neith als Schlangengöttin siehe Feucht 1998.
[830] Nach Meinung von Keel/Schroer 2002, 116 soll, ohne dass sie auf die Namenshieroglyphe über dem jeweils hinteren Flügel eingingen, in den oberen Bildfeldern ein „geflügelter Uräus“ zu sehen sein.
[831] Zu diesem Zeichen siehe oben, am Schluss von II.7.6.
[832] Heerma van Voss 1982, 12 sieht deshalb in Neith „die Oberherrin der beiden Länder (= Ägypten, die Welt)“.

Bildrand fast vollständig aus, während bei der rechten Kobra durch die Zerstörung nicht mehr zu verifizieren ist, ob weitere Elemente oder eine Basis existierten.

Bei den Neith-Kobras in W86 sowie der rechten in W96 steht das über den Schwanz gestreifte *ꜥnḫ*-Zeichen, in Verbindung mit dem *šn*-Ring zwischen den Schwingen, für den Wunsch nach „Leben und Wiederholung". Der Ring zwischen den Flügeln in W1 und W23 sowie unterhalb des Vorderflügels in W3 setzen die „Wiederholung" allein als erhoffte Gabe um. Der Wunsch nach „Heil (sein)" bringt das Udjat-Auge in W3 und W46 mit. In W46 hängt zusätzlich bei den Neith-Kobras jeweils eine *Nymphaea*-Blüte (s. II.11.3.2) über dem Schwanz.

Neben anthropomorpher und theriomorpher Gestalt erhält Neith in vier Vignetten mit Hilfe einer Legende an unterschiedlichen Orten eine Präsenz, ähnlich wie Geb (s. II.2.5), Thot (s. II.5.1) oder Re (s. II.8.21). Alle Legenden enthalten den Namen der Göttin. In W25 heißt es am Hinterkopf des Geb von Neith, sie sei „<Herrin der> Gotteshalle" und in W28 unter dem Flügel der Isis-Kobra (s. II.7.6), Neith sei die „Gottesmutter, <Herrin der> Balsamierungsstätte". Eine Isis-Neith-Kobra ist aus zwei Gründen nicht zu erwarten. Zum einen ist der Abstandzwischen den Namenshieroglyphen der beiden Göttinnen, bedingt durch den Flügel, zu großen, als dass sie zusammenzugehörten. Zum anderen und vorrangig ist auf der gegenüberliegenden Seite Nephthys in der gleichen theriomorphen Gestalt anwesend. Und bei zwei entgegengesetzten, geflügelten Kobras ist in dem Falle, dass beide einen Namen besitzen, stets der der Isis und der der Nephthys vermerkt. Mehr als die Namens-Hieroglyphe „Neith" ist in W35 an der hinteren Hand des Geb und in W52 am Gesäß der Nut nicht zu beobachten. In der zweiten Vignette ist im Rücken des linken Ba-Vogels ein zusätzliche Legende angegeben, in der Neith ein weiteres Mal als die „Herrin der Balsamierungsstätte" wirkt.

II.7.10 Nephthys

Die Göttin Nephthys[833] steht in menschlicher Gestalt in fünf Vignetten an den Beinen, in W96 an den Armen der Nut.[834] Sie ist in W59 als „Gottesschwester" und in W104 als „Herrin des Westens, Gottes[-Schwester]" beschrieben. In W96 wendet sie, die von sich sagt, „ich bin die Schwester [des Gottes]", entgegen der in II.7.1.1 beschriebenen Haltung die Handflächen dem Schu zu, ohne ich zu berühren. Als einzige anthropomorphe Figur in den Separationsszenen trägt sie als „<Herrin> der Gotteshalle, Nephthys, Gottesschwester" in W33 an jedem Arm einen Flügel, eine besondere Form des göttlichen Schutzes[835], und in der hinteren Hand eine Feder als Hinweis auf die göttliche Gabe von Luft und dem damit verbundenen Leben. In W25 hängt am Arm der „Nephthys,

[833] Ausführlich zu Namens-Etymologie und Charakterisierung der Nephthys Ahmed-Mohamed 2016, 12–28.
[834] Im Neuen Reich steht Nephthys, so Ahmed-Mohamed 2016, 263f., auf Särgen bevorzugt am Fußteil.
[835] Schneider 1997, 295 sieht in Federn generell „a symbol of emergence of new life and of cosmic order".

Gottesschwester des Osiris-Chontamenti“ ein *ꜥnḫ*-Zeichen, flankiert von *ḏd*-Pfeiler und *wꜣs*-Szepter, über einem *nb*-Korb. Diese Kombination bildet den Wunsch aus, die Göttin möge „alle Beständigkeit, alles Leben und alle Macht“ überreichen.

An theriomorphen Formen besitzt Nephthys die Gestalt einer Kobra[836] mit und ohne Flügel und erscheint damit, bis auf W38, an den Beinen der Nut. Sie wird in allen Vignetten namentlich identifiziert. In W21 ist Nephthys als „Gottesschwester, Herrin des Westens“, in W38 und W112 als „Gottesschwester“ ausgewiesen. In W112 hängt sie vom oberen Bildrand bis dicht über die von Schu getragene Himmels-Hieroglyphe (s. II.3.4.2) herab. Die geflügelte Kobra in W13 zwischen den Beinen der Nut und dem Kopf des Geb zeigt vielleicht Nephthys, da sie regelmäßig mit ihrer Schwester Isis auftritt, die gegenüber in gleicher Gestalt (s. II.7.6) abgebildet ist, nur fehlt für eine Verifizierung eine Legende oder das Emblem der Göttin.

Die beiden Gestalten der Nephthys sind in W38 kombiniert. Sie steht als anthropomorphe Figur außen neben den Beinen der Nut und gibt „alle guten und reinen Dinge, alle guten und süßen Dinge für Osiris, <den Herrn? der> Duat, den großen Gott“. Zudem hängt sie als Kobra im Flügelschatten eines Udjat-Auges innen neben Nuts Armen herab, wird als „Schwester des Gottes“ angesprochen und weist ein *ꜥnḫ*-Zeichen über dem Körper sowie eine Sonnenscheibe als Kopfschmuck auf.

Außer den in II.7.1.1 beschriebenen Standflächen wird für die anthropomorphe Nephthys in W25 das *sm3-t3.wj*-Zeichen[837] und in W59 eine schmale Linie über einer Alabasterschale verwendet.

II.7.11 Tait

Die Göttin Tait ruht in W71 in theriomorpher Gestalt als Kobra mit der Weißen Krone auf einer Binsenmatte rechts des Schu. Bei Umstellung der Hieroglyphen für *jmnt.t* und ungeachtet der Tatsache, dass das Zeichen für *ḥnw.t* an einen Opferkorb erinnert, wird die Legende „Tait, Herrin des Westens“ gebildet. Mit dem Schwanz umschlingt sie ein *wꜣs*-Szepter, das von einem *ḏd*-Pfeiler begleitet ist, sodass „Macht und Dauer“ als erhoffte Gabe entsteht. Die Kobragestalt ist Ausdruck ihrer seit den Pyramidentexten (u. a. Pyr. §738, §739) geläufigen Charakterisierung als Schutzgöttin, die als Göttin der Weberei, des Stoffes und der Mumienbinden[838] verehrt wird.

Inwieweit die Kobra auf der anderen Seite eine zweites theriomorphe Form die Tait in diese Szene wiederzuerkennen wäre, ist ohne Legende nicht festzustellen. Diese Kobra umschlingt mit dem Schwanz ein *wꜣs*-Szepter, an dem ein *Tjt*-Amulett hängt.

---

[836] Zur Schutzfunktion, die sich in der Schlangengestalt bei Nephthys (und Isis) ausdrückt, s. Ahmed-Mohamed 2016, 80–83.

[837] Zu diesem Zeichen siehe oben, am Schluss von II.7.6.

[838] LGG VII, 359ff. führt s. v. „*Tꜣit*“ unter „Ikonographie D. Schlangengestaltig“ zwei Belege aus griechisch-römischer Zeit mit einer löwenköpfigen Schlange an.

II.7.12 Wadjet

In W96 liegt, ohne Kopfschmuck, gemäß ihrer Legende die unterägyptische Göttin *W3ḏ.t* in Gestalt einer Kobra innen an den Füßen der Nut auf ihrem in sich verschlungenen Schwanz auf einer Binsenmatte, unter der ein *nb*-Korb folgt. Die Charakteristik der Wadjet als Kronen- und Landesgöttin wird für die Separationsszene, wenn überhaupt, von untergeordneter Relevanz sein. Wichtiger wäre die in Tb 17, 373 getätigte Aussage, dass Wadjet die Herrin der Flamme sei. Diese Charakteristik macht sie zu einer wehrhaften Wächterin, um die Geburt des Sonnengottes bzw. den Aufgang der Sonne zu schützen.

Gegenüber der Wadjet ist eine Schlange mit der Weißen Krone als Kopfschmuck zu sehen. Eventuell ist die unterägyptische Kronengöttin Nechbet in Kobra-Gestalt angedacht, allerdings ist das ohne Legende nicht zu verifizieren.

II.7.13 Kapitel-Zusammenfassung

Göttinnen scheinen mit Blick auf die Namensliste in geringerer Zahl zu agieren als Götter (II.8), in Bezug auf die Anzahl der Vignetten sind sie tatsächlich häufiger präsent. Das hängt mit den verschiedenen Gestalten zusammen, denn Göttinnen sind anthropomorph und genauso häufig theriomorph, d. h. als (geflügelte) Kobra und Greifvogel abgebildet. Sie sind zudem häufiger über Textelemente wie Legende oder Namenshieroglyphe anwesend als Götter.

Göttinnen sind in unterschiedlicher Zahl, meist zu zweit und ohne festgelegten Standort zu sehen. Sie setzen in jeder Gestalt ihre apotropäische Funktion als Schutz für das zentrale Mittelfeld ein. In anthropomorpher Figur gewähren sie zusätzlich Unterstützung für Schu, wenn sie neben ihm stehen, oder nehmen bei einer seitlichen Stellung neben Nut Einfluss auf deren Gliedmaßen.

Isis, Maat und Nephthys sind regelmäßig anwesend, sie begleiten den Sonnengott seit den Pyramidentexten auf seiner Nachtfahrt in der Unterwelt. Hathor ist häufig in Jenseits- und Himmelsbüchern präsent, in den Separationsszenen ist sie es, falls überhaupt, lediglich in W59. Die in diesen Büchern deutlich seltener präsente Amentet ist in acht Vignetten abgebildet, vielleicht eine Konsequenz aus den regelmäßigen, doppelten Westelementen (vgl. II.1.8), in deren Gruppe die Amentet-Figur zu integrieren ist.

Alle Göttinnen besitzen protektive Charaktereigenschaften, bei Hepetet-Hor sind diese in ein ikonographisches Detail übersetzt, denn sie hält ein bzw. zwei Messer in den Händen und wendet sich zudem noch vom Mittelfeld ab und dem Außenbereich zu.

II.8 Götter in anthropomorpher und theriomorpher Gestalt

II.8.1 Gemeinsame Ikonographie

II.8.1.1 *Habitus und Standort*

Die im folgenden Kapitel zu untersuchenden Götter halten sich außerhalb der Sonnenbarken auf. Sie stehen oder knien, beides in etwa gleich häufig, in anthropomorpher Gestalt überwiegend in den Registern und auf einer Binsenmatte, die ihrerseits als Registertrennung dient. Manchmal ist keine Basis vorhanden, was, wie bereits in II.7.1.1 bei den Göttinnen festgestellt, kein Ausdruck feindlicher Aktivität ist. Einige Götter besitzen eine theriomorphe Gestalt und begegnen dann überwiegend unter Nut.

Die Götter erheben beide Arme im Schutzgestus bzw. zum Lobpreis. Bisweilen ist bei den Armen erst ab dem Ellenbogen zu erkennen, dass beide vorhanden sind. Bei den Göttern gilt, wie bei den Göttinnen erwähnt, dass eine größere Nähe zu den zu schützenden Individuen einen besseren Schutz generiert. Eine unproportionale Verlängerung der Arme besteht im Gegensatz zu den Göttinnen nur in Einzelfällen (z. B. W66, P3).

II.8.1.2 *Kopfschmuck*

Regelmäßig wird das *sšd*-Band[839] über der Perücke getragen, dessen Enden, bis auf D1, in unterschiedlicher Länge am Hinterkopf herabhängen. Weiterhin ist entweder das jeweilige Emblem oder eine Sonnenscheibe mit oval-rundem Randmuster abgebildet. Kronen sind selten zu erkennen und werden bei dem jeweiligen Gott besprochen.

II.8.1.3 *Bekleidung*

Bis auf wenige Ausnahmen tragen die Götter eine Weste.[840] In den meisten Vignetten ist einer von zwei erwartbaren Trägern, mit denen die Oberbekleidung auf den Schultern fixiert werden soll, angegeben. Die nicht-Darstellbarkeit des zweiten Trägers hängt mit der Breite des Halskragens, der Armhaltung und vor allem mit der in Profilansicht abgebildeten Schulter zusammen. Westen sind überwiegend monochrom und glatt gestaltet, bis auf drei Vignetten: in W66 ist sie bei der rechten Figur mit einem waagerechten Streifenmuster und in W34 bzw. in W39 mit einer rund-ovalen Musterung dekoriert.

Alle Götter tragen entweder ein plissierten Götterschurz mit glattem oder, deutlich seltener, einen Galaschurz mit gefälteltem Mittelteil. Ein Tierschwanz ist, wenn überhaupt, bei denjenigen in einer stehender Haltung abgebildet.

---

[839] Für Weiters zu dem *sšd*-Band s. am Schluss von II.1.10.

[840] Dass Götter ohne Oberbekleidung wiedergegeben sind, ist Staehelin 1977, Sp. 718 zufolge aus dem Alten Reich und vorrangig in Kombination mit dem Galaschurz bekannt.

II.8.1.4 *Schmuckelemente*

Einen oder mehrere Schmuckreifen an Handgelenken und/oder Oberarmen, die in Breite, Farbe und Anzahl differieren, besitzen alle Götter, mit Ausnahme von denen in P3 und P9. Weitere Dekorelemente, wie z. B. senkrechte Mittelstege, bleiben aus. In G2 sind keine reliefierten Reifen erkennbar, auf Grund des zu P9 analogen Bildaufbaus jedoch zu erwarten, sie werden aufgemalt gewesen sein, was wegen der heutigen Zustand fehlenden Farbe nicht mehr zu verifizieren ist.

Ein Halskragen besteht aus verschiedenfarbigen Streifen unterschiedlicher Breite. Bei dem ungleichmäßig ovalen Muster als Abschlussreihe waren vermutlich Perlen in Tropfen- oder Röhrenform (vgl. II.7.1.4) die Vorlage.

II.8.2 Anubis

In W98 kniet im linken oberen Register „Anubis[841], Herr der Duat" auf einem *nb*-Korb. Der Gott besitzt jenseitig-protektive Eigenschaften.[842] Er tritt als Wächter und Schützer des Osiris und, davon abgeleitet, aller „justified spirits"[843] in Erscheinung. Diese Charakteristiken sind bei einem Anubis an den Beinen der Nut, also dem Ort der Geburt des Sonnengottes (und dessen Gefolge) bzw. des Aufgangs der Sonne, im Westhorizont angesiedelt und auf den Beginn der Nachtfahrt ausgerichtet sein.

Die beiden kleinformatigen und mumiengestaltigen Figuren in W25, innen an Nuts Armen und Beinen, besitzen keine Legende. Der Kanidenkopf erlaubt allerdings eine Identifizierung als Anubis. Die geringe Figurengröße ist für eine Anwesenheit dieses Gottes kein Ausschlusskriterium, da viele Gottheiten wie z. B. Geb (s. II.2.5), Neith (s. II.7.9) oder Re (s. II.8.21) ohne Figur über eine Legende oder über ihr Emblem präsent sind. Bei dem Anubis über den Füßen des Geb dürfte der *nb*-Korb[844] angesichts des geringen Abstands als Basis dienen, die der Anubis auf der Seite gegenüber nicht besitzt. Beide Figuren weisen ein *w3s*-Szepter auf den Knien auf, das die rechte in der Faust hält.

In W80 hocken zwei Anubis-Figuren mit jeweils ungegliedertem Körper Rücken an Rücken unterhalb der Nut auf einer separaten Binsenmatte oberhalb der Grundlinie (vgl. II.1.9.3). Beide Figuren tragen die Doppelkrone auf dem Kopf. Sie bilden eventuell mit den zwei anderen Göttern (s. II.8.11) ein (richterliches?) Kollegium, von den Hieroglyphen über ihren Köpfen werden alle vier als „Herren der Duat" angesprochen.

---

[841] Zur Etymologie des Namens siehe DuQuesne 2005, 76–81 (mit älterer Literatur).
[842] Nach DuQuesne 1996, 26 ist es Anubis, der „presides the paraphernalia of funerals and embalment". Willems 1998, 719 sieht in dem Gott „the divine prototyp of the embalmer". Vgl. Bohms 2013, 324–327.
[843] DuQuesne 2012, 8. Nach Aussage von Popielska-Grzybowska 1999, 151 hilft Anubis der/dem Verstorbenen, „acquire new life and revivity".
[844] Entgegen dem eindeutigen *nb*-Korb-Muster beschreibt Abbas 2018, 313, ohne auf den Kaniden-Kopf einzugehen, „a small figure on a *ḥb*-sign".

In vollständig theriomorpher Form[845] liegt „Anubis“ in zwei Vignetten auf einer Binsenmatte auf der Innenseite von Nuts Beinen, in W51 als „Herr des verborgenen Landes, des Sarges“ und in W83 als „Imi-ut“. Die Nennung des Namens bei diesen Kaniden bietet wegen der analogen Ausführung die Möglichkeit, ihn für die namenlosen Tiere in W4, W17, W19, W23, W64, W79 und W83 (links) zu übernehmen. Der Schwanz wird meist senkrecht gehalten, in W17, W79 und W83 hängt er, auf Grund des Flagellums auf dem Rücken und/oder der Nähe zu den Gliedmaßen der Nut, nach unten. Die namenlosen Kaniden können alternativ den Gott Upuaut vorstellen. Er fungiert als „Wegeöffner“ für den Sonnengott, passend für eine Position an Nuts Beinen als Ort der Geburt, und wird so zu „a twin brother or *alter ego*“[846] des Anubis.

In W17, W79 und W83 sollen vielleicht mit den zwei Kaniden sowohl Upuaut als auch Anubis ins Bild gesetzt sein. Eine solche doppelfigurige Anordnung hätte ihren Ursprung in der Vignette zu Tb 138.[847] In dieser sind insgesamt vier Kaniden-Figuren untergebracht, ein Paar für jeden Gott und jeweils sich selbst gegenüber postiert, Upuaut stehend und Anubis liegend.[848] In den drei Belegen sind keine zwei Paare, geschweige denn eines davon aufgerichtet zu realisieren, sodass, wenn in den Bildern eine Kanidenfigur jeweils einen Gott repräsentierte, die einfachste Ausführung aus einem Anubis-Kaniden und einem Upuaut-Kaniden besteht, die sich gegenüber liegen. Bei einer solchen Struktur wäre allerdings eine Möglichkeit zur Unterscheidung sinnvoll, indem eines der Tiere über eine Legende gekennzeichnet wird, was lediglich in W83 mit „Anubis“ beim Rechten geschieht. Deshalb wird wegen der ausgeprägten, protektiven Qualitäten und der beinahe spiegelsymmetrischen Positionierung für den vorliegenden Kontext davon ausgegangen, dass in den drei Vignetten Anubis gemeint ist.

Jeder Anubis-Kanide trägt ein Halstuch[849], ein Flagellum auf dem Rücken und weist ein oder zwei Machtzeichen an den Vorderpfoten auf: *sḫm*-Szepter[850] in W4, W17; *ḥqꜣ*-Szepter in W79; *sḫm*- mit einem *ḥqꜣ*-Szepter in W19, W23 bzw. mit zwei *ḥqꜣ*-Szeptern in W64; Flagellum mit *ḥqꜣ* in W51. Bei den Anubis-Kaniden in W83 ist an dieser Stelle ein großes Räuchergefäß dargestellt.

Als Kopfschmuck tragen die Anubis-Kaniden in W4, W17, W23 und W83 die Doppelkrone. In W51, W64 und W79 ist nichts Derartiges vorhanden, vermutlich ist der freie Bereich oberhalb des Kopfes dafür zu gering.

---

845 Die Frage, um welche Tierart es sich bei dem Anubis-Kaniden handeln könnte, erörtert Wilfong 2015, 12–17 (mit älterer Literatur).
846 DuQuesne 1996, 26. – Zu beiden Gottesformen s. Wilfong 2015, 33–36 (mit älterer Literatur).
847 In Bezug auf die Vignette ist Seeber 1976, 73 (ihre Abb. 20) der Ansicht, sie verhelfe „dem Toten zum Eintritt in Abydos und das Gefolge von Osiris durch Identifikation mit Horus“.
848 Wilkinson 2007, 191f. spricht davon, die Darstellung von Anubis und Upuaut in der Vignette, je auf einer Seite des Abydos-Fetischs, habe „symbolic orientational significance“.
849 Das um den Hals getragene Tuch leitet sich van Walsem 1997, 118 zufolge von der gekreuzt über die Brust gelegten Stola ab, die „was taken over by Anubis“. – Zur Stola s. am Schluss von II.6.7.6.
850 Für Hornung 2011, 58f. bedeutet „*sechem* eine ausstrahlende Wirkung von Gottheiten […], die mit jeder konkreten Gottheit verbunden werden kann und überdies im *sechem*-Szepter sichtbar wird“.

Als Basis dient in W4 eine Alabasterschale und in W79 ein breites Podest. Alle anderen Anubis-Kaniden liegen auf einer Binsenmatte, in W19, W23 und W64 mit einem *nb*-Korb darunter, der wiederum in W19 und W64 auf einer Standarte steht.

In drei Vignetten ist insgesamt vier Mal das Imiut[851] abgebildet, ein Kultobjekt, das dem Anubis zugeschrieben wird: in W38 innen an Nuts Armen, in W59 vor Maat an den Armen und vor Isis an den Beinen der Nut, in P2 vor dem mumiengestaltigen Verstorbenen im Register oben rechts auf der Armseite. Das Imiut ist seit dem Alten Reich dokumentiert und repräsentiert einen „ausgestopften Tierbalg, der an einem Stab hängt“[852]. In den Vignetten trägt jedes Imiut an der Spitze eine für das Kultobjekt ungewöhnliche Blüte. Diese ist in W59 bei Isis und in P2 vor dem mumiengestaltigen Papyrusinhaber aufgerichtet ausgeführt. In W38 und in W59 bei Maat hängt die Blüte auf einem langen, gebogenen Stiel nach unten, ein Aufbau, mit dem der Eindruck einer welkenden oder bereits verwelkten Blume entsteht, der wiederum mit einem Imiut an den Armen der Nut als dem Untergangspunkt (s. II.1.8) korrespondierte.

II.8.3 Atum

Der Gott Atum ist in W28 über seinen Widderkopf in der Sonne des *3ḫ.t*-Zeichens (, vgl. II.6.8.1) oberhalb von Nuts Rücken präsent, der einzige Beleg ohne Verbindung zu einer Barke (s. II.6.7.1). Die Isis-Kobra links (s. II.7.6) und die Nephthys-Kobra rechts (s. II.7.10) gewähren mit ihren dicht an das *3ḫ.t*-Zeichen heranreichenden Flügeln dem Gott Schutz.

Atum gilt als nächtliche Hypostase des Sonnengottes und als Gott des Anfangs (s. II.6.7.1). Für beides wirkt sein Platz als dem höchsten Punkt auf den ersten Blick wenig stimmig. Zumal die kleinen Punkte auf dem unteren Teil des *3ḫ.t*-Zeichens Sandkörner sein werden und auf den unterweltlichen Bereich zu verweisen scheinen, denn im *Amduat* erfolgt die Unterweltsfahrt zum Teil auf sandigen Wegen. Tatsächlich ist keine unterweltliche Szenerie zu sehen. Die oberweltliche Wesenheit der Nut (s. II.1.2/.8) erlaubt, wie in II.6.7.4 erörtert, eine Umwidmung ihres Rückens zum tiefsten Punkt der Nachtfahrt und das *3ḫ.t*-Zeichen wird durch seine Verbindung zum östlichen und zum westlichen Übergangsbereich (vgl. II.6.8.1) integriert. Zudem befindet sich Atum, von der Sonne abgesehen, im Tal zwischen den Bergspitzen und damit am tiefsten Punkt seiner Fahrt vom Unter- zum Aufgang. Alternativ ist für W28 eine Koexistenz der Nachtfahrtgebiete aus Himmel und Unterwelt vorstellbar, die W84 (s. II.1.9.4) und P1 (s. II.1.9.5) mit anderen ikonographischen Mitteln widerspiegeln.

---

[851] Die Angaben zur Namensetymologie, die Köhler 1975, 444–452 machte, sind bislang nicht revidiert. Als Alternative schlägt Logan 1990, 69 „with some reservation […] a single noun *jmywt*, ‚that which is inside‘“ vor.

[852] Kees 1956, 31. – Von welcher Tierart das Fell ursprünglich stammt, ist nicht abschließend geklärt; vgl. Köhler 1975, 9 Anm. 2; Logan 1990 äußert sich dazu nicht, er stellt ebd. 61 nur fest, es sei das Imiut „never held but planted, therefore it is a standard […] probably […] a protective emblem“.

II.8.4 Benu

Im unteren Register von W31 thront der Gott Benu[853] an den Armen der Nut, identifiziert über den Kopf des Purpur-Reihers (*Ardea purpurae*). Die Hieroglyphen in seinem Rücken sprechen ihn als „der gute Gott" an, diejenigen vor seinem Schnabel ließen sich, unter Vorbehalt, im Sinne von Wb V, 260.4 als *nb.wt tt(?)* „die gesamten(?) Herren" lesen, mit denen eventuell alle Entitäten in den Registern angesprochen sind.

Benus Anwesenheit wird aus Tb 64, 96 abgeleitet sein, in dem es heißt, er sorge für Ordnung und wende Unheil ab. Eine Relevanz seiner Qualität als (morgendliche) Hypostase des Re[854] oder Ba des Re[855] bzw. Osiris[856] wird angesichts des seitlichen Standorts nicht erwartet. Zudem oder stattdessen besteht die Möglichkeit, dass die Figur des Gottes auf Sprüche zurückzuführen ist, die sich auf die/den Verstorbene/n selbst beziehen. So wird in Tb 13, 4 ausgesagt, sie/er sei als Benu hervorgetreten, und in Tb 29, 1, sie/er wolle in Gestalt des Benu als dem Ba des Re die Verklärten leiten, während sie/er in Tb 83 hofft, die Gestalt des Phönix anzunehmen. Auf Grund der Anwesenheit des Chnum (s. II.4.2) auf der Seite gegenüber und zwei weiteren Sakralentitäten (s. II.10.1.3) ist es naheliegender, wegen der Schutzwirkung den ersten Spruch als Grundlage für die Anwesenheit des Benu anzunehmen.

II.8.5 Chepri

Der Gott Chepri begegnet mehrfach außerhalb der Sonnenbarken (s. II.6.7.2) und kommt in allen Vignetten ohne Legende aus. Mit ungegliedertem Körper und dem Skarabäus anstelle des Kopfes steht er in W39 und W47 unter Nut (s. u.), während der Skarabäus im oberen Bildbereich in W1 über einer  -Hieroglyphe, in W87 über einer Binsenmatte und in W104 ohne Basis oberhalb der Nut anzutreffen ist, in P11 außen an ihren Armen. Eine anthropomorphe Gottesfigur existiert in diesem Kontext nicht, sodass die mit dem Skarabäus verbundene Regenerationsfähigkeit im Vordergrund stehen dürfte (vgl. II.6.7.2).

In W39 steht Chepri ohne Basis und in W47 auf einer  -Hieroglyphe unter Nut. Der Gott wird jeweils von zwei Figuren der Chefet-her-neb-es flankiert (s. II.7.3), eingerahmt von den Strahlen einer direkt über ihm am sternenbedeckten Leib der Nut stehenden Sonnenscheibe ohne Flügel, die bei gleichem Aufbau in W39 Flügel vorhanden sind (s. II.10.4.5). Vielleicht liegt eine besondere Version der Vereinigung von Re und Osiris in der Nacht vor, bei der Re durch die Sonne, seine Hypostase, vertreten ist, während Osiris in der ungegliederten Körperform reflektiert

[853] Den Namen deutet Altenmüller 1975, 62 als „‚der Aufstehende' oder ‚der sich Erhebende"'.
[854] Altenmüller 1975, 107.
[855] Kristensen 1992, 61 deutet den Gott Benu als „the soul of the sungod, which rises in the East from the ashes of the god".
[856] Juret 2022, 25f.

ist und der Skarabäus den regenerierten Sonnengott[857] am Morgen vertritt. Im Hinblick auf die oberweltliche Definition der Nut (s. II.1.2/.8) verortet diese götterbildliche Kombination weder W39 noch W47 in der Unterwelt, sondern setzt die Regenerationsfähigkeiten der Himmelsgöttin in Szene. Alternativ ist von einer Kombination der zwei scheinbar antagonistischen Bereiche des Himmels in der Gestalt der Nut und des Himmels der Unterwelt auszugehen, die bereits im *Amduat* als nebeneinander existierend beschrieben sind (vgl. II.1.9.4/.5).

An der Sonnenscheibe an den Vorderbeinen des Skarabäus hängt in W1 auf beiden Seiten ein Uräus herab. In W87 fallen die Schlangen deutlich größer aus, denn sie stellen beide eine Neith-Kobra (s. II.7.9) vor. Die Verbindung von Skarabäus und Sonne veranschaulicht die von dem Käfer ausgehende Erhebung des Gestirns an den Himmel (vgl. II.6.7.2). In P11 hat der Chepri-Skarabäus etwas Abstand zu den Sonnenstrahlen, die auf ihn herabweisen, vielleicht ein Zeichen für den vollendeten Aufgang. Die Sakralentität mit einem Teil des Westzeichens anstelle des Kopfes (s. II.10.2.1) rechts daneben verweist auf den kommenden, nächtlichen Aspekt.

In W1 steht unter beiden Flügeln des Skarabäus die ⌐-Hieroglyphe (Gardiner N27). Sie symbolisiert bereits allein die Übergangsbereich im Osten und Westen (vgl. II.6.8.1), die in der Vignette durch doppelten zwei *ꜣḫ.t*-Zeichen noch weiter betont wird. Mit Chepri dazwischen wird veranschaulicht, dass er sich als Hypostase des Sonnengottes zwischen den Bereichen von einem Horizont zum anderen bewegt. Die jeweils drei Sakralentitäten, die auf beiden Seiten des Skarabäus hocken, kennzeichnet das *ꜣḫ.t*-Zeichen auf dem Kopf jeden Einzelnen wahrscheinlich als Personifikation der Horizonte (s. II.10.1.1).

In W104 sind die Strukturen der unterschiedlichen Zeitbereiche in der hybriden Figur vereint. Der Käferleib spielt auf Chepri als morgendliche Form des Sonnengottes an, der Widderkopf[858] auf Atum als abendlich-nächtliche Hypostase und die Flügel auf den Falken als Tagesgestalt des Sonnengottes. Der ursprüngliche Käferkopf mit Sonnenscheibe ist unter dem Widderkopf noch zu erkennen, das Emblem wurde also umgearbeitet. Diese Veränderung muss im Auftrag von Butehamun, dem Besitzer, erfolgt sein, denn eine Zweitnutzung des Sarges ist (bislang) nicht bekannt.

II.8.6 Chons(?)

In W100 steht ein mit einem Götterbart geschmückter Gott mit ungegliedertem Körper zwischen Isis und einer semianthropomorphen Sakralentität mit Teilen des Westzeichen anstelle des Kopfes

[857] Zu der bildlichen Vereinigung der Götter Re und Osiris in einer einzelnen Götterfigur meint Niwiński 2011, 108 (mit Anm. 6 und 7): „Re becomes Osiris, and vice versa. This formula includs the central idea of the solar-osirian union".

[858] Im Käferleib mit Widderkopf werden für Hornung 1981b, 224 (mit Anm. 14) „die beiden Hauptaspekte des Sonnengottes (morgendliche Käferform und widderköpfige Nachtgestalt)" zueinander in Beziehung gesetzt.

(s. II.10.2.1). Wenn die erhaltenen Reste des Kopfschmucks die in eine Mondsichel eingebettete Mondscheibe zeigen, besteht die Möglichkeit, dass die Figur den Gott Chons[859] repräsentiert. Ohne einen Namen oder ein eindeutiges Epitheton, die beide zerstört sein können, oder wenigstens den vollständigen Kopfschmuck ist die Annahme nicht zu verifizieren. Mit Chons wäre in Anbetracht seiner Relevanz als Mondgott[860] der nächtliche Aspekt ins Bild gesetzt, passend zum Standort an Nuts Armen und verstärkt durch die Sakralentität rechts neben dem Gott.

II.8.7 *Gbgb*

In P9 steht der Gott *Gbgb* mit Paviankopf im oberen Register an zweiter Stelle. Sein Name lässt sich als Lexem mit „(den Feind) niederwerfen“[861] übersetzen, sodass der Gott zu demjenigen wird, „Der niederschlägt“.[862] Damit bestimmt die namentlich indizierte Wehrhaftigkeit eine deutliche Schutzmaßnahme für das Mittelfeld, obgleich hier wie in allen Vignetten keine feindliche Entitäten erkennbar sind.

In G2 steht *Gbgb* an der gleichen Stelle, wie den erhaltenen Namens-Hieroglyphen zu entnehmen ist. Selbst ohne die obere Steinreihe ist davon auszugehen, dass er hier, wie in P9, die Arme schützend-preisend erhoben hielt, da andernfalls seine Unterarme und Hände seitlich neben dem Schurz sichtbar sein müssten.

II.8.8 Ha

In fünf Vignetten steht der Gott Ha[863] mit dem -Zeichen (Gardiner N26) auf einer Standarte direkt auf dem Kopf oder dicht darüber ohne eine namentliche Identifikation[864]neben Nut. Ha wird als Gott[865] bzw. Herr oder Personifikation[866] des Westens verstanden.

Ha steht in engem Kontakt zur westlichen Sphäre als solches und dem Westen als Bestattungs- und Übergangsort in die Unterwelt.[867] Passend zu diesen Charakteristiken ist er in P7 und P12 an den Armen der Nut aufgestellt. Dagegen steht Ha in W39 und W42 ein zweites Mal, in W34 allein an den Beinen der Göttin, also am Ort der Geburt und damit des Aufgangs von Sonne bzw.

---

[859] Hornung 2011, 64 äußert bezüglich der bislang nicht abschließend geklärten Etymologie, dass der Name „wohl als ‚der Wanderer“‘ zu verstehen wäre. Ganz ähnlich zuvor Boylan 1922, 75.
[860] Nach Boylan 1922, 75 (zitiert und bestätigt von Stadler 2009, 12).
[861] TLA Lemma-ID 167050 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/167050) – Zugriff vom 09.12.2024.
[862] LGG VI, 434 spricht s. v. *Srk* (s. II.8.24) für Beleg „[4]“ (i. e. P9) den *Gbgb* entgegen dem eindeutig lesbaren Namen als „*Hpy*“ an; ein Artikel zu dem Gott *Gbgb* wird in LGG VII nicht geführt.
[863] In P12 identifiziert Kurth 2016, 44 gleichfalls den „Westgott Ha“. Für W39 und W42 sieht Guilhou 2017, 185 „Geb and Nut between the two horizons“, identifiziert ebd. den stehenden Gott in einer anderen Vignette bei gleichem Kopfschmuck als „Kha“.
[864] Auf den thebanischen Särgen der 21. Dynastie sieht Yoyotte 2013, 504 in Ha „une personnification de la montagne en général“.
[865] Nach LGG I, 363.
[866] Jasper 2016, 62.
[867] Jasper 2016, 68.

Sonnengott. Da bei einem anthropomorphen Himmel die Geburt als Startpunkt für jede Fahrt, also auch die Nachtfahrt im Westen in diesem Horizont erfolgt, ist die Anwesenheit des Ha an dieser Stelle nachvollziehbar.

Für Ha ist andernorts vor allem das 𓉔 -Zeichen (Gardiner N25) als Kopfschmuck geläufig.[868] Zwischen diesem und dem in den Separationsszenen verwendeten 𓉐-Zeichen besteht YOYOTTE zufolge kein Unterschied, da beides „expriment la notion de *gebet*“[869]. Vielleicht ist, unter Vorbehalt geäußert, die Nähe zum *ꜣḫ.t*-Zeichen 𓇳 und dessen Bezug zu Sonnenauf- und -untergang (s. II.6.8.1) ausschlaggebend, dass dem 𓉐 der Vorzug vor 𓉔 gegeben ist. Die doppelte Figur des Ha in W39 und W42 und die Anwesenheit der Amentet auf der anderen Seite in W34 sind Hinweise auf die Gleichzeitigkeit vom Untergang des Sonnengottes im diesseitigen Westen und seinem Aufgang im gleichen Horizont des jenseitigen Bereichs als Startpunkt der Nachtfahrt.

Verschiedentlich spendet Ha „Lobpreis“ (*dwꜣ.t*): in W34 für „Re bei seinem Aufgang“; in W39 rechts für „Re-Harachte“ und links für „Re, den großen Gott; Leben, Heil, Dauer hinter ihm“; in W42 rechts für „Re bei seinem Aufgang im Horizont des Himmels“ und links für „Re“; in P12 für Re, „den großen Gott“.

Beide Ha-Figuren in W39 tragen ein *ꜥnḫ*-Zeichen am Arm und gewähren damit von beiden Seiten dem Mittelfeld die Gabe von „Leben“. Beim linken Ha folgt dem Zeichen ein *nb*-Korb und lässt „alles Leben“ entstehen. Die Kombination in P12 aus *ꜥnḫ*-Zeichen, *ḏd*-Pfeiler und *wꜣs*-Szepter bildet den Wunsch nach „Leben, Dauer, Heil“ ab.

II.8.9 Heh

Der Gott Heh, „Herr des Lobpreises, dieser große Gott“, kniet in W85 mit der Jahresrispe als seinem Emblem auf dem Kopf im linken oberen Register. Nur mit einem Schurz bekleidet kniet „Heh“ in P9 ohne Kopfschmuck als größte Figur der Götterreihe an der ersten Stelle im rechten oberen Register, was wegen des analogen Aufbaus[870] auch ohne erhaltene Legende auf G2 zutrifft. Die Standorte am Seitenrand mit Distanz zu Nut und die kniende Haltung legen für keinen dieser Heh-Götter eine stützenden Funktionen nahe, obgleich diese Aufgabe seit den Sargtexten für ihn als Helfer und Abkömmling des Schu[871] (s. II.3.2) geläufig ist.

In W79 hockt außen an Nuts Beinen auf der Grundlinie eine Sakralentität, deren Legende sie „Herr der Maat des Re(?)“ nennt. Der Kopfschmuck sieht aus wie eine seitenverkehrt gesetzte Jahresrispe, die, falls sie gemeint ist, die Entität eventuell als Heh identifiziert. Schwierigkeiten

[868] In LGG V, 10 ist der einzige Beleg „[10]“ in die griechisch-römische Zeit datiert.
[869] Yoyotte 2013, 501.
[870] Vgl. Lenzo 2018/19.
[871] Die Heh-Götter besitzen für Willems 1996a, 270 hinsichtlich ihres Namens „Endlessness, an allusion to the unordered universe“, kaum tragende Qualitäten.

bereitet dabei das Gesicht, das kaum als das eines Menschen identifiziert werden kann, sondern dem eines jungen Löwen oder mehr noch dem einer Löwin zu ähneln scheint. Für Letztere ist allerdings der Beginn der Legende unpassend. LGG V, 468 zufolge sind keine Hinweise auf einen Löwenkopf bei Heh bekannt.

II.8.10 Heka

Der „große Heka[872], der große Gott" kniet in G2 und P9 im linken unteren Register an den Beinen der Nut auf der Grundlinie. Eine unterstützende Funktion, wenn eine solche anzunehmen wäre, entstände über die unmittelbare Nähe der Legende zu den Beinen/Füßen der Göttin, weniger über seine preisend-schützend Armhaltung.

Heka ist seit den Pyramidentexten als Personifikation der „magical capacity of the vital force"[873] (u. a. Pyr. §1324; CT III [261] 389b, c) definiert. Diese kreativ-schöpferischen Kräfte sind für die Anwesenheit des Heka oder den Standort[874] in G2 und P9 kaum von Bedeutung. Die in Heka manifestierte und durch ihn verkörperte (Zauber-)Kraft ist als „wesenhafter Besitz"[875] prinzipiell allen Gottheiten zu eigen, was die auf diese beiden Vignetten und P10 mit Heka in den Sonnenbarken (s. II.6.9.2) begrenzte Anwesenheit des Gottes nachvollziehbar machte.

II.8.11 Herren der Duat

Die „Herren der Duat" hocken in W80 unter Nut paarweise beieinander und wenden dem jeweils anderen Paar den Rücken zu. Die Basis bilden vier einzelne Binsenmatten. Der Gott rechts außen trägt eine Feder als Kopfschmuck und ein *ꜥnḫ*-Zeichen in der Faust auf den Knien. Von seinem Götterbart ist noch eine ausreichend große Menge erhalten, um ihn eindeutig als männlich zu identifizieren. Es ist also nicht die Göttin Maat[876] zu sehen, die zudem in den Separationsszene nicht an diesem Standort auftaucht (s. II.7.7; II.6.9.7). Die beiden mittleren Götterfiguren geben Anubis wieder (s. II.8.2). Der links außen sitzende Gott mit menschlichem Kopf hält mit der Faust auf den Knien eine Schlange am Schwanz, nicht als Abwehr, denn dem ungleich größeren Reptil unter der Barke fehlen jegliche Schutzmechanismen (s. II.1.9.3). Die Schlange verstärkt die Protektion der Gottesfigur und bringt die ihre eigene, regenerierende Qualität (s. II.10.3.5) ein, passend zur Position an den Füßen der Nut als dem Ort des Aufgangs.

---

[872] Die Aussage von Kákosy 1977, Sp. 1108, dass eine zielführende Namensetymologie noch nicht gelungen sei, wurde bislang nicht korrigiert. Raven 2012, 19 ist der Ansicht, Heka habe „a somewhat indistinct character, an abstract being rather than one of flesh and blood".

[873] Kristensen 1960, 150; ähnlich Seeber 1976, 129 (mit Anm. 563). Liptay 1992, 390 versteht Heka als „creative force or source of power".

[874] Position und Armhaltung sieht te Velde 1969–70, 183 als Ausdruck von „praying, making magic, creating the world […] participating in the process of creation".

[875] Bonnet 1952b, 301 (linke Spalte). Ähnlich meint Wilkinson 2007, 110, „magic empowerd all the gods".

[876] Lavrentyeva 2015, 114 identifiziert die hockende Figur als „Maat" (vgl. dazu II.7.7).

II.8.12 Horus

Der Gott Horus steht in W84 mit einem *ꜥnḫ*-Zeichen in jeder Hand am rechten Rand, über und neben ihm seine Legende: „(1) Worte zu sprechen durch Horus: (2) die Bau, die aufstehen (3) gegen euch, sind als (4) euer gerechtes Opfer[877] (5) des großen Gottes, er entfernt (6) euer Schlechtes, er erfreut eure Traurigkeit; Re in der Barke, er leitet (7) für euch die Wege der (8) Dunkelheit". Adressaten sind die Ba-Vögel, die vom Schutz vor der Dunkelheit und den schützend-richtenden Funktionen profitieren. Letztere setzt Horus seit den Pyramidentexten zuerst für Osiris, seinen Vater, und dann für alle Verstorbenen ein.[878] Die „Dunkelheit" ist in Form des Lexems *kkw-sm3w* außen neben Nuts Bein präsent und sie endet dort, reicht also nicht in den Bereich unter der Göttin hinein (s. II.1.9.4).

In W52 hockt der Horus-Falke als „Sohn der Isis, der große Gott, Herr der Duat" mit Atef-Krone auf einer Weststandarte am linken Seitenrand. *ꜥnḫ*- und *nfr*-Zeichen an seinen Beinen bilden den Wunsch, er möge „gutes Leben" zusagen. Horus agiert als Schützender beim Aufgang des Sonnengottes und setzt diese Kraft, seiner Basis und dem unvollständigen Ostzeichen in direkter Nachbarschaft nach zu urteilen, sowohl am Abend im Westen für den Beginn des Nachtweges als auch am Morgen im Osten für den Anfang der Tagesfahrt ein.

II.8.13 Horussöhne

Jede Kanopen unter Nut in G1 besitzt einen Deckel, der den menschlichen Kopf des Amset, den Kopf des Pavians für Dua-mut-ef, den Falkenkopf des Qebeh-senu-ef oder den Kanidenkopf des Hapi zeigt. Die Komposition entspricht der regelmäßig und vorrangig für die Horussöhne verwendeten Ikonographie.[879] In W62 stehen unter dem Opfertisch vor der Amentet rechts und links des Tischbeins eine Kanopen mit menschlichem Kopf. Die Doppelung einer Götterfigur auf so engem Raum ist möglich und bei Anubis in W80 (s. II.8.2) erfolgt, wird für Amset jedoch nicht erwartet, da es sich bei der Kanope nicht um eine direkte Götterfigur handelt. Werden die in Gräbern gefundenen Kanopengruppen mit ausschließlich menschlichen Köpfen berücksichtigt, steht zu vermuten, dass die beiden Gefäße in W62 unspezifisch ausgeführt sind, um die drei anderen Horussöhne stellvertretend mit ins Bild zu setzen.

Jeweils mit *ꜥnḫ*-Zeichen in der vorderen und *w3s*-Szepter in der hinteren Hand stehen in D4 Dua-mut-ef und Qebeh-senu-ef an den Armen der Nut, Amset und Hapi an deren Beinen. Die für

[877] Nach Wb I, 23.14.
[878] Zur Etymologie des Gottesnamens s. Osing 1976, 185; Allen 1988, 11 Anm. 75. – Horus wird von Beginn der Überlieferung an als Himmelsgott verstanden, deshalb äußert Bickel 2006, 88, dass das Bild auf dem Elfenbeinkamm des Djet (Kairo, Ägyptisches Museum, Inv.-Nr. J. E. 47176) aus der 1. Dynastie die gesamte „Kosmologie mit ihren drei Ebenen Himmel–König–Erde" wiedergebe.
[879] Kockelmann 2006, 78 (mit Anm. 4).

die Horussöhne in anthropomorpher Gestalt klassische, ungegliederte Form[880] ist hier durch die Bekleidung mit Weste und Schurz ersetzt. Auf jeden Namen folgt das | | -Zeichen (Gardiner V16) und bewirkt eine Schutzfunktion für das Mittelfeld.[881] Vermutlich ist die Kombination von Tb 151, 85-110 abgeleitet, in dem sich die Götter selbst als Schutz für die/den Verstorbenen bezeichnen. Zusätzlich oder alternativ liegt eine gedankliche Verknüpfung der *w3s*-Szepter, seit frühester Zeit eine Himmelsstütze, mit Pyr. §348 im Bereich des Möglichen. Der Spruch beschreibt vier namenlose Götter an den Stützen des Himmels, eine helfende Funktion der Horussöhne für die stützend-tragenden Göttinnen unter Nut (vgl. II.3.4.1) ist folglich denkbar. Eine aktive Tätigkeit der Götter[882] wird dagegen nicht erwartet, da in den Separationsszenen solche Gottheiten unter Nut aufgestellt sind.

Die Horussöhne von W76 weisen die ungegliederte Körperform auf. Sie sind scheinbar zu sechst, weil Amset auf beiden Seiten an der ersten Stelle und Qebeh-senu-ef ohne Namensnennung ein zweites Mal auf der linken Seite in der Mitte steht. Auf der rechten Seite ist (von innen nach außen) zuerst „Amset, der große Gott, Herr des Westens", im Anschluss „Qebeh-senu-ef, Herrscher des Westens" und zuletzt „Hapi, Herr von Rasetau, ewiglich […]" abgebildet. Auf der linken Seite steht (von innen nach außen) an erster Stelle „Amset, dein Sohn, den du liebst", gefolgt von „Der gute Gott in der Duat, er gibt Speise" und zum Abschluss „Dua-mut-ef, der große Gott, Sohn des Osiris, des Großen der Duat".

In W105 steht „Amset, der große Gott" mit ungegliedertem Körper ohne die anderen Horussöhne unterhalb eines Westzeichens an den Beinen der Nut auf der Grundlinie.

In P2 sind alle vier Horussöhne mit ungegliedertem Körper und untergeschlagenen Beinen über einer eigenen Binsenmatte oberhalb der Grundlinie abgebildet.[883] Bis auf Amset besitzt jeder von ihnen eine Namenslegende. Auf dem leicht vorgeneigten Oberkörper tragen alle die über der Brust gekreuzte Stola (vgl. dazu am Schluss von II.6.7.6).

II.8.14 *nṯr ꜥ3*

Alle Götter werden in unterschiedlicher Häufigkeit als „der große Gott" angesprochen. Die meisten von ihnen identifiziert entweder ihr Emblem auf dem Kopf bzw. anstelle desselben, eine Legende mit dem Namen oder, wie im Falle von Geb und Schu, ihr eindeutiger Standort bzw. Habitus. Das ist bei den im Folgenden zu untersuchenden *nṯr ꜥ3* nicht der Fall.

---

[880] Die ungegliederte Körperform und vor allem die Wickelung der Binden verdeutlichen laut Kockelmann 2006, 81 „ihre Zugehörigkeit zur jenseitig-funerären Sphäre".
[881] Eine der charakteristischsten Funktionen der Horussöhne ist Willems 1988, 140 zufolge „that of protectors of the mummy".
[882] Eine solche Funktion legt Kurth 1975, 148 für die Horussöhne im Tempel von Hibis fest, was Willems 1988, 139ff. bestätigt (zitiert von Böhme 2019, 125 mit Anm. 135); vgl. ders. ebd. 143 mit Anm. 77.
[883] Ein ähnliches Bild der Horussöhne bei Kockelmann 2006, 80, sein Punkt 3 mit Abb. 3.

In W26 kniet mit schützend-preisend erhobenen Armen und ohne Basis links unterhalb des | | -Zeichens, innen an den Beinen der Nut der „Große Gott, Herr des Himmels, des guten Landes; er gibt Speise“. Diese Legende ist nicht dem Chepri in der Barke zuzuweisen, denn dafür ist zwischen der tatsächlichen Chepri-Legende und dem hier in Rede stehenden Textelement der Abstand zu groß und es befinden sich zu viele sakrale Elemente zwischen den beiden Texten.[884] Das *ꜥnḫ*-Zeichen am Arm des *nṯr ꜣ* mit den flankierenden *wꜣs*-Szeptern und dem dann folgenden *nb*-Korb markieren die Hoffnung, dass er „alles Leben, alles Heil“ überreichen möge. Er besitzt einen Salbkegel als Kopfschmuck. Das Ziel des von ihm ausgehenden Schutzes, der sich in seiner Hand-/Armhaltung ausdrückt, ist Schu, der die Himmelshieroglyphe über sich und damit Nut selbst stützt.[885]

Auf der Grundlinie steht in W29 der *nṯr ꜣ* als „Herr des Himmels, Herrscher des Westens“ außen neben Nuts Unterarmen auf der Grundlinie. Zwischen den schützend-preisend erhobenen Armen und seinen Füßen ist ein Westzeichen zu sehen.

In W66 steht am Arm der Nut „Der große Gott, der Geliebte (*Mry.ty*)“ und an ihrem Bein „Der große Gott, der Geliebte (*Mry.ty*) der Duat“. Beide tragen einen Salbkegel auf dem Kopf. Die Assoziierung als *Mry.ty* richtet sich LGG III, 352-354 zufolge an keinen speziellen Gott. In anderem Zusammenhang ist ein *Mry.ty* für Ober- und einer für Unterägypten bekannt.[886] Diesen Dualismus reflektiert vielleicht in W66 die gegenläufige Stellung der Götter, die so zusätzlich als Ausschmückung der von Geb verkörperten Süd-Nord-Achse (s. II.2.2) dienen. Die im Dual existierenden Göttinnen gleichen Namens[887] sind in Anbetracht der eindeutig männlichen Figuren für W66 ohne Relevanz.

II.8.15 *nṯr nfr*

In P10 befindet sich außen neben den Armen der Nut und halbfigurig ab der Brust über die Grundlinie aufragend „Der gute Gott, der in der Duat ist, der gute Gott, Herr der Duat“[888]. Vermutlich nimmt er, da er die Treibtafel der Barke über sich berührt, diese in Empfang. Der *nṯr nfr* besitzt die Doppelkrone und an der Stirn einen Uräus, sodass in Anbetracht des Kopfschmucks anzunehmen ist, dass er die verkürzte Version eines namhaften „Guten Gottes“ verkörpert. Dafür käme der Gott Tatenen[889] als in-Empfang-nehmender infrage, eventuell auch der Gott Nun[890],

884 Die Zuweisung nimmt Abbas 2014, 29 vor und berücksichtigt dabei weder das unter dem Himmelszeichen folgende Landzeichen noch die Opferformel im Rücken des *nṯr ꜣ*.
885 Abbas 2014, 29 sieht „a kneeling human figure“, die „adores the sign“ des Himmels über Schu, auf die Legende geht er nicht ein.
886 Bleiberg 2004, 114.
887 Assmann 1969, 319 (mit Belegen in Anm. 16); Ogdon 1988, *passim*
888 Schäfer 1928, 112f. übersetzt „der große Gott, der in der Dêet ist, der große Gott, der Herr der Dêet“.
889 Schäfer 1928, 113.
890 Westendorf 1966, 65.

obgleich der die Sonnenbarke aus der Unterwelt emporhebt und nicht wie in P10 in Empfang nimmt. Eine Bestimmung ist spezifizierende Legende nicht möglich. Die inkomplette Figur ist für beide Götter kein Ausschlusskriterium, da in den Separationsszenen einige Gottheiten wie z. B. Geb (II.2.5), Isis (II.7.6) oder Re (II.8.21) nur über eine Legende präsent sind.

In P10 steht die empfangende Funktion im Vordergrund, denn die Position der Barke auf den Armen der Nut verweist auf den bevorstehenden Untergang. In Kombination mit den Sternen (s. II.1.6) scheint der Beginn der Nachtfahrt vorzuliegen. Da dem morgendlichen Aufgang als Start für die Tagesfahrt der Untergang auf der sternenbesetzten Nachtseite vorausgeht, ist, mit Blick auf die oberweltliche Prägung der Nut (s. II.1.2/.8), der morgendliche Bereich genauso denkbar, weshalb sowohl Tatenen als auch Nun sich in dem *nṯr nfr* verkörpern können.

II.8.16 *nṯr pn*

Als *nṯr pn* „dieser Gott" werden alle Götter in den Separationsszenen unterschiedlich häufig angesprochen. Sie sind jedoch über eine Legende mit ihrem Namen, ihr Emblem oder den Standort eindeutig zu identifizieren. Das trifft auf die im Folgenden zu untersuchenden Götter nicht zu. Sie knien an den Bildrändern auf Binsenmatte oder *nb*-Korb, die beide als Registertrennung fungieren, bis auf zwei Vignetten. In W29 steht der *nṯr pn* auf der Grundlinie, innen am Fuß der Nut und trägt als Einziger der Gruppe ein *ꜥnḫ*-Zeichen am Arm; in W82 ist der *nṯr pn* ohne Basis und in aufrechter Haltung neben Nuts Armen untergebracht. In W5, W43, W49 und W103 sind jeweils zwei *nṯr pn* im gleichen Register auf beiden Seiten der Nut angeordnet.

Bis auf W49 besitzt jeder *nṯr pn* (mindestens) ein Epitheton. In W5 und W103 wird über beide gesagt, im Register sei jeweils „der Große (*ꜣ*), Herr der Duat" anwesend. In W29 steht der „Herr von Himmel und Erde". In W43 kniet links oben der „Herr der Duat" und rechts „der Große (*wr*) in der Duat", die beide „unversehrt sei der Herr des Westens" wünschen, was beim Linken auf das abendliche Verschlucken des Sonnengottes durch Nut im diesseitigen Westen und beim Rechten auf die sich anschließende Geburt im jenseitigen Westen anspielt. In W55 kniet der „Herr der Duat" ebenso an den Beinen der Nut wie in W58 der „Herr des Westens". In W92 ist der *nṯr pn* der „Große (*wr*) des Himmels" anwesend. Die Nähe der Duat zum Bereich des Himmels und dementsprechend zu Nut (s. II.1.1) erlaubt es, dass ein mit der Duat verbundener *nṯr pn* auf beiden Seiten der Göttin Platz findet. Für W67 stand der *nṯr pn*, „der große (*ꜣ*) Gott", den erhaltenen Hieroglyphen nach zu urteilen ebenfalls in Beziehung zur „Duat", vielleicht als „Herr" derselben, zu verifizieren ist das nicht mehr. In W82 soll der *nṯr pn* „groß an Lobpreis" sein.

Für den *nṯr pn* in W29 läge es wegen der abweichenden Position auf der Grundlinie unter Nut und des *ꜥnḫ*-Zeichens an seinem Arm im Bereich des Möglichen, dass eine Figur des Sonnengottes vorzustellen ist. Er wird in den Unterweltbüchern überwiegend als *nṯr pn* umschrieben und mit

dem Zusatz „Großer“ versehen, um ihn von anderen Individuen zu unterscheiden.[891] Die randständige, etwas beengt wirkende Positionierung spricht mehr noch als die preisend erhobenen Arme gegen eine solche Festlegung. Die Figur in W29 verkörpert genau wie die anderen einen göttlichen Schutzaspekt. Die Figurengröße als solches wäre kein Ausschlusskriterium für den Sonnengott, da in den Separationsszenen ein Textelement ausreicht, um Re Präsenz zu verleihen (s. u. II.8.21). Und genau dieser Aspekt bietet eine alternative Möglichkeit der Definition: Die Legende „der Große“ in W5, W43 rechts, W67, W92 und W103 bezieht sich nicht auf die kniende Figur, sondern stellt die textbasierte Anwesenheit des Sonnengottes dar, dem die in der Armhaltung versinnbildlichten Gaben von Adoration und Schutz gelten. Davon ausgehend lassen sich auch die anderen Sakralentitäten als Spender von Anbetung deuten, die sich an den Sonnengott, den *nṯr pn* der jeweiligen Legende richtet.

II.8.17 *nṯr.w*

Je eine Götterfigur kniet in W44 in den beiden oberen Registern und in W61 im linken Mittelregister, in W63 steht sie am rechten Rand. Die jeweilige Legende spricht sie mit dem Plural *nṯr.w* „Götter“ an. Diese halten sich in W44, im linken oberen Register „im oberen Land“ auf und „geben Lobpreis für Re“, während diejenigen gegenüber, im rechten oberen Register „im Himmel“ sind und „Jubel für Re-Harachte“ vollziehen. In W61 vertritt die Figur „alle Götter des Westgebirges“. In W63 sind sogar die „Götter und Göttinnen im Himmel“ angesprochen, die, widergespiegelt in der Haltung der Götterfigur, „Proskynese machen“.

Der Plurals erlaubt es, mit einer Götterfigur als Stellvertreter für eine Reihe von göttlichen Entitäten oder Gottheiten einen umfangreicheren Schutz einzurichten, als es in Anbetracht des wenigen freien Raums mit Einzelfiguren möglich ist.[892]

II.8.18 Osiris

In W26 ist über der Hand des Geb und einer Lattichpflanze[893] mit *nfr*-Zeichen daneben, außen und dicht an Nuts Armen „Osiris“ in ungegliederter Gestalt und mit Götterbart anzutreffen. Die Hieroglyphen seines Namens stehen aus Platzgründen über seinem Kopf, sie lassen sich allein wegen des Abstandes nicht der Beischrift des Sokar-Falken (s. II.8.23) zuweisen.[894] Am Arm der Nut hockt Osiris ebenfalls in W79 auf der Grundlinie, mit einer Maat-Feder in der Faust auf den Knien und einem eigenwilligem Kopfschmuck, der fast wie eine flache Version der Tuchschlaufe

[891] Nach Hornung 2011, 54.
[892] Einen Götterplural in einer Legende einer Einzelfigur gibt es ebenfalls bei Chnum (s. II.4.1).
[893] Die eindeutig als Lattich zu erkennende Pflanze deutet Abbas 2018, 313 als „a sign of a loaf of bread“.
[894] Diese Zuordnung nimmt Abbas 2018, 313 vor, der deshalb lediglich „a standing mummy“ sieht, eine solche müsste allerdings dem Verstorbenen gehören, was auf Grund der Positionierung nicht sein kann (s. II.9.1.1).

des Schu (s. II.3.7.4) aussieht. In dieser Vignette wird er als *nb rˁ* „Herr der Sonne“ angesprochen. Das Epitheton ist LGG III, 683 zufolge für Amun-Re bekannt, sodass eine Übertragung auf Osiris vielleicht über dessen Funktion als nächtlich-jenseitige Hypostase des Sonnengottes Re (s. II.6.7.4) erfolgt ist.

In W87 hockt Osiris mit untergeschlagenen Beinen und nach außen orientiert beiderseits der Nut jeweils auf einer Standarte, die ohne Kontakt zur Grundlinie dicht an bzw. direkt über Nuts Armen und Bein gesetzt ist. Beide Figuren tragen die Weiße Krone als Kopfschmuck und halten gekreuzt über der Brust ein Flagellum und eine Geißel. Jede Osiris-Figur besitzt zwei Legenden, in denen der Götternamen enthalten ist. Dieser bleibt bei der Figur auf der rechten Seite vor dem Gesicht allein, während im Rücken ein „Herr der verborgenen Duat“ folgt. Auf der linken Seite ist vor der Figur von „Osiris, Herr des Himmels, Herr der Neheh-Ewigkeit und der Duat“ und in ihrem Rücken von „Osiris, <Herr von> Gotteshalle und Balsamierungsstätte“ die Rede.

In vier weiteren Vignetten wird Osiris von einer Legende repräsentiert, die seinen Namen enthält, ähnlich wie u. a. Geb (II.2.5), Neith (II.7.9), Re (II.8.21). In W3 ist an der hinteren Hand des Geb „Osiris, der <große> Gott, der im Westen ist“ zu lesen. In W25 gestatten die Hieroglyphen am Mund der Nut, die sich abwärts bis zur Feder auf dem Kopf des Geb ziehen, die Anwesenheit des Osiris als „Herr des Westens und der Duat der Lebenden“. Die Zeichen ließen sich alternativ dem Falken links daneben zuweisen, sodass Osiris in Gestalt dieses Greifvogels aufträte, allerdings ist eine solche Vogelgestalt LGG II, 529 zufolge für den Gott nicht bekannt. Wie auch immer die Anordnung gemeint ist, in keinem Fall gehören die Hieroglyphen zur Legende des Schu[895], denn in den Separationsszenen sind alle Schriftzeichen in der Beischrift einer Gottheit in dieselbe Richtung orientiert. Bei Anschluss der Textzeile an die Legende des Schu wäre das nicht der Fall.

In P6 steht in der Nähe von Nuts Vulva die Textzeile „Osiris, Herr der Neheh-Ewigkeit, der Erste der Westlichen“, der Gott ist textbasiert präsent. Die Zeile gehört nicht zu der Sonnenbarke auf dem Rücken der Nut, auch wenn sie die Thronhieroglyphe, das Namensemblem des Osiris, beherbergt (s. II.6.7.4). Wäre der Text als Legende für den in der Hieroglyphe anwesenden Gott gemeint, befände er sich, wie bei in den Insassen anderer Boote, in seinem direkten Umfeld. Außerdem ist die Thronhieroglyphe selbst ein Textelement und für die Identifizierung des Insassen ausreichend. Der Standort der Textzeile erweckt den Eindruck, sie weise auf eine bevorstehende oder bereits erfolgte Geburt hin. Der am Morgen stattfindende Vorgang ist nicht zu erwarten, denn Osiris als nächtlich-unterweltliche Hypostase des Sonnengottes hat am Ende der Nachtfahrt in der Unterwelt[896] zu verbleiben. Unter Berücksichtigung des oberweltlichen Charakters der Nut (s.

[895] Diese Zuordnung nimmt Abbas 2018, 314 vor, der deshalb ebd. schlussfolgert, dass in „this scene Shu is Osiris“.
[896] Dies veranschaulicht u. a. das Schlussbild des *Amduat*, s. Hornung 2002, 187 Abb. 14.

II.1.2/.8) ergibt sich eine andere Deutungsoption. Der Sonnengott wird nach der abendlichen oralen Aufnahme durch Nut im Westen des Diesseits von der Göttin im Anschluss im jenseitigen Westen geboren, sodass er in Gestalt seiner jenseitig-nächtlichen Hypostase, d. h. als Osiris die nächtliche Reise beginnt.

Eine weitere textbasierte Präsenz ist für „Osiris" in P12 mit den Hieroglyphen über Gebs hinterem Bein gegeben. Die Zeichen beziehen sich nicht auf die Sakralentität mit Messer anstelle des Kopfes (s. II.10.2.2), denn eine solche Gestalt ist für einen Gott wie Osiris selbst in der 21. Dynastie mit ihrem Ideenreichtum in einer Separationsszene zu ungewöhnlich.

II.8.19 Ostgott

In W60 steht am Kopf der Nut ein Gott mit einem Ostzeichen auf dem Kopf und einem weiteren in den Händen. Eine Legende ist nicht zu erkennen. Vermutlich handelt es sich um eine männliche Personifikation des Ostens. Die Darstellung des Ostgottes als solches wird nicht erwartet, da er mit Sopdu[897] gleichgesetzt ist und für diesen keine Nachweise für ein Ostzeichen als manuelles Attribut oder als Kopfschmuck zu erhalten[898] sind.

Eine Ost-Personifikation am Kopf der Nut, dem Ort des Untergangs, enthält wegen der oberweltlichen Prägung der Göttin (s. II.1.2/.8) keinen Widerspruch. Dem Aufgang der Sonne bzw. der Geburt des Sonnengottes im Osten des Diesseits muss der Untergang am Ende der Nachtfahrt in jenseitigen Teil des Horizontes vorausgegangen sein. Den zeitlichen Ablauf bestätigt das -Zeichen im Namen der Nut (s. II.1.1), mit dem ihr die Aufgaben des unterweltlichen Gegenhimmels angetragen sind, ohne dass deshalb eine unterweltliche Szenerie entstände

II.8.20 Ptah

Der „Ptah"-Falke in W40 hockt mit der Atef-Krone als Kopfschmuck und einem Flagellum auf dem Rücken auf einem Westzeichen. Diese theriomorphe Gestalt ist in anderem Zusammenhang nachgewiesen.[899] Die Feder auf den Füßen kann ein ikonographischer Bestandteil des Westzeichens sein. Für den Kontext des Separationsmotivs ist die Deutung als eigenständige Maat-Feder vorzuziehen. Sie wird regelmäßig von Gottheiten in ungegliederter Körperform (in der Faust) auf den Knien gehalten, was für den Ptah-Falken nicht anders als über die Platzierung der Maat-Feder auf den Vogelfüßen umzusetzen ist.

---

[897] Sopdu ist nach Kurth 1977b, Sp. 1214 der „Herr des Ostens", nach Giveon 1984, Sp. 1107 der „Herr der Fremdländer" und nach Schumacher 1988, 23 der „Hüter der ägyptischen Ostgrenze" bzw. ebd. 18. 22. 43 der „Herr des Ostens".

[898] Schumacher 1988, 14 nennt „zwei hohe Federn […] von einem Stirnband gehalten" und ebd. 15 „die Vierfederkrone mit Widdergehörn oder die Sonnenscheibe" als Kopfschmuck. In LGG VI, 289 wird das Ostzeichen weder als Möglichkeit für einen Kopfschmuck noch als manuelles Attribut geführt.

[899] Zur Ikonographie des Ptah s. II.6.7.5. Zu Ptah in Gestalt eines Falken s. LGG III, 168.

II.8.21 Re-Harachte

Re-Harachte ist außerhalb der Sonnenbarken (s. II.6.7.6) ausschließlich in zoomorpher Gestalt als Falke präsent, in fünfzehn Vignetten, außen neben Nut und unterhalb der Göttin, bei zwei Vögeln in einem Bild vis-à-vis. In W16 und W26 ist der Gottesname hinterlegt. Ausgehend von der Gestaltung dieser Falken werden die Greifvögel in W31, W43, W44, W107, W110, denen es an einer (Namens-)Legende mangelt, gleichfalls als Re-Harachte-Falken aufgefasst. Die Legende in W15 bezeichnet den Gott als „<Herr? von> Balsamierungsstätte und gutem Lobpreis", in W25 wird ihm „Gutes, Heil, Speise und Anbetung als Gleiches" (im Rücken des Falken) zugesagt. In W26 sitzt „der große Gott, Herr des Himmels, Herr der Erde"[900] außen an Nuts Beinen, in W49 der „Herr der Duat" im Rücken des Schu und in W55 „der große Gott […]" innen an den Beinen der Nut. In W61 sitzt der Re-Harachte-Falke, „der im Ostgebirge ist[901]", mit einem Westzeichen vor sich im mittleren Register neben den Beinen der Göttin. Hier passt die in der Legende enthaltene Ortsangabe zum Sitzplatz, das Westzeichen wiederum verweist auf den Übergang vom Bereich der Nachtfahrt zu dem der Tagesfahrt. Für W69 werden die Hieroglyphen als *nb*(*?*) *rmṯ* „Herr(?) der Menschen" gelesen. Auf der Armseite der Nut ist in W74 „der große Gott" und an ihren Beinen „der große Gott, Herr der Duat" abgebildet.

In W25 wird als Kopfschmuck die Doppelfederkrone gemeint sein, allerdings fallen beiden Sonnenscheibe so voluminös aus und sind zudem von einem Uräus umringelt, dass es wirkt, als seien sie zuerst dagewesen und die Federn später ergänzt worden. Die Doppelkrone in W31 weist an der Sonnenscheibe eine kleine Uräus-Schlange auf, die Krone in W110 nicht. In W26 tragen beide Re-Harachte-Falken eine detailliert gearbeitete Atef-Krone auf dem Widdergehörn und mit differierendem Innenteil sowie seitlich herabhängenden Uräen beim linken, während die gleiche Krone bei den Falken in W107 einen einfacheren Aufbau zeigt. Die Sonnenscheibe tritt in W43 mit Uräus, in W49, W55, W69 ohne ihn auf. In W44 ist die Weiße Krone zu sehen.

Die meisten Re-Harachte-Falken tragen ein Flagellum auf dem Rücken, derjenige in W16 einen Menit. In W43 und W44 sind die beiden Elemente kombiniert, wobei das Flagellum deutlich höher angesetzt ist als üblich und fast auf dem Hinterkopf oder im Nacken sitzt. Die Kette des Menit ist in beiden Vignetten, ohne den zugehörigen Halskragen, quer über das Brustgefieder von vorne nach hinten geführt.

Ein normales Westzeichen weist im Regelfall neben dem Falken eine Feder auf der halbrunden Sitzfläche auf. Bei den Re-Harachte-Falken in W15, W16, W25, W26, W31 und W69 ist eine Feder

[900] Abbas 2018, 313 meint, der Falke „on the left is called: *Ḥr t3wj nṯr ʿ3 nb pt nb t3 dj=f ḥtpw*", wobei er die Sonnenscheibe auf dem Kopf der Falkenhieroglyphe als mögliche Variante zur Schreibung des Gottesnamens Re-Harachte nicht berücksichtigt.

[901] Für Tb 108 identifiziert Kurth 2016, 13 *b3ḫw* als Bereich, der „im äußersten Osten der Welt" lokalisiert sei; vgl. ebd. Anm. 88 zur wechselnden Zuweisung dieses Gebirges zum Osten oder Westen.

vorhanden, und zwar direkt auf oder (sehr) dicht über den Krallen. Eine ähnliche Anordnung bietet W74, hinsichtlich des Maat-Sockels als Basis kann es hier aber nicht die Feder des Westzeichens sein. Hockende Gottheiten und Sakralentitäten halten regelmäßig eine Maat-Feder in der Faust auf den Knien. Das ist bei einem Vogel nicht umsetzbar und kann, wie bereits beim Ptah-Falken angemerkt (s. II.8.20), nur über eine Feder dicht an oder direkt auf den Krallen erreicht werden. Daher wird bei allen Re-Harachte-Falken davon ausgegangen, dass eine Maat-Feder angezeigt ist. Das lässt sich über W69 insofern bestätigen, als bei dem rechten Falke das *w3s*-Szepter an seine Krallen gesetzt ist, während bei dem auf der anderen Seite hockenden Greifvogel die Maat-Feder die gleiche Stelle besetzt.

Ein Zwiebelkranz ist in W43 und W55 auf oder vor den Krallen und dann mit auf der Basis, in W44 seitlich unterhalb der Schwanzfedern abgebildet. Dort ist in W44 zusätzlich zu dem Kranz und in W55 stattdessen ein *šn*-Ring hinterlegt. Die Kobra, die sich mit Atef-Krone und Blick auf das Mittelfeld vor dem Re-Harachte-Falken (mit dem gleichen Kopfschmuck) in W107 und W110 aufrichtet, dient weder als Basis noch wird sie von dem Falken im Sinne einer Abwehr fixiert (vgl. II.10.3.5). Ihr Körper ist schlicht unvollständig ausgeführt, sodass sie weiterhin selbstständig als Schutzelement für das Mittelfeld fungiert.

Die Tragestangen in W16, W26 und W69 fallen kurz aus und setzen nicht auf den Extremitäten der Nut auf, d. h. Arm(e) und Bein(e) der Göttin verdecken die unteren Abschnitte. Die Standarten in W25, unter Nut, besitzen lange Stangen und stehen dennoch nicht auf der Grundlinie. Auf dieser setzt in W31 die Standarte beim rechten Falken auf, was vielleicht genauso für die andere Seite vorgesehen war, wegen der Hand der Nut aber nicht vollendet ist.

Außer der Westzeichen-Standarte dient in W44 eine Binsenmatte auf einem *sm3-t3.wj*-Zeichen, in W55 eine Alabasterschale, in W61 eine Binsenmatte (zusätzlich die Registertrennung) und in W107 das -Zeichen als Basis. In W74 sind Maat-Sockel, Binsenmatte, Alabasterschale und Binsenmatte kombiniert.

Am oberen Rand von W104 ist nur der Kopf des Re-Harachte-Falken zu sehen, der direkt auf einem  -Zeichen liegt, beidseitig von vielen und auf ihn hin ausgerichteten Kobras flankiert (vgl. II.10.3.5). Die Anordnung erinnert an die Vignette zu Tb 136B, obgleich der Kopf dort in einer Barke von einer Sonnen umrahmt ist. Die Kombination wird in W104 das Herauskommen des Sonnengottes versinnbildlichen, das zum einen im östlichen Horizont am Morgen[902] stattfindet. Da Re auch als Sonne der Nacht agiert (s. II.6.7.6) und eine oberweltlich Bestimmung der Nut vorliegt (s. I.1.2/.8), ist der Aufgang im westlichen Horizont am Abend genauso intendiert. Das Objekt am Schnabel des Falken wird weniger ein Menit[903] als mehr dessen Kette sein, die bei dem

[902] Für Kurth 2016, 52 zeigt sich in diesem Kopf der „morgendliche, junge Sonnengott Horus".
[903] Nach Niwiński 2004, 37.

Falken in W43 und W44 (s. o.) quer über das Brustgefieder geführt und korrekt mit einem im Rücken herabhängenden Menit verbunden ist.

In G2, P2 und P9 ist unterhalb der Nut die Präsenz des Re über die Textzeilen „Re, indem er untergeht im Westen" garantiert, denn die Gleichrangigkeit von Hieroglyphe und Bild ermöglicht die Anwesenheit des Re über einen Text, wie u. a. auch bei Geb (s. II.2.5), Isis (s. II.7.6) oder Osiris (s. II.8.18). In P2 findet sich die Aussage über dem Achtersteven der Barke mit dem Ba-Vogel, der zum Papyrusinhaber (s. II.6.10) gehört und nicht zum Sonnengott. Im Separationsmotiv sind Göttinnen und Götter in figürlicher Form (semi-)anthropomorph mit dem jeweils typischen Tierkopf anwesend. Viele von ihnen besitzen eine vollständig theriomorphe Gestalten als Greifvogel oder Kobra. Sie werden jedoch in keinem Bild durch einen Ba-Vogel ersetzt. In G2 und P9 ist der Re-Text weder der Legende des Schu noch der des Geb hinzuzufügen, denn der Uräus an der Sonne des Re-Namens kennzeichnet die Autonomie der Legende. Im Gegensatz dazu liegt für den Re-Namen im Epitheton des Schu, das ihn als „Sohn des Re" assoziiert, keine Selbstständigkeit vor, denn keine der Sonnen in der Schreibung „*Rˁ*" besitzt eine solche Dekoration (s. II.3.1). In G2 und P9 liegen somit zwei eigenständige Legenden vor: diejenige des Schu und diejenige des Re-Harachte.[904]

II.8.22 Schai

In W73 steht „Schai" in seiner klassischen Ikonographie als tiergestaltiges Mischwesen – der Kopf eines Krokodils auf dem Körper eines Widders – auf einer Binsenmatte, zwischen den Füßen der Nut und den Beinen des Geb. Wie von QUAEGEBEUR dargelegt, ist die Charakteristik des Schai als „le bon génie qui dirige les actes humains"[905] allein im menschlichen Bereich relevant. Besonders im Fokus steht hier die Terminierung des Menschen und seiner Lebenszeit.[906] Dementsprechend eng ist Schai mit dem Totengericht[907] verknüpft. Eine zeitliche Limitierung der Vorgänge machte für das Separationsmotiv als (Ab-)Sicherung der Kontinuität des Sonnenzyklus keinen Sinn, andernfalls wäre das Fundament für einen dauerhaften Erhalt der Schöpfung verloren. Vielleicht sollte davon ausgegangen werden, dass Schai auf den Wunsch des Sargbesitzers hin in die Szene eingesetzt wurde.

---

[904] Eine eigenständige Textzeile sieht bereits Badawi 1957, 170, für ihn gibt sie, ebd., „den Sinn des ganzen Bildes" wieder. In Anbetracht der abwesenden Götterfigur nimmt Kurth 2016, 41 ein Satzgefüge an, übersetzt „Schu hat die Göttin Nut erhoben, während Re sich im Land des Lebens niedergelassen hat" und hält ebd. Anm. 259 fest, man könne „alternativ und ohne Verlust des Inhalts in Art eines Etikettes übersetzen: Schu erhebt die Göttin Nut, während Re sich im Land des Lebens (Westen) niederläßt (sic)"'.

[905] Quaegebeur 1975, 131.

[906] Meeks 1971, 76 Anm. 147 übersetzt den Namen mit „‚déterminer', ‚arrêter par avance"'. Müller 1961, 82 nimmt den Passivbegriff „das ‚Festgesetzte"' an, das zu jeder Person als „Teil der menschlichen Persönlichkeit" gehöre. Diese grammatische Ableitung lehnt Quaegebeur 1975, 123 ab, da „Shaï ne peut être considéré comme une forme passive".

[907] Seeber 1976, 85f. (mit Anm. 317).

II.8.23 Sokar

Der Gott „Sokar“[908] ist in W26, W82 und W95 neben Nut in der Gestalt eines Falken[909] dargestellt, eine Form, die für ihn seit dem Alten Reich nachzuweisen ist. Er wird namentlich identifiziert und in W82 zusätzlich als „Großer Gott“ angesprochen, von dem die Gabe von „Versorgung und Speise“ erhofft wird.

In W26 hockt der Sokar-Falke rechts neben Nut auf einem Westzeichen, das frei im Bild untergebracht ist, nicht auf ihren Armen. In W82 dient dem Sokar-Falken rechts der Göttin eine Binsenmatte als Basis und dem Linken eine Standartenfläche, nicht die Kobra (vgl. II.10.3.5), denn deren Körper ist schlicht nur unvollständig ausgeführt, was in gleichem Umfang auf die Schlange bei dem Sokar-Falken in W95 zutrifft.

In zwei Vignetten dient die Atef-Krone als Kopfschmuck. In W26 besitzt sie mit der Sonnenscheibe und dem Widdergehörn als Untersatz die vollständige Ausstattung, in W82 fehlen beide Elemente. Der Falke in W95 trägt keinen Kopfschmuck.

Die Feder auf den Krallen des Sokar-Falken in W26 stellt die Maat-Feder vor, sie ist kein Bestandteil des Westzeichens. Die Feder kann, wie bereits beim Ptah- (s. II.8.21) und Re-Harachte-Falken (s. II.8.22) erörtert, von einem hockenden Vogel nicht fixiert werden und befindet sich deshalb an oder auf den Krallen.

Der Sokar-Falke in W26 und W95 trägt ein Flagellum auf dem Rücken. Das gilt gleichermaßen für den linken Sokar-Falke in W82, über dem Rücken des rechten Falken ist der Bereich für ein tief angesetztes oder kleineres Flagellum ausreichend groß, nur lässt die Zerstörung diesbezüglich keine Aussage mehr zu.

II.8.24 *Srk*

In G2 und P9 steht der mausköpfige Gott *Srk* auf der rechten Seite, an den Beinen der Nut, im oberen Register an der letzten Position. Sein Name lautet entweder „Der Atmende“ oder „Der atmen lässt“[910] und mit dem Skorpion als Determinativ, stattdessen ist in G2 und P9 ein Fisch zu sehen. Die zweite Übersetzung wirkt passender, da sich darin die göttliche Gabe des Lebens in Form von (Atem-)Luft bereits im Namen des Gottes ausdrückt. Adressat für die Spende und den von *Srk* zusätzlich ausgehenden Schutz wird das Mittelfeld und hier vor allem der in beiden Vignetten über die Legende „Re, indem er untergeht im Westen“ (vgl. II.8.21) anwesende Sonnengott sein. *Srk* trägt einen Schurz mit Tierschwanz ohne Weste.

---

[908] Die Namensetymologie ist nicht abschließend geklärt. U. a. meint Helck 1991, 160, es habe sich das „Verb *zkr* ‚eilen‘ […] erst aus dem Namen ‚Sokar‘ herausentwickelt“, während Winter 2001, 36 davon ausgeht, „Sokar leitet sich aus dem altägyptischen Wort ‚*Skr*‘ ab“.

[909] Nach Helck 1991, 160.

[910] Die gleiche Übersetzung bei LGG VI, 434 (linke Spalte).

II.8.25 Kapitel-Zusammenfassung

Die Zahl der Götternamen zeigt den Wunsch nach göttlichem Schutz, jedoch sind die Götter, bezogen auf die Gesamtzahl, in weniger Separationsszenen anwesend als die Göttinnen (s. II.7). Das hängt damit zusammen, dass die Götter selten in mehr als einer einzelnen Vignetten präsent sind, neben dem Sonnengott selbst auch seine Hypostasen Atum, Chepri und Osiris als Protagonisten des Sonnenlaufs anwesend sind, kaum einer der Götter eine theriomorpher Gestalt besitzt und nur gelegentlich eine textliche Präsenz ohne Götterfigur vorliegt.

Die meisten Götter sind entweder über ihr Emblem auf dem Kopf, eine Legende mit ihrem Name und/oder ihre traditionelle Tiergestalt bzw. den Tierkopf zu identifizieren.

Für den Standort und die Kombination der Götter sind weder Regelmäßigkeiten noch Präferenzen zu erkennen. In den Bildtypen OS.2/MS.2 und OS.4/MS.4 sind einzelne Götter unter Nut postiert, ohne dass einer von ihnen eine stützende Intention besäße.

Einige der Götter agieren seit den Pyramidentexten als Beschützer des Sonnengottes, begleiten ihn in den Jenseitsführer bei seiner Nachtfahrt und sind in den Totenbuchsprüchen zu finden. Den gleichen Schutz, den sie dem Sonnengott in allen Bereichen gewähren, erhofft sich im Kontext des Separationsmotivs die/der Verstorbene in dessen Gefolge.

II.9 Mensch und Ba-Vogel

Von den 130 Objekten, für die das Besitzverhältnis dokumentiert ist, gehören 51 Objekte einer Frau (IV.1). Ba-Vögel sind deutlich häufiger als menschliche Figuren und gelegentlich zusätzlich zu diesen anzutreffen. Beide Gruppen werden getrennt voneinander besprochen. Den Anfang bildet die Analyse von Standort und Legenden. Danach wird auf Handhaltung und manuelle Attribute eingegangen. Weiterhin wird die Kleidung bei den Menschen und dann ihr Schmuck untersucht, Letzteres auch für die Ba-Vögel. Zum Abschluss wird der Frage nachgegangen, ob die Intention eines *jnk* (*Bȝ n*) *Šw* vorliegt und, falls dies zutrifft, in welchem Umfang und mit welchen Mitteln das umgesetzt ist.

II.9.1 Die/Der Verstorbene in menschlicher Gestalt

II.9.1.1 *Standort*

In dreizehn Vignetten ist die Besitzerin und der Besitzer von Grab, Sarg oder Papyrus als Person und grundsätzlich neben Nut anwesend. Mehrheitlich steht oder kniet der Mensch vor den Armen der Göttin, bis auf P5, hier steht der Mann neben ihren Beinen. Eine dupliziert ausgeführte Figur ist jeweils auf einer Seite neben Nut abgebildet, die Frau in W27 in stehender und die Männer in W5 und W13 jeweils in kniender Haltung. Der Mensch und sein Ba-Vogel sind in einer Vignette anwesend, aber nicht nebeneinander. In P2 stehen im rechten oberen Register vier Ba-Vögel vor der ungegliederten menschlichen Figur des Papyrusinhabers, die den Abschluss bildet. In G2 bzw. P9 hockt der Ba-Vogel in einem Naos, hinter dem der Herr bzw. die Dame kniet.

Die Figur des Grabherren auf Nuts Rücken in G1 ist der einzige direkte Kontakt zur Göttin (vgl. II.1.9.1). Ohne Berührung knien die Herren in W5 bzw. W13 in den unteren bzw. mittleren Registern unmittelbar neben Nuts Armen und Beinen. In den anderen Vignetten besteht bei Frauen und Männern durch sakrale Entitäten, ikonographische Trennelemente und/oder einen Opfertisch eine unterschiedlich große, räumliche Distanz zwischen der menschlichen Figur und Nut. Den deutlichsten Abstand beinhaltet P2, hier steht die Figur des Papyrusinhabers, die als einzige ein ungegliederter Gestalt aufweist, am Ende einer Reihe von Gottheiten und Ba-Vögeln im rechten oberen Register. Die Farbleiter in W89 und W29 zwischen Figur und zentralem Bildfeld grenzt zwar die eine vom anderen ab, doch kennzeichnen Blickrichtung und Adorationshaltung den Anschluss an das Mittelfeld.

Bei jeder auf der Grundlinie stehenden Figur ist mindestens ein Element über dem Kopf zu beobachten, sodass die Figur das Niveau von Nuts Rückenlinie nicht überschreitet. Bei der Dame in W27, W83 und W89 ist ein Kapellendach, bei dem Herren in W92 ein geflügeltes Udjat-Auge sowie in W29 und P5 jeweils ein Teil der Legende dort untergebracht. In P10 füllt die voluminöse

Nymphaea-Blüte (s. II.11.3.2) auf dem Kopf der Dame den Raum bis zur oberen Begrenzungslinie aus, sodass die Papyrusinhaberin über ihren Kopfschmuck die gleiche Höhe wie die Rückenlinie der Nut erreicht.

II.9.1.2 *Struktur der Legenden*

Legenden unterschiedlicher Länge gibt es bis auf W83 in allen Bildern. In G2 und P9 ist mit „Osiris" auf dem Querbalken des Naos der Anfang vorhanden, der weitere Raum bleibt leer. Mit W89 enthält ein weitere Vignette den „Osiris", mit dem Unterschied, dass hier der Bereich für weiteren Text nicht ausreichend groß gewesen wäre. Bei der zweifachen Figuren in W27 heißt es bei beiden „Osiris Djed-mut-iu-s-anch", bei der an Nuts Armen um den Titel „Herrin des Hauses" erweitert. In P10 spendet die Papyrusinhaberin „Anbetung des Re durch den lebenden Ba des Osiris, die Herrin des Hauses, Sängerin des Amun-Re".

Während die Frauen bis auf W27 ohne einen Name auskommen, ist er bei den Herren in W5, W13, W29, P2 und P5 angegeben. Bei vier von ihnen ist zudem ihr Titel vermerkt: in W13 „Gottesvater des Amun", in W29 „Priester des Amun", in P5 „Gottesvater des Amun, des Königs der Götter" und in P2 „Wab-Priester des Amun". In zwei Vignetten erfolgt eine „Anbetung": in W29 die „der Götter, die im Himmel sind, und der großen Neunheit in der Nekropole" und in W92 „des Re-Harachte bei seinem Aufgang". Als Gegenleistung für die Adoration und die Gaben auf dem Opfertisch erhofft sich der Sarginhaber in W29, dass die Götter „meine Versorgung als Speise des Osiris" zusagen. Bei den Männer ist stets ihr Staus als „gerechtfertigt" angegeben, was in P5 bei „diesen Herren der Ewigkeit" erfolgt.

II.9.1.3 *Präsenz durch Textelemente*

Bei dreizehn Vignetten ist die Besitzerin bzw. der Besitzer über ein Textelement präsent, wie es bei vielen Gottheiten wie z. B. Amentet II.7.2., Isis II.7.6 oder Osiris II.8.18 der Fall ist. Im Gegensatz zu diesen steht für den Mensch die Legende oder das Textelement nicht unterhalb der Nut, sondern neben ihr. In W5 geschieht das zusätzlich zu den seitlich der Nut auf der Grundlinie knienden Figuren des Sarginhabers und den Ba-Vögeln unter der Göttin. Eine Kombination aus Text und Ba-Vogel ist ebenfalls in W44, W49, W50, W51, W98 und P2 anzutreffen.

In D1 steht eine vertikale Textzeile über der Szene, in P2 stehen mehrere unterschiedlich lange Kolumnen direkt über den Unterschenkeln der Nut. In allen anderen Vignetten wird die textliche Präsenz im Zusammenhang mit dem Thot-Text (s. II.5.1) erreicht. In W51 bzw. W58 ist hierin der Name und ein „gerechtfertigt" verzeichnet. Ansonsten ist stets die gleiche Reihenfolge zu finden: ein oder mehrere Titel, der Name und abschließend der Vermerk „gerechtfertigt". Die Frauen werden als „Herrin des Hauses" und „Sängerin des Amun" (W55, W81) angesprochen. Die

Männer sind als „Wab-Priester" tätig, entweder mit weiteren Ämtern (W5, W43, W44, W78, W98) oder ohne diese (P2). Alternativ sind sie als „Gottesvater" anzusprechen, ebenfalls mit anderen Ämtern (W49) oder ohne diese (W50). Die Rechtfertigung erfolgt in W44 „durch die Große Neunheit", in W51 „zusammen mit Re ewiglich, ewiglich" oder sie ist mit einer Ortsangabe in W49 „im Himmel wie Re mächtig an Kraft vor Geb gleich der Großen Neunheit" und in P2 „in der Duat" kombiniert.

Für W85 ist festzustellen, dass der Name, der im Thot-Text und bei dem Ba-Vogel unter Nut genannt ist, die Erstbesitzerin anwesend sein lässt, Mutter der weder namentlich noch figürlich in der Vignette präsenten Zweitbesitzerin.

II.9.1.4 *Kopfschmuck*

Der häufigste Kopfschmuck besteht bei Frauen und Männern aus dem über der Perücke getragene *sšd*-Band.[911] Von den eigentlich von der Schlaufe am Hinterkopf parallel zur Perücke hängenden Enden ist in W13 ein einzelner kurzer, in W92 ein langer und ein kurzer Streifen auszumachen. In den andern Vignetten fehlen die Bandenden, sodass der Eindruck eines Stirnbands oder Diadems entsteht.

Frauen wie Männer tragen auf dem Kopf regelmäßig einen Salbkegel, wohl eine ölhaltige Paste in der Art einer Pomade[912]. Die bislang gefundenen und untersuchten Perücken weisen aber keine derartigen Reste auf.[913] Ölen werden regenerierende und heilende Wirkungen zugeschrieben.[914] Der Salbkegel ist, wenn er aus Ölen besteht, Schmuck und zugleich eine Art Stellvertreter für die aus Platzgründen nicht abzubildenden Öle bzw. deren Gefäße.

In den Salbkegel ist in W27, W83, W89 und P5 eine *Nymphaea*-Knospe (s. II.11.3.2), in P10 eine *Nymphaea*-Blüte eingesteckt. Die Größen variieren und vor allem auf die Blüte sind deutlich ausladender, als es in den Proportionen zum Kegel passte. *Nymphaea* sind, gleicher welcher Form, regenerierende Eigenschaften zugesprochen. Die Blüten werden überwiegend von den Frauen getragen, die von diesem Kopfschmuck als Sängerin des Amun(-Re) gekennzeichnet werden, vor allem, wenn er in Kombination mit dem Sistrum (s. II.9.1.5) genutzt wird. Dieser Titel ist in der Legende von P10 und in einigen der Thot-Texte (s. II.9.1.3) aufgeführt. Bei der Kombination von Salbkegel und *Nymphaea*-Blüte handelt es sich um einen für diese Priesterinnen traditionell verwendeten Bestandteil des Festgewandes.[915]

---

[911] Für Weiteres zu dem *sšd*-Band siehe am Schluss von II.1.10.
[912] Pomade ist Müller 1984, Sp. 367 Anm. 2 zufolge „eine Fettart vermischt mit Duftstoffen, wohl Myrrhen […], eventuell auch eine Beimischung von Harz".
[913] Nach Padgham 2012, 97 (mit Anm. 810).
[914] Bonnet 1952d, 648.
[915] Konrad 2011–13, 64.

II.9.1.5 *Handhaltung und manuelle Attribute*

In allen Vignetten wird, bis auf G1, der Adorationsgestus ausgeführt, der neben der Anbetung eine begrüßende Intention[916] enthält. Diese Geste führen die Männer mit beiden Händen aus. Bei den Frauen ist das nur der Besitzerin von P9 möglich, denn alle anderen Damen halten ein Bügelsistrum in der hinteren Hand und erheben deswegen lediglich die vordere Hand zur Adoration. Das Bügelsistrum besteht aus dem namengebenden, ovalen Bügel mit meist drei Klangstäben[917] und einem Götterkopf am oberen Ende des Griffs, der in den betreffenden Vignetten den Kopf der Hathor vorstellt. Diese Göttin ist mit dem Kultobjekt[918] besonders eng verbunden und soll mit Hilfe des rasselnd-scheppernden Klangs[919] erfreut und befriedet[920] werden. Das Sistrum fungiert darüber hinaus als eine Art von Amtszeichen, das seine Trägerin als eine Priesterin des Amun identifiziert[921] kennzeichnet.

In P10 hängt am hinteren Arm eine dreireihige Kette einfarbig grüner Pflanzenteile bis auf die Füße. Die indifferente Blattform verhindert eine botanische Bestimmung, möglich sind der Efeu (*Hedera helix*) oder die Ackerwinde (*Convolvulus avensis*). Die Intention hinter solchen Blätterketten ist nicht abschließend geklärt, es steht wohl, ungeachtet des Einsatzes im funerären Bereichs, die dekorative Wirkung im Vordergrund.[922] Der Efeu ist ab dem Neuen Reich in Bildern nachweisbar[923] und wird im thebanischen Raum als Sinnbild für ewiges Leben[924] aufgefasst. Das lässt für P10 eher die Illustration von Efeu vermuten, wozu die annähernd dreieckige Form der Blätter passt, da die Blätter der Ackerwinde pfeilförmig und spitz sind.

II.9.1.6 *Bekleidung*

Die Kleidung der Frauen ist, außer in P9, weit und plissiert gestaltet. Seit dem Neuen Reich wird eine bis zu den Knöcheln reichende Sacktunika über einem eng am Körper anliegenden (Wickel-) Kleid getragen.[925] In den Vignetten ist eine Differenzierung der beiden Kleidungsstücke nicht zu erkennen. Darüber wird ein über beide Schultern gelegter, Umhang bzw. Shawl[926] getragen, dessen

[916] Nach Luiselli 2007, 92, für die ebd. 91 der Gestus als „zentraler Bestandteil in der bildlichen Wiedergabe der Gottesnäherung" aufzufassen ist.
[917] Die Klangstäbe sind laut Bernhauer 2013, 52 „beim Bügelsistrum unerlässlich", wobei eine bestimmte Anzahl nicht vorgegeben ist.
[918] Der Götterkopf erlaube es, so Konrad 2011–13, 53, dass Hathor „sich selbst in der Rassel wiederfinden kann". Als Kultobjekt greift das Sistrum laut Bernhauer 2013, 53 (mit Anm. 10) „mit Sicherheit Eigenschaften auf, die mit dieser Universalgöttin […] zu tun haben".
[919] Der Klang imitiert, so Bernhauer 2013, 53 (mit Anm. 9), das „‚Papyrusraufen' bzw. ‚Papyrusrascheln'".
[920] Nach Manniche 2010, 14 (mit Anm. 5).
[921] Konrad 2011–13, 69.
[922] Wiese/Müller 2014, 173.
[923] Nach Wiese/Müller 2014, 173.
[924] Schoske 1992, 112.
[925] Vogelsang-Eastwood 1995, 80f.
[926] Der Shawl liegt im Flachbild laut Staehelin 1986, Sp. 729 bei beiden Geschlechtern über einer Schulter und werde von den Männern über dem Hemd getragen, während er bei den Frauen den Oberarm verhüllt.

weit geschnittene Ärmel bis zur Mitte des Unterarms reichen, gekennzeichnet durch die parallel zu den Oberschenkeln hängenden Stoffbahnen. Die Stoffmenge erzeugt in der Realität einen umfangreichen Faltenwurf, der mit Ausnahme von W83 wiedergegeben ist.[927] Für P9 wird davon ausgegangen, dass die Dame den erkennbaren Körperlinien nach zu urteilen ein enges Kleid ohne Umhang bzw. Shawl trägt, obgleich weder die für die Träger noch die für den Kleidersaum relevanten Linien ausgeführt sind.

Bei den Herren fällt die Kleidung meist ähnlich weit und faltenreich wie bei den Frauen aus, mit Ausnahme von G2 und P2. Die Oberbekleidung besteht aus einer kurzen Sacktunika, die in den (langen) Schärpenschurz eingesteckt ist und von einem Gürtel gehalten wird. Diese doppelte Stofflage verdeutlicht in W13, W29, W92 und P5 die unterschiedliche Faltenlage von Oberteil und Schurz, z. T mit gemusterter Saumkante. In W13, W29 und P5 ist die Plissierung einzig an den Armen zu erkennen, sodass der Eindruck eines Körpernahen Oberteils entsteht. Der Grabherr von G1 trägt den erhaltenen Resten auf der linken Schulter nach zu urteilen eine Schärpe mit einem weiten, langen und vor allem faltenfreien Schurz mit glattem Vorbau. Bei dem Grabherrn von G2 ist von einem kurzen, engen Schurz auszugehen, von dem der Gürtel zu erkennen ist. Eine Weste war entweder, wie bei den Göttern, nicht vorhanden oder aufgemalt. Von einer solchen Farbwahl ist, soweit es auf der für die Umrisszeichnung verwendeten Fotografie zu verifizieren ist, nichts mehr erhalten.

In fünf Vignetten tragen die Männer Sandalen.[928] Diese besitzen ein oder zwei Seitenriemen und eine unterschiedlich lange, einwärtsgebogene Spitze. In W13 gibt es diese Elemente bei beiden Figuren nicht, stattdessen erscheint ein (Halte-)Riemen auf dem Fußrücken, den die Sandalen in W29, W92 und W93 zusätzlich zu den seitlichen Riemen aufweisen. Eine Sohle ist einzig in W13 wegen der knienden Haltung bei dem nach hinten gestellten Fuß zu erkennen. Beim Separationsmotiv steht zu vermuten, dass von der bildlichen Umsetzung eines sakral-göttlich geprägten Bereichs auszugehen ist, weshalb die Sandalen zumindest ungewöhnlich, wenn nicht unpassend erscheinen. Im *Buch von der Himmelskuh* ist im Vers 258 von Schuhwerk im Stil von weißen Sandalen die Rede, die einem Mann, wie es in dem Rezitationsvermerk heißt, mit anderer Bekleidung zugesprochen werden, wenn er sich nach einem vorzunehmenden Reinigungsritual wieder ankleidet. Andernorts sind Sandalen in Verbindung mit priesterlichen Aufgaben dokumentiert.[929] Solche Funktionen sind, bis auf den Besitzer von W92, über die Titel in den Legenden (s. II.9.2) bzw. in den Thot-Texten (s. II.9.3) bestätigt, sodass die Verwendung des Schuhwerks den realen Zuständigkeiten entspricht.

---

[927] Staehelin 1986, Sp. 731 (mit Anm. 53) zufolge sind fehlende Falten in dem für die vorliegende Studie relevanten Zeitraum keine Seltenheit.
[928] Schuhwerk tragen Seyfried 1984, Sp. 379 zufolge in der gesamten altägyptischen Zeit nur die Männer.
[929] Staehelin 1966, 99f. (zitiert von Hornung 1982, 68 Anm. 175); s. Seyfried 1984, Sp. 380.

II.9.1.7 *Weitere Schmuckelemente*

Der Schmuck besteht bei Frauen und Männern aus unterschiedlich breiten Reifen in differierender Anzahl an den Handgelenken – mit Ausnahme von G1 und W13 – und einem Halskragen. Dieser weist in P10, W27 und W89 tropfen- oder perlenförmige Ornamente als Abschlusselement auf. An den Oberarmen trägt keine der Figuren Schmuckreifen, vermutlich waren dafür die Ärmel der Tuniken zu faltenreichen. Bei den Damen sind in allen Vignetten Ohrringe angegeben.

II.9.2 Ba-Vogel

II.9.2.1 *Ikonographie*

In 81 Vignetten sind Ba-Vögel mit menschlichem Kopf oder Widderkopf[930] abgebildet, in allen Objektgattungen mit Ausnahme der Sargdeckel und nicht in den Bildtypen MS.2 und MS.4. Beide Ba-Vogel-Arten treten überwiegend zu zweit auf (s. II.9.2.3), als Paare der gleichen Art oder ein widderköpfiger Ba-Vogel und einer mit menschlichem Kopf. Beide Arten kommen etwa gleich häufig und meist direkt neben Schu oder mit geringem Abstand zu ihm vor.

Der Vogel stellt die Illustration des *Bꜣ* vor, der zu Lebzeiten ein fester Bestandteil jedes Menschen ist.[931] Erst nach dessen Tod kann der Ba seine Bestimmung erfüllen, sich frei zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt zu bewegen.[932] Die Mobilität wird durch den Körper des Falken veranschaulicht, der mit dem Kopf eines Menschen[933] oder eines Widders[934] kombiniert ist. Seit den Pyramidentexten (z. B. Pyr. §474; §890) gehört der Ba in der Gemeinschaft mit dem Sonnengott an bzw. in den Himmel, die Mumie mit Osiris in das bzw. zu dem Grab.[935]

Bei allen Ba-Vögeln in den Vignetten liegen die Flügel am Körper an. In W5 besitzt jeder Ba-Vogel zusätzlich ein Paar geöffneter und vom Körper abgespreizter Schwingen, Betonung der Beweglichkeit als Hauptqualifikation des Ba-Vogels.

Mehrheitlich ist das waagerechte Gehörn der Rasse *Ovis longipes palaeoaegyptiacus* dargestellt, das dem Widder des Atum gehört. Die *in natura* spiralförmige Drehung wird mit einer Wellenform und/oder einer Partitionierung des Horns wiedergegeben. In W51, W68 und W88 ist zusätzlich das um das Ohr herumgebogenen Horn von *Ovis platyra aegyptiacus* vorhanden, das in W21, W46 und W90 allein erscheint. Dieser Widder gilt als das heilige Tier des Gottes Amun, vielleicht soll

930 Der von te Velde 1977a, 166 für einen Ba-Vogel im Separationsmotiv beschriebene „head of a […] falcon" ist in den Vignetten nicht nachzuweisen.
931 Zu dem umfangreichen Bedeutungsspektrum des Ba siehe zuletzt Juret 2022 (mit älterer Literatur).
932 Der Vogelkörper illustriert für Juret 2022, 26 nicht nur Freiheit, sondern „plus précisement […] cette faculté […] d'aller et venir entre le monde des mort et celui des vivants".
933 Dieser Kopf ist für Wolf-Brinkmann 1968, 90 (mit Anm. 268) „ein weiterer Schritt zur Individualisierung"; ähnlich Juret 2022, 28 (mit Anm. 58), für die ebd. 13 die hybride Form „parfaitement […] l'essence divine et la composant humaine de l'entité" umsetzt. Das menschliche Gesicht kennzeichnet für Volokhine 2000, 91 „l'identité de ces composant spirituel".
934 Der Widderkopf ist Hornung 2000, 4 zufolge seit dem Neuen Reich fester Bestandteil der Ikonographie.
935 Nach Barta 1981, 149 (mit Anm. 7). Siehe zu den Aufenthaltsorten Assmann 2003, 120–125.

auf diesem Wege ein Bezug zu diesem Gott hergestellt werden, nur sind Darstellungen des Amun in der funerären Dekoration der 21. Dynastie sehr selten[936] zu beobachten, sodass eine solche Verbindung wenig wahrscheinlich ist. Andererseits ist die erste Widderrasse, *palaeoaegyptiacus*, seit dem Ende des Mittleren Reiches in Ägypten nicht mehr nachweisbar (s. II.4.2), die Hörner in W21, W46, und W90 lassen sich dann als Wiedergabe der realen Situation interpretieren. Gelegentlich ist bei den widderköpfigen Ba-Vögeln gar kein Gehörn zu beobachten (IV.8.1), vermutlich ein Versehen der (Kunst-)Handwerker, denn der Bereich um den Kopf herum ist in jeder Vignette groß genug für ein kurzes waagerechtes Gehörn.

Für die Schreibung des Wortes „*Bꜣ*" existieren zwei Varianten: zum einen die ⎕ -Hieroglyphe (Gardiner G29), die den Sattelstorch (*Ephippiorhynchus senegalensis*) vorstellt, und zum anderen die ⎕ -Hieroglyphe (Gardiner E10), die den Widder zeigt. In den Separationsszenen ist der Storch deutlich häufiger als der Widder anzutreffen, da er bei dem Ba-Vogel mit menschlichem Kopf ohne Ausnahme, bei dem mit Widderkopf im Wechsel mit dem Widder gesetzt ist.

Das Weihrauchgefäß, das bei den Ba-Vögeln an den Beinen frei oder mit auf der Basis steht bzw. in der Hand getragen wird (s. IV.8.2), ist fester Bestandteil des Lexems „*Bꜣ*". Zusätzlich ist es, je nach Größe, wohl als Opfergabe aufzufassen (z. B. W91, W94, W102, W103). An der Stelle des Weihrauchgefäßes ist gelegentlich ein Gefäß mit Brot deponiert (u. a. W2 rechts oben, W6, W63). Dieser Austausch erfolgt im Neuen Reich, nach der Amarna-Zeit, weil das Weihrauchgefäß in eine „Schale mit Brot"[937] für eine dauerhafte Versorgung umgedeutet wird. Damit wird dieses Gefäß bei entsprechender Größe in jedem Fall in den betreffenden Szenen als Opfergabe aufzufassen sein. Weihrauch- und Opfergefäß sind in W37 und W98 in einem Bild, in W102 sogar bei ein und demselben Ba-Vogel zu entdecken.

II.9.2.2 *Struktur der Legenden* (IV.8.3)

In 58 Vignetten fehlt eine Legende entweder generell oder bei einzelnen Ba-Vögel. Abhängig von der Anordnung und dem verfügbaren Raum variiert der inhaltliche Umfang. Der Name ist, bis auf die Ba-Vögel der beiden Sargbesitzer von W5 und W29, nicht aufgenommen, denn der in W85 gesetzte Name beschreibt, wie in II.9.1.3 erläutert, nicht die Besitzerin *Nꜣw-ny*, sondern deren Mutter *T*(*ꜣ*)*-n.t-bḫn-nw*, die Erstbesitzerin des Sarges.

Einige Legenden sprechen den Ba-Vogel als „Lebender (des Osiris)" oder als „Lebender Ba" an. Die Aussage „lebend" spiegelt die eingangs erwähnte, diesseitige Bewegungsfreiheit[938] des Ba

[936] Niwiński 1987/88, 104 mit Anm. 11 (zitiert von Heyne 1998, 64 Anm. 28).
[937] Hornung 1984, 490.
[938] Die Bezeichnung „lebender Ba" wird Žabkar 1968, 141 (mit Anm. 111–113) zufolge seit den Pyramidentexten oft verwendet und unterstreicht, so ebd. 142, „the repeated and continous activity of the Ba". Für Assmann 2003, 119 ist es eine der Gestalten, die ein Ba annehmen und so „vorübergehend ins Diesseits zurückkehren kann".

wider. Zudem tragen Ba-Vögel ein *ꜥnḫ*-Zeichen an der Hand oder dem Arm (vgl. II.9.2.5), die auf diesem Wege zu einem *Bꜣ ꜥnḫ* werden, ohne dass dies explizit in der Legende erwähnt zu werden braucht. In W41 sind den vorhandenen Schriftzeichen nach zu urteilen der Ba-Vogel und das *ꜥnḫ*-Zeichen an seinem Arm als Bestandteile der Legende zu verstehen, weshalb sie der Legende vorangestellt werden, was im Katalog bei Transliteration und Übersetzung mit runden Klammern markiert ist.

Neben der Festlegung eines Ba-Vogels als „Lebender (Ba) des Osiris" oder einer anderen Assoziierung mit diesem Gott ist als weiterer Gottesname der des Re bzw. Re-Harachte verwendet. In W71 erfolgt „Anbetung" durch den Ba-Vogel an Nuts Armen für „Re" und denjenigen an ihren Beinen für „Re-Harachte". In W54 ähnelt eines der Zeichen in den Legenden skizzenhaft einer Sonnenscheibe, sodass bei einer ikonischen Auslegung des jeweiligen Ba-Vogels die Legende an Nuts Armen als „Der Starke (Ba) des Re" und die an ihren Beinen als „Der Gute (Ba) des Re" gemeint sein könnte.

II.9.2.3 *Standort*

In der überwiegenden Mehrheit gibt es zwei oder drei Ba-Vögel in einem Bild und bis auf zwei Vignetten alle mit Abstand zueinander (IV.8.4). Jeweils zu dritt nebeneinander stehen in W84 die insgesamt neun Ba-Vögel mit adorierend erhobenen Armen, aufgeteilt auf drei Register, an Nuts Armen. Ihre Reihung ähnelt den Adoranten aus dem *Buch vom Tage* oder dem *Amduat* (vgl. II.1.9.4). Die aus sieben Ba-Vögeln bestehende Gruppe in P2 ist ohne Arme auf die beiden Register rechts der Nut verteilt. Vier von ihnen stehen, von unterschiedlichen Gefäße getrennt, im rechten oberen, weitere drei im Wechsel mit einem Widder im unteren Register.

An den Bildrändern sind nur Ba-Vögel mit menschlichem Kopf abgebildet. Sie blicken alle auf das Mittelfeld, bis auf W24: hier sind sie der jeweils als Abschlusselement am Bildrand stehenden Sakralentität mit Schlangenkopf (s. II.10.2.3) zugewandt.

Unter Nut sind die Ba-Vögel auf Schu hin ausgerichtet, mit einer Ausnahme: in W101 sind sie zwischen Schu, dem sie den Rücken zuwenden, und den Chnum-Figuren untergebracht, zu denen sie die Handflächen ohne Berührung erheben. In P1, Bildtypus OS.4, ist die Mumie des Papyrusinhabers[939] auf einer eigenen, schmalen Standlinie der Adressat für die Adoration seines Ba-Vogels (vgl. II.1.9.5).

Widderköpfige Ba-Vögel agieren, bis auf P6 (s. u.), ausschließlich als Begleiter des Schu. Dies hängt eventuell mit dem Kopf zusammen, der von Atum übernommen ist (s. II.9.2.1), sodass ein randständiger Ort als wenig angemessen gesehen wurde. Die abweichend Position des Ba-Vogels

[939] Die Mumie sieht Kurth 2016, 45 ebenfalls als diejenige „des Verstorbenen" an.

in P6 neben Nuts Armen wird von dem fehlenden Platz unter der Göttin bedingt, da seine Größe als Reaktion auf die Platzierung im Außenbereich entstanden sein könnte. Seine Berührung von Nuts Armen und Gebs Zehen erinnert an die Heh-Götter in den Illustrationen zum *Buch von der Himmelskuh*[940] und zeichnet einen Beistand nach, der sich bei den Ba-Vögeln unter Nut in der dem Schu zugewandten Handflächen andeutet. Eine adorierende Haltung nehmen die widderköpfigen Ba-Vögeln in W106, W108, und P3 ein.

Die Standflächen der Ba-Vögel sind bei beiden Arten variantenreich gestaltet (IV8.5) und unterscheiden sich meist bei mehreren Ba-Vögeln in einer Vignette. In W35 bildet die Binsenmatte die Basis, nicht die Kobra (s. II.10.3.5), denn sie kommt ohne Körper daher, sodass außer dem Kopf und dem geblähten Nackenschild keine weiteren Details vorhanden sind.

II.9.2.4 *Perücken und Kopfschmuck* (IV.8.6)

Die menschenköpfigen Ba-Vögel tragen entweder die glatte Langhaarperücke oder eine kurze, im Nacken abgerundete Perücke. In M1 ist die kurze und in P9 die lange Strähnenperücke, eine glatte, dreigeteilte Perücke in W53 abgebildet.

Widderköpfige Ba-Vögel tragen vor allem die glatte Langhaarperücke in unterschiedlicher Länge auf dem Rücken. In einigen Bildern sind die beiden seitlichen Haarsträhnen der dreiteiligen Perücke zu sehen.

Der häufigste Kopfschmuck bei den Ba-Vögeln mit menschlichem Kopf ist der Salbkegel. Er tritt etwa zur gleichen Zeit in der Ikonographie auf, wie die in II.9.2.1 beschriebene Änderung in der Bedeutung bei den Räuchergefäßen.[941] Der Salbkegel tritt zu gleichen Teilen mit oder ohne eine *Nymphaea*-Knospe (vgl. II.11.3.2) auf. Diese liegt gelegentlich allein auf dem Kopf. In fünf Bildern ist bei einem Ba-Vogel (W24) oder bei beiden Ba-Vögeln (W95, W106, W110, P5) eine Feder gesetzt (vgl. II.9.3). Die Sonnenscheiben in W69 dienen vorrangig als Kopfschmuck. Die Nähe zu Nuts Mund und Vulva stellt, weil die Sonne eine Hypostase des Re ist, zusätzlich eine Verbindung zu Aufnahme und Geburt des Gottes her, an denen der Ba-Vogel teilnehmen möchte. Eine ähnliche Intention ist für W51 zu vermuten, obgleich eine größere Distanz zwischen den Sonnenscheiben der Ba-Vögel und Nut besteht.

Manche der Ba-Vögel mit Menschenkopf besitzen ein *sšd*-Band[942], dessen auf der Perücke liegender Teil wie die Schleife am Hinterkopf im Regelfall ein Muster aus unterschiedlich breiten Blockstreifen aufweist. Die generell zu zwei am Hinterkopf herabhängenden Bänder sind im Gegensatz dazu monochrom und glatt, bis auf W3, W12(?), W38, W74, W98 und W102, hier ist

[940] Vgl. Hornung 1997, 82, seine Abb. 3 und 4.
[941] Hornung 1984, 490f. – Siehe für Weiteres zu Struktur und Bestandteilen eines Salbkegels die Anmerkungen am Schluss von II.9.1.4.
[942] Für weiteres zum *sšd*-Band s. am Schluss von II.1.10.

ein ebenfalls ein blockartiges Muster zu erkennen. Einige dieser glatten Bänder, so z. B. in W32, W41, W63 und P3, stehen ebenso vom Rücken ab wie die Bänder mit einer Wellenform[943] und das gemusterte Band in W3. Bei allen wirkt es, als habe sie ein Windhauch erfasst und in Bewegung gesetzt. Ohne Band und Schlaufe ähnelt in M1, W37 (links) und W44 der Teil auf der Perücke einem Diadem. In P3 ist bei keinem der Anwesenden der Bandteil auf dem Kopf zu sehen, wahrscheinlich ein Versehen des (Kunst-)Handwerkers.

Die Ba-Vögel mit Widderkopf tragen direkt auf Kopf oder Gehörn entweder einen Uräus oder die Hohe Federkrone. Krone und Kobra sind als Illustration für den Empfang von Göttlichkeit und Macht in den Bereichen Himmel und Erde durch den Ba-Vogel zu deuten[944], was für die Separationsszenen als sakralem Raum eine gewisse Relevanz besäße.

II.9.2.5 *Manuelle Attribute* (IV.8.7)

Die meisten Ba-Vögel besitzen mindestens einen Arm. Die Hand ist entweder adorierend erhoben, dem Arm des Schu zugewandt oder präsentiert ein Weihrauch-, seltener ein Opfergefäß. Adoration und Präsentation werden bei zwei Armen in unterschiedlicher Häufigkeit und ohne Festlegung der Reihenfolge ausgeführt. Alternativ erhebt der Ba-Vogel beide Arme zur Adoration, die in der Mehrzahl diejenigen an den Bildrändern ausführen. Bei mehreren Ba-Vögeln besitzt nicht jeder einen Arm und die Handhaltungen differieren. Diejenigen neben Schu drehen mehrheitlich ihre Handfläche(n) nach oben in Richtung seiner Arme. Berührungen erfolgen, wenn überhaupt, mit den Fingerspitzen und bei gleichzeitiger Abwesenheit der Chnum-Götter (IV.8.8).

Das gelegentlich an der Hand oder dem Arm eines Ba-Vogels hängende *ꜥnḫ*-Zeichen definiert ihn, wie in II.9.2.2 ausgeführt, als „lebend". Der jeweilige Ba-Vogl wird auf diese Weise zu einem Empfänger des Lebens, er agiert nicht als Spender desselben. Denn diese Aufgabe ist ausnahmslos den Göttinnen und Göttern vorbehalten.[945] Wenn, wie beispielsweise in CT VII [467], der als „Allherr" angesprochene, nicht-königliche Verstorbene ein *ꜥnḫ*-Zeichen ergreift, weist ihn diese Tätigkeit HORNUNG zufolge zwar „als ‚Herr' des Lebens [.], der über Leben verfügt"[946] aus, doch befähigen ihn auch solchen Sprüchen nicht, das Leben aktiv zu überreichen. Bei der Verteilung der *ꜥnḫ*-Zeichen in den Separationsszenen ist festzustellen, dass es von einem Ba-Vogel oder von beiden getragen wird. Sind zwei Ba-Vögel betroffen, sind bei denen mit menschlichem Kopf lediglich in W32, W34, W42 und W98 beide mit dem Zeichen ausgestattet, während es bei denjenigen mit Widderkopf grundsätzlich beide besitzen.

[943] Gemeint sind die Vignetten W16, W23, W33, W37, W42, W54, W69, W72 und W108.
[944] Žabkar 1968, 98.
[945] Nach Hornung 2002, 52, denn bei der Übergabe von Leben „hat auch die Göttlichkeit der seligen Verstorbenen ihre Grenze".
[946] Hornung 2011, 122.

II.9.2.6 *Weitere Schmuckelemente*

Beide Arten besitzen, bis auf W71, W91 und W111, P5 einen Halskragen. Er besteht jeweils aus verschieden breiten Streifen unterschiedlicher Farbe, die die in der Realität verkommenden, unterschiedlichen Materialien imitieren, und schließt manchmal mit einem oval-perlenförmigen Muster ab. Unterschiede in der Struktur bei mehreren Ba-Vögeln in einem Bild, wie ein lückenhaftes bzw. gänzlich ausgelassenes Streifenmuster, unterschiedliche Breiten oder ein nicht fertiggestellter Abschluss, werden der geringen Größe geschuldet sein. Inwieweit die Differenzen dahingehend auszudeuten wären, dass eine absolute Symmetrie[947] bei den Ba-Vögeln vermieden werden soll, ist nicht zu sagen, läge gerade bei größeren Strukturdifferenzen aber im Bereich des Möglichen.

Schmuckreifen unterschiedlicher Färbung und Breite werden in geringer Zahl regelmäßig an Handgelenk und Oberarm getragen. In W63 bzw. P3 besitzt der Ba-Vogel einen ringförmigen Ohrring, was insofern passend ist, als der Sarg bzw. Papyrus einer Frau gehört.

In W112 tragen beide Ba-Vögel die über der Brust gekreuzt liegende, rote Stola. Diese wird in den Separationsszenen noch in P2 von den Horussöhnen (s. II.8.13) und in P14 von Re (s. II.6.7.6) getragen.

Ba-Vögel mit menschlichem Kopf sind mit einem Götterbart ausgestattet, sowohl auf den Särgen der Frauen als auch auf denen der Männer. Bei den Papyri sind Unterschiede zu erkennen. In P3 und P9, die beide einer Frau gehören, weist keiner der Ba-Vögel einen Bart auf. Diejenigen in P2 besitzen alle einen kurzen Bart, diejenigen in P5 einen Götterbart und beide Papyri gehören einem Mann.[948]

Beide Ba-Vogel-Arten tragen bisweilen Flagellum oder Menit auf dem Rücken (IV.8.8). Der Menit dient als Gegengewicht für einen Halskragen, mit dem er über eine Kette auf den Schultern verbunden ist. In Ermangelung eines Kragens in W54, W69 (rechter Ba-Vogel) und W88 ist diese Kette zu tief angesetzt und in der letztgenannten Vignette weist der Menit zusätzlich irrtümlich nach oben.

II.9.2.7 *Opfergaben*

Im Umfeld eines Ba-Vogels sind hinsichtlich des begrenzten Platzes wenige und vorwiegend kleinformatige Opfergaben dargestellt. Meist handelt es sich um ein Opfergefäß, das entweder von Broten flankiert auf einer Binsenmatte steht oder als Basis für andere Gaben dient (vgl. II.11.4.2).

947 Zu möglichen Gründen, eine Spiegelsymmetrie in der ägyptischen Kunst zu vermeiden, s. Hornung 1985, *passim*. Westendorf 1966, 9 ist der Meinung, dass in der nicht-identischen Gestaltung von Elementen statt der „Ruhe des ewigen Seins […] die Bewegung des ständig kreisenden Lebens" ausgedrückt wurde.

948 Die von Juret 2022, 162 für ihre Quellen getroffen Aussage, dass bei den weiblichen Ba-Vögeln „étant reconnaisable à […] l'abscence de barbe", ist für die Separationsszenen nur für die beiden Papyri zu bestätigen.

