Der tote Körper
Untersuchungen zu Konzepten vom Leichnam im Alten Ägypten

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Akademischen Grades

eines Dr. phil.,

vorgelegt dem Fachbereich 07 Geschichts- und

Kulturwissenschaften

der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

von

Rebekka Pabst

aus Mainz

2023

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich 07 Geschichts- und Kulturwissenschaften der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Jahr 2023 als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) angenommen.

Erstgutachterin: Univ.-Prof. Dr. Tanja Pommerening

Zweitgutachterin: Univ.-Prof. Dr. Claudia Lauer

Tag des Prüfungskolloquiums: 8. September 2023

Dieses Werk steht unter der Lizenz CC-BY-SA-4.0

Inhaltsverzeichnis

VORWORT UND DANKSAGUNG **5**

1. EINLEITUNG **8**

1.1 FRAGESTELLUNG, ZIELSETZUNG UND EINGRENZUNG 8

1. 2 DISKUSSION DES FORSCHUNGSSTANDES 12

1.3 THEORETISCHE VORÜBERLEGUNGEN UND METHODIK 19

1.3.1 Konzept – Entwicklung einer Definition *20*

1.3.2 Semiotik – das Semiotische Dreieck *32*

1.3.3 Kategorisierung – die Prototypentheorie *36*

1.3.4 Historische Semantik *40*

1.3.5 Metonymien *44*

1.3.6 Emische Perspektive vs. Etische Perspektive *45*

1. 4 VORGEHENSWEISE UND GLIEDERUNG 48

1. 5 BEMERKUNGEN ZUR ANALYSE UND BEWERTUNG DER QUELLEN 49

2. LEXEMBEZOGENE KONZEPTE ZUM WORTFELD „LEICHNAM“ **52**

2.1 LEXEME FÜR EINEN EINZIGEN „LEICHNAM“ 55

2.1.1 *ḫꜣ.t* – „LEICHNAM“ 55

2.1.1.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte *55*

2.1.1.2 Orthographie und Klassifikation *56*

2.1.1.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen *63*

2.1.1.4 Resümee *85*

2.1.2 *mwt* – „TOTER“ 88

2.1.2.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte *88*

2.1.2.2 Orthographie und Klassifikation *89*

2.1.2.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen *91*

2.1.2.3 Resümee *100*

2.1.3 *wj* – „MUMIENHÜLLE“ 103

2.1.3.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte *103*

2.1.3.2 Orthographie und Klassifikation *103*

2.1.3.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen *104*

2.1.3.4 Resümee *107*

2.1.4 *sʿḫ* – „MUMIE, GESTALT“ 110

2.1.4.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte *110*

2.1.4.2 Orthographie und Klassifikation *113*

2.1.4.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen *118*

2.1.4.4 Resümee *139*

2.1.5 *snṯ* – „LEIB“ 144

2.1.5.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte *144*

2.1.5.2 Orthographie und Klassifikation ... *145*
2.1.5.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen ... *146*
2.1.5.4 Resümee ... *153*
2.1.6 *štɜ.t* – „LEIB“ ... 156
2.1.6.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte ... *156*
2.1.6.2 Orthographie und Klassifikation ... *157*
2.1.6.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen ... *157*
2.1.6.4 Resümee ... *168*
2.1.7 *ḏ.t* – „LEIB, KÖRPER“ ... 171
2.1.7.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte ... *171*
2.1.7.2 Orthographie und Klassifikation ... *172*
2.1.7.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen ... *172*
2.1.7.4 Resümee ... *185*
2.2 LEXEME, DIE SICH AUF EINE ANHÄUFUNG VON „LEICHEN“ BEZIEHEN ... 189
2.2.1 *jwn* – „LEICHENHAUFEN“ ... 189
2.2.1.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte ... *189*
2.2.1.2 Orthographie und Klassifikation ... *189*
2.2.1.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen ... *190*
2.2.1.4 Resümee ... *194*
2.2.2 *ḫɜ.yt* – „LEICHENHAUFEN“ ... 196
2.2.2.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte ... *196*
2.2.2.2 Orthographie und Klassifikation ... *197*
2.2.2.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen ... *199*
2.2.2.4 Resümee ... *204*
2.2.3 *gbgb.t* – „LEICHENHAUFEN“ ... 206
2.2.3.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte ... *206*
2.2.3.2 Orthographie und Klassifikation ... *207*
2.2.3.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen ... *209*
2.2.3.4 Resümee ... *213*
2.3 METONYME ÜBERTRAGUNGEN DES „LEICHNAMS“ ... 215
2.3.1 *jwf* – „FLEISCH, KÖRPER“ ... 215
2.3.1.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte ... *215*
2.3.1.2 Orthographie und Klassifikation ... *216*
2.3.1.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen ... *217*
2.3.1.4 Resümee ... *231*
2.3.2 *ḫʿ.w* – „KÖRPER, LEIB, FLEISCH“ ... 235
2.3.2.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte ... *235*
2.3.2.2 Orthographie und Klassifikation ... *236*
2.3.2.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen ... *237*
2.3.2.4 Resümee ... *249*
2.3.3 *ḫ.t* – „LEIB, BAUCH“ ... 252

2.3.3.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte ... *252*
2.3.3.2 Orthographie und Klassifikation ... *252*
2.3.3.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen ... *253*
2.3.3.4 Resümee ... *264*
2.4 Fazit zu den lexembezogenen Konzepten des Wortfelds „Leichnam“ ... 268

3. ÜBERGREIFENDE KONZEPTE VOM LEICHNAM ... 274

3.1 Der Leichnam als verwesende Materie ... 276
3.1.1 Schriftliche Quellen ... *277*
3.1.2 Ikonographische Darstellungen ... *306*
3.1.3 Archäologisches Material ... *309*
3.1.4 Resümee ... *314*
3.2 Der Leichnam als lebloser Körper ... 316
3.2.1 Schriftliche Quellen ... *316*
3.2.2 Ikonographische Darstellungen ... *335*
3.2.3 Archäologisches Material ... *340*
3.2.4 Resümee ... *345*
3.3 Der Leichnam als zerstörter Körper ... 348
3.3.1 Schriftliche Quellen ... *348*
3.3.2 Ikonographische Darstellungen ... *365*
3.3.3 Archäologisches Material ... *370*
3.3.4 Resümee ... *371*
3.4 Der Leichnam als geheilter Kranker ... 373
3.4.1 Schriftliche Quellen ... *373*
3.4.2 Ikonographische Darstellungen ... *395*
3.4.3 Archäologisches Material ... *399*
3.4.4 Resümee ... *403*
3.5 Der Leichnam als lebender Körper ... 407
3.5.1 Schriftliche Quellen ... *407*
3.5.2 Ikonographische Darstellungen ... *426*
3.5.3 Archäologisches Material ... *432*
3.5.4 Resümee ... *442*
3.6 Der Leichnam als gottgleiches Wesen ... 445
3.6.1 Schriftliche Quellen ... *445*
3.6.2 Ikonographische Darstellungen ... *464*
3.6.3 Archäologisches Material ... *469*
3.6.4 Resümee ... *485*
3.7 Fazit zu den übergreifenden Konzepten des Leichnams ... 487

4. FAZIT UND AUSBLICK ... 493

5. VERZEICHNISSE ... 499

5.1 Allgemeine Abkürzungen 499
5.2 Textkritische Zeichen 501
5.3 Liste der abgekürzt zitierten Zeitschriften und Reihen 502
5. 4 Literaturverzeichnis 503
5.5 Internetquellen 548
5.6 Abbildungsverzeichnis 550
5.7 Tabellenverzeichnis 556

Vorwort und Danksagung

Bei diesem Buch handelt es sich um die Erstveröffentlichung meiner Dissertation, welche ich im September 2023 erfolgreich am Institut für Altertumswissenschaften der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (JGU) verteidigt habe. Das Dissertationsprojekt war am von der DFG geförderten Graduiertenkolleg 1876 „Frühe Konzepte von Mensch und Natur“ angesiedelt. Der DFG möchte ich meinen Dank für die jahrelange Unterstützung meines Projektes sowie generell für die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses aussprechen.

Mein Dank gilt meiner Erstbetreuerin Prof. Dr. Tanja Pommerening, welche mir während meiner Promotion stets mit Interesse und wertvollen Ratschlägen zur Seite stand. Tanja Pommerening war es übrigens auch, die schon lange von meiner Passion für altägyptische Balsamierungspraktiken und der artifiziellen Erhaltung toter Körper wusste und mir deshalb vorschlug, mich in meinem Dissertationsprojekt mit Konzepten des Leichnams zu befassen. Ebenso danke ich meiner Zweitbetreuerin, Prof. Dr. Claudia Lauer, die mir gerade hinsichtlich meiner gewählten Methodik wertvolles Feedback geben konnte.

Darüber hinaus möchte ich meinen Kolleginnen und Kollegen am GRK 1876 danken. Dies gilt an erster Stelle für meine Tandempartnerin Oxana Polozhentseva, deren Dissertationsprojekt sich mit Konzeptes des Leichnams im Mittelalter befasst, weshalb wir viele thematische Überschneidungen und Synergieeffekte hatten. Aber auch den anderen Kollegiaten, insbesondere Laura Borghetti, Sonja Speck, Katharina Zartner, Marie-Charlotte von Lehsten, Sharzad Irannejad, Imke Fleuren, Mari Yamasaki, Tristan Schmidt, Jonny Russell, Aleksandar Milenković, Dominic Bärsch und Tim Brandes danke ich von Herzen. Nicht nur für die vielen Gespräche und Hinweise, sondern vor allem für die gemeinsame Zeit und Freundschaft.

Weitere Freunde, denen ich äußerst dankbar bin, sind Philipp, Angela, Marietta und Matthias. Sie überzeugten mich, meinem Wunsch zu folgen und Ägyptologie zu studieren. Damit haben sie meinen weiteren Lebensweg entscheidend geprägt, da ich diesen Schritt allein wohl nie gewagt hätte.

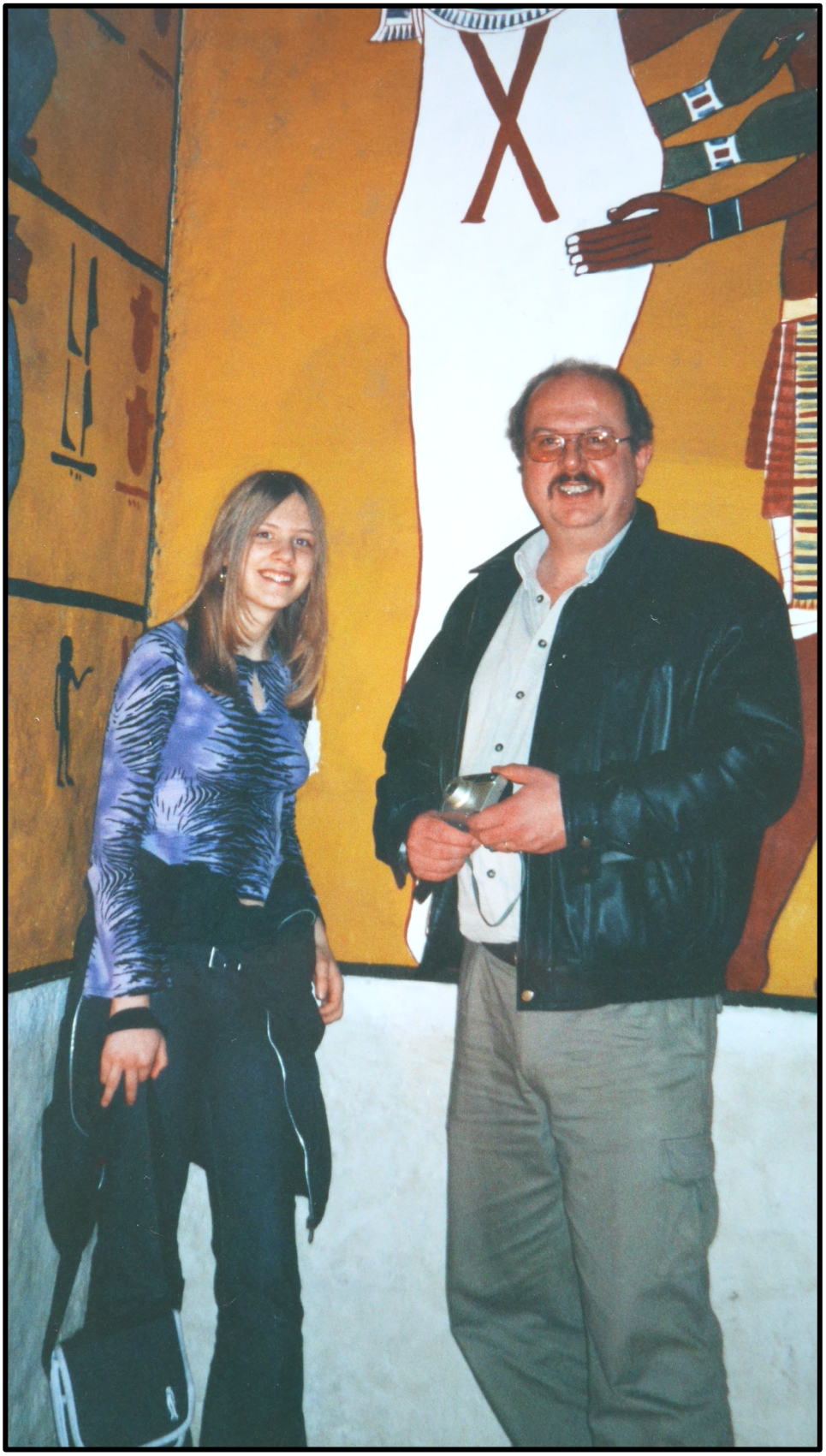
Mein besonderer Dank gilt meiner Familie: Meinen Großeltern Josef und Agnes Petersmann, die meine Leidenschaft für das Alte Ägypten immer unterstützt haben. Meinen Eltern, Beate und Manfred Pabst, die mich trotz anfänglicher Bedenken hinsichtlich meiner Studienwahl vollends unterstützen und eine unerlässliche Hilfe beim Lektorat dieser Arbeit waren. Meiner Schwester Saskia, die schon seit unserer Kindheit von meiner Faszination für die altägyptische Kultur weiß und mich bei Zweifeln immer wieder aufs Neue motiviert hat.

Persönliche Gründe erschwerten mir die Fertigstellung meiner Dissertation. Einerseits war durch den Ausbruch der Corona-Pandemie der Zugang zu den Fachbibliotheken sowie der kollegiale, persönliche Kontakt nicht mehr gegeben. Vor allem aber haben wir zwei enge Familienmitglieder durch schwere Krankheit verloren.

In dieser schweren Zeit führte mich mein Berufsweg an das Ägyptische Museum und Papyrussammlung Berlin. Die vielfältigen und interessanten Aufgaben in meinen Tätigkeiten als Volontärin und Projektkoordinatorin am Museum haben maßgeblich dazu beigetragen, dass ich meine Dissertation mit neuer Motivation fertig gestellt habe.
Hier danke ich besonders herzlich Frau Prof. Dr. Friederike Seyfried und Frau Dr. Olivia Zorn, aber auch allen Kolleginnen und Kollegen für die ehrliche Wertschätzung, das in mich gesetzte Vertrauen und die persönliche Förderung. Ganz außerordentlich freue ich mich darüber, dass ich als Kuratorin nun dauerhaft am Ägyptischen Museum und Papyrussammlung (ÄMP) tätig sein darf und auf diese Weise gemeinsam mit dem gesamten Team dazu beitragen kann, die faszinierende Kultur Altägyptens einem breiten Publikum zu vermitteln.

Zum Abschluss möchte ich noch einmal meinem Ehemann Philipp Reis danken. Er hat mir nicht nur dabei geholfen, den Schritt zu wagen, Ägyptologie zu studieren. Er hat mich darüber hinaus während meiner gesamten Studien- und Promotionszeit auf vielfältige Weise unterstützt und motiviert. Schließlich hat er mit mir auch den Umzug vom Rheinland nach Berlin-Brandenburg gewagt, wo wir ein zweites Zuhause gefunden haben.
Für all dies danke ich ihm von Herzen, mehr als Worte es je auszudrücken vermögen.

Mainz, im Januar 2026
Rebekka Pabst



In liebevoller Erinnerung an meinen Vater

1. Einleitung

1.1 Fragestellung, Zielsetzung und Eingrenzung

„Mit den Todten hab ich mich niemals gern befangen, am meisten lieb' ich mir die vollen, frischen Wangen. Für einen Leichnam bin ich nicht zu Haus; mir geht es wie der Katze mit der Maus".[1] Diese Aussage des Mephistopheles aus Goethes Faust zeigt, dass Tod und Verwesung sowie die Befassung mit den sterblichen Überresten für ihn eher abschreckende Themen sind. Gleichzeitig sind sie ungemein faszinierend, da letztendlich kein Lebewesen dem eigenen Tod entrinnen kann. Aus diesem Umstand erklärt sich vielleicht, weshalb die Beschäftigung mit der eigenen Vergänglichkeit in vielen (gegenwärtigen und vergangenen) Kulturen einen großen Stellenwert einnimmt.

In besonderem Maße scheint dies für das Alte Ägypten zu gelten, da kaum eine andere Kultur so untrennbar mit der artifiziellen Erhaltung des Leichnams (=Mumifizierung) und dem Wunsch nach einem Leben im Jenseits verbunden zu sein scheint. Dabei lässt sich die Vorstellung, dass der Tod nicht das Ende des Lebens darstellte, sondern vielmehr den Übergang in ein anderen Abschnitt des Lebens bedeutete, in allen Epochen der über Jahrtausende währenden altägyptischen Geschichte nachweisen. Dabei wird bis zum heutigen Tag vermutet, dass die „Seelen" (Ba, Ka, Ach) für ein Leben nach dem Tod in den Körper zurückkehren mussten, was wiederum eine artifizielle Erhaltung des Leichnams erforderlich machte. Unbestreitbar ist, dass dieser Aspekt bedeutend war, denn die verschiedenen Methoden der Mumifizierung wurden im Lauf der Zeit stetig verändert und erweitert.[2]

Bereits in der Antike waren Mitglieder anderer Kulturkreise von den Jenseitsbräuchen der alten Ägypter fasziniert. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gelangten altägyptische Mumien schließlich in den Fokus der modernen Wissenschaft.[3] Dabei sind die verschiedenen altägyptischen Verfahren der Mumifizierung im Sinne der äußeren Form eines Körpers, ihre Veränderung und Optimierung bis zum heutigen Tag Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Abhandlungen.[4] Betrachtet werden zudem oftmals die Materialien und Gegenstände (Särge, Mumienmasken, Amulette, Bandagen etc.), die für die Herstellung bzw. Formvollendung einer Mumie benötigt

[1] Goethe, Faust I, Vers 318–322.
[2] Vgl. hierzu etwa Ikram, Mummy, 10–136; dies., Death and Burial, 47–76; Pommerening, in: Wieczorek (Hg.), Mumien, 71–85.
[3] Vgl. Germer, Mumien, 11–13; 26; Fischhaber, Mumifizierung koptisches Ägypten, 16–24.
[4] Vgl. hierzu etwa Germer, Mumien, 27–49; 81–91; Ikram, Mummy, 10–136; dies., Death and Burial, 47–76; 95–139; Pommerening, in: Wieczorek (Hg.), Mumien, 71–87; Janot, Mumien, 206–211; Fischhaber, Mumifizierung koptisches Ägypten, 16–24.

wurden.[5] Darüber hinaus wird versucht, den Ablauf von Bestattungen und die damit in Verbindung stehenden Rituale zu rekonstruieren.[6] Innerhalb der Ägyptologie liegt der Fokus des wissenschaftlichen Interesses somit bisher vor allem auf den archäologischen Hinterlassenschaften (Mumien), den Vorstellungen des Jenseitsglaubens sowie den Bestattungsriten der einzelnen Epochen Altägyptens.[7]
Vernachlässigt wurde dabei allerdings die Frage, auf welche Weise ein „toter Körper" in altägyptischen Schriftquellen gedacht, beschrieben und expliziert werden konnte. Eine Studie, die untersucht, welche Termini in den verschiedenen Sprach- und Schriftvarianten (alt-, mittel-, neuägyptisch, demotisch, ptolemäisch) für einen „toten Körper" existiert haben könnten, fehlte bislang. Dies ist umso überraschender, da sich die Ägyptologie durchaus als philologische Fachdisziplin versteht. Zudem deuten Lexeme wie *ḫꜣ.t* und *sʿḥ*, die mit „Leichnam" und „Mumie" übersetzt werden, bereits an, dass es aus altägyptischer Perspektive verschiedene Konzeptionen vom toten Körper gegeben haben muss.[8]

Gegenwärtig versteht man unter dem Begriff „Leichnam" ausschließlich den leblosen, d. h. toten Körper eines Menschen. Der Körper eines Verstorbenen wird somit im deutschen Sprachgebrauch von den sterblichen Überresten von Tieren differenziert, die „Kadaver" oder „Aas" genannt werden.[9] Mitunter wird eine scharfe Trennung der Bezeichnung „Leichnam" von „Skelett" oder „Skelettteilen" unternommen, da nur bei Ersterem der gewebliche Zusammenhang noch nicht durch Verwesungsprozesse zerstört worden ist.[10] Für die vorliegende Studie scheint diese Eingrenzung zu knapp gefasst, da im Alten Ägypten zumeist versucht wurde, die sterblichen Überreste einer Person (artifiziell) zu erhalten. Diese Körper werden heutzutage meist als „Mumien" bezeichnet, wobei oftmals ein gewisser Grad der (Teil-)Skelettierung nachzuweisen ist. Darüber hinaus setzten Verwesungsprozesse bereits zeitnah nach Eintritt des Todes ein. In der vorliegenden Studie wird unter einem Leichnam daher der tote Körper eines Menschen verstanden, ungeachtet dessen, wie weit der Todeszeitpunkt zurückliegt, welche Verwesungsprozesse an den sterblichen Überresten zu

[5] Vgl. hierzu beispielsweise Ikram, Mummy, 10–136; dies., Death and Burial, 95–139; Germer, Mumien, 37–40; Pommerening, in: Wieczorek (Hg.), Mumien, 85–87; Janot, Mumien, 206–211; Quack, in: Enchoria 22, 1995, 123–129; ders., in: Enchoria 24, 1997, 43–53.
[6] Vgl. etwa Theis, Bestattungsritual, 40–100; West, The Tekenu, 1–22; 161–207; 257–266; Pries, Stundenritual, 20–90; ders., in: Kousoulis/Lazaridis (Hgg.), 1211–1224; Smith, in: Backes/Dielemann (Hgg.), Liturigal Texts, 161–178; Fischer-Elfert, Vision Statue, 5–51.
[7] Vgl. Ikram, Mummy, 137–293; dies., Death and Burial, 47–132; Germer, Mumien, 27–45; Pommerening, in: Wieczorek (Hg.), Mumien, 71–85; Janot, Mumien, 194–257.
[8] Vgl. WB III, 359f.; WB IV, 555f.
[9] Vgl. Kluge, Etymologisches Wörterbuch, 432.
[10] Vgl. hierzu die Vorgaben der deutschen Landesgesetze auf o. A., Flexikon URL: https://flexikon.doccheck.com/de/Leiche, Stand: <20.04.2025>, Zugriffsdatum: <20.04.2025>.

beobachten sind und welche Unternehmungen es gegeben hat, um den toten Körper auf artifizielle (oder natürliche) Weise zu erhalten.

Ziel der vorliegenden Studie ist es daher, erstmals umfassend all jene Lexeme zu untersuchen, welche einen toten Körper, eine Mumie oder einen Leichnam umschreiben und gegenwärtig ebenso übersetzt werden. Darüber hinaus soll analysiert werden, welche Erkenntnisse sich aus den Klassifikatoren der jeweiligen Lexeme gewinnen lassen. Gerade aus den schriftlichen Quellen erfährt man, welche Vorstellungen vom toten Körper expliziert werden. Um aber möglichst umfassende Konzeptionen vom Leichnam ermitteln zu können, ist es notwendig, die Aussagen der schriftlichen Quellen mit ikonographischen Darstellungen und archäologischen Hinterlassenschaften zu vergleichen. Auf diese Weise lässt sich eruieren, ob Veränderungen der Einbalsamierungstechniken oder der äußeren Gestaltung der Leichen in Verbindung zu einem möglichen Bedeutungswandel einzelner Lexeme stehen.
Um derartige Aspekte nachzeichnen zu können, ist für die Untersuchung ein Zeitraum von der Frühzeit bis in die griechisch-römische Zeit Ägyptens (ca. 3000 v. Chr.–ca. 400 n. Chr.) gewählt. Da anzunehmen ist, dass innerhalb verschiedener Kontexte andere Vorstellungen vom Leichnam existierten, wird sich das zu untersuchende Textkorpus aus mehreren Textgattungen zusammensetzen. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf den altägyptischen Jenseitstexten (Pyramidentexte, Sargtexte, Totenbuch, Unterweltsbücher), wird aber von Schriftquellen aus anderen Bereichen, wie etwa heilkundlichen, literarischen oder administrativen Texten ergänzt werden. Berücksichtigt werden dabei vorrangig Belege in alt-, mittel- und neuägyptischer Sprache. Zudem sind einige demotische und ptolemäische Quellen analysiert worden. Auf die Aufnahme koptischer Dokumente sowie Schriftquellen anderer Sprachen (griechisch, lateinisch, aramäisch etc.) wurde verzichtet, da anzunehmen ist, dass in den entsprechenden Textquellen bereits christliche oder kulturfremde Konzeptionen vom Leichnam dominieren. Für die Fragestellungen der vorliegenden Studie, die der Ermittlung altägyptischer Konzepte vom Leichnam gewidmet ist, sind derartige Quellen daher ungeeignet.

In der vornehmlich philologisch orientierten Untersuchung wird zunächst eine Analyse zum Wortfeld Leichnam angestrebt, in der lexemspezifische Konzeptionen eruiert werden sollen. Anschließend liegt der Fokus auf der Ermittlung der übergreifenden Vorstellungen zum Leichnam. Die Aussagen der schriftlichen Quellen werden hierbei zudem mit ikonographischen und archäologischen Belegen verglichen. Um lexemspezifische und übergreifende Konzepte aufzudecken, werden in dieser interdisziplinär angelegten Studie Methoden aus den Sprach-

und Kognitionswissenschaften verwendet (Kollokationsanalyse, Prototypentheorie), die im Hinblick auf das untersuchte Quellenmaterial modifiziert worden sind.

Darüber hinaus ist darauf hinzuweisen, dass der Fokus der Untersuchung allein auf dem Leichnam, d. h. den sterblichen Überresten eines Menschen liegt. Quellen, die sich auf den Kadaver von Tieren beziehen oder gar den lebenden Körper eines Menschen umschreiben, werden nicht betrachtet.

Für den Fließtext dieser Arbeit werden die modernen Begriffe *Leichnam*, *Leiche, toter Körper* sowie *Mumie* daher synonym verwendet. Die modernen Termini dienen dabei an dieser Stelle vornehmlich der Umschreibung des toten Körpers eines Menschen.[11] Die (neuen) Übersetzungen der altägyptischen Lexeme, die sich anhand der jeweiligen, spezifischen Bedeutungs- und Kollokationsanalyse ergeben, werden in der Studie dagegen in Anführungszeichen angegeben, um sie somit besser von gegenwärtigen Vorstellungen abgrenzen zu können.[12] Nach Möglichkeit wurde dabei dennoch auf die Bezeichnung *Mumie* verzichtet, da sich diese nicht mit den emischen Vorstellungen vereinbaren lässt.[13] Dies war jedoch nicht immer möglich, da es bestimmte Objektgattungen gibt, deren entsprechende Bezeichnungen sich innerhalb der Ägyptologie bereits etabliert haben.[14]

Falls nötig, wird die Beziehung des Leichnams zu anderen Entitäten wie dem Ba, dem Ka oder dem Ach beleuchtet. Letztere werden zusammen mit dem Schatten (*šw.t*) und dem Namen (*rn*) im Rahmen dieser Studie als Personenkomponenten definiert, da sie aus altägyptischer Sicht jeweils einen Teil der gesamten Identität einer Person ausmachen. Im Leben bilden diese Komponenten eine Einheit, doch es lässt sich anhand der schriftlichen Quellen entnehmen, dass sie nach dem Tod wenigstens vorübergehend getrennt werden und größtenteils eigenständig agieren. In der vorliegenden Untersuchung wird allein der Leichnam betrachtet und es soll ferner analysiert werden, ob der tote Körper wirklich stets als ein solcher konzeptualisiert worden ist.

[11] Die synonyme Verwendung der modernen Bezeichnungen ist hier notwendig, da es im Fließtext sonst zu permanenten Wortwiederholungen kommen würde.
[12] Vgl. hierzu Kap. 2.1.1 –Kap. 2.3.3 der vorliegenden Untersuchung.
[13] Zu dieser Diskussion vgl. insbesondere Kap. 2.1.4 der vorliegenden Untersuchung.
[14] So etwa die Bezeichnungen *Leinenmumie* oder *Gipsmumie*, vgl. hierzu Kap. 3.5 und 3.6 der vorliegenden Untersuchung.

1. 2 Diskussion des Forschungsstandes

Da sich schon unzählige Wissenschaftler dem Themenfeld Mumien, Mumifizierung sowie Bestattungsriten gewidmet haben, kann an dieser Stelle lediglich ein kurzer Abriss zur Forschungsgeschichte gegeben werden.

Vielfach wurden vor allem allgemeine Werke zum Thema Mumifizierung geschrieben. Einen umfassenden Überblick hierzu gibt beispielsweise RENATE GERMER in ihrer 1991 erschienenen Monographie. Sie beleuchtet die wechselvolle Geschichte der ägyptischen Mumien, welche in Europa vor allem ab dem 18. Jahrhundert als Heilmittel galten und in späterer Zeit gerne als Souvenir aus Ägypten mitgebracht wurden. Außerdem beschreibt sie einzelne Verfahren der Mumifizierung von der Epoche des Alten Reichs bis in die griechisch-römische Zeit und geht darauf ein, wie sich diese im Lauf der Zeit verändert haben.[15] In ihrer 1997 veröffentlichten Monographie gibt sie neben einer Zusammenfassung zur Entwicklung der Mumifizierungspraktiken einen Überblick über die Grabausstattung, die Bestattungsriten und den Totenkult. Darüber hinaus setzt sie sich mit modernen Verfahren der CT-Analyse auseinander.[16] Ihr Interesse für die Techniken der Mumifizierung mündete schließlich in einem langjährigen Projekt mit dem Ägyptischen Museum und Papyrussammlung Berlin (ÄMP), dessen Ergebnisse 2009 publiziert worden sind. Gegenstand war die Analyse der noch in Berlin vorhandenen Mumien sowie eine Ermittlung des ursprünglich vorhandenen Bestands, der einstmals einer der umfassendsten der Welt war.[17]

In ihrer 1995 veröffentlichten Dissertation befasste sich SALIMA IKRAM neben der Fleischproduktion im Alten Ägypten zudem mit Praktiken, welche die Erhaltung des Weichteilgewebes zum Ziel hatten, da konserviertes, tierisches Fleisch stellenweise als Grabbeigabe mitgegeben wurde.[18] In ihrer 1998 erschienenen Monographie „The Mummy in Ancient Egypt“ untersucht sie neben den altägyptischen Bestattungsriten und Balsamierungsverfahren vor allem, wie eine ägyptische Mumie ausgestattet (z. B. mit Amuletten, Masken, Särgen, Sarkophagen oder Kanopen) und aufgebahrt wurde.[19] In ihrem 2015 erschienenen Werk „Death and Burial in Ancient Egypt“ beleuchtet sie die Glaubensvorstellungen der alten Ägypter ebenso wie die Bestattungsriten, den Totenkult und

[15] Germer, Renate, Mumien. Zeugen des Pharaonenreiches, Zürich 1991.
[16] Germer, Renate, Das Geheimnis der Mumien. Ewiges Leben am Nil. München/New York 1997.
[17] Germer, Renate et al. (Hgg.), Berliner Mumiengeschichten. Ergebnisse eines multidisziplinären Forschungsprojektes, Berlin 2009.
[18] Ikram, Salima, Choice Cuts. Meat Production in Ancient Egypt (OLA 69), Leuven 1995.
[19] Ikram, Salima, The Mummy in Ancient Egypt. Equipping the Dead for Eternity, London 1998.

die Beziehung der Lebenden zu den Toten. Insbesondere geht sie aber erneut auf die verschiedenen Balsamierungspraktiken ein. Es ist ihr gelungen, einige Verfahren durch ihre eigenen Erfahrungen in der experimentellen Mumifizierung von Tieren (vor allem Fische) zu rekonstruieren.[20] Ihr Forschungsinteresse gilt bis heute Themen, die sich mit altägyptischen Mumien und Balsamierungstechniken befassen.[21]

Hervorzuheben ist außerdem TANJA POMMERENING, die sich eingehend mit der Mumifizierung sowie der Funerärkultur Altägyptens befasst. In ihrem 2007 erschienenen Artikel gibt sie einen detaillierten chronologischen Überblick zu den verschiedenen Verfahren der Konservierungstechnik über die gesamte Zeit der altägyptischen Geschichte. Ihr Fokus liegt dabei, neben anderen Aspekten, insbesondere auf der äußeren Gestaltung und Form der Mumien. Sie nimmt an, dass hinter dem stark variierenden, sichtbaren äußeren Erscheinungsbild der Mumien jeweils auch unterschiedliche Konzepte gestanden haben müssen.[22] Sie beleuchtet in einem weiteren Artikel ferner detailliert, welche Faktoren dazu führten, dass altägyptische Mumien in der Früh- und Neuzeit als Ersatz für das Erdwachs Mumia verwendet wurden, dem man heilende Wirkungen zusprach. Aus dem persischen Wort *mūmiyā* leitet sich dabei die bis heute bekannte Bezeichnung „Mumie“ für die (artifiziell) konservierten Körper des Alten Ägyptens ab, die hinsichtlich emischer Konzeptionen vom Leichnam problematisch ist.[23] Zudem ist TANJA POMMERENING eine ausgewiesene Expertin für altägyptische Heilkunde. In ihren Werken übersetzt und kommentiert sie altägyptische Texte nicht nur hinsichtlich emischer und etischer Betrachtungsweisen. Sie unternimmt ferner Versuche, altägyptische Arzneien anhand der Angaben in den Rezepturen herzustellen. Als bedeutend muss ihre Feststellung gelten, dass Magie und Medizin aus altägyptischer Sicht nicht voneinander zu trennen sind und sich gegenseitig ergänzen.[24] Die Heilkunde ist, wie sich in der

[20] Ikram, Salima, Death and Burial in Ancient Egypt, Cairo 2015.
[21] Vgl. hierzu etwa Salima Ikram et al. (Hgg.), Egyptian Bioarchaeology. Humans, Animals an the Environment, Leiden 2015.
[22] Pommerening, Tanja, Mumien, Mumifizierungstechnik und Totenkult im Alten Ägypten. Eine chronologische Übersicht, in: Alfried Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien. Der Traum vom ewigen Leben, Mainz 2007, 71–88. Für die aktualisierte englischsprachige Fassung vergleiche zudem Pommerening, Tanja, Mummies, Mummification Techniques, and the Cult of the Dead in Ancient Egypt. A Chronological Overview, in: Alfried Wieczorek/ Wilfried Rosendahl (Hgg.), Mummies of the World, München 2010, 74–91.
[23] Pommerening, Tanja, Mumia. Vom Erdwachs zum Allheilmittel, in: Alfried Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien. Der Traum vom ewigen Leben, Mainz 2007, 191–200. Für die aktualisierte englischsprachige Fassung vergleiche zudem Pommerening, Tanja, Mumia. From Ozokerite to Cure-All, in: in: Alfried Wieczorek/ Wilfried Rosendahl (Hgg.), Mummies of the World, München 2010, 190–197.
[24] Zu den Angaben der genauer Maßeinheiten vgl. Pommerening, Tanja, Die altägyptischen Hohlmaße (BSAK 10), Hamburg 2005. Siehe zudem Pommerening, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 25, 2002, 228f.; dies., in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 26, 2003, 1–16; dies., in: Zeitschrift für Phytotherapie 26, 2005, 61–65; dies., in: Cockitt/David (Hgg.), Pharmacy and Medicine, 132–137; dies., in: Lazaridis (Hg.), Proceedings ICE X, 2083–2095, dies., in: Imhausen/Pommerening (Hgg.), Writings II, 175–279; dies., in: Dils/Popko (Hgg.),

vorliegenden Untersuchung noch herausstellen wird, maßgeblich für die altägyptische(n) Konzeption(en) vom Leichnam.

Alle bisher vorgestellten Werke geben einen umfassenden Überblick über die Mumifizierungstechniken während der gesamten ägyptischen Geschichte, die immerhin mehrere Jahrtausende umfasst. Spezifisch auf eine Epoche bezieht sich dafür etwa DIETER KURTH. Er untersuchte den Totenglauben und die Ausstattung eines Leichnams im römerzeitlichen Ägypten. Jedoch erwähnt er die zu dieser Zeit geläufigen Balsamierungspraktiken nur am Rande.[25] Dagegen analysiert GUDRUN FISCHHABER die Balsamierungspraktiken der koptischen Periode in ihrer Dissertation „Mumifizierung im koptischen Ägypten“ ausführlich. Sie gibt anfangs einen Überblick über die Methoden der Mumifizierung im pharaonischen Ägypten, bevor sie sich detailliert mit den koptischen Balsamierungsverfahren auseinandersetzt. Sie zeigt auf, dass die Bestattungsriten der koptischen Zeit den altägyptischen Praktiken und Gebräuche entlehnt und dadurch mit den christlichen Glaubensvorstellungen vermischt sind. Zudem untersucht sie die Beziehung zwischen Körper, Seele und Geist und verweist auf die Aussagen über Körperlichkeit in den koptischen Texten.[26] Dies ist insofern bemerkenswert, da der Bezug zu schriftlichen Quellen oftmals gänzlich fehlt oder zumindest vernachlässigt wird.

Ausführlich mit den Vorstellungen der alten Ägypter zu Tod und Jenseits hat sich JAN ASSMANN beschäftigt, dessen Arbeit etwa 15 Jahre intensiver Studien vorausgehen.[27] Nahezu konzeptartig beleuchtet er im ersten Teil seines Werkes neun verschiedene Todesbilder (z. B. „Der Tod als Feind“ oder „Der Tod als Heimkehr“). Jedoch benennt auch er nicht ausführlich, welche Termini in den einzelnen Epochen Ägyptens genutzt wurden, um einen „toten Körper“, einen „Leichnam“ oder eine „Mumie“ zu umschreiben. Dies ist auch nicht zu erwarten, da sein Fokus auf den Glaubensvorstellungen liegt. Besonders deutlich wird dies im zweiten Teil seiner Untersuchung, in der er sich detailliert mit Riten und Rezitationen beschäftigt, die von Priestern

Lexikographie Ägyptisch-Koptisch, 82–111; dies., in: Rosati/Guidotti (Hgg.), Proceedings ICE XI, 519–526; Pommerening et al., in: PalArch 1, 2008, 1–8; Pommerening/Hendricks, in: Wieczorek/Rosendahl (Hgg.), Schädelkult, 87–95; Pommerening/Steinert, in Schubert (Hg.), Medicus, 54f. Beachte zudem ihren kürzlich erschienen Beitrag Pommerening, Mischen, Backen, Verwandeln. Eine Rezeptur zum Beseitigen von Husten?, in: Gülden et al. (Hgg.), Schöne Denkmäler sind entstanden. Studien zu Ehren von Ursula Verhoeven, Heidelberg 2023, 507–527.

[25] Kurth, Dieter, Materialien zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten, Hützel 2010.

[26] Fischhaber, Gudrun, Mumifizierung im koptischen Ägypten. Eine Untersuchung zur Körperlichkeit im 1. Jahrtausend n. Chr. (ÄUAT 39), Wiesbaden 1997.

[27] Erste Vorergebnisse seiner Studien präsentiert er in seinem Werk Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten, das 2000 in Frankfurt am Main erschienen ist.

oder Angehörigen während der Bestattung und dem (täglichen) Totenkult rezitiert wurden. Dennoch gelingen Assmann wertvolle Erkenntnisse in Bezug auf den Leichnam, die im Verlauf der vorliegenden Studie eingehend diskutiert werden.[28]

Zu nennen ist an dieser Stelle auch CHRISTINA RIGGS. In ihrem Werk befasst sie sich zwar vornehmlich kritisch mit dem Umgang mit altägyptischen Altertümern seitens verschiedenster wissenschaftlicher Disziplinen in Vergangenheit und Gegenwart. Ein wesentlicher Fokus von ihr liegt dabei auf der teils unachtsamen Handhabung der altägyptischen Mumien. RIGGS rekonstruiert hierbei jedoch ursprüngliche Fundtexte und stellt heraus, dass der Umwicklung der Statuen und Leichen eine besondere Bedeutung zukam.[29] Der äußeren Gestaltung der Mumien sowie der mumienförmigen Abbilder (Statuetten, Amulette, Kanopen etc.) hat sich kürzlich zudem UTA SIFFERT gewidmet. Sie zeichnet hierbei insbesondere die Entwicklung und die tiefere Bedeutung derartiger Darstellungsformen im Mittleren Reich nach. Sie spricht sich außerdem für eine klare Differenzierung der Termini „Mumie“ und „Mumiengestalt“ aus.[30] Die äußere Formgebung des Leichnams wird, wie sich im Verlauf der vorliegenden Studie zeigen wird, gewisse Konzeptionen desselbigen maßgeblich bestimmen.[31]

Eine philologische Studie zum Tod als Feind hat JAN ZANDEE bereits 1960 unternommen. Er betrachtet verschiedene Lexeme, die mit Verwesung, Funktionsverlust und Zerstörung des Körpers sowie den generellen Themen des Todesschlafs, der Todesfurcht und der gefahrvollen Unterwelt in Verbindung stehen. Eine Lexikographie zu Termini, die den „toten Körper“, den „Leichnam“ oder die „Mumie“ bezeichnen können, unternimmt er dagegen nicht. Ferner ist seine Auslegung, den Tod lediglich als Feind zu betrachten aus emischer Perspektive sicherlich nicht weit genug gefasst.[32]

---

[28] Assmann, Jan, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001. Zu beachten ist, dass sein gewählter Themenschwerpunkt noch weiter gefasst ist als die ohnehin schon komplexe und umfassende Thematik der vorliegenden Studie, da Assmann mehr Themen anspricht als den Leichnam. Zu seinen weiteren Forschungen zu dieser Thematik vgl. zudem bspw. Assmann, in: Revue d`égyptologie 30, 1978, 22–50; ders., in Assmann (Hg.), Schrift und Gedächtnis, 64–93; ders., in: Schweidler (Hg.), Wiedergeburt, 35–47; ders., in: Jacobi et al. (Hgg.) Wahrheit der Begegnung, 399–416; ders., in: Assmann/Trauzettel (Hgg.), Tod, Jenseits und Identität, 12–27; 230–251; 420–436; ders., in: Voss/Engel (Hgg.), Anthropologie, 19–33.

[29] Riggs. Christina, Unwrapping Egypt. The Shroud, the Secret and the Sacred, London 2014. Vgl. außerdem Riggs, in: Archival Science 17 (2), 2017, 125–150.

[30] Siffert, Uta, Die eingehüllte Gestalt. Entwicklung, Darstellungsformen und Bedeutung der Mumiengestalt im Neuen Reich, Wien 2019. Die Dissertation ist noch nicht publiziert. Vgl. daher zudem Siffert, in: Sokar 32, 2016, 66–79; dies., in: Becket al. (Hgg.), Gebauter Raum, 181–192; dies., in: Strudwick/Dawson (Hgg.), Ancient Egyptian Coffins, 22–29; dies., in: Franci et al., Rethinking Osiris (SANEM 5), 175–188.

[31] Grundsätzlich ist Siffert in ihrer Forderung, die „Mumiengestalt“ von der „Mumie“ zu unterscheiden, zuzustimmen. Allerdings ist die Wahl ihrer Termini unter emischen Gesichtspunkten unglücklich. Vgl. hierzu insbesondere Kap. 2.1.4 und Kap. 3.6 der vorliegenden Untersuchung.

[32] Zandee, Jan, Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions, Leiden 1960.

Eine erste ausführliche Untersuchung zu altägyptischen Termini, welche sich auf den Leichnam und spezifische Körperteile desselbigen beziehen konnten, lieferte RUNE NYORD mit seiner 2009 erschienenen Dissertation „Breathing Flesh“. Er beschäftigte sich in seiner Arbeit mit den verschiedenen altägyptischen Konzepten vom Körper und wendet hierfür die *konzeptuelle Metapherntheorie* an. Dabei befasst er sich nicht nur mit Wörtern, welche einen „Leichnam“ bezeichnen konnten, sondern auch mit solchen Lexemen, welche den lebenden Körper oder einzelne Körperteile beschreiben. In seiner Dissertation beschränkte er sich jedoch auf das Textkorpus der Sargtexte, weshalb ähnliche Untersuchungen zu anderen ägyptischen Jenseitstexten (z. B. Pyramidentexte, Totenbuch) noch ausstehen.[33] Mitunter wird NYORD für seine Erstellung von Körperkonzepten kritisiert. Es wird hinterfragt, ob Modelle der Linguistik überhaupt angewandt werden sollten, um frühere Vorstellungen nachvollziehen zu können.[34] Dessen ungeachtet befasst sich NYORD bis heute mit Methoden der Kognitiven Linguistik und legt dar, auf welche Weise sie helfen können, um altägyptische Konzeptionen zu bestimmten Themen aufzudecken.[35] Zusätzlich hat sich RUNE NYORD kürzlich mit der Bedeutung der Statue als Abbild des Verstorbenen sowie dem Bedeutungsspektrum des ägyptischen Lexems *twt* befasst.[36] Diese Studien sind für die vorliegende Untersuchung ebenfalls von Interesse, da der Leichnam selbst letztendlich nichts anderes als ein Abbild des Verstorbenen ist.[37]

Mit der Thematik der körperlichen Zersetzung hat sich TASHA DOBBIN-BENNETT in ihrer Dissertation auseinandergesetzt. Ausgehend von schriftlichen funerären Quellen, hauptsächlich jedoch von Sargtextsprüchen des Mittleren Reichs, versucht sie, altägyptische Konzeptionen von der Verwesung zu ermitteln. Allerdings unternimmt sie keine lexikographische Studie zu den Verben der Verwesung, was wünschenswert gewesen wäre. Darüber hinaus zieht sie Aussagen des griechischen Historikers Herodot (ca. 480–420 v. Chr.) heran, um diese mit altägyptischen Textquellen zu vergleichen. Sie kommt zu dem Schluss, dass gewisse Stadien der körperlichen Zersetzung aus altägyptischer Sicht sogar wünschenswert gewesen wären. Die

[33] Nyord, Rune, Breathing Flesh. Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts (CNI 37), Copenhagen 2009. Vgl. zudem Nyord, in: CDE 82, 2007, 5–34.
[34] Vgl. hierzu Stadler, in: WZKM 101, 2011, 501–506; Moje, in: PalArch 7(4), 2010, 1–3; Warburton, in: LingAeg 19, 2011, 375–386; Russo, in: Bibliotheca Orientalis 71, 2014, 404–406. Positiv äußern sich dagegen Gerstermann und Gräßler, vgl. hierzu Gerstermann, in: OLZ 106, 2011, 80–83; Gräßler, Konzepte Auge, 4f.
[35] Nyord, in: LingAeg 20, 2012, 165–184; ders, in: Grossmann et al (Hgg.), Lexikal Semantics (Lingua Aegyptia 9), 141–173; ders., in: LingAeg 22, 2014, 177–182; ders., in: Sousa (Hg.), Body, Cosmos and Eternity, 29–44; ders., in: Nyord/Ryholt (Hgg.), Lotus and Laurel (CNI 39), 241–281; ders., in: Wee (Hg.), Comparable Body, 12–42; ders., in: Journal of Ancient Egyptian Interconnections 17, 2018, 73–87; ders., in: Nyord (Hg.) Concepts Funerary Culture, 1–23; 150–203; ders., in: Claroscuro 19 (2), 2020, 1–23. Bei den hier angegebenen Quellen handelt es sich lediglich um eine Auswahl dieser Thematik aus der umfassenden Bibliographie von Rune Nyord.
[36] Vgl. hierzu Nyord, Rune, Seeing Perfection. Ancient Egyptian Images beyond Representation, Cambridge 2020 sowie Nyord, in: Miniaci et al. (Hgg), Company of Images, 337–360.
[37] Vgl. zu dieser Aussage Macho, in: Assmann (Hg.), Kulturtheorie Tod, 89–120.

Thesen von DOBBIN-BENNETT werden in der vorliegenden Untersuchung an gegebener Stelle ausführlich diskutiert werden.[38]

UROS MATIC befasste sich eingehend mit dem Zusammenhang von körperlichen Gewaltanwendungen und der Behandlung von Kriegsgefangenen im Neuen Reich (ca. 1550–1070 v. Chr.). Hierfür untersuchte er schriftliche, ikonographische und archäologische Zeugnisse dieser Epoche. In seiner Arbeit geht er auf mehrere Formen der Bestrafung, wie etwa dem Abschlagen der Hände, der Enthauptung oder dem Verbrennen ein. Allerdings fehlt in seiner Untersuchung eine Abhandlung zu altägyptischen Termini, welche die (toten) Körper der getöteten Feinde umschreiben.[39]

Für die vorliegende Untersuchung sind zudem noch die Bearbeitungen einiger altägyptischer Textkompositionen hervorzuheben, die sich zumindest in Teilen mit Mumifizierungs- und Balsamierungsmethoden befassen. Zu erwähnen ist an dieser Stelle die Dissertation von SUSANNE TÖPFER, die eine Neubearbeitung des *Balsamierungsrituals* vorgenommen hat. Sie stellt u. a. heraus, dass sich die jeweiligen Abschnitte des Textes in manuelle Handlungsanweisungen (Manual) zur Einwicklung und Salbung des Leichnams und rituelle Liturgien (Rezital), die währenddessen von einem Priester vorgetragen werden, aufgliedern.[40]
Im Jahr 2018 erschien die erstmalige Bearbeitung des heilkundlichen Papyrus Louvre E 32847, die von THIERRY BARDINET übersetzt und kommentiert worden ist. Der Text datiert vermutlich in die 18. Dynastie (ca. 1550–1290 v. Chr.) und enthält u. a. einen Abschnitt mit *Anweisungen für die Einbalsamierung eines sr-Beamten*. Bei diesem handelt es sich somit um die älteste Beschreibung von bestimmten Mumifizierungs- und Balsamierungsmethoden. Allerdings befindet sich ein weiterer großer Teil des gesamten Papyrus heute in Kopenhagen und BARDINET unterlässt es, auf diesen Umstand zu verweisen.[41] Insofern stellt die Bearbeitung des Textes von SOFIE SCHIØDT einen Gewinn dar, da sie sich nicht nur auf den Part aus dem Louvre

[38] Dobbin-Bennett, Tasha, Rotting in Hell. Ancient Egyptian Conceptions of Decomposition, Yale 2014. Vgl. zudem Dobbin-Bennett, in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 61–68; dies., in: Bradley et al. (Hgg.) Bodily Fluids in Antiquity, 305–320. Zur Diskussion siehe insbesondere Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.
[39] Matic, Uros, Body and Frames of War in New Kingdom Egypt. Violent Treatment of Enemies and Prisoners, Wiesbaden 2019. Eine Lexikographie zu Lexemen, die sich auf eine Anhäufung von Leichen beziehen und die nachweislich in den Kriegsberichten des Neuen Reichs dokumentiert sind, sucht man in dieser Publikation vergeblich, vgl. ebd.
[40] Töpfer, Susanne, Das Balsamierungsritual. Eine (Neu-)Edition der Textkomposition Balsamierungsritual (pBoulaq 3, pLouvre 5158, pDurham 1983.11 + pSt. Petersburg) (Studien zur spätägyptischen Religion 13), Wiesbaden 2015. Vgl. zudem die positiven Rezensionen von Beck, in: Journal of the American Oriental Society 140, 2020, 271f. und Davis, in: Orientalische Literaturzeitung 113 (6), 2018, 448f.
[41] Bardinet, Thierry, Médicins et Magiciens à la cour du pharaoun. Une étude du Papyrus Médical Louvre E 32847, Paris 2018.

bezieht, sondern zudem die Fragmente aus Kopenhagen (pCarlsberg 917) untersucht, die bislang unveröffentlicht waren. SCHIØDT bezeichnet den Papyrus, dessen einzelne Teile sich heute im Louvre und in der Carlsberg Glyptotek befinden, daher treffenderweise als pLouvre-Carlsberg. Zudem geht sie kritisch auf einige Interpretationsansätze von BARDINET ein.[42]

Alle hier vorgestellten Werke liefern, neben zahlreichen weiteren Abhandlungen, wichtige Grundlagen für die vorliegende Untersuchung. Allerdings befassen sich die meisten der hier vorgestellten Arbeiten vornehmlich mit den archäologischen Hinterlassenschaften (Mumien), der Entwicklung und Modifizierung verschiedener Balsamierungsverfahren, bestimmten altägyptischen Textquellen oder Themenaspekten, die mit dem Leichnam in Verbindung stehen können.
Somit steht eine ausführliche Untersuchung der schriftlichen Quellen oder gar eine lexikographische Studie zum Wortfeld Leichnam bislang noch aus. Eine umfassende Analyse hierzu ist jedoch notwendig, um einen Gesamteindruck für die Konzeptionen vom toten Körper zu bekommen.

[42] Schiødt, Sofie, Medical Science in Ancient Egypt. A Translation and Interpretation of Papyrus Louvre-Carlsberg (pLouvre E32847 + pCarlsberg 917), Kopenhagen 2021 (unpublizierte Dissertation).

1.3 Theoretische Vorüberlegungen und Methodik

Bei der vorliegenden Abhandlung handelt es sich um eine interdisziplinär angelegte Studie. Für die Ermittlung von altägyptischen Konzepten zum Leichnam wird auf Methoden aus der Semiotik, der Historischen Semantik und der Kognitiven Linguistik zurückgegriffen, die entsprechend den Fragestellungen und Zielsetzungen dieser Untersuchung modifiziert worden sind. Aus diesem Grund ist eine Einführung in die verwendeten Methodiken erforderlich, die stellenweise schon eine recht breite Anwendung innerhalb der Ägyptologie finden.[43] Andere Modelle wie etwa die Kollokationsanalyse der Historischen Semantik sind dagegen bislang noch unterrepräsentiert.

Dabei ist anzumerken, dass in der Ägyptologie vereinzelt hinterfragt wird, ob rezente Methoden der Kognitiven Linguistik überhaupt ein geeignetes Mittel darstellen, um vergangene Vorstellungen und Lebenswelten zu beschreiben.[44] Die Nutzung von Methoden anderer Fachdisziplinen erwies sich dabei jedoch vielfach als ergiebig für die Ägyptologie.[45]
In der Kognitiven Linguistik wird davon ausgegangen, dass Sprache und menschliches Denken untrennbar miteinander verbunden sind. Das Studium der Sprache ist demzufolge auch immer Teil der Kognitionsforschung.[46] Gerade in dieser Annahme liegt der Reiz für die Ägyptologie: Durch die Untersuchung von sprachlichen Phänomenen kann man Zugang zum altägyptischen Denken bekommen.[47] In der vorliegenden Studie soll diesen Überlegungen Rechnung getragen werden.

[43] Verwiesen hierzu etwa Chantrain, Gaelle, Eléments de la termnologie du temps en égyptien ancien. Une étude de sémantique lexicale en diachronie, Hamburg 2020; Schweizer, in: Dils/Popko (Hgg.), Ägyptisch-Koptisch, 186–205; Lincke, Eliese-Sophia, Die Prinzipien der Klassifizierung im Altägyptischen, Wiesbaden 2011; dies., in: Kousoulis/Lazaridis (Hgg.), Proceedings ICE X, 1425–1434; Lincke/Kutscher, in: Grossman et al. (Hgg.), Lexical Semantics, 113–140; Grossman/Polis, in: Grossmann et al. (Hgg.), Lexical Sematics, 1–15; Goldwasser/Grinevald, in: Grossmann et al. (Hgg.), Lexical Sematics, 17–53; Nyord, in: Grossmann et al. (Hgg.), Lexical Sematics, 141–173; Groß/Polis, in: Grossmann et al. (Hgg.), Lexical Sematics, 175–225; Wrning, in: Kutscher/Werning (Hgg.), Grammars of Space, 195–325; Georgakopoulos/Polis, in: Journal of Historical Linguistics 11(3), 2021, 367–420; Georgakopoulos et al., in: eTopoi 6, 2016, 418–452.
[44] Vgl. Moje, in: PalArch 7(4), 2010, 2; Stadler, in: WKZM 101, 2011, 504f.
[45] Vgl. Köhler, Rage, 1. Sie verweist dabei insbesondere auf Orly Goldwasser und ihre Arbeit zu den Klassifikatoren der ägyptischen Lexeme, welche in der Ägyptologie zuvor als Determinative bezeichnet wurden. Mittlerweile hat sich die Bezeichnung „Klassifikator“ etabliert. Zur Prototypensemantik nach Orly Goldwasser siehe Kapitel 1.3.3 der vorliegenden Studie.
[46] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 40–44.
[47] Ähnlich argumentieren auch Köhler und Gräßler, vgl. Köhler, Rage, 1f.; Gräßler, Auge, 14f.

1.3.1 Konzept – Entwicklung einer Definition

Eine Untersuchung, deren Ziel es ist, spezifisch altägyptische Konzepte vom Leichnam nachzuzeichnen, benötigt folglich eine klar umrissene Definition des Begriffs „Konzept". Allein, die Entwicklung einer eindeutigen Definition ist schwierig. Zu heterogen wird der Ausdruck „Konzept" genutzt, was – nicht nur in der Wissenschaft – zu Verständnis- und Verständigungsproblemen führt.[48] Als Beispiel soll auf die Definition des Dudens verwiesen werden. Der Duden nennt gleich drei mögliche Bedeutungen von „Konzept":

1. skizzenhafter, stichwortartiger Entwurf; Rohfassung eines Textes oder einer Rede
2. klar umrissener Plan/ Programm für ein Vorhaben
3. Idee, Ideal; aus der Wahrnehmung abstrahierte Vorstellung

Wie das obige Beispiel zeigt, wird der Begriff „Konzept" ambivalent genutzt.[49] Dabei entspricht die letztgenannte Deutung („Ein Konzept ist eine aus der Wahrnehmung heraus abstrahierte Vorstellung") dem Verständnis von Konzept, wie es in den Kognitionswissenschaften vertreten wird.[50] Vielfach wird diese Definition in der Sprachwissenschaft verwendet und sie scheint auf den ersten Blick zu der vorliegenden Studie zu passen.[51] Anzuführen ist jedoch, dass man sich auch in der Sprachwissenschaft unsicher ist, was unter einem Konzept zu verstehen ist. So wird „Konzept" auch als Synonym für „Begriff" oder „Wortbedeutung" verwendet.[52] Zwar können Konzepte an Wortbedeutungen geknüpft sein, jedoch ist dies keinesfalls zwingend. Denn nicht immer ist ein Konzept mit sprachlichen Ausdrücken verbunden, zudem können Konzepte in verschiedenen Kulturen unterschiedlich realisiert sein.[53] Konzepte sind demnach sehr viel vielschichtiger als einfache Wortbedeutungen.

---

[48] Zu bedenken ist, dass ein Wort in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen besitzen kann. Sprecher und Adressat müssen sich demzufolge des Kontextes und der in diesem Kontext üblichen Verwendungsweisen eines Ausdrucks bewusst sein. Ist diese Voraussetzung nicht erfüllt, führt dies fast zwangsläufig zu Verständigungs- und Verständnisproblemen, vgl. hierzu Fritz, Historische Semantik, 5–8; Busse, Semantik, 62.

[49] o. A., Duden, URL: https://www.duden.de/rechtschreibung/Konzept, Stand: <12.04.2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>. Der ambivalente Gebrauch des Ausdrucks „Konzept" erklärt sich anhand unterschiedlicher Kontexte.

[50] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 108f.; Murphy, Concepts, 1.

[51] Vgl. Schwarz, Semantik, 22–25; Kaufmann, Semantik der Farbadjektive, 9.

[52] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 59.

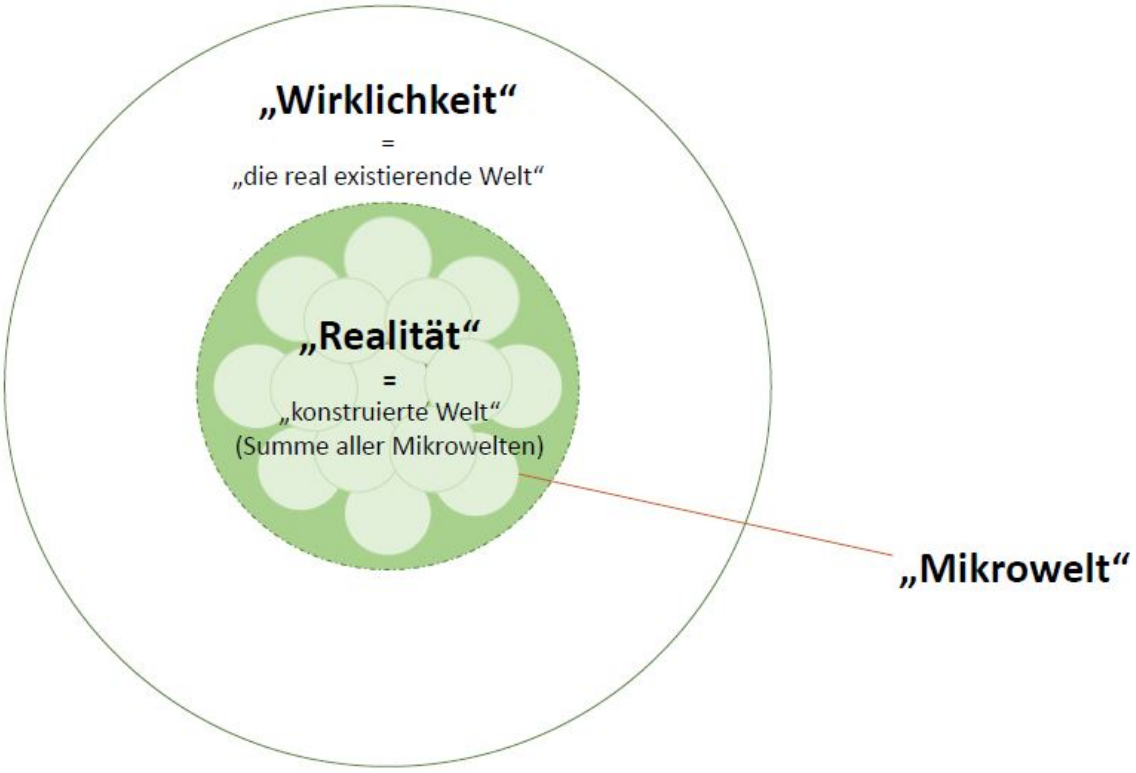
[53] An dieser Stelle ist zudem noch hinzuzufügen, dass auch Konzepte existieren, die nicht versprachlicht sind, vgl. Murphy, Concepts, 389f.; Gräßler, Auge; 16f.; Köhler, Rage, 1.

Dennoch besteht sowohl in der Kognitiven Linguistik als auch in der Sprachwissenschaft generell ein gewisser Konsens, was unter einem Konzept zu verstehen ist. Nach den Definitionen dieser beiden Fachdisziplinen sind Konzepte in der Lage, unser Wissen von der Welt zu bündeln und abzubilden.[54] Dieser Umstand passt gut zu der im Duden gegebenen Etymologie von „Konzept“, da der Begriff vom lateinischen *conceptus* abgeleitet ist, was so viel bedeutet wie „das Zusammenfassen“.[55]

Hier soll zunächst eine Frage formuliert werden. Wenn Konzepte in der Lage sind, das (gebündelte) menschliche Wissen von der Welt darzustellen, kann man diese dann mit den sogenannten Mikrowelten gleichsetzen, wie sie im Konstruktiven Realismus angenommen werden?

Bei diesem handelt es sich um eine spezielle Erkenntnistheorie des Konstruktivismus, welcher der Frage nachgeht, wie Vorstellungen von der Wirklichkeit entstehen können.[56] Dabei wird die objektive, tatsächlich existente Welt im Konstruktiven Realismus als „Wirklichkeit“ verstanden. Diese „Wirklichkeit“ ist dem Einzelnen jedoch nicht zugänglich. Jedes Individuum konstruiert sich deshalb eine eigene Vorstellung von der Welt, welche im Konstruktiven Realismus als „Mikrowelt“ bezeichnet wird. Wenn demnach zwei Individuen miteinander kommunizieren, treffen somit auch zwei verschiedene „Mikrowelten“ aufeinander. Die Summe aller „Mikrowelten“ ergibt im Konstruktiven Realismus die „Realität“.[57] Diese „Realität“ kann aber niemals vollständig an die tatsächlich existente „Wirklichkeit“ heranreichen.[58] Die nachfolgende Grafik mag diese Theorie besser verdeutlichen:

[54] Vgl. Fritz, Historische Semantik, 5; Schwarz, Kognitive Linguistik, 108f.; Murphy, Concepts, 1.
[55] o. A., Duden, URL: https://www.duden.de/rechtschreibung/Konzept, Stand: <12.04.2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
[56] Vgl. Kragl, Weisheit des Fremden, 27–39; Schulz, Konstruktivismus, 271.
[57] Die Begriffe „Wirklichkeit“ und „Realität“ werden in einem weiteren Modell des Konstruktivismus, dem Radikalen Konstruktivismus, gegensätzlich verwendet. Hier wird die real existente Welt als „Realität“ bezeichnet, das konstruierte Weltbild eines Individuums dagegen als „Wirklichkeit“. Aus diesem Grund kann es mitunter schwierig sein, die beiden Modelle (Radikaler Konstruktivismus vs. Konstruktiver Realismus) des Konstruktivismus voneinander abzugrenzen und zu erfassen, vgl. hierzu Glasersfeld, Einführung, 26–29; ders., Radikaler Konstruktivismus, 48.
[58] Vgl. Wallner, Vorlesungen Konstruktiver Realismus, 46–48; Klünger, Wörterbuch Konstruktiver Realismus, 64–67; Schulz, Konstruktivismus, 264–271; 276.



Grafik I: Visualisierung zum Konstruktiven Realismus

Wie bereits zuvor erwähnt, werden im Duden Konzepte als „aus der Wahrnehmung abstrahierte Vorstellungen“, sowie als etwas „Zusammengefasstes“ definiert.[59] Diese Deutung weist somit gewisse Ähnlichkeiten mit der Explikation von Mikrowelten auf, da diese im Konstruktiven Realismus als eine strukturierte Menge von Daten verstanden werden, die konkrete Eigenschaften aufweisen.[60] Vereinfacht formuliert könnten Mikrowelten damit, wie ein Konzept, als etwas „Zusammengefasstes“ verstanden werden. Eine ähnliche Auffassung vertritt auch SCHWARZ, wenn sie schreibt, dass die „im Gedächtnis gespeicherten kognitiven Strukturen die äußere Welt repräsentieren“.[61] Ihre Betrachtungsweise wurde vielfach positiv aufgenommen. Jedoch ist hier der Einwand von SCHULTZ-BALLUFF zu beachten, die argumentiert, dass das „Wissen von der Welt“ an sich nicht ohne Weiteres als Konzept verstanden werden dürfte. Sie schließt sich damit LAKOFF und JOHNSON an, die definierten,

[59] o. A., Duden, URL: https://www.duden.de/rechtschreibung/Konzept, Stand: <12.04.2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
[60] Vgl. Klünger, Wörterbuch Konstruktiver Realismus, 66.
[61] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 108.

dass die Ordnung von Wissen und damit die kognitive (Um-)Sortierung ein erster Schritt zur Konzeptualisierung sind.[62] Erst durch den Prozess der Konzeptualisierung, also dem Zusammenführen (d. h. zusammenfassen, bündeln) von heterogenen Merkmalen sowie deren Kategorisierung, kann ein komplexes Konzept entstehen.[63] Konzepte sind zudem nicht starr, sondern flexibel und umstrukturierbar, ganz so, wie sich auch die reale Welt bzw. der Erfahrungshorizont der Menschen verändert und erweitert.[64] So ist festzustellen, dass die Mikrowelten des Konstruktiven Realismus zwar durchaus Gemeinsamkeiten mit der Konzept-Definition des Duden besitzen, doch ist diese Deutung m. E. nicht tiefgreifend genug. Vielmehr dürfte LAKOFF und JOHNSON zuzustimmen sein, dass ein Konzept nicht nur in der Bündelung von Merkmalen liegt, sondern weiterführend in deren Kategorisierung, also die Einteilung jener Merkmale in bestimmte Klassen oder Kategorien.[65]

In den Kognitionswissenschaften wird übereinstimmend die Annahme vertreten, dass die Fähigkeit, die Welt wahrzunehmen, sie in Kategorien einzuteilen und letztendlich Konzepte zu entwickeln, eine typisch menschliche Eigenschaft sei.[66] Uneinigkeit herrscht jedoch darüber, wie Konzepte erlernt werden können. So wird in der Entwicklungspsychologie davon ausgegangen, dass komplexere Konzepte aus primitiven Konzepten entstehen (Kompositionalitätsprinzip). Dagegen vertreten einige Kognitionswissenschaftler die Ansicht, dass diese Fähigkeit bereits von Geburt an vorhanden ist und intuitiv erfolgt.[67]

Um diese Problematik zu eruieren, soll im Folgenden ein Exkurs gegeben werden:
Wie SCHWARZ in ihrer Monographie beschreibt, kam mit dem Aufkommen der Computertechnologie in den Kognitionswissenschaften der Gedanke auf, den Menschen bzw. das menschliche Gehirn mit einem Computer zu vergleichen. Der menschliche Geist wird dabei

[62] Vgl. Schultz-Balluff, in: BGSL 136, 2014, 382; Lakoff/ Johnson, Metaphors, 3f.
[63] Vgl. Schultz-Balluff, in: BGSL 136, 2014, 382; Schwarz, Kognitive Linguistik, 109–114.
[64] Vgl. Schultz-Balluff, in: BGSL 136, 2014, 382; Pommerening/Bisang, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 4.
[65] Diese Definition von Konzept hat in den Kognitionswissenschaften sowie in anderen Fachdisziplinen breiten Anklang gefunden, vgl. Lakoff/Johnson, Metaphors, 3f.; Schwarz, Kognitive Linguistik, 110–115; Löbner, Semantik, 257. Ähnlich auch Pommerening/ Bisang, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 2–6; Gräßler, Auge, 17f. Kategorisierung scheint dabei eine natürliche Fähigkeit und Fertigkeit des Menschen zu sein, vgl. hierzu Köhler, Rage, 1; Fitzenreiter, in: Fitenreiter/ Loeben, Ägyptische Mumie; 27.
[66] Vgl. Murphy, Concepts, 386–389, Schwarz, Kognitive Linguistik, 109; Pommerening/Bisang, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 1; Köhler, Rage, 1f., 36–38; Fitzenreiter, in: Fitenreiter/Loeben (Hgg.), Ägyptische Mumie; 27; Gräßler, Auge, 17f.
[67] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 110. Schwarz nimmt dagegen auf Basis der Forschungslage an, dass die Grundlagen der Konzeptualisierung angeboren sind, aber durch Erfahrungen mit der Umwelt spezifiziert wird, vgl. ebd. Sicherlich ist ihrer Ansicht zuzustimmen.

als Software verstanden, der Körper dagegen als Hardware.[68] Der Mensch wird hier also in Analogie zur Maschine gesetzt und ist wie diese in der Lage, Informationen aufzunehmen und zu verarbeiten.[69] Diese *Computermetapher* hat derzeit noch den Status einer Hypothese. Bemängelt wird etwa, dass Maschinen niemals der menschlichen Kreativität nahekommen werden. Auch wird bezweifelt, ob computergesteuerte Prozesse die mentale Informationsverarbeitung von Menschen imitieren könnten.[70]

Und doch hatte diese sogenannte Computermetapher weitreichende Folgen für die Erforschung von Künstlicher Intelligenz, insbesondere der Robotik. Sie führte dazu, dass sogenannte autonome Roboter entwickelt wurden. In Zukunft sollen derartige Roboter in der in der Lage sein, mit Menschen zu interagieren und ihnen das alltägliche Leben zu erleichtern. Hierfür benötigen die Maschinen aber eine schnelle Auffassungsgabe und Reaktionsfähigkeit. Da es nicht möglich ist, einen Algorithmus bzw. einen Code zu programmieren, mit dessen Hilfe ein Roboter für alle Eventualitäten der realen Welt gewappnet wäre, entschloss man sich für einen alternativen Weg. So sind autonome Roboter in der Lage, ihre Umwelt durch selbst gemachte Erfahrungen kennen und verstehen zu lernen. Sie werden in der Wissenschaft auch als „selbstlernende Roboter“ oder „lernende Roboter“ bezeichnet. Zukünftig sollen sie imstande sein, bei Ereignissen jeglicher Art (vorhersehbar vs. unberechenbar) auf ihr kognitiv erlerntes Wissen zurückgreifen, um richtig reagieren zu können (z. B. bei Gefahrensituationen).[71] Um dieses Ziel zu erreichen, sind selbstlernende Roboter meist mit einem Seh- und Gehörsinn, manchmal sogar zusätzlich noch mit einem Tastsinn ausgestattet. Diese sind natürlich bei weitem noch nicht so komplex wie die menschlichen Sinne.[72]

Interessant ist dabei die Tatsache, dass dieses Lernmodell vom Menschen auf die Robotik übertragen wurde. Die autonomen Roboter lernen wie ein Kleinkind durch die Inanspruchnahme ihrer Sinne.

---

[68] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 20f. Fachdisziplinen, die den Kognitionswissenschaften zugeordnet werden, sind: Psychologie, Philosophie, Linguistik, Anthropologie, Neurowissenschaft und der Zweig der Künstlichen Intelligenzforschung.

[69] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 22f.

[70] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 20; 23f.

[71] o. A., Lernende Roboter, URL: https://www.mpg.de/8960086/MPI-MF_JB_2015, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.

[72] Dennoch macht man bereits gute Fortschritte. Ein Beispiel hierfür ist der Humanoid iCub. Dieser Roboter lernt seine Umwelt durch Sehen, Hören und Tasten kennen, und entwickelt somit langfristig eine eigene Vorstellung von der Welt, die ihn umgibt, vgl. hierzu o. A., Robotik TU Darmstadt, URL: https://www.ias.informatik.tu-darmstadt.de/Research/Robots, Stand: <2018>, Zugriffsdatum: <12.04.2023> sowie o. A., Humanoid iCub, URL: https://www.youtube.com/watch?v=6aHrYkQhWcY, Stand: <29.07.2010>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>. Dagegen erfasst der Roboter FAMULA seine Umgebung nahezu ausschließlich durch seinen Tastsinn, vgl. dazu o. A., Robotik Uni Bielefeld, URL: https://www.cit-ec.de/en/node/4316 Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.

Dieses Lernverhalten soll an einem weiteren Beispiel verdeutlicht werden. CHALMERS beschreibt in seiner Abhandlung zur Wissenschaftstheorie, wie Kleinkinder lernen, ihre Umgebung zu beschreiben.[73] So wird ein Kind, welches erstmalig einen Apfel sieht, von seinen Eltern darüber aufgeklärt, dass dieses rundliche Objekt „Apfel" genannt wird. Nachahmend wird das Kind in der Folge bald den Begriff „Apfel" erlernen. Wird es einige Tage darauf einen Tennisball sehen und dieses ebenfalls rundliche Objekt als „Apfel" bezeichnen, so ist es die Aufgabe der Eltern, ihrem Kind beizubringen, dass es sich bei einem Tennisball nicht um einen Apfel handelt. Sie könnten zum Beispiel in den Tennisball beißen und ihrem Kind auf diese Weise zeigen, dass man einen Tennisball im Gegensatz zu einem Apfel nicht essen kann.[74] Das Kind ist nach einiger Zeit erfolgreich in der Lage, einen Apfel von anderen rundlichen Objekten zu unterscheiden. Demzufolge lernen wir durch Beobachtung. Dabei können wir die reale, objektive Welt nie erfassen, unser Empfinden ist immer subjektiv geprägt.[75] Eine weit verbreitete These in der Wissenschaft ist, dass wir unsere Erfahrungen anhand von Beobachtungen machen, was m. E. aber nicht treffend genug ist.[76] Im Folgenden soll daher erörtert werden, ob Erfahrungen – die letztendlich benötigt werden, um Konzepte zu bilden – durch die Aktivierung aller Sinne (sehen, hören, riechen, fühlen, schmecken) gemacht werden können.[77] Weiterhin soll der Apfel als Beispiel dienen:

Angenommen, ein Kind beißt in einen Apfel. Durch die Aktivierung des Geschmackssinns wird das Kind feststellen, dass ein Apfel süß schmeckt, saftig ist und beim Kauen eine feste Konsistenz aufweist (Merkmale Apfel = süß, saftig, fest). Die Erfahrung, die ein Kind durch diesen Vorgang gemacht hat, ist, dass man einen Apfel essen kann.
Bevor das Kind in den Apfel beißt, wird es ihn sich vielleicht zuvor ansehen. Das Kind gebraucht in diesem Fall seinen Sehsinn und wird feststellen, dass der vor ihm liegende Apfel

[73] Anzumerken ist, dass es Chalmers nicht darum geht, wie Konzepte erfahren werden können. Sein Fokus liegt vielmehr auf dem Beweis seiner These, dass unser „Sehen" subjektiv ist. Deshalb können seiner Ansicht nach auch wissenschaftlich gemachte Beobachtungen (z. B. in Form von Experimenten) niemals zur Gänze objektiv sein, vgl. hierzu Chalmers, Wissenschaftstheorie, 5–18.
[74] Vgl. Chalmers, Wissenschaftstheorie, 13.
[75] Diese These Chalmers weist einige Parallelen zum Konstruktivismus auf, vgl. hierzu Chalmers, Wissenschaftstheorie, 5–18; Wallner, Vorlesungen Konstruktiver Realismus, 46–48; Klünger, Wörterbuch Konstruktiver Realismus, 64–67; Schulz, Konstruktivismus, 264–271; 276.
[76] Vgl. Chalmers, Wissenschaftstheorie, 5–18. Chalmers spricht sich gegen diese These aus. In seinem oben aufgeführten Beispiel kommt er zu dem Schluss, dass Tatschen über Äpfel nicht nur beobachtet werden müssen. Vielmehr kann man auch zu Wissen über Tatsachen gelangen, indem diese als Aussagen formuliert werden. In Chalmers Beispiel wären dies etwa die Eltern, die ihrem Kind den Begriff „Apfel" beibringen und zudem zeigen, dass man Tennisbälle im Gegensatz zu Äpfeln nicht essen, vgl. hierzu Chalmers, Wissenschaftstheorie, 13. Allerdings lernt das Kind in seinem Beispiel gerade durch Beobachtung und Nachahmung, dass man einen Tennisball nicht essen kann. Sicherlich ist ihm aber darin zuzustimmen, dass unser „Sehen" subjektiv geprägt ist.
[77] Die Hypothese, die hier aufgestellt wird, lautet also folglich: Der Mensch gewinnt Erfahrungen durch den Gebrauch seiner fünf Sinne.

rot und fest ist, eine rundliche Form hat und einen Stiel besitzt (Merkmale Apfel = rot, fest, rund, besitzt einen Stiel). Die Erfahrung, die das Kind hier gewinnt, ist eine Vorstellung davon, wie ein Apfel aussieht.
Um in den Apfel zu beißen, wird das Kind diesen in die Hand nehmen müssen. Hierbei wird der Tastsinn aktiviert und das Kind feststellen, dass der Apfel eine feste Konsistenz sowie eine glatte Oberfläche besitzt, trocken (wenn der Apfel nicht gewaschen wurde) oder nass (wenn der Apfel gewaschen wurde) sein kann (Merkmale Apfel = fest, glatt, trocken bzw. nass). Die Erfahrung, die das Kind hier macht, ist, wie sich ein Apfel anfühlt.
Vermutlich wird das Kind den Apfel zur Nase führen, bevor es in ihn reinbeißt. Bei diesem Vorgang wird der Geruchssinn genutzt. Generell ist es schwer, den Geruch eines Apfels zu beschreiben. Nichtsdestotrotz macht das Kind hier die Erfahrung, wie ein Apfel riecht.[78]
Beim Reinbeißen in den Apfel wird das Kind schließlich ein krachendes bzw. knackendes Geräusch wahrnehmen. Bei diesem Vorgang wird der Gehörsinn aktiviert. Die Erfahrung, die das Kind hier macht, ist demnach, wie es sich anhört, wenn man in einen Apfel beißt (Merkmal Apfel = krachendes bzw. knackendes Geräusch beim Hineinbeißen). Zusätzlich kann das Kind durch die Anleitung seiner Eltern, welche das unbekannte Objekt als „Apfel“ bezeichnen, erfahren, wie man dieses Objekt benennt (Merkmal = Bezeichnung „Apfel“).

Wie das obige Beispiel zeigt, werden Erfahrungen mittels aller fünf Sinne (sehen, hören, fühlen, riechen, schmecken) gemacht.[79] Die gemachten Erfahrungen und festgestellten Merkmale möchte ich als Wissenselemente verstehen, welche die Grundlage jedes Konzepts bilden. So helfen im obigen Beispiel die gemachten Erfahrungen dem Kind, das Konzept Apfel zu verstehen. Im Laufe der Zeit wird das Kind noch mehr Erfahrungen über Äpfel sammeln und diese kategorisieren. So wird es lernen, dass es neben roten Äpfeln auch grüne Äpfel gibt; wobei letztere einen leicht säuerlichen Geschmack aufweisen. Eine mögliche Kategorisierung des Konzepts Apfel wäre daher die Unterscheidung von süßen und sauren Äpfeln (Konzept Apfel = saurer Apfel vs. süßer Apfel).[80]

---

[78] Ein verdorbener, faulig riechender Apfel würde vermutlich nicht gegessen werden.
[79] Dabei können manche gleichartige Merkmale durch mehrere Sinne erfahren werden. So kann beispielsweise die feste Konsistenz des Apfels durch die gustatorische, visuelle und taktile Wahrnehmung erfahren werden, jedoch nicht durch die olfaktorische oder auditive Wahrnehmung. Um eine Erfahrung zu machen, muss wenigstens ein Sinn aktiviert werden, es können aber auch alle Sinne genutzt werden.
[80] Zur Kategorisierung vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 110 –115; Lakoff, Fire, 12–57; Löbner, Semantik, 257f.; Pommerening/Bisang, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 1–6; Köhler, Rage, 1f.; 36–38; Gräßler, Auge, 17–19. Auch vom idealen Apfel abweichende Erfahrungen werden dem Konzept des Apfels hinzugefügt. So kann ein Mensch im Laufe seines Lebens Erfahrungen mit fauligen Äpfeln machen. Falls die Erfahrung gemacht wurde, wie ein verdorbener Apfel schmeckt, wird man es zukünftig vermeiden, diese Erfahrung erneut zu machen. Aus diesem Grund wird man sich umso mehr auf seine anderen Sinne verlassen,

Ein wichtiger Punkt ist, dass die Übergänge von gebildeten Kategorien oder, treffender formuliert, Konzeptbestandteilen fließend sind.[81] So wurde die Kategorie süßer Apfel/ saurer Apfel nach dem Geschmack der Äpfel entwickelt. Dabei ist der größte visuelle Unterschied aber die Farbe der Äpfel (grün vs. rot). Somit ist auch eine Kategorisierung von grünen und roten Äpfeln möglich. (Konzept Apfel = roter Apfel vs. grüner Apfel). Dabei stehen beide Konzeptbestandteile bzw. Kategorien in Beziehung zueinander, denn in der Regel schmeckt ein grüner Apfel säuerlich, ein roter Apfel dagegen süß.[82]
Ein weiterer wichtiger Sachverhalt ist, dass sich der Umgang mit Erfahrungen ändern kann. So mag man den Geschmack von sauren Äpfeln als Kind mutmaßlich nicht. Dagegen kann man als Erwachsener den Geschmack von sauren Äpfeln, etwa in einem sommerlichen Salat, als geradezu erfrischend empfinden.[83]
Des Weiteren kommen Erfahrungen hinzu, die nichts mehr mit dem realen Apfel gemein haben, bzw. die keinen „echten Apfel" bezeichnen. So können im Lauf des Lebens Metaphern zum Konzept Apfel hinzugefügt werden. Beispielsweise wird man verstehen, dass mit dem Ausdruck „Apfelbäckchen" gerötete Wangen gemeint sind oder die Redewendung „in den sauren Apfel beißen" eine zwar unangenehme, zugleich aber auch unumgängliche Aufgabe beschreiben kann, die erledigt werden muss.[84]

Es konnte festgestellt werden, dass Menschen ihre fünf Sinne gebrauchen, um Erfahrungen mit der Welt zu machen, die sie umgibt.[85] Aus diesen Erfahrungen werden Informationen gewonnen, die gesammelt, gebündelt und kategorisiert werden, um somit Konzepte zu bilden.

---

denn einen verdorbenen Apfel kann man auch durch die visuelle, taktile oder olfaktorische Wahrnehmung erkennen.

[81] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 110–113.

[82] Eine Erfahrung, die auch erklärt, wie Künstliche Intelligenzen lernen. Man würde diesen keinen Apfel zum Essen geben, sondern bspw. eine Tabelle mit den Spalten Index, Farbe und Geschmack. Die Künstliche Intelligenz (autonomer Roboter, Computer etc.) wird diese Tabelle auswerten und feststellen, dass von 5.000 roten Äpfeln bei 3.500 der Geschmack als süß kategorisiert wird. Dagegen wird von 5.000 grünen Äpfeln der Geschmack von 4.000 Stück als säuerlich klassifiziert. Die Künstliche Intelligenz bildet daraus Wahrscheinlichkeiten und wird bei einem so eindeutigen Fall zur gleichen Feststellung kommen wie das Kind.

[83] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 108f.; Murphy, Concepts, 1.

[84] Vgl. hierzu bspw. Schwarz, Kognitive Linguistik, 56–77; Löbner Semantik, 70; Lakoff/Johnson, Metaphors, 8–37.

[85] Hierin scheint auch die Schwierigkeit der Robotik zu liegen. Den selbstlernenden Robotern stehen bisher nur zwei bis drei rudimentär ausgeprägte Sinne zur Verfügung. Mit einem Geruchs- oder Geschmacksinn ist derzeit noch kein Androide ausgestattet. Somit fehlen aber auch wichtige Instrumente, um Erfahrungen zu machen. Will man selbstlernenden Roboter entwickeln, die tatsächlich mit Menschen interagieren können, so müssen diesen Maschinen alle Sinne zur Verfügung gestellt werden und die Wahrnehmungsfähigkeiten der einzelnen Sinne noch verfeinert werden.

Dabei ist die Entwicklung von Konzepten nicht trivial, sondern im Gegenteil äußerst komplex. Allgemein wird angenommen, dass Konzepte unser Wissen von der Welt ordnen.[86] Besäße der Mensch nicht die Fähigkeit zur Konzeptualisierung und Kategorisierung, so würden die gemachten Erfahrungen ein desorganisiertes Chaos bleiben.[87] Konzepte sind immer von gewonnen Erfahrungen abhängig. Dabei sind jedoch individuell oder kulturell geprägte Erfahrungen voneinander zu unterscheiden.[88] Es kann daher sinnvoll sein, Konzepte weiter zu differenzieren:[89]

	Kategorienkonzepte ***(Typekonzepte)***	**Partikularkonzepte** ***(Tokenkonzepte)***
individuell	Eine Person hat eine Vorstellung von einer bestimmten Sache im Allgemeinen	Eine Person hat eine Vorstellung von einer ganz speziellen Sache
überindividuell	Alle (oder eine größere Gruppe) haben eine Vorstellung von einer bestimmten Sache im Allgemeinen	Alle (oder eine größere Gruppe) haben eine Vorstellung von einer ganz speziellen Sache

Für die vorliegende Studie haben die zuvor diskutierten Fragestellungen folgende Implikationen: Um ein *individuelles Kategorienkonzept* handelt es sich, wenn eine einzige Person eine bestimmte Vorstellung von „toten Körpern“ hat. Besitzt dagegen eine Gruppe von Personen eine bestimmte Vorstellung zu „toten Körpern“ im Allgemeinen, so ist von einem *überindividuellen Kategorienkonzept* die Rede. Nimmt man dagegen an, dass eine einzelne Person eine Vorstellung von einem ganz bestimmten Leichnam hat (z. B. ein kürzlich verstorbener Angehöriger), so handelt es sich in diesem Fall um ein *individuelles Partikularkonzept*. Im Gegensatz dazu kann auch eine Gruppe von Menschen eine Vorstellung

[86] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 114f.; Murphy, Concepts, 389–391; Schultz-Balluff, in: BGSL 136, 2014, 382.
[87] Vgl. Cruse, Meaning, 127; Pommerening/Bisang, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 2f.
[88] Eine individuelle geprägte Erfahrung wäre etwa, wenn ein Kind lernt, wie ein Apfel schmeckt. Ob es diesen Geschmack jedoch mag oder nicht, hängt von den persönlichen Vorlieben ab. Dagegen handelt es sich bei der Erlernung der Bezeichnung eines Apfels um eine kulturell geprägte Erfahrung. So wird das Objekt Apfel im Deutschen als „der Apfel“ bezeichnet, im Englischen als „the apple“, im Französischen als „le pomme“ und in einem deutschen Dialekt als „der Appel“. Die Erfahrung, die ein Mensch mit dem Objekt Apfel macht, sind also auch immer abhängig von dem eigenen kulturellen Umfeld.
[89] Unterteilung von Konzepten nach Schwarz, vgl. hierzu Schwarz, Semantik, 24f. Vergleiche außerdem Kaufmann, Semantik der Farbadjektive, 9.

von einem bestimmten Leichnam, etwa dem kürzlich verstorbenen Pharao, besitzen. Dieses Phänomen wird als *überindividuelles Partikularkonzept* bezeichnet.[90]

Nachfolgend sind Annahmen zusammengetragen, welche m. E. unerlässlich sind, um eine Definition für den Ausdruck „Konzept“ zu entwickeln.

1. ***Konzepte sind subjektiv:*** Konzepte geben keinesfalls die tatsächlich existente Welt wieder; vielmehr zeigen sie unser Wissen von der Welt sowie unseren Erfahrungshorizont.[91]
2. ***Konzepte unterliegen dem Prozess der Konzeptualisierung:*** Um ein Konzept zu bilden, müssen zunächst bestimmte Erfahrungen zu einer bestimmten Entität gesammelt und gebündelt, also zusammengefasst (lat. concipere) werden.[92]
3. ***Konzepte unterliegen dem Prozess der Kategorisierung:*** Konzepte ordnen die gesammelten Erfahrungen bestimmten Kategorien zu. Ein Konzept unterliegt demzufolge auch dem Prozess der Kategorisierung bzw. Klassifizierung.[93] Dahinter steht der Gedanke, dass Konzepte weitaus mehr als eine bloße Wiedergabe von Wissenselementen sind.[94]
4. ***Konzepte sind abhängig von Erfahrungen:*** Durch die Aktivierung der visuellen, auditiven, olfaktorischen, taktilen und gustatorischen Wahrnehmungen können Erfahrungen mit der (Um-)Welt gesammelt werden. Um eine Erfahrung zu machen, muss wenigstens ein Sinn aktiviert werden. Erfahrungen werden hier als Wissenselemente definiert.[95]

---

[90] Es sei bereits an dieser Stelle darauf verwiesen, dass die Analyse von altägyptischen Konzepten des Leichnams in der vorliegenden Untersuchung vornehmlich *überindividuelle Kategorienkonzepte* bzw. *überindividuelle Typekonzepte* aufdecken wird. Dies gilt sowohl, wenn ein Konzept als übergreifend eingestuft wird (vgl. Kap. 3), als auch wenn es sich um ein lexemspezifisches Konzept (vgl. Kap. 2) handelt. Denn die in der schriftlichen Texten festgehaltenen Aussagen beziehen sich i. d. R. stets auf Vorstellungen, die eine größere Gruppe vom „Leichnam“ im Allgemeinen besitzt.

[91] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 114f.; Murphy, Concepts, 1; 186–191; Cruse, Meaning, 127; Pommerening/Bisang, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 2f.; Fitzenreiter, in: Fitenreiter/Loeben (Hgg.), Ägyptische Mumie; 27; Gräßler, Auge, 16.

[92] Dahinter steht die eigentliche Wortbedeutung von Konzept aus dem Lateinischen, conceptus („das Zusammengefasste“). Der Prozess der Konzeptionalisierung beinhaltet folglich die Tätigkeit des Zusammenfassens, vgl. hierzu: o. A., Duden, URL: https://www.duden.de/rechtschreibung/Konzept, Stand: <12.04.2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.

[93] In dieser Studie werden die Begriffe Klassifizierung und Kategorisierung synonym gebraucht. Eine ähnliche Vorgehensweise ist zu finden bei Pommerening/Bisang, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 6.

[94] Vgl. Schultz-Balluff, in: BGSL 136, 2014, 382; Pommerening, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 168; Fitzenreiter, in: Fitenreiter/Loeben (Hgg.), Ägyptische Mumie; 27.

[95] Vergleiche hierzu die Beispiele in Kapitel 1.3.1 dieser Untersuchung.

5. ***Konzepte sind flexibel:*** Konzepte sind keine starren Gebilde, sie sind vielmehr veränderbar. So wie sich Erfahrungen mit einer Entität verändern können, so kann auch ein Konzept umstrukturiert werden.[96]
6. ***Konzepte besitzen keine starren Grenzen:*** Konzepte wie auch Kategorien haben keine scharf umrissenen Grenzen und sind nicht strikt voneinander zu trennen. Vielmehr sind ihre Übergänge fließend und sie stehen in enger Beziehung zueinander.[97]
7. ***Konzepte sind nicht gleichzusetzen mit Wortbedeutungen:*** Konzepte können zwar an sprachliche Ausrücke gebunden sein, dies ist aber keinesfalls zwingend.[98] Die Existenz nicht versprachlichte Konzepte, welche nur durch mündliche Tradierung weitergegeben werden, verdeutlicht dies.[99]
8. ***Konzepte sind kontextabhängig:*** Konzepte sind nicht, wie früher angenommen, kontextunabhängig. Vielmehr können in unterschiedlichen Kontexten (Diskurs, Art der Quelle, Raum, Zeit, Individuum) verschiedene Versionen eines Konzeptes existieren.[100]

Anhand der oben genannten Annahmen lautet mein Vorschlag für die Definition des „Konzept-Begriffes“ daher wie folgt:
Bei einem Konzept handelt es sich um kognitive verankerte Wissenselemente, die dem Prozess der Konzeptualisierung (dem einfachen Zusammenfassen von Wissenselementen ohne jegliche Ordnung) sowie dem Prozess der Kategorisierung (Zuordnung von Wissenselementen in Kategorien) unterliegen.[101] Jene Wissenselemente spiegeln dabei kulturelle und individuelle Erfahrungen des Menschen mit der realen Welt wider, die durch Aktivierung der Sinne (sehen, hören, riechen, fühlen, schmecken) erfasst werden können.
Konzepte sind umstrukturierbar, so wie sich auch Erfahrungen verändern können und sie stehen in enger Beziehung zu Kategorien und anderen Konzepten. Sie sind nicht zwangsläufig an

[96] Vgl. Schultz-Balluff, in: BGSL 136, 2014, 382; Pommerening/Bisang, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 4.
[97] Vgl. Schultz-Balluff, in: BGSL 136, 2014, 382; Pommerening/Bisang, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 4. Vergleiche zudem Kapitel 1.3.1 dieser Studie.
[98] Anzumerken ist jedoch, dass gerade in den Kognitionswissenschaften Bedeutungen oftmals als versprachlichte Konzepte verstanden werden, vgl. hierzu Schwarz, Kognitive Linguistik, 108–115; Löbner, Semantik, 24–26; Murphy, Concepts, 1; 386–389; Gräßler, Auge, 16.
[99] So etwa Murphy, Concepts, 189–191. Für die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass keinesfalls alle Konzepte vom Leichnam eruiert werden können, sondern eben nur solche, die in schriftlicher Form überliefert wurden und sich bis in die heutige Zeit erhalten haben. Dennoch soll ein Abgleich mit bildlichen und archäologischen Hinterlassenschaften unternommen werden, vgl. hierzu insbesondere Kap. 3 der vorliegenden Untersuchung.
[100] So auch Pommerening/Bisang, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 6–11; Pommerening, in: Pommerening/Bisang (Hgg), Classification, 168.
[101] Kategorien können dabei hierarchisch geordnet sein, dies ist aber nicht zwingend. Vergleiche hierzu Schwarz, Kognitive Linguistik, 111–115.

sprachliche Ausdrücke gebunden. Zudem können in verschieden Kontexten unterschiedliche Versionen eines Konzeptes existieren.
Es kann unterschieden werden zwischen Kategorien- (Typekonzepte) und Partikularkonzepte (Tokenkonzepte), beide in individueller oder überindividueller Ausprägung.

1.3.2 Semiotik – das Semiotische Dreieck

Mithilfe der Semiotik, der Lehre der Zeichen, wird untersucht, welche Verbindungen und Wirkungsweisen Zeichen besitzen und wie Zeichensysteme aufgebaut sein können.102 Es lassen sich anhand des Objektbezugs ikonische, symbolische und indexlexikalische Zeichen unterscheiden.[103] Dabei stellen ikonische Zeichen das zu repräsentierende Objekt unmittelbar dar (z. B. Landkarte). Indexlexikalische Zeichen sind aufgrund ihrer Eindeutigkeit selbst ohne Vorwissen verständlich (z. B. Hinweisschilder für Gaststätten). Dagegen haben symbolische Zeichen keinen Bezug zum repräsentierten Objekt und sind nur mittels eines Codes zu entschlüsseln (z. B. Ampelzeichen). Dieses typologische Modell ist jedoch stark umstritten. Einerseits ist eine klare Differenzierung meist unmöglich.[104] So kann das hier beispielhaft genannte Hinweisschild auf eine Gaststätte zwar von modernen Rezipienten richtig gedeutet werden. Mitglieder vergangener Kulturen dürften dieses Zeichen dagegen nicht verstehen. Dies zeigt, dass selbst indexlexikalische Zeichen vom Vorwissen des Betrachters abhängen können und demzufolge einen Code besitzen.[105]

Unbestritten ist, dass Wörter als ikonische, indexlexikalische oder symbolische Zeichen aufgefasst werden können.[106] So handelt es sich bei lautmalerischen Begriffen wie „Kuckuck“ oder „Wauwau“ um ikonische Zeichen.[107] Ein ebensolches Beispiel aus dem Ägyptischen wäre das Lexem *mjw* („Kater, Katze“).[108] Der Laut, den eine Katze üblicherweise von sich gibt, wird hier mit dem Tier selbst verbunden. Entgegen der außerhalb der Ägyptologie vorzufindenden Auffassung stellen Hieroglyphen jedoch keine Bilder dar. Vielmehr handelt es sich bei den altägyptischen Schriftvarianten (Hieroglyphen, Kursivhieroglyphen, Hieratisch, Demotisch) um Konsonantenschriften. Die einzelnen Schriftzeichen können dabei die Funktion von Phonogrammen (Ein-; Zwei- und Dreikonsonantenzeichen), Logogrammen oder

---

[102] Nach Peirce, Collected Papers, 2275–2277; Schweppenhäuser/Friedrich, Bildsemiotik, 26–28; Mosbach, in: Schneider (Hg.), Methodengeschichte, 629f.

[103] Die nachfolgenden Ausführungen beziehen sich auf Volli, Semiotik, 33–41; Schweppenhäuser/Friedrich, Bildsemiotik, 30–33; Mosbach, in: Schneider (Hg.), Methodengeschichte, 631–633; Eco, Einführung Semiotik, 197–199.

[104] Vgl. Eco, Einführung Semiotik, 200–209; 220; Volli, Semiotik, 33.

[105] Vgl. hierzu auch Eco, Einführung Semiotik, 200–220. Eco argumentiert, dass selbst ikonische Zeichen einen Code haben. Die Betrachter sind stets durch ihre jeweilige Kultur und Epoche geprägt, vgl. ebd.

[106] Vgl. Eco, Zeichen; 30; 37–77; de Sivers, in: Martinet et al. (Hgg.), *Linguistik*, 185f. Abgesehen von dem Aussage, dass ein „Zeichen etwas ist, das für etwas anderes steht“ existiert innerhalb der Semiotik bislang jedoch keine einheitliche Definition, was ein „Zeichen“ ausmacht, vgl. hierzu Mosbach, in: Schneider (Hg.), Methodengeschichte, 629f.; Schweppenhäuser/Friedrich, Bildsemiotik, 28f.

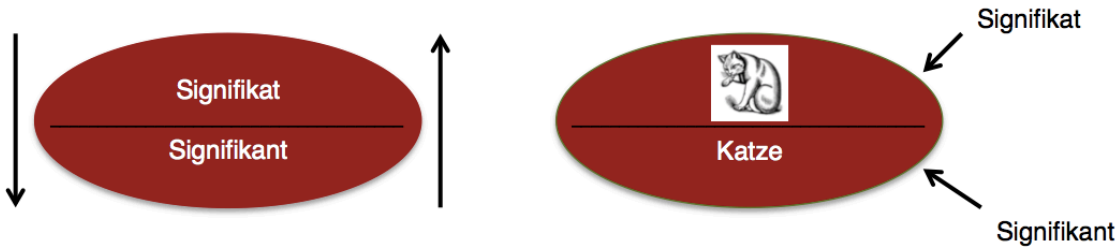
[107] Vgl. Schweppenhäuser/ Friedrich, Bildsemiotik, 31–33.

[108] Vgl. WB II, 42; van der Molen, Dictionary CT, 160f.

Klassifikatoren übernehmen.[109] Lediglich letztere besitzen einen bildhaften Charakter, da sie Lexeme einer bestimmten Kategorie zuordnen.[110]

In der Wissenschaft wird der enge Zusammenhang von Wortbedeutungen und Konzepten oft kontrovers diskutiert. Die stets wiederkehrende Frage lautet dabei, ob umfassende Konzepte und Wortbedeutungen eine Einheit darstellen oder ob es einen Unterschied zwischen ihnen gibt.[111] Um diese Frage zu beantworten, ist es wichtig, Wörter und ihre Funktionen zu betrachten. In der Semiotik haben sich hierfür zwei Modelle etabliert: das bilaterale sowie das trilaterale Zeichenmodell.