Das Objekt in W45, das bei dem linken Ba-Vogel auf dem Deckel des vorderen Salbgefäßes liegt, erinnert entfernt an die Tuchschlaufe auf dem Kopf des Schu (s. II.3.7.4). Vermutlich soll ein Stoffopfer gezeigt sein, das seit den Pyramidentexten[949] nachweisbar ist. Das von einigen Ba-Vögeln offerierte Weihrauchgefäß wird manchmal von einem zweiten Gefäß an den Beinen bzw. vor den Füßen begleitet. Alternativ erscheint ein solches Gefäß an diesem Standort allein und sollte dann vorrangig ein Bestandteil der Schreibung des Lexems „*Bꜣ*“ sein. Bei entsprechender Größe ist, wie in II.9.2.1 erläutert, eine zusätzliche Funktion als Opfergabe anzunehmen. In W29 ist bei dem Ba-Vogel links des Schu entweder die Flamme oder die Rauchfahne eines Räuchergefäßes auf ein vollständiges Opfergefäß gesetzt, sodass beide Gefäßarten in einem Objekt vereint sind, was auch bei dem Widder im rechten mittleren Register der Fall ist.

Der Aufsatz des Gefäßes beim linken Ba-Vogel in W28 besteht aus zwei spitz zulaufenden Umrisslinien ohne Innenfarbe. Ob das einzige Spitzbrot (II.111.1) im Kontext des Separationsmotivs oder ein Räuchergefäß (s. II.11.4.3) mit extravagant ausgeführter Flamme bzw. Rauchfahne zu sehen ist, lässt sich nicht verifizieren.

Das Objekt in W108 bei dem linken Ba-Vogel, an dessen einziger Hand ein *ꜥnḫ*-Zeichen hängt, ist trotz des unkonventionellen Aufbau als *ḏd*-Pfeiler anzusprechen. Wenn überhaupt, soll der Ba-Vogel ihn höchstens mit dem Daumen berühren, doch ist das nicht wirklich zu verifizieren, sicher ist nur, dass der Pfeiler nicht von dem Ba-Vogel getragen wird, sondern an seinem Griff am Ellenbogen des Schu hängt (s. II.3.8). Das im gleichen Bild auf den Füßen des rechten Ba-Vogels abgebildete Objekt ist durch die eigenwillige Struktur gleichfalls nicht zu identifizieren. Ein Salbgefäß kann wegen des Blockmusters und der spitz zulaufende Form, die nicht einmal entfernt zu dem Aufbau der anderen Salbgefäße passt (s. II.11.4.4), ebenso wenig gemeint sein wie eine Lattichpflanze (s. II.11.1.6).

II.9.3 *jnk* (*Bꜣ n*) *Šw*?

In den Legenden spielen, wie in II.9.1.1/.2.1 zu erkennen ist, die Götter Osiris, Re bzw. Re-Harachte und Amun-Re eine Rolle und das auch nur in wenigen Vignetten. Erstgenannter kommt am häufigsten vor, über die Assoziierung der menschlichen Figuren als „Osiris“ oder der Ba-Vögel als „lebender Ba des Osiris“. Re(-Harachte) wiederum tritt als Adressat von Anbetung auf, während Amun-Re in den Titulaturen eine Rolle spielt. In den Epitheta ist weder direkt noch in Andeutung von einer tragenden oder stützenden Bestimmung die Rede. In keiner der Legenden heißt es *jnk Šw* „ich bin Schu“ oder *jnk bꜣ n Šw* „ich bin der Ba des Schu“. Diese beiden Formeln werden in CT I [75] – II [83], den sogenannten Schu-Sprüchen, regelmäßig verwendet.[950] Allerdings besteht in

[949] Vgl. Kurth 1990, 56 Anm. 813 (mit Literatur).
[950] Zu den Schu-Sprüchen s. Willems 1996a, 270–286 (mit Diskussion der älteren Literatur).

diesen Sprüchen nur in Ausnahmefällen tatsächlich eine Gleichsetzung der/des Verstorbenen mit Schu bzw. mit dessen Ba, weil ALLEN zufolge in der Mehrzahl der Sprüche der Gott selbst als Sprecher[951] agiert.

In den vierzehn Bildern vom Typ OS.2/MS.2 und OS.4/MS.4 fehlt nicht nur Schu, sondern auch eine menschliche Figur, eine Präsenz durch ein Textelement ist genauso wenig gegeben (vgl. II.9.1.2). In W63, W66 und P1 ist zwar ein Ba-Vogel unter Nut zu beobachten, aber seitlich versetzt zur Mittelposition und oberhalb der Grundlinie, in W63 sogar ganz ohne Basis frei im Bild. Ihre Arme sind nicht in stützender Haltung, sondern zur Adoration erhoben, die der Ba-Vogel in P1 zudem an seine Mumie richtet. Im gesamten Bildmaterial berührt kaum ein Ba-Vogel den Schu, in P6 lediglich mit der Fingerspitze die Nut, und die menschlichen Figuren stehen alle in anbetender Haltung mit Abstand neben der Göttin. Die Legenden beinhalten, wie gesagt, so wenig einen Hinweis auf eine tragende Funktion wie die Formulierung *jnk Šw* bzw. *jnk Bꜣ n Šw*. Alles in allem ist zu konstatieren, dass weder textliche noch ikonographische Anhaltspunkte zu erkennen sind, die auf eine Gleichsetzung der/des Verstorbenen mit Schu oder dessen Ba schließen lassen.[952] Es sei denn, die Feder auf dem menschlichen Kopf der Ba-Vögel in W24 (rechts), W95, W106, W110 und P5 soll das Schu-Emblem sein und die Entitäten auf diese Weise als (*jnk*)*Bꜣ n Šw* bestimmen. Die erste Vignette ist Bildtypus MS.1, die anderen OS.1, d. h. der Gott Schu ist anwesend. Zudem trägt er selbst seine Attribut auf dem Kopf und in W95 zusätzlich die Tuchschlaufe (s. II3.7.4), in W95, W106 und W110 wird er namentlich angesprochen. Die Ba-Vögel besitzen bis auf W24 Arme und wenden die Handflächen außer in W106 dem Schu zu, der nur in W110 berührt wird. Allein die Präsenz des Gottes legt nahe, dass eine Schu-Feder auf dem Kopf der Ba-Vögel wenig plausibel wirkt. Vielleicht findet sich eine Möglichkeit zur Klärung in W79, denn hier steht die gleiche Feder auf bzw. über den Füßen der widderköpfigen Ba-Vögel, eine Anordnung, die analog bei Falken (s. II.10.3.2), Widdern (s. II.10.3.9), dem Ptah-Falken (s. II.8.20) oder den Re-Harachte-Falken (s. II.8.21) zu finden ist. Bei diesen Sakralentitäten und Gottheiten wurde die Feder als Maat-Feder identifiziert, die vor den Füßen bzw. Hufen untergebracht ist, da sie in Ermangelung von Händen nicht gehalten werden kann. Dies wird auch in W79 der Grund für die Feder vor den Füßen der Ba-Vögel sein. Wäre diese Positionierung bei den fünf in Rede stehenden Vignetten erfolgt, wäre die Feder in W95, W106 und W110 zum Kopfschmuck des Geb geworden. Die Ba-Vögel dieser drei Belege und in P5 die Feder direkt in den Händen halten zu lassen, ist offenbar nicht gewünscht, vielleicht bestand dabei die Gefahr, dass eine in der Hand gehaltene Feder eine Gabe von (Atem-) Luft widerspiegelt (vgl. Nephthys in W33, II.7.10), die genauso wenig von einem Ba-Vogel

[951] Allen 1988, 17. Ähnlich Willems 1996b, 207, der ebd. 284 (mit Anm. 1657. 1658) meint, es sei kein Problem, dass unterschiedliche Sprüche „state that ‚this N', i. e. the deceased, ‚is (the ba of) Shu"', weil „the replacement of the pronoun ‚I' by a person's name may have nothing to do with the intentions of the composer of the text".
[952] Heerma van Voss 1982, 12 äußert zu Schu in W3, es sei „sein Ba ist zweimal neben ihm gemalt worden".

übergeben werden darf wie das mit dem *ꜥnḫ*-Zeichen verbundene Leben (s. II.9.2.5). Für die fünf Vignetten wird daher, wie in W79 und bei den Falken und Widdern, von einer Maat-Feder auf dem Kopf der Ba-Vögel auszugehen sein. Immerhin erschließt sich so die Möglichkeit, die nur gering ausgeprägten Helferqualitäten der Ba-Vögel aufzuwerten, denn in den betreffenden Szenen sind keine Chnum-Figuren dargestellt.

Die Abwesenheit von menschlichen Figuren und Ba-Vögeln in den Bildtypen OS.4 und MS.4 zusammen mit den in allen Separationsszenen bestehenden Unterschieden zur Haltung des Schu werden die ikonographische Wiedergabe dessen sein, was auf politischer Ebene im Diesseits geschieht. In Theben steht mit Amun ein Gott als formaler Regent an der Spitze des Staates, der Hohepriester agiert offiziell als sein irdischer Stellvertreter (s. I.3.1), dem wiederum alle anderen Priester unterstehen. Für den Bereich der Götterwelt, der in weiten Teilen als Spiegel des Diesseits[953] gelten darf, erlaubte augenscheinlich selbst der Status des gerechtfertigt Verstorbenen kein anderes Vorgehen, als die Darstellung der Assistenz für einen Gott, in diesem Falle für Schu, in Szene zu setzen. Die eigenverantwortliche Übernahme der stützend-tragenden Funktion ist nicht zu erkennen und in keiner Legende erwähnt. Ohne eine dezidiert gekennzeichnete Verantwortlichkeit ist es möglich, das Separationsmotiv nicht nur für die Hohepriester, sondern für alle zu nutzen, die sich das entsprechende Equipment leisten können. Tatsächlich ist im Quellenmaterial vorliegender Vergleichsstudie einzig für Ma-sa-her-ti, den Besitzer von W58, die Funktion eines Hohepriesters nachgewiesen.

Auf den Sargwannen sind die Vignetten fast ausschließlich auf Höhe der Schulter bzw. des Oberarms appliziert. Das lässt sich als Illustration der erwünschten Mitwirkung bei der Stützung werten, die in den Separationsszene selbst weder über eine Legende noch über ikonographische Details auszumachen ist. Seit den Pyramidentexten ist regelmäßig die Rede davon, dem Sonnengott bei seinem Aufstieg bzw. seiner Geburt behilflich sein zu wollen. Konkret ist zum Beispiel in Pyr. §1443 ausgesagt, dass die/der Verstorbene selbst auf ihren/seinen Armen den Sonnengott bei seiner morgendlichen Ankunft in Empfang nehmen möchte. Dieses Erscheinen des Gottes und der sich anschließende Aufstieg zum Himmel sind ausschließlich mit einer permanent erhobenen und stabil gestützten Nut zu erreichen. Die Applikation auf der Schulter wäre Ausdruck für einen mittelbar wirksam werdenden Beistand, der von der/dem Verstorbenen in Gestalt ihrer/seiner Mumie ausginge. Das ist vor allem für die Bildtypen OS.2/MS.2 mit sechs und OS.4/MS.4 mit drei Vignetten von Interesse, die keine menschliche Figur und kaum einen Ba-Vogel (s. o.) enthalten. Für W14, W89 und W99, alle drei Bildtypus OS.1, ist die Applikation im Bereich der Beine als Verstärkung der Standfestigkeit des stützend-tragenden Schu gemeint.

[953] Nach Hornung 2011, 247, denn seit dem Neuen Reich werde „das ägyptische Jenseits ja in vielen Einzelzügen als eine Fortführung irdischer Zustände und Gegebenheiten gesehen".

Die Lokalisierung auf der linken Sargseite verweist zusätzlich auf die Bedeutung des Herzens, das als Sitz von Verstand und Einsicht[954] angesehen wird.[955] Beide Qualitäten sind von Vorteil für einen Stellvertreter in der weltlichen Regierung, nicht zuletzt, um ein der Maat-gerechtes Leben zu führen und nach dem bestandenen Totengericht als gerechtfertigte Person nicht nur ein gutes Leben im jenseitigen Bereich zu erreichen, sondern vor allem in diesem Status an der Sonnenfahrt teilnehmen zu können. Etwa 40% der Vignetten befinden sich jedoch auf der rechten Sargseite.

II.9.4 Kapitel-Zusammenfassung

Menschliche Figuren sind deutlich seltener dargestellt als ein Ba-Vogel. Während Frauen und Männer bis auf G1 mit Abstand neben dem Mittelfeld stehen, vereinzelt durch eine Farbleiter abgetrennt, und entsprechend keine der beteiligten Gottheiten berühren können, sind Ba-Vögel dicht neben Nut und mehrheitlich unter ihr anzutreffen. Sie berühren gelegentlich und mit den Fingerspitzen die Arme des Schu, in P6 die Arme der Nut sowie die Zehen des Geb. Zudem ist eine textbasierte Präsenz möglich, vorwiegende über eine Erwähnung in den Thot-Texten am Rand der Szene.

Eine menschliche Figur besitzt in fast allen Vignetten eine Legende, die Ba-Vögel gelegentlich, in keiner ist eine stützende oder tragende Funktion erwähnt. Die Thot-Texten enthalten regelmäßig Name und ein oder mehrere Titel der/des Verstorbenen.

Die Frauen erheben einen Arm, die Männer beide Arme im Anbetungsgestus. Manuelle Attribute besitzen mit dem Sistrum ausschließlich die Frauen. Bei den Ba-Vögeln liegt überwiegend der Adorationsgestus vor, bei zwei Armen besteht die Möglichkeit zur Präsentation eines Gefäßes. Im Gegensatz zu den menschlichen Figuren tragen Ba-Vögel gelegentlich ein *ꜥnḫ*-Zeichen an der Hand oder dem Arm.

Als Göttername ist in Legenden mit direktem Bezug zu Person oder Ba-Vogel der des Osiris vermerkt, als dessen „(lebender) Ba" einige assoziiert sind. Bei einer Adoration ist Re(-Harachte) der Adressat und in den Titulaturen Amun(-Re). Im Bildtypus OS.2/MS.2 und OS.4/MS.4 ist keiner der Verstorbenen als Person anwesend und in den drei Vignetten mit einem Ba-Vogel steht dieser seitlich versetzt zur Mitte und nicht auf der dem Schu entsprechenden, mittleren Position. Für den Kontext des Separationsmotivs ist eine Bedeutung als *jnk* (*Bꜣ n*) *Šw* nicht zu erkennen.

[954] Das Herz wurde, so Konrad 2011–13, 53, als „Verstandesorgan des Eigners" definiert. Ähnlich Kurth 2016, 13 (mit Anm. 84), der noch darauf hinweist, das Herz könne „als eine Art Gewissen unabhängig vom Menschen urteilen und handeln".

[955] Niwiński 2018, 37 sieht das Separationsmotiv „usually close to the position of the heart", denn „in symbolic terms these were the most important places on the surface of the coffin".

II.10 Sakralentitäten

In diesem Kapitel werden Sakralentitäten analysiert, die sich außerhalb der Sonnenbarken befinden und nicht mit deren Mannschaft, den Göttinnen aus II.7 oder den Götter aus II.8 in Beziehung stehen.

II.10.1 Anthropomorphe Sakralentitäten

II.10.1.1 *Mumiengestaltig hockende Figur*

Im oberen Bildbereich von W1 hocken je drei Sakralentitäten mit Maat-Feder auf den Knien rechts und links des Chepri-Skarabäus (s. II.8.5). Unter ihrer Basislinie erstreckt sich ein Himmelszeichen über die gesamte Bildlänge. Die *3ḫ.t*-Zeichen über den Köpfen weisen sie als Personifikationen des Ost- und Westhorizontes aus, weil der Bereich der *3ḫ.t* mit dem Auf- und dem Untergangsbereich der Sonne verknüpft ist (s. II.6.8.1). Die Zahl Drei steht in der ägyptischen Schrift für Plural und bildet den Wunsch nach möglichst vielen, im besten Falle unendlich vielen Sonnenübergängen im Osten am Morgen und im Westen am Abend ab.

W26 enthält zwei Sakralentitäten ohne Kopfschmuck und Basis. Bei der Entität links des Ruderblattes sind die waagrechten Striche für die Mumienwickelung zu erkennen, bei derjenigen am Hinterkopf des Geb nicht und sie weist eine Maat-Feder auf den Knien auf.

Diese Feder hält die Sakralentität in W36, an den Beinen des Geb, in der zierlichen Faust auf den Knien. Sie hockt auf einer Binsenmatte, unter der ein *nb*-Korb folgt. Der Kopfschmuck besteht aus einem Kalathos, der bis auf Bes (s. II.3.4.2) von Göttinnen getragen wird. Eine solche ist in Anbetracht des Götterbartes auszuschließen, genauso Bes, denn bis auf den Kalathos ist von seiner traditionellen Ikonographie nichts weiter zu erkennen.

Die jeweils zu dritt angeordneten, insgesamt sechs kleinformatigen Sakralentitäten im unteren Bildbereich von W39 erinnern an die Vignette zu Tb 148.[956] Die Drei außen neben Nuts Hand tragen ein *w3s*-Szepter auf den Knien und hocken auf der Grundlinie. Die Sakralentitäten auf der anderen Seite kommen ohne Basis aus. Diejenige über Gebs vorderem Bein trägt ein Messer auf den Knien und dreht den Kopf um 180° nach hinten, in Richtung von Nuts Bein. Außen an deren Fuß besitzt die Entität, neben einem *w3s*-Szepter auf den Knien, den Kopf eines Esels in *en face*-Darstellung, eine in der ägyptischen Kunst seltene Form. Im *Pfortenbuch* werden in der 10. Stunde (68. Szene) verschiedene Götter mit dieser Blickrichtung als *sḫm* „Macht; Mächtigkeit" bezeichnet, um zu verdeutlichen, dass ihr Einfluss von ihrem Aussehen bedingt wird.[957] Dieser Aspekt ist hinsichtlich der geringen Größe dieser Sakralentität, wenn überhaupt, von nachrangiger Relevanz,

[956] Die Entitäten identifiziert Niwiński 2009, 146 (seine Abb. 9) ohne Spezifizierung als „mummiform figures of various divine beings".
[957] Nach Hornung 1967, 138; ähnlich ders. 2002, 279.

kann mit Blick auf das Messer bei der beschriebenen Entität am Bein der Nut und auf den Bart der linken Entität, der eine mögliche Andeutung für die Anwesenheit des Bes ist, aber auch nicht völlig ausgeschlossen werden.

Eine weitere *en face*-Darstellung ist in W62 bei den „Herren der verborgenen Gotteshalle" gegeben, die mit untergeschlagenen Beinen dicht über ein Alabastergefäß unter Nut gesetzt sind. Bei beiden wird die ungegliederte Körperform durch Arme aufgebrochen. Ihre Hände sind zu Fäusten geballt, mit einem *ꜥnḫ*-Zeichen in der oberen Faust. In dieser Vignette bietet die erwähnte, mit der *en face*-Darstellung verknüpfte Wirkmacht einen Schutz für den Erhalt des erhobenen Himmels, denn eine stützende Gottheit ist nicht anwesend.

II.10.1.2 *Mumiengestaltig stehende Figur*

Die Sakralentität von W2 an Nuts Armen auf der Grundlinie ist wegen des Götterbarts nicht als Maat anzusprechen. Die Feder auf dem Kopf wird eine Maat-Feder sein, die von ungegliederten, sakralen Individuen auf den Knien von einer Faust gehalten wird. Da die Entität solche nicht besitzt, ist die Feder auf dem Kopf untergebracht. Alternativ ist eine männliche Personifikation des Westens vorstellbar, bei der der ungegliederte Körper den nächtlichen Aspekt betont.

An den Seitenrändern von W16 wird die jeweilige Sakralentität eine bewachende Funktion übernehmen, da sie, dem Mittelfeld zugewandt, dieses nach außen abgrenzt. Auf den Weißen Kronen liegt vermutlich zusätzlich ein (*sšd*-)Band, von dem Schleife und gewellte Bandenden vorhanden sind. Vor jeder Sakralentität steht ein dreibeiniger Opfertisch (II.11.5.2) mit Binsenmatte anstelle der Tischplatte, mit Salbgefäßen, Opferbroten und vielen *Nymphaea*-Blüten (s. II.11.3.2) darauf sowie voluminösen Stabsträuße (s. II.11.3.3) zwischen den Tischbeinen.

II.10.1.3 *Mumiengestaltig thronende Figur*

Im unteren Register von W31 thront außen an Nuts Armen, neben dem Gott Benu (s. II.8.4), eine Sakralentität mit einer Feder anstelle des Kopfes. Vor ihr und ihr zugewandt steht ein geflügeltes Udjat-Auge, das seinerseits den Aspekt „heil sein" oder „Heil" einbringt. Der Ausrichtung des Auges nach zu urteilen ist das an die Sakralentität selbst gerichtet und weniger im Sinne einer Gabe von der Entität an das Mittelfeld gedacht. Das Epitheton „Der gute Gott" rechts des Udjat-Auges ist dem Benu zuzuweisen. Auf der anderen Seite thront an gleicher Stelle, neben Chnum (s. II.4.2), eine Sakralentität mit Löwenkopf. Vor ihr ist ebenfalls ein ihr zugewandtes geflügeltes Udjat-Auge abgebildet mit einer ähnlichen Problematik wie bei der anderen Entität. Eine Mähne ist nicht zu erkennen, entweder fehlt sie tatsächlich oder sie hat nur ein geringes Volumen, das dann auf ein weibliches Tier hinwiese, doch ohne eine Legende ist das nicht zu verifizieren. Jeder Thron weist in der äußeren Ecke das Mittelteil des *smꜣ-tꜣ.wj*-Zeichens auf. In vollständiger Form stellt es das

Symbol für die Vereinigung von Ober- und Unterägypten vor. Die zwei Thronen jeder Seite stehen gemeinsam auf einer Binsenmatte[958] ohne Kontakt zur Bodenlinie. Der Gruppierung liegt vielleicht die Idee eines (Richter-)Kollegium im Sinne von Tb 125,5f.[959] zugrunde, dessen Schutzfunktion auf das Mittelfeld bezogen ist.[960]

II.10.1.4 *Namenlose Figur*

In P2 kniet am Anfang des rechten oberen Registers eine Sakralentität, die „Lobpreis für die Große Neunheit, dem Herrn von Abydos" spendet. An der dritten Stelle steht, mit einem Paviankopf, „Der die Köpfe festknotet", mit dem nicht Thot adressiert ist, da er mit seinem Ibiskopf (s. II.5.2) bereits im Anschluss an die kniende Sakralentität präsent ist. Die letzte Sakralentität besitzt den Kopf eines Krokodils. Wegen der unspezifischen Ansprache als „Herr des Westens" wird nicht Sobek erwartet, denn für seine Identifizierung ist die Angabe seines Namens sinnvoll. Die drei Entitäten tragen Weste und Schurz (bei den Stehenden mit Tierschwanz) und erheben die Arme in preisend-schützender Haltung.

In den oberen Bildecken von P3 ist eine Sakralentität dicht über einer | | -Hieroglyphe abgebildet, beide mit einem kurzen Bart und an den unproportional verlängerten, adorierend-schützend erhobenen Armen ein *ꜥnḫ*-Zeichen mit *ḏd*-Pfeiler. Einen kurzen Bart trägt in den Separationsszenen, mit Ausnahme von Amset (s. u.), ausschließlich der Sarg-/Papyrusinhaber, der aus mehreren Gründen nicht gemeint ist. Erstens ist die Figur eines Verstorbenen weder an diesem Stelle noch über einem | | -Zeichen platziert (s. II.9.1.1). Zweitens gehört der Papyrus einer Frau, für die er gezielt angefertigt ist, da keine Umarbeitungen oder Korrekturen bei Namen oder Titeln existieren, die auf einen Mann als Erstbesitzer hindeuteten. Zusätzlich trägt der Ba-Vogel einen Ohrring und dieser Schmuck ist exklusiv bei den Figuren und Ba-Vögeln der Damen verbreitet. Drittens hängt ein *ꜥnḫ*-Zeichen nur am Arm eines Ba-Vogels und stets ohne *ḏd*-Pfeiler (s. II.9.2.5). Bei den menschlichen Figuren sind die Arme nicht unbedingt proportional, aber zumindest nicht verlängert ausgeführt und die Ellenbogen liegen bei Adorationshaltung am Körper an. Der einzige Gott mit einem kurzen Bart ist in P2 der in Gesellschaft der drei anderen Horussöhne über einer Binsenmatte hockende Gott Amset (s. II.8.13). Er steht in W105 allein, aber mit ungegliedertem Körper und Götterbart auf der Grundlinie und ist über seinen Namen eindeutig identifiziert. Alles in allem betrachtet ist in P3 von zwei namenlosen, göttlich inspirierten Sakralentitäten mit einem ungewöhnlichen, kurzen Bart auszugehen.

---

[958] Vgl. Grumach-Shirun 1980, Sp. 1246 (mit Anm. 10) zur kultischen Relevanz dieser Matte unter einem Götterthron.
[959] Hornung 2004, 233 zufolge besteht das Kollegium in dem Tb-Spruch aus insgesamt „42 Götter, die mit dir sind in dieser Halle der Vollständigen Wahrheit".
[960] Ein ähnliches Vierer-Kollegium tritt Rochholz 2002, 112 (mit Anm. 503) zufolge „in den *ḏ3ḏ3.t*-Gerichtshöfen des Osiris" auf, hier mit den Horussöhnen.

II.10.1.5 *Partiell ausgeführte Figuren*

In D1 und W27 ist an Arm und/oder Bein der Nut jeweils eine halbfigurige Sakralentität mit *sšd*-Band als Kopfschmuck zu sehen. Sie ragt in D1 ab den Knien und in W27 ab der Schulter über die Grundlinie nach oben auf. Alle Teilfiguren tragen Halskragen, diejenigen in D1 einen Schurz und in W27 Schmuckreifen an den Armen. Der Gürtel auf dem Schurz der rechten Figur in D1 und der Götterbart in W27 (bei der linken Figur ist dieser Bereich zerstört) sind als Kennzeichen für männliche Entitäten[961] zu werten.

Jede Sakralentität erhebt eine Sonnenscheibe über den Kopf. Die zwei senkrechten Strichen in der Sonne bei der linken Figur von D1 lassen sich nicht identifizieren, da von dem Sarg lediglich die für die Umrisszeichnung genutzte Vorlage und keine Fotografie erhalten ist. Eine stilisierte Schu-Feder, wie sie KURTH in anderem Zusammenhang in einer Scheibe auf dem Kopf einer Statuette identifizieren[962] konnte, wäre trotz des partiellen Zustandes der Figur möglich. Im Kontext des Separationsmotivs wäre jedoch bei einer so eigenwilligen Gestalt eine eindeutige Identifizierung mittels Feder oder Tuchschlaufe (s. II.3.7.4) zu erwarten oder eine Legende, die der Vorlage nach zu urteilen aber nicht vorhanden war, sodass nicht von Schu ausgegangen wird.

Die Sakralentität in W27 hat über die Sonnenscheibe in ihren Händen indirekt Kontakt zu der Barke. Ähnliches könnte in D1 zwischen der hinteren Hand der linken Entität und dem Boot oder einem Besatzungsmitglied der Fall gewesen sein, was wegen der freien Fläche in der Vorlage, mutmaßlich eine Zerstörung ohne dezidierte Markierungen, nicht zu verifizieren ist.

Die halbfigurigen Sakralentitäten generieren einen göttlichen Schutz für die Sonne bzw. Barke bei ihrem Übergang, sodass es keines namentlich identifizierten, göttlichen Individuums bedarf.[963] Möglicherweise sollten W27 und D1 inhaltlich dem gleichermaßen halbfigurig ausgeführten *nṯr nfr* von P10 (s. II.8.15) angeglichen werden, nur ist ohne (Namens-)Legende oder einen konkreten Kopfschmuck bzw. Attribut für die beiden Vignetten keine Aussage zu dem Umfang einer eventuellen Annäherung zu treffen.

II.10.2 Semi-anthropomorphe Sakralentität

II.10.2.1 *Mumiengestaltig mit Feder anstelle des Kopfes*

In W62 hockt die Sakralentität außen neben dem Oberschenkel der Nut und wendet der Göttin den Rücken zu. Sie trägt ein *ꜥnḫ*-Zeichen mit einem *wꜣs*-Szepter auf den Knien. Unter gibt es einen *nb*-Korb und einen Stern, woraus ein „alle Anbetung" zu bilden ist. Wenn die Annahme stimmte,

[961] Kramer 2010, 33 interpretiert die Sakralentität als „male torso". Kurth 2016, 61 (mit Anm. 408) ist für D1 der Ansicht, dass es sich um Stunden*göttinnen* handelt.
[962] Kurth 2012, 43.
[963] Quack 1996, 316 sieht in einer ähnlich gestalteten Entität den „Emporheber der Sonne […] speziell Osiris, Nun und Tatenen".

wäre der Wunsch auf Amentet zu beziehen, denn die Entität ist dieser Göttin zugewandt und nicht auf das Mittelfeld ausgerichtet.

In W100 steht die Sakralentität ohne Attribute auf der rechten Seite und im heutigen, fragmentierten Zustand des Objekts als Abschlusselement am äußeren Bildrand. Das breite Ende des um ihre Taille gelegten Bandes hängt, von einer großen Schleife ausgehend, bis dicht auf ihre Füße hinab.

Ein Taillenband mit Schleife tragen ebenfalls die Sakralentitäten beiderseits der Nut in W108. Beide führen jeweils zwei in die Schlaufe oder das Bauchband eingesteckte Attribute mit sich. Von diesen ist das Flagellum bei der rechten Entität zu identifizieren. Bei der linken ist vielleicht ein eigenwillig gestaltetes und vor allem unvollendetes *ḥqꜣ*-Szepter dargestellt. Was das jeweils zweite Attribut vorstellen soll, lässt sich nicht ermitteln. Vielleicht ist eine Keule angezeigt, nur ist bei beiden das netzartige Muster im Kopfbereich – rechts oval mit einem spitz auslaufenden Ende, links annähernd rund – bei keiner der bekannten Keulen[964] zu entdecken. Mit einer Keule würde ein bewährtes Mittel zur Feindabwehr ins Bild gesetzt, die zum Standort der Entitäten insofern passt, als sie die Szene nach außen hin abgrenzen,

In W112 rahmten der Umzeichnung von VIREY[965] zufolge neben Nut ursprünglich insgesamt vier Sakralentitäten je zu zweit eine Schu-Figur mit der | | -Hieroglyphe über dem Kopf ein (vgl. II.3.4.2). Von den beiden am Rand, im Rücken eines Schu stehenden Entitäten ist die auf der rechten Seite vollständig erhalten, von derjenigen auf der Seite gegenüber nur noch Hand, Feder und Teile des Taillenbandes. Beide wenden ihre Handflächen dem Rücken „ihres" Schu zu. Auf der jeweiligen Vorderseite der Schu-Figuren hockten zwei ähnlich ausgeführte Sakralentitäten in adorierender Haltung auf Standarten. Im heutigen Zustand ist bei der Entität auf der linken Seite noch der obere Teil des *ḥqꜣ*-Szepters und die Tragestange erhalten.

Die Sakralentität am rechten Bildrand von P11 steht ohne Attribute auf der Grundlinie. Sie wird, ähnlich den Entitäten in W16 (vgl. II.10.1.2) und W108 (s. o.), in Ermangelung anderer Abtrennungselemente das Mittelfeld mit Nut und Geb nach außen hin abgrenzen.

Eine grundsätzliche Charakterisierung der beschriebenen Sakralentitäten ist schwierig. Unter Umständen heben die Feder, in Vertretung des vollständigen Westzeichens, und die ungegliederte Körperform den westlich-nächtlichen Aspekt hervor. Die Sakralentitäten stellen jedenfalls keine Variante einer der Federtragenden Göttinnen Amentet (II.7.2), Chefet-her-neb-es (II.7.3) oder Maat (II.7.7) dar. Maat agiert mit ungegliedertem Körper ausschließlich in den Sonnenbarken (vgl. II.6.9.7) und die beiden anderen Göttinnen besitzen diese Form gar nicht erst. Zudem ist die Feder für Maat das ihr eignende Emblem, das in allen Vignetten auf einem menschlichen Kopf sitzt. Bei

[964] Bei Hassan 1976 ist kein ansatzweise vergleichbarer Keulenkopf zu beobachten.
[965] Virey 1902, 38 Tf. 1.

Amentet in W63 und bei Chefet-her-neb-es in W43 und W92 wiederum ersetzt das vollständige Westzeichen den Kopf und nicht die ikonographisch dazugehörige Feder, zudem sind die Beiden über ihren Namen identifiziert.

II.10.2.2 *Mumiengestaltig mit Messer anstelle des Kopfes*

Über dem hinteren Unterschenkel des Geb und nahe am Bein der Nut hockt in P12 ohne Basis eine Sakralentität, deren Kopf von einem Messer ersetzt wird. Das Schneidewerkzeug ist nicht als Ausdruck von Feindlichkeit zu verstehen und von der Entität geht auch keine Gefahr aus, wie anhand des *ꜥnḫ*-Zeichens auf ihren Knien und des Mangels an absichernden Maßnahmen abzulesen ist. Damit kommt ihr eine Bestimmung als Wächtergottheit zu, die wenigstens den Aufgang, wenn nicht den vollständigen Weg des Sonnengottes in der Barke über ihr schützt. Die Hieroglyphen in ihrem Rücken gehören nicht zu der Sakralentität, sondern weisen Osiris eine nicht-figürliche Präsenz zu (s. II.8.18).

II.10.2.3 *Mumiengestaltig mit Schlangenkopf*

In W23 hockt die Sakralentität, mit einer Feder als Kopfschmuck und einem Götterbart, innen und dicht an den Füßen der Nut auf der Grundlinie. Auf ihren Knien steht ein im Verhältnis zu ihr großes Westzeichen, das sie mit Faust fixiert.

Mit geringem Abstand steht in W24 beiderseits neben Nut eine Sakralentität mit Götterbart auf der Grundlinie. Vor die beiden ist jeweils eine Standarte gesetzt und auf dieser ein Ba-Vogel (s. II.9.2.3), der der Entität zugewandt ist. Während der rechte keine Arme besitzt, präsentiert der linke mit beiden Händen ein Opfergefäß. Die Legende der Sakralentitäten beginnt vor der Feder auf deren Köpfen. Sie lautet auf der linken Seite „Die beiden Herren des Horizontes“ und auf der rechten Seite „Herrin der Gotteshalle und des Horizontes des Re“. Die Anrede „Herrin“ widerspricht der Darstellung, denn die Sakralentität trägt, wie oben gesagt, einen Götterbart, sodass von einer männlichen Entität auszugehen ist. Die Opferformeln an den Tragestangen der beiden Standarten lassen „Bier und Brot <im?> Westen“ entstehen. Eventuell sind sie als Fortsetzung der Legenden gedacht, in Anbetracht des Abstandes zwischen den beiden Texten sollte wohl eher von zwei eigenständigen Legende im Sinne eines Wunsches nach Versorgung für die Sargbesitzerin auszugehen. Die Feder auf dem Kopf der Sakralentitäten ist eine Maat-Feder, für die aufgrund der Körperform, ähnlich wie bei den Re-Harachte-Falken (vgl. II.8.21) oder Widdern (vgl. II.10.3.9), keine andere Position praktikabel ist. Im Verbund mit dem Kopfschmuck erreichen die Sakralentitäten eine Größe, um die gesamte Bildhöhe auszufüllen, sodass eine Wächterfunktion denkbar ist, ähnlich wie bei den Sakralentitäten in W16 (s. II.10.1.2) und W108 (s. II.10.2.1), mit dem Unterschied, dass in W24 die seitlichen Bildlinien vorhanden sind.

In W109 bildet bei den beiden Sakralentitäten neben Schu eine Standarte die Basis. Auf dieser hockt die linke Entität mit an den Körper gezogenen Beinen und hält ein Flagellum in der Faust auf den Knien. Die Sakralentität auf der anderen Seite, mit Feder als Kopfschmuck, sitzt auf ihren untergeschlagenen Beinen. Bei ihr ist die Mumienform durch die Arme aufgebrochen, sie hält das Flagellum in der oberen Faust und streckt die untere Hand waagerecht aus.

In W112 trägt die links neben Bes hockende Sakralentität keinen Götterbart, von derjenigen auf der anderen Seite ist nichts mehr erhalten. Die Hieroglyphen neben ihr gehören zu Bes (s. II.3.4.2). Sie sitzt mit untergeschlagenen Beinen auf einer Binsenmatte und ihre Arme sind vor der Brust angewinkelt, in den Fäusten *ḥqꜣ*-Szepter und Flagellum. Von ihren Opfergaben sind Brote, Weinbeerenrispe und ein kleines rechteckiges Gefäß(?) ohne Unterlage bewahrt, während das Salbgefäß ursprünglich mit auf der Binsenmatte stand.

Der Schlangenkopf bringt die Wehrhaftigkeit des Reptils in die jeweilige Vignette ein, als Schutz für die gesamte Szene oder einen einzelnen Bereich wie den Zeitpunkt der Geburt (W24), den stützenden Gott (W109, W112) und den Seitenrand (W24).

II.10.3 Zoomorphe Sakralentität

II.10.3.1 *Biene*

In W70 hält sich jeweils eine Biene (*Apis melliferia lamarckii*) rechts und links dicht neben Schu auf. Sie ist ein in der funerären Dekoration seltenes Tier.[966] Ihre Anwesenheit kann mehrere Gründe haben. Bei einer Biene fällt zuerst der Honig ein, mit dem Insekt wäre das zentrale Element der Produktion in die Vignette gesetzt. Demzufolge ließe sich in dem Bild der Biene ein Stellvertreter[967] für die Versorgung mit dem wertvollen Honig[968] vermuten.

Des Weiteren betreiben Bienen eine intensive Brutpflege, die Fürsorge für die Nachkommen wird von Solitärbienen in geringerem Umfang ausgeführt als von den in einem Stock lebenden Bienen. Ein Versorgungsaspekt spielt im funerären Bereich, in Bezug auf die Verstorbenen, also die Vorfahren ein Rolle. Die Biene versinnbildlichte somit den versorgenden Aspekt.

Die Insekten sind unmittelbar neben der Schu-Figur untergebracht, was darauf schließen lässt, dass die Wehrhaftigkeit[969] der Bienen der Hauptgrund für die Applikation ist. Die Protektion bezieht sich auf Schu, den Garant der Konsolidierung des erhobenen Himmels.

---

966 Feierabend 2009, 32 meint, dass die seltene Präsenz wahrscheinlich „mit der Schreibung des Königstitels *bjt* zusammenhängt und man sich vor einer ‚Profanisierung' des Bienenzeichens gescheut hat".

967 In ptolemäischer Zeit ist es laut Feierabend 2009, 113 möglich, das Wort für Honig ausschließlich mit der Bienen-Hieroglyphe zu schreiben.

968 Feierabend 2009, 264 zufolge ist Honig seit dem Neuen Reich sicher als Opfergabe nachzuweisen.

969 Die altägyptische Biene ist, so Feierabend 2009, 19, eher „angriffslustig bei Beunruhigung des Bienenstandes" als unsere heimische Honigbiene. Die Ansicht von Boessneck 1988, 153, die Hieroglyphe zeige ein Tier der Unterfamilie der Echten Wespen, revidiert Feierabend 2009, 27, weil „die deutlich ausgeprägte Trennung des Abdomens vom restlichen Körper keineswegs nur typisch für Wespen und Hornissen, sondern auch für die Bienenkönigin" sei.

II.10.3.2 *Falke*

In 19 Vignetten sind 26 namenlose Falken dargestellt, mehrheitlich an den Bildrändern und hier. Hier dient generell ein Westzeichen als Basis (s. IV.9.1), zu dem der Greifvogel ikonographisch gehört, und bei zwei in derselben Vignette sind sie generell antithetisch ausgerichtet. Unterhalb der Nut besitzen die Falken eine andere Basis oder sind ohne eine solche frei gesetzt. Das Westzeichen steht primär für die Himmelsrichtung Westen.[970] Selbst bei doppelseitiger Setzung ergibt sich keine unterweltliche Szenerie, da sie hinsichtlich der oberweltlichen Wesenheit der Nut (s. II.1.2/.8) als Indikatoren für die Richtungen des Sonnenlaufs dienen. Dasjenige an Nuts Armen zeigt die Aufnahme des Sonnengottes im Westen am Ende des Tages an und dasjenige an ihren Beinen die sich anschließende Geburt im gleichen Horizont am Beginn der Nachtfahrt.

Meist richten die Falken an den Rändern den Blick auf das Mittelfeld, ganz gleich, ob sie zu zweit oder allein sind. In W17 blickt der einzelne Falke nach außen, in W89 und W99 beide Vögel und in W78 derjenige an den Beinen der Nut.

Bei zwei antithetischen Falken bietet sich, obgleich keine der Legenden einen Namen nennt, Tb 64 als mögliches Vorbild an. Der Spruch beschreibt zwei Horus-Gestalten als Begleitung und Schutz der Verstorbenen. Ein Einzelfalke ist mit anderen Totenbuchsprüchen verknüpfbar. Unter anderem berichtet Tb 78 davon, dass Horus einen Lichtboten aussendet, der in Falkengestalt als Verteidiger seinem Vaters Osiris im Jenseits zu Hilfe kommt.[971] Die Gestalt des goldenen Falken annehmen möchte der Verstorbenen in Tb 77, um in den Sonnenlauf integriert zu werden. Wird dieser Wunsch auf die duplizierten Falken angewendet, entsteht eventuell ein Hinweis auf die zwei Fahrtwege des Sonnengottes am Tag und in der Nacht, an denen die/der Verstorbene hofft, teilnehmen zu können.

Einige Falken tragen ein Flagellum auf dem Rücken (IV.9.1), was im Falle von zwei Greifvögeln in einer Vignette nicht auf beide zuzutreffen braucht. In W83 ist ein Menit auf dem Rücken des Falkens abgebildet.

Die Flügel liegen am Körper an, bis auf den Falken zwischen Schu und Geb in W38, er lässt die Flügel hängen. Seine Haltung erinnert an das ⊓ -Zeichen (Gardiner G129), Determinativ zu *mkj/mk.t* „schützen/der Schützende“. Das Zeichen stellt einen Geier vor, der einiges an Schutzfunktionen besitzt (s. II.10.3.4), denen der Falke in nichts nachsteht.

In W5 weist der Falke im mittleren Register auf der rechten Seite, im Rücken des knienden *nṯr pn*, einen *šn*-Ring zwischen den Schwingen auf. Ob das eventuell den Greifvogel auf der anderen Seite ebenso betraf, ist angesichts der Zerstörung nicht mehr zu verifizieren. In W44 liegt der *šn*-Ring unter den Schwanzfedern.

---

[970] Niwiński 1983, 89 fasst das Westzeichen mit Falken als „Personifikation des Westens“ auf.
[971] Vgl. Hornung 2004, 462ff.

In W17 und W95 richtet sich vor dem Falken eine Kobra auf. Sie wird weder von ihm fixiert noch dient sie als Standfläche. Tatsächlich sind lediglich der geblähte Nackenschild und der Kopf dargestellt, der weitere Schlangenkörper fehlt (s. II. 10.3.5).

In W86 versinnbildlichen *ꜥnḫ*-Zeichen und *wꜣs*-Szepter auf den Krallen des linken Falken den Wunsch nach „Leben" und „Macht", eine Erweiterung der Schutzfunktionen des Falken. Eine Steigerung geht ebenfalls von der mit eigenen Schutzkompetenzen ausgestatteten, kleinformatigen Kobra über dem Schwanz des rechten Falken aus.

II.10.3.3 *Gans*

In der Legende der Gans in P7 heißt es, sie sei „Der Große" (*wr*). Der Vogel ist mindestens seit den Sargtextsprüchen (u. a. CT IV [278] 23; [335] 310) geläufig und bis zum Totenbuch tradiert. So sagt die/der Verstorbene z. B. in Tb 17, 257, Tb 82, 2 oder in Tb 149, 177 von sich, sie/er habe wie eine Gans geschnattert bzw. gerufen. Das wird in der Vignette über den geöffneten Schnabel verdeutlicht sein. Dieser ist alternativ als bildliche Umsetzung von Tb 169, 68 zu deuten, in dem die Gans selbst für die/den Verstorbenen schnattert. Der vorgestreckte Hals mit dem erhobenen Kopf deutet eine abwehrende Eigenschaft von Gänsen an, die laut zischend alles attackieren, was sich ihrem Gelege bzw. ihren Jungen nähert.[972]

Die Gans wird als heiliges Tiere des Amun[973] betrachtet und ist in der thebanischen Mythologie als „der große Schnatterer"[974] bekannt. Dass das Epitheton als Vorlage für den geöffneten Schnabel und die Legende diente und so ein Hinweis auf Amun bestände, ist nicht sicher, da im funerären Bereich der 21. Dynastie eine Amun-Ikonographie kaum anzutreffen[975] sein soll.

II.10.3.4 *Geier*

In elf Vignetten auf den Sargwände – zehn gehören zu den Bildtypen OS./MS.1, W96 zum Typus MS.3 – sind insgesamt 16 Geier neben oder unter Nut und für die verschiedene Basen dargestellt: Binsenmatte in W3 und W70; Grundlinie in W16; Standarte in W79 (rechts) und W81; 𓊃 -Zeichen in W9, W79 (links) und W96; 𓉐 -Zeichen in W111. Ohne eine Basis sind die Geier in W8, W14 und W111 frei ins Bild gesetzt.

Die Flügel liegen am Vogelkörper an, mit einer Ausnahme: in W9 entspricht die Flügelhaltung dem in II.10.3.2 vorgestellten Determinativ zu *mkj* „schützen". Das reale Verhalten des Geiers, seine Jungtiere mit den ausgebreiteten Flügeln gegen die Sonne abzuschirmen und den Horst aktiv

[972] Dem römischen Geschichtsschreiber Titus Livius (59 v. Chr.–17 n. Chr.) zufolge hätten im Jahr 387 v. Chr. die Gänse im Tempel der Juno durch lautes Geschnatter die Stadt Rom vor den herannahenden Kelten gewarnt.
[973] Belege dazu bei Fitzenreiter 2013a, 89. Angenot 2015, 107 sieht die Gans als „*symbolic depiction*" des Amun.
[974] Nach Kurth 2016, 231 (mit Anm. 2050).
[975] Niwiński 1987/88, 104 (mit Anm. 11); zitiert von Heyne 1998, 64 Anm. 28.

und vor allem prophylaktisch gegen Feinde zu verteidigen, macht aus ihm eine wichtige Schutzentität, als die er andernorts über dem König abgebildet ist.[976]

Als Kopfschmuck ist in W9 die Atef-Krone und in W14 jeweils eine Doppelfederkrone, beim rechten Geier auf einem Kalathos, vorhanden. Bei den Geiern in W70 könnte beim Linken angesichts der Zweiteilung eine rudimentäre Doppelfederkrone angedeutet sein, der Rechte trägt die Weiße Krone.

In W8, W9, W16, W70 (rechts) und W111 tragen die Geier ein Flagellum auf dem Rücken, in W70 (links) und W79 einen Menit.

In W3 ist über dem Geier ein Udjat-Auge eingesetzt, das seinen Arm mit adorierend erhobener Hand über den Kopf des Vogels hinaus vorstreckt.

An den Füßen der Geier in W16 und W79 steht ein *ꜥnḫ*-Zeichen, das bei beiden als Spende von „Leben" gedeutet wird und die dem Greifvogel eigene, protektive Charakteristik verstärkt. An denselben Stellen ist in W70 bei den Geiern ein *ḏd*-Pfeiler untergebracht, der beim rechten Vogel um ein *wȝs*-Szepter ergänzt wird. Die Positionierung in geringem Abstand zu Schu legt die Vermutung nahe, dass sich die Bedeutung „Dauer; Beständigkeit" des *ḏd*-Pfeilers und die „Stärke; Macht" des Szepters positiv auf die erhoffte Fortdauer der Stütztätigkeit dieses Gottes auswirken sollen (s. II.3.3).

Im Anschluss an die als Basis für den Geier auszulegende  -Hieroglyphe (Gardiner S12) in W9 folgen drei *nfr*-Zeichen. Deren Bedeutung „Vollkommenheit" verstärkt, ähnlich wie ein *ꜥnḫ*-Zeichen, die protektiven Funktionen des Geiers. An dessen Schnabel sind in Teilen erhaltene, rötliche Linien erkennbar, die auf eine  -Hieroglyphe (Gardiner Q2)hinzuweisen scheinen, dem Namensemblem des Gottes Osiris. Das kann kaum als Legende gedacht gewesen sein, da der Geier für diesen Gott nicht als theriomorphe Gestalt geläufig ist, zumindest enthält LGG II 528f. diesbezüglich keine Belege. Zweckmäßiger wäre es daher, wenn vorzustellen ist, unabhängig von der Nähe zum Geierschnabel von einer nicht-figürlichen Anwesenheit des Osiris auszugehen, obgleich die einzelne Hieroglyphe insofern nicht unproblematisch ist, als in anderen Vignetten ein entsprechendes Textelement länger ausfällt (vgl. II.8.18). Wenn die drei *nfr*-Zeichen mit einem zu ergänzenden *nb* kombiniert würden, ergäbe sich ein „Osiris, <Herr der> Vollkommenheit" und damit ein für die textbasierte Präsenz passendes Maß.

Eine aus Geierkörper und Schlangenkopf bestehende Sakralentität ist in W38 innen und in W96 außen an Nuts Füßen präsent. Eine ähnliche Kompositfigur ist über König Amenhotep III. in seinem Tempel in El-Kab zu beobachten, in dem die Entitäten mit ausgebreiteten Flügeln über seinem Kopf schweben und „die unterägyptische Schutzgöttin Wadjet"[977] repräsentieren. Wäre

[976] Nach Aussage von Te Velde 2008, 243 agiert der Geier „as a protective being hovering over the pharaoh".
[977] Nach Hornung 2000, 8 (mit Anm. 26).

diese Göttin in W38 und W96 vorzustellen, wäre eine passende Legende zu erwarten. In W38 hätte der verbleibende Bereich für Schriftzeichen grundsätzlich nicht ausgereicht. In W96 ist der obere Teil eines *nṯr*-Zeichens erhalten, das zu einem *nṯr.t* [*ꜥ.t*] „[große] Göttin" gehört haben mag, aber eine so unspezifische Aussage ermöglicht keine Identifizierung der Wadjet. Der *šn*-Ring zwischen den Schwingen in W38 wird in seiner Bedeutung „(zyklische) Wiederholung" auf den solaren Zyklus bezogen, auf den sich zusätzlich der Schutz des Geier richtet.

Es wird nicht erwartet, dass mit einem der Geier oder mit allen die theriomorphe Gestalt der Göttin Mut[978] eingesetzt ist. Das hängt nicht mit dem Standort zusammen, sondern damit, dass die Figuren ohne Legende zur Identifizierung der Göttin auskommen.

II.10.3.5 *Kobra*

Kobras gibt es in vielen Vignetten und jedem Bildtypus, ohne Legende, in unterschiedlicher Größe und variierender Anzahl (IV.9.3). Ein in sich verschlungener Schlangenkörper (u. a. W24, W56, W78, W102) spiegelt die natürliche (Ruhe-)Haltung der Reptilien[979] wider. Kobras sind ausschließlich auf Sargwänden präsent. Für die Sargdeckel lässt sich dies mit den dort generell nicht abgebildeten Sakralelementen erklären. In den Papyri hätten die Schlangen in die Reihe der sakralen Elementen gepasst.

Die meisten solitären Kobras befinden sich in der Nähe des Geb (s. II.2.7), einige bei Schu (W81, W88, W100), im Rücken eines Ba-Vogels (W2, W45) oder Widders (W94). Sie hängen in W56 neben Schu vom Körper der Nut, in W13 vom oberen und in W64 vom seitlichen Bildrand herab sowie in W90 über dem Arm des personifizierten Westzeichens. An den Rändern begrenzt die Schlangengröße die Menge anderer Elemente oder Entitäten, für die in W52 und W57 der meiste Platz zur Verfügung steht. In W22, W65 und W106 bleibt die Schlange das einzige Element, da ihr Körper im wörtlichen Sinne raumfüllend wirkt. Vielleicht wurde bei Applikation an die Mehen-Schlange gedacht, die den Sonnengott umrahmt (s. II.6.7.1). Das *dwꜣ.t* „Lobpreis" von W30 spiegelt einen nicht personalisierten Ausdruck des Jubels wider, nicht die Legende der Kobra. Ähnliches gilt für den Stern in W77, da er als Kopfschmuck nicht weiter vertreten ist und in den Separationsszenen bei einer Kobra ungewöhnlich wirkt.

Die Mehrzahl der Kobras hängt parallel am Flügel einer Sonnenscheibe (s. II.10.4.5) oder eines Udjat-Auges (s. II.10.4.7) herab. Eine bescheidene Größe weisen die in W65 und W105 jeweils zu dritt seitlich auf dem Kapellendach über Thot sitzenden Kobras auf, die kaum zu erkennen sind. Mit dem Blick auf Schu gerichtet erheben sich jeweils rechts und links des Gottes, unterhalb der

[978] Te Velde 1982a, 128 zufolge ist Mut „never, or extremly rarely and then clearly only by indirect derivation, depicted as a vulture".
[979] Die Haltung wird Myśliwiec 1978, 106 (mit Anm. 58. 59) zufolge „seit frühester Zeit dargestellt".

helfend erhobenen Arme des jeweiligen Ba-Vogels, in W28 zwei, in W35 eine und in W46 drei Kobras. Die größte Gruppe flankiert in W104 den Falkenkopf über der | | -Hieroglyphe (s. II.8.21): 13 Kobras auf der linken und 10 Kobras auf der rechten Seite.[980]

Bei einigen Schlangen ist der Körper verkürzt wiedergegeben, aus Platzgründen, nicht im Sinne von graphischen Verstümmelungen wie in den Sargtextsprüchen[981] zur Bannung gefährlicher Tiere. Keine Kobra ist im Sinne einer Abwehrmaßnahme fixiert oder dient als Standfläche, weder beim (Sokar-)Falken (W17, W95, W107, W110) noch bei einem Ba-Vogel (W28, W35, W36, W46), diesen Schlangen fehlt schlicht der Körper. Diejenigen bei den Widdern in den oberen Registern von W13 besitzen zwar einen vollständigen Körper, dieser lässt sich jedoch kaum von den Hufen unterscheiden, weshalb der Eindruck entsteht, der Widder stände auf der Schlange, die tatsächlich hinter seinen Hufen liegt.

In W79 sitzt je eine Kobra auf einem schlanken, stelenförmigen Objekt auf Hinterkopf und Gesäß[982] der Nut. Ein ähnliches Gebilde birgt das Grab von Ramses VI., auf der rechten Wand von Korridor F, in der 3. Szene im oberen Register der fünften Stunde des *Amduat*[983]. Laut HORNUNG ist damit ein „‚Kasten' […] als offener Behälter, aus dem der Sonnen-Skarabäus hervorkommt" beschrieben, der „zugleich der Grabhügel oder der Sarg des Osiris"[984] ist. Auf den Kasten folgt im *Amduat* eine größere, doppelköpfige Schlange. In W79 lassen sich die beiden Schlangen als geteilte Version dieser *Amduat* -Schlange interpretieren, die direkt auf dem „Kasten" abgebildet sind. Das Gebilde auf dem Gesäß der Nut, dem Ort der Geburt spielt auf den Sonnen-Skarabäus aus dem *Amduat* an, während der Osiris-Aspekt in der Objektanordnung auf dem Kopf und damit in der Nähe des Mundes, dem Ort der Aufnahme angedeutet ist. Alternativ ist, mit gleicher Gewichtung, von zwei *sḥ-nṯr*-Kapellen als „Gotteshalle; Schrein"[985] mit einem gerundeten Dach auszugehen, das in anderen Vignetten allerdings annähernd korrekt wiedergegeben ist (s. II.10.4.6). Bei diesen Kapellen ist diejenige auf Nuts Kopf als Vertreter des Ortes zu interpretieren, den der Sonnengott bei seiner Aufnahme betritt, und diejenige auf ihrem Gesäß als Ersatz für den Ort, den der Gott bei seiner Geburt verlässt. Für die Kobras ist für ihrer Anwesenheit an den vulnerablen Bereichen eine Wächterfunktion für die jeweilige Übergangstelle anzunehmen und für die Geburt zusätzlich ihre eigene Regenerationsfähigkeit von Bedeutung.

---

[980] Dagegen meint Kurth 2016, 52 (mit Anm. 356) irrtümlich, neben dem Falken und über „dem Himmel richten sich links und rechts jeweils neun Uräen" auf, für ihn zeigt sich ebd. (mit Anm. 359) in der Anordnung das „Oberteil eines Grabes".
[981] Schlangen sind in Pyramidentexten, so Morenz 2014, 56 (mit Anm. 275.276), „nicht (oder jedenfalls nur selten) […] grafisch verstümmelt". In den Sargtexten sind sie es nach Schenkel 2012, 142f. (mit Anm. 52. 54) dagegen regelmäßig.
[982] Die Stelle ist in der Umrisszeichnung als zerstört markiert, weil auf der Fotographie eine (moderne?) Restaurierung erkennbar ist, die nicht dem ursprünglichen Aufbau entsprechen kann, denn das Gesäß der Nut weist unter der restaurierten Stelle eine irregulär tiefe und vor allem eckige Aussparung auf, in die das Objekt eingesetzt ist.
[983] Piankoff/Rambova 1954, Tf. 86.
[984] Hornung 2002, 106.
[985] Wb II, 465.1.

Einige der solitären Schlangen umschlingen mit dem Schwanz ein *wȝs*-Szepter (W16, W88) mit anhängendem *ꜥnḫ*-Zeichen (W57) bzw. *Tjt*-Amulett (W71). Die Elemente verstärken die Schutzqualität der Kobra in gleichem Umfang wie das *ꜥnḫ* (W22) und der *šn*-Ring (W13 links von Geb, W36) am Brustschild oder das *ꜥnḫ* dicht neben einer Schlange (W56, W100). Zwischen den Flügeln einer Schlange findet sich in mehreren Bildern ein *šn*-Ring (W13, W22, W29, W64, W94) und in W13 ein Udjat-Auge.[986]

Unterhalb des Nackenschilds ist entweder ein *šn*-Ring auszumachen, wenn die Kobra an dem Flügel eines Udjat-Auges (W64) oder an dem einer Sonnenscheibe (W11, W19) hängt, oder ein *ꜥnḫ*-Zeichen bei Vergesellschaftung mit einem geflügelten Udjat (z. B. W4, W19, W39, W49, W105). Für beide Kombinationen wird von der gleichen, den Schutz der solitären Schlangen verstärkenden Intention auszugehen sein.

Einen Kopfschmuck besitzen neben den solitären Schlangen in der gleichen Häufigkeit auch diejenigen im Flügelschatten eines Udjat-Auges oder einer Sonne. Bei diesen Kobras kommt bevorzugt die Sonnenscheibe oder die Weiße Krone zum Einsatz. Deshalb ist davon auszugehen, dass der Kopfschmuck die Charakteristik der jeweilige Schlange als eigenständige Schutzentität betont. Andernfalls wäre wegen der beengten Umgebung und der geringen Größe der Kobras vielleicht der Eindruck einer Unterordnung unter die sakralen Elemente entstanden.

Die besondere Schutzqualität der Schlangen[987] erklärt den Verzicht auf Abwehrmaßnahmen wie Fesselung oder Messer im Körper der Reptilien in den betreffenden Vignetten. Die Fixierung durch Geb in W45 (s. II.2.7) oder den ungegliederten Gott in W80 (s. II.8.11) stellt keine Abwehr dar, denn beide Vignetten beinhalten weitere und zum Teil deutlich größere Schlangen ohne jede Bindung oder Sicherung. Kobras sind im Separationsmotiv, ungeachtet von Größe und Stellung, als schützende Entitäten zu betrachten. Diese Charakteristik erlaubt es, in W98 die Kobra als Ausgleichselement neben die Lücke zwischen den Fingerspitzen der Nut und der Grundlinie einzusetzen.

Bei Exemplaren wie an den Rändern von W22 und W106 oder über Gebs Beinen in W86 verstärkt die Größe der Kobra ihre Wirkmacht als Schutzentität. Es handelt sich bei diesen Schlangen so wenig um Apophis wie bei derjenigen unter der Barke in W80 (s. II.1.9.3).[988] Als Sonnenfeind *par excellence*[989] ist seine Darstellung ohne eine ihn abwehrende Gottheit, eine bannende Fixierung oder Fesselung inakzeptabel.

---

[986] Die drei Symbole *ꜥnḫ*-Zeichen, Udjat-Auge und Schlange besitzen Györy 1994, 28 zufolge „d'égale importance" und wären austauschbar im Sinne einer Stellvertretung.

[987] Durch ihre Gefährlichkeit werde manche Schlange, so Stegbauer 2019, 104, „zu einem nützlichen Wächter, der die Feinde des Kosmos im Zaum zu halten vermag".

[988] Keel/Schroer 2002, 116 deuten in ihre Abb. 96 (i. e. W86) die Schlange an den Füßen des Gebs als Apophis.

[989] Zu Apophis s. Hornung 2011, 168f.; zu möglichen Bannungsmaßnahmen dieser göttlichen Entität s. Morenz 2014, 55 mit Fig. 41

Ein weiterer Aspekt, der Schlangen interessant macht, ist die biologisch terminierte, jährliche Häutung. Diese lässt die Reptilien zu Symbolen für bzw. Repräsentanten von Wiedergeburt[990] und Regeneration[991] werden. Das ist besonders aufschlussreich im Zusammenhang mit einem Motiv, das über die Anzeige der Separation den zyklischen Sonnenlauf beinhaltet, bei dem sich der Sonnengott in jeder Nacht für seinen morgendlichen Aufgang verjüngen soll, indem er von der Göttin Nut am Abend aufgenommen und am Morgen geboren wird. Die Fähigkeit zur Regeneration wird in W52 mit der über dem Schwanz hängenden, langstieligen *Nymphaea*-Blüte (vgl. II.11.3.2) verstärkt, während in W65 diese Blüte als Basis dient. In beiden Vignetten weist der Blütenstiel die gleiche Länge wie der Schlangenkörper auf.

II.10.3.6 *Löwe*

Auf den Unterarmen der Nut liegt in W27 ein Löwe mit einem Muster auf der Schulter, das an eine Rosette erinnert, sodass von einem juvenilen Tier[992] auszugehen ist. Er kommt ohne Legende oder identifizierende Attribute aus. Für einen Junglöwen wäre es passend, dass er den Neubeginn vertritt, seine absteigende Richtung spricht eher dagegen.[993] Weil vor dem Aufgang der Sonne im Osten ihr Untergang am Ende der Nachtfahrt erfolgt, wird ein Jungtier auf den Armen der Nut nachvollziehbar.

In W39 tritt beiderseits neben Nut ein Löwe mit Flagellum auf dem Rücken auf einer Standarte auf. Diese besteht auf der Armseite aus einer Unterlage über einem Westzeichen. Mit den begleitenden Hieroglyphen entsteht ein *jmnt.t* „Westen", das als Richtungsangabe zum Standort passt. Auf der Seite gegenüber steht die Standarte in einem  -Zeichen (Gardiner N26), das zur Hälfte von den Beinen der Nut verdeckt ist und gleicht in ihrem Aufbau einem Ostzeichen. Die zwei  (Gardiner X1) links der Tragestange bilden ein zur Lokalisierung passendes *jꜣbt.t* „Osten". Der Schutzcharakter eines Löwen, ein „Wächter par excellence"[994], wird in der Vignette an den Übergangsorten des Sonnengottes wirksam. Die Protektion verstärken bei beiden Tieren die zwei Messern zwischen den Vorderpfoten und die zwei aus dem Maul aufsteigenden Schlangen.

II.10.3.7 *Sonnenschakal*

In D1 steht unterhalb der Nut ein Schakal im Rücken des Bes (s. II.3.4.2). Der schmale Streifen am Hals des Tieres könnte ein (Hals-)Band sein und die von Bes ausgehenden, geschwungene Linie, die in Richtung des Tieres verläuft, vielleicht die dazugehörige Leine. Der Schakal lässt sich

990 Kristensen 1960, 100.
991 Kákosy 1986, Sp. 887.
992 Zum Zusammenhang zwischen einer Rosette auf der Schulter und einem jungen Löwen vgl. Budde 2000.
993 Assmann 1969, 337 interpretiert den Löwen als nächtliche Manifestation des Sonnengottes.
994 Assmann 1980, Sp. 4.

als Vertreter der im *Buch von der Nacht* in Vierzahl handelnden Sonnenschakale[995] deuten, die die Sonnenbarke durch den Körper der Nut[996] ziehen. Von dem Halsband weist ein schmaler, kurzer Strich nach hinten und gehörte vielleicht zu einer Verbindung zwischen dem Schakal und einem Schiff, was ohne eine Fotografie des Sargdeckels, die nicht zu erhalten war, nicht zu verifizieren ist. Die Sonnenschakale besitzen zusätzlich zu der das Sonnenboot-ziehenden Funktion protektive Charakterzüge, die sich direkt an den Sonnengott bzw. Sonne richten[997] und für D1 ebenso von Bedeutung sind.

Dass dieser Schakal die theriomorphe Gestalt des Anubis (s. II.8.2) vorstellt, wird nicht erwartet, weil der Strich am Hals nicht dem von einem Anubis-Schakal getragenen Tuch entspricht, das in den Separationsszenen, wie stets, eindeutig zu erkennen ist.

II.10.3.8 *Sphinx*

In P2 liegt innen, neben den Füßen der Nut, ein Sphinx mit einem Fächer auf dem Rücken. Über seinen Pfoten ist die Weiße Krone, hinter ihm die Chepresch-Krone(?) und über seinem Kopf eine *sḥ-nṯr*-Kapelle (s. II.10.4.6) abgebildet. Seine Anwesenheit ist mit seiner apotropäischen Qualität[998] und der ihm eignenden Wächterfunktion erklärbar, die mit dem Löwenleib zusammenhängt (s. II.10.3.6). Der Sphinx kommt ohne Legende aus, daher ist es fraglich, ob er als Ruti angesprochen werden sollte. Die Weiße Krone wiederum ließe sich als Hinweis auf Tb 124, 16 deuten, in dem die/der Verstorbene von der Krone verklärt wird, sodass der Position entsprechend der Sphinx als Spender auszudeuten wäre.

II.10.3.9 *Widder*

Ein Widder steht meist neben Nut, in W8 unter ihr und in Zweizahl vis-à-vis an den Bildrändern (IV.9.4). Dort ist in W9 links und in W97 beiderseits des Schu die Halbfigur eines Widders zu sehen, die in W104 außen neben den Beinen der Nut und dicht am Körper der Nephthys (s. II.7.10) lokalisiert ist. Bis auf W17 blicken alle Widder auf Nut bzw. Schu.

Meist ist das waagerechte Gehörn von *Ovis longipes palaeoaegyptiacus* (s. II.4.2) zu beobachten. Die natürliche, spiralförmige Drehung ist in den Bildern als uneinheitliche Strichführung, deutliche Partitionierung des Hornes und/oder als Wellenform umgesetzt. Der Widder in W75 trägt wie die Halbfigur in W9 zusätzlich die rundgebogenen, um das Ohr herumgeführten Hörner von *Ovis*

[995] Ganz ähnlich sieht Kurth 2016, 61 (mit Anm. 409) in dem Tier einen Teilnehmer der Gruppe „der Schakale, die das Sonnenschiff schleppen".
[996] DuQuesne 2012, 12.
[997] Der Sonnenschakal ist für Hellinckx 2001, 94 einer der „sun's principal defenders". – Die Schakale, die die Barke der Sonne über den Nachthimmel der Unterwelt ziehen, identifiziert DuQuesne 2012, 5 Anm. 3 (mit älterer Literatur) als „*bȝw-Ỉmntt* ‚Spirits of the West"".
[998] Bohms 2013, 217 (mit älterer Literatur).

platyra aegyptiacus (II.9.2.1), die in W6 und W51 allein abgebildet sind. In P7 sind beide Formen kombiniert, auch wenn bei dem *palaeoaegyptiacus*-Gehörn das zweiten Horn nicht dargestellt ist, vermutlich ein Versehen des (Kunst-)Handwerkers.

Die Legende „Verknoten der beiden Länder" in W29 beinhaltet vielleicht eine Anspielung auf den widderköpfigen Chnum, der diese Aufgabe als Schöpfergott in seinen Kultorten ausübt. Der Widder von G2, W13, W94 und P9 ist als „Ba" verschiedener Götter definiert und das Lexem „*Bꜣ*" wird stets mit der Widder-Hieroglyphe geschrieben. Davon ausgehend wird für W67 und W94 (mittleres Register links) die Widderfigur ikonisch ausgedeutet und in die Legende integriert, sodass ein (*Bꜣ*) *Rmy.ty* „(Ba des) *Rmy.ty*" entsteht. Die Bezeichnung *Rmy.ty* ist LGG IV, 669 zufolge auf den Sonnengott Re zu beziehen, über dessen nächtliche Hypostase, Atum (s. II.6.7.1), eine Verbindung zu einem Widder herstellbar ist. Bemerkenswert ist die identische Ausführung der drei Tiere: Jedes steht auf einer Binsenmatte als Registertrennung und über seinem Rücken werden zwei *nfr*-Zeichen von einem Udjat-Auge begleitet.

Kopfschmuck ist bei Widdern selten zu finden. Das hat bei einem stehenden Tier vermutlich mit seiner Position im oberen Register zu tun, die Nähe des Kopfes zur Bildlinie bietet kaum Freiraum für Kopfschmuck. Folglich weist die Hohe Federkrone in W10 (ohne Sonnenscheibe, mit Uräus) und W35 (mit Sonne, ohne Uräus) eine gedrungene, die Sonnenscheibe in W6 und W51 eine zierliche Form auf. Die Sonne in W75 reicht in die obere Begrenzung hinein, entweder ein Versehen des (Kunst-)Handwerkers oder, passend zum Standort des Tieres neben dem Bein der Nut, ein Hinweis auf den Bereich des Sonnenaufgangs.

Das Flagellum auf dem Rücken von drei Widdern ist entweder der Körpergröße des Tieres (W8, P7) oder der beengten Umgebung (W51) angepasst, das *ḥqꜣ*-Szepter in W10 fällt im Verhältnis zum Widder groß aus. Bisweilen treten über dem Rücken *nfr*-Zeichen und/oder ein Udjat-Auge mit und ohne *nb*-Korb auf und lassen jeweils den Wunsch nach „(alle) Vollkommenheit" und/oder „(alles) Heil" entstehen. Einen zusätzlichen Schutzaspekt bringt eine Kobra mit oder ohne Flügel an dieser Stelle ein (s. II.10.3.5).

Gelegentlich sind vor den Widdern verschiedene Opfergaben deponiert: ein Lauchbündel auf einem Opfergefäß (W6), verschiedene kleinformatige Gaben auf einem *nb*-Korb (W51, W76) oder auf einer Binsenmatte (W111). Das vor oder in der Nähe der Beine abgebildete Räuchergefäß ist Bestandteil der Schreibung des Lexems „Ba", sodass die Kombination aus Widder und Gefäß in W61, W67 und W94 (links) die Lesung „*Bꜣ*" erlaubt. Besitzt das Gefäß, wie in W7, W67, W94 und W103, eine stattliche Größe, wird es außerdem eine Bedeutung als Opfergabe haben.

In W4, W35, W56 und W57 steht vor dem Widder auf der Basis eine Maat-Feder, die von Gottheiten in der Faust auf den Knien gehalten wird und wie bei Ptah-Falken (s. II.8.20) und Re-Harachte-Falken (s. II.8.21) auch beim Widder nur vor seinen Hufen einzufügen ist.

Widder stehen generell auf einer eigenen Basis, außer in W10, hier ist er mit den anderen Sakralentitäten frei im oberen Bildteil abgebildet. Überwiegend wird die Binsenmatte verwendet, die mit anderem kombiniert (W4, W35) und in den Registern als Trennlinie eingesetzt wird. Die Kobra in W13 bildet nicht die Standfläche, sondern liegt hinter dem Widder, was wegen der Ähnlichkeit von Körpermuster und Hufen aber kaum zu unterscheiden ist (vgl. II.10.3.5).

II.10.4 Sakrale Elemente und Embleme

II.10.4.1 *Körperlose Armpaare*

Ohne Legende ist in W59 ein Armpaar außen an Nuts Unterarmen abgebildet. Die innere Hand berührt den Vordersteven der Barke (mit Ptah in der Mitte; vgl. II.6.7.5) auf den Armen der Nut, die in Richtung Grundlinie fährt. Zwischen den Armen sind größere Punkte, wahrscheinlich Sandkörner zu beobachten, die unter Umständen auf die Sandwege im *Amduat* anspielen. Die aufwändige Kennzeichnung des Schu durch Namen, Feder und Tuchschlaufe verdeutlicht, dass eine Barke auf dem nächtlichen Himmelsweg vorzustellen ist, nicht in der Unterwelt. An den Füßen der Nut war den erkennbaren Resten nach zu urteilen kein zweites Armpaar präsent, wobei die Zerstörungen in diesem Bereich eine gesicherte Aussage erschweren.

In W84 sind zwei Armpaare unterhalb der Nut postiert, jeweils eines innen an deren Arm und Bein. Sie erheben je eine Sonnenscheibe bis dicht an eine Binsenmatte, Basis der Barke mit Atum (s. II.6.7.1). Der Sonne folgt auf der Armseite ein Westzeichen in einer 𓏏-Hieroglyphe (Gardiner N26), gegenüber auf der Beinseite ein Ostzeichen in demselben Zeichen und diesen beiden wiederum jeweils die 𓎛-Hieroglyphe (Gardiner D26, ein Mund mit herausfließender Flüssigkeit). Im Zusammenhang mit Schu wurde bereits in II.3.5 festgestellt, dass die Hieroglyphe keine namentliche Kennzeichnung des Gottes ist und folglich nicht die Arme des Schu gezeigt sind. Für die Hieroglyphe bietet sich auch ohne syllabische Schreibung eine Erklärung auf Sprachebene an. Sie ist bei den Lexemen *bšj* „(aus-)speien“[999] und *psg* „be-/ausspeien“[1000] als Determinativ eingesetzt. Beides geschieht mit feindlichen oder abwehrenden Absichten. Ersteres ist für den vorliegenden Kontext auszuschließen, in W84 entsteht also eine unspezifische Protektion ohne personell-göttlichen Bezug. Sie wirkt sich direkt auf den vulnerablen Auf- und Untergangsbereich aus, der in dem 𓏏-Zeichen zwischen dem linken und dem Armpaar manifestiert ist. Die Ähnlichkeiten zu der Vignette von Tb 15 sind, wie in II.1.9.4 ermittelt, trotz der abweichenden Platzierung augenfällig. Die Armpaare mit der Sonne versinnbildlichen auch in W84 den Tagesweg, während die Barke für den Nachtweg eintritt. Eine wie auch immer gearteter Anpassung an den mit einem Torso ausgestatteten *nṯr nfr* aus P10 (s. II.8.15) ist nicht möglich.

[999] TLA Lemma-ID 57600 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/57600) – Zugriff vom 05.12.2024.
[1000] TLA Lemma-ID 62340 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/62340) – Zugriff vom 05.12.2024.

II.10.4.2 *nfr -Zeichen*

Die ⌜-Hieroglyphe (Gardiner F35) ist ausschließlich auf Sargwänden abgebildet. Sie ist in W70 zwischen den Händen von Nut und Geb, in W72 außen am Arm der Göttin und in W73 im Rücken des Ba-Vogels rechts von Schu eingesetzt. Weiterhin ist das *nfr*-Zeichen mit einem Udjat-Auge bei Geb (W2, W17, W40, W94), zwischen beiden Chnumen und Schu (W58, rechts mit *nb*-Korb) und zwischen dem rechten Chnum und Schu (W98) kombiniert. Zwei *nfr*-Zeichen stehen über dem Fuß des Geb (W93), drei *nfr* in W14 unter dem rechten Geier sowie in W103 vor den Widdern in den oberen Registern. Von den zweimal drei *nfr*-Zeichen in W9 ist die eine Hälfte in die Legende des Schu zu integrieren (s. II.3.1) und die andere Hälfte, wie in II.10.3.4 ausgeführt, entweder dem Geier zuzuweisen oder als textliche Repräsentation des Osiris zu deuten.

Überwiegend tritt das *nfr*-Zeichen in Zweier- oder Dreiergruppen und immer mit anderen Sakralentitäten vergesellschaftet, vorwiegend mit einem (geflügeltem) Udjat-Auge und/oder über einem *nb*-Korb auf. Im oberen Bildteil von W10 und im rechten unteren Register von W94 werden die zwei *nfr*-Zeichen in der Mitte von einem auf sie ausgerichteten Udjat-Auge rechts und links eingerahmt. Ebenfalls zwei *nfr* sind über dem Rücken eines Widders in W4, W67, W75 und W94 mit einem Udjat-Auge, in W6 mit einem *nb*-Korb und an den Beinen des Geb in W12 und W17 mit Korb und Auge kombiniert. Im linken unteren Register in W67 folgt den zwei *nfr*-Zeichen ein geflügeltes Udjat-Auge und unter diesem dann das Gold-Zeichen sowie ein *nb*-Korb, zwischen den beiden Letztgenannten liegen die Zehen des Geb. Im Rücken des Ba-Vogels links oben in W53 sind zwei *nfr*-Zeichen mit Udjat-Auge über einem *nb*-Korb verbunden. Desgleichen in W73 oberhalb des rechten Chnum, während bei dem gleichen Gott auf der linken Seite drei *nfr*-Zeichen angegeben sind, allen folgt jeweils eine Alabasterschale. Drei *nfr* sind genauso in W25, W42 und W43 bei Geb (mit Udjat-Auge) und in W51 mit einem vorausgehenden *nb*-Korb über den personifizierten Westzeichen vereint.

Die Kombination von zwei *nfr*-Zeichen, einer geflügelten Sonne mit einem Flügel und einer Kobra mit einem *ꜥnḫ*-Zeichen unter dem Nackenschild ist bis auf W9 in keiner anderen Vignette enthalten. Die vier Schutzelemente sind an Hinterkopf und Armen der Himmelsgöttin dargestellt und bleiben auf Grund der Nähe der Nut-Figur zur Szenenlinie und des daraus sich ergebenden, engen Raums im Bereich der Arme die einzigen Elemente.

Die *nfr*-Hieroglyphe bedeutet „vollkommen“ bzw. „gut; schön“[1001]. In Verbindung mit dem Udjat-Auge entsteht die Aussage *wḏꜣ nfr.w*(*j*) „Heil und Vollkommenheit“ oder „vollkommenes Heil“, bei umgekehrter Reihenfolge *nfr.w*(*j*) *wḏꜣ* ein „Vollkommenheit und Heil“. Je nachdem, in

[1001] Ein Gegenüberstellung der verschiedenen Bedeutungen bei Gregersen 2015, 57 (mit Anm. 6–12), die ebd. 58 im Zusammenhang mit architektonischen Elementen für *nfr* die Übersetzungen „‚creation', ‚rejuvenation' or ‚end and beginning'“ angibt.

welcher Verbindung die Zeichenkombination arrangiert ist, verstärkt die Aussage die schützenden Qualitäten von Gottheiten oder sie ist, z. B. bei einem Widder, im Sinne eines unspezifizierten Wunsches auszudeuten.

II.10.4.3 *Personifizierte Westzeichen*

In zwölf Vignetten und ausschließlich auf Sargwänden sind unterschiedlich große Westzeichen mit einer großformatigen Feder und ohne den ikonographisch dazugehörenden Falken zu sehen. Sie sind generell außen untergebracht und meist dicht an die Arme der Nut gesetzt, in W51, W72 und W87 zusätzlich an ihren Beinen und in W21 und W101 ausschließlich dort. Bis auf W21 und W87 beim rechten Westzeichen besteht kein Kontakt zur Grundlinie oder einer anderen Basis. Sie sind vergesellschaftet mit einer geflügelten Nephthys- (W21, W28) bzw. Neith-Kobra (W46), einem Widder (W51), einer solitären Kobra mit Weißer Krone (W52), mit Thot mit ungegliedertem Körper (W53) sowie der geflügelten Isis- und Nephthys-Kobra (W87). Zudem erscheinen sie allein oder zumindest ohne personelle Begleitung (W72, W88, W90, W91, W101).

Direkt am Federkiel oder dicht unter diesem ist ein Arm (W21, W28, W53, W72, W87, W88, W101) oder sind zwei Arme (W46, W51, W52, W90, W91) zu beobachten, der/die mit der halbrunden Standfläche verbunden und im Adorationsgestus erhoben ist/sind. In W46 führt die hintere Hand diesen Gestus aus, während die vordere Hand ein Räuchergefäß dicht an die Nase der Nut hält.

In W51 sind zwischen Armen und Federkiel je drei kleinformatige Pflanzen(teile) zu erkennen, vielleicht Papyrus-Dolden (vgl. II.10.4.4) oder kleinformatige *Nymphaea*-Knospen (s. II.11.3.2). Die geringe Größe erlaubt keine botanische Bestimmung.

Am rechten Bildrand von W51 hängt bei dem Westzeichen ein *Tjt*-Amulett über beiden Armen, in W53 ein *ꜥnḫ*-Zeichen über einem Arm. In W52 hält entweder die hintere Hand einen Tuchstreifen fest oder dieser ist an der Hand befestigt, da seitlich ein längerer Abschnitt ohne Schlaufe herabhängt. In W72 ist zwischen dem adorierend erhobenen Arm und der Extremität der Nut beim Westzeichen auf der linken Seite ein *nfr*-Zeichen und bei demjenigen auf der rechten Seite ein *šn*-Ring abgebildet. Über dem vorderen Arm oder über beiden Armen des Westzeichens in W90 hängt eine Kobra mit *ꜥnḫ*-Zeichen unter dem Brustschild und Weißer Krone auf dem Kopf, deren langer, fast gerader Schwanz die gleiche Musterung wie die Tragestange des Westzeichens aufweist.

Eine Legende ist bei den beiden personifizierten Westzeichen in W87 eingesetzt. Passend zu seiner Armhaltung geht von dem rechten Zeichen „Anbetung für Osiris-Chontamenti“ aus. Das Westzeichen auf der Seite gegenüber wird dementsprechend „<Anbetung der> Neunheit, der Herrin der Duat“ spenden.

II.10.4.4 *(Papyrus-)Pflanzen im Gefäß*

Jeweils im äußeren Bildbereich ist in W19 an den Beinen der Nut, in W74 beiderseits der Göttin und in W79 oberhalb von ihr je ein kleines Gefäß mit mehreren langen Pflanzenstängeln, Blütenköpfen und/oder Knospen abgebildet. Die geringe Blütengröße erschwert eine botanische Bestimmung der abgebildeten Pflanzenart. Aufgrund der undifferenzierten Ausführung ist nicht von einer *Nymphaea* auszugehen (s. II.11.3.2), sondern eher von Papyrus. Bei Letzterem bestände die Möglichkeit auf eine Anspielung auf Tb 159 und Tb 160. In den beiden Sprüchen wird ein Amulett in Papyrusform beschrieben, das der/dem Verstorbenen als Schutzemblem bei der Bestattung mitgegeben wird.

Alternativ ist vielleicht ein verkleinertes Papyrusdickicht angedacht, das die Vignette von Tb 186 großformatig und meist ohne Gefäß beinhaltet. Diese Pflanzen sind auf Särgen aus der 21. und 22. Dynastie in der Nähe der aus dem Westgebirge herauskommenden Hathor-Kuh abgebildet, in einer Vignette, die vorwiegend am Fußende des Sarges zu finden ist.[1002] Die Ausführung dieses Dickichts ist deutlich differenzierter und das Pflanzengefäß fällt regelmäßig größer aus als in den drei in Rede stehenden Bildern.

II.10.4.5 *(Geflügelte) Sonnenscheibe*

Eine Sonnenscheiben mit einem Flügel[1003] ist am Kopf der Nut (W9, W11) oder direkt an ihrem Mund (W34, W62, W111) dargestellt. Das versinnbildlicht, wie in II.1.8 erörtert, die orale Aufnahme der Sonne als Hypostase des Sonnengottes durch die Göttin. Das Gleiche wird vermutlich für W66 vorzustellen sein, obgleich hier eine größerer Distanz zwischen Mund und Sonne innen dem Oberarm der Nut besteht. Der Vorgang der oralen Aufnahme wirkt in P14 am weitesten fortgeschritten, denn bis auf den Flügel ist nichts mehr sichtbar. Den Moment der Geburt veranschaulicht in W66 die Flügelsonne an der Vulva.

Eine Sonnenscheibe mit Doppelflügeln erscheint in W39 und W88 am Bauch der Nut, in W107 über ihrem Rücken und in P11 oberhalb ihres Gesäßes.[1004] Passend zum Standort sind die Flügel in P11 rechtwinklig abgeknickt, in W39 (über Chepri, vgl. II.8.5) und in W88 in Bogenform ausgeführt.

Bei einer Sonne ohne Flügel sind stattdessen die Strahlen wiedergegeben. Über Chepri rahmen sie ihn ein (W39, W47) oder weisen auf ihn herab (P11). Oberhalb der Nut enden die Strahlen auf ihrem Rücken (W79). Der direkte Kontakt zu einem der Körper veranschaulicht die belebende Eigenschaft der Sonne. Das ist bei Chepri auf den Gott selbst ausgerichtet, während bei Nut neben

[1002] Nach Heyne 1998, 63 (mit Anm. 27).
[1003] Die erste Abbildung einer Sonnenscheibe mit einem Flügel gibt es laut Gessler-Löhr 2013, 209 (mit Anm. 124) im „Tempel Mentuhoteps II.".
[1004] Goff 1979, 249 meint, die geflügelte Sonnenscheibe „is not found on the funerary papyri from Thebes".

der Göttin selbst zusätzlich, eventuell sogar vorrangig der von ihr zu gebärende Sonnengott der Adressat sein wird.

Die Sonne über dem Rücken der Nut in W79 und auf demselben in W107 (vgl. auch II.1.11) spiegelt den Höhepunkt der Fahrt wider. Wie in II.6.7.4 dargelegt, wird ihr Rücken vom höchsten Punkt der Tagesfahrt zum tiefsten Punkt der Nachtfahrt umgewidmet, um anzudeuten, dass der solare Zyklus auch mit einer Einzelfigur kontinuierlich fortzuführen ist. Die eigentlich im Leib der Nut sich vollziehende Nachtfahrt setzt, bis auf W5, angesichts der meist (sehr) schlanken Figur eine Sonnenbarke außerhalb ihres Körpers um.

Die Verbindung von Vogelfedern als „highly luminous symbols“[1005] und der Sonne als Tagesgestalt des Sonnengottes bringt ein erweitertes solares Spektrum für die geflügelte Sonnenscheibe hervor. Für die Separationsszenen wird nicht erwartet, dass mit einer geflügelten Sonnenscheiben Horus[1006] repräsentiert ist. Wenn überhaupt, wäre die Sonne als Symbol für den Sonnengott bzw. als dessen Hypostase einzuschätzen.[1007] Weiterhin besitzen Federn mit ihren eigenen Aspekten (Ver-)Wandlung und Übergang in Kombination mit der Sonnenscheibe regenerierende und/oder transformierende Bedeutung.[1008] Die Kobra am Flügel der Sonne in W11 verstärkt mit ihren eigenen, regenerativen Fähigkeiten (s. II.10.3.5) diese (Wieder-)Belebung. Das Gleiche entsteht, wenn die Autonomie der Sonne mit der Wirkmacht von Gottheiten kombiniert wird, über denen das Gestirn abgebildet ist, denn diese benötigen von sich prinzipiell kein derartiges, protektives Emblem über sich.

II.10.4.6 *sḥ-nṯr-Kapelle*

Mehrmals ist auf Sargwänden und in Papyri in direkter Nähe von Gottheiten und sakralen Entitäten mit (Gardiner O21) ein architektonisches Element abgebildet: die ***sḥ-nṯr***-Kapelle, die von sich aus gleichfalls „Gotteshalle“[1009] bedeutet. Einige von ihnen sind als Bestandteil von Legenden, andere treten freier und ohne (personelle) Zuordnung auf. In W62 spendet Iabet, die an Nuts Armen steht, mit preisend schützend erhobenen Armen dem „Gefolge der verborgenen Gotteshalle“ allen Lobpreis, während die beiden Sakralentitäten unter Nut als Herren „der verborgenen Gotteshalle“ bezeichnet sind (s. II.10.1.1). Die beiden Amentet-Figuren in W80 werden über ihre Legenden zum „Schrecken der Gotteshalle“, bei der rechten Göttin um ein „Willkommen in Frieden bei den Westlichen“ erweitert (s. II.7.2). In der Legende der Nephthys von W25 wird Osiris als „Herr“ einer solchen Halle angesprochen.

[1005] Goebs 2015,172.
[1006] Gessler-Löhr 2013, 202 (mit Anm. 85) sieht darin eine „Erscheinungsform des Himmelsgottes Horus“,
[1007] Müller 2014, 21 fasst eine geflügelte Sonne „als anikonisches Bild des Sonnengottes“ auf.
[1008] Nach Derriks 2009, 293. 295.
[1009] TLA Lemma-ID 140340 (https://thessaurus-linguae-aegyptica.de/lemma/140340) – Zugriff vom 09.12.2024.

In den bisher besprochenen Bildern ist das Besitzverhältnis nachzuvollziehen. Ohne dieses ist in W68 am linken Seitenrand, außen neben der Tragestange, der Wunsch nach der „Speise der Gotteshalle“ vermerkt, der durch „alles Brot und <Bier>“ konkretisiert und um „Anbetung“ erweitert ist. Für die *sḥ-nṯr* in W107 verhindert die unmittelbare Nähe zu den Gottheiten Nut, Schu und Chnum bzw. zu den Sakralentitäten Falke und Kobra eine Zuweisung.

In anderen Vignetten ist über eine Ergänzung von *nb.t* bzw. *nb* ein Besitzverhältnis zu bilden. So sind die rechts außen stehende Sakralentität und Schu in W24, Nephthys in W33, der linke Ba-Vogel in W68, die (Tait-?)Kobra links von Schu (s. II.7.11) in W71, Osiris am linken Seitenrand in W87, der Sphinx unter Nut in P2 (s. II.10.3.8) und sogar die nur in Textform anwesende Neith in W25 als Eigentümerin bzw. Eigentümer der „Gotteshalle“ zu adressieren.

Bei zwei Kapellen wie in W24, W62 und W68 liegt vielleicht in *jtr.tj* „die Beiden Heiligtümer“ (Wb I, 148) aus Tb 18, 95 bzw. 19, 12 ein mögliches Vorbild. Diese indifferente Ortsbezeichnung ist HORNUNG zufolge als „Ausdruck für die Gesamtheit der Götter“[1010] zu sehen. Mit dieser Definition ließe sich dann über die duplizierte Ausführung der Kapellen für die drei Vignetten eine größere Zahl an Gottheiten generieren, als darstellbar ist, deren Protektion jedoch wünschenswert ist. Die als Dual geläufigen „Kapellen der Neith“[1011] werden dagegen nicht erwartet, denn die Göttin ist in den drei Vignetten weder namentlich noch figürlich präsent.

II.10.4.7 *Udjat-Auge*

Etwas mehr als die Hälfte der Vignetten auf Sargwänden und Papyri (IV.9.5) birgt mindestens ein (geflügeltes) Udjat-Auge.[1012] Im Regelfall sind es zwei oder mehr Augen, für die kein Standort festgelegt ist. In W92 besitzt das Auge über dem Sarginhaber einen dominanten Flügel, der die Figur und die zugehörige Legende schützend beschattet. Einige Udjat-Augen sind von den Flügeln einer Isis-, Nephthys- und Neith-Kobra umrahmt, die bildliche Wiedergabe des Wunsches, die Göttin möge das in dem Auge verkörperte Heil (s. u.) gewähren. Zusätzlich verstärkt das Auge die protektive Charakteristik der jeweiligen Göttin.

Bei den meisten geflügelten Udjat-Augen hängt am Flügel eine Kobra (vgl. II.10.3.5) herab, die, mit Ausnahme von W22, in die gleiche Richtung wie das Auge blickt.

Regelmäßig besitzen die Udjat-Augen einen Arm, adorierend erhoben oder ein Gefäß tragend, bei zwei Armen werden meist beide Handlungen ausgeführt. Bei mehreren Udjat in einem Bild variieren Anzahl und Haltung der Arme. In W21 werden die Handflächen zum einen und entgegen ihrer nach unten gedrehten Haltung eine Unterstützung für Schu meinen, zum anderen passend

[1010] Hornung 2004, 427 (zu Tb 18, 95). – Nach LGG III, 591. 799f. kann eine Kapelle wie die Dargestellte auf Osiris bzw. alle mit ihm gebildeten Götterkombinationen bezogen werden.
[1011] S. dazu Schott 1967.
[1012] Udjat-Augen sind nach Hornung 2000, 8 (mit Anm. 28) bereits „vor dem Ende der Ramessidenzeit […] geflügelt“.

zur Ausrichtung einen Schutz für die Ba-Vögel beinhalten. Eine helfende Eigenschaft deuten in W11 die Unterarme an Rücken und Bauch des Schu an.

Jeweils ein (geflügeltes) Udjat-Auge ist in W3, W32, W74 und W77 zwischen dem Kopf und den Armen des Schu, in W41 an der Außenseite von beiden Armen zu bemerken. In W43 ist ein Udjat rechts von Schu untergebracht. Die Nähe zu diesem Gott legt die Annahme nahe, dass die Erhebung des Auges als Körperteil des Re zur Nut, d. h. zum Himmel vorzustellen ist, die u. a. Pyr. §2091a–b für das Horus-Auge thematisiert.

Die Applikation des Udjat hängt mit seiner apotropäischen Charakteristik[1013] zusammen. Diese erfährt in W9 ihre deutlichste Ausprägung, da das Auge mit adorierend erhobenem Arm beinahe vollständig die Lücke zwischen den Fingerspitzen der Nut und dem Handrücken des Geb ausfüllt. Vielleicht ist in W85 über die beidseitige Position an Nuts Händen eine ähnliche Schutzfunktion gemeint, obwohl ihre Fingerspitzen die Grundlinie berühren.

Der protektive Charakter des Udjat spiegelt sich in der Übersetzung „Heil" oder „unversehrt sein" wider und wird bereits mit seiner Anwesenheit für alle beteiligten Gottheiten und Entitäten wirksam. Ein dem Auge beigestellter *nb*-Korb ergibt ein „alles Heil" und ein *ꜥnḫ*-Zeichen am Arm eines Udjat die Erweiterung zu „(alles) Heil und Leben" ab. Gelegentlich ersetzt ein flaches Gefäß mit dem Muster einer Alabasterschale den *nb*-Korb. Die analoge Bedeutung der beiden Gefäße[1014] erlaubt auch in diesem Falle die Lesung „alles Heil", das in W34 um „Dauer und Macht" und in W73 um „Vollkommenheit" erweitert ist. Für P12 werden die Hieroglyphen rechts außen an Nuts Bein die Bedeutung „Unversehrt ist der Herr, der in der Duat ist"[1015] besitzen und sich an den Sonnengott in der Barke richten.

Basis der Udjat-Augen in W5 (untere Register), W55 und W67 ist die  -Hieroglyphe (Gardiner S12), obgleich die Innenzeichnung an eine Alabasterschale erinnert. Die Kombination aus Auge und wird auf die Vignette zu Tb 167, dem „Spruch, das Udjat-Auge zu bringen"[1016], zurückzuführen sein.

Neben der beschriebenen, protektiven Charakteristik lässt sich zusätzlich Tb 125, 19 als Vorlage in Betracht ziehen. In diesem Spruch wird der/dem Verstorbenen von Thot zugesichert, dass das Udjat im Stil von Brot, Bier bzw. Totenopfer auf Erden[1017] als Versorgung dienen werde. Damit ergäbe sich aus mehreren Udjat-Augen in einer Vignette größere Chance auf Absicherung für eine ausreichende Versorgung.[1018]

[1013] Van Walsem 1997, 199 sieht die Udjat-Augen als ein „primarily apotropaic and protective motif".
[1014] Nach Graefe 1993, *passim*, der die Alabasterschale als „*nb*-Festschale" bezeichnet.
[1015] Kurth 2016, 44 liest, ohne den *nb*-Korb zu berücksichtigen, „*wḏ3.t jmj dw3.t* ‚Das Udjat-Auge in der Unterwelt"'.
[1016] Hornung 2004, 340f. mit Abb. 85.
[1017] Nach Hornung 2004, 244.
[1018] Die große Zahl an Udjat-Augen führt für van Walsem 1997, 199 (mit Anm. 529) dazu, dass sie „often degenerated to a purely aesthetic emblem" seien und deshalb tieferen Sinn (mehr) für das betreffende Objekt besäßen.

II.10.5 Kapitel-Zusammenfassung

Die Menge an sakralen Entitäten und Elementen führt in mancher Vignette zu Detailhypertrophien und ähnelt häufig einem ungeordneten Mosaik. Tatsächlich besitzt alles Dargestellte eine protektive und/oder apotropäische Intention. Bei Kobras und Löwen ist diese Wirkung auf deren genuine Gefährlichkeit zurückzuführen, die bei den Löwen mit den Messern zwischen den Pfoten verstärkt wird. Eine ähnliche Erweiterung des Wirkspektrums veranlassen die Flügel bei Udjat-Auge und Kobra, eine Kobra am Flügel eines Udjat-Auges oder ein Udjat-Auge mit *nfr*-Zeichen über dem Rücken eines Widders.

Einige sakrale Entitäten und Elemente sind als Bestandteil von Vignetten unterschiedlicher Tb-Sprüche tradiert und bringen mit ihrer Anwesenheit „ihren" Spruch in die Vignette ein.

Während Sakralentitäten meist einzeln bleiben oder maximal zu zweit sind, treten sakrale Elemente wie Udjat-Auge oder Kobra wenigstens zu zweit auf. Die Schlangen weisen als Einzige eine verbindliche Lokalisierung auf, indem sie an einem (geflügelten) Udjat-Auge oder einer geflügelten Sonnenscheibe hängen. Alle anderen Entitäten und Elemente werden je nach verfügbarem Raum zwischen den Protagonisten verteilt.

Legenden sind zumindest bei Falken, Geiern und Widdern regelmäßig angezeigt. Bei den Udjat-Augen ist die Bedeutung „heil sein" und bei den *nfr*-Zeichen „das Gute" bzw., je nach Anzahl, „die Vollkommenheit" bereits in den Symbolen selbst enthalten. Ohne Götternamen oder typische Embleme bzw. Attribute entsteht bei freiem Standort und einer meist geringen Figurengröße eine Sakralentität, mit der ein göttlich inspirierter Schutz ins Bild gesetzt wird, ohne dass individualisiert ausgeführte und damit raumfordernde Götter-Figuren benötigt werden.

Bei einer geflügelten Sonnenscheibe ist kaum zwischen dem Gestirn als eigenständigem, sakralem Element und der Sonne als Hypostase des Sonnengottes zu unterscheiden. Dies bietet die Möglichkeit, dass die Anwesenheit des Gottes ohne eigene Figur oder spezielle Legende in der jeweiligen Vignette angedeutet wird.

Die häufige Nähe von Sonne und Udjat-Auge – beide Hypostasen des Sonnengottes – zu Armen und Beinen der Nut ist ein Hinweis auf Aufnahme und Geburt des Gottes zu den entsprechenden Zeiten, während die Nähe der beiden Sakralelemente zu Schu das Erheben der beiden und damit des Sonnengottes an den Himmel versinnbildlicht.

II.11 Opfergaben und ihre Präsentation

Opfergaben sind fester Bestandteil der funerären Tradition, als reale Spende im Bereich des Grabes und in Text- bzw. Bildform auf Grabwand, Sarg oder Papyrus. Im Prinzip ist das gesamte Spektrum aus dem Bereich der Lebenden vorhanden, von Lebensmitteln über Kleidung bzw. Stoff und Öle bis hin zu Kopfstützen, Schreibutensilien oder Waffen. Ob das in einem ähnlichen Umfang auf die Separationsszenen zutrifft, wird im Folgenden untersucht. Die relevanten Elemente sind auf Särgen und in fünf Papyri dargestellt, nicht auf Grabwänden oder Sargdeckeln, sodass 118 Bilder in diesen Teil der Untersuchung einfließen.

II.11.1 Nahrungsmittel

II.11.1.1 Brot

Viele Vignetten enthalten runde, konisch-ovale und/oder flache Brote (s. IV.10.1) in wechselnder Anzahl und mindestens zwei von ihnen. Runde Brote stehen oft (dicht) nebeneinander, seltener sind sie zueinander versetzt und hintereinander angeordnet (z. B. W38). Die Brotvarianten sind miteinander und mit anderen Gaben kombiniert und werden auf Gefäßen, Tischen, Ständern oder Binsenmatten präsentiert.

Bei runden Brote ist in Frontalansicht manchmal in der Mitte ein Muster zu erkennen, das aus mehreren, unterschiedlich großen dunklen Punkten besteht. Diese sind in W1, W37, W109 (bei Geb), P2, P10 zu einem Kranz angeordnet. Die runden Brote in W26, W36, W41 und W109 weisen zwei diagonale Längsstreifen auf. Bei den konisch-ovalen Broten sind dunkle und unregelmäßig rundlich-längliche Flecken erkennbar. Alle Muster werden mutmaßlich Löcher oder (längere) Ritzungen sein, die entweder in den Teig gestochen werden, um die Luft für eine glatte Oberfläche beim Backvorgang entweichen zu lassen, oder die beim Backen von selbst entstehen, wenn die Krume aufbricht.

Eine freie Anordnung von Broten erfolgt bei den runden und den konisch-ovalen Formen regelmäßig. Dadurch können sie in W24, 56 und W57 nahezu jede freie Fläche besetzen. Flache Brote sind in glatter (z. B. W40, W52) und konkaver Form (u. a. W4, W68, W73) vor allem mit weiteren Gaben zu beobachten. Sie sind waagerecht mit mehr (u. a. W16, W52 W57, W72) oder weniger (z. B. W18, W45, W68) Abstand aufeinander gestapelt.

Die -Hieroglyphe (Gardiner X1), als „*t*“ zu lesen, zeigt ein halbrundes Brot. Zwei Zeichen in der direkten Umgebung eines Westzeichens bilden, ungeachtet ihrer Größe, zum einen das Lexem *jmnt.t* „Westen“ (z. B. W32, W39, W42, W112), zum anderen bietet die Bedeutung „Brot“ die zusätzliche Funktion als Opfergabe an. Die Ostzeichen weisen gewöhnlich bereits im oberen Abschnitt runde Brote neben einem Mittelgefäße auf (s. II.11.5.2). Bei ihnen ist, im Gegensatz zu

den Westzeichen, vorrangig davon auszugehen, dass die | -Hieroglyphen als Bestätigung der Bedeutung *j3b.t* „Osten" (W3, W20, W32, W41, W93 in Resten erhalten), weniger als zusätzliches Opferbrot dienen. Die Hieroglyphen erlauben es, Brote in solche Vignetten einzubringen, in denen anderweitig kaum oder gar keine Gaben Platz finden, denn in den Separationsszenen treten Brote nie ohne andere Gaben in der direkten Nähe auf.

Das Gefäß zu Füßen des linken Ba-Vogels in W28 besitzt einen schematischen Aufsatz aus zwei spitz zulaufenden Linien und ohne Innenfarbe. Entweder ist von dem einzigen Spitzbrot in den Separationsszenen auszugehen oder von einer extravagant ausgeführten Rauchfahne (vgl. II.9.2.8).

II.11.1.2 *Christusdorn*

Die kleinformatigen Kugeln in den Opfergefäßen vor dem linken Ba-Vogel und über den Füßen des Geb in W74, vor den beiden Ba-Vögeln in P3 und über dem Zwiebelbündel des Heh in W85 stellen vielleicht die Früchte des Christusdorns (*Ziziphus spina Christi Willd.*) dar. Diese sind gelb, etwa kirschgroß und werden bis heute als Obst verzehrt.[1019] Das netzartige Muster, in das die Früchte W74 und W85 eingebettet sind, sollen vielleicht die weitgehend blattlosen Ästchen sein, auf denen die reifen Früchte sitzen.

Die Kugeln stellen keine aufgehäuften Weinbeeren vor, obgleich sie in dieser Anordnung in Grabreliefs aus dem Neuen Reich wiedergegeben[1020] sind, denn in den Separationsszenen ist der Fruchtstand des Weines generell als in sich geschlossene und gut als solche zu identifizierende Rispe ausgeführt (s. II.11.1.10).

II.11.1.3 *Gans*

Gänse sind generell als Einzeltiere mit anderen Gaben auf Opfertischen untergebracht. Fast alle zeigen die aus der traditionellen funerären Dekoration bekannte, waagerechte Haltung. Daraus ergibt sich eine schlanke Form, die in W24 in Verbindung mit den anliegenden Flügeln und kaum zu differenzierenden Beinen bei dem Ba-Vogel links des Schu dazu führt, dass die Gans trotz der insgesamt geringen Menge weiterer Gaben einem Betrachter beinahe entgeht. Ähnlich unsichtbar wirkt in diesem Bild die Gans bei dem Ba-Vogel außen links, gleichwohl dieses Tier einen größeren Körper besitzt. In W38 ist die Gans bei Isis zwar mit gemusterten und vor allem ausgebreiteten Flügel ausgestattet, sie hebt sich infolge des schlanken Körpers und des eingerollten Halses trotzdem kaum von der weiteren Gabenmenge ab. Noch weniger ist in der gleichen Vignette die Gans zwischen den Gaben bei Nephthys zu erfassen, denn sie liegt nicht nur auf dem Rücken,

[1019] Kreißl/Germer 1992, 9.
[1020] Z. B. im Grab des Nacht, TT52 (s. Wolff/Felber 2016, 35, Abb. o. Nr.).

sondern ihr Kopf hängt auch noch seitlich der Brote nach unten und ihr fehlen die Beine. Letzteres trifft zwar auf die Gans bei dem Ba-Vogel rechts neben Schu in W56 und auf die bei dem Geier in W81 genauso zu, die beide sind jedoch mit ihrem größeren Körper zwischen der reduzierten Menge an Gaben besser zu erkennen.

II.11.1.4 *Granatapfel*

Bei Heh in W85 liegen auf dem mutmaßlichen Christusdorn (s. II.11.1.2) wahrscheinlich zwei Granatäpfel (*Punica granatum L.*). Die Samen werden bis heute unbehandelt verzehrt und zu Saft verarbeitet, die Baumrinde wird als Mittel gegen Bandwürmer verwendet.[1021] Granatäpfel sind in beinahe allen Gräbern in Bildern und Reliefs anzutreffen, sie werden im Grab direkt als Opfergabe abgelegt und sind als (dekorativer) Bestandteil in den meisten der floralen Halskragen bei den Mumien enthalten.

II.11.1.5 *Kammmuschel*

In W38 ist am Hals der Gans (s. II.11.1.3) auf dem Tisch bei Isis sowie zwischen den Stielen der Weinbeeren-Rispe auf dem Tisch bei Nephthys ein Objekt von geringer Größe eingefügt, das mit einem fächerförmigen Muster dekoriert ist. Diese Ornamentierung deutet auf eine kleine Kammmuschel (*Pectinidae*, Klasse Bivalvia) hin. Muscheln wurden und werden als Lebensmittel verzehrt. Aus ihren Schalen wurde Schmuck in Form von Ketten gefertigt oder in Edelmetall nachgebildet und dann als Schmuckelement genutzt.[1022]

II.11.1.6 *Lattich* (IV.10.2)

Der Lattich (*Lactuca sativa* L.) ist in verschiedenen Vignetten dargestellt. Er steht in (unmittelbarer) Nähe von Gottheiten oder zwischen ihren Beinen, bei einigen Ba-Vögeln und neben Opfertischen. Zusätzlich oder stattdessen ist der Lattich mit anderen Gaben auf oder über Tischen und Gefäßen vergesellschaftet.

Lattich wird als Gemüse verzehrt, obwohl er zur botanischen Familie der für den Menschen nicht ganz ungefährlichen Wolfsmilchgewächse gehört. Nach dem Anschneiden der Pflanze tritt eine weißliche Flüssigkeit aus, die auf Grund von Farbe und Konsistenz mit dem männlichen Samen assoziiert wurde, vornehmlich mit dem des ithyphallischen Gottes Min. Die aphrodisische Wirkung, die dem Lattich zugeschrieben wird, ist nicht vorhanden, weil seine Inhaltsstoffe ganz im Gegenteil „krampflösend und beruhigend bis einschläfernd“[1023] wirken.

[1021] Germer 2011, 139; Kappel 2011, 55.
[1022] Feucht 1982, Sp. 229 (mit Anm. 2.3.10).
[1023] Kreißl/Germer 1992, 27. Die gleiche Aussage von Germer 2011, 135; Kappel 2011, 75.

II.11.1.7 *Mandragora oder Mimusops*

In drei Vignetten sind kleinformatige, unten oval-rund und oben leicht spitz zulaufende Früchte mit einfarbiger Innenzeichnung abgebildet: in W12 beim linken Ba-Vogel nebeneinander als oberste Reihe auf den anderen Opfergaben, in W49 als kleine, gleichmäßig gelagerte Ansammlung vor dem Gesicht des Ba-Vogels und in P10 jeweils als Einzelfrucht beiderseits des Körbchens auf dem Opfertisch vor der Figur der Papyrusinhaberin. Möglich ist die Ansicht von Früchten der Alraune, *Mandragora autumnalis Bertol.*[1024], oder von Früchten der Persea, *Mimusops laurifolia* (*Forssk.*) *Friis.*[1025]. Eine stilisierte Ausführung ohne Blätter führen ebenso wie die geringe Größe dazu, dass eine botanischen Bestimmung nicht möglich ist. Die einheitliche Gestaltung der Früchte erlaubt andererseits, im Hinblick auf den wenigen Freiraum beide Arten in der einen Form sichtbar werden zu lassen.[1026]

Der milchige Saft von Mimusops kommt bei Verbrennungen zum Einsatz. Der altägyptische Name der Mandragora ist wohl nicht bekannt und damit eine mögliche Nutzung nicht zu identifizieren.[1027] Die Früchte beider Sorten wurden verzehrt.[1028] Und obwohl die in Mandragora enthaltenen Alkaloide bei Überdosierung tödliche Folgen[1029] hätten, wurden ihr aphrodisische Wirkungen[1030] zugesprochen.

II.11.1.8 *Melone* (IV.10.3)

Eine häufige Opfergabe ist kleinformatig und, wie KEIMER formuliert, mit einer „sich nach unten flaschenförmig verdickenden Gestalt und […] leicht gekrümmtem Basal-Teil“[1031] ausgestattet: *Cucumis Melo L. var. Chate Forsk.* Die Melonen weisen jede für sich eine recht geringe Größe auf, dennoch sind sie in der Gestaltung variantenreich, sodass bei mehreren Melonen in einer Vignette dieselbe Ausführung selten doppelt vorkommt.

Das Gemüse ist zwischen anderen Opfergaben deponiert oder frei ausgerichtet, die größte Menge enthält W16 oberhalb der Salbgefäßen mit einem zweigeteilten Aufbau. In W12 sind beim linken Ba-Vogel und in W51 bei beiden Ba-Vögeln zwei Melonen einander mit dem verdickten unteren Ende zugewandt, sodass sie die Basis für weitere Gaben bilden und der Eindruck einer Schale mit Inhalt entsteht.

[1024] Vgl. bei Keimer 1924, 172 die Abbildungen Nr. 5a und 5b.
[1025] Keimer 1924, 176, Abb.-Nr. 6 und 7, s. ders. ebd. 177, Abb.-Nr. 22 und 23.
[1026] Eine Angleichung der Fruchtarten ist Kappel 2011, 67 zufolge in den Gräbern die Regel. Laut Germer 2011, 141 ist das sogar bei detaillierten Malereien von guter künstlerischer Qualität der Fall.
[1027] Nach Kappel 2011, 69; ähnlich Germer 2011, 141.
[1028] Germer 2011, 133. zufolge sind die Früchte von *Mandragora autumnalis Bertol.* für den „heutigen Geschmack eher unangenehm und [.] leicht übelerregend“. Wiese/Müller 2014, 174 sind der Ansicht, diese Früchte kämen vor allem als dekoratives Element und selten als Nahrungsmittel vor.
[1029] Nach Kappel 2011, 69.
[1030] Riede 2015, o. S. Dittmar 1986, 25 beschreibt sogar für den Duft eine einschläfernde Wirkung.
[1031] Keimer 1924, 15.

In W51 liegt bei dem Widder im linken oberen Register über dem Opfergefäß vermutlich am Stiel der *Nymphaea*-Blüte (s. II.11.3.2) eine halbe Melone[1032] in Frontalansicht. Die aufgereihten, dunklen Flecken erinnern an die in der Realität ungleichmäßig in das Fruchtfleisch eingebetteten Samen von *Cucumis Melo*.

II.11.1.9 *Rinderteile*

In vier Vignetten ist bei Schu, Widder oder Ba-Vögeln ein Rinderschenkel zu entdecken. Einige von ihnen bilden entgegen der traditionellen Darstellungsweise nicht die Spitze der anderen Opfergaben, sondern sind in die Gesamtmenge integriert. Der Rinderschenkel des Ba-Vogel in W49 und des Widder im rechten oberen Register von W51 besitzt die klassische Form, ist wegen seiner geringen Größe trotz der überschaubaren Gabenmenge in den Vignetten aber beinahe zu übersehen. Der Schenkel in W24 direkt über dem Salbgefäß rechts neben Schu und derjenige über dem Opfergefäß links neben der Standarte mit dem Ba-Vogel besitzt eine schematische Gestalt, der Huf ist dennoch bei beiden deutlich zu erkennen. In W88 gleicht die Ausführung des Schenkels auf der Binsenmatte rechts von Schu, oberhalb der flachen Brote, in weiten Teilen derjenigen der Schenkel von W24.

Manchmal tritt, dem strukturellen Aufbau nach zu urteilen, ein Rippenstück unter den Gaben auf: bei Nephthys in W38 auf dem Opfertisch rechts neben dem Opfergefäß auf den runden Broten, bei Thot in W23 am Stiel der *Nymphaea*-Blüte (s. II.11.3.2) und beim linken Chnum in W48 unterhalb der Weinbeerenrispen (s. II.11.1.10).

II.11.1.10 *Wein* (IV.10.4)

Die Früchte des Weinstocks sind in ihrem rispenartigen Fruchtstand ausgeführt und von einer Umrisslinie umrahmt. Entsprechend des natürlichen Aussehens ist die Fruchtform in W33 bei Isis, in W38 bei Isis und Nephthys, in W65 bei Thot und in W106 bei den Ba-Vögeln ungleichmäßig gestaltet. Die Weinbeeren weisen sich als unterschiedlich große, dunkle Flecken aus und überragen gelegentlich die Umrisslinie. Bei manchen Rispen sind kurze Stängel und/oder ein bzw. mehrere Blätter zu beobachten.

Die Rispen sind vorzugsweise auf Opfertisch, Binsenmatte oder (Opfer-)Korb deponiert. Aus diesem Grund sind sie manchmal innerhalb einer Vignette in verschiedenen Formen gleichzeitig und an unterschiedlichen Positionen anzutreffen. Sie sind grundsätzlich mit anderen Gaben kombiniert, eine solitäre Weinbeerenrispe ist genauso wenig zu beobachten wie ein Trink- oder Transportgefäß für Wein.

[1032] Diese Variante lässt sich bei Keimer 1924, 171 in seiner Abb. 9 finden.

Über den Melonen (s. II.11.1.8) ist in W51 bei beiden Ba-Vögeln ein nahezu rundes Objekt ohne Innenzeichnung mit schmalen und geschwungenen Blättern, in W62 über den Salbgefäßen auf den Tischen vor den Göttinnen ein rund-ovale Objekt ohne Muster und mit einem Stiel sowie zwei verdickten Blätter auszumachen. Von einem Granatapfel wird insofern nicht ausgegangen, als sich dabei das Problem ergäbe, dass dessen Laubblätter kürzer als die Kelchblätter und bei der ausgereiften Frucht nicht oder kaum noch wahrnehmbar sind, sie wären deshalb vermutlich gar erst nicht abgebildet worden. In W62 sind bei Amentet die Blätter der Weinbeerenrispe auf dem äußeren Salbgefäß identisch zu dem hier in Rede stehenden Objekt. Das legt den Verdacht nahe, dass die anderen Objekte, unabhängig von der fehlenden Innenzeichnung, ebenfalls Wein vorstellen. In diesem Fall wäre das leere Mittelfeld nur als Irrtum des (Kunst-)Handwerkers zu erklären. Das passt vielleicht sogar zu W62, obwohl die vollständige Weinbeerenrispe, wie erwähnt, als Vergleichsobjekt vorhanden ist.

II.11.1.11 *Zwiebel und Zwiebelkranz*

Die Zwiebel (*Allium cepa*) steht zum Kranz gebunden (IV.10.5) oder als Bündel (IV.10.6) auf Opfertischen und Binsenmatten. Beide Ausführungen befinden sich manchmal ohne Unterlage frei in der Vignette. Weiterhin tragen Gottheiten und Ba-Vögel einen Zwiebelkranz in der Hand oder am Arm. In W16 steht angesichts der Mittellinie vielleicht auf dem Opfertisch auf der linken Seite, zwischen dem Salbgefäß rechts außen und der Standartentragestange, ein Zwiebelkranz auf der Tischplatte, obgleich der obere Abschluss untypisch spitz zuläuft. Der symmetrische Bildaufbau legt die Vermutung nahe, dass auf der anderen Seite auf gleicher Höhe ein weiterer Kranz frei zwischen die Tischplatte und das *w3s*-Szepter gesetzt ist, bei dem die Binnenzeichnung unvollendet bleibt.

Bei den Zwiebelbündeln erlauben Linienführung und Farbgestaltung, die Bestandteile oberirdisches Grün, Zwiebel und Wurzelfäden voneinander zu unterscheiden. Die Zwiebelköpfe der meisten Kränzen besitzen eine weiße Farbe, alternativ sind wenigstens die Wurzelfäden durch entsprechende Linien gekennzeichnet. Der obere Bogen repräsentiert die rundgebundenen, grünen Pflanzenteile und dient als Griff[1033], dessen Wickelung in kaum einer Vignette auszumachen ist. Ausgehend von der Kranzform wirkt in W98 bei Thot die Reihenfolge vertauscht, da scheinbar die Wurzelfäden direkt am Mittelstück ansetzen und erst danach die rundlichen Zwiebeln folgen. Die waagerechten Streifen auf dem breiten Kranzmittelteil in W38, zwischen dem Opfertisch der Nephthys und den Beinen der Nut, geben wahrscheinlich die Schnürung der Zwiebeln wieder, die ihrerseits dann zwischen den Strichen gerade noch als kleine Kugeln auszumachen sind. Die

[1033] Nach Wolff/Felber 2016, 29.

vermeintliche Knospe am unteren Rand des Griffes in W33 bei Isis und in W38 bei Nephthys wird die keimende Luftzwiebel der 2. Generation von *Allium cepa proliferum*[1034] sein, die der vegetativen Vermehrung[1035] dient.

Die Zwiebel ist seit alters in Ägypten eines der wichtigsten Nahrungsmittel[1036] und seit den Pyramidentexten fester Bestandteil der Versorgung für die Verstorbenen (u. a. Pyr. §35; §79a–b; Tb 172, 121). Sie wird auf Grund der desinfizierenden Wirkung des scharfen Pflanzensaftes als Heilmittel bei unterschiedlichen Erkrankungen eingesetzt.[1037] Die Bedeutung der Zwiebel als potenzielles Mittel zur Abwehr von Schlangen im Allgemeinen und des (Sonnen-)Götterfeindes Apophis[1038] im Besonderen, ist im Separationsmotiv insofern wiederzufinden, als keine Kobra in der (un-)mittelbaren Nähe eines Zwiebelbündels oder -kranzes abgebildet ist, obgleich die Reptilien hier ausschließlich protektive Qualitäten besitzen (s. II.10.3.5). Ein Kranz aus Zwiebeln wird unter anderem beim Sokar-Fest von den Teilnehmenden um den Hals getragen und den Verstorbenen mit ins Grab gelegt.[1039]

II.11.2 Honigwabe oder Baumblatt?

In drei Vignetten ist ein ovoides Objekt mit einer homogenen Innenzeichnung dargestellt. Diese besteht in W15 und W36 jeweils beim linken Ba-Vogel aus einem Netzmuster, in W52 an Nuts Schienenbein aus diagonalen Linien mit Mittellinie. Eventuell ist an eine Honigwabe zu denken, obgleich diese in der Realität eine kleinteiligere Struktur besitzt und ihre Ränder unregelmäßig und dicker als die in den Bildern sind.[1040]

Honig besitzt, von der modernen Forschung bestätigt, ein umfangreiches, medizinisches Wirkspektrum.[1041] Eine Imkerei im heutigen Sinne ist nicht nachzuweisen.[1042] Honig ist deshalb lediglich in geringen Mengen verfügbar und wird zu einem wertvollen Geschenk, das den Göttern oder dem König vorbehalten und bei nicht-königlichen Verstorbenen entsprechend selten zu finden ist. Im Falle, dass es eine Honigwabe sein soll, könnte in W15 das Gefäß eine Klassifizierung als Honigtopf erhalten.

Alternativ ist in dem ovoiden Objekt ein Pflanzenblatt wiederzuerkennen, das Streifenmuster wäre dann die Wiedergabe der Blattnerven. Zum einen ist das elliptische Blatt des Mimusops-Baumes vorstellbar, dessen Rand gezähnt ist, der wegen der geringen Größe nicht nachzubilden

[1034] Vgl. hierzu Wiebach-Koepke 2007, 76, Tf. 1a.
[1035] Nach Wiebach-Koepke 2007, 74 Anm. 2.
[1036] Kappel 2011, 75f.
[1037] Kappel 2011, 76.
[1038] Graindorge 1992, 90; 103ff.; Cauville 2012, 111.
[1039] Dazu u. a. Helck 1991, 164; Wiebach-Koepke 2007, 76 (mit älterer Literatur).
[1040] Bei Feierabend 2009 ist im Grabkontext keine vergleichbare Darstellung zu entdecken.
[1041] Zu diesem Aspekt Feierabend 2009, 196–211.
[1042] Feierabend 2009, 66–112. Ähnlich Cauville 2012, 110.

ist, allerdings fehlt eine ausgeprägte Blattnervatur[1043]. Zum anderen ist das glattrandige Blatt von Mandragora möglich, das größer als bei Mimusops ist und charakteristische Blattnerven[1044] besitzt. Eine botanische Bestimmung wird wie bei den Früchten (s. II.11.1.7) von nachrangiger Bedeutung sein und die Abbildung als solches im Vordergrund stehen.