Das bilaterale Zeichenmodell wurde von SAUSSURE entwickelt. Nach seiner Auffassung besteht eine Sprache aus Zeichen, welche Vorstellungen von real existenten Gegenständen (= Symbolen) transportieren. Dabei besitzt jedes sprachliche Zeichen mit Vorstellung[112] (*Signifikat* = „Bezeichnetes“) und Lautbild[113] (*Signifikant* = „Bezeichnendes“) zwei Seiten. Die Einheit eines sprachlichen Zeichens liegt letztlich in der Verbindung von *Signifikat* und entsprechendem *Signifikant*.[114]



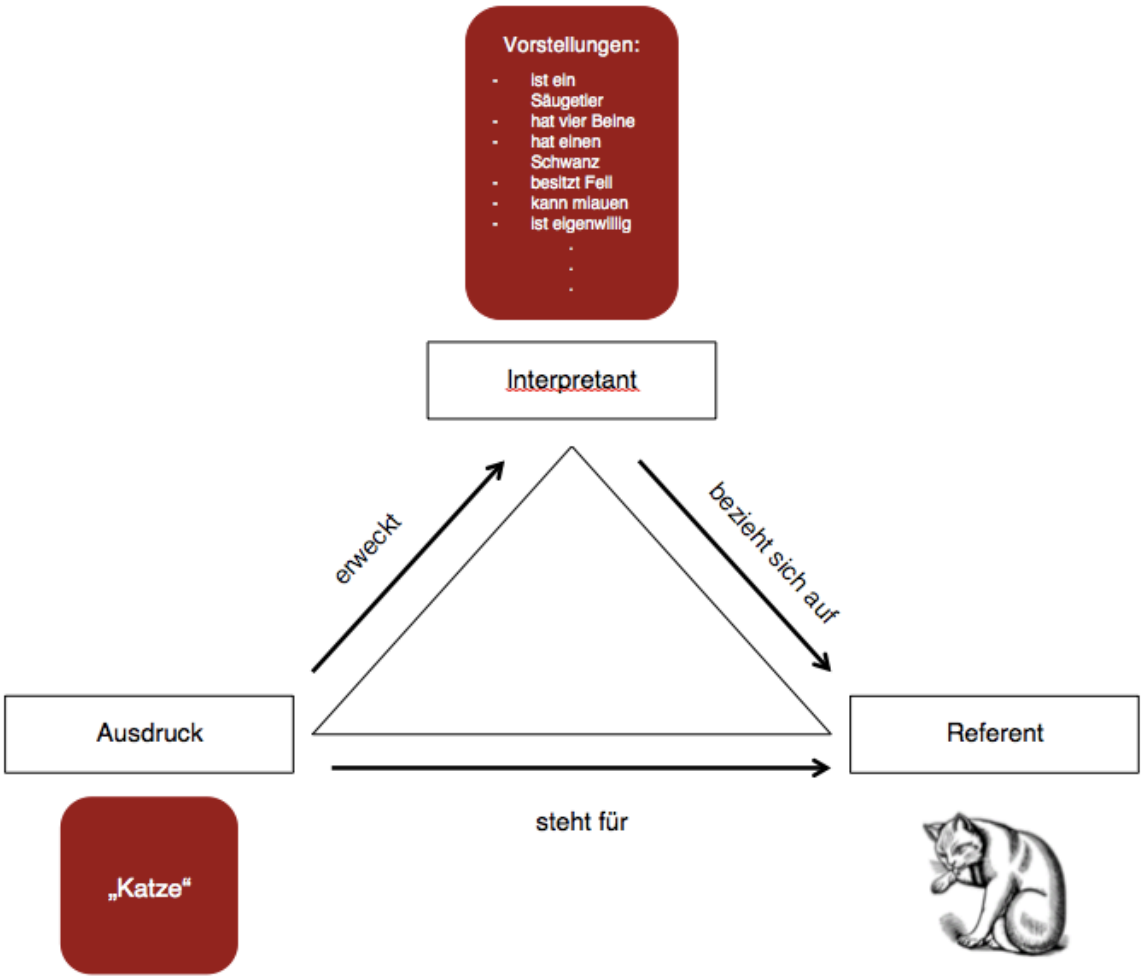
Grafik II: Schematische Darstellung des bilateralen Zeichenmodells nach Saussure – allgemein und am Beispiel „Katze“

Als Erweiterung des bilateralen Zeichenmodells ist das von PIERCE erdachte trilaterale Zeichenmodell anzusehen, welches besser unter der Bezeichnung *Semiotisches Dreieck* bekannt ist. Der Zeichenbegriff wird hier um den real existenten Gegenstand (= *Referent*)

[109] Vgl. Ockinga, Grundgrammatik, 1–7; Schenkel, Tübinger Einführung, 5–18; 31-43; Loprieno, in: Posener et al., Handbuch Semiotik I, 1785–1787.
[110] Vgl. Gardiner, Egyptian Grammar, 438–548. Siehe zudem Kap. 1.3.3 der vorliegenden Untersuchung.
[111] Vgl. Schwarz, Kognitive Linguistik, 113; Murphy, Concepts, 385. Murphy verweist zudem auf das einfache theoretische Modell, nach welchem ein Wort jeweils für ein Konzept steht, vgl. hierzu Murphy, Concepts, 388f.
[112] Ebenfalls als „Konzept“ oder „Inhalt“ bezeichnet.
[113] Auch „Ausdruck“ genannt.
[114] De Saussure, Grundfragen, 79–85; Volli, Semiotik, 21–27; Köhler, Rage, 13; Mosbach, in: Schneider (Hg.), Methodengeschichte, 631; Schweppenhäuser/Friedrich, Bildsemiotik, 28f.

erweitert. Mittels des semiotischen Dreiecks kann veranschaulicht werden, welche Beziehungen zwischen *Referent*, *Ausdruck* und *Interpretant* bestehen.[115]

Wird beispielsweise an eine Katze gedacht, so werden bestimmte Vorstellungen von diesem Tier (*Interpretant*) aktiviert. Für diese Konzeptionen wird dann das Wort „Katze“ (*Ausdruck*) verwendet. Das Lexem „Katze“ bezieht sich aber auf eine real existente Sache der Wirklichkeit (*Referent*), etwa die eigene Hauskatze. Die Relationen zwischen den drei Komponenten (*Referent, Ausdruck, Interpretant*) des Semiotischen Dreiecks sind in der nachfolgenden Grafik veranschaulicht:



Grafik III: Darstellung des semiotischen Dreiecks am Beispiel „Katze“

[115] Dengel, Semantische Technologien, 10–13; Gansel/Jürgens, Textlinguistik, 20–22; Köhler, Rage, 13f.; Volli, Semiotik, 27–33; Mosbach, in: Schneider (Hg.), Methodengeschichte, 639f. Da dieses Modell bereits von vielen Wissenschaftlern erläutert wurde, besitzen die drei Komponenten des Dreiecks (hier „Referent“, „Ausdruck“ und „Interpretant“ genannt) unterschiedliche Bezeichnungen, vgl. dazu Eco, Zeichen, 30.

Die Relationen der drei Komponenten zueinander können nahezu intuitiv aus der Abbildung erschlossen werden.

Zwar ist das Semiotische Dreieck nicht dafür gedacht, die volle Komplexität übergreifender Konzepte oder gar ihrer Beziehungen zueinander darzustellen. Dennoch eignet sich das Semiotische Dreieck m. E. gut für eine Visualisierung einzelner Wortkonzeptionen bzw. lexemspezifischer Konzeptionen.[116] Die lexemspezifischen Konzepte oder Wortkonzepte werden in der vorliegenden Arbeit daher von übergreifenden Konzepten unterschieden.[117]

[116] Eine ähnliche Ansicht vertreten Schwarz und Murphy, vgl. hierzu Schwarz, Kognitive Linguistik, 113; Murphy, Concepts, 404.

[117] Im lexikographischen Teil der vorliegenden Untersuchung (Kap. 2) wird zu Abschluss eines jeden Kapitels ein Modell präsentiert, das sich am Semiotischen Dreieck orientiert. Die (traditionelle) Übersetzung eines Lexems nimmt dabei die Rolle des Ausdrucks ein. Wortbedeutungen, die sich anhand signifikanter Kollokationen ermitteln lassen, sind in der Position des Interpretant zu finden. In Ermangelung von Darstellungen zum jeweiligen Referent wird dieser in der vorliegenden Studie durch eine charakteristische hieroglyphische Schreibvariante samt Transkription angegeben. Vgl. hierzu Kap. 2.1.1–2.3.3 der vorliegenden Untersuchung.

1.3.3 Kategorisierung – die Prototypentheorie

In den Kognitionswissenschaften besteht ein genereller Konsens darin, dass Konzepte erlernt werden. Meist werden Konzepte als Organisationseinheiten verstanden, durch die Wissen, Informationen und Erfahrungen über die real existente Welt im mentalen Lexikon eines Individuums gespeichert werden.[118] Für die Konzeptualisierung der realen Welt ist es notwendig, diese zu kategorisieren, d. h. Personen oder Dinge werden einer bestimmten Gruppe zugeordnet.[119] Dabei ist zu beachten, dass lediglich die Einteilung in Kategorien es ermöglicht, äußere Reize und Einflüsse so zu verarbeiten, dass ein effizientes Handeln ausführbar ist.[120] In der Sprache wird die Kategorisierung der Welt allein schon dadurch deutlich, dass Ausdrücke entwickelt und genutzt werden, um Objekte oder Sachverhalte zu beschreiben und voneinander abzugrenzen.[121]

Einen großen Einfluss auf die kognitive Linguistik hatten die Untersuchungen WITTGENSTEINs zu *Familienähnlichkeiten* von Kategorien. Demnach werden Referenten zu einer Kategorie zusammengefasst, die bestimmte für die jeweilige Kategorie als typisch empfundene Merkmale aufweisen und sich somit zwar ähneln, aber nicht direkt miteinander verbunden sind.[122] Typische Merkmale der Kategorie [VOGEL] wären etwa, dass es sich um ein Tier handelt, welches Eier legt, auf zwei Beinen läuft und das Flügel, Federn sowie einen Schnabel besitzt.[123] Allerdings können nicht alle Referenten einer Kategorie diese gleichwertig vertreten.[124] Wird die Flugfähigkeit der Vögel betrachtet, so lässt sich feststellen, dass Pinguine oder Strauße trotz ihrer Flügel nicht fliegen können. Sie scheinen damit weniger geeignete Vertreter der Kategorie [VOGEL] zu sein als etwa der Spatz oder das Rotkehlchen. Somit ist festzustellen, dass

[118] Vgl. Blank, Lexikalische Semantik, 36; Murphy, Concepts, 1–3; 11f.; Schwarz, Kognitive Linguistik, 108; Pommerening/Bisang, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 3; Schwarz/Chur, Semantik, 87f.

[119] Der Prozess der *Kategorisierung* kann dabei von der *Klassifizierung* unterschieden werden, vgl. hierzu Pommerening, in: Deicher/Maroko (Hgg.), Die Liste, 126f. Da jedoch eine eindeutige Abgrenzung oftmals schwierig ist, werden *Kategorisierung* und *Klassifizierung* hier synonym verwendet, vgl. hierzu auch Pommerening/Bisang, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 2–6.

[120] Vgl. Löbner, Semantik 257f.; Murphy, Concepts, 11; Rosch, in: Rosch/Llyod (Hgg.), Categorization, 28; Ellen, Categorical Impulse, 1; ders., in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 239–277. Eine permanente Neukategorisierung und Neukonzeptualisierung würde zu einer Reizüberflutung des menschlichen Gehirns führen, vgl. hierzu Schwarz, Kognitive Linguistik, 109.

[121] Vgl. Lakoff, Fire, 5f.; Lincke, Prinzipien Klassifizierung, 4.

[122] Vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 21–23; 53; 65–71; Blank, Lexikalische Semantik, 37f. Eine anschauliche Illustration („Die fünf Töchter der Familie Schmitt“) zur Familienähnlichkeit liefert Keller, Zeichentheorie, 89; vgl. hierzu auch Blank, Lexikalische Semantik, 38.

[123] Vgl. Kleiber, Prototypensemantik, 33; Blank, Lexikalische Semantik, 46f.

[124] Vgl. hierzu Murphy, Concepts, 19–21; Schwarz, Kognitive Semantik, 110f.; Löbner, Semantik, 257f.

Kategorien unscharfe Grenzen (*fuzzy edges*) besitzen und sich mit anderen Kategorien überschneiden können.[125]

Aus dieser Problematik heraus entwickelte ROSCH die *Prototypentheorie*, die ein Gegenmodell zur klassisch aristotelischen Kategorienlehre darstellt. Sie konnte zeigen, dass für jede Kategorie mehr oder weniger geeignete Vertreter existieren. Den besten Vertreter einer Kategorie, welcher die prägnantesten Merkmale einer Kategorie in sich vereint, definierte ROSCH als Prototyp (Prototypentheorie).[126] Jedoch wurden die Theorien ROSCHs zur Prototypensemantik mitunter heftig kritisiert. Zum einen wird angezweifelt, ob es überhaupt den einen idealen Vertreter für eine Kategorie geben kann. Außerdem kann das Empfinden, was einen geeigneten Prototyp einer Kategorie ausmacht, je nach persönlicher Erfahrung und soziokultureller Herkunft stark voneinander abweichen.[127]

Trotz dieser berechtigten Kritik sind die Untersuchungen von ROSCH bedeutend, da sie Einsicht in die menschliche Fähigkeit der Kategorisierung geben. Insbesondere für die Ägyptologie ist die Prototypentheorie von besonderem Interesse, da es sich bei den ägyptischen Schriftvarianten (Hieroglyphen, Kursivhieroglyphen, Hieratisch, Demotisch) um Klassifikationsschriften handelt.[128] Die Klassifikatoren befinden sich dabei am Ende der Wortwurzel und besitzen keinen phonetischen Laut.[129] Es konnte bewiesen werden, dass Klassifikatoren, die zunächst als Determinative bezeichnet wurden, seit Beginn des Schrifttums existieren.[130]

Die Bedeutung der Klassifikatoren wurde zuerst von GOLDWASSER erkannt.[131] Sie konnte dabei auf die Vorarbeiten von CHAMPOLLION, GARDINER und SCHENKEL zurückgreifen.[132] Dennoch

---

[125] Schwarz, Kognitive Linguistik, 110–112; Goldwasser, Wor(l)d Classification, 29; Taylor, Linguistic Categorization, 54f.; Kleiber, Prototypensemantik, 33; Löbner, Semantik, 257f.

[126] Vgl. Rosch/Mervis, in: Cognitive Psychology 7, 1975, 575; Rosch, in; Rosch/Lloyd (Hgg.), Categorization, 27–48; Aitchison Words, 56. Zu einem umfassenden Überblick zur Entwicklung der Prototypentheorie vgl. Lakoff, Fire, 12–57 sowie Taylor Linguistic Categorization, 54–58.

[127] Vgl. Murphy, Concepts, 42–45; Blank, Lexikalische Semantik, 52–54; Schwarz, Kognitive Linguistik, 111f.; Nyord, Breathing Flesh, 143f. Zum Erlernen von Konzepten anhand individuell gemachter Erfahrungen vgl. zudem Kap. 1.3.1 der vorliegenden Studie.

[128] Vgl. Lakoff, Fire, 44f.; 58–67; Lincke, Prinzipien Klassifizierung, 10; Goldwasser, Wor(l)d Classification, 2.

[129] Vgl. Goldwasser, Wor(l)d Classification, 2; Pommerening, in: Deicher/Maroko (Hgg.), Die Liste, 127f.; dies., in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 170f.

[130] Vgl. Kahl, Frühägyptisches Wörterbuch, 105–115; Morenz, Bild-Buchstaben, 73–76; Dreyer, in: Deicher/Maroko (Hgg.), Die Liste, 29–50; Schenkel, Tübinger Einführung, 43–45; Ockinga, Grundgrammatik, 4f.

[131] Siehe hierzu Goldwasser, Orly, From Icon to Metaphor, Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs (OBO 142), Freiburg 1995 sowie dies., Prophets, Lovers and Giraffes. Wor(l)d Classification in Ancient Egypt (GOF IV, 38,3), Wiesbaden 2002.

[132] Champollion stellte fest, dass die Klassifikatoren eine eigenständige Gruppe von semantischen Zeichen darstellten und bezeichnete sie erstmals als Determinative. Gardiner entwickelte die bis heute gültige Zuordnung der hieroglyphischen Zeichen (Gardiner Sign List) und schrieb, dass Determinative allein zwar den übergeordneten Sinn eines Lexems, nicht jedoch dessen spezifische Wortbedeutung ausdrücken können. Schenkel benannte die Determinative als Taxogramme. Er legte dar, dass Lexeme, die ein Taxogramm teilen, verwandte Bedeutungen

ist es vornehmlich ihren Untersuchungen zu verdanken, dass den Klassifikatoren innerhalb der Ägyptologie heute größere Aufmerksamkeit gewidmet wird.[133] Da die Klassifikatoren die ägyptischen Lexeme einer bestimmten Kategorie bzw. Klasse zuordnen, lassen sich somit Erkenntnisse über das altägyptische Wissen von der Welt und der Kategorisierung der Realität gewinnen (= *emische Perspektive*).[134] Nach der Ansicht von GOLDWASSER weisen die Klassifikatoren dabei prototypische Merkmale ihrer jeweiligen Kategorien auf.[135]

Da ROSCH deutlich machte, dass Kategorien eine vertikale Hierarchie mit verschiedenen Abstufungen bzw. Ebenen (Abstrakt, Basisebene, Konkret) aufweisen können, entwickelte GOLDWASSER aus diesem Ansatz die Taxonomische Klassifikation.[136] Dabei nimmt sie an, dass sich die Klassifikatoren der ägyptischen Schriftsysteme ebenfalls verschiedenen Ebenen zuordnen lassen.[137] Der *Unique Beginner* stellt dabei die höchste Ebene der Kategorisierung dar, wobei es hierfür jedoch oft keine Ausdrücke im Ägyptischen gibt. Das *Superordinate Level* vereint Kollektiva wie [TIER] oder [Pflanze]. Dagegen versammeln sich im *Basic Level* einfach strukturierte Wörter. Klassifikatoren von Lexemen dieses Levels werden am häufigsten für Kategorisierungen genutzt.[138]

Trotz großer Zustimmung für die Thesen GOLDWASSERs gibt es auch kritische Anmerkungen. So spricht sich etwa LOPRIENO für eine weniger kategorisierende Funktion der Klassifikatoren aus und fordert, diese kontextabhängiger zu erforschen.[139] Tendenziell ist seiner Forderung zuzustimmen, da zu vermuten ist, dass für ein und dasselbe Lexem in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Klassifikatoren verwendet wurden.[140]

---

haben. Vgl. hierzu Shalomi-Hen, Writings of the Gods, 5f. Siehe zudem Champoillion, Jean Francois, Grammaire égyptienne, ou Principes généraux de l'écriture sacrée égyptienne; Paris 1836; Gardiner, Egyptian Grammar, §24.

[133] Anhand Goldwassers Thesen wurden bereits einige Untersuchungen zu spezifischen Klassifikatoren unternommen, maßgeblich etwa von Lincke, Eliese-Sophia, Die Prinzipien der Klassifizierung (GOF IV, 38,3),Wiesbaden 2011; Shalomi-Hen, Rachel, Writings of the Gods. The Evolution of Divine Classifiers in the Old Kingdom (GOF IV, 38,3), Wiesbaden 2006; dies. Classifying the Divine. Determinatives and Categorisation in CT 335 and BD 17 (GOF IV, 38,2), Wiesbaden 2000.

[134] Vgl. Goldwasser, Wor(l)d Classification, 2; Pommerening, in: Deicher/ Maroko (Hgg.), Die Liste, 127f.; dies., in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 170f. Zur emischen Perspektive siehe zudem Kap. 1.3.6 der vorliegenden Untersuchung.

[135] Vgl. Goldwasser, Wor(l)d Classification, 13–24, insbesondere 19f.; dies., in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 45–66; dies., in: Morra/Bazzanella (Hgg.) Philosophers and Hieroglyphs, 219–236; Goldwasser/Grinevald, in: Grossman et al. (Hgg.), Lexical Semantics, 17–53. Vgl. zudem Pommerening, in: Deicher/Maroko (Hgg.), Die Liste, 128–131, dies., in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 171–176.

[136] Vgl. Rosch/Mervis, in: Cognitive Psychology 7, 1975, 575f.; Schwarz, Kognitive Linguistik, 112f.

[137] Vgl. Goldwasser, Wor(l)d Classification, 29–33.

[138] Vgl. Goldwasser, Wor(l)d Classification, 29–33; Lakoff, Fire, 46. Einen anschaulichen Überblick zur Taxonomischen Klassifikation nach Goldwasser liefert Köhler, vgl. dazu Köhler, Rage, 38–40.

[139] Vgl. etwa Loprieno, in: Morra/Bazzanella (Hgg.) Philosophers and Hieroglyphs, 237–250; Einen kurzen Überblick zu kritischen Anmerkungen zu Goldwassers Theorien bietet Lincke, vgl. hierzu Lincke, Prinzipien Klassifizierung, 11.

[140] Eine ähnliche Vermutung äußerte auch Pommerening, vgl. hierzu Pommerening, in: Deicher/Maroko (Hgg.), Die Liste, 127. Zur kontextabhängigen Verwendung bestimmter Klassifikatoren in heilkundlichen Texten vgl. Pommerening, in: Pommerening/Bisang (Hgg.), Classification, 169–176.

In der vorliegenden Arbeit wird ein Fokus auf der Analyse der lexemspezifischen Klassifikatoren liegen. Dahinter steht der Gedanke, anhand der Klassifikatoren Hinweise auf altägyptische Konzepte vom Leichnam zu gewinnen.

Doch sollen bereits hier die Grenzen der Kategorisierung aufgezeigt werden. Wie die Sichtung der Quellen zeigte, gibt es nicht nur zahlreiche Lexeme, welche die Bedeutung „Leichnam" tragen können. Fast ebenso vielfältig und vor allem divers sind die Klassifikatoren dieser Lexeme.[141] Die Erstellung einer taxonomischen Klassifikation für die Kategorie [LEICHNAM] ist daher unmöglich. Zudem wirft dies die Frage auf, ob im Alten Ägypten überhaupt eine Kategorie [LEICHNAM] existierte. Die Klassifikatoren belegen jedenfalls, dass Lexeme, die einen „toten Körper" benennen, verschiedenen Klassen zugeordnet wurden. Somit scheint vielmehr zwischen verschiedenen Arten von „toten Körpern" unterschieden worden zu sein. Gewinnbringend dürfte daher der Vergleich mit anderen Lexemen außerhalb des Wortfelds Leichnam sein, um zu eruieren, zu welcher Klasse eine bestimmte Form des Leichnams zugeordnet werden konnte. Es ist zu erwarten, dass sich aus diesem Umstand auch Einblicke in die spezifischen Bedeutungen der jeweiligen Lexeme gewinnen lassen.[142]

[141] Vgl. hierzu Kap. 2.1.1–2.3.3 der vorliegenden Studie.
[142] Vgl. hierzu etwa Kap. 2.1.1, Kap. 2.1.4, Kap. 2.2.2 und Kap. 2.3.1 der Untersuchung.

1.3.4 Historische Semantik

Die Historische Semantik stellt eine Teildisziplin der Sprachwissenschaft dar. Mittels ihrer Methoden lassen sich die Herkunft von Wörtern sowie deren möglicher Bedeutungs- und Bezeichnungswandel ermitteln.[143]

Zu bedenken ist, dass ein Lexem niemals isoliert für sich steht. Denn im mentalen Gedächtnis des Sprechers werden bei der Aussprache eines Wortes zeitgleich dessen Gegensinn sowie – vielleicht noch wichtiger – begrifflich verwandte Ausdrücke aktiviert. Diese Begriffsverwandten bilden zusammen mit dem ausgesprochenen Wort ein Gefüge, welches in der Sprachwissenschaft als *Wortfeld* bezeichnet wird.[144] Die Bedeutung eines Wortes ist dabei immer an das jeweilige Wortfeld geknüpft, d. h. es existiert keine Bedeutung außerhalb des Wortfelds.[145] Es ist festzustellen, dass die einzelnen Mitglieder eines Wortfelds in einem ambivalenten Verhältnis zueinander stehen. Zunächst einmal weisen sie bestimmte Gemeinsamkeiten zueinander auf, weshalb sie demselben Wortfeld zugerechnet werden. Jedoch lassen sie sich auch anhand spezifischer Merkmale voneinander abgrenzen. Somit sind die Bedeutung(en) eines Lexems immer auch abhängig von den Bedeutung(en) seiner begrifflichen Nachbarn.[146]

Betrachtet man beispielsweise die Bezeichnungen „Luchs“ und „Puma“ so werden beide mit dem Wortfeld „Katze“ verbunden, da gewisse Gemeinsamkeiten feststellbar sind. Von beiden Tieren ist beispielsweise bekannt, dass sie in der Wildnis leben und dass sie Fleischfresser sind. Sie werden den *Felinae* (Kleinkatzen) zugeordnet, welche eine Unterkategorie der *Felidae* (Katzen) bilden. Trotz dieser Gemeinsamkeiten lassen sich „Puma“ und „Luchs“ voneinander differenzieren. Naheliegend ist etwa eine Unterscheidung anhand ihrer äußeren Merkmale. So besitzt der „Puma“ einen langen Schwanz, runde Ohren und ist recht groß gewachsen. Dagegen zeichnet sich der „Luchs“ durch spitze Pinselohren, einen kurzen Schwanz sowie eine gedrungene Statur aus.[147] Somit wird deutlich, dass mit „Puma“ und „Luchs“ zwei verschiedene Arten von „Katzen“ benannt werden können. Um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden Tieren herauszustellen, ist es jedoch notwendig, dass im mentalen Lexikon bereits Konzepte zum Wortfeld „Katze“ vorhanden sind.[148]

---

[143] Vgl. Fritz Historische Semantik, 1f.; 5f.
[144] Vgl. Trier, in: Schmidt (Hg.), Wortfeldforschung, 1.
[145] Vgl. Trier, in: Schmidt (Hg.), Wortfeldforschung, 5.
[146] Vgl. Trier, in: Schmidt (Hg.), Wortfeldforschung, 2f.; 17f.
[147] Hierbei handelt es sich natürlich nur um einige Unterscheidungsmerkmale der beiden Tiere. Weitere wären etwa die unterschiedlichen Lebensräume oder das Jagdverhalten.
[148] Interessant ist, dass Wortfelder oftmals eine Art Oberkategorie zu darzustellen scheinen. Dadurch weisen sie Assoziationen mit Wörtern auf, welche innerhalb der Prototypentheorie dem sogenannten basic level zugeordnet

Eine zentrale Erkenntnis der Sprachwissenschaft ist, dass Wortfelder sowie die ihnen zugehörigen Lexeme die Sicht auf das Weltwissen der jeweiligen Sprechergemeinschaft widerspiegeln.[149] Demzufolge dürfte es durch die Analyse eines Wortfelds also auch gelingen, kulturspezifische Konzepte zu einer bestimmten Thematik aufzudecken. Dabei ist festzuhalten, dass bereits die jeweiligen Bedeutungen der einzelnen Lexeme mit spezifischen Vorstellungen bzw. Konzepten verbunden sind. Aus diesem Grund werden „Wortbedeutungen" innerhalb dieser Untersuchung als „Wortkonzepte" verstanden und mitunter ebenso bezeichnet.[150]
Dabei sind derartige Konzepte von Einzelwörtern keinesfalls unveränderlich. Es ist bekannt, dass jede Sprache einem stetigen Wandel unterliegt. Ebenso verändert sich der Bedeutungsinhalt einzelner Lexeme und selbst ganzer Wortfelder kontinuierlich.[151] Innerhalb der Historischen Semantik werden zwei Arten des Wandels unterschieden. Ändert sich lediglich die inhaltliche Komponente eines Wortes, so spricht man von Bedeutungswandel (Semantischer Wandel). Der Wortkörper bleibt dabei unverändert. Im Gegensatz dazu steht der Bezeichnungswandel (Lexikalischer Wandel). Hierbei kommt es zu einer Änderung des Wortkörpers, allerdings bleibt die Bedeutung des Wortes bestehen.[152] Auch die Integration neuer Wörter sowie der Verlust bereits bestehender Wörter in den Sprachschatz werden dem lexikalischen Wandel zugerechnet.[153] Bedeutungs- und Bezeichnungswandel treten zudem oft gemeinsam auf, da die eine Form des Wandels die andere auslösen kann.[154] Dabei gilt Lautwandel bzw. phonologischer Wandel in der Regel als leichter nachvollziehbar, da die Entwicklung des semantischen Wandels nur schwer vorhersehbar und weniger konsequent ist.[155]

---

werden. Lexeme, die dieser Ebene zugeordnet sind, werden am einfachsten erlernt und bilden somit die Grundlage für das Sprachverständnis, vgl. hierzu Goldwasser, Wor(l)d Classification, 29–33 sowie Kapitel 1.3.3 dieser Untersuchung.

[149] Vgl. Trier, in: Schmidt (Hg.), Wortfeldforschung, 20f.; Fritz, Historische Semantik, 12–14; Nübling, Historische Sprachwissenschaft, 109.

[150] Der Begriff „Wortkonzept" beinhaltet damit die lexemspezifischen Vorstellungen bzw. Konzeptionen, sofern sie im Rahmen der Fragestellungen dieser Studien von Relevanz sind. Konzeptionen, die nicht ausschließlich lexembasiert sind, werden im dritten Kapitel dieser Arbeit vorgestellt.

[151] Vgl. Trier, in: Schmidt (Hg.), Wortfeldforschung, 8.

[152] Vgl. Nübling, Historische Sprachwissenschaft, 108.

[153] Vgl. Nübling, Historische Sprachwissenschaft, 135f.

[154] Vgl. Nübling, Historische Sprachwissenschaft, 108. Zu den Prinzipien des lexikalischen Wandels vgl. auch Nübling, Historische Sprachwissenschaft, 135–145.

[155] Phonologischer Wandel unterliegt meist gewissen Gesetzmäßigkeiten. Ein bekanntes Beispiel hierfür ist etwa die zweite Deutsche Lautverschiebung, vgl. hierzu Goblirsch, Lautverschiebungen, 137–154. Auch innerhalb der Ägyptologie wurden bereits vielfach Bestrebungen zur Erforschung des phonologischen Wandels unternommen, vgl. hierzu Schenkel, Tübinger Einführung, 19–22; Peust, Egyptian Phonology, 79–173; Loprieno, Ancient Egyptian, 28–37; Junge, Neuägyptisch, 33–36; Bock, Wandel, 8–20.

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Historischen Semantik sind die vielfältigen Verwendungsweisen eines Wortes. Durch die Nutzung bestimmter Ausdrücke können Sprecher beispielsweise bewerten, erklären, auffordern, fragen, diskutieren oder antworten. Durch das Hinzukommen neuer Verwendungsweisen kann sich auch die Bedeutung eines Ausdrucks verändern.[156] Da zudem in unterschiedlichen Kontexten anders gedacht wird, ist zu vermuten, dass gewisse Lexeme nur innerhalb spezifischer Kontexte verwendet werden. Somit ist festzuhalten, dass die Bedeutung eines Wortes das Spektrum seiner Verwendungsweisen reflektiert.[157] Aus diesem Grund ist die Betrachtung der Verwendungsweisen von Lexemen essentiell.

In der Historischen Semantik haben sich zur Aufdeckung der Verwendungsweisen verschiedene Verfahren etabliert.[158] Ein besonders geeignetes Mittel hierfür ist m. E. jedoch die *Kollokationsanalyse*. Mithilfe dieser Methode werden typische Kollokationen zu einem Lexem gesammelt.[159] Unter einer Kollokation versteht man dabei das benachbarte, sinnvolle Auftreten von mindestens zwei verschiedenen sprachlichen Ausdrücken.[160] Gründe für das häufige Auftreten dieser Wortpaare können in ihrer semantischen Beziehung, einem gemeinsamen Sachverhalt oder festen Phraseologien begründet liegen.[161]

Für die vorliegende Studie wurden signifikante Kollokationen ermittelt, anhand derer sich die spezifischen Bedeutungen und Verwendungsweisen einzelner Lexeme aufdecken lassen (Wortkonzepte).[162] Zudem erlauben signifikante Kollokationen auch Rückschlüsse auf übergreifende Konzepte. Dies gilt etwa dann, wenn ein Ausdruck zeit- und kontextübergreifend als häufige Kollokation von gleich mehreren Lexemen belegt ist.[163]

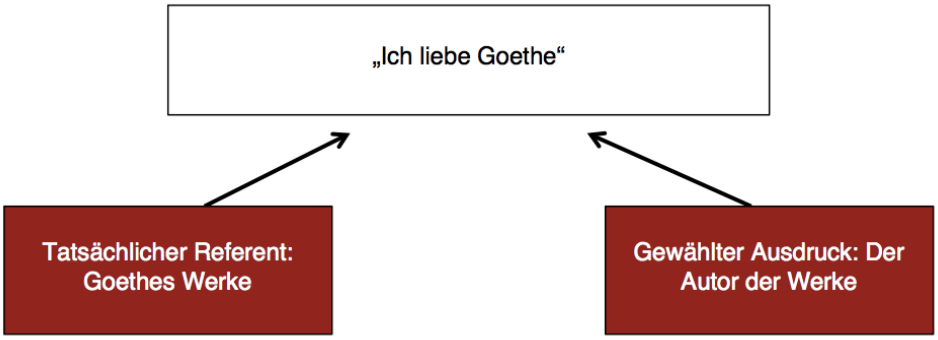
---

[156] Vgl. Fritz, Historische Semantik, 6f.
[157] Vgl. Fritz, Historische Semantik, 17f.
[158] Zu einer kurzen Skizzierung der einzelnen Verfahren vgl. Fritz, Historische Semantik, 20–24.
[159] Vgl. Fritz, Historische Semantik, 23f.; Heringer Empirische Studien, 138–140.
[160] Vgl. Fritz, Historische Semantik, 8. Der Begriff „Kollokation“ wurde erstmals von John Rupert Firth verwendet, allerdings lieferte er keine Definition, vgl. hierzu Firth, Papers, 190–215; Crystal, Cambridge Enzyklopädie, 105. Kollokationen werden in der Sprachwissenschaft auch als „wesenhafte Bedeutungsbeziehung“, „syntaktisches Bedeutungsfeld“ oder „lexikalische Solidarität“ bezeichnet, vgl. hierzu Porzig, Wunder, 125; Coseriu, in: Geckeler (Hg.), Bedeutungslehre, 239–253.
[161] Vgl. Lyons, Semantik, 272–274. Die Kollokationsanalyse wird heute bereits vielfach im Rahmen der linguistischen Datenverarbeitung verwendet. So bieten Datenbanken wie der Thesaurus Linguae Aegyptiae (TLA) Kollokationsabfragen zu einzelnen Lexemen an.
[162] Die mittels der Kollokationsanalyse eruierten Wortkonzepte bilden somit die Grundlage für die Übersetzung eines Wortes, die möglichst viele Bedeutungsfacetten abbilden sollte. Allein aus praktischen Gründen des Sprachgebrauchs ist dies nicht immer möglich. Besondere Aspekte, Konzeptionen bzw. Bedeutungen eines Lexems lassen sich stellenweise nur mittels ihrer unmittelbar verwendeten Kollokationen erahnen.
[163] Zu den Bedingungen für die Ermittlung thematisch signifikanter Kollokationen vgl. Kap.2 der vorliegenden Studie.

Schließlich soll noch der m. E. größte Vorzug der Kollokationsanalyse erwähnt werden. Mithilfe dieser Methodik wird eine unmittelbare Arbeit mit dem Text- und Quellenmaterial ermöglicht. Dies begünstigt zudem eine unvoreingenommene Perspektive (d. h. nicht beeinflusst von modernen Konzeptionen), die essentiell ist, wenn es um die Ermittlung altägyptischer Konzepte vom Leichnam geht.

1.3.5 Metonymien

Mittels der rhetorischen Figur der Metonymie wird ein Wort durch ein anderes ersetzt und in einem übertragenen, nicht wörtlichen Sinn gebraucht.[164] Dabei stammen Original- und Ersatzausdruck aus demselben Komplex, zwischen ihnen besteht also immer Kontiguität.[165] Die Beziehung zwischen dem tatsächlichen Referenten und dem gewählten Ausdruck kann wie folgt veranschaulicht werden:



Grafik IV: Beziehung zwischen Referent und gewähltem Ausdruck

Eine spezielle Form der Metonymie ist das sogenannte *pars pro toto*, bei der ein Teil für das Ganze steht. Anders formuliert wird ein Wort, welches einen Teilaspekt ausdrückt, gewählt, um das Ganze zu beschreiben.[166] Bekannte Beispiele für ein pars pro toto sind etwa die Bezeichnungen „pro Kopf“ bzw. „pro Nase“. Hierbei werden „Kopf“ und „Nase“ als Teile des menschlichen Körpers verwendet, um sich auf die gesamte Person zu beziehen. Das Gegenmodell zum pars pro toto ist das weitaus weniger häufig anzutreffende *totum pro parte* und beschreibt eine Ganzes-Teil-Beziehung.[167]

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung konnten einige Lexeme ermittelt werden, die sich lediglich in einer metonymen Übertragung auf den Leichnam beziehen. Sie bilden den Abschluss des lexikographischen Teils dieser Studie (vgl. Kap. 2.3.1–2.3.3).

---

[164] Das Wort Metonymie (μετωνυμία) stammt aus dem Griechischen und bedeutet so viel wie „Ersetzung eines Wortes für ein anderes“, siehe o. A. Metonymie, URL:https://www.duden.de/rechtschreibung/Metonymie, Stand: <12.04.2023>; Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
[165] Vgl. Nübling, Historische Sprachwissenschaft, 120; Löbner, Semantik, 67f.
[166] Vgl. Nübling, Historische Sprachwissenschaft, 120; Löbner, Semantik, 67f.
[167] Ein Beispiel für ein *totum pro parte* wäre etwa die Nachricht, dass Paris auf einer internationalen Konferenz auftrat. Damit ist nicht gemeint, dass die gesamte Stadt Paris (Wahrzeichen, Bewohner, Gebäude, Straßennetz, etc.) verlegt wurde, vielmehr wird sich hier auf die französische Regierung bezogen, die ihren Sitz in Paris hat, vgl. hierzu Nübling, Historische Sprachwissenschaft, 120.

1.3.6 Emische Perspektive vs. Etische Perspektive

Da es das Ziel der vorliegenden Studie ist, zu analysieren, welche Aussagen zum Leichnam in altägyptischen Texten gemacht werden, liegt die zentrale Herausforderung gerade im Hinblick auf die Übersetzung im Umgang mit ebendiesen schriftlichen Quellen. Denn insbesondere die Übersetzung von Textquellen toter Sprachen ist ein schwieriges Unterfangen. Dies gilt selbst für moderne Sprachen, die derselben Sprachfamilie angehören. So kann man den englischen Ausdruck „crystal clear" noch mühelos ins Deutsche übersetzen, da hier mit „glasklar" eine nahezu identische Redewendung existiert, die zudem die gleiche Bedeutung aufweist. Schwieriger wird es schon bei „to be a bull in a china shop", das dem deutschen „ein Elefant im Porzellanladen sein" entspricht. Dennoch ist beiden Ausdrücken ein hoher Grad an Vergleichbarkeit gemein, so dass sich der Sinn („ungeschickt sein bzw. handeln") intuitiv erschließt.[168] Dagegen dürfte das Sprichwort „the final straw that broke the camel's back", das wörtlich übersetzt „der letzte Strohhalm, der dem Kamel den Rücken brach" lautet, für Verständnisschwierigkeiten sorgen, da es im Deutschen keine dem Wortlaut entsprechende Redewendung gibt. Dagegen wird die gleiche Bedeutung („es reicht bzw. es ist genug") hingegen mit dem Ausdruck „das Fass zum Überlaufen bringen" transportiert.[169] Wie diese Beispiele zeigen, können beim Übersetzungsprozess bestimmte Nuancen verloren gehen, da die Bedeutung der Ausgangssprache niemals völlig identisch mit derjenigen der Zielsprache ist.[170]

Ist das Übersetzen rezenter Sprachen schon schwierig, so wird es umso anspruchsvoller, wenn die Bedeutung antiker Sprachen überliefert werden soll. Denn zum einen kann man die spezifische Bedeutung einzelner Wörter oder ganzer Phrasen nicht mehr von den Sprechern selbst erfragen. Mit dem Aussterben einer Sprache ist somit auch kulturelles Wissen unwiderruflich verloren gegangen. Dem modernen Übersetzer bleibt damit nur, sich auf die schriftlichen Quellen zu stützen, die sich bis heute erhalten haben.[171] Zum anderen besteht dadurch auch immer die Gefahr, dass moderne Terminologien und Interpretationen auf eine zu übersetzende tote Sprache angewandt werden.[172] Aus diesen Gründen spricht sich

[168] Umberto Eco führt in seinem Werk ein ähnliches Beispiel an. Er zeigt, dass die englische Redewendung „it is raining cats and dogs", dessen deutsche Entsprechung etwa „es gießt aus Eimern" oder „es regnet Bindfäden" wäre, nicht wortwörtlich in andere Sprachen übersetzt werden kann. Eine wortwörtliche Übersetzung dieser Phrase würde nur sinnvoll sein, wenn es sich um einen Fantasyroman handelt, indem erzählt werden soll, dass es tatsächlich Katzen und Hunde regnet, vgl. hierzu Eco, Übersetzen, 9. Eco zeigt damit, dass die Art der Übersetzung auch immer kontextabhängig ist.

[169] Für diese Redewendung gibt es wiederum keine (wortwörtliche) Entsprechung im Englischen.

[170] Vgl. Löbner, Semantik, 230–234; Eco, Übersetzen 9.

[171] So auch Gräßler, Auge, 26; Köhler, Rage, 75.

[172] Gerade in den Anfängen der Ägyptologie wurde keine Unterscheidung zwischen kulturellen Vorstellungen gemacht. In der Folge führte das dann dazu, dass bei der Übersetzung altägyptischer Texte avantgardistische

POMMERENING dafür aus, bei der Übersetzung den kulturellen Kontext zu beachten und moderne Terminologien möglichst zu vermeiden, um somit falsche Rückschlüsse (von vornherein) auszuschließen.[173] Zudem legt sie dar, dass der Übersetzer stets die Rolle eines Vermittlers einnimmt, weshalb es umso bedeutsamer ist, möglichst die Sichtweise der jeweiligen Kultur einzunehmen, Übersetzungen aber auch zu kommentieren.[174]

Es lassen sich also zwei Perspektiven unterscheiden, nämlich die *emische* und *etische* Sicht. Die Terminologie von *emisch* und *etisch* wurde von KENNETH LEE PIKE entwickelt. Grundlage für diese Differenzierung war dabei seine These, dass Sprache als Produkt des menschlichen Verhaltens anzusehen wäre. Er sprach sich dafür aus, dass jede Sprache nur innerhalb ihrer kulturellen Akkommodation angemessen untersucht, bewertet und interpretiert werden könne.[175] Dabei ist mit emisch der Versuch gemeint, die Perspektive innerhalb einer Kultur zu rekonstruieren. Einfacher formuliert, könnte man die emische Sichtweise auch als die „Sicht von innen" bezeichnen. Im Gegensatz dazu bedeutet etisch, dass eine universellere, kulturübergreifende Perspektive verfolgt wird. Dies könnte man vereinfacht als die „Sicht von außen" umschreiben.[176]

Da in der vorliegenden Studie der Ansatz verfolgt wird, emische Konzeptionen vom Leichnam aufzudecken, sind bei der Übersetzung folgende Punkte zu berücksichtigen:[177] Um die richtige Bedeutung eines Lexems zu erschließen, muss zunächst dafür Sorge getragen werden, dass möglichst viele Belegstellen herangezogen werden. Nur durch den textgattungsübergreifenden Vergleich ist es möglich, herauszufinden, ob ein Lexem innerhalb verschiedener Kontexte unterschiedliche Bedeutungen besitzen konnte. Zusätzlich empfiehlt es sich, zunächst die

Terminologien und Interpretationen verwendet wurden. Ausführlich zu dieser Problematik Pommerening, in: Pommerening/Imhausen (Hgg.), Writings I, 157; 159–163.

[173] Pommerening/Imhausen, in: Pommerening/Imhausen (Hgg.), Writings I, 1; Pommerening/Imhausen, in: Pommerening/Imhausen (Hgg.), Writings II, 1–3; Pommerening, in: Pommerening/Imhausen (Hgg.), Writings II, 162f.

[174] Pommerening, in: Pommerening/Imhausen (Hgg.), Writings I, 177. Siehe zu dieser Thematik auch Köhler, in: GM 227, 2011, 47f.; Hennecke, in: Linguistik online 37, 2009, 36.

[175] Siehe hierzu Pike, Kenneth Lee, Language and Relation to a Unified Theory of the structure of human behavior, 3 Bde., Glendale 1954–1960. Zur Erläuterung von emisch und etisch siehe auch Hennecke, in: Linguistik online 37, 2009, 35–58 und Koller, Übersetzungswissenschaft, 161–169.

[176] Pommerening, in: Pommerening/Imhausen (Hgg.), Writings II, 176f. Vergleiche hierzu auch Lonner, in: Helfrich et al. (Hgg.), Impact of Culture, 205f.; Nyord, Breathing Flesh, 41.

[177] Dies betrifft die Analyse der Wortkonzepte einzelner Lexeme zum „toten Körper", welche den ersten großen Teil dieser Studie darstellt (Kap. 2), ebenso wie die übergreifenden Konzepte zum Leichnam, die im zweiten großen Abschnitt (Kap. 3) der vorliegenden Untersuchung präsentiert werden.

Etymologie, den Belegzeitraum sowie die Verwendungskontexte eines Lexems zu untersuchen, um den vollen Umfang eines Wortkonzepts zu erfassen.[178]
Hierbei ist einzuwenden, dass die emische Perspektive niemals vollständig eingenommen werden kann, denn hierfür müsste man ein Mitglied der jeweiligen – in diesem Fall altägyptischen – Kultur sein. Zudem ist es unmöglich, sich vollständig vom jeweiligen eigenen kulturellen Hintergrund zu trennen. Somit stellt die emische Perspektive lediglich einen Versuch dar, Übersetzungen so zu vermitteln, dass sie das altägyptische Verständnis eines Sachverhaltes in den Vordergrund rücken.[179]

Dennoch soll in der vorliegenden Studie versucht werden, lexemspezifische und übergreifende Konzepte vom Leichnam aus der emischen Perspektive zu ermitteln. Um dieses Ziel zu erreichen, bietet sich hierfür die Anwendung von Methoden an, die eine unvoreingenommene und direkte Arbeit mit schriftlichen Quellen ermöglichen. Von den hier vorgestellten Modellen sind dafür m. E. insbesondere die Kollokationsanalyse sowie die Analyse lexemspezifischer Klassifikatoren geeignet.[180]

[178] Die in Kapitel 2 vorgestellten Übersetzungen der einzelnen Lexeme können daher nur einen annähernden Versuch darstellen, die jeweiligen Bedeutungen bzw. Konzeptionen der Wörter möglichst vollumfassend zu transportieren. Vgl. hierzu auch die Anmerkungen in Kap. 1.3.4 der vorliegenden Studie.
[179] Vgl. Pommerening, in: Pommerening/Imhausen (Hgg.), Writings II, 177.
[180] Gegenwärtig findet die konzeptuelle Metapherntheorie in der Ägyptologie eine breite Anwendung. In der vorliegenden Studie wird sie nicht angewandt. Lediglich vereinzelt wird sie an entsprechender Stelle eingebracht. Grundsätzlich liegt die Gefahr der konzeptuellen Metapherntheorie m. E. darin, dass mittels der Image Schemas moderne Interpretationen auf alte Vorstellungen angewandt werden. Dies steht aber im Widerspruch zur emischen Perspektive. Zur Kritik an der *Konzeptuellen Metapherntheorie* siehe Pabst, in: Verbovsek et al. (Hgg.), Diskurs (GOF IV 69), 127f.; 133–137.

1. 4 Vorgehensweise und Gliederung

Die Studie ist in insgesamt fünf große Teilabschnitte bzw. Kapitel untergliedert.

Der erste Teil der Studie (Kap. 1) war der Theorie und Methodik gewidmet. Hier wurden nach einer Einleitung in die Thematik der vorliegenden Untersuchung (Kap. 1.1, Kap. 1.2) eine Einführung in theoretische Vorüberlegungen (Kap. 1.3) gegeben. Der erste Teil dieser Arbeit schließt mit Bemerkungen zur Vorgehensweise und Gliederung (Kap. 1.4) sowie der Analyse der Belegstellen (Kap. 1.5) ab.

Der zweite Teilabschnitt der Studie (Kap. 2) befasst sich mit der Eruierung der lexemspezifischen Konzepte zum Wortfeld Leichnam. Zu Beginn wird eine Einführung gegeben, in der die Bedingungen für die signifikante Quellenauswahl dargelegt werden. Da dort zudem detaillierte Angaben zur Vorgehensweise und Gliederung des Teilabschnitts gegeben werden, wird an dieser Stelle darauf verzichtet. Vorab sei darauf verwiesen, dass sich die untersuchten Lexeme zum Wortfeld Leichnam in drei Teilbereiche untergliedern lassen. So existieren Lexeme, die lediglich einen Leichnam benennen (Kap. 2.1.1–Kap. 2.1.7) neben Lexemen, die sich auf mehrere Leichen beziehen (Kap. 2.2.1–Kap. 2.2.3). Hinzu kommen Lexeme, die in einer metonymen Übertragung die Bedeutung „toter Körper“ etc. tragen können. Zum Abschluss des Teilkapitels wird ein Zwischenfazit gezogen (Kap. 2.4).

Der dritte Teilabschnitt (Kap. 3) der vorliegenden Untersuchung ist der Aufdeckung von übergreifenden Konzepten des Leichnams gewidmet. Zu Beginn des Kapitels wird erneut eine Einführung in die Quellenauswahl sowie eine detaillierter Überblick zur Vorgehensweise und Gliederung des Kapitels gegeben. An dieser Stelle soll die Bemerkung genügen, dass insgesamt sechs verschiedene übergreifende Konzepte des Leichnams (Kap. 3.1–Kap. 3.6) ermittelt werden konnten. Zum Abschluss des Kapitels wird wiederum ein Zwischenfazit (Kap. 3.7) gezogen.

Im vierten Teil der Studie werden die wichtigsten Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung präsentiert. Darüber hinaus wird ein Ausblick auf weitere mögliche Forschungsarbeiten gegeben.

Im fünften und letzten Teilabschnitt der Studie sind schließlich die verschiedenen Verzeichnisse (z. B. Literatur-, Abbildungs- und Tabellenverzeichnis) zu finden.

1. 5 Bemerkungen zur Analyse und Bewertung der Quellen

Um einen Überblick über sämtliche Kontexte zu gewinnen, in denen ein „Leichnam“ genannt wird, war es zunächst unerlässlich, nach altägyptischen Termini zu suchen, die einen (toten) Körper umschreiben können. Als erste Anlaufstelle dienten hierfür die Angaben aus ERMANS Wörterbuch der aegyptischen Sprache.[181] Hinzu genommen wurden die entsprechenden Einträge aus weiteren Wörterbüchern und Lexika, dazu zählten das Onomastica[182], das Etymological Dictionary[183], das Frühägyptische Wörterbuch[184], der Coffin Texts Word Index[185], das Lexique du Moyen Égyptien[186], das Dictionary of Late Egyptian[187], das Anneé lexicographique[188], die Baseler Liste der Wortdiskussionen[189], die Hannig-Lexika[190], der Wortindex zum Totenbuch[191], das Ptolemaic Lexicon[192], das Demotische Glossar[193], das Demotic Dictionary[194] sowie zu Vergleichszwecken das Koptische Handwörterbuch[195]. Darüber hinaus wurde im (Thesaurus Linguae Aegyptiae) TLA sowie der Ramses Online Datenbank (Ramses Online) nach weiteren Termini für die Analyse zum Wortfeld Leichnam gesucht. Insgesamt konnten auf diese Weise 13 Hauptlexeme ermittelt werden.

Direkt daran schloss sich die Suche nach entsprechenden Belegstellen an. Zu den bereits o.g. Quellen wurden grundsätzlich noch die Belegstellenangaben des Wörterbuchs (Zitat), der Zettelkatalog sowie die Belegstellen des TLA, die Belegstellen von Ramses Online sowie weitere aus den Hannig Lexika (Zitat) hinzugenommen. Diese Werke sowie die Online-Datenbanken allein sind jedoch nicht ausreichend und aussagekräftig genug. Einerseits nennen die Hannig-Lexika nur Belegstellennachweise bis zum Ende der Zweiten Zwischenzeit,

[181] Erman, Adolf, Wörterbuuch der aegyptischen Sprache, 5 Bde., Berlin[4] 1982.
[182] Gardiner, Alan, Ancient Egyptian Onomastica, 3 Bde., Oxforfd 1947.
[183] Takás, Gábor, Etymological Dictionary of Egyptian (HDO 48), 3 Bde., Leiden et al., 1999–2008.
[184] Kahl, Jochem, Frühägyptisches Wörterbuch, 3 Bde., Wiesbaden 2002–2004.
[185] Plas/Borghouts, Coffin Texts Word Index, Utrecht 1998.
[186] Winand/Stella, Lexique du Moyen Égyptien. Avec une introduction grammaticale et une liste des mots présentés selon le classificateur sémantique (AEL 8), Liége 2013.
[187] Lesko, Leonard et al., A Dictionary of Late Egyptian, 5 Bde., Providence 1982–1990.
[188] Meeks, Dimitri, Année lexicographique, 3 Bde., Paris 1980–1982.
[189] Lüscher, Babara, Wortdiskussionen. Worte, Basel 2002.
[190] Hannig, Rainer, Hannig Lexica I. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800–950 v. Chr.), Mainz[6] 2015; ders., Hannig-Lexica II. Wortschatz der Pharaonen in Sachgruppen, Mainz 1999; ders., Hannig-Lexica III. Großes Handwörterbuch Deutsch-Ägyptisch (2800–950 v. Chr.), Mainz 1995.
[191] Backes, Burkard, Wortindex zum späten Totenbuch. pTurn 1791 (Studien zum altägyptischen Totenbuch 9), Wiesbaden 2005.
[192] Wilson, Penelope, A Ptolemaic Lexikon. A Lexikographical Srudy of the Texts in the Temple of Edfu (OLA 78), Leuven 1997.
[193] Erichsen, Wolja, Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954.
[194] Johnson, Janet, The Demotic Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, 7 Bde., Chicago 2001.
[195] Westendorf, Wolfhart, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965.

weshalb potentielle Quellen ab dem Neuen Reich fehlen. Andererseits werden in den Onlinedatenbanken die Belegstellen bestimmter Textgattungen nicht oder nur teilweise erwähnt. Dies gilt für den TLA (selbst in seiner kürzlich aktualisierten Fassung) vor allem für einige Texte der ägyptischen Jenseitsliteratur (Sargtexte, Unterweltsbücher).

Deshalb wurde nach entsprechenden Belegstellen in den Werken von SETHE[196] und ALLEN[197] zu den Pyramidensprüchen, von DE BUCK[198], FAULKNER[199] und CARRIER[200] zu den Sargtextsprüchen sowie von HORNUNG[201], WIEBACH-KOEPKE[202], WERNING[203] und ZEIDLER[204] zu den Unterweltsbüchern gesucht und in das Belegstellenkorpus aufgenommen. Darüber hinaus wurden Quellen aus ASSMANNS Totenliturgien[205] sowie GRAPOWS[206], WESTENDORFS[207] und DEINES[208] Werke zur altägyptischen Medizin aufgenommen. Bei Bedarf wurden weitere Publikationen zu einzelnen Termini des Wortfelds Leichnam hinzugenommen.

Die in der vorliegenden Studie angegebenen Textquellen sind exemplarisch ausgewählt worden. Die selektive Auswahl musste aufgrund der hohen Beleglage vorgenommen werden, da es meist unmöglich ist, sämtliche Belegstellen eines Lexems aus einem Kontext im Rahmen dieser Untersuchung anzugeben. Dennoch handelt es sich bei den ausgewählten Textquellen um die aussagekräftigsten Belege, da sie bestimmte Bedingungen erfüllen mussten, um als signifikant eingestuft zu werden.[209] Wenn Belege zitiert werden, sind sie in tabellarischer Form angegeben, wobei sich die Transkription auf der linken Seite und die Übersetzung auf der rechten Seite befindet. Auf eine hieroglyphische Umschrift wurde verzichtet, die

[196] Sethe, Kurth, Die Altägyptischen Pyramidentexte. Nach Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums, 4 Bde., Darmstadt[2] 1960; ders., Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, 6 Bde., Glückstadt[2] 1962.
[197] Allen, James, New Concordance of the Pyramid Texts, 6 Bde., Providence 2013-
[198] Buck, Adrian de, The Egyptian Coffin Texts, 7 Bde., Chicago 1935–1961.
[199] Faulkner, Raymond, The Ancient Egyptian Coffin Texts, 3 Bde., Warminster 1973–1977.
[200] Carrier, Claude, Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien, 3 Bde., Monaco 2004.
[201] Hornung, Erik, Texte zum Amduat, 3 Bde., Basel 1987–1994; ders., Amduat. Die Schriften des verborgenen Raums (ÄA 13), Wiesbaden 1967; ders., Das Buch der Anbetung des Re im Westen, 2 Bde., Basel 1975–1976; ders., Das Buch von den Pforten des Jenseits, 2 Bde., Genf 1979–1984; Hornung/Abt, The Egyptian Book of Gates, Münsterhof 2014.
[202] Wiebach-Koepke, Phänomene der Bewegungsabläufe im Jenseitskonzept der Unterweltsbücher Amduat und Pfortenbuch und Sonnenlitanei (ÄUAT 55), 2 Bde., Wiesbaden 2003, dies., Sonnenlauf und kosmische Regeneration. Zur Systematik der Lebensprozesse in den Unterweltsbüchern (ÄUAT 71), Wiesbaden 2007.
[203] Werning, Daniel, Das Höhlenbuch, 2 Bde., Wiesbaden 2011.
[204] Zeidler, Pfortenbuchstudien, 2 Bde., Wiesbaden 1999.
[205] Assmann, Jan, Altägyptische Totenliturgien, 4 Bde., Heidelberg 2002–2010.
[206] Grapow, Hermann et al., Grundriss der Medizin der Alten Ägypter, 9 Bde., Berlin 1954–1973.
[207] Westendorf, Wolfhart, Handbuch der altägyptischen Medizin (HDO I 36), 2 Bde., Leiden/Boston 1999; Westendorf
[208] Westendorf/Deines, Grundriss der Medizin der Alten Ägypter, 2 Bde., Berlin 1961–1962.
[209] Zu den Bedingungen vgl. Kap. 2 und Kap. 3 der vorliegenden Untersuchung.

signifikantesten Schreibungen eines jeden Lexems werden dafür zu Beginn eines jeden Kapitels in Teil II der vorliegenden Untersuchung angegeben. Bei jedem Textbeleg wird der übliche Titel sowie der Textträger genannt. Die Nummerierung der Textquellen ist jeweils für den zweiten und dritten Teil der Studie fortlaufend.[210] Sie soll dazu dienen, Textbelege des zweiten (lexemspezifische Konzepte) und dritten Teils (übergreifende Konzepte) dieser Arbeit sofort zu identifizieren. In den zugehörigen Fußnoten werden jeweils die genauen Angaben zu den Belegstellen sowie ev. weitere Verweise angegeben.

[210] Beispielsweise wird der erste Beleg im zweiten Kapitel mit T.II.1 angegeben und der erste Beleg des dritten Kapitels mit T.III.1. Danach verläuft die Nummerierung jeweils fortlaufend. Sie soll dazu dienen, Textbelege des zweiten Teils (Wortkonzepte) und dritten Teils (übergreifende Konzepte) dieser Arbeit sofort zu identifizieren.

2. Lexembezogene Konzepte zum Wortfeld „Leichnam“

Der vorliegende Teilabschnitt dieser Untersuchung befasst sich mit der Ermittlung von lexembezogenen Konzepten des Leichnams.[211] Dies bedeutet, dass nachfolgend sämtliche Lexeme untersucht werden, die einen „Leichnam“, eine „Mumie“ sowie jegliche weitere Form eines „toten Körpers“ umschreiben können und ebenso übersetzt werden.[212] Die entsprechenden Lexeme werden in dieser Studie als Hauptlexeme definiert. Zur Eruierung der lexembezogenen, d. h. dezidiert mit dem jeweiligen Lexem in Verbindung stehenden Konzeptionen ist die Methode der *Kollokationsanalyse* verwendet worden.

Aufgrund der zahlreichen Quellen, die für die vorliegende Untersuchung herangezogen wurden, war eine Analyse anhand thematischer Kollokationen notwendig, um dennoch ein möglichst umfassendes Bild des jeweiligen lexembezogenen Konzepts (=Wortkonzept) aufzudecken. Unter thematischen Kollokationen werden im Rahmen dieser Studie solche Kollokationen von Lexemen verstanden, die sich anhand ihrer Wortbedeutungen ähneln und zudem eine Verbindung mit dem jeweils zu untersuchten Hauptlexem eingehen.[213] Eine Gruppe von Wörtern, die sich entsprechend einer thematischen Kollokation zuordnen lassen, wird im Zuge dieser Arbeit als „Signalwörter“ bezeichnet.[214]

Für die Einstufung als thematische Kollokation müssen weiterhin bestimmte *notwendige* und *hinreichende Bedingungen* erfüllt werden.[215] Notwendig ist die direkte oder indirekte Verbindung mit dem Hauptlexem. Dabei werden als direkte Verbindung engste Formen der Kollokation mit dem Hauptlexem verstanden,[216] während indirekte Verbindungen Kollokationen meint, die in derselben Phrase oder im selbem Sinnabschnitt wie das Hauptlexem genannt werden.[217] Hinreichende Bedingen müssen nicht zwingend erfüllt sein, können aber

[211] Diese können in der vorliegenden Arbeit zudem als Wortkonzepte bezeichnet werden.

[212] Es werden lediglich Lexeme untersucht, die zur Bezeichnung eines menschlichen oder göttlichen Leichnams dienen. Eine Analyse von Wörtern, welche Tierkadaver umschreiben, wird in der vorliegenden Studie nicht unternommen.

[213] Beispielsweise ähneln sich die Lexeme *hwꜣ* („faulen“), *jmk* („verwesen“) und *sbi* („vergehen“), da sie alle mit der Putrefaktion des Leichnams in Verbindung stehen, vgl. hierzu etwa Kap. 2.1.1 dieser Studie.

[214] Vgl. hierzu die semiotischen Dreiecke im Resümee jedes Kapitels.

[215] Diese Termini entstammen der mathematischen Beweisführung, wobei notwendige Bedingungen zur Erfüllung eines Ereignisses unerlässlich sind, hinreichende Bedingungen die Erfüllung eines Ereignisses zwar zur Folge haben, dieses aber auch auf andere Weise erreicht werden kann. Der Unterschied lässt sich an einem Beispiel veranschaulichen. Die Versorgung einer Hauskatze mit Futter ist eine notwendige Bedingung, um diese am Leben zu erhalten. Der Hunger der Katze kann hinreichend mit Katzenfutter gestillt werden. Allerdings ist Katzenfutter nicht zur Sättigung des Tieres notwendig, da diese auch anders erreicht werden kann. Beispielsweise kann die Katze mit Hähnchenfilets gefüttert werden.

[216] Ein Beispiel hierfür ist die Kombination *ḥ^{c}.w-nṯr* („Gottesleib“) bei der es sich um eine direkte Kollokation des Hauptlexems *ḥ^{c}.w* („Leib“) und des Lexems *nṯr* („Gott“) handelt, vgl. hierzu Kap. 2.3.2 der vorliegenden Untersuchung.

[217] Ein Beispiel hierfür ist die Phrase *bꜣ n p.t ḫꜣ.t n dwꜣ.t* („Der Ba im Himmel, der Leichnam in der Duat“). Aus der indirekten Verbindung des Hauptlexems *ḫꜣ.t* („Leichnam“) mit dem Lexem *dwꜣ.t* („Duat“) lässt sich ermitteln, dass der Leichnam (im Gegensatz zum Ba) in der Unterwelt verortet ist, vgl. hierzu Kap. 2.1.1 der Studie.

helfen, thematische Kollokationen zu ermitteln. So sollte eine thematische Kollokation in mindestens einem (größeren) Kontext nachzuweisen sein.[218] Darüber hinaus ist eine thematische Kollokation in mindestens zwei Textträgern eines Kontextes dokumentiert. Schließlich wird die thematische Kollokation über mehrere Epochen hinweg, wenigstens aber zu zwei unterschiedlichen Zeitpunkten, schriftlich festgehalten. Formelhaft lassen sich die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für thematische Kollokationen wie folgt darstellen:

1. Notwendige Bedingung:
   - Direkte bzw. indirekte Verbindung mit dem Hauptlexem

2. Hinreichende Bedingungen:
   - ≥ 1 Kontext
   - ≥ 2 Textträger Kontext
   - ≥ 2 Epochen

Erfüllt eine thematische Kollokation die o. g. notwendige sowie die hinreichenden Bedingungen, wird sie im Rahmen dieser Arbeit als signifikant eingestuft und eignet sich damit für die Ermittlung eines lexembezogenen Konzepts (=Wortkonzept).

Generell sind die nachfolgenden Kapitel des zweiten Teils dieser Studie in drei große Themenbereiche gegliedert.
In Kap. 2.1.1–2.1.7 werden Lexeme untersucht, die zur Bezeichnung eines einzigen Leichnams verwendet wurden. Aus Gründen der besseren Nachvollziehbarkeit werden zunächst die Lexeme *ḫꜣ.t* („Leichnam“) und *mwt* („Toter“) analysiert. Anschließend erfolgt die Anordnung nach der Sortierung des ägyptologischen Alphabets.
Die Kapitel 2.2.1–2.2.3 sind dagegen Lexemen gewidmet, die sich stets auf mehr als einen Leichnam, d. h. auf eine Ansammlung von mehreren Leichen beziehen.
In den Kapiteln 2.3.1–2.3.3 werden schließlich Lexeme betrachtet, die sich in ihrer ursprünglichen (wörtlichen) Bedeutung nicht auf den toten Körper beziehen. Vielmehr werden

[218] Der Ausdruck „größerer Kontext“ bezieht sich hier auf Texte, die entweder aus dem religiös-rituellen, dem heilkundlich-magischen, dem literarischen oder dem administrativen Umfeld stammen.

diese Lexeme erst als metonyme Übertragungen, etwa in Form eines *pars pro toto*, zur Bezeichnung des Leichnams verwendet.[219]

In ihrem Aufbau folgen die Kapitel 2.1.1–2.3.3 dabei stets derselben Struktur:
Zunächst wird ein Überblick über die Etymologie, den Belegzeitraum und die Verwendungskontexte eines jeweiligen Hauptlexems gegeben.
Anschließend erfolgt eine Darlegung der charakteristischen Orthographie und Klassifikation. Dabei wird anhand der verwendeten Klassifikatoren nach Möglichkeit eruiert, welchen Kategorien sich ein Lexem aus emischer Perspektive zuordnen lässt.[220]
Danach folgt eine Darlegung signifikanter thematischer Kollokationen, die an Textbeispielen erörtert werden. Aus diesen Belegen lassen sich spezifische Wortbedeutungen ermitteln, die entscheidend für die Konzeption des jeweiligen Hauptlexems sind.
Die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen Wortkonzepte werden abschließend im Resümee präsentiert und mittels einer Grafik, die sich an dem Modell des *semiotischen Dreiecks* orientiert, veranschaulicht. Hierfür wird neben einer charakteristischen Schreibung des Lexems in Hieroglyphen sowie in der Transkription eine Übersicht zu den wichtigsten Wortbedeutungen gegeben, die sich anhand der signifikanten thematischen Kollokationen (Signalwörter) ermitteln ließen. Etwaige, neue Übersetzungen der Hauptlexeme, die sich anhand der Analysen ergeben haben, werden ebenfalls in diesem Teilabschnitt vorgestellt.[221]

In Kap. 2.4 werden schließlich die aus den Kap. 2.1.1–2.3.3 eruierten Wortkonzepte zusammenfassend vorgestellt. Dabei werden Parallelen sowie Abgrenzungen der einzelnen lexembezogenen Konzepte zueinander beleuchtet, um auf diese Weise ein umfassendes Bild zum Wortfeld „Leichnam“ zu erhalten.

---

[219] Bei einem *pars pro toto* steht ein Teil für das Ganze. Dabei wird ein Lexem gewählt, welches eigentlich nur einen Teilaspekt ausdrückt, um das Ganze zu beschreiben.

[220] Hinsichtlich der Orthographie wird in jedem Teilkapitel eine tabellarische Übersicht der signifikantesten Variationen gegeben. Differenzierungen nach üblichen Veränderungen der Orthographie und Wortwurzeln werden nicht gesondert diskutiert, da sie nicht den primären Fragestellungen der Studie entsprechen. Verwiesen sei an dieser Stelle aber auf die grundlegenden Arbeiten von Erman, Osing, Nominalbildung; Kahl, Schweitzer sowie Satzinger und Stefanović, siehe hierzu Erman, Adolf, Ägyptische Grammatik. Mit Schrifttafel, Litteratur, Lesestücken und Wörterverzeichnis, Berlin 1894; Osing, Jürgen, Die Nominalbildung des Ägyptischen. Textband, Mainz 1976; Osing, Jürgen, Die Nominalbildung des Ägyptischen. Anmerkungen und Indices, Mainz 1976; Kahl, Jochem, Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.-3. Dynastie (GOF IV/29) Wiesbaden 1994; Schweitzer, Simon, Schrift und Sprache der 4. Dynastie (Menes 3), Wiesbaden 2005; Satzinger, Helmut / Stefanović, Danijela, Egyptian Root Lexicon (Lingua Aegyptia 25), Hamburg 2021.

[221] Es ist anzunehmen, dass größtenteils überindividuelle Kategorienkonzepte bzw. Typekonzepte aufgedeckt werden. Vorstellungen eines einzelnen Individuums dürften dagegen nur selten verschriftlicht worden sein. Vgl. hierzu Kap. 1.3.1 der vorliegenden Untersuchung.

2.1 Lexeme für einen einzigen „Leichnam“

Wie in den Vorüberlegungen zu Kapitel 2 beschrieben, werden im Teilkapitel 2.1 Lexeme untersucht, die verwendet werden, um einen einzigen Leichnam zu umschreiben. Zunächst werden (zum besseren Verständnis für den modernen Leser) die Lexeme *ḫ3.t* („Leichnam“) und *mwt* („Toter“) analysiert, bevor die Anordnung nach der Sortierung des ägyptologischen Alphabets erfolgt.

2.1.1 *ḫ3.t* – „Leichnam“

2.1.1.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

Das Wort *ḫ3.t* wird in sämtlichen Wörterbüchern und Lexika mit „Leichnam“ angegeben. Es umschreibt demnach den toten Körper und ist damit vom lebenden Körper zu unterscheiden.[222] Erstmals belegt ist *ḫ3.t* in der 5. Dynastie. Eine gesicherte etymologische Herleitung scheint jedoch aufgrund der spärlichen Beleglage nicht möglich.[223] Dabei wird *ḫ3.t* über die gesamte altägyptische Geschichte hindurch bis in die griechisch-römische Epoche verwendet, allerdings weder im Demotischen noch Koptischen.[224] Hauptsächlich ist das Lexem im religiös-rituellen Kontext vorzufinden, hier insbesondere in den sogenannten Jenseitstexten.[225] Mitunter wird *ḫ3.t* auch im literarischen Kontext genutzt. Dagegen ist es lediglich vereinzelt im administrativen sowie heilkundlich-magischen Kontext nachweisbar.

---

[222] WB III, 359; Hannig I, 629f.; Hannig II, 614; Hannig III, 792; Hannig IV, 997; Hannig V, 1973; Lesko, Late Egyptian, 200; Meeks, Annee I, 290; ders., Annee II, 293; ders., Annee III, 227; Lüscher, Wortdiskussionen, 560; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 762; Satzinger / Stefanović, Root Lexicon, 316. Zur Abgrenzung von *ḫ3.t* als toten Körper im Gegensatz zum lebenden Körper vgl. Nyord, Breathing Flesh; 342–344; Zandee, Enemy, 63 und Werning, Höhlenbuch II, 507. Assmann ordnet den Leichnam (*ḫ3.t*) der Leibsphäre zu, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 116–120.

[223] Gewisse Ähnlichkeiten in der Schreibung sind etwa zu den Wörtern für „Nasennilhecht“ (*ḫ3.t*, WB III, 359) und „Sumpfgewässer“ (*ḫ3.t*, WB III, 360) festzustellen, welche eine thematische Verbindung zu Wasser haben. Eine Zuordnung von *ḫ3.t* („Leichnam“) in dieses Feld ist aber m. E. nicht gegeben. Zum einen ist das Wort für „Sumpfgewässer“ erst ab dem Mittleren Reich belegt und kann daher nicht für die Etymologie von *ḫ3.t* („Leichnam“) in Betracht gezogen werden. Zum anderen weisen die signifikanten Kollokationen von *ḫ3.t* („Leichnam“) keinen Bezug zu Wasser auf (s. u.). Die lexikalische Ähnlichkeit von *ḫ3.t* („Nasennilhecht“) – welches ebenfalls erstmals im Alten Reich belegt ist – und *ḫ3.t* („Leichnam“) ist daher in der Phonetik beider Wörter zu suchen.

[224] Vgl. hierzu WB III, 359 und Wilson, Ptolemaic Lexikon, 762 im Gegensatz zu *Erichsens Demotischen Glossar* und *Westendorfs Koptischen Handwörterbuch*, welche *ḫ3.t* („Leichnam“) nicht angeben, vgl. ebenda.

[225] Unter Jenseitstexte werden im Rahmen dieser Untersuchung all jene Texte verstanden, die mit dem königlichen und privaten Totenglauben in Verbindung stehen. Dazu zählen die Pyramidentexte (PT), die Sargtextsprüche (CT), die Sprüche des Totenbuchs (TB) sowie die seit dem Neuen Reich aufkommenden Unterweltsbücher (Amduat, Pfortenbuch, Sonnenlitanei, Höhlenbuch etc.).

2.1.1.2 Orthographie und Klassifikation

ḫ3.t	**Schreibvariationen Hieroglyphen**
Allgemein:	
Plural:	
AR:	
seit MR:	
ab NR:	
Sonstige:	

Tabelle 1: Orthographie und Klassifikation von *ḫ3.t*

Die hier angegebene Tabelle zeigt die relevantesten hieroglyphischen Schreibungen des Lexems *ḫ3.t*.[226] Meist wird das Wort mit dem Zweikonsonantenzeichen K4 () und dem Einkonsonantenzeichen X1 () geschrieben, mitunter wird auch G1 () verwendet. Klassifiziert wird *ḫ3.t* vorwiegend mit dem sogenannten schlechten Zeichen Aa2 (). Zur Formulierung des Plurals werden Z2 () bzw. Z3 () genutzt.[227]

Die später allgemein üblichen Formen der Orthographie unterscheiden sich deutlich von den frühesten zu *ḫ3.t* belegten Quellen aus dem Alten Reich, da sich das Lexem während dieser Epoche aus Einkonsonantenzeichen zusammensetzt.[228] Zunächst als *š3.t* geschrieben, tritt kurze Zeit später die Variante *ḫ3.t* hinzu, auch *šḫ3.t* ist belegt.[229] Mitunter treten diese Schreibweisen sogar im selben Kontext nebeneinander auf.[230] Deshalb kann als erwiesen gelten, dass das

[226] Selbstverständlich können im Rahmen dieser Arbeit nicht alle Varianten behandelt werden, weshalb sich lediglich auf diejenigen Schreibungen konzentriert wurde, die mittels der für die vorliegende Untersuchung herangezogenen Quellen als signifikant eingestuft werden konnten.

[227] Vgl. hierzu Zeile 1 (Allgemein) und 2 (Plural) von Tabelle 1.

[228] Zur generellen Nichtschreibung von Zwei- und Dreikonsonantenzeichen und dem Präferieren von Einkonsonantenzeichen in frühen Schriftbelegen vgl. etwa Schweitzer, Schrift und Sprache, 65.

[229] Vgl. hierzu Zeile 3 (AR). Für die Primärquellen siehe PT 305 (Pyramide Unas), PT 336 (Pyramide Merenre), PT 336 (Pyramide Neith). Zur Feststellung des generellen Wechsels der Einkonsonantenzeichen *ḫ* (*F 32*) und *š* (*N 37*) während der Frühzeit und des frühen Alten Reichs vgl. Kahl, Systeme, 73 und Schweitzer, Schrift und Sprache, 54. Die explizite Erwähnung des wiederkehrenden Wechsels von *ḫ* und *š* ist hier m. E. dennoch nötig, da sich selbst zur Zeit nach der 4. Dynastie und somit nach Etablierung des Zeichens F 32 noch keine gängige Schreibung des Lexems *ḫ3.t* etabliert zu haben scheint.

[230] Vgl. hierzu etwa PT 305 und PT 532 in der Pyramide Pepi II. Diese Beobachtung wurde u. a. bereits von Allen gemacht, vgl. Allen, Egyptian Phonology, 56f.; 68f. Verwiesen sei an dieser Stelle zudem darauf, dass die Transkription des Lexems *ḫ3.t* in der Ägyptologie zunächst unklar war und diskutiert wurde. Vgl. hierzu Brugsch, in: ZÄS 19, 1881, 25–41; ders, in: ZÄS 20, 1882, 55–86; Ebers, in: ZÄS 20, 1882, 47–55.

Lexem in dieser Zeit entstand bzw. erstmals verschriftlicht worden ist.[231] Dafür spricht nicht nur der Wechsel von *š* und *ḫ* sowie die Kombination dieser Zeichen, sondern auch die uneinheitliche Verwendung von Klassifikatoren, sofern sie überhaupt genutzt werden. So wird in PT 336 (Pyramide Teti) eine Kombination von Klassifikatoren verwendet, die in der Umzeichnung von SETHE sowie dem WB und dem Zettelkatalog des TLA an ein Schulterblatt, eine Hüftkeule und einen Knochen erinnern.[232] Die Klassifikatoren zeigen somit Fleisch und Knochen. Scheinbar werden diese Hieroglyphen in späterer Zeit nicht mehr verwendet, als Klassifikatoren für *ḫꜣ.t* sind sie jedenfalls nur in dieser Quelle belegt. Eine andere Form der Klassifikation findet sich z. B. bei PT 336 (Pyramide Merenre), PT 305 und PT 532 (Pyramide Neith). Die von SETHE angefertigte Umzeichnung zeigt eine schmale geriffelte Fläche, aus der links ein glatter bzw. gezackter Strahl heraustritt.[233] Aufgrund der in PT 336 (Pyramide Teti) verwendeten Klassifikatoren könnte dieses Zeichen ebenfalls als Knochen oder Fleischstück interpretiert werden. Zu denken wäre hier etwa an F37 (), jedoch entspricht dies nicht der von SETHE gegebenen Richtung der Umzeichnung. Die gleiche Ausrichtung weist dagegen das Zeichen D26 () auf, welches Lippen samt austretender Flüssigkeit repräsentiert. Jedoch würde es sich hierbei ebenfalls um eine einmalige Klassifikation von *ḫꜣ.t* handeln. Eventuell lässt sich das Zeichen dahingehend deuten, dass es ein längliches Gefäß darstellen soll, aus dem zur linken Seite eine Flüssigkeit herausfließt.[234] Bemerkenswert ist hierbei, dass SETHES Umzeichnung eine gewisse Ähnlichkeit zu Aa3 () aufweist. Denkbar wäre somit, dass es sich um eine frühe Form dieser Hieroglyphe handelt, welche in nachfolgenden Epochen als Klassifikator von *ḫꜣ.t* belegt ist. Im gegenwärtigen Stadium sollen diese Gedanken jedoch als reine Hypothese verstanden werden, die ausschließlich in situ überprüft werden können.

Im Mittleren Reich existieren jene frühen Schreibungen nur noch vereinzelt.[235] Generell scheint sich eine einheitliche Verschriftung – und wohlmöglich auch Phonetik – von *ḫꜣ.t* zu etablieren.[236] Festzustellen ist jedenfalls, dass die Einkonsonantenzeichen F32 (*ḫ*) und N 37 (*š*) verschwinden und durch das Zweikonsonantenzeichen K4 (*ḫꜣ*) ersetzt werden. In dieser Epoche

[231] Ob und wie lange *ḫꜣ.t* („Leichnam“) vor der erstmals dokumentierten Verschriftlichung schon im mündlichen Gebrauch war, lässt sich nicht rekonstruieren.

[232] Vgl. Sethe, PT I, 280; WB III, 359; TLA, DZA 28.181.320, DZA 28.181.340, Man könnte hier an die Zeichen F119, F44 und F37M denken, allerdings passt die hieroglyphische Darstellung nicht vollends mit der Umschrift überein.

[233] Vgl. Sethe PT I, 244, 280; ders., PT II, 211; WB III, 359; TLA, DZA 28.181.320, DZA 28.181.340.

[234] Flüssigkeiten wie z. B. Wasser werden in Hieroglyphen meist mit einer gezackten oder geraden Linie angegeben, was mit den Umzeichnungen von Sethe übereinstimmt.

[235] So etwa bei Sarg L_1L_i, CT 296 (IV 49s). Vergleiche hierzu Buck CT IV, Spell 296.

[236] Nahtlos wird dieser Prozess sicherlich nicht verlaufen sein, denn auch im Mittleren Reich entstehen weitere, zuvor unbekannte Varianten in der Schreibung. So wird der „Leichnam“ mitunter *ḫꜣ.t* () o. ä. geschrieben, vgl. hierzu etwa Sinuhe B (pBerlin P 3022 + Fragmente pAmherst m-q), Zeile 259, vgl. Koch, Sinuhe, 75f.

wird das Alef (G1) meist weiterhin angegeben. Selbst die Verwendung des Klassifikators wird reguliert, *ḫɜ.t* wird nun i. d. R. mit Aa2 oder Aa3 versehen.[237]

Dabei ist es innerhalb der Ägyptologie bis heute umstritten, was diese Hieroglyphen darstellen. GRIFFITH, GARDINER und LEFEBVRE vermuteten, dass es sich bei ihnen um eine Pustel oder Drüse handeln könnte, enthielten sich aber einer eindeutigen Bestimmung.[238] Zuletzt haben sich JANOT und PEZIN dazu geäußert. Sie nehmen an, dass Aa2 und Aa3 sich aus dem Zeichen D21 (), welches einen menschlichen Mund zeigt, entwickelt habe. Dabei stelle D21 ursprünglich keinen Mund dar, sondern eine offene, ovale Schnittwunde. Die Hieroglyphe sei dabei anfangs nicht in horizontaler, sondern vertikaler Ausrichtung geschrieben worden.[239] Aus dieser Form hätten sich schließlich die Zeichen Aa2 sowie Aa3 entwickelt. D21 sei in der Folge hauptsächlich als Mund wahrgenommen worden, Aa2 habe dagegen die Bedeutung als offene Schnittwunde beibehalten.[240] Die These von JANOT und PEZIN ist sicher abzulehnen. Zwar besaß D21 schon im Alten Reich die Bedeutungen „Mund" und „Öffnung", denn hierfür reichte es aus, die Hieroglyphe mit einem Ideogrammstrich zu versehen.[241] Entgegenzuhalten ist aber, dass die Ausrichtung von D21 nicht der von Aa2 und Aa3 entspricht. Des Weiteren ist eine Ähnlichkeit von D21 – und somit folglich auch Aa2 und Aa3 – mit einer Schnittwunde m. E. nicht gegeben. Schließlich bestehen signifikante Unterschiede in der Darstellung von D21 mit

[237] So etwa bei CT 75 (I 362-3c) oder CT 242 (III 327c), vgl. hierzu Buck, ebenda. Ungewöhnlich ist die häufige Verwendung von Pluralstrichen, obwohl sich grammatikalisch meist auf einen Leichnam bezogen wird, vgl. etwa CT 94 (II 67) oder CT 703 (VI 335j), vgl. Buck, ebenda. Jedoch wird auch die Schriftform ohne Pluralstriche vielfach genutzt, ebenfalls finden sich Belegstellen mit dem Ideogrammstrich, vgl. hierzu etwa CT 229 (III 296i) oder CT 500 (VI 84f), Buck, ebenda.

[238] Aus diesem Grund sind Aa2 und Aa3 in der Hieroglyphic Sign List der Kategorie Unklassifizierbares (=Aa) zugeordnet, vgl. hierzu Griffith, Collection Hieroglyphs (ASAE 6), 63; Gardiner, Egyptian Grammar, 1950, 539; Lefebvre, Grammaire, Le Caire, 1955, 424; Sturtewagen, Gardiner Sign List 102f.

[239] Was wiederum dem Zeichen V38 entspricht.

[240] Janot/Pezin, La pustule, in: BIFAO 95, 1995, 361–365.

[241] Janot und Pezin verweisen in ihrem Artikel auf das Apis-Balsamierungsritual. Dort steht, dass dem Apis-Stier durch eine Öffnung (*r'*) des Bauches die inneren Organe entnommen werden, vgl. hierzu Janot/Pezin, La pustule, in: BIFAO 95, 1995, 361. Zweierlei ist hier zu beachten. Erstens ist die Bedeutung „Öffnung" für *r'* bereits seit dem Alten Reich gut belegt. So kann *r'* auch Öffnungen anderer Art bezeichnen, etwa eine Türöffnung. Ein Beispiel hierfür ist im Felsgrab des Debeheni (4. Dynastie) zu finden, vgl. hierzu Hassan, Excavations Giza IV, 167–169. Zweitens stellt der „Mund" letztendlich nichts anderes als eine Öffnung dar, spezifischer eine Körperöffnung. Von diesem Standpunkt aus sind die Beobachtungen von Janot und Pezin beachtlich. Jedoch gibt es zahlreiche mit *r'* zusammengesetzte Lexeme, welche die Bedeutung „Öffnung" tragen können bzw. sogar spezifische Körperteile beschreiben, so etwa der Terminus *r'-jb*. Für eine detaillierte Erläuterung dieses Begriffs siehe das Dissertationsprojekt von Jonny Russell, Arbeitstitel: Altägyptische Texte im Spiegel ethnomedizinischer Theorien sowie Pommerening et al., Journal of Ethnopharmacology 265, 2021, 1–10. Das *r'* in dem von Janot und Pezin aufgeführten Beispiel die Bedeutung „Öffnung" besitzt, ist folglich nichts Ungewöhnliches, sondern eine alte und vielfach genutzte Bedeutung von *r'*. Auf Öffnungen des Körpers ist der Terminus *r'* jedoch nicht beschränkt, er beschreibt „Öffnungen" verschiedenster Art. Insbesondere ist der These von Janot und Pezin aber entgegenzuhalten, dass die Ausrichtung des Zeichens D21 in den aufgeführten Beispielen nicht derjenigen von Aa2 und Aa3 entspricht. Zusätzlich handelt es sich bei D21 um ein Zweikonsonantenzeichen, nicht aber um einen Klassifikator. Aa2 und Aa3 werden dagegen meist als Klassifikatoren verwendet.

Aa2 und Aa3.[242] Aa2 und Aa3 können sich demnach nicht aus D21 entwickelt haben. Ebenfalls scheinen Aa2 und Aa3 keine Pustel oder Drüse darzustellen, da die Zeichen kaum Analogien mit der primären Effloreszenz oder dem Organ besitzen.[243]

Eine Bestimmung von Aa2 und Aa3 ist daher noch ausstehend und soll in der Folge versucht werden. Hierfür ist zu beachten, dass Aa2 nicht nur eng verwandt mit der Hieroglyphe Aa3, sondern auch mit deren Variationen Aa3A, Aa3B und Aa3C ist. Alle Zeichen unterscheiden sich von Aa2 dahingehend, dass aus ihrer linken Seite eine Flüssigkeit herausfließt.[244] Um ermitteln zu können, was diese Hieroglyphen letztendlich darstellen, wurde nach Zeichen gesucht, die gewisse Übereinstimmungen mit Aa2 und Aa3 aufweisen.

Gruppe	Hieroglyphen						
Aa (Unclassified)	Aa2	Aa3	Aa3A	Aa3B	Aa3C		
F (Parts of mammals)	F34						
W (Vessels of stone and earthenware)	W6A	W6	W7	W22	W23	W24	W75
W + A (Man and his occupations)	W54	W56	W57	A6B	A6H		

Tabelle 2: Parallelen von Aa2 zu anderen Hieroglyphen

Naheliegend ist zunächst, Aa2 als Körperteil zu interpretieren.[245] Vergleichbar wäre es mit F34, welches ein Herz darstellt und gut belegt ist. Allerdings existieren keine Varianten von F34 mit austretender Flüssigkeit. Zudem unterscheidet sich die Art der seitlichen Ausformungen, wenn auch geringfügig. Jedoch weist Aa2 auch einen gewissen Grad der Übereinstimmung mit anderen Hieroglyphen auf. Es handelt sich dabei um Gefäße, die teilweise mit Henkeln

[242] Während D21 eine schmale, spitz zulaufende Form aufweist, sind Aa2 und Aa3 breiter und runder. Janot und Pezin liefern zudem keine Erklärung für die halbrunden Formen zu beiden Seiten von Aa2 und Aa3. Auch gibt es keine Belege von D21 in vertikaler Ausrichtung (=V38) mit austretender Flüssigkeit.

[243] Zumal Drüsen sich im Innern des Körpers befinden und somit äußerlich nicht sichtbar sind. Die Tatsache, dass Drüsen Sekrete absondern, scheint hier Auslöser für den Gedanken gewesen zu sein, Aa2 und insbesondere Aa3 als solches Organ zu interpretieren.

[244] Somit erinnert diese Art der Darstellung an die vereinzelt auftretende frühe Form der Klassifikation in den Pyramidentexten, vgl. hierzu PT 211, PT 244 und PT 280.

[245] Nicht zuletzt wegen der stellenweise in den PT genutzten Klassifikatoren, vgl. hierzu PT 336 (Pyramide Teti).

versehen sind.[246] Zusätzlich existieren auch Darstellungen derartiger Behältnisse, bei denen stets zur linken Seite eine Flüssigkeit herausfließt.[247] Damit zeigen diese Zeichen auffällige Analogien zu den Hieroglyphen Aa2, Aa3, Aa3A, Aa3B und Aa3C. Insbesondere ist hier auf Details zu achten. Zu nennen ist etwa die Art der seitlichen Ausformungen von W6 und Aa2, außerdem die identische, leicht nach oben abgeschrägte Haltung von W56 und Aa3 sowie die Ausrichtung (links) und Art der austretenden Flüssigkeit, die in gezackten Linien wiedergegeben werden kann und damit an die Wasserlinie N35 () erinnert. Anhand dieser Analogien ist es m. E. wahrscheinlich, dass es sich bei der Hieroglyphe Aa2 um ein spezifisches Behältnis handelt.[248] Gegebenenfalls kann dieses Gefäß eine zur linken Seite austretende Flüssigkeit (vgl. Aa3, Aa3A, Aa3B, Aa3C) aufweisen.[249]

Auch die innerhalb der Ägyptologie vertretene These, dass Aa2 und Aa3 sogenannte schlechte Zeichen seien, da sie negativ konnotierte Sachen und Tätigkeiten klassifizieren, ist zumindest stellenweise zu revidieren. Zwar ist zutreffend, dass Aa2 und Aa3 Wörter wie „Wunde" (*wbn.w*), „Schwellung" (*šf.wt*), „Fett" (*ḏdꜣ*), „Krankheit" (*ḥꜣ.t*), „Geruch" (*stj*), „verwesen" (*ḥwꜣ*) oder „Kot" (*ḥs*) klassifizieren, die aus heutiger Perspektive eher negative Bedeutungen besitzen.[250] Eine negative Assoziation wird ebenfalls im Alten Ägypten bestanden haben. So besitzen Krankheiten die potentielle Gefahr der Unheilbarkeit oder des Todes. Intensive Gerüche, verursacht durch z. B. Leichenfäule oder Kot, wurden damals wie heute als unangenehm empfunden.[251] Auffällig ist außerdem, dass Begriffe wie „Balsamierer" (*wt.j*), „Bandagen" (*wt*), „balsamieren" (*sdwḫ*) ebenso wie „Leichnam" (*ḫꜣ.t*) mit Aa2 bzw. Aa3 klassifiziert werden. Diese Lexeme stehen direkt mit der Mumifizierung in Verbindung.[252] Aus emischer Perspektive heraus wurde der mumifizierte (=konservierend behandelte) Leichnam jedoch selten mit einer pejorativen Konnotation in Verbindung gebracht. Im Gegenteil, der

[246] Vgl. hierzu in Zeile 4 der Tabelle 2 bspw. W6A und W6 oder W22 und W23.
[247] Vgl. hierzu die Hieroglyphen in Zeile 4 von Tabelle 2. Flüssigkeiten werden in der Regel mittels gezackter Linien dargestellt, allerdings sind auch gepunktete oder gerade Linien nachweisbar.
[248] Zu denken wäre bspw. an abgerundete, ovale Krüge, welche archäologisch gut dokumentiert sind, vgl. hierzu z. B. Regner, Keramik, 43–50; 55f.; 60, 100; 287–291; 296f.; Rzeuska, Pottery Asyut, 232f.; 496f.; 520–525; 534f.; 716–719. Eine mit Aa3 vergleichbare Zeichnung eines Gefäßes samt auslaufender Flüssigkeit befindet sich in der zugehörigen Vignette von TB 137 in p.Milbank, vgl. hierzu Kockelmann, Sunshine, in: Jasnow/Widmmer, Illuminating Osiris, 192.
[249] Die Annahme, dass es sich bei Aa2 um ein spezifisches Behältnis handelt, wird zusätzlich dadurch untermauert, dass Aa2 als Klassifikator für Lexeme genutzt werden konnte, die üblicherweise durch die Gefäße W7 und W8 klassifiziert wurden. Beispiele hierfür wären etwa „Elephantine" (*ꜣbw.t*) und „Bündel, Abgaben" (*gꜣ.wt*), vgl. hierzu WB I, 7; WB V, 152f.; Sturtewagen, Gardiner Sign List 102.
[250] Vgl. hierzu Sturtewagen, Gardiner Sign List 102f.
[251] Wohlbekannt ist der Wunsch des Verstorbenen, im Jenseits keinen Kot zu essen, vgl. hierzu PT 409 (Pyramide Teti); TB 169 (pBM EA 10477, Totenbuch des Nu).
[252] Aus diesem Grund könnte man Aa2 und Aa3 als Klassifikatoren ansehen, die u. a. prädestiniert für die Berufsgruppen, Tätigkeiten und Materialien der Einbalsamierung sind. Ähnlich auch Janot/Pezin, La pustule, in: BIFAO 95, 1995, 361f.

Erhaltung des Leichnams wurde bekanntermaßen große Aufmerksamkeit und Sorgfalt gewidmet.[253] Dementsprechend scheint eine Interpretation von Aa2 und Aa3 als schlechtes Zeichen nicht vollends zuzutreffen. Bedeutsam ist in dieser Hinsicht, dass sich viele der mit Aa2 oder Aa3 klassifizierten Lexeme dem heilkundlichen Kontext zuordnen lassen. Beispielsweise löst Kot (*ḥs*) nicht nur Ekel aus, er konnte ebenso wie Fett (*ḏdꜣ*) als Ingredienz für Heilmittel genutzt werden.[254] Mittels jener Heilmittel konnten Krankheiten (*ḫꜣ.t*) oder Wunden (*wbn.w*) behandelt werden, ebenso wurden Schwellungen (*šf.wt*) gekühlt.[255] In diesem Kontext ist m. E. auch der Beruf des Balsamierers (*wt.j*) zu sehen, der durch seine Tätigkeit in der Lage war, Leichenfäule und Verwesung (*ḥwꜣ*) zu behandeln, also u. a. den schlechten Geruch (*stj*) zu vertreiben.[256] Somit scheinen Aa2 und Aa3 vielmehr Dinge, Personen und Tätigkeiten zu klassifizieren, die zwar ein gewisses Potential des Schlechten, Unangenehmen oder Gefährlichen besitzen, aber eventuell umgangen oder behandelt werden können.[257] Speziell für den Leichnam (*ḫꜣ.t*) würde dies bedeuten, dass die potentielle Gefahr in dessen (vollständiger) Verwesung liegt, diese aber verhindert bzw. aufgehalten werden kann.[258] Dieser Umstand würde zudem zu der Annahme passen, dass Aa2, Aa3 und dessen Varianten ein spezifisches Gefäß darstellen, welches mit Wasser, Salben o. ä. gefüllt ist. Mittels jener Substanzen hätten bspw. Verletzungen geheilt oder die Körper von Verstorbenen gewaschen und gereinigt (*wꜥb*) werden können.

Ab dem Neuen Reich wird *ḫꜣ.t* in der überwiegenden Anzahl der Quellen nach der gängigen Verschriftung abgebildet, meist wird dabei auf das Einkonsonantenzeichen G1 (*ꜣ*) verzichtet.[259] Allerdings entwickeln sich in dieser Epoche auch neue Formen der Klassifikation. Verhältnismäßig oft wird *ḫꜣ.t* mit dem Zeichen A54 () klassifiziert. Es handelt sich dabei um

[253] Vgl. hierzu insbesondere Kap. 3.4 der vorliegenden Untersuchung.
[254] Insbesondere wurde der Kot von Tieren als Heilmittel genutzt, so etwa in pLeiden I 348, Spruch 2, vgl. hierzu Borghouts, Papyrus Leiden I 348, 15. Häufiger ist allerdings die Behandlung von Magenleiden, die Verstopfung oder Diarrhoe verursachen, so etwa in pEbers, Eb 190 (Z. 37,4–37,11). Für weitere Informationen zu dieser Thematik siehe DrogWb 358–360.; MedWb 1017. Zur Bedeutung der Bandagen als Heilmittel vgl. Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.
[255] Vgl. etwa Papyrus Ebers, Eb 250 (Z. 46,19); Papyrus Edwin Smith, Wundenbuch (Z. 1,10); Papyrus Ebers, Eb 39 (Z. 13,2). Für weitere Informationen hierzu siehe MedWb 172–178, MedWb 848–850. sowie Pommerening, Translating Writings, 214 –217; 220.
[256] Ausführlich zu diesem Aspekt siehe Kap. 3.1 dieser Untersuchung.
[257] Zum Beispiel können Krankheiten geheilt werden, Kot kann trotz des unangenehmen Geruchs als Ingredienz für Heilmittel verwendet werden, wohlriechende Salben können den Fäulnisgeruch überdecken etc.
[258] Zu diesen Aspekten vgl. Kap. 3.1 sowie Kap. 3.4. Verwiesen sei hier zudem auf die Ausführungen von Pommerening zur Wahl der Klassifikatoren in heilkundlichen Texten, vgl. Pommerening, in: Imhausen/Pommerening (Hgg.) Writings II, 191–194.
[259] Siehe Zeile 1 in Tabelle 1. Gelegentlich wird *ḫꜣ.t* mit K4A, einer Variante des Zeichens K4, angegeben. Da dahinter keine bestimmte Vorstellung zu stehen scheint, ist die Wahl von K4A vermutlich auf ästhetische Gesichtspunkte zurückzuführen. Vgl. hierzu Wilson, Ptolemaic Lexikon, 762 sowie Zeile 5 in Tabelle 1.

eine liegende anthropomorphe Gestalt des Leichnams.[260] Mitunter werden auch A55 () bzw. A55A () als Klassifikatoren genutzt, welche den mumifizierten Leichnam liegend auf einem Löwenbett zeigen.[261] Obwohl eine ausführliche Analyse dieser Klassifikatoren erst in einem späteren Kapitel der vorliegenden Untersuchung unternommen wird, sei dennoch bereits an dieser Stelle auf zwei Punkte hingewiesen. Zum einen lassen sich diese Klassifikatoren für *ḫ3.t* erst im frühen Neuen Reich nachweisen, somit also zu einer Zeit, als sich eine derartige äußere Gestaltung des Leichnams etabliert hatte.[262] Zum anderen ist festzustellen, dass der mumifizierte Leichnam als Klassifikator von *ḫ3.t* zumeist liegend (=A54) dargestellt wird.[263] Schließlich treten noch einige Sonderformen auf, die zwar nicht beständig zur Klassifikation von *ḫ3.t* genutzt werden, aber dennoch in ausreichendem Maße vertreten sind, um hier Erwähnung zu finden.[264] So kann *ḫ3.t* mitunter durch das sogenannte Fleischzeichen F51 () klassifiziert werden.[265] Anders als im WB angegeben, tritt es aber nicht erst im Neuen Reich auf, sondern ist vereinzelt bereits im Mittleren Reich nachweisbar.[266] Des Weiteren kann *ḫ3.t* mit dem Zeichen X3 () versehen werden. In der Formgebung ähnelt es Aa2 derart, dass zu überlegen wäre, ob es generell korrumpiert ist.[267] Zusätzlich ist auf einigen Textträgern A14 () als Klassifikator von *ḫ3.t* vorzufinden.[268] Das Zeichen stellt einen Mann in gekrümmter Haltung dar, in dessen Kopf sich eine Axt o. ä. befindet. Möglicherweise handelt es sich hierbei

[260] Vgl. z. B. Grab des Nebamun (TT 146), TLA Zettel 28182200; Grab des Neferhotep (TT 50), TLA Zettel 28182400; Sonnenlitanei Abydos, TLA Zettel 28183590. Speziell zum Klassifikator siehe Sturtewagen, Gardiner Sign List 10.

[261] Vgl. z. B. Grab des Amenemhet (TT 123), TLA Zettel 28181720; TB 89 (Papyrus Ani) oder TB 154 (Papyrus Nu). Speziell zum Klassifikator siehe Sturtewagen, Gardiner Sign List 10. Zur Diskussion um die Bezeichnung dieser Form des Leichnams als Mumie siehe vor allem Kap. 2.1.4 und Kap. 3.6 der vorliegenden Studie.

[262] Die Anfänge der Entwicklung dieser äußeren Formgebung des Leichnams sind dagegen spätestens im Mittleren Reich zu suchen, möglicherweise auch bereits während der 1. Zwischenzeit, vgl. hierzu Pommerening, Mumien, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 75–77; Siffert, Schall und Rauch, in: Sokar 32, 72–78. Zur Entwicklung der äußeren Gestaltungen des Leichnams sowie der jeweils dahinter liegenden Konzepte sei insbesondere auf die Kapitel 2.1.4 und 3.6 dieser Arbeit verwiesen.

[263] Scheinbar wurde das Zeichen A53, welches den mumifizierten Leichnam in aufrechter Position wiedergibt, nicht als Klassifikator für *ḫ3.t* genutzt. Mehr Informationen zu dieser Beobachtung sind in Kap. 2.1.4, Kap. 2.4 und Kap. 3.6 dieser Untersuchung zu finden.

[264] Verwiesen werden soll an dieser Stelle auf die App von Schweitzer (AED – Ancient Egyptian Dictionary). Er gibt als typische Klassifikatoren von *ḫ3.t* R13, Z6 und Z9 an. Zwar sind alle diese Zeichen als Klassifikatoren von *ḫ3.t* belegt, jedoch nur vereinzelt (z. B. im Chester Beatty IV). Weshalb Schweitzer sie daher als signifikante Klassifikatoren angibt – zumal sie in den von ihm angegebenen Quellen meist nicht verwendet werden – bleibt fraglich.

[265] Die Bedeutung der Hieroglyphe F51 als Klassifikator wird im Rahmen dieser Arbeit zu einem späteren Zeitpunkt (Kap. 2.3.1) erläutert werden.

[266] Vgl. hierzu etwa Hornung, Sonnenlitanei II, 20. Ausruf, 25; Buck CT I, Spell 75 (363c), M18C.

[267] Zumal das Zeichen ein Spitzbrot darstellt und demnach die Frage zu stellen wäre, weshalb der Leichnam diesem Zeichen zugeordnet worden wäre, vgl. Sturtewagen, Gardiner Sign List 94.

[268] Genauer handelt es sich dabei um A14 und dessen Variationen A14A, A14B und A14D.

um eine kontextbezogene Klassifikation von *ḫ3.t*.[269] Auf diesen Klassifikator sowie dessen Variationen wird im nachfolgenden Kapitel eingegangen werden.

2.1.1.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Gegenwärtig wird der Leichnam mit Begriffen wie *Verwesung*, *Fäulnis* oder *Verfall* assoziiert. Dabei handelt es sich bei dem Zersetzungsprozess und der damit verbundenen, vollständigen Auflösung der sterblichen Hülle um eine natürliche Gegebenheit. Diese Naturgesetze waren bereits im Alten Ägypten bekannt:

T.II.1: CT 822 (VII 23a, T_1B_e)[270]

nn ḥwꜣ ḫꜣ.t=j m tꜣ	Mein Leichnam wird nicht in der Erde verwesen!

T.II.2: TB 154 (pBM EA 10477 (pNu), [5])[271]

n sbi̯(.w) ḫꜣ.t=f	Sein Leichnam vergeht nicht.

T.II.3: pChester Beatty IV (pBM EA 10684, [vso. 3,3])[272]

ḫꜣ.t=f m j{w}tn	Sein Leichnam ist (nur noch) Staub.

In der Kollokation mit *ḫꜣ.t* werden insbesondere die Verben *ḥwꜣ* („verwesen“, „verfaulen“) und *sbi̯* („vergehen“) verwendet, um den Prozess der Verwesung zu umschreiben.[273] Ferner sind sie in der Kollokation mit anderen Hauptlexemen belegt, die ebenfalls Gegenstand der vorliegenden Studie sind. Während *ḥwꜣ* und *sbi̯* sich in den Quellen T.II.1 und T.II.2 auf den (nicht erwünschten) potentiellen Verfall des Leichnams (*ḫꜣ.t*) beziehen, ist die Formulierung von Text T.II.3 drastischer. Anhand dieser Textstelle wird deutlich, dass der Zersetzungsprozess des Leichnams zu diesem Zeitpunkt bereits abgeschlossen ist, da von diesem nichts weiter übrig als Staub (*jtn*).[274] Der Fäulnisprozess wurde dabei als unangenehm empfunden:

[269] So werden z. B. im Apophisbuch sämtliche genannten Personenkomponenten (*ḫꜣ.t*, *bꜣ*, *ꜣḫ* etc.) des Gottes mit diesem Klassifikator versehen. Ihnen gemein ist, dass sie unschädlich gemacht bzw. vernichtet werden sollen, vgl. hierzu etwa pBM 10188 (Z.7,13, Z.27,13, Z.28,7). Zum Konzept des vernichteten Leichnams siehe Kap. 3.3 dieser Arbeit. Keinesfalls ist eine kontextbezogene Verwendung dieses Klassifikators immer gegeben. So kann A14 z. B. auch in den Totenbüchern des Neuen Reich genutzt werden. Hier soll der Leichnam aber nicht zerstört, sondern im Gegenteil erhalten werden, vgl. hierzu TLA Zettel 28181350.
[270] Vgl. Buck, CT VII, Spell 822 (23a); Faulkner, Coffin Texts III, 13; Carrier, Textes Sarcophages III, 1798f.
[271] Vgl. Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 51f.; Naville, in: PSBA 25, 1903, 237–242.
[272] Vgl. Gardiner, Hieratic Papyri III: Cheaster Beatty I, 28–44; ders. Hieratic Papyri III: Cheaster Beatty II, 13–22; Lichtheim, Literature II, 175–178; Wildung, Gottwerdung; 25–27; Assmann, Stein und Zeit, 68f.
[273] Zur Übersetzung von *ḥwꜣ* und *sbi̯* vgl. WB III, 50; 429–431.
[274] Zur Übersetzung von *jtn* vgl. WB I, 145.

T.II.4: PT 532 (1257d, Pyramide Pepi I.)[275]

ḫwỉ=sn ḏw stj ḫɜ.t	Sie verhindern, dass der Geruch deines Leichnams schlecht wird.

T.II.5: Lehre des Cheti (pLouvre N 693, [vso. 3, 17,1])[276]

stn.y ḏbʿ.w=f ḥwɜ.w stj jr.j m ḫɜ.wt	Der Köhler: Seine Finger sind verfault, der Geruch davon ist (der von) Leichnamen.

Beide Textquellen benennen den unangenehmen Geruch, welcher während der Verwesung entstehen kann. Die Geruchskomponenten des bakteriellen Prozesses entstehen charakteristischerweise aus Verbindungen der aromatischen Aminosäuren Phenylalamin, Tyrosin und Tryptophan.[277] Verlauf und Geschwindigkeit von Fäulnis und Verwesung sind zudem immer abhängig von äußeren Einflussfaktoren.[278] Unabhängig davon ist festzuhalten, dass der durch Fäulnis entstehende Geruch als etwas Schlechtes bzw. Übles (*stj ḏw*) wahrgenommen wurde und allgemein bekannt war. Denn nicht nur in Texten des religiös-rituellen Kontextes wird der Fäulnisprozess erwähnt (vgl. T.II.4), auch im literarischen Kontext hat diese Thematik Eingang gefunden. So ist in der *Lehre des Cheti* (Quelle T.II.5) eine Berufscharakteristik vorzufinden, welche den Beruf des Schreibers im Vergleich zu anderen Berufen lobend hervorhebt. Die hier angegebene Phrase entstammt dabei aus dem Passus der Charakteristik des Köhlers (*stn.y*).[279] Dessen Beruf wird in der Lehre nicht nur mit harter körperlicher Arbeit verbunden, auch scheint seine Tätigkeit dafür zu sorgen, dass er (bzw. seine Finger) einen fauligen Körpergeruch entwickelt, welcher aus altägyptischer Perspektive derjenigen von Leichen entspricht.[280] Ein Aspekt fällt bei der Betrachtung altägyptischer Quellen, welche die Unannehmlichkeiten des körperlichen Verfalls thematisieren, besonders auf. Während häufig der durch Fäulnis entstehende schlechte Geruch beschrieben wird

[275] Vgl. Sethe, PT II, 210–214; Allen, New Concordance I, 29; ders., New Concordance IV, Spell 532; ders., Pyramid Texts (Writings), 480.
[276] Vgl. Helck, Lehre *Ḏwɜ-ḫtjj*, 78–121; 146–149; Simpson, Literature Ancient Egypt (3rd edition) 431–437; Lichtheim, Literature I, 184–192; Thissen, Einführung I, 183–191.
[277] Es entstehen die aromatisch-organischen Verbindungen P-Kresol, Phenol, Skatol und Indol, welche Auslöser des Fäulnisgeruchs sind. Jedoch wird der Geruch zusätzlich durch die Abbauprodukte der schwefelhaltigen Aminosäuren Cystin, Cystein und Methionin verstärkt, vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 10f.
[278] Vgl. hier Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 5–10 sowie Dobbin-Bennet, Rotting in Hell, unpubl. Diss., 36–67. Sie legt dar, wie äußere Faktoren (Hitze, Trockenheit, Schwüle) die Art und Geschwindigkeit der Verwesung eines Leichnams beeinflussen. Ausführlicher zu dieser Thematik auch Kap. 3.1.
[279] Das Lexem *stn.y* ist nicht im WB angegeben, wird aber sowohl von Meeks als auch von Seibert als „Köhler" interpretiert, vgl. Meeks, AL 77.3975; Seibert, Charakteristik, 175f. Dennoch halte ich es für möglich, dass hier ein anderer Beruf beschrieben wird, verbleibe aber in Ermangelung überzeugender Alternativen bei der bekannten Übersetzung.
[280] Dies ist zudem ein interessanter Einblick in die altägyptische Sichtweise vom Köhler, da dieser heutzutage nahezu unbekannte Beruf m. E. nicht mit Fäulnisgerüchen in Verbindung gebracht wird. Unabhängig davon, ob *stn.y* „Köhler" bedeutet (s. o.), muss die Bedeutung des Berufs samt seiner Nachteile allgemein bekannt gewesen sein, da die Lehre des Cheti insbesondere im Neuen Reich beliebt war und sich auf diversen Textträgern erhalten hat, vgl. Thissen, Einführung I, 183–191.

(olfaktorische Wahrnehmung), ist eine ablehnende oder gar mit Ekel konnotierte Beschreibung der äußeren Veränderung des toten Körpers (visuelle Wahrnehmung) seltener anzutreffen.[281] Möglicherweise kam die ausführliche Beschreibung des Verwesungsprozesses einem Tabu gleich. Zudem ist auffällig, dass der körperliche Zerfall meist nicht aktiv beschrieben wird. Mit Ausnahme der Quellen T.II.3 und T.II.5 ist allen oben aufgeführten Quellen gemein, dass sie den Prozess der Verwesung negieren. Dies impliziert, dass der natürliche Lauf der Dinge zwar bekannt, aber nicht wünschenswert war. Weiterhin wird diese Annahme durch die folgenden Quellen unterstützt:

T.II.6: CT 822 (VII 22p, T_1B_e)[282]

r' n tm rḏỉ.t sbỉ ẖꜣ.t m tꜣ	Spruch, um nicht zu veranlassen, dass der Leichnam in der Erde vergeht.

T.II.7: TB 154 (pBM EA 10477 (pNu), [1])[283]

r' n tm rḏỉ.t sbỉ ẖꜣ.t	Spruch, um nicht zu veranlassen, dass der Leichnam vergeht.

T.II.8: TB 163 (pTurin 1791, [1])[284]

r' n tm ḏỉ.t skỉ ẖꜣ.t n s' m ẖr.t-nṯr	Spruch, um nicht zu veranlassen, dass der Leichnam eines Mannes in der Nekropole zu Grunde geht.

T.II.9: TB 89 (pTurin 1791, [7])[285]

jr rḫ r' pn nn skỉ ẖꜣ.t=f	Wer diesen Spruch kennt, dessen Leichnam wird nicht zugrunde gehen.

Es handelt sich hierbei ausschließlich um Sargtext- und Totenbuchsprüche, die meist bereits in ihrem Titel Sinn und Zweck des Spruches benennen. Lediglich TB 89 (vgl. T.II.9) erwähnt seine Zweckbestimmung erst am Schluss. Alle Sprüche verfolgen das Ziel, dass der Leichnam – durch Rezitation jener Texte – nicht verwesen und sich somit folglich nicht auflösen soll. Die Vielzahl derartiger Sprüche sowie insbesondere die in ihnen thematisierte Negation der Verwesung verweisen deutlich auf den Wunsch, dass der Verwesungsprozess den eigenen

[281] Diese Beobachtung steht somit im eklatanten Gegensatz zu Texten des deutschen Mittelalters. Hier wird nicht nur der Verwesungsgeruch, sondern vor allem der körperliche Verfall detailliert beschrieben, vgl. hierzu das Dissertationsprojekt von Oxana Polozhentseva, Arbeitstitel: Tote Körper: Semantiken des Sterblichen/Vergänglichen in den mittelalterlichen deutschen Texten. Dagegen beschreiben nur wenige altägyptische Quellen den Prozess der Verwesung genauer. Zu nennen wäre hier etwa TB 154, welcher intensiv im Kap. 3.1 besprochen wird.

[282] Vgl. Buck, CT VII, Spell 822 (22p); Faulkner, Coffin Texts III, 13; Carrier, Textes Sarcophages III, 1798f.

[283] Vgl. Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 51f.; Naville, in: PSBA 25, 1903, 237–242.

[284] Vgl. Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXVII; Tf. LXXVIII. Vergleiche zudem Pleyte, Chapitres supplémentaires I, 77–190; ders. Chapitres supplémentaires II, Tf. 37–67; Wüthrich, Untersuchungen zu den Zusatzkapiteln 162 bis 167 des Totenbuchs, in: Backes et al. Totenbuch-Forschungen (SAT 11) Wiesbaden 2006, 365–370.

[285] Vgl. Lepsius, Todtenbuch, Tf. XXXIII. Vergleiche zudem Illés, Single Spell, in: Backes et al. Totenbuch-Forschungen (SAT 11) Wiesbaden 2006, 121–133.

Leichnam nicht befallen soll. Um diesen Zustand zu erreichen, mussten entsprechende Gegenmaßnahmen ergriffen werden:[286]

T.II.10: Inschrift im Grab des Eje (Tell el-Amarna, Nr. 25)[287]

rwḏ ḫɜ.t=k	Möge dein Leichnam fest sein!

T.II.11: TB 154 (pBM EA 10477 (pNu), [20])[288]

ḫɜ.t=j mn.tj	Mein Leichnam ist dauerhaft.

T.II.12: CG 41002 (Sarg aus der Spätzeit)[289]

wɜḥ ḫɜ.t=k	Möge dein Leichnam dauern!

T.II.13: Klagelieder Isis und Nephthys (pBerlin 3008, [x+8,3])[290]

sɜḫ bɜ=f (s)ḏd ḫɜ.t=f	Seinen Ba verklären, seinen Leichnam dauern lassen.

Der Wunsch, dass der Leichnam nicht verwesen soll, wird in den hier angegebenen Texten deutlich hervorgehoben.[291] Dabei wird auf Verben der Verwesung verzichtet, vielmehr wird der Leichnam nun als ein Körper beschrieben, der nicht (mehr) verwesen kann. Meist wird der *ḫɜ.t* als fest oder dauerhaft charakterisiert. Häufige Kollokationen sind dabei *rwd* (T.II.10), *mn* (T.II.11) oder *(s)ḏd* (T.II.13), seltener belegt ist *wɜḥ* (T.II.12).[292] Damit handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Leichname, an denen bereits manuelle Tätigkeiten vollzogen wurden. Hierdurch wäre der tote Körper in einen Zustand versetzt worden, in welchem eine natürliche Verwesung – beeinflusst durch äußere Umstände – nicht mehr droht.[293] Es ist darauf

[286] Als Gegenmaßnahmen werden hier manuelle Tätigkeiten (z. B. Mumifizierung), aber gerade aus altägyptischer Sicht heraus eben auch rituelle Handlungen (z. B. Rezitation magischer Sprüche) verstanden. Manuelle und rituelle Tätigkeiten stehen dabei in unzertrennlicher Beziehung zueinander, vgl. hierzu etwa Töpfer, Balsamierungsritual, 353–364. Zur unauflöslichen Verbindung manueller Tätigkeiten und ritueller Handlungen im heilkundlichen Kontext vgl. Pommerening, in: Imhausen/Pommerening (Hgg.), Writings II, 253–267. Weitere anschauliche Beispiele liefert sie in diversen Artikeln, vgl. hierzu etwa Pommerening, in: Lazaridis, Proceedings , 2083–2095; Pommerening/Steinert, Granatapfelwurzel 54f. Verwiesen sei an dieser Stelle auch auf Kap. 3.4 der vorliegenden Untersuchung, wo dieser Aspekt eingehender thematisiert wird.

[287] Vgl. Davies, Rock Tombs VI (ASE 18), 34f.; Sandman, Texts Akhenaten (BiAe 8), 100–102; Murnane/Meltzer, Texts Amarna, 119f.

[288] Vgl. Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 51f.; Naville, in: PSBA 25, 1903, 237–242.

[289] Vgl. Assmann, Totenliturgien I, 159; Moret, CG Sarcophages, 49f.

[290] Vgl. Assmann, Totenliturgien III, 524; Kucharek, Totenliturgien IV, 56.

[291] Grammatikalisch ist hierbei festzuhalten, dass häufig das Subjunktiv verwendet wird, welches ja expressis verbis einen Wunsch ausdrückt.

[292] Zur Übersetzung dieser Lexeme vgl. WB I, 253–257; 410–412; WB II, 60–62; WB IV, 395f.; WB V, 628f.

[293] Hierbei ist zu bedenken, dass selbst ein künstlich mumifizierter Leichnam noch zerfallen kann, etwa dann, wenn sich die äußeren Bedingungen ändern. Ein Beispiel hierfür ist etwa das sogenannte Hundegrab (O11.13) in Assiut. Durch den ansteigenden Grundspiegel wiesen die Mumien nach ca. 2000 Jahren Anzeichen von Wasserfäule auf, vgl. Kitagawa, Tomb of Dogs, 8–18; 31–41; 62–71; dies., Hundefriedhof, in: Sokar 20, 2010, 77–81. Dass ein Verfall des Körpers trotz Mumifizierung drohen konnte, ist sicher auch damals bekannt gewesen, wie Quelle T.II.3 impliziert. Denn es ist zu vermuten, dass der im Text zu Staub zerfallene Leichnam vorher entsprechend behandelt worden ist. Zudem zeigen gerade die zahlreichen Sprüche, welche die *Nichtverwesung* thematisieren, dass dieser Umstand bekannt (und gefürchtet) war.

hinzuweisen, dass *mn* nicht nur mit „fest“, sondern auch mit „unbeweglich“ übersetzt werden kann. Dabei stellt die Immobilität eine Eigenschaft dar, die augenscheinlich auf den toten Körper zutrifft.[294] Speziell in diesem Kontext ist aber eher die Bedeutung „fest“ anzunehmen. Dies wird u. a. nahegelegt durch andere Verben wie *rwḏ*, welche an die Stelle von *mn* treten können. Besonders figurativ ist hier *ḏd* („dauern“). Samt voranstehenden und häufig belegtem kausativen *s* verändert sich die Bedeutung dieses Lexems dahingehend, dass der Leichnam „dauerhaft gemacht“ wird.[295] Demnach befindet sich der Leichnam (*ḫꜣ.t*) in einem Daseinszustand, in dem er nicht länger verwesen und somit von der Welt verschwinden kann.[296] Rückbezogen auf das Verb *mn* ist eine Quelle besonders hervorzuheben, da sie die Eigenschaft der Festigkeit genauer beschreibt:

T.II.14: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+8,3-4])[297]

ḫꜣ.t=k mn.tj ḏ.t mj jnr n ḏw.wj	Dein Leichnam ist fest (und) ewiglich, wie der Stein der beiden Berge.

Der Leichnam (*ḫꜣ.t*) wird hier als ewiglich fest (*mn.tj ḏ.t*) beschrieben. Diese Festigkeit wird zudem mit der Härte von Steinen (*jnr*) verglichen. Stein galt in Ägypten als ewiges Material, dem der Lauf der Zeit nichts anhaben konnte.[298] Der *ḫꜣ.t* wurde hier in einen ebensolchen Zustand transformiert. Zu schlussfolgern ist demnach, dass die Weichteile des Körpers (Fleisch, Muskeln, Organe) derart behandelt wurden, dass der gesamte Körper starr und fest wurde. Dies passt zu den Eigenschaften eines mumifizierten Körpers, bei dem Weichteile u. a. getrocknet und somit gehärtet werden.[299] Ebenso wie hartes Gestein allen äußeren Einflüssen zu trotzen scheint, so wird der behandelte (d. h. mumifizierte) Leichnam allen äußeren Einflüssen widerstehen.[300]

Bislang konnten mittels der verwendeten Kollokationen zwei verschiedene Zustände des Leichnams (*ḫꜣ.t*) beschrieben werden. Zum einen der unbehandelte tote Körper, welcher potentiell verwesen (*ḥwꜣ*, *sbi*) kann, insbesondere wenn keine Gegenmaßnahmen ergriffen

[294] Generell verbleibt ein toter Körper abgesehen von bestimmten Prozessen der Zersetzung (z. B. Totenstarre, Autolyse) unbeweglich, vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 6–9.
[295] Vgl. hierzu WB IV, 395f. vs. WB V, 628f. Tatsächlich tritt *ḏd* in den Kollokationen mit *ḫꜣ.t* beinahe ebenso häufig auf wie *sḏd*. Siehe hierfür etwa CG 29301 und pVatican 38608 [32–33] in Assmann, Totenliturgien I, 206.
[296] Dagegen ist es möglich, einen Leichnam in diesem Zustand noch zu zerstören, vgl. hierfür Kap. 3.3 der vorliegenden Untersuchung.
[297] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 156–174; Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. Rituale griechisch-römische Zeit, 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[298] Bekanntlich wurde Stein genutzt, um sakrale Bauten (Gräber, Tempel) zu errichten. Der Name der Totentempel des Neuen Reichs in Theben-West („Millionenjahrhäuser“) bezieht sich auf den Ewigkeitsanspruch dieser Gebäude, vgl. hierzu Schröder, Millionenjahrhaus, 15–22; 49–65, 217–229.
[299] Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 7; Rosendahl, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 23f.; Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 71–73; 75–77.
[300] Dies gilt auch für Fäulniserscheinungen, welche zuvor drohten, den Körper des Verstorbenen zu zersetzen.

werden. Zum anderen kann der *ḫ3.t* in einen Zustand transformiert werden, welcher ihn fest bzw. dauerhaft (*rwḏ*, *sḏḏ*) macht.[301] Daher ist anzunehmen, dass der Leichnam durch manuelle und rituelle Handlungen entsprechend umgeformt wurde.[302] Zu dieser Thematik ist auf Quellen hinzuweisen, welche sich ebenfalls auf die *Nichtverwesung* des Leichnams (*ḫ3.t*) zu beziehen scheinen:

T.II.15: TB 168 (pBM 10478, [9.1.3b])[303]

ʿnḫ bꜣ=f wḏꜣ ḫꜣ.t=f m ḫr.t-nṯr	Sein Ba möge leben (und) sein Leichnam möge unversehrt sein in der Nekropole.

T.II.16: TB 165 (pTurin 1791, [6])[304]

ḫꜣ.t=f tm.w	Sein Leichnam ist vollständig.

Der Leichnam wird in den hier aufgeführten Quellen als *wḏꜣ* („heil", „unversehrt") und *twt* („vollständig") charakterisiert.[305] Dies lässt den Schluss zu, dass der Leichnam zuvor als krank bzw. verletzt und unvollständig betrachtet wurde oder dass ihm dieses Schicksal ohne entsprechende Gegenmaßnahmen drohte. In den hier angegebenen Quellen wird jedoch impliziert, dass der Leichnam eine Einheit darstellt, dem der Verwesungsprozess nichts anhaben kann.[306] Um dies zu gewährleisten, war eine Behandlung zu körperlichen Erhaltung allerdings unabdingbar.

Die potentiell drohende Verwesung, aber auch die gewünschte Erhaltung des toten Körpers wurde, wie gezeigt werden konnte, vielfach thematisiert. Dies entspricht auch gegenwärtigen Vorstellungen, die im mentalen Gedächtnis durch den Begriff „Leichnam" freigesetzt werden. Doch lassen sich Unterschiede zwischen den altägyptischen und modernen, westlich geprägten Konzeptionen vom Leichnam feststellen. Während der Begriff „Leichnam" heutzutage generell mit Tod und Trauer verbunden wird, fällt dagegen auf, dass altägyptische Schriftquellen zu *ḫꜣ.t* lediglich vereinzelt darauf verweisen. Nicht verleugnet werden soll an dieser Stelle, dass Tod

[301] Aus der modernen Perspektive würde man von einer Mumie sprechen. Die Verwendung dieses Begriffs ist jedoch sowohl aus der Etymologie heraus wie aus emischer Sicht problematisch, siehe hierzu Kap. 2.1.4 und Kap. 3.6. Zur Etymologie von Mumia vgl. Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 191–201.

[302] Hierbei ist anzumerken, dass genaue Beschreibungen der Mumifizierung selten in altägyptischen Quellen vorzufinden sind. So werden bis heute meist die Berichte von Herodot und Diodor herangezogen, was Töpfer mit Recht kritisiert hat, vgl. Töpfer, in: Kóthay, Mortuary Practices, 21. Vernachlässigt wurden dabei nämlich oft altägyptische Quellen, die zumindest stellenweise die Balsamierung und Mumifizierung des Körpers thematisieren. Es handelt sich dabei insbesondere – aber nicht ausschließlich – um das bekannte Balsamierungsritual (u. a. pBoulaq3) und den erst kürzlich publizierten pLouvre E 32847. Beide Quellen werden im Kap. 3.4 eingehend betrachtet.

[303] Vgl. Pleyte, Chapitres supplémentaires II, 98–128; ders., Chapitres supplémentaires III, Tf. 138–154;

[304] Vgl. Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXIX. Vergleiche auch Naville, in: PSBA 26, 1904, 6–16.

[305] Vergleiche hierzu WB I, 399; WB V, 259f.

[306] Durch Zersetzung: Auflösung des Körpers, Abtrennung einzelner Glieder etc. Der Leichnam stellt somit keine Einheit mehr da, er ist nicht mehr vollständig, die Weichteile nicht unversehrt. Ausführlicher wird diese Thematik in Kap. 3.1 der vorliegenden Studie erörtert.

und Trauer eine bedeutende Rolle im Alten Ägypten spielten.[307] Jedoch ist gerade die Trauer um den Leichnam des Verstorbenen – im Gegensatz zu bildlichen Darstellungen – in der Kollokation mit *ḫɜ.t* relativ selten belegt. Eine der wenigen Quellen zu dieser Thematik ist etwa der Sarkophagdeckel des Merenptah. Dort heißt es u. a.:

T.II.17: Sarkophagdeckel Merenptah[308]

ḏj=j sḏm=k ḥɜ.wt n.t ɜs.t sbḥ.w n jrj.t nsw.t wr.t rmỉ=s n=k ꜥ.wj=s ḥr mɜs.t=s ḫft-ḥr ḫɜ.t=k ḥr nnm.t ḏj=j jɜkb n=k Nb.t-ḥw.t nḥḥ=s r-ꜥɜ n ḫrw=s ḏj=j sn.tỉ r tp-ꜥ=k r rd.wj=k	Ich lasse dich die Klagen der Isis hören, die Schreie der großen Königsmacherin, indem sie um dich weint, ihre beiden Arme auf ihrem Knie, vor deinem Leichnam auf der Bahre. Ich veranlasse, dass Nephthys um dich klagt, indem sie jammert so laut ihre Stimme ist. Ich stelle (dir) die beiden Schwestern zu deinem Haupt und zu deinen beiden Füßen.

Isis und Nephthys trauern hier um den Leichnam (*ḫɜ.t*) ihres verstorbenen Bruders Osiris. Die Trauer der beiden Göttinnen wird durch die Aktionen des Weinens (*rmỉ*) und Klagens (*ḥɜ.wt*; *jɜkb*) ausgedrückt. Dieser Text ist mit der am Fußende des Sargdeckels angebrachten Darstellung zu verbinden. Diese zeigt die beiden Göttinnen in Trauerhaltung am jeweils äußersten Rand der Szene, während sich der Leichnam des verstorbenen Königs (Osiris NN) im Zentrum der Abbildung befindet und von weiteren Gottheiten umgeben ist.[309] Da sich Abbildung und Text auf ein gemeinsames Ereignis beziehen, handelt es sich hierbei um eine direkte Text-Bild-Korrelation.[310] Zunächst erscheint es sonderbar, dass die schriftlichen Quellen zu *ḫɜ.t* das Thema Trauer selten thematisieren. Hierbei sollte jedoch eine wichtige Unterscheidung vorgenommen werden. Denn viele altägyptische Quellen äußern sich zur Thematik der Trauer. Meist wird dabei der Verlust des Verstorbenen beklagt, genannt wird dazu dessen Name. Getrauert wird demnach um den Verlust einer Person, d. h. genauer um den Verlust eines bestimmten Wesens. Selten beklagt wird dagegen die materielle Hinterlassenschaft des Todes, der Leichnam. Dies passt mit Darstellungen überein, die zwar den Leichnam zeigen, diesen aber meist nicht als solchen benennen.[311] Der Leichnam ist somit

[307] So etwa betont durch Assmann, Tod und Jenseits, 2 –11; Elsas et al. (Hg.), Tod und Trauer, 7–15.

[308] Übersetzung und Transkription nach Assmann, vgl. Assmann, in: MDAIK 28, 1972, 52f. Siehe zudem auch Assmann, in: MDAIK 28, 1972, 115–140 sowie ders., Tod und Jenseits, 223 und ders., Totenliturgien II, 54. Für weitere Quellen zur Thematik der Trauer in Kollokation mit dem Lexem *ḫɜ.t* vgl. etwa CT 493 (VI 74g); pMMA 35.9.21 [7.12].

[309] Es existieren zahlreiche Darstellungen, welche Isis und Nephthys an Fuß- bzw. Kopfseite des Sarges zeigen. Meist werden die Göttinnen in Trauerhaltung wiedergegeben, mitunter können sie auch mit erhobenen Händen (Schutzgestus) abgebildet werden. Obwohl in derartigen Darstellungen die Trauer um den Leichnam augenscheinlich ist, fehlt oft eine entsprechende Beischrift, welche den Leichnam des Osiris als solchen benennt. Wenn überhaupt eine Inschrift angegeben ist, so werden meist nur die Namen der beteiligten Personen genannt, so etwa im Totenbuch des Hunefer, vgl. hierfür Taylor, Afterlife, 190.

[310] Der zugehörige Text bespricht weitere Aspekte, die gleichfalls in der Darstellung vorzufinden sind, vgl. hierzu Assmann, in: MDAIK 28, 1972, 47–57.

[311] Selten wird der dargestellte tote Körper als *ḫɜ.t*, *sꜥḥ*, *jwf* etc. bezeichnet. Dafür trägt der abgebildete Leichnam oftmals den Namen des Verstorbenen, so etwa im Totenbuch des Nebqed, vgl. hierfür Taylor, Book of the Dead, 100f.

nur die Projektionsfläche für die Gefühle der Hinterbliebenen, welche den Verlust eines geliebten Menschen verarbeiten müssen.[312] Vor diesem Hintergrund ergeben die wenigen Kollokationen mit Verben der Trauer (*jꜣkb*, *rmi*) zu *ḫꜣ.t* einen Sinn. Der Leichnam konnte in diesem Stadium als leblose Hülle verstanden werden, deren Inhalt – also Wesen bzw. Seele eines Menschen – sich nicht länger im Körper befand.[313] Der Leichnam als Hinterlassenschaft des Todes musste aber erhalten werden (s. o.) und letztendlich vor dem Angesicht der Lebenden verborgen werden. Zu diesem Aspekt existieren wiederum zahlreiche Quellen:

T.II.18: Amduat (4. Stunde, Text im Sandweg)[314]

wꜣ.t štꜣ.t ꜥk.t.n ỉnpw ḫr=s r jmn ḫꜣ.t Wsjr	Der geheimnisvolle Weg, der von Anubis betreten wurde, um den Leichnam des Osiris zu verbergen.

T.II.19: Höhlenbuch (5. Höhle, 7. große Litanei)[315]

j Wsjr sp 2 *nṯr ꜥꜣ jmn ḫꜣ.t=f*	Oh Osiris! Oh Osiris! Großer Gott, der seinen Leichnam verbirgt.

T.II.20: Erdbücher (Text 33)[316]

jw Rꜥ ḏwj=f sn wḏ=f mdw.t n bꜣ.w=sn r=sn ꜥp=sn m-ḫt=f ḫꜣ.wt=sn jmn m s.wt=sn	Es ist Re, der sie ruft. Er befiehlt die Angelegenheiten für ihre Bas (und) sie folgen ihm. Ihre Leichname sind verborgen in ihren Orten.

Die oben aufgeführten Textquellen beschreiben allesamt, dass der Leichnam (*ḫꜣ.t*) auf irgendeine Weise verborgen (*jmn*) ist. Dies geschieht etwa durch Götter wie Anubis (T.II.18), allerdings ist der Verstorbene auch in der Lage, seinen Leichnam selbst zu verbergen (T.II.19). Sogar während der Nachtfahrt des Sonnengottes verbleiben die Körper (*ḫꜣ.wt*) verborgen in ihren Plätzen (T.II.20). Aus diesen Gründen ist zu hinterfragen, wie genau und an welchen Orten der *ḫꜣ.t* verborgen (*jmn*) werden konnte:

[312] In gewissem Maße zeigt diese Beobachtung erstaunliche Parallelen zu modernen Auffassungen. Gerade in westlich geprägten Kulturen wird die Trauerbewältigung nicht in erster Linie mit dem Leichnam verbunden, sondern mit dem Verlust einer geliebten Person.
[313] Ausführlicher zum Konzept des Leichnams als lebloser Körper in Kap. 3.2 dieser Untersuchung.
[314] Vgl. Hornung, Texte Amduat II, 31–38; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 54f.
[315] Vgl. Werning, Höhlenbuch II, 336f.
[316] Vgl. Roberson, Books of the Earth 345f.

T II.21: Höhlenbuch (2. Höhle, Szene XVI)[317]

wꜣš bꜣ.w=ṯn ḥtp rf ḫꜣ.wt=ṯn m dbꜣ.wt=ṯn	Eure Bas mögen mächtig sein, eure Leichname in euren Sarkophagen ruhen.

T II.22: Höhlenbuch (6. Höhle, Szene LXIV)[318]

ḫꜣ.wt=sn m dbꜣ.wt=sn m ḳrr.t=sn	Ihre Leichname (sind) in ihren Sarkophagen in ihren Höhlen.

T II.23: Sonnenlitanei (Titel von Göttern, erste Reihe, Fig. 35)[319]

dbꜣ.tj dbꜣ=k ḫꜣ.t NN	Debatj (= Der-im-Sarkophag-ist): Mögest du den Leichnam des NN umhüllen!

Möglicherweise galt der Leichnam bereits als verborgen, wenn er durch Mumienbinden verhüllt wurde (T.II.23).[320] Vollständig vor den Blicken der Menschen verborgen ist ein Leichnam zudem, wenn er in einen Sarg gelegt wird (T.II.21; T.II.22). Jedenfalls würde dieser Umstand zu entsprechenden Darstellungen der Unterweltsbücher passen, welche Götter und Menschen in ovalen Kästen wiedergeben, die in der Forschung zumeist als Särge interpretiert werden.[321] Ein entsprechendes Beispiel hierfür ist Abb. 1, welches den Leichnam einer weiblichen Gottheit in einem Sarg zeigt. Die Beischrift *ḫꜣ.t ḥtmy.t* („Leichnam der Hetemit“) bezieht sich direkt auf die dargestellte Szene.[322]

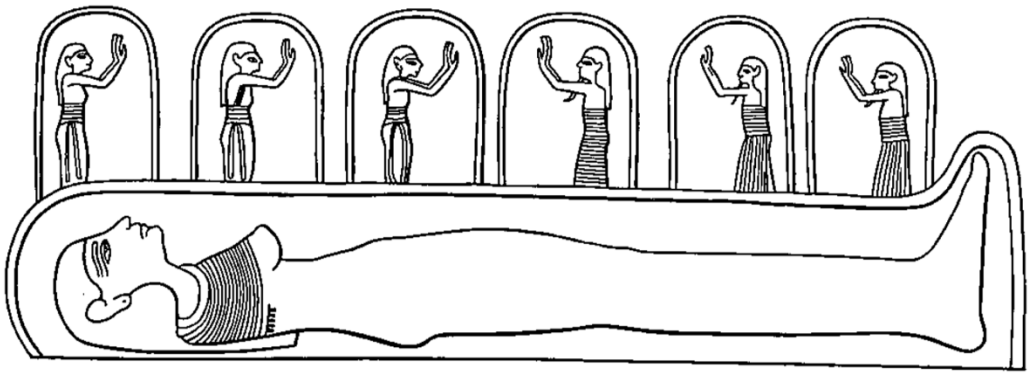


Abb. 1: Der Leichnam der Göttin Hetemit im Sarg (aus: Roberson, Books of the Earth, 277)

[317] Vgl. Werning, Höhlenbuch II, 50f.
[318] Vgl. Werning, Höhlenbuch II, 374–377.
[319] Vgl. Hornung, Sonnenlitanei I, 40; ders. Sonnenlitanei II, 35; 56–59; 66; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 436f.
[320] Auf diese Weise ist der bloße, durch entsprechende Behandlung (z. B. Mumifizierung) erhaltene Leichnam nicht direkt ersichtlich, vgl. hierzu etwa Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 428f. In der entsprechenden Passage der Sonnenlitanei steht: Erhöht ist der Ba des Re im Westen, stark ist sein Leichnam in seinen Mumienbinden! (*ḳꜣ bꜣ Rᶜ m jmn.t wꜣš ḫꜣ.t=f m wt.w=s*).
[321] Allerdings ist auch eine Interpretation als Höhle möglich, so etwa bei T.II.22. Vgl. hierzu Werning, Höhlenbuch II, 374–377.
[322] Die Inschrift befindet sich innerhalb des Sarges, vgl. hierzu Roberson, Books Earth, 277.

Allerdings wird in keiner der oben aufgeführten Quellen das Lexem *jmn* genannt, weshalb eine Verborgenheit des Leichnams lediglich im übertragenen Sinn anzunehmen wäre. Es ist zu überlegen, ob das Lexem *jmn* nicht vielmehr auf den Ort verweist, an welchem sich der Leichnam (*ḫɜ.t*) befindet. Hierbei ist von besonderem Interesse, dass die Thematik der Verborgenheit vor allem in den Unterweltsbüchern behandelt wird.[323] Dabei ist das älteste Buch dieser Art das Amduat, dessen ägyptischer Titel *sḫɜ n ꜥ.t jmn.t* sich mit „Schrift des verborgenen Raums“ übersetzen lässt.[324] In diesem Text wird ausdrücklich erwähnt, dass der verborgene Raum (=Unterwelt; Duat) und Diesseits voneinander getrennt sind.[325] Wie noch zu sehen sein wird, befindet sich der Leichnam (*ḫɜ.t*) an diesem Ort, weshalb er folglich in dieser Sphäre von der Welt der Lebenden getrennt und verborgen (*jmn*) ist. Doch auch außerhalb des Kontextes der Unterweltsbücher wird die Verborgenheit des Leichnams wenigstens im übertragenen Sinne angesprochen:

T II.24: CT 296 (IV 49s, L_1L_i)[326]

ḫɜ.t NN ḳrs.ty=fy	Der Leichnam des NN wird begraben sein.

T II.25: TB 86 (pBM EA 10477 (pNu), [13])[327]

ḫɜ.t=j ḳrs.tw=s	Mein Leichnam wird bestattet.

T II.26: Sinuhe (pBerlin 3022 + Fragmente pAmherst m-q (B), [159])[328]

ptr wr.t r jꜥb.t ḫɜ.t=j m tɜ msi.kwj jm=f	Was ist bedeutender als das Vereinigen meines Leichnams in dem Land, in dem ich geboren wurde?

Vor allem im Rahmen der privaten Jenseitstexte, aber auch in administrativen und literarischen Quellen wird die Bestattung des Leichnams (*ḫɜ.t*) behandelt.[329] Die meist gebrauchten Kollokationen hierfür sind *ḳrs* (T.II.24; T.II.25) sowie *jꜥb* (T.II.26).[330] An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass ein begrabener Leichnam generell nicht visuell erfassbar ist und somit der Sphäre der Lebenden entzogen wird. Dennoch scheint der vorrangige Aspekt derartiger Quellen nicht die Verborgenheit zu sein, wenn sie auch nicht völlig außer Acht gelassen werden kann.

[323] Vergleiche hierzu T.II.18–T.II.20 sowie die weiteren hier angegebenen Quellen.
[324] Hornung, Texte Amduat I, 1–8; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 3f. Bekannter ist es heute unter dem Titel *Das Buch von dem, was in der Duat ist* (*tɜ mḏɜ.t jmj.t ḏwɜ.t*), kurz Amduat (*jmj.t ḏwɜ.t*), vgl. hierzu Hornung, Unterweltsbücher, 18.
[325] Siehe hierzu speziell die Kurzfassung, Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 209.
[326] Vgl. Buck, CT IV, Spell 296 (49s); Faulkner, Coffin Texts I, 220; Carrier, Textes Sarcophages I, 686f.
[327] Vgl. Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 51f; Brugsch, Verwandlungen, in: ZÄS 5, 1867, 21–26, Lüscher, Verwandlungsprüche, 367–396.
[328] Vgl. Koch, Sinuhe, 55f.; Thissen, Einführung I, 122–133.
[329] Als private Jenseitstexte gelten hier vor allem die Sargtexte und die Totenbuchsprüche. Bei Pyramidentexten und Unterweltsbüchern handelt es sich dagegen um primär königliche Jenseitstexte. Dennoch wurden bestimmte Vorstellungen hiervon in den privaten Totenglauben übernommen, vgl. hierzu Allen, Occurences, 2; Hornung, Jenseitstexte, 11; 14; 22f.; 37f.; 40–42; 56f.; 70f.; 78: 99; Assmann, Re und Amun; 1–20.
[330] Zur Übersetzung von *ḳrs* und *jꜥb* vgl. WB I, 40; Wb V, 63f.

Hauptsächlich geht es wohl eher darum, dass der Leichnam bestattet, d. h. in der Erde (*tꜣ*) begraben wird. Dabei geben insbesondere die literarischen Quellen wie die *Erzählung des Sinuhe* Aufschluss darüber, was *tꜣ* spezifisch bedeutet. So lebt Sinuhe zum Zeitpunkt seiner Aussage (T.II.26) seit einigen Jahren im Land Retenu. Er ist bereits in die Jahre gekommen und wünscht sich nichts sehnlicher, als nach Ägypten zurückkehren zu können, um in seinem Heimatland bestattet zu werden. Dieser Wunsch des Sinuhe, der ihm letztendlich auch erfüllt wird, ist ausschließlich positiv beschrieben. Dagegen zeigt die *Erzählung des Wenamun*, dass eine Bestattung im Ausland aus emischer Perspektive etwas Furchterregendes war. Als Wenamun während seines Aufenthalts in Syrien angeboten wird, die Grabstätten dort verstorbener Ägypter zu besuchen, weigert er sich heftig dagegen.[331] Für ihn scheint das Schicksal seiner Landsleute geradezu unerträglich zu sein.[332] Daraus ergibt sich, dass ausschließlich eine Bestattung innerhalb Ägyptens wünschenswert war. Weiterhin ist festzuhalten, dass sich das Lexem *tꜣ* in diesem konkreten Beleg (T.II.26) nicht nur auf die Erde, sondern zudem auf Ägypten bezieht.

Insgesamt ist die Kollokation von *ḫꜣ.t* („Leichnam“) und *tꜣ* („Erde“) vielfach belegt (T.II.27 und T.II.28). Zu dieser äußerst eng verwobenen Verbindung kann jedoch eine Erweiterung hinzutreten:

T.II.27: CT 304 (IV 57g, B_3L)[333]

ḫꜣ.t=j m tꜣ	Mein Leichnam ist in der Erde.

T.II.28: TB 161 (pLouvre 3092 + Frgm. Montepellier (pNeferubenef), [504,1])[334]

jʿb ḫꜣ.t m tꜣ	Vereinigt ist der Leichnam mit der Erde.

T.II.29: Pfortenbuch (11. Stunde)[335]

bꜣ=k n p.t ḫꜣ.t=k n tꜣ	Dein Ba gehört zum Himmel, dein Leichnam gehört zur Erde.

T.II.30: Amduat (3. Stunde, Schlusstext)[336]

bꜣ=k n p.t Wsjr ḫꜣ.t=k n tꜣ ḫntj ʾIgr.t	Dein Ba zum Himmel, Osiris, dein Leichnam zur Erde, Erster des Totenreichs!

[331] Wenamuns entsetzter Ausruf lautet: „Lass nicht zu, dass ich es sehe!“ und ist hier nicht in tabellarischer Form aufgeführt, da *ḫꜣ.t* in diesem Passus nicht genannt wird, vgl. pMoskau 120 [Recto 2,51–2,55], vgl. auch Thissen, Einführung II, 47–57; Gardiner, Late-Egyptian Stories (BiAe 1), 61–76.

[332] Es ist zu vermuten, dass dies an den Bestattungsbräuchen der benachbarten Kulturen Ägyptens lag. Oftmals wurden Leichen begraben oder verbrannt. Die Mumifizierung wurde dagegen so nur in Ägypten praktiziert und war bereits in der Antike ein Alleinstellungsmerkmal dieser Kultur, vgl. Herodot, Historien, 134–136.

[333] Vgl. Buck, CT IV, Spell 304 (57g); Faulkner, Coffin Texts I, 223; Carrier, Textes Sarcophages I, 698f.

[334] Vgl. Ratié, Neferouebenef (BdE 43), 47; Tf. XIV; Naville, in: PSBA 25, 1903, 299–304.

[335] Vgl. Hornung, Book of Gates, 368–407; Zeidler, Pfortenbuchstudien II, 306–335; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 346f.; Assmann, Totenliturgien II, 140f.

[336] Vgl. Hornung, Texte Amduat I, 19–30; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 48f.; Assmann, Totenliturgien II, 140f.; ders., Tod und Jenseits, 123.

Während der Leichnam (*ḫ3.t*) in der Erde (*t3*) verortet ist, wird der Ba (*b3*) dem Himmel (*p.t*) zugeschrieben (T.II.29; T.II.30). Innerhalb der ägyptologischen Forschung ist die enge Beziehung von Leichnam und Ba hinreichend bekannt.[337] Die Kollokation mit *b3* ist bei Weitem am häufigsten belegt und daher besonders bedeutend für die Ermittlung der Wortkonzepte von *ḫ3.t*. Aus diesem Grund werden Kollokationen der Lexeme *ḫ3.t* und *b3* im Rahmen dieser Untersuchung als *Bedeutungspaar* definiert. Häufig ist dieses Bedeutungspaar durch seine jeweiligen Aufenthaltsorte (Erde vs. Himmel) räumlich voneinander getrennt (T.II.29; T.II.30).[338] Im Folgenden sollen Details sowie insbesondere die Entwicklung dieser Vorstellung skizziert werden:

T.II.31: CT Liturgie B (nach Assmann)[339]

b3=k ḥr.j t3 ḫ3.t=k ḥr.tj s3ṯw	Dein Ba ist auf der Erde, dein Leichnam ist auf dem Boden.

T.II.32: PT 305 (474a, Pyramide Unas)[340]

3ḫ jr p.t ḫ3.t jr t3	Der Ach geht zum Himmel, der Leichnam geht zur Erde.

ASSMANN datiert die früheste Erwähnung des Bedeutungspaares ins Mittlere Reich. In einem von ihm als *Liturgie B* bezeichnetem Sargtextspruch sei die Verbindung von *ḫ3.t* und *b3* erstmals belegt (T.II.31). Wie in späteren Epochen allgemein üblich, wird der Leichnam hier bereits der Erde zugeordnet. Allerdings ist der Ba ebenfalls der Erde zugewiesen. Nach der Auffassung von ASSMANN handelt es sich bei diesen Lokalisierungen (Ba + Leichnam = Erde) um die ursprüngliche Konzeption des Bedeutungspaars. Selbst späteren Epochen sei diese Anschauung noch bekannt gewesen, denn die Liturgie B der Sargtextsprüche sei als TB 169 in das Korpus der Totenbuchsprüche aufgenommen worden.[341]

Obwohl die Aussagen von ASSMANN nicht gänzlich abzulehnen sind, ist seine Hypothese in mehreren Punkten zu kritisieren. Zwar ist zutreffend, dass der Ba im genannten Spruch auf der Erde verortet ist. Jedoch ist diese Kollokation keinesfalls typisch. So wird der Ba der Erde (*t3*) zugewiesen und damit interessanterweise dem Habitat, das für gewöhnlich dem Leichnam (*ḫ3.t*) zugesprochen wird. Dieser wird wiederum dem Boden (*s3ṯw*) zugeordnet (T.II.31). Die

[337] Siehe hierzu etwa Assmann, Tod und Jenseits, 120–131; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe I, 190–195; dies., Lebensprozesse, 30; 175.
[338] Weswegen man bei derartigen Quellen auch von einem *Gegensatzpaar* sprechen könnte.
[339] Vgl. Assmann, Jan, Totenliturgien I, 122; 155–158; ders. Tod und Jenseits, 124f.
[340] Vgl. Sethe, PT I, 243–245; Allen, New Concordance I, 19; ders., New Concordance III, Spell 305; Piankoff, Unas-Pyramid, Tf. 5f.
[341] Assmann Totenliturgien I, 122; 155–158; ders., Tod und Jenseits, 124f.

in dieser Quelle aufgeführten Kollokationen (*bꜣ* + *tꜣ* vs. *ḫꜣ.t* + *sꜣṯw*) unterscheiden sich damit im erheblichen Maße von der üblichen Kollokationsgegenüberstellung (*bꜣ* + *p.t* vs. *ḫꜣ.t* + *tꜣ*). Außerdem muss darauf hingewiesen werden, dass Lesart und Übersetzung von *sꜣṯw* nicht abschließend gesichert sind.[342] Weiterhin ist korrekt, dass der Sargtextspruch (nach ASSMANN Liturgie B) in späteren Epochen als TB 169 tradiert wurde.[343] Doch anders als von ASSMANN suggeriert, sind bedeutende Unterschiede in der Tradierung festzustellen. So heißt es etwa in TB 169 (pNeferubenef [550]): „*Dein Ba zum Himmel, dein Leichnam zur Erde*" (*bꜣ=k r p.t ḫꜣ.t=k r ḥr.t*).[344] Zwar entspricht auch dies nicht ganz der bekannten Kollokationsformel des Bedeutungspaares (*ḥr.t* statt *tꜣ*), klar ist jedoch, dass sich das Habitat des Ba im Himmel (*p.t*) und nicht auf der Erde (*tꜣ*) befindet.[345] Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass die älteste Quelle zur Kollokation von *ḫꜣ.t* und *bꜣ* nicht in das Mittlere Reich datiert, sondern weitaus früher in die Zeit des Alten Reichs. Es handelt sich dabei um PT 305 aus der Pyramide des Unas (T.II.32). Die Kollokationsformel (KF) des Spruches lässt sich wie folgt darstellen: [KF = *ꜣḫ* + *p.t* vs. *ḫꜣ.t* + *tꜣ*]. Dies zeigt deutliche Parallelen zu späteren Quellen, denn bereits hier wird der Leichnam der Erde zugeordnet (*ḫꜣ.t* + *tꜣ*), sein Gegenpart dem Himmel (*p.t*). Jedoch wird in dem Spruch statt des Ba (*bꜣ*) der Ach (*ꜣḫ*) genannt. Scheinbar wurde während dieser Epoche der Ach als Gegensatz zum Leichnam aufgefasst. Spätestens mit dem Auftauchen der Sargtextsprüche wird der Ach in derartigen Verbindungen durch den Ba ersetzt.[346] Somit scheint auch T.II.31 bereits auf die räumliche Trennung (*p.t* vs. *tꜣ*) der beiden Personenkomponenten (*bꜣ* und *ḫꜣ.t*) zu verweisen. ASSMANNs These ist somit insbesondere zu widersprechen, weil die älteste erhaltene Quelle (PT 305) den *ḫꜣ.t* ausdrücklich der Erde zuordnet, während sein Gegenpart (hier: *ꜣḫ*) im Himmel anzutreffen ist. Dies muss nach derzeitigem Stand als ursprüngliche Konzeption des Bedeutungspaars gelten.

---

[342] Wb IV, 405; Wilson, Ptoemaic Lexikon, 677 f.

[343] Assmann verweist hier lediglich auf TB 169, ohne aber den Textträger zu benennen, weshalb seine Aussage an dieser Stelle nicht zu überprüfen ist, vgl. Totenliturgien I, 155; ders., Tod und Jenseits, 124f.

[344] Ratié, pNeferouebenef, (BdE 43), 48f.; Tf. XV. Diese Formulierung entspricht zudem der Mehrzahl aller Textträger von TB 169, vgl. http://totenbuch.awk.nrw.de/spruch/169.

[345] Assmanns konstruiert wirkende These, dass Liturgie B die älteste Konzeptualisierung des Bedeutungspaars *ḫꜣ.t–bꜣ* wiedergäbe, dürfte seiner Theorie der Leib- und Sozialsphäre geschuldet sein, vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 116–120. Dabei ordnet Assmann den Leichnam der Leibsphäre zu, ebenso verfährt er erstaunlicherweise mit dem Ba. Andere Personenkomponenten wie den *ꜣḫ*, welche heute ebenso wie der Ba eher lapidar als Seele verstanden werden, schreibt er dagegen der Sozialsphäre zu. Er begründet seine Entscheidung damit, dass der Ba zwar durchaus das Konzept einer Freiseele besäße, aber vor allem mit dem Leichnam (und damit der Erde) verbunden sei, vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 119f.

[346] Die Vorstellung vom Ba entwickelte sich erst im späten Alten Reich und war entsprechend nicht vollends ausgereift. Schließlich wurde sie während der 1. Zwischenzeit. und im Mittleren Reich in den privaten Totenglauben übernommen. Hier übernahm der Ba immer mehr Aspekte der zuvor prominenteren Seelenkomponenten Ka und Ach, vgl. hierzu Morenz, Ägyptische Religion, 216.

Während der Ba i. d. R. stets im Himmel lokalisiert wird, können bei der Verortung des Leichnams ab dem Neuen Reich einige Variationen auftreten:

T.II.33: Inschrift im Grab des Amenemhat (TT 82)[347]

bꜣ n p.t ḫꜣ.t n dwꜣ.t	Der Ba im Himmel, der Leichnam in der Duat.

T.II.34: Buch vom Atmen (pTurin N 766)[348]

mwr bj=f m p.t ḥe(.t)=f m jmn.t	Es gedeihe (o. ä.) sein Ba im Himmel und sein Leichnam im Westen!

T.II.35: Großes Dekret (pMMA 35.9.21, [1,18])[349]

nꜣ nṯr.w n.tj jw bw bꜣ.w=sn m p.t ḫꜣ.wt=sn m ḫr.t-nṯr	Die Götter, deren Ba im Himmel und deren Leichname in der Nekropole sind.

Herausgestellt wurde bereits, dass *tꜣ* sich auf das Land Ägypten beziehen kann. Wie die oben aufgeführten Quellen zeigen, konnte der Leichnam aber auch der Duat (T.II.33), dem Westen (T.II.34) oder der Nekropole (T.II.35) zugesprochen werden. Die ägyptischen Lexeme *dwꜣ.t*, *jmn.t* und *ḫr.t-nṯr* können hierbei als Synonyme für *tꜣ* betrachtet werden. Denn bekanntermaßen handelt es sich bei der Duat um die altägyptische Unterwelt.[350] Der Terminus *ḫr.t-nṯr* ist als „Nekropole" der Ort, an dem die Toten bestattet wurden.[351] Derartige Nekropolen befinden sich meist im Westen (*jmn.t*) des Landes, ausgerichtet nach der untergehenden Sonne.[352] Somit stellen *dwꜣ.t*, *ḫr.t-nṯr* und *jmn.t* ebenso wie *tꜣ* nichts anderes als eine spezifische Bezeichnung des Ortes dar, an welchem der Leichnam beigesetzt wurde.

Mitunter weisen demotische Quellen die gleichen Kollokationen auf (vgl. T.II.34). Wie eingangs erwähnt, ist nach Aussage der einschlägigen WB das Lexem *ḫꜣ.t* in demotischen Dokumenten jedoch nicht belegt. Das demotische *ḥ*(*e*).*t* wird gemeinhin mit „Leib" (von ägyptisch *ḥ.t*) übersetzt.[353] Doch anhand der identischen Wahl der Kollokationen wäre zu

[347] Vgl. Assmann, Totenliturgien II, 139; Steindorff, Urk. IV, 470; 454,7; Davies/Gardiner, Amenemhet, Tf. XXX/B.
[348] Vgl. Stadler, Funerary Texts pTurin N 766 (Part I), in: Enchoria 25, 1999, 76–110; ders., Funerary Texts pTurin N 766 (Part II), in: Enchoria 26, 2000, 110–124; Smith, Traversing Eternity, 550–556.
[349] Vgl. Kucharek, Totenliturgien IV, 48f.; 276; Goyon, Papyrus d'Imouthès, 28; Tf. I; Tf. Ia; Smith, Traversing Eternity, 67–95.
[350] Wie zuvor bereits erwähnt, ist sie als Sphäre der verstorbenen Gottheiten und Menschen verborgen von der Sphäre der Lebenden. In der Duat werden die Leichname der Verstorbenen vom Sonnengott besucht. Ausführlich hierzu in Kap. 3.5 der vorliegenden Untersuchung.
[351] Wörtlich übersetzt wäre zu überlegen, ob „Jenseits der Götter" oder „Versorgungsland der Götter" die treffendere Bezeichnung für *ḫr.t-nṯr* wäre, vgl. hierzu WB III, 394. Zu beantworten wäre zudem, wer nach ägyptischer Auffassung als Gott bezeichnet werden konnte und sich in diesem Gefilde aufhielt, vgl. hierzu Kap. 3.6 dieser Studie.
[352] Beispiele hierfür sind etwa das Tal der Könige und die Nekropolen von Assiut, Giza oder Sakkara. Da die Sonne im Westen untergeht, tritt sie (und damit der Sonnengott) demzufolge auch an dieser Stelle in die Unterwelt ein.
[353] Erichsen, Dem. Glossar, 373f.

überlegen, ob in derartigen Quellen nicht vielmehr *ḫ3.t* gemeint ist.[354] Möglich wäre, dass sich *ḫ3.t* im Demotischen lexikalisch zu *ḫ.t* entwickelt hätte oder aber, dass *ḫ3.t* und *ḫ.t* innerhalb demotischer Quellen zu einem Wort zusammengefasst wurden.[355] Dass *ḫ3.t* in dieser Epoche noch nicht vollständig aus dem Sprachgebrauch verschwunden war, beweist die Verwendung des Lexems im Balsamierungsritual, welches ins 1.–2. Jh. n. Chr. datiert.[356] Unabhängig von der jeweiligen Bezeichnung des Habitats des Leichnams, die Lokalisierung von *ḫ3.t* und *b3* ist mit Erde und Himmel zwei verschiedenen Sphären zugeordnet:

T.II.36: Inschrift im Grab des Rechmire (TT 100)[357]

b3=k r-ḥrw ḫ3.t=k r-ḫrw	Dein Ba geht nach oben, dein Leichnam geht nach unten.

T.II.37: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+7,18])[358]

mn b3=k m p.t ḫ3.t=k m dw3.t twt=k m r'.w-pr.w	Fortdauern werden dein Ba im Himmel, dein Leichnam in der Unterwelt (und) dein Abbild in den Tempeln.

Wie T.II.36 zeigt, kann der Ba vereinzelt nach oben (*r-ḥrw*) verortet werden, während der Leichnam nach unten (*r-ḫrw*) versetzt wird. Nach der konzeptuellen Metapherntheorie entspricht dies dem Image Schema UP-DOWN.[359] Da dies auch *expressis verbis* in altägyptischen Textquellen vorzufinden ist, darf diese Vorstellung daher auch als emisch gelten. Vermutlich schon im späten Neuen Reich, sicher aber in griechisch-römischer Zeit tritt zu diesen beiden Sphären (oben-unten; Himmel-Erde) noch eine weitere hinzu, wie T.II.37 zeigt. Leichnam und Ba verbleiben in ihren bekannten Sphären, neu tritt die Statue (*twt*) hinzu, welche in den Tempeln aufgestellt wird. Doch anders als die Erde, in welcher der Leichnam (*ḫ3.t*) begraben und somit vor der Welt der Lebenden verborgen wurde, ist der Tempel auf der Erde nun innerhalb der Sphäre der Lebenden zu verorten. Statuen werden hier als Abbilder der

[354] Vergleiche hierzu etwa pRhind 1 [IX,d2]; pRhind 2 [VII,d8] und pBerlin [III, 12]. Zur Übersetzung siehe Smith, Traversing Eternity, 302–334 (Text 14); 335–348 (Text 15); 339–336 (Text 15).

[355] Festzuhalten ist jedenfalls, dass lexikalischer Wandel keine Seltenheit für demotische Quellen ist. So hat sich z. B. äg. *b3* zu dem. *bj* entwickelt (vgl. T.II.33). Erwähnt wurde bereits, dass *ḫ3.t* im Alten Reich mit dem Einkonsonantenzeichen *ḫ* geschrieben werden konnte, weshalb eine entsprechende Rückentwicklung in demotischen Quellen nicht ausgeschlossen scheint.

[356] Das Balsamierungsritual ist damit jünger als viele demotische Quellen. Es ist auf insgesamt 3 Textträgern erhalten und in hieratischer Schrift samt demotischer Glossen verfasst, vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 4. Auf die Verbindung von äg. *ḫ3.t* und *ḫ.t* zu dem. *ḫ*(*e*)*.t* wird nochmals in Kap. 2.3.3 eingegangen werden.

[357] Vgl. Assmann, Jan, Totenliturgien II, 128; Davies, Rekh-mi-Re, Tf. LXXXVI.

[358] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 156–174; Zur inhaltlichen Zusammenfassung siehe Töpfer, in: Quack et al. Rituale griechisch-römische Zeit, 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.

[359] Lakoff/Johnson, Metaphors, 22–34; Johnson, Body Mind, 2–4; 126; Lakoff, Women, 275–278. Kövesces, Metaphor, 195–206. Eine hierarchische Unterscheidung von Ba (UP=higher status) und Leichnam (DOWN=lower status) liegt dagegen nicht vor. Man könnte hier versucht sein, das Image Schema NEAR-FAR zu erkennen, allerdings fehlt dazu eine wichtige Komponente. Denn Ba und Leichnam (*ḫ3.t*) sind in derartigen Texten lediglich voneinander entfernt (FAR), keinesfalls aber miteinander verbunden (NEAR). Dennoch existieren Quellen, die für das Image-Schema NEAR-FAR sprechen (s. u.).

Verstorbenen platziert, um am täglichen Kult teilzunehmen und Opfergaben zu empfangen.[360] Demzufolge erweitert sich die gängige Kollokationsformel (KF): der Ba wird weiterhin im Himmel verortet (*bꜣ* + *p.t*); der Leichnam dagegen in der Erde (*ḫꜣ.t* + *tꜣ*); die Statue als Abbild des Verstorbenen verbleibt hingegen in den Tempeln (*twt* + *rˁ.w-pr.w*).[361] Die Statuen von Verstorbenen dienten somit als Verbindungsglied zur Welt der Lebenden, während der Ba im Himmel und der Leichnam in der Erde[362] in hiervon getrennten Sphären beheimatet waren.[363] Einen Aspekt haben die vorgestellten Quellen T.II.29–T.II.37 gemein: Die räumliche Trennung von Ba und Leichnam. Es gibt Anzeichen, dass diese Trennung erwünscht und bewusst herbeigeführt war:

T.II.38: CT 94 (II 67, B_3L)[364]

sḏr bꜣ r ḫꜣ.t	Vertreibung des Ba vom Leichnam.

T.II.39: CT 500 (VI 84f, B_1C^4)[365]

ḥr=ṯ r ḫꜣ.t=k jm.j tꜣ	Entferne dich von deinem Leichnam, der befindlich in der Erde ist!

Ausdrücklich wird der Ba in beiden hier angegeben Sprüchen aufgefordert, sich vom Leichnam zu entfernen (T.II.38; T.II.39).[366] Dies scheint zunächst im Widerspruch mit der generell innerhalb in der Ägyptologie vertretenden und scheinbar nie in Frage gestellten Ansicht zu stehen, dass Ba und Leichnam zusammenkommen, weil ihre Wiedervereinigung notwendig für die jenseitige Existenz des Verstorbenen ist.[367] Die hier aufgeführten Sargtextsprüche scheinen dagegen ein anderes Bild zu vermitteln, mehr noch, der Leichnam konnte sogar eine Gefahr für den Ba darstellen:

T.II.40: CT 333 (IV 178m-n, G_1B_e)[368]

n sꜣw.n.tw bꜣ=j ḥr ḫꜣ.t=j	Mein Ba wurde nicht bewacht auf meinem Leichnam.

[360] Assmann, Tod und Jenseits, 121f.; 143–146; Macho, in: Assmann, Kulturtheorie Tod, 99–105.
[361] Diese Aufteilung scheint zudem der Gestaltung eines ägyptischen Grabes zu entsprechen, vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 395–431, bes. 420–422. Auch wenn diese Dreiteilung erst relativ spät verschriftlicht wurde, so ist doch davon auszugehen, dass sie auf älteren Vorstellungen beruht. Denn Ka-Statuen sind bereits im frühen Alten Reich bekannt (vgl. z. B. die Statue des Djoser [Kairo JE 49158]), die Aufstellung von Privatstatuen in Tempeln ist ab dem Mittleren Reich nachweisbar, besonders populär war sie jedoch im Neuen Reich und in der Spätzeit, vgl. hierzu Jansen-Winkeln, Tempelstatue, in: Coulon (Hg.), Cachette Karnak, 399–411.
[362] Nach altägyptischer Vorstellung auch die Unterwelt, vgl. T.II.32.
[363] Zu einer vergleichbaren Konzeption des Leichnams siehe Kap. 3.6 der vorliegenden Untersuchung.
[364] Vgl. Buck, CT II, Spell 94 (67); Faulkner, Coffin Texts I, 93; Carrier, Textes Sarcophages I, 246f.
[365] Vgl. Buck, CT VI, Spell 500 (84f); Faulkner, Coffin Texts II, 138f.; Carrier, Textes Sarcophages II, 1226–1229.
[366] Bei T.II.38 handelt es sich um den Titel des Spruches, womit Sinn und Zweck von CT 94 direkt wiedergegeben werden.
[367] Assmann, Tod und Jenseits, 120; 123f.; ders., Konstellative Anthropologie, in: Janowski/Liess, Der Mensch im alten Israel, 98f. (95-129); Bonanno, in: ZDMG 168(2), 2018, 278f.
[368] Vgl. Buck, CT IV, Spell 333 (178m-n); Faulkner, Coffin Texts I, 257; Carrier, Textes Sarcophages I, 796f.

T.II.41: CT 75 (I 362-3c, S_1C)[369]

jw ḳmɜ.n=j bɜ=j ḥɜ=j n ns(.w)=f ḥr ḫɜ.t=f	Ich erschuf meinen Ba hinter mir. Er verbrennt nicht auf meinem Leichnam.

Wie die Quellen T.II.40 und T.II.41 illustrieren, konnte der Ba auf seinem Leichnam überwacht[370] oder bei Kontakt mit diesem verbrannt werden, womit er nicht mehr existent gewesen wäre.[371] Dadurch wird eine ungewöhnliche Erweiterung der Konzeptualisierung von *ḫɜ.t* ermöglicht. Denn scheinbar konnte der Leichnam während dieser Epoche als eine Art Gefängnis oder Feind für den Ba und damit einhergehend als potentielle Gefahr für die jenseitige Fortexistenz des Verstorbenen wahrgenommen werden. Jedoch ist anzumerken, dass es sich bei den Quellen T.II.38–T.II.41, ausschließlich um Sargtextsprüche handelt, welche dem privaten Totenglauben entstammen.[372] Demzufolge ist die Frage zu stellen, ob der Leichnam hier im Vergleich zu anderen Kontexten (z. B. königliche Jenseitsliteratur) anders gedacht wurde.[373] Wenigstens vermitteln die Textquellen T.II.38–T.II.41 den Eindruck, dass eine dauerhafte Trennung des Ba vom Leichnam nicht nur vorteilhaft, sondern sogar erwünscht war. Jedoch handelt es sich hierbei nur um einen Aspekt der Konzeptualisierung des *ḫɜ.t* innerhalb des Kontextes der privaten Jenseitstexte. Es existieren zahlreiche Quellen, die eine gegenteilige Vorstellung vom *ḫɜ.t* indizieren:

T.II.42: CT 242 (III 327c, S_1C)[374]

wn n=j mɜ(.w)=j ḫɜ.t=j	Öffne mir, damit ich meinen Leichnam sehen kann!

T.II.43: CT 229 (III 296i, G_1T)[375]

sḏr bɜ=j rs.w ḥr ḫɜ.t=f	Möge mein Ba die Nacht wachend über meinem Leichnam verbringen!

T.II.44: TB 89 (pBM EA 10477 (pNu), [1])[376]

r' n rḏì.t ḥtp bɜ ḫɜ.t=f	Spruch, um zu veranlassen, dass der Ba (auf) seinem Leichnam ruht.

[369] Vgl. Buck, CT I, Spell 75 (362-3c); Faulkner, Coffin Texts I, 72–77; Carrier, Textes Sarcophages I, 184–201.
[370] Demnach möglicherweise im Sinne von gefangen gehalten?
[371] Dies kommt nach altägyptischer Vorstellung einer vollständigen Auslöschung der jenseitigen Existenz gleich, vgl. z. B. pBM 10188 [25,13] (*Buch zur Niederwerfung des Apophis*). Verwiesen sei hier zudem auf Kap. 3.3 dieser Untersuchung.
[372] Dagegen gelten Pyramidentexte und Unterweltsbücher als königliche Totenliteratur, die Privatpersonen unzugänglich war. Dennoch wurden einige Vorstellungen hieraus in nachfolgenden Epochen in den privaten Totenglauben übertragen, vgl. hierzu Allen, Occurences, 2; Hornung, Jenseitstexte, 11; 14; 22f.; 37f.; 40–42; 56f.; 70f.; 78: 99.
[373] Vergleiche hierzu etwa die Texte T.II.29–T.II.37. Alle beschreiben lediglich die räumliche Trennung von Leichnam und Ba. Es scheint keine Gefahr vom Leichnam gegen den Ba auszugehen.
[374] Vgl. Buck, CT III, Spell 242 (327c); Faulkner, Coffin Texts I, 190; Carrier, Textes Sarcophages I, 592f.
[375] Vgl. Buck, CT III, Spell 229 (296i); Faulkner, Coffin Texts I, 182f.; Carrier, Textes Sarcophages I, 564–567.
[376] Vgl. Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 51; Vergleiche zudem Illés, Single Spell, in: Backes et al. Totenbuch-Forschungen (SAT 11) Wiesbaden 2006, 121–133.

T.II.45: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+4,4])[377]

mn bꜣ=k ḥr ḫꜣ.t=k ḏ.t jw=k wḥm rnp mj jʿḥ	Dein Ba wird ewiglich über deinem Leichnam fortdauern, indem du die Verjüngung wiederholst wie der Mond.

Wie die Quellen T.II.42 und T.II.43 zeigen, ist der Wunsch der Vereinigung von Leichnam (*ḫꜣ.t*) und Ba (*bꜣ*) ebenfalls in den Sargtexten (CT) belegt. Demnach existieren im Mittleren Reich wenigstens zwei gegensätzliche Konzepte vom *ḫꜣ.t* nebeneinander. Der Leichnam wird einerseits mit einem gewissen Grad des Gefährlichen verbunden, da der Ba auf ihm festgesetzt oder sogar auf ihm verbrennen kann (T.II.40; T.II41).[378] Andererseits ist die Verbindung von Ba und Leichnam erwünscht, da hierdurch das Fortbestehen des Verstorbenen im Jenseits ermöglicht wird (T.II.42; T.II.43).[379] In der Folgezeit setzt sich allein die letztere Vorstellung durch.[380] Dies ist nicht nur durch die häufige Thematisierung der Konnotation von Ba und Leichnam in zahlreichen Kontexten belegt.[381] Zum anderen entstehen für das Totenbuch mehrere Sprüche, welche die Verbindung von *bꜣ* und *ḫꜣ.t* im Titel nennen und somit bereits dort die Zweckbestimmung angeben (vgl. T.II.44). Die meistverwendeten Kollokationen für die Verbindung von Ba und Leichnam sind die Verben *mꜣꜣ*, *sḏr*, *ḥtp*, *mn* sowie die Präposition *ḥr* (T.II.42 –T.II.45). Demzufolge kann der Leichnam von seinem Ba erblickt (*mꜣꜣ*) werden, dieser kann sich zudem auf (*ḥr*) dem *ḫꜣ.t* niederlassen und dort für eine gewisse Zeit verweilen (*mn*, *ḥtp*, *sḏr*). Der mutmaßliche Zeitpunkt der Vereinigung von *ḫꜣ.t* und *bꜣ* ist die Nacht.[382] Die Konnotation von Ba und Leichnam kann mitunter so ausgeweitet werden, dass sie als untrennbar gelten muss (T.II.46):

[377] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 102–113; Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. Rituale griechisch-römische Zeit, 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.

[378] Diese Gefahr muss jedoch nicht eintreten. Gerade die Negationen der CT-Sprüche verweisen ja darauf, dass diese Situationen (Gefangennahme bzw. Verbrennung des Ba) nicht eintreten sollen. Die potentielle Gefahr, die durch den Leichnam ausgehen kann, passt zudem gut zum für *ḫꜣ.t* verwendeten Klassifikator Aa2. Wie zuvor dargelegt, konnte dieser potentiell gefährliche bzw. gefährdete sowie (zeitweise) unangenehme Dinge und Tätigkeiten klassifizieren.

[379] Ähnlich auch Nyord, Breathing Flesh, 342–344. Vergleiche zudem Assmann, Tod und Jenseits, 120, 125; 128.

[380] Ähnlich Assmann, Tod und Jenseits, 129.

[381] Die Verbindung von *bꜣ* und *ḫꜣ.t* ist statistisch mindestens genauso oft belegt wie die räumliche Trennung der beiden Personenkomponenten. Eine absichtlich herbeigeführte Trennung von *bꜣ* und *ḫꜣ.t* des Verstorbenen wird dagegen so nur in den Sargtextsprüchen erwähnt. Auszunehmen hiervon sind einige spätere Texte wie z. B. das sogenannte Apophisbuch, wo die Personenkomponenten des Gottes absichtlich vernichtet werden, vgl. hierzu Kap. 3.3.

[382] Dieser Umstand wird insbesondere in den Unterweltsbüchern thematisiert, vgl. etwa Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe I, 290–293; dies., Lebensprozesse, 29f.; 175; Assmann, Tod und Jenseits, 123f.; Hornung, Unterweltsbücher, 34–38. Auch das für die Konnotation von Ba und Leichnam oft verwendete Verb *sḏr* ist ein Indiz hierfür, da es „die Nacht verbringen" bedeuten kann, vgl. hierzu WB IV, 390.

T.II.46: TB 89 (pTurin 1791, [7])[383]

nn rwi̯.n bꜣ=f r ḫꜣ.t=f m šs-mꜣʿ ḥḥ n sp	Sein Ba weicht nicht von seinem Körper, millionenfach wirksam erwiesen.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass sich die Vorstellung der positiv konnotierten Verbindung von Ba und Leichnam (*ḫꜣ.t*) durchsetzt. Betrachtet man die hier präsentierten Quellen (T.II.37–T.II.44), so fällt ein spezifisches Detail ins Auge. Gesagt wird stets, dass der Ba sich auf seinem Leichnam niederlassen soll bzw. sich von diesem entfernen soll.[384] Dagegen wird entgegen der allgemein vertretenden Auffassung selten beschrieben, dass der Ba in den Leichnam fahren soll.[385] Besonders anschaulich für das Niederlassen des Ba auf dem Leichnam ist der folgende Passus:

T.II.47: Höhlenbuch (3. Höhle, Szene XXX)[386]

..r sš (sr?) bꜣ=k ḥr ḫꜣ.t=k m ḳrr.t tn štꜣy.t wnn.t ꜣkr m-ḫnw=s	...um deinen Ba auszubreiten auf deinem Leichnam in dieser geheimnisvollen Höhle, innerhalb derer sich Aker befindet.

Auch hier befindet sich der Ba nicht im, sondern auf dem Leichnam. Ausdrücklich wird gesagt, dass sich der Ba auf dem Leichnam ausbreiten soll.[387] Diese Phrase stimmt nicht nur mit weiteren schriftlichen Quellen überein, sie erinnert insbesondere an ikonographische Darstellungen und Figurinen, welche den Ba mit ausgebreiteten Flügeln auf dem Leichnam zeigen:

[383] Vgl. Lepsius, Todtenbuch, Tf. XXXIII. Vergleiche auch Illés, Single Spell, in: Backes et al. Totenbuch-Forschungen (SAT 11) Wiesbaden 2006, 121–133. In der Konnotation von Ba und Leichnam kann man das Image-Schema NEAR-FAR erkennen. Denn Ba und Leichnam waren zuvor räumlich getrennt (FAR), sind nun aber wieder vereint (NEAR). Dennoch ist dieses Image Schema hier m. E. mit Vorbehalt anzuwenden, da entsprechende ägyptische Lexeme für „Ferne" (z. B. *wꜣ*) bzw. „Nähe" (z. B. *hꜣw*) nicht verwendet werden.

[384] Hierfür häufig genutzte Präpositionen sind *ḥr* „auf" oder *r* („zu"), vgl. hierzu T.II.43; T.II.45; T.II.46.

[385] Ein Beleg hierfür ist TB 163 des pTurin 1791 [3]. Dort steht „Sein Ba möge ruhen im Innern seines Leichnams" (*ḥtp bꜣ=f m-ḫnw tꜣy=f ḫꜣ.t*). Ausdrücklich wird durch die Präposition *m-ḫnw* darauf verwiesen, dass sich der Ba in diesem Fall tatsächlich „im Inneren" des Leichnams befindet, vgl. Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXVII–LXXVIII; Wüthrich, Untersuchungen zu den Zusatzkapiteln 162 bis 167 des Totenbuchs, in: Backes et al. Totenbuch-Forschungen (SAT 11) Wiesbaden 2006, 365–370; WB III, 370f.

[386] Vgl. Werning, Höhlenbuch II, 106f.

[387] Die hier angegeben Übersetzung richtet sich nach Werning, vgl. Werning, Höhlenbuch II, 106f. Generell halte ich eine Emendierung von *šs* zu *šsr* („aussenden" „beleuchten") ebenfalls für plausibel. Für ähnliche Quellen vgl. z. B. CT 229 (III, 296i); CT 703 (VI, 335j), siehe Buck, ebd.



Abb. 2: Vignette TB 89
(Totenbuch des Ani, pBM EA 10470)



Abb. 3: Bahrenuschebti
(Museo Egizio Turin, Inv.-Nr: C. 2805)

Oft umfassen die ausgebreiteten Flügel des Ba den Leichnam, was sich m. E. als Schutzgestus interpretieren lässt. Indem der Ba den toten und somit auch immobilen Körper umschließt und vor sämtlichen Gefahren der Nacht beschützt,[388] kann der Leichnam (*ḫɜ.t*) selbst als eine leblose Hülle verstanden werden, welche wehrlos ist und daher geschützt werden muss.[389]
Zeigen T.II.42–T.II.47, dass es der Ba des Verstorbenen ist, der sich aus eigener Kraft mit seinen Leichnam verbindet, verhält sich die Situation abweichend in den Unterweltsbüchern:

T.II.48: Pfortenbuch (10. Stunde, Mittleres Register)[390]

jyj(.w) nṯr n ḫɜ.t=f	Möge der Gott zu seinem Leichnam kommen!

T.II.49: Höhlenbuch (5. Höhle, 7. große Litanei)[391]

jw=j ʿpj=j r ṯpḥ.t Wsir ḏj=j ḥtp bɜ=f ḥr ḫɜ.t=f	Ich werde zum Grubenloch des Osiris ziehen und veranlassen, dass sein Ba auf seinem Leichnam ruhen möge.

T.II.50: Höhlenbuch (5. Höhle, 7. große Litanei)[392]

j Wsjr nb jmn.t bɜ=f ḥtp ḥr ḫɜ.t=f ḏj=f ḥtp bɜ n NN ḥr ḫɜ.t=f	O Osiris, Herr des Westens! Sein Ba wird auf seinem Leichnam ruhen (und) er wird veranlassen, dass der Ba des NN auf seinem Leichnam ruhen möge!

[388] Denn der Ba verbringt die Nacht im Gegensatz zum Leichnam im Wachzustand, vgl. CT 229 (III, 296i), siehe Buck, ebenda.
[389] Ausführlicher zu dieser Thematik sowie insbesondere zu den Gefahren, die den Leichnam bedrohen können, in Kap. 3.2 der vorliegenden Untersuchung.
[390] Vgl. Hornung, Book of Gates, 334–367;Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 326f, Zeidler, Pfortenbuch II, 1 278–305.
[391] Vgl. Werning, Höhlenbuch II, 328f.
[392] Vgl. Werning, Höhlenbuch II, 332f.

Wie T.II.48 zeigt, steigt sogar der Sonnengott selbst zu seinem Leichnam herab, welcher in der Unterwelt (*dwꜣ.t*) ruht.[393] Der Sonnengott Re ist es auch, der dafür sorgt, dass die Bas der (verstorbenen) Götter sowie der verstorbenen Menschen zu ihren Leichnamen herabsteigen (T.II.49). Mitunter kommt diese Aufgabe des Re aber auch dem von Seth getöteten Totengott Osiris zu, welcher u. a. als *nb jmn.t* („Herr des Westens“) bezeichnet werden kann und als Herrscher über das Jenseits fungiert (T.II.50).[394] Weitaus häufiger sind hingegen die Quellen, in denen Re dafür sorgt, dass Ba (*bꜣ*) und Leichnam (*ḫꜣ.t*) eines Jenseitsbewohners, d. h. einer Gottheit oder eines Verstorbenen, sich wieder zu einer Einheit verbinden. Mit der schrittweisen Übernahme einiger Vorstellungen der Unterweltsbücher in den privaten Totenglauben etabliert sich schließlich auch diese Konzeption und gewinnt an Popularität.[395] Bestärkt wurde dies vermutlich dadurch, dass mit Re nicht nur der Gott selbst in die Sphäre der Unterwelt kommt, die als ein stiller, vollkommen dunkler Ort beschrieben wird. Vor allem bringt Re als Sonnengott sein Licht in diesen Ort der Finsternis:

T.II.51: Höhlenbuch (2. Höhle, Szene XXIII)[396]

j nb bꜣ ḥr ḫꜣ.t=j ḏs=j sḥḏ ḫꜣ.t=f m tꜣ-Jmn.t	Oh, Herr des Ba, auf meinem eigenen Leichnam, der seinen Leichnam erhellen wird im Land des Westens!

T.II.52: Transfiguration Osiris (pMMA 35.9.21, [25,6])[397]

mꜣwj n Rᶜ wbn<.w> ḥr ḫꜣ.t=k	Die Strahlen des Re sind über deinem Leichnam aufgegangen.

T.II.53: Die Menge vorlassen (pMMA 35.9.21, [41,8])[398]

ḥꜣj bꜣ n Rᶜ ḥr ḫꜣ.t=k	Möge der Ba des Re auf deinem Leichnam leuchten!

Wie in T.II.51 und T.II.52 ersichtlich, wird nicht nur die Duat erhellt, auch der Leichnam (*ḫꜣ.t*) des Verstorbenen wird von den Sonnenstrahlen des Gottes (d. h. dem Ba des Re) beleuchtet

[393] Der Sonnengott begibt sich während der Nacht in die Unterwelt hinab, tagsüber fährt er in seiner Barke von Ost nach West am Himmel entlang, vgl. Hornung, Unterweltsbücher, 25–37; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe I, 241–261.

[394] Einzelne Themen des osirianischen Glaubens sowie der Beziehung des Verstorbenen hierzu werden in Kap. 3.5 und Kap. 3.6 behandelt.

[395] Insbesondere in der Nachamarna-Zeit, aber auch bereits davor schon lassen sich entsprechende Tendenzen erkennen, vgl. hierzu Hornung, Jenseitsbücher, 37f.; 40–42; 56f.; 70f.; 99–103; ders., Unterweltsbücher, 17–25; ders., Echnaton, 29–33; 133–138; Assmann, Re und Amun, 96–124; 145–154; 189–200.

[396] Vgl. Werning, Höhlenbuch II, 96f.

[397] Vgl. Kucharek, Totenliturgien IV, 36–42; 113; Goyon, Papyrus d’Imouthès, 61; Tf. XXIV; Tf. XXIVa; Smith, Traversing Eternity, 135–151. Kucharek bezeichnet diesen Ritualtext dagegen als *sꜣḫw* IV, vgl. Kucharek, Totenliturgien IV, 36f.

[398] Vgl. Kucharek, Totenliturgien IV, 228; Goyon, Papyrus d’Imouthès, 86; Tf. XXXV; Tf. XXXVa; Smith, Traversing Eternity, 152–166.

(*sḥd*, *wbn*). Vor allem in der griechisch-römischen Zeit ist diese Vorstellung so beliebt, dass sie nicht nur schriftlich, sondern auch bildlich festgehalten wird:

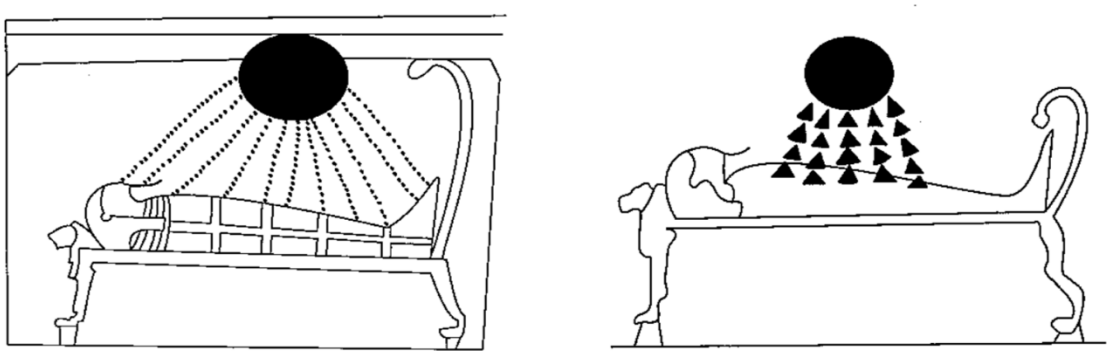


Abb. 4: Vignetten des Sarges London BM EA 22940 (links) und
TB 154 des Totenbuchs des Jahtajsnacht (rechts).

So erhalten bisher nicht bebilderte Totenbuchsprüche nun eine entsprechende Vignette, die diese Thematik behandelt.[399] Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang zwei Osirisheiligtümer auf dem Dach des Tempels von Dendera.[400] Beide Kapellen weisen jeweils drei Räumlichkeiten auf, von denen der innere Raum im Dunkel und der mittlere Raum im Halbdunkel liegt. Bei dem äußeren Raum handelt es sich dagegen um einen offenen Lichthof. Ein Durchgang mit zwei kleinen Öffnungen im Dach verbindet den Lichthof mit den abgedunkelten Räumen. Während des Tages gelangt durch diese Fenster Sonnenlicht ins Innere. Im östlichen Heiligtum sind an der entsprechend erhellten Stelle Texte und Darstellungen der Stundenwachen angebracht. Passenderweise befindet sich darunter auch eine Abbildung des auf einer Bahre liegenden Leichnams des Osiris.[401] Das Zusammenspiel von Text, Darstellung und Architektur ist hier sicherlich nicht zufällig gewählt und kann dahingehend interpretiert werden, dass sich die Sonnenstrahlen (Ba des Re) mit dem zuvor in der Finsternis ruhenden Leichnam des Osiris verbinden (Konnotation von Ba und Leichnam = Vertreibung der

[399] Die Bedeutung des Sonnengottes wird in der Spätzeit sowie insbesondere in der griechisch-römischen Epoche immer weiter herausgestellt. Zu verweisen ist hier insbesondere auf die Vignette von TB 154, welche erstmals in der Spätzeit belegt ist. Dabei scheinen Textinhalt und Bild keinen Bezug zueinander zu haben. Siehe hierzu Kockelmann, Sunshine, in: Jasnow/Widmmer, Illuminating Osiris, 181–196. Vergleiche auch die Diskussion hierzu in Kap. 3.5 der vorliegenden Untersuchung. Zu einem Überblick über die Beziehung von Ba und Leichnam vgl. zudem Pabst, in: Verbovsek et al. (Hgg.), Diskurs (GOF IV 69), 124–141.

[400] Es handelt sich dabei um die westliche (zuvor: nördliche) und östliche (zuvor: südliche) Osiriskapelle auf dem Dach des Hathortempels in Dendera.

[401] Zu diesen Ausführungen vgl. Kucharek, in Beinlich (Hg.), 9. Tempeltagung, 175–177; Beinlich, in: RdE 32, 1980, 29–31; ders., in: ZÄS 122, 1955, 5; 24f.

Finsternis). Auf die tiefere Bedeutung des Sonnenlichts für den Leichnam des Verstorbenen wird ausführlich an anderer Stelle der vorliegenden Untersuchung eingegangen werden.[402]

2.1.1.4 Resümee

Das Lexem *ḫꜣ.t* ist über einen langen Zeitraum, nämlich von der 5. Dynastie des Alten Reichs bis in die griechisch-römische Epoche (ca. 2400 v. Chr.–2. Jh. n. Chr.) belegt.[403] Eine einheitliche Verschriftung und Klassifikation setzt sich jedoch erst im Mittleren Reich durch. Wie in diesem Kapitel herausgestellt wurde, handelt es sich bei den regulär für *ḫꜣ.t* genutzten Klassifikatoren mutmaßlich um ein spezifisches Gefäß (Aa2) bzw. um ein Behältnis mit austretender Flüssigkeit (Aa3). Dabei konnten Ähnlichkeiten zu anderen Gefäß-Zeichen festgestellt werden. Zudem wurden Aa2 und Aa3 als Klassifikatoren für potentiell unangenehme und gefährliche, aber handhabbare Dinge und Tätigkeiten genutzt.[404]
Von allen für die vorliegende Untersuchung zu *ḫꜣ.t* herangezogenen Quellen ist die Bedeutung „Leichnam" zulässig. Deutlich geworden sein sollte anhand der in diesem Kapitel aufgeführten Quellen, dass *ḫꜣ.t* sowohl den Leichnam eines Menschen als auch eines Gottes beschreibt, nicht aber den Kadaver von Tieren.[405] Möglich ist, dass das Lexem *ḫꜣ.t* zunächst lediglich genutzt wurde, um den Leichnam des Königs zu benennen.[406] Spätestens ab dem Mittleren Reich jedoch konnte *ḫꜣ.t* verwendet werden, um den Leichnam einer Privatperson zu umschreiben und ab dem Neuen Reich konnte schließlich der Leichnam eines Gottes ebenfalls als *ḫꜣ.t* bezeichnet werden.[407]

---

[402] Vgl. Kap. 3.5 dieser Studie.
[403] Wobei die erste gesicherte Quelle zu *ḫꜣ.t* aus der Pyramide des Unas (PT 305) stammt. Der letzte, eindeutig *ḫꜣ.t* zuzuweisende Beleg stammt aus dem Balsamierungsritual (vgl. pBoulaq 3 [x+10,20]). Möglicherweise ist *ḫꜣ.t* selbst im 3. Jh. n. Chr. noch in Gebrauch. Demotische Dokumente dieser Zeit geben zwar stets *ḥ*(*e*).*t* an, doch ist m. E. anhand der genutzten Kollokationen zu vermuten, dass zumindest einige dieser Quellen *ḫꜣ.t* („Leichnam") und nicht *ḥ.t* („Leib") meinen, vgl. hierzu etwa Demotischer Papyrus London-Leiden [VI, 23], Betz (Hg.), The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells, 195–251.
[404] Es konnte gezeigt werden, dass dieser Umstand ebenfalls auf den Leichnam (*ḫꜣ.t*) zutrifft.
[405] Dies gilt insbesondere für Osiris, der als prototypischer Leichnam gelten darf, vgl. hierzu auch Kap. 3.6 dieser Arbeit. Im Zettelkatalog des TLA ist der Verweis zu finden, dass möglicherweise einmal auch der Kadaver von Tieren als *ḫꜣ.t* bezeichnet wird. Dies geschieht lediglich einmal im Tempel von Edfu, gesichert ist die Lesung zudem nicht. Aus diesem Grund musste die Quelle im Rahmen der vorliegenden Untersuchung als statistisch nicht signifikant eingestuft werden, vgl. TLA Zettel 28187340; Zettel 28187350.
[406] Vgl. die Pyramidensprüche des PT 305, PT 336 und PT 532.
[407] Vgl. etwa CT 493 (VI 74g); CT 819 (VII 19i); CT 822 (VII 23a); CT 45 (I 198c), vgl. hierzu Buck, ebenda. Speziell zur Benennung des göttlichen Leichnams siehe Ausrufe 1 –75 der Sonnenlitanei, siehe hierzu Hornung, Sonnenlitanei I, 1 –84; ders. Sonnenlitanei II, 61 –72; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 374 –395.

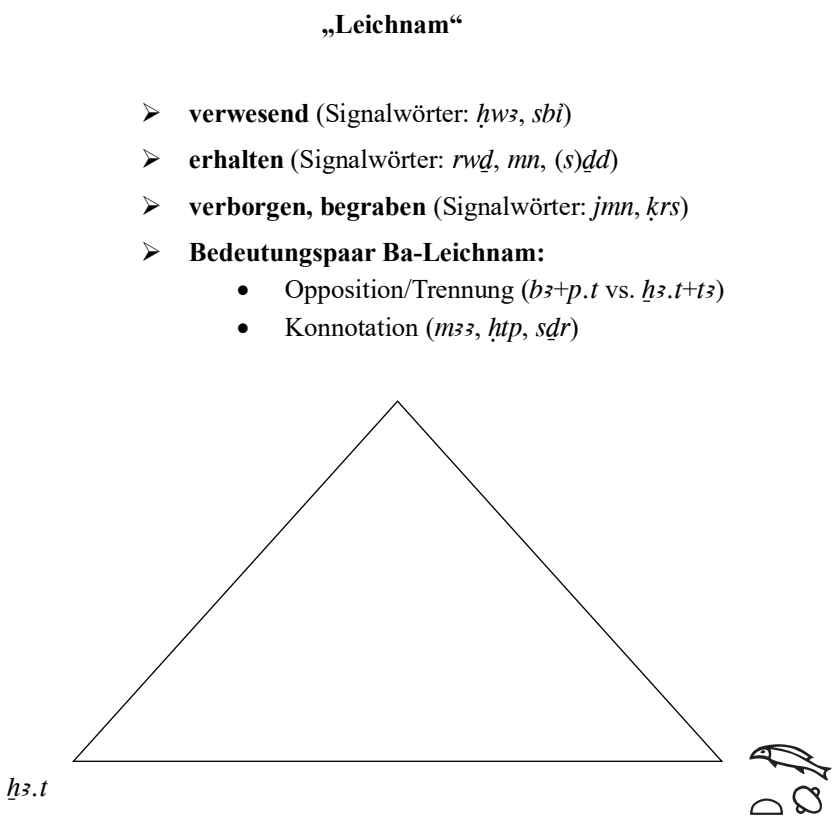


Abb. 5: Semiotisches Dreieck zum Lexem *ḫꜣ.t*

Die signifikanten Kollokationen zu *ḫꜣ.t* ermöglichen weiterhin eine Unterscheidung des potentiell von der Verwesung (*ḥwꜣ*, *sbi*) bedrohten sowie des erhaltenen (*mn*, (*s*)*ḏd*) Leichnams.[408] Der echte, d. h. der nackte, unbandagierte Leichnam ist vor der Welt der Lebenden verborgen (*jmn*).[409] Sein Habitat stellt die Erde (*tꜣ*) dar, später kann er zudem v. a. in der Duat (*dwꜣ.t*), seltener im Westen (*jmn.t*) oder in Nekropolen (*ḫr.t-nṯr*) lokalisiert werden. Der Ba (*bꜣ*) als Gegenpart des Leichnams hält sich tagsüber am Himmel (*p.t*) auf. Demzufolge befindet sich das Bedeutungspaar während des Tages in gegensätzlichen Sphären. In der Nacht steigt der Ba zur Unterwelt herab und verbindet (*mꜣꜣ*, *ḥtp*, *sḏr*) sich mit seinem Leichnam.[410] Mit dem Aufkommen der Unterweltsbücher im Neuen Reich wird der Ba zunehmend mit dem

[408] Auch wenn dies in den Texten nicht explizit ausgedrückt wird, ist wohlmöglich zwischen dem unbehandelten und (etwa durch Mumifizierung) behandelten Leichnam zu unterscheiden.
[409] Der Leichnam kann z. B. mittels Bandagen oder einem Sarg soweit verhüllt werden, dass er nicht direkt zu betrachten ist. Möglicherweise hat dies pietätvolle Gründe, vgl. hierzu Macho, in: Assmann, Kulturtheorie Tod, 99–105.
[410] Es sei nochmals darauf verwiesen, dass die meisten Quellen aussagen, dass sich der Ba in schützender Funktion auf dem Leichnam (*ḫꜣ.t*) befindet. Selten finden sich Belege, die den Ba im Leichnam verorten. Vgl. hierzu auch die Diskussion in Kap. 3.2 der vorliegenden Untersuchung.

Sonnenlicht in Verbindung gebracht. Der Vorstellung nach beleuchten (*sḥd*; *wbn*) die Strahlen des Ba den in der Finsternis verborgenen Leichnam.[411] Abschließend ist festzuhalten, dass Trennung und Konnotation von Ba und Leichnam die absolut dominierende Thematik des Lexems *ḫ3.t* darstellen.[412]

[411] Es handelt sich dabei um eine für den Leichnam belebende Konnotation, die ausführlicher in Kap. 3.5 betrachtet wird.
[412] Die Kollokation von *ḫ3.t* mit *b3* ist am häufigsten belebt, muss daher als signifikanteste Kollokation des Lexems *ḫ3.t* gelten.

2.1.2 *mwt* – „Toter“

2.1.2.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

Das Lexem *mwt* wird in den einschlägigen Wörterbüchern und Lexika meist mit der Bedeutung „Toter“ angegeben, auch eine Übersetzung als „Totengeist“ ist möglich.[413] Da im modernen Sprachgebrauch der Begriff „Toter“ genutzt werden kann, um den Leichnam einer verstorbenen Person zu umschreiben, ist zu untersuchen, ob eine derartige Bedeutung auch für das ägyptische Lexem *mwt* zutreffend ist. Dieses ist seit der 5. Dynastie belegt und wird bis in die koptische Zeit hinein verwendet.[414] Etymologisch scheint *mwt* etwa zur selben Zeit entstanden zu sein wie die Lexeme *mwt* („sterben“) und *mwt* („Tod“).[415] Lexikalisch sind die drei Wörter nicht voneinander zu unterscheiden, weshalb sich aus dem Kontext ergibt, ob „sterben“, „Tod“ oder der „Toter“ gemeint ist. Das Lexem *mwt* („Toter“) wird insbesondere im religiös-rituellen und magisch-heilkundlichen Kontext genutzt. Oftmals ist es zudem im literarischen Kontext vorzufinden. Selten belegt ist es dagegen im administrativen Kontext.

[413] Vgl. WB II, 167; Hannig I, 323; Hannig II, 613; Hannig III, 1303; Hannig IV, 526; Hannig V, 1059f.; Lesko, Late Egyptian, 250; Meeks, Annee II, 177; Lüscher, Wortdiskussionen, 330; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 419f. Die meisten Ägyptologen beschreiben den *mwt* als ein feindliches Wesen, vgl. hierzu etwa Zandee, Enemy, 199 und Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe I, 239. Dagegen führt Werning an, dass sich diese negative Bedeutung zumindest für die Unterweltsbücher nicht immer nachweisen lässt, vgl. hierzu Werning, Höhlenbuch II, 491f. Zur Analyse der möglichen Bedeutungen von *mwt* vgl. den Teilabschnitt 2.1.2.3 dieses Kapitels.

[414] Vgl. hierzu Erichsen, Demotisches Glossar, 157; Westendorf, Koptisches WB, 87; 164.

[415] Vgl. WB II, 165f. Dabei scheint es sich bei *mwt* („Tod“) um das früheste verschriftlichte Lexem zu handeln, da es bereits in einer Mastaba (G 2370; Mastaba des Senedjemib Inti) zur Regierungszeit von Djedkare Isesi nachzuweisen ist, vgl. Steindorff, Urk. I, 65f.; Brovarski, Senedjemib Complex, 108–110. Dagegen sind die Lexeme *mwt* („sterben“) und *mwt* („Toter“) erstmals unter dessen Nachfolger Unas in den Pyramidentexten belegt. Anzunehmen ist jedoch, dass alle drei Wörter im Sprachgebrauch vorhanden waren, bevor sie niedergeschrieben wurden.

2.1.2.2 Orthographie und Klassifikation

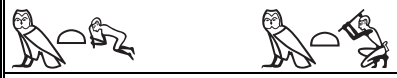
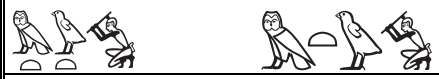
mwt	**Schreibvariationen Hieroglyphen**
Allgemein:	
Plural:	
AR:	
seit MR:	
ab NR:	
ab gr.-röm. Epoche:	
Sonstige:	

Tabelle 3: Orthographie und Klassifikation von *mwt*

Wie in Tabelle 3 angegeben, setzt sich die übliche Schreibung von *mwt* aus den Zeichen G17 () und X1 () zusammen. Der Plural wird mit Z3 () gebildet, klassifiziert wird das Lexem meist mit den Zeichen A14 () oder dessen Variante A14A (). Es ist darauf hinzuweisen, dass die gängige Schreibung von *mwt* zwar aus Einkonsonantenzeichen besteht, das Zeichen G43 () mit dem phonetischen Laut *w* dagegen meist nicht vorhanden ist. Daher muss die Lesart des Wortes nicht *mwt*, sondern *mt* lauten.[416]

Im Alten Reich wird das Lexem mit den Zeichen G17 und X1 geschrieben, es findet sich auch die Schreibung samt Ideogrammstrich sowie des Plurals. In dieser Epoche wird meist noch kein Klassifikator verwendet. Lediglich vereinzelt wird *mwt* mit dem mehrfachen Auftreten von N33 () klassifiziert.[417] Spätestens im Mittleren Reich haben sich andere Schreibungen durchgesetzt. Das Lexem *mwt* wird nun in der Regel mit der Hieroglyphe A14 klassifiziert. Die Wahl dieses Klassifikators erscheint aus zweierlei Gründen konsequent. Zum einen zeigt das Zeichen einen Mann in gekrümmter Haltung mit einer Axt o. ä. im Kopf, stellt somit also per se einen toten Menschen dar.[418] Zum anderen wird A14 zudem als Klassifikator für Wörter wie *ʿb* („Feind"),

[416] Diese Schreibung hat auch bereits Lüscher präferiert, vgl. hierzu Lüscher, Wortdiskussionen, 330. In der Folge soll aus Verständnisgründen jedoch bei der im WB angegebenen Schreibung (*mwt*) verblieben werden, wobei auch das WB *mwt* erst unter *mt* einordnet, vgl. WB II, 167.

[417] Vgl. Zeile 3 in Tabelle 3.

[418] Mitunter wird die Axt auch als aus dem Kopf heraustretendes Blut interpretiert, vgl. hierzu Sturtewagen, Gardiner Sign List, 6; Guilhou, in: Marconot/Aufrère (Hgg.), L'interdit et le sacré, 26. Aufgrund der großen

bṯnw („Rebell“), *ḫftj.w* („Feind, Gegner“), *ḫ3b.tj* („Verbrecher“), *sbj* („Frevler“) oder *tkk* („Angreifer“) genutzt.[419] Es handelt sich bei den hier aufgezählten Beispielen ausnahmslos um Widersacher, die aus altägyptischer Sicht unschädlich gemacht werden müssen.[420] Wie noch zu sehen sein wird, kann auch der *mwt* („Tote“) als Widersacher auftreten, welcher abgewehrt werden muss. Durch A14 wird der *mwt* somit als Gegner klassifiziert. Des Weiteren kann *mwt* durch das Zeichen Z6 () klassifiziert werden, wobei es sich bei dieser Hieroglyphe um ein Substitut für A14 handelt.[421] Bereits in der 1. Zwischenzeit scheint sich eine Genderspezifizierung von *mwt* durchzusetzen.[422] Unterschieden wird mitunter nun zwischen dem *männlichen Toten* (*mwt*) und der *weiblichen Toten* (*mwt.t*). Dies kann sich auch in der Wahl des Klassifikators zeigen. Während bei *mwt* das Zeichen A1 () belegt ist, kann bei *mwt.t* das Zeichen B1 () verwendet werden. Meist wird jedoch auch die weibliche Tote mit dem Zeichen A14 bzw. A14A klassifiziert. Generell ist festzuhalten, dass sich im Mittleren Reich die übliche Schreibung von *mwt* etabliert.[423]

Ab dem Neuen Reich tritt vermehrt die Schreibung von *mwt* samt dem Einkonsonantenzeichen G43 auf. Sie bleibt in der Folge neben der allgemein üblichen Schreibung bestehen.[424] In der griechisch-römischen Epoche ist vereinzelt die Schreibung mit dem Zweikonsonantenzeichen U33 ( , phon. *mj*) belegt. Eine Lautverschiebung (*mw – mj*) erscheint jedoch unwahrscheinlich, da die üblichen Schreibungen nach wie vor existieren und zahlreich dokumentiert sind.[425]

Daneben existieren noch weitere Variationen in der Schrift. So kann *mwt* zusätzlich die Hieroglyphe G1 () aufweisen. Auch kann das Zeichen G17 durch das Zeichen Aa13 () ersetzt werden, da dieses u. a. ebenfalls den Lautwert *m* besitzt.[426]

Ähnlichkeit zu A14A und der dort deutlich sichtbaren Axt ist es m. E. jedoch wahrscheinlicher, dass auch in A14 eine Axt dargestellt ist. Außerdem wäre bei der Interpretation des austretenden Blutes zu hinterfragen, wie dieses umklammert werden sollte, vgl. dazu die Armhaltung der Männer in A14 und A14A.