II.11.3 Florales

II.11.3.1 *Blätterkranz*

Dicht über den Opfergaben der beiden Ba-Vögel in W21 und der knienden Gottheit im mittleren linken Register von W61 ist ein gezackter grüner Bogen erkennbar. Farbe und Form erinnern an einen Blätterkranz. Die geringe Größe verhindert das Erkennen von Details wie Blattnerven, eine botanische Bestimmung ist nicht möglich. Wahrscheinlich ist die Typisierung der Pflanzenart nachrangig, die größere Bedeutung wird der grünen Farbe als Zeichen für Leben zukommen. Schließlich ist selbst auf den Blattkränzen über den Opfertischen der farbenreich und detailliert ausgearbeiteten Wandbildern vieler Gräber[1045] kaum der Blattaufbau zu erkennen.

In einer ebensolchen grünen Farbe ist der Bogen über den Gaben in W11 auf den Tischen der Chnum-Götter und in W51 bei Thot ausgeführt. Die glatten Linien lassen den Eindruck einer Haube oder Abdeckung entstehen. Vermutlich ist, und das nicht zuletzt wegen der grünen Farbe, wie in W21 und W61 ein Pflanzen- oder Blattbogen in der Art eines oberen Abschlusses für die Opfergaben angedacht.

II.11.3.2 *Nymphaea* (IV.10.7)

Nymphaea-Blüten sind allein oder zu mehreren oberhalb von anderen Gaben auf den Opfertischen oder direkt auf verschiedenen Gefäßen wahrzunehmen. Gelegentlich sind die schmalen Staubgefäße, die seitlich aufragenden Blätter und/oder eine oder mehrere Knospen zu beobachten. Blüte und Knospe von *Nymphaea* werden als Kopfschmuck eingesetzt, einzeln oder in einen Salbkegel eingesteckt, wobei die Blüte dafür seltener zum Einsatz kommt als die Knospe. Das ist bei den menschlichen Figuren (s. II.9.1.4) genau wie bei den Ba-Vögeln (s. II.9.2.4) der Fall. Die Knospe wird sogar in P2 für Schu und in W56 für Geb (in einen Salbkegel gesteckt) als Kopfschmuck eingesetzt.

Die Bezeichnung *Nymphaea* ist der Artname der in der Ägyptologie, wie KAPPEL formuliert, „botanisch nicht richtig bezeichneten Lotuspflanzen", denn dargestellt sind „der Blaue und der

[1043] Kappel 2011, 68. – Die Objekte ähneln dem Mimusop-Blatt von Keimer 1924, 172 in seiner Abb. 1e.
[1044] Kappel 2011, 67.
[1045] Als Beispiele seien genannt: im Grab der Nefertari (QV 66) die Szene auf der östlichen Wand der Treppe, im Grab des Roj (TT255) die Szene auf der linken Wand der Grabkammer oder im Grab des Userhat (TT51) die Szene auf der Osthälfte der nördlichen Wand.

Weisse (sic) Lotus, bei denen es sich korrekt formuliert um die Seerose *Nymphaea lotus* […] und *Nymphaea nouchali* var. *caerulea*"[1046] handelt.

Die annähernd lanzettförmigen Blätter bei den Blüten in den betreffenden Vignetten lassen darauf schließen, dass *Nymphaea nouchali* var. *caerulea* zu sehen ist und nicht *Nymphaea lotus*, die breitere und vor allem oben abgerundete Blätter besitzt.[1047] Eine Bestimmung der Art wird von nachrangiger Bedeutung sein, da beide als Symbol für Regeneration gelten.[1048] Der Zyklus von Auf- und Untergang der Sonne, zentraler Punkte der kontinuierlichen Wiedergeburt[1049], ist gleichfalls mit beiden *Nymphaea* -Arten verbunden. Die Charakterisierung beruht auf der Tatsache, dass die Blüten sich am Morgen über den Wasserspiegel eines stehenden Gewässers mit schlammigem Untergrund erheben und am Abend im geschlossenen Zustand bis knapp über oder unter die Wasseroberfläche absinken.

Eine *Nymphaea*-Blüte wäre, wenn sie in ihrer natürlichen Größe eingesetzt würde, ein eher unauffälliges Objekt zwischen Opfergaben, vor allem bei einer größeren Gabenmenge. Alle Blüten weisen jedoch ein großes Volumen auf, ob sie nun separat und mit Abstand zu den anderen Gaben, auf diesen oder als Kopfschmuck eingesetzt sind. Für Letzteres sind die Knospen gleichermaßen vergrößert. Der Grund dafür wird die Relevanz der *Nymphaea* als regeneratives Element sein. Das großen Volumen erlaubt somit eine sofortige Identifizierung der für das jenseitige Leben so wichtigen Pflanze.

II.11.3.3 *Stabstrauß*

An den Tischbeinen in W1, W16 und W38 stehen mehrere Stabsträuße. Hinsichtlich der geringen Größe einerseits und der ausgefallenen Strukturierung der Elemente andererseits lassen sich weder einzelne Pflanzen noch Bestandteile ausmachen, geschweige denn botanisch bestimmen. Der Stabstrauß ist bei jeder Pflanzen- und Blütenarte als eigenständige Opfergabe mit regenerierenden Eigenschaften einzuschätzen.[1050]

Auf Tempelwänden oder in Gräbern gleichen die Stabsträuße eher einer breiten Blütensäule, weil sie aus einem Stützelement, meist einem Papyrusstängel, und kleineren, zu mehreren ineinander gesteckten Sträußen unterschiedlicher Pflanzen bestehen.[1051] Stabsträuße wurden in der Realität im Sargzug mitgeführt. In vielen Reliefs weisen diese Blütengebinde zum Teil eine ähnliche Größe wie die bei ihnen stehenden oder sie tragenden Personen auf.[1052] Diese Ausdehnung kann

[1046] Kappel 2014, 95.
[1047] Zu Unterschieden und Gemeinsamkeiten der *Nymphaea*-Arten s. Kappel 2011, 65ff.; Wiese/Müller 2014, 138.
[1048] Wiese/Müller 2014, 138. Zu den regenerativen Qualitäten von *Nymphaea* s. Wilde 2011, 204f.; Konrad 2013, 144f.
[1049] Rindi Nuzzolo 2013, 203 (mit Anm. 49. 50).
[1050] Germer 1992, 64.
[1051] Germer 1992, 63ff.; Kappel 2014, 97.
[1052] Germer 1992, 63.

eine Begründung sowohl dafür sein, dass die beiden Stabsträuße in W16 auf der linken Seite über die Tischplatten hinausreichen, als auch dafür, dass sie wegen des raumfordernden Volumens nur selten zum Einsatz kommen.

II.11.3.4 *Weihrauch oder Myrrhe*

Mit den sechs Kügelchen in W21 über dem Gefäß bei Re in der Sonnenbarke ist vielleicht Weihrauch (*Boswellia spec.*) oder Myrrhe (*Commiphora*) nachgebildet. Dafür spricht die geringe Menge, schließlich war beides ein teures Importgut, weil die Baumarten klimatisch bedingt nicht in Ägypten zu kultivieren[1053] waren. Weihrauch wird, ähnlich wie Myrrhe, wegen des aromatischen Duftes im Kult als Räucherwerk genutzt und in der Medizin als Therapeutikum eingesetzt.[1054] Die indifferente Ausformung wird Absicht sein, denn die Ägypter unterschieden die beiden Arten nicht „botanisch spezifisch genau“[1055].

II.11.4 Gefäße

II.11.4.1 *Kleines Gefäß*

Bei dem Widder im linken oberen Register von W76 steht am Innenrand des rechten großen Opfergefäßes ein kleines Gefäß mit seitlichen Griffmulden. Möglich ist ein Bierkrug, auch wenn die typischen Querlinien fehlen, was wiederum mit der Größe zusammenhängen kann. Ein Weingefäß ist mit Blick auf die flaschenförmige Aufmachung auszuschließen. Alternativ ist ein Ölgefäß oder Kosmetikfläschchen vorstellbar. Ohne ikonographische Merkmale und Beischrift ist eine wissenschaftlich fundierte Bestimmung nicht möglich. Die benachbarten Gaben bieten keinen Hinweis auf einen möglichen Verwendungszweck.

II.11.4.2 *Opfergefäß* (IV.10.8)

Das am häufigsten eingesetzte Gefäß besteht aus zwei unterschiedlichen Teilen: einem größeren Unterteil mit Querstreifenmuster und entweder einem annähernd halbrunden Oberteil oder einer Rauchfahne. Das Oberteil wird meist mit Hilfe eines schmalen Mittelfelds oder einer dickeren Linie in etwa gleich große Hälften aufgeteilt, deren unterschiedliche Färbung einen unspezifizierten Inhalt versinnbildlichen. Ein so aufgebautes Gefäß wird mit anderen Gaben auf einem Opfertisch, einer Binsenmatte oder, deutlich seltener, einer anderen Unterlage arrangiert. Es wird von sakralen Entitäten wie Ba-Vogel (II.9.2.7) bzw. Udjat-Auge (II.10.4.7) präsentiert. Selten ist diese Art von Gefäßen ohne Basis oder personelle Zuordnung in einer Vignette platziert.

[1053] Nach Germer 2011, 144f.; Kappel 2011, 58.
[1054] Kappel 2011, 58f.
[1055] Germer 2011, 145.

Das gestreifte Unterteil dient regelmäßig als eigenständiges Behältnis für einen erkennbaren Inhalt. Dieser besteht oft aus einer unterschiedlich kombinierten, eher geringen Gabenmenge wie z. B. Melonen, schmalem Zwiebelbündel, Broten und/oder Weinbeerenrispe. Bei entsprechender Größe sind umfangreichere Inhalte möglich, die aus anderen Gefäße, dicken Zwiebelbündeln und Broten wie bei den Widdern in W76 oder aus Brot, Weinbeerenrispe und Melonen wie bei den Ba-Vögeln in W10 bestehen. Zudem wird das Unterteil bei diesen beiden Entitäten als Träger von Räuchermaterial eingesetzt (s. II.11.4.3).

II.11.4.3 *Räuchergefäß* (IV.10.9)

Räuchergefäße sind außer bei Ba-Vögeln (s. II.9.2.7) und Widdern (s. II.10.3.9) selten gesetzt: in W46 in der Hand des personifizierten Westzeichens, in W83 auf den Pfoten der Anubis-Kaniden und in W82 vor den Beinen bzw. in W92 am Hinterkopf der stehenden Sakralentität (s. II.8.16). Die Gefäße sind hier als eigenständige Opfergaben zu bewerten. Das trifft für Ba-Vögel und Widder, wie in den entsprechenden Unterkapiteln dargelegt, nur eingeschränkt zu, da das Gefäß zu dem Lexem „*B3*" gehört. Bei einem großen Gefäß vor den Beinen, wie u. a. W7, W63 oder W94, ist eine zusätzliche Bedeutung als Opfergabe dennoch nicht auszuschließen, relativ sicher dürfte das bei den neben der Rauchfahne abgebildeten Broten der Fall sein (z. B. P2). Eine freie Wahl des Standortes ohne Zuordnung zu einem sakralen Individuum wie bei den Opfergefäßen ist für die Räuchergefäße nicht nachweisen.

In W23 neigt sich der indifferenter Aufsatz auf dem Gefäß in der Hand des Ba-Vogels und auf dem vor seinen Beinen nach rechts der Nut zu. Die Positionen und der obere Teil, der eine gewisse Ähnlichkeit zu einer Rauchfahne besitzt, wären Anzeichen für ein Räuchergefäß. In den geneigten Aufsätzen soll vielleicht angedeutet sein, dass ein Wind den Rauch erfasst und ihn seitlich abgelenkt. Allerdings ist das Gefäß insgesamt zu hoch und zu schmal für ein Räuchergefäß und das blockartige Muster passt nicht zu dessen traditioneller Form. Diese Details legen die Vermutung nahe, dass ein Salbgefäß zu sehen ist (s. u. II.11.4.4).

II.11.4.4 *Salbgefäß* (IV.10.10)

Bei den Salbgefäßen besitzen der Deckel und das schlanke Unterteil eine große Formenvarianz, in unterschiedlichen Bildern ebenso wie bei mehreren Gefäßen innerhalb derselben Vignette (u. a. W62, W71, W109). Salbgefäße stehen vorrangig auf Opfertischen, neben deren Tischbeinen oder ohne weitere Unterlage bei Gottheiten und sakralen Entitäten. In W23 offeriert der Ba-Vogel im linken oberen Bildbereich ein Salbgefäß (s. II.11.4.3), wie die Ähnlichkeit zu dem Gefäß auf dem Opferständer an den Armen der Nut in W102 illustriert. Die in W23 erhobene Hand lässt für das Gefäß kaum freien Raum übrig, sodass der Deckel nicht anders als auf die in der Vignette sichtbare

Weise zu gestalten ist, denn für das deutlich größere Salbgefäß an den Beinen des Ba-Vogels gab es mehr freien Raum, weshalb es korrekt gestaltet ist.

Ob in W2 bei dem Ba-Vogel rechts neben Schu ein kleines Öl- oder Salbgefäß an den Beinen oberhalb der Binsenmatte abgebildet ist, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, weniger weil der Deckel fehlt, das kann dem Zwiebelbündel geschuldet sein, sondern weil der Boden gerundet ist.

II.11.4.5 *Wassergefäß*

Gefäße besitzen, bis auf Salbgefäße (s. II.11.4.4) und einige Opfer-/Räuchergefäße (II.11.4.2/.3), meist eine geringe Größe. Die verschiedenen Muster verhindern eine eindeutige Klassifikation. Vermutlich ist von drei Arten traditioneller Wassergefäßen auszugehen.

Das *ḥs.t*-Gefäß  (Gardiner W14) steht wahrscheinlich in W80 bei der linken Amentet am Tischbein und in W102 auf einem Opferständer am rechten Bildrand. Das Gefäß wird traditionell bei der Libation oder bei der rituellen Reinigung benutzt.

Der bauchigen Ausführung nach zu urteilen, steht das *nms.t*-Gefäß (Gardiner W119) vor verschiedenen Gottheiten auf einem Opferständer: vor Thot in W30 und W54, vor Nephthys in W59, vor Maat in W18 und hier um einen kleinen Griff ergänzt. Dieser ziert in ähnlicher Form das Gefäß, das in W89 bei der Sarginhaberin und in W29 beim Sarginhaber jeweiligen auf einem Opfertisch vor den Figuren steht. Bei den Chnumen in W11 ist vielleicht bei dem Gefäß ohne Ausguss hinsichtlich der Ähnlichkeit zu dem Muster auf dem Gefäßbauch von W30 und des gleichen kleinen Griffs in W18, W29 und W89 gleichfalls von einem *nms.t*-Gefäß auszugehen. Ob das auf das Gefäß in W74 zu übertragen wäre, das ohne Muster und Ausguss auskommt, ist nicht mit Sicherheit zu sagen.

Als dritte Gefäßart wird die *ḫnm*-Kanne  (Gardiner W9) in W62 bei Iabet und Amentet sowie in W80 bei der rechten Amentet abgebildet sein, obgleich der Deckel eine ungewöhnliche Form besitzt. In P2 ist vielleicht bei dem im rechten oberen Register an vorletzter Stelle stehenden Ba-Vogel, ungeachtet der beidseitigen Griffe, ebenso eine *ḫnm*-Kanne gemeint.

Die Gefäße in der Nähe von Thot und Maat weisen vielleicht auf deren Aufgabe bei der Reinigung des Königs[1056] hin, die zahlreiche Tempelreliefs zeigen. Eine direkte Verbindung zwischen den Vorgängen und den Vignetten wird nicht erwartet, da das Separationsmotiv einen göttlichen Bereich widerspiegelt, zu dem ein menschliches Wesen sogar nach einer Reinigung durch Gottheiten keinen Zutritt erhält. Aus dem gleichen Grund wird der in den Reliefs regelmäßig auf den Reinigungsvorgang folgende Krönung[1057] keine Bedeutung zugemessen.

[1056] Zu diesem Ritual s. Gardiner 1950 (zitiert von Sugi 2002, 255, Anm. 898. 261 mit Anm. 941).
[1057] Zur Krönung des zukünftigen Königs und der vorausgehenden Reinigung s. Sugi 2002, 255–301 mit Diskussion der älteren Literatur.

II.11.4.6 𓎛-*Gefäß* (IV.10.11)

Viele Binsenmatten und einige Opfertische (vgl. II.11.5.2) tragen ein 𓎛-Gefäß (Gardiner W13) in der Mitte, das regelmäßig von runden oder, deutlich seltener, von flachen Broten begleitet wird. Das Gefäß mit je zwei flankierenden, flachen Broten ist in W35 unter dem Oberkörper des Geb, in W77 ohne Brote jeweils über seinem hinterem Arm und Knie abgebildet. Vielleicht ist in W2 ein solches Gefäß in schmalerer Form beim Ba-Vogel neben Schu eingesetzt.

Zwischen 𓎛und Binsenmatte sind regelmäßig Kontaktpunkte zu erkennen. Damit kann das Gefäß eine Variante des Mittelstücks der 𓎛 -Hieroglyphe (s. II.11.5.3) sein, das grundsätzlich breitflächig mit der Unterlage verbunden ist. Vermutlich dient das 𓎛-Gefäß, im Zusammenspiel mit runden oder flachen Broten, bei geringem Platzangebot als Stellvertreter für eine kaum in adäquater Menge abzubildende, dennoch erhoffte Versorgung, und ersetzt dadurch oftmals das 𓎛 - Zeichen. Darüber hinaus kann das Gefäß als Stellvertreter für andere, größere und daher nicht darstellbare Salb- und Libationsgefäße ausgedeutet werden.

II.11.5 Präsentationsflächen

II.11.5.1 *Binsenmatte*

Binsenmatten bilden die häufigste Basis für Opfergaben. Sie sind meist kurz und vorzugsweise bei Einzelgaben oder einer geringen Opfermenge in Gebrach. Der pflanzlicher Ursprung spiegelt sich in der grünen bis grün-gelben Farbe der Matten wider. Die senkrechten Striche an den Enden und in der Mitte zeigen die Bindung an, von der die eingerollte Matte *in natura* gehalten wird. Einige der Opfertischplatten lassen in Farbgebung und Struktur Ähnlichkeiten zu dieser Matte erkennen (s. II.5.2), vielleicht weil beides als Präsentationsfläche eingesetzt wird.

In W111 ist hinter dem Ba-Vogel in Brusthöhe und hinter Chnum in Hüfthöhe eine große Binsenmatte zu erkennen. Die Anordnung ist singulär und lässt keine sinnvolle Verbindung zwischen den Figuren und der Matte erkennen. Eine nachträgliche Änderung im Szenenaufbau ist ebenso vorstellbar wie ein Versehen des (Kunst-)Handwerkers. Jedoch wird nicht ersichtlich, aus welchem Grund keine Übermalung der Matte mit gelber Farbe erfolgte, denn Fehlstellen oder Farbabplatzungen, die auf ein solches Vorgehen hinwiesen, sind nicht gegeben.

II.11.5.2 *Opfertisch oder Ostzeichen?*

Es sind zwei Arten von Tischen unterscheiden. Die erste Art trägt die bislang analysierten Gaben in unterschiedlicher Menge und Zusammensetzung. Diese Tische stehen grundsätzlich auf der Grundlinie und bei verschiedenen Gottheiten (u. a. bei Amentet in W34, Iabet in W109, Isis und Nephthys in W96, Thot in W4, W23), bei der/dem Verstorbenen (z. B. in W29, W89, P5), einem Ba-Vogel (W1, W72) und einer mumiengestaltigen Sakralentität (W16). In W1 stehen die Tische

beiderseits des Schu, füllen die untere Hälfte des Raums fast vollständig aus und dienenzudem als Basis für die Ba-Vögel mit einigen wenigen Gaben. Die Tischplatten sind entweder und vorrangig einfarbig gestaltet oder wie eine Binsenmatte (z. B. W4, W23, W59, W100), eine flache Alabasterschale (W80) oder die 𓏏 -Hieroglyphe (u. a. W20, W41 rechts unten) ausgeführt. Von allen Plattenformen mit Ausnahme der Alabasterschale hängen regelmäßig seitlich je zwei oder vier Tuchstreifen[1058] herab.

Die zweite Tischart trägt mit dem 𓎛-Gefäß (s. II.11.4.6) und runden Brote, bisweilen ergänzt um flache Brote, eine geringere Menge an Gaben als die erste Art. Diese Tische bleiben oberhalb der Grundlinie und vorwiegend an den Bildrändern, mit zwei Ausnahmen: in W3 steht der Tisch auf Nuts Rücken zwischen den Barken und in W41 hinter Gebs Fuß, unterhalb der Nut auf der Grundlinie. Die Anordnung der Gaben weist Ähnlichkeit zu einem Ostzeichen auf, für das dieser Aufbau seit dem Alten Reich nachzuweisen[1059] ist. In den Separationsszenen ist die gleiche Struktur bei dem Emblem der Ostgöttin in W48, W58, W62 und W109, bei dem Ostzeichen in der Legende des rechten Chnum in W31 (hier als Richtungsangabe „Osten“) und bei dem Ostzeichen des linken Armpaares in W84 wiederzufinden. Davon ausgehend wird erwartet, dass die zweite Tischart nicht einfach eine Ablagefläche für Gaben bietet, sondern gleichzeitig die Bedeutung „Osten“ in sich trägt. Dies gilt zum einen für die Vignetten, in denen ein solcher Opfertisch wie in W41 von ein oder zwei 𓏏 -Zeichen (Gardiner X1) begleitet wird, sodass die Kombination direkt ein *j3b.t* „Osten“ entstehen lässt, und zum anderen für die Vignetten, in denen ein Westzeichen neben diesem Opfertisch (W58) oder ihm gegenüber auf der anderen Seite steht (W21, W45, W68, W71, W93). Weitere Opfertische mit einer abweichenden Gabenstruktur sind dieser zweiten Kategorie zuzuordnen, wenn sie wie in W20, W53 und W111 zwei 𓏏 am Tischbein aufweisen oder wie in W46 und W90 gegenüber ein Westzeichen steht. Davon ausgehend, dass die Kombination von Elementen des Opfertischs und des Ostzeichens gezielt erfolgte, erlaubt dieses Verfahren bei einer Aufstellung an den Armen der Nut die oberweltliche Wesenheit der Göttin aufzunehmen, denn für die morgendliche Geburt im diesseitigen Osten ist die orale Aufnahme im jenseitigen Osten am Ende der Nachtfahrt die Voraussetzung und die beigestellte Versorgung sichert alles ab.

II.11.5.3 𓎛 -*Hieroglyphe*

Die 𓎛 -Hieroglyphe (Gardiner R4) zeigt ein spitzes Opferbrot auf einer Matte, eine unspezifische Form von „Versorgung“ (Wb III, 183f.) und Klassifikator bei Lexemen mit der Bedeutung Speise bzw. Nahrung. Sie als Stellvertreter zu nutzen für Gaben, die bei reduziertem Freiraum nicht

[1058] Die im vorliegenden Kontext bestehende Duplizität der Tücher lässt sich Hornung 2011, 33 zufolge seit den „in vorgeschichtlicher Zeit häufig dargestellten Traghölzern mit heiligen, machtgeladenen Gegenständen (‚Standarten')“ nachweisen.

[1059] Vgl. Sethe 1923, 224ff. mit seinen Abb. 44b, 54a und 54b.

darstellbar sind, wäre naheliegend, doch taucht sie bis auf W25 und W100 nur in Legenden bei Opferwünschen oder bei einer figürlichen Zuordnung auf. Offensichtlich wollten Besitzerinnen und Besitzern selbst bei geringem Freiraum lieber verschiedene Opfergaben als solche darstellen, anstatt sie mit der  -Hieroglyphe anzudeuten. Dafür reichte ein Gefäß ohne speziellen Inhalt mit wenigen runde Broten auf einer Binsenmatte.

II.11.6 Opferformeln

Ohne eine textbasierte oder figürliche Bezugsentität, die als Spenderin oder Spender dient, sind an den Bildrändern und parallel zu den Tragestangen von Standarten mit Falke (W68), Widder (W56, W57) oder Ba-Vogel (W2, W24) Opferformeln untergebracht. Zusätzlich stehen Formeln, die mit dem unbestimmten Plural „sie geben" beginnen, in W24 parallel zu den Armen des Schu sowie in W56 und W57 zwischen Nut und Schu.

Brot und Bier sind immer vorhanden und bleiben in einigen Vignetten die einzigen Bestandteile. Als weitere Gaben sind Wein und Weihrauch in W2, Rinder in W2 und W56, Geflügel in W56 genannt. Die ausführlichste Opferformel bietet W56 an, hier sind neben den Nahrungsmitteln Brot und Bier noch Kleidung, Alabaster, Luft und Wasser angegeben und der Verstorbene kommt selbst als Empfänger zu Wort. Als nicht-elementare Spende wird in W68 Anbetung zugestanden. Die Opferformel in W2 bzw. W68 wird sich im Hinblick auf das versprochene Totenopfer bzw. die Speise der Gotteshalle an die bzw. den Verstorbenen als Adressaten richten. Für W24 und W57 ist kein Adressat zu erkennen, die Versorgung wird daher an alle Beteiligten gerichtet sein.

II.11.7 Kapitel-Zusammenfassung

Opfergaben sind in jedem Bildtypus, nicht in jeder Vignette und selten in größeren Mengen abgebildet. Sie fehlen in beinahe allen Papyri und vollständig auf Sargdeckeln sowie in Gräbern. Sie bestehen überwiegend aus Pflanzlichem, Floralem und verschiedenen Gefäßen. Die Gänse und Rinderteile bleiben die einzigen tierischen Gaben, obwohl Fleischstücke seit den Pyramidentexten (u. a. Pyr. §81) Bestandteil der jenseitigen Versorgung sind und u. a. Tb 172, 114 den Verstorbenen solche Gaben zuspricht. In den Unterweltbüchern sind keine tierischen Opfergaben[1060] aufgeführt, was aber nur wenig Einfluss auf die Separationsszenen haben dürfte.

Der limitierte Bereich führt dazu, dass die Gabenstruktur mehrheitlich aus kleinformatigen (runden) Opferbroten und Melonen besteht. Einiges ist ohne Basis deponiert, bei allem anderen

[1060] Für die Unterweltsbücher ist der Grund für die wenigen tierischen Produkte laut Hornung 2002, 41 „am Beginn des Pfortenbuches angedeutet. ‚Alles Vieh und alles Gewürm, das dieser große Gott geschaffen hat' geht mit Göttern und Menschen in das Totenreich ein; dort hat es nicht mehr die Aufgabe, den Menschen als Nahrung zu dienen".

dienen Binsenmatte, Opfertisch oder Opfergefäß als Unterlage. Aus der ungeregelten Kombination der Elemente entsteht in manchen Bildern eine deutliche Detailhypertrophie. Die großformatigste Gabe ist die *Nymphaea* -Blüte, bei solitärer Darstellung, in Verbindung mit anderen Gaben inklusive hoher Salbgefäße oder bei der Verwendung als Kopfschmuck. Teilweise trifft das in gleichem Umfang auf die *Nymphaea* -Knospe zu.

Bei Gemüse und Obst besteht eine umfangreiche Varietät. Auf diese Weise lässt ein Brot die erhofften tausend Brote für die Versorgung und undetailliertes Obst oder Gemüse weitere Sorten entstehen.[1061] Ähnliches gilt für Gefäße, wie das gestreifte Unterteil des Opfergefäßes und das von unterschiedlichen Broten flankierte ⌊⌋-Gefäß. Mit den Salbgefäßen wird zusätzlich das in ihnen enthaltene Öl in Szene gesetzt.

[1061] In der 21. Dynastie ist nach Niwiński 2000, 27, nicht „the accuracy of execution of a pattern [.] substantial, but the presence itself of an intended motif".

III. Fazit

Das Separationsmotiv ist eine zielgerichtete Kreation der thebanischen Priester der 21. Dynastie, um der seit dem Alten Reich in Textform tradierten, heliopolitanischen Kosmographie ein Bild zu geben, in dem die Göttin Nut als Verkörperung des Himmels der diesseitigen, sichtbaren Welt eine oberweltliche Wesenheit besitzt. Diese Schlussfolgerungen ergeben sich bei Zusammenführung der Ergebnisse, die die detaillierte Untersuchung der variabel ausgestatteten Separationsszenen mit der für diese Vergleichsstudie gewählten ikonographisch-ikonologischen Analysemethode ergibt. Den Theologen erlaubt die oberweltliche Wesenheit die Installation des kompletten Sonnenzyklus in einer einzelnen Göttinnen-Figur.

Nut als diejenige, die die Götter gebiert (II.1.1), bildet im wörtlichen Sinn die Grundlage für den Sonnenzyklus. Deshalb sind die zwei Hauptmerkmale, die diese Wesenheit kennzeichnen, an ihrem Körper nachzuweisen (II.1.2). Die Bogenform spiegelt die alles umfassende und den Horizont-übergreifende Optik des diesseitigen Himmels wider, während die kantige, manchmal geometrisch-eckige Körperform der | | -Hieroglyphe ähnelt, die in Texten im Zusammenhang mit dem oberweltlichen Himmel verwendet ist. Die zweite Form erzeugt mehr als die erste eine kongruente Länge bei Nuts Gliedmaßen, sodass der Aufstieg des Sonnengottes nach der Geburt genauso lang ist wie der Abstieg zu seinem Untergang. Beide Varianten sind in Bezug auf Nuts Wesenheit so aussagekräftig, dass eine vornübergebeugt stehenden Göttin ohne Namensangabe ebenso wie in den Bildtypen OS.4/MS.4 (II.1.9) als Nut zu identifizieren ist. Eine abgrenzende Bedeutung liegt nicht vor und wäre in Anbetracht des Abstands zwischen Nuts Fingern und der Grundlinie (II.1.4) und der zahlreichen sakral- göttlichen Elemente neben ihr (II.1.5) auch wenig zielführend. Ihre Gliedmaßen sind universelle, zeitunabhängige Marker für die Übergangsbereiche des Sonnengottes – Arme als Ort der oralen Aufnahme, Beine als Ort der Geburt, d. h. des Aufgangs (II.5.3), ohne die die Kombination von Tages- und Nachthimmel ohne (in)schriftliche Zusätze in einer einzigen Figur nicht funktionieren.

Das oberweltliche Konzept erlaubt keinen Bezug zur Unterweltsfahrt oder zum jenseitig-unterweltlichen Reich des Osiris zu, obgleich beides nach wie vor existent und in anderen Vignetten dargestellt ist. Keine Separationsszene enthält Texte oder Textteile aus den Jenseitsführern, auch Übernahmen aus den Illustrationen sind nicht nachzuweisen, allenfalls bei den Sonnenbarken sind vereinzelt Ähnlichkeiten zu erkennen (II.1.9.4/.5). Eine Gleichsetzung der/des Verstorbenen mit Osiris oder dem Sonnengott ist dementsprechend für die Separationsszenen nicht abzuleiten. Sollte ein Ritualcharakter intendiert sein, ließen sich bei der Analyse dafür keine Indizien finden. Die Brustschärpe bei Geb (II.2.9), Schu (II.3.8) und, deutlich häufiger, bei Thot (II.5.5) besitzt zwar einen rituellen Bezug, lässt sich aber nur bei Letzterem mit der überwachenden Funktion des

menschlichen *ḫrj-ḥb.t*-Priesters in Verbindung bringen, denn Thot steht mit der Maat-Standarte in der Hand (II.5.6.2) an Nuts Armen und überwacht die Aufnahme des Sonnengottes durch die Göttin.

Die Ausrichtung von Geb und Schu auf die Himmelsgöttin entspricht den tradierten Texten, eine Interaktion zwischen den Dreien ist nicht nachzuweisen. Die Legenden weisen für Geb keinen Bezug zur Separation auf (II.2.1), für Schu wird einmalig dezidiert auf seine Arme als Träger des Himmels und wenige Male auf seine tragende Funktion verwiesen bzw. ein allgemeiner Bezug zu architektonischen Himmelsstützen hergestellt (II.3.1). Weiterhin berührt Schu die Nut nur in geringem Umfang mit den Spitzen seiner Finger, eine sexuelle Konnotation ist dabei nicht intendiert, denn seine abgewinkelt erhobenen Arme spiegeln die Übergabe der Ka-Kraft an den Sonnengott wider (II.3.2), die in Ermangelung einer Figur dieses Gottes über feinste Berührungen übergeben werden muss. Geb, der alles andere als entspannt oder stabil liegt, berührt Nut zwar häufiger und überschneidet ihre Gliedmaßen regelmäßig (II.2.4), doch ist das wie seine gezackte Silhouette Ausdruck dafür, dass er die Süd-Nord-Achse versinnbildlicht (II.2.2). Damit ist der oberirdische Welt-Raum komplettiert, weil mit Nut der Sonnenweg von Ost nach West am Tage und der von West nach Ost in der Nacht und damit auch der Aspekt der Zeit vorhanden ist.

Die Sicherung des Sonnenzyklus mit der maßgeblichen Regeneration des Sonnengottes in der Nacht erfordert die Blockade einer potenziell möglichen, erneuten Vereinigung von Nut und Geb. Die bei Nut fast vollständig (II.1.11) und bei Geb überwiegend (II.2.9) fehlende Kleidung ließe zwar etwas anderes vermuten, doch ist dieser Zustand eine Reminiszenz an die vor der Trennung bestehende Vereinigung. Eine Ablehnung zeigen auch fehlende oder kleinformatige Genitalien und die Rotation in Gebs Körperachse, oder die Bildtypen OS./MS.3 und OS./MS.4 (II.2.5) als konsequente Fortsetzung der Texttradition.

Nach alt-ägyptischem Verständnis ist alles Nicht-Dargestellte auch nicht existent. Da scheinen die Bildtypen OS./MS.2 wenig zielführend (II.3.5). Doch liegt diesen Separationsszenen keine veränderte Intention zugrunde, denn anstelle des Schu bilden andere, göttliche Individuen ohne eigene Stützfunktion oder eine Sonnenbarke einen Puffer zwischen Nut und Geb und halten sie auf Abstand. Weder in diesen Bildtypen noch in OS.4/MS.4 findet eine Umwidmung zu einer unterweltlichen Szenerie statt, die Intention des oberweltlichen Konstrukts bleibt dieselbe, weil sie sich allein in der Himmelsgöttin widerspiegelt. Die Separationsszenen ohne Schu sind Ausdruck dafür, dass die oberweltliche Prägung der Nut ikonographisch eindeutig ausfällt und ausreichend umgesetzt ist, um den Sonnenzyklus zu stabilisieren.

Weder hat ein fehlender Schu eine unterweltliche Intention zu Folge, noch ist dies bei den anderen, frei in den Szenen platzierten und bis auf Isis und Nephthys beziehungslos auftretenden Göttinnen (II.7) und Göttern (II.8) der Fall, die als Begleiter des Sonnengottes aus den

Jenseitsführern bekannt sind. Es sind nur verschiedene Räume, in denen die nächtliche Fahrt des Sonnengottes zum Zwecke der Regeneration stattfindet, ohne die es keinen neuen Morgen gibt. So wenig, wie die Funktion der Nut als Sarg und Grab, in der sie den Verstorbenen in sich birgt und schützt, in den Separationsszenen eine Rolle spielt, so wenig ist das bei Schu der Fall, der den Sonnengott (als Skarabäus) am Ende des *Amduat* an den Himmel emporhebt, oder bei Geb, der andernorts Türen bzw. Tore für den Sonnengott bei dessen Abstieg in die und Aufstieg aus der Unterwelt öffnet. Die differierenden Charakteristiken sind die in einem göttlichen Individuum vereinten Ergebnisse unterschiedlicher Konzepte, die unkommentiert nebeneinander stehen. Deshalb spielt die Bedeutung des Thot als Mondgott in den Separationsszenen auch keine Rolle, als der er den Sonnengott in der Oberwelt vertritt, wenn dieser in der Unterwelt weilt, denn in Anbetracht der oberweltlichen Prägung hat er für den vollständigen Zyklus vorhanden zu sein.

Zur Absicherung der Separation lassen die Theologen Schu, den alle Texte bei der Separation als trennend-stützenden Gott nennen, nicht nur in 111 der 135 Szenen präsent sein, sondern weisen ihn zusätzlich über Namen (II.3.1), Attribut (II.3.7.1) und/oder Tuchschlaufe (II.3.7.4) aus. Der regelmäßige Beistand in Gestalt von assistierenden Gottheiten oder sakralen Entitäten, die alle keine Stützfunktion besitzen, ist dem menschlichen Bedürfnis nach Unterstützung bei schweren Tätigkeiten geschuldet. Zwar ist jede Separationsszene als Legitimation vor der Götterwelt gemeint, den Fortbestand des Sonnenzyklus zu bewahren, doch ist dabei keine Eigenleistung der/des Verstorbenen intendiert. Eine Assoziierung als *jnk* (*B3*) *n Šw* ist nicht nachzuweisen (II.9.3), denn mit dieser läge die Verantwortlichkeit bei der/dem Verstobenen und so liegt sie bei einem Gott, entsprechend der realen Situation, da offiziell der Gott Amun als Regent definiert ist (I.3.1). Gleichfalls den Göttern überlassen wird die Sonnenfahrt. Die persönliche Teilnahme ist nicht von Belang – Anwesenheit des Menschen in W94, eines Ba-Vogel in W65 und P2 (II.6.10) –, sondern die Sonnenfahrt als solches, als Abbild des Sonnenzyklus. Die Position der meisten Sonnenbarken (II.6.1) ähnelt der bei einem anthropomorphen Himmel möglichen, nächtlichen Fahrtrichtung auf der von der menschlichen Position abgewandten Oberseite des Himmels. Daher sagt die Lage eines Bootes, unabhängig von der Besatzung (II.6.7-9), die durchaus spiegelsymmetrisch sein kann, nichts über seine Fahrtzeit oder -richtung aus.

Alles Dargestellte besitzt eine Funktion. Die zahlreichen, oft ohne konkreten Spender frei im Bild platzierten Opfergaben (II.11), bringen die erhoffte Versorgung ein. Gottheiten und Sakralentitäten (II.10.1-3) setzen ihre protektiven Funktionen für den Schutz von Nut und für das Separationsmotiv selbst ein, ebenso wie die sakralen Elemente Udjat-Auge (II.10.4.7), geflügelte Sonnenscheibe (II.10.4.5) oder Kobra (II.10.3.5), Letztgenannte als einzige mit einer festen Platzierung im Flügelschatten von Auge oder Sonne. Ost- und Westelemente repräsentieren als Einzelelemente an den entsprechenden Übergangsorten die ihnen eigene Himmelsrichtung,

mehrheitlich sind sie beidseitig neben Nut zu finden und bringen die für den Sonnenzyklus grundlegenden Voraussetzungen von Aufnahme und Geburt in dem jeweiligen Tages- bzw. Nachtabschnitt (II.1.8) in die Szene ein. Sterne sind das passendste Element zur Kennzeichnung des oberweltlichen Himmels, sie sind ausschließlich am diesseitigen Nachthimmel vorhanden (II.1.6) und finden sich auf 28 Särgen und in fünf Papyri.

Der Variantenreichtum ist ein Spiegel der Fähigkeiten der (Kunst-)Handwerker und erlaubt die Ausstattung jeder Szene in einem Umfang, dass sie zu einem Unikat wird. Der Wunsch nach Individualität ist in jedem Menschen verankert und drückt sich bereits vor der 21. Dynastie in den trotz aller tradierten Konventionen unterschiedlich gestalteten Gräbern aus. Eine Identifikation von Werkstätten oder (Kunst-)Handwerkern ist in Anbetracht der vielfältigen Bildgestaltungen ebenso wenig möglich wie die „Handschrift" eines einzelnen Handwerkers oder spezielle Linienführungen erkennen zu wollen, dafür sind die Figuren im Allgemeinen und die Hieroglyphen im Besonderen zu kleinformatig. Am ehesten besteht noch die Möglichkeit, dass die sich ähnelnden Exemplare W20/W111 bzw. W21/W46/W90 sowie W30/W65/W77 und W4/W19/W23/W64 in einer Werkstatt oder von einem(Kunst-)Handwerker gefertigt wurden. Ähnliches könnte wegen der Ähnlichkeiten, unabhängig von unterschiedlichen Zeiten, bei W20/W111, W35/W36 und W21/W46/W90 sowie W30/W65/W77 und W5/W19/W23/W63 der Fall sein. Eventuell waren einige dieser Särge ursprünglich als Ensemble verbunden, wurden dann aber zur Zweitnutzung (I.3.2) getrennt. Das ist insofern möglich, als sich die Ensembles W52/W53 und W56/W57 erkennbar gleichen.

Obwohl das Motiv als solches eine lange Tradition aufweist, existiert in den Bildzyklen der königlich-funerären Dekoration des Neuen Reiches kein Vor-Bild im wörtlichen Sinne, was damit zusammenhängt, dass in den Königsgräbern der Nachtweg des Sonnengottes durch die Unterwelt das bestimmende Thema ist, nicht die Separation. Die Nut-Figur in den Illustrationen aus dem astronomischen *Nutbuch*, dem *Buch vom Tage* und dem ätiologischen *Buch von der Himmelskuh* (I.6.2) entspricht nicht den in I.6.1 gemachten Vorgaben und in keinem der drei Bücher ist die Separation von Relevanz. Genau diese ist den thebanischen Theologen aber wichtig, da sie das Ende der Schöpfung markiert und den Raum für alles Leben entstehen lässt, also einen Anfang beinhaltet, ähnlich dem Zustand am Beginn der 21. Dynastie. Die Separationsszenen sind Ausdruck dafür, dass die thebanische Elite willens und in der Lage ist, durch das Konzept der oberweltlichen Wesenheit der Himmelsgöttin die Stabilität der Separation als Grundlage des Lebens-Raums und des vollständigen Sonnenzyklus zu garantieren. Es ist von der Möglichkeit auszugehen, dass individuelle Entscheidungen die Zusammensetzung der Vignetten mitbestimmt haben. Hätte es zum Beispiel seriell vorgefertigte Papyri gegeben, zeigten zumindest sie einen identischen Szenenaufbau, was nicht der Fall ist. Die thebanischen Regenten setzen damit eine lange

bestehende, königliche Tradition fort, gegenüber der Götterwelt die bildlich fixierte Verpflichtung zur Sicherung des Sonnenzyklus abzugeben. Im Gegensatz zu früheren Zeiten steht die Bildaussage jedoch für den vollständigen Zyklus ein und das Motiv allen Personen zur Verfügung, die sich das entsprechende Equipment leisten können.

Das Verschwinden der Separationsszene ab der Mitte der 22. Dynastie korreliert mit dem Machtverlust der thebanischen Priesterschaft (I.3.1). Das Motiv verbleibt, wie viele andere vor ihm, im funerären Bilderkanon. Es wird in der 25. (D4; II.3.4.1), der 26. (D2, D3, D5) und 30. Dynastie (D1) auf der linken Deckelseite von *qrsw*-Särgen erneut appliziert, wiederum nur im thebanischen Raum, allerdings reduziert auf Nut, Geb, Schu und Chnum, sowie in modifizierter Form in einem Grab in der Oase Bahria (G1; II.1.9.1). Vielleicht ist die reduzierte Quellenlage Grund dafür, dass die Separationsszenen auf den Sargdeckeln kaum Unterschiede aufweisen. Wahrscheinlich sollte aber davon ausgegangen werden, dass die Intention der 21. Dynastie, den vollständigen Sonnenweg in einer einzigen und oberweltlich definierten Nut-Figur als Basis für den Sonnenweg und Garantie für den Erhalt der Schöpfung darzustellen, inzwischen seine Bedeutung verlor. Es ging augenscheinlich lediglich um die Darstellung der erfolgten Trennung und diese ist mit den drei Hauptprotagonisten mit Unterstützung durch Chnum ausreichend erfasst.

Der tägliche Sonnenaufgang bringt Licht in die Welt und Luft für alles Lebende, was ohne die Separation von Himmel und Erde am Ende des Schöpfungsprozesses und die erfolgreiche Stabilisierung des Geschehens nicht existieren kann. Dass mit einem einzelnen Motiv ein so komplexes Thema passender und individueller umgesetzt werden kann, als es vor allem bei knapp bemessenem Platz mit Worten möglich wäre, wissen die thebanischen Theologen. Mit dem Separationsmotiv ist es ihnen gelungen, den Kosmos in einer Szene unterzubringen und den auch bei einem anthropomorphen Himmel in der Nacht für den lebenden Menschen nicht sichtbaren Weg der Sonne sichtbar zu machen, indem sie ihn über die Göttin Nut in der Oberwelt des Diesseits verankern.

IV. Listen

IV.1a Quellenübersicht

Spalte 1: Katalog-Nummer
Spalte 2: Standort
Spalte 3: Inventar-Nummer
Spalte 4: M = Männersarg; F = Frauensarg; Frag. = Fragment
Wiederbenutzt: (M) = vormals Männersarg; (F) = vormals Frauensarg
Spalte 5: Dyn. = Dynastie
Spalte 6: Lokalisierung des Motivs: D = Sargdeckel; A = Außensarg; I = Innensarg; X = Einzelsarg
Links = Linke Seite des Sargdeckels bzw. der Sargwanne
Rechts = Rechte Seite des Sargdeckels bzw. der Sargwanne
Spalte 7: Bild-Typ (s. I.6.4)
? Es ließen sich keine passenden Daten ermitteln.

1	2	3	4	5	6	7
G1	El-Bawiti	–	M	26. Dyn.	–	OS.4
G2	Kairo	JdE 88131	M	22. Dyn.	–	OS.1
D1	Kairo	TR 21.10.40.1	M	30. Dyn.	D – Links	OS.3
D2	Kairo	CG 41003	F	25. Dyn.	D – Links	OS.1
D3	London	BM 15655	M	25. Dyn.	D – Links	OS.1
D4	Paris	E 3913	F	25. Dyn.	D – Links	MS.1
D5	Unbekannt	?	M	25. Dyn. (?)	D – Links	OS.1
M1	Cambridge	E.1.1822 (zu W12, W13)	M	Mittlere 21. Dyn.	–	OS.3
W1	Alexandria	1297	M	Mittlere 21. Dyn.	A – Links	OS.1?
W2	Atlanta	1999 1.17	F (F)	21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W3	Berlin	ÄM 8 (zu W91)	F	Mittlere 21. Dyn.	A – Links	OS.1
W4	Berlin	ÄM 28	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W5	Besançon	A 778	M	Frühe 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W6	Bolton	69.30	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W7	Bordeaux	Mesuret-8590	M	Frühe 21. Dyn.	? – Rechts	OS.1
W8	Boston	MFA 54640	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W9	Bristol	Ha7386.1037	M	Frühe(?) 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W10	Budapest	51.325	Frag.	Frühe/Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts?	OS.1
W11	Budapest	87.5-E.	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.3
W12	Cambridge	E.1.1822 (zu M1, W13)	M	Mittlere 21. Dyn.	A – Links	OS.1
W13	Cambridge	E.1.1822 (zu M1, W12)	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W14	Edinburgh	A.1907.569 b	F (M)	Frühe 22. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W15	Florenz	8527 (vormals JdE 29676–A .22)	F (M)	Mittlere 21. Dyn.	? – Rechts	OS.1
W16	Florenz	8528 (vormals A.15)	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	MS.1
W17	Genf	A2016-0014	F	21. Dyn.	? – Links	OS.1
W18	Kairo	A.138	F	Mittlere 21. Dyn.	A – Links	MS.1
W19	Kairo	CG 6002 – A.106	M (M)	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W20	Kairo	CG 6005 – JdE 29717 – A.100	F (M)	Mittlere/Späte 21. Dyn.	A – Rechts	MS.1
W21	Kairo	CG 6011 – JdE 29718 – A.95	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W22	Kairo	CG 6038 – JdE 29702 – A.145	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	MS.4
W23	Kairo	CG 6042 – JdE 29680 – A.85	M	Mittlere/Späte 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W24	Kairo	CG 6076 – JdE 29665 – A.102	F	Mittlere/Späte 21. Dyn.	I – Rechts	MS.1
W25	Kairo	CG 6079– JdE 29668 – A.87 (zu W26)	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	MS.1
W26	Kairo	CG 6081– JdE 29668 – A.87 (zu W25)	M	Mittlere 21. Dyn.	A – Links	MS.1
W27	Kairo	CG 6090 – JdE 29679 – A.150	F	Frühe/mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W28	Kairo	CG 6099 – JdE 29692 – A.16	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W29	Kairo	CG 6121–JdE 29670–A.115 (zu W32)	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	MS.1
W30	Kairo	CG 6130 – JdE 29625 – A.137	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	MS.1
W31	Kairo	CG 6132 – JdE 29651 – A.46	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W32	Kairo	CG 6139– JdE29670–A.115 (zu W29)	M	Mittlere 21. Dyn.	A – Rechts	MS.1
W33	Kairo	CG 6148 – JdE 29675 – A.38	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	MS.3
W34	Kairo	CG 6153 – JdE 29706 – A.93	M (M)	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	MS.1
W35	Kairo	CG 6157 – JdE 29616 – A.99	M (M)	Mittlere/Späte 21. Dyn.	A – Links	OS.1
W36	Kairo	CG 6169 – JdE 29664 – A.117	M (M)	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W37	Kairo	CG 6173 – JdE 29649 – A.81	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1

W38	Kairo	CG 6180 – JdE 29659 – A.113	M (M)	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	MS.1
W39	Kairo	CG 6183–JdE 29660–A.109 (zu W47)	F (F)	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	MS.2
W40	Kairo	CG 6186–JdE 29661–A.105 (zu W46)	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W41	Kairo	CG 6188–JdE 29662–A.119 (zu W42)	F	Mittlere 21. Dyn.	A – Rechts	OS.1
W42	Kairo	CG 6190–JdE 29662–A.119 (zu W41)	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	MS1
W43	Kairo	CG 6201– JdE 29678 – A.30 (zu W44)	M	Mittlere 21. Dyn.	A – Rechts	OS.1
W44	Kairo	CG 6203– JdE 29678 – A.30 (zu W43)	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	MS.1
W45	Kairo	CG 6209 – JdE 29663 – A.108	M	Mittlere 21. Dyn.	A – Rechts	OS.1
W46	Kairo	CG 6212–JdE 29661–A.105 (zu W40)	M	Mittlere 21. Dyn.	A – Links	OS.1
W47	Kairo	CG 6214–JdE 29660–A.109 (zu W39)	F (F)	Mittlere 21. Dyn.	A – Rechts	MS.2
W48	Kairo	CG 6229 – JdE 29667 – A.111	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W49	Kairo	CG 6233 – JdE 29666 – A.114	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W50	Kairo	CG 6253 – JdE 29682 – A.69	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W51	Kairo	CG 6261 – JdE 29736 – A.151	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W52	Kairo	CG 6265– JdE 29733 – A.49 (zu W53)	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W53	Kairo	CG 6267– JdE 29733 – A.49 (zu W52)	M	Mittlere 21. Dyn.	A – Links	OS.1
W54	Kairo	CG 6272 – JdE 29628 (= JdE 29753) – A.147	M	Mittlere 21. Dyn.	A – Rechts	OS.1
W55	Kairo	CG 6279 – JdE 29737 – A.144	F	Mittlere 21. Dyn.	A – Links	OS.1
W56	Kairo	CG 6291–JdE 29611–A.118 (zu W57)	M	Späte 21. Dyn.	A – Rechts	MS.1
W57	Kairo	CG 6293–JdE 29611–A.118 (zu W56)	M	Späte 21. Dyn.	I – Rechts	MS.1
W58	Kairo	CG 61027 – JdE 26195	M	Frühe 21. Dyn.	A – Links	OS.1
W59	Kairo	CG 61030 – JdE 26199	F (F)	Mittlere/Späte 21. Dyn.	? – Rechts	OS.1
W60	Kairo	CG 61031 – JdE 26198	F	Späte 21. Dyn.	? – Rechts	OS.1
W61	Kairo	CG 61032 – JdE 26196	F (M)	Frühe 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W62	Kairo	JdE 29620	M	Späte 21./Frühe 22. Dyn.	? – Rechts	OS.2
W63	Kairo	JdE 29635 – A.152	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	OS.2
W64	Kairo	?	Frag.	21. Dyn. (?)	? – Links	OS.1
W65	Kairo	?	?	21. Dyn. (?)	? – Links	OS.1
W66	Kazan	11605 (zu W86) (vormals JdE 29712–A.96)	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.2
W67	Lazné Kynžwart	1086	M	Frühe 21. Dyn. (?)	I – Links	OS.1
W68	Leiden	AMM 2–a (= AMM 16=	M	Mittlere/Späte 21. Dyn.	I – Links	MS.1
W69	Leiden	F.93/10.1a (zu W70) (vormals JdE 26917–A.139)	F	Späte 21. Dyn.	A – Links	MS.1
W70	Leiden	F.93/10.1b (zu W69) (vormals JdE 26917–A.139)	F (M)	Späte 21. Dyn.	I – Rechts	MS.1
W71	Lissabon	SGL-AC-519 (vormals JdE 26914–A.136)	F	Mittlere 21. Dyn.	A – Links	OS.1
W72	London	EA15658 (vormals A.39)	M	21. Dyn.	? – Rechts	MS.1
W73	London	EA29591	M	Mittlere/Späte 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W74	Los Angeles	M.47.3b	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W75	Lyon	?	M	21./frühe 22. Dyn.	I – Links	OS.1
W76	Madrid	15216	M (M)	Frühe 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W77	Madrid	18257 (vormals JdE 29640–A.58)	F	Späte 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W78	Marseille	253.1	M	Mittlere 21. Dyn. (?)	I – Links	OS.1
W79	Marseille	5171 (vormals A.25)	M	21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W80	Moskau	I.1a.6800	F	Späte 21./frühe 22. Dyn.	? – Links	OS.4
W81	Nantes	56.6424	M	Späte 21./frühe 22. Dyn.	I – Links	OS.1
W82	New York	08.480.2	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W83	New York	MMA 25.3.183	F	Späte 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W84	New York	MMA 25.3.8	M (M)	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.4
W85	New York	MMA 30.3.24b	F (F)	Frühe 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W86	Odessa	OAM 52976 (zu W66) (vormals JdE 29712–A.96)	F	Mittlere 21. Dyn.	A – Links	MS.1
W87	Odessa	OAM 71695 (vormals JdE 29634)	F	Späte 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W88	Paris	E 10636 (= AF 9593; =AF98) (vormals JdE 29628–A.8)	F (F)	Späte 21. Dyn.	A – Rechts	MS.1
W89	Paris	E 13034	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W90	Paris	E 13036	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W91	Paris	N 2562 (zu W3)	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W92	Paris	N 2570 (zu W93)	M	Frühe 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W93	Paris	N 2581 (zu W92)	M	Frühe 21. Dyn.	A – Rechts	OS.1
W94	Paris	N 2610	M	Frühe 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W95	Perpignan	?	M	21. Dyn.	? – Links	OS.1

W96	Pittsburgh	ACC. 1-1c	F	21. Dyn. (?)	? – Rechts	MS.3
W97	Pittsburgh	ACC. 22226-3d	M	Frühe 21. Dyn. (?)	? – Rechts	OS.1
W98	Richmond	MFA L.7.47.72	M (M)	Frühe 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W99	Rio	526	M	Frühe 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W100	Stockholm	MME 1977:018	Frag.	Späte 21./Frühe 22. Dyn.	? – Links	OS.1
W101	Swansea	W1982	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W102	Triest	CMSA TS 12086	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W103	Turin	CGT 10101b; Cat. 2236 (zu W104)	M	Mittlere 21. Dyn.	A – Links	OS.1
W104	Turin	CGT 10102b; Cat. 2237 (zu W103)	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.2
W105	Turin	CGT 10104b; Cat. 2226	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W106	Turin	CGT 10116b; Cat. 2238	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W107	Turin	CGT 10119b; Cat. 2228	F	Späte 21./Frühe 22. Dyn.	I – Links	OS.1
W108	Turin	CGT 10121b; Cat. 2214	M	Späte 21./Frühe 22. Dyn.	I – Links	OS.1
W109	Uppsala	VM 228 (= NME 891) (vormals JdE 29709 – A.82)	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	OS.1
W110	Warschau	MNW 139072	M	Mittlere 21. Dyn.	I – Links	OS.1
W111	Washington	154954 (vormals JdE 29648 – A. 43)	F	Mittlere 21. Dyn.	I – Rechts	MS.1
W112	Wien	ÄS 6270 (vormals JdE 29636 – A.142)	M	Mittlere/Späte 21. Dyn.	I – Links	OS.3
W113	Unbekannt	?	?	21./ frühe 22. Dyn.	? – Links?	OS.1
P1	Kairo	S.R.IV.546 – JdE 95648	M	Späte 21. Dyn.	–	OS.4
P2	Kairo	S.R.VII.10267 – JdE 95659	M	Späte 21. Dyn.	–	MS.1
P3	Kairo	S.R.VII.11493–CG 40017–JdE 36259	F	Mittlere 21. Dyn.	–	MS.1
P4	Kairo	S.R.VII.11501	M	Mittlere 21. Dyn.	–	OS.1
P5	Leiden	AMS 34	M	21. Dyn.	–	OS.1
P6	London	EA 9941.1	M	Späte 21. Dyn.	–	MS.1
P7	London	EA 10008	F	Mittlere 21. Dyn.	–	OS.2
P8	London	EA 10018	F	Späte 21. Dyn.	–	OS.2
P9	London	EA 10554	F	Frühe 22. Dyn.	–	OS.1
P10	Paris	BNF Égyptien172	F	Mittlere 21. Dyn.	–	MS.1
P11	Paris	E 17400	M	Frühe 21. Dyn.	–	OS.2
P12	Paris	E 17401	M	Frühe/Mittlere 21. Dyn.	–	OS.2
P13	Paris	N 3293	M	Mittlere 21. Dyn.	–	MS.3
P14	Turin	1770	M	Mittlere/Späte 21. Dyn.	–	OS.1

IV.1b Verzeichnis der JdE-Nummern

JdE	Kat.-Nr.	JdE	Kat.-Nr.	JdE	Kat.-Nr.	JdE	Kat.-Nr.	JdE	Kat.-Nr.
26195	W58	29635	W63	29663	W45	29678	W43, W44	29718	W21
26196	W61	29636	W112	29664	W36	29679	W27	29733	W52, W53
26198	W60	29649	W37	29665	W24	29680	W23	29736	W51
26199	W59	29651	W31	29666	W49	29682	W50	29737	W55
29611	W56, W57	29659	W38	29667	W48	29692	W28	36259	P3
29616	W35	29660	W39, W47	29668	W25, W26	29702	W22	88131	G2
29620	W62	29661	W40, W46	29670	W29, W32	29706	W34	95648	P1
29625	W30	29662	W41, W42	29675	W33	29717	W20	95659	P2
29628 (=29753)	W54								

IV.1c Verzeichnis der vormaligen JdE/A-Nummern

JdE	A.	Kat.-Nr.	JdE	A.	Kat.-Nr.
-	A.15	W16	29636	A.142	W112
-	A.25	W79	29640	A.58	W77
-	A.39	W72	29648	A. 43	W111
26914	A.136	W71	29676	A.22	W15
26917	A.139	W69, W70	29709	A.82	W109
29628	A.8	W88	29712	A.96	W66, W86
29634	-	W87			

IV.2 Nut

IV.2.1 Legende	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Ohne Legende	OS.1	D2, D3, D5, W2, W3, W9, W10, W13, W14, W17, W21, W23, W28, W31, W35, W36, W37, W41, W43, W45, W46, W48, W52, W53, W54, W58, W59, W61, W65, W67, W71, W73, W76, W77, W79, W82, W83, W89, W90, W91, W92, W93, W94, W99, W100, W106, W107, W108, W109, W110, W113(?), P5, P14
	MS.1	W16, W18, W20, W24, W25, W26, W29, W30, W32, W34, W38, W42, W44, W56, W57, W68, W69, W70, W72, W88, W111, P3, P6, P10
	OS.2	W62, W63, W104, P7, P11, P12
	MS.2	W39, W47
	OS.3	D1
	MS.3	W33, W96
	OS.4	W80, P1
	MS.4	W22
	OS.1? OS.3?	W1
Nw.t	OS.1	W5, W15, W27, W50, W51, W64, W95, W101
	MS.1	P2 (über Vordersteven)
	OS.2	W66
Nw.t wr.t	OS.1	P4
	OS.3	W11
	MS.3	P13
Nw.t wr.t mw.t ntr	OS.1	W105
Nw.t wr.t msj(.t) ntr.w	OS.1	W6
	OS.3	M1
Nw.t wr.t msj(.t) ntr.w ḥnw.t pr-nfr	OS.1	W98
Nw.t wr.t msj(.t) ntr.w(j) nb.w jrj.t Rˁ ḥnw.t <?>	OS.1	W40
Nw.t wr.t msj(.t) ntr.w dj=s ḥtp dfꜣ jḫ.t nb<.t> nfr.t wˁb.t	OS.1	W85
Nw.t wr.t msj(.t) ntr.wt	OS.1	W81
Nw.t msj(.t) ntr.w	OS.1	W4, W49, W55, W78, W103
	OS.2	P8
	OS.4	W84
Nw.t msj(.t) ntr.w nb<.w>	OS.1	W19
Nw[.t] jrj<.t> nb dwꜣ<.t>	MS.1	D4
Nw.t ḥnw.t jmn<t.t>	OS.3	W75
Nw.t sꜣ.t Rˁ	MS.1	W86
Nw.t [d]j=s j[ḫ.]t	OS.1	W87
Nw.t dj=s ḥtp	OS.1	W8
p.t (w)ts.t <Rˁ> Nw.t ntr.t wr.t	MS.1	P2 (innen an den Armen)
p.t wts(.t) Rˁ Nw.t msj(.t) ntr.w	OS.1	G2, P8
dj=s ḥnk.t t	OS.1	W74
dd mdw <jn> Nw.t msj.t ntr.wt wr.t ḥnw.t jmnt.t dbꜣ.t ntrj	OS.1	W60
Bereich zerstört		G1, W7, W12, W97, W102, W112

IV.2.2 Ausrichtung Oberkörper	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Neigung vorne-unten		
ohne Ausgleich	OS.1	W27, W43, W49, W61, W89, W99, W103, P9, P14
	MS.1	W44, P6
	OS.2	W63, P11
optisch Ausgleich durch Perücke/Hinterkopf	OS.1	G2, D2, D3, W14, W31, W37, W50, W83, W105
	MS.1	W24, W29, W57, W68
	OS.3	W11
optisch Anstieg durch Perücke	OS.1	W7, W15, W23, W45, W91
	OS.2	W104, P8
Neigung bei Rundrücken, ohne Ausgleich	OS.1	W5, W41, W48, W93, W94, W101, W102, W109
	MS.1	W32, W34, P3
	OS.3	W112
Gewölbter Rücken		
Gesäß und Schulter auf ähnlichem Niveau	OS.1	W3, W9, W12, W17, W21, W36,W51, W54, W67, W71, W73, W77, W92, W97, W100, W106, W107
	MS.1	W16, W20, W25, W26, W30, W42, W69, W70, W86, W88, W111

	MS.2	W39, W47
	OS.3	D1, M1
	MS.3	W33
optisch Anstieg durch Perücke	OS.1	W74
	OS.4	W80
Gerader Rücken	OS.1	D5, W6, W19, W40, W55, W58, W59, W65, W78, W79, W81, W83, W85, W95, W98, W110, P4
	MS.1	D4, W56, P2, P10
	OS.2	P7, P12
	OS.3	W75
	MS.3	W96, P13
	OS.4	W84, P1
	MS.4	W22
optisch Anstieg durch Kopf/Perücke	OS.1	W4, W13, W46, W60, W64, W87, W90, W108
	OS.2	W62, W66
	OS.4	W80
Ansteigender Rücken	OS.1	W2, W10, W28, W35, W52, W53, W76, W82, P5
	MS.1	W18, W38, W72
	OS.1?/OS.3?	W1
Bereich zerstört/nicht zu beurteilen		G1, W8, W113

IV.2.3 Ellenbogen	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Gestreckt Stellung	OS.1	D2, D3, W4, W13, W15, W23, W27, W36, W37, W40, W52, W53, W64, W74, W77, W83, W100, W101, W105, W110
	MS.1	W30, W56, W57, W68, W72, P6
	OS.2	W66
	OS.3	D1, W11
	OS.4	W80
Innenbeugung	OS.1	D5, W3, W6, W8, W14, W19, W65, W76, W85, W98, W107, W108, P5, P9, P14
	MS.1	W24, W88, P2
	OS.2	P11
	OS.3	M1, W75
	MS.3	W96
Außenbeugung	OS.1	G2, W2, W5, W7, W9, W10, W12, W17, W21, W28, W31, W35, W41, W43, W45, W46, W48, W49, W50, W51, W54, W55, W58, W59, W60, W61, W67, W71, W73, W78, W79, W81, W82, W87, W89, W90, W91, W92, W93, W94, W95, W97, W99, W102, W103, W106, W109, W113, P4
	MS.1	W16, W18, W20, W25, W26, W29, W32, W34, W38, W42, W44, W69, W70, W86, W111, P3, P10
	OS.2	W62, W63, W104, P7, P8, P12
	MS.2	W39, W47
	MS.3	W33, P13
	OS.4	G1, W84, P1
	MS.4	W22
Bereich zerstört		W1, W112

IV.2.4 Gesicht	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Ohr verdeckt	OS.1	W35, W54, W55, W67, W91, W92, W93, W94
	MS.1	D4, W16, W20, W25, W26, W29, W32, W34, W44, W69, W70, P10
	OS.2	P7
Auge (mit Nase) verdeckt	OS.1	W2, W12, W31, W73, W76, W82, W89, W99
Auge mit Ohr verdeckte	OS.1	W82
Mund (mit Nase) verdeckt	OS.4	W84
Kinn verdeckt	OS.1	W3, W15, W40, W90, W110, P5
	MS.1	W24
	OS.2	W66
	OS.3	W75
(Nase) Mund und Kinn verdeckt	OS.1	W9, W21, W28, W45, W50, W52, W53, W61, W65, W77, W78, W79, W105
	MS.1	W30, W68, W72, P2
	OS.2	P11
Gesicht (fast) vollständig verdeckt	OS.1	W13, W17, W81, W83, W87, W95, W103, P4
	MS.1	W18
	OS.3	M1
	MS.3	P13
	OS.1?/OS.3?	W1

Bereich zerstört		G1, W97, W112
Kopf vor den Schultern/Armen	OS.1	D2, W37, P14
	MS.1	W88, W113
Kopf hinter den Schultern/Armen	OS.1	W14, W15, W31, W36, W40, W85, W105
	OS.3	W75
IV.2.5 Extremitäten	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
1 Arm		
+ 1 Bein	OS.1	W5, W10, W41, W48, W67, W82, W92, W93, W94, W103
	MS.1	W29, W32, W34, W42
	OS.2	W66, P7, P11, P12
	MS.2	W39, W47
	OS.4	W84
	MS.4	W22
+ 2 Beine ab Knie	OS.1	P9
+ 2 Beine	OS.1	W2, W45, W71, W79, W107, W110, P5
	OS.4	P1
2 Arme ab Handgelenk, 1 Bein	OS.1	W58
2 Arme ab Ellenbogen		
+ 1 Bein	OS.1	W43, W49, W51, W55, W91
	MS.1	W44
	OS.4	W80
+ 2 Beine	OS.1	W100
	MS.1	W38
	OS.2	W104
+ 2 Beine ab Knie	OS.1	W3, W102
	OS.2	W62
	MS.3	W33
2 Arme, 1 Bein	OS.1	W87
	OS.2	W63
Teilbereich zerstört		G1, W97, W112
IV.2.6 Finger und Grundlinie	**Szene-Typ**	**Katalog-Nummer**
Kein Kontakt	OS.1	W9, W23, W35, W41, W48, W51, W58, W65, W79, W82, W90, W92, W93, W98, W108, P14(?)
	MS.1	D4, W24, W25, W26, W30, W32, W34, W44, W111, P3
	OS.2	W62, W63, W104, P7, P11, P12
	MS.2	W39, W47
	OS.4	P1
Mehrere Finger ohne Kontakt	OS.1	W10, W13, W40, W49, W60, W77, W89, W105, W112
	OS.2	W62
	MS.1	W57
	OS.3	M1
Finger reichen über Grundlinie hinaus	OS.1	W71
	MS.1	P10
Bereich der Finger zerstört		W1, W15, W17, W55, W66, W72, W75, W76, W100, W107, P6
IV.2.7 Berührung Bildrand	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Oberkopf	OS.1	W36
	OS.2	P8
Hinterkopf/Perücke	OS.1	W7, W6, W9, W83, W85,W102, W106
	MS.1	W16, W20, W42, W111
	MS.2	W39
	OS.3	W75
	OS.4	W84
+ Finger	OS.1	W65
+ Finger + Ferse	OS.1	D2
	MS.1	W30, W72
+ Ferse	OS.1	W19, W23, W98
	OS.3	W11
Sesched-Band/Schleife	OS.1	W108
	OS.2	W66
+ Finger + Ferse	OS.1	W107
Rücken	MS.1	W25, W26
+ Ferse	OS.1	W41, W93
+ Finger + Ferse	MS.1	W86
+ Unterschenkel	MS.1	W88

Rückenlinie mit oberer Linie identisch	MS.1	P10
	OS.2	P7, P12
	OS.4	P1
Finger	OS.1	W89, W99
+ Ferse	OS.1	W10, W17, W43, W77, W91
	MS.1	W68
Ferse/Fußballen	OS.1	W12, W13, W46, W49, W53, W54, W55, W64, W78, W81, W92, W103
	MS.1	P2
Ohne Berührung dicht an oberer Linie	OS.1	W4, W15, W48, W67, W78, W105
	OS.2	W63
	MS.1	D4, W34, P3
Teilbereiche zerstört		W1, W8, W15, W82, W97, W100
IV.2.8 Sternendekoration	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Gesicht unbedeckt	MS.1	W16, W32, W42, W56, W57, W69, W70, W88, P10
	MS.2	W39, W47
Hände + Füße unbedeckt	MS.1	W18, P2
	MS.3	P13
Gesicht		
+ Dekolleté unbedeckt	MS.3	W96[1062]
+ Hals + Arme unbedeckt	MS.1	P6
+ Arm(e) + Füße unbedeckt	MS.1	D4
	MS.3	W33
Torso bedeckt	MS.1	W20, W111
Vollständig bedeckt	MS.1	W25, W26, W29, W34, W38, W44, W72, W86, P2
	MS.4	W22
Nur Körperaußenseite bedeckt	MS.1	W24, W30, W68, (P3)
IV.2.9 West- und Ostelemente	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Westelement		
Armseite	OS.1	W2, W4, W13, W19
	MS.1	W18, W26, W34, W36, W88
	OS.2	P7
+ Ostelement am Bein	OS.1	W28, W31 (mit Abstand), W37, W46, W52, W53, W71, W90, W91, W109
	MS.1	W68
	MS.2	W39
	OS.4	W84
Beinseite	OS.1	W12, W23, W44, W50, W61, W81, W95, W107
	MS.1	W24
	OS.3	W11
	MS.3	P13
+ Ostzeichen beidseitig	OS.1	W41
+ Ostzeichen am Bein	MS.1	W20
	OS.1	W21
Beidseitig	OS.1	W3, W7, W15, W36, W51, W55, W64, W78, W87, W89, W92, W99, W101, W102, W105
	MS.1	W29, W34, W42, W72, P2, P3
	OS.2	W63
	MS.2	W47
	OS.3	W112
	MS.3	W33
	OS.4	W80
+ Ostelement beidseitig	OS.1	W49
+ Ostelement am Bein	OS.1	W43, W58, W93
	MS.1	W32
	MS.3	P13
+ Ostelement am Arm	OS.1	W48, W111
Ostelement		
Armseite	OS.1	W60
	MS.1	W30, W56
Beinseite	OS.1	W45
(Teil-)Bereich zerstört		G1, W8, W100

[1062] Die Fläche von Oberarm und Oberkörper ist nur scheinbar unbedeckt, tatsächlich befindet sich hier die Perücke, die farbliche Differenzen zur Umgebung aufweist, was in der Umrisszeichnung nicht wiederzugeben ist.

IV.2.4 Kniestellung	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Gerade	OS.1	G2, D3, D5, W2, W3, W5, W6, W8, W9, W13, W14, W17, W19, W23, W27, W28, W36, W40, W48, W49, W54, W58, W60, W64, W65, W67, W77, W79, W81, W82, W83, W85, W87, W89, W91, W93, W94, W99, W101, W105, W106, W109, W113, P4
	MS.1	D4, W18, W20, W24, W29, W30, W44, W56, W70, P3, P8, P9, P10, P14
	OS.2	W63, W66, P7, P12
	MS.2	W47
	OS.3	D1, M1, W11, W75
	MS.3	W33
	OS.4	P1
	OS.1?/OS.3?	W1
Gebeugt	OS.1	D2, W7, W15, W31, W50, W51, W73, W74, W76, W78, W90, W95, W97, W107, W110, P5
	MS.1	W57, W86, W88, W111, P2
	OS.2	W62, P11
	MS.3	W96, P13
	OS.4	W80
Durchgedrückt	OS.1	W4, W6, W10, W12, W35, W37, W41, W43, W45, W46, W52, W53, W55, W59, W61, W92, W98, W102, W103, W108
	MS.1	W16, W25, W26, W32, W34, W42, W68, W69, W72, P6
	OS.2	W104
	MS.2	W39
	OS.4	G1, W84
	MS.4	W22
Bereich zerstört		W100, W112

IV.3 Geb

IV.3.1 Legende	Szene-Typ	Katalog-Nummer
Ohne Legende	OS.1	D2, D3, D5, W9, W10, W14, W31, W36, W43, W45, W48, W60, W65, W71, W73, W74, W77, W79, W91, W92, W97, W101, W102, W108, W109, W113(?), P5, P13
	MS.1	D4, W16, W18, W20, W24, W25, W29, W30, W57, W72, W88, W111, P6
	OS.2	W62, W63, W104, P7, P11
jnk Gb <r->pˁ.t ntr.w ntr nfr	OS.1	W35
jr.n ntj m dw3.t št3y d.t nḥḥ ntr ˁ3 ḥntj mnj nfri s.t-ḥtp (T3-)tnn nb d.t	OS.2	P8
nb dw3.t	MS.1	W68
<nb> dw3.t wr<.t>	OS.2	W66
ntr ˁ3 Gb <r->pˁ.t	OS.1	W3
ntr ˁ3 m dw3.t	MS.1	W69
ntr ˁ3 nb dw3<.t>	OS.1	W59
ntr ˁ3 ḥntj dw3.t	MS.1	W56
Qb ntr <?>	OS.1	W40
Qb jt ntr.w nb{.t} pt t3 dw3.t	MS.1	P2
<G>b	OS.1	W61
Gb	OS.1	W4, W13, W17, W50, W64, W78, W83, W95, P4
	MS.1	P10
G[b…]	OS.1	W15
Gb jt ntr.w	OS.1	P9
Gb <r>pˁ.t	OS.1	W2, W19, W37, W81 W110
Gb <r->pˁ.t ntr.w	OS.1	W6, W28, W82, W89, W98
Gb <r>-pˁ.t ntr.w 3ḫw […?]	OS.1	W94
Gb <r>-pˁ.t ntr.w 3ḫw n s3=f	OS.1	W53
Gb <r>-pˁ.t ntr.w 3ḫw n s3=f Ḥr pwy nb p.t dw3.t	MS.2	W47
Gb <r->pˁ.t ntr.w nb.w	OS.1	W87
Gb <r>-pˁ.t ntr.w nb.w <dj=f> ḥtp	MS.1	W26
Gb <r>-pˁ.t ntr.w nb.w <dj=f> df3 ḥtp m3ˁ-ḫrw	OS.1	W41
Gb <r->pˁ.t ntr.w nb dw3.t	OS.1	W49, W55
Gb <r>-pˁ.t ntr.w nb dw3.t ntr ˁ3 nb dw3.t nb{.t}šn	OS.1	W85
Gb <r->pˁ.t ntr.w ḥntj ˁnḫ.w	OS.1	W21
Gb <r->pˁ.t ntr.wt	OS.1	W90, W93, W106
	MS.1	W38, P3
Gb <r->pˁ.t ntr.wt nb.w<t> wd3 <jmj> dw3.t	OS.2	P11
Gb <r>-pˁ.t ntr.wt ntr nfr dj[=f] ḥtp df[3]	MS.1	W44
Gb <r>-pˁ.t ntr.wt ntr ˁ3	OS.1	W58
Gb <r>-pˁ.t psd.t ntr.w nb.w 3ḫw n s3=f Ḥr pw[y] ms[.n] [3]s.t	OS.1	W5
[G]b r-pˁ[.t]	OS.1	W103
G[b] r-[pˁ].t jt nt[r.w]	OS.1	G2
Gb r-[p]ˁ.t ntr.w	OS.1	W99
Gb r-pˁ.t ntr.w ntr ˁ3 m p<.t>	OS.1	W23
Gb nb dw3.t nb dw3.t	OS.1	W51
Gb ntr [?]	OS.1	W8
Gb ntr ˁ3	OS.1	W52, W105
	MS.1	W34
Gb ntr ˁ3 <r->pˁ.t ntr.w	OS.1	W27
Gb ntr ˁ3 jmj dw<3.t>	MS.1	W32
Gb ntr ˁ3 nb p.t	MS.1	W42
<dj=f> w3s Rˁ(?)	OS.1	W54
dj<=f> ḥtp df3	MS.1	W86
dw3.t nb rmt.w ntr ˁ3 {tj}	MS.1	W70
dd mdw jn Gb <r>-pˁ.t ntr.w 3ḫ[.w] <n> s3=f Ḥr pwy msj.n 3s.t jwˁ mnḫ	OS.1	W46
dd mdw jn Gb <r->pˁ.t ntr.wt nb.w<t> jmj dw3.t	MS.2	W39
Bereich zerstört		W7, W12, W67, W76, W100, W107

IV.3.2 Haltung und Statur	Szene-Typ	Katalog-Nummer
Ausrichtung entgegen der Nut	OS.1	D3, W13, W17, W27, W36, W54, W74, W76, W79, W95, W100, W106, W110, W113, P5, P14
	MS.1	W16, W38, W86, W88, W111, P6
Vorderer Arm über Szenenlinie		
hintere Finger/Handgelenk auf Knie	OS.1	W3, W10, W19, W82, W98, P9
	MS.1	W29
hintere Hand über Bein	OS.1	W92
hintere Hand zerstört	OS.1	W64
Vordere Finger/Hand auf Linie		
hintere Hand über Knie	OS.1	W4, W6,
	OS.2	P8
hinteres/r Handgelenk/Arm auf Knie	OS.1	D2, W23, W31, W85
Vorderer Unterarm stützt ab		
hintere Finger/Hand(gelenk) auf Knie/Bein	OS.1	G2, W5, W7, W9, W12, W13, W37, W43, W46, W50, W52, W53, W61, W65, W67, W78, W81, W89, W90, W99, W95, W102, W105, W103, W108, W109, W113(?), P4
	MS.1	W20, W38, W111, P2
hintere/r Hand/Arm über Knie	OS.1	W17, W21, W28, W35, W40, W71, W83, W87, W110
hintere/r Hand/Arm zerstört	OS.1	W14
Vorderer Ellenbogen stützt ab		
hintere Finger/Hand/Unterarm auf Knie/Bein	OS.1	W2, W45, W51, W55, W58, W60, W73, W74, W77, W91, W93, W101, W106,
	MS.1	W16, W24, W30, W32, W34, W44, W56, W57, W86
	OS.2	W63, W66, P11
hintere/r Hand/Arm über Knie/Bein	OS.1	W36, W41, W48, W49, W54, W59, W79, P5
	MS.1	D4, W18, W26, W42, W69, P10
	OS.2	P12
	MS.2	W39, W47
hintere Hand zerstört	OS.1	W8
Vorderer Oberarm + hintere Hand stützen	MS.1	P3
Vorderer Arm zerstört + hinterer Arm auf Knie	OS.1	W27, W94, W100
Bein über Grundlinie	OS.1	G2, D5, W9, W14, W21, W27, W28, W35, W37, W41, W46, W48, W52, W53, W54, W58, W59, W71, W85, W87, W90, W109, W110, P5
	MS.1	W32, W68, W69, W72, W88, P6, P10
	OS.2	W63
Bereiche zerstört		W15, W100, W107

IV.3.3 Überschneidungen	Szene-Typ	Katalog-Nummer
Obere Extremität	OS.1	W7, W10, W49, W50, W61, W92, W93, W99
	MS.1	W32, W34, W42, W72, W103
	OS.2	P10
Untere Extremität	OS.1	W4, W8, W21, W27, W31, W35, W41, W45, W46, W85, W87, W97, W98, W102, W105, W106
	MS.1	W56, W57, P6
	OS.2	P7, P12
Beide Extremitäten	OS.1	W5, W9, W36, W48, W51, W52, W53, W55, W58, W67, W73, W82, W90, W91, W94
	MS.1	W29, W44, P10
	OS.2	W63, W66, P8
	MS.2	W39
Zwischen Fingern/Zehen der Nut	OS.1	W3, W74
	MS.1	P6
Teilbereich zerstört		W15

IV.3.4 Kleidung	Szene-Typ	Katalog-Nummer
Fehlend		
ohne Genitalien	OS.1	D3, W10, W12, W13, W17, W28, W31, W37, W46, W51, W53, W82, W83, W89, W91, W98, W99, W101, P14
	MS.1	W25, W44, W111, W113(?), P2
	OS.2	W63
mit Genitalien	OS.1	W41, W43, W48, W58, W92, W93, W94
	MS.1	W26, W29, W32, W34, W42, P3, P10
	OS.2	P12
	MS.2	W39, W47

Ithyphallisch	OS.1	W4, W49, W64
	MS.1	W88
	OS.2	P7
Teilbereich zerstört		W3, W5, W6, W27, W38, W64, W67, W76, W85, W109
Vorhanden		
Brustschärpe + Phallustasche	MS.1	W16, W69, W70
Weste		
+ Genitalien	OS.2	P11
+ ithyphallisch	MS.1	P6
+ Phallustasche	OS.1	W23, W45, W55, W65, W74, W77, W87, W107, W108, W110
	MS.1	W20, W24, W56, W57
+ Schurz	OS.1	D2, W60, W95
	OS.2	P8
	MS.1	D4
+ Schurz + ithyphallisch	OS.2	W62, W104
+ Schurz + Phallustasche	OS.1	W59, W100
Phallustasche	OS.1	G2, W7, W8, W14, W19, W21, W35, W36, W40, W50, W52, W54, W61, W73, W78, W79, W81, W90, W102, W103, W105, W106, P4, P5, P9
	MS.1	W18, W30, W68, W72, W86
	OS.2	W66
+ Schurz	OS.1	W71
Schurz		
ohne Weste	OS.1	D5, W2, W97
ohne Weste + ithyphallisch	OS.1	W9
Teilbereiche zerstört		W15, W76

IV.3.5 Berührungen der Nut	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Kopf an Sprunggelenk	MS.1	P6
Finger/Hand		
an Finger	OS.1	W4, W19, W28, W31, W35, W85
+ Fuß an Fuß/Zehen	OS.1	W43, W46, W89
an Hand + Ferse an Zehen	OS.1	W14, W77
	MS.1	W18
an Handgelenk	MS.1	W30, W68
+ Fuß an Fuß	OS.1	W59
an Unterarm	OS.1	W8, W60
	MS.1	W56, W57
an Unterarm + Zehen an Fuß	OS.1	W2
an Zehen	OS.1	P5, P14
	MS.1	W111
an Fuß + Zehen an Finger	OS.1	W17
Hand an Handgelenk + Fuß an Fuß	MS.1	W24
	MS.2	W47
Fuß/Zehen an Fuß/Zehen	OS.1	W7, W9, W10, W37, W40, W61, W83, W99, W101
	MS.1	W26, W34, W72
Zehen		
an Finger/Hand	OS.1	W110, W113
+ Finger an Zehen	MS.1	W88
an Unterschenkel	OS.1	W74
	OS.2	W104
Teilbereich zerstört		W6, W15, W20, W27, W76, W100, W110

IV.4 Schu

IV.4.1 Legende	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Ohne Legende	OS.1	D2, D3, D5, W10, W14, W17, W36, W37, W74, W77, W79, W94, W97, W113, P5
	MS.1	W32, W44, W111, P3, P6
	MS.3	P12
ꜣnḫ nṯr nfr nb dwꜣ.t	OS.1	W107
Jnj-ḥr.t-Šw	MS.1	W30
Jnj-ḥr.t-(Šw) nṯr ꜥꜣ	OS.1	W65
Jnj-ḥr.t-Šw sꜣ Rꜥ	OS.3	W11
Jnj-ḥr.t-Šw sꜣ Rꜥ nb dwꜣ.t	OS.1	W49
<nb> sḫ-nṯr	MS.1	W24
<nb> jmnt.t dwꜣ.t jmnt.t	MS.3	W33
nb mꜣꜥ.tj(?)	MS.1	W88
nb rmṯ.w nṯr ꜥꜣ jmj dwꜣ.t(?)	MS.1	W16
nb p.t tꜣ nṯr ꜥꜣ	OS.3	W112 (rechts außen)
nṯr ꜥꜣ jmj{tj} <?> ḫntj rmṯ.w ntj dwꜣ.t p.t	MS.1	W69
nṯr ꜥꜣ ꜥ{t} ntj p.t	OS.1	W54
nṯr ꜥꜣ nb p.t	MS.1	W25, W86
nṯr ꜥꜣ ḫntj dwꜣ.t	MS.1	W56
Ḥkꜣ nṯr nfr nb p.t	OS.3	M1
ḫntj jmnt.t	OS.1	W45
<sꜣ> Rꜥ nṯr <?> jmj dwꜣ.t r? n? dwꜣ.t nṯr ꜥꜣ jmj dwꜣ.t(?)	MS.1	W70
sꜣ Rꜥ m swsḫ	OS.1	P13
sꜣ Rꜥ nb p.t jmnt.t	MS.3	W96
sꜣ Rꜥ nṯr ꜥꜣ	OS.1	W2
Šw […]	OS.1? OS.3?	W1
Šw wr nṯr ꜥꜣ nb p.t	OS.1	W92
Šw wr dj=f ḥtp ḏfꜣ n Wsjr jmj dwꜣ.t	OS.1	W41
Šw wpj	MS.1	P2
Šw <nb> jmnt.t	OS.1	W55
Šw <nb> mꜣꜥ.t n(?) <?>	OS.1	W101
Šw nb p.t	OS.1	W50, W78, W81, P4
Šw nb smn.tj ḥr.t sꜣ Rꜥ nb p.t nb ṯs Nw.t	OS.1	W43
Šw nb tꜣ.wj nfr.w	OS.1	W9
Šw nṯr ꜥ[ꜣ] […]	OS.1	W82
Šw nṯr ꜥꜣ nb mꜣꜥ.t	OS.1	W99
Šw nṯr ꜥꜣ nb mꜣꜥ.t n <?>	OS.1	W105
Šw nṯr ꜥꜣ nfr nb mꜣꜥ.t dwꜣ	OS.1	W40
Šw nṯr nfr	OS.1	W15, W76
Šw <sꜣ> Rꜥ	OS.1	W60
Šw <sꜣ> Rꜥ nṯr ꜥꜣ ḫntj <?>	OS.1	W21
Šw sꜣ Rꜥ	OS.1	W4, W8, W27, W53, W58, W59, W71, W83, W95, W98, W100, W102, W109, W110
	MS.1	W18, W26, W38, W42
	OS.3	W75
Šw [sꜣ] Rꜥ […]	OS.1	W6, W7, W103
Šw sꜣ Rꜥ ꜥwj=f ḫr Nw.t	OS.1	W61
Šw sꜣ Rꜥ ꜥ{t}<=f>twꜣ Nw.t Rꜥ	OS.1	W73
Šw sꜣ Rꜥ nb p.t	OS.1	W93
	MS.1	W29, W57
Šw sꜣ Rꜥ nb p.t […]	OS.1	W12
Šw s[ꜣ Rꜥ] n[b] pt jmnt.t	MS.3	W96
Šw sꜣ Rꜥ nb p.t dj=f jḫ.t nb<.t>	OS.1	W23
Šw sꜣ Rꜥ nb n dwꜣ.t	OS.1	W48
Šw sꜣ Rꜥ nb ḏdw	MS.1	W72
Šw sꜣ Rꜥ nsw(?) …?…	MS.1	W20
Šw sꜣ Rꜥ nṯr <?>	MS.1	P9
Šw sꜣ Rꜥ nṯr ꜥꜣ	OS.1	W3, W52, W87, W89, W106
	MS.1	W68
Šw sꜣ Rꜥ nṯr ꜥꜣ wsr ḫr jmn.tjw=f	OS.1	W5
Šw sꜣ Rꜥ nṯr ꜥꜣ nb p.t tꜣ	OS.1	W64
Šw sꜣ Rꜥ nṯr ꜥꜣ nb mꜣꜥ.t	OS.3	W112 (links außen)

Šw s3 Rᶜ nṯr ʿ3 nb m3nw	OS.1	W13
Šw s3 Rᶜ nṯr ʿ3 nb t3 ḏsr dj=f ḥtp df3	OS.1	W51
Šw s3 Rᶜ nṯr ʿ3 nb dw3.t	OS.1	W19
Šw [s3] Rᶜ nṯr ʿ3 nb dw3.t nṯr ʿ3 ḫntj ʿnḫ.w	OS.1	W90
Šw s3 Rᶜ nṯr ʿ3 ḫntj p.t	OS.1	W46
Šw s3 Rᶜ nṯr ʿ3 ḫntj dw3.t dj=f ḥtp	OS.1	W35
Šw s3 Rᶜ nṯr nfr	OS.1	W85
Šw s3 Rᶜ rmnj Nw.t	OS.1	W91
Šw s3 Rᶜ ḫntj p.t Nw.t <nb> dw3.t	OS.1	W28
Šw s3 Rᶜ <dj=f> ḥtp	MS.1	W34
Šw tw3=f Nw.t	OS.1	G2, P8
Šw <ṯsj> 3230300	OS.1	W31
(*?*) *nb* (*?*)	OS.1	W108
Teilbereich zerstört		W67

IV.4.2 Berührungen	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Kein Kontakt zu Nut	OS.1	G2, D5, W12, W13, W19, W23, W35, W37, W48, W50, W51, W53, W54, W64, W73, W74, W76, W78, W79, W81, W92, W99, W106, W107, W108, P4
	MS.1	W16, W26, W32, W42, W44, W70, W86, W88, P2
	OS.3	M1
	MS.3	P13
Fingerspitzen an		
Stirn	OS.1	W41
+ Vulva	OS.1	W109
+ Oberschenkel	OS.1	W59
Kinn	OS.1	W92
	MS.1	W34, P10
+ Vulva	MS.1	W68
+ Oberschenkel	OS.1	W14, W89
	MS.1	W38
Hals	OS.1	W93
	MS.1	P3
+ Unterbauch	MS.1	W20
+ Vulva	OS.1	W31, W58, W67, W71(?), W91
	MS.1	P6
+ Oberschenkel	OS.1	W102, W103
Haarsträhne	OS.1	W2
Brust	OS.1	D3, W5, W27, W46, W83, W101, W110
	MS.1	W56, W69
+ Vulva	OS.1	W60, W85, W87, W90, W94, W98, W113, P5
	MS.1	W24
	OS.3	W75
+ Oberschenkel	OS.1	W49, W55, P9
+ Unterbauch	OS.1	W28, W45, W61
	MS.1	W111
Oberarm	OS.1	W40
	MS.1	W72
+ Vulva	OS.1	W3, W17, W43
+ Oberschenkel	OS.1	W9, W10, W15, W36, W65, W77, W105
	MS.1	W57
Unterbauch	OS.3	W11
Vulva	OS.1	W4, W21, W52, W76, W100
	MS.3	W96
Oberschenkel	OS.1	W97
	MS.1	W18, W25, W29
	MS.3	W33
	OS.1? OS.3?	W1
Handfläche an Brust + Finger an Vulva	OS.1	P13
	MS.1	W30
möglicher Kontaktbereich zerstört		D2, W6, W7, W8, W82

IV.4.3 Beinstellung	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Geschlossene Beine, vor Geb	OS.1	W15, W21, W35, W36, W40, W46, W52, W53, W54, W71, W90, W100, W109
	MS.1	W16, W69, W70

Schrittstellung		
hinter Geb	OS.1	D2, W3, W7, W9, W10, W14, W27, W31, W37, W41, W48, W61, W67, W74, W76, W82, W83, W89, W91, W92, W93, W94, W97, W99, W103, W106, P13
	MS.1	W25, W26, W29, W34, W38, W42, W44, W56, W57, P3
vor Geb	OS.1	G2, D3, D5, W2, W4, W5, W6, W8, W10, W12, W13, W17, W18, W19, W23, W28, W43, W45, W49, W50, W51, W55, W58, W59, W60, W64, W65, W73, W77, W78, W79, W81, W85, W87, W95, W98, W101, W102, W105, W107, W108, W110, W113, P4, P5, P8
	MS.1	W20, W24, W30, W32, W68, W72, W86, W88, W111, P2, P6

IV.4.4 Kopfschmuck	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Ohne Kopfschmuck	OS.1	D5, W10, W14, W82
Feder	OS.1	W8, W13, W17, W27, W76, W83, W89, W97, W99, W106, W110, P4, P5
	MS.1	W57, W69
	OS.3	W75
+ Nymphaea-Knospe	MS.1	P2
+ Sesched-Band	OS.1	W2, W3, W5, W7, W12, W19, W23, W37, W43, W45, W50, W64, W65, W71, W73, W74, W77, W78, W81, W87, W93, W102
	MS.1	W18, W20, W24, W32, W38, W42, W56
	MS.3	W33, W96, P12
+ Sesched-Band und Sonnenscheibe	OS.1	W41
+ Tuchschlaufe	OS.1	W31, W59, W61, W79, W85, W95, W103, W109
	OS.3	W112 (Bein)
+ Tuchschlaufe und Sesched-Band	OS.1	W105
Jahresrispe	MS.1	W72
+ Sesched-Band	OS.1	W15
Tuchschlaufe	OS.1	D3, W49, W55, W58, W60, W67, W91, W94, W98, W100, P13
	MS.1	W25, W44, W111, P3
	OS.3	W112 (Arm)
	OS.1? MS.1?	W1
+ Jahresrispe	OS.1	G2, W21, W28, W35, W36, W40, W46, W52, W53, W54, W90, P9
	MS.1	W16, W68, W88
+ Sonnenscheibe	OS.1	W92
+ Sesched-Band	OS.1	W4
	MS.1	W26, W86
	OS.3	W11
+ Sesched-Band + Sonnenscheibe	OS.1	W51
+ *dw*-Zeichen	MS.1	P3
Sesched-Band	OS.1	W48, W101, W107, W113
	MS.1	W29, W30, W34, P6
	OS.3	M1
+ Salbkegel + *Nymphaea*-Knospe	OS.1	W108
Sonnenscheibe	MS.1	P9
Uräus	OS.1	W9
Weiße Krone	MS.1	W70
Bereich zerstört		D2, W6

IV.5 Chnum

Die Angaben „Arm“ und „Bein“ beziehen sich auf die Standposition des Chnum in Bezug zu den Gliedmaßen der Nut.

IV.5.1 Legende	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Ohne Legende	OS.1	D2, D3, D5, W10, W43, W73, W101, W107
	MS.1	W111, P2 (unter Nut)
	MS.3	W33
jꜣw jn psḏ.t	OS.1	G2, P9 (1. Chnum, mittleres Register links)
jmj jmnt.t	OS.1	W31 (oberes Register, Arm)
jmj dwꜣ.t p.t	OS.1	W31 (oberes Register, Bein)
wjꜣ ḥrj-jb=f	OS.1	W94
Bꜣ jmj {r} jmnt.t	OS.1	W31 (Arm)
Bꜣ jmj {r} jꜣb.t	OS.1	W31 (Bein)
Bꜣ jmj p.t	OS.1	W83 (Arm)
Bꜣ jmj dwꜣ.t	OS.1	W83 (Bein), W89, W110
Bꜣ jmnt.t	OS.1	W61 (Bein)
Bꜣ jtj bꜣ.w	OS.1	P9 (1. stehender Chnum, oberes Register links)
Bꜣ jqr šw.tj	OS.1	G2, P9 (je rechts von Schu)
Bꜣ n p.t	OS.1	W61 (Arm)
	MS.1	W29 (Bein)
Bꜣ n p.t dj=f ḥtp	OS.1	W5 (Arm)
Bꜣ nṯr ꜥꜣ nb dwꜣ<.t>	OS.1	W99
Bꜣ Ḥpry	OS.1	G2, P9 (je 2. Chnum, mittleres Register links)
Bꜣ sḫn{.tj} dmḏ	OS.1	P9 (kniender Chnum; oberes Register links)
Bꜣ šps šf(j) ḥꜣ.t nṯr ꜥꜣ ḫn.tj ḥr.t	OS.1	P9 (links von Schu)
Bꜣ šps šf(j) ḥꜣ.t ḫn.tj ḥr.t	OS.1	G2 (links von Schu)
Bꜣ dšr<.tj> dj=f mꜣꜥ ḫrw	OS.1	W5 (Bein)
Bꜣy	OS.1	P9 (2. stehender Chnum, oberes Register links)
nṯr pn	OS.1	W49, W55, W78, W81, W91
nṯr pn ꜥꜣ{.t}	OS.1	W94 (Arm)
nṯr pn wr m p.t	OS.1	W13 (Arm)
nṯr pn wr m dwꜣ.t	OS.1	W13 (Bein)
nṯr pn nb dwꜣ.t	OS.1	W58
psḏ.t nḏs<.t> ḥr wṯs nṯr	MS.1	W44 (Arm)
psḏ.t ꜥꜣ.t ḥr wṯs nṯr r ḥr.t	MS.1	W44 (Bein)
Ḫnmw	OS.1	W4, W6 (Arm), W19 (Bein), W85 (Arm), W92, W98
	MS.1	W20, W32 (Arm)
	OS.3	W75
[*Ḫn*]*m*[*w*] […]	OS.1	W103
Ḫnmw nb p.t	OS.1	W82, W93
Ḫnmw nb p.t ḥqꜣ dwꜣ.t	MS.1	W29 (Arm)
Ḫnmw nb Tꜣ-sny	OS.1	W23 (Bein), W64 (Arm)
Ḫnmw nb dwꜣ.t	OS.1	W19 (Arm), W64 (Bein)
	MS.1	W32 (Bein)
	OS.3	W11
Ḫnmw <nb> jmnt.t	OS.1	W48 (Arm)
Ḫnmw <nb> dwꜣ.t	OS.1	W48 (Bein)
[*Ḫ*]*nmw nṯr ꜥꜣ nb ḥtp*	OS.1	W23 (Arm)
Ḫnmw dj=f ḥtp ḏfꜣ	OS.1	W85 (Bein)
Ḫ[*nm.w*] [*dj=f*] *ḏfꜣ*	OS.1	W6 (Bein)
dwꜣ.t <jn> psḏ.t m ḥḏ{s}-tꜣ	MS.1	P2 (Register links oben)
Bereiche zerstört		W7, W67, W102

VI.6 Thot

IV.6.1 Beischrift	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Ohne Beischrift	OS.1	W4, W23, W53, W65, W95
	MS.1	W30
nṯr ꜥ3	OS.1	W19, W74
nṯr ꜥ3 n[b m3]ꜥ.t	OS.1	W76
nb{.t} m3ꜥ.t	OS.1	W64
nb mdw-nṯr sḫ3 m3ꜥ.t n nb m3ꜥ.t	OS.1	W45
dw3.t ḥtp	MS.1	P2
Ḏḥw.tj	OS.1	W15, W54, W77, P9
Ḏḥw.tj […]	OS.1	W7
Ḏḥw.tj jmj ḫr.t-nṯr	OS.1	W50
Ḏḥw.tj nb m3ꜥ.t	OS.3	W11
Ḏḥw.tj nb m3ꜥ.t nb jmn.tjw nb dw3.t	OS.1	W85
Ḏḥw.tj nb m3ꜥ<.t> nṯr ꜥ3 nb dw3.t	OS.1	W98
Ḏḥw.tj nb m3ꜥ.t s.tj Rꜥ [ps]d.t ꜥ3<.t>	OS.1	W61
Ḏḥw.tj nb m3ꜥ-ḫrw nṯr ꜥ3	OS.1	W6
Ḏḥw.tj nb mdw-nṯr	OS.1	W105
Ḏḥw.tj nb{.t} mdw-nṯr sḫ3	OS.1	W21
Ḏḥw.tj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ꜥ.t	OS.1	W81
Ḏḥw.tj nb mdw nṯr ḫntj pr-mḏ3.t	OS.1	W78
Ḏḥw.tj nb pr-nfr	OS.1	W40
Anfang des Kolumnentextes	OS.1	W12
Bereich zerstört	OS.1	W8, W102

IV.6.2 Thot-Texte	Bild-Typ	Katalog-Nummer
ohne Figur	OS.1	W5, W43, W49, W51, W55, W58, W67, W82, W92, W93, W94
	MS.1	W29, W34, W42, W44
mit Figur	OS.1	W4, W7, W8, W12, W15, W21, W40, W50, W53, W61, W65, W74, W76, W77, W78, W81, W85, W95, W98, W102, W105
	MS.1	W30
ntj m ḏb3.t	OS.1	W8, W51, W76, W77, W92, W102
	MS.1	W30, W34, W42
ntj m ḏb3.t (*n*) *Wsjr*	OS.1	W67, W82, W94
	MS.1	W29, W44
ntj m ḏb3.t (*n*) *Wsjr NN*	OS.1	W58
ntj m ḏb3.t m ḏb3.t n Wsjr	OS.1	W5
ntj <m> ḏb3.t ntj	OS.1	W53
ntj m ḏb3.t ntj m ḏb3.t	OS.1	W43, W61, W74, W78, W81, W95, W105
ntj m ḏb3.t ntj m ḏb3.t (*n*) *Wsjr NN*	OS.1	W49, W55, W85, W98
ntj m ḏb3.t ntj m ḏb3.t n Wsjr	OS.1	W12
ntj m ḏb3.t ntj m ḏb3.t […]	OS.1	W7, W93
Beendet mit *št3j.t*	OS.1	W4, W15, W40

IV.6.3 Maat-Standarte	Bild-Typ	Katalog-Nummer
ohne Tuch	OS.1	W45
mit Tuch	OS.1	W6, W8, W12, W15, W21, W40, W50, W54, W61, W76, W77, W78, W81, W85, W95, W98, W105
	OS.3	W75
Maat-Standarte vorhanden, Handbereich zerstört		W7, W102

IV.6.4 Bekleidung	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Weste und Schurz + Tierschwanz	OS.1	W4, W8, W19, W23, W45, W54, W64, W74, W77
	MS.1	P2
Brustschärpe und Schurz + Tierschwanz	OS.1	W6, W15, W21, W40, W50, W61, W76, W78, W81, W85, W95, W98, W102, W105, P8
	OS.3	W11, W75
Brustschärpe, Weste und Schurz + Tierschwanz	OS.1	W12
	OS.3	W11
Schurz + Tierschwanz, Oberkörper zerstört	OS.1	W7
Ungegliederter Körper	OS.1	W53, W65
	MS.1	W30

IV.7 Sonnenbarken

IV.7.1 Barkenanzahl	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Eine Barke	OS.1	W21, W36, W46, W48, W71, W100, W109
	MS.1	W25, W26, W29, W44, W72, W86, P2, P14
	OS.2	W62, W63, W66, W112, P12
	OS.3	M1
	MS.3	P13
	OS.4	W80, W84
	MS.4	W22
Zwei Barken	OS.1	W3, W60, W79, W94, P5
	MS.1	P6, P10
	OS.4	P1
Drei Barken	OS.1	W5, W27, W59, W64
	MS.1	W42
	OS.3	D1
Fünf Barken	MS.1	W34

IV.7.2 Position	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Über oder auf Nut		
Arm(e)	OS.1	W59, P5
	MS.1	W34, W42, P10
Kopfbereich + Gesäß ohne Basis	OS.1	W79
Rücken-/Schulterbereich		
ohne zusätzliche Basis	OS.1	W3, W27, W59, W71, W100, W109
	MS.1	P6
	OS.2	W62
	OS.3	D1, M1, W112
mit zusätzlicher Basis		
Binsenmatte	OS.1	W21
Wasserfläche	OS.1	W60, W64
Wasserfläche auf Schlange	OS.4	W80
| | -Hieroglyphe	OS.1	W46
	MS.1	W72
Bein(e)	OS.1	W27, W59, W60, P5
	MS.1	W34, W42, P10
	OS.3	D1
Im Leib der Nut auf Wasserfläche	OS.1	W5
Unterhalb von Nut		
an ihrem Leib	OS.4	P1
Binsenmatte	OS.2	W66
	OS.4	W84
ohne Basis	OS.2	W63
schmale Linie	OS.4	P1
Wasserfläche	OS.1	P14
	MS.1	P2
	OS.2	P12
	MS.4	W22
Über Schu		
ohne zusätzliche Basis	OS.1	W48
unidentifizierte Unterlage	MS.1	W25
	MS.3	P12
| | -Hieroglyphe	MS.1	W26, W86
Auf Kopf des Schu	MS.1	W29, W34, W44
Neben Schu, auf Wasserfläche	OS.1	W36
Obere Register	OS.1	W5, W94

IV.7.3 Rumpfformen Vordersteven (VS), Achtersteven (AS)	Bild-Typ	Katalog-Nummer
VS und AS Sichelform	OS.1	W5, W27, W36, W59, W64, W79, P5
	MS.1	W25, W34, W44, P6
	OS.2	W63
	MS.3	M1, P13
+ VS in Dolde endend	OS.1	W3
	MS.4	W22(?)
+ beide in Dolde endend	OS.3	D1

Nur AS Sichelform		
+ VS einwärts gebogen, in Dolde endend	OS.1	W60
+ VS (fast) senkrecht	OS.1	W71
	MS.1	W34, W42, P6, P10
	OS.3	W112
	OS.4	P1
+ VS (fast) senkrecht, in Dolde endend	OS.1	W24, W60, W109
	MS.1	W42
+ VS (fast) senkrecht, in *Nymphaea*-Blüte endend	MS.3	P13
VS Treibtafel	OS.1	W3, W5, W21, W27, W46, W48, W59, W64
	MS.1	W26, W29, W34, W86, P9
	OS.2	W62, W66, P11
	OS.4	W80, W84
VS senkrecht, beide in *Nymphaea*-Blüte endend	OS.1	W94
AS Sichelform, in Dolde endend		
+ VS Treibtafel	OS.3	D1
AS und VS nach innen gebogen, in Dolde endend	OS.1	W59
	MS.1	W72, P2
AS fast senkrecht, VS Sichelform	MS.1	P6
AS zerstört, VS Treibtafel	OS.1	W100

IV.7.4 Treibtafel	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Ohne Dekorationselemente	OS.1	W21, W46, W48
	MS.1	W26, W86
Gazellengehörn + Maat-Feder	OS.1	W59
+ Schwalbe	OS.1	W5, W64
Sonnenkind	OS.3	D1
Schwalbe	OS.1	W3, W27
	MS.1	W29, W34, P9
	OS.2	W66, P11
	OS.4	W84
Im oberen Bereich zerstört		W62, W100

IV.7.5 Ruder und/oder Ruderhalterung	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Ruder und Halterung		
vollständig fehlend	OS.1	W3, W64, W79, P5
	MS.1	W44, W72, P2, P9
	OS.2	W63
mit Falkenkopf	OS.1	W5, W21, W27, W46, W59, W64, W71, W94, P6
	MS.1	W26, W29
	OS.3	D1, M1
	OS.4	W84, P1
ohne Falkenkopf	OS.1	W60
	MS.1	W25
	OS.2	W62, W66
	MS.3	P13
	MS.4	W22
Ruder mit Falkenkopf		
Halterung fehlt	OS.1	W59
	OS.2	P12
	OS.3	W112
	MS.1	W34, W86
Halterung ohne Kopf	OS.1	W71, P13
	OS.4	W80
Ruder ohne Falkenkopf, Halterung fehlt	OS.1	W36, W48, W60
	MS.4	W34, W42
	OS.2	P11
Ruderblatt mit Muster	OS.1	W5, W21
	OS.2	W66
	OS.3	M1
	MS.1	W26
Ruder mit Halteriemen	OS.1	W5, W21, W48, W60, W94, P13
	MS.1	W25, W34, W42, W86
	OS.2	W62
	OS.3	M1
	OS.4	W84

Kobra statt Halteriemen	OS.1	W36, W71, W94
	MS.1	W26, W29
	OS.2	W66, P12
	OS.3	W112
	OS.4	W80
Teilbereich zerstört		W100
IV.7.7 Maat	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Anthropomorph		
Arm(e) der Nut	MS.1	W34, P10
Rücken der Nut	OS.3	M1
Bein(e) der Nut	MS.1	P10
unter Nut	MS.1	W26, W29
	OS.2	P12
oberes Register	OS.1	W5, W94
Maat-Feder		
im Bug		
Arm der Nut	MS.1	W34
Rücken der Nut	OS.1	W3, W71, W100
Bein(e) der Nut	MS.1	W34, W59
unter Nut	MS.1	W26
auf Treibtafel	OS.1	W59
IV.7.8 Schemes-Zeichen	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Bug	OS.1	W36, W48, P13
	MS.1	W26, W34, W42, P10
Heck	OS.1	W3 (links), W27
	OS.3	M1, W112
Bug und Heck	OS.1	W3 (rechts)
Heck zerstört		W100

IV.8 Ba-Vögel

IV.8.1 Gehörn	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Ohne Hörner	OS.1	W28, W35, W36, W40, W52, W53, W59, W73, W87
	OS.3	W112
	MS.1	P6
Gebogene Hörner	OS.1	W21, W46, W90
Waagerechte und gebogene Hörner	OS.1	W51
	MS.1	W68, W88

IV.8.2 Gefäße	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Opfergefäß am Bein bei Ba-Vogel mit Menschenkopf	OS.1	W2, W6, W13, W15, W37, W40, W49, W53, W61, W74, W95, W98, W101, W106
	MS.1	W24, W34, P5
	OS.2	W63
Widderkopf	OS.1	W2, W28, W35, W36, W50, W51, W52, W53, W59, W65, W77, W87, W90
	MS.1	W30
	OS.3	W112
Räuchergefäß am Bein bei Ba-Vogel mit Menschenkopf	OS.1	W5, W13, W37, W61, W76, W91, W92, W93, W94, W102, W103, W110, P5
	MS.1	W29, W44, W111
	OS.3	M1

IV.8.3 Beischrift	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Ohne Beischrift	OS.1	W2, W10, W15, W21, W23, W27, W28, W30, W35, W36, W37, W40, W41, W45, W46, W49, W51, W53, W59, W61, W65, W73, W74, W76, W77, W87, W90, W91, W92, W94, W95, W98, W101, W105, W106, W108, W110, P5
	MS.1	W16, W20, W24, W30, W38, W56, W57, W69, W72, W88, W111, P2 (unter Nut), P3
	OS.2	W63, W66
	OS.3	M1, W112
	MS.3	W33, W96
	OS.4	P1
	OS.1?/OS.3?	W1
Wsjr	OS.1	W110
	MS.1	W34
Wsjr nb dwꜣ.t	MS.1	P6
Wsjr nb.t-pr T(ꜣ)-n.t-bḫn-nw mꜣᶜ-ḫrw	OS.1	W85
jmj dwꜣ.t	OS.1	W52
	MS.1	W34
ᶜnḫ	OS.3	W75
ᶜnḫ.tj	OS.1	W98
ᶜnḫ Wsjr	MS.1	W42
ᶜnḫy n Wsjr	OS.1	W6
ᶜnḫ n Wsjr ᶜḥꜣ-nfr-Jmn	MS.1	W29
ᶜnḫ n Wsjr ᶜḥꜣ-nfr-Jmn mꜣᶜ-ḫrw	MS.1	W29
[B]ꜣ […] Wsjr <Šsnq>	OS.1	G2 (Naos)
(Bꜣ) ᶜnḫ	OS.1	W93
(Bꜣ ᶜnḫ) n Wsjr	OS.1	W41
Bꜣ ᶜnḫ n Wsjr ntr ᶜꜣ ḥqꜣ jmnt.t	OS.1	W13
Bꜣ ᶜnḫ n Wsjr Sr-Jmn	OS.1	W5
Bꜣ ᶜnḫ n Wsjr Šd-sw-Jmn mꜣᶜ-ḫrw	MS.1	W44
(Bꜣ) wꜣs Rᶜ(?) jmj <?>	OS.1	W54
B[ꜣ] n [Ws]jr Sr-Jmn mꜣᶜ ḫrw	OS.1	W5
(Bꜣ) nfr Rᶜ(?) jmj <?>	OS.1	W54
Bꜣ <nb> bꜣḥw	MS.1	P2 (3. Ba-Vogel, unteres Register)
Bꜣ ḥᶜy	OS.1	P9 (Naos)
Bꜣ šsp	OS.1	G2, P9 (je im mittleren Register)
nb jgr.t jmnt.t	MS.1	P2 (4. Ba-Vogel, oberes Register)
nb jmn<t.t> nb dwꜣ<.t>	OS.1	W3
nb bꜣḥw	MS.1	P2 (1. Ba-Vogel, unteres Register)
nb mꜣᶜ.tj	MS.1	P2 (1. Ba-Vogel, oberes Register)

nb mꜣnw	MS.1	P2 (3. Ba-Vogel, oberes Register)
<nb> sḫ-nṯr dwꜣ.t	MS.1	W68
nb{.t} dw<ꜣ.t>	MS.1	W68
nb dwꜣ<.t>	OS.1	W3
nb dwꜣ.t štꜣy.t(?)	MS.1	P2 (2. Ba-Vogel, oberes Register)
nb dšr.t	MS.1	P2 (2. Ba-Vogel, unteres Register)
nṯr ꜥꜣ nb dwꜣ<.t>	OS.1	W52
nṯr ꜥꜣ <nb> dwꜣ.t	OS.1	W45
	MS.1	W69
nṯr pn	OS.1	W50
ḥqꜣ mḏ.t dwꜣ.t štꜣy.t	OS.1	W79
dwꜣ.t Rꜥ nṯr ꜥꜣ	MS.1	W32
dwꜣ.t Rꜥ-Ḥr-ꜣḥ.tj	MS.1	W32
dwꜣ<.t> Rꜥ<-Ḥr>-ꜣḥ.tj nb{.t} p.t tꜣ dj=sn [j]ḫ.t nb<.t> wꜥb<.t> n Wsjr	OS.1	W71
dwꜣ<.t> Rꜥ dj=k jm[n]tj(?)=k ḥr jmnt.t d[j=k dfꜣ] n Wsjr	OS.1	W71)
ḏw nṯr pn mꜥ nb p.t	OS.4	W84 (3. Reihe)
[ḏ]w nṯr pn nfr ꜥ<ꜣ> ḫn.tj dwꜣ.t ꜣḥ.t	OS.4	W84 (2. Reihe)
ḏw ḥꜥj m ḥr<.t>	OS.4	W84 (1. Reihe)
(Tei-)Bereich zerstört		W12, W102, W103

IV.8.4 Anzahl in einem Bild	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Einzelner Ba-Vogel		
neben Nut	OS.1	W23, W102
	MS.1	W44, P6
	MS.3	W33, W96
über Nut	OS.1	W10
unter Nut	OS.1	W6, W49, W85, W94
	MS.1	W38, W57, W88
	OS.2	W63
	OS.3	W75
	OS.4	P1
Zweiergruppe		
neben Nut	OS.1	G2, W71, W93, P8
	MS.1	W32
unter Nut	OS.1	W3, W5, W12, W13, W15, W21, W27, W28, W35, W36, W37, W40, W45, W46, W50, W51, W52, W54, W59, W65, W73, W74, W76, W77, W79, W87, W90, W91, W92, W95, W105, W106, W108, P5
	MS.1	W16, W20, W29, W30, W34, W42, W56, W68, W69, W72, W111, P3
	OS.3	M1, W112
	OS.1? OS.3?	W1
je einer neben und unter Nut	OS.1	W41, W98, W103
	OS.2	W66
Dreiergruppe 1 neben + 2 unter Nut	OS.1	W2, W53, W110
2 neben + 1 unter Nut	OS.1	W61
alle unter Nut	OS.1	W101
Vierergruppe: je zwei neben und unter Nut	MS.1	W24
Siebenergruppe neben Nut	MS.1	P2
Neunergruppe neben Nut	OS.4	W84

IV.8.5 Standfläche	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
-Zeichen	MS.3	W96
(Gardiner Aa12)	OS.1	W101
	OS.3	M1
	MS.1	W29, W69
auf Binsenmatte	OS.1	W46, W52, W54, W73
	MS.1	W68
Alabasterschale	OS.1	W3, W77
	MS.1	P3
Alabasterschale auf Binsenmatte	OS.1	W53(?)
Binsenmatte	OS.1	W2, W13, W15, W21, W27, W28, W35, W36, W37, W40, W49, W51, W65, W90, W95, W103, W105, W108, W110, P5
	MS.1	W16(?), W20, W29, W30, W44, W88, W111
Binsenmatte auf Alabasterschale	OS.1	W45

Binsenmatte auf Standarte	OS.1	W52
Einfache Linie	OS.1	W36, W54
	OS.4	P1
Maat-Sockel (𓍼)	OS.1	W5
nb-Korb	OS.1	W23, W36, W106
	MS.1	W38
	OS.2	W66
Opfertisch	OS.1? OS.3?	W1
Oststandarte	OS.1	W71
Registerlinie	OS.1	G2, P9
	MS.1	P2
	OS.4	W84
Standarte	OS.1	W2, W6, W21, W50, W59, W61, W74, W76, W79, W98, W102
	OS.2	W66
	OS.3	W75
Grundlinie	OS.1	G2, W110, P9
	MS.1	P6
	OS.3	W112
Weststandarte	OS.1	W71
	MS.1	W24
Ohne Basis	OS.1	W10, W41, W59, W61, W87, W91, W92, W94, W101, W106
	MS.1	W24, W30, W32, W34, W42, W56, W57, W72
	OS.2	W63
	MS.3	W33
Bereich verdeckt		W72, W74, W85, W91, W110
Bereich zerstört		W12, W34, W87

IV.8.6 Kopfschmuck	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Ohne Kopfschmuck	OS.1	W5, W10, W13, W15, W61, W76, W93, W110, P9
	OS.4	W84, P1
	MS.1	W56, W111
Atef-Krone	OS.1	W54
Feder	OS.1	W95, W106, W110, P5
	MS.1	W24
Hohe Federkrone	OS.1	W2, W45
Nymphaea-Knospe	OS.1	W36
	MS.1	W56, W57
	MS.3	W33
Salbkegel		
ohne *Nymphaea*-Knospe	OS.1	G2, W3, W23, W41, W61, W74, W85, W91, W92, W94
	MS.1	W29, W32, W34, W42, W72, P2, P3
	OS.2	W63
	OS.3	W75
mit *Nymphaea*-Knospe	OS.1	W6, W12, W27, W37, W53, W61, W71, W98, W103
	MS.1	W16, W72, P2
	OS.2	W66
	MS.3	W96
mit zwei *Nymphaea*-Knospen	OS.1	W101, W103
mit drei *Nymphaea*-Knospen	OS.1	W49
Sesched-Band	OS.1	W3, W12, W23, W37, W41, W54, W71, W74, W91, W92, W94, W98, W101, W102, W108
	MS.1	W16, W24, W32, W34, W38, W42, W44, W69, W72, P3
	OS.2	W63, W66
	OS.3	M1
	MS.3	W33
Sonnenscheibe	OS.1	W51
	MS.1	W69
Uräus	OS.1	W21, W28, W35, W40, W46, W87, W101, W105
	MS.1	W88, P6
Bereich zerstört	OS.1	G2

IV.8.7 Manuelle Attribute	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
ꜥnḫ-Zeichen	OS.1	W3, W35, W41, W45, W46, W65, W77, W98, W108
	MS.1	W30, W32, W34, W38, W42
	MS.3	W96(?)
Opfergefäß	OS.1	W98, W102
	MS.1	W24, W38, W72

Räuchergefäß	OS.1	W27, W98
	MS.1	W24, W72
	OS.1? OS.3?	W1
Salbgefäß	OS.1	W23
Zwiebelkranz	MS.1	W57
IV.8.8 Berührungspunkte zu Schu	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Widderkopf	OS.1	W2, W21, W45, W51, W52, W65, W77, W87, W90
	MS.1	W20, W30, W68
Menschlicher Kopf	OS.1	W15, W110
	MS.1	W34(?)
IV.8.9 Weitere Attribute	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Flagellum bei Ba-Vogel mit		
Menschenkopf	OS.1	W36
	OS.2	W66
	MS.3	W96
Widderkopf	OS.1	W28, W50, W59, W65, W87
	OS.3	W112
Menit bei Ba-Vogel mit		
Menschenkopf	OS.1	W54
	MS.1	W69
Widderkopf	OS.1	W21, W46, W90
	MS.1	W88
Schen-Ring am Schwanz bei Ba-Vogel mit		
Menschenkopf	MS.1	W44, W72
Widderkopf	OS.1	W21, W51

IV.9 Sakrale Entitäten und Elemente

IV.9.1 Falke	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Basis		
⌊ -Zeichen	OS.1	W5
Binsenmatte	MS.1	W86
Binsenmatte auf Westzeichen	OS.1	W27
Westzeichen	OS.1	W2, W7, W13, W41, W78, W81, W89, W99, W102, W105
	MS.1	W18, W68
	MS.3	P13
Standarte		
normale Standfläche	OS.1	W17, W83
⏐ ⏐ -Zeichen als Standfläche	OS.1	W27
Ohne Basis	MS.1	W38, P10
Beischrift		
dw3.t	OS.1	W105
ntr ʿ3	MS.1	W38 (rechts)
Ohne Beischrift	OS.1	W2, W5, W13, W17, W27, W41, W78, W81, W83, W89, W99
	MS.1	W18, W38, W68, W86, P10
	OS.3	P12
Bereich zerstört		W7, W102
Attribute	OS.1	W2, W13, W15, W17, W27, W38, W78, W81, W99
	MS.1	W68, W86

IV.9.3 Kobra	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Anzahl		
Eine	OS.1	W4, W17, W9, W19, W43, W52, W77, W90, W91, W94, W95, W98, W100, W102, W105, W107, W110
	MS.1	W29, W57, W86, W111
	MS.2	W39, W47
	MS.3	W96
Zwei	OS.1	W14, W19, W21, W35, W49, W50, W51, W64, W65, W76, W81, W83, W87, W106
	MS.1	W16, W24, W30, W32, W44
	OS.3	W63
	OS.1? OS.3?	W1
Drei	OS.1	W2, W36, W78
	MS.1	W38, W56, W88
Vier	OS.1	W13, W28, W45, W79
	MS.4	W22
Sechs	OS.1	W46
Basis		
⌊ -Zeichen (vor Re-Falke)	OS.1	W107
Alabasterschale	OS.1	W100
Binsenmatte	OS.1	W13, W28, W46, W35, W36, W79, W110
	MS.1	W24
	MS.3	W96
Hängend an		
Flügel eines Udjat-Auges	OS.1	W4, W14, W19, W36, W43, W49, W50, W51, W64, W65, W78, W83, W91, W105
	MS.1	W32, W44
	MS.2	W39, W47
	OS.3	W11
	MS.4	W22
Flügelsonne	OS.1	W9
	OS.3	W11
Nut	MS.1	W56
Bildlinie	OS.1	W13 (obere), W64 (seitlich)
Sonnenscheibe über Skarabäus	OS.1	W21
	OS.2	W63
	OS.1? OS.3?	W1
Arm des Westzeichens	OS.1	W90
Kapelle/Schrein auf Nut	OS.1	W79
nb-Korb	MS.1	W57
Nymphaea-Blüte?	OS.1	W65, W88
Standarte bei Falke	OS.1	W17

Standarte bei Sokar-Falke	OS.1	W95
Grundlinie		
bei Geb	OS.1	W78
	MS.1	W16, W86
bei Nut	OS.1	W98
Ohne Basis		
am Bildrand	OS.1	W52, W77, W106
	MS.1	W29, W30
	MS.4	W22
bei Geb	OS.1	W13, W45, W50, W76, W94
	MS.1	W16, W56, W88, W111
bei Schu	OS.1	W5, W36, W81
	MS.1	W24, W88
im Rücken von	OS.1	Ba-Vogel: W2, W45 – Widder: W94 – Falke: W102
Kopfschmuck		
Atef-Krone	OS.1	W21, W107
Doppelkrone	OS.1	W105
Weiße Krone	OS.1	W4, W13 (Widder), W19, W36 (Udjat), W49, W51, W52, W64 (Udjat), W65 (Udjat), W90, W91
	MS.1	W30, W88
	MS.3	W96
	MS.4	W22
Sonnenscheibe	OS.1	W13 (Widder), W45, W46, W65, W77, W83
	MS.1	W16 (Geb), W29, W32, W56
	MS.2	W47
	MS.4	W22

IV.9.4 Widder	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Beischrift		
Keine vorhanden	OS.1	W4, W8, W9, W10, W13 (Arm), W17
	MS.1	W111
	OS.2	P7
(Bꜣ) Rmy.ty	OS.1	W67, W94 (Bein)
[Bꜣ] jmj jmnt.t	OS.1	W7 (Arm)
[Bꜣ?] nb dwꜣ.t	OS.1	W6
Bꜣ jmnt.t	OS.1	W61 (Arm)
Bꜣ jqr jmj p.t	OS.1	G2, P9 (je 1. Widder, mittleres Register)
Bꜣ ꜥ[ꜣ] [j]m[j] [jꜣ]b[.t]	OS.1	W7 (Bein)
Bꜣ ꜥꜣ jmj dwꜣ.t	OS.1	W94 (Arm)
Bꜣ ꜥꜣ n jmj ꜣḫ.t	OS.1	W76 (Arm)
Bꜣ ꜥnḫ n Wsjr nb nḥḥ ḥqꜣ ḏ.t	OS.1	W51 (Bein)
Bꜣ ꜥnḫ n Wsjr nb nḥḥ nb dwꜣ<.t> jmn<t.t>	OS.1	W51 (Arm)
Bꜣ n p.t	OS.1	W13 (Bein)
Bꜣ n p.t jmj ḏsr.t jmnt.t	OS.1	W61 (Bein)
Bꜣ nfr n jmj jmnt.t nṯr ꜥꜣ	OS.1	W76 (Bein)
Bꜣ sꜥr=f	OS.1	G2, P9 (je 2. Widder, mittleres Register)
ꜥnḫ pt	MS.1	W29 (Arm)
ꜥnḫ ṯs nw tꜣ.wj Wsjr ḥqꜣ ḏ.t jmj dwꜣ.t	MS.1	W29 (Bein)
<nb?> jꜣ.t	MS.1	W57
<nb> sjꜣ(?)	MS.1	P2 (2. Widder)
n<b> dwꜣ<.t>	MS.1	W56
nb jꜣ.tj	MS.1	P2 (1. Widder)
nṯr ꜥꜣ jmj dwꜣ<.t>	OS.1	W35
nṯr pn	OS.3	W75
nṯr pn nb dwꜣ.t	OS.1	W58
nṯr p<n> ꜥꜣ	OS.1	W103
dwꜣ.t	MS.1	W20
Symbole über dem Rücken		
Udjat-Auge	OS.1	W17, W106
	MS.1	W20, W111 (geflügelt)
+ *nfr*-Zeichen	OS.1	W4, W67, W94 (links)
+ *nfr*-Zeichen + *nb*-Korb	OS.1	W6
	MS.1	W29
	OS.3	W75
geflügelte Schlange mit *šn*-Ring	OS.1	W13 (Arm), W94 (rechts)

Basis		
Alabasterschale	OS.1	W6
	MS.1	W20
	OS.3	W75
+ Standarte	OS.1	W35
Binsenmatte	OS.1	W4, W7, W8, W9, W13, W51, W58, W61, W67, W76, W94, W103
	MS.1	W29 (Bein), W111
	OS.2	P7
Maat-Sockel (└┘)	MS.1	W29 (Arm)
Registerlinie	OS.1	G2(2), P8(2)
	MS.1	P2
Standarte	OS.1	W17
	MS.1	W56, W57
Ohne Basis	OS.1	W10
IV.9.5 Udjat-Auge[1063]	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Einzelauge ohne Flügel	OS.1	W9, W48, W52, W61, W71, W95, P14
	MS.1	W24, W26, W34, W42, P10
mit Flügel(n)	OS.1	W15, W50, W65, W90, W91, W106
	MS.1	W38, W47
Zwei mit Flügel(n)	OS.1	W2, W14, W19, W21, W36, W46, W64, W78, W81, W83, W110
	MS.1	W44
	OS.2	W66
	OS.3	W11
Zwei ohne Flügel	OS.1	W7, W12, W13, W17, W41, W58, W73, W82, W89, W103,
	OS.2	P11
	OS.3	M1
Eins ohne und eins mit Flügel	OS.1	W4, W6, W13, W23, W40, W92, W105
	MS.1	W29,
Drei ohne Flügel(n)	OS.1	W10, W35, W55, W74, W93, W98
Drei mit Flügel(n)	OS.1	W49, W77
	MS.2	W39
Eins ohne, zwei mit Flügel(n)	OS.1	W3, W53
	MS.1	W25, W32
	OS.3	W75
Zwei ohne, eins mit Flügel(n)	OS.1	W67
	MS.1	W111
Vier ohne Flügel	OS.1	W79
Vier mit Flügel(n)	OS.1	W31
Zwei ohne, zwei mit Flügel(n)	OS.1	W5, W85
Drei ohne, eins mit Flügel(n)	OS.1	W94
Drei ohne, zwei mit Flügel(n)	OS.1	W51
Vier ohne, eins mit Flügel(n)	OS.1	W43
Außen neben Nut		
Armseite	OS.1	W61, W82
	MS.1	W24, W26
Beinseite	OS.1	W4, W6, W10, W13, W17, W19, W23, W40, W50, W51, W53, W65, W74, W77, P14
	OS.2	P12
	OS.3	W75
Arm- und Beinseite	OS.1	W5, W7, W19, W31, W43, W49, W64, W67, W73, W83, W85, W89, W92, W93, W94, W98, W103, W110
	MS.1	W25, W29, W72, W111
	OS.2	W66
	MS.2	W39
	OS.3	M1
über Rücken	OS.1	W10, W79
Unterhalb von Nut		
Arm- und Beinseite	OS.1	W2, W12, W35, W51W78, W81
	MS.1	W25
Beinseite	OS.1	W13, W15, W40, W43, W49, W52, W53, W82, W90, W105, P13
	MS.1	W34, W42, P10

[1063] Udjat-Augen zwischen den Flügeln von Göttinnen und im Zusammenhang mit Sonnenbarken werden nicht berücksichtigt.