[419] Vgl. hierzu WB I, 174; 486; WB III, 276f.; WB IV, 37; WB V, 336.

[420] Getreu dem Motto: „Ein toter Feind schadet nicht mehr“.

[421] Vgl. dazu Sturtewagen, Hieroglyphic Sign List, 100. Ebenfalls kann es das Zeichen A13 ersetzen, was im Rahmen dieses Kapitels aber keine Rolle spielt.

[422] Nach Hannig geschieht dies bereits während des Alten Reichs, vgl. Hannig IV, 526.

[423] Vgl. hierzu Zeile 4 in Tabelle 3.

[424] Vgl. hierzu Zeile 5 in Tabelle 3.

[425] Vgl. hierzu Zeile 6 in Tabelle 3.

[426] In den Tempeln von Dendera und Edfu ist zudem die hieratische Schreibweise von *mwt* vorzufinden, klassifiziert wird das Lexem hier mit dem Zeichen Aa2, vgl. hierzu Wilson, Ptolemaic Lexikon, 419f.

2.1.2.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Unter einem Toten wird derzeit vor allem eine Person verstanden, die gestorben ist.[427] Eine derartige Bedeutung ist auch für das Lexem *mwt* zulässig, wie zahlreiche altägyptische Quellen darlegen:

T.II.54: PT 698A/ PT 1066 (Pyramide Pepi I., [57])[428]

j nṯr.w ꜥnḫ.w mwt.w	Oh Götter, Lebende, Tote!

In der hier angegebenen Quelle (T.II.54) wird eine Differenzierung von Göttern (*nṯr.w*), Lebenden (*ꜥnḫ.w*) und Toten (*mwt*) unternommen, auch eine gewisse hierarchische Ordnung lässt sich der Textquelle entnehmen. Die Götter werden dabei vor den Lebenden aufgezählt, diese wiederum werden vor den Toten genannt. Zunächst könnte man versucht sein, diese Wesen den drei Sphären Himmel, Erde und Unterwelt zuzuordnen.[429] Jedoch ist eine derart simple Zuweisung nicht zu unternehmen. Wie bereits dargelegt wurde, können sich Gottheiten und Verstorbene, d. h. bestimmte ihnen zugehörige Personenkomponenten wie etwa der Ba, sowohl in der Sphäre des Himmels wie in der Unterwelt aufhalten.[430] Wenn überhaupt, so lassen sich hier max. zwei Sphären unterscheiden, nämlich zum einen die Welt der Lebenden (Diesseits) und die Welt der Götter und Toten (Jenseits), doch wird dies nicht ausgedrückt und ist daher abzulehnen.[431] Besonders bemerkenswert ist bei solchen Quellen jedoch, dass die Lebenden (*ꜥnḫ.w*) den Toten (*mwt*) hierarchisch übergeordnet zu sein scheinen. Letztere lassen sich dabei weiter differenzieren:

T.II.55: CT 423 (V 263d, B_2B_0)[432]

ɜḫ.w nb mwt nb	Jeder Verklärter und jeder Tote!

Anhand von T.II.55 ist ersichtlich, dass zwei Arten von Verstorbenen existieren: die Toten (*mwt*) und die gerechtfertigten Verstorbenen, die sogenannten „Verklärten" (*ɜḫ.w*).[433] Die *mwt* scheinen diesen Status nicht erlangt zu haben. Jedenfalls werden sie stets nach den *ɜḫ.w* genannt und sind somit hierarchisch untergeordnet.

---

[427] Der moderne Begriff „Toter" bzw. „Tote" kann ebenfalls verwendet werden, um den Leichnam einer verstorbenen Person zu benennen. Ob sich diese Bedeutung auch für das altägyptische Lexem *mwt* nachweisen lässt, ist Gegenstand des vorliegenden Kapitels.
[428] Allen, New Concordance I, 35; ders. New Concordance VI, Spell 698A.
[429] Götter = Himmel; Lebende = Erde; Tote = Unterwelt.
[430] Vgl. Kap. 2.1.1 dieser Untersuchung.
[431] Wobei das Jenseits in diesem Fall nicht nur die Unterwelt, sondern auch den Himmel umfassen würde.
[432] Buck, CT V; Spell 423 (263d); Faulkner, Coffin Texts II, 69; Carrier, Textes Sarcophages II, 1036f.
[433] Zur Übersetzung von *ɜḫ* („Verklärter", „seliger Toter") vgl. WB I, 15f.

T.II.56: CT 950 (VII 165f, p.Gard. III)[434]

j nṯr.w j ꜣḫ.w j mwt.w mỉ n=j	Oh Götter! Oh Verklärte! Oh Tote! Kommt zu mir!

T.II.57: TB 137 (pTurin 1791, [7])[435]

ḏi=k wsr Wsjr NN mꜣʿ-ḫrw r nṯr.w ꜣḫ.w mwt nb	Mögest du veranlassen, dass Osiris NN, gerechtfertigt, stärker ist als alle Götter, Verklärten (und) Toten!

Die hier angegebenen Belege nennen die übliche Hierarchiereihenfolge (Götter, Verklärte, Tote). Somit dürften die *mwt* auch in T.II.56 und T.II.57 einen geringeren Status besitzen als die *nṯr.w* und *ꜣḫ.w*, da sie zuletzt aufgeführt werden. Auffällig ist an beiden Quellen, dass der Verstorbene (Sprecher bzw. Osiris NN) Macht über alle diese Personengruppen hat.[436] Neben der üblichen Hierarchie existieren zudem noch einige Variationen:

T.II.58: CT 585 (VI 204l, S_2C)[437]

nṯr nb sḫm nb ꜣḫ nb mwt nb	Jeder Gott, jeder Mächtige, jeder Ach, jeder Tote!

T.II.59: TB 134II (pBM 10793, [30,20])[438]

wr snḏ=f ʿꜣ šfšf.t=f m jb rmṯ nṯr.w ꜣḫ.w mwt	Groß ist seine Furcht (und) groß ist sein Ansehen im Herzen der Menschen, Götter, Verklärten (und) Toten.

Nach dem gewöhnlichen Schema nennen T.II.58 und T.II.59 Götter, Verklärte und Tote, allerdings werden hier zudem Mächtige (*sḫm*) bzw. Menschen (*rmṯ*) aufgeführt. Diese sind dabei an prominenter Stelle zu finden, weshalb zu vermuten ist, dass ihnen ein hoher Status zugesprochen wurde.[439] Gemäß ASSMANN wurde im Alten Ägypten neben Tieren zwischen diesen vier Arten von Wesen (Götter, Menschen, Verklärte, Tote) unterschieden. Er nimmt weiterhin an, dass die Verklärten zwar gestorben, aber nicht im eigentlichen Sinne tot sind. Diesen höheren jenseitigen Status strebten alle Menschen an, jedoch wurde er nicht von jedem erreicht, da sonst nicht zwischen Verklärten (*ꜣḫ.w*) und Toten (*mwt*) differenziert worden wäre.[440] Die Aussagen von ASSMANN sind sicherlich zutreffend, jedoch in einem Punkt zu erweitern. Denn die Toten (*mwt*) agieren, wie noch zu sehen sein wird, auf ähnliche Weise wie die Verklärten (*ꜣḫ.w*). Demnach wären sie zwar gestorben, aber ebenfalls nicht tot.[441] Aus den

[434] Buck, CT VII; Spell 950 (165f); Faulkner, Coffin Texts III, 86; Carrier, Textes Sarcophages III, 2048f.
[435] Lepsius, Todtenbuch, Tf. LVI.
[436] Er befiehlt ihnen (T.II.56) oder es wird der Wunsch geäußert, dass Osiris NN stärker sein soll als alle Götter, Verklärten und Toten (T.II.57).
[437] Buck, CT VI; Spell 585 (204l); Faulkner, Coffin Texts II, 186–188; Carrier, Textes Sarcophages II, 1372–1375.
[438] Munro, Totenbuch-Papyrus Pa-nedjem II, 46; Tf. 31.
[439] In T.II.59 werden die Menschen (*rmṯ*) sogar vor den Göttern (*nṯr.w*) genannt, generell sind sie allerdings erst an zweiter Stelle zu finden.
[440] Vgl. Assmann, Totenliturgien I, 21.
[441] So zumindest nach Assmanns Definition bezüglich der *ꜣḫ.w*, vgl. Assmann, Totenliturgien I, 21.

Schriftquellen lässt sich entnehmen, dass die Götter (*nṯr.w*) ebenso wie die Toten (*ɜḫ.w*, *mwt*) eine große Bedeutung für den Verstorbenen besaßen:

T.II.60: PT 270 (386a, Pyramide Unas)[442]

n srḫ.w ꜥnḫ jr Wnjs n srḫ.w mwt jr Wnjs	Es gibt keine Anschuldigungen eines Lebenden gegen Unas, es gibt keine Anschuldigungen eines Toten gegen Unas!

T.II.61: PT 93 (63b, Pyramide Unas)[443]

ḏwj=k kɜ=k Wsjr js ḫwỉ=f kw m-ꜥ ḏnd nb n.j mwt	Mögest du deinen Ka rufen wie Osiris, damit er dich vor jedem Zorn eines Toten beschützt!

T.II.62: CT 672 (VI 300i, B_1B_0)[444]

jn NN pn ḥsk nšn n nṯr nb ɜḫ nb mwt nb	Es ist dieser NN, der die Wut eines jeden Gottes, jedes Verklärten und jedes Toten entfernt hat.

Wie die Textquellen T.II.60–T.II.62 zeigen, hatte der Verstorbene allen Grund die Toten (*mwt*) zu fürchten.[445] Da der Verstorbene sich im Jenseits verantworten musste, wurde er für im Leben begonnene Verfehlungen zur Rechenschaft gezogen. Dazu konnten ihn sowohl Lebende (*ꜥnḫ.w*) wie Tote (*mwt*; *ɜḫ.w*) eines schlechten Lebenswandels bezichtigen. Ferner musste der Verstorbene zudem den Zorn der Götter (*nṯr.w*) befürchten.[446] Dabei ist die Frage zu stellen, auf welche Weise sich Anklage (*srḫ.w*) und Zorn (*ḏnd*, *nšn*) von Göttern, Verklärten, Toten und Lebenden gegenüber dem Verstorbenen äußerten.

T.II.63: CT 991 (VII 202i, p.Gard. III)[447]

n gmt=ṯn jr=ṯn r=j ɜḫ.w mwt	Ihr könnt nicht gegen mich handeln, Verklärte und Tote!

T.II.64: TB 92 (pTurin 1791, [6-7])[448]

jr.jw-ꜥ.wt sɜw=tn bɜ.w ɜḫ.w ḫtm=tn ḥr mwt jrr.w ḏw r=j nn jrỉ=sn ḏw r=j	Gliederhüter(?), mögt ihr Bas und Verklärte bewachen! Möget ihr schließen vor den Toten, die mir Böses antun wollen! Sie werden mir nichts Böses tun!

[442] Sethe, PT I, 199–202; Allen, New Concordance I, 17; ders. New Concordance II, Spell 270.
[443] Sethe, PT I, 34f.; Allen, New Concordance I, 7; ders. New Concordance II, Spell 93.
[444] Buck, CT VI; Spell 672 (300i); Faulkner, Coffin Texts II, 241f.; Carrier, Textes Sarcophages II, 1532f.
[445] Zusätzlich zu den Göttern, Menschen und Verklärten.
[446] In entsprechenden Aufzählungen bleibt die übliche hierarchische Anordnung bestehen, vgl. z. B. T.II.62.
[447] Buck, CT VII; Spell 991 (202i); Faulkner, Coffin Texts III, 99f.; Carrier, Textes Sarcophages III, 2108f.
[448] Lepsius, Todtenbuch, Tf. XXXIII.

T.II.65: TB 148 (pTurin 1791, [17])[449]

j jt nṯr.w j mw.t nṯr.w m ḥr.t-nṯr nḥm=ṯn Wsjr NN mɜʿ-ḫrw m-ʿ jḫ.t-nb.t ḏw.t m-ʿ sḏb nb ḏw m-ʿ nkn nb ḏw m-ʿ sḫt pfj mr dm ḏd.t rmṯ nṯr.w ɜḫ.w mwt m hrw pn m grḥ pn m smd.t tn m rnp.t tn ḥr.wt=s js	Oh Vater der Götter, oh Mutter der Götter im Totenreich! Möget ihr Osiris NN, gerechtfertigt, retten vor allem Unheil, vor jedem Schaden, vor jedem Leid, vor jener schmerzenden, scharfen Falle, dem, was Menschen, Götter, Verklärte (und) Tote sagen können an diesem Tag, in dieser Nacht, an diesem Halbmonatsfest, in diesem Jahr und dessen Anteilen!

Die Quellen T.II.63–T.II.65 beschreiben, dass die Toten (*mwt*) aktiv gegen den Verstorbenen handeln. Dabei impliziert T.II.64, dass es sich gar um handgreifliche Aktionen handelt. Der Verstorbene fürchtet sich derart vor den Toten, dass er darum bittet, die Tore vor ihnen zu verschließen, damit sie nicht in denselben Raum gelangen können. Dies spricht zwar für einen körperlichen Übergriff, dennoch ist zu hinterfragen, was das Böse (*ḏw*) ist, das die Toten (*mwt*) ihm antun wollen. Die Mehrzahl der Schriftquellen thematisiert nämlich vielmehr eine Anklage der Toten.[450] Somit scheint sich der Verstorbene insbesondere vor Anschuldigungen zu fürchten, denn schließlich muss er sich vor einem Richterkollegium für seine im Leben verübten Taten verantworten.[451] Nur wenn ein Verstorbener reinen Herzens ist, darf er ins Jenseits übertreten. Jede Anklage von Seiten der Götter (*nṯr.w*), Lebenden (*ʿnḫ.w*), Verklärten (*ɜḫ.w*) und Toten (*mwt*) vermindert die Möglichkeit auf eine derartige Existenz.[452] Gleichwohl bleibt jedoch der handgreifliche Aspekt bestehen, wenn auch die Anklage der Toten (*mwt*) häufiger belegt ist. Demnach handelt es sich bei den *mwt* um Wesen, die von Verstorbenen gefürchtet werden, da sie ihnen (in Worten oder Taten) Schaden zufügen können, welche die jenseitige Existenz bedrohen.[453]

Nicht nur die Verstorbenen fürchteten die *mwt*, ferner mussten sich auch die Lebenden vor ihnen schützen. Dies belegen Schriftquellen, in denen Götter sowie verstorbene Angehörige gebeten werden, böswillige Tote (*mwt*) fernzuhalten. In der Folge soll daher untersucht werden, auf welche Art die Toten (*mwt*) die Lebenden heimsuchen konnten:

[449] Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXIX und LXX.
[450] So etwa in T.II.60 (PT 270).
[451] Vgl. hierzu etwa das negative Sündenbekenntnis vor 42 Gottheiten in TB 125.
[452] Somit fürchtet sich der Verstorbene vor der Anschuldigung von tatsächlich begangenen Taten. Dennoch kann auch die Möglichkeit der üblen Nachrede nicht vollends außer Acht gelassen werden. Denn Neid und Missgunst veranlassen bis heute Menschen zu falschen Anschuldigungen.
[453] Damit handeln *nṯr.w*, *ɜḫ.w* und *mwt* auf die gleiche Weise. Jedoch besitzen die *mwt* einen geringeren Status.

T.II.66: Brief an Tote (Naga ed Deir 3500, [K4])[454]

nḏr=k ḥm mwt pn mwt.t tn	Mögest du aber fassen diesen Toten (und) diese Tote!

T.II.67: Amulettpapyri (pLouvre E 32308, [1])[455]

jwỉ ḫft.jw pf mwt mwt.t ḏɜy nb n.tj ḥr jwỉ r hɜỉ ḥr Mw.t-m-ḥɜb mṯ.n ɜs.t m grḥ m hrw m nw nb jw=tw ḫjḫj=k m pɜy=k jṯ	Wenn jener Feind kommen wird: ein Toter, eine Tote (oder) irgendein Widersacher, der kommt, um zu befallen Mutemhab, geboren von Isis, in der Nacht, am Tag (oder) zu irgendeiner Zeit, dann wird man dich zerstören in deinem Grab!

T.II.68: Schlangenzauber auf Statue (Cairo JE 69771, [Rückseite, Spruch 6])[456]

mk.t ḥᶜ.w=f mk.t p.t mk.t=f mk.t tɜ r ḫfɜ.w nb r ḫfɜ.t nb.t r ḏdf.t nb.t rḏdf nb r mwt nb mwt.t nb.t rs.j mḥ.tt jmn.tt jɜb.tt	Der Schutz seines Leibes ist der Schutz des Himmels, sein Schutz ist der Schutz der Erde vor jeder männlichen und weiblichen Schlange, vor jedem männlichen und weiblichen Gewürm, vor jedem Toten und jeder Toten, südlich, nördlich, westlich, östlich!

Briefe an verstorbene Angehörige (T.II.66), magische Sprüche (T.II.67) oder Amulettpapyri (T.II.68) lassen zunächst eine körperliche Wiederkehr der Toten (*mwt*) vermuten. Der Tote wird dabei oftmals mit anderen Widersachern genannt, die durchaus real sein können.[457] Dies lässt den Schluss zu, dass das Lexem *mwt* in derartigen Quellen die Bedeutung „Wiedergänger" trägt. Bei dem Begriff Wiedergänger ist jedoch eine wichtige Unterscheidung vorzunehmen. Denn der Terminus umschreibt zum einen körperliche Erscheinungen.[458] Diese sind wiederum zu unterscheiden von körperlosen Wesen, die als eine Art Geist die Lebenden heimsuchen. Bei den *mwt* scheint es sich m. E. nicht um körperliche Wiedergänger, sondern um „Totengeister" zu handeln.[459] Beispielhaft soll dazu die Aussage von T.II.67 betrachtet werden. Der Spruch soll die lebende Mutemhat von Schaden bewahren, die ihr durch einen Toten (*mwt*) zugefügt werden können. Sollten diese Widersacher Mutemhat dennoch heimsuchen, dann würde das Grab des Toten aufgesucht und dieser dort zerstört werden. Dies impliziert, dass man den Leichnam des Toten in dessen Grab zerstört, welcher im Gegensatz zum Totengeist (hier: *mwt*) stets an diesem

[454] Simpson, William, in: JEA 56, 1970, 58–62; Tf. XLVIA; Tf. XLVI; Wente, Letters, 213.
[455] Koenig, in: BIFAO 104, 2004, 291–326.
[456] Drioton, in: ASAE 39, 1939, 57–89; Tf. V; Tf. VI; Altenmüller, in: GM 33, 1979, 7–12.
[457] Vgl. T.II.67. Einige der in Ägypten beheimateten Schlangen, wie etwa die Uräusschlange (lat. Naja haje) oder die afrikanische Hornviper (lat. Cerastes mutila) stellen bis heute eine reelle Bedrohung für Menschen dar.
[458] Zu nennen wären hier etwa Vampire, Zombies, Draugr oder Nachzehrer. Der Glaube an derartige Untote war in den europäischen Kulturen fest verankert. Im Mittelalter wurden die verschiedenen Arten der Wiedergänger beschrieben und mitunter sogar dargestellt. So zeigen die bekannten Totentänze Wiedergänger des *makabren Typs*. Zu dieser Thematik siehe Franz/Nösler, Geköpft und gepfählt, 34–46; 60–77.
[459] Diese Übersetzung wird auch in den Wörterbüchern angegeben, vgl. hierzu WB II, 167.

Ort verbleibt.[460] Die Art des von Totengeistern (*mwt*) zugefügten Schadens wird zudem in zahlreichen Quellen thematisiert:

T.II.69: Papyrus Ebers (Eb 225, [44,22])[461]

k.t n.t dr ꜥ3ꜥ n nṯr n mwt m ḫ.t n.t s'	Ein anderes (Heilmittel) zum Vertreiben der ꜥ3ꜥ-Krankheit eines Gottes (oder) eines Toten im Bauch eines Mannes.

T.II.70: pLeiden I 348 (Spruch 14, [9,4])[462]

nḥm=ṯn sw <m-ꜥ > nkn ꜥ.wt jm=f nḥm=ṯn sw m-ꜥ sḫm n mwt mwt.t	Möget ihr ihn retten <vor> der Verletzung der Glieder an ihm, möget ihr ihn retten vor der Macht eines Toten (oder) einer Toten!

T.II.71: Papyrus Edwin Smith (Wundenbuch, Fall 8, Glosse D [4,16])[463]

jr ꜥḳ.t m-rw.tj ṯ3w pw n nṯr n rw.tj mwt r'-pw	Was anbetrifft, etwas, das von außen eigetreten ist: es ist der Hauch eines Gottes von draußen oder (der Hauch) eines Toten.

Der *mwt* oder die *mwt.t* (vgl. T.II.70) konnten den Menschen auf verschiedene Weise schädigen.[464] Besonders zahlreich sind Texte, in denen *mwt* (und Götter) den Lebenden Krankheiten zufügen, meist in Form von Bauch- oder Magenleiden (ꜥ3ꜥ-Krankheit, vgl. T.II.69).[465] Zudem konnte der *mwt* äußerlichen Schaden in Form von Verletzungen zufügen (vgl. T.II.70).[466] Explizit wird hier gesagt, dass man sich vor der Wirkmacht der Toten (*sḫm n mwt mwt.t*.), nicht aber vor einem körperlichen Wiedergänger fürchtet. Dies untermauert die These, dass es sich bei den *mwt* um nicht körperliche Wiedergänger („Totengeister") handelt. Manche Textquellen schreiben es der Wirkmacht dieser sogar Toten zu, dass lebenden Menschen körperliche Gebrechen zugefügt werden (T.II.71).[467] Eine nähere Bestimmung der Art der Ansteckung wird in T.II.71 genannt. Dort wird gesagt, dass es sich bei der

[460] Besonders bemerkenswert ist an dieser Quelle auch der Wechsel der Anrede. Wird zuvor generell von den *mwt* etc. gesprochen, so wird diesen potentiell gefährlichen Wesen im Anschluss direkt gedroht: *jw=w ḫjḫj=k m pꜣy=k js* „Man wird dich in deinem Grab zerstören" (direkte Ansprache in 2. Pers. Sing.).
[461] Ebers, Papyros Ebers, Tf. XLIV–XLVI; Westendorf, Handbuch Medizin, 589.
[462] Borghouts, Papyrus Leiden I 348, 22f; Tf. 25.
[463] Breasted, Surgical Papyrus, 212–214; Westendorf, Handbuch Medizin, 720.
[464] Gerade in Quellen des heilkundlich-magischen Kontextes wird häufig zwischen dem männlichen Toten (*mwt*) und der weiblichen Toten (*mwt.t*), welche die Lebenden heimsuchen, differenziert, vgl. hierzu etwa pEbers 242–260 (*Rizinus-Buch* [46,15]), pEbers 104–187 (*Salbmittel gegen das wḥꜣ-Leiden [*30,12-15]) oder pEbers 4–103 (*Sammelhandschrift für Bauchbeschwerden* [24,14]).
[465] Möglicherweise befindet sich der Totengeist (*mwt*) in der emischen Vorstellung sogar im Bauch des Kranken und muss aus diesem entfernt werden.
[466] Dabei ist zu bedenken, dass eine Verletzung nur schwer zu heilen und lebensbedrohlich ist, wenn sie sich entzündet und z. B. zu einer Blutvergiftung führt. Aus emischer Sicht könnte dies dahingehend gedeutet werden, dass ein Totengeist (*mwt*) dafür sorgt, dass sich eine Wunde verschlimmert bzw. nicht heilbar ist, obwohl bereits Heilmittel appliziert wurden.
[467] Scheinbar können böswillige Tote zudem für ungewollte Schwangerschaften verantwortlich sein, vgl. hierzu Nyord, in: Steinert (Hg.), Systems of Classification, 95f.

diagnostizierten Krankheit um den Hauch eines *mwt* (oder Gottes) handelt.[468] Demzufolge sind wirkmächtige Tote bzw. Totengeister (*mwt*) in der Lage, mittels ihrer Macht oder ihres Atems, welcher in den Körper eindringt, den Lebenden zu schaden.[469]

Allen bisher gezeigten Quellen ist eines gemein: Niemals wurde das Lexem *mwt* genutzt, um sich auf den *Leichnam* eines Toten zu beziehen.[470] Dennoch existieren Belege, die eine Deutung von *mwt* als Leichnam wenigstens indirekt zulassen.

T.II.72: Stele des Antef, Sohn des Mentuhotep (BM EA 1628, [9])[471]

jw ḳrs.n=j mwt m ḳrs=j	Ich begrub die Toten in meinem Sarg.

T.II.73: Stele des Montuser (MMA 12.184, [4])[472]

jnk mɜ.w r jnd ḳrs.w mwt ḏḏ jḫ.wt n n.tj n snw	Ich bin einer, der die Betrübten ansah, der die Toten begrub, der demjenigen, der bedürftig war, Dinge gab.

T.II.74: Mahnworte des Ipuwer (pLeiden I 344, [Rto. 2,6])[473]

jw ms mwt ʿšɜ ḳrs m jtr.w	Jedoch sind zahlreiche Tote im Fluss begraben.

Zu nennen sind hier etwa Aussagen autobiographischer Texte wie die Belege T.II.72 und T.II.73. Der Sprecher (1. Pers. Sing.) sagt hier jeweils von sich, dass er die Toten (*mwt*) begraben hat. Dahinter steht vorranging eine Rechtfertigung der eigenen guten Taten (vor Lebenden, Göttern und Toten), doch im Vergleich zu *ḫɜ.t* und der mit diesem Lexem signifikant belegten Kollokation mit *ḳrs* ist anzunehmen, dass sich hier explizit auf den Leichnam des Toten bezogen wird. Es wird zwar nicht eindeutig erwähnt, aber zu vermuten ist, dass der Leichnam vor der Grablegung entsprechend behandelt wurde, damit er erhalten blieb.[474] Aus späteren Quellen lässt sich entnehmen, dass Mumifizierung und Grablegung eine überaus kostenintensive Angelegenheit waren.[475]

[468] Selbst Götter können Krankheiten senden, bekannt dafür ist z. B. die Göttin Sachmet. Die Toten (*mwt*) handeln somit nicht anders als Götter. Sogar in heutiger Zeit ist der Terminus einer Gottesstrafe noch geläufig.
[469] Das Gleiche gilt für Götter. Auch sie kommen nicht in körperlicher Erscheinung zu den Menschen, sondern senden Krankheiten mittels ihrer Wirkmacht bzw. ihres Atems.
[470] Anders als im modernen Sprachgeberauch des Deutschen.
[471] Budge, Egyptian Stelae, 5; Tf. 1f; Franke, in: JEA 93, 2007, 149–174; Tf. VI; Landgrafova, My Good Name, 264–266.
[472] Ransom Williams, in: MMAB 8, 1913, 216–218; Sethe, Lesestücke, 79f.; ders., Erläuterungen Lesestücke, 123–126; Brunner, Weisheit, 374f.; Lichtheim, Autobiographies, 104f.
[473] Gardiner, Admonitions, 25f.; Tf. 2; Parkinson, Egyptian Poems, 166–199; Simpson, Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, 188–210; Lichtheim, Literature I, 149–163.
[474] Nur auf diese Weise ergibt die Rechtfertigung der Ich-Person einen Sinn, da auf diese Weise den (bedürftigen) Verstorbenen ein Weiterleben im Jenseits ermöglicht wurde. Eine einfache Bestattung des Leichnams birgt die Gefahr der Verwesung, eine jenseitige Fortexistenz wäre damit ausgeschlossen. Vergleiche zu diesem Thema Kap. 3.1 der vorliegenden Untersuchung.
[475] Vgl. Quack, in: Ägyptische Mumien, 20–22.

Anders liegt der Fall bei T.II.74, denn hier wird beschrieben, dass die Toten (*mwt*) im Fluss beerdigt werden. Demnach beseitigt man die körperlichen Hinterlassenschaften (d. h. den Leichnam) des Toten lediglich. Von einer Grablegung oder gar Präparierung der Leichen kann nicht die Rede sein, vielmehr wird der tote Körper im Fluss entsorgt. Da nicht geborgene Leichname letztendlich vollständig im Fluss verwesen, wird den Verstorbenen somit eine Fortexistenz im Jenseits verwehrt. In dem T.II.74 wird dieser Umgang mit den Toten (*mwt*) als ein schrecklicher Missstand geschildert.[476]

Die übertragene Bedeutung von *mwt* als „Leichnam" ist jedoch überaus selten.[477] Es wurde bereits dargelegt, dass sich aus dem Kontext ergibt, ob das Lexem *mwt* die Bedeutung „sterben", „Tod" oder „Toter" trägt:

T.II.75: Zweibrüdermärchen (pBM 10183/ P. d'Orbiney, [13,3])[478]

jw=f (ḥr) rmỉ.t m-ḏr ptr=f pɜy=f sn šrj sḏr m rɜ-ˁ mwt	Da weinte er, als er seinen kleinen Bruder schlafend erblickte, im Zustand des Todes.

Obwohl die hier angegebene Quelle (T.II.75) nicht vom Toten (*mwt*) spricht, ist die Art des beschriebenen Todeszustandes (*sḏr m rɜ-ˁ mwt*) sehr bemerkenswert. Inpu entdeckt hier den Leichnam seines Bruders Baba und verfällt dabei in große Trauer. Der Todesszustand (*rɜ-ˁ mwt*) wird dabei expressis verbis mit dem Schlaf (*sḏr*) verglichen.[479]

Die selten belegte Bedeutung von *mwt* als Leichnam lässt sich dennoch vereinzelt über die gesamte altägyptische Geschichte nachweisen, so etwa in administrativen Dokumenten der griechisch-römischen Zeit:[480]

[476] Möglicherweise wird die Entsorgung von Leichen im Wasser als (gerechte) Strafe gedeutet. Zu dieser Diskussion vgl. Kap. 3.3 der vorliegenden Untersuchung.

[477] Dabei obliegt es oftmals der Interpretation des Übersetzers, ob sich *mwt* auf den Leichnam bezieht. Gemessen an der Gesamtanzahl der Quellen muss die Bedeutung von *mwt* als „Leichnam" jedoch als nahezu nicht signifikant eingestuft werden.

[478] Gardiner, Late Egyptian Stories, Brüssel 9–30a.

[479] Auch gegenwärtig wird vom „Todesschlaf" gesprochen. Mehr zu dieser Thematik in Kap. 3.2 der Studie.

[480] So etwa auf sogenannten Mumienschildern, obwohl auch dort meist nur die Name des Verstorbenen genannt wird, vgl. hierzu etwa die Mumienschilder MMA 90.6.237, MMA 32.8.14 oder MMA 05.4.187 des Metropolitan Museum of Arts.

T.II.76: Urkunde (pBerlin 3115, [D, §1,3])[481]

r tm ḥwj pḫre(.t) r mwt n pɜj=n ꜥ.wj	(Eine weitere Satzung:) Nicht werden Heilmittel auf einen Toten unseres Hauses gelegt.

Bei der hier angegeben Quelle handelt es sich um eine Vereinbarung von Gesetzmäßigkeiten eines Kultvereins (Choachyten).[482] Unter anderem wird darin festgelegt, dass Verstorbene der Gemeinschaft nicht behandelt werden sollen. Der Wunsch, dass der Leichnam (hier: *mwt*) nicht erhalten werden soll, entspricht nicht der gängigen Vorstellung der alten Ägypter und musste vielleicht aus eben diesem Grund explizit in der Satzung festgehalten werden.[483]
Die Beleglage zeigt jedoch, dass eine (indirekte) Bedeutung von *mwt* als „Leichnam“ äußerst selten nachzuweisen ist. Häufiger ist dagegen dokumentiert, dass die Toten verschiedenen Personenkomponenten zugordnet werden:

T.II.77: CT 491 (VI 70a, B_3La)[484]

sɜ.w bɜ.w nb.w ḫnr.w šwy.wt n mwt nb mwt.t nb.t	Wächter aller Bas, die einsperren die Schatten von jedem Toten und jeder Toten!

T.II.78: TB 93 (pTurin 1791, [6-7])[485]

nn ḫnỉ.tw=k jn sɜ.w-ꜥ.wt Wsjr sɜ.w bɜ.w ḫtm.w šw.wt mwt	Du wirst nicht eingesperrt werden durch/von den Gliedwächtern des Osiris, welche die Bas bewachen und die Schatten der Toten verschließen!

T.II.79: pBudapest 51.1961 (Spruch 2, [2,1])[486]

wnm=s bɜ.w=ṯn ḫɜ.wt=ṯn mwt mwt.t	Sie frisst eure Bas und eure Leichname, (oh) Toter, (oh) Tote!

T.II.80: TB 127 (pTurin 1791, [6])[487]

nbj.t bɜ=f r ꜥm ḫɜ.wt n.t mwt ꜥpỉ m ḥr-n-ḥr sḫɜp=sn m ḫtm	Die Flamme seines Ba wird die Leichname der Toten verschlucken!

So besitzen die Toten (*mwt*) Schatten (*šw.wt*), die scheinbar eigenständig agieren und zudem böswillig sein können, wie T.II.77 und T.II.78 darlegen. Um diese Gefahr abzuwenden, werden die Schatten der Toten bewacht bzw. eingesperrt. Ein böswilliger Toter (*mwt*) kann zudem abgewehrt werden, indem seine Personenkomponenten zerstört werden (vgl. T.II.79 und

[481] Spiegelberg, Demotische Papyri, 18f.; Tf. 38–41; Cenival, Associations Religieuses, 103–105; Tf. VIII.
[482] Es handelt sich bei den Choachyten um einen spezifischen Berufstand mit kultischen Aufgaben (Wassersprenger). Siehe hierzu z. B. Vittmann, in: Enchoria 23, 1996, 182–187; Quack, in: BiOr 55, 1998, 100–105.
[483] Die Aussage, dass keine Heilmittel (*pḫr.t*) auf den Leichnam (*mwt*) appliziert werden sollen, ist bemerkenswert. Heilmittel scheinen somit eine große Bedeutung für die Erhaltung des Körpers gehabt zu haben. Diese Thematik wird eingehend in Kap. 3.4 der Studie analysiert werden.
[484] Buck, CT VI; Spell 491 (70a); Faulkner, Coffin Texts II, 133; Carrier, Textes Sarcophages II, 1210f.
[485] Lepsius, Todtenbuch, Tf. XXXIV.
[486] Kákosy, in: Kákosy (Hg.), Selected Papers (StudAeg 7), 239–258; 314–317; Roccati, in: Györy (Hg.), Le lotus, 419–421.
[487] Lepsius, Todtenbuch, Tf. LI.

T.II.80). Recht häufig wird beschrieben, dass Ba (*bꜣ*) und Leichnam (*ḫꜣ.t*) eines Toten (z. B. durch Verspeisung oder Feuer) zerstört werden. Somit handelt es sich bei Ba und Leichnam – ebenso wie beim Schatten – um zum Toten (*mwt*) zugehörige Personenkomponenten. Demzufolge werden die Toten (*mwt* bzw. *mwt.t*) als Bedrohung wahrgenommen, die unschädlich gemacht werden können, indem ihre Personenkomponenten einschränkt (Schatten) oder gar vernichtet (Ba; Leichnam) werden. In den meisten Fällen sind Leichnam (*ḫꜣ.t*) und Toter (*mwt*) also voneinander zu unterscheiden. Zwar kann der Tote einen Leichnam besitzen, selten jedoch bezeichnet das Lexem *mwt* den toten Körper.

2.1.2.3 Resümee

Das Lexem *mwt* in der Bedeutung als „Toter“ bzw. „Totengeist“ ist von der 5. Dynastie bis in koptische Zeit (ca. 2400 v. Chr.–400 n. Chr.) belegt. Seit der 1. Zwischenzeit kann zwischen dem männlichen Toten (*mwt*) und der weiblichen Toten (*mwt.t*) unterschieden werden. Eine derartige Genderspezifizierung ist in dieser Häufigkeit bei keinem anderen der für die vorliegende Arbeit untersuchten Lexeme vorzufinden. Generell lassen sich verschiedene Wortkonzepte zum Lexem *mwt* ermitteln, wie die nachfolgende Grafik verdeutlicht:

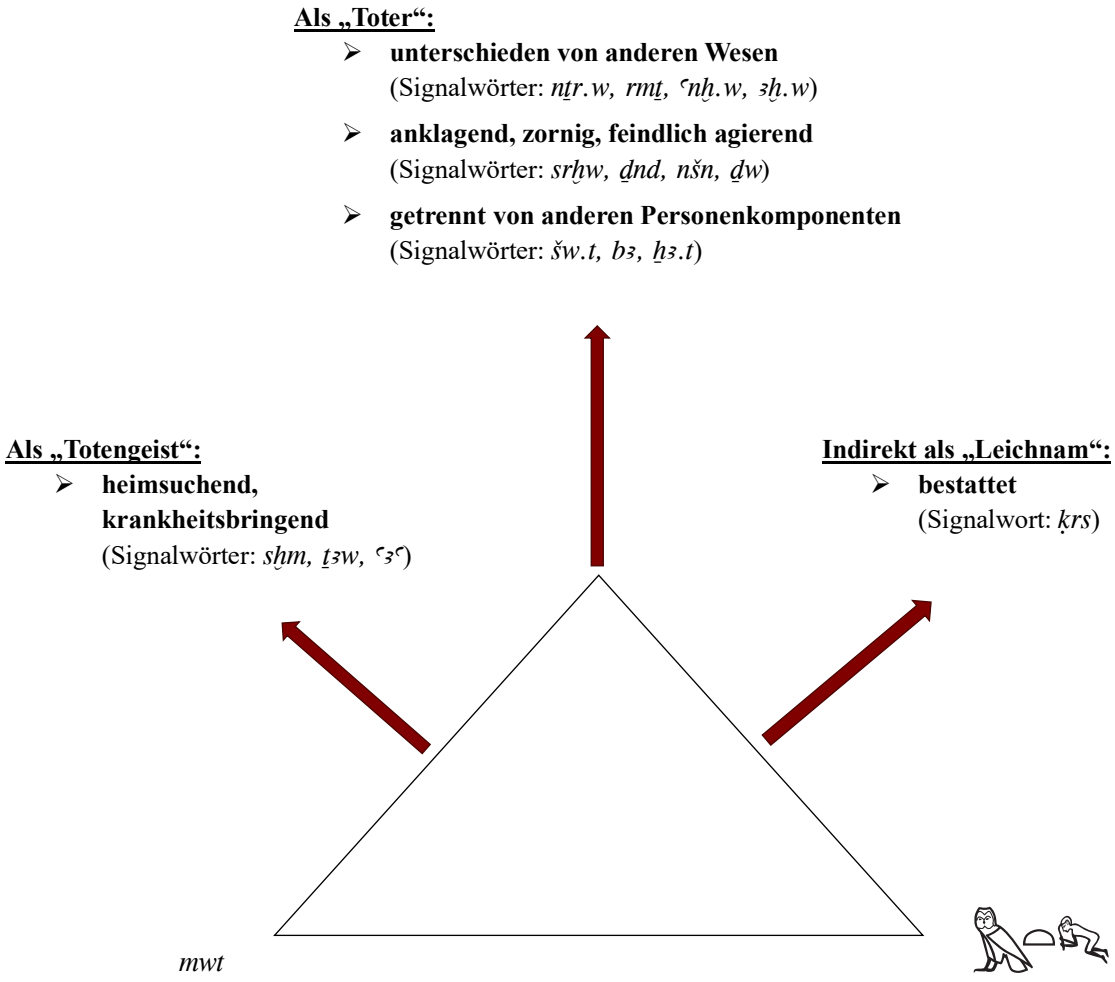


Abb. 6: Semiotisches Dreieck zum Lexem *mwt*

Aus der emischen Perspektive existieren neben Pflanzen und Tieren vier verschiedene Arten von Wesen: Götter (*nṯr.w*), Menschen (*rmṯ*) und Verstorbene.[488] Letztere sind dabei weiter zu differenzieren in „Verklärte“, d. h. selige Tote (*ɜḫ.w*) und „Tote“ ohne besonderen Status (*mwt*). Diese „Toten“ (*mwt*) können den Verstorbenen im Jenseits Schaden zufügen. Meist handelt es sich dabei um Anschuldigungen gegenüber dem Verstorbenen, aber auch tätliche Übergriffe sind möglich. Als „Totengeister“ können die *mwt* zudem die Lebenden heimsuchen, indem sie ihnen gefährliche oder todbringende Krankheiten und Verletzungen zufügen. Da die Toten (*mwt*) in diesen Fällen nicht zwingend anders handeln als Götter (*nṯr.w*) oder Verklärte (*ɜḫ.w*), ist es irreführend, die *mwt* per se als bösartige Wesen einzustufen, wenngleich sie sowohl von

[488] Menschen können dabei auch als *ʿnḫ.w* („Lebende“) bezeichnet werden, vgl. hierzu etwa PT 698A/ PT 1066.

Verstorbenen wie von Lebenden gefürchtet werden.[489] Sicher ist jedoch, dass die Toten (*mwt*) eine potentielle ernstzunehmende Gefährdung für bereits verstorbene sowie noch lebende Menschen darstellen.

Die Bedeutung des Toten (*mwt*) als Gegner oder gar Feind deckt sich mit der Wahl des Klassifikators A14. Zum einen stellt die Hieroglyphe einen toten Mann dar. Zum anderen wird A14 in der Regel als Klassifikator von Wörtern genutzt, welche die Bedeutung „Feind" etc. tragen. Aus emischer Sicht müssen Widersacher unschädlich gemacht, d. h. getötet werden. Beide Aspekte harmonieren demzufolge mit den ermittelten Konzepten von *mwt*.

Dagegen bezieht sich das Lexem *mwt* lediglich vereinzelt auf den „Leichnam" selbst, meist in der Kollokation mit *ḳrs* („begraben"). Somit ist *mwt* kein primäres Lexem für die Benennung des toten Körpers.[490] Dies wird nicht zuletzt durch Quellen dargelegt, welche ausdrücklich zwischen dem *mwt*, dem *ḫ3.t* oder anderen Personenkomponenten unterscheiden. Dieser Umstand steht im Einklang zur Unterscheidung der Toten (*mwt*) von den Lebenden (*ʿnḫ.w*). Während lebende Menschen alle Personenkomponenten in sich vereinen, sind Tote (*mwt*) von diesen getrennt. Festzustellen ist, dass Personenkomponenten wie Schatten (*šw*), Ba (*b3*) und Leichnam (*ḫ3.t*) dabei häufig eigenständig agieren.[491]

[489] So Zandee, Enemy, 199; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe I, 239. Dagegen Werning, Höhlenbuch II, 491f. Meines Erachtens ist es zulässig, die Toten (*mwt*) mitunter als eine Art Richter oder Ankläger zu verstehen. Denn es ist nicht anzunehmen, dass Götter oder Verklärte gegen gerechtfertigte Verstorbene aussagen würden, sie sorgen lediglich dafür, dass kein Ungerechtfertigter das Jenseits betreten darf. Eine solche Aufgabe kommt innerhalb dieser Kontexte auch den *mwt* zu. Anders scheint der Fall dagegen in Texten des heilkundlich-magischen Kontextes zu liegen, da die Toten (*mwt*) hier als eine Art „Totengeist" die Menschen heimsuchen und somit stets als Gegner konzeptualisiert werden, die abgewehrt werden müssen.

[490] Die Bedeutung von *mwt* als „Leichnam" muss anhand der Gesamtanzahl der für dieses Lexem untersuchten Quellen sogar als nahezu nicht signifikant eingestuft werden. Zudem liegt es gerade bei schwer zu interpretierenden Quellen immer im Ermessenspielraum des Forschers, *mwt* als „Leichnam", „Toter" oder „Totengeist" zu übersetzen.

[491] Siehe zu dieser Thematik das abschließende Fazit der Untersuchung.

2.1.3 *wj* – „Mumienhülle“

2.1.3.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

Bei *wj* handelt es sich um ein äußerst selten belegtes Lexem. Umso bemerkenswerter ist es, dass es in etlichen Wörterbüchern und Lexika aufgeführt wird.[492] Dort wird es in der Regel mit „Mumienhülle“ übersetzt, wodurch es die äußere Form des Leichnams zu umschreiben scheint.[493] Der früheste Beleg zu *wj* datiert in die 11. Dynastie, vereinzelt ist das Lexem ebenfalls im Mittleren Reich und im Neuen Reich vorzufinden. Die letzte Quelle stammt aus der Saitenzeit.[494] Aufgrund dieser äußerst geringen Beleglage ist eine etymologische Herleitung von *wj* nicht möglich.[495] Das Lexem *wj* ist lediglich im religiös-rituellen und literarischen Kontext nachzuweisen.

2.1.3.2 Orthographie und Klassifikation

wj	**Schreibvariationen Hieroglyphen**
Generell:	

Tabelle 4: Orthographie und Klassifikation von *wj*

Für das Lexem *wj* ist lediglich die in Tabelle 4 angegebene Schreibung nachzuweisen. Auch *wj* setzt sich aus Einkonsonantenzeichen zusammen, nämlich den Hieroglyphen G43 () und M17 (). Klassifiziert wird das Lexem mit dem Zeichen A53 (). Es handelt sich dabei um eine aufgerichtete anthropomorphe menschliche Gestalt, welche aus heutiger Sicht als Mumie interpretiert werden würde.[496] Aufgrund der wenigen Quellen zu *wj* wird auf eine ausführliche Analyse des Klassifikators vorerst verzichtet. Diese wird allerdings im nachfolgenden Kapitel unternommen, da das dort besprochene Lexem mit dem gleichen Zeichen klassifiziert wird,

[492] Grund hierfür mag sein, dass *wj* auf den zwei bekanntesten Textträgern der *Erzählung des Sinuhe* (B und AOS) erhalten ist.
[493] WB I, 271; Hannig I, 179; Hannig III, 871; Hannig V, 618; Faulkner, Dictionary Middle Egyptian, 56; Satzinger / Stefanović, Root Lexicon, 102.
[494] Insgesamt lassen sich nur 4 Quellen zu *wj* nachweisen, vgl. hierfür den Abschnitt der (thematischen) Wortbedeutungen des vorliegenden Kapitels.
[495] Eine Entwicklung aus dem enklitischen Personalpronomen *wj* ist m. E. unwahrscheinlich. Dagegen spricht nicht nur der Klassifikator, sondern auch die Verwendung des Wortes *wj* („Mumienhülle“). Anders als beim enklitischen Personalpronomen wird *wj* („Mumienhülle“) nicht vom Sprecher verwendet, um die eigene Person zu benennen.
[496] Zur Problematik des Terminus „Mumie“ aus ägyptischer Sicht siehe Kap. 2.1.4 und Kap. 3.6 der vorliegenden Arbeit.

jedoch weitaus zahlreicher dokumentiert ist als *wj*.[497] Dennoch ist der für *wj* gewählte Klassifikator überaus passend, wie anhand der Textquellen ersichtlich wird.

2.1.3.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Aufgrund der wenigen Textquellen ist eine exakte Bestimmung des Wortkonzeptes von *wj* schwierig, soll aber dennoch versucht werden. Dafür werden die einzelnen Quellen im Detail besprochen.

T.II.81: Stele des Abkau (Louvre C 15, [x+9])[498]

[ḥtp]-ḏì-nswt ḳrs.w m ꜥš wꜣḏ sḫꜣ.w ḥtì.w m ḥꜣ.t-ꜥ pr-nfr wj m nbw n sṯn ḫkr.w m ḫsbḏ mꜣꜥ mj jrr.t n ꜣḫ ꜥpr	Ein Opfer, das der König gibt: Ein Sarg aus frischem Zedernholz, beschrieben und graviert auf der Vorderseite(?) der Balsamierungsstätte(?) (und) eine Mumienhülle aus besten(?) Gold, geschmückt mit echtem Lapislazuli wie es gemacht wird für einen ausgestatten Verklärten.

In T.II.81 wird zunächst ein Sarg aus frischen Zedernholz (*ḳrs.w m ꜥš wꜣḏ*) erwähnt, welcher für den Verstorbenen gezimmert wurde. Obwohl die Lesart hier nicht sicher ist, war der Sarg nach Aussage des Textes vermutlich mit einer Inschrift versehen.[499] Danach erst wird das Lexem *wj* genannt. Es wird beschrieben, dass *wj* aus Gold (*nbw*) besteht und zudem mit echtem Lapislazuli verziert (*ḫkrw m ḫsbḏ mꜣꜥ*) ist.

Demzufolge lässt sich das Lexem *wj* auf dreierlei Weise interpretieren. Entweder es handelt sich um den eingewickelten Leichnam selbst, wobei eine direkte Applikation von Gold und Lapislazuli auf den toten Körper für diese Epoche bisher archäologisch nicht belegt ist.[500] Außerdem wurde vorgeschlagen, *wj* mit „Totenmaske“ zu übersetzen.[501] In der Tat scheint die in T.II.81 angegebene Beschreibung von *wj* mit entsprechenden Totenmasken vergleichbar zu sein.[502] Die dritte Möglichkeit ist, dass das Lexem *wj* eine Bezeichnung für den inneren, anthropomorphen Sarg ist. Diese Sargform entwickelte sich ab dem Mittleren Reich und setzte

[497] Siehe Kap. 2.1.4 der vorliegenden Untersuchung.
[498] Pierret, Recueil d'inscriptions, 29–31; Gayet, Stèles Louvre, 12; Tf. LIV; Klebs, Reliefs (AHAW 6), 67–69; Schenkel, Memphis (ÄA 12), 295–298; Landgrafova, My Good Name, 88–91.
[499] Für vergleichbare Särge dieser Epoche siehe z. B. BM EA 35285; Louvre E 11936; Turin S 8918; Willems, Aspects Funerary Culture, 291.
[500] Dieser Brauch lässt sich erst in später, in der griechisch-römischen Zeit nachweisen, vgl. z. B. den Mumienkopf Louvre AF 12533; Janot, Mumien, 244f.; Aubert/Cortopassi, Portraits romaine, Nr. 9. Zur direkten Applikation von Gold und anderen Edelmetallen auf den Leichnam vgl. zudem Kap. 3.6 der vorliegenden Untersuchung.
[501] Vgl. Hannig I, 179; Hannig III, 871; Hannig V, 618. Er interpretiert *wj* dabei u. a. als „Mumienmaske“.
[502] Vgl. hierzu z. B. die Totenmasken von Tutanchamun (JE 60672), Juja (JE 95316/CG 51008), Tuja (JE 95254/CG 51009) und Merit (S. 8473). Entgegenzuhalten ist jedoch, dass diese Objekte ausnahmslos in das Neue Reich datieren. Zudem wurde bei einigen Masken nachgewiesen, dass stellenweise farbiges Glas anstatt Lapislazuli verwendet wurde, vgl. Saleh, Hauptwerke, Nr. 145; Nr. 174; DeLuca/Tiradritti, Schatzkammer Ägyptens, 179, 234f; Bonacini, Museo Egizio, 140–144; Connor, Guide, 112. In T.II.81 wird jedoch ausdrücklich erwähnt, dass es um echtes Lapislazuli (*ḫsbd mꜣꜥ*) geht.

sich in der Folge durch.[503] Die Formgebung des inneren Sarges stimmt dabei mit der Gestaltung des Klassifikators von *wj* (A53) überein. Der äußere Sarg war im Gegensatz dazu rechteckig. Die Bestattung wohlhabender Personen in einem inneren sowie äußeren Sarg ist häufig belegt.[504] Die inneren Särge konnten kunstvoll verziert werden, etwa mit Gold und Lapislazuli.[505] Aufgrund der Nennung des äußeren Sarges (*ḳrs.w*) und der daran anschließenden Erwähnung von *wj* in T.II.81 scheint es m. E. wahrscheinlich, dass das Lexem *wj* den *inneren Sarg* bezeichnen soll. Zur Affirmative dieser These ist jedoch ein Blick auf die weiteren Quellen unerlässlich.[506]

Dabei erscheint die in T.II.81 als Einleitung verwendete Formulierung der *Ḥtp-di-nsw*-Formel („Ein Opfer, das der König gibt“) besonders aufschlussreich. Demnach müssen äußerer Sarg (*ḳrs.w*) sowie *wj* ideologisch als Zuweisungen des Königs an den Verstorbenen betrachtet werden. Dieser Aspekt ist besonders interessant für die folgende Quelle:

T.II.82: Sinuhe (pBerlin P 3022 und Fragmente pAmherst m-q (B), [193])[507]

jrỉ=tw n=k šms-wḏꜣ hrw n smꜣ-tꜣ *wj m nbw tp m ḫsbd*	Man wird für die eine Begräbnisprozession machen am Tage des Begräbnisses. Die Mumienhülle aus Gold, der Kopf aus Lapislazuli.

Bei Beleg T.II.82 handelt es sich um eine Passage aus der *Erzählung des Sinuhe*. Der Passus ist auf zwei Textträgern des Sinuhe überliefert (B und AOS).[508] In beiden Textträgern wird die gleiche Aussage getroffen. Der *wj* besteht aus Gold (*nbw*), der Kopf bzw. die Spitze (*tp*) dagegen aus Lapislazuli (*ḫsbd*). Dies kann dahingehend interpretiert werden, dass der innere anthropomorphe Sarg (*wj*) aus Gold besteht, die Totenmaske (*tp*) dagegen aus Lapislazuli. Somit wäre in dem Text eine klare Differenzierung beider Objekte (Sarg und Totenmaske) gegeben. Dennoch ist es m. E. wahrscheinlicher, dass sich die Lexeme *wj* und *tp* beide auf den

[503] Siffert, in: Beck et al., Gebauter Raum, 182–186; dies., in: Sokar 32, 2016, 72–78, dies., in: Strudwick/Dawson (Hgg.), Ancient Egyptian Coffins, 24–28.

[504] In Lauf der Zeit wird der innere Sarg die Bedeutung des äußeren Sarges übertreffen. Mitunter wird sogar auf einen äußeren Sarg verzichtet.

[505] Vgl. hierzu etwa die inneren Särge von Tutanchamun (JE 60671), Juja (JE 95232/CG 51004), Tuja (JE 95232/CG 51007), Ka (S. 8429) und Merit (S. 8470). Allerdings datieren diese Särge in das Neue Reich, vgl. Saleh, Die Hauptwerke, Nr. 175; DeLuca/Tiradritti, Schatzkammer Ägyptens, 176; 232f; Bonacini, Museo Egizio, 140–144; Connor, Guide, 110f. Särge anthropomorpher Form aus der Zeit des Mittleren Reich haben sich dagegen seltener erhalten. Obwohl oft von hoher Qualität, sind sie jedoch meist nicht vollständig vergoldet, dafür aber mit Glasaugen ausgestattet, vgl. den inneren Sarg von Nephthys (MMA 11.150.15b) des Metropolitan Museums of Art sowie die Särge von Khnum-Nacht (Inv.-Nr. 11725) und Nacht-Anch (Inv.-Nr. 11724) des Manchester Museum. Abbildungen bei Siffert, in: Sokar 32, 2016, 76f. Siehe zudem Abb. 68 der vorliegenden Studie.

[506] Zur Bedeutung von *wj* als „innerer Sarg“ vgl. WB I, 271.

[507] Gardiner, Hieratische Papyri V, Tf. 5–15; Koch, Sinuhe, 62. Zum Vergleichsobjekt siehe zudem Barns, Ashmolean Ostracon, vso. Z. 15.

[508] Es sei darauf hingewiesen, dass in AOS *wjꜣ* statt *wj* geschrieben wurde. Dabei wird *wjꜣ* üblicherweise als „Prozessionsbarke“ übersetzt, vgl. WB I, 271f. Alle Bearbeiter gehen jedoch davon aus, dass *wjꜣ* zu *wj* emendiert werden muss, vgl. hierzu Altenmüller, in: GM 188, 2002, 9–14. Es ist darauf hinzuweisen, dass der König seinem Gefolgsmann Sinuhe ein derart aufwändiges Begräbnis zukommen lassen möchte, vgl. Sinuhe (B), Zeile 188–200.

inneren anthropomorphen Sarg beziehen. Dieser besteht in seiner gesamten Form aus Gold, der Kopf bzw. die Spitze des Sarges (*tp*) ist hingegen zusätzlich mit Lapislazuli verziert. Entsprechende anthropomorphe Särge sind gerade für das Neue Reich in hohem Maße belegt. Sie bestehen aus massivem Gold oder sind vollständig vergoldet, in die Augen- oder Haarpartie des Kopfes können Lapislazuli-Steine eingelegt sein.[509]

Dem inneren anthropomorphen Sarg kam aufgrund seiner Form als veredeltes Abbild des Verstorbenen eine bedeutende Rolle beim Begräbnis zu, da an dieser transformierten Gestalt Rituale wie die Mundöffnung vollzogen wurden.[510] Zudem erscheint die Bedeutung von *wj* als „innerer anthropomorpher Sarg" nicht zuletzt aufgrund des gewählten Klassifikators (A53) treffend.[511]

Die Tatsache, dass der Sarg aus Gold besteht, zeigt seine hohe Wertigkeit. Es ist zu vermuten, dass die Verwendung dieses Materials nur dem Königshaus bzw. hohen Würdenträgern vorbehalten war.[512] In beiden Quellen jedenfalls (T.II.81 + T.II.82) ist der vergoldete *wj* eine Gabe des Königs an einen (treuen) Untertanen.[513]

Wie bereits erwähnt wurde, ist das Lexem *wj* innerhalb schriftlicher Quellen äußerst selten belegt. Dagegen scheint es im mündlichen Sprachgebrauch weiterhin verwendet worden zu sein. Nahegelegt wird dies durch die folgende Quelle:

T.II.84: Saitische Stele (Florenz 1640)[514]

šfd(*?*) {*tṯ*} *wj ḳrs.t*	Gefasst? Die Mumienhülle, das Begräbnis...

Es handelt sich hierbei (T.II.84) um den spätesten nachweisbaren Beleg zum Lexem *wj*. Obwohl der Text stark korrumpiert und der eigentliche Sinn des Satzes somit nicht mehr zu erfassen ist, zeigt diese Quelle, dass *wj* immerhin über einen Zeitraum von ca. 1500 Jahren verwendet wurde. Bemerkenswert ist außerdem, dass sich Schreibung sowie mutmaßlich auch Bedeutung von *wj* nicht geändert zu haben scheinen, was angesichts des relativ langen Belegzeitraumes

[509] Vgl. hierzu etwa die Särge von Tutanchamun (JE 60671), Juja (JE 95232/CG 51004), Tuja (JE 95232/CG 51007), Ka (S. 8429) und Merit (S. 8470).

[510] Hierbei ist es zunächst unerheblich, ob diese Rituale am anthropomorph geformten sowie veredelten inneren Sarg (*wj*) oder an dem in Bandagen eingewickelten Leichnam samt Totenmaske vollzogen wurden. Bedeutend ist die transformierte äußere Erscheinung des Verstorbenen, denn an dieser Gestalt wurden die Rituale vollzogen, nicht aber am äußeren, rechteckig geformten Sarg (*ḳrs.w*). Diese Thematik wird eingehender in Kap. 2.1.4 und Kap. 3.6 betrachtet.

[511] Zwar existieren zahlreiche vergoldete bzw. massiv goldene Masken. Der Klassifikator von *wj* (A53) zeigt jedoch eine anthropomorphe Gestalt und kein Gesicht oder Maske.

[512] Vermutlich kommt zudem noch ein hoher finanzieller Faktor hinzu, der die Anschaffung eines solchen Sarges für gewöhnliche Privatpersonen unmöglich machte.

[513] Dabei scheint es sich einmal um ein reales (ideologisches) Ereignis zu handeln (vgl. T.II.81), die andere Erwähnung des *wj* findet sich in einer literarischen Erzählung (vgl. T.II.82).

[514] Vgl. WB Belegstellen I, 47; Bosticco, Stele epoca tarda, 26–28; 70; Tf. 19.

und der wenigen Quellen beachtlich ist.[515] Zwar mag es sich dabei lediglich um einen Zufall des Belegmaterials handeln. Jedoch sprechen gerade die wenigen Nachweise zu *wj* dafür, dass das Lexem nicht oft schriftlich festgehalten wurde.[516] Abschließend ist festzuhalten, dass sämtliche in diesem Kapitel analysierten Quellen einen Aspekt gemein haben. Scheinbar wurde das Lexem *wj* nicht verwendet, um den „Leichnam" zu benennen.

2.1.3.4 Resümee

Trotz der überschaubaren Quellenlage ist das Lexem wj über einen Zeitraum von ca. 1500 Jahren (11.–26. Dynastie) nachweisbar. Schrift und Klassifikation blieben dabei unverändert. Beim Klassifikator A53 handelt es sich um eine aufgerichtete, anthropomorphe Gestalt, welche sich mit der im Mittleren Reich erstmals auftretenden äußeren Gestaltung der Leichname sowie inneren Särge vergleichen lässt.

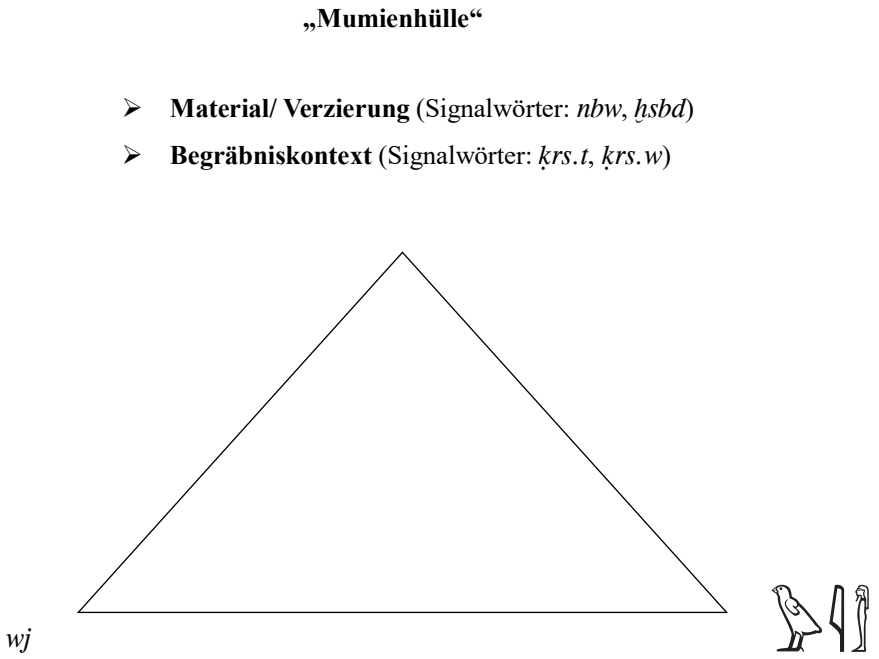


Abb. 7: Semiotisches Dreieck zum Lexem *wj*

[515] Die genaue Bedeutung von *wj* ist aufgrund des teilzerstörten Textes hier nicht mehr zu ermitteln. Die Kollokation mit *ḳrs.t* („Begräbnis") belegt allerdings, dass *wj* immer noch dem Kontext der Grablegung zugeordnet wurde (so auch T.II.82 und T.II.83).

[516] Im mündlichen Sprachgebrauch wurde *wj* dagegen möglicherweise häufiger genutzt. Ansonsten wäre der hier besprochene Passus des Sinuhe (vgl. T.II.83) für nachfolgende Generation vermutlich nicht mehr verständlich gewesen.

Wie gezeigt werden konnte, ist eine Konzeptualisierung von *wj* als Leichnam abzulehnen. Keine der erhaltenen Quellen des Lexems *wj* scheint sich auf den toten Körper zu beziehen. Vielmehr scheint *wj* den „inneren, anthropomorph geformten Sarg“ zu bezeichnen. Dies ergibt sich zum einen aus den signifikanten Kollokationen. So ist den Quellen zu entnehmen, dass das Lexem *wj* generell mit dem Begräbnis (Kollokationen: *ḳrs.t*, *ḳrs.w*) in Verbindung gebracht wird. Ferner wird beschrieben, dass der *wj* aus Gold (*nbw*) bestand bzw. vergoldet war und zudem mit Lapislazuli (*ḥsbd*) verziert sein konnte. Anthropomorphe Särge sind bereits für das Mittlere Reich nachgewiesen, die Ausstattung mit Gold und Lapislazuli ist zu dieser Zeit aber zweifelsohne ein hohes Privileg.[517] Passenderweise wird in den Belegen erwähnt, dass der goldene *wj* eine Gabe des Königs ist.[518] Zum anderen würde diese Bedeutung von *wj* als „innerer anthropomorpher Sarg“ mit dem Klassifikator A53 übereinstimmen, da dieser eine anthropomorphe, aufrecht stehende Gestalt zeigt.

Für das Lexem *wj* wird in Wörterbüchern ebenso wie in den hier angegebenen Texten der Terminus „Mumienhülle“ verwendet (vgl. T.II.81–T.II.84). Zwar ist diese Übersetzung m. E. nicht völlig von der Hand zu weisen, dennoch sind emische sowie etische Differenzierungen zu treffen. Aus der etischen Sicht bezieht sich das Lexem *wj*, wie dargelegt werden konnte, auf den „inneren, anthropomorph gestalteten Sarg“. Da dieser den Leichnam umschließt, scheint die Übersetzung als „Mumienhülle“ zweckmäßig. Jedoch steht dieser Terminus damit in Konkurrenz zu den gleichnamigen archäologischen Objekten. Bei *Mumienhüllen* handelt es sich um wirkliche Hüllen, weil das verwendete Material (Kartonage) entsprechend vorgeformt wurde. Anschließend wurde der Leichnam in diese Umhüllung gegeben, die sich an der Rückseite mit einem Seil verschließen ließ.[519] In der äußeren Formgebung entsprechen sich der *anthropomorphe innere Sarg* und die *Mumienhülle* nahezu.[520] Allerdings ist das Lexem *wj* erstmals im Mittleren Reich belegt und damit zu einer Zeit, als *Mumienhüllen* noch nicht in

[517] Ab der griechisch-römischen Epoche waren selbst die anthropomorph geformten Särge einfacher Privatpersonen häufig mit Gold verziert, vgl. etwa die Särge von Nespamai (ÄM 31213/01), Hornedjitef (BM EA 6678) oder Irtirutja (MMA 86.1.52a,b).

[518] Dies gilt für drei der insgesamt vier Quellen zu *wj* (vgl. T.II.81; T.II.82). Im letzten Fall (T.II.84) lässt sich aufgrund der stark korrumpierten Inschrift keine genauere Aussage machen.

[519] Vgl. etwa die Mumienhüllen von Ken-hor (ÄM 8500/01), Ankhpakhered (Louvre N 2622), oder Djedmeniufankh (BM EA 29577). Die Mumienhülle des Ken-hor wurde nicht am Rücken, sondern an der Seite verschlossen, vgl. hierzu Germer et al. Berliner Mumiengeschichten, 127–129. Zur mutmaßlichen Herstellung dieser Mumienhüllen siehe z. B. Bartos, in: Strudwick/Dawson (Hgg.), Ancient Egyptian Coffins, 109–118; Moser/Nicola, in: Amenta/Guichard (Hgg.), Proceedings First Vatican Conference, 317–326.

[520] Wobei der anthropomorphe Sarg eine Wanne sowie einen Deckel aufweist. Erst nachdem der Leichnam in die Sargwanne gelegt wird, wird der Sarg mit dem Deckel verschlossen. Oftmals ist der Sarg danach durch den eingebauten Schließmechanismus nicht mehr schwer zu öffnen. Leichnam, Wanne und Deckel bilden somit nunmehr eine Einheit, der tote Körper selbst ist vom Sarg umhüllt. Zu entsprechenden Särgen sowie zur Erläuterung des Schließmechanismus vgl. Siffert, Totenverkörperungen, in: Beck et al., Gebauter Raum, 184–186; dies., in: Sokar 32, 2016, 76f.; dies., in: Strudwick/Dawson (Hgg.), Ancient Egyptian Coffins, 26–28.

Gebrauch waren.[521] Nicht nur aus der modernen Unterscheidung zu den archäologischen Objekten ist eine Übersetzung von *wj* als „Mumienhülle“ damit irreführend. Auch aus emischer Sicht ist sie problematisch – und dies liegt nicht allein an der Verwendung der Bezeichnung „Mumie“.[522] Denn das Lexem *wj* scheint mehr zu umschreiben als lediglich das Objekt der Aufbewahrung des Leichnams. Vielmehr bezieht sich die Bedeutung des Lexems *wj* auf das äußere Erscheinungsbild des Sarges bzw. des Verstorbenen, welcher sich in ebendiesem Sarg befindet. Diese Umhüllung des Leichnams besteht nicht nur aus Gold und Lapislazuli (= veredelt), sie ist zudem auf eine bestimmte Weise geformt.[523] Jene Formgebung ist nicht nur anhand der archäologischen Objekte selbst, sondern auch anhand des Klassifikators (A53) ersichtlich. Es ist diese besondere Gestaltung, jenes „veredelte transformierte Abbild des Verstorbenen“, das mithilfe des Lexems *wj* umschrieben wird.

Aus heutiger Perspektive ist die Übersetzung von *wj* als „Mumienhülle“ m. E. zwar unter Einbezug der oben genannten Einwände zulässig. Die Übersetzung bezieht sich jedoch lediglich auf die etische Sicht. Aus emischer Sicht scheint vielmehr die entsprechende, äußerlich transformierte Gestaltung des Verstorbenen im Vordergrund zu stehen. Von daher wäre zu überlegen, ob *wj* künftig nicht übersetzt werden und als eigenständiger Terminus betrachtet werden sollte.[524] Dabei ist zu beachten, dass das Lexem *wj* sich nicht auf den Leichnam bezieht, sondern nur mit diesem in Verbindung steht. Denn sowohl der *innere anthropomorphe Sarg* wie die *Mumienhülle* umgeben den toten Körper lediglich. Im eigentlichen Sinn ist das Lexem *wj* somit keine Bezeichnung für den Leichnam.

[521] Diese Unterscheidung ist selbstverständlich modern und somit bleibt fraglich, ob im Altertum ähnlich differenziert wurde. Zur Beantwortung dieser Fragestellung würden nicht nur mehr Quellen zum Lexem *wj* benötigt, auch eine generelle Untersuchung der altägyptischen Termini zu verschiedenen Sargtypen ist bisher noch nicht unternommen worden.

[522] Zur Erläuterung der Problematik der Verwendung des Terminus „Mumie“ aus emischer Sicht siehe Kap. 2.1.4 dieser Studie.

[523] Gegenwärtig wird häufig von *mumiengestaltig* oder *anthropomorph* gesprochen.

[524] Ähnlich scheint der Fall für das Lexem *sʿḥ* zu liegen, welches im nächsten Kapitel besprochen wird. Die tiefer liegende Bedeutung dieser modern als anthropomorph oder mumiengestaltig beschriebenen äußeren Gestaltung wird detailliert in Kap. 3.6 analysiert.

2.1.4 *sʿḥ* – „Mumie, Gestalt“

2.1.4.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

Für das Lexem *sʿḥ* sind verschiedene Bedeutungen bekannt. In den einschlägigen Wörterbüchern und Lexika wird es zumeist mit „Mumie“ oder „Gestalt“ angegeben.[525] Vorgeschlagen wurden zudem Übersetzungen von *sʿḥ* als „Statue“ oder „Geist“.[526] Während letztere Bedeutungen sich nicht auf den toten Körper zu beziehen scheinen, beschreibt der Terminus „Mumie“ hingegen eine spezifische Art des Leichnams.[527] Im modernen deutschen Sprachgebrauch wird darunter generell ein durch natürliche Austrocknung oder künstliche Einbalsamierung erhaltener und somit vor Verwesung geschützter Leichnam verstanden.[528] Ob eine derartige Bedeutung auch für das altägyptische Lexem *sʿḥ* zulässig ist, wird im vorliegenden Kapitel ermittelt werden.

In der mutmaßlichen Bedeutung als „Mumie“ ist *sʿḥ* sicher ab dem frühen Neuen Reich belegt und wird bis in die griechisch-römische Zeit hinein verwendet. ZABKAR nimmt dagegen an, dass sich diese Bedeutung bereits im Mittleren Reich nachweisen lässt.[529] Dieser Argumentation haben sich HANNIG sowie mit Vorbehalt auch HORNUNG angeschlossen.[530]

---

[525] WB IV, 51f.; Hannig I, 671; Hannig II, 614; Hannig III, 871; Hannig V, 2116; Lesko, Late Egyptian, 18; Meeks, Annee I, 309; ders., Annee II, 310; ders., Annee III, 242; Lüscher, Wortdiskussionen, 587; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 804–806; Erichsen, Demotisches Glossar, 445; Johnson, CDD, 324f; . Satzinger / Stefanović, Root Lexicon, 367.

[526] Bietak, Anchor I, 44; Ramadan, in: DE 59, 2004, 63; Cauville, in: ZÄS 122, 1995, 54; Hoffmann, in: Berlejung et al. (Hgg.), Körperkonzepte, 483–485; 488–498; Reymond, in: ZÄS 98, 1972, 133–135; 138–140; ders., in ZÄS 96, 1969, 39; Lichtheim, in: JNES 7, 1948, 176f.; Spiegelberg, in: ZÄS 45, 1909, 67–69; Burchardt, in: ZÄS 47, 1910, 115; Lefebvre, Annales du Service 21, 1921, 57–59.

[527] Die Übersetzung von *sʿḥ* als „Mumie“ ist m. E. unpassend, da sie nicht den emischen Vorstellungen entspricht. Vorerst wird die im Wörterbuch (WB) angegebene Bedeutung „Mumie“ aber beibehalten, da die Konzeptualisierung des Lexems *sʿḥ* anhand der verwendeten Klassifikatoren und Analysierung der signifikanten Kollokationen eruiert werden soll. Im Fazit des vorliegenden Kapitels wird ein alternativer Übersetzungsvorschlag präsentiert.

[528] An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass es verschiedene *Arten von Mumien* gibt. Dabei ist nicht nur die künstliche Behandlung von der natürlichen Austrocknung zu unterscheiden. Klimatische Bedingungen nehmen einen erheblichen Einfluss auf die Art der natürlichen Austrocknung. Bekannt sind etwa *Trockenmumien*, *Eismumien* oder *Moorleichen*, vgl. Rosendahl, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 23–33. Ferner ist die Handhabung der Methoden zur Erhaltung eines Leichnams äußerst kulturspezifisch. So kann bereits die *Mumifizierung* – d. h. die Entnahme der inneren Organe sowie anschließende Austrocknung des Leichnams – von der einfachen *Einbalsamierung* – d. h. der Salbung des Körpers – differenziert werden. Zu dieser terminologischen Unterscheidung vgl. Siffert, Schall und Rauch, in: Sokar 32, 68. Zu bedenken ist hierbei jedoch, dass eine derart scharfe Trennung aus emischer Perspektive nicht möglich scheint. Denn nach den oben gegebenen Definitionen wurden die Körper der Verstorbenen im Alten Ägypten sowohl balsamiert wie mumifiziert. Typisch ägyptische Termini zur Beschreibung dieser Tätigkeiten sind etwa *wʿb* („reinigen“), *wrḥ* („salben“) und *sdwḫ* („balsamieren“), vgl. WB I, 280 –282; 334f.; WB IV, 368. Die Termini „Mumifizierung“ und „Einbalsamierung“ werden in der vorliegenden Untersuchung daher synonym verwendet.

[529] Bei der mutmaßlichen Quelle handelt es sich um den Sargtextspruch CT 50 (225d-226a), vgl. hierzu Zabkar, Ba Concept (SAOC 34), 108. Faulkner und Carrier übersetzen *sʿḥ* in der entsprechenden Passage dagegen mit „Würde“, vgl. Faulkner, Coffin Text I, 47; Carrier, Textes Sarcophages I, 118f. Zu etwaigen Zeugnissen des Lexems *sʿḥ* („Mumie“) aus der Zeit des Mittleren Reich siehe die thematischen Wortbedeutungen dieses Kapitels.

[530] Vgl. Hannig V, 2116; Hornung, Sonnenlitanei II, 120. Zum Überblick dieser Diskussion vgl. auch Kees, Totenglauben, 55–57; Wilson, Ptolemaic Lexicon, 804f.

Dennoch wird in den meisten Wörterbüchern ein Belegzeitraum von *sʿḥ* („Mumie“) ab dem Neuen Reich angegeben. Dies scheint dem Umstand geschuldet zu sein, dass *sʿḥ* im Mittleren Reich nicht mit dem für dieses Lexem üblichen Klassifikator (A53) in Erscheinung tritt.[531]

Dieser Aspekt sowie die verschiedenen Übersetzungsvariationen zeigen, dass zunächst die Etymologie von *sʿḥ* eruiert werden muss, um die Wortbedeutung(en) des Lexems zu ermitteln. Dabei wurden bereits zahlreiche Versuche unternommen, *sʿḥ* etymologisch zu bestimmen. So verwies MORET darauf, dass das Lexem *sʿḥ* („Ehrwürdiger“) in den PT mit himmlischen Wesen in Verbindung zu stehen schien.[532] Eine derartige Konnotation scheint zu der von REYMOND vorgeschlagenen Übersetzung von *sʿḥ* als „Geist“ oder „ewiges (geistiges) Abbild“ zu passen.[533] Ferner nahm CALICE an, dass *sʿḥ* mit dem arabischen Wort *sariḥ* („frei werden“) verwandt sein könnte, was wiederum den Übersetzungsvorschlag von REYMOND untermauern würde. Jedoch lehnte CALICE seine These später selbst ab.[534] FOX bemerkte zudem, dass die von REYMOND gegebene Übersetzung nicht alle Nuancen des Lexems abdeckt.[535] Auch die Übersetzung von *sʿḥ* als „Statue“ umfasst nicht sämtliche Facetten des Lexems.[536]

Ferner ist die etymologische Herleitung von *sʿḥ* aus einem kaus. *s* + *ɜḫ* („Verklärter“) im Sinne von „verklärt machen“ aus mehreren Gründen abzulehnen. Zum einen unterscheiden sich die Schreibungen von *sʿḥ* und *ɜḫ* – trotz stellenweiser gleicher Klassifikation – zu deutlich voneinander.[537] Zum anderen existiert mit *sɜḫ* bereits seit dem Alten Reich ein Wort für „verklären“ bzw. „wirksam machen“.[538]

Aussichtsreicher erscheint eine mögliche Etymologie von *sʿḥ* aus kausativem *s* + (*j*)*ʿḥ*, wie sie GOEDICKE angenommen hat.[539] Das Lexem (*j*)*ʿḥ* wird mit „einfangen“, „umspannen“ oder

---

[531] Allerdings vertritt Zabkar die Auffassung, dass *sʿḥ* („Mumie“) im Mittleren Reich aus dem Grund nicht mit A53 klassifiziert wurde, weil sich diese Form der äußeren Gestaltung des Leichnams erst im Neuen Reich etabliert habe, vgl. Zabkar, Ba Concept (SAOC 34), 108. Klassifikation und Schreibung von *sʿḥ* sowie mögliche, dahinterliegende Konzepte werden nachfolgend (Schreibung und Klassifikation) betrachtet.

[532] Vgl. Moret, in: BIFAO 30, 1930, 736. Siehe auch Kees, Totenglauben, 55.

[533] Vgl. Reymond, in: ZÄS 98, 1972, 133–135; 138–140; ders., in ZÄS 96, 1969, 39.

[534] Vgl. Calice, in: ZÄS 35, 1897, 171f.; ders.,Wortvergleichung, 195; Vycichl, in: MDAIK 16, 1958, 372.

[535] Vgl. Fox, in: Orientalia 46, 1977, 408. Siehe hierzu auch Wilson, Ptolemaic Lexicon, 805.

[536] Jedoch verweisen die meisten Forscher in ihren Abhandlungen sogar explizit darauf, dass *sʿḥ* nur in speziellen Kontexten die Bedeutung „Statue“ zukommt, vgl. hierzu Bietak, Anchor I, 44; Cauville, in: ZÄS 122, 1995, 54; Hoffmann, in: Berlejung et al. (Hgg.), Körperkonzepte, 483–485; 488–498.

[537] Das Lexem *ɜḫ* wird üblicherweise mit den Zweikonsonantenzeichen G25 und dem Einkonsonantenzeichen Aa1 geschrieben, *sʿḥ* dagegen mit den Einkonsonantenzeichen S29 bzw. O34, D36 und V28. Während das Lexem *sʿḥ* meist ein oder mehrere Klassifikatoren aufweist (s. u.), wird *ɜḫ* oftmals lediglich mit dem Ideogrammstrich versehen. So scheint lediglich die modern-ägyptologische Aussprache von *ɜḫ* und *sʿḥ* ähnlich, in der Verschriftung sind kaum Übereinstimmungen zu finden. Zudem muss offenbleiben, ob sich die Lautung von *ɜḫ* und *sʿḥ* einst überhaupt geähnelt hat, da es sich bei den ägyptischen Schriftstufen der *klassischen Zeit (Altes Reich –Neues Reich)* um Konsonantenschriften handelt und die Aussprache von nicht geschriebenen Vokalen somit verloren gegangen ist, vgl. Schenkel, Tübinger Einführung, 1–28; Junge, Neuägyptisch, 19–21.

[538] Vgl. WB IV, 22f.

[539] Vgl. Goedicke, in: BES 5, 1983, 36. Siehe auch Sayed, in: MDAIK 36, 1980, 362.

„einschließen“ übersetzt und ist seit dem Alten Reich belegt.[540] Der Ansicht GOEDICKEs folgend wäre anzunehmen, dass das Lexem *sʿḥ* sich somit auf den eigentlichen Leichnam (d. h. den mumifizierten und unbekleideten Körper) bezieht, welcher in Bandagen eingewickelt und somit letztendlich umspannt bzw. eingeschlossen ist. So vielversprechend diese These zunächst erscheint, so ist sie letzten Endes doch abzulehnen. Zwar ähneln sich die Schreibweisen von *sʿḥ* und *(j)ʿḥ* auffallend, doch die Wahl der Klassifikatoren könnte kaum unterschiedlicher sein.[541] Denn *(j)ʿḥ* („einfangen“) wird generell mit T24 klassifiziert, welches ein Netz darstellt. Dieser Klassifikator ist dagegen nicht für *sʿḥ* („Mumie“) nachzuweisen.[542]

Aller Wahrscheinlichkeit nach entwickelte sich *sʿḥ* („Mumie“) aus dem Lexem *sʿḥ* („Ehrwürdiger“).[543] Dafür spricht zum einen die Beleglage von letzterem, das bereits oft in der Zeit des Alten Reichs dokumentiert und somit älter ist.[544] Zudem sind Schreibung und Klassifikation beider Lexeme nahezu identisch. Ferner sind *sʿḥ* („Ehrwürdiger“) und *sʿḥ* („Mumie“) in ähnlichen Kontexten belegt und weisen vergleichbare Kollokationen auf.[545]

Insgesamt ist festzustellen, dass *sʿḥ* („Mumie“) vereinzelt im heilkundlich-magischen Kontext dokumentiert ist, gleichwohl ist es im literarischen sowie administrativen Kontext vorzufinden. Hauptsächlich ist das Lexem *sʿḥ* („Mumie“) jedoch im religiös-rituellen Kontext belegt.

[540] Vgl. WB I, 213.
[541] Beide Lexeme werden mit den Einkonsonantenzeichen D36 und V28 geschrieben.
[542] Zudem unterscheiden sich die beiden Lexeme anhand ihrer Kollokationen. Denn *(j)ʿḥ* („einfangen“) thematisiert meist das Ergreifen von Götterfeinden, vgl. z. B. PT 215 (214). Zu den signifikanten Kollokationen von *sʿḥ* („Mumie“) siehe Punkt 2.1.4.3 dieses Kapitels.
[543] Ähnlich auch WB IV, 51f.; Kees, Totenglauben, 55–57; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 804f.
[544] Dagegen ist *sʿḥ* („Mumie“) sicher ab dem Neuen Reich und lediglich eventuell im Mittleren Reich belegt. Diese Problematik wird ausführlich innerhalb der Teilabschnitte 2.1.4.2 sowie 2.1.4.3 des vorliegenden Kapitels betrachtet werden (s. u.).
[545] Aus diesem Grund ist es mitunter schwer zu entscheiden, ob aus emischer Perspektive der „Ehrwürdige“ oder die „Mumie“ gemeint war. Entsprechende Beispiele werden im Teilabschnitt 2.1.4.3 dieses Kapitels vorgestellt.

2.1.4.2 Orthographie und Klassifikation

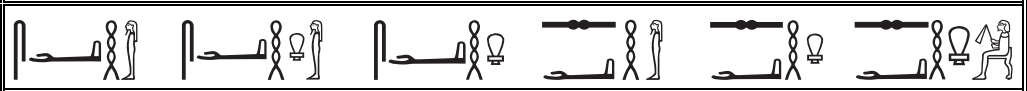
sʿḥ	**Schreibvariationen Hieroglyphen**
Allgemein:	
Plural:	
NR:	
seit Spätzeit:	
seit griech.-röm. Zeit:	
Sonstige:	

Tabelle 5: Orthographie und Klassifikation von *sʿḥ*

Tabelle 5 zeigt einige der signifikantesten Schreibungen des Lexems *sʿḥ*. Nicht unerwähnt bleiben soll, dass *sʿḥ* viele heterogene Schreibungen aufweist, welche nicht in vollem Umfang in der Tabelle dargestellt sind.[546]

Wie zuvor erwähnt, ist *sʿḥ* in der mutmaßlichen Bedeutung als „Mumie“ sicher ab dem Neuen Reich dokumentiert. Generell wird das Lexem mit den Einkonsonantenzeichen O34 () oder S29 () sowie nahezu ausnahmslos mit D36 () und V28 () gebildet. In dem häufig belegten Wechsel von O34 und S29 lässt sich keine Gesetzmäßigkeit erkennen.[547] Beide Schreibungen sind nämlich sowohl in unterschiedlichen Kontexten als auch auf verschiedenen Textträgern des gleichen Kontextes belegt.[548] Zudem sind beide Varianten ähnlich häufig dokumentiert, weshalb m. E. keine Präferenz festzustellen ist.[549] Der Plural wird üblicherweise mit Z2 ()

[546] Die Heterogenität der Schreibung von *sʿḥ* ist umso erstaunlicher, da es nicht so häufig belegt ist wie z. B. das Lexem *ḫɜ.t*, welches zumindest ab dem Neuen Reich eine sehr viel homogenere Schreibung aufweist, vgl. hierzu Kap. 2.1.1 dieser Untersuchung.

[547] Vgl. Zeile 1 in Tabelle 5.

[548] Vgl. z. B. den 68. Ausruf der Sonnenlitanei im Grab von Ramses IV. (*sʿḥ* mit S29) und im Grab von Thutmosis III. (*sʿḥ* mit O34). Eine Synopse des Ausrufs ist zu finden bei Hornung, Sonnenlitanei II, 77.

[549] Im WB und anderen Lexika wird dagegen meist die Schreibvariante mit S29 angegeben, vgl. hierzu etwa WB IV, 51f. Die Möglichkeit eines schriftlich festgehaltenen Dialektes ist m. E. eher nicht anzunehmen, da die zwei Schreibweisen innerhalb der verschiedenen Regionen Ägyptens nebeneinander auftreten können. Vielmehr scheinen sich beide Varianten etabliert zu haben, weshalb es zu einer Koexistenz kam. Vergleichbares gibt es auch in der deutschen Sprache. So ist etwa neben der heute geläufigeren Schreibung „Wiedergänger“ auch die Variante „Widergänger“ zulässig.

oder Z3 () gebildet.[550] Oftmals kann *sʿḥ* auch die Zeichen Z7 () oder G43 () aufweisen.[551] Neben diesen, ab dem Neuen Reich auftretenden geläufigeren Schreibungen sind vereinzelt auch Varianten belegt, die auf die Hieroglyphe D36 verzichten. Mitunter wird sie durch Aa18 () ersetzt.[552] Ab der griechisch-römischen Epoche wird V28 vermehrt mit dem Zeichen F18 () ausgetauscht.[553] Zudem kann V28 durch N21 () substituiert werden, häufig geschieht dies in Kombination mit der Hieroglyphe W10 (), welche wiederum für D36 eingesetzt wird.[554] Im Demotischen wird das Lexem *sʿḥ* zu dieser Zeit als *sḥ* geschrieben.[555]

Das Lexem *sʿḥ* zeichnet sich besonders durch seine zahlreiche Klassifikatoren aus, die sogar in verschiedenen Kombinationen gemeinsam auftreten können. Früh belegt ist etwa das Zeichen S20 () als Klassifikator von *sʿḥ* („Mumie“). Es handelt sich dabei um ein Siegel, welches mutmaßlich an einer Kette befestigt ist.[556] Diese Interpretation des Zeichens wird dadurch bestätigt, dass es als Klassifikator von Wörtern wie *ḫtm* („siegeln, verschließen“), *ḫtm.t* („Vertrag“), *ḫtm.yt* („Verschluss“), *sḏɜ.wt* („Siegelung“), *ḏbʿ.t* („Siegel“) etc. in Erscheinung tritt.[557] Auch die Lexeme *sʿḥ* („Rang, Würde“), *sʿḥ* („auszeichnen“) sowie *sʿḥ* („Ehrwürdiger, Nobler“) können mit S20 klassifiziert werden.[558] Gegen die Interpretation von S20 als Siegel hat sich GOEDICKE ausgesprochen. Er sieht in dem Zeichen eher eine Art Siegelrolle, welche einen zusammengerollten Papyrus imitieren soll. Die Siegelrolle selbst sei an einer Kordel festgebunden. Entsprechende Siegelabrollungen zeigten, dass auf ihnen der Name (und Titel) ihres Besitzers eingraviert war. Da derartige Siegelrollen meist in Gräbern gefunden wurden, nimmt GOEDICKE an, dass sie stets den Namen des Verstorbenen wiedergeben und diesen somit mit einer gewissen Würde ausstatten. Dementsprechend müssten Lexeme, die mittels S20 klassifiziert werden, ursprünglich aus dem funerären Kontext stammen.[559] Obwohl GOEDICKEs Beobachtungen beachtlich sind, sind sie dennoch hinsichtlich einiger Punkte zu kritisieren.

---

[550] Vgl. Zeile 2 in Tabelle 5.
[551] Vgl. Zeile 3–6 in Tabelle 5.
[552] Vgl. Zeile 3 in Tabelle 5. Zudem ist die Schreibung *sjḥ* überliefert, vgl. hierzu TLA-Zettel 28965360.
[553] Vgl. Zeile 5 in Tabelle 5.
[554] Vgl. Zeile 6 in Tabelle 5. Nach dem Zettelkatalog des TLA etabliert sich in der ptolemäischen Epoche zudem die Schreibung von *sʿḥ* mit dem Zeichen V9 (). Dagegen meint Wilson, dass es sich bei dieser Hieroglyphe nicht um V9, sondern um S20 () handelt. Vergleiche hierzu TLA-Zettel 28965400 und Zettel 28965410 mit Wilson, Ptolemaic Lexicon, 804. Aufgrund der relativen Ähnlichkeit beider Zeichen könnte S20 zuvor als V9 missinterpretiert worden sein.
[555] Vgl. Erchisen, Demotisches Glossar, 445; Johnson, CDD, 324f.
[556] Vgl. Strutewagen, Sign List, 69.
[557] Vgl. WB III, 350–353; WB IV, 379; WB V, 566. Die genannten Wörter stehen dabei oftmals im Zusammenhang mit administrativen Tätigkeiten. Die schriftlichen Quellen beziehen sich dabei häufig auf Dokumente, die versiegelt (=beglaubigt?) werden mussten.
[558] Vgl. WB IV, 49–51. Alle drei Lexeme weisen *lexikalische Similarität* zueinander auf. Wie oben beschrieben, entwickelte sich das Lexem *sʿḥ* („Mumie“) mutmaßlich aus diesen Lexemen, insbesondere jedoch von *sʿḥ* („Ehrwürdiger, Nobler“).
[559] Goedicke, in: BES 5, 1983, 34–37.

Zum einen ist das Auffinden von Siegelrollen in Grabstätten noch kein Beweis dafür, dass sich die auf der Siegelrolle eingravierten Namen (und Titel) lediglich auf verstorbene Personen beziehen. Eine Nutzung der Siegelrollen bereits zu Lebzeiten ist weitaus wahrscheinlicher. Denn dadurch wurde ein Dokument mit Namen und Titel bzw. Zeichen des Besitzers versehen, was wiederum eine gewisse Autorität ausgestrahlt haben dürfte.[560] Zum anderen ist festzuhalten, dass gerade Lexeme wie *ḫtm* („siegeln, verschließen“) oder *sḏꜣ.wt* („Siegelung“) zeigen, dass das Zeichen S20 nicht nur mit dem funerären Kontext, sondern insbesondere mit dem realweltlichen Kontext verbunden war. Des Weiteren ist anzuführen, dass es nebensächlich ist, ob es sich bei S20 nun um eine Siegelrolle oder eher eine Art Stempelsiegel handelt. Der Nutzen des realweltlichen Objekts (Siegelrolle bzw. Stempelsiegel) bleibt derselbe. Siegel wurden gebraucht, um Dokumente etc. mit dem eigenen Namen (und Titel) zu versehen.[561] Hervorzuheben ist dabei, dass die Hieroglyphe S20 vor allem Wörter klassifiziert, die mit hohen administrativen Tätigkeiten[562] in Verbindung stehen oder einen gewissen Rang bzw. Würde innehaben. Dieser Status ist sicherlich sowohl für den *sʿḥ*-Ehrwürdigen wie auch für den *sʿḥ*-Leichnam anzunehmen.[563]

Eigenartig in der Reihe der Klassifikatoren des Lexems *sʿḥ* („Mumie“) mutet zunächst die Hieroglyphe E31 () an, welche eine Ziege darstellt.[564] Dabei ist auf ein Detail zu achten. Um den Hals der Ziege befindet sich eine Kette, an der eine zylinderartige Form angebracht ist. Wie bereits GARDINER zeigen konnte, handelt es sich dabei um die Hieroglyphe S20 (=Siegel).[565] Somit kann E31 als Substitut für S20 verstanden werden.[566] Weshalb eine Ziege mit einem Siegel – einem Attribut für Macht und Würde – versehen wird, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden.

Häufig belegt ist A51 () als Klassifikator von *sʿḥ*. Das Zeichen stellt einen Mann in sitzender Position auf einem Stuhl dar. In den Händen hält er ein Flagellum, bekleidet ist er mit einem

[560] Ähnlich auch Willems, in: ZÄS 145, 2018, 189; 191–195; 199f. Außerdem ist anzuführen, dass Name und Titel (=Rang und Würde) nach altägyptischer Vorstellung nicht mit Tod verschwinden. Doch erscheint es aus pragmatischen Gründen wahrscheinlicher, eine Nutzung der Siegelrollen zu Lebzeiten anzunehmen. Den Verstorbenen wurden sie dann als Grabbeigaben mitgegeben.

[561] Die These Geodickes scheint m. E. unter dem Eindruck entstanden zu sein, dass Siegelrollen (im Gegensatz zu anderen Siegelformen) vornehmlich in Gräbern gefunden wurden.

[562] Wie etwa dem Siegeln im Sinne von „beglaubigen“ oder „unterzeichnen“.

[563] Goedicke hat richtigerweise herausgestellt, dass Verstorbene eine gewisse Würde besaßen. Anzumerken ist hierbei, dass das Lexem *sʿḥ* („Ehrwürdiger, Nobler“) sowohl lebende wie verstorbene Personen bezeichnen kann. Das Lexem *sʿḥ* („Mumie“) bezieht sich dagegen stets auf *nicht lebende Personen* und somit primär auf die körperlichen Hinterlassenschaften (Mumie bzw. Leichnam) von Verstorbenen. Auf die einzelnen Wortkonzepte von *sʿḥ* („Mumie“) sowie einen alternativen Übersetzungsvorschlag des Lexems wird nachfolgend eingegangen.

[564] Vgl. Strutewagen, Sign List, 24.

[565] Vgl. Gardiner, Egyptian Grammar, 461 (E29); Goedicke, in: BES 5, 1983, 36.

[566] Dies gilt insbesondere dann, wenn beide Zeichen die Rolle eines Klassifikators einnehmen, vgl. hierzu Strutewagen, Sign List, 24; 69.

enganliegenden Mantel.[567] Die Hieroglyphe A51 klassifiziert häufig Wörter, die sich auf hoch geschätzte Personen oder Entitäten beziehen. Beispiele hierfür sind etwa *sʿḥ* („Ehrwürdiger, Nobler"), *ɜḫ* („Verklärter"), *mj.tj* („Ebenbild" von Statuen) oder *jm.jw-ḥɜ.t* („Vorfahren"). Darüber hinaus kann A51 auch ideographisch genutzt werden, so etwa bei *šps.w* („Vornehmer").[568] Als Klassifikator von *sʿḥ* („Mumie") wird A51 mitunter durch das nahezu identische Zeichen A50 () ersetzt.[569] Zudem kann *sʿḥ* durch die Hieroglyphe A52 () klassifiziert werden, welche einen Mann in kniender Haltung zeigt. Die Figur ist ebenfalls mit einem Flagellum ausgestattet und mit einer Art Mantel bekleidet, welcher in diesem Fall lediglich bis zu den Knien reicht.[570] Generell ist zu beobachten, dass die Hieroglyphen A50, A51 und A52 Lexeme klassifizieren, welche Personen und Entitäten bezeichnen, die einen gewissen Rang innehaben.[571]

In geringerem Maße wird *sʿḥ* („Mumie") durch die Hieroglyphe A40 () klassifiziert. Es handelt sich hierbei um eine sitzende Gottheit, welche einen Götterbart aufweist und wiederum von einem Mantel o. ä. umhüllt ist.[572] Als Klassifikator wird A40 insbesondere für Götternamen verwendet.[573] Zusätzlich kann A40 ideographisch bei der wörtlichen Rede eines Gottes genutzt werden.[574] Somit steht das Zeichen A40 in direkter Verbindung mit den altägyptischen Göttern. Dabei ist anzumerken, dass die Klassifikation von *sʿḥ* („Mumie") mittels A40 dem Kontext geschuldet sein kann. Dies gilt insbesondere dann, wenn sich *sʿḥ* auf die Leichname oder Statuen von Gottheiten bezieht.[575] Bemerkenswert ist jedoch, dass A40 selbst dann als Klassifikator von *sʿḥ* in Erscheinung tritt, wenn die Quelle zweifelsfrei einen menschlichen Leichnam benennt.[576]

---

[567] Zu denken wäre hier etwa an Bekleidungen wie den Heb-Sed-Mantel, wie sie häufig in der Privat- und Königsplastik dargestellt sind, wie sie etwa bei der Ka-Statue des Djoser (Inv.-Nr. JE 49158) oder der Sitzfigur des Heqaib aus Elephantine, vgl. Schulz, Ägypten, 52; Habachi, Elephantine IV, Tf. 73. Vertiefend wird diese besondere Form der Bekleidung in Kap. 3.6 der vorliegenden Studie erörtert.

[568] Vgl. Strutewagen, Sign List, 10; WB I 15f.; WB II, 39; WB III, 22; WB IV, 50–52; 448f.

[569] Vgl. Strutewagen, Sign List, 10; WB IV, 50–52. Dabei klassifiziert auch A50 Lexeme, die hoch geschätzte Personen oder Entitäten benennen.

[570] Auch A52 wird als Klassifikator von Wörtern verwendet, die hoch gestellte Personen oder Tätigkeiten bezeichnen, vgl. hierzu Strutewagen, Sign List, 10.

[571] [571] Vgl. Strutewagen, Sign List, 10; WB IV, 50–52. Die allgemein übliche Bezeichnung für „Mensch" bzw. „Menschheit" (äg. *rmṯ*) wird dagegen i. d. R. nicht mit A50, A51 oder A52 klassifiziert, vgl. hierzu WB II, 421–424.

[572] Vgl. Strutewagen, Sign List, 10. Diese Gestalt der Götter wird in der Literatur oft als mumienartig bezeichnet, bekannt ist etwa die Gestalt der 42 Richtergottheiten in TB 125, vgl. Beinlich-Seeber, Darstellung Totengericht (MÄS 35), 120–139.

[573] Beispiele hierfür sind die Namen von Osiris (*Wsjr*), Ptah (*Ptḥ*) und Month (*Mnṯ.w*), vgl. WB I, 359; 565; WB II, 92; Strutewagen, Sign List, 9.

[574] A40 für „ich" als Suffix-*j* (= ) statt gewöhnlich A1 (=). Zu weiteren Beispielen dieser Art vgl. Strutewagen, Sign List, 9.

[575] Vgl. z. B. Hornung, Sonnenlitanei II, 77.

[576] Dieser Umstand wird im Rahmen der thematischen Wortbedeutungen dieses Kapitels wieder aufgegriffen, da er äußerst bedeutsam für die Konzeptualisierung von *sʿḥ* ist.

Bisher sind sämtliche der hier besprochenen Klassifikatoren auch für das Lexem *sʿḥ* („Ehrwürdiger“) nachzuweisen.[577] Dagegen ist das Zeichen A53 () als Klassifikator für das Lexem *sʿḥ* hauptsächlich in der Bedeutung „Mumie“ oder „Gestalt“ dokumentiert.[578] Es handelt sich bei dieser Hieroglyphe um eine aufrechtstehende, anthropomorphe Gestalt. Obere Extremitäten sind dabei nicht zu erkennen. Im Gegensatz dazu ist oftmals ein Götterbart dargestellt.[579] Hinsichtlich der Formgebung von A53 drängt sich der Vergleich mit einer Mumie bzw. einem inneren Sarg auf, wie sie ab dem Mittleren Reich gestaltet sind.[580] Als aufrechte Mumie wird A53 letztendlich auch in GARDINERs Hieroglyphic Sign List benannt.[581] Insgesamt weist die Hieroglyphe A53 gewisse Ähnlichkeiten mit den Zeichen A40, A50, A51 und A52 auf. Gemein ist allen die (nahezu vollständig) anthropomorphe Gestalt, auch wenn die Haltung stark variiert.[582] Anzunehmen wäre, dass A53 als Mumie Bandagen aufweist.[583] Diese werden jedoch fast niemals dargestellt. Deshalb erscheint es möglich, dass die anthropomorphe Gestalt A53 ebenfalls mittels eines eng anliegenden Mantels verhüllt ist.[584] Zweifelsfrei bestimmen lässt sich die Art der Bedeckung m. E. jedoch nicht.[585] Als Klassifikator tritt A53 u. a. bei Wörtern wie *ꜣb.wt* („Abbild“), *ḫpr.w* („Gestalt“), *smḫ* („Ebenbild“), *ḳd* („Wesen“) oder *twt* („Statue“) in Erscheinung.[586] Generell handelt es sich dabei meist um Abbilder oder Statuen von Göttern sowie verstorbener und lebender Personen, welche stets in einer aufgerichteten Position gezeigt werden.[587] Dieser Aspekt ist bedeutend für die Konzeptualisierung von *sʿḥ* („Mumie“) und wird anhand der signifikanten Kollokationen zu diesem Lexem weiter vertieft werden (s. u.).

[577] Vgl. WB IV, 50f.
[578] Vgl. WB IV, 51f. Nur vereinzelt ist A53 auch als Klassifikator von *sʿḥ* („Ehrwürdiger“) belegt.
[579] So auch bei dem Zeichen A40.
[580] Vgl. Pommerening, Mumien, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 75–77; Siffert, in: Sokar 32, 2016, 72–78.
[581] Vgl. Gardiner, Grammar, 447; Strutewagen, Sign List, 10.
[582] Die Figuren sind kniend (A52), hockend (A40), sitzend (A50; A51) und aufrecht stehend (A53) wiedergegeben.
[583] So etwa bei der Darstellung des mumifizierten und eingewickelten Leichnams auf dem Sarg des Djed-Bastet-iuef-anch, vgl. hierzu Eggebrecht, Suche Unsterblichkeit, 29; 30.
[584] Zum einen ist die glatte Fläche der mutmaßlichen Bedeckung von A53 ein Indikator hierfür. Zum anderen lassen sich hinsichtlich der Bekleidung keine signifikanten Unterscheide von A53 zu A40 oder A50 erkennen, deren Bedeckung meist als eng anliegender Mantel o. ä. interpretiert wird. Entsprechende archäologische Beispiele aus dem Mittleren Reich sind z. B. die Stelen CG 20038, MMA 65.120.2 oder BM EA 8893, vgl. hierzu Whelan, in: Miniaci/Grajetzki (Hgg.), Middle Kingdom Egypt II, 286. Auf diese Art der äußeren Gestaltung wird detailliert in Kap. 3.6 der vorliegenden Untersuchung eingegangen.
[585] Zwar scheint somit zunächst vieles für die Interpretation von A53 als anthropomorpher Sarg zu sprechen. Die fehlende Markierung von Bandagen könnte aber auch darauf zurückzuführen sein, dass die veranschlagte Schreibfläche meist zu gering war (=kein Platz für Details). Des Weiteren besteht die Möglichkeit, dass A53 einen aufrecht stehenden Leichnam darstellen soll, der durch ein Leichentuch (=glatte Fläche) verhüllt wurde.
[586] Vgl. WB I, 8; WB III, 265f.; WB IV, 141 sowie WB V, 75; 255.
[587] Bereits Assmann verwies darauf, dass einige Lexeme für „Leichnam“ und „Bild“ den gleichen Klassifikator aufweisen können, vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 145.

Schließlich kann *sʿḥ* vereinzelt noch durch die Hieroglyphe A54 () klassifiziert werden. Es handelt sich dabei um das Zeichen A53 in horizontaler, d. h. liegender Position. Wesentlich häufiger ist A54 dagegen als Klassifikator für das Lexem *ḫɜ.t* („Leichnam“) belegt.[588]

2.1.4.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Wie zuvor dargelegt, unterscheiden das *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* sowie weitere Lexika zwischen dem *sʿḥ* („Ehrwürdiger, Nobler“) und dem *sʿḥ* („Mumie, Gestalt“).[589] Für die vorliegende Untersuchung ist lediglich letzteres Wort von Bedeutung. Jedoch ist es aufgrund der lexikalischen Similarität beider Lexeme bisweilen schwierig zu bestimmen, ob sich auf den (verstorbenen) „Ehrwürdigen“ oder die „Mumie“ bezogen wird. In derartigen Fällen liegt diese Entscheidung somit im Ermessenspielraum des Übersetzers:

T.II.85: Harfnerlied im Grab des Incherau (TT 359, [Text D, 4])[590]

bɜ.w ɜḫ.w n.tj m dwɜ.t sʿḥ.w m-mj.tt ḳd.w ḥw.wt js.w m-mj.tt st m s' ḥtp m mḥr.w=sn	Die Bas und die Verklärten, die in der Unterwelt sind, ebenso wie die Ehrwürdigen, welche sich Tempel sowie Gräber bauten: Sie sind (als) Männer, welche in ihren Gräbern ruhen.

T.II.86: TB 73 (pTurin 1791, [3])[591]

jyi.n=j m sʿḥ ɜḫ ʿpr	Ich kam als Ehrwürdiger (und) ausgestatteter Verklärter.

Sowohl für T.II.85 als auch für T.II.86 ist eine Übersetzung von *sʿḥ* als „Mumie“ grammatikalisch ebenso zulässig wie die Interpretation des Lexems als „Ehrwürdiger“.[592] Zusätzlich erschwert wird die Übersetzungsarbeit, wenn das Lexem *sʿḥ* nicht durch eindeutige Klassifikatoren gekennzeichnet ist.[593] Die einzige Möglichkeit, die eigentliche(n)

[588] Vgl. hierfür Kap. 2.1.1 der vorliegenden Untersuchung. Auf die unterschiedliche Position der Zeichen A53 und A54 sowie der dahinter liegenden tieferen Konzepte für die Lexeme *sʿḥ* und *ḫɜ.t* wird ausführlich in Kap. 2.4 sowie generell in Kap. 3.2, Kap. 3.6 und Kap. 3.7 betrachtet. Das vorliegende Kapitel fokussiert sich dagegen hauptsächlich auf das Zeichen A53 und dessen Bedeutung für das Lexem *sʿḥ* („Mumie“).

[589] Vgl. WB IV, 50–52. Zudem werden noch das Substantiv *sʿḥ* („Rang, Würde“) und das Verb *sʿḥ* („auszeichnen, in Binden hüllen“) dort aufgeführt, vgl. dazu WB IV, 49f.

[590] Kitchen, Ramesside Inscriptions VI; 191f.; Lichtheim, in: JNES 4, 1945, 202–204; Assmann, in: ders. (Hg.), Fragen Literatur, 55–84.

[591] Lepsius, Todtenbuch, Tf. XXVII.

[592] Möglich ist, dass der Verstorbene in T.II.86 als „Mumie“ und *ɜḫ*-Geist erscheint. Ebenso kann sich das *sʿḥ.w* der Quelle T.II.85 auf die „Mumien“ bereits verstorbener Personen beziehen, zumal deren Habitat scheinbar Gräber und Tempel sind. Wahrscheinlicher ist *sʿḥ* in beiden Texten jedoch als „Ehrwürdiger“ zu verstehen. Zum einen soll sich primär auf den ehrwürdigen Status des Verstorbenen bezogen werden. Zum anderen lässt sich aus T.II.86 entnehmen, dass die „Ehrwürdigen“ bereits zu Lebzeiten Tempel und Gräber errichteten, trotz ihrer Taten jedoch sterben müssen wie gewöhnliche Menschen.

[593] Speziell für das Lexem *sʿḥ* („Mumie, Gestalt“) sind dies insbesondere die Hieroglyphen A53 sowie das seltener belegte A54, welche in der Regel nicht verwendet wurden, um *sʿḥ* („ehrwürdiger, Nobler“) zu klassifizieren (s. o.).

Bedeutung(en) von *sʿḥ* („Mumie, Gestalt“) zu ermitteln liegt somit im Ko- und Kontext der Quelle.[594] Diesen Ansatz berücksichtigend, soll das Lexem *sʿḥ* in der Folge zunächst nicht übersetzt werden. Vielmehr wird versucht, die möglichen Wortkonzepte von *sʿḥ* anhand der signifikanten Kollokationen zu eruieren. Anschließend wird im Fazit ein neuer Übersetzungsvorschlag zu *sʿḥ* präsentiert werden.

T.II.87: Mahnworte des Ipuwer (pLeiden I 344, [recto 3,7])[595]

ptr jrỉ.tj=n r ʿš.w n sʿḥ.w=n ḳrs.tw wʿb.w [*m*] *jn.w=sn sdwḫ.tw* [*wr.w*] *m sft.w jr.j*	Was sollen wir machen mit dem Koniferenholz für unsere *sʿḥ.w?* Begraben werden Priester mit ihren Abgaben (und) balsamiert werden Große mit Ölen (= harzige Ausflüsse?) davon.

Die Quelle T.II.87 lässt zunächst die Vermutung zu, dass es sich bei dem *sʿḥ* um einen Holzsarg handeln könnte. Im Text wird beschrieben, dass Holz (*ʿš*) für den *sʿḥ* benötigt wird, was dahingehend interpretiert werden kann, dass er aus ebendiesem Material besteht. Danach wird erwähnt, dass Priester mit den Abgaben des Baums, also dem Holz der Konifere (*ʿš*), begraben werden.[596] Nach Aussage der Quelle scheint zudem das Harz (*sft*) dieser Bäume genutzt worden zu sein, um Verstorbene zu balsamieren (*sdwḫ*).

T.II.88: TB 170 (pLeiden T 31, TB 170 Pleyte)[597]

r' n ḏỉ.t prỉ pɜ sʿḥ r pɜ wt	Spruch, um zu veranlassen, dass der *sʿḥ* heraustritt aus dem Innensarg.

[594] Speziell zu Übersetzungsproblematiken altägyptischer Texte vgl. Pommerening, in: Imhausen/Pommerening (Hgg.), Writings I, 153–174, besonders 154–164; dies., in: Imhausen/Pommerening (Hgg.), Writings II, 175–180, besonders 176–187.

[595] Helck, Admonitions (KÄT 11), 13; Faulkner, in: JEA 50, 1964, 24-36; ders., in: JEA 51, 1965, 53–62; Lichtheim, Literature I, 149–163.

[596] Die Passage ist m. E. dahingehend zu interpretieren, dass die Körper von Verstorbenen in Holzsärgen bestattet wurden. Das Wort *ʿš* lässt sich als „Koniferenholz“ oder „libanesische Tanne“ übersetzten, vgl. WB I, 228. Möglicherweise handelte es sich bei diesem Baum um eine Zeder, deren Holz von hoher Qualität ist und bereits im Altertum sehr geschätzt wurde. Im Osirismythos wird der Leichnam des Gottes zudem in einem Zedernsarg bestattet, vgl. Sethe, in: ZÄS 45, 1908, 12–14.

[597] Pleyte, Chapitres supplémentaires II, 166f.

T.II.89: TB 161 (pTurin 1791, [7])[598]

jr sʿḥ nb jrỉ n=f sšm.w ḥr wt=f jw wbɜ.tw n=f wbɜ.t tɜ 4 m p.t wʿ.wt n mḥ.yt Wsjr pw k.t n rsw Jʿḥ pw k.t n jmn.tj ɜs.t pw k.t n jɜb.tj Nb.t-ḥw.t pw	Was anbetrifft jeden *sʿḥ*, für den Bilder auf seinem Sarg gemacht werden: Man öffnet ihm die 4 Öffnungen des Himmels. Eine für den Nordwind – das ist Osiris! Eine andere für den Südwind – das ist Jah! Eine andere für den Westwind – das ist Isis! Eine andere für Ostwind – das ist Nephthys!

Im Gegensatz zu T.II.87 zeigen die Belege T.II.88 und T.II.89, dass das Lexem *sʿḥ* keinen Holzsarg beschreibt. Ausdrücklich wird der *sʿḥ* in beiden Quellen vom *wt* („Sarg“) differenziert. Mehr noch, der *sʿḥ* scheint sich sogar innerhalb des *wt* zu befinden. Jedenfalls impliziert TB 170 (=T.II.88), dass dem *sʿḥ* die Möglichkeit gegeben werden soll, aus dem *wt* („Sarg“) herauszutreten (*prỉ*), während TB 161 (=T.II.89) beschreibt, dass Bilder[599] (d. h. Zeichnungen von Göttern?) auf dem Sarg (*wt*) des *sʿḥ* angebracht werden.[600] Interessant ist hierbei, dass das Lexem *wt* („Sarg“) mit dem Zeichen M3 () klassifiziert wird, welches einen Ast darstellt.[601] Aus diesem Grund ist anzunehmen, dass der *wt* i. d. R. aus Holz gearbeitet war, was sich zudem durch zahlreiche archäologische Befunde bestätigen lässt.

Vor diesem Hintergrund ist der Beleg T.II.87 erneut zu bewerten. Vermutlich kann auch dieser Text dahingehend interpretiert werden, dass Koniferenholz benötigt wurde, um Särge für die *sʿḥ.w* anzufertigen.[602] Folgt man dieser Argumentation, so bezieht sich das Lexem *sʿḥ* in den Quellen T.II.87–T.II.89 faktisch auf den toten Körper eines Menschen, der letztendlich in einem Sarg (*wt*) bestattet wird. Ein weiteres Indiz für die Bedeutung von *sʿḥ* als „Leichnam“ bzw. „toter Körper“ ist der nachfolgende Beleg:

T.II.90: Mythologisches Handbuch (pFlorenz PSI inv. I 72, [x+3,5–3,7])[603]

jmn Wpỉ-wɜ.wt tštš m [*ṯpḥ.t n.t*] *pr=f … ḥn n=f smɜy.w-nbḏ* [*nsb*]*.n=f jwt.w* [*n*] *sʿḥ* [*šps*]	Upuaut verbarg den Verstümmelten in der [Kapelle] seines Hauses. ... Die Komplizen des Bösen eilten zu ihm, nachdem er das Verweste des [ehrwürdigen] *sʿḥ* [abgeleckt] hatte.

[598] Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXVI.

[599] Vermutlich handelt es sich bei den Bildern um Zeichnungen der später im Text aufgezählten Götter Osiris, Jah, Isis und Nephthys, die wiederum jeweils einer Himmelsrichtung zugeordnet werden.

[600] Somit kann der Sarg (*wt*) als eine Art Gefängnis für den *sʿḥ* interpretiert werden, da er diesen in seiner Bewegungsfreiheit einzuschränken scheint. Während TB 170 (T.II.88) bereits im Titel nennt, dass der *sʿḥ* mittels des Spruchs in der Lage sein soll, aus dem Sarg herauszutreten, wird in Tb 161 (T.II.89) mutmaßlich die magische Wirkung aufgemalter Götterbilder (Osiris, Jah, Nephthys, Isis) genutzt. Diese scheinen als Öffnung zu fungieren und dem Verstorben dadurch freien Zugang zu den vier Himmelsrichtungen zu geben.

[601] Vgl. Strutewagen, Sign List, 10.

[602] Die Nutzung von Zedernholz für Särge lässt sich über die gesamte ägyptische Geschichte nachweisen, vgl. dazu Ikram, Death and Burial, 108–125; Ikram/Dodson, Mummy, 193–243; Sethe, in: ZÄS 45, 1908, 12–14.

[603] Osing/Rosati, Papiri Tebtynis I, 145; 148f.; Osing/Rosati, Papiri Tebtynis II, 17–21.

Unmissverständlich wird hier dargelegt, dass der schakalköpfige Gott Upuaut den Verstümmelten in der Kapelle seines Hauses verbirgt.[604] An diesem Ort beginnt Upuaut damit, die Verwesung (*jwt.w*) des *sʿḥ* abzulecken. Diese recht explizit beschriebene Tätigkeit ist tatsächlich bei Caniden zu beobachten, weshalb schakalköpfige Gottheiten wie Anubis oder Upuaut mit der Balsamierung in Verbindung gebracht wurden.[605] Unabhängig davon belegt die Kollokation von *jwt.w* und *sʿḥ*, dass es sich bei letzterem um einen Leichnam handeln muss, da nur ein toter Körper Zeichen von Verwesung aufweisen kann.

Die Klassifikatoren von *sʿḥ* ließen bereits erahnen, dass das Lexem keinen gewöhnlichen Leichnam beschreibt, sondern dass diese Art des toten Körpers vielmehr einen gewissen Status besitzt. In den schriftlichen Quellen wird diese Vermutung durch die häufig belegte Kollokation von *sʿḥ* mit dem Lexem *šps* („ehrwürdig“) weiter erhärtet:

T.II.91: Inschrift im Opettempel Karnak (Sobassement äußere Ostwand, [226.R])[606]

sḥɜp.n=s sʿḥ=k šps	Sie verhüllte deinen ehrwürdigen *sʿḥ*.

T.II.92: Großes Dekret (pMMA 35.9.21, [2,16-2,17])[607]

Wsỉr-ḫnt.j-jmn.tt ntf pɜ sʿḥ šps	Osiris-Chontamenti, er ist der ehrwürdige *sʿḥ*.

T.II.93: Grabräuberpapyri (pAmherst, [2:13])[608]

jw=n ḥr gmỉ.t pɜy sʿḥ šps n pɜy nswt	Wir fanden diesen ehrwürdigen *sʿḥ* dieses Königs.

Wie die Belege T.II.91–T.II.93 darlegen, ist die Kollokation von *sʿḥ* und *šps* vom Neuen Reich bis in die griechisch-römische Zeit hinein in verschiedenen Kontexten belegt.[609] Diese Kollokation ist insbesondere in den religiös-rituellen Texten der griechisch-römischen Zeit derart häufig dokumentiert, dass *sʿḥ-šps* als Kompositum bezeichnet werden kann.[610] Dabei kann sowohl der tote Körper eines Gottes (T.II.92) als auch des Königs als *sʿḥ šps* bezeichnet werden. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass der *sʿḥ* mit einem verehrungswürdigen Status

[604] Bei dem Wort *tštš* („Verstümmelter“) handelt es sich um ein Epitheton. Meist bezieht es sich auf den (zerstückelten) Leichnam des Osiris, vgl. hierzu WB V, 330; LGG VII, 441.

[605] Siehe hierzu etwa Dunand/Lichtenberg, in: Zivie-Coche (Hg.), Parcourir l'éternité, 427–439. Die Thematiken des verwesenden Körpers sowie der Leichenkonservierung werden ausführlich in Kap. 3.1 und Kap. 3.4 behandelt.

[606] Wit, Inscriptions d'Opet, 26; ders., Inscriptions d'Opet II, Tf. 9, Tf. 10.b; Wit, Inscriptions d'Opet III, 12.

[607] Kucharek, Totenliturgien IV, 48f.; 279; Goyon, Papyrus d’Imouthès, 29; Tf. II; Tf. IIa; Smith, Traversing Eternity, 67–95.

[608] Kitchen, Ramesside Inscriptions VI, 481; ders., Ramesside Inscription Translations VI, 367-370. Peet, Great tomb-robberies 45–51; Tf. 4f.; Capart et al., in: JEA 22, 1936, 169–193; Vernus, Affaires, 15–34.

[609] Die hier ausgewählten Quellen stammen aus dem religiös-rituellen (Tempelinschrift, Großes Dekret) sowie administrativen Kontext (Grabräuberpapyrus).

[610] Im LGG wird *sʿḥ-šps* als Epitheton von Gottheiten aufgeführt, vgl. LGG VI, 197a-b. Eine Sonderstellung innerhalb der religiös-rituellen Texte der griechisch-römischen Epoche nimmt das sogenannte Große Dekret ein, da dort die Kollokation von *sʿḥ* und *šps* überaus häufig belegt ist, vgl. hierzu z. B. Kucharek, Totenliturgien IV, 279; 289; 290-296; 305.

verbunden wurde. Dabei ist zu hinterfragen, was die Merkmale dieser hohen Stellung sind. So wird in Quelle T.II.91 erwähnt, dass der *sʿḥ* verhüllt (*shɜp*) sein konnte.[611] Daneben konnte der *sʿḥ* mit weiteren Attributen ausgestattet sein:

T.II.94: Grabräuberpapyri (pAmherst, [2:14])[612]

jw pɜ sʿḥ šps n pɜy nswt dgɜ m nbw r-ḏr.w=f	Der ehrwürdige *sʿḥ* dieses Königs war vollständig mit Gold bedeckt.

T.II.95: Grabräuberpapyri (pAmherst, [2:15-16])[613]

jw=n ḥr nwj.t pɜ nbw gmi=n m pɜy sʿḥ šps n pɜy nṯr ḥnʿ nɜy=f wḏɜ.w ʿpr j.wn r ḫḫ=f wt.w	Und wir nahmen das Gold, das wir auf diesem ehrwürdigen *sʿḥ* dieses Gottes fanden sowie seine Amulette und Ausrüstungen, die sich auf seinem Hals (und) Särgen befanden.

Bei T.II.94 und T.II.95 handelt es sich um Ausschnitte des pAmherst, welcher bereits in Quelle T.II.93 herangezogen wurde. Der pAmherst wird den sogenannten Grabräuberpapyri, gerichtlichen Prozessakten, zugeordnet. In den hier angegebenen Textpassagen beschreiben die vor Gericht angeklagten Räuber zunächst, wie sie in das Grab des Königs eindringen und dort die Sarkophage und Särge öffnen (pAmherst, [2:12]). In diesen finden sie den *sʿḥ* des verstorbenen Königs (T.II.93). Der *sʿḥ* ist, das wird in der direkt anschließenden Passage (pAmherst, [2:13–14]) beschrieben, mit einer Totenmaske, Amuletten und Halskragen geschmückt. Die vor Gericht stehenden Männer veranlasst dies zu der Aussage, dass der *sʿḥ* des verstorbenen Königs vollständig mit Gold (*nbw*) geschmückt war (T.II.94). Schließlich entwenden die Grabräuber alles Gold, was sie auf dem *sʿḥ* sowie in den Särgen finden (T.II.95). Bemerkenswert an diesem Dokument ist die detaillierte Beschreibung der Delinquenten, welche durch archäologische Funde bestätigt werden kann.[614] Scheinbar war Gold (*nbw*) ein wichtiger Faktor für die Ausstattung eines *sʿḥ šps*, da auch andere Quellen ihn zumindest indirekt mit dem Edelmetall konnotieren:

[611] An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass der *sʿḥ-šps* dieser Quelle zwar bekleidet wird, aber keinen Leichnam im eigentlichen Sinne bezeichnet. Dieser Aspekt wird nachfolgend (s. u.) erneut aufgegriffen.
[612] Kitchen, Ramesside Inscriptions VI, 481–484; ders., Ramesside Inscription Translations VI, 367-370. Peet, Great tomb-robberies 45–51; Tf. 4f.; Capart et al., in: JEA 22, 1936, 169–193; Vernus, Affaires, 15–34.
[613] Kitchen, Ramesside Inscriptions VI, 481–485; ders., Ramesside Inscription Translations VI, 367–370. Peet, Great tomb-robberies 45–51; Tf. 4f.; Capart et al., in: JEA 22, 1936, 169–193; Vernus, Affaires, 15–34.
[614] Bei der Freilegung der Mumie des Tutanchamun war diese ebenfalls mit einer Totenmaske sowie mehreren Halskragen geschmückt, in den Bandagen befanden sich zudem zahlreiche Amulette, vgl. hierzu Edwards/Burton, Tutanchamun, 132–151.

T.II.96: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+5,19])[615]

nfr ḥr=k jw=k m twt nfr sʿḥ šps nfr m-ḫnw Pwn.t	Vollkommen ist dein Gesicht, denn du bist ein vollkommenes Abbild, ein edler und vollkommener *sʿḥ* in Punt.

Bei T.II.96 handelt es sich um einen Passus aus dem Balsamierungsritual. In diesem werden Gesicht und Körper des Verstorbenen als vollkommen (*nfr*) bzw. als vollkommenes Abbild (*twt nfr*) bezeichnet. Diese *vollkommene* Form des Leichnams (*sʿḥ šps nfr*) befindet sich scheinbar im sogenannten Goldland Punt (*Pwnt*). Nach der These von TÖPFER bezieht sich *Pwnt* in diesem Kontext jedoch nicht auf das reale Land, sondern bezeichnet vielmehr eine Balsamierungsstätte.[616] Aufgrund der Aussage der Quellen (T.II.94–T.II.96) wäre daher zu überlegen, ob der *sʿḥ* generell in einer Balsamierungshalle verschönert bzw. vollkommen (*nfr*) gemacht wurde, indem er mit Amuletten und Gold versehen wurde.

Hierbei ist zu beachten, dass der Aspekt der Goldausstattung sicherlich eine gewisse Bedeutung für den *sʿḥ* besaß. Keinesfalls wird es sich dabei jedoch um das primäre äußere Gestaltungsmerkmal des *sʿḥ* gehandelt haben. Zwar kann T.II.96 dahingehend interpretiert werden, dass der *sʿḥ* in einer als Punt bezeichneten Balsamierungsstätte vollkommen gemacht, d. h. mit Gold ausgestattet wurde. Expressis verbis wird dies allerdings nicht gesagt. Des Weiteren wird der tote Körper des Königs in T.II.94 selbst dann noch als *sʿḥ šps* bezeichnet, nachdem er seines Goldes beraubt wurde. Somit scheinen sich die Lexeme *sʿḥ* und *šps* vor allem auf den würdevollen Status des verstorbenen Königs bzw. Gottes (T.II.91–T.II.95) zu beziehen. Wie T.II.96 allerdings verdeutlicht, konnte sogar der Leichnam eines gewöhnlichen Menschen als *sʿḥ šps* bezeichnet werden.

Insgesamt zeigen die Quellen (T.II.92–T.II.96) aber, dass das Lexem *sʿḥ* zweifelsfrei die Bedeutung „Leichnam“ tragen kann. Von diesem Standpunkt aus ist zu überlegen, ob *sʿḥ* nicht als Synonym für *ḫꜣ.t* („Leichnam“) betrachtet werden kann:

T.II.97: TB 89 (pLondon BM EA 10477 (pNu), [7])[617]

ḥtp=f sʿḥ=f	Möge er sich (auf) seinem *sʿḥ* niederlassen!

T.II.98: TB 168 (T 31, Pleyte)[618]

dꜣ.t ḫr sʿḥ=k	Die Unterwelt enthält deinen *sʿḥ*.

[615] Töpfer, Balsamierungsritual, 120; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[616] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 328. Töpfer fragt sich jedoch, weshalb der Verstorbene bereits in diesem Stadium im Rezital als *sʿḥ*, d. h. als formvollendete Mumie bezeichnet wird. Im Manual desselben Kapitels wird der Kopf des Verstorbenen balsamiert, die Mumifizierung ist somit zu diesem Zeitpunkt noch nicht abgeschlossen, vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 120; 328. Im Rezital wird anschließend die Mundöffnung thematisiert, welche unmittelbar mit dem *sʿḥ* verbunden ist, wie noch erörtert werden wird (s. u.).
[617] Lapp, Papyrus Nu, Tf. 51.
[618] Pleyte, Chapitres supplémentaires II, 138–154, bes. 152.

T.II.99: Totenpapyri Rhind (pRhind I, [VI, d4])[619]

twt pɜj=k sḥ r-ḫrw Šwj	Dein *sᶜḥ* (hier: *sḥ*) möge dauern bei Schu!

Wie die aufgeführte Quelle T.II.97 zeigt, kann sich der Ba auf dem *sᶜḥ* niederlassen (*ḥtp*). Zudem ist er in der Unterwelt (*dwɜ.t* bzw. *dɜ.t*) verortet (T.II.98). Weiterhin handelt es sich beim *sᶜḥ* um eine Form des Leichnams, die dauerhaft (*twt*) bleiben soll (T.II.99). Diese Kollokationen (*ḥtp*, *dwɜ.t*, *twt*) sind gleichfalls (und weitaus häufiger) für das Lexem *ḫɜ.t* („Leichnam“) belegt.[620] Daher scheint es nicht ausgeschlossen, dass *sᶜḥ* faktisch als Synonym für *ḫɜ.t* verwendet werden konnte. Jedoch existieren auch Belege, die eine gegensätzliche Schlussfolgerung zulassen:

T.II.100: Mahnworte des Ipuwer (pLeiden I 344, [recto 16,14])[621]

wbd.w twt ᶜd [*js.w*] *ḫɜ.wt n.t sᶜḥ.w*	Statuen wurden verbrannt, zerstört wurden [Gräber] (und) Leichname der *sᶜḥ.w*!

T.II.101: Sarg der Gottesgemahlin Anchnesneferibre (Kopfseite, links)[622]

jḫ jrỉ=tn rs.w r Wsjr NN ntf wᶜ jm=tn ḫwỉ=tn ḫɜ.t=f m-ḫnw ḏbɜ.t mkỉ=ṯn sᶜḥ=f ḫnt ḳrs.t	Oh, möget ihr wachen über Osiris NN! Er ist einer von euch! Möget ihr seinen Leichnam beschützen im Innern seines Sarges (und) möget ihr seinen *sᶜḥ* schützen im Grab!

T.II.102: Ostrakon 18 (Archiv des Hor, [vso. 18])[623]

prỉ be=k ḥrj ḥ.t=k r tɜ dwɜ.t sḥ n Skr-Wsjr mɜᶜ-ḫrw	Möge dein Ba herauskommen und dein Leichnam zur Unterwelt fliegen, *sᶜḥ* (hier: *sḥ*) des Sokar-Osiris, gerechtfertigt!

In den drei hier aufgeführten Quellen werden jeweils sowohl *sᶜḥ* wie *ḫɜ.t* („Leichnam“) genannt. Dabei wird T.II.100 m. E. nachvollziehbar, wenn das Lexem *sᶜḥ* nicht als toter Körper, sondern als „Ehrwürdiger“ interpretiert und übersetzt wird. Diese Möglichkeit der Übersetzung von *sᶜḥ* ist für die Belege T.II.101 und T.II.102 nicht zu unternehmen. In Beleg T.II.101 wird beschrieben, dass der *ḫɜ.t* („Leichnam“) in einem Sarg (*ḏbɜ.t*) aufbewahrt wird, während sich der *sᶜḥ* in einem Grab oder Sarg (*ḳrs.t*) befindet. Somit beziehen sich beide Lexeme (*ḫɜ.t*, *sᶜḥ*) auf die sterblichen Überreste des Verstorbenen.[624] Auch T.II.102 differenziert zwischen dem *ḫɜ.t* („Leichnam“) und dem *sᶜḥ*. Dabei wird der *ḫɜ.t* in der häufig belegten der Kollokation mit dem Lexem *bɜ* (Bedeutungspaar) genannt, während der *sᶜḥ* des Gottes Sokar-Osiris direkt

[619] Möller, Totenpapyrus Rhind, Tf. VI; Smith, Traversing Eternity, 302–334.
[620] Vgl. hierzu Kap. 2.1.1 der vorliegenden Untersuchung.
[621] Helck, Admonitions (KÄT 11), 56f.; Faulkner, in: JEA 50, 1964, 24-36; ders., in: JEA 51, 1965, 53–62; Lichtheim, Literature I, 149–163.
[622] Pries, Stundenwachen, 13–15; Sander-Hansen, Anchnesneferibre, 66–84; Assmann, in: MDAIK 40, 1984, 288, (FN 58).
[623] Ray, Archive of Hor, 66–73; Tf. XIX–XX; Quack, in: ders. (Hg.), Ägyptische Rituale, 83–119.
[624] In diesem Fall ist die Verstorbene die Gottesgemahlin Anchnesneferibre. Ihre Betitelung als „Osiris NN“ zeigt dabei, dass keine Genderspezifizierung unternommen wurde.

angesprochen wird. Derartige Quellen zeigen, dass es Unterschiede zwischen dem *ḫ3.t* und dem *sʿḥ* gegeben haben muss, wenn auch die temporäre Nutzung von *sʿḥ* als Synonym für *ḫ3.t* nicht völlig ausgeschlossen werden kann. Im Folgenden wird angestrebt, anhand der signifikanten Kollokationen zu *sʿḥ* eindeutige Merkmale der Differenzierung vom *ḫ3.t* zu ermitteln.

T.II.103: Mythologisches Handbuch (pBrooklyn 47.218.84, [x+4,3])[625]

swḏ3 s(w) sn.tj m sʿḥ=f [ḥr] [jwḥ]=f m-wḥm	Die zwei Schwestern heilten ihn als *sʿḥ* (während) sie ihn erneut [beklagten].

T.II.104: Mythologisches Handbuch (pBrooklyn 47.218.84, [x+5,8])[626]

wn n3 ḥm.wt ḥr wt t3 mḫʿḳ.t ḥnʿ p3 sḏḥ jrì.n=sn m sʿḥ jm ḫru=tw r=f Wsjr rdì ḥr psd n jʿ3	Die Frauen wickelten das Schulterblatt und den Unterschenkel ein. Sie machten einen *sʿḥ* daraus (und) man sagt zu ihm: Osiris, der auf den Rücken eines Esels gesetzt wurde!

T.II.105: Mythologisches Handbuch (pBrooklyn 47.218.84, [x+16,3])[627]

s3ḳ ḥʿ.w=f ḫntt sʿḥ=f [ḥnʿ] šms.w Ḥr.w	Nachdem sein Leib (wieder) zusammengefügt worden war, fuhr sein *sʿḥ* zusammen mit dem Gefolge des Horus stromaufwärts.

In extenso wird die Transformation des toten Körpers in einen *sʿḥ* im *Mythologischen Handbuch* beschrieben, die Belege T.II.103–T.II.105 geben Passagen hiervon wieder. In Quelle T.II.103 betrauern die beiden Schwestern Isis und Nephthys den Tod des Osiris. Hervorzuheben ist an diesem Passus, dass die beiden Göttinnen den Leichnam ihres Bruders Osiris derweil zu behandeln scheinen. Im Wortlaut steht, dass sie ihn zu einem *sʿḥ* heilten (*swḏ3*).[628] Dies ist m. E. dahingehend zu interpretieren, dass der Leichnam durch eine entsprechende Behandlung, d. h. durch einen Prozess der Heilung in einen *sʿḥ* transformiert wurde. Angesichts dessen ist zu hinterfragen, welche (manuellen und rituellen) Tätigkeiten die Heilung (*swḏ3*) ausmachten und was die (äußerlich sichtbaren) Merkmale des *sʿḥ*, also des transformierten Leichnams sind. Eine tiefere Einsicht über die manuellen Tätigkeiten der Transformation in einen *sʿḥ* wird womöglich in T.II.104 gegeben. In dem Passus wird beschrieben, dass Isis und Nephthys einzelne Körperteile, genauer *mḫʿḳ.t* („Schulterblatt“) und *sḏḥ* („Unterschenkel“), des zuvor durch Seth zerstückelten Leichnams des Osiris bandagieren (*wt*).[629] Diese einzelnen Körperteile des Osiris verbinden und gestalten sie anschließend zu einem *sʿḥ*, den sie wiederum auf den Rücken eines

[625] Meeks, Mythes (MIFAO 125), 10.
[626] Meeks, Mythes (MIFAO 125), 13.
[627] Meeks, Mythes (MIFAO 125), 35f.
[628] Vgl. WB IV, 78f.
[629] Vgl. WB I, 378f.; WB II, 133; WB IV, 394.

Esels (Tier des Seth) setzen.[630] Zunächst hat es den Anschein, dass nicht alle Körperteile zur Formung eines *sʿḥ* benötigt wurden, aufgezählt werden jedenfalls nur *mḫʿḳ.t* („Schulterblatt“) und *sḏḥ* („Unterschenkel“). Dieser Umstand scheint somit zu der innerhalb der Ägyptologie häufig vertretenen These zu passen, dass die alten Ägypter den menschlichen Körper ausschließlich als Summe einzelner Körperteile wahrnahmen.[631] Diese Theorie wird zu einem späteren Zeitpunkt noch kritisch betrachtet werden.[632] Gewiss ist die Aufzählung von lediglich zwei Körperteilen in T.II.104 bemerkenswert. Gegebenenfalls sind sie stellvertretend (d. h. als pars pro toto) für sämtliche Einzelteile des zerstückelten Leichnams des Osiris genannt.[633] Diese Annahme lässt sich anhand weiterer Schriftquellen bestätigen, die zeigen, dass sich der Leichnam des Osiris i. d. R. aus mehreren verschiedenen Körperteilen zusammensetzte.[634] Ungeachtet dessen scheinen die bandagierten Körperglieder in der Form eines *sʿḥ* zusammengefügt worden zu sein. Die so transformierte Form des Leichnams wurde dann auf den Rücken eines Esels gesetzt und als Osiris angesprochen. Dabei zeigt gerade die Nennung des göttlichen Namens, dass der *sʿḥ* als ein ganzer Körper wahrgenommen wurde.[635] Die Beschreibung des Textes (T.II.104) lässt sich dabei mit bestimmten ikonographischen Bildern auf Särgen vergleichen.[636] Anzunehmen ist somit, dass der Leichnam eine gewisse Transformation durchlaufen musste, bevor er als *sʿḥ* bezeichnet werden konnte. Diese These kann durch den Beleg T.II.105 als verifiziert angesehen werden, in dem dargelegt wird, dass die sterblichen Überreste des Osiris in einer Barke auf dem Nil transportiert werden. Als *sʿḥ* wird der Leichnam des Gottes allerdings erst bezeichnet, nachdem sein Leib (*ḥʿ.w*) wieder zusammengefügt (*sꜣḳ*) ist. Dies impliziert, dass es sich beim *sʿḥ* um einen vollständigen Körper handelt, dessen Einzelteile zuvor bandagiert (*wt*) und anschließend wieder zusammengefügt

[630] Nach der These Meurers siegt somit letztendlich Osiris über seinen Bruder Seth, da dieser (in seiner Manifestation als Esel) dem Osiris als Lasttier dienen muss. Zu Meurers Ausführungen und vergleichbaren PT siehe Meurer, Feinde, 139–144.

[631] Vgl. hierzu etwa Walker, Anatomical Terminology, 1996, 283; Meskell, Embodied Lives, 18; Hermann, in: Numen 3, 1956, 95. Durchaus kritisch zur dieser Körperkonzeption hat sich Assmann geäußert, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 34–39, bes. 34f.

[632] Vgl. hierzu Kap. 3.1 der vorliegenden Untersuchung.

[633] Nach dem Osiris-Mythos wurde der Leichnam des Gottes in 14 bzw. 16 Stücke zerlegt, vgl. Beinlich, Osirisreliquien, 58–78; Smith, Traversing Eternity, 322 (FN 105). Kucharek stellt zudem einen Bezug zu den 14 Osirisgliedern und der 14 tägigen Zeitspanne von Neumond bis Vollmond her, vgl. hierzu Kucharek, Totenliturgien IV, 636f.

[634] So setzt sich der Leichnam des Gottes im pJumilhac und im Ritual der Transfiguration des Osiris (*sꜣḫw* IV) vielen verschiedenen Körperteilen zusammen, vgl. hierzu Kucharek, Totenliturgien IV, 100–104; Töpfer, Balsamierungsritual, 234f. Im Papyrus Rhind I besteht der Leichnam des Osiris dagegen aus 17 verschiedenen Gliedern, vgl. hierzu etwa Töpfer, in: Quack (Hg.), Ägyptische Rituale, 208f. Abbildungen bei Assmann, Tod und Jenseits, 32; Troy, in: BACE 4, 1993, 63.

[635] Dies gilt unabhängig davon, ob gewisse Körperteile fehlen oder nicht aufgezählt werden.

[636] Entsprechende Darstellungen finden sich insbesondere auf Särgen der Spätzeit oder der griechisch-römischen Epoche. Zur Text-Bild-Korrelation vgl. Quelle T.II.104 mit Beleg T.II.109 und Abb. 11 des vorliegenden Kapitels (s. u.).

(*sɜḳ*) wurden. Der (zuvor zerteilte und nicht bandagierte) Körper wird demnach in einen *sʿḥ* transformiert und dadurch geheilt (*swḏɜ*).[637] Der Aspekt der Heilung des *sʿḥ* findet sich dabei nicht erst in griechisch-römischer Zeit, sondern bereits im Mittleren Reich:

T.II.106: CT 45 (I 198b-e. $B_{10}C_b$)[638]

ḥʿi bɜ=k m ɜbḏw rš.w ḫɜ.t=k jmy.t wʿr.t ḥʿi w[t] m s.t=f nb.t […] *swḏɜ=t m sʿḥ pn ntj m-bɜḥ=j*	Jubeln wird dein Ba in Abydos! Freuen wird sich dein Leichnam, befindlich auf dem Wüstenplateau! Jubeln wird der Einbalsamierer an jedem seiner Orte! […] Mögest du geheilt werden als dieser *sʿḥ*, von dem gilt: er ist vor mir!

Auch in diesem Beleg (T.II.106) werden Leichnam (*ḫɜ.t*) und Ba (*bɜ*) wieder bestimmten Sphären zugeordnet.[639] Hervorzuheben ist die Erwähnung des jubilierenden Einbalsamierers (*wt*). Darauf folgt fast wortgleich zu T.II.103, dass der Verstorbene (2. Pers. Sing) als *sʿḥ* geheilt (*swḏɜ*) wurde. Der Jubel des Balsamierers scheint sich auf ebendieses Ereignis zu beziehen. Zu vermuten ist, dass er derjenige war, welcher den Verstorbenen in einen *sʿḥ* transformiert und somit geheilt (*swḏɜ*) hat.[640] Das Lexem *sʿḥ* scheint hier nicht als Synonym für *ḫɜ.t* („Leichnam") genutzt worden zu sein. Dessen im Text angegebene Domäne stellt die Nekropole dar. Zudem steht er im Gegensatz zum *sʿḥ* in enger Verbindung zum Ba. Dadurch weist T.II.106 einige Parallelen mit T.II.37 auf.[641] Auch hier werden Ba, Leichnam sowie das Abbild (*twt*) des Verstorbenen drei Sphären zugeordnet: während der Ba im Himmel ist, befindet sich der Leichnam in der (für Lebende nicht zu erreichenden) Unterwelt, das Abbild (*twt*) ist wiederum in der Welt der Lebenden verortet. Eine ähnliche Zuweisung ist für T.II.106 festzustellen. Der geheilte *sʿḥ* befindet sich hier vor dem Ich-Sprecher und demzufolge im Gegensatz zum *ḫɜ.t* und Ba in der realweltlichen Domäne.[642]

Wie eingangs erwähnt, ist es umstritten, ob das Lexem *sʿḥ* in der Bedeutung „Mumie" bereits im Mittleren Reich existierte.[643] Gegenstand der Diskussion ist dabei der CT 50 (225d-226a).[644] Während ZABKAR das Lexem *sʿḥ* in dem Spruch als „Mumie" verstehen möchte, übersetzen

[637] Zur Todesheilung vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 39–53. Verwiesen sei zudem auf Kap. 3.4 der vorliegenden Untersuchung, in welchem sich eingehend mit dieser Thematik befasst wird.
[638] Buck, CT I, Spell 45 (198b-e); Faulkner, Coffin Texts I, 38–41; Carrier, Textes Sarcophages I, 102–105.
[639] Auch hier ist eine leichte Abwandlung der üblichen Formel des Bedeutungspaares festzustellen. Während der Leichnam wie gewohnt der Erde zugeschrieben wird, befindet sich der Ba hingegen in Abydos, dem Ort des Osiris. Meist folgt der Ba jedoch dem Sonnengott Re in dessen Gefilde (Heliopolis sowie insb. der Himmel), vgl. hierzu Kap. 2.1.1 sowie Kap. 3.5 dieser Studie.
[640] Einzelne Akteure und Aspekte der Heilung werden in Kap. 3.4 beleuchtet.
[641] Siehe hierzu T.II.37 in Kap. 2.1.1.
[642] Zu bemerken ist dabei, dass es sich beim transformierten Leichnam letztendlich um ein Abbild des Verstorbenen handelt. Dieses Thema wird weiterführend in Kap. 3.5 und 3.6 dieser Studie besprochen. Nach Töpfer handelt es sich beim *sʿḥ* um die fertig gestellte Mumie in der Balsamierungshalle, vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 120; 328. In Verbindung mit dem in T.II.106 genannten Balsamierer (*wt*) ist zu überlegen, ob der zum *sʿḥ* transformierte Leichnam auch in dieser Quelle in der Balsamierungshalle zu verorten wäre.
[643] Vgl. Kees, Totenglauben, 55–57; Wilson, Ptolemaic Lexicon, 804f.
[644] Transkription und Übersetzung: *sʿḥ=k m pr bɜ.wj* („Dein *sʿḥ* befindet sich im Haus der beiden Bas").

FAULKNER und CARRIER es mit „Würde“.[645] Da theoretisch beide Übersetzungen zulässig sind und zudem auch im Kontext des Spruches Sinn ergeben, kann m. E. nicht abschließend geklärt werden, ob sich das in CT 50 genannte *sʿḥ* auf den „Leichnam“ oder die „Würde“ des Verstorbenen bezieht.[646] Anders liegt der Fall dagegen bei CT 45 (T.II.106), da aufgrund der Thematik (Nennung Balsamierer; Zuordnung von Ba, *ḫɜ.t* und *sʿḥ* in bestimmte Sphären) sowie der identischen Kollokationen (*swḏɜ m sʿḥ*) zu T.II.103 deutlich wird, dass der tote Körper des Verstorbenen gemeint ist. Dabei wird dieser lediglich dann als *sʿḥ* bezeichnet, nachdem er in eine derartige Form transformiert wurde.[647] Somit zeigt sich, dass das Lexem *sʿḥ* in der Bedeutung „Mumie“ bereits im Mittleren Reich dokumentiert ist.

Bisher wurde die äußere Gestaltung des *sʿḥ*, welche m. E. überaus bedeutend für die Konzeption des Lexems ist, noch nicht ermittelt. Im *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* ist neben der Übersetzung „Mumie“ noch die Bedeutung „Gestalt“ angegeben.[648] In der Tat beziehen sich nicht alle Belegstellen des Lexems *sʿḥ* auf die transformierte Form des Leichnams:

T.II.107: Mythologisches Handbuch (pBrooklyn 47.218.84, [x+13,9])[649]

ʿḥʿ.n Jwstn ḫwsỉ.n=f sʿḥ m hrw n ḥb-ḏ.t jrỉ m ɜḥ.t m sjn wʿb	Dann baute Isden einen *sʿḥ* am Tage des Festes der Ewigkeit, die aus Ackererde (und) reinem Ton gemacht war.

T.II.108: Mythologisches Handbuch (pBrooklyn 47.218.84, [x+14,4])[650]

sprw.n Ḏḥw.tj r ww n ṯbw-nṯr ḫwsỉ.n=f sʿḥ m tɜ m jr.w=f rdỉ mɜɜ sw sɜ=f Ḥr.w	Thot kam zum Bezirk von Sebennytos. Er baute einen *sʿḥ* aus Erde in seiner Gestalt (und) ließ sie seinen Sohn Horus sehen.

Wie die Belege T.II.107 und T.II.108 zeigen, kann das Lexem *sʿḥ* künstlich hergestellte Statuetten umschreiben, welche aus Erde (*ɜḥ.t*, *tɜ*) oder Ton (*sjn*) geformt (*ḫwsỉ*) wurden.[651] Beide Quellen scheinen sich auf eine dem Osiris nachgeformte Gestalt aus Ton zu beziehen. Demnach wäre zu überlegen, ob die Schilderungen von T.II.107 und T.II.108 einen Kornosiris meinen, welcher aus ebendiesen Materialien hergestellt wurde.[652] Zusätzlich zu den hier aufgeführten Belegen geben jedoch noch andere Quellen Aufschluss über die äußere Gestaltung des *sʿḥ*. So verweist HOFFMANN auf die Statuenbeschreibungen des pBerlin P 10472 A + 14400.

[645] Vgl. Zabkar, Ba Concept (SAOC 34), 108; Faulkner, Coffin Text I, 47; Carrier, Textes Sarcophages I, 118f.
[646] Problematik des Ermessenspielraums des Übersetzers.
[647] Nicht abgestritten wird, das der *sʿḥ*-Leichnam einen verehrungswürdigen Status besaß (s. u.).
[648] Vgl. WB IV, 51f.
[649] Meeks, Mythes (MIFAO 125), 29.
[650] Meeks, Mythes (MIFAO 125), 30.
[651] Vgl. WB I, 12; WB IV, 37f; WB V, 212–216.
[652] Exemplarisch sei an dieser Stelle der Kornosiris aus dem Grab des Tutanchamun genannt, vgl. Reeves, Tutanchamun, 135. Für eine Darstellung des Kornosiris im Relief siehe Höbl, Altägypten II, 76 (Abb. 100b-c). Für weitere Vergleichsbeispiele vgl. den Kornosiris aus dem Grab des Haremhab (Inv.-Nr. 28) mit Louvre E 11031 und Louvre E 11375. Weiterführend zu der Objektgattung der Kornosirise, dem damit verbundenen Ritual sowie ikonographischen Darstellungen in Kap. 3.1 und Kap. 3.5 dieser Studie.

Die auf den Papyri erhaltenen Listen beinhalten Lexeme, die bestimmte Formen göttlicher Statuen zu benennen scheinen.[653] Anzumerken ist hierbei, dass zwei der in der Liste genannten Statuenbezeichnungen (*sʿḥ*, *twt*) i. d. R. mit dem Zeichen A53 () klassifiziert und somit aus emischer Sicht der gleichen Klasse zugeordnet werden. HOFFMANN führt an, dass die Termini *šsp*, *rpyt*, *twt* und *sʿḥ* insbesondere durch ihre äußeren Gestaltungsmerkmale definiert sind. Seiner Auffassung nach stellt der *sʿḥ* per se eine Statue dar, die eine „Mumiengestalt" besitzt.[654] Dabei kann die Form des Kopfes sowie auch die Haltung des *sʿḥ* variieren, der Körper bleibt jedoch anthropomorph.[655]

Weitere Indizien auf die äußere Gestaltung des *sʿḥ* enthält eine Amulettliste, die von CAPART veröffentlicht wurde. Ein goldenes Amulett darin wird als *sʿḥ ḥr pʿ.t* („*sʿḥ* mit Menschengesicht") bezeichnet.[656] Die entsprechende Umzeichnung des Amuletts lässt sich mit Amuletten (der Horussöhne) vergleichen, die auf altägyptischen Mumien gefunden wurden:

[653] Vgl. Hoffmann, in: Berlejung et al. (Hgg.), Menschenbilder, 481–500.

[654] Vgl. Hoffmann, in: Berlejung et al. (Hgg.), Menschenbilder, 496; 498. Folgt man der Argumentation Hoffmanns, so müsste einst eine eindeutige Differenzierung zwischen der *sʿḥ*-Statue und der *twt*-Statue bestanden haben. Während Hoffmann die äußere Gestaltung des *sʿḥ* als mumienförmig (aber nicht zwingenderweise aufrecht stehend) beschreibt, nimmt er dagegen an, dass der *twt* eine ausschreitende Form besaß, vgl. hierzu Hoffmann, in: Berlejung et al. (Hgg.), Menschenbilder, 495f. Hierbei ist anzumerken, dass gerade die Lexeme *sʿḥ* und *twt* der gleichen Klasse zugeordnet werden, da sie mit dem Zeichen A53 klassifiziert werden. Während die Gestaltung dieses Zeichens somit der äußeren Form des *sʿḥ* entsprechen würde, schließt er eine derartige Gestaltung für den *twt* aus, was zu kritisieren ist. Vielmehr konnten beide Statuen so gestaltet sein, dass sie in der Formgebung mit dem Zeichen A53 vergleichbar waren. Dennoch ist Hoffmann vermutlich in dem Punkt zuzustimmen, dass der *twt* innerhalb des pBerlin P 10472 A + 14400 tatsächlich eine schreitende Statuenform umschreibt.

[655] Die *sʿḥ*-Figuren des pBerlin P 10472 A können sowohl einen Falkenkopf wie den Kopf eines Ba-Vogels besitzen, der Körper scheint hingegen anthropomorph. Meist wird ausgesagt, dass die *sʿḥ*-Statuen in aufrechter Haltung wiedergegeben sind. Mitunter lässt sich hierüber keine weitere Aussage treffen, da der Papyrus an den entsprechenden Stellen zerstört oder stark korrumpiert ist. Ein *sʿḥ* in sitzender Position scheint entgegen der Annahme Hoffmanns nicht aufgelistet zu sein. Zu diesen Ausführungen vgl. Hoffmann, in: Berlejung et al. (Hgg.), Menschenbilder, 483–485; 489f.; 496f.

[656] Vgl. Capart, in: ZÄS 45, 1908, Tf. 2; 20; WB IV, 52.

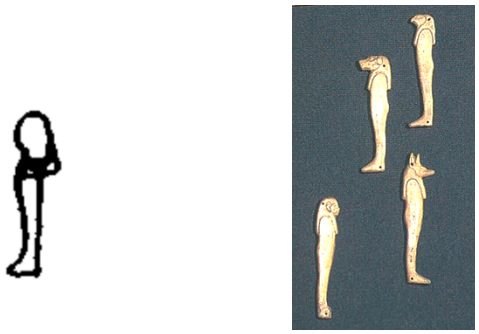


Abb. 8: Umzeichnung und vergoldete Amulette der Horussöhne im Vergleich

Nach Aussage der Quellen handelt es sich bei den als *sʿḥ* bezeichneten Figurinen und Statuetten demnach um anthropomorphe, aufrecht stehende Gestalten. Ein besonderes Merkmal scheint der Kopf zu sein, welcher tier- oder menschenartig ausgeführt sein kann.[657] Somit ist festzuhalten, dass das Lexem *sʿḥ* zum einen den transformierten (d. h. behandelten) Leichnam umschreibt und zum anderen Statuen oder Figuren benennt, welche mumienartig geformt sind.[658] Dabei stellen letztere ebenfalls nichts anderes als die transformierte Gestalt von Gottheiten dar.[659] Ob sich diese spezielle Form der äußeren Gestaltung ebenfalls für den zum *sʿḥ* transformierten Leichnam nachweisen lässt, ist anhand von Belegen zu untersuchen, die sich mit ikonographischen und archäologischem Material vergleichen lassen:

T.II.109: Sarkophagdeckel Merenptah[660]

hnhn=j tw jw=k ḥr sɜ=j wṯs=j sʿḥ=k ʿ.wj=j ḫr=k	Ich trage dich, indem du auf meinem Rücken bist. Ich hebe deinen *sʿḥ* empor, indem meine Arme unter dir sind!

T.II.110: Mythologisches Handbuch (pBrooklyn 47.218.84, [x+16,4])[661]

sḫntỉ=sn sʿḥ=f šps sḫtp=sn<sw>m bw r-ḏr jb=f	Sie ließen seinen ehrwürdigen *sʿḥ* stromaufwärts fahren (und) sie ließen <ihn> ruhen am Ort ganz nach seinem Wunsch.

[657] Vgl. Hoffmann, in: Berlejung et al. (Hgg.), Menschenbilder, 483–485; Capart, in: ZÄS 45, 1908, Tf. 2; 20.
[658] Die Statuen und Figurinen können dabei aus verschiedenen Materialien wie Ton, Erde (vgl. T.II.107; T.II.108) oder Gold (vgl. Capart, in: ZÄS 45, 1908, Tf. 2) bestehen. Die Statuenbeschreibungen pBerlin P 10472 A + 14400 geben hingegen keine Hinweise auf die verwendeten Materialien. Zu vermuten ist jedoch, dass die in den Listen genannten Statuen aus Materialien wie Stein oder Holz bestanden. Hinsichtlich Schreibung und Klassifikation sind keine Unterschiede zwischen der *sʿḥ*-Statue und dem *sʿḥ*-Leichnam festzustellen. Demzufolge handelt es sich vermutlich um ein Lexem mit aus etischer Sicht variierenden Bedeutungen („Statue, Figur“ vs. „Leichnam“).
[659] Dies bedeutet, dass Gottheiten in diese anthropomorphe Form umgestaltet werden mussten. Dass es sich dabei um einen aktiv herbeigeführten Wandlungsprozess handelt, wird in den Belegen T.II.107 und T.II.108 explizit erwähnt. Beide Quellen berichten vom „Aufbau“ (*ḫwsỉ*) des *sʿḥ*. Auch Statuen oder Amulette existieren nicht einfach, sondern werden künstlich hergestellt.
[660] Assmann, in MDAIK 28, 1972, 48f.; 118f.; ders., Tod und Jenseits, 220–229; ders., Totenliturgien II, 51–56.
[661] Meeks, Mythes (MIFAO 125), 35f.

T.II.111: Großes Dekret (pMMA 35.9.21, [5,10])[662]

ṯ3.y ḥm.wt mj=n rmỉ mj=n r mr.yt sʿḥ šps ḫ3ʿ=f mr.yt	Männer (und) Frauen! Kommt (und) weint! Kommt zum Hafen, (denn) der ehrwürdige *sʿḥ* verlässt den Hafen!

T.II.112: Großes Dekret (pMMA 35.9.21, [5,10-13])[663]

bw jrỉ ḥ3.tj=j gr n rmỉ jw=f sḏr jw=f n sʿḥ jw=f n ḳd ḫ3ʿ=f p3 t3 jw=f ḫntỉ	Mein Herz kann nicht aufhören zu weinen, indem (=weil) er schläft, indem er ein *sʿḥ* ist, indem er eine Hülle ist, nachdem er das Land verlassen hat und stromaufwärts fährt!

Alle vier Quellen (T.II.109–T.II.112) thematisieren den Transport des Leichnams des Osiris. Dies geschieht entweder zu Land auf dem Rücken (*s3*) eines Tieres (T.II.109) oder auf dem Flussweg (*ḫntỉ*) in einer Barke (T.II.110–T.II.112).[664] Dabei ist zu beachten, dass der *sʿḥ* hier zu seiner letzten Ruhestätte gebracht wird.[665] Zu diesem Zeitpunkt ist der Leichnam aller Wahrscheinlichkeit nach bereits behandelt (d. h. balsamiert, mumifiziert sowie äußerlich transformiert) worden, weshalb die Bezeichnung als *sʿḥ* somit folgerichtig ist. Des Weiteren ist es zweckmäßig, den Leichnam erst in seinem formvollendeten Stadium (d. h. nach der Behandlung bzw. Heilung) zu transportieren.[666] Die hier angegebenen Schriftquellen lassen sich mit ikonographischem und archäologischem Material vergleichen:

[662] Kucharek, Totenliturgien IV, 48f.; 282; Goyon, Papyrus d'Imouthès, 31; Tf. V; Tf. Va; Smith, Traversing Eternity, 67–95.
[663] Kucharek, Totenliturgien IV, 48f.; 282f.; Goyon, Papyrus d'Imouthès, 31f.; Tf. V.; Tf. Va; Smith, Traversing Eternity, 67–95.
[664] Zu den hier genannten Quellen vgl. auch T.II.104 (Transport des Leichnams auf einem Esel) und T.II.105 (Transport des Leichnams in der Barke).
[665] Zum Ablauf der Bestattung sowie insbesondere zum Transport des Leichnams siehe Theis, Bestattungsritual, 42–47; 69–77.
[666] Die Gründe hierfür sind vielfältig. So verwest der Leichnam nach der Balsamierung idealiter nicht mehr. Ein mumifizierter Körper kann zudem keine Fäulnisgase mehr freisetzten. Die feste Form des Leichnams schützt ihn zudem vor äußeren Einflüssen.



Abb. 9: Transport des transformierten Leichnams auf einer Barke (MMA 12.183.3)



Abb.10: Transport des transformierten Leichnams auf einem Rind (MMA 90.6.86)

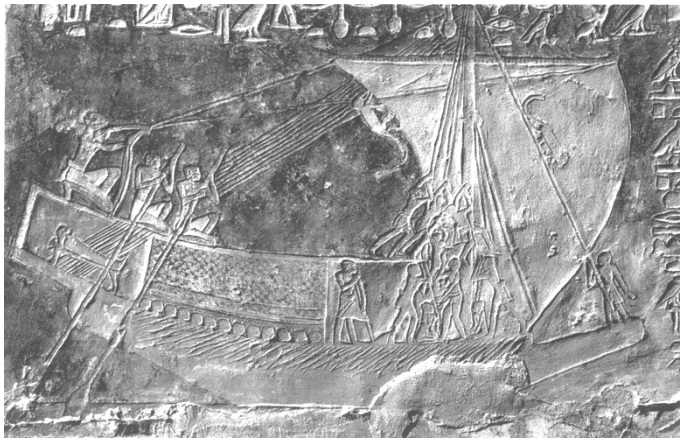


Abb. 11: Transport des transformierten Leichnams auf einem Boot

Seit dem Mittleren Reich sind Holzmodelle von Booten bekannt, die den Transport der sterblichen Hülle eines Verstorbenen zeigen, aber auch auf Reliefs ist diese Szene zu finden (Abb. 9, Abb. 10).[667] Mit Beginn des Neuen Reiches ist auf den Sockeln von Särgen und Mumienhüllen mitunter eine Darstellung zu finden, die den transformierten Leichnam auf dem Rücken eines Rindtiers zeigt (Abb. 11). Die hier charakterisierten Szenarien sind somit mit den Schriftquellen T.II.109–T.II.112 vergleichbar, auch wenn eine direkte Text-Bild Korrelation

[667] Vgl. hierzu etwa Schulz, Ägypten, 89; Janot, Mumien, 192; 303f. Dabei zeigen Holzmodelle nicht immer den anthropomorphen Leichnam, oftmals ist auch ein rechteckiger Sarg dargestellt. Zwar mag der Grund hierfür darin liegen, dass sich die anthropomorphe Gestaltung von Leichnam und innerstem Sarg erst im Laufe des Mittleren Reichs durchsetzte. Entgegenzuhalten ist dabei jedoch, dass Reliefs des Neuen Reichs sowohl den anthropomorph gestalteten Leichnam wie den kastenförmigen Sarg in entsprechenden Szene wiedergeben. Bemerkenswert ist die hier gezeigte Abb. 10, bei der es sich um ein Relief aus dem Grab des Mehu in Sakkara handelt. Dieses Grab datiert in die 6. Dynastie. Dennoch zeigt das Relief den anthropomorph gestalteten Leichnam, der sich der neueren Forschung zufolge jedoch erst in der 1. Zwischenzeit oder im Mittleren Reich entwickelt haben soll, vgl. hierzu Siffert, in: Beck et al. (Hgg.), Gebauter Raum, 182f.; dies., Schall und Rauch, in: Sokar, 69–77, dies., in: Strudwick (Hg.), Coffins, 24–27. Möglicherweise handelt es sich hierbei um die älteste erhaltene Darstellung dieser Form des Leichnams. Ist diese These zutreffend, dann wurde die anthropomorphe Form des Leichnams bereits im Alten Reich entwickelt.

nicht gegeben ist.[668] Die Abbildungen 9–11 zeigen den transformierten Leichnam dabei stets in einem passiven Zustand, welcher ebenfalls in schriftlichen Belegen des Lexems *sʿḥ* erwähnt wird:

T.II.113: Pfortenbuch (6. Stunde, unteres Register, 40. Szene)[669]

jw wdn.w n=sn tp tꜣ m sʿḥ ḥtp.w ḥr mkꜣ.t=f	Wer ihnen auf Erden opfert, wird als *sʿḥ* sein, der auf seiner Bahre ruht.

T.II.114: Papyrus Leiden T 32 (Kol. I, 26)[670]

sʿḥ m sṯ<ꜣ>s ḥr tp mnm.t=f	Der *sʿḥ* liegt ausgestreckt auf seiner Bahre.

T.II.115: Enthüllungen der Geheimnisse (pMMA 35.9.21, [29,12-15])[671]

Stḫ pꜣ n.tj m jwi̯(.t) r bw n.tj jw wrd jb jm=f pꜣ sʿḥ-šps n.tj m ḳd(.t) m-bꜣḥ sn.t=f	Seth ist es, der kommt zu dem Ort, an dem der Herzensmüde ist, der ehrwürdige *sʿḥ*, der im Schlaf ist vor seiner Schwester!

T.II.116: Totenpapyrus Rhind I (II. Vignette, oben)[672]

wʿ sḥ i̯w=f [*sḏr(?)*]	Ein [ruhender (?)] *sʿḥ*.

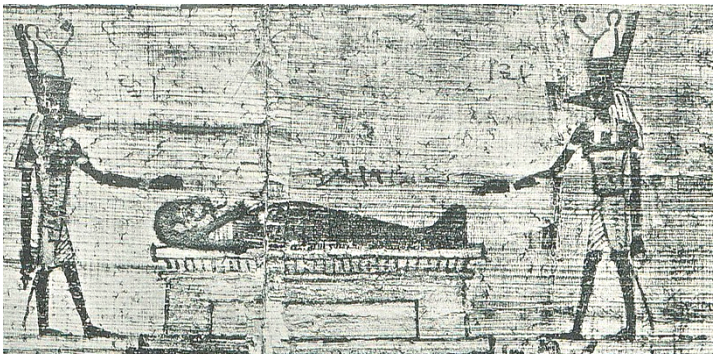


Abb. 12: Vignette II des pRhind I

Wie anhand der Quellen ersichtlich ist, kann der *sʿḥ* als Schlafender wahrgenommen werden.[673] Dazu wird entweder der Schlafzustand (*sḏr*) selbst benannt (T.II.115, T.II.116) oder es wird erwähnt, dass der *sʿḥ* auf einer Bahre (*mnm.t*, *mkꜣ.t*) liegt (T.II.113, T.II.114). Diese

[668] Korrekterweise kann zum jetzigen Zeitpunkt somit nur die Vermutung angestellt werden, dass die äußere Formgebung des transformierten *sʿḥ*-Leichnams derjenigen der *sʿḥ*-Statuen entspricht.
[669] Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 282f.; Zeidler, Pfortenbuch, 182f.
[670] Herbin, Parcourir l'Éternité, 49; 111; 417; Tf. 1; Töpfer, Balsamierungsritual, 93.
[671] Goyon, d'Imouthès, 69; Tf. XXVIII; Tf. XXVIIIa; ders., in: BIFAO 75, 1975, 382f. Meurer sieht in dem ermüdeten Herzen des Osiris eine Art Krankheit, vgl. Meurer, Feinde, 135f. Bei dem Ausdruck „ehrwürdiger *sʿḥ*, der im Schlaf ist" handelt es sich um ein Epitheton des Gottes Osiris, vgl. hierzu LGG IV, 198.
[672] Möller, Totenpapyrus Rhind, Tf. 2.
[673] Zum Todesschlaf siehe insbesondere Kap. 3.2 der vorliegenden Untersuchung.

Beschreibungen lassen sich mit zahlreichen Darstellungen aus Gräbern sowie Vignetten des Totenbuchs vergleichen.[674] Dabei existiert mit T.II.116 sogar eine direkte Text-Bild Korrelation, da es sich hierbei um eine Beischrift zu einer Vignette des pRhind I handelt (vgl. Abb. 12). Auf dieser ist ein anthropomorph gestalteter Leichnam auf einer Bahre abgebildet. Der auf dem Löwenbett liegende tote Körper wird durch die zugehörige Beischrift (T.II.116) eindeutig als *sʿḥ* bestimmt.[675] Derartige Darstellungsweisen und Beschreibungen des *sʿḥ* erinnern an die Hieroglyphe A54 (), welche gelegentlich als Klassifikator des Lexems dokumentiert ist. Allerdings zeigen die Belege T.II.113–T.II.116 wiederum die Möglichkeit der Nutzung von *sʿḥ* als Synonym zum Lexem *ḫ3.t* auf. Denn auch bei diesem Terminus nimmt die Thematik des Schlafens einen hohen Stellenwert ein. Zudem wird insbesondere *ḫ3.t* ab dem Beginn des Neuen Reichs häufig durch das Zeichen A54 klassifiziert.[676] Auch eine eindeutige Differenzierung der äußeren Gestaltung von *sʿḥ* und *ḫ3.t* ist oft nicht möglich. So zeigt etwa die Vignette von TB 89 einen anthropomorph gestalteten Leichnam auf einer Bahre.[677] Über diesem fliegt der Ba des Verstorbenen, welcher im Begriff ist, sich auf der sterblichen Hülle niederzulassen. Im Spruch selbst werden sowohl der Terminus *ḫ3.t* wie auch das Lexem *sʿḥ* genannt. Folglich könnte es sich bei der dargestellten Vignette sowohl um den *sʿḥ* als auch um den *ḫ3.t* handeln.[678] Diese Problematik wird durch Text-Bild Korrelationen verschärft, die zwar einen anthropomorph geformten Leichnam zeigen, aber als *ḫ3.t* bezeichnet werden.[679] Somit ist die äußere Gestaltung des Leichnams allein kein ausreichender Indikator zur Abgrenzung des *sʿḥ* vom *ḫ3.t*. Aus diesem Grund muss zusätzlich nach Merkmalen gesucht werden, die immanent für den *sʿḥ* sind:

[674] Vgl. hierzu etwa die Vignetten zu TB 89 und Tb 154 in Kap. 2.1.1 sowie Janot, Mumien, 282; 304f.

[675] Generell stellen direkte Text-Bild Korrelationen zum *sʿḥ* eine Seltenheit dar, was eine eindeutige Bestimmung des äußeren Erscheinungsbild dieser Form des Leichnams erschwert. Dennoch sind Vignette und Beischrift von pRhind I nicht beispiellos. Auch die Vignette von TB 182 weist vereinzelt eine entsprechende Darstellung des Leichnams samt der Beischrift *sʿḥ šps* („ehrwürdiger *sʿḥ*“) auf. Als Beispiel hierfür sei TB 182 aus dem Totenbuch der Muthotep (pBM EA 10010,3) genannt, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 257. Eine ausführliche Analyse dieser Vignette sowie der Thematik des Todesschlafs wird in Kap. 3.2 der vorliegenden Untersuchung unternommen werden.

[676] Vgl. hierzu Kap. 2.1.1 der vorliegenden Studie.

[677] Siehe hierzu Abb. 2 in Kap. 2.1.1 dieser Studie.

[678] Gerade die enge Beziehung von Ba und *ḫ3.t* (Trennung vs. Konnotation) scheinen eher für eine Interpretation des auf der Vignette dargestellten Leichnams als *ḫ3.t* zu sprechen. Gleichzeitig wird im Spruch der Ba aufgefordert, sich sowohl auf dem *ḫ3.t* wie auf dem *sʿḥ* niederzulassen, was die Komplexität der Angelegenheit verdeutlicht. Zum Vergleich der entsprechenden Passagen von TB 89 siehe T.II.44 in Kap. 2.1.1 und T.II.97 des vorliegenden Kapitels.

[679] Vgl. hierzu Abb. 1 aus Kap. 2.1.1 der vorliegenden Untersuchung. Zu nennen ist an dieser Stelle das Ostraka MMA 15.3.19 aus dem Metropolitan Museum of Arts, das in die Zeit des Mittleren Reichs datiert. Über drei aufrecht stehenden, anthropomorphen Gestalten ist die Beischrift *ḫ3.*(*w*)*t* („Leichnam“) angebracht.

T.II.117: Gesänge von Isis und Nephthys (pBM 10188, [10,8-9])[680]

mɜɜ<.tw>=k m st Rᶜ smɜ mɜw.t=f sᶜḥ=k	Mögest du gesehen werden am Ort des Re, der seine Sonnenstrahlen mit deinem *sᶜḥ* vereinigt.

T.II.118: TB 168 (pLeiden T 31, TB 168 Pleyte)[681]

jtn ḥr sš ḥr [*sᶜḥ=k*]	Die Sonnenscheibe (Aton) zieht über [deinen *sᶜḥ*] vorbei.

Ein Anhaltspunkt ist die Verbindung des *sᶜḥ* zum Licht der Sonne. Die Belege T.II.117 und T.II.118 zeigen, dass der *sᶜḥ* von Sonnenstrahlen beleuchtet wird. Allerdings besitzt das Licht des Sonnengottes auch für den *ḫɜ.t* eine große Bedeutung.[682] Hierbei ist jedoch festzustellen, dass der *ḫɜ.t* („Leichnam“) in der Regel in der Unterwelt (*dwɜt*) vom Licht des Sonnengottes bzw. dessen lichtbringenden Ba erhellt wird. Dies unterscheidet sich von dem Ort, an dem der *sᶜḥ* gemeinhin mit dem Sonnenlicht in Berührung kommt:

T.II.119: Harfnerlied im Grab des Neferhotep (TT 50, Lied 1, [Text B, 15])[683]

sᶜḥᶜ.tw sᶜḥ.w=sn m-bɜḥ Rᶜ jw rmṯ=sn m nḫ.wt	Aufgerichtet werden ihre *sᶜḥ.w* vor Re, während ihre Menschen in Klage sind.

T.II.120: TB 168 (pLeiden T 31, TB 168 Pleyte)[684]

sᶜḥᶜ sᶜḥ=f sṯsi bɜ=f ḥᶜᶜ jb=f shtp kɜ=f sḏdi ḫɜ.t=f wr n ḏbɜ.t rḏi.t ṯɜw<n> gɜy jm	Seinen *sᶜḥ* aufrichten, seinen Ba erheben, sein Herz erfreuen, seinen Ka zufriedenstellen, seinen großen Leichnam im Sarg dauern lassen, <dem> Zugeschnürten dort Atem spenden.

T.II.121: Mundöffnung (pBerlin 8351, [IV,12])[685]

ḥj nhs=s Wsir pɜ sḥ pɜ nb n tɜ dwɜ.t	He, es erhebt sich Osiris, der *sᶜḥ*, der Herr der Unterwelt!

Wie der Beleg T.II.119 zeigt, wird der *sᶜḥ* vor der eigentlichen Beisetzung noch ein letztes Mal von der Sonne bzw. vom Sonnengott selbst (*Rᶜ*) bestrahlt. Hervorzuheben ist dabei der Aspekt des Aufstellens (*sᶜḥᶜ*) des *sᶜḥ*, welcher in mehreren Quellen thematisiert wird (T.II.119–T.II.121).[686] Demnach scheint der *sᶜḥ* vor der Grablegung aufgerichtet worden zu sein. Dieser

[680] Kucharek, Totenliturgien IV, 42f.; 176; Budge, Facsimiles I, Tf. 1–6; Burkard, Osiris-Liturgien (ÄUAT 31), 130–178; Smith, Traversing Eternity, 96–119; Faulkner, in: JEA 22, 1936, 121–140.
[681] Pleyte, Chapitres supplémentaires II, 138–154, bes. 139f.
[682] Siehe hierzu T.II.51–T.II.53 sowie Abb. 4 aus Kap. 2.1.1.
[683] Hari, Neferhotep, 36–40, Tf. 26, Tf. 68f.; Lichtheim, in: JNES 4, 1945, 178–212, Tf. 7; Assmann, Lieder II (TUAT II 6), 906–908; ders., in: ders. (Hg.), Fragen Literatur, 55–84; ders., in: LÄ II, 1977, Sp. 972–982, s. v. Harfnerlieder.
[684] Pleyte, Chapitres supplémentaires II, 138–154, bes. 138.
[685] Smith, Liturgy, Tf.1–4; ders., Traversing Eternity, 349–366.
[686] Möglicherweise handelt es sich bei dem Ausdruck *sᶜḥᶜ sᶜḥ* („Das Aufrichten des *sᶜḥ*“) um ein bewusst gewähltes Wortspiel. Auffällig ist, dass in T.II.120 erneut die Lexeme *sᶜḥ* und *ḫɜ.t* genannt werden. Doch während der *sᶜḥ* aufgerichtet wird, befindet sich der *ḫɜ.t* nach Angabe des Textes innerhalb des beengenden Sarges. Scheinbar werden die Lexeme *sᶜḥ* und *ḫɜ.t* hier nicht synonym genutzt und beziehen sich auf zwei verschiedene Stadien des

Umstand lässt sich weiterhin mit der Haltung des Zeichens A53 () vergleichen, welches das Lexem *sʿḥ* häufig klassifiziert. Aus diesen Gründen ist anzunehmen, dass die aufgerichtete Position bedeutend für die Konzeptualisierung von *sʿḥ* sein dürfte.[687] Dazu lässt sich insbesondere der Beleg T.II.119 mit einigen Darstellungen vergleichen:



Abb. 13: Mundöffnungszeremonie (Totenbuch des Hunefer, NR, 19. Dynastie)

Die Abbildung zeigt eine Szene aus dem Totenbuch des Hunefer. Zu erkennen ist der anthropomorph gestaltete Leichnam des Hunefer, der vor seinem Grab aufgerichtet wird. Dazu wird er von einem Priester in Anubismaske gestützt.[688] Vor dem Leichnam befinden sich

Leichnams (liegender Leichnam vs. aufgerichteter Leichnam). Die tiefere Konzeption dieser unterschiedlichen Ausrichtungen wird in Kap. 2.4 sowie in Kap. 3.7 besprochen.

[687] Auch die als *sʿḥ* bezeichneten Statuen werden oftmals durch A53 klassifiziert, zudem zeigen Abbildungen und Beschreibungen, dass sie meist in aufrechter Position wiedergegeben sind, vgl. Hoffmann, in: Berlejung et al. (Hgg.), Menschenbilder, 483–485; 489f.; 496f; Capart, in: ZÄS 45, 1908, Tf. 2; 20; WB IV, 52.

[688] Diese Tätigkeit des als Anubis verkleideten Priesters ist m. E. ein Indikator dafür, dass es sich bei der Darstellung des Verstorbenen tatsächlich um den eigewickelten Leichnam samt Mumienmaske und nicht um den ebenfalls anthropomorph geformten inneren Sarg handelt. Diese Särge verfügten oftmals über einen ausgeprägten Sockel, was den aufgerichteten Sarg aus sich heraus standfest machte. Die Sockel nahmen im Lauf der Zeit immer größere Ausmaße an, vgl. hierzu Vandenbeusch, in: Journal of Ancient Egyptian Interconnections 23, 2019, 143–146. Ein weiteres Indiz dafür, dass es sich bei der Darstellung des Verstorbenen aus dem Totenbuch des Hunefer um den eingewickelten Leichnam handelt, ist die Wiedergabe von Leinenstreifen, die in dieser Form auch bei Mumien belegt sind. Gut erhalten sind sie etwa auf den Mumien des Ka (S. 8316) und der Tapeni (C. 2215/2), siehe hierzu Bonacini, Museo Egizio, 248–250; Connor, Guide, 136.

dagegen zwei Klageweiber im Trauergestus. Darstellung (Abb. 13) und Text (T.II.119) beziehen sich somit auf das gleiche Ereignis. Für die Aufstellung des äußerlich transformierten Leichnams vor dem Grab (und unter der Sonne) existieren zahlreiche weitere Belege.[689] In dieser Position konnte die Mundöffnungszeremonie am Leichnam des Verstorbenen durchgeführt werden.

Bekanntermaßen handelte es sich bei der Mundöffnung um ein Ritual, das zunächst an den Rundplastiken von Göttern, Königen und Verstorbenen durchgeführt wurde. Durch Berührung der Sinnesorgane (Mund, Augen, Nase etc.) sollte die Statue dazu befähigt werden, diese Organe sowie alle körperlichen Funktionen zu nutzen. Ebenso wurde in späterer Zeit mit dem transformierten Leichnam verfahren. Durch das Ritual konnte die sterbliche Hülle des Verstorbenen erneut beseelt werden.[690] Das Mundöffnungsritual steht dabei in enger Beziehung zum Lexem *sʿḥ*, da dieses sowohl den äußerlich transformierten Leichnam als auch entsprechend geformte Abbilder von Göttern benennt.[691] Zudem wird der für das Lexem *sʿḥ* („Mumie, Gestalt“) üblicherweise verwendete Klassifikator A53 () auch für andere Wörter genutzt, die eine „Statue“ oder ein „Abbild“ umschreiben.[692] Unabhängig davon, ob sich das Lexem *sʿḥ* auf die sterbliche Hülle des Verstorbenen oder eine Statue bezieht, gemein ist beiden Entitäten die äußere Formgebung (anthropomorpher Körper + meist menschlicher Kopf) sowie die Möglichkeit der Partizipation am Ritual der Mundöffnung. Doch es existieren noch weitere Anhaltspunkte für die Kausalität des „*sʿḥ*-Leichnams“ mit der „*sʿḥ*-Statue“:

T.II.122: Harfnerlied im Grab des Neferhotep (TT 50, Lied 3, [Text J, 5])[693]

st r wḏb nfr=k smn=sn ꜣw.t sʿḥ=k	Sie werden sich deiner Vollkommenheit zuwenden, indem sie die Opfergaben deines *sʿḥ* festsetzen.

[689] Für entsprechende Darstellungen vgl. z. B. Assmann, Tod und Jenseits, 140; 187.
[690] Vgl. Otto, Mundöffnungsritual II, 1–10.
[691] Vgl. etwa T.II.107 und T.II.108 sowie die Statuen- und Amulettbeschreibungen in Hoffmann, in: Berlejung et al. (Hgg.), Menschenbilder, 483–485; 489f.; 496f; Capart, in: ZÄS 45, 1908, Tf. 2; 20. Der in eine *sʿḥ*-Gestalt transformierte Leichnam ist dabei letztendlich selbst nichts anderes als ein Abbild des Verstorbenen. Eine ähnliche Auffassung vertritt Macho, vgl. hierzu Macho, in: Assmann (Hg.), Kulturtheorie Tod, 99–105.
[692] Exemplarisch seien hier die Lexeme *ꜣb.wt* („Gestalt, Abbild“), *jꜣm* („schöne Gestalt“), *smḫ* („Ebenbild“), *ḳd* („Art, Gestalt“), *twt* („Statue“) genannt, vgl. WB. I, 8; 80; WB IV, 141; WB V, 75; 255.
[693] Hari, Neferhotep, 36–40, Tf. 26, Tf. 68f.; Lichtheim, in: JNES 4, 1945, 178–212, Tf. 7; Assmann, Lieder II (TUAT II 6), 906–908; ders., in: ders. (Hg.), Fragen Literatur, 55–84; ders., in: LÄ II, 1977, Sp. 972–982, s. v. Harfnerlieder.

T.II.123: Harfnerlied im Grab des Djehutimes (TT 32, [18])[694]

st grg r šsp ḫɜ.t=k r ḫwi sʿḥ=k smn=sn ɜw.t ḥr ḫɜw.t sʿḥ=k	Sie sind bereit, deinen Leichnam zu empfangen (und) deinen *sʿḥ* zu beschützen, indem sie Opfergaben auf dem Opfertisch deines *sʿḥ* fest sein lassen.

T.II.124: Inschrift im Grab des Rechmire (TT 100)[695]

wdn.tw n=k prj.t nt snṯr r rɜ n js=k sḥ.tw ḫpš n kɜ=k ḥɜ.tjw n sʿḥ=k	Es soll dir eine Opferlitanei mit Weihrauch dargebracht werden am Eingang deines Grabes. Man soll Rinderschenkel abschneiden für deinen Ka und *ḥɜ.tj*-Herzen für deinen *sʿḥ*.

T.II.125: Inschrift im Tempel von Edfu (Westwand, 2. Register, [VII, 118, 6-8])[696]

sw mj Ḥr.w jri jḫt n jt=f sfsf ɜw n sʿḥ.w šps.w	Er ist wie Horus, der das Opferritual für seinen Vater vollzieht, der Wasser (und) Opfergaben für die ehrwürdigen *sʿḥ.w* darbringt.

Wie die hier aufgeführten Quellen zeigen, wird dem *sʿḥ* (insbesondere nach der Durchführung der Mundöffnungszeremonie) ein verehrungswürdiger, nahezu gottgleicher Status zugesprochen. Vor dem transformierten Leichnam des Verstorbenen werden Altäre aufgestellt (T.II.123). Diese sind mit zahlreichen Opfergaben (*ɜw.t*) bedeckt, welche dem *sʿḥ* dargereicht werden (T.II.122–T.II.124).[697] Damit wird der zu einem *sʿḥ* geformte Leichnam aber nicht anders behandelt als die *sʿḥ*-Statuen der Götter in den Tempeln wie Beleg T.II.125 darlegt.

Dieser Grad der Ehrerbietung ermöglicht zudem eine Differenzierung des *sʿḥ* vom *ḫɜ.t* („Leichnam"), da sich für letzteren eine solche Behandlung anhand der signifikanten Kollokationen nicht belegen lässt. Des Weiteren ist das Habitat von *sʿḥ* und *ḫɜ.t* zu benennen. Während sich der *ḫɜ.t* zumeist in der Unterwelt (Welt der Toten: *dwɜ.t*, *tɜ* etc.) befindet, die von keinem lebenden Menschen erreicht werden kann, ist der *sʿḥ* in der Regel in der Welt der Lebenden verortet. In dieser Sphäre ist es den Lebenden möglich, direkt mit dem *sʿḥ* zu interagieren (Mundöffnung, Opferung).

Abschließend soll ein weiterer Punkt berücksichtigt werden. In der Kollokation mit *ḫɜ.t* sind häufig Verben der Verwesung (*ḥwɜ, sbi, jmk*) dokumentiert.[698] Dagegen treten sie nicht in Verbindung mit dem Lexem *sʿḥ* auf. Dieser Umstand ist insofern bedeutend, da sich dadurch

[694] Kakosky, Djehutymes I, 141–145; ders., Djehutymes II, Tf. 41; ders. in: SAK 22, 1995, 211–225, Tf. 10f.; Assmann, Lieder II (TUAT II 6), 906–908; ders., in: ders. (Hg.), Fragen Literatur, 55–84.

[695] Assmann, Totenliturgien II, 126–129; Davies, Rekh-mi Re, Tf. LXXXVI. Die hier beschriebene Szene ist vergleichbar mit einigen Szenen des Mundöffnungsrituals, vgl. dazu etwa Otto, Mundöffnung II, 138.

[696] Kurth, Edfou VII, 118, 6–8.

[697] Hierfür gibt es zudem zahlreiche bildliche Vergleiche. Dennoch ist eine direkte Text-Bild Korrelation meist nicht möglich, da auf derartigen Darstellungen i. d. R. der Name des Verstorbenen angegeben wird und nicht die Bezeichnung des transformierten Leichnams. Zu entsprechenden Beispielen siehe z. B. Assmann, Tod und Jenseits, 140; 187.

[698] Vgl. hierzu Kap. 2.1.1 der vorliegenden Untersuchung.

nachweisen lässt, dass es sich beim *sʿḥ* stets um die bereits behandelte, transformierte Form des Leichnams handelt, während der *ḫꜣ.t* auch den unbehandelten und verwesenden Leichnam beschreiben kann.[699] Durch den *ḫꜣ.t* kann demnach der Verwesungsprozess erfahrbar werden. Beim *sʿḥ* hingegen ist dies nicht möglich, da der eigentliche Leichnam durch die äußere Transformation mittels Bandagen und Totenmaske in seine spezifische Form verwandelt und verhüllt wurde.

2.1.4.4 Resümee

Das Lexem *sʿḥ* ist nachweislich für einen relativ langen Zeitraum von ca. 1700 Jahren (Neues Reich bis griechisch-römische Epoche) belegt.[700] Anders als im *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* angegeben, ist der früheste Beleg zu *sʿḥ* in Bezug auf den transformierten Leichnam m. E. bereits im Mittleren Reich dokumentiert. Oft angeführt wurde hierfür CT 50 (225d-226a).[701] Jedoch ist die Übersetzung von *sʿḥ* („Mumie“ vs. „Ehrwürdiger“) für diese Quelle unsicher.[702] Dagegen zeigen der Ko- und Kontext sowie Kollokationen von CT 45 (198b-e), dass sich das Lexem *sʿḥ* in diesem Spruch aller Wahrscheinlichkeit nach auf den menschlichen Leichnam des Verstorbenen bezieht (vgl. T.II.106).[703]

Die Schreibung des Lexems *sʿḥ* ist insgesamt sehr heterogen, eine einheitliche Verschriftung setzt sich scheinbar während des gesamten Belegzeitraums nicht durch. Charakteristisch ist der häufige Wechsel des Zeichens O34 mit S29. Ebenfalls weist *sʿḥ* zahlreiche Formen der Klassifikation (S20, E31, A40, A50–A52) auf. Das später häufig verwendete Zeichen A53 ist erst seit Beginn des Neuen Reichs als Klassifikator von *sʿḥ* belegt.[704] Sämtliche Klassifikatoren des Lexems stehen in Bezug zu einem gewissen Status und sind bis in die griech.-röm. Zeit nachweisbar.

Das *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* unterscheidet zwischen *sʿḥ* („Ehrwürdiger“) und *sʿḥ* („Mumie, Gestalt“). Etymologisch hat sich *sʿḥ* („Mumie, Gestalt“) vermutlich aus *sʿḥ* („Ehrwürdiger“) entwickelt.[705] In der Bedeutung als „Gestalt“ bezieht sich *sʿḥ* insbesondere auf die Statuen von Gottheiten (vgl. T.II.107, T.II.108). Des Weiteren kann *sʿḥ* den (äußerlich transformierten) Leichnam eines Menschen oder Gottes benennen. Von allen für diese

[699] Dennoch ist es möglich, dass der *sʿḥ* zerstört werden kann, vgl. hierzu Kap. 3.3 dieser Untersuchung.
[700] Vgl. WB IV, 51f.
[701] Vgl. Zabkar, Ba Concept (SAOC 34), 108; Hornung, Sonnenlitanei II, 120; Wilson, Ptolemaic Lexicon, 804f.
[702] Vgl. Faulkner, Coffin Text I, 47; Carrier, Textes Sarcophages I, 118f.
[703] Zusätzlich ändert sich die äußere Gestaltung der Leichname ab dem Mittleren Reich in eine anthropomorphe Form, die sich in der Folge durchsetzt. Diese neue Art des Leichnams würde auch eine entsprechende Benennung im Mittleren Reich wahrscheinlich machen.
[704] Ebenso A54, allerdings ist dieses Zeichen nicht so häufig als Klassifikator von *sʿḥ* dokumentiert.
[705] Vgl. WB IV, 50–52.

Untersuchung herangezogenen Belegstellen des Lexems *sʿḥ* („Mumie, Gestalt“) beziehen sich die meisten Quellen auf den Leichnam. Nur wenige Belegstellen umschreiben Statuen oder Figurinen von Gottheiten.[706]

„Mumie, Gestalt“

1. **im Sarg** (Signalwörter: *wt*)
2. ***sʿḥ* vs. *ḫꜣ.t*** (Signalwörter: *sḏr*, *ḥtp*)
3. **transportiert** (Signalwörter: *ḫntỉ*, *sꜣ*)
4. **verehrungswürdig** (Signalwörter: *šps*, *sʿḥʿ*, *ꜣw.t*)
5. **äußerliche Transformation:** (Signalwörter: *sꜣḳ*, *swḏꜣ*)

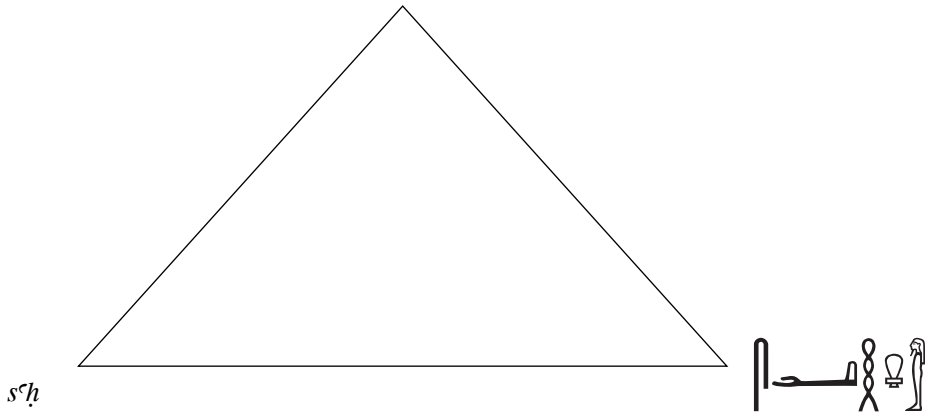


Abb. 14: Semiotisches Dreieck zum Lexem *sʿḥ*

Die signifikanten Kollokationen sind ebenfalls deutlich heterogener als bei anderen Lexemen, die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung analysiert wurden. Auffällig ist die Trennung vom (inneren) Sarg (*wt*), weshalb davon auszugehen ist, dass das Lexem *sʿḥ* in der Tat den Leichnam meint (vgl. T.II.87–T.II.89). Oft thematisiert wird zudem der Transport des *sʿḥ* auf dem Flussweg (*ḫntỉ*) in einem Boot oder auf dem Rücken (*sꜣ*) eines Tieres (vgl. z. B. T.II.109–T.II.112).[707]

Schwierig ist dagegen eine Unterscheidung des *sʿḥ* vom *ḫꜣ.t* („Leichnam“), da Kollokationen mit *sḏr* oder *ḥtp* für beide Lexeme belegt sind. Deshalb ist zu überlegen, ob *sʿḥ* mitunter als

[706] Für die vorliegende Untersuchung interessieren dabei vornehmlich die Quellen, die sich auf den Leichnam beziehen.

[707] Zu dieser Thematik existieren ferner zahlreiche Flach- und Rundbilddarstellungen, welche den anthropomorph gestalteten Leichnam des Verstorbenen zeigen. Oftmals weisen sie jedoch keine Inschrift auf, weshalb eine direkte Text-Bild Korrelation nicht möglich ist.

Synonym für *ḫ3.t* verwendet werden konnte (vgl. z. B. T.II.97, T.II.113). Dagegen sprechen jedoch Quellen, die sowohl den *ḫ3.t* wie auch den *sʿḥ* aufführen und somit zwischen diesen beiden Formen des Leichnams unterscheiden (vgl. T.II.120). Eine Differenzierung der Lexeme *ḫ3.t* und *sʿḥ* scheint dabei lediglich anhand der signifikanten Kollokationen zu unternehmen sein.[708]

Am häufigsten ist die Kollokation mit dem Lexem *šps* belegt. Sie verdeutlicht den ehrwürdigen Status des *sʿḥ*, was nicht zuletzt aus der Etymologie des Lexems heraus naheliegend ist (vgl. T.II.91–T.II.95). Dies steht im Gegensatz zum Lexem *ḫ3.t*, für das eine Kollokation mit *šps* nicht signifikant belegt ist. Seltener dokumentiert ist hingegen die Kollokation mit dem Lexem *sʿḥʿ* („aufstellen, aufrichten"), welche mit der Aufrichtung des Leichnams vor dem Grab in Verbindung gebracht werden kann. Vor der eigentlichen Grablegung werden dem Leichnam verschiedene Opfergaben (*3.wt*) angeboten, die oftmals auf Altären (*ḫ3w.t*) platziert sind (vgl. T.II.119–T.II.124). Derartige Texte sind mit zahlreichen ikonographischen Darstellungen vergleichbar.[709] Zudem weisen sie einen Bezug zum Ritual der Mundöffnung auf, da hierdurch dem Verstorbenen zunächst seine Sinne wiedergegeben wurden und daran anschließend eine rituelle Totenspeisung erfolgte.[710] Die Darreichung von Opfergaben (*3w.t*) verweisen außerdem auf die enge Verbindung des Leichnams (*sʿḥ*) zu Statuen (*sʿḥ*, *twt*, *šsp*, etc.), die ähnlich behandelt wurden. Es ist insbesondere der Grad der Ehrerbietung, welche dem *sʿḥ* im Gegensatz zum *ḫ3.t* („Leichnam") entgegengebracht wurde, für den derartige Kollokationen nicht signifikant nachweisbar sind.[711] Des Weiteren ist festzustellen, dass beide Arten des Leichnams i. d. R. verschiedenen Sphären zuzuordnen sind. Während der *sʿḥ* meist in der Welt der Lebenden verortet ist, befindet sich der *ḫ3.t* meist in der Unterwelt (*dw3.t*, *t3*). Eine direkte Interaktion mit dem *sʿḥ* war somit möglich.[712] Zudem sind signifikant häufig auftretende Kollokationen von *sʿḥ* mit Verben der Verwesung nicht dokumentiert. Das Lexem *sʿḥ* beschreibt demnach (im Gegensatz zum Lexem *ḫ3.t*) niemals den verwesenden, sondern vielmehr den erhaltenen, bereits transformierten Leichnam.

Ein sicherlich bedeutendes Merkmal des Lexems *sʿḥ* ist die äußerliche Formgebung des so bezeichneten Leichnams, die vergleichbar mit der Gestaltung der *sʿḥ*-Statuen ist. Vereinzelt sind

[708] Da Darstellungen des anthropomorphen Leichnams in Beischriften sowohl als *sʿḥ* wie auch als *ḫ3.t* bezeichnet werden können (s. o.)
[709] Siehe hierzu etwa Abb. 13 des vorliegenden Kapitels. Entsprechende Wandmalereien sind z. B. in den Privatgräbern von Ramose (TT 55), Nachtamun (TT 335) und Inherka (TT 359) zu finden.
[710] Vgl. Otto, Mundöffnungsritual II, 1–10; Assmann, Totenliturgien II, 138–141.
[711] Vgl. Kapitel 2.1.1 der vorliegenden Studie.
[712] Im Gegensatz zum in der Unterwelt befindlichen *ḫ3.t*, da diese Sphäre von lebenden Menschen nicht betreten werden konnte.

direkte Text-Bild Korrelationen möglich (vgl. etwa T.II.116). Festzustellen ist, dass zunächst eine bestimmte Transformation erfolgen musste, bevor ein Leichnam oder eine Statue als *sʿḥ* bezeichnet werden konnte.[713] Entsprechende Kollokationen, welche den Prozess der Transformation beschreiben, sind etwa die Verben *sɜk* und *swdɜ* (vgl. T.II.103–T.II.106).[714] Dabei ist zu beachten, dass die charakteristische äußere Gestaltung des *sʿḥ* in der Fachwelt meist als *mumienartig* umschrieben wird.[715] Dieser Ausdruck ist aus emischer Perspektive jedoch abzulehnen. Denn unter einer Mumie wird gemeinhin der natürlich oder künstlich erhaltene Leichnam eines Menschen (oder Tieres) verstanden. Oftmals sind derartige Leichen nicht (vollständig) durch Bekleidung oder andere Utensilien verhüllt, wodurch die an einem bestimmten Zeitpunkt gestoppte Verwesung äußerlich sichtbar ist. Hierzu ist anzuführen, dass gerade die Kollokation mit dem Lexem *sḥɜp* („verhüllen“) sowie ikonographische Darstellungen belegen, dass der eigentliche, d. h. unverhüllte und nackte Leichnam nicht gesehen werden konnte bzw. sollte.[716]

Etymologisch leitet sich der Begriff „Mumie“ von pers. *mūmiyā* her, der eine aus der Erde stammende, wächserne dunkle Substanz bezeichnet.[717] Dieses *mūmiyā*-Erdwachs entwickelte sich im Mittelalter innerhalb des arabischen und europäischen Raumes zu einem begehrten Heilmittel. Da die natürlichen *mūmiyā*-Vorkommen jedoch begrenzt und das echte Heilmittel somit teuer war, wurde nach Alternativen gesucht. Schließlich wurden die auf altägyptischen Leichnamen gefundenen Balsamierungsrückstände als Ersatz für das *mūmiyā* verwendet, was in letzter Instanz dazu führte, dass die bis dahin erhaltenen Körper zermahlen wurden. In der Folge wurde der Terminus *mūmiyā (lat. mumia)* genutzt, um den erhaltenen altägyptischen Leichnam zu beschreiben.[718]

[713] Man musste sozusagen zu einem *sʿḥ* geformt werden (unabhängig ob Leichnam oder Statue). Zu vermuten ist, dass die hierfür notwendigen manuellen Tätigkeiten mit rituellen Handlungen (Litaneien etc.) verbunden waren.
[714] Es handelt sich demnach um einen wieder zusammengefügten und somit vollständigen, geheilten Körper. Diese Thematik wird vertiefend in Kap. 3.4 analysiert werden. Für die Errichtung einer *sʿḥ*-Statue wird dagegen oftmals das Lexem *ḫwsỉ* verwendet (vgl. T.II.108, T.II.109).
[715] Ebenfalls zu finden sind Termini wie „mumienförmig“, „mumiengestaltig“ oder „mumienhaft“.
[716] Siehe hierzu Beleg T.II.91 in Kap. 2.1.1. dieser Studie. In fast allen Abbildungen wird der durch Bandagen und Mumienmaske verhüllte Leichnam gezeigt, die Darstellung des eigentlichen Leichnams (der „Mumie“) ist dagegen selten belegt, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 131. Fast könnte man von einem Tabu derartiger Wiedergaben des toten Körpers sprechen. Siehe zu diesem Aspekt auch Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.
[717] Die ursprüngliche Bedeutung von pers. *mūm* ist „Wachs“, vgl. hierzu Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumia, 191.
[718] Ausführlich zu dieser Thematik siehe Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 191–200. Siehe zudem die aktualisierte englischsprachige Fassung von ihr, vgl. Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.) Mummies, 190–197.

Ein derartiger Umgang mit den sterblichen Überresten entspricht keinesfalls den emischen Vorstellungen. Vielmehr wurde durch die Gewinnung des Mumia-Heilmittels der bis dahin erhaltene und äußerlich transformierte Leichnam zerstört, weshalb die Übersetzung „Mumie" für das Lexem *sʿḥ* m. E. abzulehnen ist.[719] Denn das Lexem *sʿḥ* bezieht sich auf den äußerlich transformierten Leichnam, welcher dann geradezu als ein Abbild des Verstorbenen gelten kann.[720] Demzufolge lautet mein Vorschlag zur Übersetzung des Lexems *sʿḥ* „äußerlich transformiertes (anthropomorphes) Abbild des Verstorbenen".[721] Doch selbst diese Übersetzung umfasst nicht alle Facetten und kann daher nur als pro tempore angesehen werden.
Wie zuvor erwähnt ist die Kollokation mit *šps* („ehrwürdig") am häufigsten belegt. Daneben verweisen die ebenfalls signifikant auftretenden Kollokation mit *sʿḥʿ* („aufrichten, aufstellen"), *ɜ.wt* („Opfergaben") und *ḫɜw.t* („Altar, Opfertisch") darauf, dass dem *sʿḥ*-Leichnam (ebenso wie *sʿḥ*-Statuen) ein hoher Grad der Verehrung entgegengebracht wurde und eine nahezu gottgleich Behandlung zukam.[722] Es ist dieser verehrungswürdige Aspekt, der noch in die oben gegebene neue Übersetzung einfließen muss.

Somit handelt es sich bei dem als *sʿḥ* bezeichneten Leichnam um die „verehrungswürdige äußerlich transformierte Gestalt des Verstorbenen".[723] Diese Übersetzung umfasst m. E. alle wesentlichen Konzepte des Lexems *sʿḥ* aus der emischen Perspektive, welche sich anhand der signifikanten Kollokationen eruieren ließen. Sicherlich ist hier kritisch anzumerken, dass eine derartige Übersetzung für moderne Rezipienten ebenso wie für Wissenschaftler zu detailliert und daher nicht zielführend ist. Aus diesem Grund plädiere ich dafür, den als *sʿḥ* benannten Leichnam künftig nicht zu übersetzen und in Transkription (*sʿḥ*) wiederzugeben.[724] Bei der Übersetzungsarbeit sollte jedoch dennoch die Bedeutung des *sʿḥ* als „verehrungswürdige äußerlich transformierte Gestalt des Verstorbenen" beachtet werden, da sie alle wesentlichen Aspekte des so bezeichneten Leichnams hervorhebt.

---

[719] Auch wenn die etischen Vorstellungen moderner Rezipienten größere Übereinstimmungen mit den Konzepten des Lexems *sʿḥ* aufweisen. Doch in der Zerstörung des Leichnams liegt ein Widerspruch zum *sʿḥ*, welcher ja gerade den erhaltenen, transformierten Leichnam bezeichnet.
[720] Nach Macho ist der Leichnam per se ein Abbild des Verstorbenen, vgl. hierzu Macho, in: Assmann, Kulturtheorie Tod, 99–105; Assmann, Tod und Jenseits, 143f.
[721] Dieser Übersetzungsvorschlag passt zudem mit dem Klassifikator A53 überein, welcher nicht nur *sʿḥ*, sondern auch Lexeme wie *twt* („Statue") oder *ḫpr.w* („Gestalt") klassifiziert. Letztendlich stellen Statuen oder Gestalten ebenfalls transformierte Abbilder dar.
[722] Ebenso wurden Götterstatuen aufgerichtet und erhielten Opfergaben. Zur engen Beziehung des Leichnams zur Statue vgl. auch Assmann, Tod und Jenseits, 143–146 sowie Kap. 3.6 dieser Studie.
[723] Für eine tiefergreifende Erörterung dieses Sujets vgl. Kap. 3.6 der vorliegenden Untersuchung.
[724] Ebenso wird bereits bei Ba und Ka verfahren, da auch bei diesen Termini eine komprimierte Übersetzung nicht ausreicht, um (alle) bedeutsamen Aspekte hervorzuheben.