	OS.2	P11
	MS.2	W39
Armseite	OS.1	W17, W51, W55, W85, W95
	MS.1	W38
an Hand	OS.1	W9
Neben Schu		
beidseitig	OS.1	W3, W14, W21, W36, W41, W43, W46, W55, W58, W74, W77, W79
	MS.1	W32, W44
	OS.3	W11
einseitig	OS.1	W48, W51, W71, W75, W91, W98W106
	MS.1	W32
Adorierender Arm		
ohne *ꜥnḫ*-Zeichen	OS.1	W3, W4, W9, W17(?), W19, W35, W49, W50, W51, W105, W110
	MS.1	W25, W44
	OS.3	W11, W75
mit *ꜥnḫ*-Zeichen	OS.1	W13, W21, W23, W85
	OS.3	W11
+ *wꜣs*-Szepter	OS.1	W64
+ *wꜣs*-Szepter, Dd-Pfeiler	MS.1	W34
Hand trägt Räucher-/Opfergefäß		
mit *ꜥnḫ*-Zeichen	OS.1	W6, W19

IV.10 Opfergaben und ihre Präsentationsflächen

IV.10.1 Brote	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Runde Form	OS.1	W12, W13, W19, W27, W31, W36, W37, W40, W41, W48, W52, W59, W61, W65, W74, W76, W79, W81, W87, W92, W95, W105, W106, W109, P5
	MS.1	W16, W20, W24, W30, W38, W56, W57, W68, W72, W88, W111, P2, P3, P10
	OS.3	W112
	MS.3	W33
	OS.1? OS.3?	W1
Flache Form	OS.1	W2, W4, W19, W23, W27, W31, W35, W40, W48, W50, W52, W53, W59, W61, W64, W65, W73, W76, W79, W85, W105, W106, W109, P5
	MS.1	W16, W18, W24, W29, W57, W68, W72
Ovale Form	OS.1	W13, W31, W73, W74, W75, W79, W81, W87, W106, W109
	MS.1	W24, W32, W34, W38, W56, W57, W68
Oval im Opfergefäß	OS.1	W61
	MS.1	W25, W26, W29, W30, W34, W56, W110
	OS.2	P12
Schmal, kurz, mit Muster	OS.1	W2, W40, W95
	OS.3	W95
	MS.3	W33, W96
Ohne Basis	MS.1	W24, W56, W57

IV.10.2 Lattich (*Lactuca sativa* L.)	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Bei Gottheiten	OS.1	W19+W23+W31 (Chnum), W31 (Benu), W35 (Hepet-Hor), W51+W53 (Nut), W54+W78 (Thot), W87 (Osiris), P14 (Re)
	MS.1	W26, W34
	OS.3	W112 (Schu)
Bei Ba-Vogel	OS.1	W95
	OS.3	W75, W112
Neben Tischbein	OS.1	W4, W19, W23, W64, W65, W74, W92, W100, W109
	MS.1	W16, W34, W38, P10
	MS.3	W96(?)
	OS.1? OS.3?	W1
Auf anderen Gaben	OS.1	W27, W31, W100
	OS.4	W80

IV.10.3 Melone (*Cucumis Melo L. var. Chate Forsk.)*	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Mit anderen Opfergaben	OS.1	W12, W15, W36, W37, W41, W48, W49, W50, W51, W59, W73, W85, W92, W100, W105, W109 Ba-Vogel: W64, W87 + W95 + W98 + W106 Geb: W65 + W74
	MS.1	W16, W24 W34, W25 (Barke), W38, W72 (Geb), W88, P2, P10
	OS.2	W62 (Amentet, Iabet)
	MS.3	W33
	OS.4	W80 (Iabet)

IV.10.4 Wein	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Ohne Blätter und Stängel	OS.1	W12, W109
Mit Stängel	OS.1	W19, W23, W41, W48, W51, W73, W105, W106
	MS.1	W24 (Ba-Vogel links außen; Geb, W25 (Barke), W38
	MS.3	W33
Mit Blättern	MS.1	W88
Mit Blättern und Stängel	OS.1	W48, W59, W65,
	OS.2	W62
	OS.3	W112

IV.10.5 Zwiebelkranz	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Ohne Basis	OS.1	W31+W43 (Chnum), W52, W55, W98 (Thot)
	MS.1	W44
	MS.3	W33
An Hand/Arm hängend	MS.1	W57 (Ba-Vogel)
Auf Opferständer/-tische	MS.1	W16(?)
Beim Ba-Vogel	OS.1	W43, W55

Neben Tischbein	OS.1	W23
	MS.1	W38

IV.10.6 Zwiebelbündel	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Einzeln ohne Basis	OS.1	W55 (Fuß Geb)
	OS.3	W11 (Nut)
Neben Tischbein	OS.3	W11
Mit anderem auf Binsenmatte	MS.1	W16, W18, W52
	MS.3	W33
Mit anderem auf Opfertisch	OS.1	W23, W31, W41, W59, W65, W73, W92, W100, W111
	MS.1	W34, W38
	OS.4	W80 (Amentet)
	OS.1? OS.3?	W1
Mit anderem ohne Basis	MS.1	W24, W25 (Anubis-Kanide rechts)
Über Opferkorb (mit anderem)	OS.1	W2, W3 (Geier), W6 (Widder), W49, W51, W53, W65, W76, W85, W87, W90, W105
	MS.1	W25 (Anubis-Kanide rechts)
	OS.3	W75
Über Ostzeichen	MS.1	W20

IV.10.7 *Nymphaea*	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Einzelblüte	OS.1	W50, W59, W65, W74, W89, W109
	OS.2	W62
	OS.4	W80
mit Blatt	OS.1	W13
mit Knospe	OS.1	W19, W51 (Widder links), W54
mit Blatt und Knospe	OS.1	W23, W64
Zwei Blüten		
ohne Blatt/Knospe	OS.1	P10
	MS.1	W18, W34, W38
mit Blatt	OS.1	W4
mit Knospe	MS.1	W29
Blütenreihen	MS.1	W16
Einzelne Knospe	OS.1	W51 (Ba-Vogel)
	OS.3	W112 (Ba-Vogel rechts)

IV.10.8 Opfergefäß	**Bild-Typ**	**Katalog-Nummer**
Auf Binsenmatte	OS.1	W48, W87
	MS.1	W32
	MS.3	W33
Auf Tisch	OS.1	W4, W23, W31, W64, W65, W73, W92, W109, P5
	OS.2	W62
	MS.1	W34, W38, P10
	MS.3	W96
	OS.1? OS.3?	W1
Bei Ba-Vogel	OS.1	W2, W6, W12, W13, W15, W21, W28, W35, W36, W37, W41, W49, W50, W51, W52, W53, W59, W65, W74, W77, W87, W90, W91, W95, W98, W101, W102, W105, W106
	MS.1	W24, W38, W72, P3
	OS.2	W63
	OS.3	W112
Bei Gottheit	OS.1	W21 (Ba-Vogel), W43, W53 (Thot), W64 (Barke), W71 (Tait-Kobra), W85 (Heh), W87 (Nephthys-Kobra) Chnum: W81, W107 Geb: W23, W65, W71, W74, W78, W100, W109
	MS.1	W25 (Anubis-Kanide), W38 Geb: W18, W24, W57, W72
	MS.2	W39, W47 (Göttinnen)
	OS.3	W11 (Chnum)
Bei Ba-Vogel	OS.1	W43, W74
Bei Geier	OS.1	W3, W81
Bei Widder	OS.1	W6, W51, W76
	OS.3	W75
Grundlinie	OS.1	W81
Ohne Basis	OS.1	W92 (Hinterkopf Sarginhaber)
	OS.2	P12 (Geb)

IV.10.9 Räuchergefäß	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Ba-Vogel (in Hand oder am Bein)	OS.1	W5, W13, W27, W37, W61, W76, W91, W92, W93, W94, W98, W102, W103, W110, P5
	MS.1	W24, W29, W44, W72, P2
	OS.3	M1
Widder	OS.1	W7, W17, W58, W61, W67, W94, W103
	MS.1	W29
Anderer sakraler Entität	OS.1	W19, W46 (Westzeichen), W82+W92 (*ntr pn*), W83 (Anubis-Kanide)
Ohne Basis	OS.1	W3

IV.10.10 Salbgefäße	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Am Tischbein	OS.1	W4, W19, W23, W59
	OS.2	W62
	OS.4	W80
	OS.1? OS.3?	W1
Auf Opfertisch	OS.1	W100, W109
	MS.1	W16
	OS.2	W62
	OS.4	W80
Auf Opferständer	OS.1	W102
Ba-Vogel	OS.1	W23, W45, W54, W98 (neben Standarte), W109
	MS.1	W24, P2
Binsenmatte	OS.1	W71 (Ba-Vogel hintere Hand)
	OS.3	W112
Gottheit	OS.1	W4 + W23 (Chnum), W52 + W53 + W61 (Nut), W54 + W64 (Thot), W59 + W64 + W71 (Geb), W64 (Barke), W100 (Schu)
	MS.1	W56 (Nut/Geb)
Grundlinie	MS.1	W57

IV.10.11 □-Gefäß	Bild-Typ	Katalog-Nummer
Binsenmatte	OS.1	W15, W27, W36, W101
Binsenmatte mit Broten	OS.1	W40, W52, W53, W61, W74, W105, W109 (Amentet)
	MS.1	W18, W20, W88
Opfertisch	OS.1	W4, W19, W64
	MS.1	W20, W111
Opfergefäß	OS.1	W52, W101, W106
Standarte	OS.1	W50
Ohne Basis	OS.1	W3 (Geier), W35+W77 (Geb)

IV.10.12 Vignetten ohne Gaben	Bild -Typ	Katalog-Nummer
	OS.1	G2, D2, D3, D5, W8, W9, W10, W14, W46, W60, W97, W99, W108, W113(?), P4, P8, P14
	MS.1	D4, W42, W69, W70, W86, P6
	OS.2	W66, W104, P7, P10
	OS.3	D1
	MS.3	P13
	OS.4	G1, W84, P1

V. Katalog

V.1 Einführende Bemerkungen

Der Aufbau von V.2 Quellen-Liste orientiert sich an der Reihenfolge der Fundsituation: Grab (G), Sarg – Deckel (D), Mumienbrett (M), Sargwanne (W) – und Papyri (P). Bei einem Ensemble ist zuerst der Außensarg (A) und dann der Innensarg (I) aufgeführt, es sei denn, die Inventarnummern geben etwas anderes vor.

Die Ordnung der Ortsnamen erfolgt alphabetisch, die der Inventar-Nummern bei mehreren Särgen in einem Museum aufsteigend. Bei einem Objekt aus der Schenkung von 1893 (vgl. I.6.1) sind die ursprünglichen Inventar-Nummern des ägyptischen Museums in Kairo mit angegeben.

Die meisten Objekte aus dem ägyptischen Museum in Kairo besitzen drei Inventar-Nummern[1064], die, soweit sie zu ermitteln waren, angegeben sind: Journal d'Entrée (JdE), Catalogue Général (CG), A-Nummer. Die Reihenfolge ist an der individuell vergebenen CG-Nummer ausgerichtet, weil Ensembles eine gemeinsame JdE-Nummer besitzen (s. Liste IV.1b).

Am Beginn jeder Katalogseite befindet sich eine Liste mit allen verfügbaren Informationen zu der jeweiligen Katalognummern:

KAT.-NR.	**ORT**	MUSEUM	Inv.-Nr.
Besitzerin/Besitzer – Vorbesitzerin/Vorbesitzer (=W… Nr. des zweiten Sarges bei Ensembles**)**.			
Datierung	**Szene-Typ**	**Außen-/Innensarg, Sargseite** Gemeint ist die Seite der Sargwanne bzw. des Sargdeckels, auf der sich die Szene befindet; die Angabe „links" bzw. „rechts" gehen von der im Sarg liegenden Mumie als Bezugspunkt aus.	**Position der Szene**
Fundort; Fundjahr			
Bibliographie			
Fotografie; bei unpublizierten Quellen nennt „Vorlage der Umrisszeichnung" das Ausgangsmaterial für dieselbe.			
Hinweis(e): familiäre Verbindungen zu Hohepriestern (= HP) oder anderen Sarg- bzw. Papyrusinhabern des Referenzmaterials (dann mit entsprechender Katalog-Nummer); auf Mumienbinden/-leinen vermerkte Namen von Hohepriestern (= HP) und/oder König (= Kg.); erwerbende/schenkende Einrichtung oder Privatperson.			

Unter der Liste folgt jeweils die Umrisszeichnung. Es gibt keine Bildbeschreibung, da auf Kleidung, Kopf- und anderer Schmuck und alle weiteren Details in II. Analyse eingegangen wird. An diese schließen sich in Transliteration und Übersetzung die Textelemente jedes Bildes an, d. h. Kolumnen, Legenden von Gottheiten und sakralen Entitäten ebenso wie Legenden, für die kein figürlicher Bezug vorliegt. Auf die Verwendung von Druckhieroglyphen wird verzichtet, weil die individuellen Varianten der Zeichen mit keinem der verfügbaren Zeichensätze wiederzugeben sind. Die Anordnung der Textelemente richtet sich an der Figur der Nut aus und beginnt im oberen Bildbereich. Damit ergibt sich folgende Reihenfolge:

- ARMSEITE Leserichtung: von den Armen der Nut aus nach außen;
- BILDMITTE Leserichtung: von den Armen der Nut aus zu ihren Beinen und von ihrem Rücken aus nach oben;
- BEINSEITE Leserichtung: von den Beinen der Nut aus nach außen.

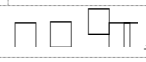
In den Kolumnen des Thot werden für die Schreibung des Wortes *mt* in der Formel *mt štw* „es stirbt die Schildkröte" verschiedene Varianten verwendet, die alle in Wb II 165, 6–10 enthalten sind. Deshalb wird generell die allgemeingültige Transliteration *mt* verwendet. Namenlose Udjat-

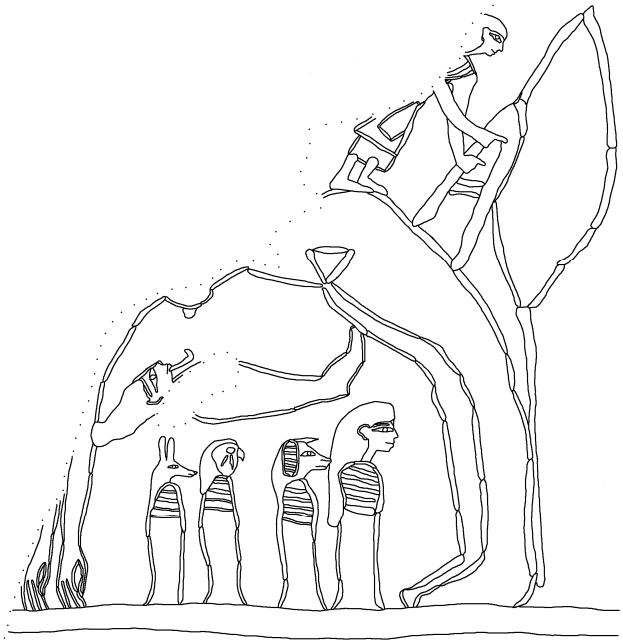
[1064] Zur Entstehungsgeschichte der unterschiedlichen Inventar-Nummern s. Sousa 2018b, 26ff.

Augen mit und ohne Flügel (II. 10.4.7) werden wie namenlose Kobras (II.10.3.5) als allgemeine Schutzembleme aufgefasst und dementsprechend nicht übersetzt.

Die Fußnoten enthalten Kommentare zu den gegebenen Übersetzungen, Anmerkungen zu Lesungen und Übersetzungen, die in der ägyptologischen Sekundärliteratur verwendet sind, weiterhin Verweise auf eine in II. Quellenanalyse vorgenommene Analyse der vollständigen Legende oder einzelner Epitheta und/oder den Hinweis auf eine bei RANKE 1935 vermerkte Variante der Schreibungen einzelner Namen.

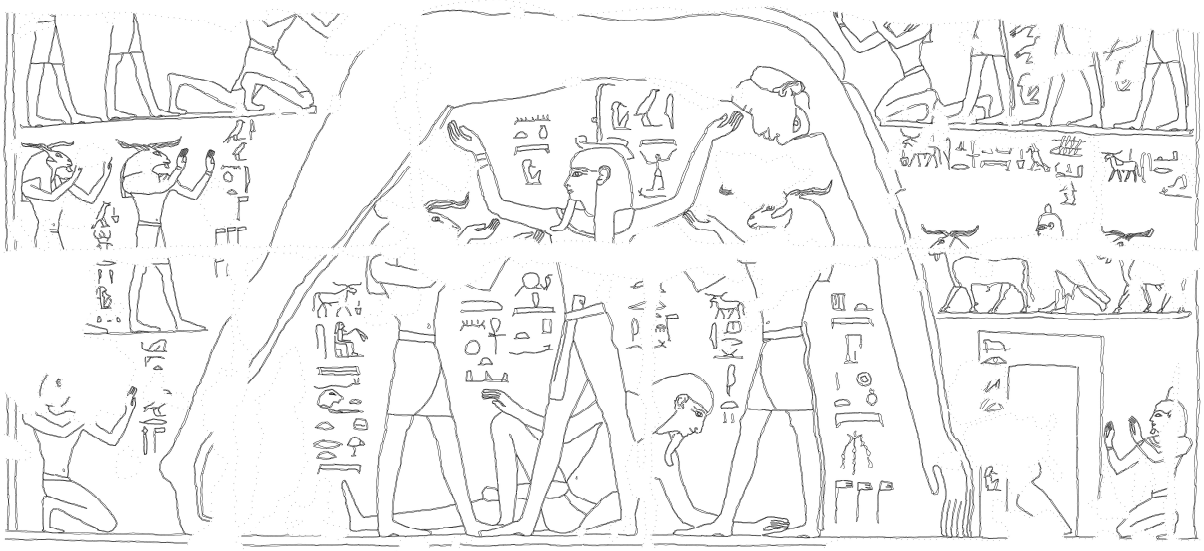
V.2 Liste der Bilder

G1	**BAHRIA OASE**	EL-BAWITI	–
Besitzer  *T3ty*			
26. Dynastie	OS.4	Grabwand	Linke Wand, innere Halle.
Bahria; 1939/40.			
Fakhry 1942, 122–148; Billing 2002, 309; Kurth 2016, 59.			
Fakhry 1942, Abb. 112, Tf. XL.			



- LINKER BILDRAND
  - Bereich zerstört.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.

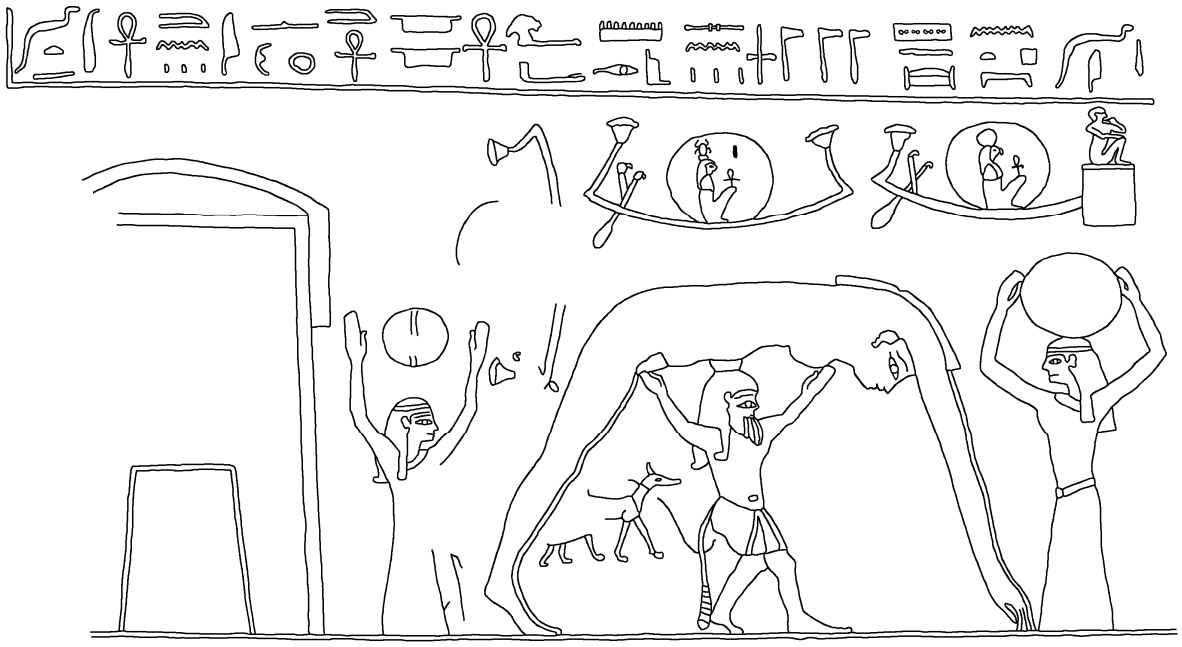
G2	KAIRO	ÄGYPTISCHES MUSEUM	JdE 88131
Besitzer  *Šsnq*			
22. Dynastie	OS.1	Grabwand[1065]	Östliche Grabwand
Memphis[1066]; 1942.			
Badawi 1957, 169f. Fazzini 1988, 26. 35. Lenzo 2018/19, 95.			
Badawi 1957, Tf. X. Fazzini 1988, Tf. XLI. Lenzo 2018/19, 97 Abb. 23.			
Grabinhaber ist der Sohn von König Osorkon II.			



- RECHTER BILDRAND
  - Die ersten beiden Götter: Keine Legende erhalten.
    3. Gott: [*G*]*b*[*g*]*b* „[Der nieder]streckt“.
    4. Gott: [*Sr*]*q* „[Der Atmen] lässt“.
  - Widder: *Bꜣ jqr jmj* [*p.*]*t* „Der treffliche Ba im [Him]mel“.
    Ba-Vogel: *Bꜣ šsp* „Der empfangende Ba“[1067].
    Widder: *Bꜣ sʿr=f* „Der Ba, der ihn aufsteigen lässt“.
  - Ba-Vogel: [*B*]*ꜣ* […] *Wsjr* <*Šsnq*> „Der […] [B]a, Osiris <Scheschonk>“.
    Scheschonk: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut (Arme): *p.t wṯs*(*.t*) *Rʿ Nw.t msj*(*.t*) *nṯr.w* „Der Himmel, der Re erhebt[1068]; Nut, die die Götter gebiert“.
  - Schu: *Šw twꜣ=f Nw.t* „Schu, er stützt Nut“.
    Rechter Chnum (vor dem Körper): *Bꜣ jqr šw.tj* „Der Ba mit trefflichem Gefieder[1069]“.
    Linker Chnum (im Rücken): *Bꜣ špss šf*(*j*) *ḥꜣ.t ḫn.tj*[1070] *ḥr.t* „Der herrliche Ba mit ehrwürdigem Angesicht[1071], der Erste des Himmels“.
  - Geb (über dem Kopf): *G*[*b*] *r*-[*pʿ*].*t jt nṯ*[*r.w*] „G[eb], Ir-[pa]t, Vater der Göt[ter]“.
  - Ohne Figur (über hinterer Hand des Geb): *Rʿ ḥtp=f m ʿnḫ.t* „Re, er geht unter im Westen“.
- LINKER BILDRAND
  - Oberer Bildbereich: Keine Legenden erhalten.
  - 1.Chnum: *jꜣw jn ps*[*d.t*] „Lobpreis durch die Neun[heit]“.
    2.Chnum: *Bꜣ Ḥ*[*p*]*ry* „Ba des Che[p]ri“.
  - Heka: *Ḥkꜣ* [*w*]*r nṯr ʿꜣ* „Der [gr]oße Heka, der große Gott“.

[1065] Kurth 2016, 40 Anm. 256 nennt „Sarg des Prinzen Scheschonq“ und ebd. 41 (mit Anm. 261) „Grab des Prinzen Scheschonq“.
[1066] Als Provenienz nennt LGG II, 696 „[Beleg 2]“ und LGG III, 418 „Beleg [5]“ irrtümlich „Saqqara“.
[1067] Die gleiche Lesung und Übersetzung gibt LGG II, 702 im oberen Abschnitt der rechten Spalte an.
[1068] Zur Analyse der Legende s. II.1.1.
[1069] LGG II, 666 (linke Spalte unten) schließt eine ähnlich lautende Übersetzung mit „(?)“ ab.
[1070] Das Zeichen ist eine Variante von  (Gardiner D19) (vgl. Möller 1936, 8, Nr. 90), keine Verschreibung von  (Gardiner Q3) als *p.t ḥr.t* „der obere Himmel“, weil die Legende der Nut mit einem anders aussehenden „*p*“ beginnt.
[1071] Kurth 2016, 40 übersetzt seine Quelle 81 (i. e. P9) mit „der erhabene widderköpfige Ba“ und er zieht ebd. das Grab des Scheschonk, also den vorliegenden Beleg, als „enge Parallele“ heran.

D1	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM (vormals Bulak Museum)	TR 21.10.40.1
Besitzer  *ʿnḫ-ʿ3.wj*			
30. Dynastie	OS.3	*qrsw*-Sarg	Sargdeckel, linke Seite
Hawara, exaktes Grab nicht zu ermitteln; 1888/89.			
Petrie 1889, 8–10. Prinz 1915, 17f. Nr. 13; Kurth 2016, 61.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Zeichnung von Petrie 1889, 21 Tf. 1 (auch bei Kurth 2016, 61 Nr. 35).			

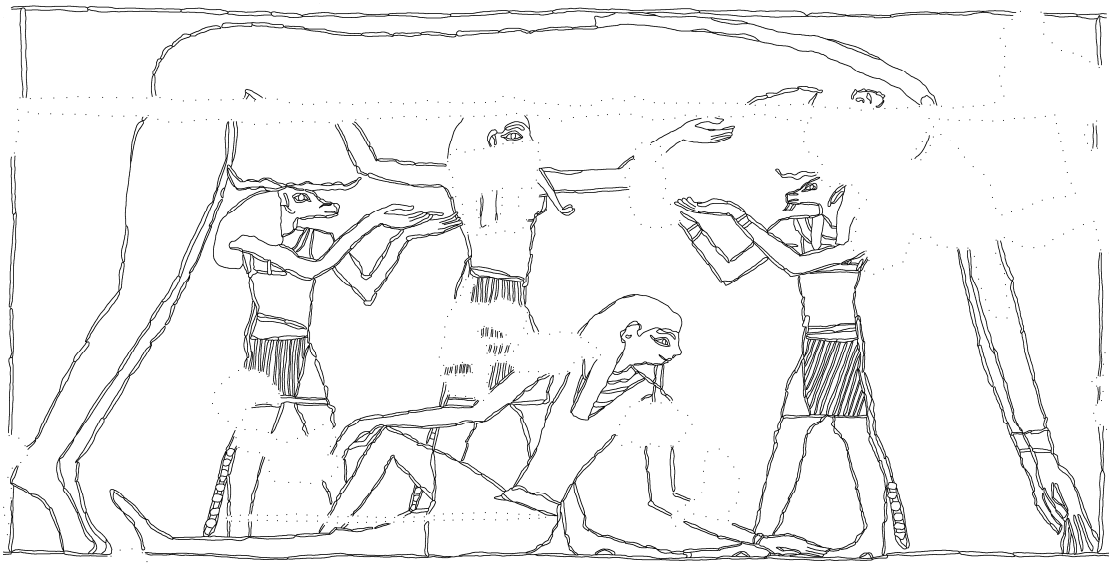


- ÜBER DER SZENE
  - ← *ḏd mdw jn p.t štȝy.t nṯr.w jmj=sn mn Wsjr ḥȝtj-ʿ ʿnḫ-rwj m ʿnḫ*[1072] *rʿ nb*[1073] *jm*(*j*)*=n ʿnḫ.tj ḏ.t* „Worte zu sprechen durch Himmel, Unterwelt und die Götter darin: es sei bleibend Osiris, der Vorsteher Anchrui als Lebender täglich zwischen uns, lebend auf ewig“.
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

[1072] Das nachfolgende Zeichen ist das Determinativ, vermutlich  (Gardiner Y2), Variante zu  (Gardiner Y1).

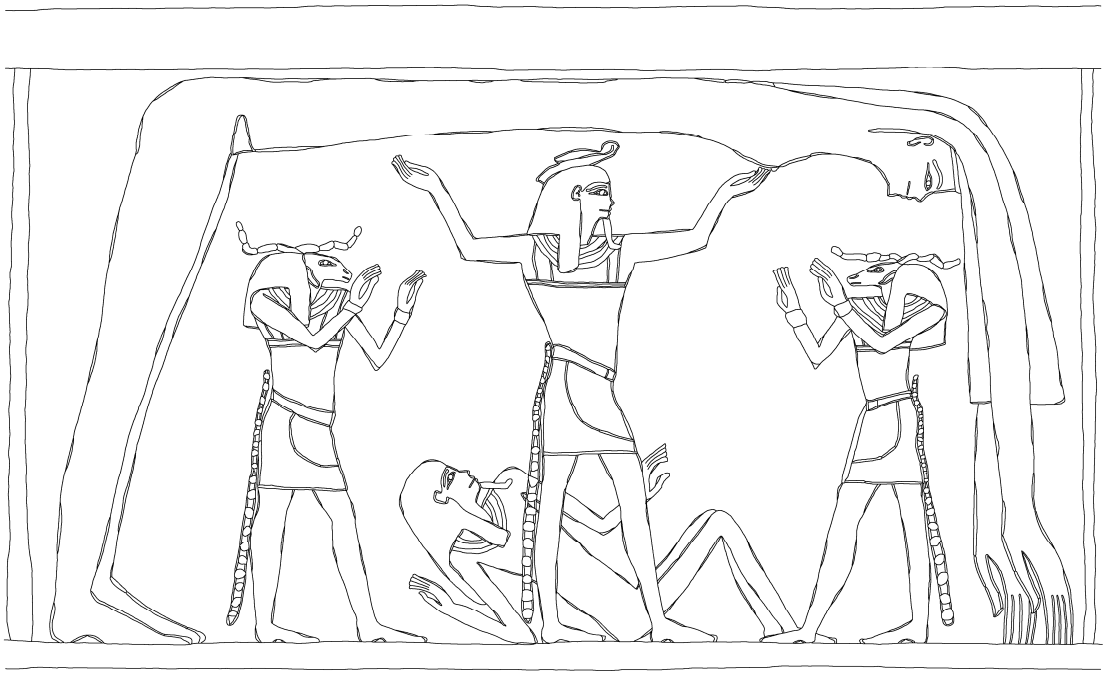
[1073] Kurth 2016, 61 liest ebenso „*ʿnḫ rʿ nb*“ und übersetzt „der lebt an jedem Tag“.

D2	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 41003
Besitzerin *Nsj-Ḥnsw*			
26. Dynastie	OS.1	*qrsw*-Sarg	Sargdeckel, linke Seite
Theben, Deir el-Bahari, Bereich Hatschepsut-Tempel, exaktes Grab unbekannt; 1858.			
Moret 1913, 61–75. Aston 2009, 209, TG862.			
Moret 1913, Tf. XI.			
Sarginhaberin ist die Ehefrau von Nes-Amun II.			



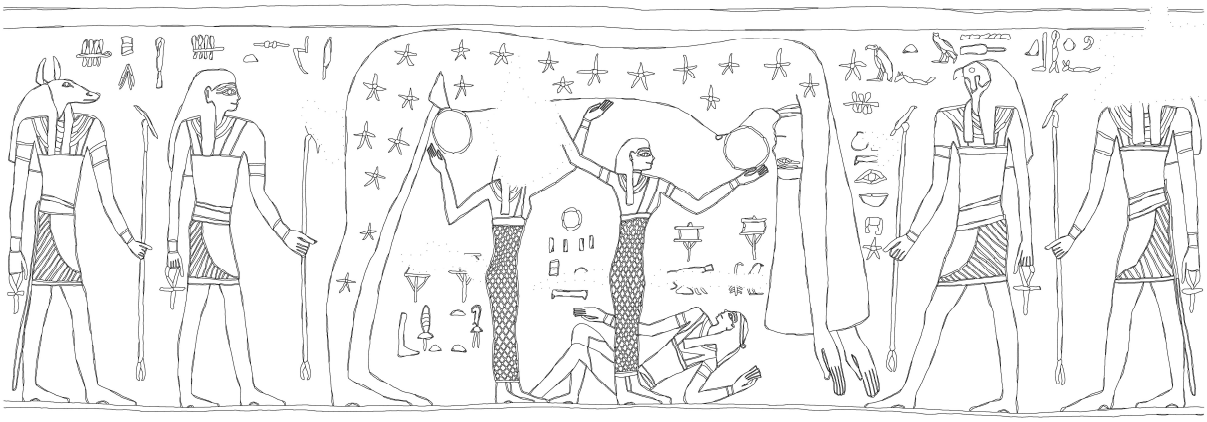
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

D3	**LONDON**	BRITISH MUSEUM	EA15655
Besitzer , var. *Ḥry*			
25. Dynastie	OS.1	*qrsw*-Sarg	Sargdeckel, linke Seite
Theben, exaktes Grab unbekannt; 1880.			
Taylor 2018, 355. Strudwick 2006, 258f.			
https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA15655 (Zugriff vom 02.11.2024).			
Erworben durch Morton & Sohn.			



- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

D4	**PARIS**	MUSÉE DU LOUVRE	E 3913
Besitzerin		*T3-šp-n-Ḫnsw*	
25. Dynastie	MS.1	*qrsw*-Sarg	Sargdeckel, linke Seite
Theben, Deir el-Bahari, Bereich Hatschepsut-Tempel, exaktes Grab unbekannt; 1858.			
Te Velde 1977, 170 Anm. 23. Aston 2009, 210 (mit Anm. 1784), TG870.			
https://collections.louvre.fr/en/ark:53355/cl010076168 (Zugriff vom 08.11.2021).			
1864 von Henri de Montaut und Raymond Gabriel Baptiste Sabatier erworben.			

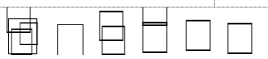
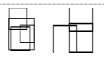


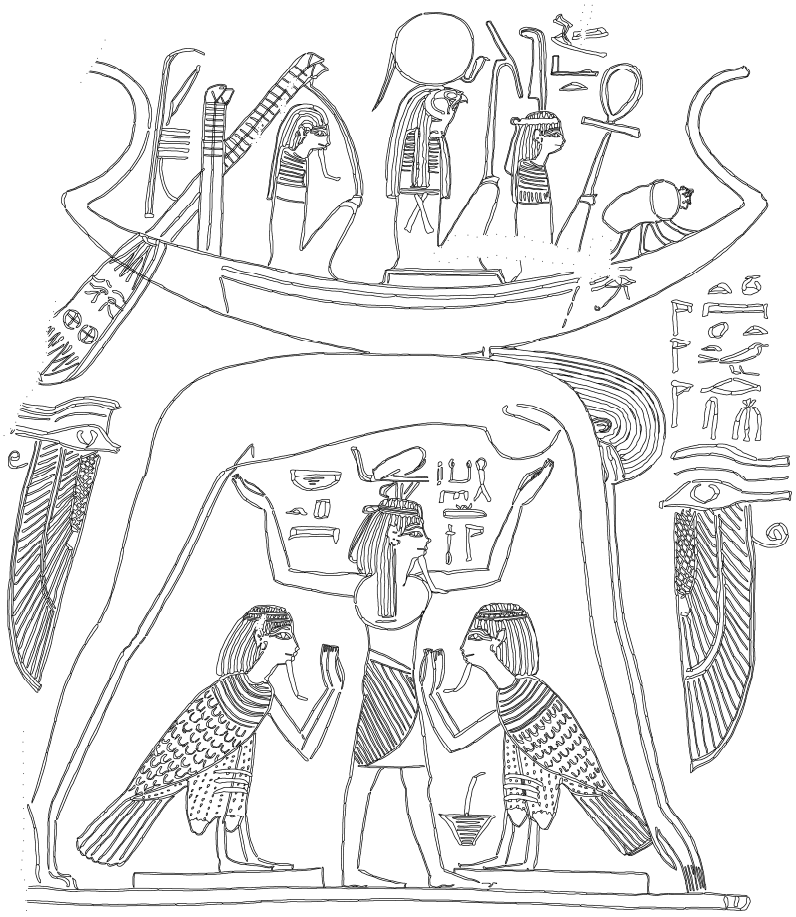
- RECHTER BILDRAND
  - Dua-mut-ef: *s3 Dw3-mw.t=f* „Der Schutz des Dua-mut-ef “.
    Qebeh-senu-ef: *mnḫ Qbḥ-<s>nw=f* […] „Die Trefflichkeit des Qebeh-<s>enu-ef […]“.
- BILDMITTE
  - Nut (Außenseite Perücke): *Nw*[*.t*] *jrj<.t> nb dw3<.t>* „Nut, die den Herrn der Duat erschafft“.
  - Vor der rechten Göttin: *ṯ3w rs*[*w*] *ṯ3w m*[*ḥ.*]*t*[*j*] „Wind des Sü[de]ns, Wind des Nord[ens]“.
    Zwischen den Göttinnen: *sp jfd p.t* „Viermal: der Himmel“.
    Im Rücken der linken Göttin: *ṯ*[*3w*] *jmnt.t ṯ3*[*w*] *j3b.t* „W[ind] des Westens, Wi[nd] des Ostens“.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Amset: *s3 Jmstj* „Der Schutz des Amset “.
    Hapi: *s3 Ḥpj* „Der Schutz des Hapi“.

D5	**UNBEKANNT** (vormals Buckinghamshire)	UNBEKANNT (vormals Dr. Lee's Museum at Hartwell House)	Unbekannt
Besitzer  *Jr*			
25. Dynastie(?)	OS.1	*qrsw*-Sarg	Sargdeckel, linke Seite
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Taylor 2018, 361, 5. Zeile.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Zeichnung von Sharpe/Bonomi 1858, Tf. 1.			
1836 von Mr. Salt im ägyptischen Antikenhandel erworben.			



- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

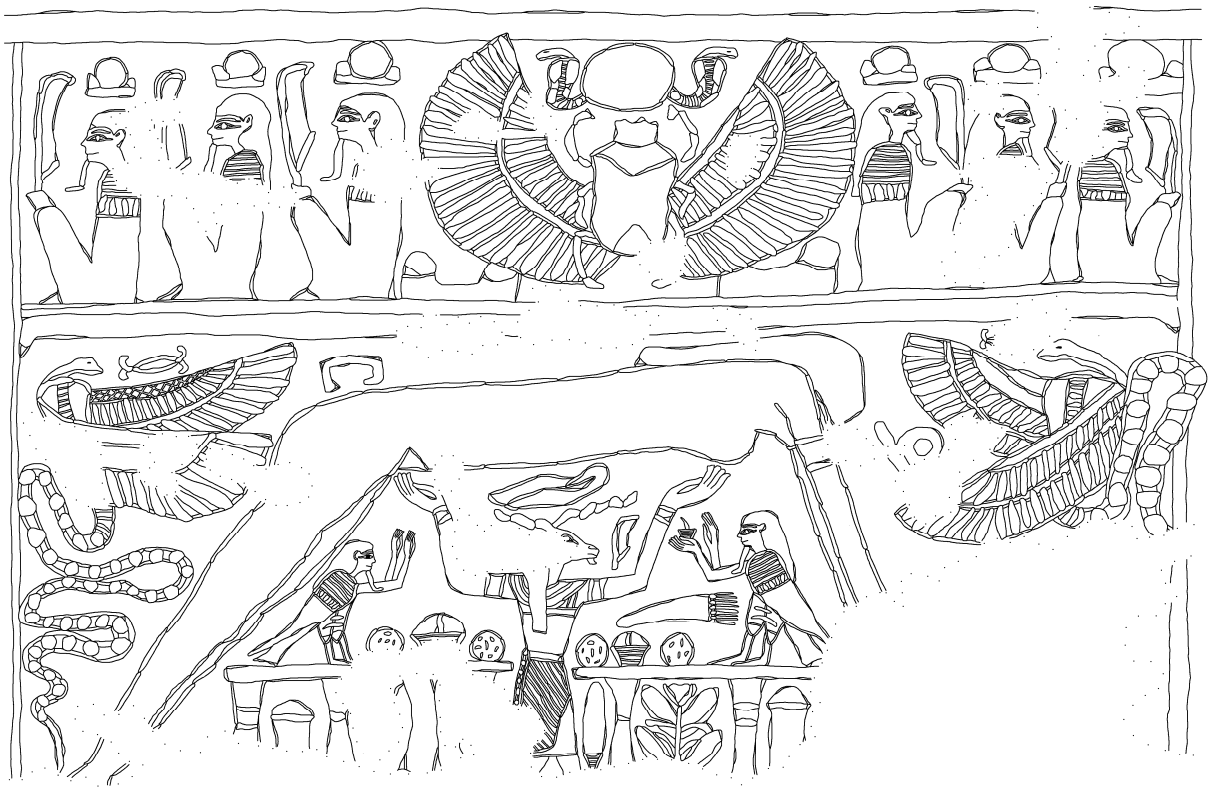
M1	**CAMBRIDGE**	FITZWILLIAM MUSEUM	E.1.1822
Besitzer[1074]  *Nsj-pꜣ-wr-šfj.t*, var.  *Nsj-Jmn* (= W12 + W13)			
Mittlere 21. Dynastie	OS.3	Mumienbrett	Brustbereich
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1988, Nr. 156. Strudwick 2017.			
Dawson/Strudwick 2016, 184, Cat. 26.2. Strudwick 2017, 522 Abb. 2.			
1822 von Barnard Hanbury und George Waddington dem Museum übergeben.			



- RECHTER BILDRAND
  - Legende der Nut.
- BILDMITTE
  - Sonnenbarke: Skarabäus: Keine Legende.
    Maat: *Mꜣꜥ.t* „Maat“.
    Re: Keine Legende.
    Mumiengestaltiger Gott: Keine Legende.
  - Nut: *Nw.t wr.t msj*(*.t*) *nṯr.w* „Nut, die Große, die die Götter gebiert“.
  - Schu(-Heka): *Ḥkꜣ nṯr nfr nb p.t* „Heka, der gute Gott, Herr des Himmels“.
  - Beide Ba-Vögel: Keine Legenden.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

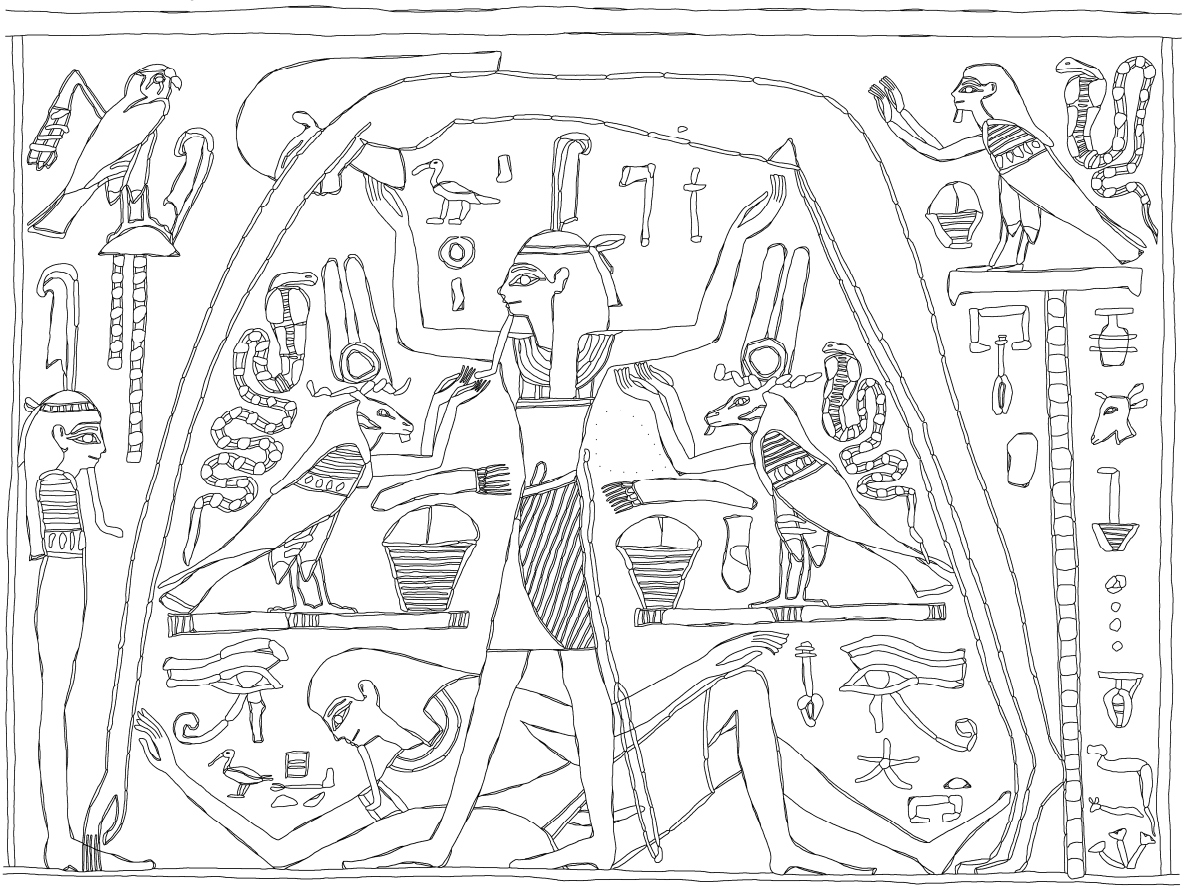
[1074] Zu den unterschiedlichen Namen s. Strudwick 2017.

W1	ALEXANDRIA	GRAECO-ROMAN MUSEUM	1297
Besitzer *Ḥnsw-ms*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1 oder OS.3	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 2.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienbinden: HP Pinudjem II., Kg. Amenemope. – Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			

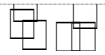


- OBERER BILDBEREICH
  - Reihe der Sakralentitäten und Chepri-Skarabäus: Keine Legenden.
- RECHTER BILDRAND
  - Neith-Kobra (über hinterem Flügel): [*Nj*].*t* „[Nei]th“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw* […] „Schu […]“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legenden.
  - Unterer Bereich zerstört.
- LINKER BILDRAND
  - Neith-Kobra (über hinterem Flügel): *Nj.t* „Neith“.

W2	**ATLANTA**	MICHAEL C. CARLOS MUSEUM	1999 1.17
Besitzerin  *T3-s.t* – Vorbesitzerin  *T(3)-n.t-nḫt*			
21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Hoffmann/D'Auria 2001, 49–51.			
Hoffmann/D'Auria 2001, 13 Abb. ohne Nr.			
Aus der Charlotte Lichirie Collection of Egyptian Art.			



- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *s3 Rˁ nṯr ˁ3* „Sohn des Re, der große Gott".
    Beide Ba-Vögel: Keine Legenden.
  - Geb: *Gb <r->pˁ.t* „Geb <Ir->pat".
- RECHTER BILDRAND
  - Ba-Vogel: Keine Legende.
  - Beiderseits der Tragestange: *pr.t-ḫrw t ḥnk.t jḥw snṯr jrp dfȝ* „Ein Totenopfer an Brot, Bier, Rindern, Weihrauch, Wein und Nahrung".

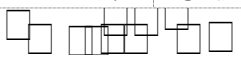
W3	BERLIN	SMB ÄGYPTISCHES MUSEUM UND PAPYRUSSAMMLUNG BERLIN	ÄM 8
Besitzerin  *T(ȝ)-n.t-Jmn* (= W91)			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben; exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Prinz 1915, 16, Nr. 5. Niwiński 1988, Nr. 21.			
Prinz 1915, o. S. Tf. IV 2. Heerma van Voss 1982, o. S. Abb. 13.			
Sarginhaberin ist Ehefrau von *Ḫnsw-ms* (= W78). – Geschenk des Baron de Pourtalès von 1825 ans Museum.			

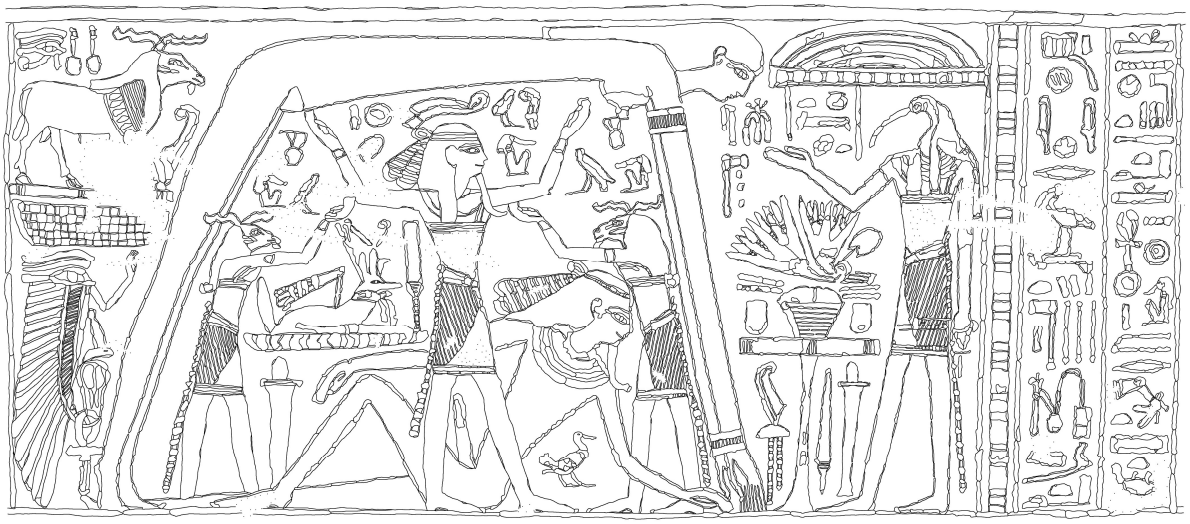


- RECHTER BILDRAND
  - Geier: Keine Legende.
  - Chefet-her-neb-es: *Ḥft-ḥr-nb=s dj=s ḥtp dfȝ* „Chefet-her-neb-es, sie gibt Speise und Nahrung“.
- BILDMITTE
  - Rechte Sonnenbarke: Re-Harachte-Falke (am Heck): *nb dwȝ<.t>*[1075] *nṯr ᶜȝ* „Herr der Duat, der große Gott“.
    Linke Sonnenbarke und Besatzung: Keine Legende.
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sȝ Rᶜ nṯr ᶜȝ* „Schu, Sohn des Re, der große Gott“.
    Rechter Ba-Vogel: *nb dwȝ<.t>* „Herr der Dua<.t>“.
    Linker Ba-Vogel: *nb jmn<t.t> nb dwȝ<.t>* „Herr des Westens, Herr der Duat“.
  - Geb: *nṯr ᶜȝ Gb <r->pᶜ.t* „Der große Gott, Geb, <Ir->pat“.
  - Ohne Figur (hintere Hand Geb): *Wsjr nṯr <ᶜȝ> ntj jmnt.t* „Osiris, <großer> Gott, der im Westen ist“.
- LINKER BILDRAND

[1075] Für die Lesung wird die Reihenfolge von und  getauscht.

- Neith-Kobra (über Flügel + rechts vom Schwanz): *Nj.t s3.t Rᶜ ḥnw.t jmnt.t* „Neith, Tochter des Re, Herrin des Westens“.

W4	**BERLIN**	SMB ÄGYPTISCHES MUSEUM UND PAPYRUSSAMMLUNG BERLIN	ÄM 28
Besitzerin  *T3yw-ḥr.t*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1988, Nr. 22.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Geschenk des Baron de Pourtalès von 1825 an das Museum.			



- RECHTER BILDRAND
  - Thot: Keine Legende.
  - ←↓ (1) *jm3ḫy<.t> ḫr Ḏḥwtj <nb> mdw nṯr sḫ3 m3ᶜ.t* (2) *n psḏ.t ᶜ3.t ᶜnḫ Rᶜ mt štw* „(1) Eine Versorgte bei Thot, dem <Herrn> der Gottesworte, dem Schreiber der Maat (2) der Großen Neunheit: es lebt Re, es stirbt die Schildkröte“.
- BILDMITTE
  - Nut (über hinterer Hand des Thot): *Nw.t msj(.t) nṯr.w* „Nut, die die Götter gebiert“.
  - Schu: *Šw s3 Rᶜ* „Schu, Sohn des Re“.
    Rechter Chnum: *Ḥnmw* „Chnum“.
    Anubis-Kanide: Keine Legende.
    Linker Chnum: *Ḥnmw* „Chnum“.
  - Geb: *Gb* „Geb“.
- LINKER BILDRAND
  - Widder: Keine Legende.

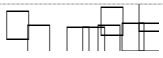
W5	**BESANÇON**	MUSÉES DES BEAUX-ARTS ET D'ARCHÉOLOGIE	A.778
Besitzer  , var.  *Sr-Jmn*			
Frühe 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1988, Nr. 41. Payraudeau 2011, 49–52.			
Payraudeau 2011, 51 Abb. o. Nr. – Als Umzeichnung: Niwiński 2018, 39 Abb. 8.			

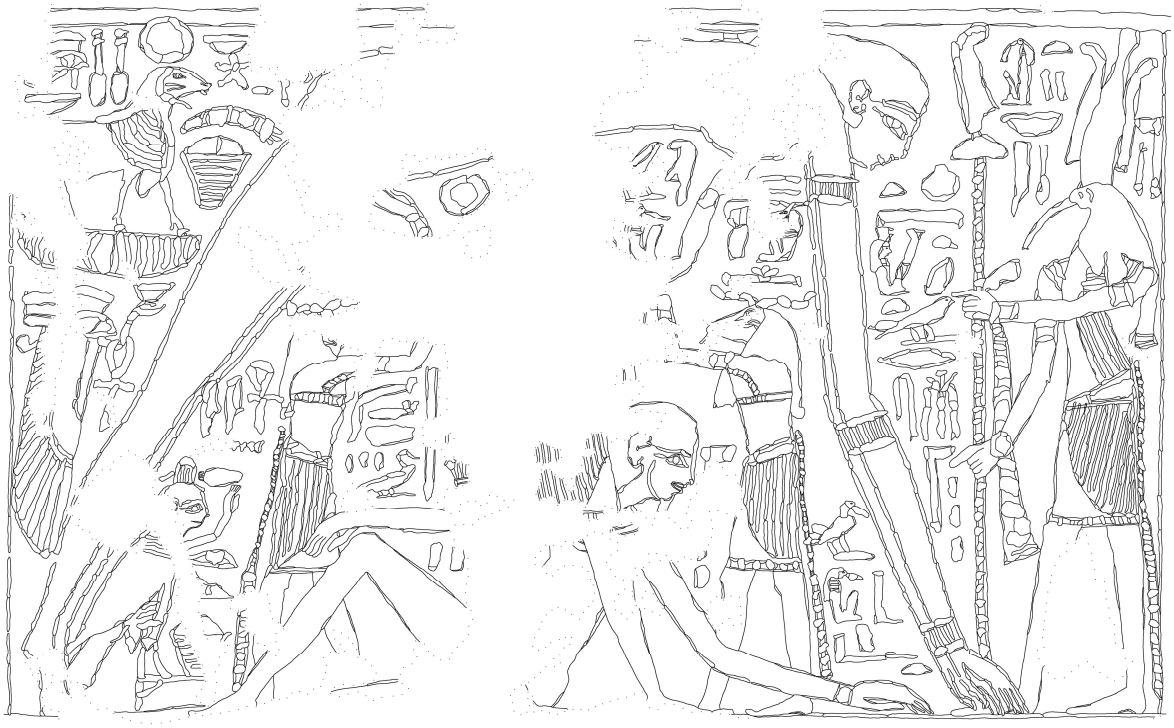


- LINKER BILDRAND
  - Sonnenbarke: Oberhalb der Treibtafel: *p.t rsj.t* „Der südliche Himmel".
    Besatzung: Keine Legende.
  - Kniende Sakralentität: *nṯr pn ʿ3 n*[*b*] *dw*[*3.t*] „Dieser große Gott, Her[r]der Du[at]".
    Falke: Keine Legende erhalten.
  - Ser-Amun: *Wsjr Sr-J*[*mn*] *mꜣʿ-ḫrw* „Osiris Ser-A[mun], gerechtfertigt".
  - ←↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sẖ3 mꜣʿ.t n psḏ.t ʿ3.t ʿn*[*ḫ*] *R*[ʿ] *m*[*t*] *š*[*tw*] <*wḏ3*> (2) *ntj m ḏb3.t* <*ntj*> *m ḏb3.t n Wsjr wʿb n ḥ3.tj* <ʿ3> *n Mw.t jmj-r3 nfr.w n* [*p*]*r-*[*J*]*mn-R*[ʿ *n*]*sw nṯr.w Sr-*[*Jmn mꜣʿ ḫrw*] „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat der Großen Neunheit: es le[bt] R[e], es stirbt die Schild[kröte], <unversehrt sei> (2) der im Sarg, der im Sarg des Osiris, der Wab-Priester, <großer> Vorsteher der Mut, Vorsteher der Rekruten des [Hau]ses des [A]mu[n]-R[e Kö]nig der Götter, Ser-[Amun, gerechtfertigt]".
- BILDMITTE
  - Nut (über Schulter/Perücke): *Nw.t* „Nut".
    Sonnenbarke/Besatzung: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sꜣ Rʿ nṯr ʿ3 wsr ḥr jmn.tjw=f* „Schu, Sohn des Re, der große Gott, stark bei seinen Westlichen".
    Linker Chnum (vor dem Körper): *Bꜣ n p.t dj=f ḥtp* „Der Ba des Himmels, er gibt Speise".
    Linker Ba-Vogel (über ihm): *B*[*ꜣ*] *n* [*Ws*]*jr Sr-Jmn mꜣʿ ḫrw* „B[a] des [Os]iris, Ser-Amun, gerechtfertigt".
    Rechter Chnum (vor Körper): *Bꜣ dšr*<*.tj*> *dj=f mꜣʿ ḫrw* „Der Ba des ‚Roten', er gibt Rechtfertigung".
    Rechter Ba-Vogel (über ihm): *Bꜣ ʿnḫ n Wsjr Sr-Jmn* „Der lebende Ba des Osiris, Ser-Amun".
  - Geb (über vorderem Arm und Bein): →↓ (1) *G*[*b*] <*r->pʿ.t psḏ.t nṯr.w* (2) *nb.w* (3) *ꜣḫw n sꜣ=f* (4) *Ḥr pw*[*y*] *ms*[*.n*] (5) [*ꜣ*]*s.t* „(1) Ge[b], <Ir->pat der Neunheit und (2) aller Götter, (3) nützlich für seinen Nachkommen, (4) diese[n] Horus, (5) den [I]sis gebor[en] hat".
- RECHTER BILDRAND
  - Sonnenbarke: Oberhalb der Treibtafel: *p.t mḥ.tj sʿry* „Der nördliche Himmel, der aufsteigen lässt".
    Besatzung: Keine Legende.
  - Kniende Sakralentität: *nṯr pn ʿ3 nb dw3.t* „Dieser große Gott, Herr der Duat".

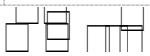
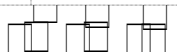
Falke: Keine Legende.

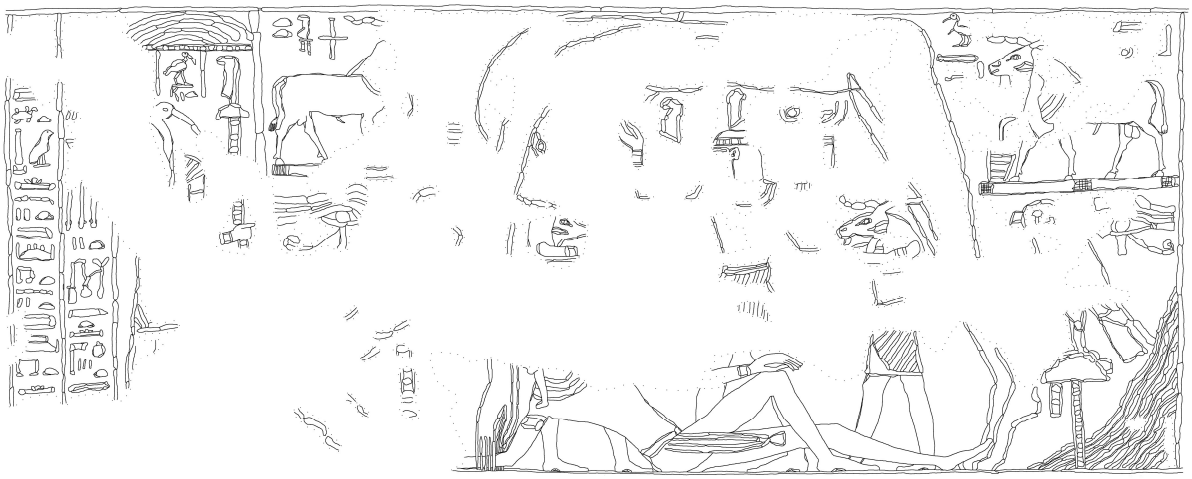
- Ser-Amun: *W*[*sjr*] [*Sr*]-*Jmn* „O[siris], [Ser]-Amun“.

W6	**BOLTON**	CITY MUSEUM	69.30
Besitzerin  *Tȝy.w-ḥnw.t*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1988, Nr. 43.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



- RECHTER BILDRAND
  - Thot: *Ḏḥwtj nb mȝꜥ-ḫrw nṯr ꜥȝ* „Thot, Herr der Rechtfertigung, der große Gott“.
- BILDMITTE
  - Nut: *Nw.t wr.t msj*(*.t*) *nṯr.w* „Nut, die Große, die die Götter gebiert“.
  - Schu: *Šw* [*sȝ*] *Rꜥ* […] „Schu, [Sohn] des Re […]“.
    Rechter Chnum: *Ḫn*[*m*]*w* „Chnum“.
    Linker Chnum: [*Ḫnmw*] [*dj=f*] *dfȝ* „[Chnum], [er gibt] Nahrung“.
    Ba-Vogel: *ꜥnḫy n Wsjr* „Der Lebende des Osiris“.
  - Geb: *Gb* <*r->pꜥ.t nṯ*[*r.w*] „Geb, <Ir->pat der Gö[tter]“.
- LINKER BILDRAND
  - Widder: [*Bȝ?*] [*?*] *nb dwȝ.t* „[Ba?] [?] Herr der Duat“.

W7	**BORDEAUX**	MUSÉE D'AQUITAINE	Mesuret–8590
Besitzer  , var.  *Jt-nfr-Jmn*			
Frühe 21. Dynastie	OS.1	Sarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab TT320; 1881.			
Dautant/Boraud/Lalanne 2011, bes. 253f.			
Dautant/Boraud/Lalanne 2011, 253 Abb. 4.			
Sarginhaber ist der Sohn von HP Pinudjem I. – 1842 von Jean-François Aimé Perrot erworben.			



- LINKER BILDRAND
  - Widder: [*Bꜣ*] *jmj jmnt.t* „[Ba] befindlich im Westen".
  - Falke: Bereich zerstört.
  - Thot: *Ḏḥwtj* […] „Thot […]".
  - ←↓ (1) [*ḏd mdw jn Ḏḥwt*]*j n*[*b m*]*dw*-[*n*]*tr sḫꜣ mꜣꜥ.t psḏ.t ꜥ*[*.t ꜥnḫ R*ꜥ] (2) [*mt*] *štw wḏꜣ ntj m ḏbꜣ.t ntj m ḏbꜣ.t* […] „(1) [Worte zu sprechen durch Tho]t, He[rr der Got]teswor[te], Schreiber der Maat der Groß[en] Neunheit: [es lebt Re] (2) [es stirbt] die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg, der im Sarg […]".
- BILDMITTE
  - Nut: Bereich zerstört.
  - Schu: *Šw* [*sꜣ*] *R*[ꜥ …] „Schu [Sohn des] R[e …]".
    Beide Chnum-Götter: Bereich zerstört.
  - Geb: Außerhalb der zerstörten Bereiche ist keine Legende angegeben.
- RECHTER BILDRAND
  - Widder: *Bꜣ* ꜥ[*ꜣ*] [*j*]*m*[*j*] [*jꜣ*]*b*[*.t*][1076] „Der gro[ße] Ba [be]find[l]ich im [Ost]e[n]".
  - Falke: Bereich zerstört.

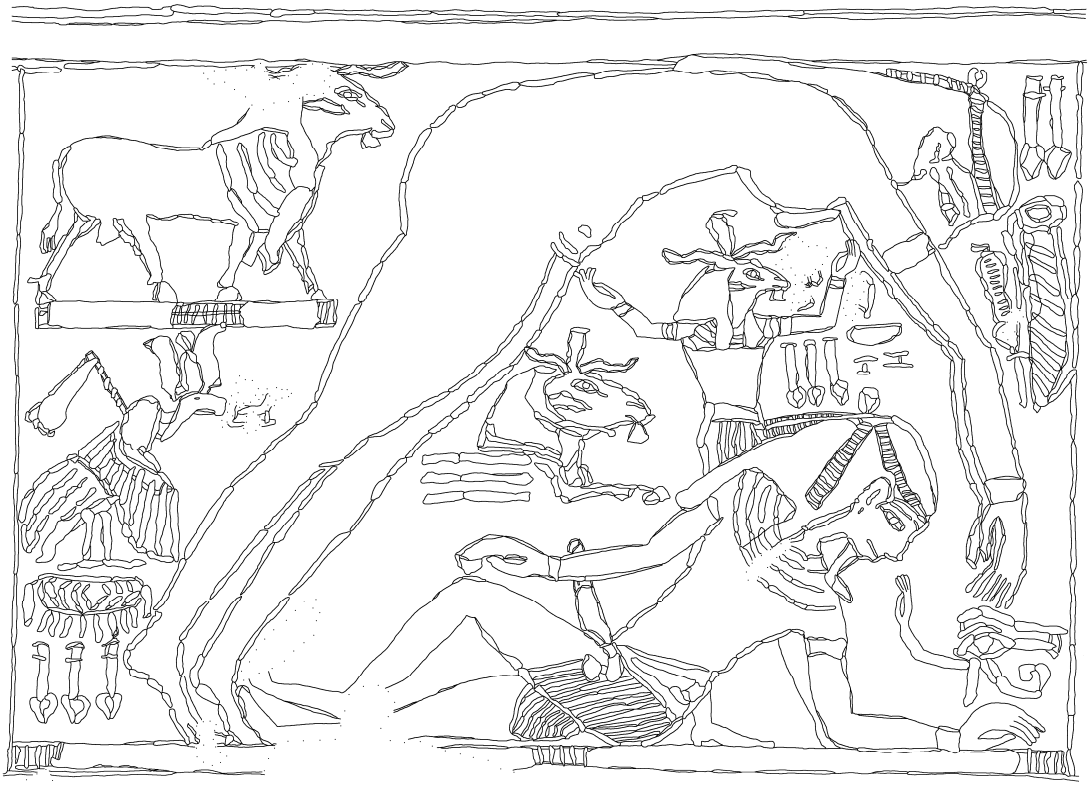
[1076] Dautant/Boraud/Lalanne 2011, 253 lesen „*bꜣ ꜥꜣ jm*(*y*) […]".

W8	**BOSTON**	MUSEUM OF FINE ARTS	MFA 54640
Besitzerin  *Ḥnw.t-t3.wj*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab MMA60; 1924.			
Niwiński 1988, Nr. 44. Aston 2009, 200, TG831. Cooney 2011, 17, Tab. 7.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Sarginhaberin ist die Tochter von HP Mencheperre.			



- RECHTER BILDRAND
  - Thot: Bereich zerstört.
  - →↓ (1) [*ḏ*]*d* [*mdw j*]*n Ḏḥ*[*wtj*] *nb mdw-nṯr sḫ3 m3*[ʿ*.t*] *n psḏ.t* (2) ʿ*3.t* ʿ*nḥ* *R*ʿ *mt štw wḏ3 ntj m ḏb3.t* „(1) [Wort]e [zu spreche]n du[rch] Th[ot], den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Ma[at] der Großen Neunheit: (2) es lebt Re, es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei die im Sarg“.
- BILDMITTE
  - Nut (außen am Arm): *Nw.t dj=s ḥtp* „Nut, sie gibt Speise“.
  - Schu: *Š*[*w*] *s*[*3 R*ʿ] „Sch[u], So[hn des Re]“.
    Geier: Keine Legende außerhalb des zerstörten Bereichs.
    Widder: Keine Legende außerhalb des zerstörten Bereichs.
  - Geb: *Gb nṯr* [*?*] „Geb, der [?] Gott“.
- LINKER BILDRAND
  - ?-Vogel: Bereich zerstört.

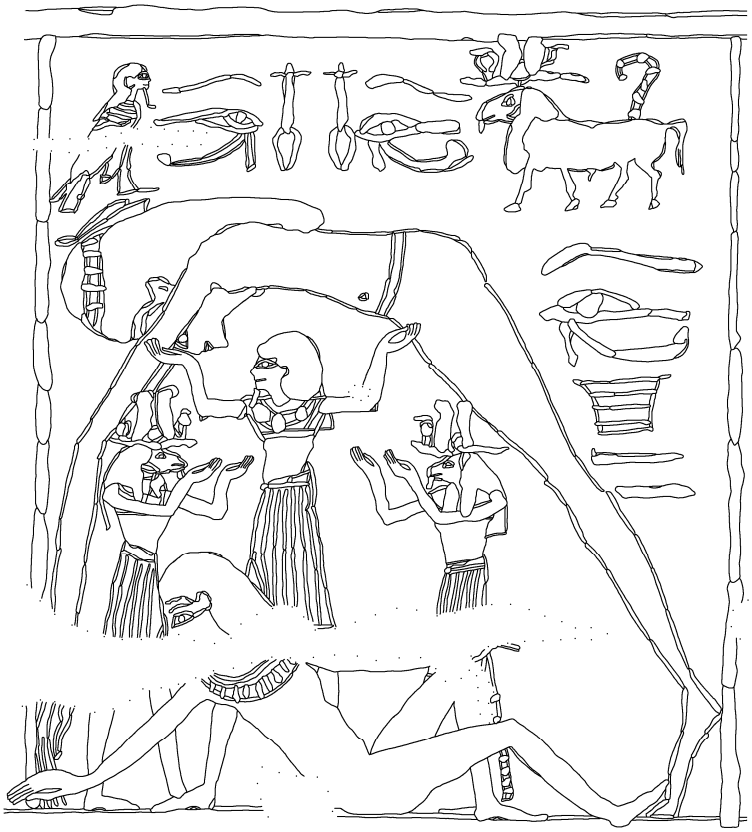
W9	BRISTOL	CITY MUSEUM AND ART GALLERY	Ha7386.1037
Besitzer  *Ḥr-m-qnj-ȝs.t*[1077]			
Vermutlich frühe 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, beim Mentuhotep-Tempel, Grab Pit Nr. 7; 1903–1906.			
Niwiński 1988, Nr. 45. Aston 2009, 219 (mit Anm. 1875), TG911. Niwiński 2011, 108.			
Niwiński 2011, o. S. Abb. 31 (Ausschnitt). https://museum.bristol.gov.uk/details.php?irn=79677 (Zugriff vom 10.06.2024).			



- RECHTER BILDRAND
  - Geflügelte Sonnenscheibe mit Kobra: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw nb tȝ.wj nfr.w* „Schu, Herr der Beiden Länder und der Vollkommenheit“. Widdervorderteil: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Widder: Keine Legende.
  - Beim Geier: *Wsjr* „Osiris“.

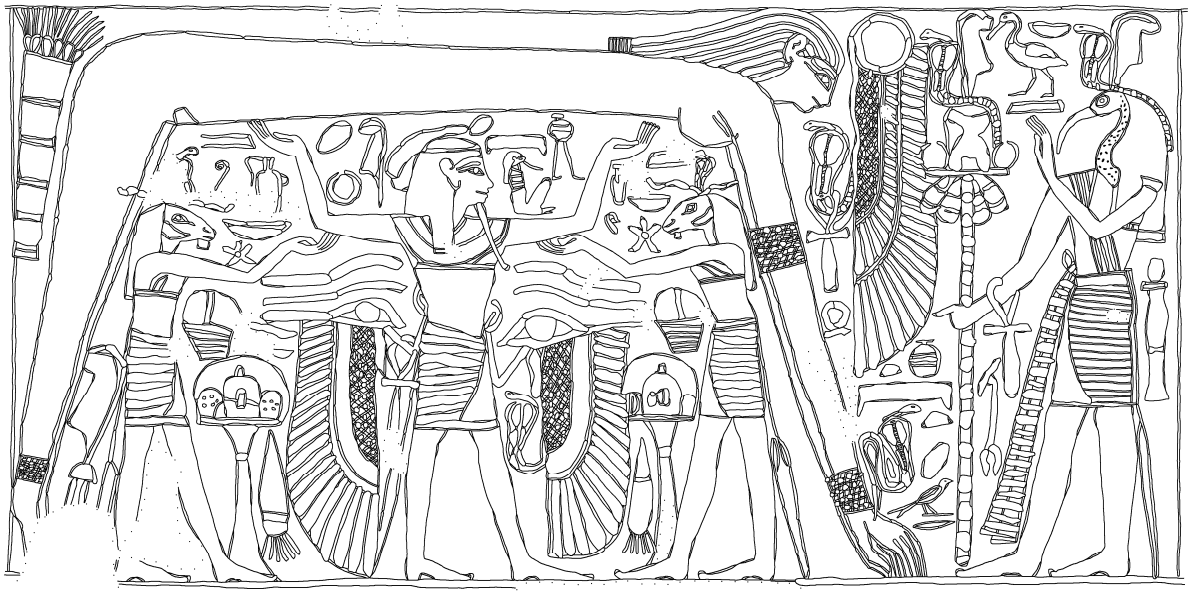
[1077] Lesung nach Ranke 1935, 248 Nr. 15.

W10	**BUDAPEST**	MUSEUM OF FINE ARTS	51.325
Besitzverhältnis unbekannt, da es sich um ein Fragment handelt.			
Frühe/mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte(?) Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1988, Nr. 58. Liptay 2011, 65f.			
Wessetzky 1981, Abb. o. Nr. Liptay 2011, Tf.18.			
Um 1900 durch Bonifác Platz erworben.			

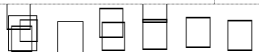
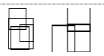


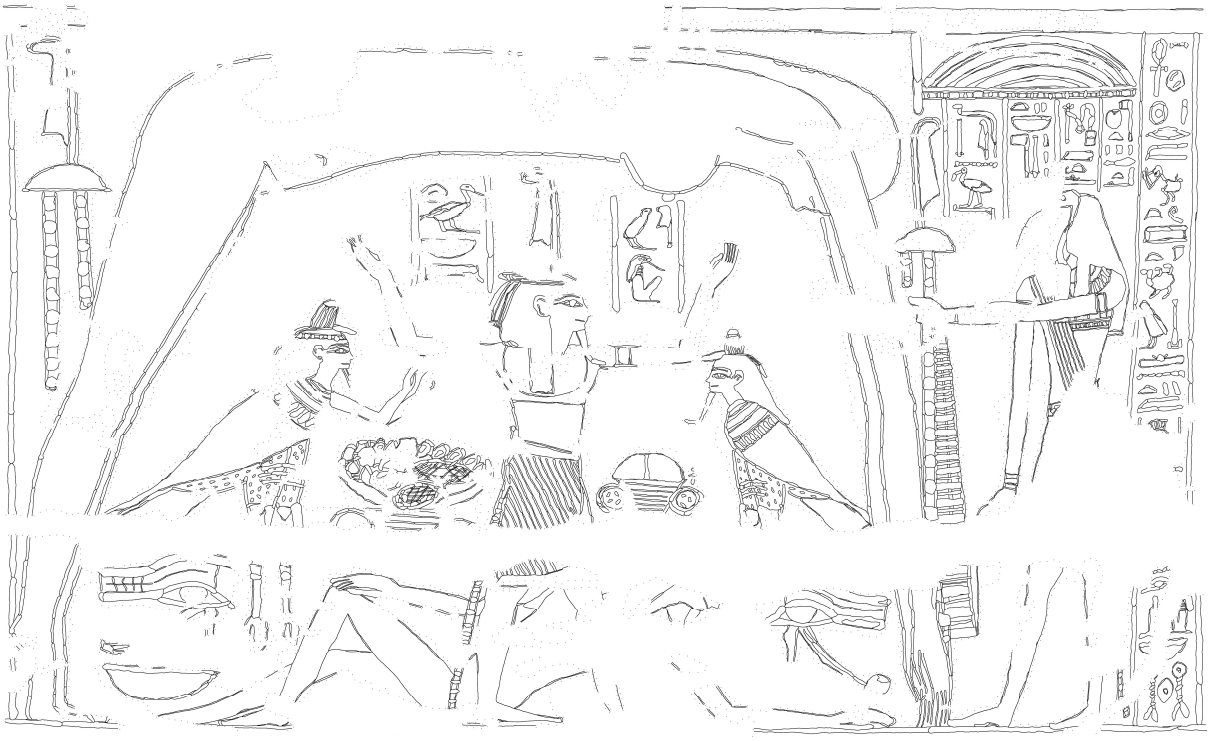
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Die Hieroglyphen ließen sich mit Ergänzung als *wḏꜣ ḥnw<.t> tꜣ.wj* „Es sei heil die Herrin der beiden Länder“ lesen, wobei sich die Frage stellt, auf wen sich der Wunsch beziehen sollte. Die Platzierung spricht gegen Nut als Bezugspunkt, denn ihre Legenden befinden sich im Referenzmaterial generell innen oder außen an ihren Arme (s. II.1.1). Es scheint im vorliegenden Kontext plausibler, von einer unkonventionelle Schreibung für *wḏꜣ nb* „alles Heil“, gefolgt von zwei unvollständigen Buchrollen, auszugehen und diesen Wunsch auf die Szene als solches zu beziehen.

W11	BUDAPEST	MUSEUM OF FINE ARTS	87.5-E
Besitzer  *Ḥr-ḥtp*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.3	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Liptay 2011, 67f.			
Liptay 2011, Tf. 17.			
Um 1900 durch Bonifác Platz erworben. – Es handelt sich um ein Fragment.			



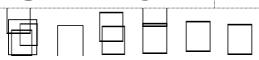
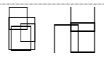
- RECHTER BILDRAND
  - Thot (über erhobener Hand): *Ḏḥwtj nb mꜣꜥ.t* „Thot, Herr der Maat“.
- BILDMITTE
  - Nut (außen an den Händen): *Nw.t wr<.t>* „Nut, die Große“.
  - Schu: *Jnj-ḥr.t Šw sꜣ Rꜥ* „Onuris-Schu, Sohn des Re“.
    Beide Chnum-Götter: *Ḫnmw nb dwꜣ<.t>* „Chnum, Herr des Lobpreises“.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

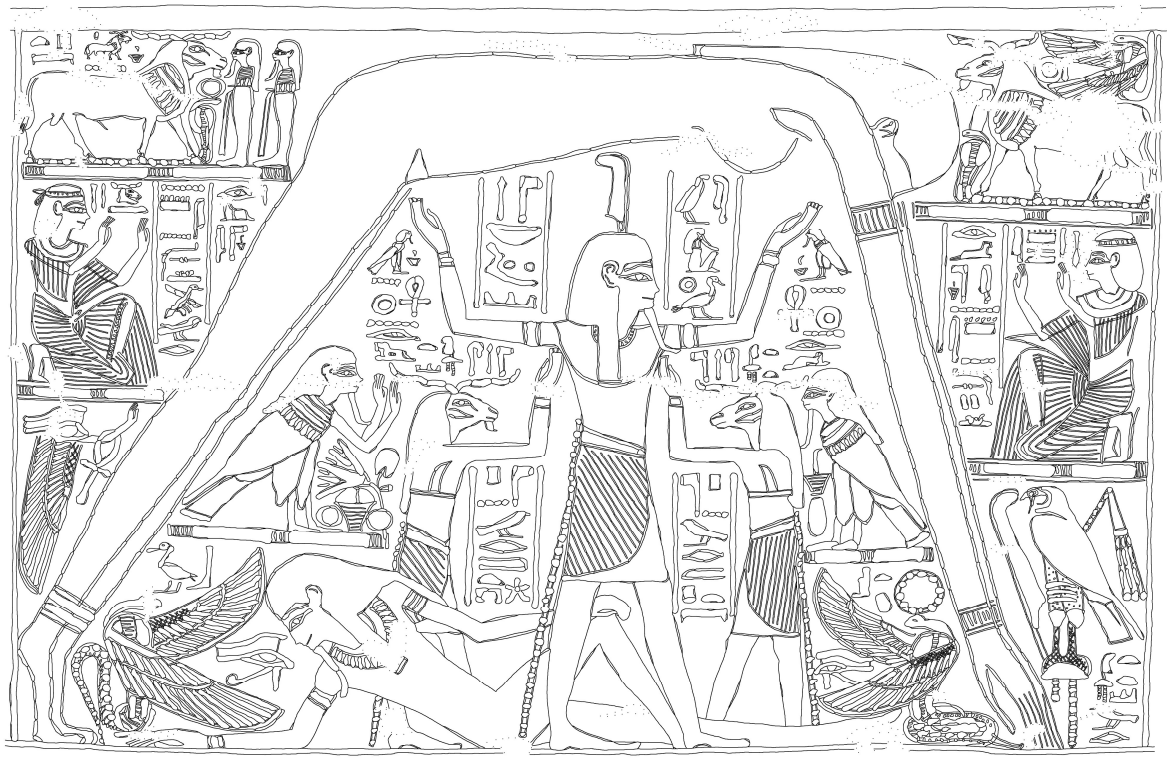
W12	**CAMBRIDGE**	FITZWILLIAM MUSEUM	E.1.1822
Besitzer[1078]  *Nsj-pꜣ-wr-šfj.t*, var.  *Nsj-Jmn* (= M1 + W13)			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1988, Nr. 156. Strudwick 2017.			
Dawson/Strudwick 2016, 184, Cat. 26.2.			
1822 von Barnard Hanbury und George Waddington dem Museum übergeben.			



- RECHTER BILDRAND
  - Thot: → (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj* (2) *nb mdw-nṯr* (3) *sḫꜣ mꜣꜥ.t* (4) *psḏ.t ꜥꜣ.t* (5) *ꜥnḫ Rꜥ mt štw wḏꜣ ntj m ḏ[bꜣ.t nt]j* [*m ḏbꜣ.t*] *n Wsj*[*r*] *nb nḥḥ* „(1)Worte zu sprechen durch Thot, (2) den Herrn der Gottesworte, (3) den Schreiber der Maat (4) der Großen Neunheit: (5) es lebt Re, es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei der im S[arg], d[er im Sarg] des Osir[is], des Herrn der Neheh-Ewigkeit“.
- BILDMITTE
  - Nut: Bereich zerstört.
  - Schu: *Šw sꜣ Rꜥ nb p*[*.t* …] „Schu, Sohn des Re, Herr des Him[mels …]“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende außerhalb des zerstörten Bereichs.
  - Geb: Keine Legende außerhalb des zerstörten Bereichs.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende (erhalten).

[1078] Zu den unterschiedlichen Namen s. Strudwick 2017.

W13	**CAMBRIDGE**	FITZWILLIAM MUSEUM	E.1.1822
Besitzer[1079]  *Nsj-pꜣ-wr-šfj.t*, var.  *Nsj-Jmn* (= M1 + W13)			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1988, Nr. 156. Strudwick 2017.			
Dawson/Strudwick 2016, 184, Cat. 26.2.			
1822 von Barnard Hanbury und George Waddington dem Museum übergeben.			

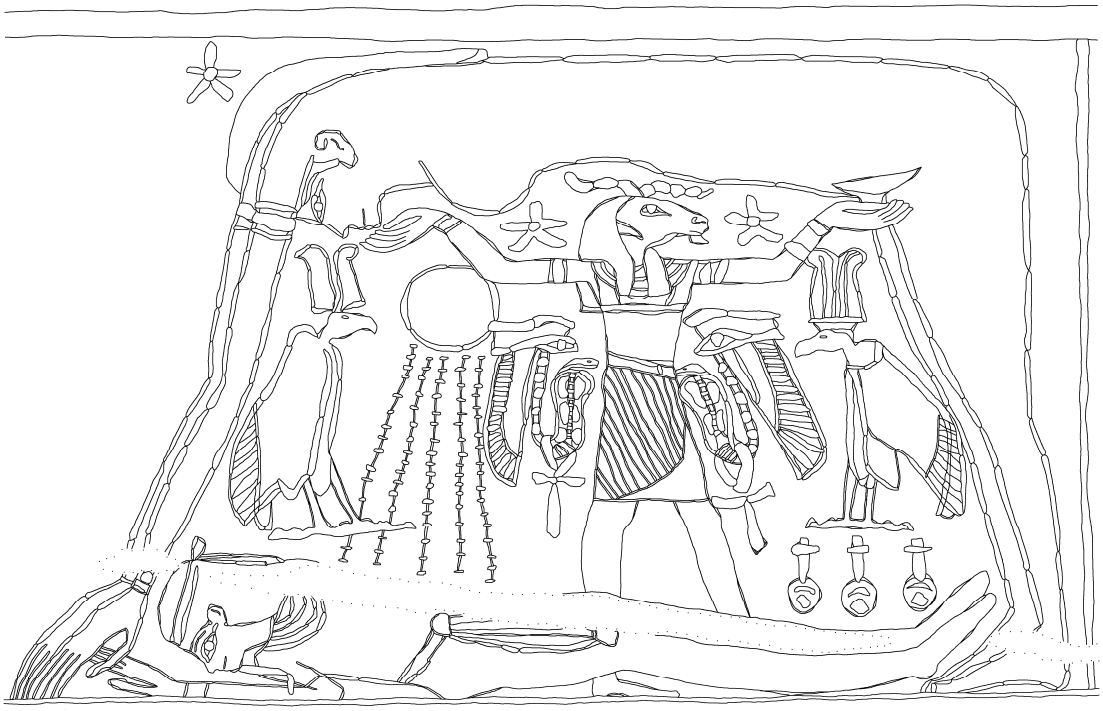


- RECHTER BILDRAND
  - Widder: Keine Legende.
  - Nes-pa-wer-schefit: *Wsjr jt-nṯr n Jmn Nsj-Jmn mꜣʿ-ḫrw* „Osiris, Gottesvater des Amun, Nes-Amun, gerechtfertigt“.
  - Falke: Keine Legende.
  - Rechts der Standarten-Stangen: *jmnt.t wr* „Der große Westen“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sꜣ Rʿ nṯr ʿꜣ nb mꜣnw* „Schu, Sohn des Re, der große Gott, Herr des Westgebirges“.
    Rechter Chnum (vor dem Körper): *nṯr pn wr m p.t* „Dieser große Gott im Himmel“.
    Rechter Ba-Vogel (über seinem Kopf + Kopf des Chnum): *Bꜣ ʿnḫ n Wsjr nṯr ʿꜣ ḥqꜣ jmnt.t* „Der lebende Ba des Osiris, des großen Gottes, des Herrschers des Westens“.
    Linker Chnum (vor dem Körper): *nṯr pn wr m dwꜣ.t* „Dieser große Gott in der Duat“.
    Linker Ba-Vogel (über seinen Händen + Kopf des Chnum): *Bꜣ ʿnḫ n Wsjr nṯr ʿꜣ ḥqꜣ jmnt.t* „Der lebende Ba des Osiris, des großen Gottes, des Herrschers des Westens“.
  - Geb (über linker Kobra): *Gb* „Geb“.
    Isis-Kobra (am Fuß des Geb): *ꜣs.t* „Isis“.
    Linke Kobra: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Widder: *Bꜣ n p.t* „Ba des Himmels“.

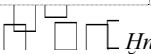
[1079] Zu den unterschiedlichen Namen s. Strudwick 2017.

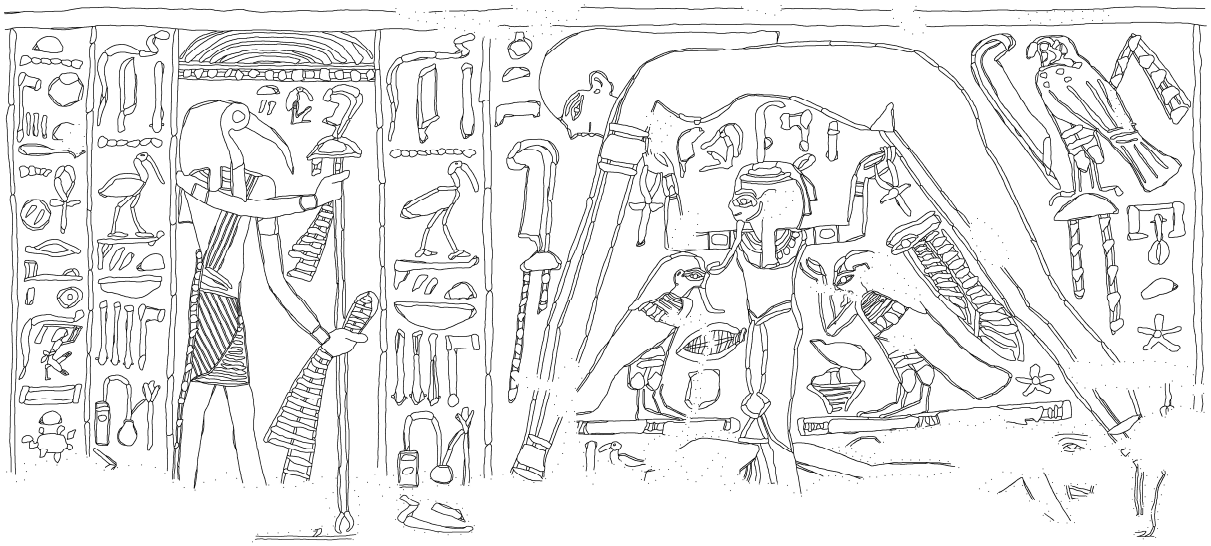
- Nes-pa-wer-schefit: *Wsjr jt-nṯr n Jmn Nsj-pꜣ-wr-šfj.t mꜣᶜ-ḫrw* „Osiris, Gottesvater des Amun, Nes-pa-wer-schefit, gerechtfertigt“.

W14	**EDINBURGH**	ROYAL SCOTTISH MUSEUM	A.1907.569 b
Name des Besitzers auf der Sargwanne  *Jw=f-n-jmn*			
Frühe 22. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Bein
Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1988, Nr. 183. Manley/Dodson 2010, 47–51, besonders 49.			
Manley/Dodson 2010, 49 Abb. o. Nr.			



- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.

W15	FLORENZ	MUSEO ARCHAEOLOGICO	8527 (vormals JdE 29676; A.22)
Name der Besitzerin ist auf dem Sarg nicht erhalten – Vorbesitzer  *Ḥns<w>-ms*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Sarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 193. Aston 2009, 167, TG695. Cooney 2011, 33. Zarli/Sousa 2018b, 173.			
Zarli/Sousa 2018b, 183, Abb. 107.			
Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			

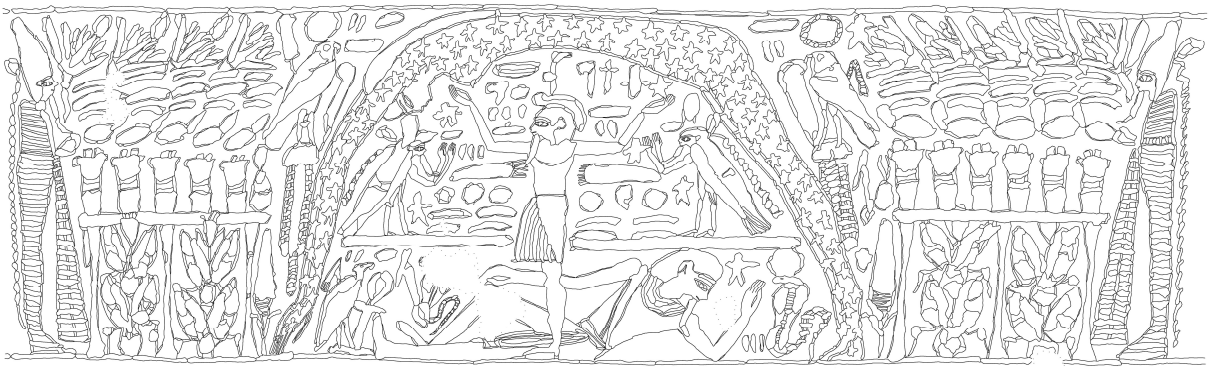


- LINKER BILDRAND
  - ←↓ *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ*[*.t*] „Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maa[t]“.
  - Thot: *Ḏḥwtj* „Thot“.
  - ←↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m*[*3ʿ*] (2) *.t n psḏ.t ʿ3<.t> ʿnḫ Rʿ mt štw* […] „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der M[aa]t (2) der Großen Neunheit: es lebt Re, es stirbt die Schildkröte […]“.
- BILDMITTE
  - Nut: *Nw.t* „Nut“.
  - Schu: *Šw nṯr nfr*[1080] „Schu, der gute Gott“.
  - Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *G*[*b* …] „Ge[b …]“.[1081]
- RECHTER BILDRAND
  - Re-Harachte-Falke: *<nb?> pr-nfr dw3.t* [*n*]*f*[*r*] „<Herr? der> Balsamierungsstätte und des [g]u[ten] Lobpreises“.

[1080] Zarli/Sousa 2018b, 173 lesen „Shu, the great god“; es ist allerdings von einem *nfr*-Zeichen auszugehen, weil zum einen im oberen Abschnitt ein kurzer Querstrich angegeben ist und zum anderen der Vergleich mit der Hieroglyphe für *ʿ3* „groß“ in *psḏ.t ʿ3<.t>* – zweite Kolumne links neben der Thot-Figur – eine völlig andere Form des Zeichens erkennen lässt.

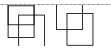
[1081] Zarli/Sousa 2018b, 173 sind der Ansicht, der Körper des Geb „is completely lost“, was nicht den tatsächlichen Gegebenheiten entspricht, wie die Umzeichnung zeigt.

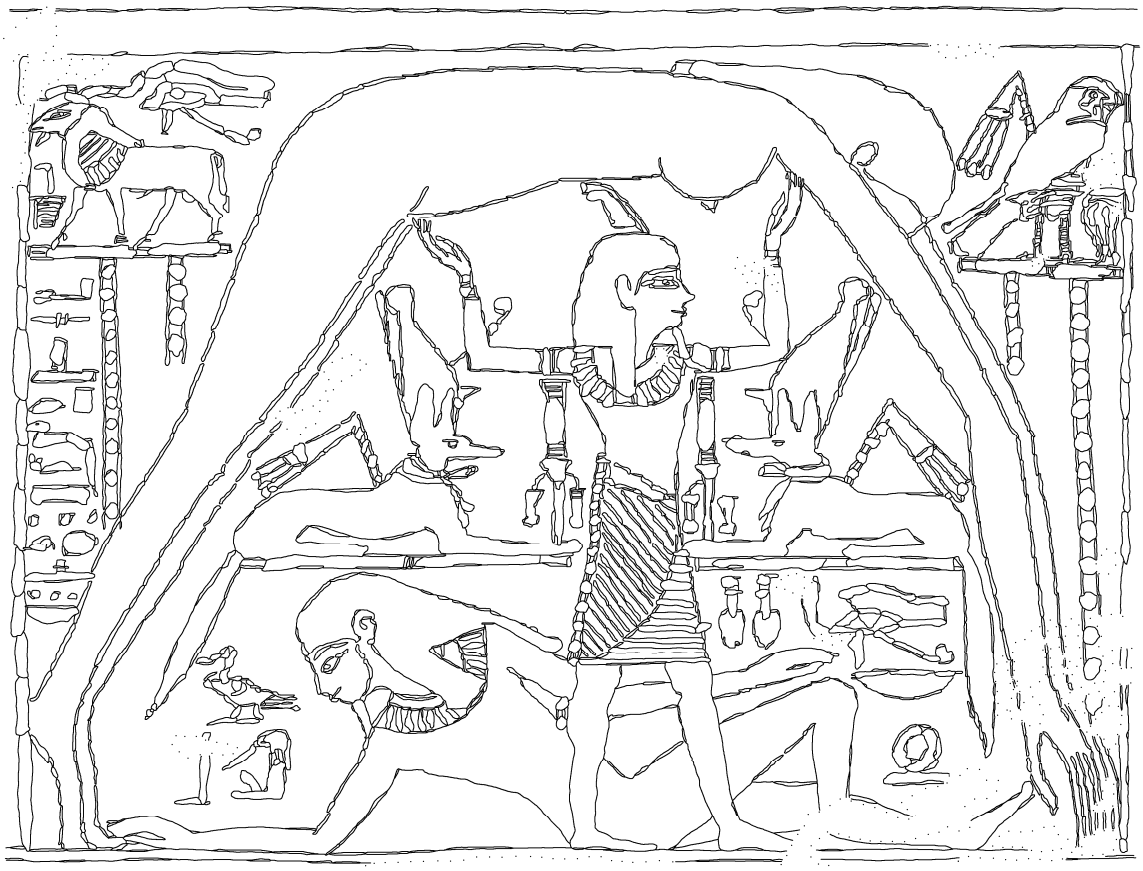
W16	FLORENZ	MUSEO ARCHAEOLOGICO	8528 (vormals A.15)
Anonyme Besitzerin; auf den Mumienbinden soll lt. Zarli/Sousa 2018a, 24 (mit Anm. 2) der Name Djed-mut-ius-anch angegeben sein.			
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 193. Zarli/Sousa 2018a, 87f.			
Zarli/Sousa 2018a, 101, Abb. 54.			
Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			



- LINKER BILDRAND
  - Re-Harachte-Falke: *Rʿ-Ḥr-ȝḫ.tj* „Re-Harachte“.
  - Mumiengestaltige Sakralentität: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *nb rmṯ.w*[1082] *nṯr ʿȝ jmj dwȝ.t(?)*[1083] „Herr der Menschen, der große Gott, befindlich in der Duat(?)“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
    Kobras: Keine Legende.
    Geier: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Re-Harachte-Falke: *Rʿ-Ḥr-ȝḫ.tj* „Re-Harachte“.
  - Mumiengestaltige Sakralentität: Keine Legende.

[1082] Nach Wb II, 422, 1, von der hier mit  angegebenen, analoge, Schreibung heißt, sie sei seit der 18. Dynastie „als spielende Schreibung“ belegt.
[1083] Zarli/Sousa 2018b, 87 lesen „The great God who is in the Duat, Lord of the gods“.

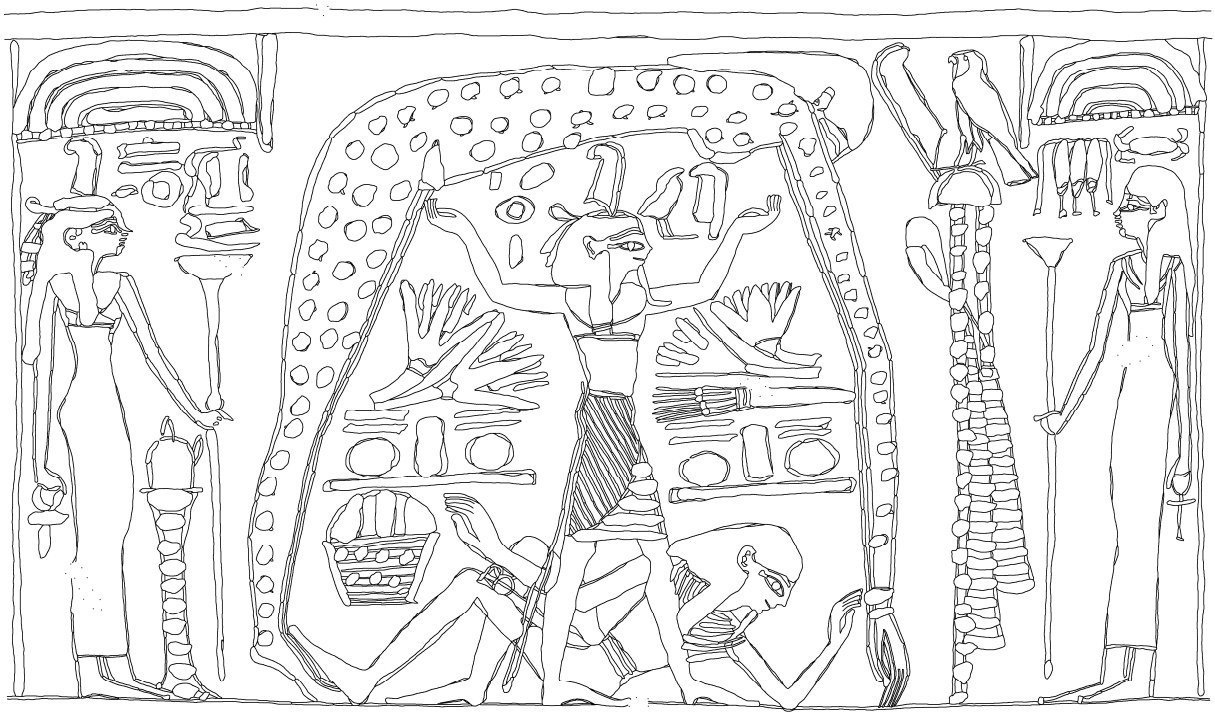
W17	GENF	MUSEÉ D'ART ET D'HISTOIRE	A2016-0014
Besitzerin  *T(ȝ)-n.t-nḫ.t*			
21. Dynastie	OS.1	Linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Chappaz 2017.			
Chappaz 2017, Abb. 2. Abb. 4 (Detail).			
Geschenk von Jaqueline Porret-Forel; vormals Sammlung François Tronchin(?). – Es handelt sich um ein Fragment.			



- RECHTER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: Keine Legende.
  - Beide Anubis-Kaniden: Legende.
  - Geb: *Gb* „Geb".
- LINKER BILDRAND
  - Widder: Keine Legende.

  Links der Tragestange: *dj=s ḥtp dfȝ.w jḫ.t nb.t* „Sie gibt Versorgung, Speise, alle Dinge".

W18	KAIRO	ÄGYPTISCHES MUSEUM	A.138
Besitzerin  *Tȝ-šd-Ḫnsw*			
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 434. Aston 2009, 190, TG811.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



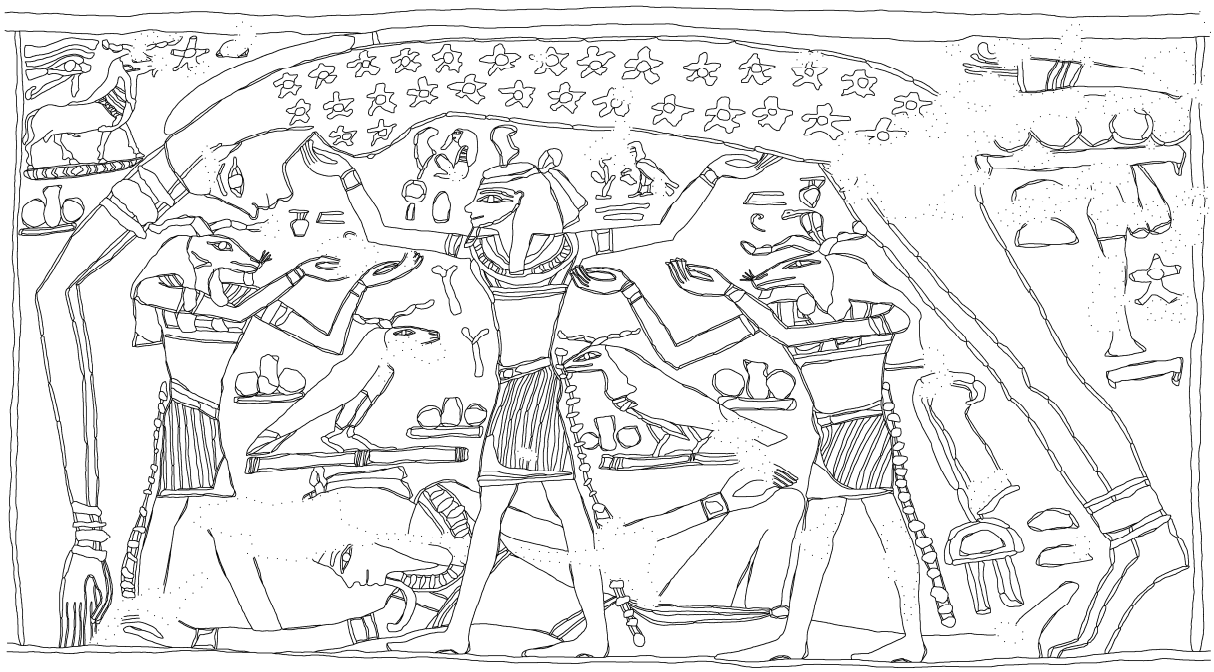
- RECHTER BILDRAND
  - Neith: *Ḫntj.t* „Die Erste“.
  - Falke: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sȝ Rᶜ* „Schu, Sohn des Re“.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Maat: *ḏd mdw jn Mȝᶜ.t n Rᶜ* „Worte zu sprechen durch Maat zu Re“.

W19	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6002; A.106
Besitzer , var. *Ḥnsw-m-ḥb* – Vorbesitzer *Nsj-pꜣ-nfr-Ḥr*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 150. Aston 2009, 182, TG779.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



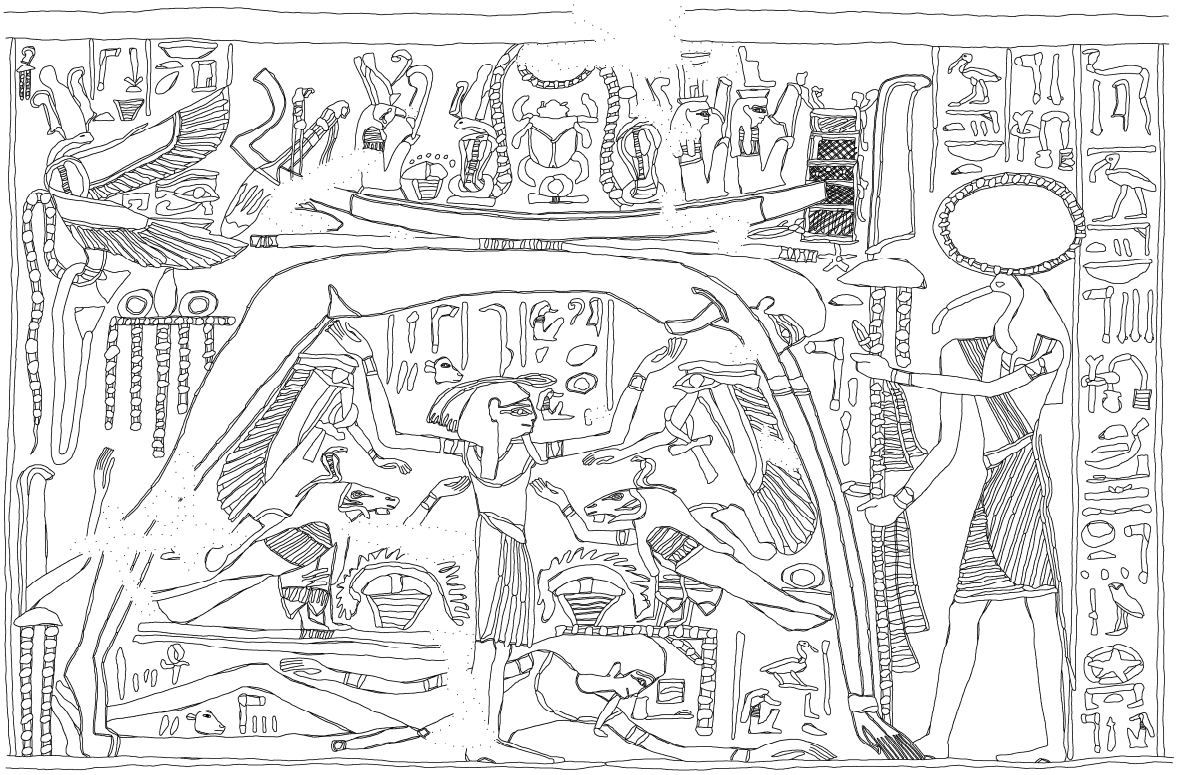
- RECHTER BILDRAND
  - Thot (links der Krone): *nṯr ꜥꜣ* „Der große Gott“.
- BILDMITTE
  - Nut: *Nw.t msj*(*.t*) *nṯr.w nb*<*.w*> „Nut, die alle Götter gebiert“.
  - Schu: *Šw sꜣ Rꜥ nṯr ꜥꜣ nb dwꜣ.t* „Schu, Sohn des Re, der große Gott, Herr des Lobpreises“.
    Rechter Chnum: *Ḫnmw nb dwꜣ.t* „Chnum, Herr der Duat“.
    Anubis-Kanide: Keine Legende.
    Linker Chnum: *Ḫnmw* „Chnum“.
  - Geb: *Gb* <*r->pꜥ.t* „Geb, <Ir->pat“.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

W20	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6005; JdE 29717; A.100
Besitzerin *ꜣs.t-m-ꜣḫ-bj.t*; Vorbesitzer *Pꜣ-šd-Ḥnsw*			
Mittlere/Späte 21. Dynastie	MS.1	Außensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 135. Aston 2009, 174, TG735.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



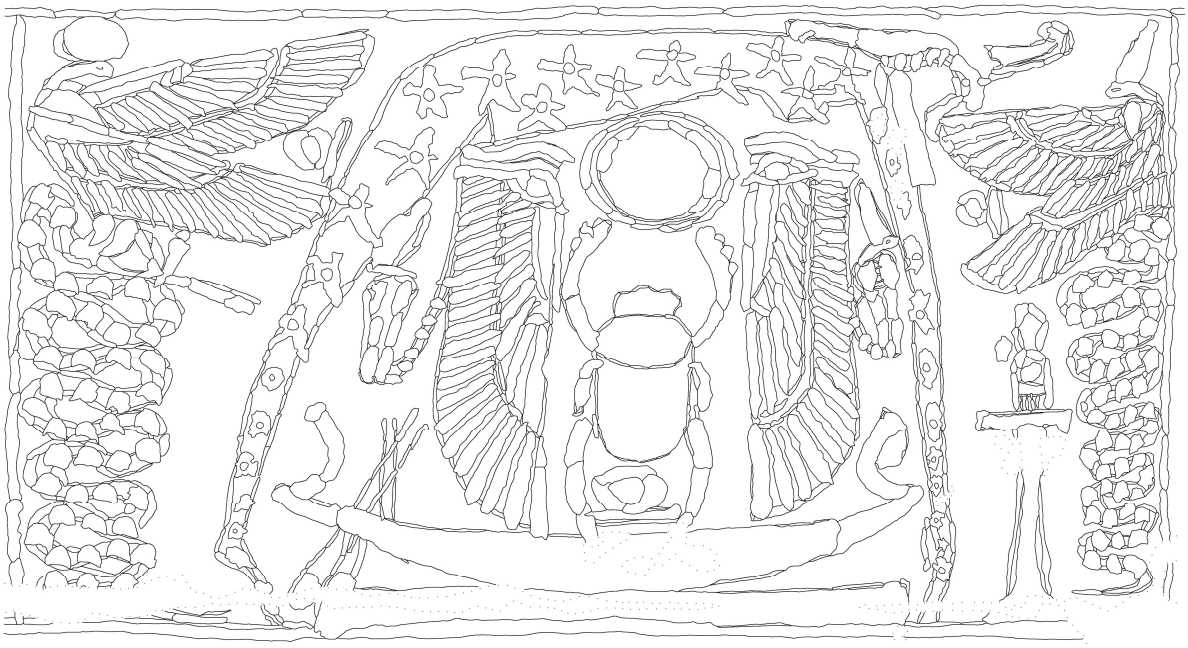
- LINKER BILDRAND
  - Vor dem Widder: *dwꜣ.t* „Lobpreis“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sꜣ Rᶜ nsw*(*?*) …*?*… „Schu, Sohn des Re, König(ʔ) …ʔ…“.
    Linker Ba-Vogel: Keine Legende.
    Linker Chnum (über den Händen): *Ḫnmw* „Chnum“.
    Rechter Ba-Vogel: Keine Legende.
    Rechter Chnum (über dem Kopf): *Ḫnmw* „Chnum“.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.

W21	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6011; JdE 29718; A.95
Besitzer □ ⌐└ *P3-ms-ḥm*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Prinz 1915, 15, Nr. 8. Niwiński 1988, Nr. 136; ders. 1989, 99. Aston 2009, 180, TG768.			
Chassinat 1891, 29 Abb. 26.			



- RECHTER BILDRAND
  - Thot: (1) *Ḏḥwtj nb{.t}* (2) *mdw-nṯr sḫ3* „(1) Thot, Herr (2) der Gottesworte, Schreiber".
  - →↓ *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t n psḏ.t jmj dw3.t nṯr ʿ3* „Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, Schreiber der Maat der Neunheit, befindlich in der Duat, der große Gott".
- BILDMITTE
  - Sonnenbarke und Besatzung: Keine Legende.
    Unter der Treibtafel: *dw3.t nṯr ʿ3* „Lobpreis dem großen Gott".
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rʿ nṯr ʿ3 ḫntj <?>* „Schu, Sohn des Re, der große Gott, der Erste <?>".
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb (über vorderer Hand, an den Beinen): *Gb <r->pʿ.t nṯr.w ḫntj ʿnḫ.w* „Geb, <Ir->pat der Götter, der Erste der Lebenden".
- LINKER BILDRAND
  - Nephthys-Kobra: *Nb.t-ḥw.t sn.t nṯr ḥnw.t jmnt.t* „Nephthys, Gottesschwester, Herrin des Westens".

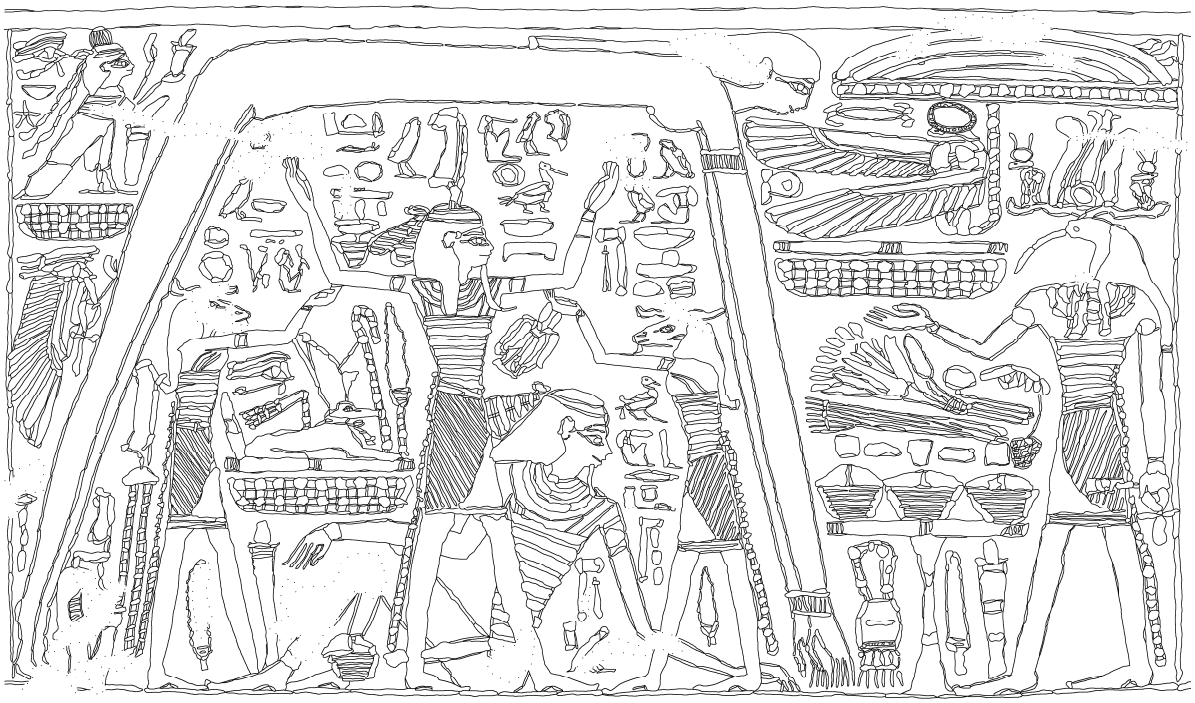
W22	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6038; JdE 29702; A.145
Besitzer  *T3y-n-nfr*			
Mittlere 21. Dynastie	MS.4	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 127. Ders. 1996, 3.			
Fotopublikation unbekannt. Umzeichnung: Niwiński 1996, 3 Abb. 1[1084]. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Es handelt sich um den Sarg eines Kindes.			



- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

[1084] In dieser Umzeichnung fehlen die Sternendekoration auf dem Körper der Nut und die Elemente an den Bildrändern.

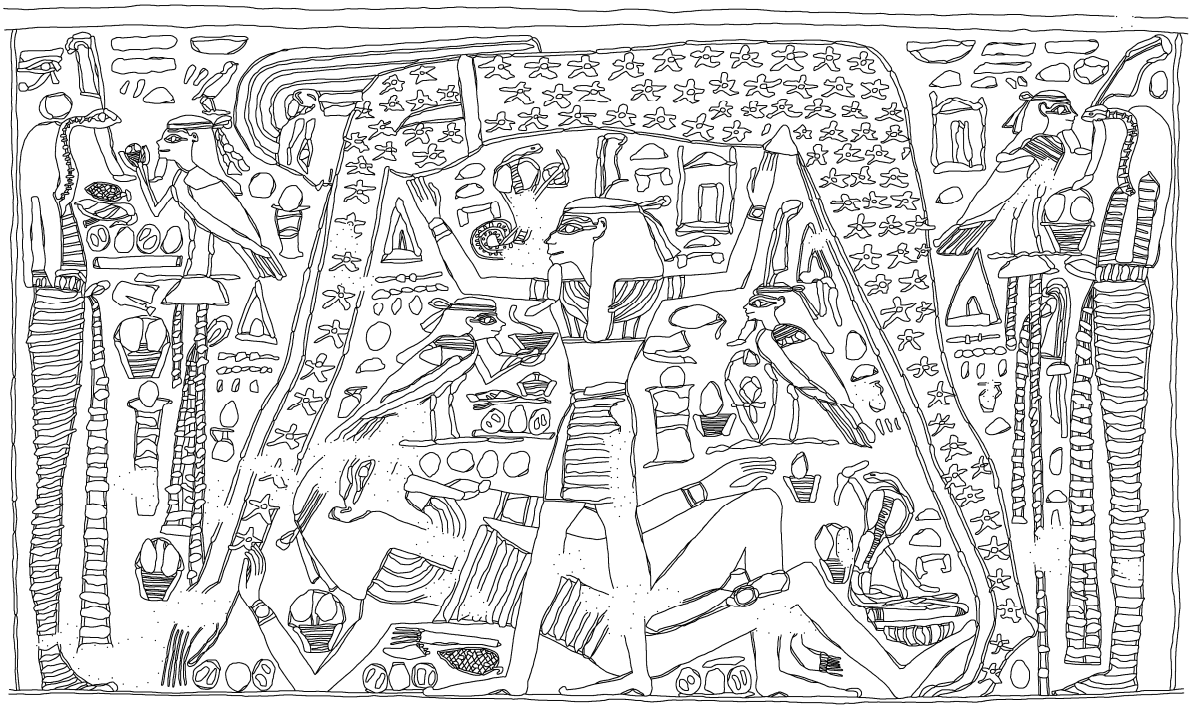
W23	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6042; JdE 29680; A.85
Kein Name auf dem Sarg angegeben; der beigelegte Papyrus gehört  *P3-sb3-ḫr-n-njw.t*			
Mittlere/Späte 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 118. Ders. 1996, 17.			
Fotopublikation unbekannt. Umzeichnung: Niwiński 1996, 17 Abb. 7[1085]. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



- RECHTER BILDRAND
  - Neith-Kobra (über hinterem Flügel): *Nj.t* „Neith".
  - Thot: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rʿ nb p.t dj=f jḫ.t nb<.t>* „Schu, Sohn des Re, Herr des Himmels; er gibt alle Dinge".
    Rechter Chnum: [*Ḥ*]*nmw nṯr ʿ3 nb ḥtp* „Chnum, der große Gott, Herr der Speise".
    Anubis-Kanide: Keine Legende.
    Linker Chnum: [*Ḥnm*]*w nb T3-sny* „Chnum, Herr von Esna".
  - Geb: *Gb r-pʿ.t nṯr.w nṯr ʿ3 m p<.t>* „Geb, Ir-pat der Götter, der große Gott im Himmel".
    Schlangenköpfige Sakralentität: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Ba-Vogel: Keine Legende.

[1085] In dieser Umzeichnung fehlen in der Legende des linken Chnum der Namen, in der des Geb das *nṯr ʿ3*, die Hieroglyphen im Rücken des Ba-Vogels und die Lattichpflanze am Tischbein des Thot.

W24	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6076; JdE 29665; A.102
Besitzerin  *Ḥȝʿ=s*[1086], var.  *Ḥȝʿ.t=s*			
Mittlere/Späte 21. Dynastie	MS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 108; ders. 1996, 107f.			
Fotopublikation nicht bekannt (Umzeichnung: Niwiński 1996, 107 Abb. 85[1087]). Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			

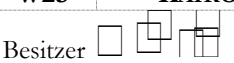


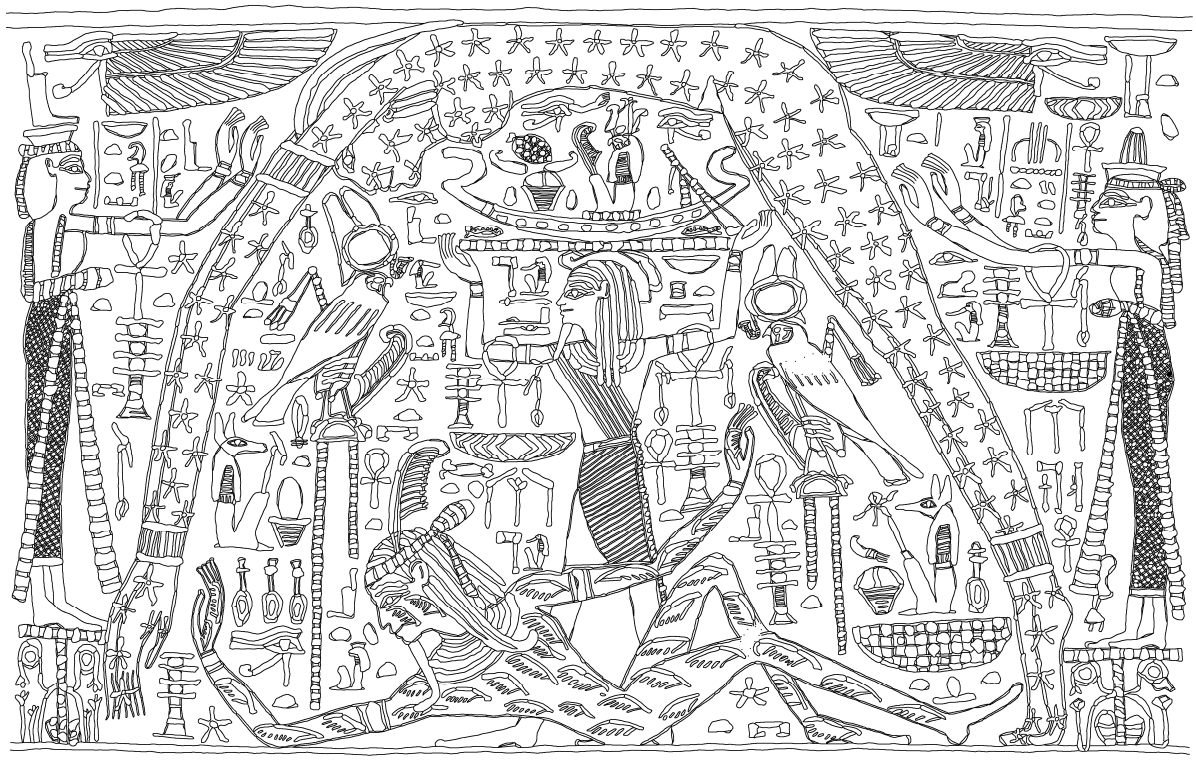
- LINKER BILDRAND
  - Schlangenköpfige Sakralentität (vor der Feder): *nb.wj ȝḫ.tj* „Die beiden Herren des Horizonts“.
  - Ba-Vogel: Keine Legende.
    Rechts der Tragestangen: *dj=sn t ḥnk.t* „Sie geben Brot und Bier“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu (am Hinterkopf): <*nb*> *sḫ-nṯr*[1088] „<Herr der> Gotteshalle“.
    Linker Ba-Vogel: Keine Legende.
    Über seinem Rücken: *dj=sn* <*nfr nb*> *jḫ.t ḥnk.t* „Sie geben <alle guten, reinen> Dinge und Bier“.
    Rechter Ba-Vogel: Keine Legende.
    Über seinem Rücken: *dj=s*<*n*> *t ḥnk.t* „Sie geben Brot und Bier“.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Schlangenköpfige Sakralentität (vor der Feder): *nb.t sḫ-nṯr ȝḫ.tj n.t. Rȝ* „Herrin der Gotteshalle und des Horizonts des Re“.
  - Ba-Vogel: Keine Legende.
    Links der Tragestangen: *dj=sn ḥnk.t t* „Sie geben Bier und Brot“.

[1086] Ranke 1935, 262, 14.

[1087] In dieser Umzeichnung fehlen u. a. Opfergaben an der Tragestange beim Ba-Vogel links der Nut, *ʿnḫ*-Zeichen und Rinderschenkel beim Ba-Vogel rechts unter Nut, *wȝs*-Szepter bei der Kobra an den Beinen des Geb.

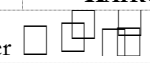
[1088] Die verwendete Form der Kapelle ist nach Wb III, 465 als Schreibung für das Wort *sḫ-nṯr* bereits seit der 11. Dynastie belegt.

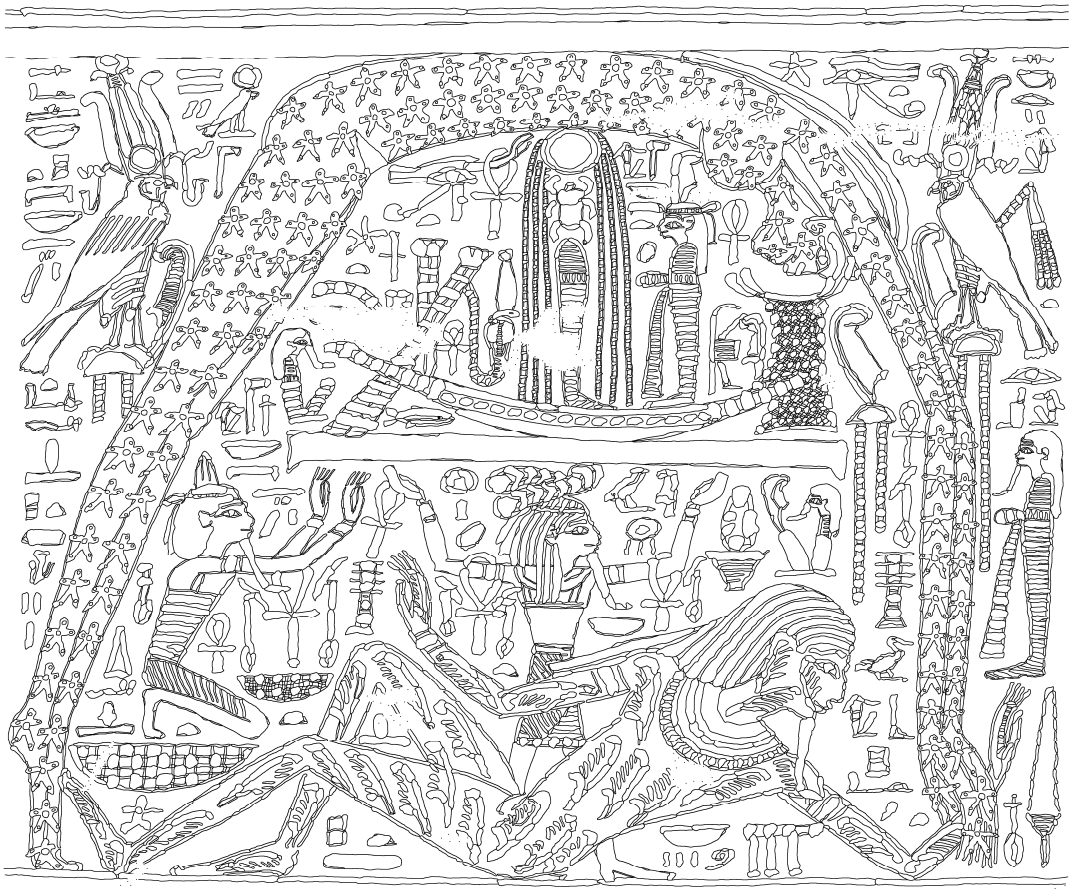
W25	KAIRO	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6079; JdE 29668; A.87
Besitzer  *P3-djw-Jmn* (= W26)			
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 111. Abbas 2014, 52–54.			
Abbas 2014, 53 Abb. 45. o. S. Tf. V.1.			



- LINKER BILDRAND
  - Isis: *ꜣs.t nb<.t> jmnt.t* „Isis, Herrin des Westens“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Sonnenbarke und Besatzung: Keine Legende.
    Ohne Figuration, vom Vordersteven bis zur Feder des Geb: *Wsjr nb jmnt.t dwꜣ.t ꜥnḫ.(w)t* „Osiris, Herr des Westens und der Duat der Lebenden“.
  - Schu: *nṯr ꜥꜣ nb p.t* „Der große Gott, Herr des Himmels“.
    Linker Re-Harachte-Falke (im Rücken): *nfr wꜣs ḥtp.w dwꜣ mjt(.t)* „Gutes, Heil, Speisen und Anbetung als Gleiches“.
    Hockender Anubis: Keine Legende.
    Rechter Re-Harachte-Falke: Keine Legende.
    Ohne Figuration, am *ꜥnḫ*-Zeichen, links der Tragestange: *ꜣs.t* „Isis“.
    Hockender Anubis: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
    Ohne Figuration, am Gesicht des Geb: *ꜣs.t* „Isis“.
    Ohne Figuration, am Hinterkopf Geb: *Nj.t <nb.t> sḫ-nṯr* „Neith, <Herrin der> Gotteshalle“.
- RECHTER BILDRAND
  - Nephthys: *Nb.t-ḥw.t sn.t-nṯr Wsjr ḫn.tj jmnt.t ꜥnḫ ḏd wꜣs nb*[1089] *sḫ-nṯr nṯr ꜥꜣ <nb> ꜥnḫ(.w) jmnt.t* „Nephthys, Gottesschwester des Osiris-Chontamenti: er lebe, sei beständig und mächtig, Herr der Gotteshalle, der große Gott, <Herr> der Lebenden des Westens“.

[1089] Zur analogen Bedeutung von Alabastergefäß und *nb*-Korb s. Graefe 1993, passim.

W26	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6081; JdE 29668; A.87
Besitzer  *P3-djw-Jmn* (= W25)			
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 111. Minas-Nerpel 2006, 321. Abbas 2014, 28f.			
Abbas 2014, 29 Abb. 22 und o. S. Tf. II.2. Als Umzeichnung: Niwiński 2018, Abb. 7.			



- RECHTER BILDRAND
  - Sokar-Falke (rechts der Krone): *Skrj* „Sokar".
  - Osiris: *Wsjr* „Osiris".
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Sonnenbarke: Maat: Keine Legende.

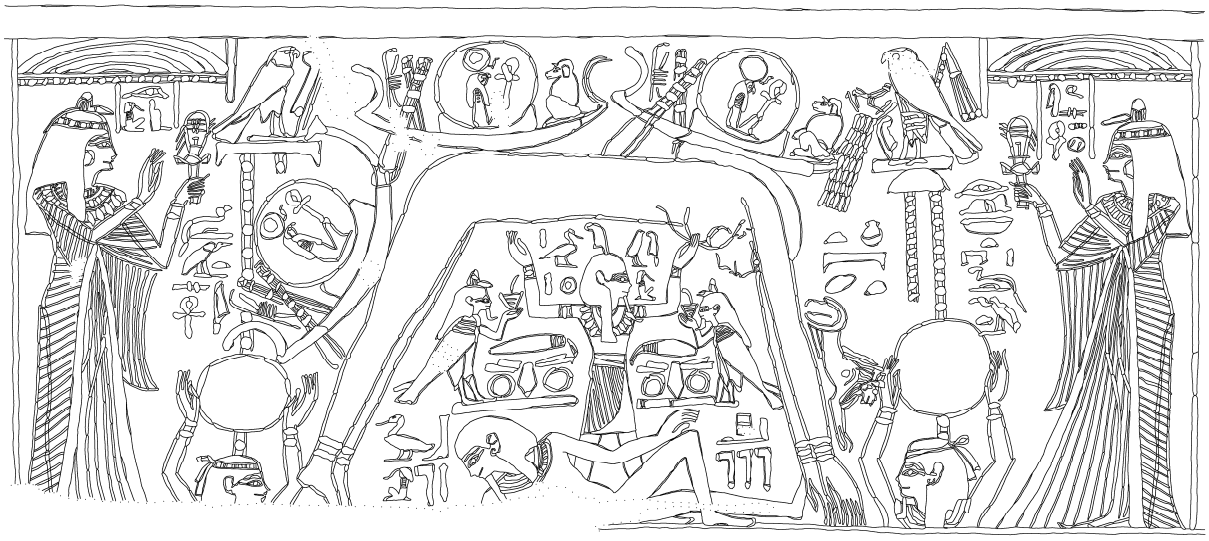
    Chepri (rechts der Sonnenstrahlen): *nṯr n*[*b*] *p.t wḏ3 ʿnḫ jmj dw3.t* „Der Gott, He[rr] des Himmels, der in der Duat ist".

    Hockende Sakralentität (links vom Achtersteven): Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rʿ* „Schu, Sohn des Re".

    Hockende Sakralentität (über Kopf des Geb): Keine Legende.

    Kniender Gott (über Armen und im Rücken): *nṯr ʿ3 nb p.t t3 nfr dj=f ḥtp* „Der große Gott, Herr des Himmels und des guten Landes; er gibt Speise".
  - Geb (vor Gesicht, unter Oberkörper und Beinen): *Gb <r->pʿ.t nṯr.w nb.w <dj=f> ḥtp* „Geb, <Ir->pat aller Götter, <er gibt> Speise".
- LINKER BILDRAND
  - Re-Harachte-Falke: *Rʿ-Ḥr-3ḫ.tj nṯr ʿ3 nb p.t nb t3 dj=f ḥtp.w ḏf3* „Re-Harachte, der große Gott, Herr des Himmels, Herr der Erde; er gibt Speisen".

W27	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6090; JdE 29679; A.150
Besitzerin  *Ḏd-mw.t-jw=s-ʿnḫ*			
Frühe/Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 117; ders. 2011, 108.			
Niwiński 2011, o. S. Abb. 34.			

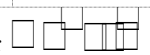


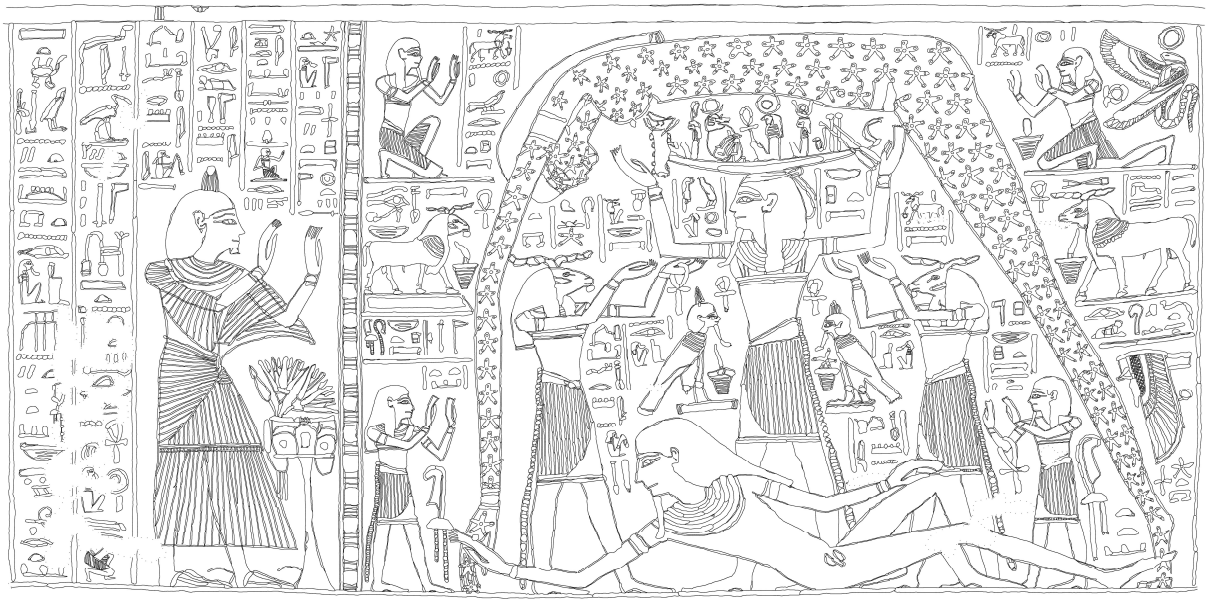
- RECHTER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.
    Löwe: Keine Legende.
    Partiell ausgeführte Sakralentität: Keine Legende.
  - Djet-mut-iu-s-anch: *Wsjr nb.t-pr Ḏd-mw.t-jw=s-ʿnḫ* „Osiris, Herrin des Hauses, Djet-mut-iu-s-anch".
- BILDMITTE
  - Sonnenbarken und Besatzungen: Keine Legende.
  - Nut (oberhalb des Löwen): *Nw.t* „Nut".
  - Schu: *Šw sꜣ Rʿ* „Schu, Sohn des Re".
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *Gb nṯr ʿꜣ <r->pʿ.t nṯr.w* „Geb, der große Gott, <Ir->pat der Götter".
- LINKER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.
    Partiell ausgeführte Sakralentität: Keine Legende.
  - Djet-mut-iu-s-anch: *Wsjr Ḏd-mw.t-j<w>=s-ʿnḫ* „Osiris Djed-mut-i<u>-s-anch".

W28	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6099; JdE 29692; A.16
Besitzer  *ʿnḫ=f-n-mw.t*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 123. Aston 2009, 166 (mit Anm. 933), TG689.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



- RECHTER BILDRAND
  - Nephthys-Kobra: *Nb.t-ḥw.t sn.t-nṯr* „Nephthys, die Gottesschwester“.
- BILDMITTE
  - Atum im Achet-Zeichen: Keine Legende.
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sꜣ Rʿ ḫntj p.t Nw.t <nb> dwꜣ.t* „Schu, Sohn des Re, der Erste des Himmels und der Nut, <Herr der> Duat“.
  - Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *Gb <r->pʿ.t nṯr.w* „Geb, <Ir->pat der Götter“.
- LINKER BILDRAND
  - Isis-Kobra: *ꜣs.t ḥnw.t jmnt.t* „Isis, Herrin des Westens“.
  - Unter Flügel der Isis-Kobra, ohne Figuration: *Nj.t mw.t nṯr <ḥnw.t> pr-nfr* „Neith, Gottesmutter, <Herrin der> Balsamierungsstätte“.

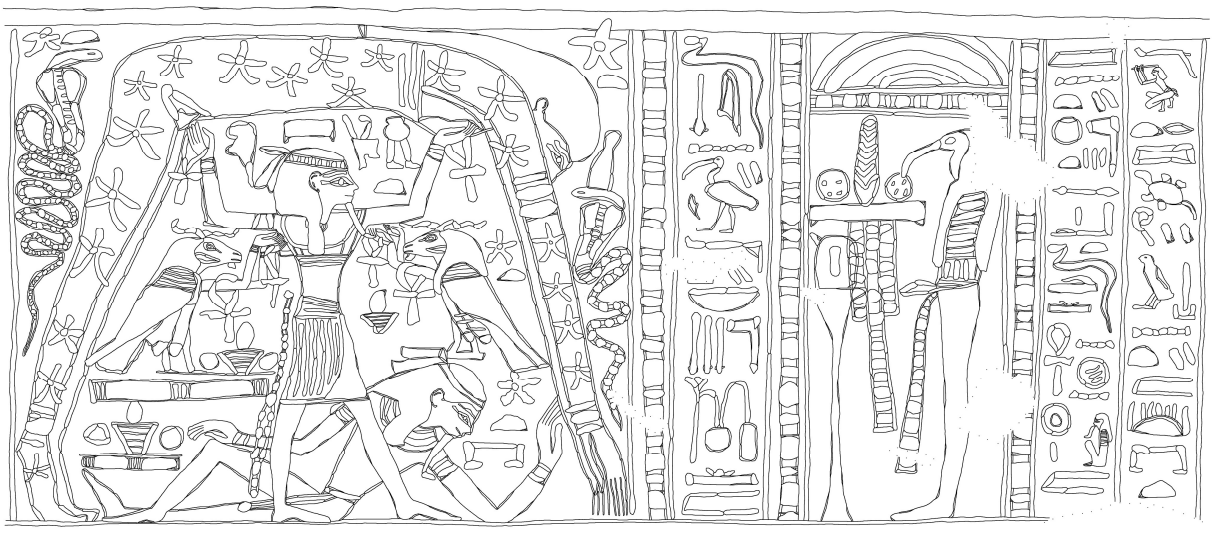
W29	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6121; JdE 29670; A.115
Besitzer  , var.  *ʿḥ3-nfr-Jmn* (= W32)			
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 113. Aston 2009, 185, TG788.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Sarginhaber ist wahrscheinlich der Vater von Paduamun (= W48). – Mumienbinden: HP Mencheperre.			



- LINKER BILDRAND
  - Kniende Sakralentität: (*dw3.t*[1090]) *B3 n Rʿ wr n p.t* „(Lobpreis dem) Ba des Re, den Großen des Himmels“.
  - Widger: *ʿnḫ pt* „Der Lebende des Himmels“.
  - Stehender Gott: *nṯr ʿ3 nb p.t ḥq3 jmnt.t* „Großer Gott, Herr des Himmels, Herrscher des Westens“.
  - Aha-nefer-Amun: ←↓ (1) *dw3.t nṯr.w jmj p.t psḏ.t ʿ3<.t>* (2) *mj gr.t dj=sn ḥtp=j r ḏf3* (3) *{j}n Wsjr ḥm-nṯr n Jmn* (4) *ʿḥ3-nfr-Jmn m3ʿ ḫrw* „(1) Anbetung der Götter, die im Himmel sind, und der Großen Neunheit (2) in der Nekropole; sie geben meine Speise als Nahrung (3) für Osiris, Priester des Amun, (4) Aha-nefer-Amun, gerechtfertigt“.
  - ←↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t n* [*ps*]*ḏ.t* ʿ[*3.*]*t* ʿ*n*[*ḫ*] [*R*]ʿ *m*[*t*] (2) *štw wḏ3 ntj m ḏb3.t n Wsjr ḫnt*[*.j*] *jmnt.t nb {t3} R3-sṯ3w* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, Herr der Gottesworte, Schreiber der Maat der [Gro]ßen [Neun]heit: es [leb]t [R]e, es stirbt (2) die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg des Osiris, des Ersten der Westlichen, des Herrn von Rosetau“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Sonnenbarke und Besatzung: Keine Legende.
    Schu: *Šw s3 Rʿ nb p.t* „Schu, Sohn des Re, Herr des Himmels“.
    Linker Ba-Vogel (vor Kopf und im Rücken): *ʿnḫ n Wsjr ʿḥ3-nfr-Jmn m3ʿ-ḫrw* „Lebender des Osiris, Aha-nefer-Amun, gerechtfertigt“.
    Linker Chnum (über ihm): *Ḫnmw nb p.t ḥq3 dw3.t* „Chnum, Herr des Himmels, Herrscher der Duat“.
    Rechter Ba-Vogel (vor Kopf, im Rücken, unter Schwanzfedern): *ʿnḫ n Wsjr ʿḥ3-nfr-Jmn* „Lebender des Osiris, Aha-nefer-Amun“.
    Rechter Chnum (über ihm): *B3 n p.t* „Ba des Himmels“.
    Stehender Gott (über ihm): *nṯr pn nb p.t t3* „Dieser Gott, Herr von Himmel und Erde“.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Kniende Sakralentität: (*dw3.t*) *B3 n Rʿ* „(Lobpreis für den) Ba des Re“.
  - Widger: *ʿnḫ ṯs nw t3.wj Wsjr ḥq3 ḏ.t jmj dw3.t* „Lebender, der verknotet diese beiden Länder; Osiris, Herrscher der Djet-Ewigkeit, der in der Duat ist“.

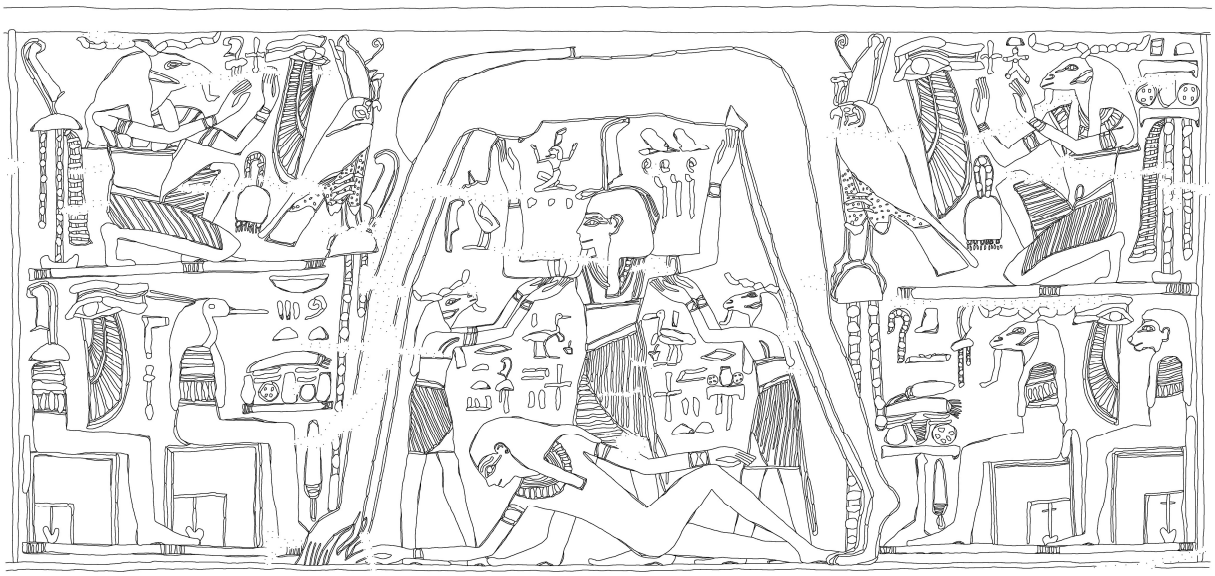
[1090] Für Weiteres zu dieser Lesung s. II.10.1.4.

W30	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6130; JdE 29625; A.137
Besitzerin  *T3-šd-Ḫnsw*			
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 88. Aston 2009, 189, TG810.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



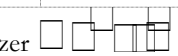
- RECHTER BILDRAND
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥw[t]j nb mdw-nṯr sḫ3* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, Herr der Gottesworte, den Schreiber“ – Fortsetzung rechts der Thot-Figur.
  - Thot: Keine Legende.
  - Fortsetzung →↓ (2) *m3ʿ.t n{tj} psḏ.t ʿ3.t ḏd <=f> ʿnḫ Rʿ* (3) *mt št3w wḏ3 ntj m ḏb3.t* „(2) der Maat der Großen Neunheit, <er> sagt: es lebt Re, (3) es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei die im Sarg“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Onuris-Schu: *Jnj-ḥr.t-Šw* „Onuris-Schu“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

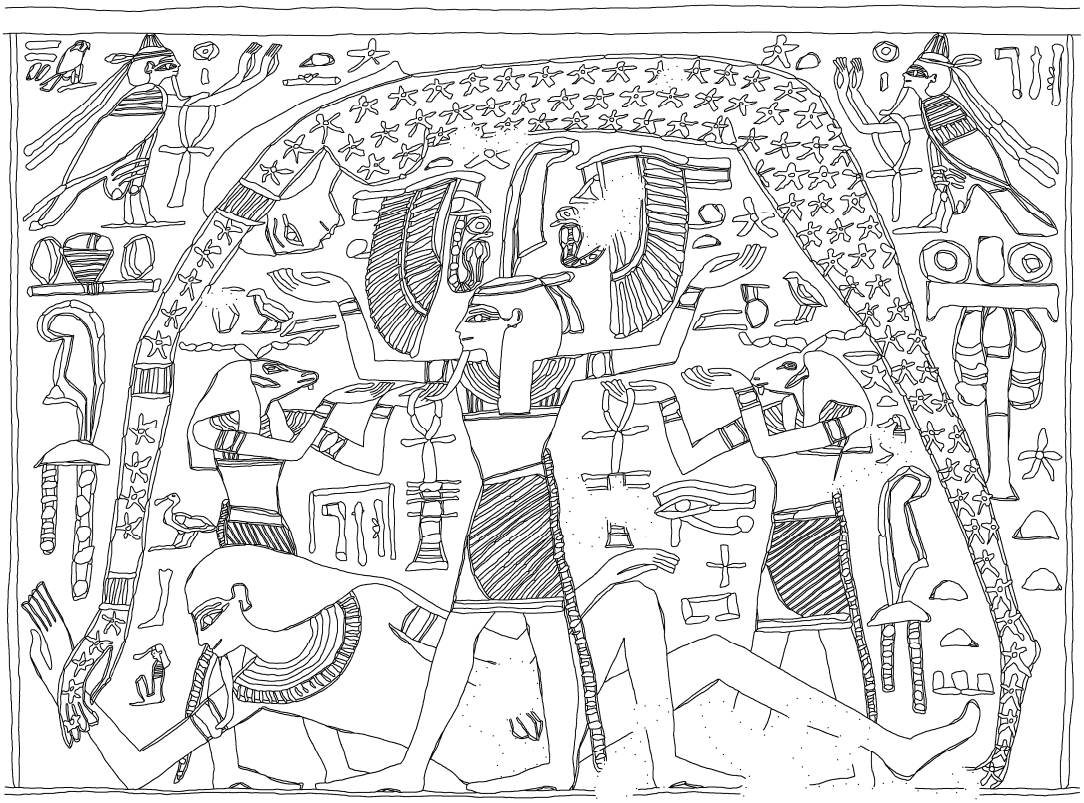
W31	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6132; JdE 29651; A.46
Besitzer  , var.  *Snw*[1091], var.  *Snnw*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Unterschenkel
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 97. Aston 2009, 172, TG719.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



- LINKER BILDRAND
  - Re-Harachte-Falke: Keine Legende.
  - Chnum: *jmj jmnt.t* „Der im Westen".
  - Benu (vor und hinter ihm): *nb.w tt(?)*[1092] *nṯr nfr* „Die gesamten(?) Herren, der gute Gott".
    Sakralentität mit Westzeichen statt Kopf: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw <ṯsj> ḥḥ 3 ḥfn 2 ḏbꜣ 3 št 3*[1093] „Schu <erhebt> 3.230.300".
  - Linker Chnum: *Bꜣ jmj {r} jmnt.t* „Ba, der im Westen ist".
    Rechter Chnum: *Bꜣ jmj {r} jꜣbt.t* „Ba, der im Osten ist".
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Re-Harachte-Falke: Keine Legende.
  - Kniender Chnum: *jmj dwꜣ.t p.t* „Der in der Duat und im Himmel".
  - Thronender Chnum: *ḥqꜣ jmnt<.t>* „Herrscher des Westens".
    Sakralentität mit Löwenkopf: Keine Legende.

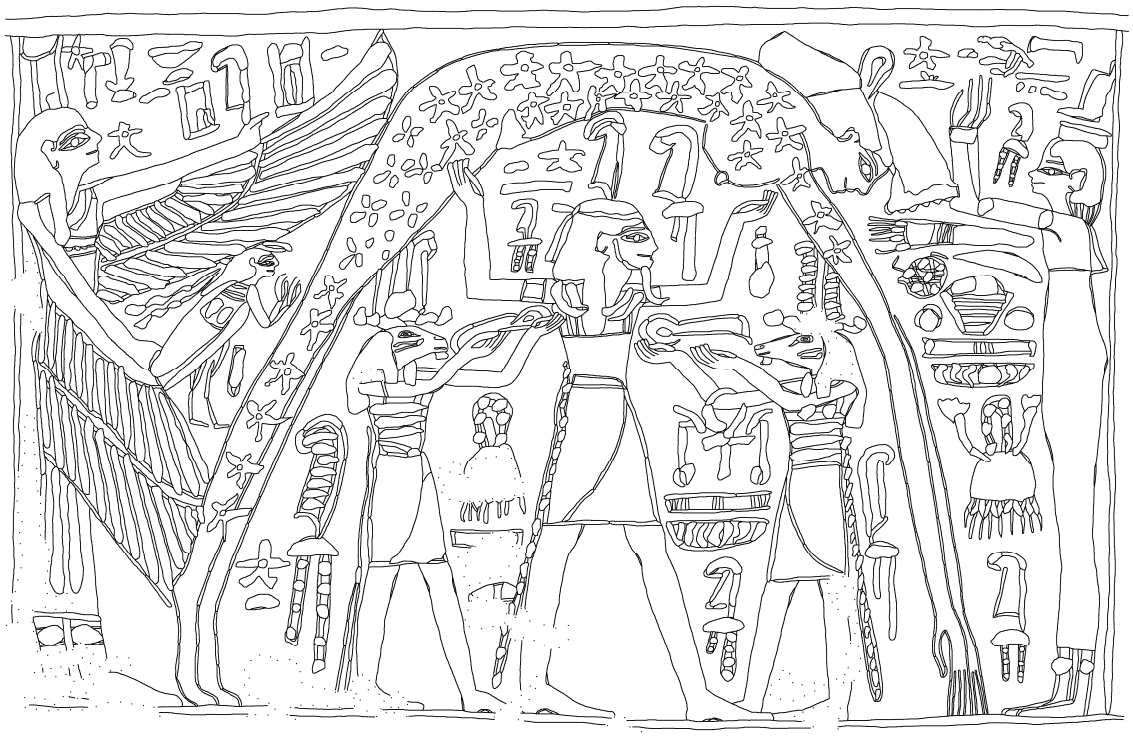
[1091] In Anlehnung an Ranke 1935, 308 Nr. 6.
[1092] Die Lesung ist nicht sicher und erfolgt im Sinne von Wb V, 260, 4.
[1093] Die Reihenfolge der Zahlzeichen von Hunderten und Zehntausenden ist für die Lesung getauscht; für Weiteres s. II.3.1.

W32	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6139; JdE 29670; A.115
Besitzer  , var.  *ʿḥ3-nfr-Jmn* (= W29)			
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Außensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 113. Aston 2009, 185, TG788.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Sarginhaber ist wahrscheinlich der Vater des Paduamun von W48. – Mumienbinden: HP Mencheperre.			



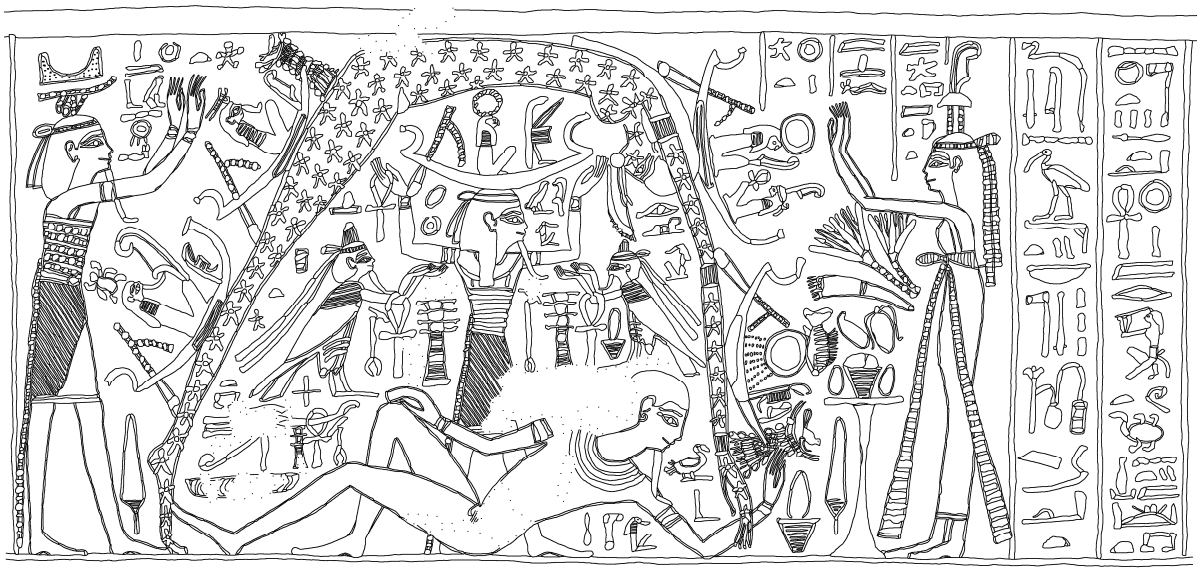
- LINKER BILDRAND
  - Ba-Vogel: *dw3.t Rʿ-Ḥr-3ḫ.tj* „ Anbetung des Re-Harachte“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: Keine Legende.
    Linker Chnum (über Kopf): *Ḫnmw* „Chnum“.
    Rechter Chnum (über Kopf und im Rücken): *Ḫnmw nb dw3.t* „Chnum, Herr des Lobpreises“.
  - Geb (vor Kopf, über hinterer Schulter und Knie): *Gb nṯr ʿ3 jmj dw<3.t>* „Geb, der große Gott, der in der Du<at> ist“.
- RECHTER BILDRAND
  - Ba-Vogel: *dw3.t Rʿ nṯr ʿ3* „Anbetung des Re, des großen Gottes“.

W33	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6148; JdE 29675; A.38
Besitzerin		*ʿnḫ=s-n-mw.t*	
Mittlere 21. Dynastie	MS.3	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 115.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienleinen: HP Pinudjem II. Mumienbinden: Kg. Amenemope, HP Pinudjem II.			

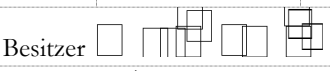


- RECHTER BILDRAND
  - Isis: *dw3.t mw.t <nb> p.t t3 jmnt<.t>* „Lobpreis der Mutter <des Herrn> des Himmels und des westlichen Landes“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *<nb> jmnt.t dw3.t jmnt.t* „<Herr des> Westens und der westlichen Duat“.
    Beide Chnum-Götter: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Nephthys: *<nb.t> sḫ-nṯr Nb.t-ḥw.t sn.t-nṯr* „<Herrin> der Gotteshalle, Nephthys, Gottesschwester“.
    Ba-Vogel: Keine Legende.

W34	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6153; JdE 29706; A.93
Besitzer		*Jmn-m-pr-mw.t* – Vorbesitzer	*P3-djw-Jmn*
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 129. Aston 2009, 179, TG766. Guilhou 2017, 186.			
Guilhou 2017, 186 Abb. 6.			



- RECHTER BILDRAND
  - Amentet: *dw3.t Rᶜ m ḥtp=f m dw3.t št3.t* „Lobpreis für Re bei seinem Untergang in der geheimen Duat".
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ᶜ.t* (2) *n psḏ.t ᶜ3.t ᶜnḫ Rᶜ mt štw* (*w*)*ḏ3 ntj m ḏb3.t* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat (2) der Großen Neunheit: es lebt Re, es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg".
- BILDMITTE
  - Sonnenbarken und Besatzungen: Keine Legende.
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rᶜ <dj=f> ḥtp* „Schu, Sohn des Re, <er gibt> Speise".
    Rechter Ba-Vogel: *Wsjr* „Osiris".
    Linker Ba-Vogel: *jmj dw3.t* „Der in der Duat ist".
  - Geb: *Gb nṯr ᶜ3* „Geb, der große Gott".
- LINKER BILDRAND
  - Ha: *dw3.t Rᶜ m wbn=f* „Lobpreis für Re bei seinem Aufgang".

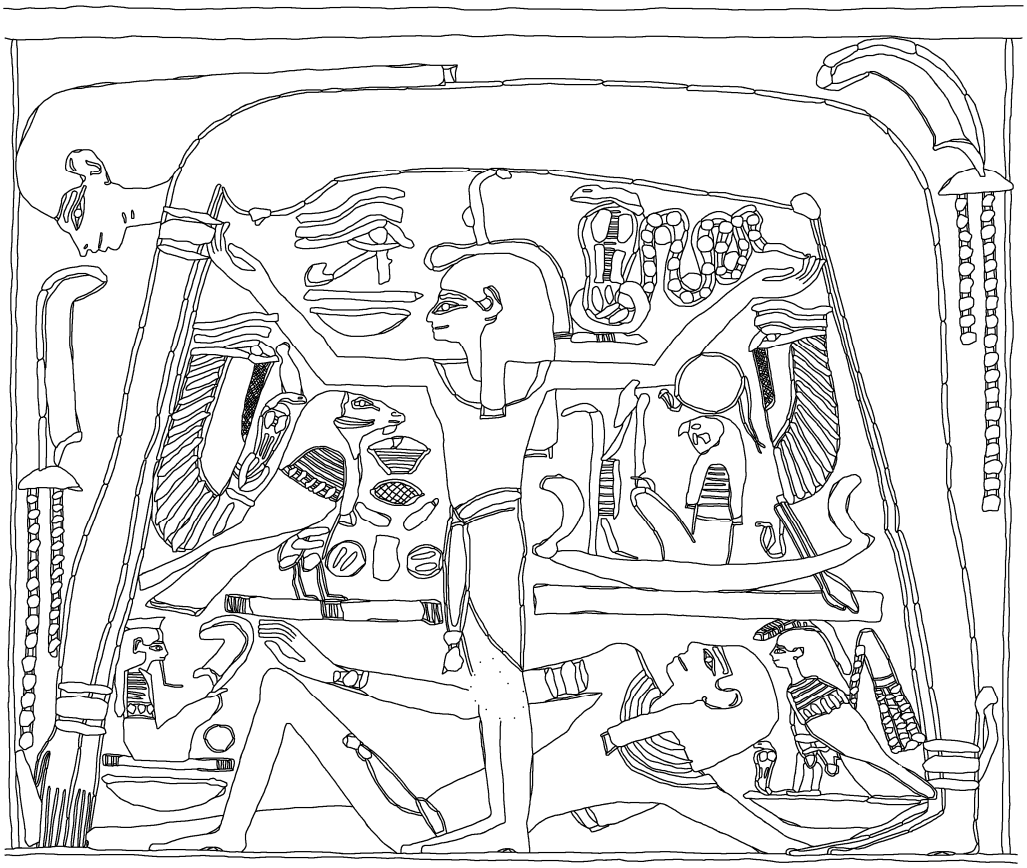
W35	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6157; JdE 29616; A.99
Besitzer  *P3y=f-dj-(w)d3-nrj* – Vorbesitzer  *P3-djw-Jmn*			
Mittlere/Späte 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 82. Aston 2009, 181 (mit Anm. 1239), TG772.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



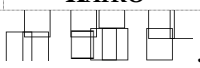
- RECHTER BILDRAND
  - Hepetet-Hor: *Ḥpt.t-<Ḥr> ḥnw.t jmnt.t nṯr<.t> ꜥ3<.t>* „Hepetet<-Hor>, Herrin des Westens, die große Göttin“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rꜥ nṯr ꜥ3 ḫntj dw3.t dj=f ḥtp* „Schu, Sohn des Re, der große Gott, der Erste der Duat; er gibt Speise“.

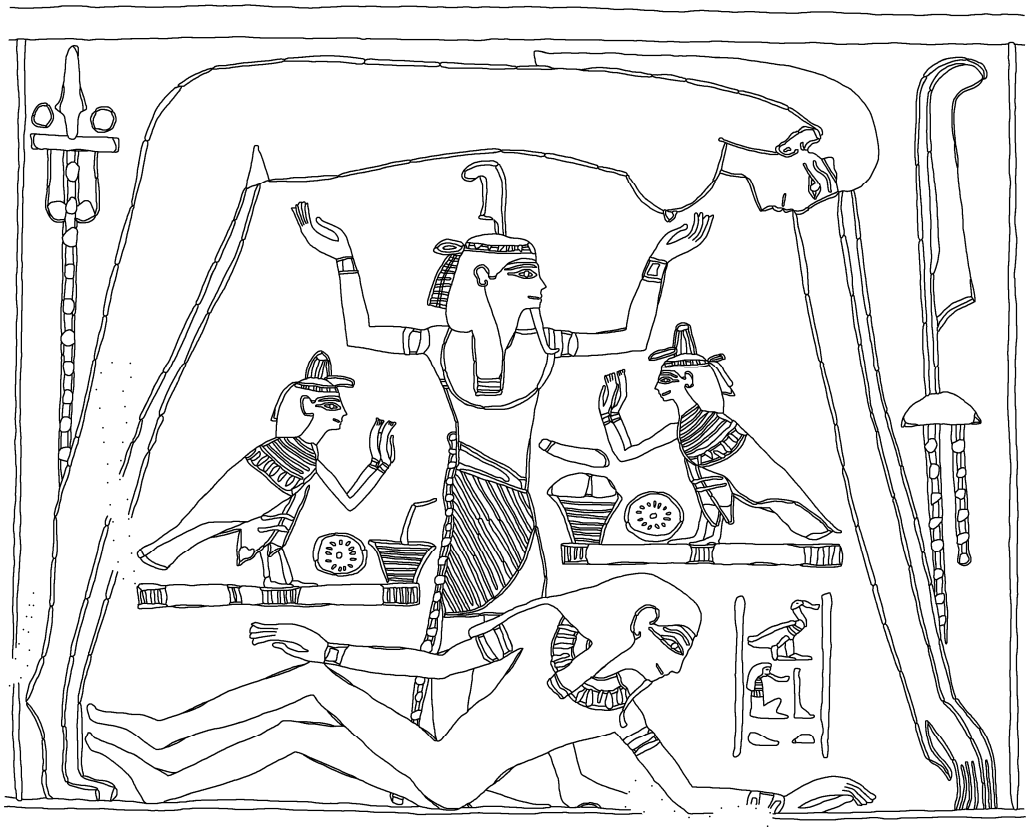
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *jnk Gb <r->pꜥ.t nṯr.w nṯr nfr* „Ich bin Geb, <Ir->pat der Götter, der gute Gott“.
  - Ohne Figuration, an der hinteren Hand des Geb: *Nj.t* „Neith“.
- LINKER BILDRAND
  - Widder: *nṯr ꜥ3 jmj dw3<.t>* „Großer Gott, der in der Duat ist“.

W36	KAIRO	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6169; JdE 29664; A.117
Besitzer *Ḥr-ḥtp* – Vorbesitzer *Nsj-p3-nfr-ḥr*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 107. Aston 2009, 185, TG790.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



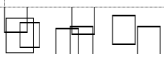
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.

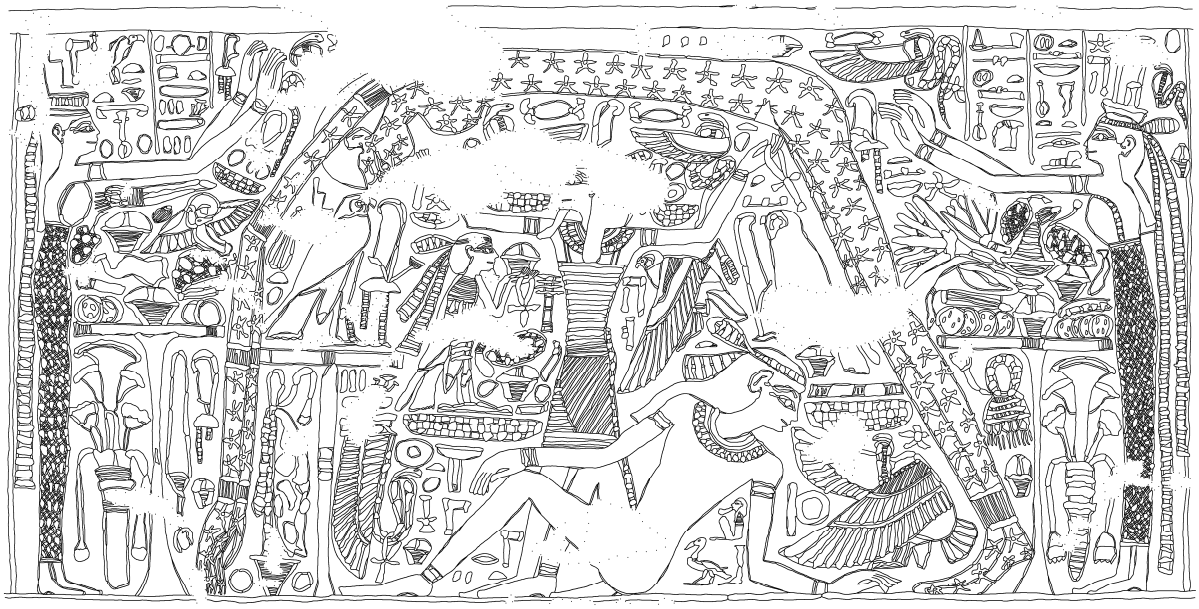
W37	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6173; JdE 29649; A.81
Besitzer  *Jmn-<m->njw.t-nḫt*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 96. Aston 2009, 177, TG754. Miatello/Ibrahim 2020, 101–130, besonders 109.			
Miatello/Ibrahim 2020, 128 Fig. 8.18 b.			
Mumienbinden: Kg. Amenemope, HP Pinudjem II.			



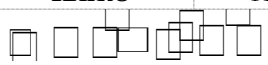
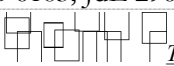
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: Keine Legende.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *Gb <r-pˁ.>t*[1094] „Geb, <Ir-pa>.t“.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

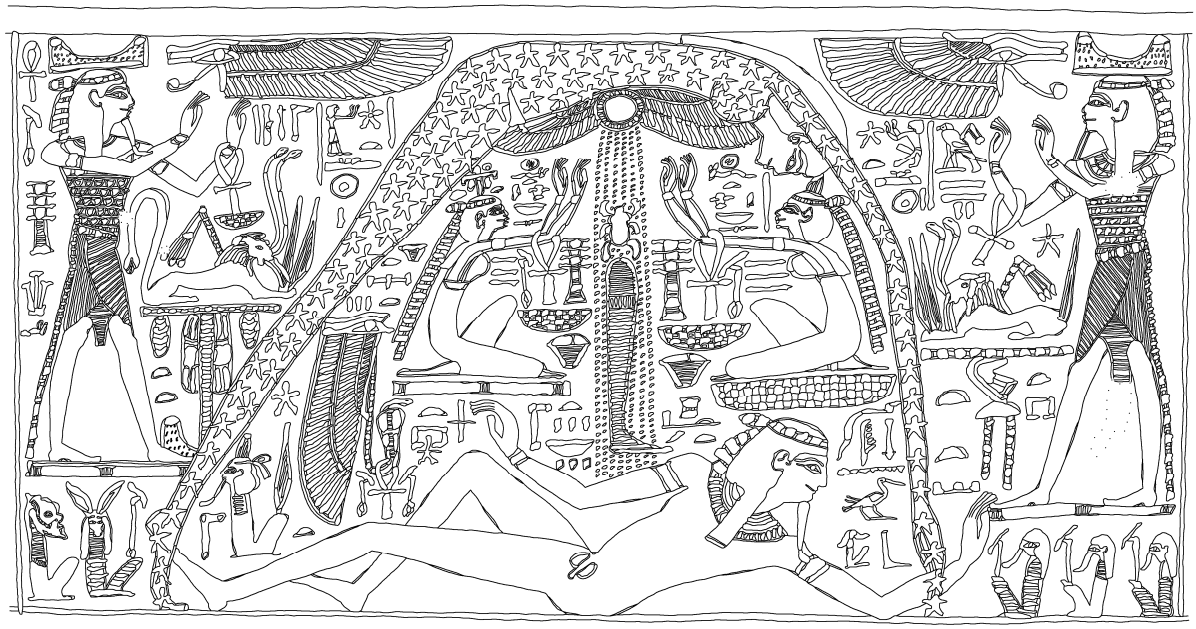
[1094] Ähnliche Lesung des Titels Miatello/Ibrahim 2020, 109 mit Anm. 290.

W38	KAIRO	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6180; JdE 29659; A.113
Besitzer  *Nsj-Jmn-jp.t* – Vorbesitzer  *Jmj-sbꜣ*			
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr.102. Aston 2009, 184, TG786.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienbinden: Kg. Amenemope, HP Pinudjem II., HP Mencheperre.			



- LINKER BILDRAND
  - Neith-Kobra (über Flügel + links der Hände der Isis): *N[j.t ḥnw.t] jmnt.t* „Ne[ith, Herrin des] Westens“.
  - Isis (über den Armen): *<dj=s> ḥtp dꜣ mw.t nṯr nfr ḥnw.t pr-nfr* „<Sie gibt> Speise und Nahrung, die Mutter des guten Gottes, Herrin der Balsamierungsstätte“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Beide Neith-Kobras (jeweils über dem Flügel): *Nj.t* „Neith“.
    Schu (am Hinterkopf): [*Šw sꜣ Rꜥ* „Schu, Sohn des Re“.
    Ba-Vogel: Keine Legende.
    Linker Isis-Falke (im Rücken): *ꜣs*[*.t*] „Isis“.
    Falke mit hängendem Flügel: *nṯr ꜥꜣ* „Der große Gott“.
    Falke mit Feder: Keine Legende.
  - Geb: *Gb <r-pꜥ.t> nṯr.wt* „Geb, <Ir-pat> der Göttinnen und Götter“.
    Geier mit Schlangenkopf (rechts von Geb): Keine Legende.
    Nephthys-Kobra am Udjat-Auge (über Fuß des Geb): *Nb.t-ḥw.t sn.t nṯr* „Nephthys, Gottesschwester“.
- RECHTER BILDRAND
  - Neith-Kobra (über und unter Flügel): *Nj.t <ḥnw.t> jmnt.t nb<.t> dwꜣ* „Neith, <Herrin> des Westens, Herrin des Lobpreises“.
  - Nephthys (über den Armen): *dj=s jḫ.t nfr<.t> nb<.t> wꜥb<.t> ḫ.t nb<.t> nfr.t bnr.t n Wsjr <nb?> dwꜣ.t nṯr ꜥꜣ* „Sie gibt alle guten, reinen Dinge, alle guten, süßen Dinge für Osiris, <den Herrn?> der Duat, den große Gott“.

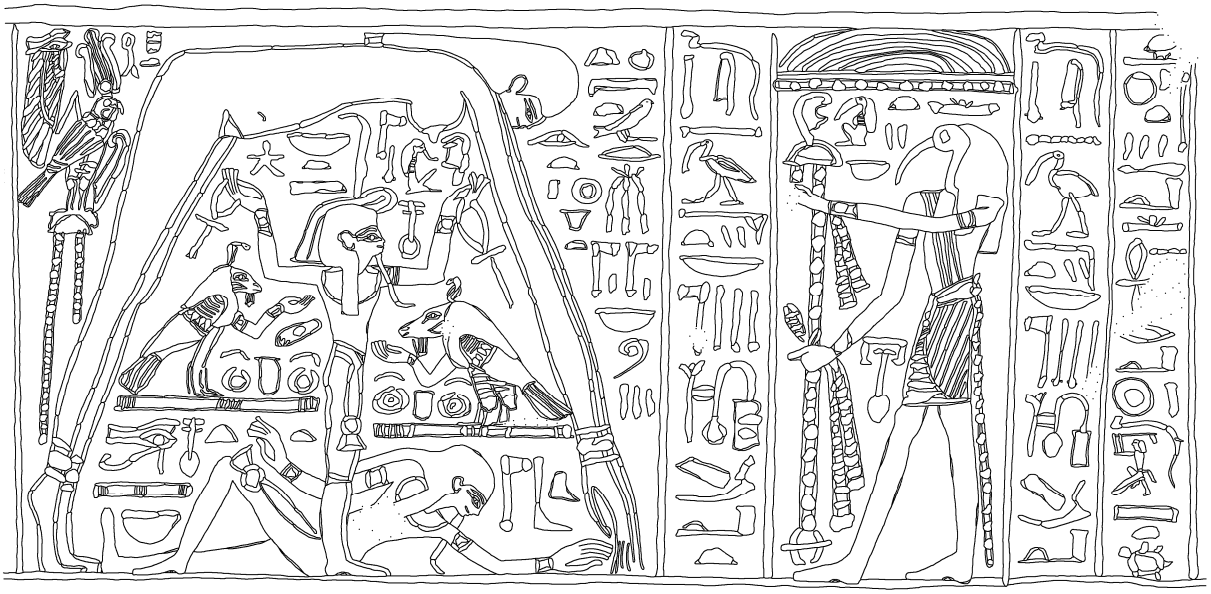
W39	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6183; JdE 29660; A.109
Besitzerin  *D̲d-mꜣʿ.t-jw=s-ʿnḫ* (=W47) – Vorbesitzerin  *T̲(ꜣ)-n.t-jmn-hrw-jb*			
Mittlere 21. Dynastie	MS.2	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 103. Aston 2009, 183, TG782. Niwiński 2011, 108.			
Niwiński 2011, o. S. Abb. 39.			
Mumienbinden: HP Mencheperre.			



- RECHTER BILDRAND
  - Löwe: Keine Legende.
  - Ha: *dwꜣ.t Rʿ-Ḥr-ꜣḫ.tj* „Lobpreis für Re-Harachte".
  - Drei Sakralentitäten: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Rechte Chefet-her-neb-es: *Ḫft-ḥr-nb=s* „Chefet-her-neb-es".
    Chepri: Keine Legende.
    Linke Chefet-her-neb-es-Iabet: *Ḫft-ḥr-nb=s-Jꜣb.t ḥnw.t smj.t* „Chefet-her-neb-es-Iabet, Herrin der Wüste".
  - Geb (über vorderem Arm, hinterer Schulter und Arm): *d̲d mdw jn Gb <r->pʿ.t nt̲r.wt nb.w<t> jmj dwꜣ.t* „Worte zu sprechen durch Geb, <Ir->pat aller Götter und Göttinnen, die in der Duat sind".

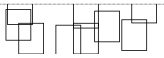
  Sakralentität (über vorderem Bein des Geb): *dwꜣ.t nt̲r* „Lobpreis dem Gott".
- LINKER BILDRAND
  - Löwe: Keine Legende.
  - Ha: *dwꜣ.t Rʿ nt̲r ʿꜣ ʿnḫ wꜣs d̲d ḥꜣ=f* „Lobpreis für Re, den großen Gott; Leben, Heil, Dauer hinter ihm".
  - Zwei Sakralentitäten: Keine Legende.

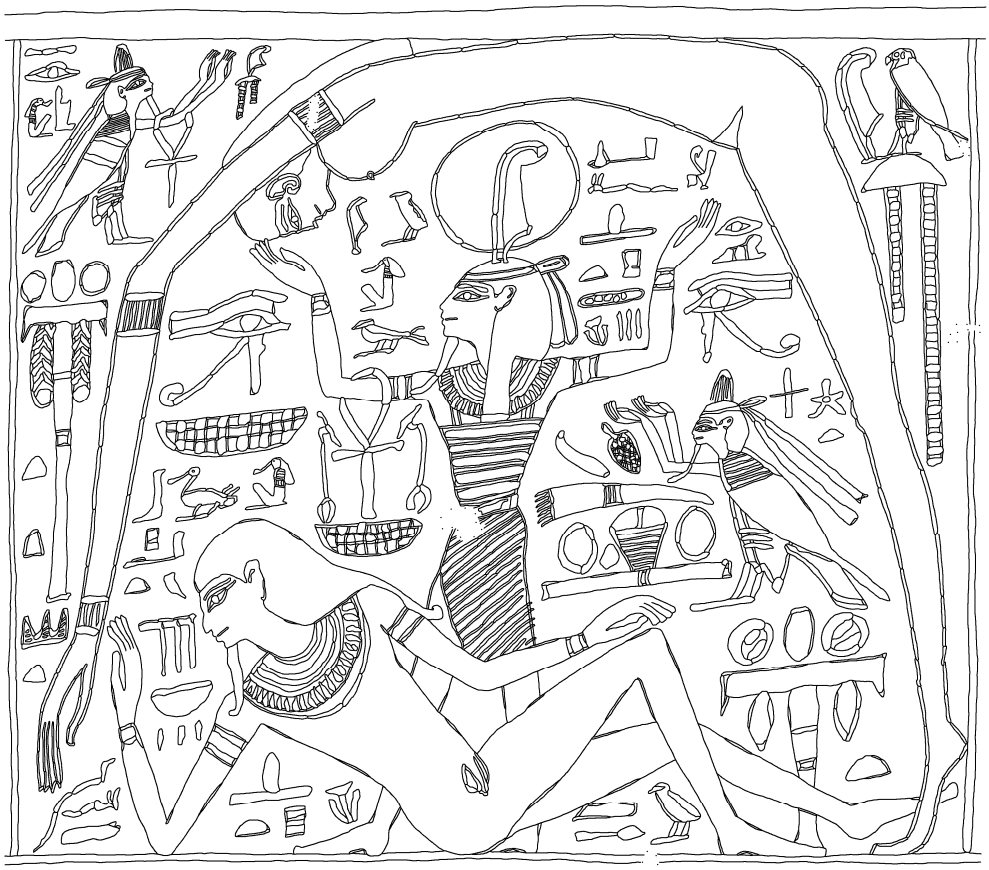
W40	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6186; JdE 29661; A.105
Besitzer  *Wsr-ḥ3.t* (= W46)			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 104. Aston 2009, 182 (mit Anm. 1260), TG778.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienbinden: HP Pinudjem II. Mumienleinen: „Jahr 48“ HP Mencheperre; „Jahr 1“ Kg. Amenemope(?).			



- RECHTER BILDRAND
  - →↓ *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t* „Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat“.
  - Thot: *Ḏḥwtj nb pr-nfr* „Thot, Herr der Balsamierungsstätte“.
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ* (2) *.t psḏ.t ʿ3<.t> ʿn[ḥ] Rʿ mt štw* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat (2) der Großen Neunheit: es leb[t] Re, es stirbt die Schildkröte“.
- BILDMITTE
  - Nut: *Nw.t wr.t msj(.t) nṯr.w(j) nb.w jrj.t Rʿ ḥnw.t <?>* „Nut, die Große, die alle Götter gebiert, die Re geschaffen hat, Herrin <?>“.
  - Schu: *Šw nṯr ʿ3 nfr nb m3ʿ.t dw3<.t>* „Schu, der große Gott; vollkommenen sei der Herr der Maat und des Lobpreises“.

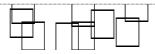
  Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *Qb nṯr <?>* „Geb, der <?> Gott“.
- LINKER BILDRAND
  - Ptah-Falke: *Ptḥ* „Ptah“.

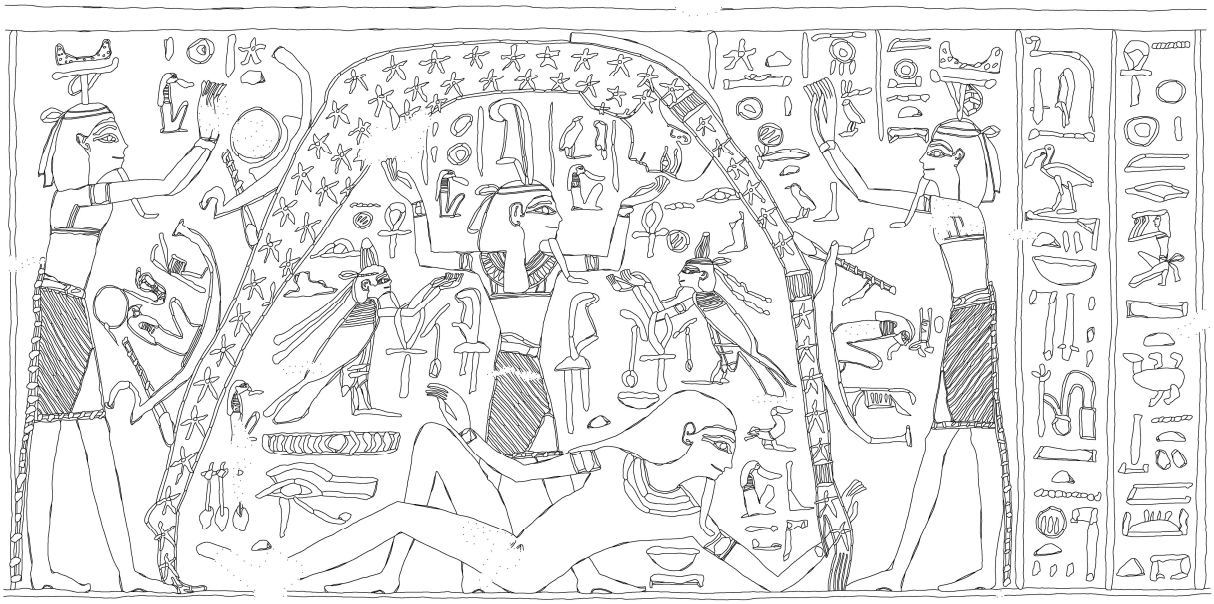
W41	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6188; JdE 29662; A.119
Besitzerin  *T(ȝ)-n.t-jp.t* (= W42)			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 105; ders. 1999, 77f. Aston 2009, 185, TG792.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienbinden: HP Pinudjem II.			



- LINKER BILDRAND
  - Ba-Vogel: (*Bȝ ʿnḫ*) *n Wsjr* „(Lebender Ba) des Osiris“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw wr dj=f ḥtp dfȝ n Wsjr jmj dwȝ.t* „Schu, der Große; er gibt Speise und Nahrung für Osiris, der in der Duat ist“.

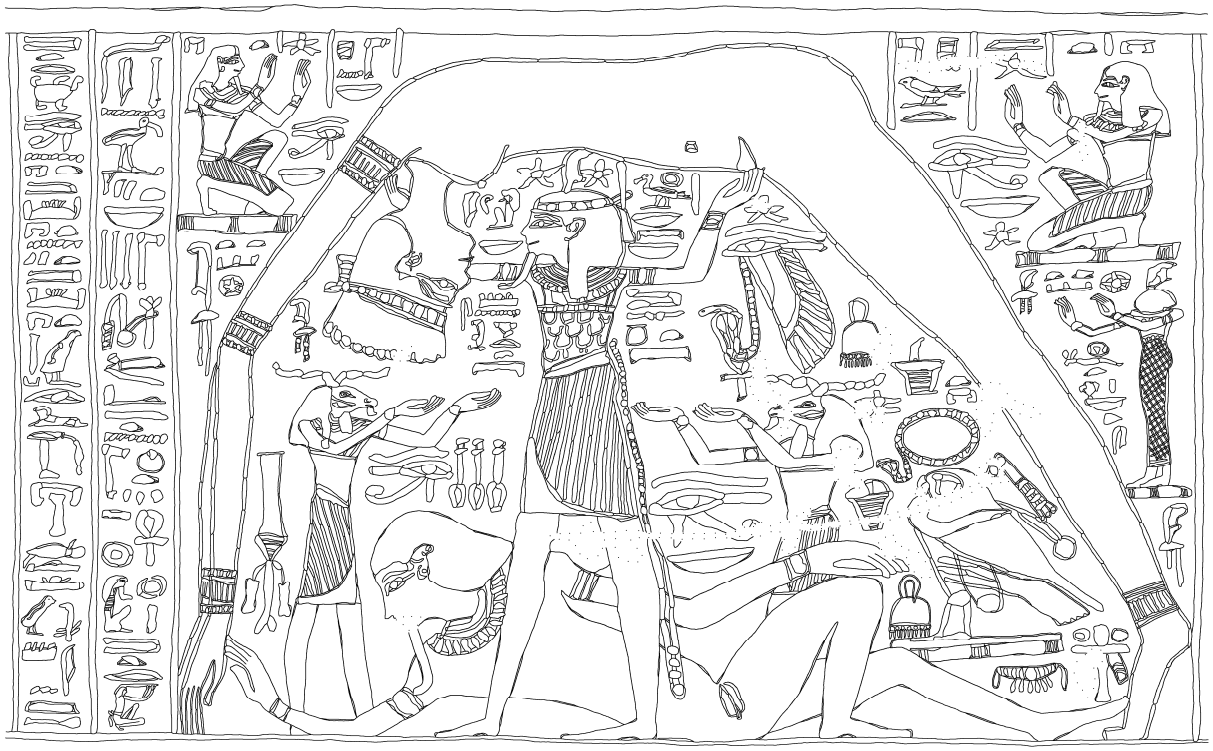
    Ba-Vogel: Keine Legende.
  - Geb: *Gb <r->pʿ.t nṯr.w nb.w <dj=f> dfȝ ḥtp mȝʿ ḫrw* „Geb, <Ir->pat aller Götter, <er gibt> Nahrung, Speise, Rechtfertigung“.
- RECHTER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.

W42	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6190; JdE 29662; A.119
Besitzerin  *T(ȝ)-n.t-jp.t* (= W41)			
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 105; ders. 1999, 88f. Aston 2009, 185, TG792.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienbinden: HP Pinudjem II.			



- RECHTER BILDRAND
  - Ha: *dwȝ.t Rᶜ ḥft wbn=f {w} m ȝḫ.t n.t p.t* „Lobpreis für Re bei seinem Aufgang im Horizont des Himmels“.
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫȝ mȝᶜ.t n psḏ.t* (2) *ᶜnḫ Rᶜ mt štw (w)ḏȝ ntj m ḏbȝ.t* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Neunheit: (2) es lebt Re, es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg“.
- BILDMITTE
  - Sonnenbarken und Besatzungen: Keine Legende.
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sȝ Rᶜ* „Schu, Sohn des Re“.
    Beide Ba-Vögel: *ᶜnḫ Wsjr* „Lebender des Osiris“.
  - Geb: *Gb nṯr ᶜȝ nb p.t* „Geb, der große Gott, Herr des Himmels“.
- LINKER BILDRAND
  - Ha: *dwȝ.t Rᶜ* „Lobpreis für Re“.

W43	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6201; JdE 29678; A.30
Besitzer	*Šd-sw-Jmn* (= W44)		
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 116. Aston 2009, 168 (mit Anm. 960), TG703.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienbinden: HP Pinudjem II.			

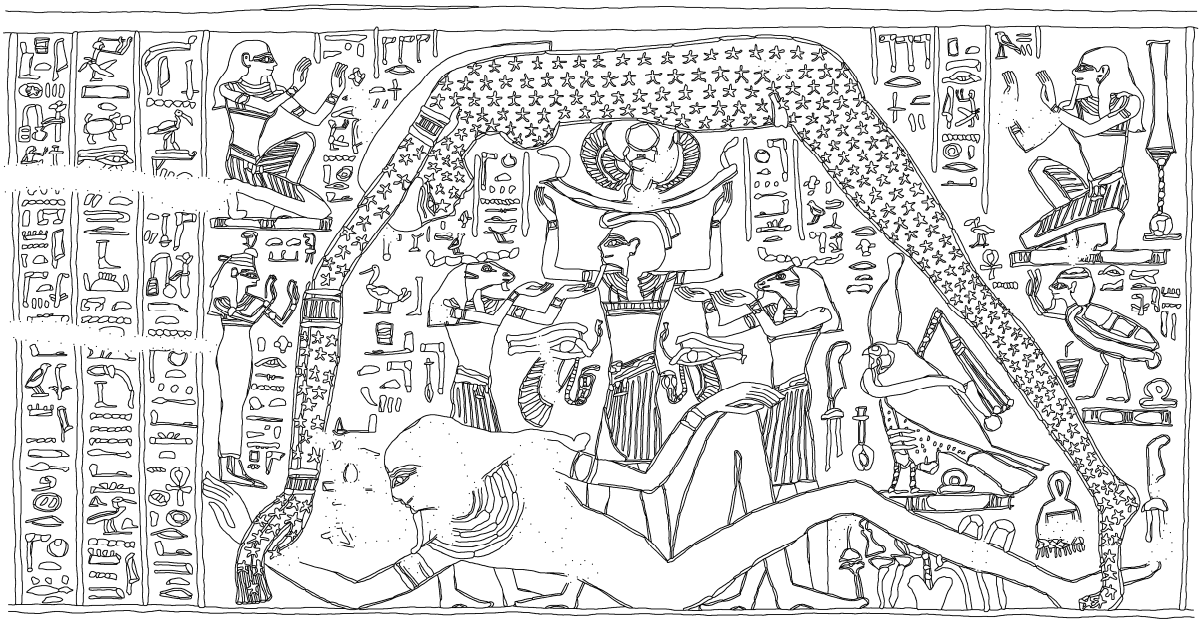


- LINKER BILDRAND
  - Kniender Gott: *nṯr pn nb dw3.t wḏ3 nb dw3.t jmnt.t* „Dieser Gott, Herr der Duat; unversehrt sei der Herr des Westens“.
  - ←↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t n psḏ.t ʿnḫ Rʿ mt* (2) *štw wḏ3 ntj m ḏb3.t ntj m ḏb3.t wḏ3 Wsjr wʿb pr-ḥḏ Šd-sw-Jmn m3ʿ ḫrw* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Neunheit: es lebt Re, es stirbt (2) die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg, der im Sarg; unversehrt sei Osiris, der Wab-Priester des Schatzhauses, Sched-su-Amun, gerechtfertigt“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu (beiderseits von Kopf und Oberkörper): *Šw nb smn.tj ḫr.t s3 Rʿ nb p.t nb ṯs Nw.t* „Schu, Herr der Himmelsstützen, Sohn des Re, Herr des Erhebens der Nut“.

  Beide Chnum-Götter: Keine Legende.

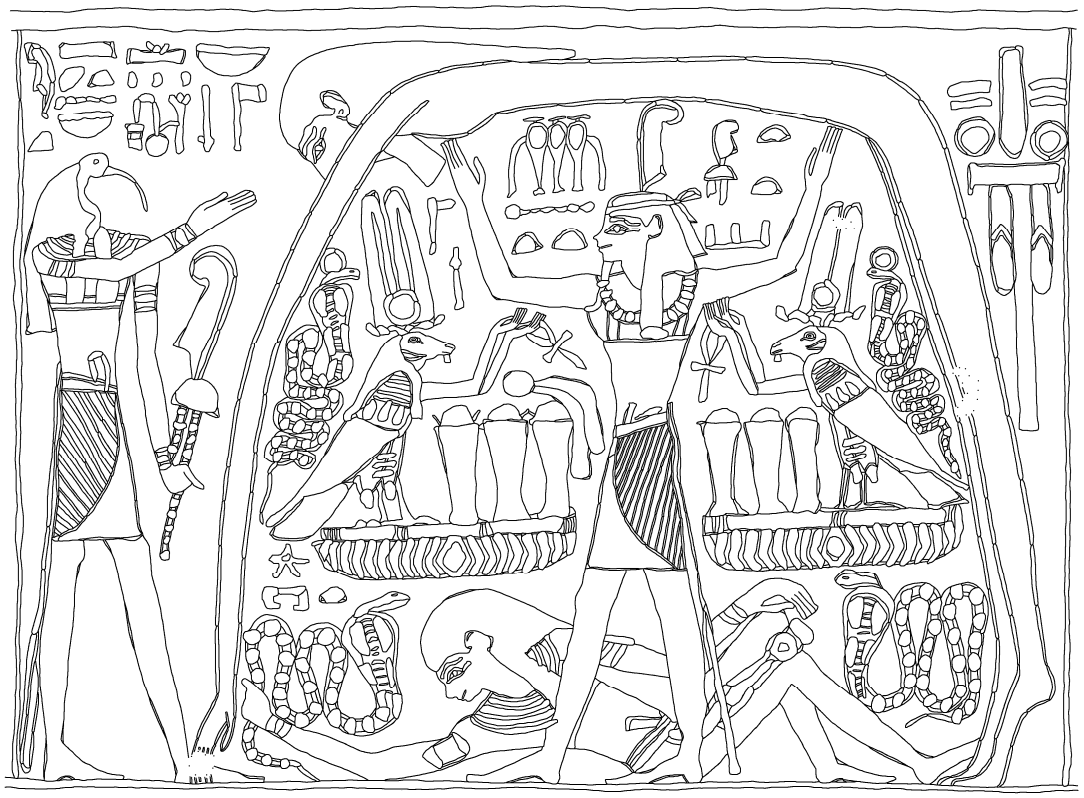
  Re-Harachte-Falke: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Kniende Sakralentität: *nṯr p*[*n*] *wr m dw3.t wḏ3 nb jmnt.t* „Dieser große Gott in der Duat; unversehrt sei der Herr des Westens“.
  - Chefet-her-neb-es: *Ḥft-ḥr-nb*{*.t*}*=s* „Chefet-her-neb-es“.

W44	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6203; JdE 29678; A.30
Besitzer	*Šd-sw-Jmn* (= W43)		
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 116. Aston 2009, 168 (mit Anm. 960), TG703.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienbinden: HP Pinudjem II.			



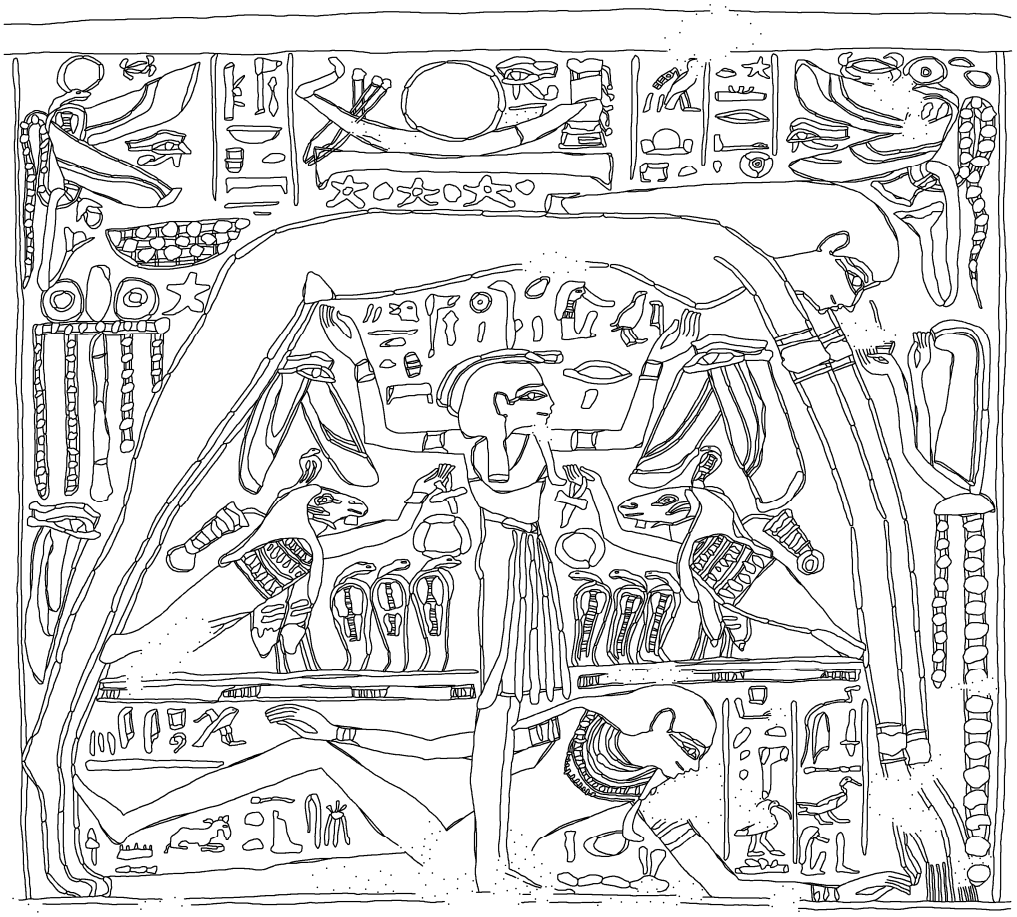
- LINKER BILDRAND
  - Kniender Gott: *nṯr.w r-jmj tȝ ḥr* [*j*]*rj jȝw n Rᶜ* „Die Götter im oberen Land geben Lobpreis für Re".
  - Amentet: *Jmnt.t ḥr jrj*(*.t*) *sn-tȝ n nṯr pn* „Amentet macht Proskynese für diesen Gott".
  - ←↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥw.*[*tj nb*] *mdw-nṯr sḫȝ mȝᶜ.t n* [*p*]*sḏ.t ᶜȝ.t ᶜnḫ Rᶜ mt* (2) *štw wḏȝ* [*n*]*tj m ḏbȝ.t n* [*Ws*]*jr wᶜb ᶜȝ ᶜq n Jmn m* (3) *jp.t-sw.t sḫȝ n*[*fr*] *n pr Jmn nsw nṯr.w* [*Šd*]*-sw-Jmn mȝᶜ ḫrw ḫr psḏ.t ᶜȝ.t* „(1) Worte zu sprechen durch Tho[t, Herr] der Gottesworte, Schreiber der Maat der Großen [Neun]heit: es lebt Re, (2) es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei [d]er im Sarg des Osiris, der große Wab-Priester, der Eintritt hat bei Amun von (3) Karnak, der gute Schreiber des Hauses des Amun, des Königs der Götter, [Sched]-su-Amun, gerechtfertigt bei der Großen Neunheit".
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Sonnenbarke und Besatzung: Keine Legende.
    Schu: Keine Legende.
    Linker Chnum (über Kopf): *psḏ.t nḏs*<*.t*> *ḥr wṯs nṯr* „Die Kleine Neunheit beim Erheben des Gottes".
    Rechter Chnum (über Kopf): *psḏ.t ᶜȝ.t ḥr wṯs nṯr r ḥr.t* „Die Große Neunheit beim Erheben des Gottes zum oberen Himmel".
    Re-Harachte-Falke: Keine Legende.
  - Geb (über Kopf und vor Gesicht): *Gb* <*r*-> *pᶜ.t nṯr.wt nṯr nfr dj*=[*f*] *ḥtp ḏf*[*ȝ*] „Geb, <Ir->pat der Göttinnen und Götter, der gute Gott, [er] gibt Spe[ise] und Versorg[ung]".
- RECHTER BILDRAND
  - Kniender Gott: *nṯr.w r-jmj p.t jrj jȝw n Rᶜ-Ḥr-ȝḫ.tj* „Die Götter im Himmel geben Jubel für Re-Harachte".
  - Ba-Vogel: *Bȝ ᶜnḫ n Wsjr Šd-sw-Jmn mȝᶜ-ḫrw* „Lebender Ba des Osiris, Sched-su-Amun, gerechtfertigt".

W45	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6209; JdE 29663; A.108
Besitzer  *ʿnḫ=f-n-Ḥnsw*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 106. Aston 2009, 183 (mit Anm. 1284), TG781.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



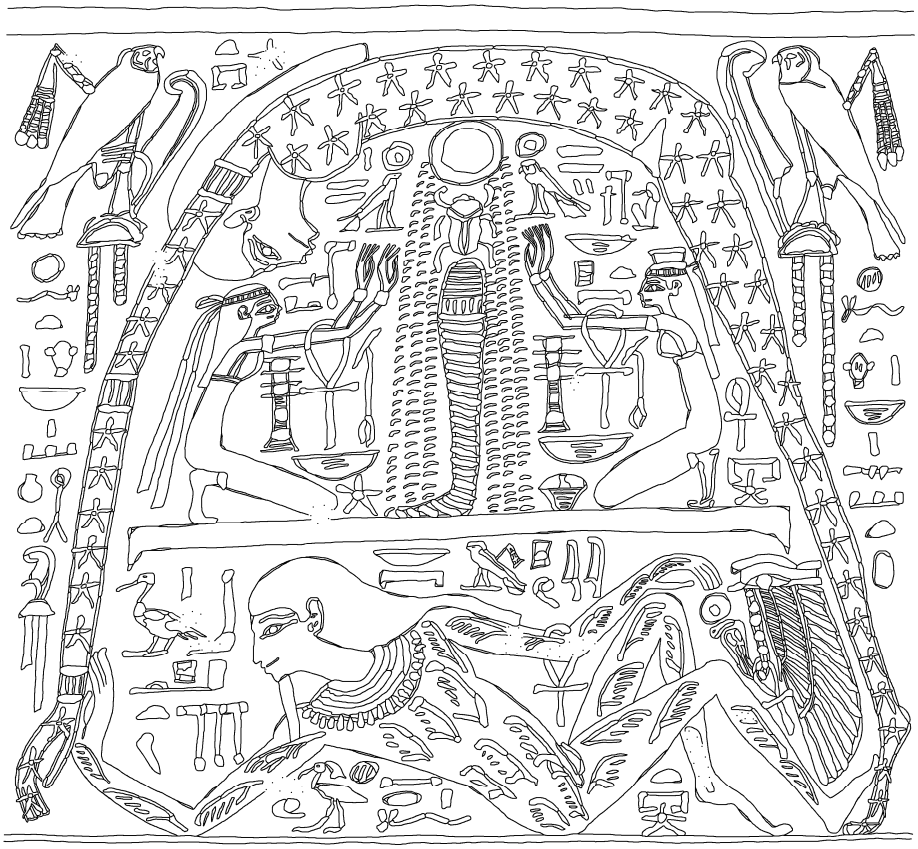
- LINKER BILDRAND
  - Thot: *nb mdw-nṯr sḫȝ mȝʿ.t n nb mȝʿ.t* „Herr der Gottesworte, Schreiber der Maat des Herrn der Maat“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *ḫnt.j jmnt.t* „Vorsteher des Westens“.
    Linker Ba-Vogel (vor Krone und unter Schwanz): *nṯr ʿȝ <nb> dwȝ.t* „Großer Gott, <Herr der> Duat“.
    Rechter Ba-Vogel: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.

W46	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6212; JdE 29661; A.105
Besitzer  *Wsr-ḥ3.t* (= W40)			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 104. Aston 2009, 182 (mit Anm. 1260), TG778.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienbinden: HP Pinudjem II. Mumienleinen: „Jahr 48“ HP Mencheperre, „Jahr 1“ Kg. Amenemope(?).			



- RECHTER BILDRAND
  - Neith-Kobra (über hinterem Flügel): *Nj.t* „Neith“.
- BILDMITTE
  - Beiderseits der Barke: *dw3.t Rᶜ-Ḥr-3ḫ.tj nṯr ᶜ3 nb p.t t3* „Lobpreis für Re-Harachte, den großen Gott, den Herrn des Himmels und der Erde“.
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rᶜ nṯr ᶜ3 ḥntj p.t* „Schu, Sohn des Re, der große Gott, der Erste des Himmels“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: ←↓ (1) *ḏd mdw jn Gb* (2) <*r->pᶜ.t nṯr.w 3ḫ*[*w*] <*n*> (3) *s3=f* (4) *Ḥr pwy* (5) *msj.n 3s.t jwᶜ mnḫ* „(1) Worte zu sprechen durch Geb, (2) den <Ir->pat der Götter, nützlich <für> (4) seinen Nachkommen, diesen Horus, (5) den Isis geboren hat, den trefflichen Erben“.
- LINKER BILDRAND
  - Neith-Kobra (über hinterem Flügel): *Nj.t* „Neith“.

W47	KAIRO	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6214; JdE 29660; A.109
Besitzerin *Ḏd-mꜣʿ.t-jw=s-ʿnḫ* (=W39) – Vorbesitzerin *T(ꜣ)-n.t-jmn-hrw-jb*			
Mittlere 21. Dynastie	MS.2	Außensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 103. Aston 2009, 183, TG782. Niwiński 2011, 108.			
Niwiński 2011, o. S Abb. 39.			
Mumienbinden: HP Mencheperre.			



- LINKER BILDRAND
  - Vor dem Falken: <*nb?*> *dwꜣ.t* „<Herr? der> Duat“.

    Ohne Figuration, an den Armen der Nut: *Ḥft-ḥr-nb*<=*s*> *ḥnw.t jmnt.t* „Chefet-her-neb-<es>, Herrin des Westens“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Chepri: Keine Legende.

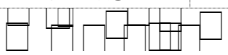
    Links der Chepri-Gestalt: *Rʿ-Ḥr-ꜣḫ.tj nṯr ʿꜣ* „Re-Harachte, der große Gott“.

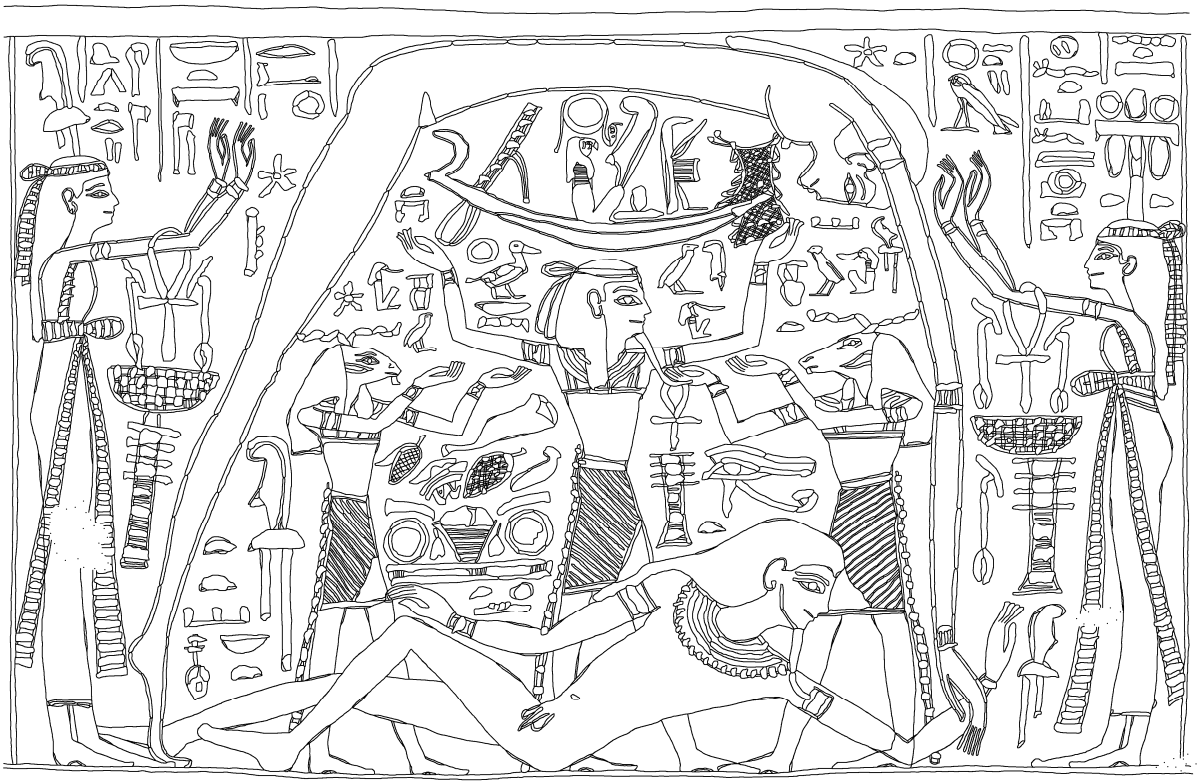
    Linke Göttin: Keine Legende.

    Rechts der Chepri-Gestalt: *Rʿ-Ḥr-ꜣḫ.tj nṯr ʿꜣ nb p.t ʿnḫ dwꜣ.t* „Re-Harachte, der große Gott, Herr des Himmels, Lebender der Duat“.

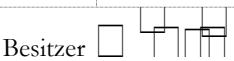
    Rechte Göttin: Keine Legende.
  - Geb: (1) *Gb* <*r->pʿ.t nṯr.w* (2) *ꜣḫw n sꜣ=f* (3) *Ḥr pwy nb p.t*[1095] (4) *dwꜣ.t* „(1) Geb, <Ir->pat der Götter, (2) nützlich für seinen Nachkommen, (3) diesen Horus, Herr des Himmels (4) und der Duat“.
- RECHTER BILDRAND
  - Ohne Figuration, rechts der Tragestangen: *Ḥft-ḥr-nb=s*{*.t*} „Chefet-her-neb-es“.

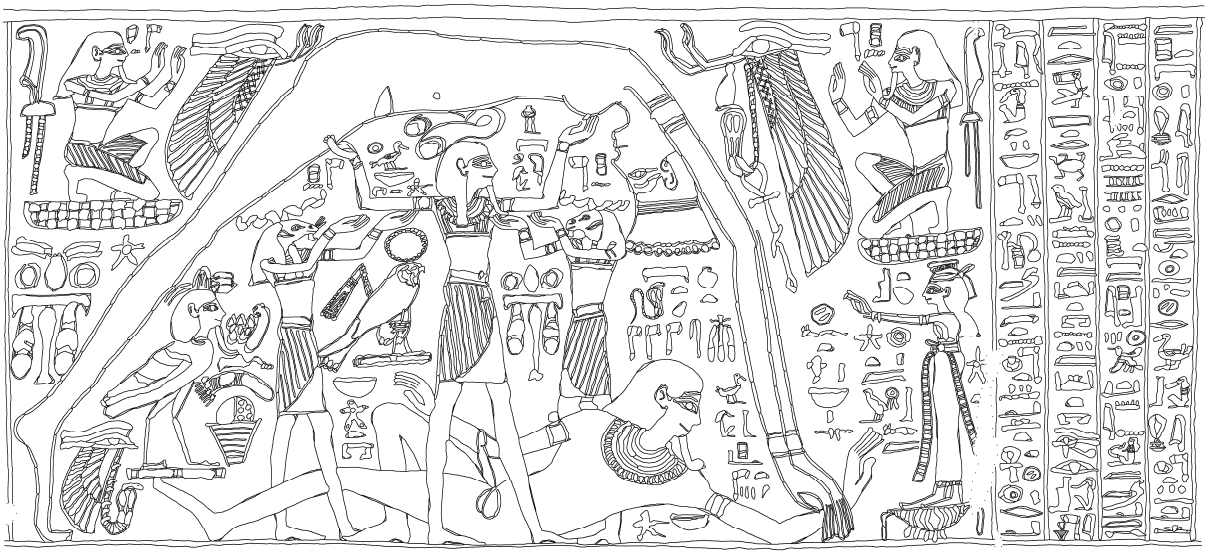
[1095] Für die Lesung ist die angegebene Reihenfolge der Schriftzeichen zu tauschen.

W48	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6229; JdE 29667; A.111
Besitzerin  *M-ˁš.t-sqtb*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 110.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



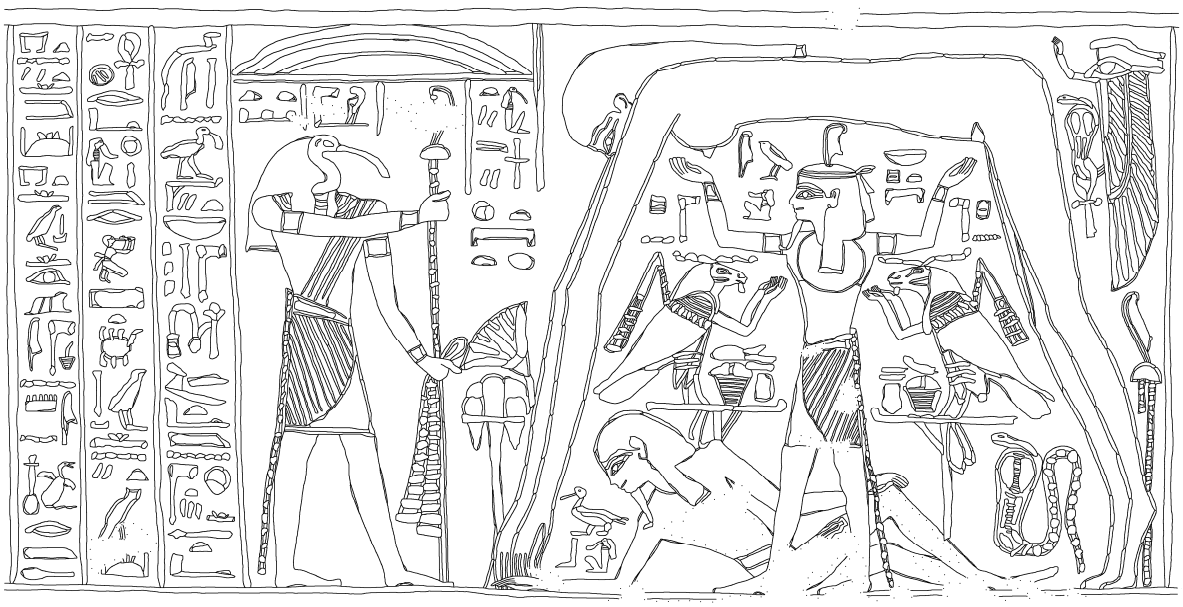
- RECHTER BILDRAND
  - Iabet: *dw3.t Rˁ-Ḥr-3ḫ.tj ḥft {dj} <wbn?>=f m 3ḫ.t n.t p.t* „Lobpreis für Re-Harachte bei seinem <Aufgang?> in der Achet des Himmels“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Sonnenbarke und Besatzung: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rˁ nb n dw3.t* „Schu, Sohn des Re, Herr der Duat“.
    Rechter Chnum (über Kopf): *Ḫnmw <nb> jmnt.t* „Chnum <Herr des> Westen“.
    Linker Chnum (über Kopf): *Ḫnmw <nb> dw3.t* „Chnum <Herr des> Lobpreis“.
    Ohne Figuration, zwischen Chnum und Bein der Nut: *Jmnt.t nb.t nfr<.t>* „Amentet, die gute Herrin“.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Amentet: *dw3.t Rˁ nb{.t} p.t ntr ˁ3 ḥq3 ntrj* „Lobpreis für Re, Herr des Himmels, der große Gott, der göttliche Herrscher“.

W49	KAIRO	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6233; JdE 29666; A.114
Besitzer  *P3-djw-Jmn*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 109. Bryan/Hornung 2002, 161. Aston 2009, 184, TG787.			
Bryan/Hornung 2002, 161 Abb. 73.			
Mumienbinden: HP Pinudjem II.			



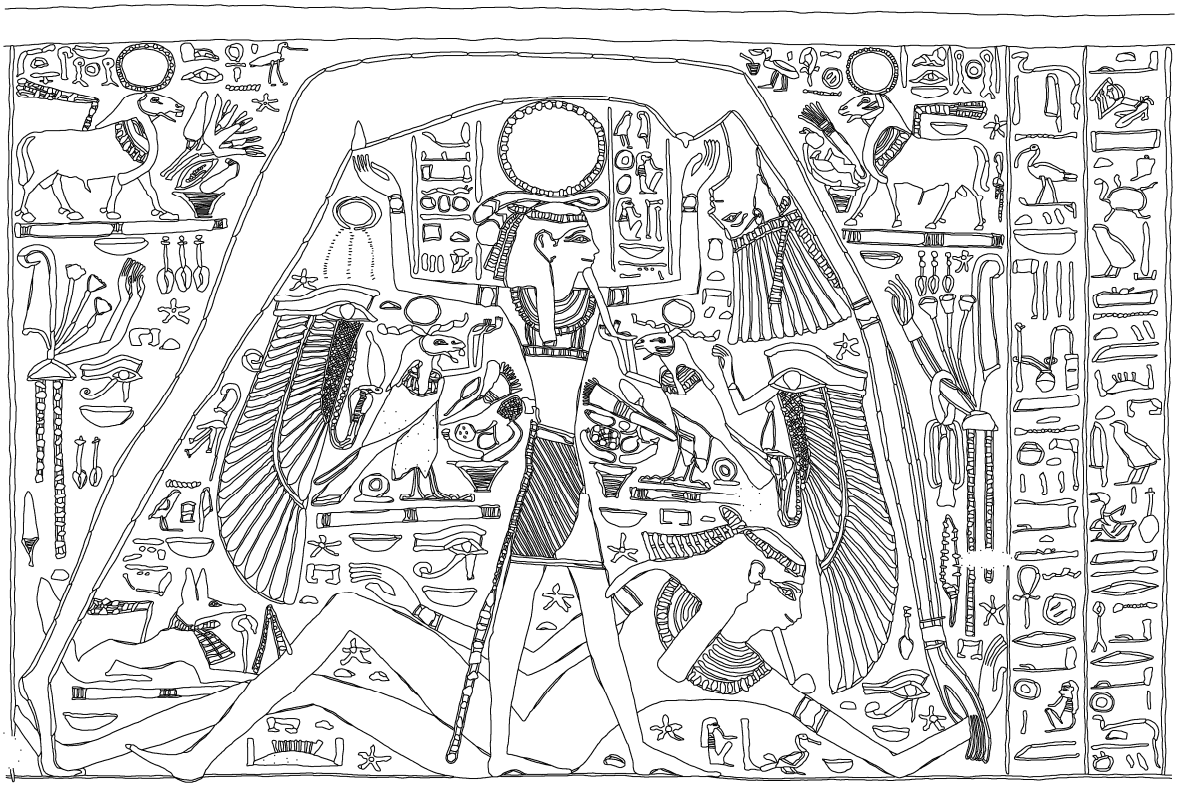
- RECHTER BILDRAND
  - Kniender Gott: *nṯr pn* „Dieser Gott".
  - Chefet-her-neb-es-Isis: *Ḥft-ḥr-nb=s-3s.t dw3.t Rᶜ m wbn=f m dw3.t* „Chefet-her-neb-es-Isis, die Re preist bei seinem Aufgang in der Duat".
  - ←↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ᶜ.t n psḏ.t ᶜ3.t ᶜnḫ Rᶜ* (2) *mt št{r}w wḏ3 ntj m ḏb3.t ntj m ḏb3.t wḏ3 Wsjr jt-nṯr* (3) *n Jmn-Rᶜ nsw nṯr.w wn ᶜ3.w nw p.t m Jp.t-sw.t Rᶜ P3-dj-Jmn m3ᶜ-ḫrw* (4) *m p.t mj Rᶜ wsr m nḫt ḫr Gb mj psḏ.t ᶜ3.t* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat der Großen Neunheit: es lebt Re, (2) es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg, der im Sarg; unversehrt sei Osiris, Gottesvater (3) des Amun-Re, des Königs der Götter, der die Tore des Himmels öffnet im Tempel des Re in Karnak, Pa-di-Amun, gerechtfertigt (4) im Himmel wie Re, mächtig an Kraft vor Geb gleich der Großen Neunheit".
- BILDMITTE
  - Nut (unter ihrer Perücke): *Nw.t msj(.t) nṯr.w* „Nut, die Große, die die Götter gebiert".
  - Onuris-Schu: *Jnj-Ḥr.t Šw s3 Rᶜ nb dw3.t* „Onuris-Schu, Sohn des Re, Herr der Duat".
    Rechter Chnum (über Kopf): *nṯr pn* „Dieser Gott".
    Re-Harachte-Falke: *nb dw3.t* „Herr der Duat".
    Linker Chnum (über Kopf): *nṯr pn* „Dieser Gott".
    Ba-Vogel: Keine Legende.
  - Geb: *Gb <r->pᶜ.t nṯr.w nb dw3<.t>* „Geb, <Ir->pat der Götter, Herr des Lobpreises".
- LINKER BILDRAND
  - Kniender Gott: *nṯr pn* „Dieser Gott".

W50	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6253; JdE 29682; A.69
Besitzer  *Ṯ3y-nfr*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 119. Aston 2009, 175, TG742.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



- LINKER BILDRAND
  - Thot: *Ḏḥwtj jmj ḫr.t-nṯr* „Thot, der in der Nekropole ist“.
  - ←↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t n psḏ.t ʿ3.t* (2) *ʿnḫ Rʿ mt štw wḏ3 ntj m ḏb3.t* (3) *ntj m ḏb3.t wḏ3 Wsjr jt-nṯr n Jmn Ṯ3y-nfr m3ʿ-ḫrw* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, Schreiber der Maat der Großen Neunheit: (2) es lebt Re, es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg, der im Sarg, unversehrt sei Osiris, Gottesvater des Amun, Tschai-nefer gerechtfertigt“.
- BILDMITTE
  - Nut (über dem Opfertisch): *Nw.t* „Nut“.
  - Schu: *Šw nb p.t* „Schu, Herr des Himmels“.
    Beide Ba-Vögel (jeweils über dem Flagellum): *nṯr pn* „Dieser Gott“.
  - Geb: *Gb* „Geb“.
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.

W51	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6261; JdE 29736; A.151
Besitzer		*T3y-nfrj*	
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 142. Aston 2009, 194, TG824. Niwiński 2011, 108.			
Niwiński 2011, o. S. Abb. 30.			
Sarginhaber ist der Sohn von HP Mencheperre. – Mumienbinden: HP Pinudjem II.			

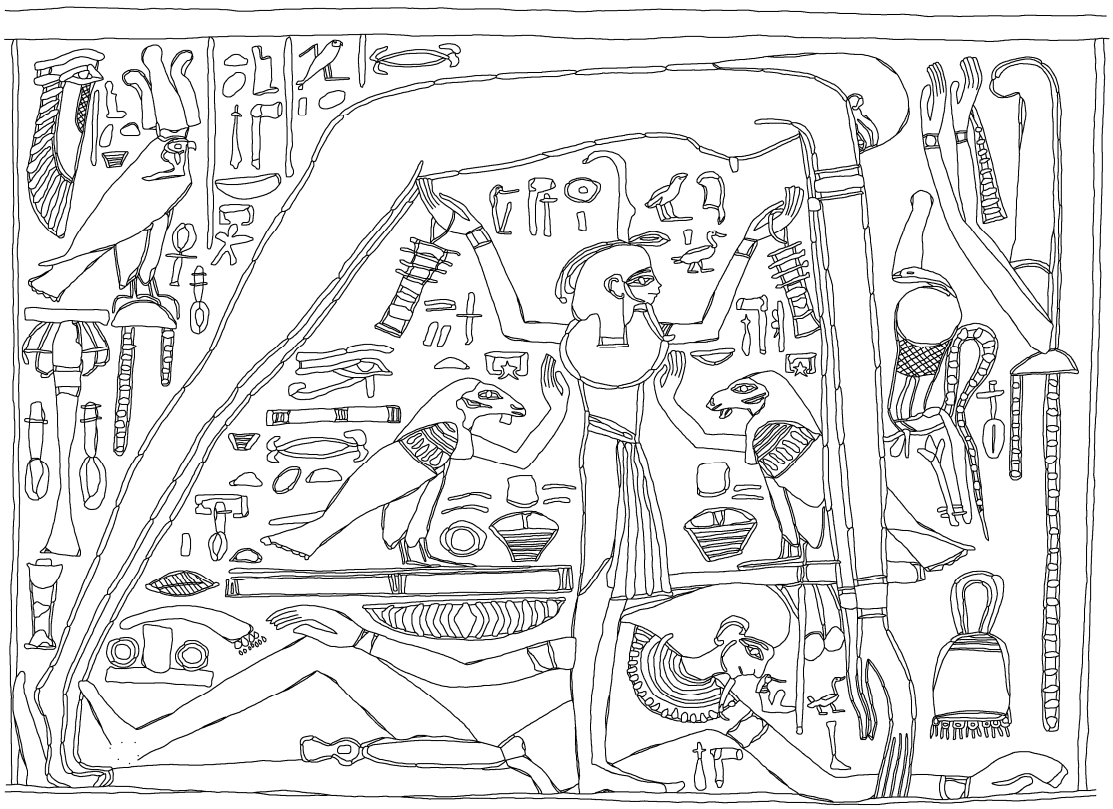


- RECHTER BILDRAND
  - Widder: *B3 ʿnḫ n Wsjr nb nḥḥ nb dw3<.t> jmn<t.t>* „Der lebende Ba des Osiris, Herr der Neheh-Ewigkeit, Herr der westlichen Duat".
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t n psḏ.t ʿ3.t ʿnḫ Rʿ m* (2) *t štw wḏ3 ntj m ḏb3.t {j}w<ḏ3>T3y-nfr m3ʿ ḫrw r-ḥnʿ Rʿ ḏ.t sp 2* „(1) Wort zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat der Großen Neunheit: es lebt Re, (2) es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg, Tschai-nefer, gerechtfertigt mit Re ewiglich, ewiglich".
- BILDMITTE
  - Nut (innen an Perücke): *Nw.t* „Nut".
  - Schu: *Šw s3 Rʿ nṯr ʿ3 nb t3 ḏsr dj=f ḥtp ḏf3* „Schu, Sohn des Re, der große Gott, Herr des verborgenen Landes; er gibt Speise und Nahrung".

  Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb (unter vorderem Arm und Bein): *Gb nb dw3.t nb dw3.t* „Geb, Herr des Lobpreises, Herr der Duat".

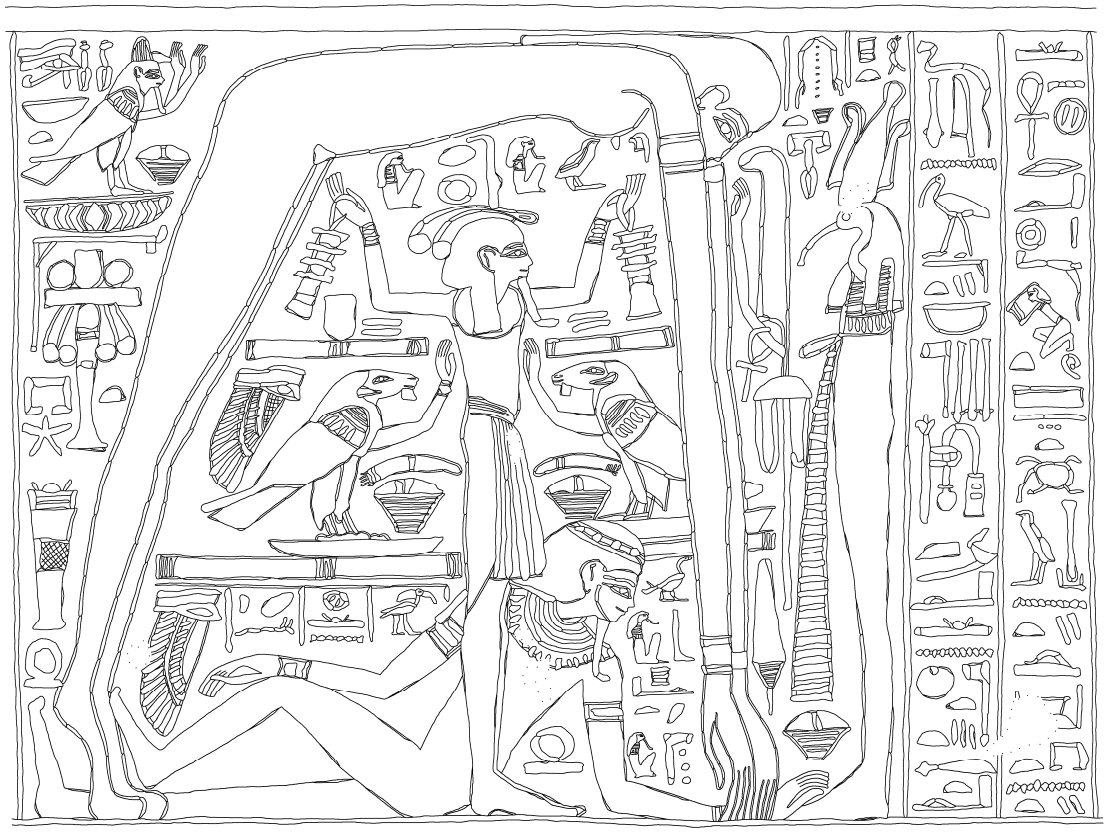
  Anubis-Kanide: *Jnpw nb t3 ḏsr nb ḏb3.t* „Anubis, Herr des verborgenen Landes und des Sarges".
- LINKER BILDRAND
  - Widder: *B3 ʿnḫ n Wsjr nb nḥḥ ḥq3 ḏ.t* „Der lebende Ba des Osiris, des Herrn der Neheh-Ewigkeit, des Herrschers der Djet-Ewigkeit".

W52	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6265; JdE 29733; A.49
Besitzer  *Djw-Ḫnsw-jrj* (= W53)			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 141. Aston 2009, 173, TG722.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienbinden: HP Pinudjem II.			



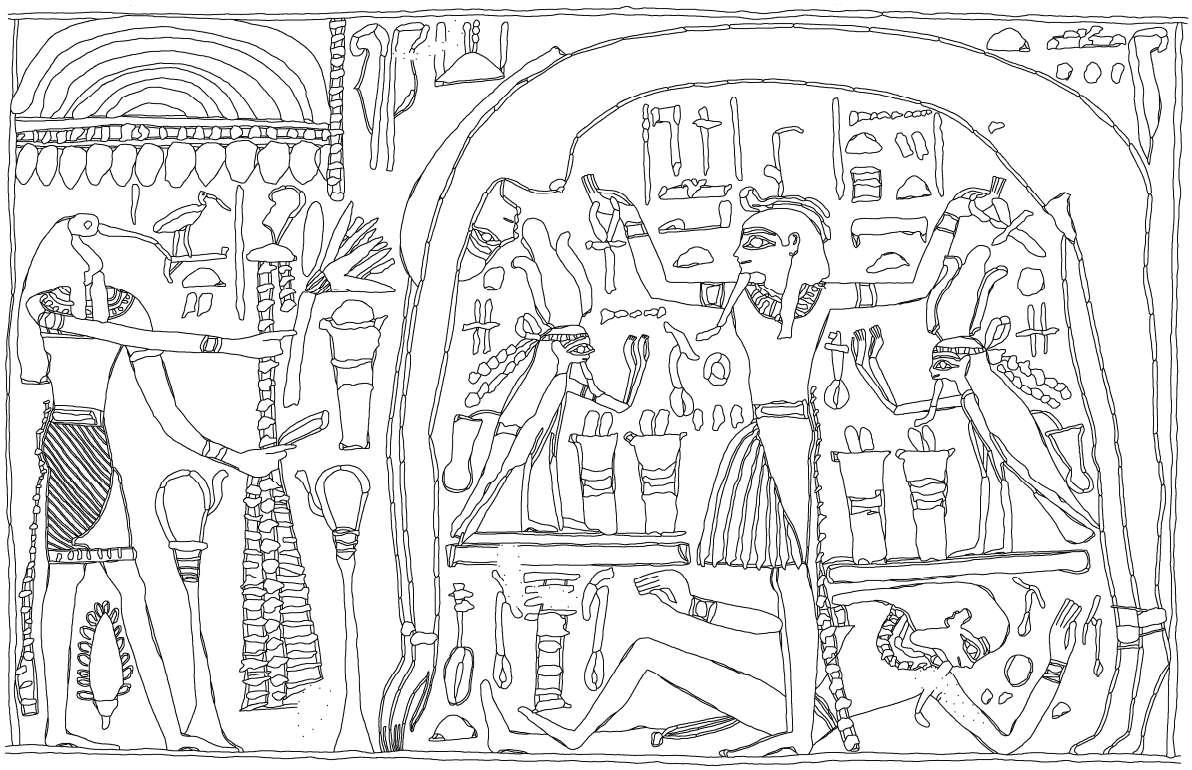
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sꜣ Rʿ nṯr ʿꜣ* „Schu, Sohn des Re, der große Gott“.
    Rechter Ba-Vogel: *nṯr ʿꜣ nb dwꜣ<.t>* „Großer Gott, Herr der Duat“.
    Linker Ba-Vogel: *jmj dwꜣ.t* „Der sich in der Duat befindet“.
    Ohne Figur, im Rücken des Ba-Vogels,: *Nj.t ḥnw.t pr-nfr{.t}* „Neith, Herrin der Balsamierungsstätte“.
  - Geb: *Gb nṯr ʿꜣ* „Geb, der große Gott“.
- LINKER BILDRAND
  - Ohne Figuration, über Gesäß der Nut: *Nj.t* „Neith“.
  - Horus-Falke: *Ḥr sꜣ ꜣs.t nṯr ʿꜣ nb dwꜣ.t* „Horus, Sohn der Isis, der große Gott, Herr der Duat“.
  - Udjat-Auge: *ꜣs.t ḥnw.t <?>* „Isis, Herrin von <?>“.

W53	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6267; JdE 29733; A.49
Besitzer  *Djw-Ḫnsw-jrj* (= W52)			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 141. Aston 2009, 173, TG722.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienbinden: HP Pinudjem II.			



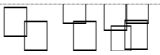
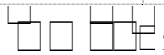
- RECHTER BILDRAND
  - Über Thot, ohne Figur: *Ḥpt.t<-Ḥr> ḥnw.t pr-nfr* „Hepetet<-Hor>, Herrin der Balsamierungsstätte“.
  - Thot: Keine Legende.
  - ↓→ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ<.t> n psḏ.t ʿ3.t* (2) *ʿnḫ Rʿ mt št{3}w wḏ3 ntj <m> ḏb[3.t] ntj <?>*
    „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat der Großen Neunheit: (2) es lebt Re, es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei der <im> Sa[rg] <?>“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rʿ* „Schu, Sohn des Re“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *Gb <r->pʿ.t nṯr.w 3ḫw n s3=f* „Geb, <Ir->pat der Götter, nützlich für seinen Nachkommen“.
- LINKER BILDRAND
  - Ba-Vogel: Keine Legende.

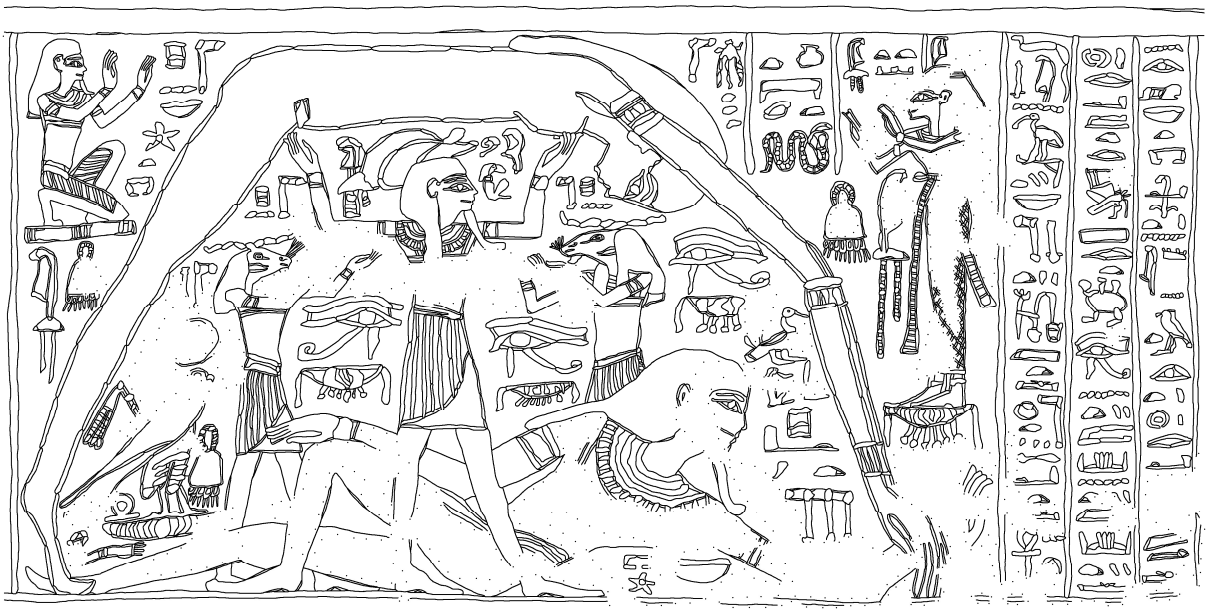
W54	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6272; JdE 29628 = JdE 29753; A.147
Besitzer  *Mn-Ḫpr-Rᶜ*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 89. Aston 2009, 192, TG820.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Sarginhaber ist der Enkel von HP Mencheperre.			