2.1.5 *snṯ* – „Leib“

2.1.5.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

Das Lexem *snṯ* ist insbesondere für das Neue Reich belegt, möglicherweise wird es vereinzelt noch in griechisch-römischer Zeit verwendet.[725] Im *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* wird *snṯ* mit „Leib“ bzw. „Glieder“ übersetzt.[726] Innerhalb der Ägyptologie stießen die dort angegebenen Bedeutungen nicht auf allgemeine Zustimmung. So versteht BARGUET das Lexem *snṯ* als „Fäulnis“ oder „Zersetzung“.[727] Ähnlich interpretiert RÖßLER-KÖHLER *snṯ* als „Ausflüsse“, d. h. als ausfließende Sekrete des verwesenden Leichnams.[728] Dagegen schlägt MANASSA vor, das Lexem als „Fleisch“ bzw. vereinzelt als „Leichnam“ oder „körperliche Überreste“ zu übertragen.[729] Vergleichbar dazu ist der Vorschlag von MEEKS, der *snṯ* als „Leichnam“ bzw. „Kadaver“ versteht.[730] WERNING schließlich übersetzt *snṯ* als „Gottesleib“. Seiner Auffassung nach bezieht sich das Lexem ausschließlich auf eine (göttliche) Leiblichkeit. Speziell im Höhlenbuch sei *snṯ* dabei nicht vom Lexem *ḫꜣ.t* („Leichnam“) abzugrenzen.[731] Festzustellen ist somit, dass kein Konsens darüber besteht, wie das Lexem *snṯ* zu übersetzen ist. Zusätzlich erschwert wird dieser Umstand dadurch, dass eine Etymologie von *snṯ* aufgrund der geringen Anzahl der Belege nicht möglich scheint. Die eigentliche Bedeutung des Lexems soll daher nachfolgend anhand der Schreibung und Klassifikation sowie der signifikanten Kollokationen ermittelt werden.

Generell ist *snṯ* in Texten belegt, die dem religiös-rituellen Kontext zugeordnet werden.[732] Dabei ist anzumerken, dass *snṯ* fast ausschließlich in den Unterweltsbüchern (Amduat, Pfortenbuch, Höhlenbuch, Sonnenlitanei etc.) des Neuen Reichs dokumentiert ist. In anderen Kontexten ist das Lexem hingegen nicht nachzuweisen.

---

[725] So scheint sich das Lexem *snṯ* im TB 161 des pTurin 1791 auf die Glieder bzw. den Leib des Gottes Osiris zu beziehen, vgl. Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXVI.

[726] Vgl. WB IV, 180. Hornung und Zeidler übersetzen *snṯ* ebenfalls als „Leib“, Roberson präferiert dagegen die Bedeutung „Glieder“, vgl. Hornung, Amduat II, 56; ders., Buch von den Pforten II, 183; ders. Sonnenlitanei II, 112; Zeidler, Pfortenbuchstudien II, 207; Roberson, Book of the Earth, 679.

[727] Vgl. Barguet, in: RdE 28, 1976, 26f.

[728] Sie gelangt zu ihrem Schluss, da sie annimmt, dass sich das Lexem etymologisch von *snṯ* („ausfließen lassen“, „ergießen“) herleitet, vgl. Rößler-Köhler, Königliche Vorstellungen, 95. Allerdings wird dieses Wort mit dem Zeichen D53 () klassifiziert. Jedoch ist diese Klassifikation nicht für *snṯ* („Glieder, Leib“) belegt, weshalb Rößler-Köhlers These abzulehnen ist, vgl. hierzu Tab. 6 sowie Schreibung und Klassifikation des vorliegenden Kapitels.

[729] Vgl. Manassa, Late Egyptian Underworld (ÄUAT 71), 325; 340.

[730] Vgl. Meeks, Annee I, 331.

[731] Vgl. Werning, Höhlenbuch II, 512f.

[732] Vgl. hierzu etwa WB Belegstellen IV, 31 sowie die angegebenen Beispielbelege der signifikanten Wortbedeutungen des vorliegenden Kapitels.

2.1.5.2 Orthographie und Klassifikation

snṯ	**Schreibvariationen Hieroglyphen**
Allgemein:	
Sonstige:	

Tabelle 6: Orthographie und Klassifikation von *snṯ*

In Tabelle 6 sind die geläufigen Schreibungen des Lexems *snṯ* angegeben. Meist setzt es sich aus den drei Einkonsonantenzeichen O34 (), N35 () und V13 () zusammen. Mitunter kann V13 durch das Zeichen X1 () ersetzt werden.[733] Zwar müsste in derartigen Fällen die korrekte Wiedergabe in der Transkription *snt* lauten. Dennoch wird in diesem Kapitel die Transkription *snṯ* beibehalten, da sie häufiger belegt ist. Ferner gibt das *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* die Schreibung *snṯ.yt* als eigenständiges Lexem an.[734] Jedoch zeigen Kontext und Kollokationen, dass es sich hierbei lediglich um eine Schreibvariante von *snṯ* handelt.[735] Zumeist ist das Lexem *snṯ* mit dem Zeichen Z2 () angegeben, was auf eine (generell) pluralische Verwendung hindeutet. Die Klassifikation weist ebenfalls ein relativ homogenes Bild auf. So wird *snṯ* zumeist durch F51 () klassifiziert, welches ein Fleischstück darstellt. Da eine genaue Analyse dieser Hieroglyphe zu einem späteren Zeitpunkt erfolgen wird, sei an dieser Stelle lediglich hervorgehoben, dass F51 hauptsächlich als Klassifikator für Lexeme verwendet wird, die entweder den ganzen Körper oder einzelne Körperglieder benennen.[736] Somit scheint F51 als Klassifikator von *snṯ* zu den im WB angegebenen Übersetzungen des Lexems als „Leib“ bzw. „Glieder“ zu passen. Zusätzlich kann *snṯ* vereinzelt mittels der Zeichen Y1 (), X3() und Aa2 () klassifiziert werden. Dabei ist gerade Aa2 als Klassifikator von *snṯ* häufig im Höhlenbuch belegt.[737]

[733] Vgl. Zeile 1 und Zeile 2 in Tabelle 6.
[734] Vgl. WB IV, 180. Siehe auch Meeks, Annee I, 331.
[735] Im Höhlenbuch gibt es zudem eine direkte Text-Bild Korrelation zu snT.yt, vgl. hierzu Werning, Höhlenbuch II, 266f. Eine genaue Analyse des Bildes samt zugehörigen Text wird im nächsten Kapitel (2.1.6) unternommen.
[736] Vgl. Strutewagen, Sign List, 30. Zur Analyse von F51 siehe Kap. 2.3.1 dieser Studie.
[737] Dennoch ist auch hier F51 der bevorzugte Klassifikator von *snṯ*, vgl. Werning, Höhlenbuch II, 512f.

2.1.5.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Das Lexem *snṯ* („Leib, Glieder“) ist vornehmlich in den Unterweltsbüchern des Neuen Reichs belegt. Dabei lassen einige Quellen die Vermutung zu, dass der *snṯ* vom *ḫɜ.t* („Leichnam“) differenziert werden kann, da beide Lexeme gemeinsam genannt werden können:

T.II.126: Höhlenbuch (21. Große Litanei)[738]	
j ḫɜ.t=j tw ḫntỉ.t-jɜ.tỉ snṯ=j twt=j	O mein Leichnam, du Bewohner der beiden Hügel! Mein Leib! Mein Abbild!

T.II.127: Höhlenbuch (21. Große Litanei)[739]	
j bɜ pw n Wsjr snṯ=f twt=f ḫɜ.t=f NN	O dieser Ba des Osiris! Sein Leib! Sein Abbild! Leichnam des NN!

T.II.128: Höhlenbuch (5. Höhle, Szene LX)[740]	
hy n=ṯn snṯ=j pn jm.j=j ḥ^{c}.w=j jwf=j ḫɜ.t=j	Jubel gebührt euch, diesem meinem Leib, meinem Innern, meinem Körper, meinem Fleisch, meinem Leichnam.

In allen drei Belegstellen (T.II.126–T.1I.128) wird neben dem *snṯ* jeweils noch der *ḫɜ.t* („Leichnam“) aufgezählt. Zusätzlich dazu wird in T.II.126 und T.II.127 noch der *twt* („Abbild“) aufgeführt, in T.II.128 werden stattdessen *jwf* („Fleisch“) und *ḥ^{c}.w* („Körper“) genannt. Entweder beschreiben diese Lexeme faktisch mehrere, voneinander zu trennende Manifestationen eines Gottes.[741] Möglich ist jedoch auch, dass sich die einzelnen Lexeme auf verschiedene (äußere) Erscheinungsformen eines (toten) Körpers beziehen. Dabei ist insbesondere die gemeinsame Nennung und somit mutmaßliche Differenzierung des *snṯ* („Leib“) vom *ḫɜ.t* („Leichnam“) ebenfalls aus anderen Unterweltsbüchern bekannt (s. u.). Dennoch sollte die Option nicht außer Acht gelassen werden, dass das Lexem *snṯ* („Leib“) als Synonym für *ḫɜ.t* („Leichnam“) genutzt wurde.[742] In effectu lassen manche der signifikanten Kollokationen von *snṯ*, die ebenso für das Lexem *ḫɜ.t* belegt sind, diesen Schluss zu:

[738] Werning, Höhlenbuch II, 444f.
[739] Werning, Höhlenbuch II, 444f.
[740] Werning, Höhlenbuch II, 266f.
[741] Dabei ist die Vorstellung, dass eine Person im Jenseits mehrere Körper bzw. körperliche Manifestationen besitzen kann, aus heutiger Perspektive schwer nachvollziehbar. Dennoch scheint dies aus emischer Sicht kein Widerspruch zu sein.
[742] In diesem Fall würden die in den Quellen T.II.126–T.II.128 genannten Lexeme *ḫɜ.t*, *snṯ*, *twt*, *jwf* und *ḥ^{c}.w* synonym zueinander stehen, d. h. ein und derselbe Körper würde hier auf verschiedene Weise angerufen.

T.II.129: Sonnenlitanei (46. Ausruf)[743]

ḥknw n=k Rᶜ ḳꜣ sḫm ḥᶜi.w jwf mꜣꜣ=f ḫꜣ.t=f wꜣš bꜣ ᶜpì=f snṯ=f	Lobpreis sei dir, Re, (mit) hoher Macht (und) jubelndem Fleisch, wenn er seinen Leichnam sieht, (mit) starken Ba, wenn er seinen Leib überfliegt.

T.II.130: Sonnenlitanei (8. Litanei)[744]

wn=ṯn wꜣ.wt n bꜣ=j ᶜḥᶜ=ṯn n=j ḥr mkꜣ.wt=ṯn rdj=ṯn ḥtp=j ḥr snṯ=j	Möget ihr die Wege für meinen Ba öffnen, möget ihr euch für mich aufstellen auf euren Bahren, möget ihr veranlassen, dass ich ruhen möge auf meinem Leib!

T.II.131: Höhlenbuch (17. Große Litanei)[745]

jmn snṯ n Wsjr bjk ḏì=f ᶜ.wj r sšṯꜣ.w	Verborgen ist der Leib des Osiris. Der Falke, er gibt die beiden Arme zum Geheimnis.

Auffällig ist etwa die Relation des *snṯ* zum Ba, wie die Belege T.II.129–T.II.131 darlegen. So können die Lexeme *ḫꜣ.t* und *snṯ* in T.II.129 als Synonyme aufgefasst werden. Einerseits erblickt (*mꜣꜣ*) der Gott Re seinen eigenen Leichnam (*ḫꜣ.t*).[746] Andererseits überfliegt (*ᶜpì*) dessen Ba (*bꜣ*) jedoch zum *snṯ* („Leib"). Kein Zweifel kann daran bestehen, dass sich das Lexem *snṯ* in diesem Fall auf den Leichnam des Sonnengottes Re bezieht. Demzufolge nehmen die Lexeme *bꜣ* und *snṯ* hier die Stellung des sonst gebräuchlichen Bedeutungspaars *bꜣ* und *ḫꜣ.t* ein.[747] Die Beziehung des *snṯ* zum Ba (*bꜣ*) wird zudem in T.II.130 thematisiert. Hier gelangt der Ba des Sonnengottes zu seinem *snṯ* („Leib"), auf dem er sich niederlässt (*ḥtp*). Da die Kollokation von *ḫꜣ.t* und *ḥtp* ebenfalls signifikant belegt ist, scheint das Lexem *snṯ* wiederum synonym zu *ḫꜣ.t* gebraucht worden zu sein. Quelle T.II.131 schließlich nimmt Bezug auf den verborgenen (*jmn*) Leichnam (*snṯ*) des Gottes Osiris. Auf diesem lässt sich ein Falke (*bjk*) nieder, der seine beiden Flügel (*ᶜ.wj*) (schützend) über dem Leichnam des Gottes ausbreitet, welcher nun als Geheimnis (*sšṯꜣ.w*) bezeichnet wird. Sicherlich handelt es sich bei dem Falken (*bjk*) um den Ba des Gottes Osiris. Aus diesem Grund verweist auch dieser Beleg auf die Kausalität von Ba und Leichnam (hier: *snṯ* bzw. *sšṯꜣ.w*).

Insgesamt zeigen alle aufgeführten Quellen (T.II.129–T.II.131) eine recht sinnbildhafte Sprache. Generell wird der Moment des Wieder-Vereinigens von Ba und Leichnam beschrieben. Doch statt dem Lexem *ḫꜣ.t*, welches für dieses Bedeutungspaar signifikant belegt ist, wird in den Quellen T.II.129–T.II.131 das Lexem *snṯ* genutzt. Es tritt somit an die Stelle von *ḫꜣ.t* und scheint demnach als Synonym gebraucht worden zu sein. Die in den drei Textstellen

[743] Hornung, Sonnenlitanei I, 53; ders. Sonnenlitanei II, 68; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 384f.
[744] Hornung, Sonnenlitanei I, 243; ders. Sonnenlitanei II, 93; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 430f.
[745] Werning, Höhlenbuch II, 346f.
[746] Die Kollokation von *ḫꜣ.t* + *mꜣꜣ* konnte als signifikant eingestuft werden, siehe hierzu Kap. 2.1.1 dieser Studie.
[747] Konnotation von Ba und Leichnam, in diesem Beleg ausgedrückt durch die Lexeme *bꜣ* und *snṯ*.

beschriebene Situation (Verbindung Ba und Leichnam) ist zudem in zahlreichen Bildquellen belegt.[748] Wie zuvor erwähnt, ist die Wiedervereinigung von Ba und Leichnam oftmals mit dem Sonnenlicht verbunden.[749] Der lichtbringende Ba ist stellenweise auch in der Kollokation mit *snṯ* („Leib“) belegt:

T.II.132: Höhlenbuch (2. Große Litanei)[750]

ḥtp=f ḥr snṯ=f ḏi=f šsp ḫ3.t=f ḥḏ.t=f	Er ruht auf seinem Leib und veranlasst, dass sein Leichnam sein Licht empfängt.

Abermals ruht (*ḥtp*) der Ba auf dem *snṯ* („Leib“). Letztendlich sorgt der Ba zudem dafür, dass die sterblichen Überreste des Gottes mit Licht (*ḥḏ*) versorgt werden. In direkter Kollokation mit *ḥḏ* wird aber nicht das Lexem *snṯ*, sondern *ḫ3.t* („Leichnam“) genannt. Somit ist dies ein weiterer Beleg dafür, dass *ḫ3.t* und *snṯ* synonym genutzt werden konnten. Schließlich kann dieser Text kaum dahingehend verstanden werden, dass der (lichtbringende) Ba des Gottes sich auf einen Leib niederlässt und einen wiederum völlig anderen Körper mit Licht versorgt. Die Kausalität von Leichnam und Ba sowie die lichtspendende Funktion der letzteren Personenkomponente sind vielmehr untrennbar miteinander verbunden.

Weitere Kollokationen, die zu bestätigen scheinen, dass die Lexeme *ḫ3.t* und *snṯ* synonym zueinander stehen können, wurden bisher vernachlässigt. Im Besonderen geht es um den Aspekt der Verborgenheit (vgl. T.II.131). Die Verborgenheit (*jmn*) besaß bereits für das Lexem *ḫ3.t* („Leichnam“) eine große Bedeutung, gleichwohl ist sie für *snṯ* („Leib“) signifikant belegt:

T.II.133: Höhlenbuch (17. Große Litanei)[751]

jmn snṯ n Wsjr ḥtp jtn=j m ṯpḥ.t=f jmn snṯ n Wsjr sḫm ḫ3.t=f m jmn.t jmn snṯ n Wsjr ḥ3p rḏw(.t) m dw3.t	Verborgen ist der Leib des Osiris, meine Lichtscheibe ruht in seiner Höhle. Verborgen ist der Leib des Osiris, machtvoll ist sein Leichnam im Westen. Verborgen ist der Leib des Osiris. Umhüllt ist das (Leichen-)Sekret in der Unterwelt.

T.II.134: Höhlenbuch (17. Große Litanei)[752]

jmn snṯ.w n Wsjr jtn=j ʿ3 psḏ=f ḥr=sn	Verborgen ist der Leib des Osiris, meine große Lichtscheibe leuchtet über ihnen.

T.II.135: Höhlenbuch (17. Große Litanei)[753]

jmn snṯ n Wsjr nb wt.w m jr.w mɜʿ	Verborgen ist der Leib des Osiris, der Herr der Bandagen in wahrer Gestalt.

[748] Siehe z. B. Abb. 2 und Abb. 3 in Kap. 2.1.1 dieser Studie.
[749] Vgl. hierzu z. B. T.II.51–T.II.53 in Kap. 2.1.1. Zur tiefergreifenden Funktion des Lichts für den Leichnam siehe Kap. 3.5 der vorliegenden Untersuchung.
[750] Werning, Höhlenbuch II, 174f.
[751] Werning, Höhlenbuch II, 344f.
[752] Werning, Höhlenbuch II, 346f.
[753] Werning, Höhlenbuch II, 346f.

T.II.136: Höhlenbuch (17. Große Litanei)[754]

jmn snṯ n Wsjr ỉnpw jmn=f sṯɜỉ.t.n=f	Verborgen ist der Leib des Osiris. Anubis verbirgt, was von ihm bereitet wurde.

In den angegebenen Quellen (T.II.133–T.II.136) wird ausnahmslos beschrieben, dass der *snṯ* („Leib“) des Gottes Osiris verborgen (*jmn*) ist. Daraus ist zu schließen, dass der Körper des Gottes nicht physiologisch wahrzunehmen, also mit den Sinnen zu erfassen ist.[755] Interessant ist außerdem, welche weiteren Aussagen in den entsprechenden Textstellen getroffen werden: In T.II.133 und T.II.134 wird erneut auf die Bedeutung des Lichts (*jtn*) eingegangen. In beiden Fällen ist es der Sonnengott Re, welcher seine Lichtscheibe über dem Leichnam (*snṯ*) des Gottes Osiris erstrahlen lässt. Die Götter Re und Osiris nehmen somit jeweils einen Part des bekannten Bedeutungspaares ein. Während der Gott Re das Licht und somit den Ba repräsentiert, nimmt der Gott Osiris die Rolle des in der Dunkelheit liegenden Leichnams (hier: *snṯ*) ein.[756]

Des Weiteren sind dem Beleg T.II.133 nähere Angaben über den Aufenthaltsort des *snṯ*-Leichnams zu entnehmen. Dieser befindet sich in völliger Dunkelheit in einer Höhle (*ṯpḥ.t*).[757] Darüber hinaus scheinen *ḫɜ.t* und *snṯ* in T.II.133 erneut annähernd synonym gebraucht worden zu sein. So wird nach Aussage des Textes der Leichnam (*ḫɜ.t*) im Westen (*jmn.t*) vergraben. Die Äußerung entspricht dem zuvor genannten Passus, in welchem beschrieben wird, dass der Körper (*snṯ*) des Gottes in einer Höhle (*ṯpḥ.t*) verborgen (*jmn*) ist. All dies deutet darauf hin, dass die Lexeme *ḫɜ.t* und *snṯ* sich hier faktisch auf denselben Körper, nämlich den Leichnam des Osiris beziehen. In jedem Fall jedoch ist der Körper des Gottes verborgen (*jmn*) und kann somit von Außenstehenden nicht wahrgenommen werden.

Ferner geben die Quellen T.II.133, T.II.135 und T.II.136 einen Hinweis auf den Zustand des *snṯ*-Leichnams. Es scheint sich um einen von Bandagen verdeckten, d. h. verborgenen Körper zu handeln, jedenfalls wird der Gott Osiris in T.II.135 als Herr der Bandagen (*nb wt.w*) bezeichnet. Ob sich der Zusatz wahre Gestalt (*jr.w mɜꜥ*) nun auf den bandagierten Leichnam oder den wahren, nackten toten Körper innerhalb der Bandagen bezieht, kann m. E. jedoch nicht abschließend geklärt werden. Mögliche Gründe für die Verbergung des wirklichen, nackten Leichnams werden in den Belegen T.II.135 und T.II.136 gegeben. So benennt T.II.136 den verborgenen Leib des Osiris (*jmn snṯ n Wsjr*), bevor im Anschluss daran beschrieben wird, dass

[754] Werning, Höhlenbuch II, 346f.

[755] Hierbei scheint vornehmlich der visuelle Sinn gemeint zu sein. Möglicherweise kann der verborgene *snṯ*-Leichnam aus emischer Sicht heraus gleichfalls nicht durch die olfaktorische und taktile Wahrnehmung erfasst werden.

[756] Zur Tragweite dieser Zuordnung für den Verstorbenen siehe Kap. 3.5 der vorliegenden Studie.

[757] Der Sonnengott Re ist somit der Einzige, der diesen dunklen Ort durch seine Lichtscheibe (*jtn*) erhellen kann. Dabei scheint entgegen der Auffassung Wernings mit *jtn* eher die Sonnenscheibe denn der Mond gemeint zu sein, vgl. hierzu Werning, Höhlenbuch II, 480.

der Gott Anubis das verborgen hat, was er selbst geschaffen hat (*ỉnpw jmn=f sṯɜỉ.t.n=f*). Gemäß der altägyptischen Vorstellungen führt Anubis die Einbalsamierung des Verstorbenen durch. Häufiger als in schriftlichen Quellen wird diese Thematik jedoch in ikonographischen Zeugnissen behandelt.[758] Beleg T.II.136 verweist m. E. expressis verbis auf dieses Thema. Anubis ist derjenige, der den unbedeckten Leichnam des Osiris (in Bandagen) verbirgt, nachdem er ihn zuvor selbst behandelt (= mumifiziert) hat.[759] Vergleichbar dazu wird in Beleg T.II.133 ausgesagt, dass der *snṯ* sowie das (austretende) Leichen-Sekret (*rḏw.t*) verborgen (*jmn*) bzw. bekleidet (*ḥɜp*) sind. Diese Aussage kann m. E. dahingehend interpretiert werden, dass der eigentliche, d. h. unbekleidete Leichnam des Osiris mittels Bandagen o. ä. verhüllt wurde. Anhand dieser Umhüllung bleibt der als *snṯ* bezeichnete Leib verborgen und erste Anzeichen des Zersetzungsprozesses können nicht am Leichnam wahrgenommen (visuell erfahren) werden. Besonders interessant ist in diesem Hinblick, dass das Lexem *snṯ* im Höhlenbuch oftmals durch die Zeichen Aa2 bzw. Aa3 klassifiziert wird, bei denen es sich um die geläufige Klassifikatoren von *ḫɜ.t* („Leichnam“) handelt.[760] Dabei werden Aa2 und Aa3 als Klassifikatoren von Lexemen wie *sḏwḫ* („Schwellung“), *wt* („Balsamierer“) oder *stj* („Geruch“) eingesetzt und können somit mit Verwesungsprozessen in Verbindung gebracht werden.[761] Zudem verweist die Kollokation von *snṯ* mit *rḏw.t* darauf, dass sich in dieser Quelle in der Tat auf einen verwesenden Körper bezogen wurde. Allerdings ist einzuwenden, dass die Bedeutung des Lexems *rḏw*(*.t*) als „Leichensekret“ keinesfalls gesichert ist.[762] Ferner wird in allen Textquellen der Zustand des *snṯ* als etwas Verwesendes nur angedeutet. Ebenso ist selten betitelt, an welchem Ort sich der *snṯ* befindet.[763] In direkter Kollokation wird in allen bisher behandelten Schriftquellen (T.II.133–T.II.136) lediglich ausgesagt, dass der *snṯ* verborgen (*jmn*) ist. Der Aspekt der Verborgenheit ist somit essentiell für die Konzeption des Lexems *snṯ* („Leib“). Jedoch existieren auch Belege, welche die Art der Verborgenheit des *snṯ*-Leichnams konkretisieren:

[758] Für entsprechende Darstellungen siehe z. B Janot, Mumien, 5f.; 282f.
[759] Zum Aspekt der Heilung des Leichnams sei auf Kap. 3.4 verwiesen.
[760] Vgl. Werning, Höhlenbuch II, 512f.
[761] Sturtewagen, Gardiner Sign List, 102. Die Zeichen Aa2 und Aa3 klassifizieren m. E. insbesondere Dinge und Tätigkeiten, die mit einer spezifischen (heilkundlichen) Behandlung in Verbindung stehen. Letztendlich wird auch der *snṯ* hier behandelt, indem er durch Anubis verborgen wird. Zur Bestimmung der Klassifikatoren Aa2 und Aa3 vgl. Kap. 2.1.1 sowie Pommerening, in: Imhausen/Pommerening (Hgg.), Translating Writings, 191–194.
[762] Vgl. Van der Molen, Dictionary of Coffin Texts, 293.
[763] Eine Ausnahme ist sicherlich die in T.II.133 gemachte Aussage, dass der *snṯ*-Leichnam in einer Höhle (*ṯpḥ.t*) liegt.

T.II.137: Höhlenbuch (6. Höhle, Szene LXIV)[764]

ỉnpw ḏḏ=f n Rᶜ jnk pw jmn sšm=f rḏỉ nṯr r ḏbɜ.t=f s.ḥtp ḫɜ.wt jmj-tɜ ḏbɜ snṯ.w ḥɜp jwt.w	Anubis sagt zu Re: Ich bin einer, der sein Bild(?) verbirgt, der einen Gott in seinen Sarg legt, der die Leichname der zur-Erde-zugehörigen zufrieden stellt, die Leiber bekleidet und das Verweste umhüllt.

T.II.138: Höhlenbuch (3. Höhle, Szene XXXII)[765]

j ḫɜ.t n.t jmn bɜ=f Wsjr ḥḳɜ jmn.t štɜ.t snṯ ḥɜp.t jwt.w	Oh du Leichnam dessen, dessen Ba verborgen ist! Osiris, Herrscher des Westens! Das Geheimnis, der Leib mit verhüllter Verwesung!

Wie T.II.137 zeigt, legt der Gott Anubis gegenüber Re seine Aufgaben dar. Zum einen verbirgt (*jmn*) er sein Abbild (*sšm*). An dieser Stelle kann nur spekuliert werden, ob *sšm* sich auf den Leichnam eines bestimmten Gottes bezieht, welcher als Abbild des seiner selbst durch Bandagen o. ä. vor den Blicken verborgen wird.[766] Möglich ist auch, dass sich das Lexem *sšm* auf Anubis bezieht. Demzufolge würde dieser sein eigenes Antlitz verbergen und könnte somit nicht wahrgenommen werden. Verständlicher wird der Text in der daran anschließenden Passage, in welcher Anubis beschreibt, dass es seine Aufgabe ist, (verstorbene) Götter (*nṯr*) in Särge (*ḏbɜ.t*) zu legen und somit letztendlich auch zu verbergen. Dabei scheint er nicht nur die Götter zu bestatten, er sorgt zudem dafür, dass die Leichen (*ḫɜ.wt*) der zur-Erde gehörigen (*jmj-tɜ* =Menschen) im Jenseits versorgt werden. Dazu bekleidet er die nun als *snṯ* bezeichneten Leichname und verhüllt (*ḥɜp*) deren (zuvor visuell wahrnehmbare) Verwesung (*jwt.w*).[767] Quelle T.II.138 bezieht sich dagegen wieder direkt auf die sterblichen Überreste des Osiris. Angerufen werden dabei zunächst der Leichnam (*ḫɜ.t*) und Ba des Gottes.[768] Danach wird der Gott namentlich als Herrscher der Unterwelt angesprochen.[769] Interessant ist hierbei das Epitheton von Osiris, der als geheimer Leib (*štɜ.t snṯ*) mit verhüllter Verwesung (*ḥɜp.t jwt.w*) bezeichnet wird. Dieser Beleg zeigt m. E. somit, dass sich das Lexem *snṯ* in der Tat auf den (unbedeckten) Leichnam des Gottes bezieht, der wiederum von Bandagen verhüllt wurde, weshalb die Verwesung nicht wahrzunehmen ist.[770] Die Verbergung der Verwesung ist somit

[764] Werning, Höhlenbuch II, 378f. Verwiesen sei hier auch auf die zum Text gehörige Abbildung, welche den Gott Anubis sowie zwei in Höhlen gezeigte Leichen in Sarkophagen wiedergibt, vgl. dazu Werning, Höhlenbuch II, 374.
[765] Werning, Höhlenbuch II, 134f.
[766] Vgl. hierzu die Ausführungen von Macho, in: Assmann, Kulturtheorie Tod, 99–105.
[767] Somit kann das Lexem *snṯ* sich entgegen der Annahme Wernings nicht nur auf den toten Körper eines Gottes, sondern auch auf den Leichnam eines Menschen beziehen. Zudem übersetzt Werning selbst das Lexem *jmj-tɜ* als „Erdbewohner", vgl. hierzu Werning, Höhlenbuch II, 478; 512f. sowie die Schlussfolgerungen des vorliegenden Kapitels.
[768] Somit handelt es sich um das Bedeutungspaar *bɜ–ḫɜ.t*, welche die signifikanteste Kollokation des Lexems *ḫɜ.t* darstellt (vgl. Kap. 2.1.1). Interessant ist hierbei, dass auch der Ba verborgen (*jmn*) ist.
[769] Möglicherweise handelt es sich bei der Nennung von Westen (*jmn.t*) und verborgen (*jmn*) um ein Wortspiel.
[770] Die nicht mögliche visuelle Erfassung der Verwesung ist dabei vermutlich als gewollt einzustufen.

ein wesentlicher Bestandteil der Konzeption des Lexems *snṯ* („Leib“). Der eigentliche, nackte Leichnam (*snṯ*) musste (durch Bandagen o. ä.) nach emischen Vorstellungen verhüllt (*jmn*, *ḥ3p*) werden. Er ist somit nicht sichtbar und verborgen (*jmn*). Jedoch ist noch ein anderer Aspekt maßgebend für die Verborgenheit des *snṯ*:

T.II.139: Sonnenlitanei (Anruf des Totenreichs)[771]

j jmn.t jmn.t snṯ=j nfr.t nfr.t jmn.t ḫ3.t=j	Oh Westen, der meinen Leib verbirgt! Vollkommener, Vollkommener, der meinen Leichnam verbirgt!

Bereits den Belegen T.II.133 und T.II.139 war die Andeutung zu entnehmen, dass der *snṯ*-Leichnam mutmaßlich im Westen (*jmn.t*) und damit in der Unterwelt zu lokalisieren ist. In Quelle T.II.139 wird dieser Umstand nicht nur klar benannt, vielmehr wird der *snṯ*-Leichnam sogar in der Unterwelt verborgen.[772] Diese Aussage ist dabei gemäß dem Wortlaut zu interpretieren. Denn durch die Bestattung wird der Leichnam in die Erde und somit in die Unterwelt gegeben. Gleichsam wird er somit aber auch aus der Welt der Lebenden in die Sphäre des Jenseits transferiert. Hierin liegt m. E. der entscheidende Unterschied zum Lexem *ḫ3.t* („Leichnam“). Zwar ist der als *ḫ3.t* bezeichnete Leichnam zumeist ebenfalls in der Unterwelt verortet. Dennoch existieren genügend Belege, die von der Grablegung des *ḫ3.t* berichten und somit den Transfer der sterblichen Überreste vom Diesseits ins Jenseits behandeln.[773] Dagegen befindet sich der *snṯ*-Leichnam stets in der Unterwelt. Demzufolge wird er nicht nur in dieser Sphäre verborgen, er ist von Anbeginn dort lokalisiert.[774] Die enge Relation von *snṯ* („Leib“) und Unterwelt zueinander kann dabei stellenweise noch entschiedener ausgedrückt werden:

T.II.140: Pfortenbuch (7. Stunde, Mittleres Register, 46. Szene)[775]

snṯ=f jgr.t n ḫ3.t=f ḳm3=f dw3.t n snṯ=f	Er erschuf die Igeret für seinen Leichnam (und) erzeugte die Duat für seinen Leib!

Wie die hier angegebene Textstelle des Pfortenbuchs zeigt, wird der *snṯ* („Leib“) nicht nur vor der Welt der Lebenden in der Unterwelt verborgen. Vielmehr wird ausgesagt, dass das Totenreich (*jgr.t*) für den *ḫ3.t* bzw. die Duat (*dw3.t*) für den *snṯ* erzeugt wurden.[776] Demnach wurde das Jenseits einzig und allein geschaffen, um den Leichnam (eines Gottes oder

[771] Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 432f.; Hornung, Sonnenlitanei I, 257; ders., Sonnenlitanei II, 95.
[772] Auch hier ist wieder das Wortspiel *jmn* und *jmn.t* evident, zudem scheinen *ḫ3.t* und *snṯ* hier erneut synonym gebraucht worden zu sein.
[773] Vgl. hierzu besonders die Kollokation von *ḫ3.t* mit *ḳrs* und *jꜥb* (z. B. Quellen T.II.24–T.II.26) in Kap. 2.1.1.
[774] Dagegen handelt es sich beim *sꜥḥ* um die Form des Leichnams, welche als Verbindungsglied mit der Welt der Lebenden agiert, vgl. hierzu Kap. 2.1.4 sowie Kap. 3.6 dieser Untersuchung.
[775] Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 290f.; Zeidler, Pfortenbuchstudien II (GOF IV 36,2), 206f.
[776] Woraus sich erschließen lässt, dass die Lexeme *ḫ3.t* („Leichnam“) und *snṯ* („Leib“) hier als Synonyme aufgefasst werden können, ebenso wie die Lexeme *jgr.t* („Totenreich“) und *dw3.t* („Duat“).

Menschen) aufzunehmen. Dabei konnte anhand der charakteristischen Kollokationen belegt werden, dass der *ḫɜ.t* („Leichnam“) nicht ausschließlich im Totenreich zu verorten ist.[777] Für die signifikant zu *snṯ* belegten Kollokationen zeigt sich dagegen ein anderes Phänomen. Demzufolge ist diese Form des Leichnams stets in der Sphäre der Unterwelt verborgen, welche nach Aussage von T.II.140 sogar speziell für diesen Zweck erschaffen worden ist.[778] Dies passt zu dem Faktum, dass das Lexem außerhalb der Unterweltsbücher, welche gemeinhin die Reise des Sonnengottes durch die Unterwelt thematisieren, kaum belegt ist.[779] Der *snṯ* („Leib“) ist somit in der Unterwelt zu lokalisieren und untrennbar mit dieser verbunden.[780]

2.1.5.4 Resümee

Das Lexem *snṯ* ist fast ausschließlich in den Unterweltsbüchern des Neuen Reichs belegt, lediglich vereinzelt ist es in späteren Epochen nachzuweisen.[781] Insgesamt sind Schreibung und Klassifikation von *snṯ* recht homogen gehalten. Meist wird F51 als Klassifikator verwendet, doch insbesondere in den Textträgern des Höhlenbuchs können auch die Hieroglyphen Aa2 und Aa3 das Lexem klassifizieren. Dieser Gesichtspunkt ist nicht nur aus dem Grund hervorzuheben, dass das Lexem gehäuft in ebendiesem Unterweltsbuch belegt ist.[782] Gerade im Höhlenbuch wird auch der Prozess der Verwesung angesprochen, was so deutlich nicht für die anderen Unterweltsbücher dokumentiert ist. Da ein verwesender Körper (hier: *snṯ*) eine spezifische Behandlung benötigt, um den Zersetzungsprozess zu stoppen, ist die Wahl der Klassifikatoren nur folgerichtig. Letztendlich klassifizieren diese Zeichen insbesondere Gegenstände oder Tätigkeiten, die mit dem heilkundlichen Kontext in Verbindung stehen.[783]

---

[777] Vgl. hierzu Kap. 2.1.1 dieser Studie.
[778] Natürlich können die Lexeme *ḏwɜ.t*, *jmn.t*, *tɜ* ebenfalls synonym zueinander genutzt werden, vgl. Kap. 2.1.1.
[779] Einzige Ausnahme scheint TB 161 zu sein, wobei sich das dort angegebene Lexem *snṯ* je nach Textträger entweder auf den Leichnam des Osiris oder auf den (zerstörten) Körper einer Schildkröte zu beziehen scheint. Beispielhaft sei hier auf TB 161 im pTurin 1791 verwiesen, vgl. dazu Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXVI.
[780] Im Gegensatz zu den Lexemen *ḫɜ.t* und *sʿḥ*.
[781] Vgl. TB 161 des pTurin 1791, Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXVI.
[782] Insgesamt machen die Belegstellen des Höhlenbuchs ca. 90% aller für die Unterweltsbücher belegten Quellen des Lexems aus. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt Barta, auch wenn er sich für seine komparative Untersuchung lediglich auf das Amduat, Pfortenbuch, Höhlenbuch sowie das Erdbuch fokussiert hat, vgl. Barta, Komparative Untersuchungen (MÄU 1), 122.
[783] Siehe hierzu die Analyse der Hieroglyphen Aa2 und Aa3 in Kap. 2.1.1 sowie Pommerening, in: Imhausen/Pommerening (Hgg.), Translating Writings, 191–194. Ferner sei auf die nachfolgenden Kapitel 3.1 und 3.4 verwiesen, wo diese Thematik eingehend behandelt wird.

„Leib, Glieder“

- **synonym zu *ḫ3.t***
- **verborgen** (Signalwort: *jmn*)
    a. **bedeckt, bekleidet** (Signalwörter: *wt, ḥ3p*)
    b. **verortet im Jenseits** (Signalwörter: *jmn.t*, *dw3.t, tpḥ.t*)

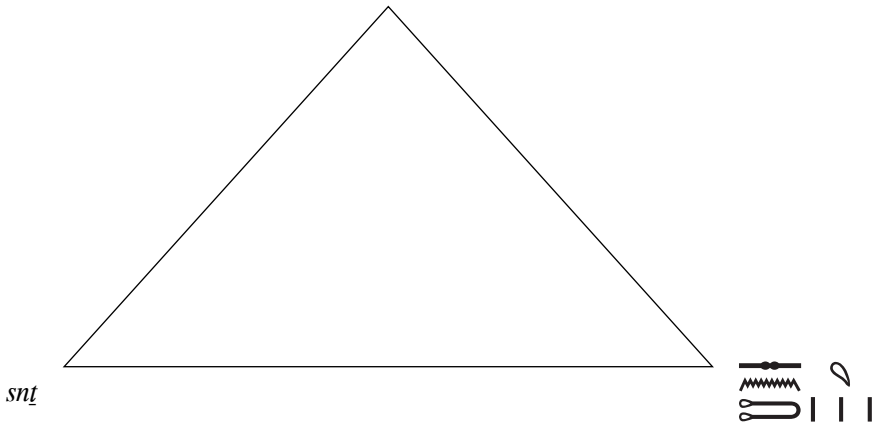


Abb. 15: Semiotisches Dreieck zum Lexem *snṯ*

Die Wahl der Klassifikatoren sowie die inhaltlichen Themen der zum Lexem *snṯ* belegten Quellen des Höhlenbuchs veranlassten WERNING zu der Aussage, dass eine Abgrenzung zum Lexem *ḫ3.t* nicht deutlich würde.[784] Tatsächlich legen die charakteristischen Kollokationen nahe, dass die Lexeme *snṯ* und *ḫ3.t* synonym genutzt werden konnten. Die signifikant belegten Kollokationen mit *ḥtp, b3* und *jmn* sind ebenso für *ḫ3.t* („Leichnam“) belegt (vgl. T.II.129–T.II.132). Dabei ist es insbesondere der Aspekt der Verborgenheit (*jmn*), welcher für die Konzeption des Lexems *snṯ* maßgebend ist (vgl. T.II.133–T.II.136). Denn der so bezeichnete (tote) Körper ist auf zwei Arten verborgen. Zum einen wird der nackte Leichnam durch Bandagen o. ä. (*wt*) umhüllt (*ḥ3p*). Dadurch kann jedoch der eigentliche Leichnam nicht mehr physisch erfasst, d. h. insbesondere visuell wahrgenommen werden. In diesem bedeckten Zustand sind zudem (abstoßende) äußere Zeichen der Verwesung nicht einzusehen (vgl. T.II.137, T.II.138).[785] Zum anderen ist der *snṯ* genannte Leichnam stets in der Unterwelt (*jmn.t*,

[784] Werning, Höhlenbuch II, 513.
[785] Dennoch scheinen der natürliche Zersetzungsprozess sowie die äußerlich veränderte Gestalt eines mumifizierten Körpers bekannt gewesen zu sein. Dies legen Darstellungen nahe, die einen ausgemergelten, dunkel verfärbten und steifen Körper wiedergeben, vgl. hierzu etwa Assmann, Tod und Jenseits, 41; 131; Gessler-Löhr, in: Kóthay (Hg.), Burial and Moruary Practices, Tf. 43, Abb. 1c. Überwiegend zeigen ikonographische Abbildungen jedoch den mit Bandagen und Mumienmaske ausgestatteten bzw. in einem anthropomorphen Sarg

dwɜ.t, *tpḥ.t*) verborgen (vgl. T.II.139, T.II.140). Somit ist er der Welt der Lebenden entzogen und Teil der jenseitigen Sphäre. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass der *snṯ* von keiner lebenden Person erfasst werden kann.[786]

Der Blickwinkel der Verborgenheit muss daher m. E. in die Übersetzung des Lexems *snṯ* einfließen. WERNING suggerierte, dass das Lexem *snṯ* ausschließlich den Leichnam eines Gottes bezeichnet, weshalb er das Lexem als „Gottesleib" verstand.[787] Diese These ist jedoch abzulehnen. Zwar ist WERNING darin zuzustimmen, dass sich *snṯ* überwiegend auf den im Jenseits befindlichen Leichnam eines Gottes bezieht. Dennoch existieren Quellen, die scheinbar selbst den menschlichen Leichnam als *snṯ* bezeichnen, sofern sich dieser in der Unterwelt befindet (vgl. T.II.137). Daher möchte ich das Lexem *snṯ* als einen menschlichen oder göttlichen Leichnam verstehen, der ausschließlich in der Sphäre der Unterwelt verortet ist. Mein Übersetzungsvorschlag lautet daher „Jenseitsleib".[788] Die Tatsache, dass das Lexem *snṯ* zumeist in pluralischer Form wiedergegeben ist, ermöglicht auch eine Übersetzung als „Jenseitsglieder", die in ihrer Summe wieder einen ganzen Körper bezeichnen.

verborgenen Leichnam. Dies spricht dafür, dass die explizite Darstellung des nackten Leichnams zwar keinem generellen Tabu unterlag, aber auch nicht sonderlich angesehen war. Ob der mumifizierte bzw. teilverweste Leichnam für damalige Betrachter ebenso abschreckend gewirkt haben mag, wie für heutige Rezipienten kann allerdings nur vermutet werden.

[786] Anders als der *sʿḥ*, mit dem die Lebenden agieren können und der somit als Bindeglied zwischen der realweltlichen und jenseitigen Sphäre agiert. Selbst der *ḫɜ.t* muss erst durch ein Begräbnis von der diesseitigen in die jenseitige Welt transferiert werden, vgl. dazu Kap. 2.1.1 und Kap. 2.1.4.

[787] Werning, Höhlenbuch II, 513.

[788] Hierbei ist anzumerken, dass Assmann das Lexem *ḏ.t* als „Jenseitsleib" versteht, vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 156–159; ders., Totenliturgien III, 29. Zur kritischen Stellungnahme dieses Vorschlags vgl. Kap. 2.1.7 der vorliegenden Untersuchung.

2.1.6 *šꜣ.t* – „Leib“

2.1.6.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

Das Lexem *šꜣ.t* ist erst in der griechisch-römischen Epoche zweifelsfrei dokumentiert. Im *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* wird es mit „Leib“ übersetzt und scheint sich insbesondere auf den Leib bzw. Bauch eines Menschen oder Tieres zu beziehen.[789] WILSON erweiterte das Bedeutungsspektrum des Lexems daher. Ihrer Auffassung nach kann *šꜣ.t* „Bauch“, „Gebärmutter“ oder „Ei“ bedeuten. Ferner geht sie davon aus, dass diese Bedeutungen allesamt auf die gleiche körperliche Region verweisen.[790] Demnach bezieht sich *šꜣ.t* eher auf einen speziellen Bereich der (menschlichen) Physis als auf den gesamten (toten) Körper, weshalb eine Untersuchung des Lexems zunächst nicht relevant für die vorliegende Studie erscheint.[791] Jedoch verweist ASSMANN auf das Lexem *sšꜣ.w*, welches er kontextbezogen als „Leichnam“ übersetzt und welches in dieser Bedeutung bereits für das Neue Reich belegt sei.[792] Ebenso nimmt HANNIG an, dass sich das Lexem *šꜣ.w* (eig. „Geheimnis“) in Einzelfällen auf den Leichnam eines Gottes beziehen kann. Er datiert die frühesten Belege hierfür sogar in das Mittlere Reich.[793] Somit ist zu untersuchen, ob es sich bei (*s*)*šꜣ.w* und *šꜣ.t* um zwei verschiedene Lexeme handelt oder ob hier ein lexikalischer Wandel eines Lexems vorliegt. Dazu wird im vorliegenden Kapitel eine Analyse der signifikanten Kollokationen beider Lexeme unternommen.

Verwiesen sei an dieser Stelle darauf, dass die Etymologie von *šꜣ.t* („Leib“) bereits hinreichend untersucht und beschrieben wurde. Mutmaßlich hat sich das Lexem aus dem Wort *šꜣ* („geheim“) entwickelt, für das bereits im Alten Reich zahlreiche Belege existieren.[794] Demnach beinhaltet das Lexem *šꜣ.t* („Leib“) den Aspekt des Geheimnisvollen. WILSON erläuterte dazu, dass alles, was sich im Bauch befindet, letztendlich auch geheim bzw. verborgen ist, da es nicht visuell zu erfassen ist.[795] Dieser Betrachtungsweise hat sich auch FRANDSEN angeschlossen.[796]

---

[789] Vgl. WB IV, 555; WB Belegstellen IV, 84. Hannig versteht *šꜣ.t* dagegen als „Leib“ bzw. „Brustkorb“ vgl. dazu Hannig I, 841; Hannig II, 322; Hannig III, 791. Meeks interpretiert *šꜣ.t* dagegen als ein Körperteil, das heute nicht mehr sicher zu bestimmen ist, vgl. hierzu Meeks, Mythes et Legendes (MIFAO 125), 20; 102.

[790] Vgl. Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1037.

[791] Zumal es keine Verwendung als *pars pro toto* für den gesamten menschlichen Körper bzw. Leichnam fand. Zu derartig genutzten Lexemen vgl. Kap. 2.3.1–2.3.3 der vorliegenden Studie.

[792] Vgl. Assmann, in: MDAIK 28, 1972, 56f.; 69. Das Substantiv *sšꜣ* bedeutet eigentlich „Geheimnis, Mysterium“, vgl. hierzu WB IV, 298f.

[793] Vgl. Hannig V, 2491f. Der von Hannig angegebene Beleg hierfür (CT 286) ist aber zu vernachlässigen, da sich das Lexem m. E. nicht auf den Leichnam eines Gottes bezieht, vgl. hierfür Buck, CT IV, Spell 268 (1d); Faulkner, Coffin Texts I, 203f.; Carrier, Textes Sarcophages I, 640f.

[794] Vgl. WB IV, 551–553; WB Belegstellen IV, 83; Hannig IV, 1320f.; Hannig V, 2490f.

[795] Vgl. Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1037.

[796] Vgl. Frandsen, in: JNES 66, 2007, 100–103.

Vorläufig ist festzustellen, dass das Lexem *štȝ.t* scheinbar nur im religiös-rituellen Kontext nachzuweisen ist.[797]

2.1.6.2 Orthographie und Klassifikation

štȝ.t	**Schreibvariationen Hieroglyphen**
Allgemein:	
Sonstige:	

Tabelle 7: Orthographie und Klassifikation von *štȝ.t*

Wie die in Tabelle 7 angegebenen Schreibungen von *štȝ.t* („Leib“) zeigen, setzt sich das Lexem meist aus dem Zweikonsonantenzeichen N16 (𓈖) sowie den Einkonsonantenzeichen N37 (𓊃) und X1 (𓏏) zusammen. Mitunter werden zudem die Hieroglyphen U30 (𓌳), Aa19 (𓎛) und M17 (𓇋) gebraucht.[798] Häufig weist das Lexem *štȝ.t* einen Ideogrammstrich (Z1) auf, was auf eine gemeinhin singuläre Verwendung hindeutet. Komplementär kann *štȝ.t* das Zeichen Z7 (𓏲) enthalten, was nicht durchgehend als Plural zu verstehen ist. Als Klassifikator wird durchweg F51 (𓎟) eingesetzt, bei dem es sich um ein (knochenloses) Fleischstück handelt. Dieses Zeichen klassifiziert dabei u. a. Lexeme, welche den vollständigen Körper oder einzelne Körperglieder benennen.[799]

2.1.6.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Nachfolgend soll untersucht werden, ob sich das Lexem *štȝ.t* auf den gesamten Körper bzw. Leichnam beziehen kann. Des Weiteren soll der Frage nachgegangen werden, ob das ab der griechisch-römischen Epoche dokumentierte Lexem *štȝ.t* lexikalischem Wandel unterlag und zuvor als *štȝ*, *sštȝ* oder *štȝ.w* belegt ist. Dazu wurden Quellen herangezogen, die thematisch mit dem Leichnam in Verbindung stehen.

[797] Nach Angabe der Belegstellen der für diese Studie genutzten Wörterbücher und Lexika, vgl. z. B. WB IV, 555; WB Belegstellen IV, 84; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1037.
[798] Vgl. Zeile 1 und Zeile 2 in Tabelle 7. Zur seltenen Schreibung von *štȝ.yt* statt *štȝ.t* vgl. Töpfer, in: GM 229, 2011, 117 sowie Textbeleg T.II.164 des vorliegenden Kapitels.
[799] Vgl. Strutewagen, Sign List, 30. Eine detaillierte Analyse von F51 erfolgt in Kap. 2.3.1 dieser Studie.

T.II.141: Buch der Erde (Grab Ramses VI, Text 4)[800]

ꜥp.t ḫ3.wt št3.wt ḥr.wt jmj.wt ꜥ.t jmn.t jn nṯr pn ꜥ3	Das Durchschreiten der geheimnisvollen Leichname, die in der Kammer verborgen sind, durch diesen großen Gott.

T.II.142: Buch der Erde (Grab Ramses VI, Text 26 [section 2])[801]

b3.w m-ḫt ḫ3.wt št3.wt	Die Bas hinter den geheimnisvollen Leichnamen.

T.II.143: Amduat (4. Stunde, Einleitung)[802]

w3.t n.t ꜥḳ.t ḫ3.t n.t Skr ḥrj šꜥj=f sšm št3 n m33 n ptr	Weg des Eintretens des Leichnams des Sokar, der auf seinem Sand ist. Ein geheimnisvolles Bild, das nicht gesehen (und) nicht wahrgenommen werden kann!

Die Quellen T.II.141–T.II.143 beziehen sich thematisch auf den Leichnam, der als *ḫ3t* bzw. als *sšm* bezeichnet wird.[803] Das jeweils nach den Substantiven *ḫ3.t* bzw. *sšm* stehende Adjektiv *st3* („geheim“) wird dabei stets attributiv gebraucht, woraus sich ergibt, dass die in den Schriftquellen erwähnten Leichname als geheim oder mysteriös wahrgenommen wurden.[804] Bereits in vorherigen Kapiteln wurde erläutert, dass der Leichnam oftmals als verborgen konzeptualisiert wird. Meist befindet er sich in einer anderen Sphäre und kann deshalb nicht visuell erfasst werden (vgl. T.II.141; T.II.143).[805] Der Aspekt der Verborgenheit des Leichnams wird in den hier angegebenen Quellen durch das attributive Adjektiv *št3* verstärkt. Möglich erscheint daher, dass sich hieraus ein Lexem entwickelt haben könnte, was einen ausschließlich geheimen bzw. verborgenen Leichnam beschreibt. Für diese These gibt es einige Indizien:

T.II.144: Sarkophagdeckel Merenptah[806]

ḥw.t-N.t mntj ḥr sšt3.w=k	Der Neith-Tempel bleibt auf deinen Geheimnissen.

[800] Roberson, Books of the Earth, 319. Weitere ähnliche Formulierungen sind auch in anderen Texten zu finden, vgl. hierzu etwa Roberson, Books of the Earth, 323f.; 328; Werning, Höhlenbuch II, 134f.
[801] Roberson, Books of the Earth, 335–337.
[802] Hornung, Texte Amduat II, 343–354; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 52f.
[803] Das Wörterbuch der ägyptischen Sprache gibt *sšm* nicht als „Bild“, sondern als „Wesen“ an, vgl. hierzu WB IV, 290f. Allerdings scheint die in der Übersetzung nach Wiebach-Koepke angegebene Bedeutung „Bild“ insgesamt stimmiger zu sein, da ein Leichnam letztendlich ein Abbild des Verstorbenen darstellt.
[804] Die Schreibung als *št3.wt* in T.II.141 und T.II.142 entspricht der jeweiligen Verwendung von fem. *ḫ3.t* im Plural, auf das sich das Adjektiv *št3* bezieht.
[805] Während in T.II.141 beschrieben wird, dass die Leichname in einer Kammer verborgen (*jmn*) sind, steht in T.II.143 expressis verbis, dass der Leichnam nicht visuell erfasst (*n m33 n ptr*) werden kann.
[806] Assmann, in: MDAIK 28, 1972, 56f.; 69; 119; ders., Totenliturgien II, 56. Zu einem Überblick des gesamten Textes siehe Assmann, Tod und Jenseits, 220–225.

T.II.145: Höhlenbuch (2. Höhle, Szene XIX)[807]

mỉ bꜣ.w jmn.tjw ḫꜣ.wt=tn m tpḥ.wt=tn sšꜥt.w=tn m-ḫntỉ ḏbꜣ.wt=tn	Kommt ihr Bas der Westlichen! Eure Leichname sind in euren Grubenlöchern, eure Geheimnisse sind in euren Sarkophagen!

In seinen Artikeln zum Sarkophagdeckel des Merenptah verweist ASSMANN darauf, dass das dort verwendete Lexem *sšꜥ.w* nicht seine eigentliche Bedeutung „Geheimnisse" trägt, sondern sich vielmehr auf den Leichnam des verstorbenen Königs bezieht (vgl. T.II.144).[808] Indiz dafür sei die Präposition *ḫr*, da diese zeige, dass sich der Leichnam unter dem Tempel der Neith befindet, welcher in Sais lokalisiert war. Damit ist der Leichnam (hier: *sšꜥ.w*) seiner Auffassung nach gleichfalls in der Unterwelt verortet.[809] Für ASSMANNs These spricht, dass der Leichnam meist in der Unterwelt lokalisiert wurde, die selbst ein geheimer Ort ist. Dennoch ist es möglich, dass das Lexem *sšꜥ.w* sich nicht auf den Leichnam bezieht, da verstorbene Könige nicht unterhalb göttlicher Tempel beerdigt wurden.[810] Jedoch ist der Kontext zu berücksichtigen, da der Text selbst auf dem Sarkophagdeckel des Merenptah angebracht ist. In diesem nimmt die Göttin Neith die Rolle einer göttlichen Mutter ein, welche den verstorbenen König aufnimmt und beschützt.[811] Von daher ist es naheliegend, dass es sich bei dem Lexem *sšꜥ.w* faktisch um die Bezeichnung des königlichen Leichnams handelt. Dennoch werden m. E. aufgrund des oben genannten Einwands weitere Quellen benötigt, um ASSMANNs These weiter zu bekräftigen. Ein Beleg hierfür ist T.II.145. Dem Text ist zunächst zu entnehmen, dass die Leichen (*ḫꜣ.wt*) in Grubenlöchern (*tpḥ.wt*) deponiert sind.[812] Darauf folgt ein Passus, der beschreibt, dass sich die Geheimnisse (*sšꜥ.w*) der Verstorbenen in den Sarkophagen (*ḏbꜣ.wt*) befinden. Das Lexem *sšꜥ.w* kann sich daher nur auf die sterblichen Überreste der Verstorbenen beziehen. Denn letztendlich ist es der Leichnam, der in den Sarkophag (*ḏbꜣ.t*) gegeben und somit verborgen wird. Dadurch ist der tote Körper nicht mehr visuell erfassbar, er wird selbst zu einem Geheimnis bzw. zu etwas Mysteriösem, das nicht gesehen werden kann. In diesem Sinn ist die Frage zu stellen, ob Textquellen existieren, die nähere Angaben zur Beschaffenheit dieser „geheimen Gestalt" machen. Aufschluss hierüber gibt der nachfolgende Beleg samt zugehöriger ikonographischer Darstellung:

[807] Werning, Höhlenbuch II, 72.
[808] Vgl. WB IV, 298f.
[809] Zu diesen Ausführungen vgl. Assmann, in: MDAIK 28, 1972, 56f.; 69; 119; ders., Totenliturgien II, 56.
[810] Pharao Merenptah, auf den sich dieser Text bezieht, wurde in seinem Grab im Tal der Könige (KV 8) begraben. Der Textträger (Sarkophagdeckel) stammt aus seinem Grab. Der Leichnam des Königs wurde allerdings nach Grabplünderungen im Altertum zusammen mit anderen königlichen Mumien heimlich in einer Chachette erneut bestattet.
[811] Diese Thematik wird eingehend in Kap. 2.2.3 und 3.2 der vorliegenden Untersuchung besprochen.
[812] Somit befinden sich die Leichen in der Duat und damit auch in einer anderen Sphäre.

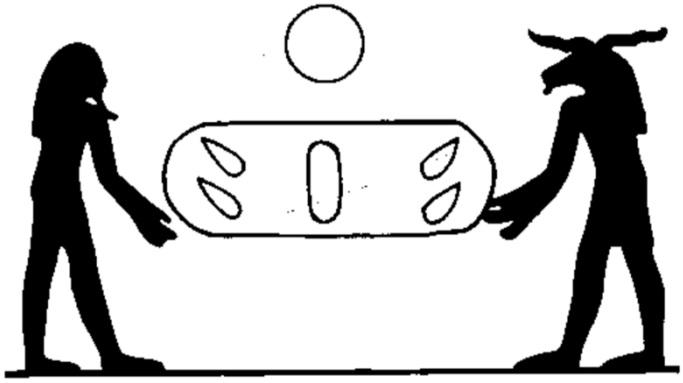


Abb. 16: Abbildung von Szene LX des Höhlenbuchs

T.II.146: Höhlenbuch (5. Höhle, Szene LX)[813]

wnn nṯr pn m sḫr pn ḏi=f ꜥ.wj=f ḥr sšm jmn n Wsjr ḫntj-dwꜣ.t	Es existiert dieser Gott in diesem Zustand. Er legt seine beiden Arme auf das verborgene Bild des Osiris, dem Vorsteher der Unterwelt.
jw nṯr pn ꜥꜣ mdwj=f n=f sḥḏ=f sw m jtn=f ḥꜣp.ḥr sw kkw m-ḫt ꜥpp nṯr pn ꜥꜣ ḥr ḳrr.t=f	Der große Gott spricht zu ihm (und) erhellt ihn mit seiner Lichtscheibe. Es wird von Finsternis umhüllt, nachdem dieser große Gott an seiner Höhle vorübergezogen ist.
wnn nṯr pn m sḫr pn ḏi=f ꜥ.wj=f ḥr ḏbꜣ.t=f štꜣ.t jwt.j rḫ nṯr.w <sꜣꜣ>.yw sšm štꜣ.t m-ḫnw=s	Es existiert dieser Gott in diesem Zustand. Er legt seine beiden Arme auf seinen geheimnisvollen Sarkophag, ohne dass die Götter, die das Bild <beschützen>, das Geheimnis in seinem Innern kennen.

Um die Korrelation von Text und Darstellung (vgl. Abb. 16) vollends erfassen zu können, empfiehlt sich die Betrachtung des größeren Co-Textes (vgl. T.II.146). Inhaltlich bezieht sich die Quelle auf das Erscheinen des Sonnengottes Re in der Höhle des Osiris. Der Gott Re scheint dabei eine spezifische Gestalt angenommen zu haben (*sḫr pn*). Im Text sind für die Gestalt des Sonnengottes einige Indizien zu finden. Zum einen streckt der Sonnengott seine Arme (*ꜥ.wj*) zu dem verborgenen Bild (*sšm jmn*) und zum geheimen Sarkophag (*ḏbꜣ.t štꜣ.t*) des Osiris aus. Zum anderen wird ausgesagt, dass der Gott Re eben jenes verborgene Abbild des Osiris durch seine Lichtscheibe (*jtn*) erhellt (*sḥḏ*).[814] Vergleicht man die Ausführungen des Textes mit der zugehörigen Darstellung, so zeigt sich, dass der Gott Re vermutlich die Gestalt einer Sonnenscheibe (*jtn*) angenommen hat. Das Licht der Sonne bzw. der Sonnengott in dieser Gestalt erhellen (*sḥḏ*) somit das verborgene Abbild (*sšm jmn*) bzw. den geheimen Sarkophag (*ḏbꜣ.t štꜣ.t*) des Gottes Osiris. Die Arme (*ꜥ.wj*) des Sonnengottes sind in diesem Fall als

[813] Werning, Höhlenbuch II, 266f.
[814] Gleichfalls wird das Abbild des Osiris wieder in völlige Dunkelheit fallen, sobald der Sonnengott an der Höhle des Osiris vorübergezogen ist.

Lichtstrahlen zu verstehen, die den Sarkophag des Osiris berühren.[815] Vom Gott Osiris hingegen wird ausgesagt, dass sich sein verborgenes Bild (*sšm jmn*) in einer Höhle befindet. Genauer wird beschrieben, dass es sich bei dem verborgenen Abbild des Osiris um den geheimen Sarkophag (*ḏbꜣ.t štꜣ.t*) handelt, der wiederum von zwei Göttern beschützt wird. Diese Aussagen entsprechen der Darstellung der Szene, in welcher zwei Gottheiten ein Oval flankieren, bei dem es sich wahrscheinlich um den Sarkophag des Osiris handelt (vgl. Abb. 16). Interessant ist in diesem Zusammenhang die folgende Angabe, die dem Text zu entnehmen ist. Demnach wissen (*rḫ*) die schützenden Gottheiten (*nṯr.w*) nicht, welches Geheimnis (*štꜣ.t*) sich im Innern des Sarkophags befindet. Dies bedeutet vermutlich, dass sie die Gestalt des Leichnams (hier: *štꜣ.t*) des Osiris im Inneren des Sarkophags nicht kennen. Im Gegensatz dazu erfährt der Adressat dies jedoch aufgrund der zugehörigen Abbildung der Szene. Im ovalen Sarkophag sind scheinbar vier Fleischstücke dargestellt, welche ein weiteres, nicht identifizierbares Körperteil (Oval) umrahmen. Somit ist der innerhalb des Sarkophags befindliche Leichnam des Osiris nicht als ein vollständiger Körper anzusehen. Vielmehr scheint er in seine einzelnen Glieder aufgeteilt zu sein.[816] Erwähnenswert ist hierbei die zugehörige Beschriftung der Szene. Sie enthält neben den Namen der beiden schützenden Gottheiten (*Jmn.y* und *Nᶜ.y*) auch die Bezeichnung des so dargestellten und im Sarkophag verborgenen Leichnams. Dieser wird in der Beischrift als *snṯ.yt* bezeichnet.[817] Bereits in Kap. 2.1.5 wurde aufgeführt, dass das Lexem *snṯ* meist im Plural angegeben ist, weshalb m. E. neben der Bedeutung „Gottesleib“ auch eine Übersetzung als „Jenseitsglieder“ möglich scheint.[818] Gerade letzterer Vorschlag scheint mit der hier wiedergegebenen Form des Leichnams übereinzustimmen, da kein vollständiger Körper, sondern lediglich einzelne Glieder gezeigt werden. Die Beschaffenheit des Leichnams ist jedoch geheim, da im Text nicht einmal die

[815] Deutlich wird hier der Bezug zur Amarna-Religion, von der einige Vorstellungen auch in die Sonnentheologie der 19. Dynastie übernommen worden, vgl. hierzu Assmann; Re und Amun; 191–193; 215–218; Hornung, Echnaton, 127–130. Bekannt sind die Darstellungen des Sonnengottes Aton, der sein Licht in Form von langen Strahlen, die in Hände münden, in Richtung der königlichen Familie streckt, vgl. hierzu etwa ÄM14145 und ÄM 14511 in Seyfried (Hg.), Licht Amarna, 193f.; Zorn, Atons Strahlen, 34; 44. Zum Aspekt des (lebensspendenden) Lichts für den Leichnam vgl. Kap. 3.5 dieser Studie.

[816] Dies weist Parallelen zum Osirismythos auf, in dem der Leichnam des Gottes durch seinen Bruder Seth zerstückelt wird. Meist werden in den altägyptischen Schriftquellen 14 oder 17 einzelne Glieder aufgezählt. Dies trifft jedoch nicht für die vorliegende Quelle zu, da nur 5 Teile gezeigt werden. Bemerkenswert ist auch, dass es sich um recht unspezifische Körperteile handelt. So fehlen etwa Kopf und Extremitäten, die sonst oft dargestellt werden, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 31–34; Beinlich, Osirisreliquien, 58–78; Kucharek, Totenliturgien IV, 100–104; Töpfer, Balsamierungsritual, 234f.; dies., in: Quack (Hg.), Ägyptische Rituale, 208f. Abbildungen bei Assmann, Tod und Jenseits, 32; Troy, in: BACE 4, 1993, 63. Zum zergliederten Körper vgl. insbesondere Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.

[817] Vgl. Werning, Höhlenbuch II, 266.

[818] Unabhängig davon, ob man eine Übersetzung von *snṯ.yt* als „Jenseitsleib“ oder „Jenseitsglieder“ präferiert, bliebt die Konnotation mit dem Jenseits bestehen, da sich diese Form des Leichnams des Osiris ja innerhalb der Duat befindet.

schützenden Gottheiten davon wissen (im Gegensatz zum Betrachter der Szene). Demzufolge wird der Leichnam als ein Geheimnis (*štȝ.t*) konzeptualisiert.[819] Somit belegt T.II.146, dass das Lexem *štȝ.t* („Geheimnis“) als Bezeichnung des Leichnams genutzt werden konnte.[820] Jedoch stellt eine direkte Text-Bild-Korrelation von *snṯ* bzw. *štȝ.t* eine Seltenheit dar, jedenfalls sind mir keine weiteren (eindeutigen) Quellen bekannt. Als sicher darf jedoch gelten, dass die eigentliche Gestalt des als *sštȝ.w* oder *štȝ.t* bezeichneten Leichnams i. d. R. nicht bekannt bzw. visuell wahrnehmbar und somit geheim war. Zudem scheint der so bezeichnete Leichnam oftmals in der Unterwelt verortet zu sein. Beide Aspekte werden auch in anderen Schriftquellen behandelt:

T.II.147: Klagelieder Isis und Nephthys (pBerlin 3008, [x+5,2])[821]

p.t ḫr bȝ=k tȝ ḫr twt=k dwȝ.t ꜥpr.t ḫr štȝ.t=k	Der Himmel trägt deinen Ba, die Erde trägt dein Abbild, die Duat ist mit deinem Geheimnis ausgestattet.

T.II.148: Stundenwachen (2. Nachtstunde)[822]

wnw.t sn.tj n.t grḥ wnw.t pw n.t ꜥḳ ỉnpw jm=s ḥnꜥ Wp-wȝwt ḥr mȝȝ nṯr m sštȝ=f	Die zweite Stunde der Nacht. Das ist die Stunde des Eintretens von Anubis und Upuaut, wenn sie den Gott ansehen in seiner geheimen Gestalt.

Wie Beleg T.II.147 zeigt, werden die drei Personenkomponenten Ba, Abbild und Leichnam den verschiedenen, bereits bekannten Sphären zugeordnet. Während der Ba (*bȝ*) im Himmel (*p.t*) ist, befindet sich das Abbild (*twt*=Statue) des verstorbenen Gottes auf der Erde (*tȝ*) und der Leichnam (hier: *štȝ.t*) ist in der Duat (*dwȝ.t*) lokalisiert. Das Lexem *štȝ.t* tritt somit an die Stelle des sonst in dieser Zuordnung belegten Lexems *ḫȝ.t* („Leichnam“). Zweifellos bezieht es sich daher auf den „geheimen Leichnam“, der in der Unterwelt verborgen ist.[823] Dabei scheint die als *šṯȝ.t* bzw. *ssṯȝ.w* benannte Form des Leichnams oftmals in der jenseitigen Sphäre verortet zu werden (vgl. T.II.145–T.II.147). Dass dies nicht immer der Fall ist, zeigt Beleg T.II.148. Es handelt sich hierbei um einen Passus aus den Stundenwachen, einem Ritual zum Schutz und zur Verklärung des Verstorbenen vor der Grablegung des Leichnams.[824] In der 2. Nachtstunde treten die beiden schakalköpfigen Götter Anubis und Upuaut in das Balsamierungszelt ein, um den Leichnam (*sštȝ*) des Gottes Osiris zu betrachten (*mȝȝ*). Zwar wird es im Text nicht ausdrücklich erwähnt, jedoch ist anzunehmen, dass der Leichnam des Osiris zu diesem

[819] Die Lexeme *šṯȝ.t* (im Text) und *snṯ.yt* (in der Beischrift) beziehen sich somit auf dieselbe Form des Leichnams.
[820] So auch Werning und Hornung, vgl. Hornung, Sonnenlitanei II, 112 (FN 119); Werning, Höhlenbuch II, 516f.
[821] Vgl. Assmann, Totenliturgien III, 524; Kucharek, Totenliturgien IV, 60f.
[822] Vgl. Kucharek, Totenliturgien IV, 49–51; 435; Pries, Stundehen, 150.
[823] Für die übliche Kollokationsformel (KF=*bȝ+p.t*; *twt+tȝ*; *ḫȝ.t+dwȝ.t*) vgl. z. B. T.II.37 in Kap. 2.1.1 dieser Studie.
[824] Vgl. Pries, Stundenwachen, 10f. Die Stundenwachen sind sowohl im Totenkult wie in Tempelritualen dokumentiert.

Zeitpunkt bereits vollständig mumifiziert und mit Bandagen verhüllt wurde, weshalb der eigentliche (tote) Körper nicht visuell erfassbar ist.[825] In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass nur einem bestimmten Personenkreis (Gottheiten und Priester) der Zugang zur Balsamierungshalle gewährt wird, um den (geheimen) Leichnam (*sšt3*) des Gottes Osiris zu erblicken. Gewöhnlichen Menschen bleibt der Anblick des Gottes in seiner „geheimen Gestalt" (*sšt3*) hingegen verwehrt.[826]

Aus der nicht visuellen Erfassbarkeit (vgl. z. B. T.II.143) sowie der oftmaligen Lokalisierung in der Sphäre der Unterwelt, die ja selbst ein geheimer Ort ist, leitet sich m. E. auch die Bezeichnung dieser Form des Leichnams als *sšt3.w* bzw. *št3.t* ab.[827] Dennoch ist eine Übersetzung als „Jenseitsleib" abzulehnen, da der als *sšt3.w* bzw. *št3.t* bezeichnete Leichnam zumindest für eine gewissen Zeitraum auch in der Sphäre der Lebenden aufbewahrt werden kann (vgl. T.II.148). Dennoch konnte anhand der hier aufgeführten Quellen T.II.144–T.II.148 gezeigt werden, dass sich die Lexeme *sšt3.w* und *št3.t* innerhalb gewisser Kontexte auf den Leichnam eines Gottes (meist Osiris) beziehen können.[828]

Bisher konnte jedoch nicht geklärt werden, ob *št3.t* („Leib") auch zur Bezeichnung des menschlichen Leichnams genutzt wurde. Ferner ist die Frage zu beantworten, ob das Lexem *št3.t* („Leib") als *sšt3.w* vor der griechisch-römischen Periode dokumentiert ist.[829] Diese Fragestellungen sind nur anhand der signifikanten Kollokationen zu beantworten:

T.II.149: Transfiguration Osiris (pMMA 35.9.21, [20,6])[830]

twt ḫ.t=k št3.t=k ḥ3p jm.(j)=s Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jj-m-ḥtp pn m3ʿ-ḫrw	Vollständig ist dein Leib (und) dein Bauch, welcher das verbirgt, was in ihm ist, Osiris-Chontamenti (und) dieser Osiris-Imhotep, gerechtfertigt!

Auch Beleg T.II.149 bezieht sich inhaltlich auf den Leichnam des Osiris. Es handelt sich hierbei um den Teilabschnitt einer längeren Passage, in welcher der Körper des Gottes als vollständig (*twt*) charakterisiert wird. Beschrieben wird demnach der wieder zusammengefügte Leichnam

[825] Die zum Text gehörigen Abbildungen aus Dendera zeigen die beiden schakalköpfigen Götter Anubis und Upuaut sowie den von Bandagen verhüllten und anthropomorph geformten, aufrecht stehenden Gott Osiris, vgl. hierzu Pries, Stundenwachen,148f.

[826] Möglicherweise wird der Leichnam des Osiris aus dem Grund als Geheimnis (*sšt3*) wahrgenommen, da nur wenige ausgewählte Personenkreise und Gottheiten Zugang zur Balsamierungshalle bekommen.

[827] Die tatsächliche Gestalt des Leichnams ist als geheim einzustufen, da dieser entweder von Bandagen verhüllt wurde (vgl. z. B. T.II.148) oder in einem Sarkophag (vgl. z. B. T.II.145) liegt. Ferner befinden sich die sterblichen Überreste oftmals in der Duat und somit in der jenseitigen Sphäre (vgl. z. B. T.II.147). Zur Konzeptualisierung der Duat als geheimen Ort siehe auch Assmann, Re und Amun, 195f.

[828] Die eigentliche Bedeutung von *sšt3.w* ist „Geheimnis, Mysterium", das Lexem *št3* hingegen bedeutet „geheim sein", vgl. hierzu WB IV, 296f.; 551–553.

[829] In den meisten Wörterbüchern wird strikt zwischen den einzelnen Lexemen unterschieden. Demnach bezieht sich nur das Lexem StA.t auf den „Leib", vgl. hierzu WB IV, 555; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1037.

[830] Kucharek, Totenliturgien IV, 103; Goyon, Papyrus d'Imouthès, 54; Tf. XIX; Tf. XIXa; Smith, Traversing Eternity, 135–151.

des Osiris.[831] Das Lexem *štȝ.t* wird in dieser Quelle allerdings nicht verwendet, um einen vollständigen Körper bzw. Leichnam zu benennen. Vielmehr bezeichnet es einen spezifischen Teil des Körpers. In der Kollokation mit dem Lexem *ḫ.t*, welches sich entweder auf den gesamten Leib oder Torso bezieht, bezeichnet *štȝ.t* hier lediglich den Bauch.[832] Dieser scheint dabei als eine Art geheime Kammer aufgefasst zu werden, jedenfalls verbirgt er alles, was sich in ihm befindet (*ḥȝp jm=s*). Damit wird der Bauch als ein Raum des Geheimen konzeptualisiert.[833] Schließlich ist alles im Bauch Verborgene äußerlich nicht wahrnehmbar und demzufolge als geheim charakterisiert. Im Text werden jedoch keine weiteren Angaben dazu gemacht, was genau im *štȝ.t* („Bauch“) verborgen (*ḥȝp*) ist. Aufgrund des Kontextes ist jedoch zu vermuten, dass mit dem Ausdruck (*ḥȝp jm=s*) die inneren Organe (Gedärme, Magen etc.) gemeint sind, die sich natürlicherweise in etwa dieser Körperregion befinden.[834] Allerdings lassen andere Textquellen andere Interpretationen zu:

T.II.150: Tempelinschrift (Ostwand, 2. Register Ostwand, [VII; 288, 7-10])[835]

ḥnk t ḥnḳ.t ḏd-mdw t' r ḫḫ=k ḥnḳ.t r štȝ.t=k jḫ.t nb.t nfr.t r-ḫnw hnw=k	Brot und Bier darbringen. Worte zu sprechen: "Das Brot in deiner Kehle, das Bier in deinem Bauch (und) alle guten Dinge in deinem Brustkorb!"

Wie T.II.150 darlegt, wird das Lexem *štȝ.t* vermutlich erneut in der Bedeutung als „Bauch“ verwendet und bezeichnet somit ein spezifisches Körperteil. Es wird gemeinsam mit den Lexemen *ḫḫ* und *hnw* genannt, welche „Kehle“ bzw. „Brustkorb“ bedeuten.[836] Dabei zeigt gerade die Unterscheidung von diesen Lexemen, dass sich *štȝ.t* ebenfalls auf einen spezifischen Teil des Körpers zu beziehen scheint. Während sich in der Kehle (*ḫḫ*) Brot (*t'*) befindet, ist der Bauch (*štȝ.t*) dagegen mit Bier (*ḥnḳ.t*) gefüllt.[837] Es handelt sich hierbei um das Darreichen von Bier und Brot an eine Gottheit.[838] Daher bezeichnet das Lexem *štȝ.t* in diesem Fall keinen Part des Leichnams, sondern vielmehr den Körperteil einer (lebenden) Gottheit. Somit zeigt sich, dass *štȝ.t* nicht als exklusive Bezeichnung für einen bestimmten Part des Leichnams verwendet worden ist. Vielmehr ergibt sich die Konzeption des Lexems daher, dass der Bauch alles in seinem Inneren verbirgt. Erwähnenswert ist an dieser Stelle, dass mit *štȝ* eine vergleichbare

[831] Diese Thematik wird in Kap. 3.1 und Kap. 3.4 behandelt.
[832] Zum Wortkonzept des Lexems *ḫ.t* vgl. Kap 2.3.3 dieser Studie.
[833] Dadurch nimmt der *štȝ.t* („Bauch“) eine ähnliche Rolle wie die Unterwelt ein, weil alles, was in ihr verborgen ist, letztendlich in diese Sphäre transferiert wurde und somit nicht visuell wahrnehmbar ist.
[834] Vgl. Kucharek, Totenliturgien IV, 102f.
[835] Kurth, Edfou VII, 288, 7–10.
[836] Vgl. WB II, 491f.; WB III, 331.
[837] Der Ausdruck *jḫ.t nb.t nfr.t r-ḫnw hnw=k* könnte sich dagegen auf eine allgemein gute Herzens- oder Gemütsverfassung beziehen.
[838] Das Darreichen von Bier und Brot stellt eine typische Opfergabe dar, vgl. hierzu Cauville, Offerings, 49f.; 69f.; bes. 74.

Benennung für die Schildkröte existiert.[839] Wenn sich das Tier in seinen Panzer zurückzieht, ist es letztendlich auch in seinem Inneren (= *štꜣ*) verborgen. Zu vermuten ist, dass diese Beobachtung auf den Bauch übertragen wurde, da dieser sowohl Organe wie aufgenommene Speisen in sich verbirgt und somit zu etwas Geheimen macht, das nicht wahrnehmbar ist. Dennoch kann der Bauch nicht nur Organe sowie Speisen und Getränke in sich aufnehmen. Insbesondere wenn sich das Lexem *štꜣ.t* auf den Leichnam zu beziehen scheint, konnte dieser spezifische Part des (toten) Körpers auch mit anderen Ingredienzien gefüllt sein:

T.II.151: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+3,14])[840]

jr ḥr-sꜣ nn ḥr-sꜣ wꜣḥ ꜣ.t=f m mrḥ.t ḥr mnḫ.t mj ḳj=f ḥr.j-tp tꜣ sꜣ.w tm pḫd=f ḥr hnw=f ḥr=f štꜣ(.t)=f mḥ m pḫr.t	Danach nun, nachdem sein Rücken belegt ist mit merchet-Salbe und dem menechet-Stoff, wie seine Gestalt auf der Erde war, hüte dich! Nicht soll er sich umdrehen auf seinen Brustkorb, sein Gesicht und seinen Bauch, der gefüllt ist mit Heilmitteln!

Schriftquellen wie T.II.151 zeigen, dass der Körper mit Heilmitteln (*pḫr.t*) gefüllt werden konnte. Im hier angegebenen Textbeleg wird dies jedenfalls expressis verbis formuliert: „Sein Bauch ist gefüllt mit Heilmitteln" (*štꜣ.t=f mḥ m pḫr.t*). Dass mit *štꜣ.t* hier der „Bauch" und nicht der gesamte „(tote) Körper" gemeint ist, ergibt sich aus den Kollokationen mit den Lexemen *hnw* („Brustkorb"), und *ḥr* („Gesicht"), die wiederum andere spezifische Körperregionen benennen. Generell wird in der Passage die Balsamierung des Bauches vorgenommen, welche einen Teil der Balsamierungshandlungen ausmacht.[841] Ferner bezieht sich das Lexem *šṯꜣ.t* hier auf den Bauch eines menschlichen Verstorbenen.[842] Die Beschreibung, dass der Bauch bzw. die Bauchhöhle mit Heilmitteln (*pḫr.t*) gefüllt (*mḥ*) wird, stimmt mit Methoden der Balsamierung überein, die sich archäologisch nachweisen lassen. Die Bauchhöhle eines Verstorbenen konnte u. a. mit getränkten Harzleinen, Natron, Sägespänen, verschiedenen Heilkräutern oder Balsamierungssubstanzen gefüllt und anschließend wieder in eine natürliche Form gegeben werden. Auch eine Rückgabe der balsamierten und bandagierten Organe in den Körper war möglich.[843] Dabei sind Heilmittel (*pḫr.t*), welche im Inneren des Bauchs (*štꜣ.t*) verborgen

[839] Vgl. Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1034. Vor der griechisch-Römischen Epoche existierte hingegen die Schreibung *šṯ.w*, vgl. dazu WB IV, 559.
[840] Töpfer, Balsamierungsritual, 101; dies., in: Quack (Hg.), Ägyptische Rituale (ORA 6), 206, Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[841] Zu diesem Kapitel des Balsamierungsrituals vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 101–113. Auch Töpfer versteht StA.t hier als Bauch und verweist zudem auf das Apis-Balsamierungsritual, in welchem die entsprechende Körperregion des Tieres ebenfalls *štꜣ.t* bzw. *štꜣt.w* genannt wird, vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 101; 221f.
[842] Alle bisher in diesem Kapitel angegebenen Quellen zu *štꜣ.t* bezogen sich auf den „Bauch" eines Gottes.
[843] Vgl. Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 74–83; Töpfer, Balsamierungsritual, 221. Eingehend zu dieser Thematik Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.

werden, nicht mehr visuell erfassbar.[844] Der Bauch wird somit auch in dieser Quelle ein Ort des Geheimen konzeptualisiert.[845]

Jedoch beziehen sich alle bisher in diesem Kapitel aufgeführten Belege zum Lexem *štꜣ.t* lediglich auf einen Teil des Körpers, nicht jedoch auf den ganzen Leib (vgl. T.II.149–T.II.151). Des Weiteren entsprechen die signifikant zum Lexem *štꜣ.t* belegten Kollokationen nicht denjenigen von *sšt*ꜣ*.w* und *štꜣ*(*.t*).[846] Aus diesem Grund ist m. E. nicht davon auszugehen, dass sich das Lexem *štꜣ.t* aus den Lexemen *štꜣ*(*.t*) *bzw. sštꜣ* entwickelt hat, hier also kein lexikalischer Wandel vorliegt.[847] Nach den Angaben des *Wörterbuchs der ägyptischen Sprache* sowie des *Ptolemäischen Lexikons* ist das Lexem *štꜣ.t* erst in griechisch-römischer Zeit belegt, auch andere einschlägige Lexika nehmen kein früheres Belegdatum an.[848] Jedoch existiert eine Quelle, die einen gegenteiligen Schluss zulässt:

T.II.152: Inschrift Gefäßscherbe (Obj.-Nr. 119), Grab des Nefersecheru (TT 296)[849]

tꜣ mrḥ.t jmj-s.t-ꜥ m štꜣ(y)*.t*	Die *mrḥ.t*-Salbe des Herzens am Leib.

Es handelt sich bei Beleg T.II.152 um die Aufschrift einer Gefäßscherbe, die im Grab des Nefersecheru (TT 296) gefunden wurde. In dem vormaligen Gefäß befand sich nach Aussage der Aufschrift eine Salbe (*mrḥ.t*), die zum Auftragen auf den Körper gedacht war. Um die Frage zu beantworten, ob sich das dort genannte *štꜣ.t* auf den gesamten Leib oder lediglich den Bauch bezieht, sind einige Anhaltspunkte zu beachten. Auszuschließen ist etwa, dass es sich bei der Salbe um eine Art Parfüm gehandelt haben könnte, das vom lebenden Besitzer aufgetragen wurde. Die *mrḥ.t*-Salbe wurde nämlich insbesondere zur Einbalsamierung des Leichnams genutzt und ist in diesem Kontext relativ häufig belegt.[850] Nach den Ausführungen von TÖPFER

[844] Zur Bestimmung der als *pḫr.t* bezeichneten Balsamierungssubstanzen vgl. Janot, Instruments d'Embaumement, 64–66.

[845] Wilson gibt zudem an, dass *štꜣ.t* auch „Mutterleib" bedeuten kann. Dies dürfte den Tatsachen entsprechen, denn letztendlich ist die Unterscheidung von Bauch und Mutterleib eine moderne (etische Perspektive). Aus emischer Sicht dürfte die Region von Bauch und Unterleib möglicherweise als ein und derselbe Körperregion verstanden worden sein. Dieser Ort konnte Dinge in sich aufnehmen und somit verbergen (Nahrung, Heilmittel). Zudem war es ein Raum, der von Beginn an Dinge (Organe) enthielt und an dem im Geheimen Leben entstehen konnte (Kind). Zur letzteren Bedeutung passt zudem die Bezeichnung des Eis als *stꜣ.t*, da im Inneren von befruchteten Eiern – ebenso wie im Mutterleib – Leben entstehen kann. Dieser Prozess ist aber nicht visuell zu beobachten und findet im Innern des geheimen Ortes, dem *štꜣ.t* („Bauch, Ei") statt.

[846] Das Lexem (*štꜣ.t*) tritt in der Kollokation mit Wörtern auf, die darauf verweisen, dass der „Bauch" auf irgendeine Weise gefüllt (*mḥ*, *jm.j-s*) ist. Ferner kommt *štꜣ.t* in der Aufzählung mit anderen spezifischen Körperteilen (*ḫḫ*, *hnw*) vor. Derartige Kollokationen sind nicht signifikant für *sštꜣ* oder *štꜣ*(*.t*) belegt. Dafür verweisen die signifikanten Kollokationen dieser Lexeme oftmals auf die jenseitige Sphäre (*dwꜣ.t*, *tpḥ.t*). Eine Verortung in der Unterwelt ist dagegen nicht kennzeichnend für das Lexem *štꜣ.t* („Leib, Bauch").

[847] Dennoch hat sich das Lexem *štꜣ.t* aus den Bedeutungen der Lexeme *štꜣ* und *sštꜣ* entwickelt, die alle etwas Geheimes benennen, aber niemals den Körper an sich als Geheimnis bezeichnen, abgesehen von einigen kontextbedingten Ausnahmen (vgl. T.II.144–T.II.148).

[848] Vgl. WB IV, 555; WB Belegstellen IV, 84; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1037.

[849] Seyfried, in: E. Feucht (Hg.), Nefersecheru (Theben 2), 139–141; Töpfer, in: GM 229, 2011, 117–119.

[850] Vgl. Töpfer, in: GM 229, 2011, 117f.; dies., Balsamierungsritual, 89, 156, 176.

wurde die *mrḥ.t*-Substanz genutzt, um den Körper wieder zusammenzufügen und funktionsfähig zu machen.[851] Somit ist die *mrḥ.t* genannte Salbe meiner Ansicht nach als Heilmittel (*pḫr.t*) zu verstehen, welches zur Erhaltung des Körpers genutzt wurde.[852] Eine derartige Interpretation würde zudem mit der Aussage von Beleg T.II.151 übereinstimmen.

Doch während das *štꜣ*(*.t*) aus dem Passus des Balsamierungsrituals zweifellos den Bauch beschrieb, ist die Bedeutung von *štꜣ*(*y*)*.t* in T.II.152 nicht eindeutig. Denn durch die Präposition *m* sind zwei Bedeutungen zulässig. Entweder wurde die Salbe auf dem „Bauch" bzw. „Leib" des Verstorbenen aufgetragen.[853] Eine genauere Bestimmung von *štꜣ.t* wäre in diesem Fall nicht möglich, da die *mrḥ.t*-Salbe sowohl auf dem Bauch wie auf dem gesamten Körper aufgetragen werden kann. Denkbar ist jedoch auch, dass die Salbe in den Bauch, d. h. durch die geöffnete Bauchdecke in die Bauchhöhle gegeben wurde.[854] Die Salbe würde sich demnach innerhalb dieses geheimen Ortes befinden, was sich wiederum mit den Angaben von T.II.151 deckt. Doch nach dieser Interpretation wäre das Lexem *sṯꜣ*(*y*)*.t* wiederum nicht als „Leib", sondern lediglich als ein spezifischer Part des menschlichen Körpers („Bauch") anzusehen. Da beide Übersetzungsmöglichkeiten grammatikalisch zulässig sind, scheint eine eindeutige Bestimmung der Bedeutung von *štꜣ*(*y*)*.t* somit nicht möglich zu sein.

Einfacher ist hingegen die Frage der Datierung von T.II.152. Die Gefäßscherbe, auf der sich die Inschrift befindet, wurde im Grab des Nefersecheru (TT 296) gefunden, welches während des Neuen Reichs (19. Dynastie) errichtet wurde. Jedoch ist die Gefäßscherbe nach der Meinung von SEYFRIED aufgrund paläographischer Besonderheiten der Inschrift frühestens in die 26. Dynastie der Spätzeit zu datieren.[855] Ungeachtet der Übersetzungsproblematik ist diese Quelle (T.II.152) somit ein Beleg dafür, dass das Lexem *štꜣ.t* (hier: *štꜣ*(*y*)*.t*) – in der Bedeutung als „Bauch" bzw. eventuell als „Leib" – bereits vor der griechisch-römischen Epoche bekannt war.

Abschließend sei darauf verwiesen, dass das Lexem *štꜣ*(*y*)*.t* in Beleg T.II.152 mit dem Zeichen F51 () klassifiziert ist. Generell ist festzustellen, dass die Hieroglyphe F51 üblicherweise als Klassifikator des Lexems *sṯꜣ.t* verwendet wurde. Die Lexeme *sšṯꜣ.w* und *štꜣ*(*.t*) werden dagegen meist mit den Zeichen Y1 () oder Z10 () klassifiziert.[856]

[851] Vgl. Töpfer, in: GM 229, 2011, 118.
[852] Zum Heilungsprozess des toten Körpers vgl. Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.
[853] Bedeutung der Präposition *m* hier: „auf".
[854] Die Präposition m wäre somit mit „in, im" zu übersetzen. Eine Befüllung der Bauchhöhle mit Balsamierungssubstanzen ist auch archäologisch belegt, vgl. hierzu Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 74–83; Töpfer, Balsamierungsritual, 221.
[855] Vgl. Seyfried, in: Feucht (Hg.), Nefersecheru (Theben 2), 140.
[856] Dies zeigt, dass sie keine eigentlichen Lexeme zur Benennung des (toten) Körpers sind, lediglich innerhalb gewisser Kontexte können sie sich manchmal auf den Leichnam des Gottes Osiris beziehen.

2.1.6.4 Resümee

Gegenstand des vorliegenden Kapitels war die Analyse des Lexems *štз.t* sowie – damit einhergehend – die Beantwortung der Frage, ob das erst in griechisch-römischer Zeit belegte Lexem zuvor als *sštз* (o. ä.) dokumentiert ist, demnach also ein lexikalischer Wandel vorliegt. Diese These kann jedoch größtenteils verworfen werden.

„Leib, Bauch“

- **als spezifisches Körperteil** (Signalwörter: *ḫḫ*, *ḥr*, *hnw*)
- **gefüllt, verborgenes Inneres** (Signalwörter: *mḥ, jm.j, m*)
  - **Organe** (Kontext)
  - **Opfergaben** (Signalwörter: *t'*, *ḥnḳ.t*)
  - **Heilmittel** (Signalwörter: *pḫr.t, mrḥ.t*)

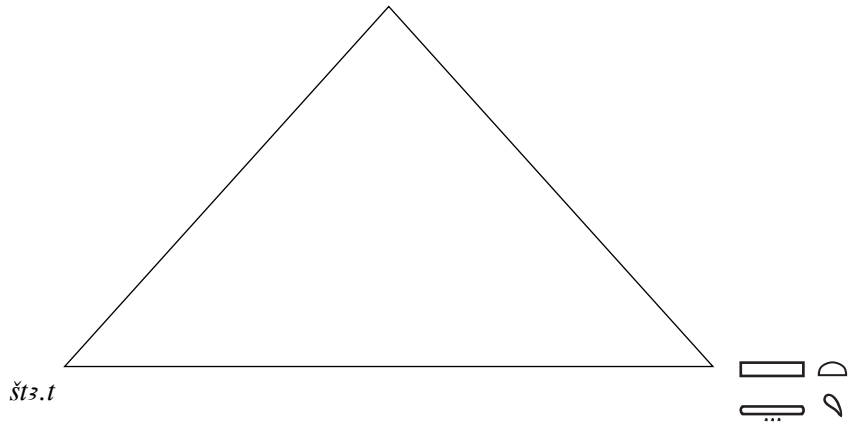


Abb. 17: Semiotisches Dreieck zum Lexem *štз.t*

Zumeist scheint sich *štз.t* auf die Bauchregion des (toten) oder lebenden Körpers zu beziehen.[857] Dies legen Kollokationen des Lexems mit Termini wie *ḫḫ* („Hals“), *hnw* („Brustkorb“) und *ḥr* („Gesicht“) nahe, die allesamt spezifische Körperteile benennen (vgl. T.II.150; T.II.151). Aus diesem Grund ist anzunehmen, dass auch das Lexem *štз.t* einen spezifischen Teil des Körpers, vermutlich den Bauch bzw. die Bauchhöhle, umschreibt. Die im WB angegebene Bedeutung als „Leib“ ist somit irreführend.[858] Anhand des Belegs T.II.152 konnte jedoch gezeigt werden,

[857] Weitere mögliche Bedeutungen sind „Mutterleib“ und „Ei“, vgl. hierzu Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1037.
[858] Vgl. WB IV, 555. Lediglich vor dem Hintergrund der Bedeutung als „unterer Teil des Körpers, speziell des Bauchs“ kann der Terminus „Leib“ in der Übersetzung verwendet werden.

dass das Lexem *štȝ.t* schon vor der griechisch-römischen Epoche dokumentiert ist.[859] Ein besonderes Merkmal ist dabei, dass die als *štȝ.t* bezeichnete Bauchhöhle mit verschiedenen Substanzen gefüllt (*mḥ*, *jm*(*j*)*=s*) sein kann. Dabei kann es sich zum einen um die Organe handeln, die sich natürlicherweise innerhalb der Bauchhöhle befinden (vgl. T.II.149). Zum anderen kann der Bauch als Part des (lebenden) Körpers Nahrung bzw. Opferspeisen (*t ′*) in sich aufnehmen (vgl. T.II.150). Ferner können Heilmittel (*pḫr.t*, *mrḥ.t*) in den *štȝ.t* gegeben werden (vgl. T.II.151). Letzteres steht insbesondere im Zusammenhang mit der Balsamierung und verweist darauf, dass die einzelnen Glieder wieder zusammengefügt werden mussten, damit der Leichnam seine Funktionsfähigkeit zurückerlangt.[860] Grundlegend ist, dass alles, was sich im *štȝ.t* befindet, in diesem verborgen und geheim gemacht wird, da es nicht (mehr) visuell zu erfassen ist. Somit handelt es sich bei dem Lexem *štȝ.t* vermutlich nicht um eine Bezeichnung des ganzen (toten) Körpers.[861] Vielmehr ist der *štȝ.t* („Bauch, Bauchhöhle“) ein Ort des Geheimen, da er Dinge in seinem Inneren verbirgt.

Anders liegt der Fall dagegen bei den Lexemen *sšt*ȝ(*.w*) und *štȝ*(*.t*), die eigentlich „Geheimnis“ bzw. „geheim“ bedeuten. In bestimmten Kontexten können sie sich jedoch auf den Leichnam (des Gottes Osiris) beziehen. Kollokationen mit Termini wie *mȝȝ* („sehen“), *ḏbȝ.t* („Sarkophag“) oder *dwȝ.t* („Duat“) sind ebenfalls für das Lexem *ḫȝ.t* („Leichnam“) belegt, was auf die kontextbezogene Bedeutung von *sštȝ.w* und *štȝ*(*.t*) als „Leichnam“ verweist. Doch handelt sich hierbei um keine eigentlichen Termini für die Bezeichnung des toten Körpers, sondern vielmehr um metaphorische Übertragungen. Denn oftmals befindet sich der Leichnam in der Unterwelt (*dwȝ.t*), die selbst ein geheimnisvoller Ort ist und den toten Körper zu einem Mysterium macht, da dieser der Welt der Lebenden entzogen ist (vgl. T.II.147). Zudem kann die wahre Gestalt des Leichnams noch nicht einmal von den Gottheiten dieser Sphäre erblickt werden, da er (in einem Sarkophag o. ä.) verborgen ist (vgl. T.II.146, Abb. 16).[862]

In diesem Hinblick sei noch einmal auf die Klassifikatoren der in diesem Kapitel behandelten Lexeme verwiesen. So verweist die Klassifikation von *štȝ.t* mittels F51 (𓌻), einem

[859] Diese Quelle wird bislang nicht als Beleg zum Lexem *štȝ.t* in den einschlägigen WB und Lexika aufgeführt.
[860] Zu den einzelnen Faktoren vgl. Kap. 3.1 und 3.5 der vorliegenden Studie. Besonders sei auf den Aspekt der Heilung des toten Körpers in Kap. 3.4 verwiesen.
[861] Lediglich in T.II.152 könnte sich das Lexem *štȝ*(*y*).*t* ev. auf den ganzen Körper des Verstorbenen beziehen. Dies ist jedoch aufgrund der Kollokation mit *mrḥ.t* eher abzulehnen (s. o.)
[862] Nicht Gegenstand der gegenwärtigen Untersuchung, aber dennoch interessant wäre eine Analyse von Lexemen, die sich in metaphorischer Übertragung auf den Leichnam beziehen können. Ähnliche Ergebnisse wie für das Lexem *sštȝ.w* („Geheimnis, Mysterium“) sind m. E. etwa für die Termini *ḫpr.w* („Gestalt“), *ḳj* („Wesen“) und *twt* („Statue“) zu erwarten. Verwiesen sei an dieser Stelle auf mögliche künftige Forschungsfragen im Ausblick der vorliegenden Studie.

knochenlosen Fleischstück, deutlich darauf, dass der Terminus generell mit dem Körper bzw. genauer einem Part des Körpers in Verbindung steht. Dagegen werden *šštɜ*(*.w*) und *štɜ*(*.t*) meist mit den Hieroglyphen Y1 () oder Z10 () klassifiziert, was zeigt, dass diese Lexeme aus emischer Perspektive einer anderen Klasse zugeordnet wurden als *štɜ.t* („Bauch, Bauchhöhle“).

2.1.7 *ḏ.t* – „Leib, Körper“

2.1.7.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

Fast den gesamten Zeitraum der altägyptischen Geschichte, nämlich vom Alten Reich bis in die griechisch-römische Zeit, ist das Lexem *ḏ.t* dokumentiert. In den Wörterbüchern und Lexika wird es zumeist mit „Leib“ oder „Körper“ angegeben.[863] ASSMANN präferiert hierbei, beeinflusst von den Annahmen HORNUNGs, die Bedeutung „Jenseitsleib“.[864] Daneben kann *ḏ.t* als „Person, „Wesen“, „Gestalt“ oder „Selbst“ übersetzt werden.[865] Sogar die Bedeutung als „Kultstatue“ wird mitunter angenommen.[866] Somit scheint sich das Bedeutungsspektrum des Lexems *ḏ.t* aus heutiger Sicht in einen körperlichen („Leib“, „Körper“, „Gestalt“, ev. „Kultstatue“) und sozialen Aspekt („Person“, „Wesen“, „Selbst“) aufzugliedern. Für die vorliegende Untersuchung besitzen insbesondere diejenigen Belege einen hohen Stellenwert, in welchen *ḏ.t* als „Leib“ bzw. „Körper“ verstanden werden kann. Denn im Rahmen dieser Bedeutungen kann sich das Lexem nicht nur auf den lebenden Organismus, sondern gleichfalls auf den leblosen Körper beziehen.[867]

Obwohl das Lexem *ḏ.t* bereits im Alten Reich gut dokumentiert ist, erscheint eine (gesicherte) etymologische Bestimmung nicht möglich. Zu vermuten ist jedoch, dass eine enge Verbindung zum Lexem *ḏ.t* („Ewigkeit“) besteht, das ebenfalls seit dem Alten Reich belegt ist.[868]

Nicht zuletzt aufgrund seines langen Belegzeitraums und großen Bedeutungsspektrums ist das Lexem *ḏ.t* in sämtlichen Kontexten, d. h. dem religiös-rituellen, heilkundlich-magischen, literarischen und administrativen Bereich vorzufinden.

---

[863] Vgl. WB V, 503–506; Hannig I, 991; Hannig III, 790f., Hannig IV, 1484f., Hannig V, 2805f.; Meeks, Annee I, 441; Lesko, Late Egyptian, 146; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1249.

[864] Vgl. Hornung, in: Welt des Orients 14, 1983, 171f.; Assmann, Tod und Jenseits, 144f.; 157; ders., Totenliturgien III, 29. Dabei ist anzumerken, dass diese Übersetzung erstmals von Hornung vorgeschlagen wurde. Zur kritischen Stellungnahme dieser Thesen sowie von *ḏ.t* als „Jenseitsleib“ siehe die Schlussfolgerung dieses Kapitels.

[865] Vgl. WB V, 503–506; Hannig I, 991; Hannig IV, 1484f., Hannig V, 2805f.; Meeks, Annee I, 441; Lesko, Late Egyptian, 146; Brunner-Traut, in: ZÄS 115, 1988, 9.

[866] Vgl. Anthes, in: ZÄS 90. 1963, 1f.; Lorton, in: SAK 21, 1994, 170. Ähnlich auch Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1249.

[867] Daraus ergibt sich, dass nur ein Teil aller Belegstellen für die vorliegende Studie von Interesse war. Belegstellen, in denen *ḏ.t* nachweislich nicht den Leichnam benannte, wurden nicht mit in die Analyse einbezogen, da dies den Fragestellungen der vorliegenden Studie nicht gerecht wird. Dennoch wurde die Gesamtzahl der Belegstellen genutzt, um zu ermitteln, zu welchem Prozentsatz das Lexem *ḏ.t* die Bedeutung „toter Körper“ bzw. „Leichnam“ tragen kann (siehe Schlussfolgerung).

[868] Bereits Konrad verwies auf die Beziehung von *ḏ.t* („Körper, Leib“) und *ḏ.t* („Ewigkeit“), vgl. hierzu Konrad, Architektur und Theologie (KSG 5), 63; 278. Auffällig ist zudem, dass sich die Lexeme *ḏ.t* („Leib, Körper“) und *ḏ.t* („Ewigkeit“) lexikalisch nahezu entsprechen. Von besonderem Interesse sind dabei die Schreibungen  und  des Lexems *ḏ.t* („Ewigkeit“), da hier die Schlange den transformierten Leichnam umgibt, vgl. hierzu WB V, 507.