- LINKER BILDRAND
  - Thot: *Ḏḥwtj* „Thot“.
- BILDMITTE
  - Über Perücke und Gesäß der Nut: *šwtj jꜣ.wt Mꜣᶜ.t(?)* „Die beiden Federn der Stätten der Maat(?)“.
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *nṯr ᶜꜣ ᶜ{t} ntj p.t* „Der große Gott, der Arm des Himmels“.
    Linker Ba-Vogel (vor Armen, über Händen und links der Krone): (*Bꜣ*) *wꜣs Rᶜ jmj* <?>[1096] „Der Starke (Ba) des Re, befindlich in <?>“.
    Rechter Ba-Vogel (vor Händen und hinter der Krone): (*Bꜣ*) *nfr Rᶜ(?) jmj* <?> „Der Gute (Ba) des Re(?), befindlich in <?>“.
  - Geb (am vorderen Arm): <*dj=f*> *wꜣs Rᶜ(?)* „<Er gibt> Macht für Re(?)“.
- RECHTER BILDRAND
  - Siehe den ersten Punkt von „Bildmitte“.

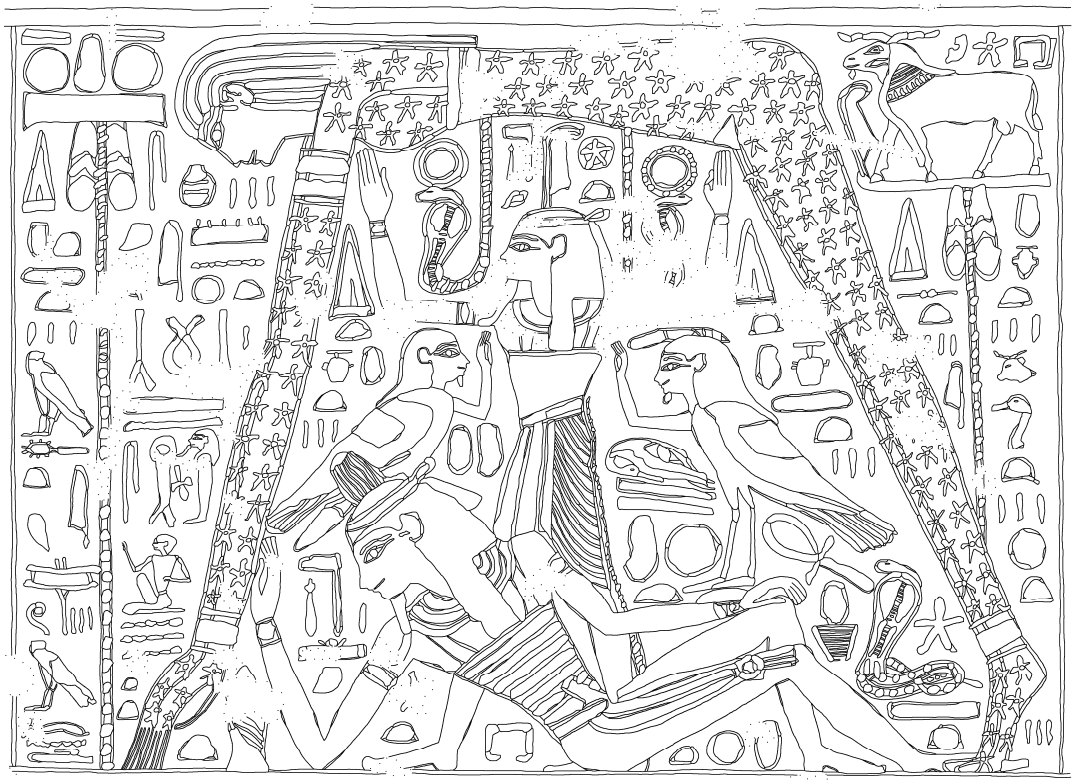
[1096] Die Lesung ergibt sich aus der Umgruppierung der vorhandenen Hieroglyphen; wegen der Pluralstriche und der eigenwilligen Ausführung besteht eine Unsicherheit bei der Bestimmung des *Rᶜ*.

W55	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6279; JdE 29737; A.144
Besitzerin  , var.  , var.  *T3-wḏ3.t-Rᶜ*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 143. Aston 2009, 192, TG817.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



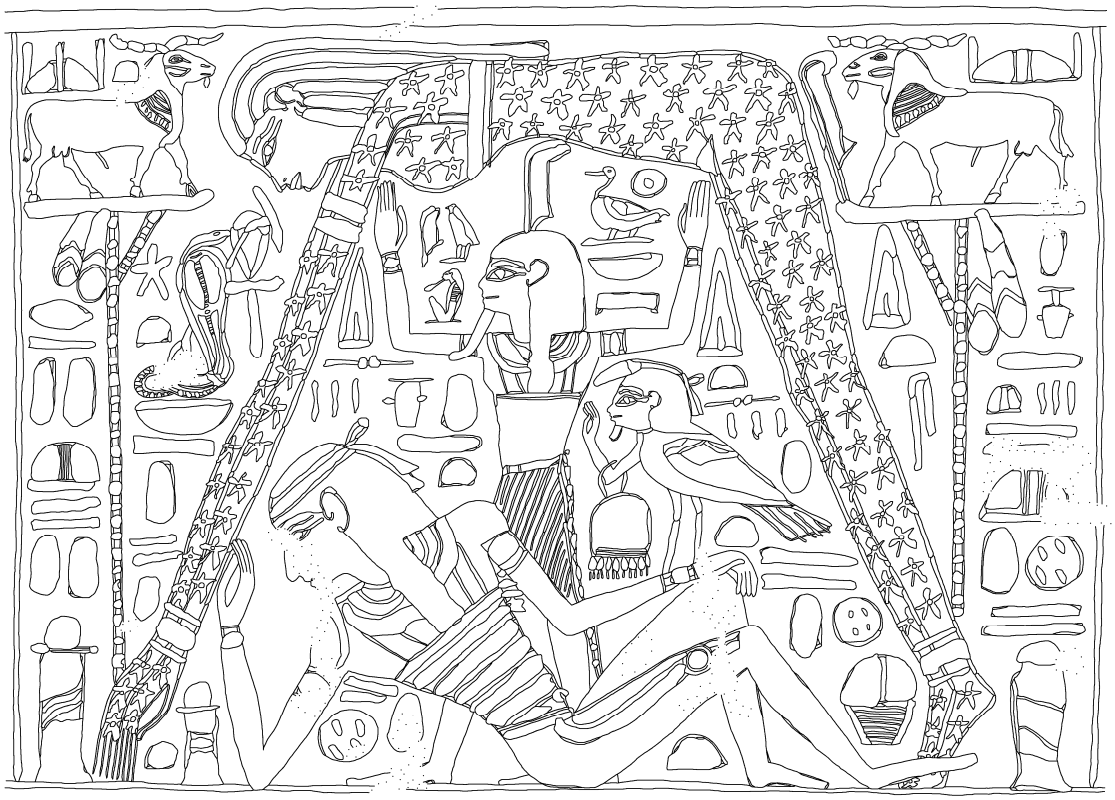
- RECHTER BILDRAND
  - Amentet (über den Händen): *Jmnt.t* „Amentet“.
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 mᶜ.t psḏ.t ᶜ3.t ᶜnḫ* (2) *Rᶜ mt š{r}tw wḏ3 ntj m ḏb3.t nt[j] m ḏb3.t* (3) *n Wsjr nb.t pr šmᶜy.t n Jmn T3-wḏ3.t-Rᶜ* […] *mᶜ-ḫrw* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat der Großen Neunheit: es lebt (2) Re, es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei die im Sarg, unversehrt sei di[e] im Sarg (3) des Osiris, Herrin des Hauses, Sängerin des Amun, Ta-Udjat-Re […] gerechtfertigt“.
- BILDMITTE
  - Nut: *Nw.t msj(.t) nṯr.w* „Nut, die die Götter gebiert“.
  - Schu: *Šw <nb> jmnt.t* „Schu, <Herr des> Westens“.
    Rechter Chnum (über dem Kopf): *nṯr pn* „Dieser Gott“.
    Linker Chnum (über dem Kopf): *nṯr pn* „Dieser Gott“.
    Re-Harachte-Falke: *nṯr ᶜ3* […] „Der große Gott […]“.
  - Geb: *G[b] <r->pᶜ.t nṯr.w nb dw3.t* „Geb, <Ir>pat der Götter, Herr der Duat“.
- LINKER BILDRAND
  - Kniender Gott: *nṯr pn nb dw3.t* „Dieser Gott, Herr der Duat“.

W56	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6291; JdE 29611; A.118
Besitzer	*Ns-Jmn* (= W57)		
Späte 21. Dynastie	MS.1	Außensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 79. Aston 2009, 193, TG821.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienbinden: HP Psusennes.			



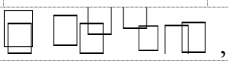
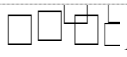
- LINKER BILDRAND
  - Beiderseits der Tragestange →↓ (1) *dj=s(n) t ḥnq.t m>n ḥ.t=j t3w m>n fnḏ<=j>* (2) *šs mnḫ.t n sʿḥ=j mw nw <Jmn-Rʿ>* „(1) Sie geben Brot und Bier für meinen Leib, Luft für <meine> Nase, (2) Alabaster, Kleidung für meine Mumie, Wasser <des Amun-Re>".
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *nṯr ʿ3 ḫntj dw3.t* „Der große Gott, der Erste der Duat".
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
    Jeweils im Rücken jedes Ba-Vogels: *dj.w t ḥnk.t* „Gegebenes an Brot und Bier".
  - Geb (beiderseits des vorderen Arms): *nṯr ʿ3 ḫntj dw3.t* „Der große Gott, Erster der Duat".
- RECHTER BILDRAND
  - Widder: *n<b> dw3<.t>* „He<rr> der Duat".
  - Beiderseits der Tragestange →↓ (1) *dj=s(n) <n>=j t* (2) *ḥnk.t k3 3pd.w jḫ.t <nb.t nfr.t w3b.t>* „(1) Sie geben mir Brot, (2) Bier, Rind, Geflügel, <alle guten, reinen>Dinge".

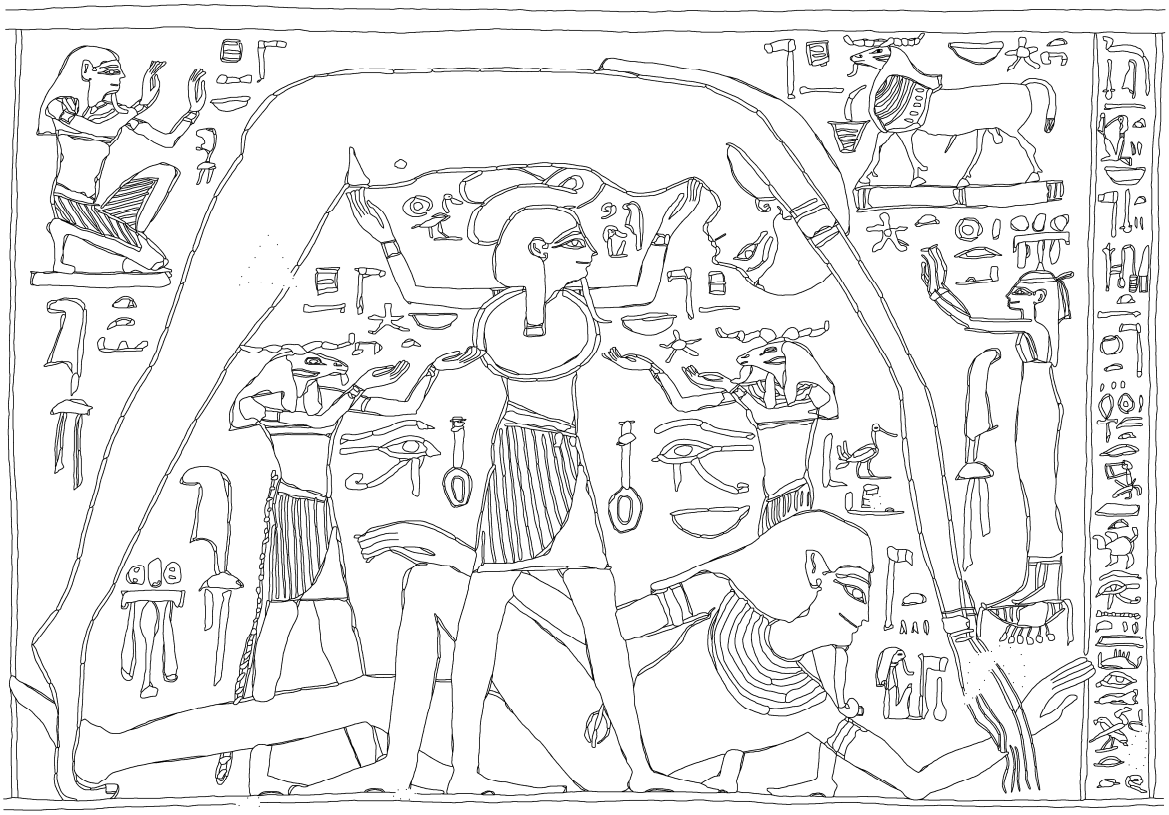
W57	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 6293; JdE 29611; A.118
Besitzer	*Ns-Jmn* (= W56)		
Späte 21. Dynastie	MS.1	Außensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 79. Aston 2009, 193, TG821.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Mumienbinden: HP Psusennes.			



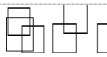
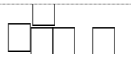
- LINKER BILDRAND
  - Widder: <*nb?*> *j3.t* „<Herr? der> Stätte“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rᶜ nb p.t* „Schu, Sohn des Re, Herr des Himmels“.
    Zwischen Schu und Oberarmen der Nut: *dj*=*s*(*n*) *ḥnk.t t* „Sie geben Bier und Brot“.
    Ba-Vogel: Keine Legende.
    Im Rücken des Ba-Vogels: *dj*{*.t*}=*s*<*n*> *t ḥnq.t*(*?*)[1097] „Sie geben Brot und Bier(?)“.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Widder: <*nb?*> *j3.t* „<Herr?> der Stätte“.
  - Beiderseits der Tragestange: *dj*{*.t*}=*s*(*n*) *t ḥnk.t ḏf3 t* „Sie geben Brot, Bier, Nahrung und Brot“.

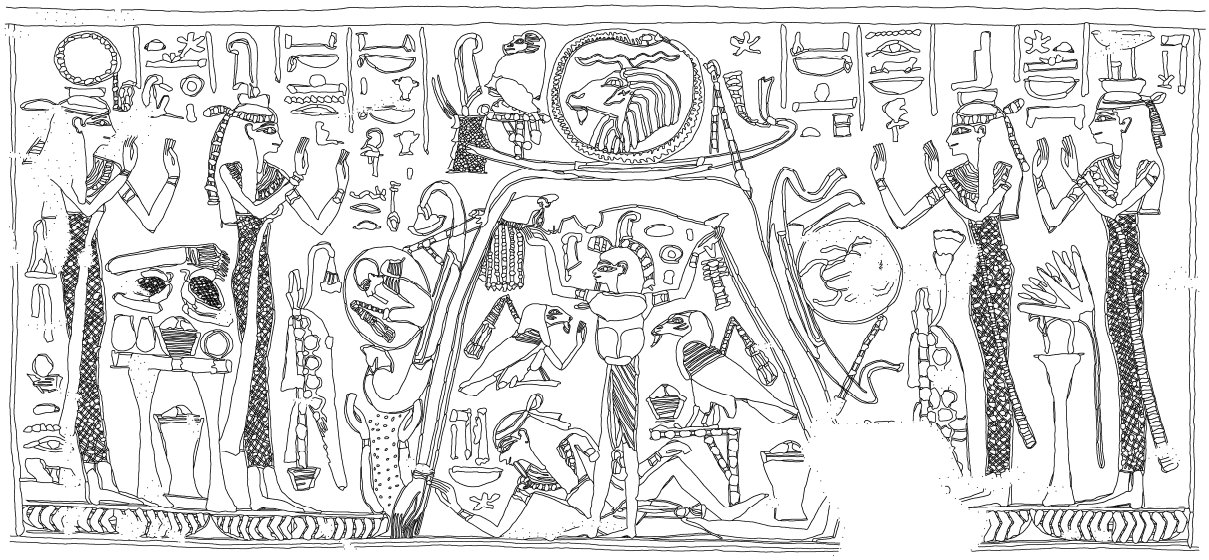
[1097] Die Lesung orientiert sich an den Hieroglyphen neben der Tragestange des rechten Bildrandes.

W58	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 61027; JdE 26195
Besitzer  , var.  *M33-s3-hr.tj*			
Frühe 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab TT320; 1881.			
Prinz 1915, 17, Nr. 12. Niwiński 1988, Nr. 63. Aston 2009, 222, TG913. Niwiński 2011, 108.			
Niwiński 1988, Tf. XVI A; ders. 2011, o. S. Abb. 38.			
Sarginhaber ist der HP Masaharta.			



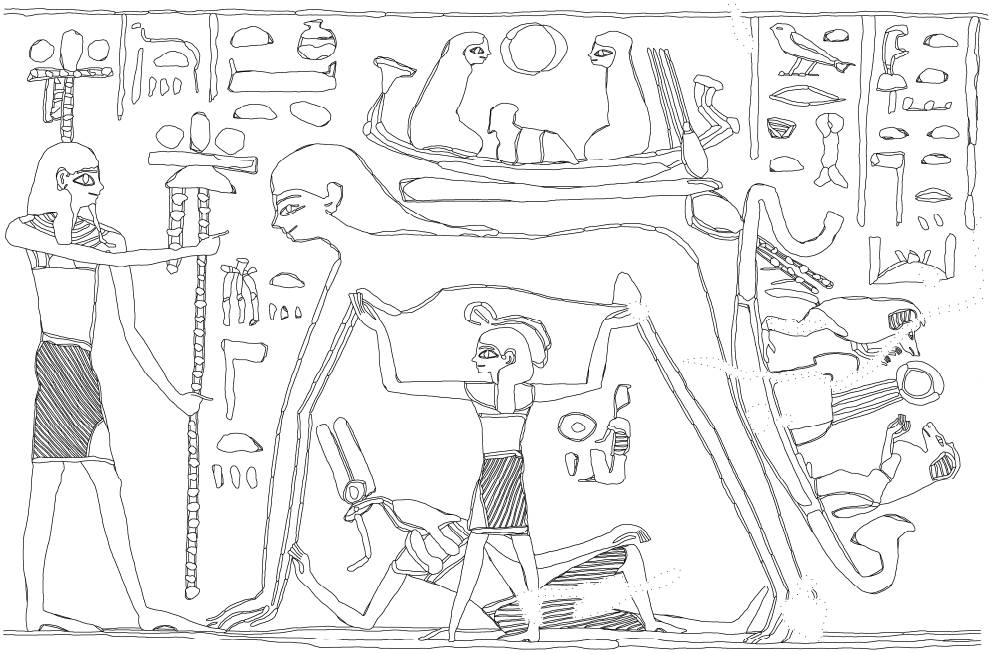
- RECHTER BILDRAND
  - Widder: *nṯr pn nb dw3.t* „Dieser Gott, Herr der Duat“.
  - Iabet: *dw3.t Rʿ* „Lobpreis für Re“.
  - ↓→ *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t n psḏ.t ʿnḫ Rʿ mt štw wḏ3 ntj m ḏb3.t Wsjr M33-s3-hr.tj* „Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat der Neunheit: es lebt Re, es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg des Osiris, Ma-sa-her-ti“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rʿ* „Schu, Sohn des Re“.
    Beide Chnum-Götter: *nṯr pn nb dw3.t* „Dieser Gott, Herr des Lobpreises“.
  - Geb: *Gb <r->pʿ.t nṯr.wt nṯr ʿ3* „Geb, <Ir->pat der Götter und Göttinnen, der große Gott“.
- LINKER BILDRAND
  - Kniender Gott: *nṯr pn nb jmnt.t* „Dieser Gott, Herr des Westens“.

W59	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 61030; JdE 26199
Besitzerin  , var.  *Nsj-Ḫnsw* – Vorbesitzerin  *ꜣs.t-m-ꜣḫ-bj.t* (= W60)			
Mittlere/Späte 21. Dynastie	OS.1	Sarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab TT320; 1881.			
Niwiński 1988, Nr. 67.			
Daressy 1909, Tf. XLVIII (links).			
Besitzerin und Vorbesitzerin sind Ehefrauen von HP Pinudjem II.			

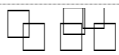
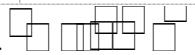
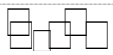


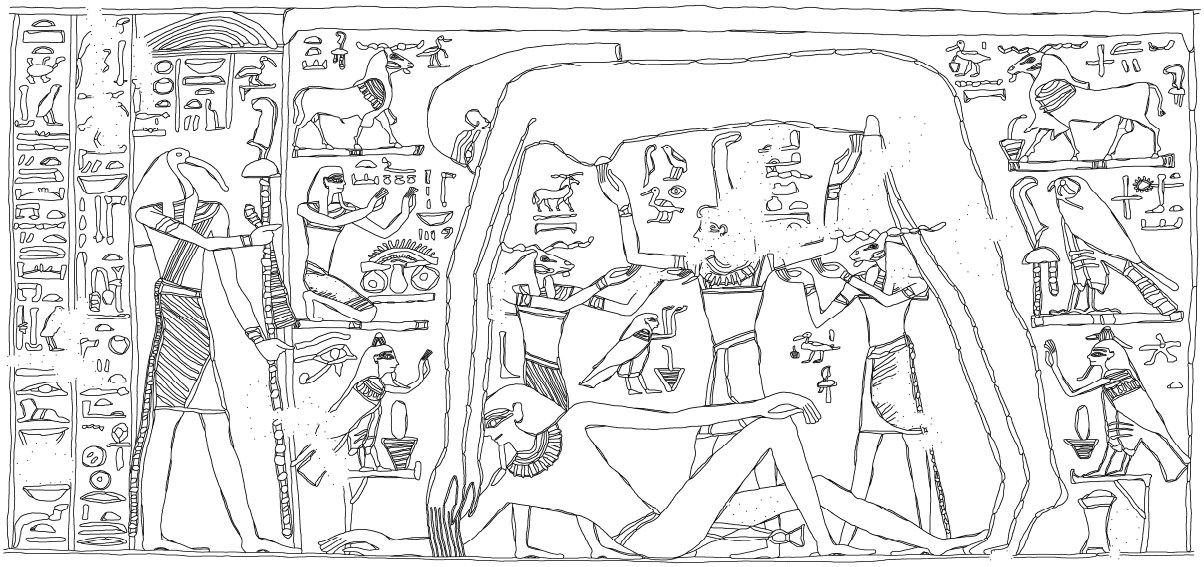
- LINKER BILDRAND
  - Maat: *dj=k ḥr=k ḥr jmnt.t nfr.t dj=k ḥtp.w n Wsjr* „Du gibst dein Gesicht in den Schönen Westen; du gibst Opfergaben für Osiris“.
  - Göttin: *dwꜣ.t Rᶜ dj=s snṯrj n Wsjr* „Lobpreis für Re; sie gibt Weihrauch für Osiris“.
- BILDMITTE
  - Sonnenbarken und Besatzungen: Keine Legende.
  - Körperlose Arme: Keine Legende.
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sꜣ Rᶜ* „Schu, Sohn des Re“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *nṯr ᶜꜣ nb dwꜣ<.t>* „Der große Gott, Herr von Lobpreis“.
- RECHTER BILDRAND
  - Isis: *dj=k ḥtp.w n Wsjr nb jmnt.t* „Du gibst Opfer für Osiris, den Herrn des Westens“.
  - Nephthys: *dwꜣ.t nb p.t <jn> sn.t nṯr* „Lobpreis dem Herrn des Himmels <durch> die Gottesschwester“.

W60	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 61031; JdE 26198
Besitzerin  *ȝs.t-m-ȝḫ-bj.t* (= Vorbesitzerin von W59)			
Späte 21. Dynastie	OS.1	Sarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab TT320; 1881.			
Niwiński 1988, Nr. 66; ders. 2005, 256. Aston 2009, 226, TG918.			
Daressy 1909, Tf. LII (links). Niwiński 2005, 256 Abb. 9.			
Besitzerin ist die Tochter von HP Mencheperre und Ehefrau von HP Pinudjem II.			



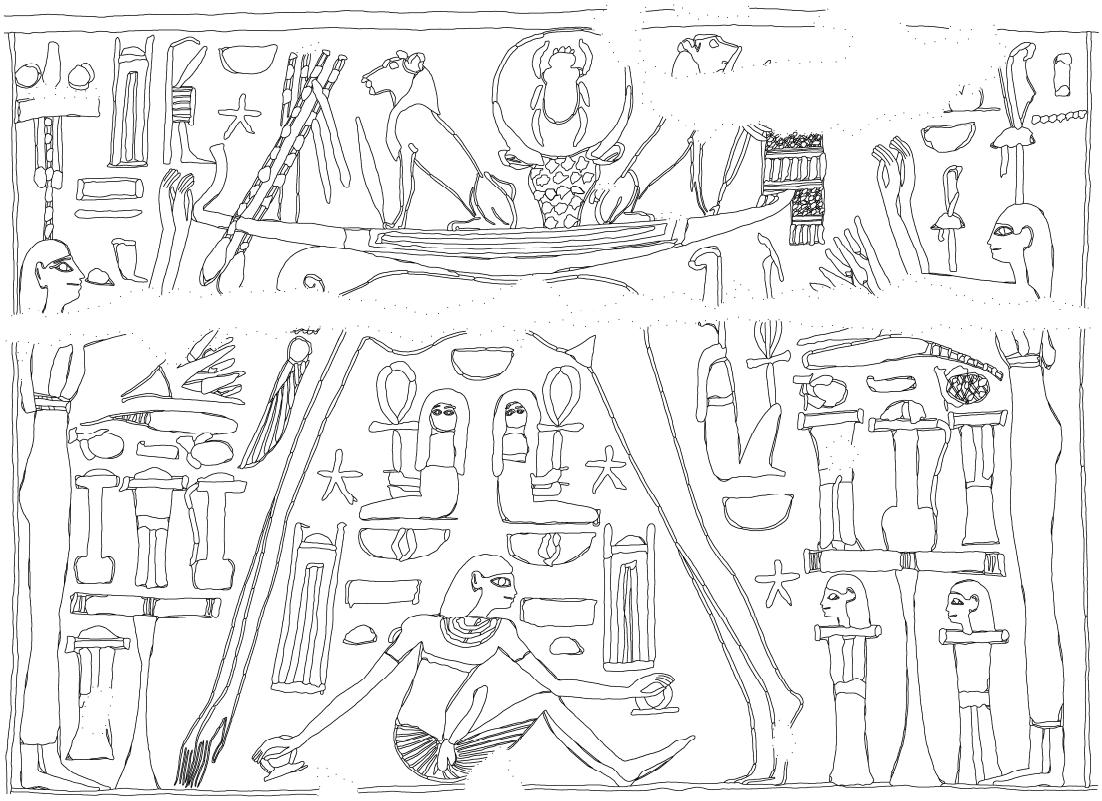
- LINKER BILDRAND
  - Ostgott: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Sonnenbarken und Besatzung: Keine Legende.
  - Nut (links und rechts der Sonnenbarke): →↓ (1) *ḏd mdw <jn>* (2) *Nw.t msj.t nṯr.wt* (3) *wr.t ḥnw.t* (4) *jmnt.t ḏbȝ.t nṯrj* „(1) Worte zu sprechen <durch> (2) Nut, die die Götter und Göttinnen gebiert, (3) die Große, Herrin des (4) Westens mit göttlichem Sarg“.
  - Schu: *Šw <sȝ> Rˁ* „(Schu) <Sohn des> Re“.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Legende der Nut.

W61	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	CG 61032; JdE 26196
Besitzerin  , var.  *T3-(y)w-ḥr.t* – Vorbesitzer  *Ḥ3t.jt-špsj*			
Frühe 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab TT320; 1881.			
Niwiński 1988, Nr. 64. Aston 2009, 222f. (mit Anm. 1922), TG 914.			
Daressy 1909, Tf. LVI (links).			



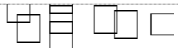
- LINKER BILDRAND
  - Widder: *B3 jmnt.t* „Der westliche Ba“.
  - Kniender Gott: *nṯr.w nb.w m3nw* „Alle Götter des Westgebirges“.
  - Ba-Vogel: Keine Legende.
  - Thot: *Ḏḥwtj nb m3ʿ.t s.tj Rʿ* [*ps*]*ḏ.t ʿ3<.t>* „Thot, Herr der Maat, Stellvertreter des Re und der Großen [Neun]heit“.
  - ←↓ (1) *ḏ*[*d*] *mdw* [*j*]*n* [*Ḏḥ*]*wtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t n psḏ.t ʿ3.t ʿnḫ Rʿ m* (2) *t štw wḏ3 ntj m ḏb3.t ntj m ḏb3.t wḏ3 Wsjr nb* [*nḥḥ*] *nb ḏ.t* „(1) Worte zu sprechen [du]rch [Th]ot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat der Großen Neunheit: es lebt Re, (2) es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei die im Sarg, die im Sarg; unversehrt sei Osiris, Herr [der Neheh-Ewigkeit], Herr der Djet-Ewigkeit“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rʿ ʿ.wj=f ḫr Nw.t* „Schu, Sohn des Re; seine beiden Arme sind unter Nut“.
    Ba-Vogel: Keine Legende.
    Linker Chnum (über dem Kopf): *B3 n p.t* „Ba des Himmels“.
    Rechter Chnum (vor dem Körper): *B3 jmnt.t* „Der westliche Ba“.
  - Geb (über dem Kopf): *<G>b* „<Ge>b“.
- RECHTER BILDRAND
  - Widder: *B3 n p.t jmj ḏsr.t jmnt.t* „Der Ba des Himmels, der in der Westlichen Nekropole ist“.
  - Re-Harachte-Falke: *jmj b3ḫw* „Der im Ostgebirge ist“.
  - Ba-Vogel: Keine Legende.

W62	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	JdE 29620; A 141
Besitzer  *Ḏd-Ḫnsw-jw=f-ˁnḫ*			
21. oder frühe 22. Dynastie	OS.2	Sarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Dautant/Clarós/Jamen 2017, 125.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



- LINKER BILDRAND
  - Iabet: *dwꜣ<.t> nb<.t>*[1098] *šms sḥ-nṯr štꜣ* „Aller Lobpreis dem Gefolge der verborgenen Gotteshalle“.
- BILDMITTE
  - Sonnenbarke und Besatzung: Keine Legende.
  - Nut: Keine Legende.
  - Bei beiden mumiengestaltigen Sakralentitäten: *nb*[1099] *sḥ-nṯr štꜣ* „Herr der verborgenen Gotteshalle“.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Federköpfige Sakralentität: Keine Legende.
  - Amentet: [*dwꜣ.t*] [*nṯr*] *pn nb jmnt.t* „[Lobpreis] diesem [Gott], dem Herrn des Westens“.

[1098] Die Lesung ergibt sich aus der Umstellung der beiden Zeichen Korb und Stern.
[1099] Zu der möglichen Analogie in der Bedeutung von *nb*-Korb und Alabasterschale s. Graefe 1993, passim.

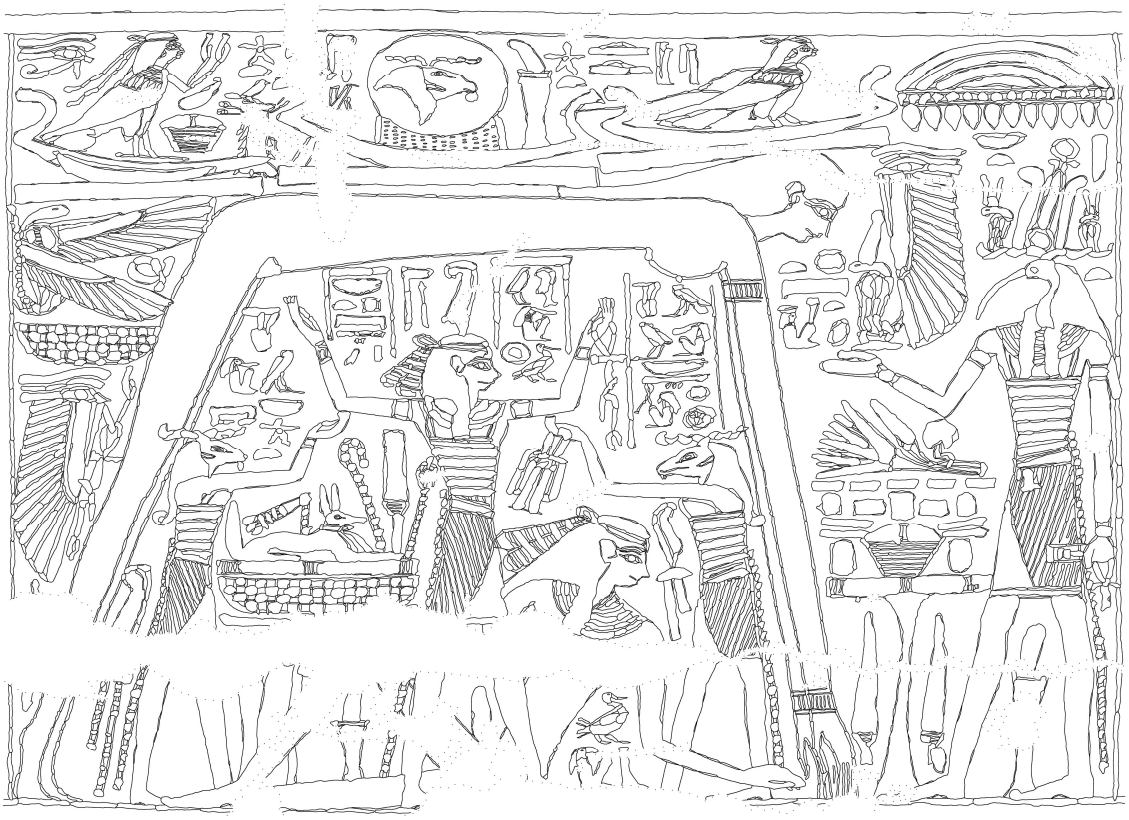
W63	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	JdE 29635; A. 152
Besitzerin  , var.  *G3w.t-sšn.w*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.2	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 92. Aston 2009, 194f., TG825.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Sarginhaberin ist die Tochter von HP Mencheperre. – Mumienstreifen: Kg. Amenemope.			



- LINKER BILDRAND
  - Amentet: *Jmnt.t* „Amentet“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Sonnenbarke und Chepri: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.

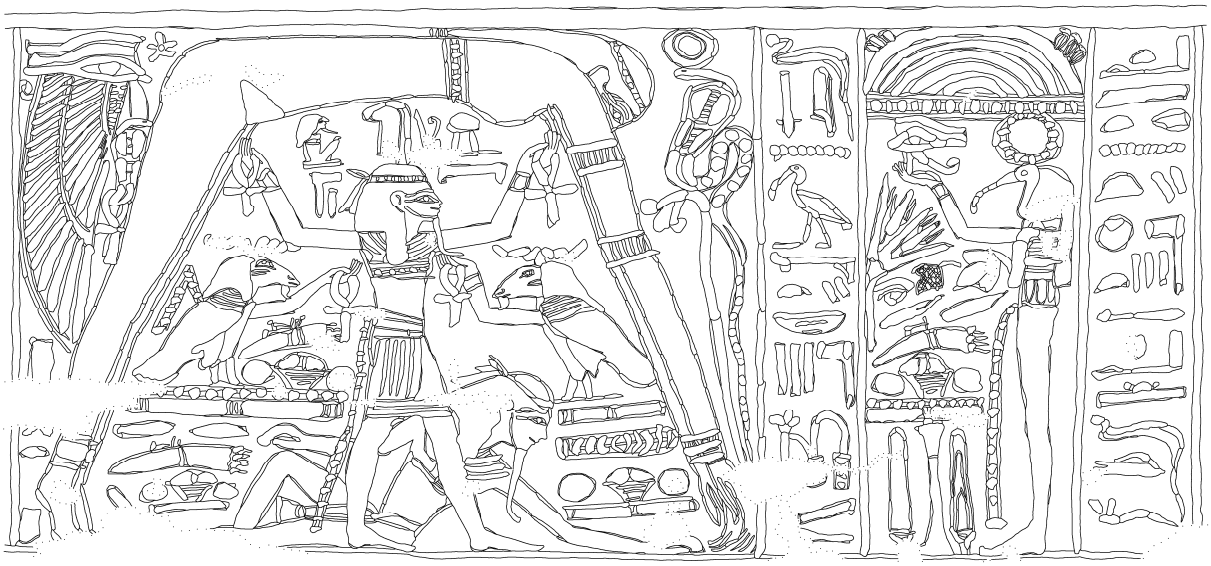
    Ba-Vogel: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Stehender Gott: *ntr.wt r-jmj p.t jrj<=sn> sn-tȝ <n?>* „Götter und Göttinnen im Himmel, <sie> machen Proskynese <für?>“.

W64	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	Nicht zu ermitteln
Besitzverhältnis nicht zu ermitteln, da es sich um ein Sargfragment handelt.			
Vermutlich 21. Dynastie	OS.1	Sarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



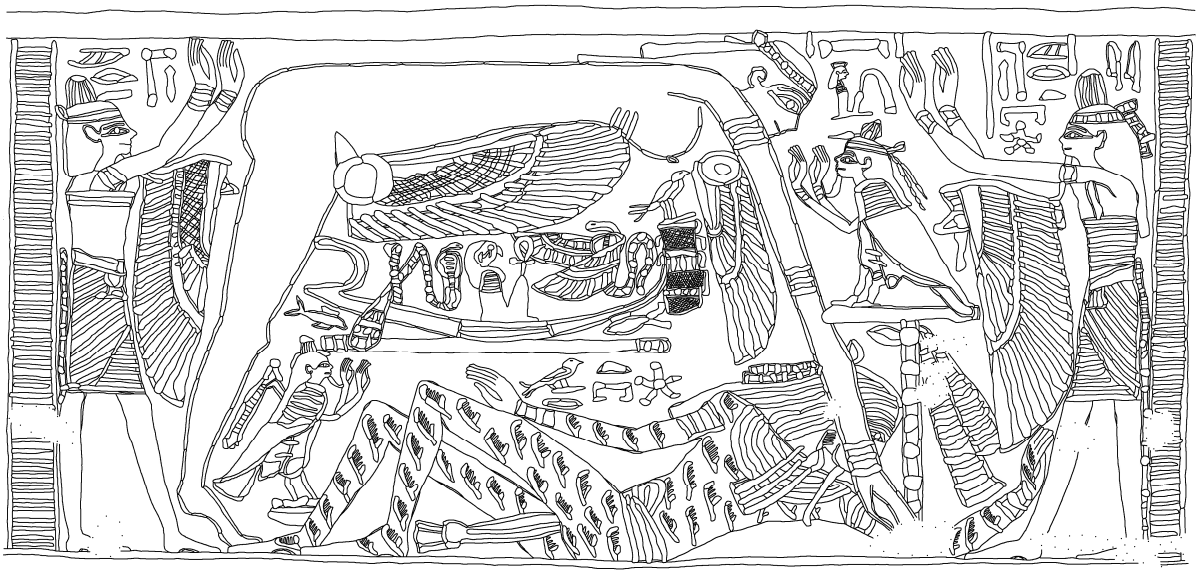
- RECHTER BILDRAND
  - Thot (beiderseits der Krone): *nb{.t} mꜣꜥ.t* „Herr der Maat“.
- BILDMITTE
  - 1. Sonnenbarke (über Achtersteven): *sqdd* „Rudern“.
    2. Sonnenbarke (über Vorder- und Achtersteven): *dwꜣ.t nṯr* [*?*] „Anbetung dem [?] Gott“.
    3. Barke (vor den Händen): Ba-Vogel: *dwꜣ.t* „Anbetung“.
  - Nut (am Gesicht): *Nw.t* „Nut“.
  - Schu: *Šw sꜣ Rꜥ nṯr ꜥꜣ nb p.t tꜣ* „Schu, Sohn des Re, der große Gott, Herr des Himmels und des Landes“.
    Rechter Chnum: *Ḫnmw nb Tꜣ-sny* „Chnum, Herr von Esna“.
    Anubis-Kanide: Keine Legende.
    Linker Chnum: *Ḫnmw nb dwꜣ.t* „Chnum, Herr der Duat“.
  - Geb: *Gb* „Geb“.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

W65	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	Nicht zu ermitteln
Besitzverhältnis nicht zu ermitteln, da der Sarg bislang nicht publiziert ist.			
Vermutlich 21. Dynastie	OS.1	Sarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



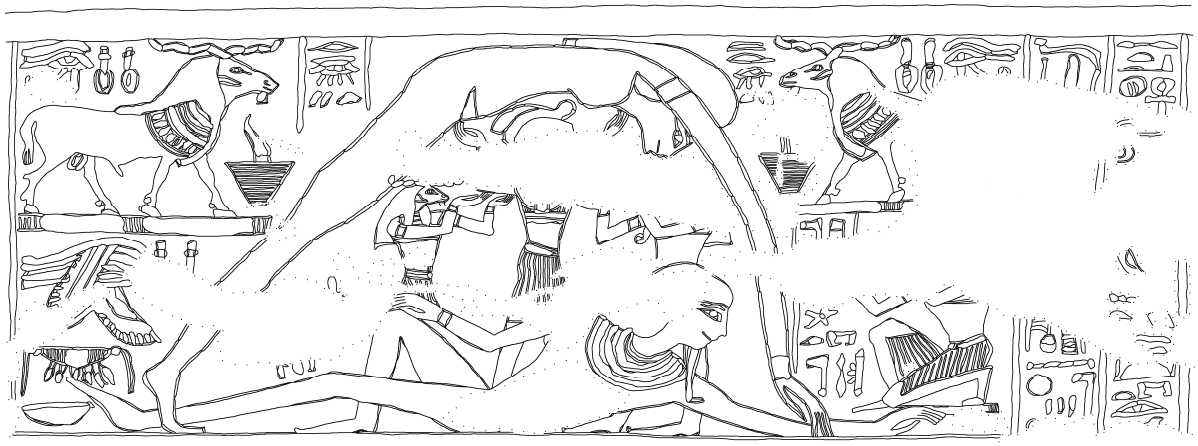
- RECHTER BILDRAND
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫꜣ mꜣꜥ* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottworte, den Schreiber der Maat“ – Fortsetzung neben der Thot-Figur.
  - Thot: Keine Legende.
  - Fortsetzung: →↓ (2) *.t n{tj} psḏ.t ꜥꜣ<.t> ḏd=f* <?> „(2) der großen Neunheit; er sagt <?>“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Onuris-Schu: *Jnj-ḥr.t*(*-Šw*) *nṯr ꜥꜣ* „Onuris(-Schu), der große Gott“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

W66	KAZAN	NATIONAL MUSEUM OF THE REPUBLIC OF TARTASTAN	11605 (vormals JdE 29712; A.96)
Besitzerin		*Nsj-t3-wḏ3.t-3ḫw* (= W86)	
Mittlere 21. Dynastie	OS.2	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Tarasenko 2017, 531 (mit Anm. 13).			
Berlev/Hodjash 1998, Tf. 27 II.9.3.			
Mumienbinden: HP Mencheperre. – Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			



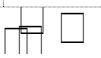
- RECHTER BILDRAND
  - Ba-Vogel: Keine Legende.
  - Stehender Gott: *nṯr ʿ3 mry.ty dw3.t* „Der große Gott, der Geliebte der Duat“.
- BILDMITTE
  - Nut (vor dem Kopf): *Nw.t* „Nut“.
  - Sonnenbarke und Besatzung: Keine Legende.
  - Geb (über hinterem Arm): *<nb> dw3.t wr<.t>* „<Herr> der großen Duat“.
    Ba-Vogel: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Stehender Gott: *nṯr ʿ3 mry<.ty>* „Der große Gott, der Geliebte“.

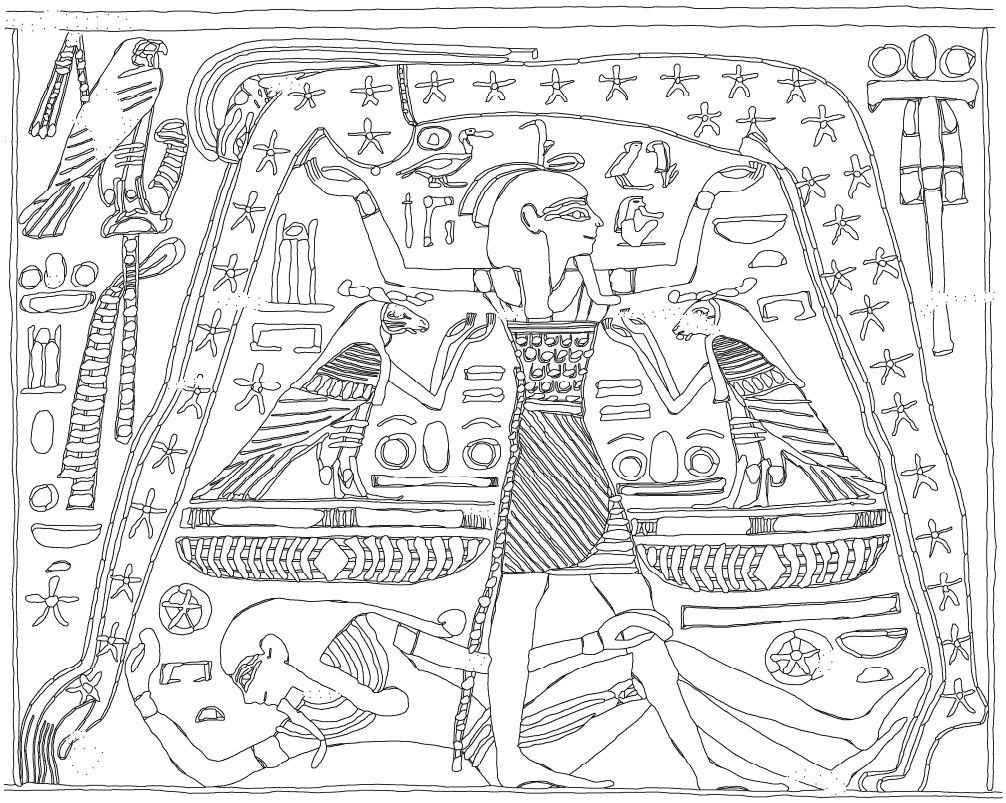
W67	LAZNÉ KYNŽWART	STÁTNI ZÁMEK, METTERNICH-MUSEUM		1086
Besitzer *P3-n-t3-ḥw.t-rsj*[1100]				
Vermutlich frühe 21. Dynastie		OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.				
Niwiński 1988, Nr. 219.				
Verner 1982, 91, Tf. 35/37.				
1825 von Muhammad Ali an Klemens L. Metternich übergeben.				



- RECHTER BILDRAND
  - Widder: (*B3*) *Rmy.ty* „(Ba des) *Rmy.ty*“.
  - Kniende Sakralentität: *nṯ*[*r*] *p*[*n*] […] *dw3.t nṯr ʿ3* „Die[ser] Go[tt], […] der Duat, der große Gott“.
  - →↓ (1) *ḏd md*[*w*] *j*[*n Ḏḥwtj nb mdw-nṯr s*]*ḫ3* [*m3ʿ.t*] *n psḏ*[*.t*] (2) *ʿ3.t ʿ*[*n*]*ḫ R*[*ʿ mt štw*] *w*[*ḏ3 n*]*tj m ḏb3.t Wsjr*
    „(1) Wort[e] zu sprechen du[rch Thot, Herr der Gottesworte, den Schrei]ber der [Maat] der Großen Neunhe[it]: (2) es leb[t] R[e, es stirbt die Schildkröte;] un[versehrt] sei der im Sarg des Osiris“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: Bereich zerstört.
    Beide Chnum-Götter: Bereich zerstört.
  - Geb: Im erhaltenen Bereich ist keine Legende angegeben; die über dem vorderen Bein erkennbaren Zeichenreste sind für eine Identifizierung zu zerstört.
- LINKER BILDRAND
  - Widder: (*B3*) *Rmy.ty* „(Ba des) *Rmy.ty*“.

[1100] Ranke 1935, 111, Nr. 24.

W68	LEIDEN	RIJKSMUSEUM VAN OUDHEDEN	AMM 2-a (vormals AMM 16)
Besitzer  *Jmn-ḥtp*			
Mittlere/Späte 21. Dynastie	MS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Raven 1992, 44–46.			
Boeser 1917, Tf. VI, VII.13. Raven 1992, o. S. Abb. 1.			
1829 erworben; aus der Sammlung J. d'Anastasy.			



- LINKER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.

    Links der Tragestange: *ḥtp sḏ-nṯr t <ḥnq.t> nb.t dw3.t* „Speise der Gotteshalle, alles Brot, <Bier> und Anbetung".
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rˁ nṯr ˁ3* „Schu, Sohn des Re, der große Gott".

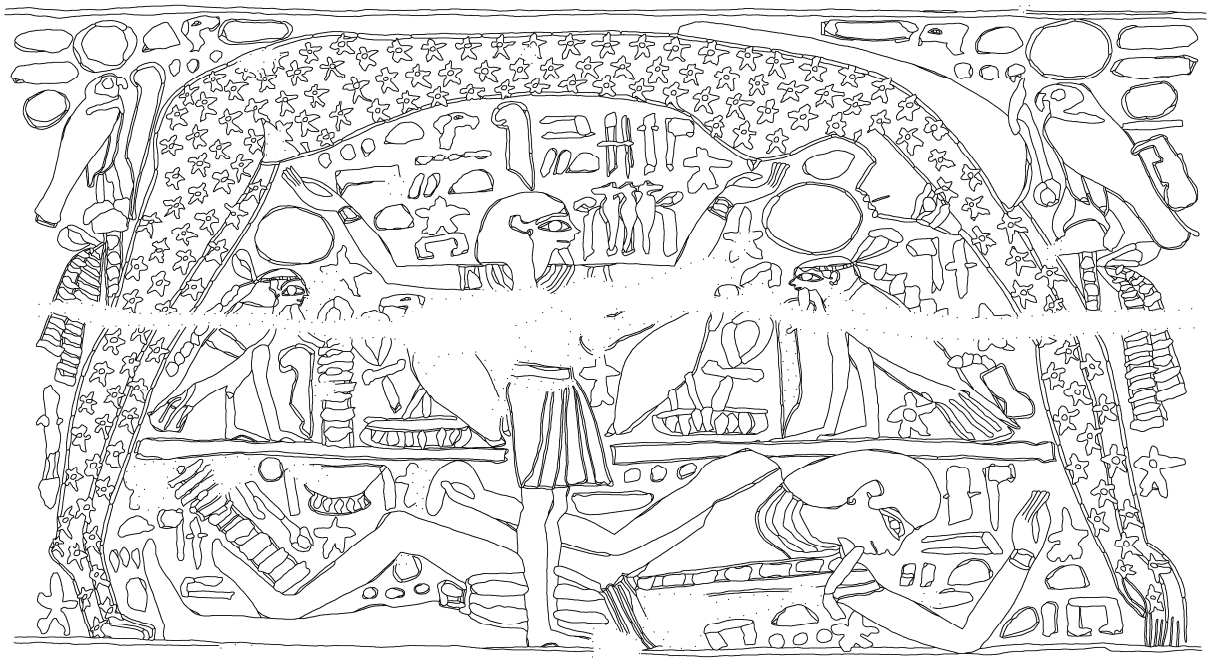
    Linker Ba-Vogel (im Rücken): *<nb> sḏ-nṯr dw3.t* „<Herr der> Gotteshalle und der Duat".

    Rechter Ba-Vogel: *nb{.t} dw<3.t>*[1101] „Herr der Duat".
  - Geb (über den Beinen): *nb dw3.t*[1102] „Herr der Duat".
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.

[1101] Die Ergänzung ist insofern erfolgt, als kein *nb.t-pr* „Herrin des Hauses" gemeint sein kann, da der Sarg für den Besitzer angefertigt wurde und kein wiederbenutzter Frauensarg ist.

[1102] Für die Lesung ist die Reihenfolge von und getauscht.

W69	LEIDEN	RIJKSMUSEUM VAN OUDHEDEN	F.93/10.1a (vormals JdE 29617; A.139)
Besitzerin  *G3w.t-sšn*(*.w*) (= W70)			
Späte 21. Dynastie	MS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 228. Greco et al. 2013, 30–34.			
Greco et al. 2013, 30 Abb. 30.			
Mumienbinden: HP Pinudjem II. – Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			



- RECHTER BILDRAND
  - Re-Harachte-Falke: *nb*(*?*) *rmṯ*[1103] „Herr(?) der Menschen“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *nṯr ʿ3 jmj*{*tj*} <*?*> *ḫntj rmṯ.w*[1104] *ntj dw3.t p.t* „Der große Gott, der in <?> ist, Erster der Menschen des Himmels und der Duat“.

    Rechter Geier: Keine Legende.

    Rechter Ba-Vogel: *nṯr ʿ3* <*nb*> *dw3.t* „Großer Gott, <Herr> Duat“.

    Linker Geier: Keine Legende.

    Linker Ba-Vogel: Keine Legende.
  - Geb (über vorderem Arm): *nṯr ʿ3 m* {*tj*} *dw3.t* „Der große Gott, der in der Duat ist“.

    Geb (an seinen Füßen): *nṯr ʿ3 m* [*dw*]*3.t* „Der große Gott, der in der [Du]at ist“.
- LINKER BILDRAND
  - Re-Harachte-Falke: *nb*(*?*) *rmṯ*[1105] „Herr(?) der Menschen“.

[1103] Die verwendete Schreibung von *rmṯ* ist WB II, 422,1 zufolge in dieser Form der 18. Dynastie belegt.
[1104] Es gilt das in der vorherigen Anmerkung Gesagte.
[1105] Siehe zu der Schreibung das in Anm. 40 Gesagte.

W70	LEIDEN	RIJKSMUSEUM VAN OUDHEDEN	F.93/10.1b (vormals JdE 29617; A.139)
Besitzerin *G3w.t-sšn*(*.w*) (= W69) – Vorbesitzer *Ns-Jmn-gr.t-t3.wj*			
Späte 21. Dynastie	MS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 228.			
Mann/Greco/Weiss 2018, 41 Abb. 13.			
Mumienbinden: HP Pinudjem II. – Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			

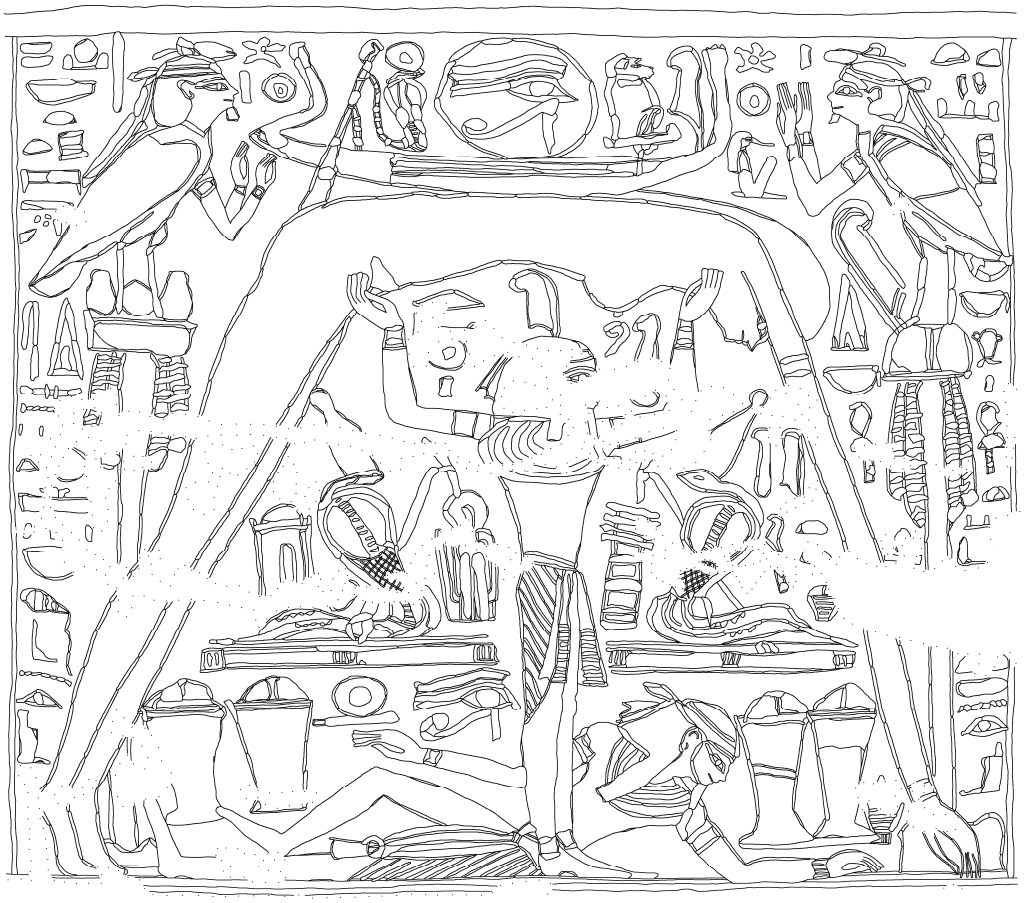


- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: <*s3*> *Rꜥ nṯr* <*?*> *jmj dw3.t r? n? dw3.t nṯr ꜥ3 jmj dw3.t*(*?*) „<Sohn des> Re, der <?> Gott, der in der Duat ist; Lobpreis für den großen Gott, befindlich in der Duat(?)“.[1106]

    Beide Geier: Keine Legende.
  - Geb (über Beinen): *dw3.t nb rmṯ*[1107]*.w nṯr ꜥ3* {*tj*} „Lobpreis dem Herrn der Menschen, dem großen Gott“.[1108]
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.

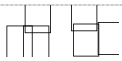
[1106] Die unkonventionelle Ausführung der Hieroglyphen erlaubt keine sichere Lesung oder Übersetzung.
[1107] Die vorliegende Schreibung ist Wb II, 422,1 zufolge seit der 18. Dynastie belegt.
[1108] Es gilt das in Anm. 43 Gesagte.

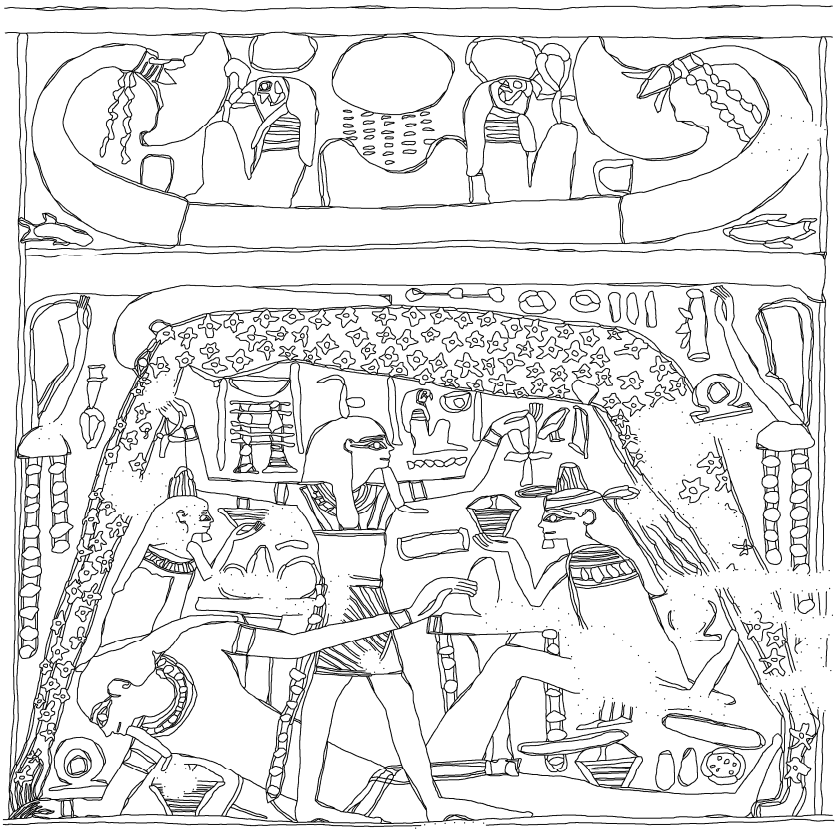
W71	LISSABON	SOCIEDADE DE GEOGRAFIA DE LISBOA	SGL-AC-519 (vormals JdE 29614; A.136)
Besitzerin *Ḥnw.t-tȝ.wj*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 247. Aston 2009, 189, TG809. Sousa 2017, 77f.			
Sousa 2017, 240 Tf. 89 (oben links).			
Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			



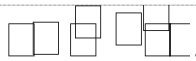
- RECHTER BILDRAND
  - Ba-Vogel: *dwȝ<.t> Rᶜ dj=k jm*[*n*]*tj*(*?*)*=k ḥr jmnt.t d*[*j=k dfȝ*] *n Wsjr* „Anbetung für Re; du gibst dein Westliches(?) zum Westen; [du gib]st [Nahrung] für Osiris“[1109].
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw* [*s*]*ȝ Rᶜ* „Schu, [So]hn des Re“.
    Tait-Kobra: *Tȝy.t ḥnw.t jmn*[*t.*] „Tait, Herrin des Westen[s]“.
    Linke Kobra: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Ba-Vogel: *dwȝ<.t> Rᶜ-<Ḥr->ȝḫ.tj nb*{*.t*} *p.t tȝ dj=sn* [*j*]*ḫ.t nb<.t> wᶜb<.t> n Wsjr* „Anbetung für Re-<Har>achte, Herr des Himmels und der Erde[1110]; sie geben alle reinen Dinge für Osiris“.

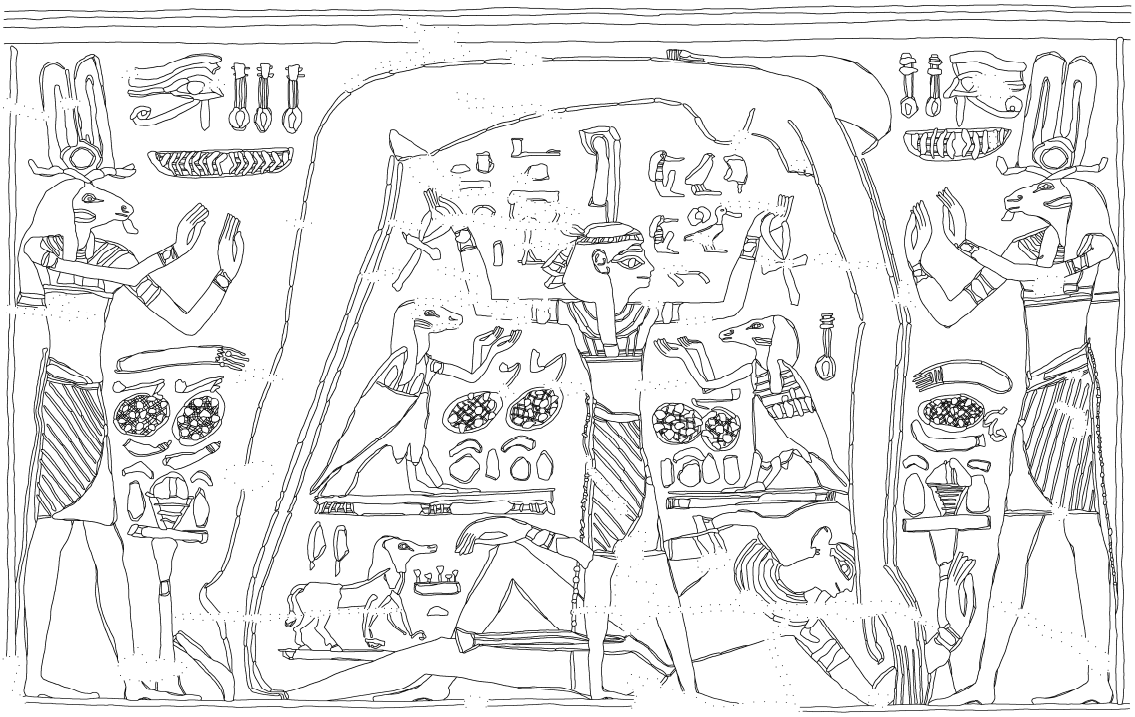
[1109] Sousa 2017, 78 übersetzt „(your) face to the West. Your Lord is over the West (…) Osiris“.
[1110] Sousa 2017, 78 übersetzt: „To adore Re-Horakhty (and) the Lady of heaven and earth“; das „*t*“ ist, weil der Sarg einer Frau gehört, ein Irrtum des (Kunst-) Handwerkers und entsprechend zu emendieren.

W72	LONDON	BRITISH MUSEUM	EA 15658 (vormals A.39)
Besitzer  *Jmn-ḥtp*			
21. Dynastie	MS.1	Sargfragment, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1988, Nr. 258. Aston 2009, 170f., TG712.			
https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA15658 (Zugriff vom 15.09.2023), kein Foto angegeben. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Von Selma Harris erworben: lt. Niwiński 1988, 151 im Jahr 1825, lt. Museum (s. o.) im Jahr 1875; lt. Aston 2009, 164 „1891 (The Second Cache)“.			



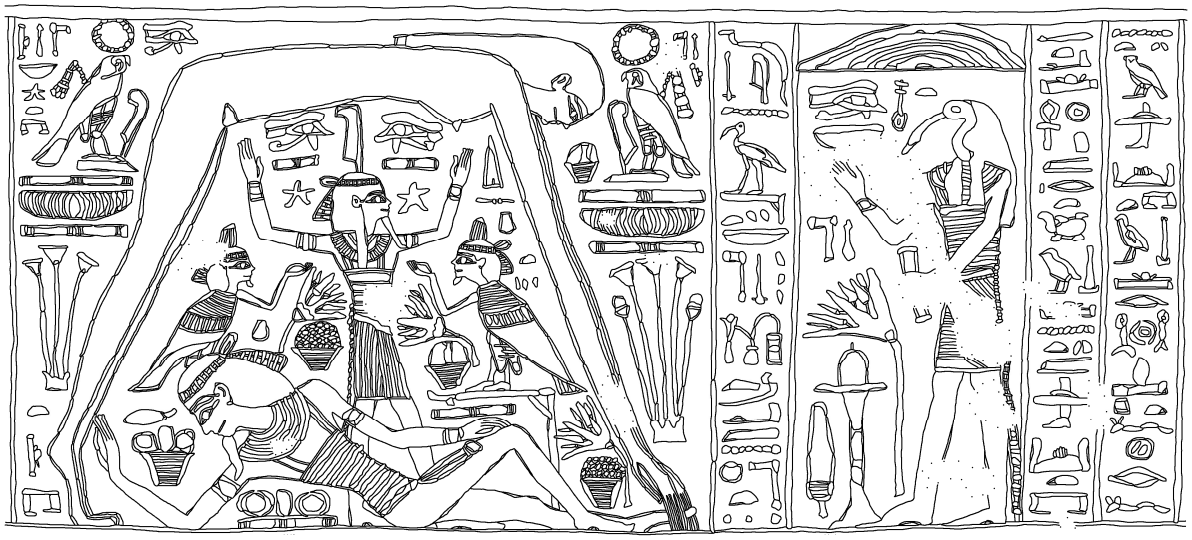
- OBERER BILDTEIL
  - Sonnenbarke und Besatzung: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Über dem Rücken der Nut ist die Legende schwer zu deuten; vielleicht ist ein *qnw.t Rᶜ* „Die vollendet den Re“ gemeint, das entsprechend der Position über dem Rücken der Nut auf ebendiese Göttin zu beziehen wäre.
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sꜣ Rᶜ nb ḏdw* „Schu, Sohn des Re, des Herrn von Busiris“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.

W73	**LONDON**	BRITISH MUSEUM	EA 29591
Besitzer  *Jnj-pḥ=f-nḫ.t*			
Mittlere/Späte 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1988, Nr. 270.			
https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA29591 (Zugriff vom 10.10.2022).			
1868 von Robert James Hay erworben.			



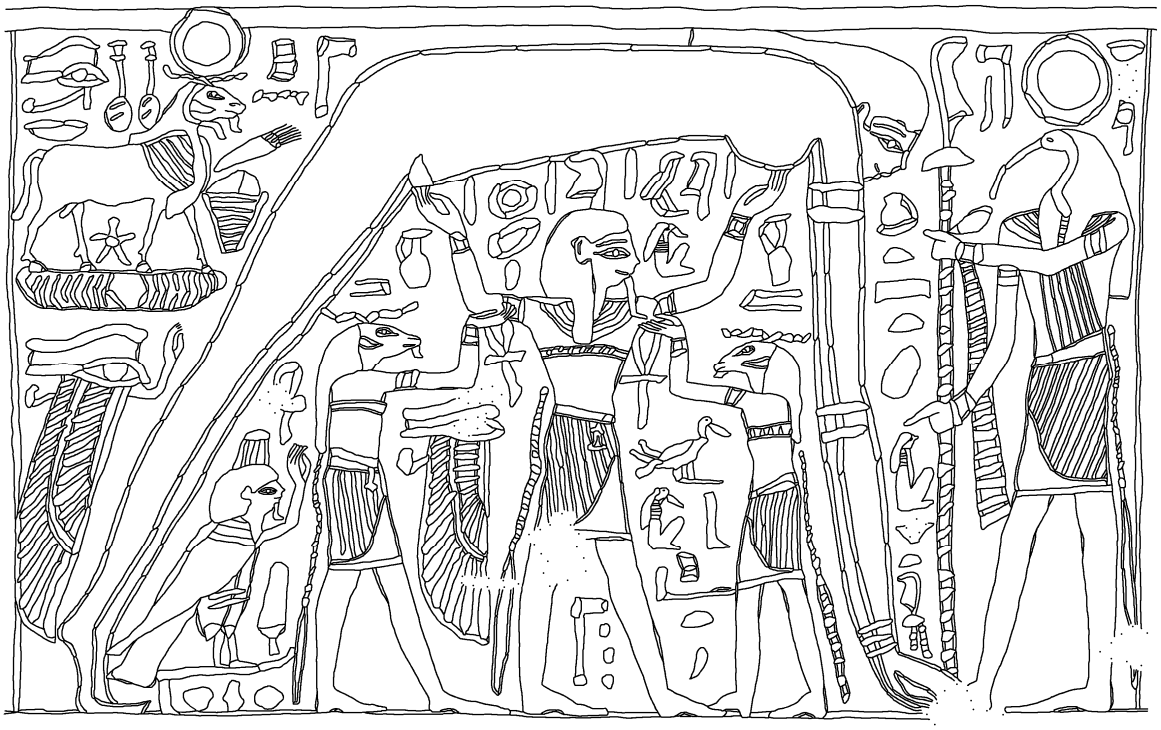
- RECHTER BILDRAND
  - Chnum: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sꜣ Rꜥ ꜥ{t}<=f> twꜣ Nw.t Rꜥ* „Schu, Sohn des Re, <sein> Arm stützt Nut und Re“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
  - Schai: *Šꜣy.t* „Schai“.
- LINKER BILDRAND
  - Chnum: Keine Legende.

W74	**LOS ANGELES**	COUNTY MUSEUM OF ART		M.47.3b
Name des Besitzers ist auf dem Sarg nicht angegeben.				
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite		Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.				
Keine Literatur zu ermitteln.				
https://collections-lacma.org/node/229429 (Zugriff vom 21.07.2020).				
Erworben durch Mr. und Mrs. Garland.				



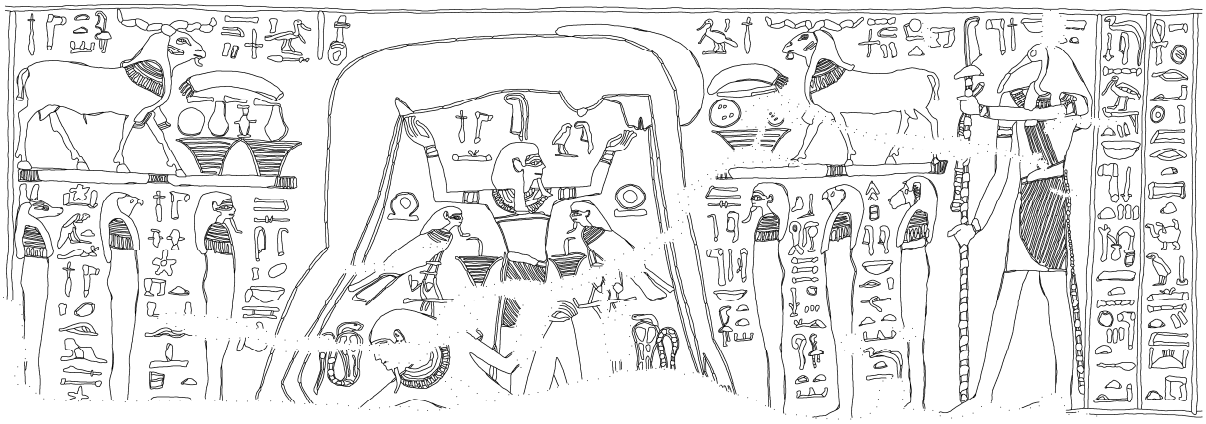
- RECHTER BILDRAND
  - Re-Harachte-Falke: *nṯr ꜥ3* „Der große Gott".
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 mꜣꜥ<.t> n psḏ.t* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, Herr der Gottesworte, den Schreiber der Maat der Großen Neunheit" – Fortsetzung neben der Thot-Figur.
  - Thot (unter der erhobenen Hand): *nṯr ꜥ3* „Der große Gott".
  - Fortsetzung: →↓ (2) *ꜥ3.t ꜥnḫ Rꜥ mt štw wḏ3 ntj m ḏb3.t* (3) *ntt m ḏb3.t wḏ3<=f> r nḥḥ ḥtp ḥr=f* „(2) es lebt Re, es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg, (3) der im Sarg; <er> sei heil ewiglich, seine Speise vor/bei ihm".
- BILDMITTE
  - Nut (Innenseite Arme): *dj=s ḥnk.t t* „Sie gibt Bier und Brot".
  - Schu: Keine Legende.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Re-Harachte-Falke: *nṯr ꜥ3 nb dw3.t* „Der große Gott, Herr der Duat".

W75	LYON	MUSÉE DE L'ANATOMIE	Nicht angegeben
Besitzer  *K3<=j?>-mn-šrj*			
21. oder frühe 22. Dynastie	OS.3	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Dautant/Jamen 2017, 131f. Nr. 28.			
Dautant/Jamen 2017, 131 Abb. 2A.			
1904 von Lortet erworben.			



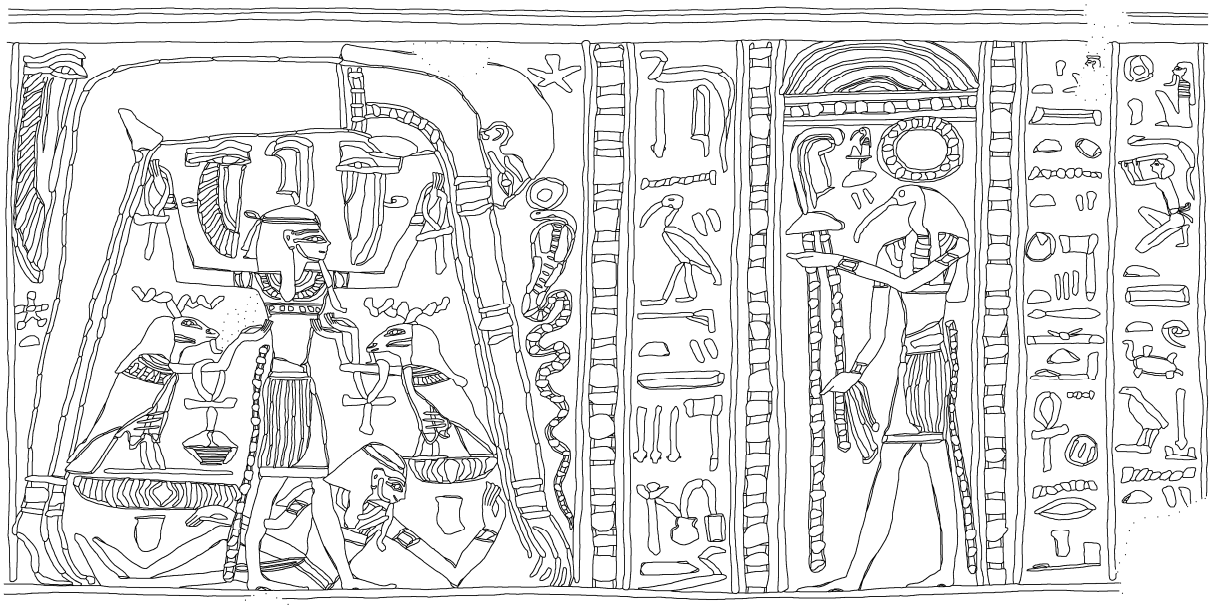
- RECHTER BILDRAND
  - Thot (beiderseits des Kopfschmucks): *nṯr ʿ3 nb* [*m3*]*ʿt* „Der Große Gott, Herr der [Ma]at".
- BILDMITTE
  - Nut (außen an Oberarmen): *Nw.t ḥnw.t jmn<t.t>* „Nut, Herrin des Westens".
  - Schu: *Šw s3 Rʿ* „Schu, Sohn des Re".
    Beide Chnum-Götter: *Ḫnmw* „Chnum".
    Ba-Vogel (über dem Kopf): *ʿnḫ* „Lebender".
  - Zwischen rechtem Chnum und Schu, ohne Figuration: *Gb <r->pʿ.t nṯr.w* „Geb, <Ir->Pat der Götter".
- LINKER BILDRAND
  - Widder: *nṯr pn* „Dieser Gott".

W76	**MADRID**	MUSEO ARQUEOLÓGICO NATIONAL	15216
Besitzer  *Jmn-ḥtp* – Vorbesitzer  *Jmn-m-ḥ3.t*			
Frühe 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Moser/Nicola 2017, 323 (mit Anm. 28).			
ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=4&4museo=MAN&Museo=MAN&Ninv=15216 (Zugriff: 03.08.2017).			
1889 von E. Toda dem Museum geschenkt.			



- RECHTER BILDRAND
  - Widder: *B3 ʿ3 n jmj ȝḫ.t* „Der große Ba dessen, der im Horizont ist“.
  - Amset: *Jmstj nṯr ʿ3 nb jmnt.t* „Amset, der große Gott, Herr des Westens“.
    Qebeh-senu-ef: *Qbḥ-sn.w=f ḥq3 jmnt.t* „Qebeh-senu-ef, Herrscher des Westens“.
    Hapi: *Ḥpy nb R3-stȝw ḏ.t* […] „Hapi, Herr von Ra-setjau ewiglich […]“.
  - Thot: *nṯr ʿ3 n*[*b m3*]ʿ*.t* „Der große Gott, He[rr] der [Ma]at“.
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t n psḏ.t ʿ3.t* (2) *ʿnḫ Rʿ mt štw wḏ3 ntj m ḏb3.t* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat der Großen Neunheit: (2) es lebt Re, es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw nṯr nfr* „Schu, der gute Gott“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: Bereich zerstört.
- LINKER BILDRAND
  - Widder: *B3 nfr n jmj jmnt.t nṯr ʿ3* „Der große Ba dessen, der im Westen ist, des großen Gottes“.
  - Amset: *Jmstj s3=k mr=k* „Amset, dein Sohn, den du liebst“.
    Qebeh-senu-ef: *nṯr nfr ḥrj-jb dw3.t d*[*j*]*=f ḥtp* „Der gute Gott in der Duat, er gi[bt] Speise“.
    Dua-mut-ef: *Dw3-mw.t=f nṯr nfr s3 Wsjr ʿ3 n dw*[*ȝ.t*] „Dua-mut-ef, der gute Gott, Sohn des Osiris, des Großen der Du[at]“.

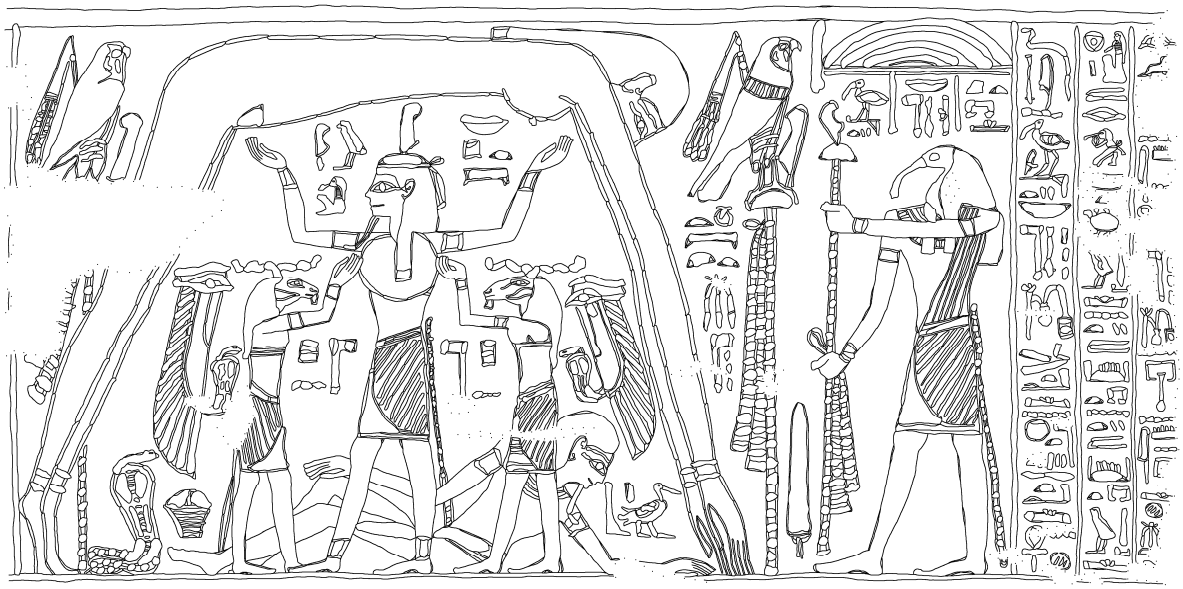
W77	**MADRID**	MUSEO ARQUEOLÓGICO NATIONAL	18257 (vormals JdE 29640, A. 58)
Mumie von  *ꜣs.t-m-ꜣḫ-bj.t* – Sargbesitzerin  *Ỉij*[1111]			
Späte 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 284. Aston 2009, 173f., TG731.			
ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=4&4museo=MAN&Museo=MAN&Ninv=15216 (Zugriff: 03.08.2017).			
Mumienbinden: HP Psusennes. – Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			



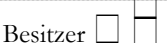
- RECHTER BILDRAND
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫꜣ mꜣʿ* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat“ – Fortsetzung neben der Thot-Figur.
  - Thot: *Ḏḥwtj* „Thot“.
  - Fortsetzung: →↓ (2) *.t n{tj} psḏ.t ʿꜣ.t ʿnḫ {n} Rʿ*[1112] (3) *mt štw wḏꜣ ntj* [*m ḏbꜣ.t*] „(2) der Großen Neunheit: es lebt Re, (3) es stirbt die Schildkröte, unversehrt sei die [im Sarg]“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: Keine Legende.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

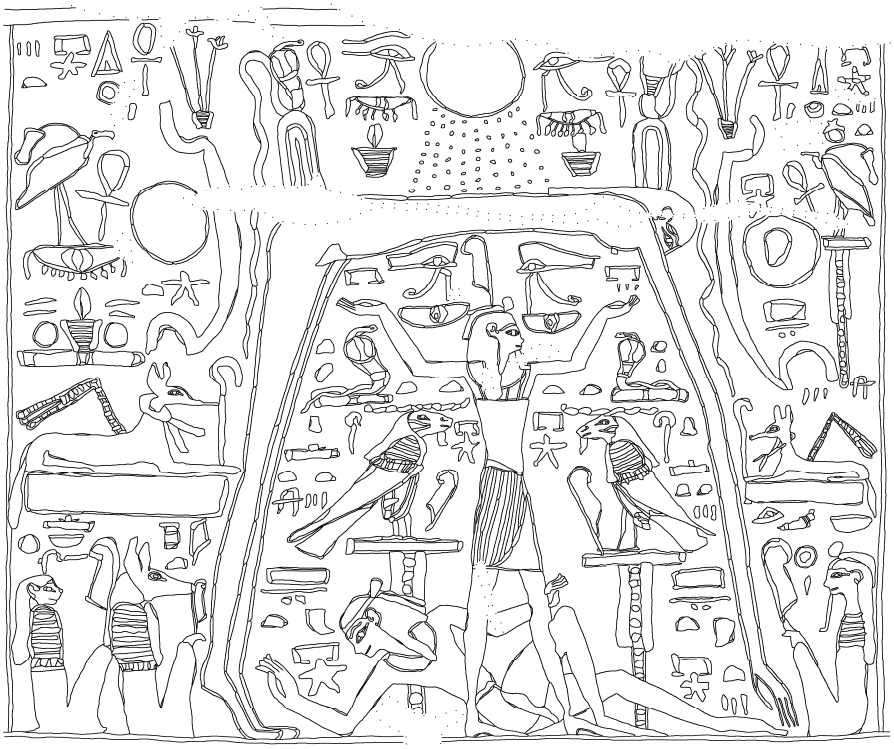
[1111] Nach Ranke 1935, 7, Nr. 9.
[1112] Der Namen wird wegen der ausführlichen Schreibung über das Kolumnenende hinaus in der nächsten Kolumne weitergeführt.

W78	**MARSEILLE**	MUSÉE CENTRE DE LA VIEILLE CHARITÉ	253.1
Besitzer  *Ḥnsw-ms*			
Vermutlich mittlere Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1988, Nr. 286. Dautant/Jamen 2017, 133 Nr. 34.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
Sarginhaber ist der Ehemann von *T(ꜣ)-n.t-Jmn* (= W3/W91). – 1861 vom Museum erworben. – Aus der Sammlung Clot-Bey.			

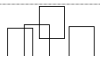


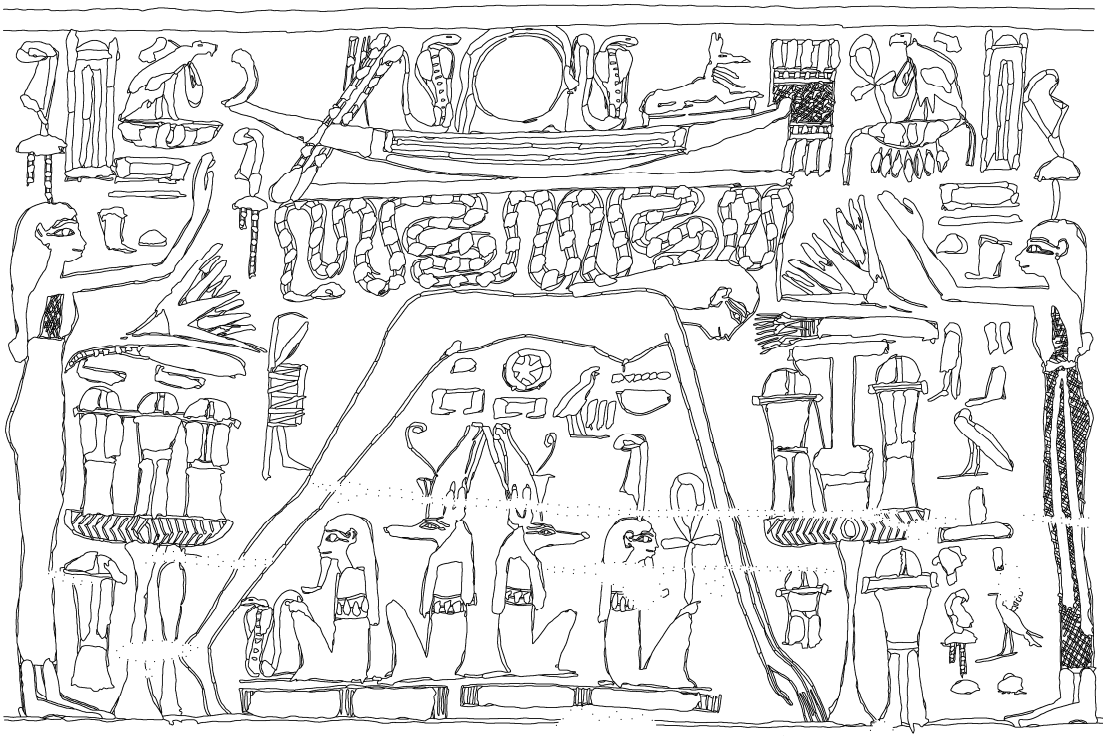
- RECHTER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.
  - Thot: *Ḏḥwtj nb mdw-nṯr ḫntj pr-mḏꜣ.t* „Thot, Herr der Gottesworte, Vorsteher der Bibliothek“.
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫꜣ mꜣꜥ.t n psḏ.t ꜥꜣ.t ꜥnḫ* (2) *Rꜥ mt š*[*tw w*]*ḏꜣ ntj m ḏbꜣ.t ntj m ḏbꜣ.t wḏꜣ* (3) *Wsj*[*r*] [*wꜥb n pr*] *Jm*[*n*]-*R*[ꜥ *nsw*] *nṯr.w sḫꜣ n pr-ḥḏ n p*[*r*]-*Jmn Ḥ*[*nsw*]-*ms mꜣ*[ꜥ-*ḫr*]*w* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, Schreiber der Maat der Großen Neunheit: es lebt (2) Re, es stirbt die Schild[kröte]; [unver]sehrt sei der im Sarg, der im Sarg; heil sei (3) Osi[r]is, [der Wab-Priester des Hauses des] Amu[n-Re, des Königs der] Götter, Schreiber des Schatzhauses des H[aus]es des Amun, Cho[nsu]-mes ge[rechtfer]tigt“.
- BILDMITTE
  - Nut: *Nw.t msj*(*.t*) *nṯr.w* „Nut, die die Götter gebiert“.
  - Schu: *Šw nb p.t* „Schu, Herr des Himmels“.
    Beide Chnum-Götter: *nṯr pn* „Dieser Gott“.
  - Geb: *Gb* „Geb“.
- LINKER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende (erhalten).

W79	**MARSEILLE**	MUSÉE CENTRE DE LA VIEILLE CHARITÉ	5171 (vormals A.25)
Besitzer  *Bȝk-n-Ḫnsw*			
21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 428. Dautant/Clarós/Jamen 2017, 125. Dautant/Jamen 2017, 133 Nr. 36.			
https://beg.huma-num.fr/en/guest-work-report/f246f392-b911-11ec-8309-5254000ab4ec (Zugriff: 10.06.2024)			
Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			



- RECHTER BILDRAND
  - Über dem Geier: Die Legende ist in der gegebenen Zeichenfolge schwer zu deuten; es ist vielleicht *dj<=?> ꜥnḫ Rᶜ(?) n(w).t dwȝ.t* „<?> gibt/geben das Leben des Re der Duat“ gemeint.
  - Sonnenbarke: *dwȝ.t štȝ mḏ.t* „Verborgene tiefe Duat“.
  - Anubis-Kanide: Keine Legende.
  - Osiris: *Wsjr nb rᶜ* „Osiris, Herr der Sonne“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: Keine Legende.
    Beide Ba-Vögel (jeweils im Rücken und unter Schwanzfedern): *ḥqȝ mḏ.t dwȝ.t štȝy.t* „Herrscher der verborgenen Tiefe der Duat“.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Über dem Geier: Abgesehen davon, dass hier die Ausführung des Schriftzeichens für „Re“ eindeutig ist, gilt das zu dem Geier am rechten Bildrand Gesagte.
  - Sonnenbarke: *dwȝ.t* „Lobpreis“.
  - Liegender Anubis-Kanide: Keine Legende.
  - Hockender Anubis: *J<n>pw{t}* „A<n>ubis“.
  - Heh?: *nb mȝᶜ.t Rᶜ(?)* „Herr der Maat des Re(?)“.

W80	**MOSKAU**	PUSHKIN STATE MUSEUM OF FINE ARTS		I.1a.6800
Besitzerin  *ʾw-s-ʿnḫ*				
21./frühe 22. Dynastie	OS.4	Sarg, linke Seite	Schulter/Oberarm	
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.				
Lavrentyeva 2015, 116f.				
Lavrentyeva 2015, 116 Abb. 6, Tf. 8.				
Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.				

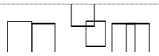


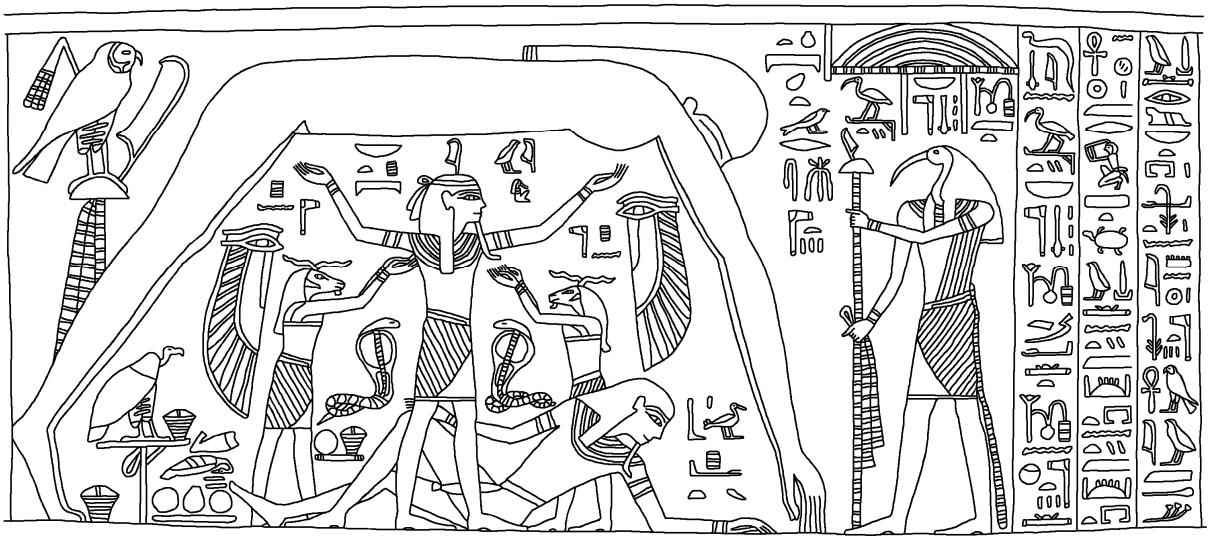
- RECHTER BILDRAND
  - Amentet: *nr*[1113] *sḏ-nṯr šṯ3 jy.tj(?) m ḥtp ḥr jmn.tjw* „Der ‚Schrecken' der verborgenen Gotteshalle; sei willkommen in Frieden bei den Westlichen".
- BILDMITTE
  - Sonnenbarke und Besatzung: Keine Legende.
  - Schlange: Keine Legende.
  - Nut: Keine Legende.

    Über den hockenden Gottheiten: *nb.w dw3.t* „Die Herren der Duat".
- LINKER BILDRAND
  - Amentet: *nr*[1114] *sḏ-nṯr šṯ3 jmnt.t* „Der ‚Schrecken' der verborgenen Gotteshalle des Westens".

[1113] Für Weiteres zu der Legende s. Kap. II.7.2.

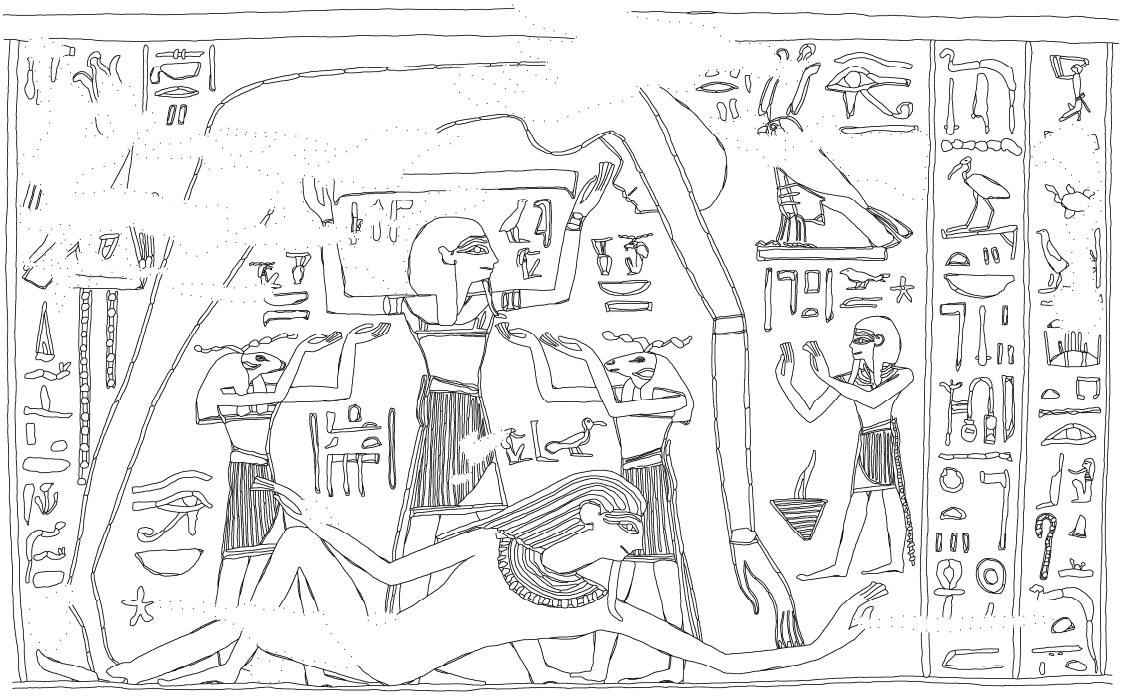
[1114] Es gilt das in der vorhergehenden Anmerkung Gesagte.

W81	**NANTES**	MUSÉE DEPARTEMENTAL DOBREÉ	56.6424
Besitzerin  *ʿnḫ-Ḥr-jr.t-jw*, var.  *ʿnḫ-Ḥr-jw*			
21./frühe 22. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Mainterot 2011, 31ff., 49 (mit Anm. 21. 22). Dautant/Jamen 2017, 133 Nr. 43.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Zeichnung Mainterot 2011, 31 Nr. 4.			
1816 von Frédéric Cailliaud de Nantes erworben; 1819 dem Musée d'Histoire Naturelle in Nantes geschenkt.			



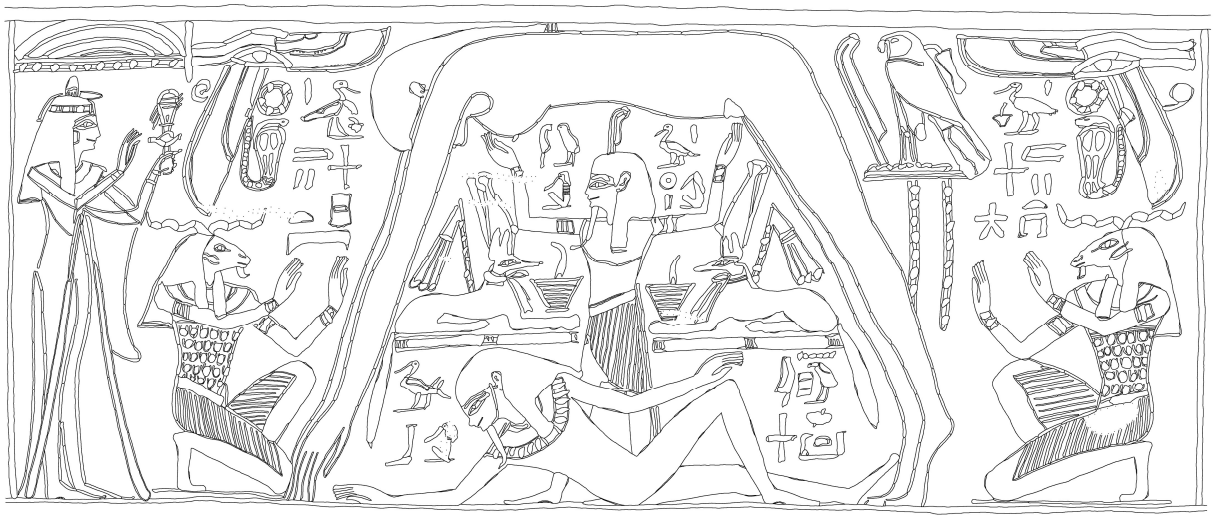
- RECHTER BILDRAND
  - Thot: *Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t* „Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat".
  - ↓→ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t sḫ3 n psḏ.t* (2) *ʿnḫ Rʿ mt štw wḏ3 ntj m ḏb3.t ntj m ḏb3.t* (3) *wḏ3 Wsjr nb.t pr šmʿy.t n Jmn-Rʿ nsw nṯr.w ʿnḫ-Ḥr-jw m3ʿ-ḫrw* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat, Schreiber der Neunheit, (2) es lebt Re, es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei die im Sarg, die im Sarg; (3) unversehrt sei Osiris, die Herrin des Hauses, die Sängerin des Amun-Re, des Königs der Götter, Anch-Her-iu, gerechtfertigt".
- BILDMITTE
  - Nut: *Nw.t wr.t msj*(*.t*) *nṯr.wt* „Nut, die Große, die die Götter und Göttinnen gebiert".
  - Schu: *Šw nb p.t* „Schu, Herr des Himmels".
    Beide Chnum-Götter: *nṯr pn* „Dieser Gott".
  - Geb: *Gb <r->pʿ.t* „Geb <Ir->pat".
    Geier: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.

W82	NEW YORK	BROOKLYN MUSEUM	08.480.2
Besitzer	*Pꜣ-sbꜣ-ḥꜥ-n-Jp.t*		
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1988, Nr. 301.			
Brooklyn Museum, CUR.08.480.2a-c_wwgA-2.jpg (Zugriff vom 04.05.2020).			

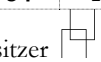


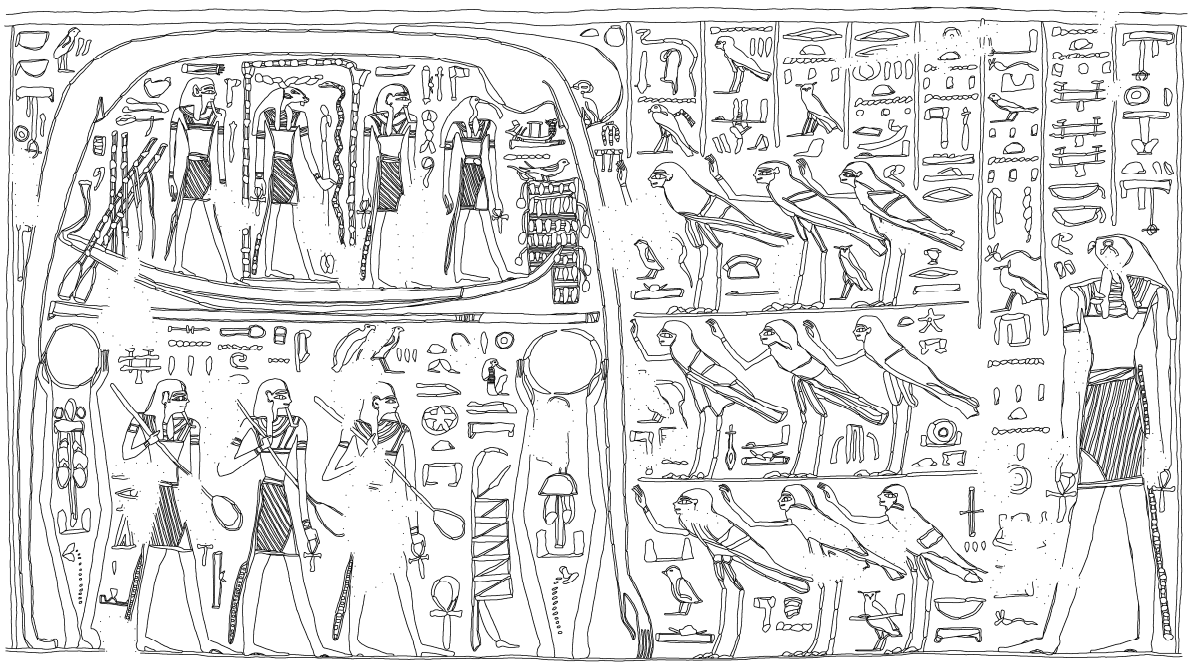
- RECHTER BILDRAND
  - Sokar-Falke: [*S*]*krj* „[So]kar“.
  - Stehender Gott: *nṯr p{t}<n >wr m dwꜣ<.t>* „Dieser Gott, groß an Lobpreis“.
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫꜣ mꜣꜥ<.t > n psḏ.t ꜥnḫ Rꜥ m* (2) *t* [*št*]*w w*[*ḏ*]ꜣ *n*[*tj*] <*m*> *ḏbꜣ.t n Wsjr ḥqꜣ ḏ.t* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat der Neunheit; es lebt Re, es stirbt (2) die [Schild]kröte, unversehrt [sei] der im Sarg des Osiris, des Herrschers der Djet-Ewigkeit“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw nṯr ꜥ*[ꜣ] […] „Schu, der gro[ße] Gott […]“.
    Beide Chnum-Götter: *Ḫnm.w nb p.t* „Chnum, Herr des Himmels“.
  - Geb: *Gb <r>-pꜥ.t nṯr.w* „Geb, <Ir->pat der Götter“.
- LINKER BILDRAND
  - Sokar-Falke: *Skrj n*[*ṯr*] ꜥ[ꜣ] *dj=f ḥtp dfꜣ* „Sokar, der gro[ße] Go[tt]; er gibt Speise und Nahrung“.

W83	**NEW YORK**	THE METROPOLITAN MUSEUM OF ARTS	MMA 25.3.183
Besitzerin	*Ḥnw.t-t3.wj*		
Späte 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Oberschenkel
Theben, Deir el-Bahari, Grab MMA 59; 1923–24.			
Niwiński 1988, Nr. 313. Aston 2009, 198, TG828.			
https://www.metmuseum.org/art/collection/search/590951 (Zugriff vom 10.10.2022; keine Detailaufnahme). Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



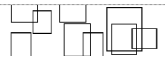
- LINKER BILDRAND
  - Chnum: *B3 jmj p.t* „Der Ba, der im Himmel ist“.
  - Henut-taui: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rˁ* „Schu, Sohn des Re“.
    Linker Anubis-Kanide: Keine Legende.
    Rechter Anubis-Kanide (unter der Binsenmatte): *Jnpw jmj-wt* „Anubis imi-ut“.
  - Geb: *Gb* „Geb“.
- RECHTER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.
  - Chnum: *B3 jmj dw3.t* „Ba, der in der Duat ist“.

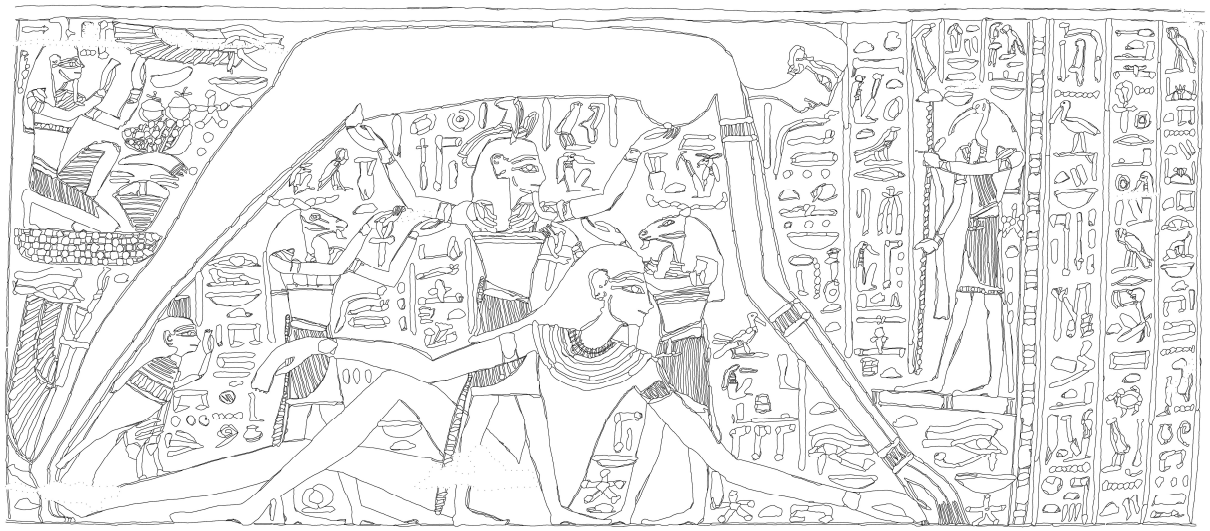
W84	**NEW YORK**	THE METROPOLITAN MUSEUM OF ARTS	MMA 25.3.8b
Besitzer  *Mn-ḫpr-Rᶜ* – Vorbesitzer  *Jᶜḥ-ms*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.4	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab MMA 60; 1923–24.			
Niwiński 1988, Nr. 310. Aston 2009, 200, TG832.			
https://www.metmuseum.org/art/collection/search/551107 (Zugriff vom 10.10.2022; keine Detailaufnahme). Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			



- RECHTER BILDRAND
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḥr* (2) *n<ꜣ> bꜣw ᶜḥᶜj* (3) *r=tn m q* (4) *rr=tn mꜣᶜw* (5) *=tn n nṯr ᶜꜣ dr=* (6) *f ḏw=tn snḏm=f ꜣh n=tn Rᶜ jmj wjꜣ* [*mꜣ*]ᶜ*=f* (7) *n=tn wꜣ.wt kkw-* (8) *smꜣ.w* „(1) Worte zu sprechen durch Horus: (2) die Ba, die aufstehen (3) gegen euch, sind als (4) euer gerechtes Opfer (5) des großen Gottes, er entfernt (6) euer Schlechtes, er erfreut eure Traurigkeit; Re in der Barke, er leitet (7) für euch die Wege der (8) Dunkelheit“.
  - 1. Reihe Ba-Vögel: *ḏw ḫᶜj m ḥr<.t>* „Anrufung dessen, der erscheint im Himmel“.
  - 2. Reihe Ba-Vögel: [*ḏ*]*w nṯr pn nfr ᶜ<ꜣ> ḫn.tj dwꜣ.t ꜣḫ.t* „[An]rufung dieses guten Gottes, des Großen, des Ersten der Duat und des Horizontes“.
  - 3. Reihe Ba-Vögel: *ḏw nṯr pn mᶜ nb p.t* „Anrufung dieses Gottes als den Herrn des Himmels“.
- BILDMITTE
  - Nut (an ihrer Stirn): *Nw.t msj*(*.t*) *nṯr.w* „Nut, die die Götter gebiert“.
  - Über der Treibtafel: *wjꜣ n nṯr ᶜꜣ* „Die Barke des großen Gottes“.
  - Sonnenbarke: Thot: Keine Legende.
    Hu: *Ḥwj* „Hu“.
    Atum: Keine Legende.
    Sia: *sjꜣ nṯr ᶜꜣ nb ḥm<w> pw* „Sia, der große Gott, Herr dieses (Steuer-)Ruders“.
  - Stehende Götter: *Rᶜ m p.t<m> pr.t m dwꜣ.t ᶜnḫ.tjw jpn ḫnw=sn* […] *wꜣ.t* […] *Ws*[*jr*] *dj<=?>* „Re im Himmel <beim> Hinausgehen aus der Duat der Lebenden; diese ihre Ruderer, […] Weg […] Osi[ris] <er?/sie?> gibt/geben“.
- LINKER BILDRAND
  - *kkw-smꜣ.w* […] *nṯr*(*?*) „Dunkelheit […] Gott/göttlich(?)[1115]“.

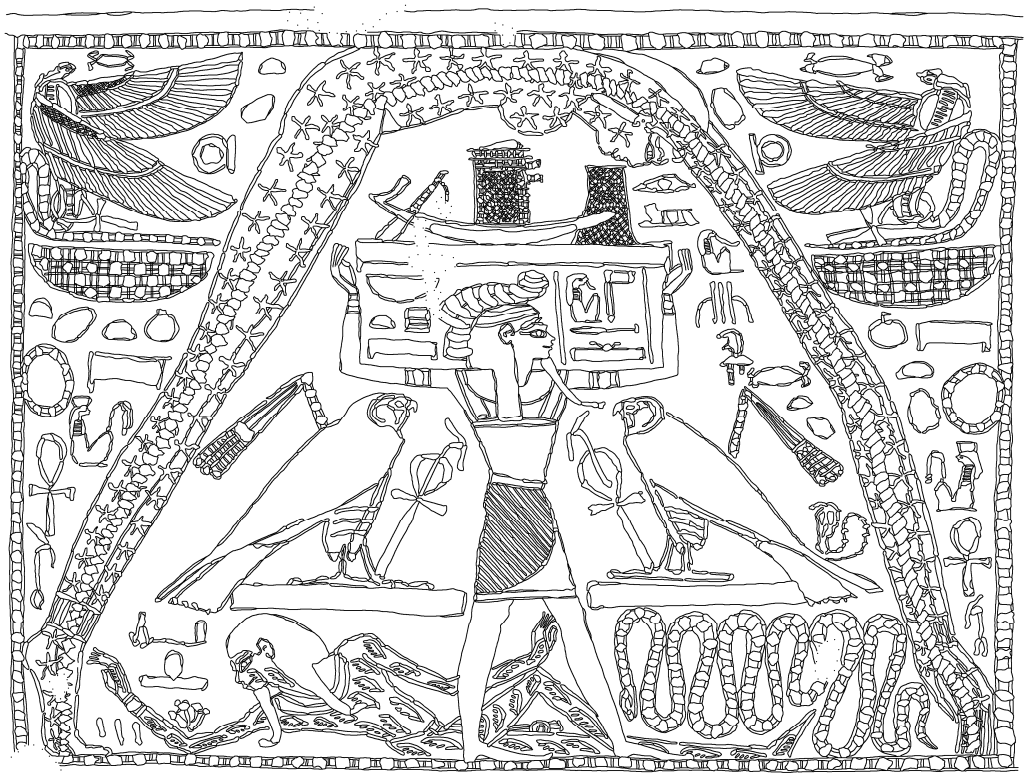
[1115] Für Weiteres zu dieser Legende s. II.1.9.4.

W85	**NEW YORK**	THE METROPOLITAN MUSEUM OF ARTS	MMA 30.3.24b
Besitzerin  *Nȝw-ny* – Vorbesitzerin  *T(ȝ)-n.t-bḫn-nw*			
Frühe 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab TT 358 (= MMA 65); 1928–29.			
Niwiński 1988, Nr. 316; ders. 2005, 246ff. Aston 2009, 202, TG837.			
Lesko 1999, 26 Abb. 3.			
Sarginhaberin ist die Tochter der Vorbesitzerin und des HP Herihor.			



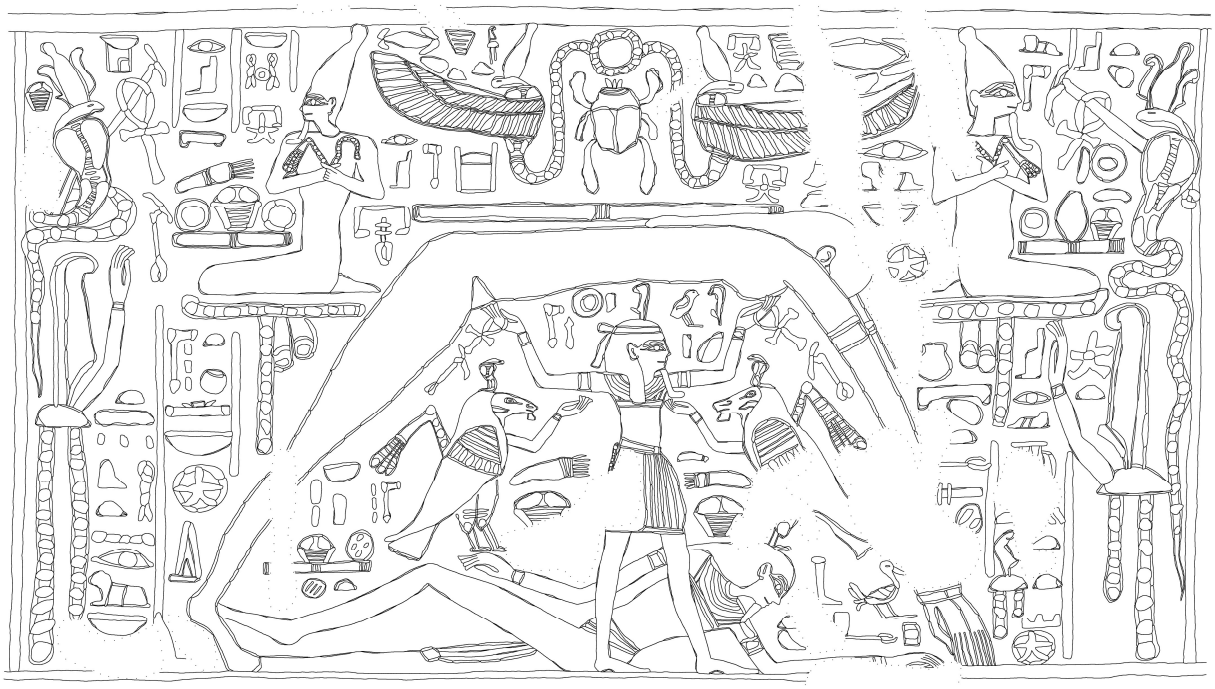
- RECHTER BILDRAND
  - Thot (über dem Kopf): *Ḏḥwtj nb mȝꜥ.t nb jmn.tjw nb dwȝ.t* „Thot, Herr der Maat, Herr der Westlichen, Herr des Lobpreises“.
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫȝ mȝꜥ.t n psḏ.t* (2) *ꜥȝ.t ꜥnḫ Rꜥ mt štw wḏȝ ntj* (3) *m ḏbȝ.t ntj <m> ḏbȝ.t Wsjr nb.t-pr T(ȝ)-nt-bḫn-nw mȝꜥ-ḫrw* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der großen Neunheit (2) es lebt Re, es stirbt die Schildkröte, (3) unversehrt sei die im Sarg, unversehrt sei die <im> Sarg, Osiris Tscha-net-bechen-nu, gerechtfertigt“.
- BILDMITTE
  - Nut (vor Kopf und Armen): ←↓ (1) *Nw.t wr.t msj(.t) nṯr.w dj=s ḥtp* (2) *dfȝ jḫ.t nb<.t> nfr.t wꜥb.t* „(1) Nut, die Große, die die Götter gebiert; sie gibt Speise, (2) Nahrung und alle guten, reinen Dinge“.
  - Schu: *Šw sȝ Rꜥ nṯr nfr* „Schu, Sohn des Re, der gute Gott“.
    Rechter Chnum (über Kopf): *Ḫnmw* „Chnum“.
    Linker Chnum (über Kopf und Armen): *Ḫnmw dj=f ḥtp dfȝ* „Chnum; er gibt Speise und Nahrung“.
    Ba-Vogel (vor ihm): *Wsjr nb.t pr T(ȝ)-n.t-bḫn-nw mȝꜥ-ḫrw* „Osiris, Herrin des Hauses, Tscha-net-bechen-nu, gerechtfertigt“.
  - Geb (beiderseits des vorderen Arms und am Oberkörper): *Gb <r->pꜥ.t nṯr.w nb dwȝ.t nṯr ꜥȝ nb dwȝ.t nb{.t} šn* „Geb, <Ir->pat der Götter, Herr der Duat, der großer Gott, der Herr von Lobpreis und Wiederholung“.
- LINKER BILDRAND
  - Heh: *nb dwȝ.t nṯr pn ꜥȝ* „Herr des Lobpreises, dieser große Gott“.

W86	ODESSA	ARCHAEOLOGICAL MUSEUM	OAM 52976 (vormals JdE 29712; A.96)
Besitzerin		*Nsj-t3-wḏ3.t-3ḫw* (=W66)	
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Tarasenko 2017, 530f.			
Niwiński 1988, Tf. XVII. Berlev/Hodjash 1998, Tf. 26 II.8.2. Müller 2014, 32 Abb. 1.			
Mumienbinden: HP Mencheperre. – Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			



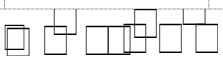
- RECHTER BILDRAND
  - Neith-Kobra: *Nj.t* „Neith“.
- BILDMITTE
  - Nut (außen an Armen und Beinen): *Nw.t s3.t Rʿ* „Nut, Tochter des Re“.
  - Sonnenbark (an der Treibtafel): *Wsjr ḫnt.j jmn<t.t>* „Osiris-Chontamenti“.
    Schu: *ntr ʿ3 nb p.t* „Der große Gott, Herr des Himmels“.
    Neith-Falke (über Flagellum): *Nj.t* „Neith“.
    Linker Falke: Keine Legende.
  - Geb: *dj<=f> ḥtp dfȝ* „<Er> gibt Speise und Nahrung“.
- LINKER BILDRAND
  - Neith-Kobra: *Nj.t* „Neith“.