2.1.7.2 Orthographie und Klassifikation

ḏ.t	**Schreibvariationen Hieroglyphen**
Allgemein:	
Sonstige:	

Tabelle 8: Orthographie und Klassifikation von *ḏ.t*

Die Verschriftlichung von *ḏ.t* („Leib, Körper“) ist überaus homogen, was in Anbetracht der langen Belegdauer bemerkenswert ist. Das Lexem wird aus den Einkonsonantenzeichen I10 () und X1 () gebildet, mitunter kann es zudem einen Ideogrammstrich () oder die Hieroglyphe Z4 () aufweisen. In der Regel wird das Lexem nicht klassifiziert, lediglich vereinzelt werden F51 () sowie A54 () als Klassifikatoren verwendet. Dies dürfte in direktem Zusammenhang mit der Bedeutung von *ḏ.t* als „Leib“, „Körper“ bzw. „Leichnam“ stehen.[869]

2.1.7.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Als „Leib“ kann im gegenwärtigen deutschen Sprachgebrauch nicht nur der Körper, sondern auch das äußere Erscheinungsbild (=die Gestalt) eines Menschen bezeichnet werden.[870] Das altägyptische *ḏ.t* wird meist als „Leib“ übersetzt. Ungeklärt bleibt dabei jedoch oft, ob sich das Lexem auf den (toten) Körper oder speziell auf das äußere Erscheinungsbild einer Person bezieht. Erschwerend kommt hinzu, dass *ḏ.t* oftmals in der Kollokation mit anderen Personenkomponenten auftritt:

T.II.153: TB 191 (pBerlin 3057, [17,14-18]; CG 29301)[871]

wꜥb n kꜣ=k n ḏ.t=k n bꜣ=k n ḫꜣ.t=k n šw.t=k n sꜥḥ=k špss Wsjr-Ḫnt.j-jmn.tjw	Reinheit für deinen Ka, deinen Leib, deinen Ba, deinen Leichnam, deinen Schatten und deinen edlen *sꜥḥ*, Osiris-Chontamenti!

[869] Zur Analyse des Zeichens A54 vgl. Kap. 2.1.4 dieser Studie. Die Verwendung der Hieroglyphe F51 als Klassifikator wird dagegen in Kap. 2.3.1 untersucht.
[870] Des Weiteren kann sich der Terminus „Leib“ auf den Torso oder Rumpf eines Menschen oder Tieres beziehen.
[871] Assmann, Totenliturgien III, 212–215; ders., Tod und Jenseits, 117; Maspero, Sarcophages, 6; 76; 119.

T.II.154: Pfortenbuch (10. Stunde, Mittleres Register, 65. Szene)[872]

jyj.w nṯr n ḫ3.t=f sṯ3.w nṯr n šw.t=f ḥtp=k ḏ.t=k	Möge der Gott zu seinem Leichnam kommen, möge der Gott zu seinem Schatten ziehen, mögest du deinen Leib einnehmen!

T.II.155: CT 265 (III 394h-i, S_1C)[873]

jwi.n=j mɜꜥ-ḫr.w=j ꜥḥꜥ kɜ=j n ḏ.t=j	Als ich kam, wurde ich gerechtfertigt (und) mein Ka stand an meinem Leib.

T.II.156: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [31,4-5])[874]

nn ḫpr=k nn ḫpr bɜ=k nn ḫpr=k nn ḫpr ḏ.t=k	Du wirst nicht existieren (und) dein Ba wird nicht existieren! Du wirst nicht existieren (und) dein Leib wird nicht existieren!

In Quelle T.II.153 wird *ḏ.t* gemeinsam mit dem Ka (*kɜ*), Ba (*bɜ*), Leichnam (*ḫ3.t*), Schatten (*šw.t*) sowie dem *sꜥḥ* des Verstorbenen, der als Osiris-Chontamenti bezeichnet wird, genannt. Dagegen wird das Lexem *ḏ.t* in T.II.154 lediglich neben dem Leichnam (*ḫ3.t*) und dem Schatten (*šw.t*) aufgeführt. Aus etischer Perspektive werden Ka und Ba des Verstorbenen als Seelen betrachtet.[875] Der Schatten nimmt hingegen eine Sonderstellung ein, da er keine Seele im eigentlichen Sinn, aber auch nicht materiell existent ist.[876] Die körperliche Komponente wird demnach durch den Leichnam (*ḫ3.t*), den *sꜥḥ* sowie den *ḏ.t*-Leib vertreten. Da in T.II.153 eine deutliche Differenzierung, d. h. eine Aufzählung ohne Abstufungen vorgenommen wird, ist auszuschließen, dass *ḏ.t* hier als Synonym für die anderen beiden Termini (*ḫ3.t*, *sꜥḥ*) verwendet wird.[877] Der Gegensatz von *sꜥḥ* und *ḫ3.t* besteht u. a. darin, dass es sich bei dem *sꜥḥ* stets um den äußerlich transformierten Leichnam handelt.[878] Ferner werden beide Formen des

[872] Hornung, Pfortenbuch II, 234; Zeidler, Pfortenbuchstudien II, 288f.; Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 326f. Hornung und Zeidler gehen hier wohl eher von einem *ḏ.t*-Kultbild bzw. Götterleib aus, vgl. ebd.

[873] Buck, CT III, Spell 265 (394h-i), Faulkner, Coffin Texts I, 202; Carrier, Textes Sarcophages I, 632f. Weitere Beispiele für die Kollokation von *ḏ.t* und *kɜ* bei Nyord, Breathing Flesh, 348.

[874] Faulkner, Bremner-Rhind (BAE 3), 82; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.

[875] Dagegen spricht Assmann den Ba aufgrund dessen enger Verbindung zum Leichnam (*ḫ3.t*) der Leibsphäre zu, vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 118–120; 156–159. Die These Assmanns von der Leib- und Sozialsphäre ist m. E. kritisch zu bewerten. Zum einen ist der Ba aus der emischen Sicht nicht mit dem modernen Konzept einer Freiseele gleichzusetzen. Jedenfalls wäre es irreführend, sich den Ba als ein körperloses Wesen vorzustellen. Zum anderen erscheint eine Differenzierung in zwei Personalsphären nicht den ägyptischen Vorstellungen zu entsprechen, da die alten Ägypter selbst zwischen wenigstens sechs Personenkomponenten (Leichnam, Ba, Ka, Ach, Schatten, Name) unterscheiden.

[876] Dennoch spricht Assmann den Schatten ebenfalls der Leibsphäre zu, vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 156–159. Allerdings liefert er keine Begründung für seine Zuordnung. Vertiefend mit dem Schatten hat sich dagegen George befasst, vgl. George, Beate, Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten, Bonn 1970.

[877] Nicht so eindeutig liegt der Fall dagegen bei T.II.154, da das Lexem *ḏ.t* dort insbesondere in Verbindung mit dem Verb *ḥtp* steht. Vergleiche hierzu auch die Belege T.II.178–T.II.182, wo dieser Aspekt erneut besprochen wird.

[878] Im Gegensatz dazu kann der *ḫ3.t* durchaus verwesen, woraus zu schließen ist, dass eine Durchführung von Maßnahmen zu Erhaltung des Körpers in derartigen Fällen nicht vorgenommen wurde, vgl. hierzu etwa T.II.1–T.II.5 in Kap. 2.1.1 dieser Studie.

Leichnams meist verschiedenen Sphären zugeordnet (*ḫꜣ.t*=Jenseits vs. *sʿḥ*=Diesseits).[879] Vor diesem Hintergrund ist die Frage zu stellen, inwiefern der *ḏ.t* von diesen beiden *Leichnamsformen* zu unterscheiden ist. Im Folgenden soll daher versucht werden, die Eigenschaften des *ḏ.t*-Körpers aufzudecken.

Auffällig ist etwa die häufig belegte Kollokation von *ḏ.t* und *kꜣ* (vgl. T.II.155). Der Ka verweilt (*ʿḥʿ*) dabei oftmals in der Nähe des *ḏ.t*-Leibes. Dies weist Parallelen zur Konnotation des Bedeutungspaares Ba-Leichnam auf, wenngleich die Kollokation von *ḏ.t* und *kꜣ* weitaus weniger zahlreich (und hauptsächlich im Mittleren Reich) dokumentiert ist.[880] Generell ist dieser Passus nicht leicht zu interpretieren. Zwar kann sich das Lexem *ḏ.t* auf den Körper des Verstorbenen beziehen. Denkbar wäre jedoch auch, dass *ḏ.t* in diesem Fall auf das äußere Erscheinungsbild der Ka-Statue Bezug nimmt, welche letztendlich vom Ka eingenommen wird. Diese Interpretation der Quelle würde zu der von ANTHES, LORTON und WILSON postulierten Bedeutung von *ḏ.t* als Statue passen.[881] Der Beleg T.II.155 zeigt somit, dass das Bedeutungsspektrum des Lexems *ḏ.t* ambivalent ist. Dadurch ist oftmals nicht eindeutig zu bestimmen, ob sich *ḏ.t* auf den toten Körper bezieht. Einfacher zu beurteilen sind dagegen Quellen wie T.II.156, da diese auf eine Verbindung von *ḏ.t* und *bꜣ* verweisen.[882] Der Leib (*ḏ.t*) ist in dem aufgeführten Beispiel als die körperliche Komponente, der Ba (*bꜣ*) dagegen als seelischer Faktor aufzufassen. Eine Vernichtung beider Personenkomponenten (Körper und Seele) kommt der Auslöschung (*nn ḫpr*) der dies- und jenseitigen Existenz gleich. Dabei ist die Kollokation mit *bꜣ* insbesondere für das Lexem *ḫꜣ.t* dokumentiert. In diesem Kapitel wird die Beziehung von *ḏ.t*-Leib und Ba dagegen zu einem späteren Zeitpunkt behandelt werden.[883] Zunächst sei darauf verwiesen, dass der *ḏ.t* in allen bisher genannten Quellen als ein ganzer, vollständiger Körper konzeptualisiert wird. Diese These lässt sich anhand weiterer Quellen bestätigen:

[879] Der *ḫꜣ.t* befindet sich meist in der Unterwelt, während der *sʿḥ* als Bindeglied in der Welt der Lebenden verortet ist, an dem rituelle Handlungen vor der Grablegung durchgeführt werden. Vergleiche hierzu die Erkenntnisse aus Kap. 2.1.1 und Kap. 2.1.4 der vorliegenden Untersuchung.

[880] Zu einem Überblick weiterer Quellen einer möglichen Verbindung von Leib (*ḏ.t*) und Ka (*kꜣ*) vgl. Nyord, Breathing Flesh, 348.

[881] Vgl. Anthes, in: ZÄS 90, 1963, 1f.; Lorton, in: SAK 21, 1994, 170; Wilson, Ptolemaic Lexikon,1249. Zustimmend auch Assmann, vgl. Assmann, Ägyptische Geheimnisse, 129.

[882] Tatsächlich ist die Kollokation von *ḏ.t* und *bꜣ* häufiger dokumentiert als die Kollokation des Lexems *ḏ.t* mit *kꜣ*. Zu der gleichen Auffassung gelangt auch Nyord in seiner Bearbeitung der Sargtexte, vgl. hierzu Nyord, Breathing Flesh, 344–351.

[883] Vgl. besonders T.II.178–T.II.182 sowie T.II.154.

T.II.157: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [31,19])[884]

ḥ.t jr=k sswnu=<s> ḏ.t=k ssf=s ks.w=k	Die Flamme ist gegen dich gerichtet! <Sie> zerstört deinen Leib! Sie verbrennt deine Knochen!

T.II.158: PT 219 (193a-b, Pyramide des Unas)[885]

ḏ.t=k ḏ.t n.t Wnjs pn jwf=k jwf n(.j) Wnjs pn ḳs.w=k ḳs.w Wnjs pn	Dein Leib ist der Leib dieses Unas. Dein Fleisch ist das Fleisch dieses Unas. Deine Knochen sind die Knochen dieses Unas.

T.II.159: Amduat (5. Stunde, Einleitung)[886]

jwf ḥ^{ꜥ}.w ḏ.t m ḫpr.w tpj	Das Fleisch, die Glieder, der Leib in der ersten Erscheinungsform.

T.II.160: Inschrift im Opettempel Karnak (Salle du nord, 2. Register [120])[887]

jnk sn.t=k ḫwi̯=j ḥ^{ꜥ}.w=k ^{ꜥ}.wj=(j) ḥr swḏ$_3$ ḏ.t=k	Ich bin deine Schwester, ich beschütze deine Glieder, (meine) beiden Arme heilen deinen Leib.

Das Lexem *ḏ.t* kann in Kollokationen zu anderen Lexemen auftreten, die nicht den gesamten Leib, sondern nur spezifische Körperteile benennen. So werden in T.II.157 sowohl der Leib (*ḏ.t*) wie auch die Knochen (*ḳs.w*) vernichtet, indem sie verbrannt (*ḫt*, *ssf*) werden. Zu vermuten ist, dass sich das Lexem *ḏ.t* in dieser Quelle auf den gesamten Körper bezieht. Allerdings lässt die Kollokation mit *ḳs.w* („Knochen“) auch den Schluss zu, dass *ḏ.t* das (vornehmlich) äußere Erscheinungsbild benennt. Da sich die Knochen innerhalb des Körpers befinden, sind sie äußerlich nicht sichtbar. Erst der fortgeschrittene Verbrennungsprozess (*ḫt*, *ssf*) sorgt dafür, dass Weichteilgewebe (Muskel-, Fett- und Bindegewebe) verschwinden und Knochen hervortreten. Im Text werden nicht einmal diese verschont. Der Körper des Götterfeindes Apophis wird restlos vernichtet. Dies betrifft sein äußeres Erscheinungsbild (*ḏ.t*) ebenso wie das innere Körpergerüst (*ḳs.w*), welches im Normalfall nicht von außen wahrzunehmen ist.[888] Dennoch kann das Lexem *ḏ.t* nicht nur das äußere Erscheinungsbild, sondern auch den gesamten (toten) Körper bezeichnen, wie Beleg T.II.158 zeigt. Zunächst wird dort der Leib (*ḏ.t*) einer Gottheit mit dem Körper des verstorbenen Königs Unas gleichgesetzt. In der Folge wird beschrieben, dass sich dieser Körper aus zwei wesentlichen Komponenten zusammensetzt: Fleisch (*jwf*) und Knochen (*ḳs.w*). Während das Lexem *ḳs.w* das innere Körpergerüst benennt, bezieht sich das Lexem *jwf* hier auf die äußeren Weichteile, bzw. das Fleisch, welches die Knochen umgibt. Fleisch und Knochen zusammen ergeben wiederum einen vollständigen

[884] Faulkner, Bremner-Rhind (BAE 3), 84; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.
[885] Sethe, PT I, 111; Allen, New Concordance I, 15; ders., New Concordance II, Spell 219.
[886] Hornung, Texte Amduat II, 43; ders., Amduat (ÄA13), 9; Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 66f.
[887] Wit, Inscriptions d'Opet I (BAE 11), 89; ders., Inscriptions d'Opet II (BAE 12), Tf. 2f; ders., Inscriptions d'Opet III (BAE 13), 44.
[888] Weitere Aspekte zum vernichteten Leichnam werden in Kap. 3.3 behandelt.

Körper (*ḏ.t*).[889] Die Differenzierung des Leibes in Fleisch und Knochen ist insbesondere für das Alte Reich gut dokumentiert, wird jedoch auch in späteren Epochen noch unternommen. Allerdings können auch andere Unterteilungen des Körpers vorgenommen werden, beispielhaft sind dafür die Belege T.II.159 und T.II.160 angegeben. Beide Quellen zeigen, dass der Leib (*ḏ.t*) aus mehreren Gliedern (*ḥ^{c}.w*) besteht, in T.II.159 wird dazu noch das Fleisch (*jwf*) genannt. Somit verweist insbesondere diese Quelle darauf, dass der gesamte Körper (*ḏ.t*) sowie alle anderen äußerlich sichtbaren Komponenten des Leibes, nämlich Glieder (*ḥ^{c}.w*) und Fleisch (*jwf*), das gesamte Erscheinungsbild (*ḫpr.w*) des in der Duat befindlichen Gottes ausmachen.[890] In T.II.160 wird zudem angedeutet, dass Glieder (*ḥ^{c}.w*) und Leib (*ḏ.t*) göttlichen Schutz benötigen. Demzufolge zeigen die Belege T.II.157–T.II.160, dass das Lexem *ḏ.t* in der Regel den gesamten Körper bezeichnet. Jedoch existieren auch Quellen, die nahelegen, dass *ḏ.t* sich mitunter auf einen spezifischen Part des Körpers beziehen konnte:

T.II.161: PT 4 (3b-c, Pyramide des Teti)[891]

Ttj rḏi.n=(j) n=k sn.t=k (ꜣ)s.t nḏrỉ=s jm=k ḏi=s n=k jb=k n ḏ.t=k	Teti, ich habe dir deine Schwester Isis gegeben, damit sie dich fasse und dir dein Herz für deinen Leib gebe.

T.II.162: PT 665D (1916b, Pyramide der Neith)[892]

šsp n=k jb=k n ḏ.t=k	Ergreife (für dich) dein Herz für deinen Leib!

T.II.163: TB 169 (pLouvre 3092 + Frgm. Montpellier (pNeferubenef), [550])[893]

ḏi=tw n=k jb=k n mw.t=k ḥꜣ.tj=k n ḏ.t=k	Man wird dir dein *jb*-Herz von deiner Mutter geben, dein *ḥꜣ.tj*-Herz für deinen Leib.

T.II.164: Harfnerlied im Grab des Amenemhet (TT 163, [Text L, 6])[894]

[*jw*] *n=k ḏ.t=k mḥ.t sp* 2	Dir gehört dein Leib, indem er gefüllt ist.

Die hier angegebenen Schriftquellen T.II.161–T.II.163 verdeutlichen, dass das Lexem *ḏ.t* einen spezifischen Körperteil umschreiben kann, da in allen Belegen das Herz (*jb* bzw. *ḥꜣ.tj*) in den Leib (*ḏ.t*) gegeben wird. Dies lässt vermuten, dass das Lexem *ḏ.t* in derartigen Quellen

[889] Vermutlich bezieht sich *ḏ.t* in dieser Textquelle eher auf den göttlichen Körper als auf den Leichnam. Zwar handelt es sich bei Unas um den verstorbenen Pharao, dennoch ist es eine Gottheit, deren (äußere und innere) Erscheinungsform mit dem Leib, Knochen und Fleisch des Unas gleichgesetzt wird.
[890] Die Bedeutung der Lexeme *ḥ^{c}.w* und *jwf* ist dabei hochgradig kontextabhängig. So kann *ḥ^{c}.w* ebenso wie *jwf* als „Fleisch" verstanden werden. Zudem können beide Lexeme als *pars pro toto* verwendet werden und dementsprechend den gesamten (toten) Körper eines Menschen oder Gottes umschreiben. Zur Konzeptualisierung der Lexeme *jwf* und *ḥ^{c}.w* vergleiche die Kap. 2.3.1 und Kap. 2.3.2 der vorliegenden Studie.
[891] Sethe, PT I, 2; Allen, New Concordance I, 2; ders., New Concordance II, Spell 4.
[892] Allen, New Concordance I, 12; ders., New Concordance V, Spell 665D.
[893] Ratié, Papyrus Neferouebenef (BDE 43), 48f.; Tf. XV.
[894] Assmann, Totenliturgien II, 584; ders., in: JEA 65, 1979, 57, Tf. 9; ders., in: Assmann et al. (Hgg.), Fragen altägyptische Literatur, 55–84.

vornehmlich den Torso meint, da dies der natürliche Platz des Herzens ist.[895] Zudem beziehen sich die Belege T.II.161–T.II.163 auf den spezifischen Körperteil eines Leichnams. Dies ergibt sich nicht nur aus dem Kontext der Quellen (Jenseitstexte), sondern auch aus der Tatsache, dass bei der Mumifizierung das Herz aus dem Körper genommen wurde. Nach Abschluss der manuellen und rituellen Handlungen wurde es wieder in den Leib bzw. Torso (*ḏ.t*) zurückgegeben.[896] In Beleg T.II.164 wird dagegen ausgesagt, dass der Leib bzw. Torso (*d.t*) gefüllt (*mḥ*) ist. Jedoch werden keine Angaben gemacht, aus welchen Materialien diese Füllung besteht. ASSMANN spricht sich dafür aus, dass der *ḏ.t*-Leib mit Zauberkraft (äg. *ḥkꜣ*) gefüllt ist.[897] Aufgrund der zahlreichen Kollokationen von *ḏ.t* und *jb* ist m. E. jedoch auch die Interpretation zulässig, dass das Herz in den Leib zurückgegeben wird und der *ḏ.t* auf diese Weise gefüllt ist. Allerdings ist eine sichere Aussage für diese Quelle ohnehin nicht zu treffen, da weder die altägyptischen Termini für Herz (*jb*, *ḥꜣ.tj*) noch Zauber (*ḥkꜣ*) genannt werden.[898] Generell ist jedoch anhand der Belegstellen festzustellen, dass das Herz, welches als Sitz des Verstandes galt, i. d. R. in den Leib bzw. Torso zurückgegeben wurde. Erst dann schien der Körper als Ganzes erachtet zu werden. Auf die Relevanz der Konzeption des *ḏ.t* als vollständigen Leib verweisen zahlreiche Textbelege:

T.II.165: Gesänge von Isis und Nephthys (pBM 10188, [8,20])[899]

(j)ʿb ḏ.t=k nṯr ʿꜣ ḥtm tw m jr.w=k	Vereinige deinen Leib großer Gott, vervollständige dich zu deiner Gestalt!

T.II.166: Gesänge von Isis und Nephthys (pBM 10188, [10,28])[900]

jp.tw ḏ.t=k rʿ-nb	Dein Leib wird täglich gezählt (= auf seine Vollständigkeit überprüft).

[895] Gerade die Kollokation von *ḏ.t* und *jb* ist signifikant belegt. In Beleg T.II.163 werden die Lexeme *jb* und *ḥꜣ.tj* genannt, die beide „Herz" bedeuten können, vgl. WB I, 59f.; WB III, 26f. Meiner Auffassung nach werden beide Termini hier synonym gebraucht. Allerdings lassen sich *jb* und *ḥꜣ.tj* vermutlich differenzieren, wenngleich diese Diskussion innerhalb der Ägyptologie noch nicht abgeschlossen ist. Zur vertiefenden Lektüre speziell zu diesem Beleg siehe Assmann, Totenliturgien I, 123–125, zur Unterscheidung von *jb* und *ḥꜣ.tj* in den Sargtextsprüchen vgl. Nyord, Breathing Flesh, 55–68; 108–127. Zum Versuch einer allgemeinen Unterscheidung von *jb* und *ḥꜣ.tj* siehe Bardinet, Papyrus médicaux, 68–80; Toro Rueda, Herz, 27–40. Anzumerken ist an dieser Stelle, dass auch die Kollokation von *ḫ.t* mit *jb* oft belegt ist, vgl. hierzu Kap. 2.3.3 dieser Studie.

[896] Ähnlich auch Assmann, Tod und Jenseits, 139f. Generell verblieb das Herz im Körper, erhielt jedoch ab dem Neuen Reich mitunter eine eigene Leinenverpackung, vgl. hierzu Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 73–82, besonders 77.

[897] Diese These vertritt Assmann nicht nur für den vorliegenden Beleg (T.II.164), sondern generell, vgl. dazu etwa Assmann, Tod und Jenseits, 176; ders., in: JEA 65, 1979, 63; ders., Totenliturgien II, 584; ders., Totenliturgien I, 237; ders., in: Duerr (Hg.), Ursprung, 340; ders., Ägyptische Geheimnisse, 140.

[898] Zur Problematik und vertiefenden Diskussion vergleichbarer Belege (z. B. TB 169) vgl. Kap. 3.4 der vorliegenden Untersuchung.

[899] Kucharek, Totenliturgien IV, 174; Budge, Facsimiles I, Tf. 1–6; Burkard, Osiris-Liturgien (ÄUAT 31), 130–178; Smith, Traversing Eternity, 96–119; Faulkner, in: JEA 22, 1936, 121–140.

[900] Kucharek, Totenliturgien IV, 177; Budge, Facsimiles I, Tf. 1–6; Burkard, Osiris-Liturgien (ÄUAT 31), 130–178; Smith, Traversing Eternity, 96–119; Faulkner, in: JEA 22, 1936, 121–140.

T.II.165 und T.II.166 deuten an, dass der als *ḏ.t* bezeichnete Leichnam nicht permanent als vollständiger Körper angesehen werden konnte. Vielmehr muss der Leib (*ḏ.t*) des Verstorbenen (hier: Osiris) erst wieder zu einer Einheit zusammengefügt (*jʿb*, *jp*) werden.[901] Dies ist in Verbindung zu setzen mit der Zahl der signifikant belegten Kollokation von *ḏ.t* und *jb*, da der Körper erst durch das erneute Einsetzen des Herzens in seinen (nahezu) ursprünglichen Zustand versetzt wird.[902] Daneben implizieren andere Schriftquellen, dass sich der Leib aus Knochen (*ḳs.w*), Fleisch (*jwf*) und Gliedern (*ḥʿ.w*) zusammensetzt.[903] Die dauerhafte Erhaltung des wieder vervollständigten Körpers scheint dabei ein zentraler Aspekt der Konzeption des Lexems *ḏ.t* zu sein. Nicht nur wird die Überprüfung des vollständigen Leibes täglich (*rʿ-nb*) unternommen, auch eine Wiederherstellung der äußeren Erscheinung (*jr.w*) ist von großer Wichtigkeit. Der Körper sollte demnach keine (äußeren) Mängel aufweisen:

T.II.167: PT 390 (683d, Pyramide des Teti)[904]

wḏꜣ Ttj n ḏ.t=f jm.wtj=ṯn	Teti ist heil an seinem Leib zwischen euch.

T.II.168: TB 167 (pLeiden T 31, TB 167 Pleyte)[905]

swḏꜣ=k ḥʿ.w=j mkỉ=k ḏ.t=j	Mögest du meine Glieder wohlerhalten! Mögest du meinen Leib schützen!

Seit dem Alten Reich ist etwa die Kollokation des Lexems *ḏ.t* mit *wḏꜣ* („unversehrt“) bzw. *swḏꜣ* („heilen, schützen“) belegt.[906] Der so in T.II.167 und T.II.168 erwähnte, unversehrte bzw. geheilte Körper ist m. E. dahingehend zu deuten, dass der Leib (*ḏ.t*) über keinerlei äußere oder innere Beschädigungen verfügt. Dabei wird neben dem Aspekt der Heilung auch der Faktor des Schutzes (*mkỉ*, *jm.wtj*) angesprochen. So wird der Leib (*ḏ.t*) des Königs Teti in T.II.167 von den beiden Gottheiten Horus und Seth flankiert, in T.II.168 werden Leib und Glieder des Verstorbenen dagegen von einer Stiergottheit beschützt.[907] Demzufolge kann der vollständige, geheilte Körper (*ḏ.t*) als schutzbedürftig aufgefasst werden. Bedroht werden konnte der Leichnam des Verstorbenen, welcher die Rolle des Osiris NN einnimmt, etwa von einer erneuten Zerstückelung durch den Götterfeind Seth.[908] Idealerweise blieb der Leib (*ḏ.t*) jedoch durch Heilung und Schutz erhalten:

[901] Zu diesem Thema vgl. auch Kap. 3.1 und 3.4 dieser Studie.
[902] Vgl. T.II.161–T.II.163.
[903] Vgl. T.II.157–T.II.160.
[904] Sethe, PT I, 371–373; Allen, New Concordance I, 22; ders., New Concordance III, Spell 390.
[905] Pleyte, Chapitres supplémentaires II, Tf.126–137, bes. Tf.132f.; Coenen, in: OMRO 79, 1999, 67–79; Allen, Book of the Dead, (SAOC 37), 245.
[906] Vgl. WB I, 399–401; WB IV, 78–81.
[907] Vgl. PT 390 (683b-d) sowie TB 167 (pLeiden T 31), ebenda.
[908] Vertiefend zu dieser Thematik siehe Kap. 3.2 und Kap. 3.4 dieser Studie.

T.II.169: TB 89 (pTurin 1791, [7])[909]

nn ḥtm=f n ḏ.t=f ḏ.t	Er wird ewig nicht an seinem Leib zunichte sein.

T.II.170: TB 85 (pLondon BM EA 10477 (pNu), [15])[910]

ḏ.t=j pw ḏ.t	Mein Leib ist die Unendlichkeit.

Aus Quellen wie T.II.169 und T.II.179 lässt sich entnehmen, dass der als *ḏ.t* bezeichnete Leichnam möglichst für die Ewigkeit (*ḏ.t*) geschaffen war und dementsprechend nicht verwesen sollte.[911] Das Wortspiel mit *ḏ.t* („Ewigkeit“) ist dabei sicherlich nicht zufällig gewählt und verdeutlicht die Beziehung beider Termini zueinander.[912] Idealerweise war der *ḏ.t*-Leib demzufolge für die Ewigkeit bestimmt.[913] Dabei konnte der *ḏ.t* („Leib, Körper“) mitunter einer bestimmten Sphäre zugeordnet werden:

T.II.171: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+8,14])[914]

snḏm ḥ^{c}.w=k m ḏ.t=f m kꜣ.t mnḫ.t m dwꜣ.t	Dein Körper wird angenehm sein in seinem Leib als eine vortreffliche Arbeit in der Duat.

T.II.172: Osiris Kapelle Dendera (Westkapelle, Nr. 1)[915]

Wp-wꜣ.wt nb nḏfj.t-ḫntt jnk wpì wꜣ.t jn.n=j ḏ.t=k r dwꜣ.t	Upuaut, Herr des 13. Gaus: Ich bin es, der den Weg öffnet, ich brachte deinen Leib in die Duat.

T.II.173: Millionenjahrhaus Ramses I. (Stele Sethos I. für Ramses I., [x+17])[916]

s^{c}ḥ.w jḳr.w ḥr sḫr.w=w ḳj=sn pw ḥtp.w m ḫr.t-nṯr n-wn thì.tw ḏ.t=w	Die Würdenträger, die trefflich sind in Bezug auf ihren Zustand: Ihre Gestalt ist es, die in der Nekropole ruht. Ihr Leib wurde nicht beschädigt.

[909] Lepsius, Todtenbuch, Tf. XXIIII.
[910] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 25f.
[911] Dennoch würde ich nicht so weit gehen, von *ḏ.t* als Ewigkeitsleib zu sprechen, da das Lexem auch den vergänglichen, alternden und lebenden Körper bezeichnen kann, vgl. hierzu etwa den Moskauer Literarischen Brief (pMoskau127 [1,7-8]), in dem es heißt: „Möge er ein Erreichen von 110 Jahren auf der Erde zulassen! Dein vollständiger Leib gealtert in Freude!“ (*ḏì=f ḫnm rnp.t* 110 *ḥr.j-dp tꜣ ḏ.t=k tm kḥkḥ m ꜣw.t-jb*). Siehe zu dieser Textstelle, Caminos, Tale of Woe, 11; 70; Tf. 3f.
[912] Das Lexem *ḏ.t* („Ewigkeit“) als eine endlose Zeitspanne im Vergleich zum Lexem *ḏ.t* („Leib“) als ein Körper, der für ebendiesen Zeitraum geschaffen wurde. Ebenfalls signifikant belegt ist die Kollokation von *ḫꜣ.t* („Leichnam“) und *ḏ.t* („Ewigkeit“), weshalb *ḏ.t* („Leib“) synonym gebraucht worden sein könnte. Vergleiche zu den Belegstellen mit *ḫꜣ.t* die Belege T.II.14 und T.II.45 in Kap. 2.1.1 dieser Studie.
[913] Auf eine mögliche Auffassung Beziehung von *ḏ.t* („Leib“) und *ḏ.t* („Ewigkeit“) deuten auch Konrad, Assmann und Schröder an, vgl. Assmann, Stein und Zeit, 18f.; 39–46; Schröder, Millionenjahrhaus, 224; Konrad, Architektur und Theologie (KSG 5), 63; 278.
[914] Töpfer, Balsamierungsritual, 161. Zur inhaltlichen Zusammenfassung siehe Töpfer, in: Quack et al. Rituale griechisch-römische Zeit, 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–245.
[915] Töpfer, Balsamierungsritual, 131.
[916] Lefebvre, in: ASAE 51, 1951, 192f.; Clère, in: RdE 11, 1957, 26f.; Schott, Denkstein, 27f.; 67–70; 81; Tf. 2; Ullmann, Millionen von Jahren (ÄUAT 51), 198–207, 235–238.

Der für die Ewigkeit geschaffene *ḏ.t*-Leib ist letzten Endes nicht in der vergänglichen Welt der Lebenden, sondern in der unvergänglichen Sphäre des Jenseits verortet.[917] So wird der *ḏ.t* etwa als eine „vortreffliche Arbeit in der Duat“ (*kꜣ.t mnḫ.t m dwꜣ.t*) beschrieben (T.II.171). Dies impliziert, dass der *ḏ.t* genannte Leichnam zunächst auf eine bestimmte Weise transformiert (= balsamiert und mumifiziert) werden musste, um ewig in der Duat verweilen zu können.[918] In T.II.172 wird dagegen beschrieben, dass der Leichnam (des verstorbenen Osiris) vom schakalköpfigen Gott Upuaut in das Jenseits (*dwꜣ.t*) geleitet wird.[919] Im Gegensatz zu T.II.171 und T.II.172 werden in Beleg T.II.173 die Leiber (*ḏ.t*) verstorbener Würdenträger (*sʿḥ.w*) nicht in der Unterwelt (*dwꜣ.t*), sondern in der Nekropole (*ḫr.t-nṯr*) lokalisiert.[920] Die Bemerkung, dass der Leib (*ḏ.t*) der Würdenträger an diesem Ort wurde nicht beschädigt wurde, zeigt dabei erneut, dass die sterbliche Hülle (idealiter) für die Ewigkeit geschaffen wurde. Wiederum steht zudem das äußere Erscheinungsbild dieses Körpers im Vordergrund, wie die Kollokation mit dem Lexem *ḳj* („Gestalt“) zeigt. Vornehmlich belegen T.II.171–T.II.173 aber, dass der als *ḏ.t* bezeichnete Körper der jenseitigen Sphäre zugesprochen werden konnte, weshalb das Lexem in derartigen Quellen den Leichnam (eines Menschen oder Gottes) bezeichnet.[921] Oftmals jedoch sind den Schriftquellen keine direkten Angaben über das Habitat des *ḏ.t*-Körpers zu entnehmen, weshalb solche Informationen nur aus dem Kontext zu erschließen sind.[922] Neben der Verortung des *ḏ.t*-Leibes im Jenseits existieren weitere Belege, die darauf verweisen, dass sich das Lexem auf den Leichnam beziehen konnte:

T.II.174: PT 224 (221c, Pyramide von Pepi II.)[923]

wnḫ ḏ.t=k jwt=k ḫr=sn	Lege deinen Leib an und komm zu ihnen!

[917] Die Verortung des *ḏ.t* im Jenseits spricht zudem dafür, dass sich das Lexem in derartigen Quellen faktisch auf den (menschlichen oder göttlichen) Leichnam bezieht.

[918] Getragen wird diese These durch das Lexem *kꜣ.t* („Arbeit“), welches darauf verweist, dass der Leichnam zuvor behandelt wurde. Eigenartig mutet der Passus an, dass der *ḥʿ.w* („Fleisch, Körper“) angenehm sein wird am Leib (*ḏ.t*). Möglicherweise ist diese Phrase dahingehend zu verstehen, dass der *ḏ.t* einer Behandlung unterzogen wurde, durch welche sich das Fleisch nicht mehr vom Körper ablösen kann. Zur Konzeptualisierung des Lexems *ḥʿ.w* vgl. Kap. 2.3.2 dieser Studie.

[919] Upuauts Name selbst bedeutet „Wegeöffner“, vgl. hierzu WB I, 304; LGG II, 342–344. Daher ist es folgerichtig, dass diesem Gott die Aufgabe zukommt, die Verstorbenen bzw. die sterblichen Überreste der Verstorbenen ins Jenseits (*dwꜣ.t*) zu führen.

[920] Dabei ist die Nekropole (*ḫr.t-nṯr*) der irdische Ort, an den Verstorbene gebracht werden um schließlich durch die Grablegung in die Unterwelt (Duat) zu gelangen, welche sich entsprechend emischen Vorstellungen innerhalb der Erde bzw. unterhalb der realen Welt befindet.

[921] Die Kollokation mit *dwꜣ.t* („Unterwelt“) und *ḫr.t-nṯr* („Nekropole“) ist ebenfalls signifikant für andere Lexeme belegt, welche den toten Körper bezeichnen können, insbesondere jedoch für *ḫꜣ.t* („Leichnam“), vgl. hierzu Kap. 2.1.1 der vorliegenden Untersuchung.

[922] Dies wird z. B. durch die Unterweltsbücher ermöglicht, da sich ein innerhalb dieser Textkorpora genannter Leichnam meist in eben dieser jenseitigen Sphäre befindet.

[923] Sethe, PT I, 124–128; Allen, New Concordance I, 16; ders., New Concordance II, Spell 224.

T.II.175: PT 225 (224d, Pyramide der Neith)[924]

wnḫ.tj ḏ.t=k jwt=k ḫr=(j)	Mögest du deinen Leib anlegen und zu mir kommen!

Insbesondere in den Pyramidentexten des Alten Reichs findet sich der Ausdruck, dass der Verstorbene seinen Leib anlegen (*wnḫ ḏ.t=k*) soll.[925] Dabei sind Schriftquellen wie T.II.174 und T.II.175 nicht leicht zu deuten, da die Vorstellung, den eigenen Körper wie eine Art Kleidungsstück anzuziehen, aus etischer Sicht recht befremdlich anmutet.[926] Vermutlich sind solche Texte dahingehend zu verstehen, dass Körper und Seele zuvor getrennt waren und wieder eine Einheit bilden sollen.[927] Weiterhin könnte sich die Vorstellung vom *Anlegen des Leibes* leicht abgewandelt haben, wie die nachfolgenden Quellen zeigen:

T.II.176: PT 537 (1300c, Pyramide von Pepi I.)[928]

sḫm=k m ḏ.t=k wnḫ.t ḏ.t=k	Mögest du Macht haben über deinen Leib, bekleidet mit deinem Leib.

T.II.177: PT 690 (2093a-b, Pyramide von Pepi I.)[929]

rs Ppy pn nhsỉ nṯr bꜣg.j ʿḥʿ nṯr sḫm nṯr m ḏ.t=f	Dieser Pepi wacht auf, der müde Gott erwacht, der Gott steht auf, der Gott hat Macht über seinen Leib.

Neben dem *Anlegen des Leibes* (*wnḫ ḏ.t*) entwickelt sich etwa zur gleichen Zeit die Vorstellung vom *Bemächtigen des Leibes* (*sḫm m ḏ.t*). Diese Konzeption ist dabei weitaus weniger bildhaft und scheint außerdem verbreiteter gewesen zu sein. Jedenfalls sind Belege für das *Bemächtigen des Leibes* auch in späteren Epochen zu finden.[930] ASSMANN versteht darunter die temporäre *Einwohnung* des Ba in den Leib des Verstorbenen.[931] Es existieren Indizien, dass sich dieser Grundgedanke in späteren Epochen weiterentwickelt hat:

T.II.178: CT 314 (IV 96d, B_5C)[932]

wnw jr=ṯn wꜣ.wt wpw jr=ṯn mṯn.w n bꜣ=j n ḏ.t=j	Öffne die Wege und reinige die Pfade für meinen Ba zu meinem Leib!

[924] Sethe, PT I, 128f.; Allen, New Concordance I, 16; ders., New Concordance II, Spell 225.
[925] Laut dem Wörterbuch der ägyptischen Sprache bedeutet das Lexem *wnḫ* „kleiden“ oder „umhüllen“, vgl. hierzu WB I, 323f.
[926] Diese Konzeption scheint sich hauptsächlich auf die PT zu beschränken, was möglicherweise ein Indiz dafür ist, dass sich die recht bildhafte Vorstellung vom Überstülpen des eigenen Leibes (*ḏ.t*) nicht allgemein durchsetzen konnte.
[927] Der Verstorbene lebt sozusagen wieder in seinem eigenen Körper. Ausführlicher zu dieser Thematik Kap. 3.6 (lebender Körper).
[928] Sethe, PT II, 225f.; Allen, New Concordance I, 29; ders., New Concordance IV, Spell 537.
[929] Sethe, PT II, 510–516; Allen, New Concordance I, 34; ders., New Concordance VI, Spell 690.
[930] Assmann, Ägyptische Geheinisse, 128; ders., Totenliturgien II, 64–66; 83–86; Dorman, in: Roehrig et al. (Hgg.), Hatschepsut, 110f.; Tf. 79; Tacke, Opferritual II, 137–147.
[931] Vgl. Assmann, Ägyptische Geheimnisse, 128. Assmanns verweist zudem darauf, dass der Ba auch in Statuen von Verstorbenen einfahren kann, vgl. Assmann, ebenda.
[932] Buck, CT IV, Spell 314 (96d); Faulkner, Coffin Texts I, 235–237; Carrier; Textes Sarcophages I, 738f.; Nyord, Breathing Flesch, 345. Weitere ähnliche Belegstellen bei Nyord, Breathing Flesh, 346.

T.II.179: CT 409 (V 227b-h, T_1C^b)[933]

jnt=ṯ bꜣ n NN pn n=f n ḏ.t=f	Mögest du den Ba dieses NN für ihn zu seinem Leib bringen!

T.II.180: TB 191 (pBerlin 3057 [17,14-18]; Sarkophag CG 29301)[934]

jwỉ bꜣ=k r ḏ.t=f r jb=f sḫn bꜣ=f n ḏ.t=f n jb=f	Möge sein Ba zu seinem Leib und zu seinem Herzen kommen, möge sein Ba zu seinem Leib und zu seinem Herzen gelangen!

T.II.181: Sonnenlitanei (6. Litanei, Ba des Geschi spricht zu Osiris, [991-992])[935]

ḥꜥj bꜣ Gš.j m ḏwꜣ.t jp=f ḏ.t m jmn.t	Es jubelt der Ba der Geschi in der Duat, wenn er seinen Leib im Westen erkennt!

So ist anhand der signifikanten Kollokationen zu belegen, dass der Ba (*bꜣ*) zum Körper (*ḏ.t*) des Verstorbenen gelangt (T.II.178–T.II.181). Dies weist Parallelen zur Konzeption der Konnotation des Bedeutungspaares *ḫꜣ.t–bꜣ* auf, weshalb zu hinterfragen ist, ob das Lexem *ḏ.t* („Körper, Leib“) in derartigen Schriftquellen als Synonym für das Lexem *ḫꜣ.t* („Leichnam“) verwendet worden sein könnte. Für diese These spricht, dass der Leib (*ḏ.t*) nicht vom Ba eingenommen wird. Vielmehr verweilt (*sḫn*, *jp*) der Ba über dem als *ḏ.t* bezeichneten Leichnam oder befindet sich auf dem Weg zu diesem (*wnw*, *jnṯ*, *jwj*). Diese Beschreibungen lassen sich mit zahlreichen Rundplastiken und ikonographischen Darstellungen vergleichen.[936] Für gewöhnlich geben diese den Ba ruhend mit ausgebreiteten Flügeln auf dem Leichnam oder schwebend oberhalb des toten Körpers wieder.[937]

ASSMANN zufolge ist das Einwohnen des Leibes (*sḫm m ḏ.t*) in Verbindung zu setzten mit der Konnotation von Ba und Leichnam. Seiner Meinung nach ist es der Ba, der sich innerhalb des Leibes (*ḏ.t*) befindet und Macht (*sḫm*) über diesen ausübt.[938] Obwohl die Argumente von ASSMANN überzeugend erscheinen, sind dennoch einige Punkte zu beachten. Zum einen wird in Schriftquellen, welche das Bemächtigen (*sḫm*) des Leibes (*ḏ.t*) thematisieren, der Ba oftmals nicht erwähnt.[939] Daher bleibt es fraglich, ob der Ausdruck *sḫm m ḏ.t* überhaupt die

[933] Buck, CT V, Spell 409 (227b-h); Faulkner, Coffin Texts II, 60–62; Carrier, Textes Sarcophages II, 1012f.; Nyord, Breathing Flesch, 345. Weitere Beispiele in Nyord, Breathing Flesh, 346.
[934] Assmann, Totenliturgien II, 212f.; Maspero, Sarcophages, 6; 76; 119.
[935] Hornung, Sonnenlitanei I, 221; ders., Sonnenlitanei II, 89; Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 424f.
[936] Vgl. z. B. Abb. 2 und Abb. 3 in Kap. 2.1.1 dieser Studie.
[937] Vertiefend zu diesem Aspekt Kap. 3.2 der vorlegenden Studie.
[938] Vgl. Assmann, Ägyptische Geheimnisse, 128–133. Gemäß Assmanns These würden sich die Belege T.II.176–T.II.181 demnach auf das gleiche Ereignis beziehen.
[939] Eine Ausnahme stellt möglicherweise PT 690 (2096a-d) dar, da hier im Wechsel von der *sḫm*-Macht und Ba-Macht des Verstorbenen gesprochen wird. Doch selbst in dieser Quelle fährt der Ba nicht in den Leib (*ḏ.t*) ein, m. E. könnten die in dieser Quelle genannte Ba-Macht und *sḫm*-Macht sogar als Gegensätze betrachtet werden. Zur Übersetzung dieser Passage siehe Assmann, Ägyptische Geheimnisse, 130. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass sich die Konzeption der wechselseitigen Beziehung von Ba und Leichnam (*ḫꜣ.t*) erst in späteren Epochen zu entwickeln scheint. Einziges Indiz für diese Konzeption zur Zeit des Alten Reichs ist der PT 305, in dem von der

Einwohnung der Ba-Seele in den Körper bezeichnet.[940] Zum anderen ist die wörtliche Bedeutung von *sḫm* „mächtig sein“ bzw. „Macht haben über“. Beide Bedeutungen müssen sich jedoch nicht notwendigerweise auf die Besitzergreifung des Körpers durch den Ba beziehen.[941] Des Weiteren nimmt der Ba den *ḏ.t*-Leib in den Belegen T.II.178–T.II.181 nicht ein, er befindet sich vielmehr auf dem Weg zu seinem Körper oder ruht auf diesem. Dies geben nicht nur zahlreiche Darstellungen entsprechend wieder, ein ähnliches Fazit lässt sich außerdem für die signifikant belegten Kollokationen des Lexems *ḫꜣ.t* ziehen. Zumeist ruht (*ḥtp*) der Ba auf dem Leichnam, in den seltensten Fällen befindet er sich innerhalb (*m-ḫnw*) des toten Körpers.[942] Dennoch ist ASSMANN m. E. darin zuzustimmen, dass die Ausdrücke *sḫm m ḏ.t* und *wnḫ ḏ.t* wenigstens in der Zeit des Alten Reichs auf ein ähnliches Ereignis Bezug nehmen.[943] Insgesamt ist jedoch festzustellen, dass die Vorstellung vom „Überstülpen“ (*wnḫ*) des eigenen Körpers (*ḏ.t*) im Lauf der Zeit verloren gegangen zu sein scheint, bzw. sich nicht (langfristig) in den privaten Jenseitstexten (PT=königliche Jenseitstexte) etablieren konnte. Dagegen setzt sich die Konzeption der Verbindung von Ba und Leichnam (hier: *ḏ.t*) epochen- und kontextübergreifend durch.[944]

T.II.182: Pfortenbuch (10. Stunde, Mittleres Register)[945]

jyj Rᶜ ḥtp=k d.t=k	Komm, Re, und lasse dich nieder auf deinen Leib!

T.II.183: 2. Osirishymne, Papyrus des Nesbanebdjed (pKairo JE 97249,15, [x+4,2])[946]

Wsjr-Ḫnt.j-jmn.tjw mì n ḏ.t=k	Osiris-Chontamenti, komm zu deinem Leib!

T.II.184: PT 562 (1461b, Pyramide von Pepi I.)[947]

ḏ.t=k m Ppy Rᶜ sᶜnḫ ḏ.t=k m Ppy Rᶜ	Dein Leib ist in Pepi, Re, belebe deinen Leib in Pepi, Re.

(temporären) sphärischen Trennung von Ach (*ꜣḫ*) und Leichnam (*ḫꜣ.t*) die Rede ist. Doch selbst hier wird nicht von einer Verbindung der beiden Personenkomponenten gesprochen, zudem scheint der Ach (*ꜣḫ*) in diesem frühen Beleg noch die Rolle des Ba einzunehmen, vgl. hierzu Beleg T.II.32 in Kap. 2.1.1 dieser Studie.

[940] Letztendlich gesteht auch Assmann ein, dass diese Textquellen nicht so wirken, als ob sie sich auf diese Thematik beziehen würden, vgl. hierzu Assmann, Ägyptische Geheimnisse, 130.

[941] Zumal Quellen zum Ausdruck *sḫm m ḏ.t* bereits seit dem Alten Reich belegt sind, die Konnotation von Ba (*bꜣ*) und Leichnam (*ḫꜣ.t* bzw. *ḏ.t*) sich aber erst im Mittleren Reich etabliert. Zuvor bildeten Ach (*ꜣḫ*) und Leichnam (*ḫꜣ.t*) ein Bedeutungspaar, vgl. dazu T.II.29–T.II.37 in Kap. 2.1.1 der vorliegenden Untersuchung.

[942] Vgl. hierzu etwa T.II.44; T.II.49; T.II.50 in Kap. 2.1.1 dieser Studie.

[943] Beide Vorstellungen entwickelten sich schließlich parallel zueinander. Nach Assmann ist dieses Ereignis als die Bemächtigung bzw. das Einwohnen der Ba-Seele zu verstehen. Diese seelenartige Personenkomponente wird aber nun mal in den meisten Belegen beider Ausdrücke nicht genannt.

[944] Vgl. zu dieser Thematik außerdem Kap. 2.1.1, Kap. 3.2 sowie Kap. 3.5 der vorliegenden Studie.

[945] Zeidler, Pfortenbuchbuchstudien II, 288f.; Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 326f.

[946] Burkard, Asasif III (AV 22), 63–67, Tafel 46f.; ders., Osiris-Liturgien (ÄAT 31) 250–267.

[947] Sethe, PT II, 261f.; Allen, New Concordance I, 29f.; ders., New Concordance V, Spell 562.

T.II.185: Gesänge von Isis und Nephthys (pBM 10188, [10,28])[948]

ḏ.t nṯr nb mrwt ṯnw ʿšɜ mrwt	Gottesleib, Herr der Beliebtheit, Erhabener, reich an Beliebtheit!

Dabei kann sich das Lexem *ḏ.t* nicht nur auf den Körper eines (verstorbenen) Menschen beziehen, wie T.II.182–T.II.185 darlegen. So werden etwa die Götter Re und Osiris aufgefordert, zu ihrem Leib (*ḏ.t*) zu kommen (*jyj*, *mj*) und sich auf diesem niederzulassen (*ḥtp*). Zu vermuten ist, dass beide Gottheiten in der Gestalt ihres Ba ihren (toten) Körper (*ḏ.t*) aufsuchen, auch wenn dies nicht explizit gesagt wird (T.II.182, T.II.183).[949]

Einen Sonderfall stellen Quellen wie T.II.184 dar, welche zu beschreiben scheinen, dass sich eine Gottheit innerhalb des (toten) Körpers des Königs befindet. Derartige Formulierungen sind besonders für die Pyramidentexte des Alten Reichs bezeugt und stehen m. E. in direkter Verbindung zur Konzeption des Anlegens des Körpers (*wḫm ḏ.t*). Zwar konnte sich diese Konzeption, wie zuvor erwähnt, nicht etablieren. Doch bereiten Schriftquellen wie T.II.184 möglicherweise aus ebendiesem Grund Schwierigkeiten in der Interpretation. So liegt es im Ermessensspielraum des Übersetzers, ob sich das Lexem *ḏ.t* hier auf den (toten) Körper des Königs oder gar den (lebenden) Körper eines Gottes beziehen soll.[950] Möglich ist auch, dass derartige Quellen lediglich von einer Gleichsetzung des göttlichen und menschlichen Körpers sprechen.[951] Unabhängig von der Auslegung des Belegs scheint das äußere Erscheinungsbild in jedem Fall dem (verstorbenen) König zu gleichen.[952] Einfacher zu deuten sind dagegen zusammenhängende Kollokationen (Kompositionen) wie *ḏ.t-nṯr*, da sich dieser Ausdruck hauptsächlich auf den Leib eines Gottes bezieht. Je nach Kontext kann *ḏ.t-nṯr* dabei den Gott selbst, dessen Kultstatue oder wie in T.II.185 den Leichnam des Gottes bezeichnen. Zusätzlich kann sich die Komposition *ḏ.t-nṯr* auf den Leib des Pharaos sowie den Leichnam des vergöttlichten Verstorbenen beziehen. Die Kollokation von *ḏ.t* und *nṯr* ist insbesondere in der griechisch-römischen Epoche häufig belegt.[953]

---

[948] Kucharek, Totenliturgien IV, 170; Budge, Facsimiles I, Tf. 1–6; Burkard, Osiris-Liturgien (ÄUAT 31), 130–178; Smith, Traversing Eternity, 96–119; Faulkner, in: JEA 22, 1936, 121–140.

[949] Aus dem Kontext beider Quellen ergibt sich, dass sich das Lexem *ḏ.t* jeweils auf den Leichnam der Gottheiten bezieht. Gerade in Verbindung mit dem Erscheinen des Sonnengottes Re wird der Aspekt des (lebensspendenden) Lichts thematisiert, vgl. hierzu besonders Kap. 3.5 der vorliegenden Studie.

[950] Der emischen Perspektive am ehesten entsprechend scheint m. E., den als *ḏ.t* bezeichneten Körper als den von einem Gott wieder belebten Leichnam des Königs zu verstehen. Mit der Gleichsetzung („Dein Körper ist der Körper des NN“) wird die angesprochene Gottheit dafür sorgen, dass der Leib des Verstorbenen (=da ja gleichzeitig auch der Leib der Gottheit) belebt wird.

[951] Grammatikalisch wäre die Präposition m dann als *m of predication* aufzufassen. Zur generellen Nutzung des *m of predication* vgl. Scalf, in: LingAeg 16, 2008, 135f.; 144–150. Zu dieser These passt zudem, dass der verstorbene König nach seinem Tod zu einem Gott wird. Ausführlicher zu dieser Thematik Kap. 3.6 dieser Studie.

[952] Vor diesem Hintergrund ist die Frage zu stellen, ob der König nun als Gott oder Mensch anzusehen ist.

[953] Vgl. Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1249.

2.1.7.4 Resümee

Das Lexem *ḏ.t* ist vom Alten Reich bis in die griechisch-römische Epoche (ca. 2400 v. Chr.– 2. Jh. n. Chr.) dokumentiert und weist über den gesamten Belegzeitraum ein äußerst homogenes Schriftbild auf. Ferner ist es in allen Kontexten nachweisbar, was dem Bedeutungsspektrum des Lexems geschuldet ist, da es als „Leib“, „Körper“, „Person“, „Wesen“, „Selbst“ oder „Kultstatue“ verstanden werden kann.[954] Für die vorliegende Untersuchung waren dabei nur diejenigen Quellen von Interesse, in welchen sich *ḏ.t* auf den (toten) Körper eines Menschen oder Gottes bezieht. Anhand der signifikanten eingestuften Kollokationen ergibt sich daher folgendes Bild:

„Leib, Körper“

- **neben anderen Personenkomponenten** (Signalwörter: *kꜣ*, *bꜣ*, *šw.t, ḫꜣ.t, sʿḥ*)
- **als vollständiger Körper:**
  - **bestehend aus anderen Körperteilen** (Signalwörter: *jwf, ḳs.w, ḥʿ.w*)
  - **bezogen auf den Torso als Sitz des Herzens** (Signalwörter: *jb*, *ḥꜣ.tj*)
  - **zusammengefügt, geheilt, dauerhaft** (Signalwörter: *jʿb*, *jp,* (*s*)*wḏꜣ. ḏ.t*)
- **als körperliche Komponente im Gegensatz zur Seele:**
  - **Leib anlegen** (Signalwort: *wnḫ*)
  - **Leib bemächtigen** (Signalwort: *sḫm*)
  - **Leib und Ba** (Signalwort: *bꜣ*)
- **als Gottesleib** (Signalwort: Komposition *ḏ.t-nṯr*)

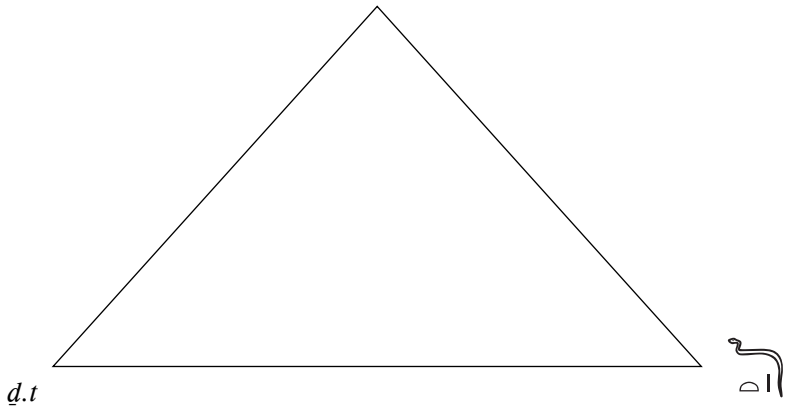


Abb. 18: Semiotisches Dreieck zum Lexem *ḏ.t*

[954] WB V, 503–506; Hannig I, 991; Hannig III, 790f., Hannig IV, 1484f., Hannig V, 2805f.; Meeks, Annee I, 441; Lesko, Late Egyptian, 146; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1249; Anthes, in: ZÄS 90, 1963,1f.; Lorton, in: SAK 21, 1994, 170.

Häufig wird der als *ḏ.t* bezeichnete Körper neben anderen Personenkomponenten aufgezählt. Dabei zeigen Schriftquellen, in denen die Lexeme *ḫɜ.t*, *sʿḥ* und *ḏ.t* nebeneinander genannt werden, dass diese Arten des (toten) Körpers voneinander differenziert werden konnten (vgl. T.II.153, T.II.154). Eine klare Unterscheidung des *ḏ.t* vom *ḫɜ.t* und *sʿḥ* scheint jedoch selbst anhand der signifikanten Kollokationen nicht machbar zu sein.[955] Generell scheint sich das Lexem *ḏ.t* auf einen vollständigen Körper zu beziehen, welcher sich aus mehreren Körperteilen (*ḳs.w*, *jwf*, *ḥʿ.w*) zusammensetzt (T.II.157–T.II.160). Speziell als Sitz des Herzens (*jb*) kann *ḏ.t* ferner den Torso umschreiben (vgl. T.II.161–T.II.163).[956] Die Wiederherstellung des als *ḏ.t* bezeichneten Leichnams zu einem Ganzen nimmt dabei eine wichtige Stellung in der Konzeption des Lexems ein. Nicht zuletzt deswegen wird der *ḏ.t* als zusammengefügt (*jʿb*, *jp*), geheilt ((*s*)*wḏɜ*) oder dauerhaft (*ḏ.t*) charakterisiert (vgl. T.II.165–T.II.170). Meist nicht den Textquellen, sondern viel eher dem Kontext zu entnehmen ist, dass der *ḏ.t* in der Unterwelt (*dwɜ.t*, *ḫr.t-nṯr*) verortet sein kann (vgl. T.II.171–T.II.173). Eine generelle Lokalisierung wie für die Lexeme *ḫɜ.t*, *sʿḥ* oder *snṯ* ist für das Lexem *ḏ.t* aber nicht zu unternehmen, was eine Abgrenzung zu den Personenkomponenten *ḫɜ.t* und *sʿḥ* umso diffiziler macht. Dennoch scheint *ḏ.t* auch synonym zum Lexem *ḫɜ.t* genutzt worden zu sein. Indizien dafür sind Belegstellen, welche den *ḏ.t*-Leib als körperliche Komponente in Gegensatz zu einem seelischen Faktor setzten. So wird insbesondere im Alten Reich das Anlegen (*wnḫ*) bzw. Bemächtigen (*sḫm*) des Leibes thematisiert (T.II.174–T.II.177).[957] Spätestens im Mittleren Reich entwickelt sich die Vorstellung von der Konnotation des Ba zum *ḏ.t*-Körper (vgl. T.II.178–T.II.181).[958] In dieser Verbindung sind die Parallelen zum Bedeutungspaar Ba-Leichnam (*bɜ*–*ḫɜ.t*) offensichtlich, was die These bestätigt, dass *ḏ.t* stellenweise als Synonym für *ḫɜ.t* genutzt werden konnte.[959] Ferner kann das Lexem mittels der direkten Kollokation *ḏ.t-nṯr* auch als „Gottesleib" verstanden werden. Dabei kann diese Komposition den lebenden Körper oder Leichnam eines Gottes, Königs oder Menschen bezeichnen, auch ein Bezug auf Kultstatuen ist möglich (T.II.185). Insgesamt scheint das äußere Erscheinungsbild des *ḏ.t*-Leibes als ein vollständiger Körper bedeutend für die Konzeption des Lexems zu sein (vgl. z. B. T.II.173, T.II.184).

[955] Im Gegensatz dazu werden *ḫɜ.t* und *sʿḥ* meist verschiedenen Sphären zugeordnet. Zudem beschreibt das Lexem *sʿḥ* ausschließlich den transformierten Leichnam, das Lexem *ḫɜ.t* kann sich dagegen auch auf den unbehandelten, verwesenden Leichnam beziehen, vgl. dazu Kap. 2.1.1 und 2.1.4 der vorliegenden Untersuchung.

[956] Wobei zu überlegen ist, ob die Bedeutung „Torso" der emischen Sicht gerecht wird, da es m. E. primär um die Rückgabe (*mḥ*) des Herzens (*jb*) in den Leib (*ḏ.t*) und somit um die erneute Vervollständigung des (toten) Körpers zu einem Ganzen geht.

[957] Dabei scheint sich das Konzept vom Überstülpen des Leibes nicht durchzusetzen, lediglich das Bemächtigen des Leibes ist in späterer Zeit noch nachweisbar, vgl. dazu etwa Assmann, Totenliturgien II, 83–86; 117f.

[958] Wobei der Ba meist zum Körper gelangt oder sich auf diesem niederlässt. Selten gibt es Indizien dafür, dass sich der Ba innerhalb des Körpers befindet. Ausführlicher zu dieser Thematik in Kap. 3.2 dieser Studie.

[959] So auch Assmann, Tod und Jenseits, 117.

Die Bedeutungen des Lexems *ḏ.t* sind somit äußerst ambivalent. Aus diesem Grund verwundert die recht große Anzahl der Übersetzungsvorschläge nicht. In dem für diese Studie relevanten Bedeutungsspektrum des Lexems *ḏ.t* haben HORNUNG sowie zustimmend ASSMANN die Übersetzung „Jenseitsleib" vorgeschlagen.[960] Nach ASSMANN ist dieser Jenseitsleib (*ḏ.t*) als eine rein geistige und immaterielle Manifestation anzusehen. Zudem weist dieser jenseitige Leib keine Ähnlichkeit zur wahren Gestalt des Verstorbenen auf, da er meist als schakalköpfig beschrieben werde.[961] Hierbei ist anzumerken, dass es sich bei der von ASSMANN oft zitierten Quelle um PT 537 handelt, wobei in den meisten Textträgern nicht das Lexem *ḏ.t*, sondern das Lexem *jwf* verwendet wird.[962] Des Weiteren scheint er den *ḏ.t*-Leib ebenso wie den *sʿḥ* der Sozialsphäre zuzuordnen, in der entsprechenden Zuordnung wird *ḏ.t* dann aber letztendlich nicht genannt.[963] Gleichfalls spricht sich ASSMANN dafür aus, dass der *ḏ.t* keinen Bezug zu einem echten Körper aufweist. Diese Behauptung konnte allein schon durch die Belege T.II.161–T.II.164 widerlegt werden, da hier ja das Herz (*jb*) zurück in den Körper (*ḏ.t*) gegeben wird. Gerade diese Tätigkeit weist einen realweltlichen Bezug zu den gängigen Balsamierungspraktiken auf. Zudem ist ASSMANNS Aussage, dass der *ḏ.t* niemals eine lebende Person bezeichnen würde, inkorrekt. Schriftquellen, die das Gegenteil beweisen, sind überaus zahlreich.[964] Ferner kann entgegen der These ASSMANNS auch der lebende Körper von Göttern als *ḏ.t* beschrieben werden.[965]

Auch die Verbindung zum Jenseits ist nicht gegeben, da insgesamt mehr Quellen existieren, welche den *ḏ.t*-Leib im Diesseits verorten und dieser somit ein lebendes Wesen, eine Statue oder eine Person benennt. Insgesamt scheinen sich lediglich ein Drittel aller herangezogenen Belegstellen des Lexems *ḏ.t* auf den toten Körper zu beziehen.[966]

Allein aus diesen Gründen ist die Übersetzung des Lexems als „Jenseitsleib" unbedingt abzulehnen. Denn bei *ḏ.t* handelt es sich ausdrücklich nicht um einen Form des Leichnams, die stets im Jenseits zu verorten ist. Die Verbindung des (toten) Körpers mit dem Jenseits, welche durch HORNUNGS und ASSMANNS Übersetzung suggeriert wird, ist einfach nicht gegeben. Entsprechende Informationen sind meist nur dem Kontext zu entnehmen.

---

[960] Vgl. Hornung, in: Welt des Orients 14, 1983, 171f.; Assmann, Tod und Jenseits, 144f.; 157; ders., Totenliturgien III, 29.
[961] Vgl. Assmann, Totenliturgien II, 29; ders., Tod und Jenseits, 157.
[962] Vgl. etwa PT 537 (1289b) in der Pyramide von Pepi I., der sagt: „Dein Körper vollständig als Atum, dein Gesicht als das eines Schakals" (*jwf=k tm m ṯm ḥr=k m sꜣb*). Derartige Quellen werden vertiefend in Kap. 2.3.1 und Kap. 3.6 behandelt.
[963] Vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 156f.
[964] So etwa im Moskauer Literarischen Brief (pMoskau127 [1,7-8]), vgl. Caminos, Tale of Woe, 11; 70; Tf. 3f.
[965] Vgl. hierzu speziell entsprechende Belegstellen mit *ḏ.t-nṯr* sowie Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1249.
[966] Somit bezieht sich etwa ein Drittel aller Belegstellen des Lexems *ḏ.t* auf den toten Körper.

Ferner ist es oftmals Interpretationssache, ob das Lexem *ḏ.t* innerhalb einer Quelle überhaupt einen Leichnam beschreibt.[967] Rechnet man diejenigen Belege heraus, bei welchen die Bedeutung als (toter) Körper nicht eineindeutig ist, dann beziehen sich weniger als ein Fünftel aller Belegstellen auf den Leichnam.[968]

All diese Faktoren machen m. E. eine klare Differenzierung des *ḏ.t*-Leibes nicht möglich.[969] Daher sollten die im WB angegebenen Übersetzungen von *ḏ.t* als „Leib“ bzw. „Körper“ beibehalten werden. Sie scheinen der emischen Sichtweise am ehesten zu entsprechen und sind auch aus etischen Gesichtspunkten nachzuvollziehen.

[967] Wie zuvor dargelegt, kann das Lexem D.t eben auch einen lebenden Körper, eine Person oder das Selbst benennen. Selbst einige der hier analysierten Schriftquellen müssen sich nicht zwangsläufig auf den Leichnam des Verstorbenen beziehen, vgl. dazu etwa T.II.158, T.II.177 oder T.II.184.

[968] Im Umkehrschluss beziehen sich damit über 80% aller Quellen zu *ḏ.t* nicht auf den Leichnam.

[969] Zumal auch kein spezifischer Klassifikator das Lexem einer bestimmten Gruppe zuordnet, da *ḏ.t* meist nicht klassifiziert wird, vgl. hierzu Tab. 8 dieses Kapitels.

2.2 Lexeme, die sich auf eine Anhäufung von „Leichen“ beziehen

Wie einleitend in Kapitel 2 beschrieben, ist das Teilkapitel 2.2 Lexemen gewidmet, die sich stets auf mehr als einen einzigen Leichnam, sondern vielmehr auf eine Ansammlung von mehreren Leichen beziehen.

2.2.1 *jwn* – „Leichenhaufen“

2.2.1.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

Das Lexem *jwn* ist erstmals ab dem Neuen Reich belegt und wird generell als „Leichenhaufen“ übersetzt.[970] Hauptsächlich lassen sich die Belegstellen des Lexems in das Neue Reich datieren. Entgegen den Angaben im *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* ist *jwn* allerdings vereinzelt noch in griechisch-römischer Zeit nachzuweisen.[971] Eine Etymologie zum Lexem *jwn* wurde bisher nicht unternommen. Aufgrund der relativ überschaubaren Beleglage wäre ein derartiger Versuch zudem nicht zielführend. Dennoch fällt eine gewisse lexikalische Ähnlichkeit in der Schreibung zum Lexem *jwn.tjw* (u. a.  , ) auf. Dieses Wort benennt ein „Bogenvolk“ bzw. „Nomaden“, die vermutlich aus Nubien oder dem Sinai stammen.[972] Gegebenenfalls ist der Ursprung des Lexems *jwn* in dieser spezifischen Bezeichnung eines ausländischen Volkes zu suchen.

Das Lexem *jwn* ist im administrativ-öffentlichen sowie vereinzelt im religiös-rituellen und heilkundlich-magischen Kontext dokumentiert.[973]

2.2.1.2 Orthographie und Klassifikation

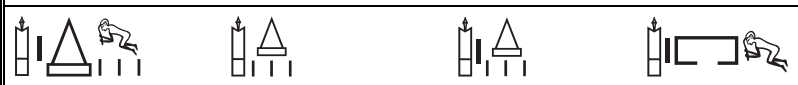
jwn	**Schreibvariationen Hieroglyphen**
Allgemein:	
Sonstige:	

Tabelle 9: Orthographie und Klassifikation von *jwn*

[970] Vgl. WB I, 54; Lesko, Late Egyptian, 23; Hannig I, 35, Hannig III, 792.
[971] Vgl. hierzu etwa den Zettelkatalog des TLA (DZA 20.470.360); pLouvre 3129 [21-25] sowie pBM 10252 [5].
[972] Die Bezeichnung jwn.tjw ist dabei bereits im Alten Reich belegt, vgl. hierzu WB I, 55; Hannig V, 145.
[973] Vgl. WB Belegstellen I, 9.







Das Lexem *jwn* setzt sich aus den Zeichen O28 (𓉐), A14 (𓀀) und Z2 (𓏺𓏺𓏺) zusammen. Auch die Schreibung mit O24 (𓏏) sowie seltener O1 (𓉔) ist belegt. Generell wird *jwn* im Plural angegeben, dagegen wird das Lexem nicht immer klassifiziert. Sofern ein Klassifikator angegeben ist, handelt es sich um die Hieroglyphe A14 (𓀀), welche einen toten Mann darstellt und ebenfalls das Lexem *mwt* klassifiziert.[974] Durch diesen Klassifikator wird das Lexem *jwn* der Gruppe der Widersacher zugeordnet und als ebensolche charakterisiert.[975] In der Schreibweise gleicht *jwn* („Leichenhaufen") dem Lexem *jwn.tjw* („Bogenvolk, Nomaden"), weshalb sich das Lexem *jwn* (𓉐𓀀𓏺𓏺𓏺) etymologisch möglicherweise von *jwn.tjw* (𓉐𓀀𓏺𓏺𓏺) ableitet.



2.2.1.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Hauptsächlich ist das Lexem *jwn* in öffentlich-administrativen Texten, etwa in Schlachtbeschreibungen des Neuen Reichs nachzuweisen:

T.II.186: Luxortempel (Hyposthyl Amenophis III)[976]

nb ḫꜥ.w jrỉ(.w) ḫꜣs.wt m jwn	Der Herr der Erscheinungen macht die Fremdländer zu einem Leichenhaufen.

T.II.187: Papyrus Harris I (pBM EA 9999, [77,2-4])[977]

ḫr=j pꜣ Mššw Lbw ʾIsbtw Ḳyḳšw Šytpw Hsw Bḳnw ḥdb(.w) ḥr snf=sn jrỉ.w m jwn	Ich fällte Maschara, Lybien Jsbat, Kaikascha, Seohai, Has (und) Bakau, indem sie in ihrem Blut getötet (und) als Leichenhaufen gemacht wurden.

T.II.188: Kadesch-Schlacht Reliefbeischriften (Ramesseum, 1. Pylon, Westseite, [R1,7-8])[978]

jw=f ḥr wꜥwꜥ=st jrỉ.w m jwn ẖr-ḥꜣ.t ssm.wt=f	Dann schlachtete er sie, indem sie zu Leichenhaufen vor seinen Pferden gemacht wurden.

Wie die Quellen T.II.186–T.II.188 darlegen, ist insbesondere die Kollokation des Lexems *jwn* mit dem Verb *jrỉ* signifikant belegt. Übersetzt wird die Phrase *jrỉ.w m jwn* generell mit „zu einem Leichenhaufen machen", womit impliziert wird, dass es sich um eine Beschreibung

[974] Vgl. Sturtewagen, Gardiner Sign List, 6; Guilhou, in: Marconot/Aufrère, in: L'interdit et le sacré, 26. Zur Analyse dieses Klassifikators siehe Kap. 2.1.2 dieser Studie.
[975] Die Hieroglyphe A14 klassifiziert u. a. Wörter wie *ꜥb* („Feind"), *bṯnw* („Rebel"), *ḫftj.w* („Feind, Gegner"), *ḫꜣb.tj* („Verbrecher"), *sbj* („Frevler") oder *tkk* („Angreifer"), vgl. hierzu WB I, 174; 486; WB III, 276f.; WB IV, 37; WB V, 336.
[976] WB Belegstellen I, 9; Petrie, Six temples, 9f.; Tf. IX,8.
[977] Grandet, Papyrus Harris I (BDE 109,1), 337; ders., Papyrus Harris I (BDE 109,2), 251f.; ders. Papyrus Harris I (BDE 129), 11.
[978] Kitchen, Ramesside Inscriptions II, 135; ders., Ramesside Inscriptions Translated II, 20; Kuentz, Bataille Qadech (MIFAO 55), 166f.; Tf. XL; Spalinger, in: Goedicke (Hg.), Perspectives Battle of Kadesh, 1–42; Heinz, Feldzugsdarstellungen NR (UÖI 17), 126–137; 292.

getöteter Feinde handelt.[979] Solche Informationen sind jedoch oft nur dem größeren Kontext zu entnehmen. Kollokationen wie *wʿwʿ* („schlachten, niedermachen"), *ḥdb* („niederwerfen, töten") oder *ḫr* („fällen") geben Aufschluss darüber, dass es sich tatsächlich um besiegte Feinde handelt (T.II187, T.II.188).[980] In derartigen Schriftquellen ist der ausführende Akteur dieser kriegerischen Handlungen immer der Pharao. Zu seinen Verpflichtungen gehört es, Ägypten vor gegnerischen Mächten zu beschützen.[981] Wer die Feinde Ägyptens sind, die vom König zu einem *jwn* („Leichenhaufen") gemacht werden, wird dabei oftmals nicht erwähnt. Vielmehr wird allgemein von den Fremdländern (*ḫɜs.wt*) gesprochen, also von Menschen, die nicht in Ägypten (*Ḳm.t*) beheimatet sind.[982] Lediglich vereinzelt werden die besiegten Fremdländer namentlich genannt (T.II.187). Insgesamt scheint die Anzahl der getöteten Feinde so groß zu sein, dass sie nicht in absoluten Zahlen erfasst werden kann (T.II.186–T.II.188). Aus diesem Grund ist die Verwendung des Lexems *jwn* („Leichenhaufen") folgerichtig.[983]

Mitunter wird genauer beschrieben, wie die Feinde Ägyptens zu Tode kamen. So wird in T.II.187 ausgesagt, dass die aus mehreren Gebieten stammenden fremdländischen Feinde zunächst vom König niedergestreckt (*ḫr*) werden und letztendlich in ihrem eigenen Blut (*snf*) verenden.[984] Damit ist diese Schriftquelle deutlich expliziter als die meisten Belege zum Lexem *jwn* („Leichenhaufen"), da das Töten hier als eine blutige Angelegenheit beschrieben wird. Weitere Quellen zu *jwn* beziehen sich zudem auf die Pferde (*ssm.wt*) und somit indirekt auf den Streitwagen des Pharao. Die Aussage, dass die fremdländischen Gegner (*ḫɜs.wt*) vor den Pferden des Königs zu einem Leichenhaufen (*jwn*) gemacht werden, ist m. E. dahingehend zu interpretieren, dass die Feinde vom Streitwagen des Königs überrollt wurden. Vermutlich handelt es sich hierbei aber um Propaganda, denn es ist unwahrscheinlich, dass die relativ leichten ägyptischen Streitwagen technisch dazu in der Lage gewesen wären.[985] Trotzdem lassen sich derartige Aussagen mit zahlreichen ikonographischen Darstellungen vergleichen:

---

[979] Diese Übersetzung sollte jedoch nur zulässig sein, wenn das Lexem *jwn* die Bedeutung „Leichenhaufen" transportiert. Sofern *jwn* eine andere Bedeutung trägt, ist nicht zwangsläufig von getöteten Feinden die Rede.
[980] Vgl. WB I, 280; WB III, 205; 319–321; Lesko, Late Egyptian, 107.
[981] Vgl. Petschel, Pharao siegt immer, 25; 42; 54f.; 68; 75f.
[982] Dabei kann das Lexem *ḫɜs.wt* sowohl die anderen Länder wie die dort ansässigen Einwohner bezeichnen, vgl. hierzu WB III, 234–236.
[983] Generell umschreibt der Terminus „Haufen" eine Menge von Dingen in unbestimmter Anzahl. Dass der Pharao in administrativ-öffentlichen Texten stets siegreich ist und zahlreiche Feinde bezwingt, muss nicht vollends der Realität entsprechen. Oftmals handelt es sich um Übertreibungen aus propagandistischen Gründen, vgl. hierzu Petschel, Pharao siegt immer, 54f.; 68–71; 81.
[984] Wobei unklar bleibt, ob die Feinde bereits tot zu Boden gehen oder an den zugefügten Verletzungen verbluten.
[985] Vgl. Petschel, Pharao siegt immer, 98–100; 104; 106f. Möglicherweise wurden dennoch einige Feinde von Streitwagen überfahren. Selbst bei vergleichbaren modernen Formen des Pferdesportrennens, wie z. B. dem Trabrennen, sind entsprechende Sportunfälle nicht selten. Stellenweise sind die Verletzungen (bei Mensch und Tier) so gravierend, dass sie tödlich enden.



Abb. 19: Reliefszene der Kadesch-Schlacht (Ramesseum, 1. Pylon, Westseite, [R1, 7-8])

Bei Abb. 19 handelt es sich um die zugehörige ikonographische Darstellung von Beleg T.II.188. Gezeigt wird der Pharao in seinem Streitwagen, welcher die gegnerischen Truppen tötet.[986] Die stellenweise von Pfeilen getroffenen Feinde liegen (bereits tot oder tödlich verwundet)[987] in einem ungeordneten Haufen auf dem Boden, über die der König hinwegfährt.

Unabhängig von der Text-Bild-Korrelation ist festzustellen, dass das Lexem *jwn* niemals einen einzigen Leichnam bezeichnet, sondern immer eine nicht zählbare Menge von Leichen benennt (T.II.186–T.II.188). Aus diesem Grund erscheint die Übersetzung des Lexems als „Leichenhaufen" zunächst stringent. Allerdings kann sich *jwn* auch auf andere Formen der Anhäufung beziehen, wie die folgenden Textquellen zeigen:

T.II.189: Kadesch-Schlacht Reliefbeischriften §51
(Abu Simbel, Großer Tempel, große Pfeilerhalle, Nordwand [R.51, 3-4])[988]

ḏr.wt ḫɜs.t Nhrn sḫm=f jm=sn jrỉ.w m jwn	Die (= abgeschlagenen) Hände des Fremdlandes Naharina, über das er (= Ramses II.) Macht hatte, die als Haufen gemacht wurden.

[986] Die in T.II.188 angegebene Textpassage ist in Abb. 19 farbig markiert.
[987] Die Soldaten der gegnerischen Truppen sind dabei an Körperstellen wie Hals, Kopf, Bauch, Brust oder Achselhöhle von Pfeilen durchbohrt.
[988] Kitchen, Ramesside Inscriptions II, 141; ders., Ramesside Inscriptions Translated II, 22; Kuentz, Bataille Qadech (MIFAO 55), 197; Tf. XLII; Heinz, Feldzugsdarstellungen NR (UÖI 17), 36f.; 128f.; 281; Matic, Body and frames (Philippika 134), 40–55.

Die Phrase *jrỉ.w m jwn* in T.II.189 bezieht sich nicht auf eine Anhäufung unzerteilter Leichen. Nach Aussage der Textquelle wurde den besiegten und getöteten Feinden die jeweils rechte Hand abgeschlagen, welche anschließend zusammengetragen und gezählt wurden.[989] Die Prozedur des Zählens von abgetrennten Händen ist insbesondere für das Neue Reich dokumentiert.[990] Meist wird die Aufzählung in Listenform wiedergegeben, die Zahl der abgeschlagenen Hände (und anderer Körperteile) somit genau erfasst. Derartige Beschreibungen lassen sich zudem mit zahlreichen ikonographischen Darstellungen vergleichen. In dem hier angegebenen Beleg wird dagegen keine spezifische Zahl genannt. Vielmehr wird die Anhäufung der abgetrennten Hände als *jwn* bezeichnet. Demzufolge bezeichnet das Lexem in diesem Fall (T.II.189) keinen „Leichenhaufen", sondern einen „Haufen von abgetrennten Körperteilen" (hier: Hände).

T.II.190: Kultfrevel des Seth (pLouvre 3129, [G21-25])[991]

wnp ḫft.jw=f m jwn	Seine Feinde sind als Haufen gefesselt/erstochen.

Die Quelle T.II.190 ist nicht eindeutig zu interpretieren, gleichzeitig aber der scheinbar späteste Nachweis des Lexems *jwn*. Es handelt sich dabei um einen Passus aus einem seit der Spätzeit überliefertem Ritual zur Vernichtung des Götterfeindes Seth und anderer Widersacher.[992] Im Wesentlichen liegt die Ausdeutung des Belegs im Ermessensspielraum des Übersetzers. Dabei ist die Phrase *ḫft.jw=f m jwn* („seine Feinde als Haufen") noch zweifelsfrei zu verstehen: Die Feinde des Gottes Osiris werden zu einem *jwn*, zu einem „Haufen" gemacht. Ob es sich bei

[989] Matic spricht sich dafür aus, dass die Hände nicht posthum abgeschlagen worden sind, sondern bei vollem Bewusstsein der Besiegten. Als Argument führt er an, dass die Hände stets von lebenden Personen abgetrennt würden, vgl. Matic, Body and frames, 49f. Ein Vergleich der entsprechenden ikonographischen Darstellungen zeigt jedoch, dass die besiegten Feinde aufgrund ihrer erlittenen Verletzungen zu diesem Zeitpunkt vermutlich bereits verstorben sind, vgl. hierfür Matic, Body and frames, Tf. If.; Tf. Vc; Tf. IX–XII; Tf. XIV–XIV. Auch aus kriegstaktischen Gründen ist diese Ansicht zu bevorzugen, da das Abtrennen von Händen Präzision und einen gewissen Kraftakt erfordert, der bestenfalls mit Ruhe auszuführen ist. Es ist unwahrscheinlich, dass ägyptische Krieger während der laufenden Schlacht die Zeit für eine solche Prozedur gefunden haben, ohne sich selbst in Lebensgefahr zu bringen. Zudem fanden Plünderungen erst statt, nachdem eine Schlacht beendet war. Letztendlich gesteht auch Matic ein, dass die Prozedur des Hand-Abtrennens vermutlich erst zu diesem Zeitpunkt durchgeführt wurde, vgl. hierzu Matic, Body and frames, 42. Nicht auszuschließen ist dagegen, dass einige der am Boden liegenden Feinde nach der Schlacht noch am Leben waren und diese Prozedur somit mitbekommen haben könnten.

[990] Matic stellt heraus, dass speziell das Abschlagen von Händen ausschließlich für das Neue Reich nachzuweisen ist, vgl. Matic, Body and frames, 40–42. Doch entgegen der allgemein vertretenen Auffassung ist die (posthume) Verstümmelung von Feinden nicht erst im Neuen Reich, sondern bereits in der Frühzeit Ägyptens nachzuweisen. Bekanntes Beispiel hierfür ist die Vorderseite der Narmer-Palette (JE 32169/CG 14716), auf der getötete Feinde mit abgetrennten Köpfen und Phalli abgebildet sind, vgl. hierzu De Luca/Tiradritti, Schatzkammer Ägyptens, 40; Kemp, Anatomy Civilization, 84. Ausführlich wird die Thematik der Leichenvernichtung durch Verstümmelung in Kap. 3.3 der vorliegenden Studie betrachtet.

[991] Schott, Urkunden VI, 76f.; Altmann-Wendig, Kultfrevel Seth (SSR 1), 3f.; diess. in: Backes (Hg.), Liturgical Texts (SSR 14), 92–97.

[992] Dieses Ritual ist auf zwei Textträgern, namentlich dem Papyrus Louvre N 3129 und dem Papyrus BM 10252, überliefert. Die nicht erhaltene Vorlage entstand dabei aller Wahrscheinlichkeit nach in der Spätzeit, die Papyri pLouvre 3129 und pBM 10252 datieren dagegen vermutlich in die griechisch-römischen Epoche, vgl. hierzu Altmann–Wendig, Kultfrevel Seth (SSR 1), 1–4; Verhoeven, Späthieratische Buchschrift, 78.

diesen Feinden um getötete Widersacher handelt und das Lexem *jwn* sich damit auf einen „Leichenhaufen" bezieht, hängt von der Übersetzung des Wortes *wnp* ab. Für dieses Lexem sind nämlich mehrere Bedeutungen zulässig, da es als „erstechen" oder „fesseln" verstanden werden kann.[993] Obwohl es sich hierbei um keine Schlachtbeschreibung im eigentlichen Sinn handelt, werden letztendlich die Götterfeinde unschädlich gemacht. Aus diesem Grund drängt sich der Vergleich zu ikonographischen Darstellungen von zahlreichen gefesselten Feinden auf, die in dieser Form ebenfalls eine Art Haufen bilden.[994] Sollte das Verb *wnp* die Bedeutung „fesseln" transportieren, so bezieht sich das Lexem *jwn* auf eine Ansammlung gefesselter, aber lebender Feinde. Nur wenn *wnp* mit „erstechen" übersetzt wird, bezeichnet *jwn* eine (unzählbare) Anhäufung von getöteten Feinden, d. h. einen „Leichenhaufen".
Die Belege T.II.189 und T.II.190 zeigen somit, dass das Lexem *jwn* nicht zwangsläufig die Bedeutung „Leichenhaufen" tragen muss, sondern auch andere Formen der Anhäufung benennen kann.

2.2.1.4 Resümee

Das Lexem *jwn* ist ab dem Neuen Reich belegt und vereinzelt noch in griechisch-römischer Zeit nachweisbar. Die Frage der Etymologie konnte nicht abschließend geklärt werden, auffällig ist jedoch die Ähnlichkeit zum Lexem *jwn.tjw* („Bogenvolk, Nomaden") hinsichtlich Schreibung und Klassifikation. Möglicherweise leitet sich *jwn* daraus ab.
Grundsätzlich ist die Bedeutung als „Leichenhaufen" bei den meisten Belegstellen zulässig. Mitunter scheint das Lexem aber auch andere Formen von Anhäufungen zu benennen.

[993] Vgl. WB I, 319; Wilson, Ptolemaic Lexikon 234.
[994] Zu denken ist etwa an die sogenannten EDF-Szenen, wo die teils gefesselten Feinde vom Pharao erschlagen werden. Ebenfalls interessant sind Szenen, welche die Vorführung von Gefangenen darstellen. Zu entsprechenden Abbildungen vgl. Heinz, Feldzugsdarstellungen NR (UÖI 17), 239; 245; 248f.; 252; 254; 259; 265; 295; 310; 313; 318; 323; Matic, Body and frames, Tf. XIf.; Tf. XVIIf; Petschel, Pharao siegt immer, 59–62.

„Leichenhaufen“

- **Errichtung des Leichenhaufens** (Signalwörter: *jrỉ,* Präp. *m*)
- **in der Schlacht getötete Feinde** (Signalwörter: *ḫɜs.wt, wˁwˁ, ḫr, ssm.t*)
- **Anhäufung von Körperteilen** (Signalwort: *ḏr*)
- **Ansammlung lebender Gegner (?)** (Signalwörter: *ḫft.jw, wnp*)

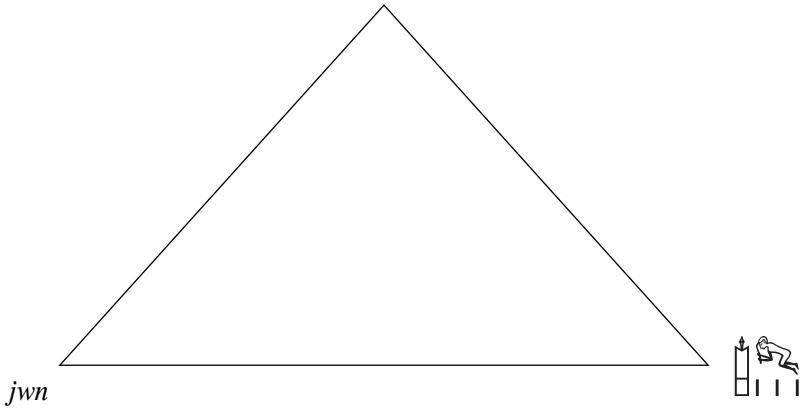


Abb. 20: Semiotisches Dreieck zum Lexem *jwn*

Auf häufigsten belegt ist die Kollokation mit dem Verb *jrỉ* („machen“) sowie der Präposition *m*. Die Phrase *jrỉ m jwn* („zu einem Leichenhaufen machen“) bezieht sich daher auf die Tötung von Feinden und somit die Errichtung von Leichenhaufen (vgl. T.II.186–T.II.188). Hinweise darauf, dass es sich um in der Schlacht getötete Feinde handelt, geben zudem die ebenfalls signifikant belegten Kollokationen *ḫɜs.wt* („Fremdländer“), *wˁwˁ* („niedermachen“), *ḫr* („fällen“) und *ssm.t* („Pferd“). Allerdings bezeichnet das Lexem *jwn* nicht ausschließlich einen Leichenhaufen, sondern kann auch andere Formen der Anhäufung benennen. So ist etwa in T.II.189 durch die Kollokation mit *ḏr* („Hand“) erwiesen, dass sich das Lexem *jwn* in diesem Beleg auf eine Anhäufung abgetrennter Körperteile, d. h. spezifisch auf die abgetrennten Hände von in der Schlacht getöteten Feinde bezieht. Nicht so klar liegt der Fall bei T.II.190, da die Bedeutung von *jwn* hier entscheidend von der Übersetzung des Lexems *wnp* abhängt, dass sowohl mit „erstechen“ als auch „fesseln“ übertragen werden kann. Dementsprechend handelt es sich entweder um einen „Leichenhaufen von erstochenen Feinden“ oder um einen „Haufen von gefesselten (aber lebenden) Feinden“.

Festzuhalten ist somit, dass die Übersetzung des Lexems *jwn* stets kontextabhängig ist, da das Lexem sowohl die Bedeutung „Leichenhaufen“ wie auch „Haufen“ tragen kann.[995]

[995] In der Bedeutung „Leichenhaufen“ bezeichnet das Lexem *jwn* dabei eine Anhäufung von toten Körpern, in der Bedeutung „Haufen“ werden andere Arten von Ansammlungen benannt.

2.2.2 *ḫ3.yt* – „Leichenhaufen“

2.2.2.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

Das Lexem *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) ist erstmals im Mittleren Reich dokumentiert und vereinzelt bis in die griechisch-römische Epoche nachzuweisen.[996] Die meisten Belegstellen lassen sich jedoch in die Zeit des Neuen Reichs datieren.[997] SASS nimmt an, dass sich das Wort *ḫ3.tjw*, was gemeinhin als „Krankheitsdämon“ bzw. „Schlächter“ übersetzt wird und eine Gruppe von strafenden Gottheiten beschreibt, aus dem Lexem *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) entwickelt hat.[998] Sie beruft sich dabei auf FAULKNER, der annimmt, dass die Beziehung beider Lexeme zueinander anhand der Klassifikation zu belegen ist.[999] Die These von SASS und FAULKNER ist jedoch zurückzuweisen: Zum einen ist das Wort *ḫ3.tjw* („Krankheitsdämon“) bereits im Alten Reich dokumentiert, dagegen stammt der früheste Nachweis von *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) erst aus dem Mittleren Reich. Demzufolge ist *ḫ3.tjw* („Krankheitsdämon“) um ca. 350 Jahre früher belegt als *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“), weshalb es sich nicht aus diesem Lexem entwickelt haben kann. Im Umkehrschluss könnte dies jedoch bedeuten, dass der Ursprung des Lexems *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) in dem Wort *ḫ3.tjw* („Krankheitsdämon“) zu suchen ist.[1000] Dieses Szenario ist jedoch recht unwahrscheinlich. Nicht nur sind beide Wörter vornehmlich innerhalb anderer Kontexte belegt, sie weisen auch keine Übereinstimmungen hinsichtlich ihrer Kollokationen auf.[1001] Ferner nehmen die *ḫ3.tjw* selbst eine aktive Rolle ein, da sie als Dämonen Krankheiten bringen oder Verstorbene vernichten.[1002] Dagegen wird das Lexem *ḫ3.yt* passiv gebraucht, da stets beschrieben wird, dass Personen zu einem „Leichenhaufen“ gemacht werden.[1003] Ferner unterscheiden sich beide Lexeme entgegen der Ausführungen von SASS und FAULKNER vor allem anhand der verwendeten Klassifikatoren.[1004]

---

[996] Vgl. WB III, 360; Hannig I, 630; Hannig III, 791f.; Lesko, Late Egyptian, 200.
[997] Vgl. WB Belegstellen III, 74; Lesko, Late Egyptian, 200.
[998] Vgl. WB III, 236; LGG V, 635–637.
[999] Vgl. Sass, in: JEAI 25 (Journal of Ancient Egyptian Interconnections), 2020, 182; 192; Faulkner, in: JEA 24, 1937, 166 –185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–53.
[1000] Demnach würde es sich bei den *ḫ3.tjw* um die „Schlächter“ und bei den *ḫ3.yt* um die „Geschlachteten“ handeln.
[1001] Das Lexem *ḫ3.tjw* („Krankheitsdämon“) ist in einigen Pyramiden- und Totenbuchsprüchen belegt, ferner ist es in heilkundlich-magischen Papyri nachzuweisen. Dagegen ist das Lexem *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) vereinzelt im literarischen Kontext sowie hauptsächlich in administrativ-öffentlichen Texten des Neuen Reichs dokumentiert. Zu den Belegstellen siehe den Teilabschnitt (Thematische) Wortbedeutungen (und signifikante Kollokationen) dieses Kapitels.
[1002] Vgl. hierzu beispielsweise die Sprüche zur Abwehr von Krankheiten im pEdwin Smith (z. B. vso. 18,13) oder TB 149 im Totenbuch des Juja (CG 51189, [900]).
[1003] Vgl. hierzu die (Thematischen) Wortbedeutungen des Lexems in diesem Kapitel.
[1004] Vgl. hierzu etwa die signifikant belegten Schreibungen von *ḫ3y.t* („Leichenhaufen“) in Tabelle 10 mit der Orthographie des Lexems *ḫ3.tjw* („Krankheitsdämon“) im Artikel von Sass, in: JEAI 25 (Journal of Ancient Egyptian Interconnections), 2020, 183–187. Der übliche Klassifikator von *ḫ3.yt* (=A15) wird i. d. R. nicht verwendet, um das Lexem *ḫ3.tjw* zu klassifizieren. Ein relativ geläufiger Klassifikator des Lexems *ḫ3.tjw* (=T31) kann dagegen erst in griechisch-römischer Zeit zur Klassifikation von *ḫ3.yt* genutzt werden. Ausführlicher auf diese Beobachtungen wird im Teilabschnitt Schreibung und Klassifikation des vorliegenden Kapitels eingegangen.

Wahrscheinlicher ist, dass sich das Lexem *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) etymologisch aus dem Lexem *ḫ3.t* („Leichnam“) herleitet.[1005] Ein wichtiger Indikator hierfür sind etwa Schreibung und Klassifikation beider Lexeme (s. u.). Ferner ist *ḫ3.t* bereits im Alten Reich belegt und somit älter als *ḫ3.yt*. Zu vermuten ist, dass das Lexem *ḫ3.yt* verwendet wurde, um eine größere (= nicht mehr zählbare Anzahl) von Leichnamen zu benennen.
Dokumentiert ist das Lexem *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) im öffentlich-administrativen, literarischen und religiös-rituellen Kontext.

2.2.2.2 Orthographie und Klassifikation

ḫ3.yt	**Schreibvariationen Hieroglyphen**
Allgemein:	
MR:	
ab NR:	
griech.-röm. Zeit:	
Sonstige:	

Tabelle 10: Orthographie und Klassifikation von *ḫ3.yt*

Das Lexem *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) weist recht vielfältige Schreibvariationen auf. Gebildet wird es meist mittels des Zweikonsonantenzeichens K4 () sowie der Einkonsonantenzeichen G1 () und X1 (), letzteres kann mitunter wegfallen.[1006]
Zusätzlich kann das Zeichen M17 () verwendet werden. Oftmals wird die pluralische Verwendung von *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) durch Z2 () angezeigt.
Auffällig ist, dass die Hieroglyphe K4 durch das Zeichen M12 () ausgetauscht werden kann, insbesondere ab dem Neuen Reich scheint sich diese Schreibung durchzusetzen.[1007] Der

[1005] Auch Goedicke spricht sich für die Bedeutung des Lexems *ḫ3.yt* als „Leichenhaufen“ aus. Andere Lesarten lehnt er hingegen ab, vgl. hierzu Goedicke, in: MDAIK 52, 1996, 169. Zum Lexem *ḫ3.t* siehe Kap. 2.1.1 der vorliegenden Studie.
[1006] Aus diesen Hieroglyphen setzt sich auch das Lexem *ḫ3.t* („Leichnam“) zusammen, vgl. hierzu Kap. 2.1.1 dieser Studie.
[1007] Vgl. hierzu Zeile 3 in Tabelle 10.

Wechsel von K4 zu M12 ist ebenfalls für *ḫ3.t* („Leichnam“) belegt, was die These untermauert, dass sich das Lexem *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) etymologisch aus diesem Lexem herleitet.[1008] Weitere Indikatoren für die etymologische Herkunft von *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) sind in der Klassifikation des Lexems zu suchen. So scheint zunächst die Hieroglyphe Aa2 () als Klassifikator von *ḫ3.yt* verwendet worden zu sein.[1009] Bei diesem Zeichen handelt es sich zudem um den signifikantesten Klassifikator des Lexems *ḫ3.t* („Leichnam“).[1010]

Erst im Neuen Reich setzt sich A15 () als Klassifikator von *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) durch, seltener belegt sind außerdem die Zeichen A14 () und A14A (). Alle drei Hieroglyphen zeigen einen getöteten (A14, A14A) bzw. gefallenen Mann (A15). Dabei lassen sich sämtliche bisher genannten Klassifikatoren (Aa2, A14, A14A, A15) des Lexems *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) entgegen der Behauptung von SASS und FAULKNER nicht signifikant für das Lexem *ḫ3.tjw* („Krankheitsdämon“) belegen.[1011] Erst in der griechisch-römischen Epoche kann das Lexem *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) mittels der Hieroglyphe T31 () klassifiziert werden, welches als Klassifikator auch für *ḫ3.tjw* („Krankheitsdämon“) belegt ist. Möglicherweise besteht der Zusammenhang beider Termini darin, dass das eine Lexem (*ḫ3.tjw*) die „Schlächter“ und das andere Lexem (*ḫ3.yt*) die „Geschlachteten“ bezeichnet.[1012] Wahrscheinlicher ist, dass T31 als *pars pro toto* der üblichen Klassifikatoren von *ḫ3.tjw* („Krankheitsdämon“) verwendet wurde.[1013] Die Verwendung von T31 als Klassifikator von *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) ist m. E. dahingehend zu interpretieren, dass getötete Feinde mittels spezifischer Kriegsgeräte (eben z. B. Messer) niedergestreckt und zerstückelt werden.

Insgesamt ist festzustellen, dass das Lexem *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) in Schreibung und Klassifikation mit *ḫ3.t* („Leichnam“) zu vergleichen ist, weshalb es sich etymologisch aller Wahrscheinlichkeit nach aus diesem Lexem entwickelt hat.

[1008] Vgl. hierzu Kap. 2.1.1 der vorliegenden Untersuchung. In der Transkription müsste deshalb in entsprechenden Belegen *ḫ3.yt* verwendet werden. Um Verständnisschwierigkeiten zu vermeiden, wird in der vorliegenden Studie dennoch durchgängig die Transkription *ḫ3.yt* genutzt.

[1009] Vgl. hierzu Zeile 3 in Tabelle 10.

[1010] Dies gilt insbesondere für die Zeit des Mittleren Reichs. Genau während dieser Epoche scheint sich das Lexem *ḫ3.yt* zu entwickeln, jedenfalls ist es erstmals zu dieser Zeit verschriftlicht (vgl. T.II.191).

[1011] Siehe hierzu besonders die von Sass selbst angegebene Orthographie des Lexems *ḫ3.tjw* („Krankheitsdämon“). Zudem wird das Lexem *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) nicht mittels des Zeichens G4 () geschrieben, das wiederum signifikant für die Schreibung von *ḫ3.tjw* ist, vgl. Sass, in: JEAI 25 (Journal of Ancient Egyptian Interconnections), 2020, 183–187.

[1012] Allerdings ist dies aufgrund der verschiedenen Verwendungskontexte beider Lexeme höchst unwahrscheinlich.

[1013] Es handelt sich dabei um u. a. um die Zeichen A199A () und C26A (), welche einen Mann bzw. einen schakalköpfigen Gott zeigen, der ein Messer (=T31) in der Hand hält.

2.2.2.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Erstmalig ist das Lexem *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) in der literarischen Erzählung des Schiffbrüchigen dokumentiert:

T.II.191: Schiffbrüchiger (pPetersburg 1115, [129-132])[1014]

ꜥḥꜥ.n sbꜣ hꜣi̯.w pri̯.n nꜣ m ḫ.t m-ꜥ=f *ḫpr.n rs nn wj ḥnꜥ ꜣm.n(=sn) nn wj m ḥrj-jb=sn* *ꜥḥꜥ.n=j mwt.kwj n=sn gmi̯.n=j st m ḫꜣ.yt wꜥ.t*	Da fiel ein Stern herab (und) durch ihn gingen sie in Flammen auf. Es geschah aber, dass ich dabei war. (Sie) verbrannten, als ich nicht in ihrer Mitte war. Da war ich zu Tode (betrübt) ihretwegen, als ich sie als einen einzigen Leichenhaufen vorfand.