W87	**ODESSA**	ARCHAEOLOGICAL MUSEUM	OAM 71695 (vormals JdE 29634)
Besitzerin  *Nsj-Mw.t*			
Späte 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Tarasenko 2017, 532.			
Berlev/Hodjash 1998, Tf. 28 (keine Detailaufnahme).			
Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			



- RECHTER BILDRAND
  - Osiris (vor seinem Kopf): *Wsjr* „Osiris“.
    Osiris (hinter ihm): *Wsjr nb dwꜣ.t štꜣy.t* „Osiris, Herr der verborgenen Duat“.
  - Isis-Kobra: *ꜣs.t* „Isis“.
  - Westzeichen: *dwꜣ.t Wsjr ḫ*[*nt*]*.j jmnt.t* „Anbetung für Osiris-Cho[nt]amenti“.
- BILDMITTE
  - Rechte Neith-Kobra: *Nj.t ḥnw.t dwꜣ.t* „Neith, Herrin der Duat“.
    Skarabäus: Keine Legende.
    Linke Neith-Kobra: *Nj.t ḥnw.t jmnt.t* „Neith, Herrin des Westens“.
  - Nut: *Nw.t* [*d*]*j=s j*[*ḫ.t*] „Nut, sie [gi]bt Din[ge]“.
  - Schu: *Šw sꜣ Rᶜ nṯr ᶜꜣ* „Schu, Sohn des Re, der große Gott“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *Gb <r->pᶜ.t nṯr.w nb.w* „Geb, <Ir->pat aller Götter“.
- LINKER BILDRAND
  - Osiris (vor ihm): *Wsjr nb p.t nb nḥḥ dwꜣ.t* „Osiris, Herr des Himmels, Herr der Neheh-Ewigkeit und der Duat“.
    Osiris (am Arm): *Wsjr <nb> sḥ-nṯr pr-nfr* „Osiris, <Herr von> Gotteshalle und Balsamierungsstätte“.
  - Nephthys-Kobra: *Nb.t-ḥw.t* „Nephthys“.
  - Westzeichen: (1) *<dwꜣ.t> psḏ.t nb<.t> dwꜣ.t dj=tn* (2) *ḥnq.t n Wsjr nb* […] „(1) <Anbetung der> Neunheit, der Herrin der Duat; ihr gebt (2) Bier für Osiris, Herr von […]“.

W88	**PARIS**	MUSÉE DU LOUVRE	E 10636 = AF 9593 = AF 98 (vormals JdE 29626; A.8)

Besitzer  *Dd-Ḥnsw-jw=f-ˁnḫ* – Name der Vorbesitzerin ist nicht angegeben.

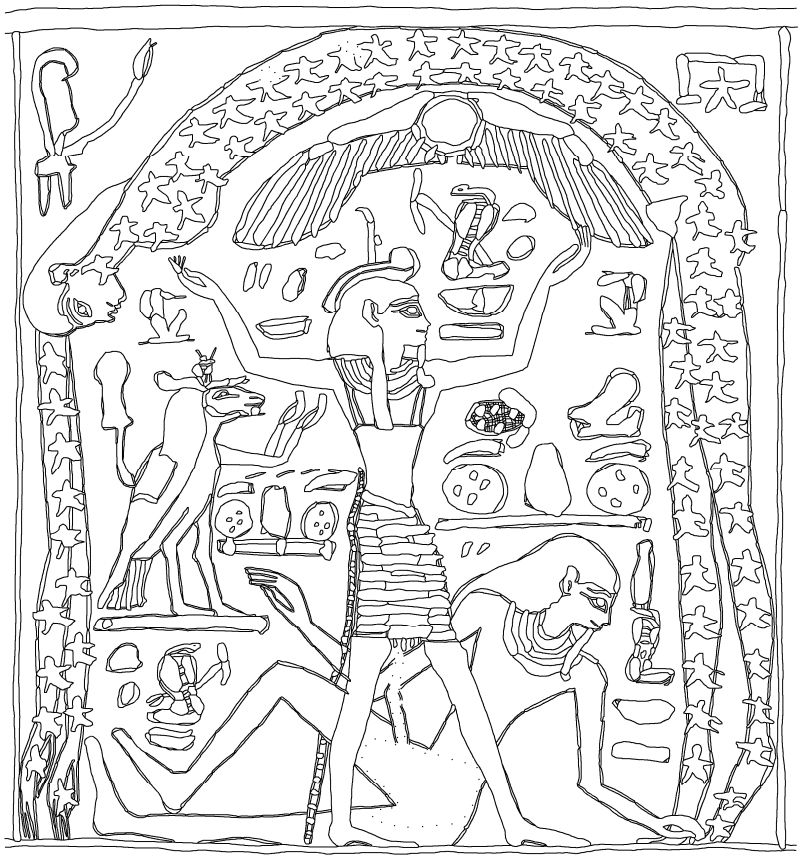
Späte 21. Dynastie	MS.1	Außensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm

Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.

Aston 2009, 165 (mit Anm. 908), TG681. Dautant/Clarós/Jamen 2017, 125. Dautant/Jamen 2017, 133 Nr. 60. Niwiński/Rigault-Déon 2024, 380–387 Cat. 126 (mit älterer Literatur), besonders 382.

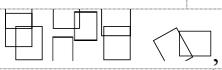
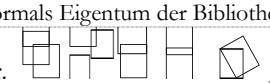
Niwiński/Rigault-Déon 2024, 364. 380. Detail: 382.

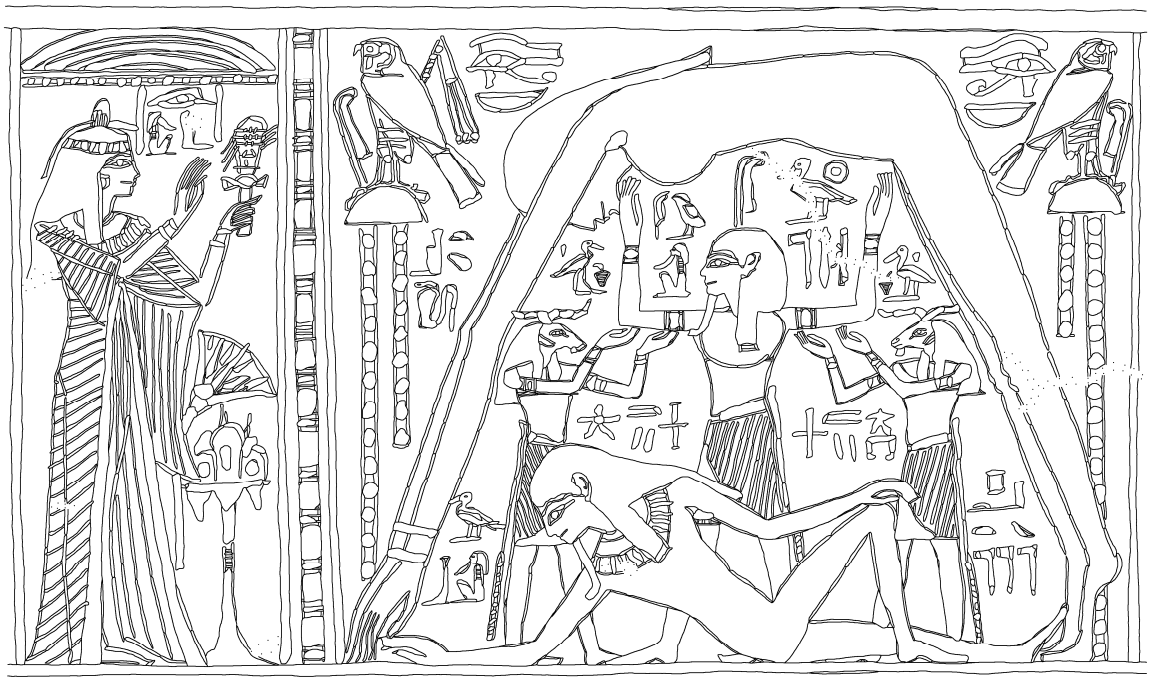
Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.



- LINKER BILDRAND
  - Westzeichen ohne Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *nb*[1116] *mꜣˁ.tj*(*?*) „Herr der beiden(?) Maat“.
    Ba-Vogel: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Ohne Figuration: *dwꜣ.t* „Duat“.

[1116] Zur Analogie in der Bedeutung von *nb*-Korb und Alabasterschale s. Graefe 1993, passim.

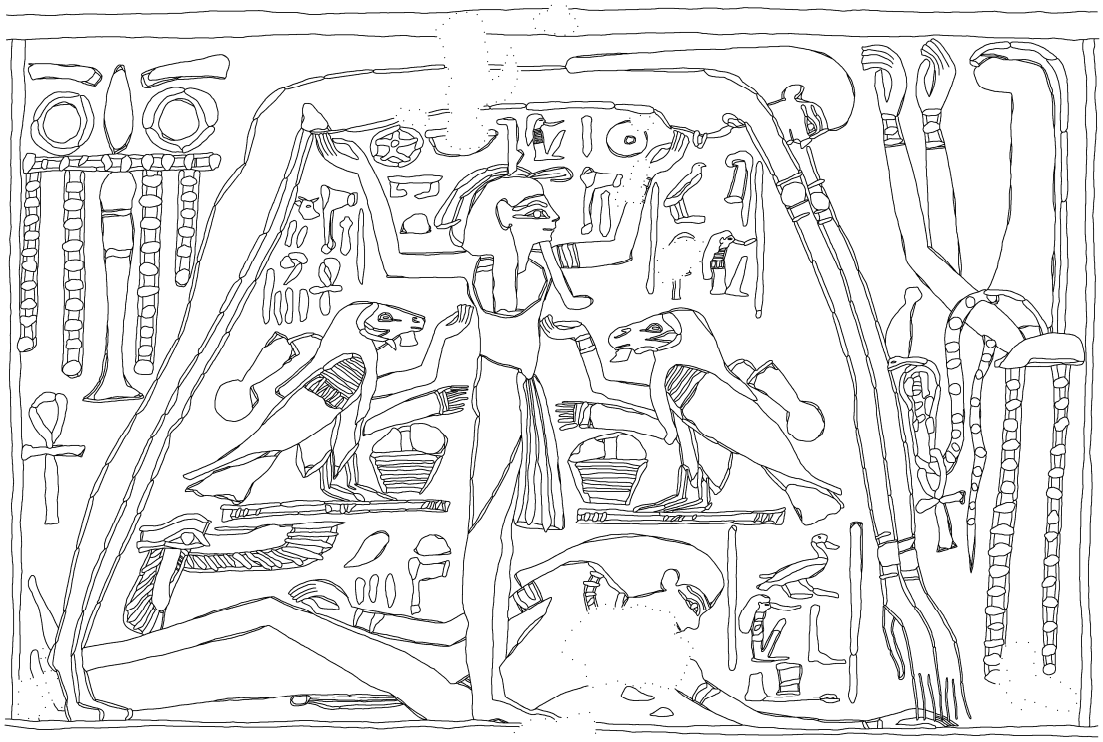
W89	**PARIS**	MUSÉE DU LOUVRE (vormals Eigentum der Bibliothéque National de France)	E 13034
Besitzerin  , var.  *T(ȝ)-n.t-nȝw-ḥrrw*[1117]			
Mittlere/Späte 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Bein
Theben, Grab TT 34; 1819–1821.			
Mainterot 2011, 70f. Dautant/Jamen 2017, 133 Nr. 62. Niwiński/Rigault-Déon 2024, 279–289 Cat. 6d (mit älterer Literatur), besonders 284f.			
Niwiński/Rigault-Déon 2024, 283. 285.			
1819–1821 Sammlung Frédéric Cailliaud; 1824 von der Bibliothéque National de France erworben; seit 1907 im Museum.			



- LINKER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.
    Rechts der Tragestange: *ȝs.t* „Isis“.
  - Tscha-net-nau-hereru: *Wsjr* „Osiris“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sȝ Rᶜ nṯr ᶜȝ* „Schu, Sohn des Re, der große Gott“.
    Beide Chnum-Götter (über Kopf und unter Armen): *Bȝ jmj dwȝ.t* „Ba, der in der Duat ist“.
  - Geb (vorderer Unterarm und hinteres Bein): *Gb <r->pᶜ.t nṯr.w* „Geb, <Ir->pat der Götter“.
- RECHTER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.

[1117] Niwiński/Rigault-Déon 2024, 250–297 lesen „Tanetnahereret“.

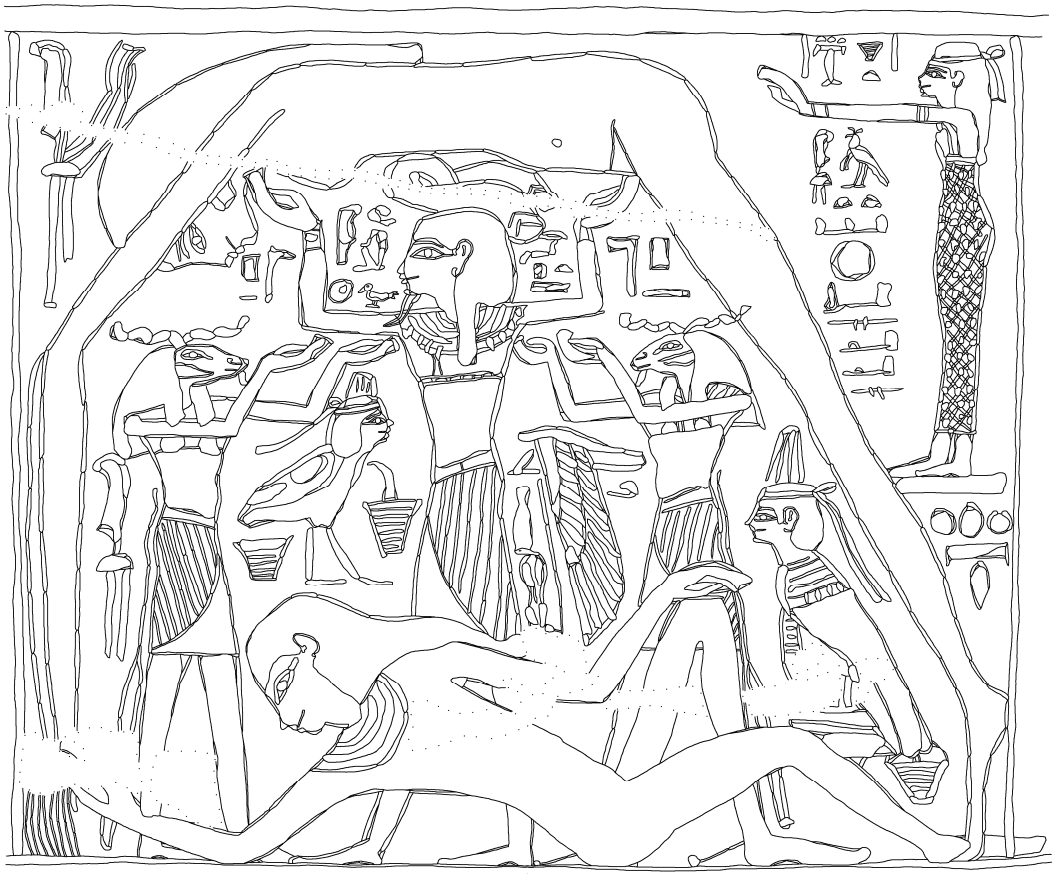
W90	**PARIS**	MUSÉE DU LOUVRE (vormals Eigentum der Bibliothèque National de France)	E 13036
Name der Besitzerin ist auf dem Sarg nicht angegeben.			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Dautant/ Jamen 2017, 133 Nr. 65. Niwiński/Rigault-Déon 2024, 326–330 Cat. 8b (mit älterer Literatur), besonders 326f.			
Niwiński/Rigault-Déon 2024, 326. 327.			
1907 vom Museum übernommen.			



- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw* [*s3*] *Rˁ nṯr ˁ3 nb dw3.t nṯr ˁ3 ḫntj ˁnḫ.w* „Schu, [Sohn des] Re, der große Gott, Herr der Duat, der große Gott, Erster der Lebenden“.

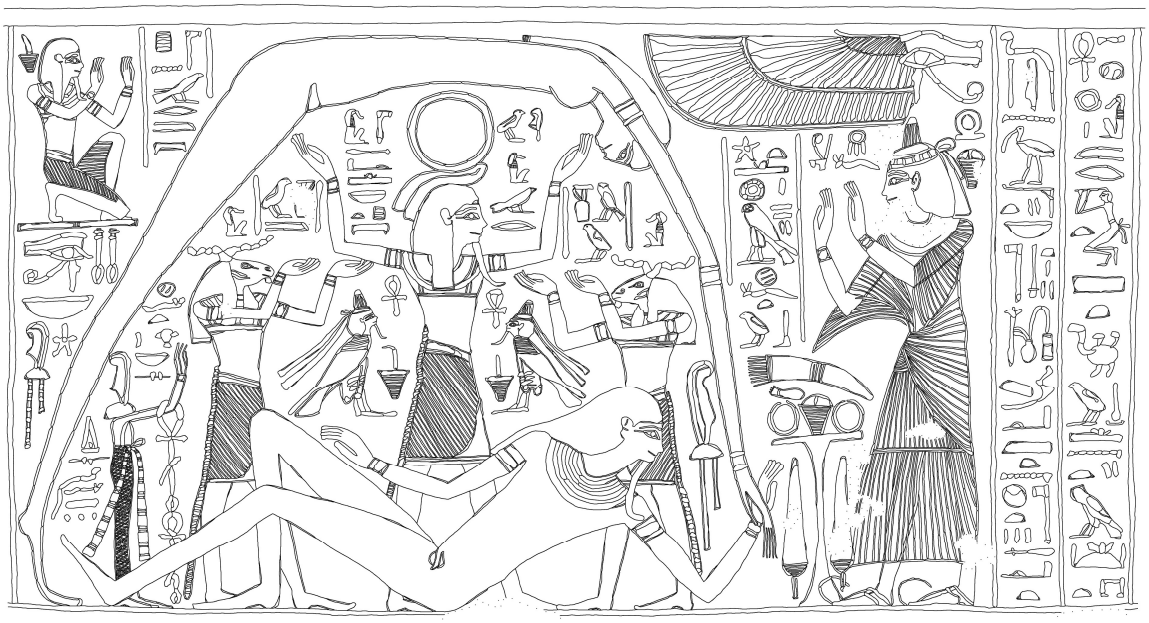
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *Gb <r->pˁ.t nṯr.wt* „Geb, <Ir->pat der Götter und Göttinnen“.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

W91	**PARIS**	MUSÉE DU LOUVRE	N 2562
Besitzerin  *T(ȝ)-n.t-Jmn* (= W3)			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, vermutlich im Bereich des Tempels von Deir el-Medine; zwischen Herbst 1820 und Frühjahr 1821.			
Dautant/ Jamen 2017, 134 Nr. 74. Niwiński/Rigault-Déon 2024, 308–316 Cat. 7b (mit älterer Literatur), besonders 313f.			
Niwiński/Rigault-Déon 2024, 298. 308.			
Sarginhaberin ist die Ehefrau von *Ḫnsw-ms* (= W78). – Wahrscheinlich 1824 vom Museum mit der Collection Salt erworben.			



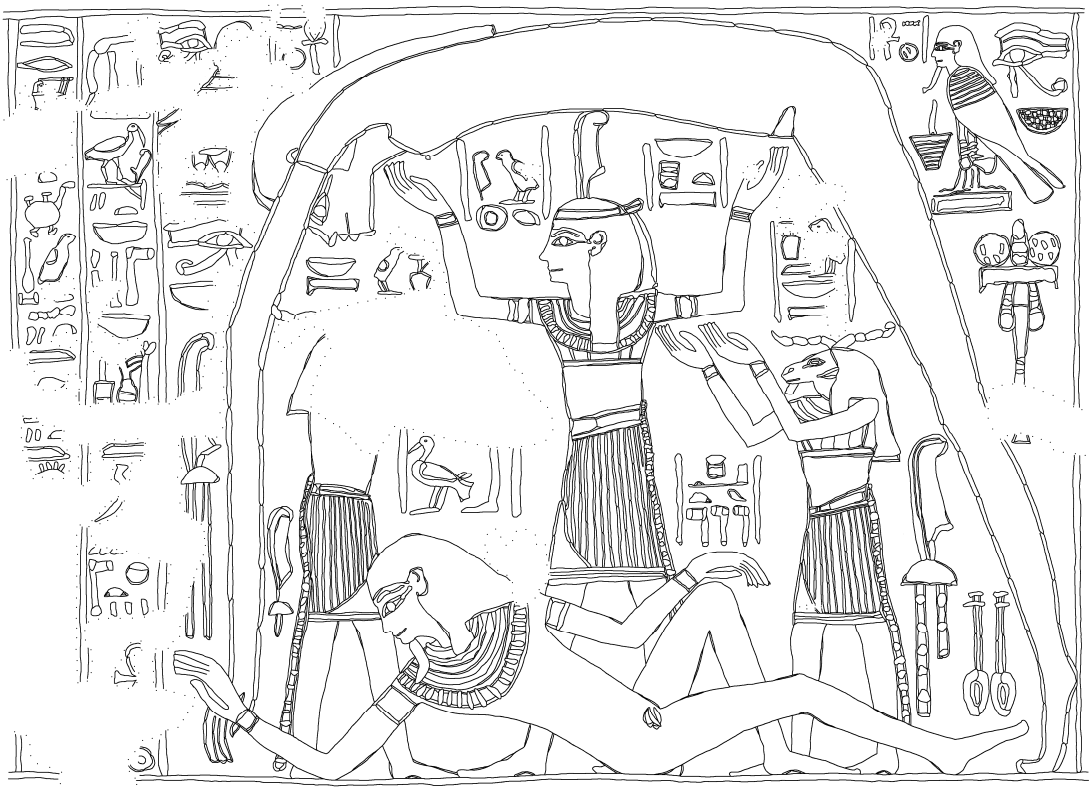
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sȝ Rᶜ rmnj p.t* „Schu, Sohn des Re, der den Himmel trägt“.
    Ba-Vogel: Keine Legende.
    Beide Chnum-Götter (jeweils über dem Kopf): *nṯr pn* „Dieser Gott“.
    Ba-Vogel: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Iabet: *Jȝb.t ḥnw.t jmn.tjw dj=s ᶜ.wj=s* „Iabet, Herrin der Westlichen, sie gibt ihre beiden Armen“.

W92	**PARIS**	MUSÉE DU LOUVRE	N 2570
Besitzer  *P3-sr* (= W93)			
Frühe 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Dautant/ Jamen 2017, 133 Nr. 75. Niwiński/Rigault-Déon 2024, 204–216 Cat. 3d (mit älterer Literatur), besonders 210f.			
Niwiński/Rigault-Déon 2024, 210. 211.			
1824 mit der Sammlung Edme Durand vom Museum erworben.			

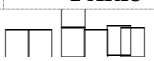
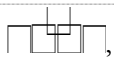
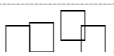


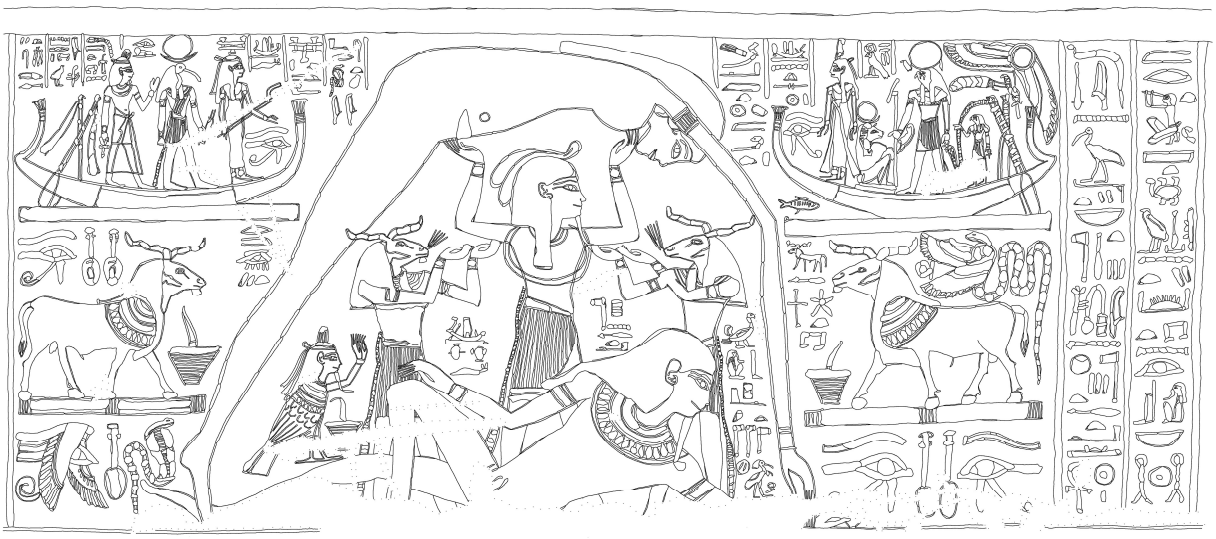
- RECHTER BILDRAND
  - Pa-ser: *dw3.t Rᶜ-Ḥr-3ḫ.tj ḫft wbn=f* „Anbetung des Re-Harachte bei seinem Aufgang“.
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ᶜ.t n psḏ.t ᶜ3.t* (2) *ᶜnḫ Rᶜ mt štw wḏ3 ntj m ḏb3.t* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat der Großen Neunheit: (2) es lebt Re, es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw wr nṯr ᶜ3 nb p.t* „Schu, der Große, der große Gott, Herr des Himmels“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
    Beide Chnum-Götter: *Ḫnmw* „Chnum“.
    Chefet-her-neb-es: *Ḫft-ḥr-nb-s dj=s df3* „Chefet-her-neb-es, sie gibt Nahrung“.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Kniende Sakralentität: *nṯr pn wr m p.t* „Dieser große Gott im Himmel“ .

W93	**PARIS**	MUSÉE DU LOUVRE	N 2581
Besitzer  *P3-sr* (= W92)			
Frühe 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Dautant/ Jamen 2017, 133 Nr. 75. Niwiński/Rigault-Déon 2024, 196–203 Cat. 3b (mit älterer Literatur), besonders 199.			
Niwiński/Rigault-Déon 2024, 182. 197. 199.			
1824 mit der Sammlung Edme Durand vom Museum erworben.			



- LINKER BILDRAND
  - Ba-Vogel: (*B3*) ꜥ*n*[*ḥ*] „Der Leben[de] (Ba)“.
  - ←↓ (1) [*ḏ*]*d md*[*w*] *j*[*n*] *Ḏḥwtj nb md*[*w*]-*nṯr nb sḫ*[*3*] *m*[*3*]ꜥ*.t* [*n*] *psḏ.t* ꜥ*n*[*ḥ*] *R*ꜥ (2) *mt* [*š*]*tw wḏ3 ntj m* [*ḏ*]*b*[*3.t*] [*n*]*tj m ḏ*[*b3.t*] [… … …] „(1) Wo[rte] zu [spre]chen du[rch] Thot, den Herrn aller Gotteswor[te], den Schrei[ber] der M[a]at [der] Neunheit: es le[bt] Re (2) es stirbt die [Schi]ldkröte, unversehrt sei der im Sarg, der im S[arg] [… … …]“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 R*ꜥ *nb p.t* „Schu, Sohn des Re, Herr des Himmels“.
    Beide Chnum-Götter: [*Ḥn*]*mw nb p.t* „[Chn]um, Herr des Himmels“.
  - Geb: *Gb* <*r*->*p*ꜥ*.t nṯr.wt* „Geb, <Ir->pat der Götter und Göttinnen “.
- RECHTER BILDRAND
  - Ba-Vogel: (*B3*) ꜥ[*n*]*ḥ* „Der Lebe[nd]e (Ba)“.

W94	**PARIS**	MUSÉE DU LOUVRE	N 2610
Besitzer  , var.  , var.  *Sw-tj-ms*			
Frühe 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, eventuell im Bereich des Tempels von Deir el-Medine; zwischen September 1820 und Februar 1821.			
Niwiński 2011, 108. Dautant/Jamen 2017, 133 Nr. 77. Rigault-Déon 2018, 132f. Niwiński/Rigault-Déon 2024, 150–2169 Cat. 2d (mit älterer Literatur), besonders 164f.			
Niwiński/Rigault-Déon 2024, 151. 164. Detail 165.			
1820–1822 Sammlung Piere-Paul Thédenant-Duvent; 1827 oder später vom Museum erworben.			



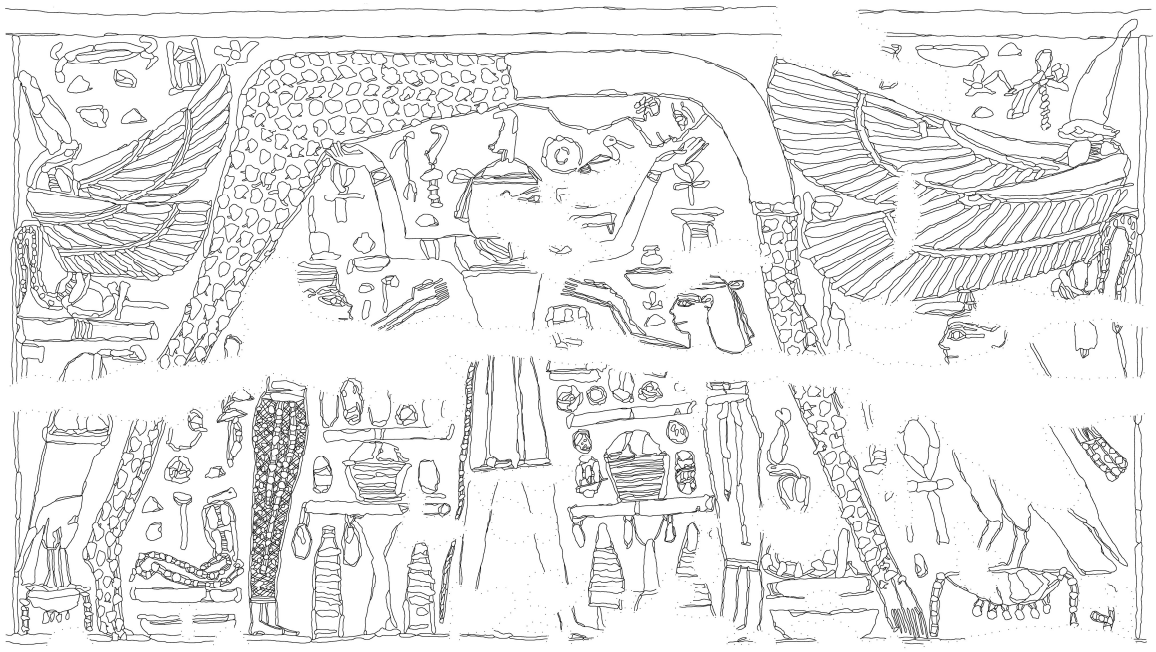
- RECHTER BILDRAND
  - Sonnenbarke: Maat: *Mꜣꜥ.t sꜣ.t Rꜥ m ḥꜣ.t wjꜣ n jt=s Rꜥ-Ḥr-ꜣḫ.tj* „Maat, Tochter des Re, an der Spitze der Barke ihres Vaters Re-Harachte“.
    Weitere Besatzungsmitglieder: Keine Legenden.
  - Widder: *Bꜣ ꜥ jmj dwꜣ.t* „Der große Ba, der in der Duat ist“.
    Unter der Binsenmatte: *nfr.wj wḏꜣ* „Vollkommenheit, Heil“.
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫꜣ mꜣꜥ<.t> n psḏ.t ꜥꜣ.t ꜥn[ḫ] Rꜥ* (2) *mt štw wḏꜣ ntj <m> ḏbꜣ.t n Wsjr nb nḥḥ* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat der Großen Neunheit: es leb[t] Re, (2) es stirbt die Schildkröte; unversehrt sei der <im> Sarg des Osiris, des Herrn der Neheh-Ewigkeit“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: Keine Legende.
    Rechter Chnum: *nṯr pn ꜥꜣ{.t}* „Dieser große Gott“.
    Linker Chnum: *wjꜣ ḥrj-jb=f* „Die Barke ist in seiner Mitte“.
    Ba-Vogel: Keine Legende.
  - Geb (im Rücken des Chnum): *Gb <r->pꜥ.t nṯr.w ꜣḫw* […*?*] „Geb, <Ir->pat der Götter, nützlich […*?*]“.
- LINKER BILDRAND
  - Sonnenbarke: Saret: *Sꜥry.t m ḥꜣ.t wjꜣ=f* „Saret an der Spitze seiner Barke“.
    Thot: Keine Legende.
    Su-ti-mes: *Wsjr wꜥb ḥrj ḫꜣw.t n pr Jmn Sw-tj-ms mꜣꜥ-ḫrw* „Osiris, Wab-Priester, Vorsteher des Opfertisches des Hauses des Amun, Su-ti-mes, gerechtfertigt“.
  - Widder: (*Bꜣ*) *Rmy.ty* „(Ba des) *Rmy.ty*“.

W95	**PERPIGNAN**	MUSÉE D'HISTOIRE NATURELLE	Ohne Inv.-Nr.
Besitzer	*Jw=f-n-Ḫnsw*		
21. Dynastie	OS.1	Sarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Guilhou/Perraud 2010, 63–70. Dautant/ Clarós/Jamen 2017, 133 Nr. 78.			
Guilhou/Perraud 2010, Nr. 13–15.			
Geschenk des ägyptischen Vizekönigs I. Pascha von 1847.			



- RECHTER BILDRAND
  - Thot: Keine Legende.
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb{.t} mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t* (2) *n psḏ.t ʿ3<.t> ʿnḫ Rʿ mt štw* (3) *wḏ3 ntj m ḏb3.t ntj m ḏb3.t wḏ3 Wsjr nb nḥḥ* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat (2) der Großen Neunheit: es lebt Re, es stirbt die Schildkröte; (3) unversehrt sei der im Sarg, der im Sarg; unversehrt sei Osiris, Herr der Neheh-Ewigkeit".
- BILDMITTE
  - Nut (innen am Oberarm): *Nw.t* „Nut".
  - Schu: *Šw s3{.t} Rʿ* „Schu, Sohn des Re".
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *Gb* „Geb".
- LINKER BILDRAND
  - Sokar-Falke: *Skrj* „Sokar".

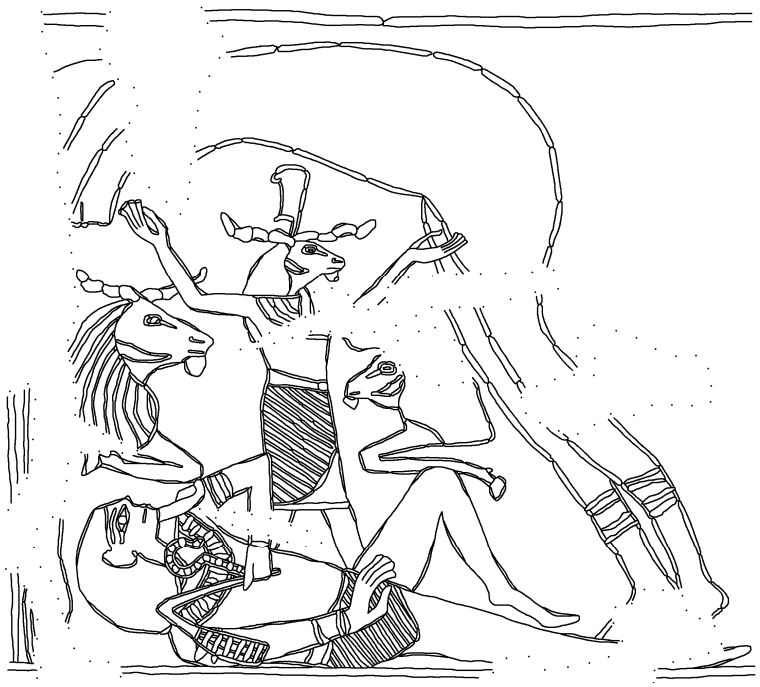
W96	**PITTSBURGH**	CARNEGIE MUSEUM OF NATURAL HISTORY	ACC. 1-1c
Name der Besitzerin ist auf dem Sarg nicht angegeben.			
Vermutlich 21. Dynastie	MS.3	Sarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Craig Patch 1990, 78f. Nr. 60.[1118]			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
1895 von A. Carnegie dem Museum geschenkt.			



- RECHTER BILDRAND
  - Neith-Kobra (über hinterem Flügel): [*Nj*].*t nb.t dw3.t ḏsr*(*?*) *jmn*[*t.t*] „[Nei]th, Herrin der verborgenen(?) westlich[en] Duat“.
  - Ba-Vogel: Keine Legende (erhalten).
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *s*[*3 R*]ᶜ *n*[*b*] *p.t jmnt.t* „Sohn d[es R]e, Herr des westlichen Himmels“.
    Nephthys: *jnk sn.t*[*-nṯr*] „Ich bin die Schwester [des Gottes]“.
    Isis: *jnk nṯr.t* „Ich bin die Göttin“.
    Wadjet-Kobra: *W3ḏ.t* <*ḥnw.t*> *jmnt.t* „Wadjet, <Herrin des> Westens“.
- LINKER BILDRAND
  - Neith-Kobra: *Nj.t* <*nb.t*> *sḥ-nṯr dw3.t* „Neith, <Herrin der> Gotteshalle und der Duat“.
  - Schlangenköpfiger Geier: *nṯr* […] „[…] Gott“.

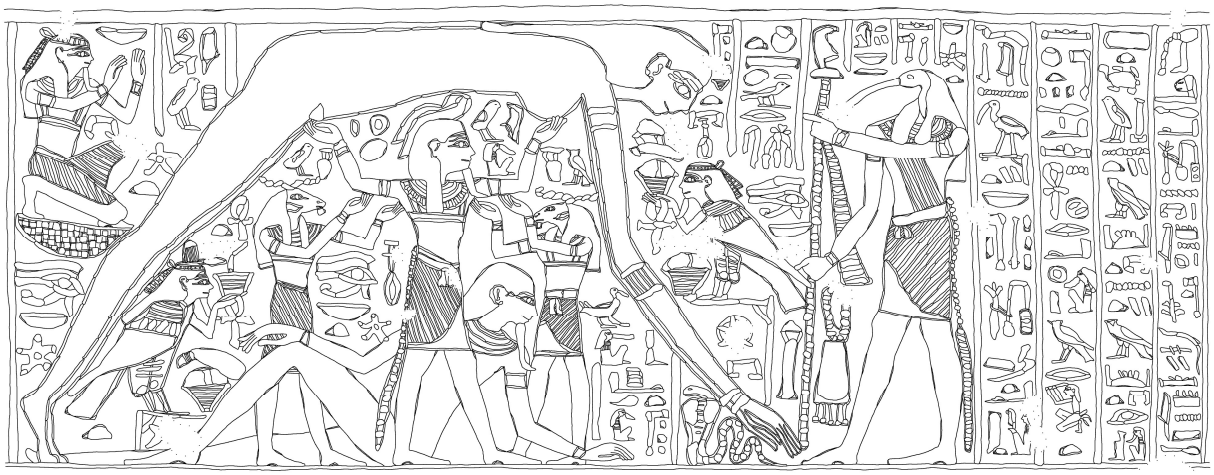
[1118] Craig Patch 1990, 78 datiert „Late Dynasty XX, reign of Ramses XI – early Third Intermediate Period“ wegen einiger der auf dem Sarg angegebenen Titel; das Separationsmotiv tritt allerdings erst in der 21. Dynastie auf, sodass die Bestattung auch erst in dieser Zeit stattgefunden haben kann.

W97	**PITTSBURGH**	CARNEGIE MUSEUM OF NATURAL HISTORY	ACC. 22266-3d
Besitzer	*Ḥr-Jmn-p<n>ʿ=f*		
Vermutlich frühe 21. Dynastie	OS.1	Sarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Craig Patch 1990, 68f. Nr. 55.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Fotographie A. Niwiński.			
1895 von A. Carnegie dem Museum geschenkt.			



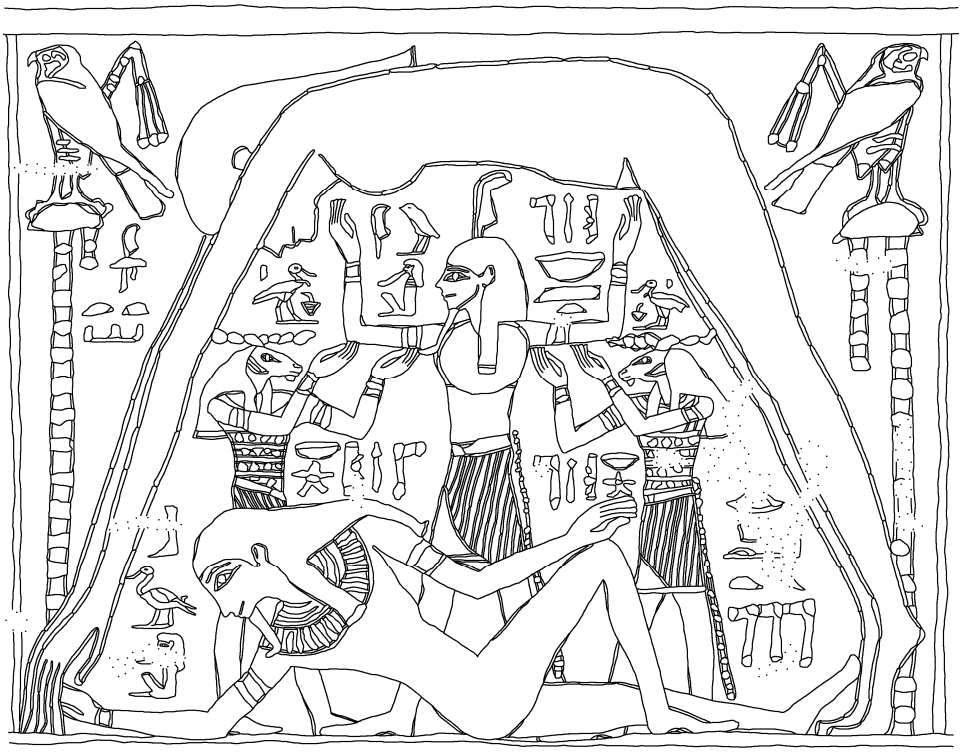
- BILDMITTE
  - Nut: Bereich zerstört.
  - Schu: Keine Legende.
    Linkes Widdervorderteil: Keine Legende.
    Rechtes Widdervorderteil: Bereich zerstört.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.

W98	**RICHMOND**	VIRGINIA MUSEUM OF FINE ARTS	MFA L.7.47.72
Besitzer		*Jt-Jmn*, Vorbesitzer	*Nsj-Jmn*
Frühe 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Pit. 1008; 1920.			
Niwiński 1988, Nr. 314. Aston 2009, 232, TG923.			
https://vmfa.museum/piction/6027262-9611521/ (Zugriff vom 10.06.2024)			



- RECHTER BILDRAND
  - Ba-Vogel: Keine Legende; über ihm die Legende der Nut, s. u.
  - Thot: (1) *Ḏḥwtj nb mꜣꜥ<.t>* (2) *nṯr ꜥꜣ* (3) *nb dwꜣ.t* „(1) Thot, Herr der Maat, (2) der große Gott, (3) Herr der Anbetung“.
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫꜣ mꜣꜥ.t* (2) *psḏ.t ꜥꜣ<.t> ꜥnḫ Rꜥ mt* (3) *štw wḏꜣ ntj m ḏbꜣ.t ntj m ḏbꜣ.t Wsjr* (4) *wꜥb ḥꜣ.tj ꜥꜣ sḫꜣ n pr Jmn-Rꜥ nsw nṯr<.w> Nsj-Jmn mꜣꜥ ḫrw* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, den Schreiber der Maat (2) der Großen Neunheit: es lebt Re, es stirbt (3) die Schildkröte; unversehrt sei der im Sarg, der im Sarg des Osiris, (4) Wab-Priester, großer Vorsteher, Schreiber des Hauses des Amun-Re, König der Götter, Nesj-Amun, gerechtfertigt“.
- BILDMITTE
  - Nut (über dem Ba-Vogel): (1) *Nw.t wr.t msj(.t)* (2) *nṯr.w ḥnw.t pr-nfr* „(1)Nut, die Große, die gebiert (2) die Götter, Herrin der Balsamierungsstätte“.
  - Schu: *Šw sꜣ Rꜥ* „Schu, Sohn des Re“.
    Beide Chnum-Götter (jeweils über dem Kopf): *Ḫnmw* „Chnum“.
    Ba-Vogel (über ihm): *ꜥnḫ.tj* „Der Lebende“.
  - Geb (über seiner vorderen Hand): *Gb <r>pꜥ.t nṯr.w* „Geb, <Ir->Pat der Götter“.
- LINKER BILDRAND
  - Anubis: *Jnpw nb dwꜣ.t* „Anubis, Herr der Anbetung“.

W99	**RIO DE JANEIRO**	MUSEU NACIONAL	526
Besitzer  *Ḥrj*			
Frühe 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Bein
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Kitchen 1990, 125–145.			
Kitchen 1990, Nr. 57.			
Geschenk von Don Pedro I.; aus der Fiengo Collection. – Der Sarg wurde durch das Feuer vom 03.09.2018 im Museum zerstört.			

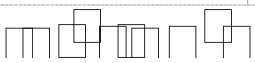


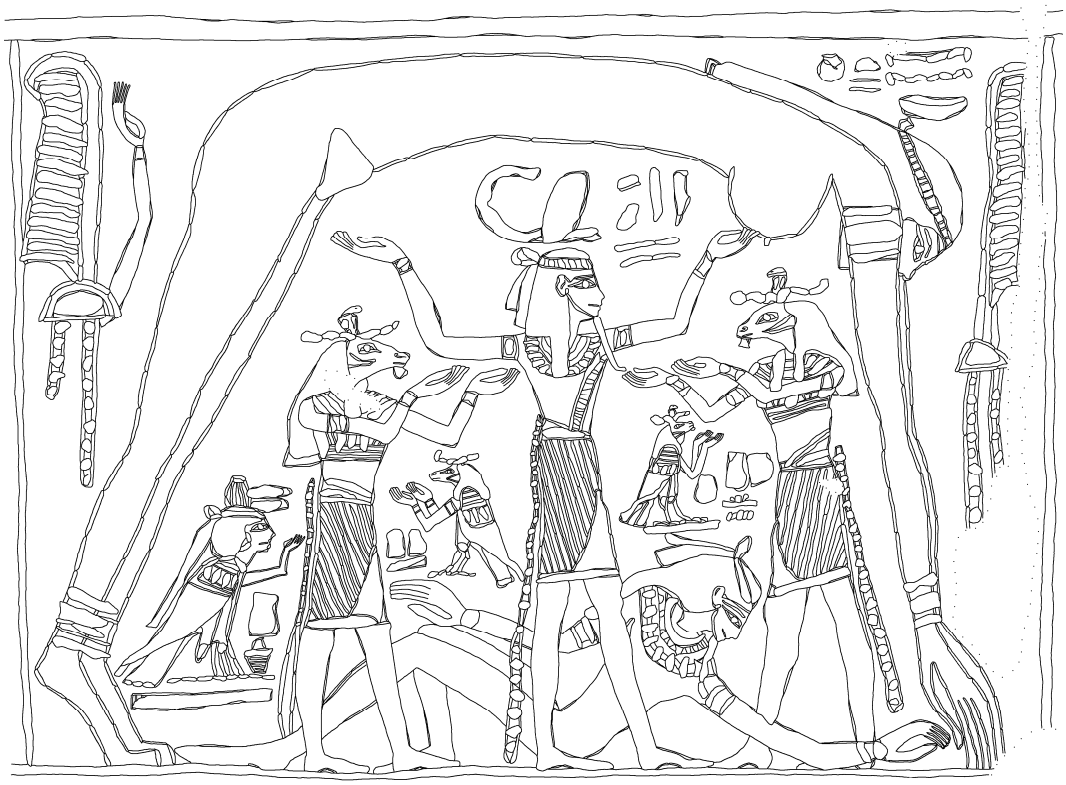
- LINKER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.
    Rechts der Tragestange: *jmnt.t* „Westen“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw nṯr ꜥ nb mꜣꜥ.t* „Schu, der große Gott, Herr der Maat“.
    Beide Chnum-Götter (über Kopf und unter hinterer Hand): *Bꜣ nṯr ꜥ nb dwꜣ<.t>* „Ba des großen Gottes, des Herrn der Anbetung“.
  - Geb (vorderer Arm und hinteres Bein): *Gb r-*[*p*]*ꜥ.t nṯr.w* „Geb, Ir-[p]at der Götter“.
- RECHTER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.

W100	**STOCKHOLM**	MEDELHAVESMUSEET	MME 1977:018
Besitzverhältnisse unbekannt, weil es sich um ein Sargfragment handelt.			
21./frühe 22. Dynastie	OS.1	Sarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Dodson 2017, 153.			
collections.smvk.se/carlotta-mhm/web/object/3013262 (Zugriff vom 04.03.2018).			
Von M. Wilborg an das Museum übergeben.			



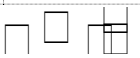
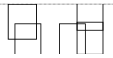
- RECHTER BILDRAND
  - Isis: [*dw3.t?*] *Rᶜ* […] *ȝs.t* […] „[Lobpreis? für] Re […] Isis […]“.
  - Chons(?): Keine Legende.
  - Federköpfige Sakralentität: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Sonnenbarke und Besatzung: Bereich zerstört.
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sȝ Rᶜ* „Schu, Sohn des Re“.
    Kobra: Keine Legende.
  - Geb: Bereich zerstört.
- LINKER BILDRAND
  - Bereich zerstört.

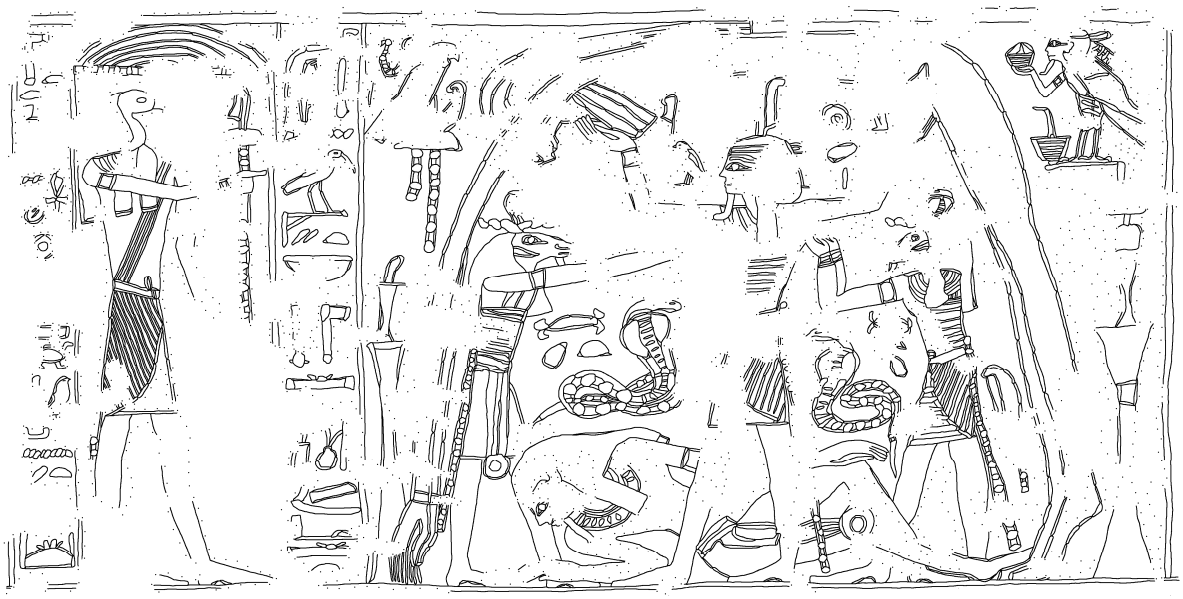
W101	**SWANSEA**	WELLCOME MUSEUM (vormals Exeter Royal Albert Museum)	W1982
Besitzerin  *Jw=s-m-ḥsj.t-mw.t*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, exaktes Grab unbekannt; 1817.			
Bosse-Griffiths 1991. Graves-Brown 2013.			
https://egyptcentre.abasatcollections.com/obects?SavedSelections=&Search=W1982 (Zugriff: 01.10.2020).			
1817 von Giovanni Belzoni ausgegraben; 1819 von Robert Fitzherbert Fuller erworben.			



- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: *Nw.t n – nb(?)*[1119] „Nut“.
  - Schu: *Šw <nb> mꜣᶜ.t n(?) <?>* „Schu, <Herr der> Maat von(?) <?>“.
    Beide Chnum-Götter: Keine Legende.
    Alle drei Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

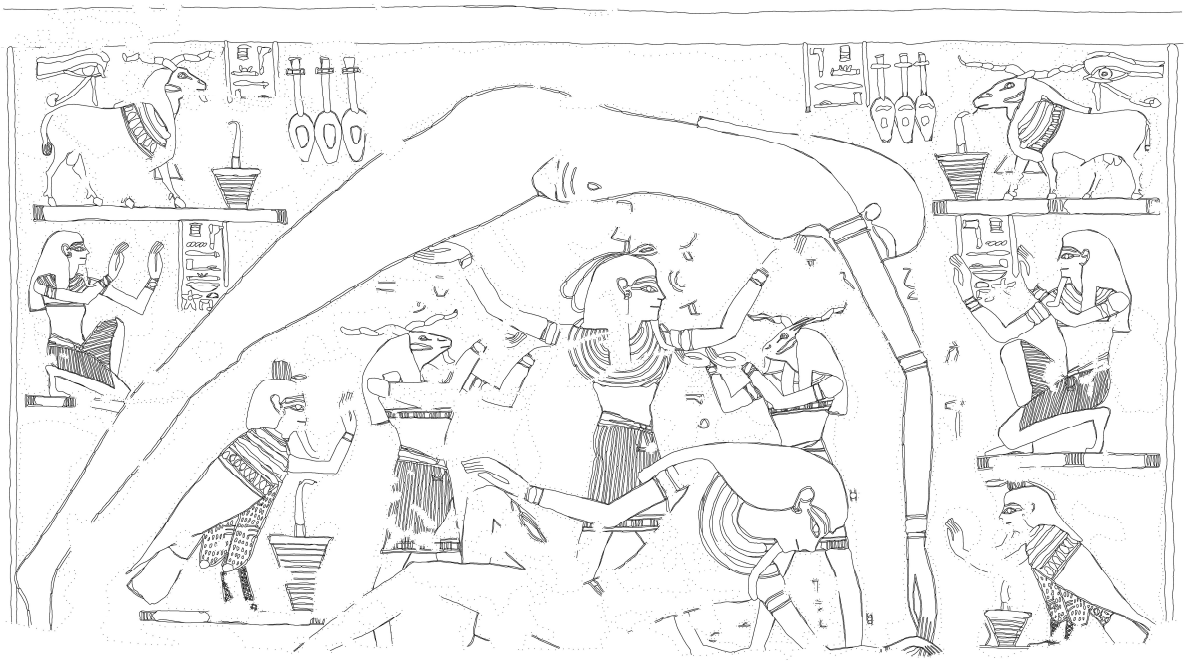
[1119] Die Hieroglyphe vor dem *n* meint das | | -Zeichen, das regelmäßig auf den Namen der Göttin folgt, s. II.1.1. – Bei Bosse-Griffith 1991, 12 und Graves-Brown 2013, 13 sind keine Hieroglyphen angegeben.

W102	**TRIEST**	CIVICO MUSEO DI STORIA ED ARTE	CMSATS 12086
Besitzer  , var.  , var.  *P3-dj-Jmn*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Crevatin/Torlo 2013, 74–79. Moser/Nicola 2017, 318f.			
Crevatin/Torlo 2013, 76 Abb. ohne Nr., 77 Detail-Abbildung. Moser/Nicola 2017, 318 Abb. 1.			
1873 vom Museum erworben.			

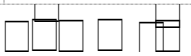


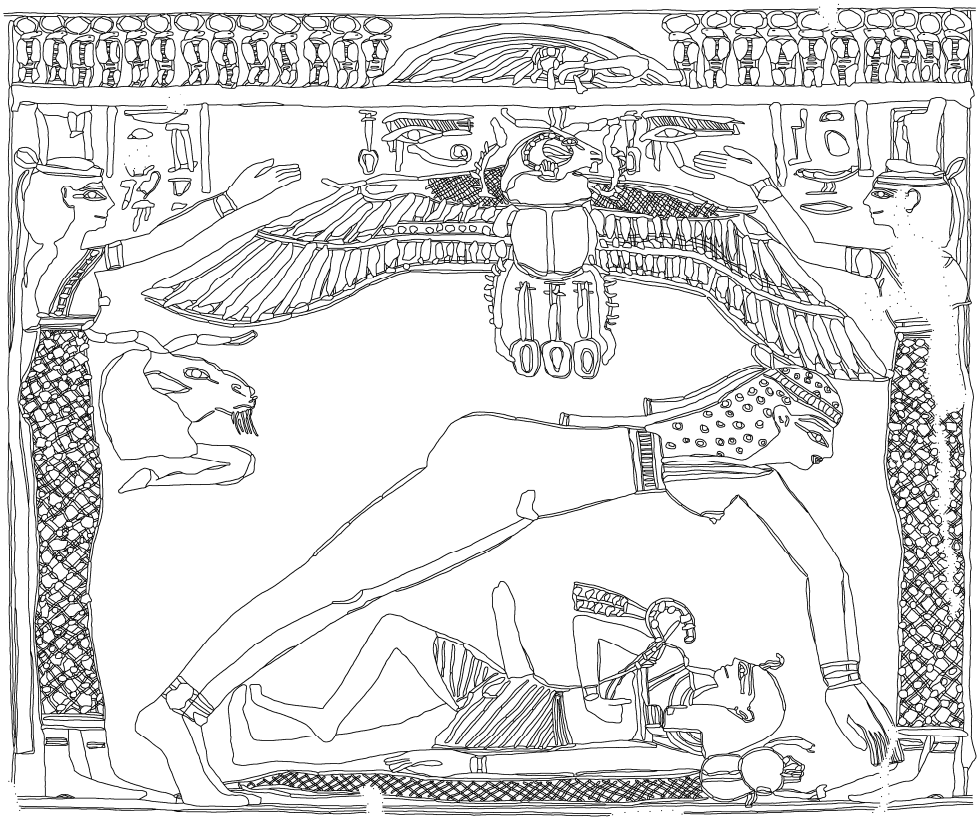
- LINKER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.
  - ←↓ *ḏ*[*d*] *m*[*d*]*w* [*j*]*n Ḏḥwtj n*[*b*] *md*[*w*]-*nṯr* [*sḫ*]*3 m3ʿ*.[*t*] „Wo[rt]e zu sprech[en] [du]rch Thot, den Herrn der Gotteswort[e], [den Sch]reiber der Maa[t]“ – Fortsetzung neben der Thot-Figur.
  - Thot: Bereich zerstört.
  - Fortsetzung: ←↓ *ps*[*ḏ.t*] ⸢*3.t*⸣ ⸢*n*⸣*ḫ* [*R*]ʿ [*mt*] *št*[*w*] *wḏ*[*3*] *ntj* [*m*] *ḏb3.t* „der Gr[oßen] [Neun]heit: es l[eb]t [R]e, es stirbt die Schild[kröte]; [unver]sehrt sei der [im] Sarg“.
- BILDMITTE
  - Nut: Bereich zerstört
  - Schu: *Šw s3 R*[⸢] „Schu, Sohn des R[e]“.
    Neith-Kobra: *Nj.t* „Neith“.
    Linker Chnum: Bereich zerstört.
    Neith-Kobra: *Nj*[*.t*] „Nei[th]“.
    Rechter Chnum: Bereich zerstört.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Ba-Vogel: Bereich zerstört.

W103	**TURIN**	MUSEO EGIZIO	CGT 10101b; Cat. 2236
Besitzer  *Bw-th3-Jmn* (= W104)			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Außensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, wahrscheinlich Grab TT 291; exaktes Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 2004, 24–27, besonders 26.			
Niwiński 2004, Tf. II.2.			
1822–1824 vom Museum erworben; aus der Sammlung Giovanni Battista Drovetti.			

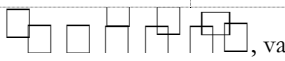
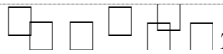


- RECHTER BILDRAND
  - Widder: *nṯr p<n> ꜥ3* „Die<ser> große Gott“.
  - Kniende Sakralentität: *nṯr pn ꜥ3 nb dw3.t* „Dieser große Gott, Herr der Duat“ .
  - Ba-Vogel: Bereich zerstört.
- BILDMITTE
  - Nut: [*N*]*w.t m*[*s*]*j*(*.t*) *nṯ*[*r.w*] „[Nut, die] die Gött[er ge]biert“.
  - Schu: [*Š*]*w s*[*3*] *R*[ꜥ] [… …] „[Sch]u So[hn] des R[e] [… …]“.
    Beide Chnum-Götter (jeweils über Kopf): [*Ḥn*]*m*[*w*] […] „[Chnu]m […]“.
    Ba-Vogel: Bereich zerstört.
  - Geb (über vorderem Arm und am Oberkörper): [*G*]*b r-p*ꜥ[*.t*] „[Ge]b Ir-pa[t]“.
- LINKER BILDRAND
  - Widder: *nṯr p<n>* [ꜥ]*3* „Die<ser> [gr]oßen Gottes“.
  - Kniende Sakralentität: *nṯr pn ꜥ3 nb dw3.t* „Dieser große Gott, Herr der Duat“ .

W104	**TURIN**	MUSEO EGIZIO	CGT 10102b; Cat. 2237
Besitzer  *Bw-th3-Jmn* (= W103)			
Mittlere 21. Dynastie	OS.2	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, Grab TT 291; Fundjahr unbekannt.			
Prinz 1915, 17, Nr. 11. Niwiński 2004, 32–40, besonders 36f.			
Niwiński 2004, Tf. V.2.			
1822–1824 vom Museum erworben, aus der Sammlung Giovanni Battista Drovetti.			



- RECHTER BILDRAND
  - Isis: *3s.t wr<.t>* „Isis, die Große“.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Nephthys: *Nb.t-ḥw.t ḥnw.t jmnt.t* „Nephthys, Herrin des Westens“.
  - Widdervorderteil: Keine Legende.

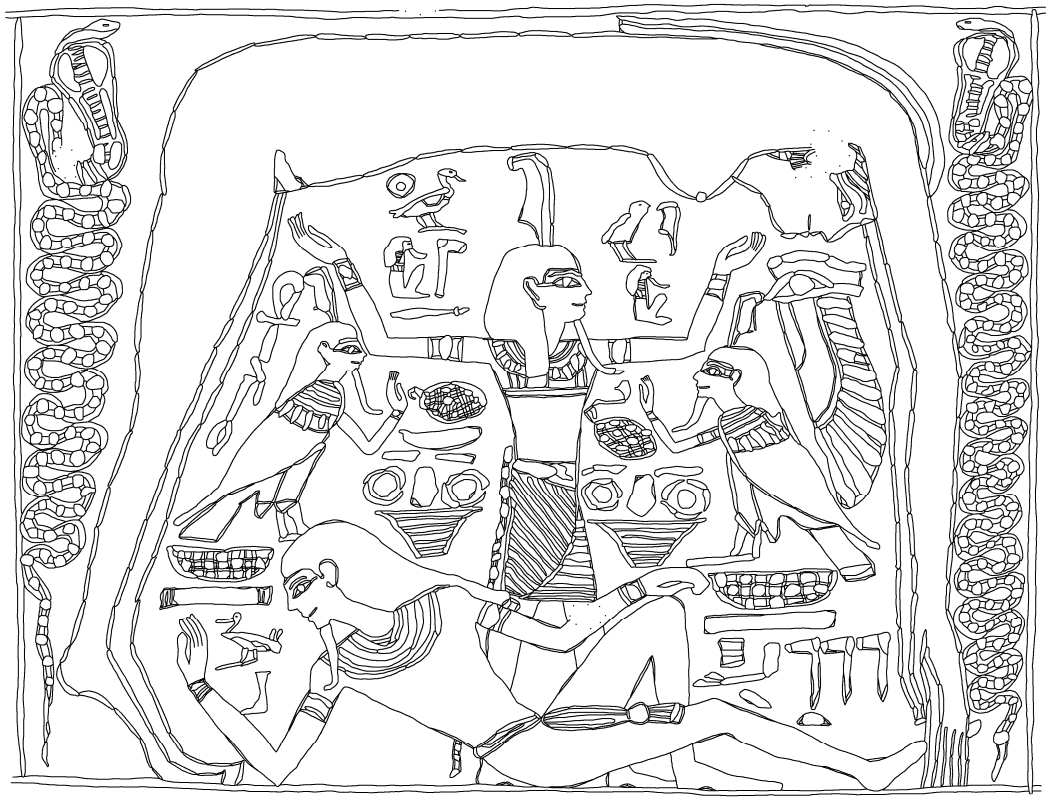
W105	**TURIN**	MUSEO EGIZIO	CGT 10104b; Cat. 2226
Besitzerin  , var.  *T3-b3=k-n-Ḫnsw*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 2004, 52–58, besonders 55.			
Niwiński 2004, Tf. IX.2.			
1822 vom Museum erworben; aus der Sammlung Giovanni Battista Drovetti.			



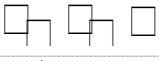
- RECHTER BILDRAND
  - Thot: *Ḏḥwtj nb mdw-nṯr* „Thot, Herr der Gottesworte“.
  - →↓ (1) *ḏd mdw jn Ḏḥwtj nb mdw-nṯr sḫ3 m3ʿ.t* (2) *n psḏ.t ʿ3<.t> ʿnḫ Rʿ mt* (3) *štw wḏ3 ntj <m> ḏb3.t ntj <m> ḏb3.t ḫr <?>* „(1) Worte zu sprechen durch Thot, den Herrn der Gottesworte, Schreiber der Maat (2) der Großen Neunheit: es lebt Re, es stirbt (3) die Schildkröte; unversehrt sei die im Sarg, die im Sarg, vor <?>“.
- BILDMITTE
  - Nut (außen am Arm): *Nw.t wr.t mw.t nṯr* „Nut, die Große, die Gottesmutter[1120]“.
  - Schu: *Šw nṯr ʿ3 nb m3ʿ.t n <?>* „Schu, der große Gott, Herr der Maat von <?>“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *Gb nṯr ʿ3* „Geb, der große Gott“.
- LINKER BILDRAND
  - Falke: *dw3.t* „Anbetung“.
  - Amset: *(J)mstj nṯr ʿ3* „Amset, der Große Gott“.

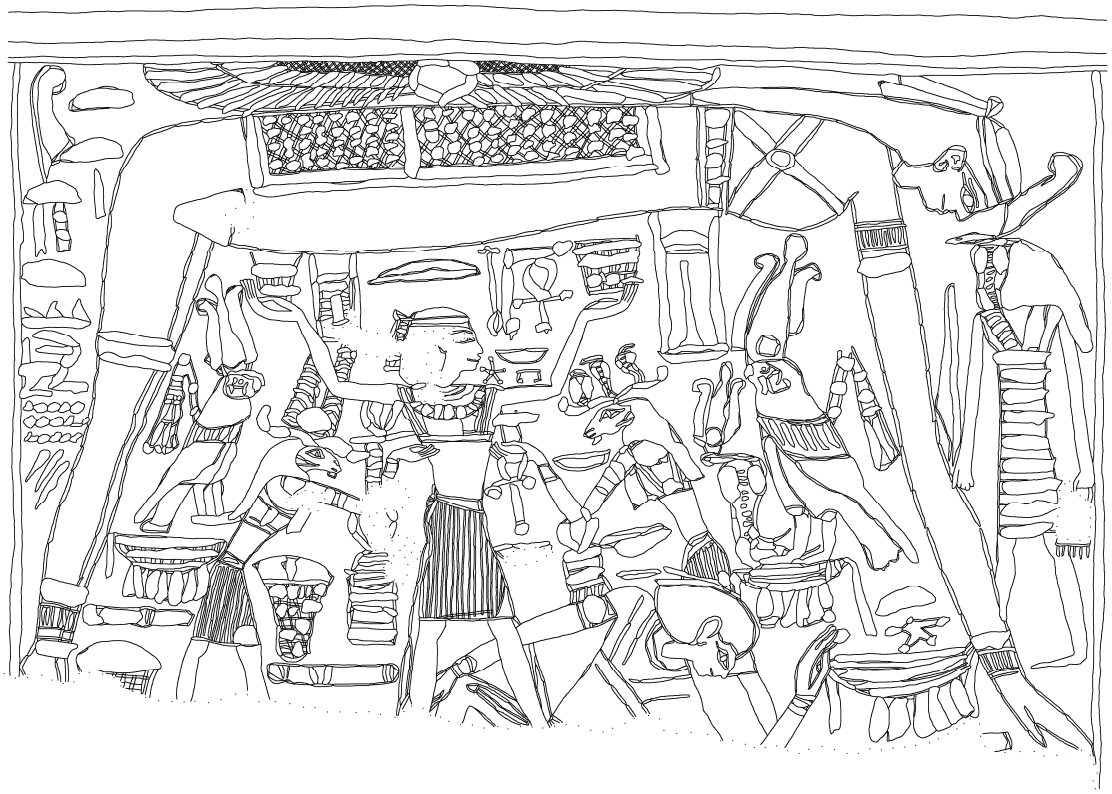
[1120] Für Weiteres zu diesem Epitheton s. II.1.1.

W106	**TURIN**	MUSEO EGIZIO	CGT 10106b; Cat. 2238
Besitzer  *Ḥnsw-ms*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 2004, 64–68, besonders 66.			
Niwiński 2004, Tf. XII.2.			
1822 vom Museum erworben; aus der Sammlung Giovanni Battista Drovetti.			



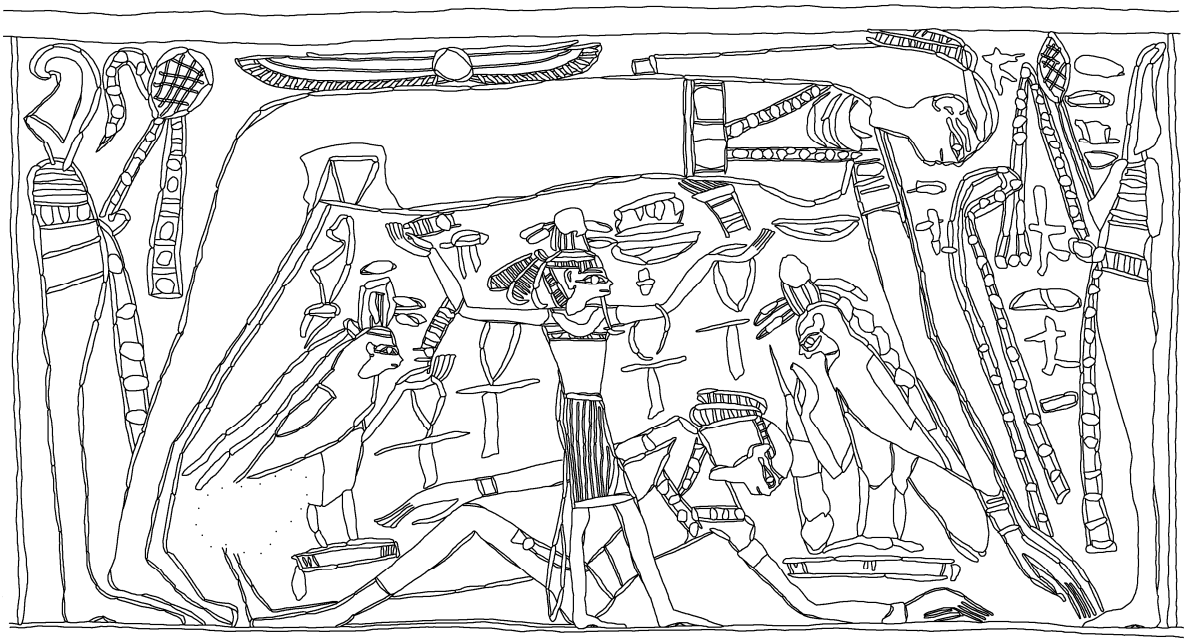
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sꜣ Rᶜ nṯr ᶜꜣ* „Schu, Sohn des Re, der große Gott“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb (vorderer Arm und Bein): *Gb <r->pᶜ.t nṯr.wt* „Geb, <Ir->pat der Götter und Göttinnen“.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

W107	**TURIN**	MUSEO EGIZIO	CGT 10119b; Cat. 2228
Besitzerin  , var  *T3-mw.t=f*			
Späte 21./Frühe 22. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 2004, 119–122, besonders 121. Cooney 2011, 34ff.			
Niwiński 2004, Tf. XXXIV.2.			
1822 vom Museum erworben; aus der Sammlung Giovanni Battista Drovetti.			



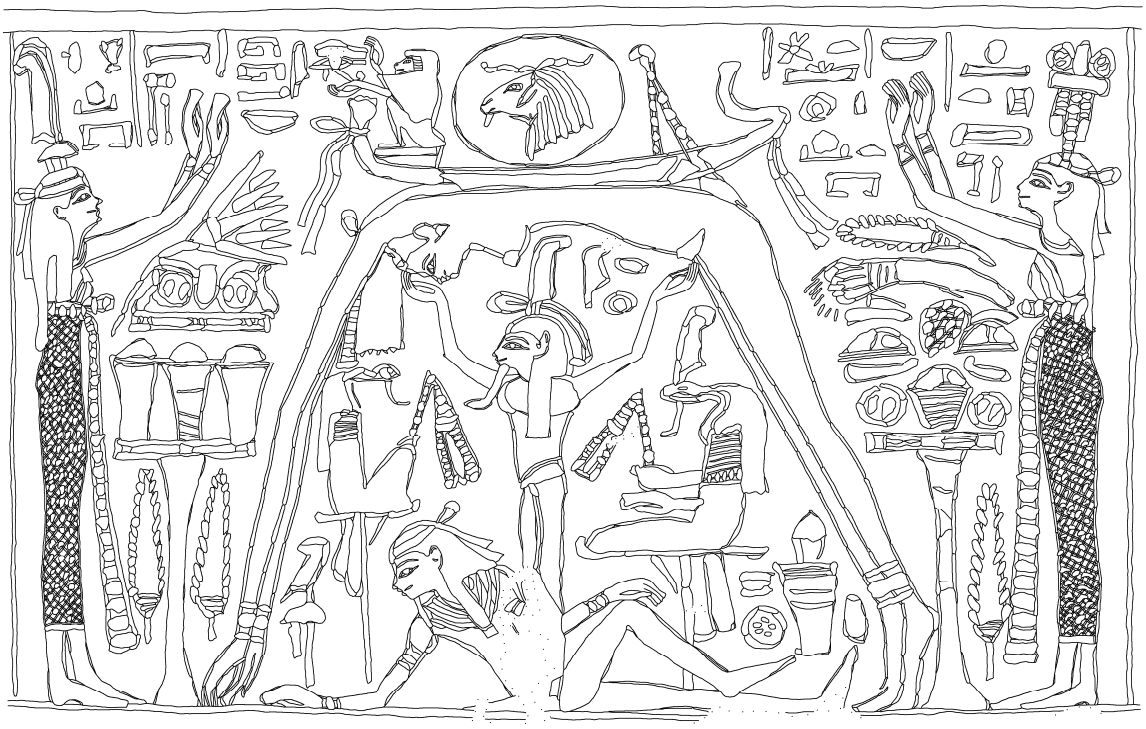
- RECHTER BILDRAND
  - Hepetet-Hor(?): Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *ʿnḫ nṯr nfr nb dwꜣ.t* „Es lebe der gute Gott, der Herr der Duat“.
    Beide Chnum-Götter: Keine Legende.
    Beide Re-Harachte-Falken: Keine Legende.
  - Geb: Bereich zerstört.
- LINKER BILDRAND
  - Ohne Figuration: *jmnt.t wnn.w* „Der Westen der Seienden(?)“.

W108	**TURIN**	MUSEO EGIZIO	CGT 10121b; Cat. 2214
Name des Besitzers ist auf dem Sarg nicht angegeben.			
Späte 21./Frühe 22. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 2004, 126–129, besonders 128.			
Niwiński 2004, Tf. XXXVII.2.			
1822 vom Museum erworben; aus der Sammlung Giovanni Battista Drovetti.			



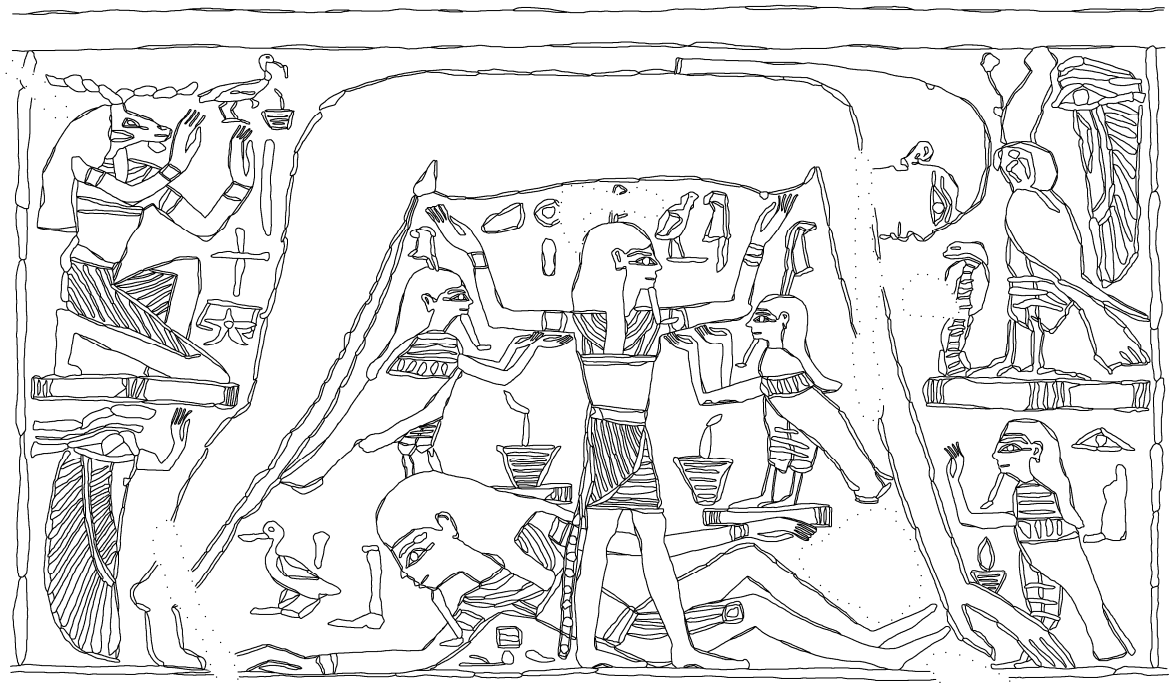
- RECHTER BILDRAND
  - Sakralentität mit Federkopf: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: (*?*) *nb* (*?*) „(?) Herr (?)“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Sakralentität mit Federkopf: Keine Legende.

W109	**UPPSALA**	VICTORIA MUSEUM	VM 225 (= NME 891) (vormals JdE 29709; A.82)
Besitzer *Ḥnsw-ms*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1988, Nr. 398. Dodson 2017, 147 (mit Anm. 7).			
Englund 1974, 53 Abb. 6. Dodson 2017, 147 Abb. 2D.			
Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			



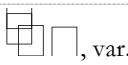
- LINKER BILDRAND
  - Amentet: *jhh n nb p.t nṯr ꜥ3 ḥrj-jb 3ḫ.t* „Jubel für den Herrn des Himmels, den großen Gott, inmitten des Horizonts“.
- BILDMITTE
  - Sonnenbarke und Besatzung: Keine Legende.
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw s3 Rꜥ* „Schu, Sohn des Re“.
    Beide schlangenköpfige Sakralentitäten: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Iabet: *dw3.t Rꜥ-<Ḥr->3ḫ.tj nb ḥtp nṯr ꜥ3* „Lobpreis für Re-<Har>achte, den Herrn der Speise, den großen Gott“.

W110	**WARSCHAU**	MUSEUM NARODOWE	MNW 139072
Name des Besitzers ist auf dem Sarg nicht angegeben.			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Medina, Grab-Nr. 1407; 1935.			
Dolińska 2017, 155f.			
Bruyère 1936–37, Tf. XXXVI Abb. VI. Dolińska 2017, 156 Abb. 1 (links).			



- RECHTER BILDRAND
  - Re-Harachte-Falke: Keine Legende.
  - Ba-Vogel: *Wsjr* „Osiris“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sꜣ Rᶜ* „Schu, Sohn des Re“.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
  - Geb: *Gb <r->pᶜ<.t>* „Geb <Ir->pa<t>“.
- LINKER BILDRAND
  - Chnum: *Bꜣ jmj dwꜣ<.t>* „Der Ba, der in der Duat ist“.

W111	**WASHINGTON**	NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY, SMITHSONIAN INSTITUTION	154 954 (vormals JdE 29648; A.53)

Besitzerin  , var.  *T(ȝ)-n.t-Ḏḥwtj*[1121]

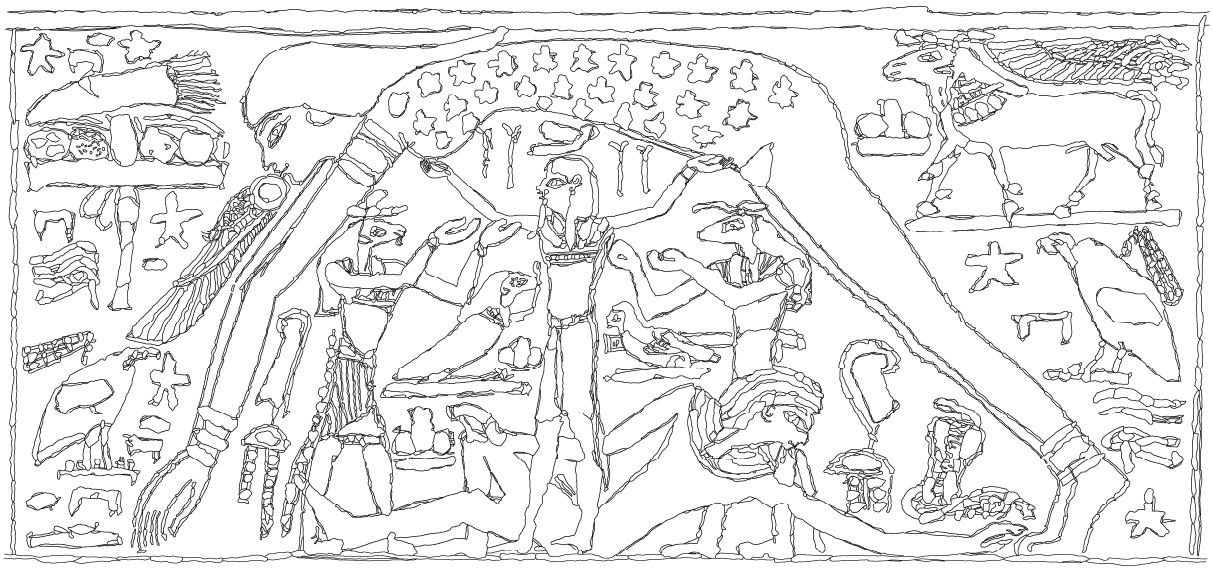
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Innensarg, rechte Seite	Schulter/Oberarm

Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.

Niwiński 1988, Nr. 423. Aston 2009, 173, TG726.

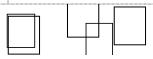
https://www.si.edu/objekt/inner-coffin-lid-tenetkhonsu%3Anmnhanthropology_8026581 (Zugriff vom 07.06.2024).

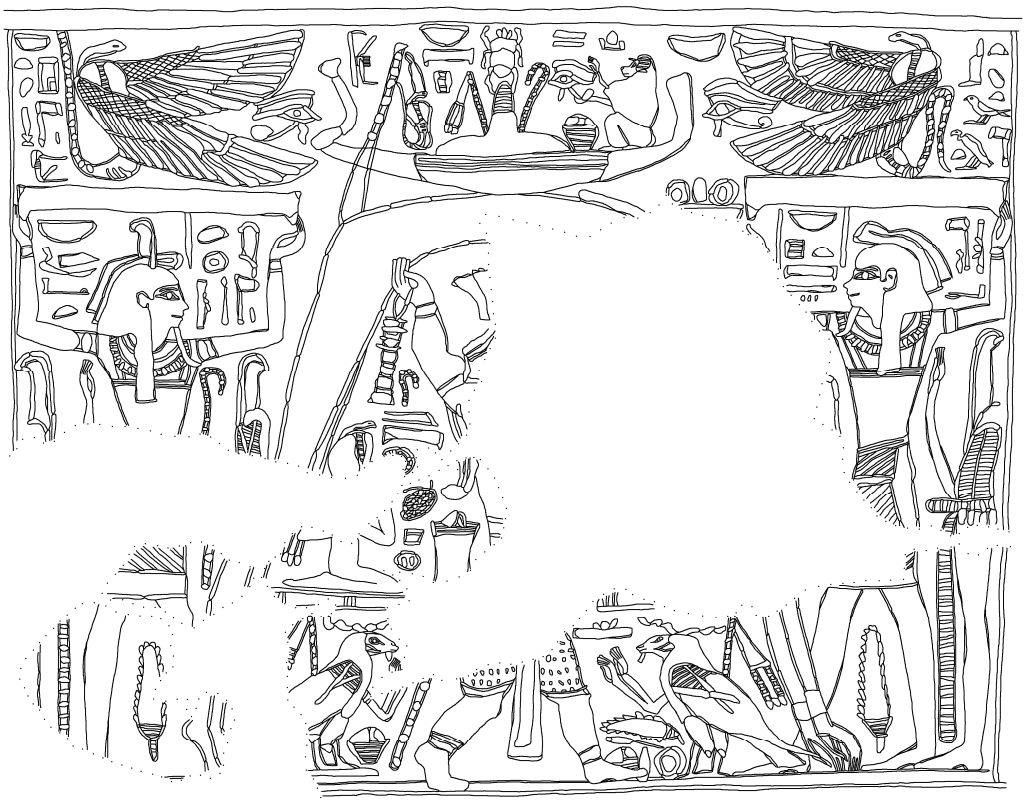
Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.



- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.

[1121] Aston 2009, 173, TG726 liest den Namen „Tenetiah".

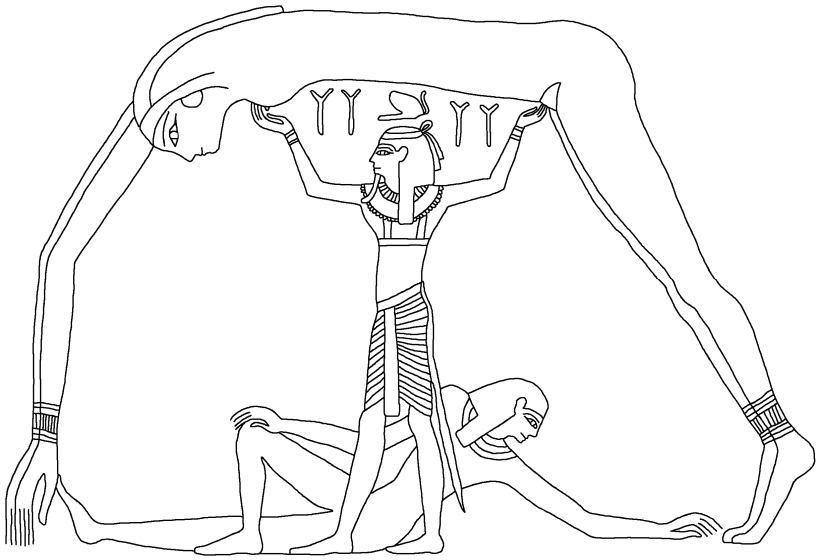
W112	WIEN	KUNSTHISTORISCHES MUSEUM	ÄS 6270 (vormals JdE 29636; A.142)
Besitzer  *Nsj-pr-nbw*			
Mittlere/Späte 21. Dynastie	OS.3	Innensarg, linke Seite	Schulter/Oberarm
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Egner/Haslauer 2009, 12.213f. und 12.228. Aston 2009, 191, TG815.			
Egner/Haslauer 2009, Tf. 42. 44.			
Geschenk der ägyptischen Regierung von 1893.			



- RECHTER BILDRAND
  - Isis-Kobra (rechts von ihr): *ꜣs.t wr.t mw.t nṯr* „Isis, die Große, die Gottesmutter“.
  - Schu: *nb p.t tꜣ nṯr ꜥꜣ* „Herr des Himmels und der Erde, der große Gott“.
    Federköpfige Sakralentität: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Sonnenbarke: Thot-Pavian: Keine Legende.
    Chepri (über Vordersteven, Pavian und Flagellum): *nb ꜣḫ.tj* „Herr des Horizontes“.
    Links von Chepri: *nb p.t* „Herr des Himmels“.
  - Nut: Bereich zerstört.
  - Bes: [*Šw sꜣ Rꜥ nb p.t*][1122] *ḥqꜣ m p.t* „[Schu, Sohn des Re, Herr des Himmels,] Herrscher im Himmel“.
    Schlangenköpfige Sakralentität: Keine Legende.
    Beide Ba-Vögel: Keine Legende (erhalten).
- LINKER BILDRAND
  - Nephthys-Kobra (links von ihr): *Nb.t-ḥw.t sn.t nṯr* „Nephthys, die Gottesschwester“.
  - Schu: *Šw sꜣ Rꜥ nṯr ꜥꜣ nb mꜣꜥ.t* „Schu, Sohn des Re, der große Gott, Herr der Maat“.
  - Beide federköpfige Sakralentitäten: Keine Legende.

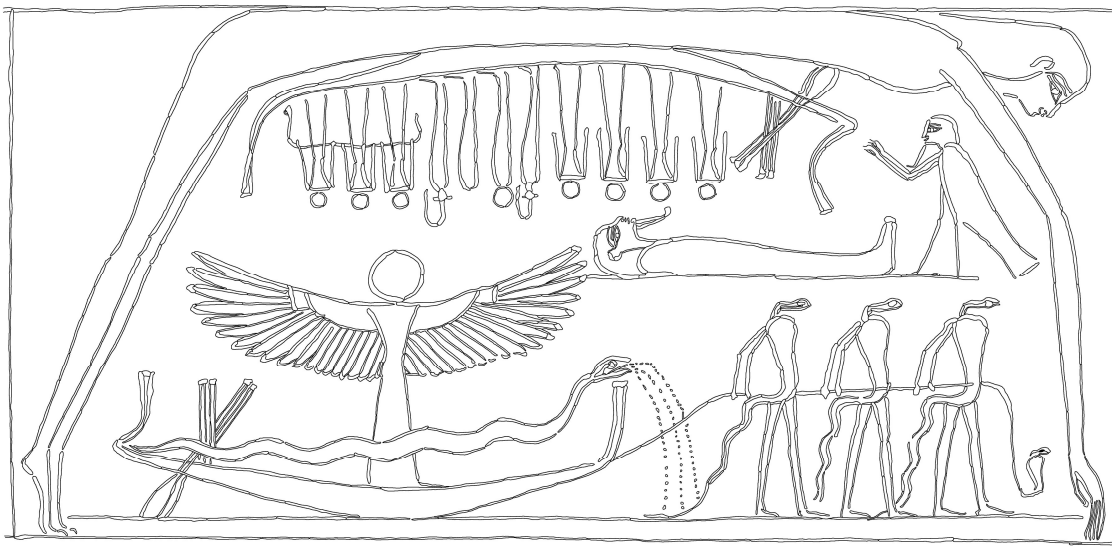
[1122] Die Rekonstruktion erfolgt nach der von Virey 1902 angefertigten Umzeichnung.

W113	**UNBEKANNT**	Vormals MUSÉE DU LOUVRE	Unbekannt
Besitzverhältnis ist nicht zu ermitteln.			
21./frühe 22. Dynastie	OS.1	Sarg, linke(?) Seite	Schulter/Oberarm(?)
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Lanzone 1881, 470.			
Fotopublikation nicht bekannt. Vorlage der Umrisszeichnung: Zeichnung Wilkinson 2007, 129 Abb. o. Nr.			
Heutiger Standort unbekannt, der Sarg gilt seit dem 2. Weltkrieg als verschollen.			

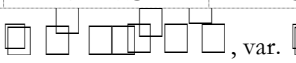
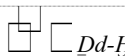


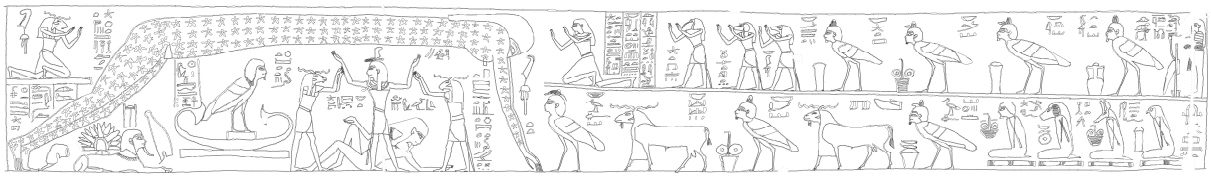
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende angegeben.
- BILDMITTE
  - Keine Legende angegeben.
- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende angegeben.

P1	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	S.R.IV.546; JdE 95648
Besitzer *Jmn-ḥtp*			
Späte 21. Dynastie	OS.4	Papyrus	–
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1989, Cairo 12. Kurth 2016, 45f.			
Piankoff/Rambova 1957, Nr. 26; Kurth 2016, 45 Abb. 22.			
Mumienbinden: HP Psusennes; „Jahr 12“.			

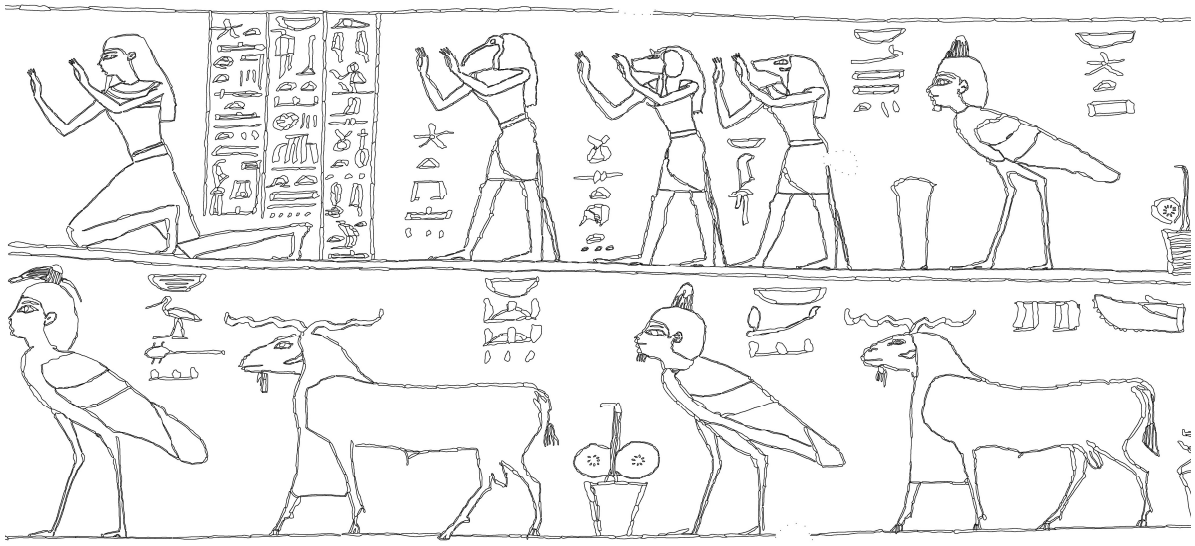


- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

P2	KAIRO	ÄGYPTISCHES MUSEUM	S.R.VII.10267; JdE 95659
Besitzer  , var.  *Dd-Ḥnsw-jw=f-ᶜnḫ*			
Späte 21. Dynastie	MS.1	Papyrus	–
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1989, Cairo 96. Kurth 2016, 43f.			
Piankoff/Rambova 1957, Nr. 19.			



▪ RECHTER BILDRAND (TEIL 1)



- Oberes Register

  Sakralentität kniend: (1) *dwꜣ.t psḏ.t ᶜꜣ.t ntj m ḫr.t-nṯr* (2) *nb jꜣbt.t ḫntj štꜣy* (3) *jry<=sn?> <n=>j qrs nfr mj twt* „(1) Lobpreis der Großen Neunheit und (2) dem Herrn von Abydos, dem Ersten in der verborgenen Stätte; (3) <sie?> machen <für> mich ein gutes Begräbnis als Gleiches“.

  Thot: *dwꜣ.t ḥtp* „Lobpreis, Speise“.

  Sakralentität mit Paviankopf: *šst tp.w* „Der die Köpfe festknotet“.

  Sakralentität mit Krokodilskopf: *nb jmnt.t* „Herr des Westens“.

  1. Ba-Vogel: *nb mꜣᶜ.tj* „Herr der beiden Maati“[1123].

- Unteres Register

  1. Ba-Vogel: *nb bꜣḫw* „Herr des Ostgebirges“.

  1. Widder: *nb jꜣ.tj* „Herr der Beiden Stätten“.

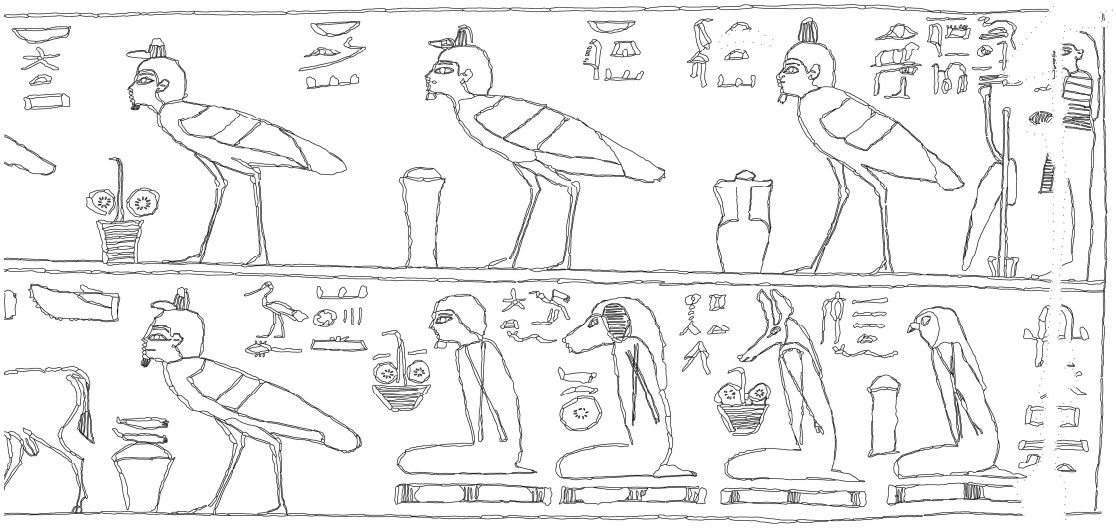
  2. Ba-Vogel: *nb ḏsr.t* „Herr des Heiligen Landes“.

  2. Widder: <*nb*> *sjꜣ*(*?*)[1124] „<Herr der> Vernunft(*?*)“.

[1123] LGG III, 642 „[Beleg 4]“ übersetzt die Legende mit „Herr (des Gerichtshofes) der beiden Maati“.

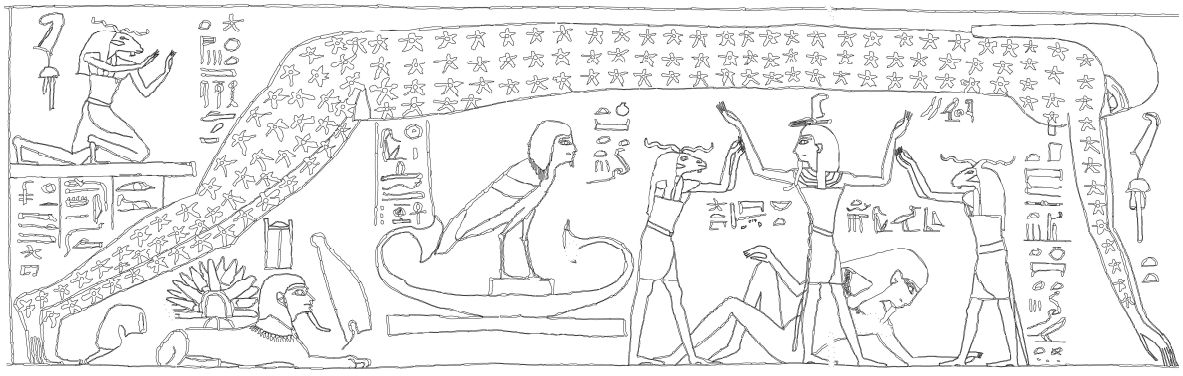
[1124] Das erste Zeichen erinnert an eine Stoffbahn mit Blockstreifenmuster, Variante des Zeichens „Stoff mit Fransen“ (Gardiner S32), und der Vogelflügel ließe sich als „Falke auf Standarte“ (Gardiner G7) verstehen, der als Determinativ bei *sjꜣ* in Erscheinung treten kann.

▪ RECHTER BILDRAND (TEIL 2)



- Oberes Register
  2. Ba-Vogel: *nb dwꜣ.t štꜣy.t(?)* „Herr der verborgenen(?) Duat“.
  3. Ba-Vogel: *nb mꜣnw* „Herr des Westgebirges“.
  4. Ba-Vogel: *nb jgr.t jmnt.t* „Herr der westlichen Nekropole“.
  Djed-Chonsu: *Wsjr wꜤb n Jmn sḫꜣ Ḏd-Ḫnsw mꜣꜤ ḫrw* „Osiris, Wab-Priester des Amun, Schreiber, Djed Chonsu, gerechtfertigt“.
- Unteres Register
  3. Ba-Vogel: *Bꜣ <nb> bꜣḫw* „Ba des <Herrn des> Ostgebirges“.
  Amset: Keine Legende.
  Dua-mut-ef: *Dwꜣ-mw.t=f* „Duamutef“.
  Hapi: *Ḥpj* „Hapi“.
  Qebeh-senu-ef: *Qbḥ-<sn.w> {t} =f* „Qebeh<senu>ef“.
  Ohne Figuration: *mḏw.t* [*dwꜣ.t*] *šꜣ*[*t*]*ꜣ* „Die Tiefe der ver[borg]enden [Duat]“.

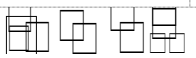
▪ BILDMITTE UND LINKER BILDRAND

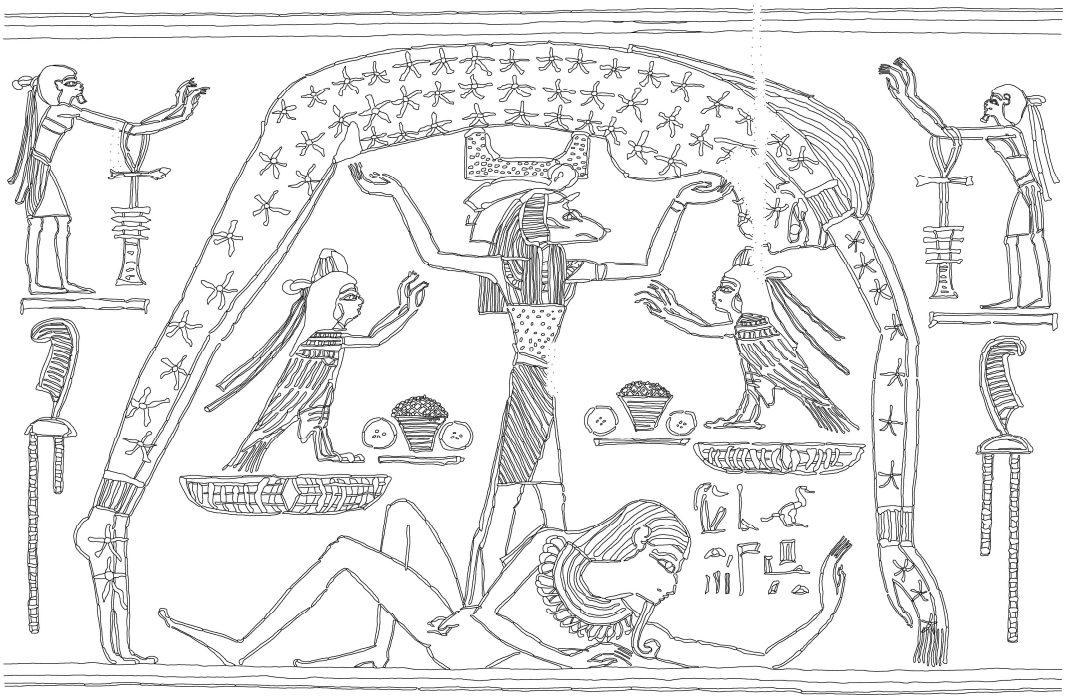


- Nut (innen am Arm): *p.t (w)ṯs.t <RꜤ> Nw.t nṯr.t wr.t* „Der Himmel, der <Re> erhebt; Nut, die Große“.[1125]
- Schu (rechts seiner hinteren Hand): *Šw wpj* „Schu/Das Licht, der/das trennt“[1126].
  Beide Chnum-Götter: Keine Legende.
- Geb (über Kopf und hinterem Knie): *Qb jt nṯr.w nb{.t} p.t tꜣ dwꜣ.t* „Geb, Vater der Götter, Herr von Himmel, Erde und Duat“.
- Nut (über Vordersteven): *Nw.t* „Nut“.
- Ba-Vogel: Keine Legende.
- Ohne Figuration (über Achtersteven): *RꜤ ḥtp=f m Ꜥnḥ.t* „Re, er geht unter im Westen“[1127].
- Sphinx: *<nb> sḥ-nṯr* „<Herr der> Gotteshalle“.

[1125] Für Weiteres zu der Beischrift s. II.1.1.
[1126] Zur Bedeutung der Legende für die Charakteristik des Schu als Lichtgott im Separationsmotiv s. II.3.1.
[1127] Für Weiteres zu dieser Darstellungsform des Re-Harachte s. II.8.21.

▪ LINKER BILDRAND
- Chnum: *dw3.t <jn> psḏ.t m ḥḏ{s} t3*[1128] „Lobpreis <durch> die Neunheit beim Erhellen des Landes“.
- Ohne Figur: *Wsjr wʿb n <pr> Jmn Ḏd-Ḫnsw mꜣʿ ḫrw m dw3.t* „Osiris, der Wab-Priester des Amun, Djed-Chonsu, gerechtfertigt in der Duat“.

P3	**KAIRO**	ÄGYPTISCHES MUSEUM	S.R.VII.11493; CG 40017; JdE 36259
Besitzerin  *Nsj.t-t3-nb.t-t3.wj*			
Mittlere 21. Dynastie	MS.1	Papyrus	–
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1989, Cairo 115.			
Piankoff/Rambova 1957, Nr. 8.			



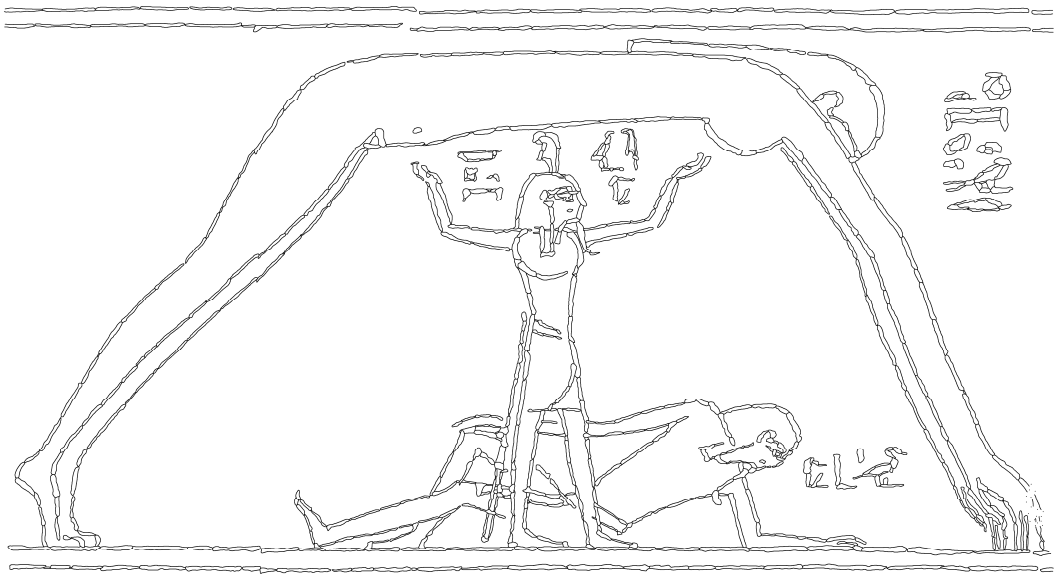
▪ RECHTER BILDRAND
- Stehender Gott: Keine Legende.

▪ BILDMITTE
- Nut: Keine Legende.
- Schu: Keine Legende.
  Beide Ba-Vögel: Keine Legende.
- Geb: *Gb <r->pʿ.t nṯr.wt* „Geb, <Ir->pat der Götter und Göttinnen “.

▪ LINKER BILDRAND
- Stehender Gott: Keine Legende.

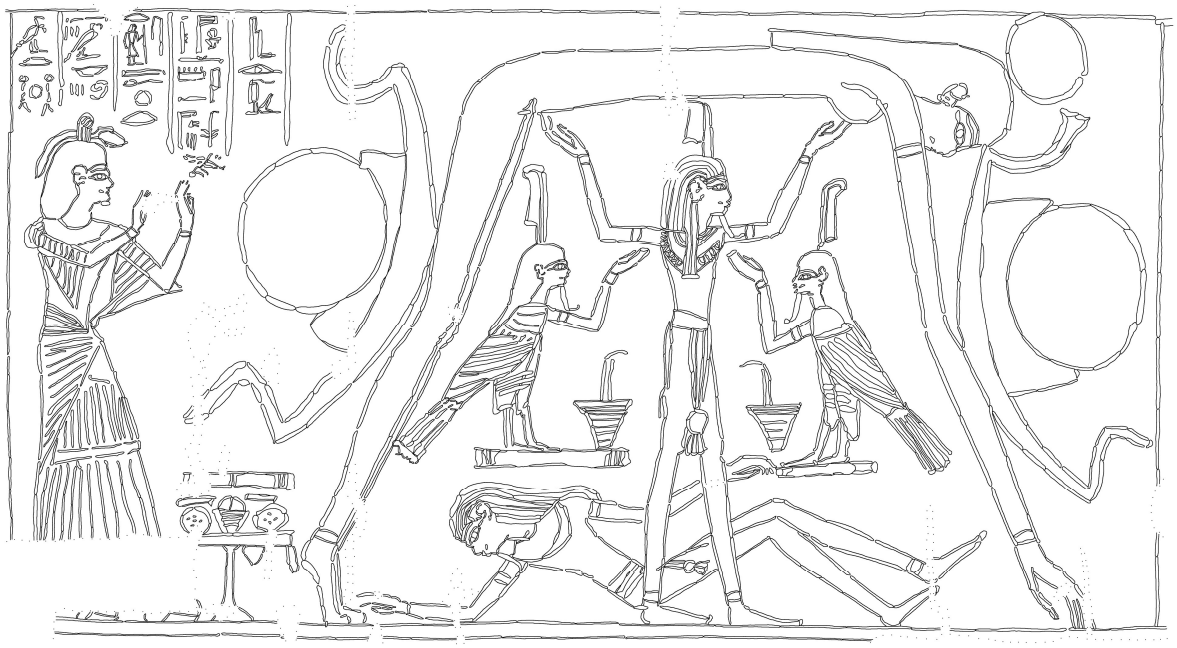
[1128] Die angegebene  -Hieroglyphe beruht vermutlich auf einer Verschreibung, wie ein Vergleich bei Möller 1927, 115 für  und ebd. 318 für  zeigt. – Für Kurth 2016, 44 (mit Anm. 279) „verehrt die widderköpfige Person links im Bild die ‚Götterneunheit gegenüber der Unterwelt‘ (*psḏt m ḥsj d3t*)“; ders. meint ebd. Anm. 280 zu *dw3.t*, „das Determinativ wäre nach Zeichenvergleich am Ort “, was aber mit Blick auf Piankoff/Rambova 1957 Pap. 9 nicht bestätigt werden kann.

P4	KAIRO	ÄGYPTISCHES MUSEUM	S.R.VII.11501
Besitzer  *Ḥnsw-rnp*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.1	Papyrus	–
Theben, Deir el-Bahari, Grab Bab el-Gasus; 1891.			
Niwiński 1989, Cairo 123.			
Piankoff/Rambova 1957, Nr. 11.			

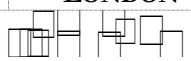


- RECHTER BILDRAND
  - Legende der Nut, s. u.
- BILDMITTE
  - Nut: *Nw.t wr.t* „Nut, die Große“.
  - Schu: *Šw nb p.t* „Schu, Herr des Himmels“.
  - Geb: *Gb* „Geb“.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

P5	**LEIDEN**	RIJKSMUSEUM VAN OUDHEDEN	AMS 34
Besitzer  , var.  *P3-sr*			
21. Dynastie	OS.1	Papyrus	–
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1989, Leiden 3. Lucarelli 2016, 561.			
Lucarelli 2016, 447 Abb. VII.31.			
1828 vom Museum erworben, aus der Sammlung J. d'Anastasy.			



- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Pa-ser: (1) *Wsjr* (2) *jt-nṯr Jmn nsw nṯr.w P3-* (3) *sr mꜣꜥ-ḫrw ḥr* (4) *nꜣ nb.w* (5) *nḥḥ* „(1) Osiris, (2) Gottesvater des Amun, des Königs der Götter, Pa- (3) ser, gerechtfertigt (4) bei diesen Herren (5) der Ewigkeit".

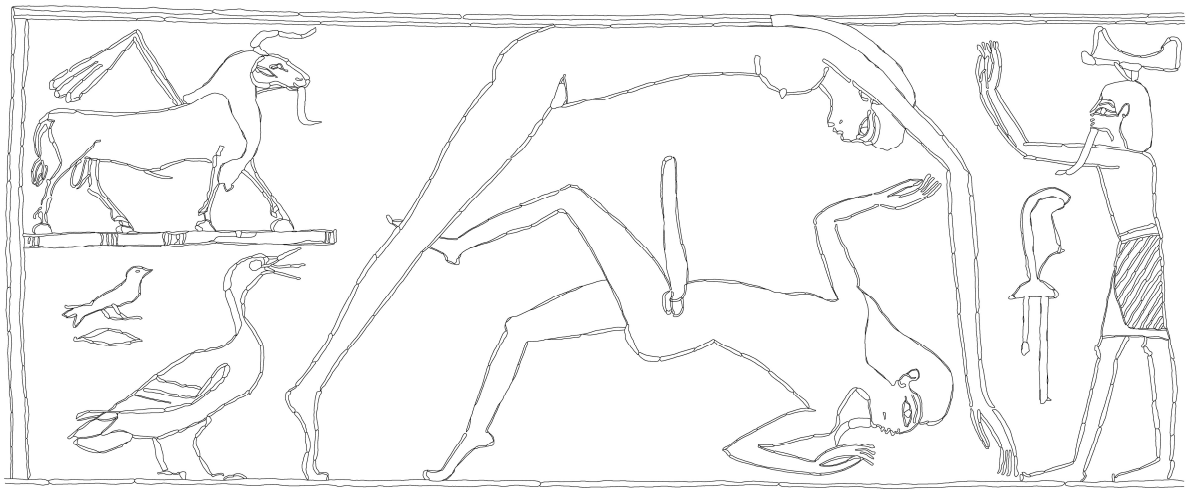
P6	LONDON	BRITISH MUSEUM	EA9941.1
Besitzer  *Sshj*[1129]*-dj-pr-n-mw.t*			
Späte 21. Dynastie	MS.1	Papyrus	–
Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Prinz 1915, 17, Nr. 9. Niwiński 1989, London 7.			
https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA9941-1 (Zugriff vom 10.10.2022).			
Aus der Sammlung Maria Lavoratori (Nr. 339), erworben 1833.			



- RECHTER BILDRAND
  - Ba-Vogel: *Wsjr nb dw3.t* „Osiris, Herr des Lobpreises“.
- BILDMITTE
  - Beide Sonnenbarken und Besatzung: Keine Legende.
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: Keine Legende.
  - Geb: Keine Legende.
  - Ohne Figur: *Wsjr nb nḥḥ ḫntj jmn.tjw* „Osiris, Herr der Neheh-Ewigkeit, der Erste der Westlichen“.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

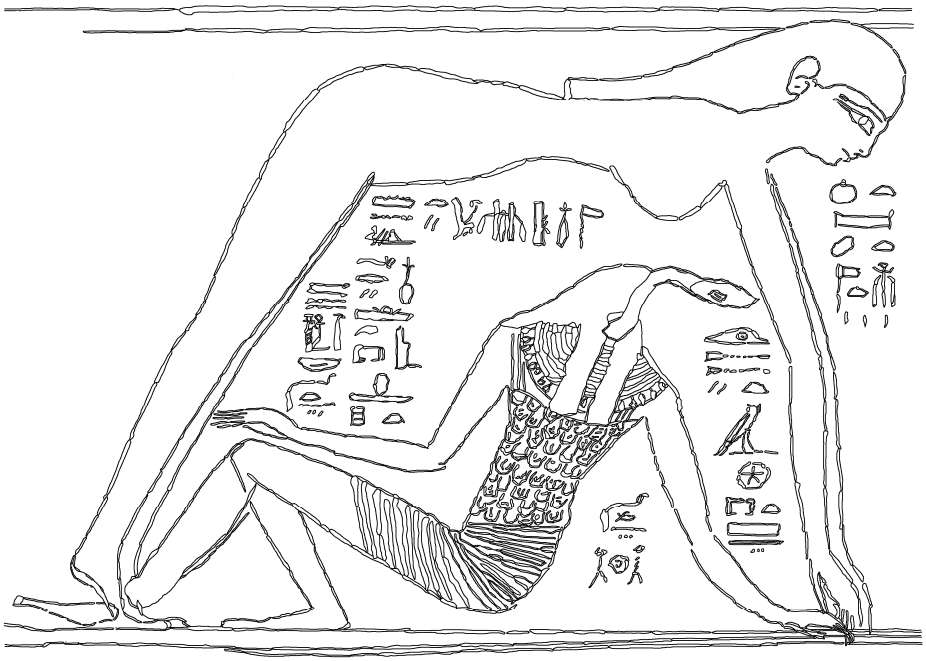
[1129] Bei Ranke 1935 ist die vorliegende Schreibung für diesen Namen nicht belegt.

P7	**LONDON**	BRITISH MUSEUM	EA10008
Besitzerin  *T3-mnjw*			
Mittlere 21. Dynastie	OS.2	Papyrus	–
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1989, London 30.			
https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10008-3 (Zugriff vom 10.10.2022).			
Aus der Sammlung John Barker (Nr. 210); 1833 erworben.			



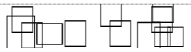
- RECHTER BILDRAND
  - Ha: Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Widder: Keine Legende.
  - Gans: *wr* „Der Große“.

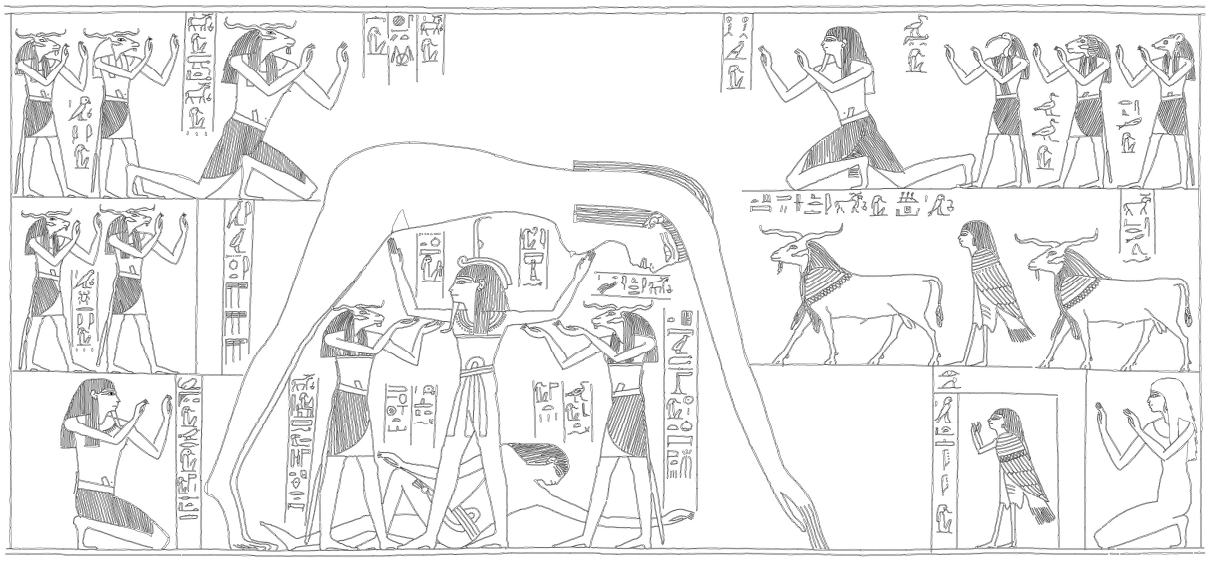
P8	LONDON	BRITISH MUSEUM	EA10018
Besitzerin  *ꜣs.t-m-ꜣḫ-bj.t*			
Späte 21.Dynastie	OS.2	Papyrus	–
Theben, Deir el-Bahari, Grab TT320; 1881.			
Niwiński 1989, London 31.			
https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10018-2 (Zugriff vom 15.09.2023).			
Erworben durch H. Boom und Hon Sir Charles Augustus Murray. – Besitzerin ist die Tochter von HP Mencheperre und Ehefrau von HP Pinudjem II.			



- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: *Nw.t msj.t nṯr.w* „Nut, die die Götter gebiert“.
  - Geb: *jr.n ntj m dwꜣ.t štꜣy*[1130] *ḏ.t nḥḥ nṯr ꜥꜣ ḫntj mnj nfri s.t-ḥtp* (*Tꜣ*)*ṯnn.tj nb ḏ.t* „Der handelt für die in der geheimen Duat für alle Ewigkeit, der große Gott, Erster der Fähre, wie schön ist der Ruheplatz des Tatenen, des Herrn der Djet-Ewigkeit“.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

[1130] Für Weiteres zu dieser Legende s. II.2.7.

P9	LONDON	BRITISH MUSEUM	EA10554
Besitzerin  *Nsj-tȝ-nb.t-jšrw*			
Frühe 22.Dynastie	OS.1	Papyrus	–
Theben, Deir el-Bahari, Grab TT320; 1881.			
Te Velde 1969–70, 183. Niwiński 1989, London 61; ders. 2011, 109. Lenzo 2018/19.			
Lenzo 2018/19, 97 Abb. 22. https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10554-87 (Zugriff vom 10.10.2022).			
Papyrusinhaberin ist die Tochter von HP Pinudjem I. – 1910 von Mrs. Greenfield dem Museum geschenkt.			



- RECHTER BILDRAND
  - Heh: *Ḥḥw* „Heh".
    Thot: *Ḏḥwtj* „Thot".
    Gott mit Paviankopf: *Gbgb* „Der niederstreckt".
    Gott mit Mauskopf: *Srq* „Der atmen lässt".
  - Widder: *Bȝ jqr jmj p.t* „Trefflicher Ba im Himmel".
    Ba-Vogel: *Bȝ šsp* „Ba, der empfängt".
    Widder: *Bȝ sʿr*[1131]*=f* „Der Ba, der ihn aufsteigen lässt".
  - Ba-Vogel: *Bȝ ḫʿy* „Der glänzende Ba ".
    Papyrusinhaberin (Querbalken Naos): *Wsjr* <*Nsj-tȝ-nb.t-jšrw*> „Osiris <Nesi-ta-nebt-ischeru>".
- BILDMITTE
  - Nut: *p.t wṯs*(*.t*) *Rʿ Nw.t msj*(*.t*) *nṯr.w* „Der Himmel, der Re erhebt[1132]; Nut, die die Götter gebiert".
  - Schu: *Šw twȝ=f Nw.t* „Schu, er stützt Nut".
    Rechter Chnum (über Kopf): *Bȝ jqr šw.tj*[1133] „Der Ba mit trefflichem Gefieder[1134]".
    Linker Chnum (im Rücken): *Bȝ šps šf*(*j*) *ḥȝ.t*[1135] *nṯr ʿȝ ḫntj*[1136] *ḥr.t* „Der herrliche Ba mit ehrwürdigem Angesicht[1137], der große Gott, der Erste des Himmels".

[1131] Das Determinativ zu *sʿrq* ist nicht der abgebildete Fisch, sondern die Tuchschlaufe  . Der Vergleich von Möller 1927, 23, Nr. 254/256 (Fisch) und ders. ebd. 47, Nr. 522 (Tuschschlaufe) zeigt die relative Ähnlichkeit der hieratischen Schreibweise der beiden Zeichen, sodass eine Verwechslung der Determinative möglich wäre. – LGG II,696 übersetzt „Der Ba seines …?…".

[1132] Kurth 1975, 74 übersetzt „der Himmel (*pt*), der den Re trägt". Für Weiteres zur Legende s. II.1.1.

[1133] LGG II, 666 (linke Spalte unten) schließt eine ähnliche Übersetzung mit „(?)" ab.

[1134] Kurth 2016, 40 übersetzt „der Ba mit vollkommenem Gefieder" und meint ebd. Anm. 258 „‚Gefieder' läßt (sic) an die geflügelte Windpersonifikation denken".

[1135] Ebenso LGG VII, 69f. (rechte Spalte unten).

[1136] Der Blick auf Möller 1936, 8 Nr. 90 lässt eine Variante von  (Gardiner D19) vermuten, keine Verschreibung von  (Gardiner Q3) für *p.t ḥr.t* „der obere Himmel", da das „*p*" der Nut-Legende korrekt geschriebenen ist. – Die gleiche Lesung von Kurth 2016, 40, der ebd. 41 Anm. 257 meint, die Lesung „des etwas indistinkten Zeichens wird von einer engen Parallele" (i. e. G2) bestätigt.

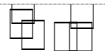
[1137] Kurth 2016, 40 übersetzt „der erhabene widderköpfige Ba" und ebd. 44 „Erhabener, widderköpfiger Ba".

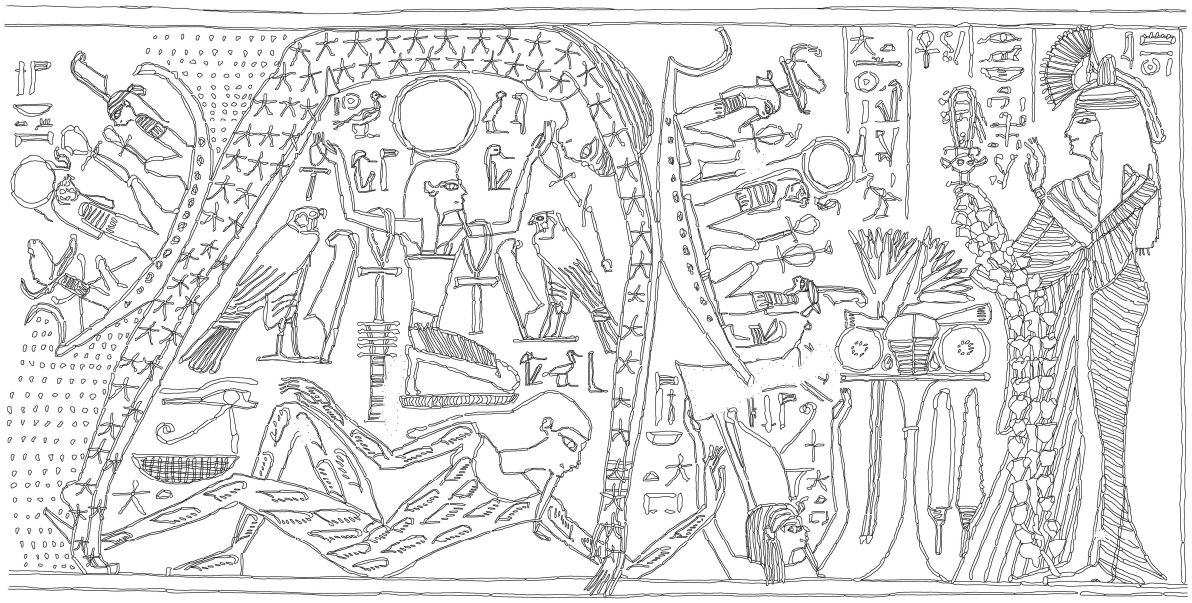
- Geb: *Gb jt nṯr.w* „Geb, Vater der Götter“.
- Zwischen Schu und Chnum, ohne Figuration: *Rᶜ ḥtp=f m ᶜnḫ.t* „Re, er geht unter im Westen“.[1138]

▪ LINKER BILDRAND

- Kniender Chnum: *Bꜣ sḫn{.tj} dmḏ* „Der Ba, der den Zusammengefügten umfängt“[1139].
  1. stehender Chnum: *Bꜣ jtj bꜣ.w* „Der Ba, der die Bau ergreift“.
  2. stehender Chnum: *Bꜣy* „Der zum Ba Gehörige“[1140].
- 1. Chnum: *jꜣw jn psḏ.t* „Lobpreis durch die Neunheit“.
  2. Chnum: *Bꜣ Ḫprj* „Ba des Chepri“.
- Heka: *Ḥkꜣ wr nṯr ᶜꜣ{.t}* „Der große Heka, der große Gott“.

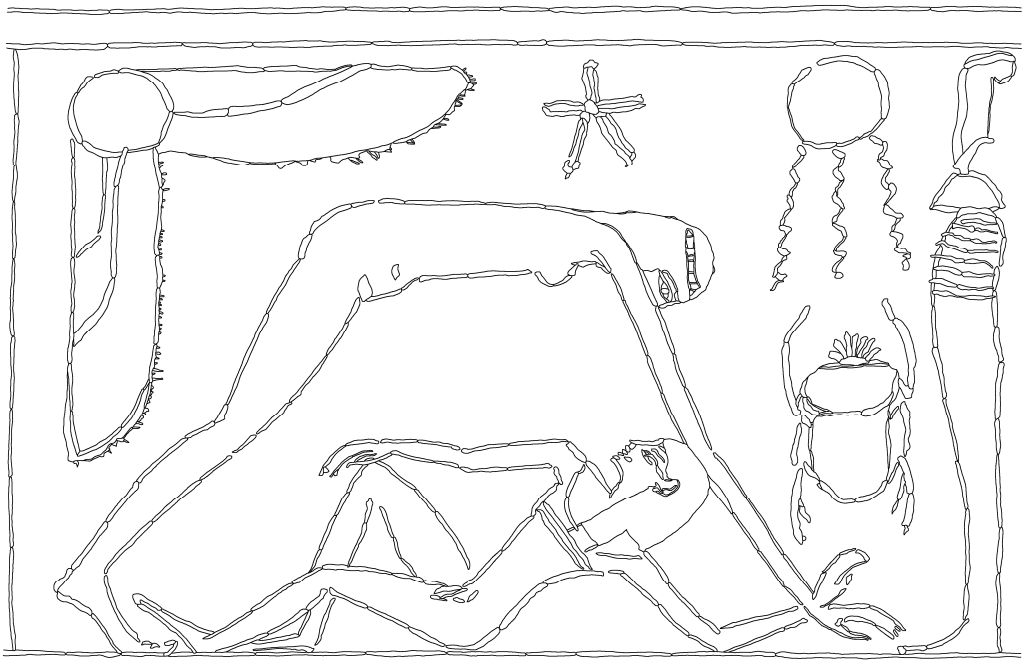
[1138] LGG IV, 635 ergänzt <*m*> und übersetzt „Re <bei> seinem Untergang im Westen“.
[1139] Die Übersetzung dieser Legende wird in LGG II, 696 mit „…?...“ beendet.
[1140] Nach LGG II, 731.

P10	**PARIS**	BIBLIOTHÉQUE NATIONALE DE FRANCE	BNF Égyptien 172
Besitzerin  *T(ȝ)-nt-Jmn*			
Mittlere 21.Dynastie	MS.1	Papyrus	–
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Prinz 1915, 16f., Nr. 6. Te Velde 1969–70, 185. Niwiński 1989, Paris 9.			
Joubert 2018, 115, Cat. 53a.			
Aus der Sammlung Pierre-Paul Thédénat-Duvent.			

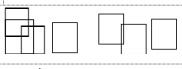


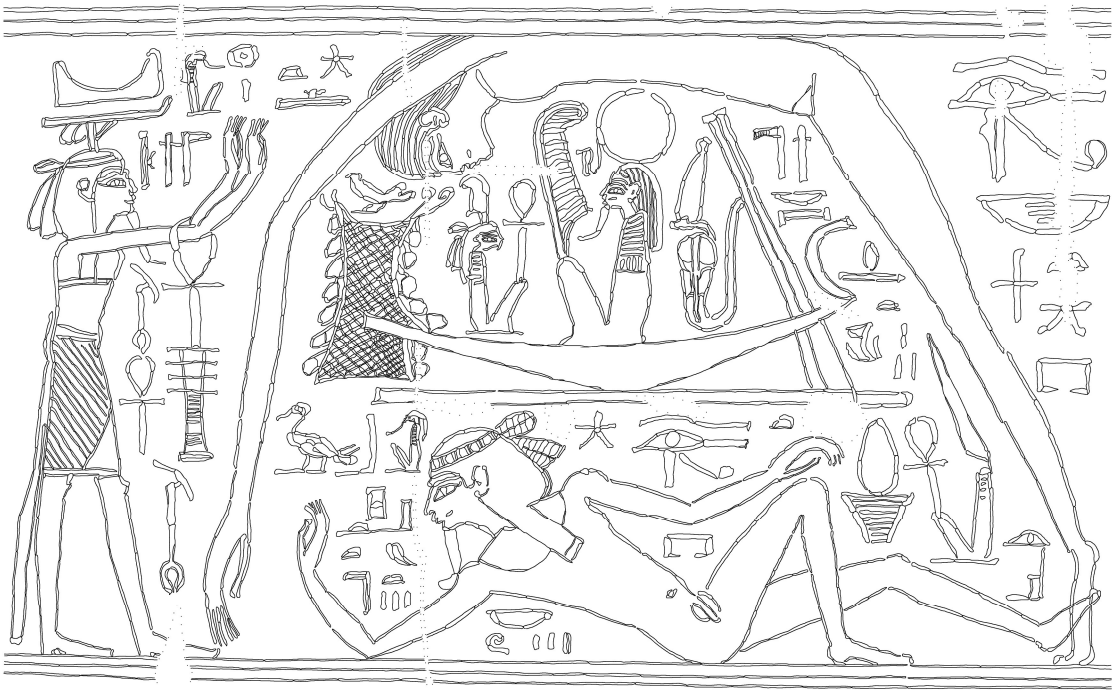
- RECHTER BILDRAND
  - Tscha-net-Amun: *dwȝ.t Rᶜ jn bȝ ᶜnḫ n Wsjr nb.t-pr šmᶜy.t n Jmn-Rᶜ* „Anbetung des Re durch den lebenden Ba des Osiris, die Herrin des Hauses, Sängerin des Amun-Re“.
- BILDMITTE
  - Rechte Barke und Besatzung: Keine Legende.
  - Partiell ausgeführter Gott: *nṯr nfr nb dwȝ.t* (links der Krone) *nṯr nfr jmj dwȝ.t* (rechts der Krone) „Der gute Gott, der in der Duat ist, der gute Gott, Herr der Duat“.
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *Šw sȝ Rᶜ nṯr <?>* „Schu, Sohn des Re, der <?> Gott“.
    Beide Falken: Keine Legende.
  - Geb: *Gb* „Geb“.
  - Linke Barke: Maat: Keine Legende.
    Re: *nṯr ᶜȝ nb p.t* „Der große Gott, Herr des Himmels“.
    Heka: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

P11	**PARIS**	MUSÉE DU LOUVRE	E 17400
Besitzer  *Sr-jmn*			
Frühe 21. Dynastie	OS.2	Papyrus	–
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1989, Paris 49.			
https://collections.louvre.fr/en/ark:53355/cl010003455 (Zugriff vom 10.10.2022).			
1950 von Jacqueline Mallet erworben.			



- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

P12	**PARIS**	MUSÉE DU LOUVRE	E 17401 f 02
Besitzer  *Nsj-pꜣ-qꜣ-šw.tj*			
Frühe/Mittlere 21. Dynastie	OS.2	Papyrus	–
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1989, Paris 50. Meeks 1993, 45f. Dorion-Peyronnet 2009, 59. Thomas 2016, 238f.			
Dorion-Peyronnet 2009, Nr. 21. Thomas 2016, 239 Abb. o. Nr. https://collections.louvre.fr/en/ark:53355/cl010458983 (Zugriff vom 10.10.2022).			
1950 von Jacqueline Mallet erworben.			

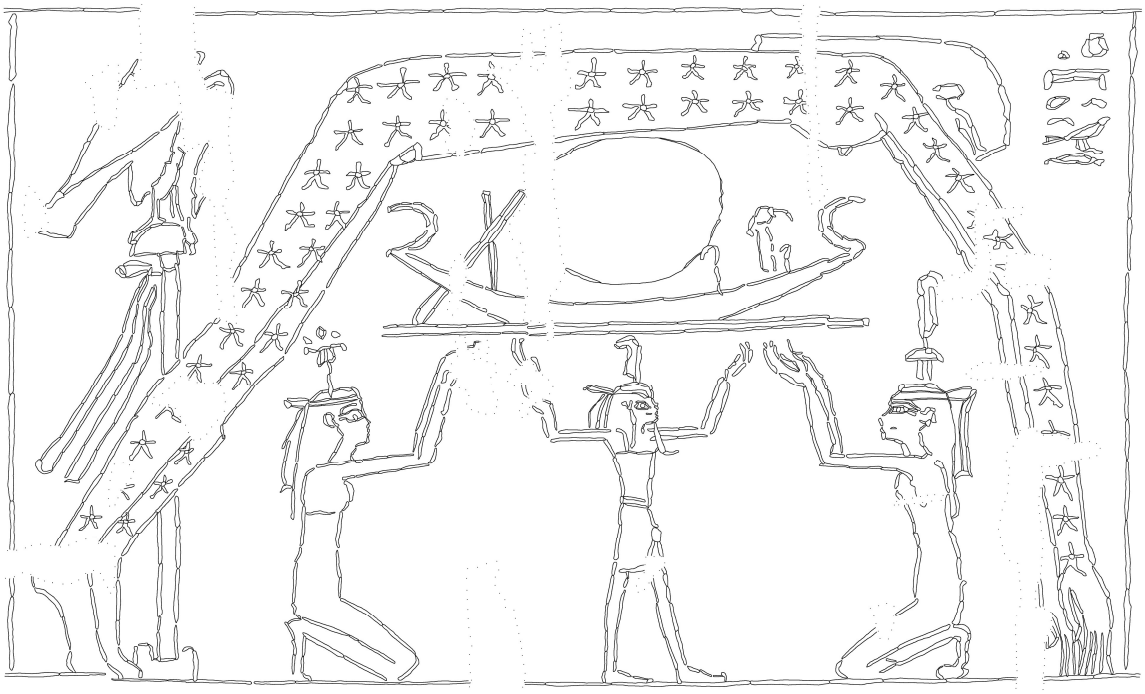


- LINKER BILDRAND
  - Ha: *dwꜣ.t Rᶜ nṯr ᶜꜣ* „Lobpreis für Re, den großen Gott“.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Sonnenbarke: Maat: Keine Legende.
    Re (rechts von Ruder und Heck): *nṯr ᶜꜣ nb p.t <dj=f> ḥtp dfꜣ* „Der große Gott, Herr des Himmels; er gibt Speise und Nahrung“.
  - Geb: *Gb <r->pᶜ.t nṯr.wt nb.w<.t> wḏꜣ <jmj> dwꜣ.t* „Geb, <Ir->pat aller Götter und Göttinnen, die unversehrt sind <in der> Duat“.

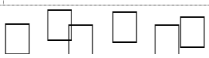
  Messerköpfige Sakralentität: Keine Legende.

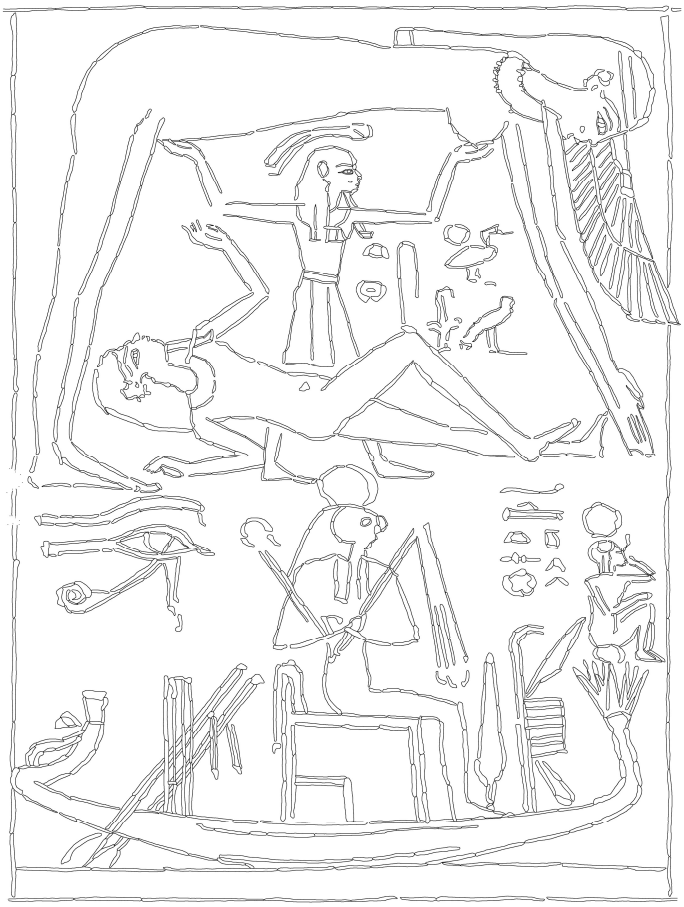
  Ohne Figuration, über dem Fuß des Geb: *Wsjr* „Osiris“.
- RECHTER BILDRAND
  - Ohne Figuration: *wḏꜣ nb jmj dwꜣ.t* „Unversehrt sei der Herr, der in der Duat ist“.

P13	**PARIS**	MUSÉE DU LOUVRE	N 3293
Besitzer *Jmn-m-s3=f*			
Mittlere 21. Dynastie	MS.3	Papyrus	–
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Prinz 1915, 17, Nr. 10. Niwiński 1989, Paris 39. Etienne 2013, 72f.			
Étienne 2013, 72 Abb. o. Nr.			



- RECHTER BILDRAND
  - Legende der Nut: s. u.
- BILDMITTE
  - Nut: *Nw.t wr.t* „Nut, die Große“.
  - Schu, West- und Ostgöttin: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Falke: Keine Legende.

P14	TURIN	MUSEO EGIZIO	C.1770
Besitzer  *P3-mr*[1141]			
Mittlere/Späte 21. Dynastie	OS.1	Papyrus	–
Wahrscheinlich Theben, exaktes Grab und Fundjahr unbekannt.			
Niwiński 1989, Turin 3. Casals Miret 2008, 73–75[1142].			
Casals Miret 2008, 74 Abb. 51.			



- RECHTER BILDRAND
  - Keine Legende.
- BILDMITTE
  - Nut: Keine Legende.
  - Schu: *s3 Rˁ m swsḫ* „Der Sohn des Re beim Weitermachen“.
  - Geb: Keine Legende.
  - Sonnenbarke: Re: *Bḥd.t <m> ḥp.t=s* „Der von *Bḥdt*[1143] <an> ihrem Ruder“.
    Sonnenkind: Keine Legende.
- LINKER BILDRAND
  - Keine Legende.

[1141] Ranke 1935, 105, Nr. 9.
[1142] Casals Miret 2008, 74 datiert im Kommentar zu seiner Abb. 51 den Papyrus irrtümlich „dinastia XXIII“.
[1143] Nach LGG II, 814.

Bibliographie

Artikel und Monographien sind nach Autor und Erscheinungsjahr zitiert und werden im Folgenden aufgelöst. Die Abkürzungen von Zeitschriften, Lexika und Reihen richten sich nach: Wolfgang Helck, Eberhard Otto, Wolfhart Westendorf (Hgg.), Lexikon der Ägyptologie (= LÄ) VII, Wiesbaden 1992, XIV–XXXVIII. Dort nicht aufgeführte Periodika werden zitiert nach: Bernard Mathieu, Abrévations des périodiques et collections en usage à l'Institut français d'archéologie orientale, Kairo 2010.

Abbas 2014	Abbas, Eltayeb Sayed, Ritual Scenes on the Two Coffins of *P3–dj–imn* in Cairo Museum, BAR International Series 2603, Oxford 2014.
Abbas 2018	Abbas, Eltayeb Sayed, Iconography and Rituals in the Decoration of Bab el-Gusus Coffins: A Work in Progress, in: Elena Pischikova, Julia Budka, Kenneth Griffin (Hgg.), Thebes in the First Millenium BC. Art and Archaeology of the Kushite Period and Beyond, GHP Egyptology 27, London 2018, 307–322.
Abou-Ghazi 1992	Abou-Ghazi, Dia, Favours to the King from Khnum in the Pyramid–Texts, in: Ulrich Luft (Hg.), The Intellectual Heritage of Egypt. Studies presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday, StudAeg 14, Budapest 1992, 27–32.
Ahmed-Mohamed 2016	Ahmed-Mohamed, Youssef, Die Göttin Nephthys (Nebethut). Entstehung und Entwicklung einer ägyptischen Gottesvorstellung bis zum Ende des Neuen Reiches, Aachen 2016.
Allen 1988	Allen, James P., Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts, YES 2, New Haven 1988.
Allen 1989	Allen, James P., Religion and Philosophy in Ancient Egypt, YES 3, New Haven 1989.
Allen 2003	Allen, James P., The Egyptian concept of the World, in: David O'Connor, Stephen Quirke (Hgg.), Mysterious Lands, London 2003, 23–30.
Allen 2005	Allen, James P., The Ancient Egyptian Pyramid Texts, in: Theodore J. Lewis (Hg.), Writings from the Ancient World, Nr. 23, Atlanta 2005.
Almansa-Villatoro 2016	Almansa-Villatoro, M. Victoria, A Mummiform Amulet of the Dwarf Pataikos at the Egyptian Collections of the University of Pisa, in: GM 250, 2016, 37–45.
Altenmüller 1975	Altenmüller, Brigitte, Synkretismus in den Sargtexten, GOF IV.7, Wiesbaden 1975.
Altenmüller 1980	Altenmüller, Hartwig, s. v. Hu, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp.65–68.
Altenmüller 1986	Altenmüller, Hartwig, Aspekte des Sonnenlaufes in den Pyramidentexten, in: O. Hg., Hommages à François Daumas, Montpellier, 1986, 1–15.
Altenmüller 1999	Altenmüller, Hartwig, Zum Ursprung von Isis und Nephthys, in: SAK 27, 1999, 1–26.
Altenmüller 2000	Altenmüller, Hartwig, Etappen des Mythos: Vom Ikon zum Epitheton, vom Epitheton zum Götternamen, in: Miroslav Barta, Jaromir Krejči (Hgg.), Abusir and Saqqara in the Year 2000, Prag 2000, 305–316.
Altenmüller 2004	Altenmüller, Hartwig, Der Konvoi der Sonnenschiffe in den Pyramidentexten, in: SAK 32, 2004, 11–33.
Altenmüller 2012	Altenmüller, Hartwig, Die Schildkröte in Magie und Ritual des alten Ägypten, in: Jochen Hallof (Hg.), Auf den Spuren des Sobek, Fachschrift für Horst Beinlich, SRAT 12, Dettelbach 2012, 15–30.

Altenmüller 2013a — Altenmüller, Hartwig, Anubis mit der Scheibe im Mythos von der Geburt des Gottkönigs, in: SAK 42, 2013, 16–35.

Altenmüller 2013b — Altenmüller, Hartwig, Zu den Bildern des Greif auf den sog. Zaubermessern des Mittleren Reiches, in: Mélanie C. Flossmann-Schütze et al. (Hgg.), Kleine Götter – Große Götter. Festschrift für Dieter Kessler zum 65. Geburtstag, Tuna el-Gebel 4, o. O. 2013, 11 – 27.

Althoff 2009 — Althoff, Eva Barbara, Kronen und Kopfputz von Königsfrauen im Neuen Reich, HÄB 49, Hildesheim 2009.

Altmann-Wendling 2018 — Altmann-Wendling, Victoria, MondSymbolik–MondWissen, Lunare Konzepte in den ägyptischen Tempeln griechisch-römischer Zeit, SSR 22, Wiesbaden 2018.

Angenot 2011 — Angenot, Válerie, A Method for Ancient Egyptian Hermeneutics, in: Alexandra Verbovsek et al. (Hgg.), Methodik und Didaktik in der Ägyptologie: Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften, München 2011, 256–286.

Angenot 2015 — Angenot, Válerie, Semiotics and Hermeneutics, in: Melinda K. Hartwig (Hg.), A Companion to Ancient Egyptian Art, Oxford 2015, 98–119.

Araújo Duarte 2014 — Araújo Duarte, C. de, Crossing the Landscape of Eternity. Parallels Between Amduat and Funeral Procession Scenes in the 2st Dynastie Coffins, in: R. Sousa (Hg.), Body, Cosmos and Eternity. New Research in the Iconography and Symbolism of Ancient Coffins, Archaeopress Egyptology 3, Oxford 2014, 81–90.

Arpagaus 2013 — Arpagaus, Daniel, Die Schwarzmilane von Avaris, in: GM 238, 2013, 7–18.

Arpagaus 2015 — Arpagaus, Daniel, Kein Sex für Geb und Nut – kurze Anmerkungen zu einer Passage der Pyramidentexte (PT539 §1321 a+c), in: GM 245, 2015, 9–15.

Asher-Greve/Sweeney 2006 — Asher-Greve, Julia M., Sweeney, Deborah, On Nakedness, Nudity, and Gender in Egyptian and Mesopotamian Art, in: Silvia Schroer (Hg.), Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art, OBO 220, Fribourg–Göttingen 2006, 125–176.

Assmann 1969 — Assmann, Jan, Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchung zur altägyptischen Hymnik, MÄS 19, Berlin–München 1969.

Assmann 1970 — Assmann, Jan, Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern, ADAIK 7, Glücksstadt–Hamburg–New York1970.

Assmann 1972 — Assmann, Jan, Neith spricht als Mutter und Sarg, in: MDAIK 28,2, 1972, 115–139.

Assmann 1975 — Assmann, Jan, s. v. Chepre, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 934–940.

Assmann 1980 — Assmann, Jan, s. v. Horizont, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 3–7.

Assmann 1984a — Assmann, Jan, s. v. Sonnengott, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 1087–1094.

Assmann 1984b — Assmann, Jan, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1984.

Assmann 1990 — Assmann, Jan, Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.

Assmann 2003 — Assmann, Jan, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2003.

Aston 2009	Aston, David A., Burial Assemblages of Dynasty 21–25. Chronology – Typology – Developments, CCEM 21, Wien 2009.
Aston 2020	Aston, David A., The Third Intermediate Period, in: Ian Shaw, Elizabeth Bloxam (Hgg.), The Oxford Handbook of Egyptology, New York 2020, 684–719.
Aufrère 2001	Aufrère, Sydney H., Le sceptre de papyrus et les déesses, in: Ders., Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne, OrMonsp 11, Montpellier 2001, 83–88.
Backes 2001	Backes, Burkhard, Rituelle Wirklichkeit. Über Erscheinung und Wirkungsbereich des Webergottes Hedj-hotep und den gedanklichen Umgang mit einer Gottes-Konzeption im Alten Ägypten, RE 9, Stuttgart–München 2001.
Badawi 1937	Badawi, Ahmad Mohamad, Der Gott Chnum, New York 1937.
Badawi 1957	Badawi, Ahmad Mohamad, Das Grab des Kronprinzen Scheschonk, Sohn Osorkon's II. und Hohepriester von Memphis, in: ASAE 54, 1957, 153–177.
Baines 1975	Baines, John, ᶜAnkh-Sign, Belt and Penis Sheat, in: SAK 3, 1975, 1–24.
Baines 1985	Baines, John, Fecundity Figures. Egyptian Personifications and the Iconology of Genres, Warminster 1985.
Baines 2006	Baines, John, Display of Magic in Old Kingdom Egypt, in: Kasia Szpakowska (Hg.), Through a Glass Darkly. Magic, Dreams & Prophecy in Ancien Egypt, Oxford 2006, 1–32.
Baines 2007	Baines, John, Visual & Written Culture in Ancient Egypt, New York 2007.
Baines 2012	Baines, John, On the Iconography of the God Heka and Old Kingdom Magic or Magnicians, in: Christiane Zivie-Coche, Ivan Guermeur (Hgg.), „Parcourir l'éternité". Hommage à Jean Yoyotte, Turnhout 2012, 49–58.
Barta 1973	Barta, Winfried, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, MÄS 28, Berlin–München 1973.
Barta 1981	Barta, Winfried, Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König, MÄS 39, Berlin–München 1981.
Barta 1982a	Barta, Winfried, Bemerkungen zur Bedeutung der *mr*-Hacke, in: GM 54, 1982, 11–16.
Barta 1982b	Barta, Winfried, s. v. Opferliste, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, Sp. 586–589.
Barta 1984	Barta, Winfried, s. v. Re, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 156–180.
Bayer 2014	Bayer, Christian Josef, Die den Herrn der Beiden Länder mit ihrer Schönheit erfreut. Teje. Eine ikonographische Studie, Wiesbaden 2014.
von Beckerat 1999	Beckerat, Jürgen von, Handbuch der ägyptischen Königsnamen, MÄS 49, Main 1999.
Bedier 1995	Bedier, Shafia, Die Rolle des Gottes Geb in den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch–römischen Zeit, HÄB 41, Hildesheim 1995.
Begelsbacher-Fischer 1981	Begelsbacher-Fischer, Barbara L., Untersuchungen zur Götterwelt im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie, OBO 37, Fribourg–Göttingen 1981.
Behrens 1986	Behrens, Peter, s. v. Straußenfeder, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 77–82.

Bergman 1979 — Bergman, Jan, Nut – Himmelsgöttin – Lebensgeberin, in: O. Hg., Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Biezais, Uppsala 1979, 53–69.

Berlev/Hodjash 1998 — Berlev, Oleg, Hodjash, Svetlana, Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt, OBO 17, Series Archaeologica, Fribourg–Göttingen 1998.

Bernhauer 2013 — Bernhauer, Edith, Zwei Bügelsistren aus Tuna el-Gebel, in: Mélanie C. Flossmann–Schütze et al. (Hgg.), Kleine Götter – Große Götter. Festschrift für Dieter Kessler zum 65. Geburtstag, Tuna el-Gebel 4, o. O. 2013, 51–66.

Bickel 1994a — Bickel, Susanne, La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, OBO 134, Fribourg–Göttingen 1994.

Bickel 1994b — Bickel, Susanne, Un hymne à la vie. Essai d'analyse du chaptre 80 des textes des Sarcophages, in: Catherine Berger, Gisèle Clerc, Nicolas Grimal (Hgg.), Hommages à Jean Leclant, Vol. 1, Études Pharaonique, IFAO 160/1, Kairo 1994, 81–97.

Bickel 1998 — Bickel, Susanne, Die Jenseitsfahrt des Re nach den Zeugnissen der Sargtexte, in: Andreas Brodbeck (Hg.), Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis, Berlin 1998, 41–56.

Bickel 2006 — Bickel, Susanne, Die Verknüpfung von Weltbild und Staatsbild. Aspekte von Politik und Religion in Ägypten, in: Reinhard Gregor Kratz, Hermann Spieckermann (Hgg.), Götterbilder Gottesbilder Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Bd. I (Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina), Tübingen 2006, 79–99.

Bickel 2015 — Bickel, Susanne, Das Grab KV40 im Tal der Könige, in: Sokar 30, 2015, 78–89.

Bickerstaffe 2010 — Bickerstaffe, Dylan, The History of the Discovery of the Cache, in: Galina Belova, Erhart Graefe (Hgg.), The Royal Cache TT320: A Re-Examination, Kairo 2010, 13–36.

Billing 2002 — Billing, Nils, Nut. The Goddess of Life in Text and Iconography, USE 5, Uppsala 2002.

Bleeker 1973 — Bleeker, Claas Jouco, Hathor and Thot. Two Keyfigures of the Ancient Egyptian Religion, Suppl. Numen 26, Leiden 1973.

Bleiberg 2004 — Bleiberg, Edward, „East is East and West is West": A Note on the Coffin Decoration at Asyut, in: Gary N. Knoppers, Antoine Hirsch (Hgg.), Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World. Studies in Honor of Donald B. Redford, PÄ 20, Leiden 2004, 113–120.

Boehm 1978 — Boehm, Gottfried, Zu einer Hermeneutik des Bildes, in: Hans-Georg Gadamar, Gottfried Boehm (Hgg.), Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt a. M. 1978, 444–471.

Böhme 2019 — Böhme, Isa, Botschafter der kosmischen Ordnung. Thot, Geb, Horus und □ / □ und Tb161 auf den privaten Sarkophagen des Neuen reiches, in: Marc Brose et al. (Hgg.), En détail – Philologie und Archäologie im Diskurs. Festschrift für Hans-Werner Fischer-Elfert, ZÄS Beiheft 7,1, Berlin–Boston 2019, 103–131.

Boeser 1917 — Boeser, Pieter Adriaan Aart, Beschreibung der Aegyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Mumiensärge des Neuen Reiches, Zweite Reihe, Den Haag 1917.

Boessneck 1988 — Boessneck, Joachim, Die Tierwelt des alten Ägypten: untersucht anhand kulturgeschichtlicher und zoologischer Quellen, München 1988.

Bohms 2013 — Bohms, Ingrid, Säugetiere in der altägyptischen Literatur, Münster 2013.

Bolshakov 1997 — Bolshakov, Andrey O., Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom, ÄAT 37, Wiesbaden 1997.

Bonnet 1917 — Bonnet, Hans, Die Ägyptische Tracht bis zum Ende des Neuen Reiches, Leipzig 1917.

Bonnet 1952a — Bonnet, Hans, s. v. Geb, in: Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, 201–203.

Bonnet 1952b — Bonnet, Hans, s. v. Hike, in: Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, 301–302.

Bonnet 1952c — Bonnet, Hans, s. v. Nut, in: Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, 536–539.

Bonnet 1952d — Bonnet, Hans, s. v. Salben, in: Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, 647–649.

Bosse–Griffiths 1991 — Bosse–Griffiths, Kate, Remarks Concerning a Coffin of the 21stDynasty, in: DE 19, 1991, 5–12.

Boylan 1922 — Boylan, Patrick, Thot, The Hermes of Egypt. A Study of some Aspects of Theological Thougt in Ancient Egypt, Oxford u. a. 1922.

Bröckelmann 2008 — Bröckelmann, Dirk, Die Abydosfahrt in den altägyptischen Privatgräbern. Eine ikonographische Untersuchung ihrer Darstellung bis zum Ende des 18. Dynastie, Mainz 2008.

Broekman 2018 — Broekman, Gerard. P. F., The 21st Dynasty: The Theocracy of Amun, and the Position of the Theban Priestly Families, in: Lara Weiss (Hg.), The Coffins of the Priests of Amun. Egyptian coffins from the 21st Dynasty in the Collection of the National Museum of Antiquities in Leiden (PALMA 17), Leiden 2018, 13–20.

Brunner 1980 — Brunner, Helmut, Das hörende Herz: Kleine Schriften zur Religions– und Geistesgeschichte Ägyptens, OBO 80, Fribourg–Göttingen 1980.

Brunner-Traut 1979 — Brunner-Traut, Emma, Die grüne Sonne, in: Manfred Görg, Edgar Bruno Pusch (Hgg.), Festschrift Elmar Edel, ÄAT 1, Wiesbaden 1979, 54–56.

Bruyère 1936–37 — Bruyère, Bernard, Une tombe Gréco–Romaine de Deir el–Médineh, in: BIFAO 36, 1936–1937, 145–163.

Bryan/Hornung 2002 — Bryan, Betsy Moren, Hornung, Erik (Hgg.), The Quest for Immortality. Treasures of Ancient Egypt, München 2002.

Budde 2000 — Budde, Dagmar, Zur Symbolik der sogenannten Schulterrosette bei Löwendarstellungen, in: ZÄS 127/2, 2000, 116–135.

Budde 2011 — Budde, Dagmar, Das Gotteskind im Tempel, in der Stadt und im Weltgebäude, MÄS 55, Berlin–München 2011.

Bulsink 2015 — Bulsink, Mariëlle, Egyptian Gold Jewellery, Turnhout 2015.

Calmettes 2008 — Calmettes, in: Michèle Broze, Christian Cannuyer, Florence Doyen (Hgg.), Interprétation. Mythes, croyances et images au risque de la réalité, AOB 21, Brüssel, 2008, 143–160.

Cauville 2012 — Cauville, Sylvie, Offerings to the Gods in Egyptian Temples, Leuven 2012.

Champollion 1844 — Champollion, Jean-François, Monuments de l'Égypte et de la Nubie. Notices descriptives conformes aux manuscrits autographes, Vol. II, Paris 1844.

Chappaz 2017	Chappaz, Jean-Luc, À propos d'un fragment de cercueil égyptien: les errant de deux inconnus (ou presque), in: Genava 65, 2017, 9–18. http://doi.org/10.5169/seals-813357 (Zugriff vom 20.10.2023)
Chassinat 1891	Chassinat, Émile, CG 6001–6029, Kairo 1891.
Chassinat 1903	Chassinat, Émile, Étude sur quelques textes funéraires de provenance Thébaine, in: BIFAO 3 (1903), 129–163.
Christophe 1957	Christophe, Luis-André, Onouris et Ramsès IV, in: MDAIK 15, 1957, 33–40.
Clark 1959	Clark, Robert Thomas Rundle, Myth and Symbol in Ancient Egypt, London 1959.
Cooney 2007	Cooney, Kathlyn Mary, Cost of Death. The Social and Economic Value of Ancient Egyptian Funerary Art in the Ramesside Period, EU 22, Leiden 2007.
Cooney 2011	Cooney, Kathlyn Mary, Changing Burial Practice at the End of the New Kingdom: Defensive Adaption in Tomb Commissions, Coffin Commissions, Coffin Decoration, and Mummification, in: JARCE 47, 2011, 3–44.
Cooney 2018	Cooney, Kathlyn Mary, Coffin reuse in 21st Dynasty: A Case Study of the Coffins in Rijksmuseum van Oudheden, in: Lara Weiss (Hg.), The Coffins of the Priests of Amun. Egyptian coffins from the 21st Dynasty in the Collection of the National Museum of Antiquities in Leiden (PALMA 17), Leiden 2018, 69–95.
Cooney 2021	Cooney, Kathlyn Mary, Coffin Commerce. How a Funerary Materiality Formed Ancient Egypt, in: Gianluca Miniaci, Juan Carlos Moreno García, Ana Stevens (Hgg.), Cambridge Elements. Elements in Ancient Egypt in Context, Cambridge 2021.
Cooper/Evans 2015	Cooper, Julien, Evans, Linda, Transforming into a Swallow. Coffin Text Spell 294 and the Avian Behaviour, in: ZÄS 142,1, 2015, 12–24.
Craig Patch 1990	Craig Patch, Diana, Reflections of Greatness. Ancient Egypt at the Carnegie Museum of Natural History, Pittsburgh 1990.
Crevatin/Torlo 2013	Crevatin, Franco, Torlo, Marzia Vidulli, Collezione Egizia del Civico Museo di Storia ed Arte di Trieste, Triest 2013.
Casals Miret 2008	Casals Miret, Pilar, Nut, „La Señora del Cielo", in: Elvira D'Amicone (Hg.), Sarcófages del Antiguo Egipto. Jardineros de Amón en Valle de las Reinas, Barcelona 2008, 73–75.
Daressy 1909	Daressy, Georges, CG 61001–61044, Kairo 1909.
Darnell 1997	Darnell, John Coleman, An Apotropaic Goddess in the Eye, in: SAK 24, 1997, 35–48.
Dautant/Boraud/Lalanne 2011	Dautant, Alain, Boraud, Thomas, Lalanne, Bernard, Le cercueil d'Iténéferamon au Musée d'Aqitaine, ENIM 4, 2011, 233–272. http://recherche.univ-montp3.fr/egyptologie/enim/
Dautant/Jamen 2017	Dautant, Alain, Jamen, France, Iventory of the 21st/22nd Dynasties „Yellow Coffins" in French Museums, in: Alessia Amenta, Hélène Guichard (Hgg.), Proceedings First Vatican Coffin Conference, 19–22 June 2013, Vatikanstadt 2017, 129–136.
Dautant/Clarós/Jamen 2017	Dautant, Alain, Clarós, D. Miguel Ángel Escobar, Jamen, France, Distribution and Current Lokation of the French Lot from the Bab el-Gasus Cache, in: Alessia Amenta, Hélène Guichard (Hgg.), Proceedings

First Vatican Coffin Conference, 19–22 June 2013, Vatikanstadt 2017, 123–128.

David 2016 — David, Ann Rosalie, Temple Rituals at Abydos, AE18, London 2016.

Davies 1982 — Davies, W. Vivian, The Origin of the Blue Crown, in: JEA 68, 1982, 69–76.

Dawson/Strudwick 2016 — Dawson, Julie, Strudwick, Helene, Cat. 26 Coffinset of Nespawershefyt, in: Dies. (Hgg.), Death on the Nile. Uncovering the Afterlife of Ancient Egypt, Cambridge 2016, 182–189.

Derchain 1962 — Derchain, Philippe, Mythes et Dieux lunaires en Ègypte, in: SourcesOr 5, 1962, 17–68.

Derchain 1975 — Derchain, Philippe, Sur le nom de Chou et sa fonction, in: RdÉ 27, 1975, 110–116.

Derchain 1975/1976 — Derchain, Philippe, Perpetuum mobile, in: Paul Naster et al. (Hgg.), Miscellanea in Honorem Josephi Vergote, OLP 6/7, Leuven 1975/1976, 153–161.

Derchain 1980 — Derchain, Philippe, s. v. Kosmogonie, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 747–756.

Derchain–Urtel 1979 — Derchain–Urtel, Maria–Theresia, Synkretismus in ägyptischer Ikonographie. Die Göttin Tjenenet, GOF IV.8, Wiesbaden 1979.

Derchain–Urtel 1980 — Derchain–Urtel, Maria–Theresia, s. v. Ikonographie, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 128–137.

Derchain-Urtel 1986 — Derchain-Urtel, Maria-Theresia, s. v. Vereinigung beider Länder, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 974–976.

Derchain-Urtel 2010 — Derchain-Urtel, Maria–Theresia, Die Schöpfung der Zeit im Tempel von Esna, in: Hermann Knuf, Christian Leitz, Daniel von Recklinghausen (Hgg.), Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen, OLA 194, Leuven 2010, 159–166.

Derriks 2009 — Derriks, Claire, Le soleil, le roi et le rite des passages. Une mutation de forme du disque solaire, in: Wonter Claes et al. (Hgg.), Elkab and Beyond. Studies in Honour of Luc Limme, OLA 191, Leuven 2009, 283–302.

Devéria 1874 — Devéria, Théodule, Catalogue des manuscrits égyptiens au Musée Égyptien du Louvre, Paris 1874.

Dittmar 1986 — Dittmar, Johanna, Blumen und Blumensträuße als Opfergaben im alten Ägypten, MÄS 43, Berlin–München 1986.

Dodson 2012 — Dodson, Aidan, Afterglow of Empire. Egypt from the Fall of the New Kingdom to the Saite Renaissance, Kairo–New York 2012.

Dodson 2017 — Dodson, Aidan, The Third Intermediate Period Coffins in the Collection of the Medelhavesmuseet Stockholm, in: Alessia Amenta, Hélène Guichard (Hgg.), Proceedings First Vatican Coffin Conference, 19–22 June 2013, Vatikanstadt 2017, 145–154.

Doetsch-Amberger 1991 — Doetsch-Amberger, Ellen, Bes auf der Blüte, in: Erhard Graefe, Ursula Verhoeven (Hgg.), Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991, OLA 39, Leuven 1991, 123–129.

Doetsch-Amberger 2004 — Doetsch-Amberger, Ellen, Neith, in: GM 199, 2004, 45–51.

Dondelinger 1976 — Dondelinger, Edmund, Die Treibtafel des Herodot am Bug des ägyptischen Nilschiffes, Graz 1976.

Dolińska 2017 — Dolińska, Monika, The Third Intermediate Period Coffins in the National Museum in Warsaw. Presentation of the Collection, in: Alessia Amenta, Hélène Guichard (Hgg.), Proceedings First Vatican Coffin Conference, 19–22 June 2013, Vatikanstadt 2017, 155–162.

Dorion-Peyronnet 2009 — Dorion-Peyronnet, Caroline, Feuillets des papyrus funéraire de Nes-pa-ka-chouty comptable des greniers d'Amoun, in: Marc Étienne (Hg.), Les portes du Ciel. Visions du monde dans l'Egypte ancienne, Paris 2009.

Duden 2011 — Ohne Autor, Duden. Band 5, Das Fremdwörterbuch, Mannheim/Zürich, 2011

Dürring 1995 — Dürring, Norbert, Materialien zum Schiffbau im Alten Ägypten, Berlin 1995.

DuQuesne 1996 — DuQuesne, Terence, Anubis. Master of Secrets (*ḥr-sšt3*) and the Egyptian Conception of Mysteries, in: DE 36, 1996, 25–38.

DuQuesne 2005 — DuQuesne, Terence, The Jackal Divinities of Egypt, OCE VI, London 2005.

DuQuesne 2012 — DuQuesne, Terence, Spirits of the West, OCE VIII, London 2012.

Eberlein 2008 — Eberlein, Johann Konrad, Inhalt und Gehalt: Die ikonografisch–ikonologische Methode, in: Hans Belting et al (Hgg.), Kunstgeschichte. Eine Einführung, Berlin 2008, 175–198.

Eder/Kühschelm 2014 — Eder, Franz Xaver, Kühschelm, Oliver, Bilder – Geschichtswissenschaften – Diskurse, in: dies., Christa Linsboth (Hgg.), Bilder in historischen Diskursen, Wiesbaden 2014, 3–44.

Eggler et al. 2006 — Eggler, Jörg et al., in: Wissenschaftliches Bibellexikon, s. v. Ikonographie, 2006.
http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/21778/ (Zugriff vom 15.08.2012).

Egner/Haslauer 2009 — Egner, Roswitha, Haslauer, Elfriede, Mumienförmiger Außensarg für *Ns-pr-nwb*, in: CAA Wien Lieferung 12, Särge der Dritten Zwischenzeit II, Kunsthistorisches Museum Wien, Ägyptisch–Orientalische–Sammlung, Mainz 2009, 12.202–12.255.

Eliade 1964 — Eliade, Mircea, Vorwort: Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen, in: o. Hg., Die Schöpfungsmythen, Ägypten, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten, Einsiedeln/Zürich/Köln 1964, 9–35.

El Sayed 1980 — El Sayed, Ramadan, Les sept vaches célestes, leur taureau et les quatres gouvernails d'après les données de documents divers, in: MDAIK 36, 1980, 357–390.

Endródi 1992 — Endródi, Julia, Nähe und Ferne. Der Auftakt zur ‚Onurislegende', in: StudAeg 14, 1992, 125–139.

Englund 1974 — Englund, Gertie, Propos sur l'iconographie d'un sarcophag de la 21e Dynastie, in: BOREAS 6, 1974, 37–69.

Etienne 2013 — Étienne, Marc, Papyrus funéraire au nom d'Imenemsaouef, in: Laurent Wauquiez, Michel Joubert, Jean-Luc Martinez (Hgg.), Rendre visite aux Dieux. Pèlerinage au temps de l'Égypte pharaonique, Paris 2013, 78–79.

Evans 2013 — Evans, Linda, The Goddess Renenutet: Why did a Cobra Symbolize Abundance?, in: GM 238, 2013, 41–50.

Fakhry 1942 — Fakhry, Ahmed, The Egyptian Deserts. Bahria Oasis, Service des Antiquités de l'Égypte, Vol. I, Kairo 1942.

von Falk 2008	Falk, Martin von, Martinssen-von Falk, Susanne, Neues zur Göttin des Westens, in: Wolfgang Waitkus (Hg.), Diener des Horus. Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag, Aegyptiaca Hamburgensia (AH) 1, Hamburg 2008, 93–108.
Faulkner 1969	Faulkner, Raymond Oliver, The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Oxford 1969.
Fazzini 1988	Fazzini, Richard A., Egypt Dynasty XXII–XXVI, Institute of Religious Iconography – State University Groningen. Section XIV: Egypt10; Institute of Religious Iconography 16,10, Leiden 1988.
Fehling 1986	Fehling, Albrecht, Das sogenannte Taschentuch in den ägyptischen Darstellungen des Alten Reiches, in: SAK 13, 55–94.
Feierabend 2009	Feierabend, Birgit Sonja, Biene und Honig im pharaonischen Ägypten: Eine Studie anhand schriftlicher und bildlicher Quellen, Mainz 2009.
Feucht 1977	Feucht, Erika, s. v. Halsschmuck, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 933–935.
Feucht 1982	Feucht, Erika, s. v. Muschelschalen, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, Sp. 228–230.
Feucht 1984	Feucht, Erika, Verjüngung und Wiedergeburt, in: SAK 11, 1984, 401–417.
Feucht 1998	Feucht, Erika, Ein Bildnis der Neith als Schlangengöttin, in: Willi Clarysee et al. (Hgg.), Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, OLA 84, Leuven 1998, 105–115.
Fitzenreiter 2013a	Fitzenreiter, Martin, Tierkulte im pharaonischen Ägypten, ÄUK 5, Paderborn 2013.
Fitzenreiter 2013b	Fitzenreiter, Martin, Zeit und Raum (und Licht) – Wahrnehmungen und deren Konstruktion im pharaonischen Ägypten (Notizen zum Grab des Penmut Teil VI ½), in: SAK 42, 2013, 59–82.
Gamer-Wallert 1970	Gamer-Wallert, Ingrid, Fische und Fischkulte im Alten Ägypten, ÄA 21, 1970.
Gardiner 1950	Gardiner, Alan Henderson, The Babtism of the Pharao, in: JEA 36, 1950, 3–12.
Gardiner	Gardiner, Alan Henderson, Egyptian Grammar, Sign-List, London ^{3}1969.
Gasse 1996	Gasse, Annie, Les sarcophages de la Troisième Période Intermédiaire du Museo Gregoriano Egizio, Vatikanstadt 1996.
Geimer 2006	Geimer., Peter, Gegensichtbarkeiten, in: Horst Bredekamp et al. (Hgg.), Bilder ohne Betrachter. Bildwelten des Wissens, Kunsthistorisches Jahrbuch für Bildkritik 4.2, Berlin 2006, 33–42.
Geldhof 2018	Geldhof, Elsbeth, Painting Techniques of the Leiden Coffins, in: Lara Weiss (Hg.), The Coffins of the Priests of Amun. Egyptian coffins from the 21st Dynasty in the Collection of the National Museum of Antiquities in Leiden (PALMA 17), Leiden 2018, 49–67.
Germer 1992	Germer, Renate, Blumenschmuck aus frischen Pflanzen, in: Renate Germer, Barbara Kreißl, Silvia Schoske (Hgg.), „Anch". Blumen für das Leben. Pflanzen im alten Ägypten, Ausstellungskatalog, München 1992, 59–66.
Germer 2011	Germer, Renate, Die Pflanzen und ihre Nutzung, in: Christian Tietze (Hg.), Ägyptische Gärten, Weimar 2011, 118–153.
Gessler-Löhr 2013	Gessler-Löhr, Beatrix, Die Sonne über dem Falken. Bemerkungen zur Ikonographie des Gottes Behedeti (I), in: Mélanie C. Flossmann–Schütze

et al. (Hgg.), Kleine Götter – Große Götter. Festschrift für Dieter Kessler zum 65. Geburtstag, Tuna el-Gebel 4, o. O. 2013, 189–227.

Gillam 1995 — Gillam, Robin A., Priestesses of Hathor: Their Function, Decline and Disappearance, in: JARCE 32, 1995, 211–237.

Giveon 1984 — Giveon, Raphael, s. v. Sopdu, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 1107–1110.

Gnirs 1996 — Gnirs, Andrea Maria, Militär und Gesellschaft. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte des Neuen Reiches, SAGA 17, Heidelberg 1996.

Goebs 1998 — Goebs, Katja, Expressing Luminosity in Iconography: Features of the Solar Bark in the Tomb of Ramesses VI, in: GM 165, 1998, 57–71.

Goebs 2011 — Goebs, Katja, King as God and God as King. Colour, Light, and Transformation, in: Rolf Gundlach, Kate Spence (Hgg.), Palace and Tempel. Architecture – Decoration – Ritual, Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen (KSG) 4.2, Wiesbaden 2011, 57–101.

Goebs 2015 — Goebs, Katja, „Receive the *Henu* – that You may shine Forth in it like Akhty", Feathers, Horns and the Cosmic Symbolism of Egyptian Composite Crowns, in: Filip Coppens, Jiři Janák, Hana Vymazalová (Hgg.), Royal versus Divine Authority, Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen (KSG) 4,4, Wiesbaden 2015, 145–175.

Goff 1979 — Goff, Beatrice L., Symbols of Ancient Egypt in the Late Period: The 21. Dynastie, Religion and Society 13, Den Hag–Paris–New York 1979.

Gordon/Schwabe 1995 — Gordon, Andrew Hunt, Schwabe, Calvin W., The Egyptian *w3s*–Szepter and its Modern Analogues: Uses as Symbols of Divine Power or Authority, in: JARCE 32, 1995, 185–196.

Graefe 1993 — Graefe, Erhart, Die Deutung der sogenannten „Opfergaben" der Ritualszenen ägyptischer Tempel als „Schriftzeichen", in: Jan Quaegebeur (Hg.), Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991, OLA 55, Leuven 1993, 143–156.

Graindorge 1992 — Graindorge, Catherine, Les oignons de Sokar, in: RdÉ 43, 1992, 87–105.

Graur 2025 — Graur, Or, The Ancient Egyptian Cosmological Vignette: First Visual Evidence of the Milky Way and Trends in Coffin Depictions of the Sky Goddess Nut, in: Journal of Astronomical History and Heritage, 28(1), 2025, 97–124.

Graves-Brown 2010 — Graves-Brown, Carolyn, Dancing for Hathor. Women in Ancient Egypt, London New York 2010.

Graves-Brown 2013 — Graves-Brown, Carolyn, An Egyptian Princess Reborn. Scenes from the 21st Dynasty Coffin of Iwesemhesermwt, Swansea 2013.

Greco et al. 2013 — Greco, Christian et al., De reis van de Kisten. Mumiekisten van de Amon-Priesters, Leiden 2013.

Gregersen 2015 — Gregersen, Mette, Spend an Optimal Day (*iri hrw nfr*), in: Rune Nyord, Kim Ryholt (Hgg.), Lotus and Laurel. Studies on Egyptian Language and religion in Honour of Paul John Frandsen, CNI 39, Kopenhagen 2015, 55–85.

Grimm 1989 — Grimm, Alfred, Sonnenlauf und Vogelflug. Das Motiv der Schwalbe mit der Sonnenscheibe, in: ZÄS 116, 1989, 138–142.

Grumach-Shirun 1977 — Grumach-Shirun, Irene, s. v. Federn und Federkrone, in: LÄ II, Wiesbaden 1980, Sp. 1246–1248

Grumach-Shirun 1980 — Grumach-Shirun, Irene, s. v. Matte, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 1246–1248.

Guglielmi 1991 — Guglielmi, Waltraud, Die Göttin *Mr.t.* Entstehung und Verehrung einer Personifikation, PÄ 7, Leiden 1991.

Guichard 2018 — Guichard, Hélène, Les cercueils „à fond chaune“: toute une sépulture en miniature, in: Florence Gombert-Meurice, Frédéric Payraudeau (Hgg.), Servir les dieux d'Égypte. Divines adoratrices, chanteuses er prêtres d'Amon à Thèbes, Grenoble 2018, 120–133.

Guilhou 1989 — Guilhou, Nadine, La vieillesse de dieux, OrMonsp 5, 1989.

Guilhou 2017 — Guilhou, Nadine, Painters of Coffins and Papyri at Thebes in the Third Intermediate Period, in: Alessia Amenta, Hélène Guichard (Hgg.), Proceedings First Vatican Coffin Conference, 19–22 June 2013, Vatikanstadt 2017,182–190.

Guilhou/Arquier 2007 — Guilhou, Nadine, Arquier, Bernard, Ciels diurnes et ciel nocturner, in: Jean-Claude Goyon, Christine Cardin (Hgg.), Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, OLA 150,1, Leuven 2007, 883-893.

Guilhou/Perraud 2010 — Guilhou, Nadine, Perraud, Annie, Le Sarcophage du Muséum d'Histoire Naturelle de Perpignan. La momie de Iouefenkhonsou, Saint–Estève 2010.

Gundlach 2003 — Gundlach, Rolf, „Schöpfung“ und „Königtum“ als Zentralbegriffe der ägyptischen Königstitulaturen im 2. Jahrtausend v. Chr., in: Nicole Kloth, Karl Martin, Eva Pardey (Hgg.), Es werde niedergelegt als Schriftstück. Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag, BSAK 9, Hamburg 2003, 179–190.

Gutbub 1973 — Gutbub, Adolphe, Textes fondamenteux de la Théologie de Kom Ombo, BdÉ 47, 2 Bd., Kairo 1973.

Györy 1994 — Györy, Hedvig, Les amulettes l'Œil *Oudjat* ailé et le mythe de l'Œil di soleil, in: BSEG 18, 1994, 23–31.

Hannig 2006 — Hannig, Rainer, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch (2800–950 v. Chr.), Mainz ^{4}2006.

Hansen 2010 — Hansen, Nicole B., Egypt Embodied: Anatomy as Geographic Referent in Ancient Egyptian and Egyptian Arabic, in: Zahi Hawass, Salima Ikram (Hgg.), Thebes and Beyond. Studies in Honour of Kent R. Weeks, CASAE 41, Kairo 2010, 47–56.

Hartenstein 2005 — Hartenstein, Friedhelm, Altorientalische Ikonographie und Exegese des Alten Testaments, in: Siegfried Kreutzer et al. (Hgg.), Proseminar I. Altes Testament, Stuttgart ^{2}2005, 173–186.

Hassan 1976 — Hassan, Ali, Stöcke und Stäbe im Pharaonischen Ägypten bis zum Ende des Neuen Reiches, MÄS 33, Berlin–München 1976.

Heerma van Voss 1982 — Heerma van Voss, Matthieu, Ägypten, die 21. Dynastie, IcRel 16.9, Leiden 1982.

Heerma van Voss 1992 — Heerma van Voss, Matthieu, Zur Göttin Hepetethor, in: Ulrich Luft, (Hg.), The Intellectual Heritage of Egypt. Studies presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday, StudAeg 14, Budapest 1992, 265–266.

Hegenbarth-Reichardt 2006 — Hegenbarth-Reichardt, Ina, Der Raum der Zeit. Eine Untersuchung zu den altägyptischen Vorstellungen und Konzeptionen von Zeit und Raum anhand des Unterweltbuches Amduat, ÄAT 64, Wiesbaden 2006.

Helck 1954 — Helck, Wolfgang, Herkunft und Deutung einiger Züge des frühägyptischen Königsbildes, in: Anthropos 49, 1954, 961–991.

Helck 1977 — Helck, Wolfgang, s. v. Gauzeichen, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 422–426.

Helck 1991 — Helck, Wolfgang, Zu Ptah und Sokar, in: Erhard Graefe, Ursula Verhoeven (Hgg.), Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991, OLA 39, Leuven 1991, 159–164.

Hellinckx 2001 — Hellinckx, Bart R., The Symbolic Assimilation of Head and Sun as expressed by Headrests, in: SAK 29, 2001, 61–95.

Heyne 1998 — Heyne, Alice K., Die Szenen mit der Kuh auf den Särgen der 21. Dynastie, in: Andreas Brodbeck (Hg.), Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis, Berlin 1998, 57–68.

Hoffmann 2018 — Hoffmann, Friedhalm, Einige Bemerkungen zu Zahlen im Buch vom Fajum, in: Koenraad Donker van Heel, Franzisca A. J. Hoogendijk, Cary J. Martin (Hgg.), Hieratic, Demotic and Greek Studies and Text Editions. Of Making Many Books, There is no End: Festschrift in Honour of Sven P. Vleeming, Leiden 2018, 15–18.

Hoffmann/D'Auria 2001 — Hoffmann, Heidi, D'Auria, Sue, Mummies and Modern Medical Imaging, in: Peter Lacovara, Betsy Teasley Trope (Hgg.), The Realm of Osiris. Mummies, Coffins, and Ancient Egyptian Funerary Art in the Michael C. Carlos Museum, Atlanta 2001, 49–51.

Hornung 1956a — Hornung, Erik, Nacht und Finsternis im Weltbild der Alten Ägypter, unpublizierte Dissertation, Tübingen 1956.

Hornung 1956b — Hornung, Erik, Chaotische Bereiche in der geordneten Welt, in: ZÄS 81, 1956, 28–32.

Hornung 1963 — Hornung, Erik, Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes, Teil II: Übersetzung und Kommentar, ÄA 7.2, Wiesbaden 1963.

Hornung 1967 — Hornung, Erik, Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten, in: Oswald Lorentz (Hg.), Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, München 1967, 123–156.

Hornung 1976 — Hornung, Erik, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei). Nach den Versionen des neuen Reiches, 2. Übersetzung und Kommentar, AH 3, 1976.

Hornung 1977 — Hornung, Erik, s. v. Himmelsvorstellungen, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 1215–1218.

Hornung 1981a — Hornung, Erik, Die Tragweite der Bilder. Ägyptische Bildaussagen, in: Eranos Jahrbuch 48, 1981, 183–237.

Hornung 1981b — Hornung, Erik, Zu den Schlußszenen der Unterweltsbücher, in: MDAIK 37, 1981, 217–226.

Hornung 1984 — Hornung, Erik, Fisch und Vogel, in: Eranos Jahrbuch 52, 1984, 455–496.

Hornung 1985 — Hornung, Erik, Zur Symmetrie in Kunst und Denken der Ägypter, in: MDAIK 18, 1985, 71–78.

Hornung 1992 — Hornung, Erik, Grundzüge der ägyptischen Geschichte, Darmstadt ^{4}1992.

Hornung 1997 — Hornung, Erik, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen, OBO 46, Fribourg–Göttingen ^{3}1997.

Hornung 2000 — Hornung, Erik, Komposite Gottheiten in der ägyptischen Ikonographie, in: Christoph Uehlinger (Hg.), Images as Media: Sources for the Cultural

History of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist Millenium BCE), OBO 175, Fribourg–Göttingen 2000, 1–20.
Hornung 2002 Hornung, Erik, Die Unterweltsbücher der Ägypter, Düsseldorf 2002.
Hornung 2004 Hornung, Erik, Das Totenbuch der Ägypter, Düsseldorf [3]2004.
Hornung 2011 Hornung, Erik, Der Eine und die Vielen, Darmstadt–Mainz [7]2011.

Jacoby 1899 Jacoby, Adolf, Über ein Herrschaftssymbol, in: RecTrav 21, 1899, 24–26.
James 1985 James, Thomas G. H., Egyptian Painting and Drawing in the British Museum, London 1985.
Jansen-Winkeln 1992 Jansen-Winkeln, Karl, Das Ende des Neuen Reiches, in: ZÄS 119, 1992, 22–37.
Jansen-Winkeln 1994 Jansen-Winkeln, Karl, Der Beginn der lybischen Herrschaft in Ägypten, in: BN 71, 1994, 78–97.
Jansen-Winkeln 1995 Jansen-Winkeln, Karl, Die Plünderungen der Königsgräber des Neuen Reiches, in: ZÄS 122, 1995, 62–78.
Jansen-Winkeln 1996 Jansen-Winkeln, Karl, „Horizont" und „Verklärtheit": Zur Bedeutung der Wurzel *3ḫ*, in: SAK 23, 1996, 201–216.
Jansen-Winkeln 1997 Jansen-Winkeln, Karl, Die thebanischen Gründer der 21. Dynastie, in: GM 157, 49–74.
Jansen-Winkeln 2000 Jansen-Winkeln, Karl, Die Fremdherrschaft in Ägypten im 1. Jahrtausend v. Chr. in: Or 69, 2000, 1–20.
Jansen-Winkeln 2001 Jansen-Winkeln, Karl, Der thebanische „Gottesstaat", in: Or 70, 2001, 153–182.
Jansen-Winkeln 2002 Jansen-Winkeln, Karl, Ägyptische Geschichte im Zeitalter der Wanderungen von Seevölkern und Libyern, in: Eva Andrea Braun–Hölzinger, Hartmut Mathäus (Hgg.), Die nahöstlichen Kulturen und Griechenland an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend. Kontinuität und Wandel von Strukturen und Mechanismen kultureller Interaktion, Paderborn 2002, 123–142.
Jansen-Winkeln 2007 Jansen-Winkeln, Karl, Inschriften der Spätzeit. Teil I: Die 21. Dynastie, Wiesbaden 2007.
Jansen-Winkeln 2012 Jansen-Winkeln, Karl, Libyer und Ägypter in der Libyerzeit, in: Christiane Zivie–Coche, Ivan Guerneur (Hgg.), Parcourir l'éternité. Hommage à Jean Yoyotte, Turnhout 2012, 609–624.
Jansen-Winkeln 2016a Jansen-Winkeln, Karl, Beiträge zur Geschichte der 21. Dynastie, in: JEA 102, 2016, 73–96.
Jansen-Winkeln 2016b Jansen-Winkeln, Karl, Kingship and Priesthood at the Dawn of the Third Intermediate Period, a new political Model?, in: Paola Giovetti, Daniela Picchi (Hgg.), Egypt: Millenary Splendor. The Leiden Collection in Bologna, Mailand 2016, 385–389.
Jasper 2016 Jasper, Katja, Did the Ancient Egyptian Travelers Consider Ha, God of the Western Dessert, While Traversing his Domain?, in: Christell Alvarez et al (Hgg.), Proceedings of the Sixteenth Annual Symposium University of Oxford 2015, Oxford 2016, 62–73.
Joubert 2018 Joubert, Émil, Papyrus „mythologique" de Tentamon, chanteuse-*chémayt* d'Amon et chanteuse-*hésyt* de Mout, in: Florence Gombert-Meurice, Fréderic Payraudeau (Hgg.), Servir les dieux d'Égypte. Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes, Grenoble 2018, 114–115.
Junker 1917 Junker, Hermann, Die Onurislegende, Wien 1917.

Juret 2022 — Juret, Michelè, L'oiseau-ba: seconde vie dans l'Égypte antique. L'iconographie e l'entité-*ba* au Nouvel Empire, Norderstedt 2022.

Jurman 2013 — Jurman, Claus, Vom *šmsw iḳr* zum g'schamsten Diener, in: Julia Budka et al. (Hgg.), Florilegium Aegyptiacum – Eine wissenschaftliche Blütenlese von Schülern und Freunden für Helmut Satzinger zum 75. Geburtstag am 21. Jänner 2013, GM Beihefte 14, Göttingen 2013, 207–228.

Kaiser et al. 1999 — Kaiser, Werner et al., Stadt und Tempel von Elephantine, 25./26./27. Grabungsbericht, in: MDAIK 55, 1999, 63–236.

Kákosy 1977 — Kákosy, Laszló, s. v. Heka, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 1108–1110.

Kákosy 1986 — Kákosy, Laszló, s. v. Uroboros, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 886–893.

Kákosy 1997 — Kákosy, Laszló, The Ptah–Shu–Tefnut Triad and the Gods of the Winds on a Ptolemaic Sarcophagus, in: Jacobus van Djik (Hg.), Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman Te Velde, EM 1, Groningen 1997, 219–230.

Kaplony 1980 — Kaplony, Peter, s. v. Ka, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, Sp. 275–282.

Kappel 2011 — Kappel, Sven, Ägyptische Nutzbäume, in: Ders., Christian E. Loeben (Hgg.), Gärten im alten Ägypten und in Nubien 2000 v. Chr.–250 n. Chr., Rahden 2011, 49–60.

Kappel 2014 — Kappel, Sven, Darstellung von Blumengirlanden, Blumenhalskragen und Stabsträußen, in: Andrea Bignasca (Hg.), Blumenreich. Wiedergeburt in Pharaonengräbern, Eine Ausstellung des Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig 3. September 2014 bis 1. Februar 2015, Basel 2014, 95–100.

Keel 1974 — Keel, Othmar, Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament, OBO 5, Fribourg–Göttingen 1974.

Keel/Schroer 1998 — Keel, Othmar, Schroer, Silvia, Darstellungen des Sonnenlaufes und Totenbuchvignetten auf Skarabäen, in: ZÄS 125, 1998, 13–29.

Keel/Schroer 2002 — Keel, Othmar, Schroer, Silvia, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontrast altorientalischer Religionen, Göttingen 2002.

Kees 1956 — Kees, Hermann, Der Götterglaube im alten Ägypten, Berlin 1956.

Keimer 1924 — Keimer, Ludwig, Die Gartenpflanzen im Alten Ägypten, Ägyptologische Studien 1, Berlin 1924.

Kikuchi 2002 — Kikuchi, Takao, Die thebanische Nekropole der 21. Dynastie. Zum Wandel der Nekropole und zum Totenglauben der Ägypter, MDAIK 58, Wiesbaden – Mainz 2002.

Kitchen 1990 — Kitchen, Kenneth Anderson, Catalogue of the Egyptian Collection in the National Museum Rio de Janeiro, I und II, Warminster 1990.

Kleinke 2007 — Kleinke, Niva, Femal Spaces: Untersuchungen zu Gender und Archäologie im pharaonischen Ägypten, GM–Beihefte 1, Göttingen 2007.

Klische 2009 — Klische, Agnes, Konstellationen von Nut und Geb in der Dritten Zwischenzeit, unpublizierte Magisterarbeit, Mainz 2009.

Klische 2013 — Klische, Agnes, „Die Welt bewahren". Bemerkungen zu den Szenen mit Nut und Gen seit der Dritten Zwischenzeit, in: Gregor Neunert, Kathrin Gabler, Alexandra Verbovsek (Hgg.), Nekropolen: Grab – Bild – Ritual, Beiträge des zweiten Münchner Arbeitskreises Junge Aegyptologie (MAJA 2) 2. bis 4.12.2011, Wiesbaden 2013, 113 – 126.

Klische 2018 — Klische, Agnes, Gehaltvolle Bilder. Gedanken zum Begriff des *horror vacui* und der Problematik der sogenannten *Mythologischen Papyri*, in: Jan Ashmoneit, Burkhard Backes, Alexandra Verbovsek (Hgg.), Funktion/en:

Materielle Kultur – Sprache – Religion, Beiträge des siebten Berliner Arbeitskreises Junge Aegyptologie 02.12. – 04.12.2016 (BAJA 7), GOF IV. 64, Wiesbaden 2018, 115–124.

Kockelmann 2006 — Kockelmann, Holger, Drei Götter unterm Totenbett, in: RdÉ 57, 2006, 77–91.

Köhler 1975 — Köhler, Ursula, Das Imiut. Untersuchungen zur Darstellung und Bedeutung eines mit Anubis verbundenen religiösen Symbols, GOF IV.4, 1+2, Wiesbaden 1975.

Köthen–Welpot 2003 — Köthen–Welpot, Sabine, Theogonie und Genealogie im Pantheon der Pyramidentexte, Bonn 2003.

Kolta 2013 — Kolta, Kamal Sabri, Die Moiren und die „Sieben Hathoren" – Schicksalgottheiten, in: Mélanie C. Flossmann-Schütze et al. (Hgg.), Kleine Götter – Große Götter. Festschrift für Dieter Kessler zum 65. Geburtstag, Tuna el-Gebel 4, o. O. 2013, 285–294.

Konrad 2006 — Konrad, Kirsten, Architektur und Theologie. Pharaonische Tempelterminologie unter Berücksichtigung königsideologischer Aspekte, Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen (KSG) 5, Wiesbaden 2006.

Konrad 2007 — Konrad, Kirsten, Bes zwischen Himmel und Erde. Zur Deutung eines Kopfstützen-Amuletts, in: ZÄS 134, 2007, 134–137.

Konrad 2011 — Konrad, Kirsten, Mutter, Gefährtin, Tochter des Sonnengottes. Ein einzigartiger Beleg zu Hathor-*Nb.t-ḥtp.t* als Sistrumgöttin, in: SAK 40, 2011, 259–274.

Konrad 2011–13 — Konrad, Kirsten, Sistrophor oder Sistrumspieler? Zur Deutung privater Tempelstatuen mit kleinem Sistrum, in: BSEG 29, 2011–13, 43–75.

Konrad 2013 — Konrad, Kirsten, Die multiplen Kapitelle der Pflanzensäulen im Grab des Sennedjem. Zum Phänomen phytoreligiöser Deutungen im Alten Ägypten, in: ZÄS 140,2, 142–149.

Kopp-Schmidt 2004 — Kopp-Schmidt, Gabriele, Ikonographie und Ikonologie. Eine Einführung, Köln 2004.

Kramer 2010 — Kramer, Joost, The Symbolic Meaning of the Scenes of Nut, Geb and Shu, in: KUBABA Vol. 1, 2010, 20–37. http://www.fcsh.unl.pt/kubaba (Zugriff vom 24.05.2012).

Kreißl/Germer 1992 — Kreißl, Barbara, Germer, Renate, Natürlicher Lebensraum, in: Renate Germer, Barbara Kreißl, Silvia Schoske (Hgg.), „Anch". Blumen für das Leben. Pflanzen im alten Ägypten, Ausstellungskatalog, München 1992, 4–12.

Kristensen 1925 — Kristensen, William Brede, Livet fra døden. Studier over ægyptisk og gammel græsk religion, Oslo 1925.

Kristensen 1960 — Kristensen, William Brede, The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion, Den Haag 1960.

Kristensen 1992 — Kristensen, William Brede, Life out of death. Studies in the Religions of Egypt and of Ancient Greece, Haarlem ²1992.

Kummer 1975 — Kummer, Hans, Sozialverhalten der Primaten, Berlin–Heidelberg–New York 1975.

Kurth 1975 — Kurth, Dieter, Den Himmel stützen. Die „*Tw3 pt*"-Szenen in den ägyptischen Tempeln der griechisch–römischen Epoche, RÉ 2, Brüssel 1975.

Kurth 1977a — Kurth, Dieter, Götter determinieren Götter, in: SAK 5, 1977, 175–181.

Kurth 1977b — Kurth, Dieter, s. v. Himmelsrichtungen, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 1213–1215.
Kurth 1982 — Kurth, Dieter, s. v. Nut, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, Sp. 535–541.
Kurth 1986a — Kurth, Dieter, s. v. Thot, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 497–523.
Kurth 1986b — Kurth, Dieter, s. v. Wind, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 1266-1272.
Kurth 1990 — Kurt, Dieter, Der Sarg der Teüris. Eine Studie zum Totenglauben im römisch-zeitlichen Ägypten, Mainz 1990.
Kurth 2012 — Kurth, Dieter, Hausgrabungen. Aegyptiaca in deutschem Privatbesitz, Bispingen 2012.
Kurth 2016 — Kurth, Dieter, Wo Götter, Menschen und Tote lebten. Eine Studie zum Weltbild der Alten Ägypter, Quellen und Interpretationen – Altägypten (QUIA) 3, 2016.

Lanzone 1883 — Lanzone, Rodolfo Vittorio, Dizionario di Mitologia Egizia I, Turin 1883.
Lanzone 1888 — Lanzone, Rodolfo Vittorio, Dizionario di Mitologia Egizia III, Turin 1888.
Larcher 2016 — Larcher, Cédric, Quand Thot devient babouien, in: ZÄS 143,1, 2016, 60–67.
Lavrentyeva 2015 — Lavrentyeva, Nika V., Саркофаг жрицбі Амона Иус–анх из собрния ГМИИ им А. С. Пушкина (Инв. i.1a.680), in: ТРУАБІ ГОСУДАРСТВЕННОГА ЭРМИТАЖА. ПЕТЕРБУРГСКИЕ ЕГИПТОЛОГИЧЕСКИЕ ЧТЕИЯ 2013–2014, 76, Sankt Petersburg 2015, 107–121.
Leahy 2020 — Leahy, Anton, Egypt in the Late Period, in: Ian Shaw, Elizabeth Bloxam (Hgg.), The Oxford Handbook of Egyptology, New York 2020, 720–743.
Leitz 2019 — Christian Leitz, Altägyptische Embryologie nach Ausweis der Esnatexte, in: Christian Leitz, Florian Löffler (Hgg.), Chnum, der Herr der Töpferscheibe, SSR 26, Wiesbaden 2019, 1–71.
Lenzo 2018 — Lenzo, Guiseppina, Les papyrus funéraires de la Troisième Période intermédiaire, in: Florence Gombert-Meurice, Frédéric Payraudeau (Hgg.), Servir les dieux d'Égypte. Divines adoratrices, chanteuses er prêtres d'Amon à Thèbes, Grenoble 2018, 106–119.
Lenzo 2018/19 — Lenzo, Guiseppina, Les papyrus funéraires du clergé thébain à la XXIIe dynastie: textes de l'au-delà, in: BSFE 200, 72–96.
Lenzo 2019 — Lenzo, Guiseppina, La déesse Hepetet(-Hor) dans les papyrus, sarcophages et tombs des 21ème et 22ème dynasties, in: Marc Brose et al. (Hgg.), En détail – Philologie und Archäologie im Diskurs. Festschrift für Hans-Werner Fischer-Elfert, ZÄS Beiheft 7,1 Berlin–Boston 2019, 601–620.
Lesko 1999 — Lesko, Barbara S., The Great Goddesses of Egypt, Oklahoma 1999.
LGG I — Leitz, Christian et al. (Hgg.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, OLA 110, Leuven 2002.
LGG II — Leitz, Christian et al. (Hgg.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, OLA 111, Leuven 2002.
LGG III — Leitz, Christian et al. (Hgg.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, OLA 112, Leuven 2002.
LGG IV — Leitz, Christian et al. (Hgg.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, OLA 113, Leuven 2002.
LGG V — Leitz, Christian et al. (Hgg.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, OLA 114, Leuven 2002.

LGG VI — Leitz, Christian et al. (Hgg.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, OLA 115, Leuven 2002.

LGG VII — Leitz, Christian et al. (Hgg.), Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, OLA 116, Leuven 2002.

von Lieven 2002 — Lieven, Alexandra von, Bemerkungen zum Dekorationsprogramm des Osireion in Abydos, in: Ben Haring, Andrea Klug (Hgg.), 6. Ägyptologische Tempeltagung. Funktion und Gebrauch altägyptische Tempelräume, Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen (KSG) 3,1, Wiesbaden 2002, 167–186.

von Lieven 2007 — Lieven, Alexandra von, Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch (2 Bde.), The Carlsberg Papyri 8, CNIP 31, Kopenhagen 2007.

Lightbody 2011 — Lightbody, David Ian, The Encircling Protection of Horus, in: Heba Abd el Gawad et al. (Hgg.), Current Research in Egyptology. Proceedings of the Twelfth Annual Symposium March 2011, Oxford/Oakville 2011, 133–141.

Link 2002 — Link, Stefan, Wörterbuch der Antike, s. v. Faces, Stuttgart 2002.

Liptay 1992 — Liptay, Éva, Heka as Hypostasis of the Sun God in the 21st Dynastie, in: Ulrich Luft (Hg.), The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday, StudAeg 14, Budapest 1992, 389–391.

Liptay 2011 — Liptay, Éva, Coffin and Coffin Fragments of the Third Intermediate Period, Museum of Fine Arts, Budapest 2011.

Liptay 2017 — Liptay, Éva, The Ancient Egyptian Coffin as sacred Space: Changes of the Sacred Space during the Third Intermediate Period, in: Alessia Amenta, Hélène Guichard (Hgg.), Proceedings First Vatican Coffin Conference, 19–22 June 2013, Vatikanstadt 2017, 259–270.

Löffler 2019 — Löffler, Florian, Das Ritual „Darbringen der Töpferscheibe", in: Christian Leitz, Florian Löffler (Hgg.), Chnum, der Herr der Töpferscheibe, SSR 26, Wiesbaden 2019, 73–162.

Logan 1990 — Logan, Thomas J., The Origins of the *Jmj-wt* Fetish, in: JARCE 27, 1990, 61–69.

Lucarelli 2016 — Lucarelli, Rita, Mythological Papyrus of Paser, in: Paola Giovetti, Daniela Picchi (Hgg.), Egypt: Millenary Splendor. The Leiden Collection in Bologna, Mailand 2016, 561.

Luft 1978 — Luft, Ulrich, Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung, StudAeg 4, 1978.

Luiselli 2007 — Luiselli, Maria Michaela, Das Bild des Betens. Versuch einer bildtheoretischen Analyse der altägyptischen Anbetungsgestik, in: Alexandra Verbovsek et al. (Hgg.), Imago Aegypti, Band 2/2007, Göttingen 2008, 87–96.

Lull 2001 — Lull, Jose, A Scene from the Book of the Dead Belonging to a Private Twenty–first Dynasty Tomb in Tanis, in: JEA 87, 2001, 180–186.

Mainterot 2011 — Mainterot, Philippe, Aux Origines des l'Égyptologie – Voyages et Collection de Frédéric Cailliaud 1787–1869, Rennes 2011.

Manassa 2007 — Manassa, Colleen, The Late Egyptian Underworld: Sarcophagi and Related texts from the Nectanebid Period, ÄAT 72, Wiesbaden 2007.

Manley/Dodson 2010 — Manley, Bill, Dodson, Aidan, Life Everlasting. National Museums Scotland, Collection of Ancient Egyptian Coffins, Edinburgh 2010.

Mann/Greco/Weiss 2018 — Mann, Liliane, Greco, Christian, Weiss, Lara, The Coffins in Leiden, in. Lara Weiss (Hg.), The Coffins of the Priests of Amun. Egyptian coffins from the 21st Dynasty in the Collection of the National Museum of Antiquities in Leiden (PALMA 17), Leiden 2018, 35–48.

Manniche 2010 — Manniche, Lise, The Cultic Significance of the Sistrum in the Amarna Period, in: CASAE 38,2, 2010, 13–26.

Maravelia 2003 — Maravelia, Amanda-Alice, Cosmic Space and Archetypal Time: Depictions of the Sky-Goddess Nut in three Royal Tombs of the New Kingdom and her Relation to the Milky Way, in: GM 197, 2003, 55–72.

Martin-Pardey 1986 — Martin-Pardey, Eva, s. v. Treideln, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 754–756.

Martinelli 1994 — Martinelli, Tiziana, Geb et Nout dans les Textes des Pyramides, in: BSEG 18, 1994, 61–77.

Mauelshagen 2000 — Mauelshagen, Franz, Hieroglyphen entziffern. Bildverstehen und Sprachmetaphorik in der Kunstgeschichte, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen, München 2000, 169–192.

McClymont 2012 — McClymont, Alice, Hathor in ‚Sphere of Belonging': The Goddess in Non-royal Tombs of New Kingdom Thebes, in: BACE 23, 2012, 45–70.

Meeks 1971 — Meeks, Dimitri, Génies, Anges et Démons en Égypt, in: SourcesOr 8, 1971, 17–84.

Meeks 1995 — Meeks, Dimitri, Une borne commémorative hiératique, in: CdÉ 70, 1995, 72–83.

Meyer–Dietrich 2006 — Meyer–Dietrich, Erika, Senebi und Selbst: Personenkonsituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches, OBO 216, Fribourg–Göttingen 2006.

Miatello/Ibrahim 2020 — Miatello, Luca, Ibrahim, Mahmoud M., The Coffin set of Amenniutnakht in Cairo: a case study of a 21st Dynasty burial assemblage, in: Rogério Sousa (Hg.), „Yellow" Coffins from Thebes: Recording and decoding complexity in Egyptian funerary arts (21st . 22nd Dynasties), 101–130.

van de Mieroop 2011 — Mieroop, Marc van de, Ancient Egypt, Malden Mass. 2011.

Milde 2011 — Milde, Henke, Reading Vignettes. An Approach to Illustrations in the Book of the Dead, in: JEOL 43, 2011, 43–56.

Minas-Nerpel 2006 — Minas-Nerpel, Martina, Der Gott Chepri. Untersuchungen zu Schriftzeugnissen und ikonographischen Quellen vom Alten Reich bis in die griechisch-römische Zeit, OLA 154, Leuven 2006.

Miosi 1989/90 — Miosi, Frank Terry, Some Aspects of Geb in the Pyramid Texts, in: BES 10, 1989/90, 101–107.

Miosi 2002 — Miosi, Frank Terry, Some Aspects of Geb in the Coffin Texts, in: JSSEA 29, 2002, 100–107.

Mladjov 2017 — Mladjov, Jan, The Transition between the Twentieth and Twenty-First Dynastie, in: Birmingham Egyptology Journal 5, 2017, 1–23. http://birminghamegyptology.co.uk/journal (Zugriff vom 11.2.2017).

Möller 1927 — Möller, Georg, Hieratische Paläographie. Die Ägyptische Buchschrift in ihrer Entwicklung von der fünften Dynastie bis zur römischen Kaiserzeit, Bd. 2, Leipzig ²1927.

Möller 1936 — Möller, Georg, Hieratische Paläographie. Die Aegyptische Buchschrift in ihrer Entwicklung von der fünften Dynastie bis zur römischen Kaiserzeit, Bd. 3, Leipzig ²1936.

Montet 1960 — Montet, Pierre, Les constructions et le tombeau de Chéchonq III à Tanis, Paris 1960.

Morenz 2014 — Morenz, Ludwig D., Anfänge der ägyptischen Kunst. Eine problemgeschichtliche Einführung in die ägyptologische Bild–Anthropologie, OBO 264, Fribourg–Göttingen 2014.

Morenz 2016 — Morenz, Ludwig D., Vom Hoffen und Handeln. Vom altägyptischen Heka, Hans-Bonnet-Studien zur Ägyptischen Religion (HaBoS) 2, Berlin 2016.

Moret 1913 — Moret, Alexandre, CG 41001 – 41041, Kairo 1913.

Moser/Nicola 2017 — Moser, Susanna, Nicola, Gian Luigi, Sharing knowledge for restoring coffins: The case of Civico Museo di Storia e Arte of Trieste, in: Alessia Amenta, Hélène Guichard (Hgg.), Proceedings First Vatican Coffin Conference, 19–22 June 2013, Vatikanstadt 2017, 317–326.

Müller 1961 — Müller, Dieter, Ägypten und die griechische Isis–Aretalogie, Berlin 1961.

Müller 1984 — Müller, Christa, s. v. Salbkegel, in: LÄ I, Wiesbaden 1984, Sp. 366–367.

Müller 1984/85 — Müller, Maja, Zwei Bildwerke aus der Dritten Zwischenzeit, in: BSEG 9–10, 1984–85, 199–233.

Müller 2014 — Müller, Maja, Sechs Thesen zu den Stichwörtern *Bild* und *Ästhetik*, in: Gregor Neunert et al. (Hgg.), Bild: Ästhetik–Medium–Kommunikation. Beiträge des dritten Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologen (MAJA 3) 7. bis 9.12.2012, GOF IV,58, Wiesbaden 2014, 17–31.

Müller–Roth 2008 — Müller–Roth, Marcus, Das Buch vom Tage, OBO 236, Fribourg–Göttingen 2008.

Münster 1968 — Münster, Maria, Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches, MÄS 11, Berlin–München 1968.

Munro 1975 — Munro, Peter, s. v. Auszeichnung durch graphische Mittel, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 582–586.

Munro/Fuchs 2015 — Munro, Irmtraud, Fuchs, Robert, Papyrus Amenemhet. Ein Totenbuchpapyrus der 18. Dynastie, SRaT 28, Dettelbach 2015.

Myśliwiec 1978 — Myśliwiec, Karol, Studium zum Gott Atum, Band I, HÄB 5, 1978.

Myśliwiec 1989 — Myśliwiec, Karol, Die Parallele von Atum und Re–Harachte, in: SAK 10, 1989, 297–306.

Niwiński 1983 — Niwiński, Andrzej, Untersuchungen zur ägyptisch religiösen Ikonographie der 21. Dynastie (2). Der Entwicklungsprozess der thebanischen ikonographischen Sonnenlaufmotive zwischen der 18. und der 21. Dynastie, in: GM 65, 1983, 75–90.

Niwiński 1987/88 — Niwiński, Andrzej, The Solar-Osirian Unity as Principle of the „State of Amun" in Thebes in the 21st Dynasty, in: JEOL 30, 1987/1988, 89–106.

Niwiński 1988 — Niwiński, Andrzej, 21st Dynasty Coffins from Thebes. Chronological and Typological Studies, Theben 5, Mainz 1988.

Niwiński 1989 — Niwiński, Andrzej, Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B. C., OBO 86, Fribourg–Göttingen 1989.

Niwiński 1992 — Niwiński, Andrzej, Bürgerkrieg, militärischer Staatsstreich und Ausnahmezustand in Ägypten unter Ramses XI. Ein Versuch neuer Interpretation alter Quellen, in: Ingrid Gamer-Wallert (Hg.), Gegengabe: Festschrift für Emma Brunner–Traut, Tübingen 1992, 235–262.

Niwiński 1996 — Niwiński, Andrzej, La seconde trouvaille de Deir el–Bahari (Sarcophages), CG 6029–6068, I–2. Einzelheft, Kairo 1996.

Niwiński 1999 — Niwiński, Andrzej, The Second Find of Deir el-Bahari (Coffins). CG 6069–6082, I–1. Einzelheft, Kairo 1999.

Niwiński 2000 — Niwiński, Andrzej, Iconography of the 21st Dynasty: Its main Features, Levels of Attestation, the Media and their Diffusion, in: Christoph Uehlinger (Hg.), Images as Media: Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist Millenium BCE), OBO 175, Fribourg–Göttingen 2000, 21–43.

Niwiński 2004 — Niwiński, Andrzej, Sarcofagi della XXI dinastia (CGT 10101–10122), Catalogo del Museo Egizio di Torino. Serie Seconda–collezioni IX, Ministero dei Beni e de delle Attività Culturali, Torino, 2004.

Niwiński 2006 — Niwiński, Andrzej, The *Book of the Dead* in the Coffins of the 21st Dynasty, in: Burkhard Backes, Irmtraud Munro, Simone Stöhr (Hgg.), Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25.–29. September 2005, SAT 11, Wiesbaden 2006, 245–273.

Niwiński 2009 — Niwiński, Andrzej, The so-called Chapters BD 141–142 and 148 on the Coffins of the 21st Dynastie from Thebes, in: Burkhard Backes, Markus Müller-Roth, Simone Stöhr (Hgg.), „Ausgestattet mit den Schriften des Thot". Festschrift für Irmtraud Munro zu ihrem 65. Geburtstag, SAT 14, Wiesbaden 2009, 133–162.

Niwiński 2011 — Niwiński, Andrzej, The Coffin as a Universe: Cosmological Scenes on the Twenty–first Dynasty Coffins, in: Joanna Popielska–Grzybowska, Jadwiga Iwaszczuk, (Hgg.), Studies on Religion: Seeking, Origin and Manifestation of Religion, Pultusk 2011, 107–127.

Niwiński 2015 — Niwiński, Andrzej, Magic in the Iconography of the 21st Dynasty Coffin and Papyri, in: Grażyna Bąkowska-Czerner, Alessandro Roccati, Agata Świerzowska (Hgg.), The Wisdom of Thot. Magical texts in Ancient Mediterranean Civilisations, Oxford 2015, 61–69.

Niwiński 2018 — Niwiński, Andrzej, The Decoration of the Coffin as Theological Expression of the Idea of the Universe, in: John H. Taylor, Marie Vandenbeusch (Hgg.), Ancient Egyptian Coffins: Craft Traditions and Functionality, BMPS 4, Leuven – Paris – Bristol 2018, 35–45.

Niwiński/Rigault-Déon 2024 — Niwiński, Andrzej, Rigault-Déon, Patricia, Les cercueils Égyptiens de la XXIe au début de la XXIIe dynastie. La collection du musée du Louvre, Paris 2024.

Ogdon 1988 — Ogdon, Jorge Roberto, On the Name and Epithets of the Beings called *Mrwty* in the Coffin Texts, in: VA 4, 1988, 221–232.

Orriols-Llonch 2020 — Orriols-Llonch, Marc, Predynastic Tusks and Penis Sheaths: a new Interpretation, in: Archéo-Nil 30, 2020, 149–167.
doi: https://doi.org/10.3406/arnil.2020.1347 (Zugriff vom 01.08.2024).

Osing 1976 — Osing, Jürgen, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Textband, Mainz 1976.

Otto 1954 — Otto, Eberhard, Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe, in: Hans Erich Stier, Fritz Ernst (Hgg.), Die Welt als Geschichte, Heft 3/4, Stuttgart 1954, 135–148.

Otto 1975 — Otto, Eberhard, s. v. Cheriheb, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp.940-943.

Padgham 2012	Padgham, Joan, A New Interpretation of the Cone an the Head in New Kingdom Egyptian Tomb Scenes, BAR 2431, Washington D. C. 2012.
Paganini 2015	Paganini, Elena, The Coffins of the Priests of Amun: a Socio-Economic Investigation on Bab el-Gasus Cachette, in: Rogério Sousa (Hg.) Body, Cosmos and Eternity. New Research Trends in the Iconography and Symbolism of Ancient Egyptian Coffins, Archaeopress Egyptology (AE) 3, Oxford 2015, 187–196.
Paganini 2017	Paganini, Elena, Life and Death of ‚Citizens' of Amun: A Socio-Economic Investigation of the Bab el-Gasus Cache, in: Alessia Amenta, Hélène Guichard (Hgg.), Proceedings First Vatican Coffin Conference, 19–22 June 2013, Vatikanstadt 2017, 349–355.
Panofsky 1975	Panofsky, Erwin, Ikonographie und Ikonologie. Eine Einführung in die Kunst der Renaissance, in: Ders., Sinn und Deutung in der bildenden Kunst, Köln 1975.
Payraudeau 2011	Payraudeau, Frédéric, L'Égypte au musée de Jublansi, in: Secrete de momies, Agathe Legros, Frédéric Payraudeau (Hgg.), Paris 2011, 49–52.
Pecoil/Maher-Taha 1983	Pecoil, Jean-François, Maher-Taha, Mahmoud, Quelques aspects du bandeau-seched, in: BSEG 8, 1983, 61–79.
Petrie 1889	Petrie, William Matthew Flinders, Hawara, Biahmu, and Arsinoe, London 1889.
Piankoff/Rambova 1954	Piankoff, Alexandre, Rambova, Nina, Egyptian Religious Texts and Representations. The Tomb of Ramesses VI, BS XL,1, II: Portfolio of Plates, New York 1954.
Piankoff/Rambova 1957	Piankoff, Alexandre, Rambova, Nina, Egyptian Religious Texts and Representations. Mythological Papyri, BS XL,3, II: Portfolio of Plates, New York 1957.
Piccione 1990	Piccione, Peter A., Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent, in: JARCE 27, 1990, 43–52.
Popielska-Grzybowska 1999	Popielska-Grzybowska, Joanna, Some Preliminary Remarks on Atum and Jackal in the Pyramid Texts, in: GM 173, 1999, 143–153.
Popielska-Grzybowska 2013	Popielska-Grzybowska, Joanna, Atum and Son. Some Remarks on Egyptian Concept of Eternity, in: ET 26,2, 2013, 537–546.
Prell 2009	Prell, Silvia, Der Nil, seine Überschwemmung und sein Kult in Ägypten, in: SAK 38, 2009, 211–257.
Prinz 1915	Prinz, Hugo, Altorientalische Symbolik, Berlin 1915.
Quack 1996	Quack, Joachim Friedrich, Das Pavianshaar und die Taten des Thot (pBrooklyn 47.218.48 + 85 3, 1–6), in: SAK 23, 1996, 305–333.
Quaegebeur 1975	Quaegebeur, Jan, Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique, OLA 2, Leuven 1975.
Ranke 1935	Ranke, Hermann, Die ägyptischen Personennamen I, Glückstadt 1935.
Raven 1992	Raven, Maarten. Jan, De dodencultus van het Oude Egypte, Amsterdam 1992.
Raven 2007	Raven, Maarten Jan, Egyptian Concepts on the Orientation of the Human Body, in: Jean-Claude Goyon, Christine Cardin (Hgg.), Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, OLA 150,2, Leuven 2007, 1567–1573.

Raven 2012 — Raven, Maarten Jan, Egyptian Magic. The Quest for Thot's Book of Secrets, Kairo–New York 2012.

Refai 1996 — Refai, Hosam, Die Göttin des Westens in den Thebanischen Gräbern des Neuen Reiches. Darstellung, Bedeutung und Funktion, ADAIK 12, Glücksstadt – Hamburg – New York1996.

Refai 2001 — Refai, Hosam, Iabtet. The Goddess of the East, in: ASAE 2001, 89–97.

Régen 2017 — Régen, Isabelle, Tradition and Innovation on the Third Intermediate Period Coffin, The Case of an uncommen Rising Solar and Osirian scene with hacking up of the earth, in: Alessia Amenta, Hélène Guichard (Hgg.), Proceedings First Vatican Coffin Conference, 19–22 June 2013, Vatikanstadt 2017, 439–450.

Reiche 2006 — Reiche, Christina, „Eine Welt aus Stein, Bild und Wort". Bild und Text als Medien des monumentalen Diskurses im alten Ägypten, in: Dirk Bröckelmann, Andrea Klug (Hgg.), In Pharaos Staat. Festschrift für Rolf Gundlach zum 75. Geburtstag, Wiesbaden 2006, 160–201.

Riede 2015 — Riede, Peter, in: Wissenschaftliches Bibellexikon, s. v. Mandragora, 2015. http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort84196/ (Zugriff vom 08.09.2017).

Rigault-Déon 2018 — Rigault-Déon, Patricia, Cercueils et couverture de momie de Soutymes, in: Florence Gombert–Meurice, Frédéric Payraudeau (Hgg.), Servir les dieux d'Égypte. Divines adoratrices, chanteuses er prêtres d'Amon à Thèbes, Grenoble 2018, 132–133.

Rindi Nuzzolo 2013 — Rindi Nuzzolo, Carlo, An Unusual Group of Ptah–Sokar–Osiris Figures. Some Reflections on Typology and Provenance, in: JARCE 49, 2013, 193–204.

Rochholz 2002 — Rochholz, Matthias, Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration. Untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten, ÄAT 56, Wiesbaden 2002.

Roeder 1996 — Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten- und Kulttexten, SAGA 16, Heidelberg 1996.

Romano 1980 — Romano, James F., The Origin of the Bes-Image, in: BES 2, 1980, 39–56.

Roulin 1997 — Roulin, Gilles, Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà, OBO 147/1, Fribourg–Göttingen 1997.

Roulin 1998 — Roulin, Gilles, The Book of the Night; A Royal Composition Documenting the Conceptions of the Hereafter at the Beginning of the Nineteenth Dynasty, in: C. J. Eyre (Hg.), Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3–9 September 1995, OLA 82, Leuven 1998, 1005–1013.

Ruzicka 2012 — Ruzicka, Stephen, Trouble in the West. Egypt and the Persian Empire, 525–332 BCE, New York 2012.

Satzinger 1981 — Satzinger, Helmut, Der Heilige Stab als Kraftquelle des Königs. Versuche einer Funktionsbestimmung der ägyptischen Stabträger-Statue, in: Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien 77, 1981, 9–43.

Schäfer 1928 — Schäfer, Heinrich, Weltgebäude der Alten Ägypter, in: Ders., Ägyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der Alten Ägypter. Zwei Aufsätze, Berlin und Leipzig ²1928, 83–128.

Schäfer 1932 — Schäfer, Heinrich, Djed-Pfeiler, Lebenszeichen, Osiris, Isis, in: O. Hg., Studies presented to Francis Llewellyn Griffith, London 1932, 424–431.

Schäfer 1967 — Schäfer, Heinrich, Altägyptische Bilder der auf- und untergehenden Sonne, in: ZÄS 71, 1967, 15–38.
Schenkel 2012 — Schenkel, Wolfgang, Wie ikonisch ist die ägyptische Schrift?, in: LingAeg 19, 2012, 125–153.
Schlichting 1982 — Schlichting, Robert, s. v. Neith, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, Sp. 392–394.
Schneider 1997 — Schneider, Hans Diederik, Ptah in Wings, in: Jacobus von Djik (Hg.), Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde, EM 1, Groningen 1997, 293–300.
Schneider 2002 — Schneider, Thomas, Lexikon der Pharaonen: die ägyptischen Könige von der Frühzeit bis zur Römerherrschaft, Düsseldorf 2002.
Schoske 1992 — Schoske, Silvia, Im Gefilde der Seligen, in: Renate Germer, Barbara Kreißl, Silvia Schoske (Hgg.), „Anch". Blumen für das Leben. Pflanzen im alten Ägypten, Ausstellungskatalog, München 1992, 106–119.
Schott 1967 — Schott, Siegfried, *rs-N.t* und *mḥ-N.t* als Häuser der Neith, in: RdÉ 19, 1967, 99-110.
Schulz 2011 — Schulz, Regine, „In" oder „Out". Gedanken zur Aufarbeitung altägyptischer Bilderwelten, in: Alexandra Verbovsek et al. (Hgg.), Methodik und Didaktik in der Ägyptologie: Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Alterumswissenschaften, München 2011, 347–358.
Schumacher 1988 — Schumacher, Inke, Der Gott Sopdu, der Herr der Fremdländer, OBO 79, Fribourg–Göttingen 1988.
Schweitzer 1956 — Schweitzer, Ursula, Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der Alten Ägypter, ÄF 19, Glückstadt–Hamburg–New York 1956.
Seeber 1976 — Seeber, Christine, Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten, MÄS 35, Berlin–München 1976.
Seidel 1977 — Seidel, Matthias, s. v. Götterstäbe, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 711–713.
Sethe 1914 — Sethe, Kurt, Urkunden der 18. Dynastie, Übersetzung I, Leipzig 1914.
Sethe 1923 — Sethe, Kurt, Die aegyptischen Ausdrücke für rechts und links und die Hieroglyphen für Westen und Osten. Ein Beitrag zur Urgeschichte der Aegypter, in: NAWG Heft 2, 1923, 197–242.
Seyfried 1984 — Seyfried, Karl-Joachim, s. v. Sandale, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 379–382.
Shaikh al Arab 2015 — Shaikh al Arab, Walid, Le dieu Onouris, in: CRIPEL 30, 2013–2015, 249–262.
Sharpe/Bonomi 1858 — Sharpe, Samuel, Bonomi, Joseph, The Triple Mummy Case of Aroeri-Ao, an Egyptian Priest, London 1858.
Shaw/Nicholson 2002 — Shaw, Ian, Nicholson, Paul, Dictionary of Ancient Egypt, Kairo 2002.
Sousa 2017 — Sousa, Rogério, Burial Assemblage from Bab el-Gasus in the Geograhical Society of Lissbon, Monumenta Aegyptiaca 14, Turnhout 2017.
Sousa 2018a — Sousa, Rogério, Genealogy of Images. Innovation and Complexity in Coffin Decoration during Dynasty 21, in: John H. Taylor, Marie Vandenbeusch (Hgg.), Ancient Egyptian Coffins. Craft traditions and functionality, British Museum Publications on Egypt and Sudan (BMPES) 4, Leuven–Paris–Bristol 2018, 17–32.
Sousa 2018b — Sousa, Rogério, The Tomb of the Priests of Amun at Thebes: The History of the Find, in: Lara Weiss (Hg.), The Coffins of the Priests of Amun.

Egyptian coffins from the 21st Dynasty in the Collection of the National Museum of Antiquities in Leiden, PALMA 17, Leiden 2018, 21–33.

Sousa 2018c — Sousa, Rogério, The Coffins of the Tomb of the Priests from an Art Historical Perspective: Lot V of the Egyptian Museum of Florence, in: Rogério Sousa (Hg.), The Tomb of the Priests of Amun. Burial Assemblage in the Egyptian Museum of Florence. Gate of the Priests Volume I, CHANE 97, Leiden–Boston 2018, 515–541.

Spalinger 2008 — Spalinger, Anthony, Colors and Directions, in: Wolfgang Waitkus (Hg.), Diener des Horus. Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag, Aegyptiaca Hamburgensia 1, Gladbeck 2008, 239–245.

Spieß 1991 — Spieß, Herbert, Der Aufstieg eines Gottes. Untersuchungen zum Gott Thot bis zum Beginn des Neuen Reiches, Hamburg 1991.

Stadler 2009 — Stadler, Martin Andreas, Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch, Orientalische Religionen in der Antike (ORA) 1, Tübingen 2009.

Staehelin 1966 — Staehelin, Elisabeth, Untersuchungen zur ägyptischen Tracht im Alten Reich, MÄS 8, Berlin–München 1966.

Staehelin 1977 — Staehelin, Elisabeth, s. v. Göttertracht, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 718–720.

Staehelin 1986 — Staehelin, Elisabeth, s. v. Tracht, in: LÄ VI, Wiesbaden 1986, Sp. 726–737.

Staudacher 1942 — Staudacher, Willibald, Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern Tübingen 1942.

Stegbauer 2019 — Stegbauer, Katharina, Magie als Waffe gegen Schlangen in der Bronzezeit, Ägyptologische Studien Leipzig (ÄSL) 1, 2019.

Störk 1982 — Störk, Lothar, s. v. Pavian, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, Sp. 915–920.

Stolz 1990 — Stolz, Fritz, in: Hubert Cancik et al. (Hgg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, s. v. Erdgott, Bd. II, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, 297–299.

Stolz 1998 — Stolz, Fritz, s. v. Himmelsgott, in: Hubert Cancik et al. (Hgg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. III, Stuttgart–Berlin–Köln 1998, 141–143.

Strong 2018 — Strong, Meghan E., Do You See What I See? Aspects of Colour Choice and Perception in Ancient Egyptian Painting, in: Liliane Jard, Simon Kaner (Hgg.), From Line to Colour. Social Context and Visual Communication of Prehistoric Art, 2018, 173–184. https://doi.org/10.151/opar-2018-0011 (Zugriff vom 07.03.2020)

Strudwick 2000 — Strudwick, Nigel, Unwritten Aspects of Reading a Culture, in: Richard Parkonson (Hg.), Cracking Codes. The Rosetta Stone, London 2000, 169–175.

Strudwick 2006 — Strudwick, Helen, The British Museum. Masterpieces of Ancient Egypt, London 2006.

Strudwick 2017 — Strudwick, Helen, The Enigmatic Owner of the Coffins of Nespawershefyt at the Fitzwilliam Museum, Cambridge, in: Alessia Amenta, Hélène Guichard (Hgg.), Proceedings First Vatican Coffin Conference, 19–22 June 2013, Vatikanstadt 2017, 521–528.

Strudwick 2020 — Strudwick, Nigel, The Old Kingdom and First Intermediate Period, in: Jan Shaw, Elizabeth Bloxam (Hgg.), The Oxford Handbook of Egyptology, New York 2020, 619–637.

Sugi 2002 — Sugi, Akiko, Semantics of New Kingdom Iconography: A Case Study of the *ꜥnḫ*-symbol as a Paradigm of Understanding the Interaction between Pictoral Metaphor and Literary Expression, Liverpool 2002.

Takacs 2015 — Takacs, Daniel Viktor, Shu and the Perfum Bottle. A Cognitive Approach to Ancient Egyptian Concepts, in: GM 246, 2015, 99–109.

Taylor 2010 — Taylor, John H., Changes in the Afterlife, in: Willeke Wendrich (Hg.), Egyptian Archaeology. From Text to Context, Singapore 2010, 220–240.

Taylor 2017 — Taylor, John H., Two Lost Cartonnage Cases of the early Twentysecond Dynasty, in: Claus Jurman, Bettina Bader, David A. Aston (Hgg.), A true Scribe of Abydos. Essays on First Millenium Egypt in Honour of Anthony Leahy, OLA 265, Leuven 2017, 445–490.

Taylor 2018 — Taylor, John H., Evident for social Patterning in Theben Coffin of Dynasty 25, in: Ders., Marie Vandenbeusch (Hgg.), Ancient Egyptian Coffins: Craft Traditions and Functionality, British Museum Publications on Egypt and Sudan (BMPS) 4, Leuven–Paris–Bristol 2018, 349–386.

Theis 2011 — Theis, Christoffer, Deine Seele zum Himmel, dein Leichnam zur Erde, BSAK 12, Berlin 2011.

Thomas 1956 — Thomas, Elizabeth, Solar Barks Prow to Prow, in: JEA 42, 1956, 65–79.

Thomas 1979 — Thomas, Elizabeth, Papio hamadryas and the Rising Sun, in: BES 1, 1979, 91–94.

Thomas 2016 — Thomas, Caroline, Papyrus de Nespakachouty, in: Alain Charron, Christophe Barbotin, Savoir et pouvoir à l'époque de Ramsès II. Khâemouaset, le prince archéologue, Arles 2016, 238–239.

Tietz 1995 — Tietz, Stephanie, Die männliche Haartracht in der Rundplastik, in: GM 148, 1995, 95–130.

Vandier 1957 — Vandier, Jacques, Le Dieu Shou dans le Papyrus Jumilhac, in: MDAIK 15, 1957, 268–274.

te Velde 1969–70 — Velde, Hermann te, The God Heka in Egyptian Theology, in: JEOL 21, 1969–70, 175–186.

te Velde 1972 — Velde, Herman te, The Swallow as Herald of Dawn in ancient Egypt, in: o. Hg., Ex Orbe Religionum. Studio Geo Widengren XXIV Mense Apr. MCMLXXII quo die lustra tredecim feliciter explevit oblata ab collegis, discipulis, amicis, collegae magistro amico congratulatibus. Pars prior, Leiden 1972, 26–31.

te Velde 1977a — Velde, Herman te, The Theme of Separation of Heaven and Earth in Egyptian Mythology, in: StudAeg 3, 1977, 161–170.

te Velde 1977b — Velde, Herman te, s. v. Geb, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 427–429.

te Velde 1981–82 — Velde, Herman te, Some Aspects to the God Shu, in: JEOL 27, 1981–82, 23–28.

te Velde 1982a — Velde, Herman te, The Cat as Sacred Animal of the Goddess Mut, in: Matthieu Heerma van Voss (Hg.), Studies in Egyptian Religion, dedicated to Professor Jan Zandee, Leiden 1982, 127–137.

te Velde 1982b — Velde, Herman te, s. v. Ptah, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, Sp. 1177–1180.

te Velde 1984 — Velde, Herman te, Relations and Conflicts between Egyptian Gods, particularly in the Divine Ennead of Heliopolis, in: Hans Gerhard Kippenberg, Han J. W. Drijvers, Y. B. (Yme) Kuiper (Hgg.), Struggles of Gods. Papers of the Groningen Work Group for the Study of the History

of Religions, Religion and Reason 31, Berlin–New York–Amsterdam 1984, 239–257.

te Velde 1988 — Velde, Herman te, Egyptian Hieroglyphs as Linguistic Signs and Metalinguistic Informants, in: Visible Religion. Annual for Religious Iconography VI, Leiden 1988, 169–179.

te Velde 2008 — Velde, Herman te, The Goddess Mut and the Vulture, in: PÄ 28, 2008, 242–245.

Verbovsek 2011 — Verbovsek, Alexandra, „Das Ende der Kunst"? Kulturwissenschaftliche Perspektivierungen der ägyptologischen Kunstwissenschaft, in: Dies. et al. (Hgg.), Methodik und Didaktik in der Ägyptologie: Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Alterumswissenschaften, München 2011, 359–401.

Verhoeven 2007 — Verhoeven, Ursula, Das Kind im Gehörn der Himmelskuh und vergleichbare Rindermotive, in: Jean-Claude Goyon, Christine Cardin (Hgg.), Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, OLA 150, 2, Leuven 2007, 1900–1910.

Verner 1982 — Verner, Miroslav, Altägyptische Särge in den Museen und Sammlungen der Tschechoslowakei, CAA Prag 1, Mainz 1982.

Virey 1902 — Virey, Philippe, Sur quelques données Égyptiennes. Introduites par les Grecs dans le développment de leur mythe d'Hercule, in: AAMacon 3er series, Vol. VII, Mâcon 1902, 27–38.

Vogelsang-Eastwood 1993 — Vogelsang-Eastwood, Gillian, Pharaonic Egyptian Clothing, Leiden–New York–Köln 1993.

Vogelsang-Eastwood 1995 — Vogelsang-Eastwood, Gillian, Die Kleider des Pharao. Die Verwendung von Stoff im Alten Ägypten, Hannover–Amsterdam 1995.

Volokhine 2000 — Volokhine, Youri, La Frontalité dans l'Iconographie de l'Égypte Ancienne, Genf 2000.

Wahlberg 2002 — Wahlberg, Nina May, Goddess Cults in Egypt between 1070 BC and 332 BC, Birmingham 2002.

van Walsem 1992 — Walsem, Rénee van, The Usurpation of Royal and Divine Achieves and/or Attributes in the Iconography of late 21st – early 22nd Dyn. Coffins, in: O. Hg., Sesto congresso internazionale dei Egittologia, Bd. 6,1, Turin 1992, 643–649.

van Walsem 1997 — Walsem, Rénee van, The Coffin of Djedmonthuiufankh in the National Museum of Antiqities at Leiden, Bd. 1, EU 10, Leiden 1997.

van Walsem 2016 — Walsem, Rénee van, From Sandpit to Tomb/Temple Casket: ‚Architectonization', Iconography, and Texts on the Coffins of the First Millennium BC, in: Paola Giovetti, Daniela Picchi (Hgg.), Egypt: Millenary Splendor. The Leiden Collection in Bologna, Mailand 2016, 390–397.

Wassermann 1984 — Wassermann, Rolf, s. v. Schwalbe, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, Sp. 743–746.

Wb — Erman, Adolf, Grapow, Hermann (Hgg.), Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Berlin–Leipzig ²1957.

Wenzel 2000 — Wenzel, Diana, Die Göttin Chefethernebes, unpublizierte Magisterarbeit, Johannes Gutenberg–Universität Mainz 2000.

Wessetzky 1981 — Wessetzky, Vilmos, Katalog: Ägyptische Kunst im Museum der Schönen Künste, Budapest 1981.

Wessetzky 1989 — Wessetzky, Vilmos, Bemerkungen über das „Flagellum“, den Fliegenwedel und das Zeichen 𓌳, in: o. Hg., Studia in Honorem L. Fóti, StudAeg 12, Budapest 1989, 425–428.

Westendorf 1966 — Westendorf, Wolfhart, Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn, MÄS 10, Berlin–München 1966.

Westendorf 1992 — Westendorf, Wolfhart, Die geteilte Himmelsgöttin, in: Ingrid Gamer–Wallert (Hg.), Gegengabe: Festschrift für Emma Brunner-Traut, Tübingen 1992, 341–358.

Westendorf 2003 — Westendorf, Wolfhart, Verborgene Gottheiten in den Unterweltsbüchern. Eine Göttinnen–Gruppe im Amduat, in: Nicole Kloth, Karl Martin, Eva Pardey (Hgg.), Es werde niedergelegt als Schriftstück. Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag, BSAK 9, Hamburg 2003, 471–476.

Wiebach-Koepke 2000 — Wiebach-Koepke, Silvia, Die Verwandlung des Sonnengottes und seine Widdergestalt im mittleren Register der 1. Nachtstunde des Amduat, in: GM 177, 2000, 71–77.

Wiebach-Koepke 2007 — Wiebach-Koepke, Silvia, Sonnenlauf und kosmische Regeneration. Zur Systematik der Lebensprozesse in den Unterweltsbüchern, ÄUAT 71, Wiesbaden 2007.

Wiese/Müller 2014 — Wiese, André, Müller, Yasmin, Die symbolische Bedeutung ägyptischer Pflanzen, in: Andrea Bignasca (Hg.), Blumenreich. Wiedergeburt in Pharaonengräbern, Eine Ausstellung des Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig 3. September 2014 bis 1. Februar 2015, Basel 2014, 117–186.

Wilde 2011 — Wilde, Heike, Innovation und Tradition. Zur Herstellung und Verwendung von Prestigegütern im pharaonischen Ägypten, GOF IV,49, Wiesbaden 2011.

Wildung 1977 — Wildung, Dietrich, s. v. Flügelsonne, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, Sp. 277–279.

Wilfong 2015 — Wilfong, Terry G., Death Dogs. The Jackal God of ancient Egypt, Michigan 2015.

Wilkinson 1999 — Wilkinson, Richard H., Magic & Symbol in Ancient Egyptian Art, London 1999.

Wilkinson 2007 — Wilkinson, Richard H., The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt, Kairo 2007.

Willems 1988 — Willems, Harco, Chest of Life: A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins, MVEOL 25, Leiden 1988.

Willems 1996a — Willems, Harco, The Coffin of Heqata. A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom, OLA 70, Leuven 1996.

Willems 1996b — Willems, Harco, The Shu–Spells in Practice, in: Ders. (Hg.), The World auf the Coffin Texts. Proceedings of the Symposium held on the Occasion of the 100th Birthday of Adriaan de Buck, Leiden December 17–19, 1992, EU 9, Leiden 1996, 197–209.

Willems 1998 — Willems, Harco, Anubis as a Judge, in: Willi Clarysee et al. (Hgg.), Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, OLA 84, Leuven 1998, 719–743.

Willems 2005 — Willems, Harco, The Feather of the West, in: RdÉ 56, 208–213.

Winter 1968 — Winter, Erich, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechisch–römischen Zeit, Wien 1968.

Winter 2001 — Winter, Christian, Sokar. Gott der memphitischen Nekropole, in: Michael Haase (Hg.), Sokar. Die Welt der Pyramiden, Nr. 3, 2001, 36–40.

Wolf-Brinkmann 1968 — Wolf-Brinkmann, Elke Marie, Versuch der Deutung des Begriffs „*b3*“ anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches, Freiburg 1968.

Wolff/Felber 2016 — Wolff, Esther, Felber, François, Le jardin des pharaons, Gollion 2016.

Yoyotte 2013 — Yoyotte, Jean, Histoire Géographie et Religion de l'Ègypte Ancienne. Opera Selecta, OLA 224, Paris-Walpoden MA, 2013.

Žabkar 1968 — Žabkar, Louis V., A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts, SAOC 34, Chicago 1968.

Zandee 1971 — Zandee, Jan, Sargtexte, Spruch 75 (Coffin Texts I 314–348a), in: ZÄS 97, 1971, 155–162.

Zandee 1974 — Zandee, Jan, Sargtexte, Spruch 80 (Coffin Texts II 27d–43), in: ZÄS 101, 1974, 62–79.

Zandee 1988 — Zandee, Jan, Sargtexte, Sprüche 363–366 (Coffin Texts V 23–28), in: Jacques H. Kamstra et al. (Hgg.), Funerary Symbols and Religion, Kampen 1988, 165–181.

Zarli/Sousa 2018a — Zarli, Marianna, Sousa, Rogério, Coffin Set of Djedmutiuesankh (A.15), in: Rogério Sousa (Hg.), The Tomb of the Priests of Amun. Burial Assemblage in the Egyptian Museum of Florence. Gate of the Priests Volume I, CHANE 97, Leiden–Boston 2018, 24–113.

Zarli/Sousa 2018b — Zarli, Marianna, Sousa, Rogério, Coffin Set of Khonsumes (A.22), in: Rogério Sousa (Hg.), The Tomb of the Priests of Amun. Burial Assemblage in the Egyptian Museum of Florence. Gate of the Priests Volume I, CHANE 97, Leiden–Boston 2018, 152–194.

Anhang



Abb. 1: Zu Kat.-Nr. W60, Kairo (eigene Umrisszeichnung).

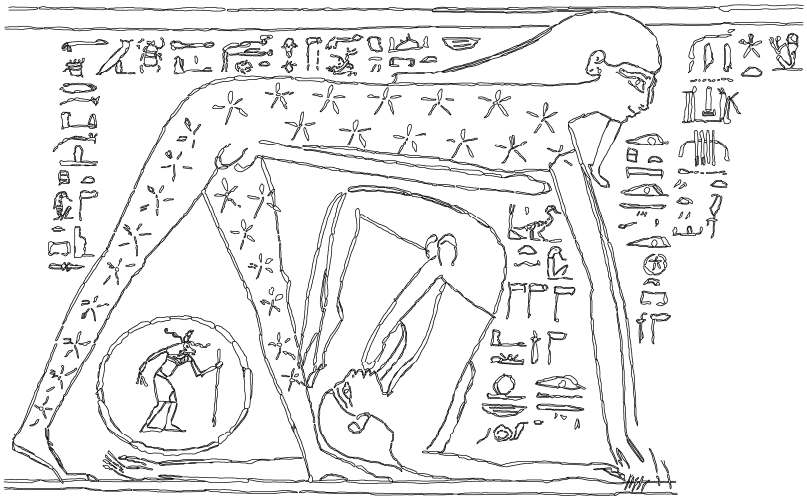


Abb. 2: Zu Kat.-Nr. P8 London, British Museum , Inv.-Nr. ES 10018 (eigene Umrisszeichnung).

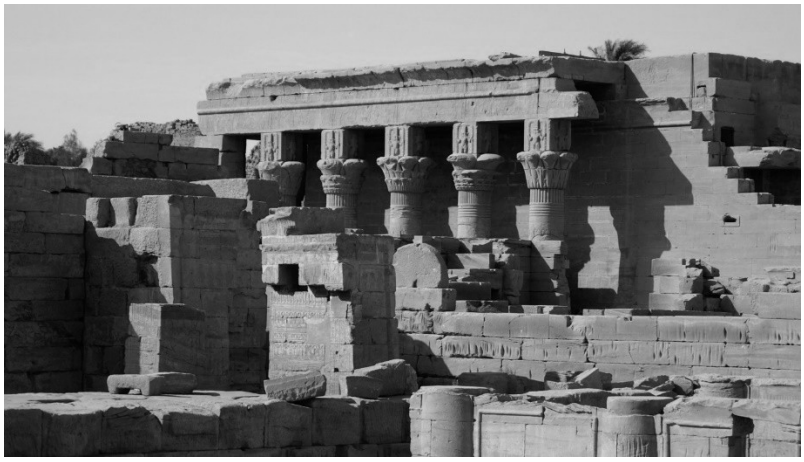


Abb. 3: Mammisi in Dendera, Oktober 2010 (eigene Aufnahme).



Abb. 4: Detail zu Foto 4 (eigene Aufnahme).



Abb. 5: Relief aus dem Grab des Dua-er-neheh (TT125), 18. Dynastie, Römer-Pelizaeus-Museum, Hildesheim, Inv.-Nr. 1878 (eigene Aufnahme).