Beleg T.II.191 ist ein Auszug aus der literarischen Erzählung des *Schiffbrüchigen*, welche in die 12. Dynastie datiert. Es handelt sich somit um den frühesten gesicherten Beleg des Lexems *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“). In dem Passus beschreibt die namentlich nicht genannte Schlangengottheit dem ebenfalls namenlosen Schiffbrüchigen, wie die Mitglieder seiner Familie durch einen herabfallenden Stern (=Komet, äg. *sbꜣ*) verbrannten und dadurch zu Tode kamen. Der Schlangengott findet später die verbrannten Leichen seiner Familienmitglieder. Interessant ist in diesem Hinblick die Schreibung von *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“), welche kaum von *ḫ3.t* („Leichnam“) zu unterscheiden ist, insbesondere, da beide Lexeme mit Aa2 (𓂋) klassifiziert werden.[1015] Bemerkenswert ist zudem die Kollokation mit *wꜥ* („eins, einzig“), da der Ausdruck *ḫ3.yt wꜥ.t* somit als ein „einziger Leichenhaufen“ übersetzt werden muss.[1016] In dem Text wird jedoch zweifelsfrei beschrieben, dass die Schlangengottheit mehr als einen Leichnam (*ḫ3.t*) vorfindet.[1017] Aus diesem Grund ist zu überlegen, ob es sich bei dem Lexem *ḫ3.yt* um einen Neologismus handelt, der zur Umschreibung einer „Anhäufung von mehreren Leichen“ geschaffen wurde. Vorstellbar ist, dass die toten Körper deshalb als eine einzige Anhäufung von Leichen (*ḫ3.yt wꜥ.t*) bezeichnet werden, weil sie so verbrannt und zerstört sind, dass eine zweifelsfreie Identifizierung der einzelnen Individuen nicht mehr möglich ist. Unbestreitbar ist, dass die Getöteten vom Schlangengott betrauert werden, ihr Tod war demnach also nicht gewünscht.

[1014] Golénischeff, Papyrus hiératiques de l'Ermitage, 1f.; Tf. 1–8; Blackman, Middle-Egyptian Stories, (BAE 2), 45; Burkard, Form ägyptischer Literatur (ÄUAT 22), 80f.; 117; Parkinson, Egyptian Poems, 95.

[1015] Das Lexem *ḫ3.yt* wird aber im Gegensatz zu *ḫ3.t* im Plural angegeben, vgl. hierzu Zeile 2 in Tabelle 10 sowie Blackman, Middle-Egyptian Stories, (BAE 2), 45.

[1016] Die Kollokation von *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“) mit *wꜥ* („einzig, einziger“) ist nur im Schiffbrüchigen belegt und daher eigentlich nicht signifikant. Dennoch ist dieser Textbeleg für die vorliegende Studie relevant. Einerseits handelt es sich um den frühesten nachweisbaren Beleg zu *ḫ3.yt* („Leichenhaufen“). Andererseits ändert sich die Konzeption des Lexems in der Folge entscheidend (s. u.).

[1017] Zuvor berichtet der Schlangengott dem Schiffbrüchigen, dass seine Familie einst aus 75 Schlangen bestand, vgl. hierzu pPetersburg 1115 [125-129]. Da der Schlangengott der einzige Überlebende des Unglücks ist, sind folglich die anderen 74 Schlangen beim Einschlag des Kometen umgekommen.

T.II.192: Kriegszug gegen die Hethiter
(Karnak, Amun-Bezirk, Außenseite Hypostyl, Nordwand, Westseite, Soubassement)[1018]

pꜣ tꜣ ḫsi n Ḫt jrì.n ḥm=f ꜥnḫ-wḏꜣ-snb ḫꜣ.yt ꜥꜣ.t m-jm=sn	Das elende Land von Chatti, das seine Majestät – Leben, Heil, Gesundheit – in einen großen Leichenhaufen gemacht hat.

Bei der Schriftquelle T.II.192 handelt es sich um einen Auszug aus dem Bericht des Feldzugs gegen die Hethiter unter Sethos I. Inhaltlich unterscheidet sich dieser Beleg deutlich vom vorherigen Text aus dem literarischen Kontext (T.II.191). Keineswegs wird hier um die Gefallenen getrauert. Vielmehr ist der Tod der Bewohner des Landes Chatti (*Ḫt*) sogar gewollt. Nach Aussage der Quelle ist es der König selbst, der sämtliche Bewohner des Landes Chatti (= Hethiter) tötet bzw. zu einem großen Leichenhaufen macht (*jrì ḫꜣ.yt ꜥꜣ.t*). Diese Äußerung deckt sich mit dem altägyptischen Weltbild, denn die Feinde Ägyptens müssen vom Pharao besiegt, d. h. unschädlich gemacht werden.[1019] Interessant ist in diesem Hinblick zudem der hier verwendete Klassifikator des Lexems *ḫꜣ.yt* („Leichenhaufen“). Es handelt sich dabei um das Zeichen A15 (), welches einen gefallenen bzw. getöteten Mann darstellt.[1020] Dabei klassifiziert A15 vornehmlich Wörter wie *ḫr* („fallen“), *gbgb* („niederwerfen“) oder *ḫrw* („feindlich“).[1021] Insgesamt besitzen alle diese Termini eine (eher) negative Konnotation. Somit deuten die neuartige Klassifikation sowie die Kollokationen (*jrì*, *ꜥꜣ*) von *ḫꜣ.yt* darauf hin, dass sich die Konzeption des Lexems entscheidend geändert hat. Nicht länger geht es um zu betrauernde Angehörige, vielmehr sollen die Feinde Ägyptens sogar zu Fall gebracht und vernichtet werden. Gerade die Kollokation von *ḫꜣ.yt* („Leichenhaufen“) mit den Lexemen *jrì* („machen“) und *ꜥꜣ* („groß“) ist häufig dokumentiert:

T.II.193: Triumphszene und Topographische Listen
(Karnak, Amun-Bezirk, Hypostyl, Nordwand, Tor-Ostflügel)[1022]

sḫw nn ḫꜣs.wt rs.jwt mḥ.tt smꜣ.n ḥm=f jrì.y ḫꜣ.yt ꜥꜣ(.t) jm=sn n rḫ ṯnw	Gesamtheit dieser südlichen und nördlichen Fremdländer, die seine Majestät geschlachtet hat (und) zu einem großen Leichenhaufen gemacht hat, (deren) Zahl man nicht kennt.

[1018] Kitchen, Ramesside Inscriptions I, 17; ders. Ramesside Inscriptions VII, 424; ders. Ramesside Inscriptions Translated I, 14; ders., Ramesside Inscriptions Comments I, 22f.; o. A., Battle Reliefs (OIP 107), 103–106; Tf. 1; Tf. 34; Davies, Historical Inscriptions (DMAE 2), 12f.
[1019] Dass der König alle Bewohner des Landes (=das gesamte Land) getötet haben soll, ist als propagandistische Übertreibung einzustufen, vgl. hierzu Petschel, Pharao siegt immer, 54f.; 68–71; 81.
[1020] Zur Schreibung des Lexems im Neuen Reich vgl. Zeile 2 in Tabelle 10.
[1021] Vgl. WB III, 319–322; WB V, 165; Sturtewagen, Sign List, 6.
[1022] Kitchen, Ramesside Inscriptions I, 28; ders., Ramesside Inscriptions Translated I, 23; ders., Ramesside Inscriptions Comments I, 29–35; o. A., Battle Reliefs (OIP 107), 47–57; Tf. 15a-b; Tf. 48.

T.II.194: Siegestele des Pianchi (Kairo JE 48862 + JE 47086-JE 47089, [17])[1023]

ḫᶜ.n jrỉ(.w) ḫɜ.yt ᶜɜ.t jm=sn n rḫ tnw	Dann wurde ein großer Leichenhaufen unter ihnen gemacht, ohne dass die Zahl (der Toten) gekannt wurde.

T.II.195: Siegestele des Pianchi (JE 48862 + JE 47086-JE 47089, [28])[1024]

ḫᶜ.n jrỉ.t jwn-n-mꜥ r=s sšn sɜ.w=s jrỉ(.w) ḫɜ.yt ᶜɜ.t jm=sn n rḫ tnw.w ḥnᶜ sɜ n wr-n-mᶜ Tɜy=f-nḫt	Dann wurde ein Belagerungsgerät (wörtl.: Pfeiler-des-Herbringens) gegen sie (= die Stadt Techna el-Gebel) gerichtet, ihre Außenseite (=Befestigungsmauer) zerstört (und) ein großer Leichenhaufen unter ihnen gemacht, (deren) Zahl man nicht kennt, darunter (der) Sohn des Großen der Ma, Tefnacht.

In den Quellen T.II.193–T.II.195 sind jeweils sowohl das Verb *jrỉ* („machen“) sowie das Adjektiv ᶜɜ („groß, viel“) angegeben. Das Verb *jrỉ* war als Kollokation bereits signifikant für das Lexem *jwn* belegt. Dagegen ist die Kollokation mit ᶜɜ („groß, viel“) lediglich für das Lexem *ḫɜy.t* („Leichenhaufen“) belegt. Das Adjektiv steht in direkter Verbindung mit *ḫɜ.yt* und verweist somit darauf, dass viele Feinde getötet wurden (*ḫɜ.yt ᶜɜ*.t = „großer Leichenhaufen“).[1025] Weitere Anhaltspunkte über die Menge der getöteten Feinde sind anhand des abschließenden Negationssatzes zu erschließen, der in allen drei Schriftquellen dokumentiert ist (T.II.193–T.II.195). Die Phrase lautet *n rḫ tnw* („nicht kennt man die Anzahl“) und bezieht sich damit unmittelbar auf die getöteten Feinde, die zu einem großen Leichenhaufen (*ḫɜ.yt ᶜɜ.t*) aufgetürmt sind. Diese Aussagen passen zur generellen pluralischen Schreibung des Lexems und zeigen, dass *ḫɜ.yt* niemals einen einzigen Leichnam benennt, sondern sich immer auf eine größere (nicht zu erfassende) Anzahl von Leichen (getöteter Feinde) bezieht.

Während in T.II.193 der Pharao selbst die kriegerischen Tätigkeiten ausführt, scheinen in den Schriftquellen T.II.194 und T.II.195 die ägyptischen Truppen die handelnden Akteure zu sein. Dabei handelt es sich bei Beleg T.II.193 um eine generelle Preisung des siegreichen Pharaos, da berichtet wird, dass dieser sämtliche (*sḫw*) südlichen und nördlichen Nachbarländer (*ḫɜs.wt rs.jwt mḥ.tt*) Ägyptens besiegt hat.[1026] Dagegen handelt es sich bei den Quellen T.II.194 und

[1023] Jansen-Winkeln, Inschriften Spätzeit II, 339; Schäfer, Urkunden III, 10; Kausen, in: TUAT I.6, 557–585, bes. 563f.; Assmann, in: Roeder (Hg.), Erzählen früher Hochkulturen I (Ägyptologie und Kulturwissenschaft 1), 221–236.

[1024] Jansen-Winkeln, Inschriften Spätzeit II, 341; Schäfer, Urkunden III, 15f.; Kausen, in: TUAT I.6, 567; Assmann, in: Roeder (Hg.), Erzählen früher Hochkulturen I (Ägyptologie und Kulturwissenschaft 1), 221–236.

[1025] Diese Angaben müssen dabei nicht immer der Realität entsprechen, sondern können auch propagandistische Gründe haben, vgl. hierzu Petschel, Pharao siegt immer, 54f.; 68–71; 81.

[1026] Im Süden grenzte Ägypten an das Land Nubien (*Stj*), im Norden befanden sich dagegen z. B. das Land Chatti (*Ḫt*), Naharina (*Nhrn*), Retenu (*Rṯn.w*) oder Kadesch (*Ḳdš*). Diese Auflistung und Differenzierung der einzelnen Länder wird jedenfalls in den Phrasen vor der Quelle T.II.193 unternommen, vgl. hierzu Kitchen, Ramesside Inscriptions I, 27f.; ders., Ramesside Inscriptions Translated I, 22f.; ders., Ramesside Inscriptions Comments I, 29–35. Dabei ist anzumerken, dass es sich größtenteils um Ortsbezeichnungen handelt, da etwa Chatti (*Ḫt*) und Kadesch (*Ḳdš*) beide dem Reich der Hethiter zuzuordnen sind.

T.II.195 um Auszüge aus der Stele des Pianchi. Die Besonderheit dieser Schlachtbeschreibung liegt darin, dass sie einen gewissen Wahrheitsgehalt aufweist, d. h. sich auf einen reell stattgefundene Schlacht bezieht. Unter anderem wird beschrieben, wie eine gegnerische Stadt angegriffen und eingenommen wird (T.II.195).[1027] Die Bewohner der Stadt werden anschließend getötet. Doch neben den üblichen Formulierungen (*jrỉ ḫɜy.t ʿɜ.t* „einen großen Leichenhaufen machen", *n rḫ tnw* „nicht kennt man die Anzahl") wird zusätzlich erwähnt, dass sich unter den Getöteten auch der Sohn des Machthabers namens Tefnacht befindet. Diese genaue Aussage ist m. E. nicht in Zweifel zu ziehen und dürfte der Realität entsprechen.

T.II.196: Kriegszug von Sile nach Kanaan (Karnak, Amun-Bezirk, Hypostyl Nordwand, Ostseite, [5-9])[1028]

jw ḥm=f ḥr sḫm r=sn mj mɜj ḥsɜ jrỉ=sn m ḫɜ.yt ḫt jn.t=sn ḥdb ḥr snf=sn mj n ḫpr	Seine Majestät bemächtigte sich ihrer wie ein wilder Löwe (und) machte sie zu einem Leichenhaufen überall in ihrem Wüstental, in ihrem Blute liegend, wie (als ob sie) nie entstanden (wären).

T.II.197: Inschrift im Tempel von Edfu (Westturm, Südseite, [VIII, 76,11-15])[1029]

nṯr-nfr mɜj sḫm jb *ḥḳɜ mnḫ* … *ḥwj jɜb.tjw ḥḏḥḏ jmn.tjw* *jrj ḫɜ.yt m ḫɜs.wt ḏɜḏɜ.wt*	Der vollkommene Gott, der Löwe mit kühnem Herzen, der treffliche Herrscher, … der Ostbewohner niederschlägt (und) die Westvölker vernichtet, der Leichenhaufen macht in den feindlichen Fremdländern.

Die Thematik der Belege T.II.196 und T.II.197 ist wohlbekannt, da es erneut um die Vernichtung der Feinde geht. Während es sich bei T.II.196 um einen Passus aus der Beschreibung des Feldzugs von Sile nach Kanaan unter Sethos I. handelt, wird sich im Beleg der griechisch-römischen Zeit (T.II.197) auf mehrere Feinde Ägyptens bezogen.[1030] In beiden Quellen ist wiederrum die Kollokation der Lexeme *ḫɜ.yt* („Leichenhaufen") und *jrỉ* („machen") belegt. Der handelnde Akteur ist nach Aussage der Texte der König, welcher zudem mit einem „Löwen" (*mɜj*) verglichen wird, der die Feinde Ägyptens besiegt und vernichtet.[1031] Die Formulierungen weisen starke Ähnlichkeiten zueinander auf. Aus diesem Grund ist

[1027] Bemerkenswert ist hier die Erwähnung eines Belagerungsgerätes (*jwn-n-ms,* „Pfeiler des Herbringens"), mit dessen Hilfe die Stadtmauern offenbar zerstört werden können und die Stadt somit eingenommen wird.
[1028] Kitchen, Ramesside Inscriptions I, 8; ders., Ramesside Inscriptions Translated I, 7; ders., Ramesside Inscriptions Comments I, 10–17; o. A., Battle Reliefs (OIP 107) 5–8; Tf. 2f.; Davies, Historical Inscriptions (DMAE 2), 2f.
[1029] Kurth, Edfou VIII, 137f.
[1030] Dies bedeutet, dass es sich bei T.II.196 um eine Beschreibung von real stattgefundenen Ereignissen handelt, die an manchen Passagen mutmaßlich idealisiert wurde. Beleg T.II.197 scheint sich dagegen auf keine reelle Begebenheit zu stützen, der Text benennt lediglich die festgelegte Rolle des Pharaos.
[1031] Diese Aussage lässt sich mit der Tätigkeit einiger Katzengötter vergleichen. So schneiden Mafdet oder der Sonnenkater feindlich gesinnten Schlangen wie z. B. dem Götterfeind Apophis den Kopf ab. Die Göttin Sachmet tötet dagegen die Feinde Ägyptens mit ihrem Feuerhauch.

anzunehmen, dass die damit verbundenen Vorstellungen über einen langen Zeitraum (ca. 1200 Jahre) tradiert wurden. Das Ziel dieser kriegerischen Handlungen ist die völlige Vernichtung des Feindes, wie eindrücklich in T.II.196 beschrieben wird (*mj n ḫpr* „wie nicht entstanden“).[1032]

Nicht unerwähnt soll an dieser Stelle bleiben, dass *ḫ3.yt* mitunter nicht als „Leichenhaufen“, sondern als „Gemetzel“ übersetzt wird. Für diese These spricht, dass im Demotischen das Lexem *ḫ3* bzw. *ḫ*ʿ existiert, welches gemeinhin mit „Gemetzel“ übertragen wird. Dagegen sprechen Belege wie z. B. T.II.193, in denen der König zuerst die Feinde tötet (*sm3*) und diese als Folge dieser Tat in einem (ungeordneten) Leichenhaufen auf dem Boden liegen. Gerade diese Beschreibungen lassen sich mit zahlreichen ikonographischen Darstellungen vergleichen.[1033] Ferner spricht auch der Klassifikator (A15) des Lexems *ḫ3.yt* für eine Übersetzung als „Leichenhaufen“, da dieses Zeichen einen gefallenen, aber vollständigen menschlichen Körper zeigt. In griechisch-römischer Zeit kann das Lexem *ḫ3.yt* jedoch auch mit der Hieroglyphe T31, welche ein Messer darstellt, klassifiziert werden.[1034] Die könnte ein Hinweis darauf sein, dass sich die Bedeutung von *ḫ3.yt* geändert hat.[1035] Theoretisch sind gerade in jüngeren Belegen, in welchen das Lexem *ḫ3.yt* mittels des Zeichens T31 klassifiziert wird, beide Übersetzungen möglich.[1036] Hier wäre eine genauere Differenzierung in den Wörterbüchern und Lexika wünschens- und erstrebenswert.

Die signifikant belegte Kollokation mit dem Verb *jrỉ* („machen“) sowie die Schreibung und Etymologie des Lexems *ḫ3.yt* sprechen m. E. jedoch für die Bedeutung „Leichenhaufen“. Zum einen ist die Kollokation mit *jrỉ* ebenfalls signifikant für andere Lexeme belegt, welche die Bedeutung „Leichenhaufen“ transportieren.[1037] Ferner leitet sich das Lexem *ḫ3.yt* etymologisch von *ḫ3.t* („Leichnam“) ab, weshalb die ursprüngliche Bedeutung des Lexems „Leichenhaufen“ gewesen sein dürfte.[1038]

[1032] Zur Thematik der (beabsichtigten) Vernichtung des Leichnams siehe Kap. 3.3 der vorliegenden Studie.

[1033] Vgl. hierfür etwa Abb. 19 in Kap. 2.2.1. Dabei werden die am Boden liegenden Körper meistens vollständig wiedergegeben, sie können lediglich von Pfeilen durchbohrt sein.

[1034] Vgl. hierzu Zeile 4 in Tabelle 10.

[1035] Das Zeichen T31 klassifiziert zudem das Wort *ḫ3.tjw* („Krankheitsdämon“), vgl. zu dieser Diskussion Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte dieses Kapitels.

[1036] Somit liegt die Entscheidung, wie so oft, im Ermessensspielraum des Übersetzers. Immer muss jedoch der Ko- und Kontext in die Übersetzungsarbeit einfließen.

[1037] Scheinbar handelte es sich dabei (*jrỉ m jwn/ḫ3.yt/gbgb.t*) um einen festgelegten Ausdruck, vgl. hierzu Kap. 2.2.1 und 2.2.3 der vorliegenden Studie.

[1038] Gerade die ältesten Belege lassen aufgrund der Schreibung des Lexems *ḫ3.yt* sowie der Kollokationen keine andere Übersetzung als „Leichenhaufen“ zu, vgl. hierzu etwa T.II.191.

2.2.2.4 Resümee

Das Lexem *ḫ3.yt* lässt sich vom Mittleren Reich bis zur griechisch-römischen Epoche nachweisen. Etymologisch leitet es sich wahrscheinlich von *ḫ3.t* („Leichnam“) ab.[1039] Indizien für diese These sind die nahezu identische Schreibung und Klassifikation beider Lexeme. Während *ḫ3.yt* im Mittleren Reich noch durch das Zeichen Aa2 klassifiziert wird, nimmt ab dem Neuen Reich meist die Hieroglyphe A15 die Stellung des Klassifikators ein. In griechisch-römischer Zeit kann das Lexem zusätzlich durch T31 klassifiziert werden. Auch die Zeichen A14 und A14A sind als Klassifikatoren belegt. In nahezu allen Belegstellen scheint das Lexem *ḫ3.yt* die Bedeutung „Leichenhaufen“ zu tragen.[1040]

„Leichenhaufen“

- **Errichtung des Leichenhaufens** (Signalwörter: *jrỉ,* Präp. *m*)
- **in der Schlacht getötete Feinde** (Signalwörter: *ḫ3s.wt, snf, n ḫpr*)
- **zahlreiche Gefallene** (Signalwörter: *ꜥ3*, Ausdruck *n rḫ tnw*)

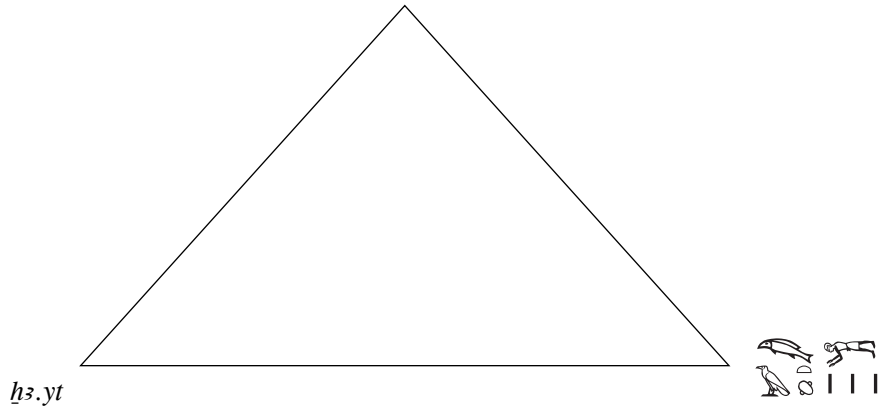


Abb. 21: Semiotisches Dreieck zum Lexem *ḫ3.yt*

Für das Lexem *ḫ3.yt* ist die Kollokation mit dem Verb *jrỉ* und der Präposition *m* am häufigsten belegt, die Phrase *jrỉ m ḫ3.yt* („zu einem Leichenhaufen machen“) bezieht sich unzweifelhaft auf die Errichtung eines Leichenhaufens. Auch die signifikanten Kollokationen *ḫ3s.wt*

[1039] Zur Konzeptualisierung des Lexems *ḫ3.t* („Leichnam“) siehe Kap. 2.1.1 dieser Untersuchung.
[1040] Lediglich in Belegen der griechisch-römischen Zeit könnte es aufgrund des Klassifikators T31 auch als „Gemetzel“ verstanden werden. Diese Übersetzung ist m. E. aber aus mehreren Gründen nicht zwingend (s. o.).

(„Fremdländer“), *snf* („Blut“) und *n ḫpr* („nicht entstanden“) verweisen darauf, dass das Lexem *ḫ3.yt* die Leichen von in der Schlacht getöteten Feinden benennt. Oftmals wird erwähnt, dass viele Feinde getötet wurden, da in den Textquellen von einem großen Leichenhaufen (*ḫ3.yt ʿ3.t*) gesprochen wird, dessen genaue Anzahl (von Leichen) nicht bekannt ist (*n rḫ tnw*).
Anhand der signifikanten Kollokationen, aber auch der Etymologie und Klassifikation des Lexems ergibt sich somit, dass *ḫ3.yt* die Bedeutung „Leichenhaufen“ trägt.

2.2.3 *gbgb.t* – „Leichenhaufen“

2.2.3.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

In den ägyptologischen Wörterbüchern und Lexika wird das Lexem *gbgb.t* als „Leichenhaufen“ angegeben.[1041] In dieser Bedeutung ist es nach Angaben des *Wörterbuchs der ägyptischen Sprache* ausschließlich im Neuen Reich belegt.[1042]

Innerhalb der Ägyptologie wurden Bedeutungsspektrum sowie Etymologie von *gbgb.t* stellenweise kontrovers diskutiert. So hinterfragt WARD die Bedeutung „Leichenhaufen“ generell und gelangt zu dem Schluss, dass diese nicht gegeben ist.[1043] Vielmehr leite sich *gbgb.t* etymologisch von dem Verb *gbi* („schwach sein“) ab. Entsprechend seien alle Quellen, die *gbgb.t* als „Leichenhaufen“ verstehen, neu zu übersetzen.[1044] Dagegen spricht sich VYCICHL dafür aus, dass sich das Lexem *gbgb.t* aus dem Verb *gbgb* entwickelt hat, was er mit „zerhacken“ angibt. Ferner sei *gbgb* eine Reduplikation von *gb* und daher mit dem arabischen Verb *gabb* bzw. *jagubb* („abschneiden, entmannen, überwinden“) vergleichbar. Ferner würde das arabische Wort sinngemäß zur Bedeutung des altägyptischen Lexems *gbgb* passen.[1045] Die Vermutung, dass der Ursprung des Lexems *gbgb.t* im ägyptischen Verb *gbgb* zu suchen ist, wurde außerdem von WESTENDORFF und ČERNÝ geäußert. Sie übersetzen das Verb allerdings mit „hinstrecken“ bzw. „niederwerfen“, was auch der im WB angegebenen Bedeutung entspricht.[1046] Diese Thesen wurden von WARD strikt abgelehnt. Zwar geht auch er davon aus, dass es sich bei *gbgb* um eine Reduplikation von *gb* handelt. Er präferiert generell die für das Lexem *gbi* („schwach sein“) angegebene Übersetzung. Abweichende Bedeutungen anderer Lexeme wie *gbgb* („niederwerfen“) oder *gbgb.t* („Leichenhaufen“) gibt es seiner Meinung nach nicht.[1047] Anzumerken ist, dass die Verben *gbi* („schwach sein“) und *gbgb* („niederwerfen“) beide bereits im Alten Reich dokumentiert sind. Sowohl die Bedeutung von *gbi* als „schwach

[1041] Vgl. WB V, 165; Hannig I, 898; Hannig III, 791; Lesko, Late Egyptian, 56.
[1042] Vgl. Belegstellen WB V, 24. Siehe auch Lesko, Late Egyptian, 56.
[1043] Vgl. Ward, in: ZÄS 113, 1986, 80. Tatsächlich ist auffällig, dass die Angabe von *gbgb.t* als „Leichenhaufen“ in einigen Wörterbüchern und Lexika nicht zwingend unternommen oder zumindest mit einem Fragezeichen versehen wird, vgl. hierzu WB V, 165; Lesko, Late Egyptian, 56. Neuere Lexika hinterfragen diese Bedeutung des Lexems allerdings nicht, vgl. hierzu Hannig I, 898; Hannig III, 791.
[1044] Vgl. Ward, in: ZÄS 113, 1986, 79–81; WB V, 161f. Die von Ward herangezogenen Quellen werden ausführlich in dem Abschnitt 2.2.3.3 des vorliegenden Kapitels analysiert und diskutiert werden.
[1045] Vgl. Vycichl, in: MDAIK 16, 1958, 383.
[1046] Vgl. Westendorff, Koptisches Handwörterbuch, 447; Černý, Coptic Etymological Dictionary, 326; WB V, 165.
[1047] Vgl. Ward, in: ZÄS 113, 1986, 79f. Ward schließt demnach eine Differenzierung der Lexeme *gbi* („schwach sein“), *gbgb* („niederwerfen“) oder *gbgb.t* („Leichenhaufen“) aus. Ihm zufolge sind diese Lexeme alle mit „schwach sein“ zu übersetzen. Problematisch an Wards Theorie sind dabei zum einen grammatikalische Schwierigkeiten, etwa wenn das Substantiv *gbgb.t* als Verb übersetzt werden soll. Des Weiteren ignoriert er Schreibung und insbesondere Klassifikation der einzelnen Lexeme. Zu diesen Faktoren wird im vorliegenden Kapitel in den Teilabschnitten 2.2.3.2 sowie 2.2.3.3 kritisch Stellung bezogen.

sein“ und *gbgb* als „niederwerfen“ lassen sich ausreichend und zweifelsfrei nachweisen.[1048] Aus diesem Grund ist WARDS These, dass die Lexeme *gbi̯*, *gbgb,* *gbgb.t* ausschließlich die Bedeutung „schwach sein“ tragen, abzulehnen. Da somit die Grundlage seiner Beweisführung hinfällig ist, sollte m. E. zudem seine Behauptung, dass das Lexem *gbgb.t* nicht die Bedeutung „Leichenhaufen“ tragen kann, kritisch anhand der entsprechenden Belegstellen überprüft werden (s. u.).

Dabei erscheint die Vermutung, dass sich das Lexem *gbgb.t* aus dem Verb *gbi̯* („schwach sein“) entwickelt haben könnte, durchaus nachvollziehbar. Als interessant einzustufen ist zudem die These, dass sich das Lexem *gbgb.t* etymologisch von *gbgb* („niederwerfen“) herleitet. Aufschluss hierüber können m. E. vor allem die Schreibung und Klassifikation von *gbgb.t* im Vergleich zu den anderen Lexemen geben (s. u.).

Vornehmlich scheint das Lexem *gbgb.t* im öffentlich-administrativen Kontext sowie sporadisch im religiös-rituellen Kontext dokumentiert zu sein.

2.2.3.2 Orthographie und Klassifikation

gbgb.t	**Schreibvariationen Hieroglyphen**
Allgemein:	
Sonstige:	

Tabelle 11: Orthographie und Klassifikation von *gbgb.t*

Das Lexem *gbgb.t* wird in der Regel mittels der Einkonsonantenzeichen W11 (), D58 () und X1 () gebildet. Die Hieroglyphe W11 kann dabei durch das Zeichen N29 () ausgetauscht werden.[1049] Mitunter kann das Zeichen M17 () beigefügt werden. Schreibungen des Lexems mittels der Hieroglyphen W11, G1 (), D58, Z7 (), M17 und X1 wirken stark entfremdet und sind lediglich selten belegt.[1050]

[1048] Vgl. WB V, 161f.; 165; Belegstellen WB V, 23f.; Hannig I, 898; Hannig IV, 1366; Hannig V, 2591; Lesko, Late Egyptian, 56; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 1097.

[1049] Die korrekte Angabe in der Transkription müsste in solchen Fällen *ḳbḳb.t* lauten. In der vorliegenden Studie wird aus Verständnisgründen die Wiedergabe in *gbgb.t* beibehalten.

[1050] Vgl. Zeile 2 in Tabelle 11. In der Transkription müsste hier korrekterweise *gꜣbgꜣb.yt* angegeben werden, was aus den oben genannten Gründen in diesem Kapitel nicht unternommen wird. Vergleiche hierzu etwa die in T.II.204 angegebene Transkription *gbgb.t* mit der tatsächlichen Schreibung *gꜣbgꜣb.yt* der Primärquelle in Kitchen, Ramesside Inscriptions II, 88f.

In der allgemein üblichen Verschriftung ist das Lexem *gbgb.t* lexikalisch kaum von Lexemen wie *gbi* („schwach sein“), *gbgb* („lahm sein“) und *gbgb* („niederstrecken“) zu unterscheiden, da diese sich ebenfalls aus den Zeichen W11 und D58 zusammensetzen.[1051] Die oftmals angegebenen Zeichen Z3 bzw. Z2 (𓏺𓏺) verweisen jedoch darauf, dass das Substantiv *gbgb.t* im Gegensatz zu den lexikalisch verwandten Verben (*gbi*, *gbgb*) generell im Plural gebraucht wird. Außerdem sind einige Unterschiede in der Klassifikation der Lexeme festzustellen.

Während das Verb *gbi* („schwach sein“) mit dem sogenannten schlechten Vogel G37 (𓅱) klassifiziert wird, ist diese Form der Klassifikation nicht für das Lexem *gbgb.t* nachzuweisen. Beide Lexeme werden damit aus der emischen Perspektive heraus verschiedenen Gruppen zugeordnet. Der signifikant belegte Klassifikator von gbgb.t ist das Zeichen A15 (𓀛), welches einen gefallenen Mann darstellt.[1052] Auf diese Weise wird auch das Lexem *gbgb* („niederwerfen“) klassifiziert und weist damit eine große lexikalische Similarität zu *gbgb.t* auf. Daraus ist m. E. zu schließen, dass sich das Lexem *gbgb.t* („Leichenhaufen“) etymologisch von *gbgb* („niederwerfen“) herleitet.[1053] Dies legen nicht nur die auffälligen Ähnlichkeiten in der Schreibung und Klassifikation beider Lexeme nahe. Gerade die Verwendung von A15 als Klassifikator, welcher einen gefallenen Mann zeigt, scheint gut zu den Bedeutungen beider Lexeme („niederwerfen“ vs. „Leichenhaufen“) zu passen.[1054] Zusätzlich kann das Lexem *gbgb.t* mitunter durch die Zeichen D40 (𓂻) und Z9 (×) klassifiziert bzw. ergänzt werden.[1055]

[1051] Vgl. WB V, 161f.; 165.

[1052] Vgl. Sturtewagen, Sign List, 6. Das diese Hieroglyphe tatsächlich einen gefallenen Mann zeigt, wird zudem dadurch bestätigt, dass dieses Zeichen als Klassifikator des Lexems *ḫr* („fallen“) verwendet wird, vgl. Sturtewagen, ebenda. Vycichl spricht sich zudem dafür aus, dass die ursprüngliche Bedeutung des Lexems *ḫr* „sich niederwerfen“ ist, vgl. Vycichl, in: MDAIK 16, 388. Dies würde wiederum mit den Bedeutungen der Lexeme *gbgb* („niederwerfen“) und *gbgb.t* (“Leichenhaufen“) übereinstimmen, welche ebenfalls durch das Zeichen A15 klassifiziert werden.

[1053] Das Lexem *gbgb* („niederwerfen“) ist bereits im Alten Reich dokumentiert, vgl. hierzu etwa PT 385 (678b, [Pyramide Teti]).

[1054] Jemand, der niedergeworfen (*gbgb*) wird, fällt zu Boden. Letztendlich stellt auch ein Leichenhaufen (*gbgb.t*) nichts anderes als eine Anhäufung getöteter und gefallener Feinde dar. Die Zuordnung des Verbs *gbgb* („niederwerfen“) und des Substantivs *gbgb.t* („Leichenhaufen“) in die gleiche Kategorie durch den Klassifikator A15 weist zudem Parallelen zu gegenwärtigen Konzeptionen auf. So kann selbst im modernen Sprachgebrauch noch der Ausdruck „in der Schlacht gefallen“ verwendet werden, um auszusagen, dass jemand im Krieg vom Gegner getötet wurde.

[1055] Dabei kann die Hieroglyphe Z9 ergänzend auch das Verb *gbi* („schwach sein“) klassifizieren. Das Zeichen D40 klassifiziert dagegen zumeist Tätigkeiten wie *nḫt* („stark sein“) *ḳnḳn* („schlagen“) oder *wdi* („niedermetzeln“), welche Übereinstimmungen zu der mutmaßlichen Bedeutung von *gbgb.t* („Leichenhaufen“) aufweisen, vgl. hierzu WB I, 239WB II, 314–316; WBV, 55f.

2.2.3.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Das Lexem *gbgb.t* („Leichenhaufen“) ist insbesondere in den Schlachtbeschreibungen des Neuen Reichs bezeugt:

T.II.198: Medinet Habu (Nordwand, Westende, 1179)[1056]

jrỉ=st m gbgb.t	Sie zu einem Leichenhaufen machen.

T.II.199: Medinet Habu (2. Hof, Bassement 22,3)[1057]

jrỉ tɜ.w ḫɜs.wt m gbgb.t	Die Fremdländer zu einem Leichenhaufen machen.

T.II.200: Kadesch-Schlacht (Abu Simbel, Großer Tempel, Raum F, Nordwand)[1058]

ꜥḳ m ꜥšɜ.t n ḫɜs.t nb.t jrỉ.t=sn m gbgb.t	(Einer), der in die Menge aller Fremdländer eintritt (und) sie zu Leichenhaufen macht.

Ebenso wie für *jwn* und *ḫɜy.t* ist für das Lexem *gbgb.t* die Kollokation mit dem Verb *jrỉ* signifikant belegt (T.II.198–T.II.200). Die übliche Formulierung lautet dabei *jrỉ m gbgb.t* („zu einem Leichenhaufen machen“).[1059] Als Gegner werden zumeist Fremdländer (*ḫɜs.wt*) genannt, die entweder vom Pharao selbst oder von den ägyptischen Truppen bezwungen werden. Um welche Feinde (*ḫɜs.wt*) es sich genau handelt, ist oftmals nur aus dem größeren Kontext zu erfahren. Gleichfalls finden sich in den Schriftquellen meist keine Angaben darüber, wie viele Gegner getötet und zu einem *gbgb.t* („Leichenhaufen“) gemacht werden. Detaillierte Informationen zum Tötungsgeschehen oder zu spezifischen Feinden sind selten in den Belegstellen zu *gbgb.t* dokumentiert:

T.II.201: Kadesch-Schlacht Poem §231-233 (pLouvre E 4892 (pRaifé) + pBM 10181 (pSallier III), [7,7-9])[1060]

gmỉ(=j) ḫɜs.t nb.t ꜥḳ(=j) m-jm=sn sḏr m gbgb.t ḥr snf=sn m ꜥḥɜ.wtj nb nfr n pɜ tɜ n ḫt m ḫrd.w sn.w <n> pɜy=sn wr	(Ich) stellte fest, dass jedes Fremdland, in das (ich) eingedrungen war, als Leichenhaufen in seinem Blut lag, nämlich jeder hervorragende Krieger des Landes von Chatti sowie die Kinder und Brüder ihres Großen (= Fürst von Chatti).

[1056] TLA Zettel 30.639.180.
[1057] TLA Zettel 30.639.170.
[1058] TLA Zettel 30.639.190.
[1059] Scheinbar handelt es sich bei *jrỉ m jwn/ḫɜ.yt/gbgb.t* um einen festgelegten Ausdruck, um zu beschreiben, dass eine unzählbare Anzahl von Feinden getötet wurde. Gerade die Präposition *m* bestärkt die These, dass die Lexeme *jwn*, *ḫɜy.t* und *gbgb.t* die Bedeutung „Leichenhaufen“ tragen, denn entsprechend der wörtlichen Übersetzung werden die Feinde *als* (=*m*) Leichenhaufen gemacht.
[1060] Kitchen, Ramesside Inscriptions II, 73f.; ders., Ramesside Inscriptions Translated II, 10f.; ders., Ramesside Inscriptions Comments II, 3–54; Budge, Facsimiles II, Tf. 77–87; Kuentz, Bataille Qadech (MIFAO 55),199f.; Möller, Hieratische Paläographie II, Tf. 5; Lichtheim, Literature II, 57–72; Way, Textüberlieferung Qades-Schlacht (HÄB 22), 320f.; Faulkner, The Battle of Kadesh, in: MDAIK 16, 1958, 93–111.

Statt der üblichen Kollokation mit *jrỉ* wird in T.II.201 das Verb *sḏr* („schlafen, liegen“) verwendet.[1061] Da sich *sḏr* zudem auf den „Todesschlaf“ beziehen kann, ist anzunehmen, dass das Lexem *gbgb.t* in diesem Beleg die Bedeutung „Leichenhaufen“ trägt.[1062] Selbst, wenn das Verb *sḏr* mit „liegen“ übertragen wird, bezeichnet *gbgb.t* wohl eine Anhäufung von Leichen getöteter Feinde, da diese in ihrem Blut (*snf*) liegen. Demzufolge berichtet der Text von im Krieg getöteten Gegnern, aus deren Leichen das Blut fließt. Auch in dieser recht expliziten Umschreibung wird die genaue Anzahl der Getöteten nicht genannt. Nur die Bemerkung, dass jedes Fremdland (*ḫɜs.t nb.t*) und jeder Krieger (*ʿḥɜ.wtj nb*) vernichtet wurde, lassen erahnen, dass es viele Opfer gab.[1063] Eher ungewöhnlich für altägyptische Schlachtbeschreibungen ist der Grad der Ehrerbietung, die dem Feind hier entgegengebracht wird. Die hethitischen Krieger aus Chatti (*Ḫt*) werden als vollkommen (*nfr*) bezeichnet und somit als würdige Gegner charakterisiert.

T.II.202: Kadesch-Schlacht Bulletin §101-103
(Luxor-Tempel, Hof Ramses II., äußere Ost- und Südwand, [L2, 24-25])[1064]

jw ḥm=f ḥr [*smɜ*] *st m* [*s.t*]=[*sn*] *jw=sn m gbgb.t r-ḥɜ.t ssm.t=f jw ḥm=f wʿ.w n ky ḥnʿ=f*	Seine Majestät [schlachtete] sie an [ihrem] [Platz], indem sie als Leichenhaufen vor seinem Pferd bildeten, indem seine Majestät allein war. Kein anderer war bei ihm.

T.II.203: Kadesch-Schlacht Poem §132-133
(Luxor-Tempel, Hof Ramses II., äußere Ost- und Südwand, [L2, 36])[1065]

gmỉ.n=j pɜ 2500 *n ʿ-n-ḫtr.w wn.w=j m-ḫnw=sn ḫpr m gbgb.t r-ḥɜ.t ssm.t=j*	Ich stellte fest, dass die 2.500 der Pferdegespanne, zwischen in denen ich war, als Leichenhaufen vor meinem Pferd entstanden waren.

Auf den ersten Blick erscheint die Thematik der Quellen T.II.202 und T.II.203 leicht verständlich. Es handelt sich um Schlachtbeschreibungen, die berichten, dass der König selbst die Feinde Ägyptens tötet und zu einem Leichenhaufen macht. Umso bemerkenswerter ist es deshalb, dass KITCHEN und WAY das Lexem *gbgb.t* hier als „fliehenden Haufen“ übersetzen.[1066] Demzufolge bezeichnet das Lexem dann keinen „Leichenhaufen“, sondern eine Ansammlung

[1061] Die übliche Formulierung *jrỉ m gbgb.t* wird durch *sḏr m gbgb.t* ersetzt. In der wortwörtlichen Übertragung ist die Phrase *sḏr m gbgb.t* dann mit „liegen als Leichenhaufen“ wiederzugeben.
[1062] Zum Bedeutungsspektrum des Verbes *sḏr* vgl. WB IV, 390–392.
[1063] Die Formulierung, dass das gesamte Fremdland (hier: Hethitherreich) zerstört wurde, ist sicherlich übertrieben und entspricht zudem nicht der historischen Realitär, vgl. Petschel, Pharao siegt immer, 24f.; 54f.
[1064] Kitchen, Ramesside Inscriptions II, 122; ders., Ramesside Inscriptions Translated II, 17f.; ders., Ramesside Inscriptions Comments II, 3–55; Kuentz, Bataille Qadech (MIFAO 55), 137–143; Lichtheim, Literature II, 57–72; Way, Textüberlieferung Qades-Schlacht (HÄB 22), 348f.
[1065] Kitchen, Ramesside Inscriptions II, 45; ders., Ramesside Inscriptions Translated II, 7; ders., Ramesside Inscriptions Comments II, 3–54, bes. 28f.; Kuentz, Bataille Qadech (MIFAO 55), 115–136; Lichtheim, Literature II, 57–72; Way, Textüberlieferung Qades-Schlacht (HÄB 22), 306f.; Faulkner, in: MDAIK 16, 1958, 93–111.
[1066] Vgl. Kitchen, Ramesside Inscriptions Translated II, 7; 17f.; Way, Textüberlieferung Qades-Schlacht (HÄB 22), 306f.; 348f.

von lebenden (und flüchtenden) Menschen. Jedoch ist die Übersetzung von KITCHEN und WAY aus mehreren Gründen problematisch: Zum einen ist im Text kein Wort für „fliehen" angegeben, zu denken wäre hier an Lexeme wie *wˁr*, *bḥɜ* oder *mrḳḥt*.[1067] Auch die Annahme, dass das Lexem *gbgb.t* selbst die Bedeutung „fliehen" enthalten könnte, ist zu weit gegriffen. Lexemverwandte Wörter wie das Verb *gbgb* tragen sogar eine konträre Bedeutung.[1068] In beiden Textquellen wird *gbgb.t* zudem durch A15 klassifiziert. Dieser Umstand spricht somit gegen die These, dass sich das Lexem auf eine davoneilende Menschenmenge bezieht, da der Klassifikator ja gerade einen niedergeworfenen bzw. am Boden liegenden Mann zeigt. Zusätzlich beachten KITCHEN und WAY nicht die anderen Aussagen der Texte. So wird in T.II.202 erwähnt, dass der König (*ḫm=f*) seine Feinde zuvor besiegte. Maßgebend ist dabei das Lexem *smɜ*, welches „schlachten" oder „töten" bedeuten kann.[1069] Somit kann *gbgb.t* nicht als ein „fliehender Haufen" verstanden werden, da die gegnerischen Truppen zuvor vom Pharao getötet bzw. abgeschlachtet wurden. In Quelle T.II.203 wird dagegen erwähnt, dass die gegnerischen Pferdegespanne zu einer entsprechenden Ansammlung „geworden" bzw. „entstanden" (*ḫpr*) sind. Demzufolge wurden die Feinde in etwas Anderes transformiert bzw. haben ihre Gestalt geändert. Dass es sich dabei um fliehende Truppen handelt, ist nicht anzunehmen, da sich der König inmitten dieser Armee befindet (*wn.w=j m-ḫnw=sn*) und gegen diese kämpft. Des Weiteren sagen beide Schriftquellen aus, dass der Pharao sich auf seinem Streitwagen (*ssm.t*) befindet.[1070] Diese Aussagen decken sich mit zahlreichen ikonographischen Darstellungen, welche den ägyptischen König als siegreichen Feldherren zeigen. Dieser bezwingt seine Feinde (meist mit Pfeil und Bogen) von seinem Streitwagen aus. Die am Boden liegenden (getöteten) Feinde bilden dabei einen ungeordneten Haufen, über die der königliche Streitwagen hinwegfährt.[1071] Aus diesen Gründen ist das Lexem *gbgb.t* für beide Textquellen (T.II.202, T.II.203) als „Leichenhaufen" zu interpretieren und übersetzen.

[1067] Vgl. WB I, 286; 467; WB II, 113; Lesko, Late Egyptian, 229.
[1068] Das Lexem *gbgb* bedeutet „lahm sein", vgl. hierzu WB V, 165.
[1069] Vgl. WB IV, 122f.
[1070] Das Lexem *ssm.t* bedeutet eigentlich Pferd, vgl. hierzu WB IV, 276f. Im übertragenen Sinne ist damit gemeint, dass sich der Pharao auf seinem Streitwagen und somit hinter seinem Pferd befindet.
[1071] Vgl. hierzu etwa Abb. 19 in Kap. 2.2.1 der vorliegenden Studie.

T.II.204: Kadesch-Schlacht Poem §291-295
(pLouvre E 4892 (pRaifé)+ pBM 10181 (pSallier III), [S 9,6-7])[1072]

jw=f ḥr ḫdb jm=sn nn whỉ=sn jw=w m gbgb.t ḫr-ḥɜ.t [*ssm.t*]*=f jw=sn ḥr sḏr m gbgb.t ḥr snf=sn*	Er tötete unter ihnen, ohne sie zu verfehlen, indem sie als Leichenhaufen vor seinem [Pferd] waren und indem sie als Leichenhaufen in ihrem Blut lagen.

T.II.205: Kadesch-Schlacht Poem §291-295
(Luxor-Tempel, Hof Ramses II., äußere Ost- und Südwand, [L2, 70-71])[1073]

jw=j ḥr ḫdb [*jm=sn nn whỉ=sn*] *jw=w m gbgb.t r-ḥɜ.t ssm.t=j sḏr pḫd m bw wˁ ḥr snf=sn*	Ich tötete [unter ihnen, ohne sie zu verfehlen,] indem sie als Leichenhaufen vor meinem Pferd waren, liegend und umgedreht (=mit verrenkten Körpern?) an einem Ort in ihrem Blut.

Bei T.II.204 und T.II.205 handelt es sich um Parallelbelege.[1074] Dennoch übersetzen KITCHEN und WAY das Lexem *gbgb.t* auf verschiedene Weise („Leichenhaufen" vs. „niederwerfen").[1075] Grundsätzlich ist die Übersetzung „niederwerfen" nicht völlig abwegig, da sie zur Darstellung des Klassifikators A15 passt.[1076] Doch ist *gbgb.t* in T.II.204 und T.II.205 gewiss als „Leichenhaufen" zu verstehen. Dies ergibt sich bereits aus der vorangehenden Phrase *jw=f ḥr ḫdb jm=sn nn whɜ=sn* („Er tötete unter ihnen, ohne sie zu verfehlen"), in der berichtet wird, dass der Pharao seine Feinde tötet (*ḫdb*). Anschließend wird beschrieben, dass die Körper der Getöteten vor dem Pferd (*ssm.t*) bzw. Streitwagen des Pharaos einen Leichenhaufen (*gbgb.t*) bilden.[1077] Ferner wird erwähnt, dass die Leichen in ihrem eigenen Blut (*snf*) liegen (*sḏr*).[1078] Diese relativ expliziten Ausführungen erinnern wiederum an entsprechende ikonographische Darstellungen des Neuen Reichs.[1079]

[1072] Kitchen, Ramesside Inscriptions II, 88f.; ders., Ramesside Inscriptions Translated II, 12; ders., Ramesside Inscriptions Comments II, 3–54; Budge, Facsimiles II, Tf. 77–87; Kuentz, Bataille Qadech (MIFAO 55), 199f.; Möller, Hieratische Paläographie II, Tf. 5; Lichtheim, Literature II, 57–72; Way, Textüberlieferung Qades-Schlacht (HÄB 22), 328f.; Faulkner, in: MDAIK 16, 1958, 93–111.

[1073] Kitchen, Ramesside Inscriptions II, 88f.; ders., Ramesside Inscriptions Translated II, 12; ders., Ramesside Inscriptions Comments II, 3–54; Kuentz, Bataille Qadech (MIFAO 55), 115–136; Lichtheim, Literature II, 57–72; Way, Textüberlieferung Qades-Schlacht (HÄB 22), 328f.

[1074] Der bedeutendste Unterschied der beiden Quellen liegt m. E. darin, dass der König einmal selbst von den Geschehnissen berichtet (T.II.205: Ich-Erzähler, 1. Pers. Sing.) und die Schlacht zudem aus der personalen Erzählperspektive beschrieben wird (T.II.204: 3. Pers. Sing.).

[1075] Vgl. Kitchen, Ramesside Inscriptions Translated II, 12; Way, Textüberlieferung Qades-Schlacht (HÄB 22), 328f.

[1076] Vermutlich leitet sich das Lexem *gbgb.t* („Leichenhaufen") etymologisch vom Verb *gbgb* („niederwerfen") ab, vgl. dazu den Abschnitt Etymologie, Belegzeitraum und Verwendungskontexte dieses Kapitels.

[1077] Diese Aussagen implizieren zudem, dass es sich um eine recht große Anzahl Getöteter handelt.

[1078] Zu beachten ist außerdem die leicht variierende Formulierung beider Quellen. Während in T.II.204 steht, dass die Feinde „als Leichenhaufen in ihrem Blut liegen" (*jw=sn ḥr sḏr m gbgb.t*), wird in T.II.205 erwähnt, dass die getöteten Gegner „liegend (und) umgedreht an einem Ort in ihrem Blut" (*sḏr pḫd m bw wˁ ḥr snf=sn*) sind.

[1079] Vgl. hierzu etwa Abb. 19 in Kap. 2.2.1 dieser Studie. Generell werden der Pharao und die ägyptischen Truppen geordnet und siegreich dargestellt, während die Reihen der gegnerischen Truppen chaotisch angeordnet sind und Feinde in großer Zahl sterben. Darstellungen von am Boden liegenden, verrenkten Körpern getöteter Feinde sind dabei bereits seit der Frühzeit dokumentiert, vgl. hierzu z. B. die Sitzstatue des Chasechemui im Ashmolean Museum (E.517).

In allen bisher analysierten Quellen (T.II.198–T.II.205) trägt das Lexem *gbgb.t* demzufolge die Bedeutung „Leichenhaufen“. Mitunter kann das Lexem jedoch einen anderen Sinngehalt aufweisen:

T.II.206: Urk IV 658 (Barkalstele Thutmosis III., [20])[1080]

jw=sn ḥr jfd m gbgb.t [*r*] *Mktj m ḥr*(*.w*) *snḏ*	Sie rannten als Haufen [nach] Megiddo mit furchtvollen Gesichtern

Beleg T.II.206 beschreibt, wie gegnerische Truppen vor dem ägyptischen Heer unter der Führung von Thutmosis III. in die Stadt Megiddo fliehen. Da die Feinde der Ägypter noch am Leben sind, kann das Lexem *gbgb.t* in diesem Fall keinen „Leichenhaufen“ benennen. Vielmehr bezieht es sich hier auf eine größere Anzahl lebender Menschen und sollte demzufolge als „Haufen“ verstanden werden.[1081]

2.2.3.4 Resümee

Das Lexem *gbgb.t* ist ausschließlich im Mittleren Reich dokumentiert. Etymologisch leitet es sich vermutlich vom Verb *gbgb* („niederwerfen“) ab. Für diese Annahme sprechen die Schreibweisen beider Lexeme sowie insbesondere die Verwendung des Zeichens A15 als Klassifikator. Bei den meisten Quellen bezieht sich das Lexem auf eine Anhäufung von toten Körpern, d. h. es trägt die Bedeutung „Leichenhaufen“. Nur vereinzelt scheint *gbgb.t* andere Ansammlungen zu benennen.[1082]

[1080] Vycichl, in: MDAIK 16, 1958, 383; Ward, in: ZÄS 113, 1986, 80.
[1081] Dabei scheint dies der einzige Beleg zu *gbgb.t* zu sein, welcher unzweifelhaft eine Anhäufung lebender Personen anstatt einen „Leichenhaufen“ benennt.
[1082] Sicher nachzuweisen ist dies m. E. allerdings nur für den Beleg T.II.206.

„Leichenhaufen“

- **Errichtung des Leichenhaufens** (Signalwörter: *jrỉ, ḥpr, sḏr,* Präp. *m*)
- **in der Schlacht getötete Feinde** (Signalwörter: *ḫ3s.wt, sm3, ḥdb, snf, ssm.t*)
- **Ansammlung lebender Personen** (Signalwort: *jfd*)

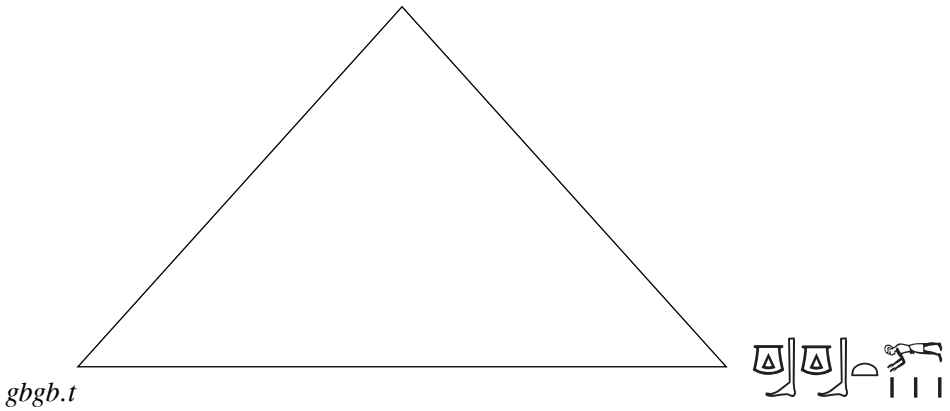


Abb. 22: Semiotisches Dreieck zum Lexem *gbgb.t*

Ebenso wie für die Lexeme *jwn* und *ḫ3.yt* ist auch für das Lexem *gbgb.t* sie Kollokation mit dem Verb *jrỉ* und der Präposition *m* signifikant belegt.[1083] Der somit gut dokumentierte Ausdruck *jrỉ m gbgb.t* („zu einem Leichenhaufen machen“), welcher sich auf die Errichtung eines Leichenhaufens bezieht, kann jedoch Variationen aufweisen. So existieren Textquellen, die berichten, dass die Feinde „als Leichenhaufen liegen“ (*sḏr m gbgb.t*) oder „als Leichenhaufen entstanden sind“ (*ḫpr m gbgb.t*).[1084] Dass es sich bei *gbgb.t* tatsächlich um eine Anhäufung von toten Körpern bzw. von in der Schlacht getöteten Feinden handelt, wird ferner durch die signifikant belegten Kollokationen *ḫ3s.wt* („Fremdländer“), *sm3* („schlachten“), *ḥdb* („töten“), *snf* („Blut“) und *ssm.t* („Pferd“) verdeutlicht.[1085] Lediglich in T.II.206 benennt das Lexem *gbgb.t* keinen Leichenhaufen, da aus der Kollokation mit dem Verb *jfd* („davoneilen“) erschlossen werden kann, das *gbgb.t* sich auf eine Ansammlung von lebenden (und fliehenden) Feinden im Sinne von eigentlich geschlagenen gegnerischen Soldaten bezieht.

Dennoch kann mit Ausnahme dieser Quelle insbesondere aufgrund der signifikant belegten Kollokationen die Feststellung getroffen werden, dass das Lexem *gbgb.t* meistens die Bedeutung „Leichenhaufen“ transportiert.

[1083] Vgl. hierzu die Belege T.II.198–T.II.200.
[1084] Vgl. hierzu die Belege T.II.201, T.II.203 und T.II.204.
[1085] Einige dieser Kollokationen sind auch signifikant für die Lexeme *jwn* und *ḫ3.yt* belegt, vgl. hierzu Kap. 2.2.1 und Kap. 2.2.2 der vorliegenden Studie.

2.3 Metonyme Übertragungen des „Leichnams“

Wie eingangs in Kapitel 2 erwähnt, werden in dem vorliegenden Teilkapitel 2.3 ausschließlich Lexeme betrachtet, die sich in ihrer ursprünglichen (wörtlichen) Bedeutung nicht auf den toten Körper beziehen. Vielmehr werden diese Lexeme erst als metonyme Übertragungen, etwa in Form eines *pars pro toto*, zur Bezeichnung des Leichnams verwendet

2.3.1 *jwf* – „Fleisch, Körper“

2.3.1.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

Das Lexem *jwf* wird in den einschlägigen Wörterbüchern und Lexika der Ägyptologie mit den Bedeutungen „Fleisch“ und „Körper“ angegeben.[1086] Es ist bereits seit der Frühzeit belegt und stellt somit eines der ältesten Wörter dar, die im Rahmen dieser Studie analysiert werden.[1087] Bemerkenswert ist zudem der überaus lange Belegzeitraum des Lexems (ca. 3500 Jahre), da es über die gesamte altägyptische Geschichte hindurch (in allen Sprach- und Schriftstufen) verwendet wurde und sich selbst im Koptischen noch nachweisen lässt.[1088] Eine etymologische Bestimmung des Lexems ist dagegen nicht möglich. Zum einen existieren keine vergleichbaren Termini, aus denen sich *jwf* entwickelt haben könnte. Zum anderen ist aufgrund des Alters des Lexems anzunehmen, dass es sich um ein eigens entwickeltes, ursprüngliches altägyptisches Wort handelt. Das Lexem *jwf* ist innerhalb aller Kontexte zahlreich dokumentiert, für die vorliegende Untersuchung sind insbesondere Quellen aus dem religiös-rituellen Kontext von Interesse.

[1086] WB I, 51f.; Hannig I, 34; Hannig III, 741; Hannig IV, 55–57; Hannig V, 141–143; Lesko, Late Egyptian, 23; Meeks, Annee I, 19; ders., Annee II, 22f.; ders., Annee III, 13; Lüscher, Wortdiskussionen, 28; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 49f.; Erichsen, Demotisches Glossar, 23; Johnson, CDD, 62–64; Gardiner, AEO II, 237f.; Walker, Anatomical Terminology (ACE 4), 33–50; Satzinger / Stefanović, Root Lexicon, 53.
[1087] Kahl, Frühägyptisches WB I, 17; Saad, Ceiling Stelae (CASAE 21), Tf. 21; Kaplony, Inschriften Frühzeit I (ÄA 8), 336f.
[1088] Westendorf, Koptisches Handwörterbuch, 16.

2.3.1.2 Orthographie und Klassifikation

jwf	**Schreibvariationen Hieroglyphen**
Allgemein:	
Plural:	
Frühzeit:	
ab AR:	
ab NR:	
Sonstige:	

Tabelle 12: Orthographie und Klassifikation von *jwf*

Das Lexem *jwf* wird in der Regel durch die Einkonsonantenzeichen M17 (), G43 () und I9 () gebildet. In der Frühzeit setzt sich das Lexem lediglich aus den Zeichen M17 und I9 zusammen.[1089] Diese Schreibweise ist selbst in den nachfolgenden Epochen Altägyptens häufig dokumentiert. Erst ab dem Neuen Reich etabliert sich die Schreibung von *jwf* mit dem Zeichen G43, welches mitunter durch die Hieroglyphe Z7 () ersetzt werden kann. Die Angabe des Plurals erfolgt durch die Pluralstriche Z2 () oder durch die dreimalige Verschriftung des Zeichens F51 (), welches das Lexem *jwf* zudem klassifiziert. Bei F51 handelt es sich um ein Fleischstück, das keine Knochen aufweist. Als Klassifikator wird es u. a. für Wörter wie *ḥ ͨ.w* („Körper, Leib, Fleisch“), *ͨ.t* („Glied, Körperteil“), *nḥb.t* („Nacken, Hals“) oder *kns* („Unterleibsregion“) genutzt.[1090] Bei diesen Termini handelt es sich um Körperregionen, die allesamt von Fleisch bzw. Weichteilen (Muskel-, Fett- und Bindegewebe) umgeben sind. Durch F51 wird auch das Lexem *jwf* dieser Kategorie zugeordnet. Als Klassifikator von *jwf* ist das Zeichen F51 bereits in der Frühzeit belegt. Die Kontinuität der Verschriftung und Klassifikation von *jwf* ist somit bemerkenswert, da sie sich über einen Zeitraum von ca. 3000 Jahren kaum verändert.

[1089] Vgl. Kahl, Frühägyptisches WB I, 17. Korrekterweise müsste in der Transkription dann *jf* angegeben werden. Aus Verständnisgründen wird in der vorliegenden Studie jedoch die etablierte Transkription *jwf* beibehalten.
[1090] Vgl. Sturtewagen, Sign List, 30; WB I, 160; WB II, 292; WB III, 37–39; WB V, 134.

2.3.1.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Die ursprüngliche, d. h. seit der Frühzeit belegte Bedeutung des Lexems *jwf* ist „Fleisch“.[1091] Dementsprechend wurde der Terminus zunächst verwendet, um tierisches Fleisch jeglicher Art zu benennen. Im religiösen Götter- und Totenkult wurde meist das Fleisch von Rindtieren geopfert. Eine besonders beliebte Opfergabe stellte das *jwf n ḫ3.t* („Fleisch vom Vorderteil“) dar, bei dem es sich um ein Fleischstück handelte, das vermutlich aus der Brustpartie des Rindes entnommen wurde:[1092]

T.II.207: Reliefbeischrift im Grab des Ankhmahor (Sakkara, Ostwand Raum 4)[1093]	
jṯì jwf n ḥ3.t n jw3 n ḫrj.t tn n Ssj n k3=f	Ergreife das Fleisch des Vorderteils des Rindes für dieses Schlachtopfer des Sesi, für seinen Ka!

T.II.208: Opferliste in der Mastaba des Mereruka (Sakkara, Südwand Raum C3)[1094]	
jwf n ḥ3.t 1	Fleisch vom Vorderteil: 1

Bei Beleg T.II.207 handelt es sich um eine Beischrift zu einer Reliefszene. In der entsprechenden Darstellung sind ein Schlachtmeister und sein Gehilfe bei der Schlachtung eines Rindes (*jw3*) zu erkennen. Letzterer trägt bereits das Vorderbein des Tieres auf seinen Schultern. Der Schlachtmeister selbst reicht seinem Gehilfen das soeben herausgelöste *jwf n ḥ3.t* („Fleisch des Vorderteils“). Dabei gibt T.II.207 den Wortlaut des Schlachtmeisters an seinen Gehilfen wieder. Das *jwf n ḥ3.t* ist als Opfergabe für den Ka (*k3*) des Grabherrn (Sesi) bestimmt. Die Beischrift bezieht sich daher zweifelsfrei auf die dargestellte Szene. Das Fleischstück scheint zudem aus der Vorderregion des Rindes entnommen worden zu sein, da an ebendieser Stelle ein Schnitt zu erkennen ist. Ferner handelt es sich bei dem *jwf n ḥ3.t* um ein knochenloses Fleischstück, da es sich über der Hand des Schlachtmeisters wölbt. Dieser Umstand passt zum Klassifikator des Lexems *jwf*, da es sich bei der Hieroglyphe F51 ebenfalls um ein knochenloses Fleischstück handelt.

Als Opfergabe ist das *jwf n ḥ3.t* fester Bestandteil der Opferlisten und wird speziell im Abschnitt der sogenannten Fleischliste genannt. Bei Beleg T.II.208 handelt es sich um den Auszug einer derartigen Opferliste. Gemäß der Textquelle wird dem Verstorbenen ein Stück des *jwf n ḥ3.t* geopfert. Dabei ist gerade die Anordnung des *jwf n ḥ3.t* innerhalb der Fleischliste bedeutsam.

[1091] Vgl. Kahl, Frühägyptisches WB I, 17; Saad, Ceiling Stelae (CASAE 21), Tf. 21; Kaplony, Inschriften Frühzeit I (ÄA 8), 336f.

[1092] Bei dieser Beschreibung handelt es sich um eine Vereinfachung der einzelnen Aspekte, da diese nicht Gegenstand der Thematik und Fragestellungen der vorliegenden Untersuchung sind. Ausführlich zur Konzeption von *jwf* als tierisches Fleisch siehe Pabst, Konzeptionalisierung *jwf* (unveröffentlichte Masterarbeit).

[1093] Badawy, Ankhmahor, 11–57; Tf. 20-90; Kanawati, Teti Cemetery II (ACE/R 9), 43–46; Tf. 49; Pabst, Konzeptionalisierung *jwf*, 73–78.

[1094] Kanawati et al., Mereruka III, Tf. 41; Pabst, Konzeptionalisierung *jwf*, 62–72.

In der Regel wird dieses Fleischstück an letzter Stelle genannt, danach beginnt mit der Geflügelliste ein neuer Abschnitt. Die Fleischliste ist dabei noch weiter zu differenzieren, nämlich in einen Part mit knochenhaltigen Fleischstücken (*ḥpš*, *spr*, *spḥ.t*, *jwʿ*, *swt*, *sḫn*) und einen Part mit knochenlosen Fleischstücken und Innereien (*ɜšr.t*, *mjs.t*, *nnšm*, *ḥʿ*, *jwf n ḥɜ.t*). Das hierbei zwischen knochenlosen und knochenhaltigen Fleischstücken unterschieden wird, ist nicht nur anhand der Klassifikatoren mancher Lexeme zu erkennen. Auch die Listen selbst besitzen Kategorien, die neben der Anzahl der Opferspeisen zeigen, um welche Art von Opfergabe es sich handelt.[1095] Festgehalten werden kann somit vorerst, dass sich das Lexem *jwf* auf knochenloses (tierisches) Fleisch bezieht. Allerdings konnte es auch das Fleisch (Muskel-, Fett- und Bindegewebe) von Menschen und Göttern benennen, wie die folgenden Quellen darlegen:

T.II.209: Papyrus Ebers (Salbmittel gegen das *wḥɜ*-Leiden, EB 131, [30,11-12])[1096]

ḥmw.t-r' s.t-ʿ jḫ.t nb.t ḏw.t n.tt m ḥʿ.w=j pn m jwf=j pn m ʿw.t=j jptn	Spruch (gegen) die Einwirkung irgendeiner üblen Sache, welche in diesem meinem Leib ist, in diesem meinem Fleisch ist, in diesen meinen Gliedern ist.

T.II.210: Papyrus Edwin Smith (Krankhafte Erscheinungen im Fleisch, Fall 41, [14,4-5])[1097]

šmm.t n.t ḥr jwf=f	Fieber ist auf seinem Fleisch.

Bei beiden Quellen handelt es sich um Belegstellen aus dem heilkundlich-magischen Kontext. Behandelt wird zum eine die *wḥɜ*-Krankheit, die den Patienten nicht (länger) befallen soll. (T.II.209).[1098] Zum anderen wird versucht, eine offene Wunde (*wbn.w*) zu heilen.[1099] In dem heilkundlichen Text wird u. a. beschrieben, dass das Fleisch (*jwf*) des Patienten fiebrig (*šmm*) ist. Somit zeigen beide Belege, dass es sich um lebende Menschen handelt, deren äußere Weichteile (Muskel-, Fett- und Bindegewebe) als *jwf* („Fleisch“) bezeichnet werden.[1100] In T.II.209 wird das Fleischgewebe sogar von anderen Körperpartien, nämlich *ḥʿ.w* („Leib“) und

[1095] Während die Fleischstücke *ḥpš*, *spr*, *spḥ.t*, *jwʿ*, *swt*, *sḫn* der Opferliste jeweils einem spezifischen knochenhaltigen Fleischstück zugeordnet werden, werden die Fleischstücke *ɜšr.t*, *mjs.t*, *nnšm*, *ḥʿ* und *jwf n ḥɜ.t* durch das Zeichen F51 (𓌙) als knochenlose Fleischstücke kategorisiert. Nach *jwf n ḥɜ.t* folgt die Geflügelliste, was durch das Zeichen G54 (𓅱) ersichtlich ist. Zur generellen Kategorisierung in Listen vgl. Pommerening, in: Deicher/Maroko (Hgg.), Die Liste, 125–166.

[1096] Grapow et al., Grundriss IV, 14; ders., Grundriss V, 24; ders., Grundriss VII, 30–32; Westendorf, Hand-buch II, 569; Pabst, Konzeptionalisierung *jwf* 114–121.

[1097] Grapow et al., Grundriss IV, 194; ders., Grundriss V, 339; ders., Grundriss VII, 30–32; Westendorf, Handbuch II, 747; Pabst, Konzeptionalisierung *jwf* 114–121.

[1098] Dabei konnte bisher nicht abschließend geklärt werden, um welche Krankheit es sich dabei handelt. Vermutet wurde, dass sich der Terminus *wḥɜ* auf eine Art Hautausschlag bezieht, vgl. hierzu WB I, 347; MedWB, 203f.

[1099] Zum Terminus *wbn.w* vgl. WB I, 294f.; MedWB, 172–178.

[1100] Für zahlreiche weitere Beispiele dieser Art sowie zur inhaltlichen Ausführung vgl. Pabst, Konzeptionalisierung *jwf*.

ꜥ.*wt* („Glieder“), unterschieden.[1101] Vergleichbare Differenzierungen sind ebenfalls für spezifische Körperteile des toten Körpers belegt:

T.II.211: PT 373 (654d, Pyramide des Teti)[1102]

šsp n=k tp=k jnḳ n=k ḳs.w=k sꜣḳ n=k [*ꜥ.wt*]*=k wḫꜣ n=k tꜣ jr.j jwf=k*	Empfange deinen Kopf, sammle deine Knochen, füge deine [Glieder] zusammen, schüttle die Erde an deinem Fleisch ab!

T.II.212: PT 1064 (Pyramide Pepi I.)[1103]

dì n=f jwf=f jr ꜥ.wt=f ḥtr n=f ḳs.w=f jr tp=f r ḏꜣḏꜣ=f	Möge ihm sein Fleisch an seine Glieder gegeben werden, mögen worden ihm seine Knochen an seinen Kopf, an seinen Schädel gebunden werden.

T.II.213: CT 80 (II 41i, B_1C)[1104]

sꜣḳ(*w*)*=j ḳs.w Wsjr srwḏ*(*w*)*=j jwf=f rꜥ-nb*	Ich füge die Knochen von Osiris zusammen, ich festige sein Fleisch!

T.II.214: Amduat (5. Stunde, Einleitung)[1105]

ḥꜥ.w jwf ḏ.t m ḫpr.w tp.j	Die Glieder, das Fleisch, der Leib in der ersten Erscheinungsform!

T.II.215: Pfortenbuch (6. Stunde, Unteres Register)[1106]

sꜣḳ.w n=ṯn ḳs.w=tn jnk.w n=ṯn ꜥ.wt=ṯn dmḏ.w n=ṯn jwf=ṯn	Verbindet eure Knochen, verknüpft eure Glieder, vereinigt euer Fleisch!

T.II.216: Transfiguration Osiris (pBM 10208, [2,6])[1107]

hꜣy Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt ꜣs.t ḥnꜥ Nb.t-ḥw.t ḏd=sn šsp n=k tp=k jnḳ <*n*>*=k jwf=k* (*j*)ꜥ*b n=k ꜥ.wt=k*	He, Osiris Chontamenti, Isis und Nephthys, sie sagen: "Nimm dein Haupt, füge dein Fleisch zusammen, vereinige deine Glieder!"

Wie die Quellen T.II.211–T.II.216 zeigen, wird das Lexem *jwf* häufig von anderen Körperteilen unterschieden. Signifikant belegt ist die Differenzierung des Lexems *jwf* („Fleisch“) von *ḳs*

[1101] Dabei ist anzumerken, dass das Lexem *jwf* innerhalb gewisser Kontexte die weibliche Vulva bezeichnen kann, vgl. hierzu Hannig II, 322; Johnson, CDD, 63. So heißt es etwa in einem Heilmittel für Menstruationsbeschwerden im EB 823: „Es werde veranlasst, dass (es) in ihre Vulva eingegossen wird“ (*rdj wdḥ m jwf=s*), vgl. hierzu Grapow et al., Grundriss IV, 280; ders., Grundriss V, 483; ders., Grundriss VII, 31; Westendorf, Handbuch II, 686. Eine ähnliche Formulierung findet sich zudem im Sm Fall 21,3: „Es werde veranlasst, dass der Rauch davon in ihre Vulva eintritt“ (*rdj ꜥḳ ḥtj-jrj r jwf=s*), vgl. hierzu Grapow et al., Grundriss IV, 185; ders., Grundriss V, 323; ders., Grundriss VII, 31; Westendorf, Handbuch II, 747. Da die weibliche Vulva ausschließlich aus Weichteilgewebe besteht und keine Knochen aufweist, ist die Bezeichnung des primären weiblichen Geschlechtsorgans als *jwf* folgerichtig. Zur Vertiefung dieser Thematik und weiteren Textquellen siehe Pabst, Konzeptionalisierung *jwf,* 133–136.

[1102] Sethe, PT I, 358f.; Allen, New Concordance I, 22; ders., New Concordance III, Spell 373.

[1103] Allen, New Concordance I, 38f.; Allen, Pyramid Texts, 544.

[1104] Buck, CT II, Spell 80 (41i); Faulkner, Coffin Texts I, 83–87; Carrier, Textes Sarcophages II, 220–227.

[1105] Hornung, Texte Amduat II; 389; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 66f.

[1106] Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 280f.; Zeidler, Pfortenbuchstudien II (GOF IV 36,2), 180f.

[1107] Kucharek, Totenliturgien IV, 36–42; 103f.; Haikal, Papyri of Nesmin (BAE 14), 59f.; Smith, Traversing Eternity, 135–151.

(„Knochen“), *ꜥ.t* („Glied“), *ḥꜥ* („Leib“) und *tp* („Kopf“).[1108] Skizzenhaft werden somit alle wesentlichen äußeren Partien des Körpers und das Knochengerüst genannt.[1109] In der Gesamtheit ergeben diese spezifischen Körperteile dann (wieder) einen vollständigen (toten) Körper. In den schriftlichen Quellen wird die Zergliederung des Körpers in einzelne Teile überaus häufig thematisiert. Dies führte innerhalb der Ägyptologie zu der Annahme, dass die alten Ägypter kein Verständnis für einen vollständigen Körper hatten und diesen stets nur als Summe seiner Einzelteile verstanden hätten.[1110] Diese These widerspricht nicht nur den emischen Konzepten vom Körper, die sich bereits in anthropomorphen Plastiken der Prädynastik und Frühzeit belegen lassen.[1111] Diese Behauptung lässt sich außerdem durch die große Anzahl der Lexeme widerlegen, die sich auf den ganzen Körper und nicht auf einzelne Körperteile beziehen.[1112]

Generell ist festzustellen, dass das Lexem *jwf* in den Quellen T.II.211–T.II.216 die Bedeutung „Fleisch“ trägt. Doch im Gegensatz zu T.II.209 und T.II.210 bezieht sich das Lexem in den oben genannten Belegen nicht auf einen lebenden Körper. Aus dem Kontext der Quellen (=Jenseitsliteratur) ergibt sich, dass die (äußeren) Weichteile des menschlichen (T.II.211, T.II.212) oder göttlichen Leichnams (T.II.213–T.II.216) als *jwf* bezeichnet werden.

Thematisch behandeln die Schriftquellen die Rekonstitution des Körpers. Dabei werden die einzelnen Körperteile entweder durch den Verstorbenen selbst eingesammelt und zusammengefügt oder er erhält göttlichen Beistand. Ausgedrückt wird dieser Prozess durch Verben wie *šsp* („ergreifen“), *sꜣḳ* („zusammenfügen“), *jnḳ* („zusammenfügen“) oder *jꜥb* („vereinigen“).[1113] Belegstellen dieser Art sind überaus zahlreich und lassen sich für die gesamte ägyptischen Geschichte nachweisen.[1114] Die körperliche Einheit war demnach überaus wichtig und konnte bewusst zerstört werden, um Feinde zu besiegen:

[1108] Zur Bedeutung der einzelnen Lexeme vgl. WB I, 160; WB III, 37–39; WB V, 68f.; 263–265. Speziell zu *ḥꜥ.w* siehe das nachfolgende Kapitel der vorliegenden Studie.

[1109] Die Knochen bilden das innere Gerüst des Körpers. Demnach stellen Knochen (*ks.w*) und Fleisch (*jwf*) ein Gegensatzpaar dar, da die Knochen von den Weichteilen umgeben (=verhüllt) sind und das Fleisch letztlich das äußere Erscheinungsbild bestimmt. Die Extremitäten (*ꜥ.wt*) werden vom Leib (*ḥꜥ.w*) unterschieden, die Individualität der jeweiligen Person ist dagegen mit dem Kopf (*tp*) bzw. individuellen Gesicht verbunden.

[1110] Vgl. hierzu bspw. Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens, 71–84; dies., in: ZÄS 115, 1988, 8–14; Meskell/Joyce, Emodied Lives, 18–21. Gegen diese Ausführungen spricht sich Assmann aus, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 34–39.

[1111] Vgl. hierzu das Dissertationsprojekt von Sonja Speck, Arbeitstitel: Ursprünge und Entwicklung altägyptischer Körperkonzepte in prä- und frühdynastischer anthropomorpher Plastik.

[1112] Vgl. hierzu etwa Kap. 2.1.1–2.2.3 der vorliegenden Untersuchung. Hinzu kommen noch weitere Termini wie etwa *rmṯ* („Mensch“), die im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht analysiert werden, da es sich bei ihnen um keine Bezeichnungen des Leichnams handelt. Zur Theorie des altägyptischen Körperkonzeptes als eine Art Gliederpuppe wird ausführlich und kritisch in Kap. 3.1 Stellung bezogen.

[1113] Vgl. WB I, 40f.; 100f.; WB IV, 25f.; 530–533.

[1114] Vertiefend zu dieser Thematik in Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.

T.II.217: Enthüllungen der Geheimnisse (pMMA 35.9.21, [28,2])[1115]

ḥsḳ=tn tp=f sḫtm=tn bꜣ=f dỉ=tn jwf=f ḳs.w=f bꜣ=f ḥr ḫ.t	Schneidet seinen Kopf ab, vernichtet seinen Ba, gebt sein Fleisch, seine Knochen (und) seinen Ba ins Feuer!

T.II.218: Enthüllungen der Geheimnisse (pMMA 35.9.21, [29,7])[1116]

wnmy.t wnm=s ḥᶜ.w=k jwf=k rkḥ=s ḳs.w=k m ssf	Die Verzehrende (= Flamme), sie verzehrt deinen Leib (und) dein Fleisch, sie verbrennt deine Knochen zu Asche!

Bei T.II.217 und T.II.218. handelt es sich um Auszüge aus einem mythologischen Text der griechisch-römischen Epoche. Inhaltlich geht es um die Vernichtung des Götterfeindes Apophis. Interessant ist an den hier aufgeführten Passagen, dass die körperliche Einheit des Gottes zerstört wird, indem einzelne Körperteile (*jwf*, *ksw* und *tp*) abgeschnitten und anschließend ins Feuer geworfen werden. Auf diese Weise wird dafür gesorgt, dass nichts vom Körper übrigbleibt. Neben der körperlichen Komponente wird in T.II.217 auch der Ba des Apophis zerstört. Ba und Leichnam bilden üblicherweise ein voneinander abhängiges Gegensatzpaar. Die (diesseitige und jenseitige) Existenz des Gottes Apophis wird dementsprechend vollständig ausgelöscht.[1117]

Dass der Zerfall des Leichnams beobachtet wurde und somit bekannt war, dass speziell die verwesenden Weich- und Gewebeteile einen unangenehmen Geruch entwickeln können, wird in den nachfolgenden Quellen eindrücklich beschrieben:

T.II.219: TB 154 (pNu, [8])[1118]

jrỉ.yw jwf m{ᶜ} ḏw	Das Fleisch ist zu etwas schlecht (riechendem) geworden.

T.II.220: PT 412 (722a, Pyramide Teti)[1119]

jwf n Ṯtj pn m ḫwꜣ m jmk (j)mỉ ḏwỉ stj=k	Fleisch dieses Teti, verfaule nicht, verwese nicht, dein Geruch sei nicht schlecht!

T.II.221: PT 412 (725a, Pyramide Teti)[1120]

n ḫtm ḳs.w=k n swn.w jwf=k Ṯtj n ḫrỉ ᶜ.wt=k jr=k n ṯwt js wᶜ m nṯr.w	Deine Knochen werden nicht vergehen, dein Fleisch wird nicht leiden, Teti, deine Glieder werden sich nicht von dir entfernen, denn du bist einer der Götter!

[1115] Goyon, Papyrus d'Imouthès, 67; Tf. XXVII; Tf. XXVIIA; ders., in: BIFAO 75, 1975, 349–399.
[1116] Goyon, Papyrus d'Imouthès, 69; Tf. XXIX; Tf. XXIXA; ders., in: BIFAO 75, 1975, 349–399.
[1117] Doppelte Auslöschung: Der Ba kann nicht zum Leichnam gelangen, da dieser zerstört ist. Im Gegenzug kann der Leichnam nicht vom Ba eingenommen werden, da der Ba ebenfalls vernichtet wurde. Zum Bedeutungspaar Ba-Leichnam vgl. insbesondere Kap. 2.1.1 und Kap. 3.2 sowie Kap. 3.5. Vertiefend zur Thematik des vernichteten Leichnams siehe Kap. 3.3 der vorliegenden Studie.
[1118] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 51f.
[1119] Sethe, PT I, 395–397; Allen, New Concordance I, 23; ders., New Concordance III, Spell 412.
[1120] Sethe, PT I, 395–397; Allen, New Concordance I, 23; ders., New Concordance III, Spell 412.

In Beleg T.II.219 wird angedeutet, dass das Fleisch (*jwf*) des Verstorbenen zu etwas Schlechtem (*ḏw*) geworden ist. In älteren Quellen wie T.II.220 ist dokumentiert, dass sich speziell auf den üblen (*ḏwi*) Geruch (*sṯj*) des Fleisches (*jwf*) bezogen wird. Expressis verbis wird ausgedrückt, dass das Fleisch nicht verfaulen (*m ḥwꜣ*) oder verwesen (*m jmk*) soll. Ferner wird in Beleg T.II.221 beschrieben, dass sich der ganze Körper nicht durch den Verwesungsprozess in seine Einzelteile (*ks.w*, *jwf*, *ꜥ.wt*) auflösen soll.[1121] Zahlreiche Quellen deuten gar eine Heilung des Körpers an:

T.II.222: Klagelieder Isis und Nephthys (pBM 10188, [15,7])[1122]

swḏꜣ=s n=k jwf=k r ḳs.w=k	Sie heilt dein Fleisch an deinen Knochen!

T.II.223: TB 164 (pTurin 1791, [15])[1123]

wḏꜣ jwf=f ḳs.w=f mj n.tj nn sw mwt=f	Sein Fleisch (und) seine Knochen sind heil, wie einer, von dem gilt: er ist nicht gestorben.

Kollokationen mit den Verben *swḏꜣ* („heil machen, schützen“) bzw. *wḏꜣ* („unversehrt sein“) belegen, dass der Leichnam zumindest während eines gewissen Stadiums oder Zeitpunktes als „krank“ konzeptualisiert worden sein muss. Der in den Belegen T.II.222 und T.II.223 beschriebene Prozess der Heilung beschränkt sich dabei auf die spezifischen Körperteile *jwf* („Fleisch“) und *ks.w* („Knochen“). Auf welche Weise Fleisch und Knochen geheilt werden, wird in den Textquellen jedoch nicht ausgeführt.[1124] Dennoch ist die Bemerkung in Beleg T.II.222, dass das Fleisch wieder auf (*r*) die Knochen gegeben wird. Somit bilden Fleisch (*jwf*) und Knochen (*ks.w*) ein Gegensatzpaar.[1125] Gemeinsam bilden diese Gegensätze (inneres Knochengerüst, das von äußeren Weichteilen umgeben ist) einen vollständigen Körper. Das Lexem *jwf* steht außerdem in enger Verbindung zu einem weiteren Lexem:

T.II.224: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [24,3])[1126]

ḥwi jwf=k r ḥꜥ.w=k	Abgeschlagen ist dein Fleisch von deinem Leib!

T.II.225: CT 238 (III 316m, T_2L)[1127]

jnk(w)=t ḥꜥ.w=j sꜣḳ(w)=t jwf=j	Mögest du meinen Leib wieder zusammenführen! Mögest du mein Fleisch wieder zusammenbringen!

[1121] Weiterführend zu diesen Aspekten in Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.
[1122] Kucharek, Totenliturgien IV, 182; Haikal, Papyri of Nesmin (BAE 15), 49–65; Smith, Traversing Eternity, 96–119; Burkard, Spätzeitliche Osiris-Liturgien im Corpus der Asasif-Papyri (ÄAT 31), 130–178; Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 1–32; ders., in: JEA 22, 1936, 121–140; Budge, Facsimiles Hieratic Papyri, Tf. 1–6.
[1123] Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXVIII; Tf. LXXIX.
[1124] Vertiefend wird diese Thematik in Kap. 3.4 der vorliegenden Untersuchung behandelt.
[1125] Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass ein Wort für „Skelett“ im Ägyptischen nicht existiert. Dies steht im Gegensatz zu den zahlreichen Lexemen, die den ganzen Körper bzw. dessen äußere Gestalt benennen.
[1126] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 49; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.
[1127] Buck, CT III, Spell 80 (41i); Faulkner, Coffin Texts II, 187f.; Carrier, Textes Sarcophages I, 580–585.

In der Kollokation mit *ḥ^ꜥ.w* scheint *jwf* immer das knochenlose Fleisch zu benennen, während sich das Lexem *ḥ^ꜥ.w* entweder auf den Leib oder die Glieder des (toten) Körpers zu beziehen scheint.[1128] Dieser Umstand ist insofern hervorzuheben, da *ḥ^ꜥ.w* ebenso wie *jwf* mit dem Zeichen F51 klassifiziert wird und innerhalb der Fleischliste gleichfalls den knochenlosen Fleischstücken zugeordnet wird. Dennoch differenzieren sich beide Lexeme mutmaßlich voneinander, da sie zu oft innerhalb der gleichen Quellen genannt werden und somit nicht synonym gebraucht worden sein können. Sofern beide Lexeme gemeinsam genannt werden, scheint *ḥ^ꜥ.w* den Leib bzw. die Glieder des (toten) Körpers zu benennen, *jwf* bezieht sich dagegen auf die (äußeren) Weichteile des Körpers. Für diese These spricht zum einen, dass *jwf* seit der Frühzeit in der Bedeutung (tierisches) Fleisch belegt ist. Zum anderen wird in Aufzählungen meist das Lexem *ḥ^ꜥ.w* vor *jwf* genannt (vgl. T.II.209, T.II.214, T.II.225). Möglicherweise ist dies dahingehend zu interpretieren, dass ausgehend vom Ganzen ins Detail aufgelistet wird. Dagegen wird in Quelle T.II.224 beschrieben, dass das *jwf* vom *ḥ^ꜥ.w* abgeschlagen (*ḥwj*) wird. Auch dies spricht dafür, dass sich das Lexem *jwf* auf das „Fleisch" des Körpers bezieht.[1129] Allerdings kann selbst *jwf* genutzt werden, um den gesamten Körper zu benennen:

T.II.226: Weisheitstext aus der Spätzeit (pBrooklyn 47.218.135, [4,20])[1130]

rḏi ḥm=f wrḥ.t(j)=j m ^ꜥnḏ.w sm^ꜥr.t(j)=j jwf=j r-gs ḥm=f jn sḫḏ jr.w šnj pr-^ꜥɜ	Seine Majestät veranlasst, dass ich gesalbt wurde mit *^ꜥnḏ.w*-Salbe und mein Körper angekleidet wurde in Gegenwart seiner Majestät durch den Aufseher der Palastfriseure.

T.II.227: Magische Schutzformel (pLeiden I 346, 1. Spruch, [2,3])[1131]

Ḥr.w sp 2 *wɜḏ n sḫm.t ḥɜ jwf=j tm n ^ꜥnḫ*	Horus, Horus, das *wɜḏ*-Amulett der Sachmet umgibt meinen ganzen Körper, zum Leben!

Innerhalb der oben genannten Quellen (T.II.226, T.II.227) bezieht sich das Lexem *jwf* nicht auf das Fleisch eines Tieres, Menschen oder Gottes, sondern vielmehr auf den gesamten Körper eines lebenden Menschen. In T.II.226 wird beschrieben, wie der Körper (*jwf*) eines Würdenträgers des Königs von dessen Bediensteten gesalbt und eingekleidet wird. Bei Beleg T.II.227 handelt es sich dagegen um eine Schutzformel (=Papyrusamulett), welche den Träger vor jeglichen Gefahren schützen sollte, die seinen Körper (*jwf*) befallen könnten.

[1128] Vergleiche hierzu etwa T.II.224, T.II.225, T.II.209 und T.II.214 dieses Kapitels.
[1129] Der Satz wäre dementsprechend als „Abgeschlagen ist dein Fleisch (*jwf*) von deinem Leib (*ḥ^ꜥ.w*)" zu übersetzen (vgl. T.II.224). In konträrer Bedeutung der Lexeme würde die Übersetzung „Abgeschlagen ist dein Leib (*jwf*) von deinem Fleisch (*ḥ^ꜥ.w*)" keinen Sinn ergeben. Zur Konzeption des Lexems *ḥ^ꜥ.w* siehe das nachfolgende Kapitel.
[1130] Brovarski, Senedjemib Complex I, 90–92, Tf. 58–61; Pabst, Konzeptionalisierung *jwf*, 125–129.
[1131] Bommas, Mythisierung der Zeit, 8; 14; 56–65; Pabst, Konzeptionalisierung *jwf*, 125–129.

Anhand dieser Schriftquellen zeigt sich, dass das Lexem *jwf*, welches ursprünglich die Bedeutung „Fleisch“ trägt, ebenfalls als *pars pro toto* verwendet werden kann, um somit den gesamten Körper zu bezeichnen. Dieser Umstand erschwert jedoch die Übersetzung entsprechender Textstellen, sofern die emische Perspektive berücksichtigt werden soll.

Im Hinblick auf die Zielsetzungen der vorliegenden Studie muss hinterfragt werden, in welchen Fällen das Lexem *jwf* als „Fleisch“ zu übersetzen ist und wann es als *pars pro toto* den ganzen „Körper“ bzw. „Leichnam“ benennt. In den bisher behandelten Quellen wird das Lexem *jwf* („Fleisch“) meist neben Lexemen genannt, die sich auf andere spezifische Körperteile beziehen (vgl. T.II.209–T.II.225). In derartigen Schriftquellen ist die Bedeutung des Lexems als „Fleisch“ somit unzweifelhaft. Jedoch ist zu überlegen, wie Passagen verstanden werden können, die lediglich *jwf* angeben. So heißt es beispielsweise in PT 469: „Dieser Pepi ist heil zusammen mit seinem *jwf*, vollkommen ist dieser Pepi zusammen mit seinem Namen, dieser Pepi lebt zusammen mit seinem Ka.“ (*Ppy pn wḏꜣ ḥnꜥ jwf=f nfr n Ppy pn ḥnꜥ rn=f ꜥnḫ Ppy pn ḥnꜥ kꜣ=f*).[1132] Das Lexem *jwf* könnte hier ebenso als „Fleisch“ aufgefasst werden wie als ganzer „Körper“, da mit dem Ka (*kꜣ*) und dem Namen (*rn*) zwei weitere Personenkomponenten der persönlichen Identität genannt werden. Ähnliche Schwierigkeiten in der Übersetzung bereitet ein Passus aus Tb 154. Der Verstorbene fordert den Gott Osiris darin auf: „Mögest du dieses mein *jwf* behandeln!“ (*srwḫ=k jwf=j pn*).[1133] Während sich das Lexem *srwḫ* („behandeln“) im Kontext dieser Passage wohl auf die Einbalsamierung des Körpers bezieht, kann nicht abschließend geklärt werden, ob *jwf* hier lediglich das „Fleisch“ oder den gesamten „Leichnam“ meint. Aus heutiger Sicht erscheint es naheliegender, das Lexem *jwf* in beiden zuvor genannten Beispielen mit „Leichnam“ zu übersetzen. Allerdings kann nicht beantwortet werden, ob dies auch der Sichtweise der emischen Perspektive entspricht. Übersetzungstheoretisch und grammatikalisch sind jedenfalls beide Möglichkeiten gegeben.[1134] Selbst Textstellen mit signifikant zu *jwf* belegten Kollokationen können doppeldeutig sein. So wird etwa in TB 092 ausgesagt „Mein Fleisch ist fest“ (*jwf=j rwḏ*) und in PT 612 wird der Verstorbene aufgefordert „Schüttle dir diese Erde ab, die an deinem Fleisch haftet“ (*wḫꜣ n=k tꜣ pw jr.j jwf=k*).[1135] Die Kollokation des Lexems *jwf* mit den Verben *rwḏ* und *wḫꜣ* ist gut dokumentiert und wurde zuvor schon in den Quellen T.II.211 und T.II.213 erwähnt. Möglich ist daher, dass *jwf* auch in PT 612

[1132] Sethe, PT II, 1–3; Allen, New Concordance I, 26; ders., New Concordance IV, Spell 469.
[1133] Lapp, Papyrus Nu, 51f.
[1134] Übersetzung des Lexems *jwf* als „Fleisch“ oder „Leichnam“.
[1135] Sethe, PT II, 412–415; Allen, New Concordance I, 31; ders., New Concordance V, Spell 612; Lepsius, Todtenbuch, Tf. XXXIII; Tf. XXXIV.

und TB 092 die Bedeutung „Fleisch“ trägt. Allerdings könnte die alleinige Nennung des Lexems *jwf* (im Gegensatz zu den Quellen T.II.211 und T.II.213, wo es neben *tp*, *ks.w* und *ꜥ.wt* aufgezählt wird) dahingehend interpretiert werden, dass das Lexem hier tatsächlich die Rolle eines *pars pro toto* einnimmt und somit stellvertretend für alle anderen Körperteile genannt wird. Theoretisch sind somit auch hier (PT 612, TB 092) beide Bedeutungen von *jwf* („Fleisch“ bzw. „Körper“) zulässig. Daher liegt die Übersetzung des Lexems in derartigen Fällen hauptsächlich im eigenen Ermessen und kann m. E. nicht abschließend und zweifelsfrei differenziert werden.[1136] Dennoch soll in der Folge versucht werden, anhand bestimmter Kollokationen ein Regelwerk zu entwickeln, wann ein Verständnis von *jwf* als ganzer Körper bzw. Leichnam angemessen ist:

T.II.228: PT 323 (519b, Pyramide Merenre)[1137]

Ḥr.w sjn=f jwf=k Nmt.j-m-sꜣ=f Mrỉ.n-Rꜥ Ḏḥw.tj sjn=f rd.wj=k	Horus reibt dein Fleisch ab, Nemtiemsaef Merenre, Thot reibt deine Beine ab.

T.II.229: PT 537 (1298b, Pyramide Pepi I.)[1138]

ꜥḥꜥ ḥmsỉ=k ḥr ḫnd.w Wsjr jwf=k tm m Tm ḥr=k m sꜣb	Steh auf und setz dich auf den Thron des Osiris! Dein Körper vollständig als Atum, dein Gesicht als Schakal!

T.II.230: CT 1013 (VII 232b, support du texte: Papyrus P.Gard III)[1139]

ḥr=j m nṯr jwf=j m rmṯ	Mein Gesicht als Gott, mein Körper als Mensch!

Innerhalb der Quellen T.II.228–T.II.230 scheint das Lexem zwar mehr als das „Fleisch“, aber eben auch nicht den ganzen „Körper“ zu bezeichnen. Auffällig ist jedenfalls die Trennung von *jwf* und *rd.wj* („Beine“) in T.II.228 sowie die Differenzierung von *jwf* und *ḥr* („Gesicht“) in T.II.229 und T.II.230.[1140] Über die Gründe dieser Aufteilung lässt sich nur spekulieren. Eventuell könnte das Lexem *jwf* hier als ein von Fleisch umhüllter „Leib“ verstanden werden, der von besonders knochigen und markanten Körperteilen wie den Beinen (*rd.wj*) oder dem Gesicht bzw. Kopf (*ḥr*) unterschieden wird. Gerade die Differenzierung des Gesichts bzw. Kopfs vom restlichen Körper ist in schriftlichen Quellen bis in die griechisch-römische Zeit

[1136] Diese Problematik der mehrfachen Bedeutung des Lexems *jwf* wurde bereits von Walker und Nyord thematisiert. Beide Forscher gelangen ebenfalls zu keinem abschließenden Ergebnis bzw. zu einer eindeutigen Differenzierung, vgl. hierzu Nyord, Breathing Flesh, 335 –337; Walker, Anatomical Terminology (ACE 4), 33–50; bes. 35f.

[1137] Sethe, PT I, 265f.; Allen, New Concordance I, 19; ders., New Concordance III, Spell 323.

[1138] Sethe, PT II, 225; Allen, New Concordance I, 29; ders., New Concordance IV, Spell 537.

[1139] Buck, CT VII, Spell 1013 (232b); Faulkner, Coffin Texts III, 113f.; Carrier, Textes Sarcophages III, 2150–2153.

[1140] Gerade für die letztere Differenzierung sind Nachweise bis in die griechisch-römische Epoche zu finden. Bei PT 537 (=T.II.229) handelt es sich um den von Assmann herangezogenen Beleg für die Bedeutung des Lexems *ḏ.t* als „Jenseitsleib“, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 157. Allerdings sind seine Angaben nicht korrekt, da in dieser Quelle nicht das Lexem *ḏ.t*, sondern *jwf* gebraucht wird. Zur kritischen Diskussion von *ḏ.t* als „Jenseitsleib“ vgl. Kap. 2.1.7 dieser Studie.

festgehalten. Ferner ist diese Konzeption bereits in Rundplastiken der Frühzeit nachzuweisen und setzt sich in der Folge insbesondere bei Götterdarstellungen (menschlicher Körper + Tierkopf) durch.[1141] Vor diesem Hintergrund ist darauf hinzuweisen, dass der Verstorbene in T.II.229 und T.II.230 mit einem Gott gleichgesetzt wird.[1142] Trotz dieser Unterscheidung ist davon auszugehen, dass Kopf und Körper generell eine Einheit bilden:

T.II.231: PT 482 (1008b, Pyramide Pepi II.)[1143]

sn.t=k wr.t sꜣḳ.t jwf=k	Deine älteste Schwester fügte deinen Körper zusammen.

T.II.232: PT 700 (2182c, Pyramide Pepi II.)[1144]

sꜣḳ n=k jwf=k	Dein Fleisch ist dir zusammengefügt worden.

T.II.233: PT 555 (1378a, Pyramide Pepi I.)[1145]

wḏꜣ Ppy wḏꜣ jwf=f	Pepi ist heil, sein Fleisch ist heil!

Die Belege T.II.231–T.II.233 verweisen wiederum auf die Thematik des zusammengefügten (*sꜣḳ*) bzw. geheilten Körpers (*wḏꜣ*), welche signifikant für das Lexem *jwf* belegt ist. Doch im Gegensatz zu den Quellen T.II.213, T.II.215, T.II.222 oder T.II.223 wird das Lexem *jwf* nicht mit anderen Körperkomponenten aufgezählt. Es steht somit für sich und könnte daher metonym gebraucht worden sein.[1146] Vermutlich lassen sich T.II.231–T.II.233 dahingehend interpretieren, dass der gesamte (tote) Körper (= *jwf*) geheilt bzw. zusammengefügt wird. Selbst wenn das Lexem *jwf* in der Übersetzung mit „Fleisch" angegeben wird, so wird sich letztendlich doch auf die gesamte äußere Form des Leichnams bezogen, die wieder hergestellt (*sꜣḳ*, *wḏꜣ*) wird.[1147] Dennoch ist dies eine Frage der Auslegung. Keinesfalls handelt es sich um eindeutige Belege für die Verwendung von *jwf* als pars pro toto. Einfacher zu interpretieren sind dagegen die folgenden Aussagen:

[1141] Zu entsprechenden Plastiken der Prädynastik und Frühzeit vgl. die Dissertation von Speck. Tierköpfige Gottheiten sind im altägyptischen Pantheon überaus zahlreich. Speziell in Bezug auf schakalköpfige Gottheiten sind insbesondere Anubis und Upuaut zu nennen, die in direkter Verbindung mit der Balsamierung und Bestattung stehen, vgl. Dunand/Lichtenberg, in: Zivie-Coche (Hg.), Parcourirl'éternité, 427–439; Meyer, in: ZÄS 41, 1904, 97–107.

[1142] Zu diesem Thema siehe Kap. 3.6 der vorliegenden Untersuchung.

[1143] Sethe, PT II, 63–66; Allen, New Concordance I, 26; ders., New Concordance IV, Spell 482.

[1144] Sethe, PT II, 530; Allen, New Concordance I, 35; ders., New Concordance VI, Spell 700.

[1145] Sethe, PT II, 251f.; Allen, New Concordance I, 29; ders., New Concordance V, Spell 555.

[1146] Dennoch kommt hier die zuvor angesprochene Übersetzungsproblematik zum Tragen. Ist das Lexem *jwf* als „Fleisch" oder „Körper" zu verstehen? Lediglich im letzteren Fall würde es als pars pro toto für den gesamten Körper stehen.

[1147] In beiden Auslegungen beschreibt das Lexem *jwf* einen äußerlich vollständigen Körper. Entweder wird *jwf* als *pars pro toto* verwendet und trägt somit bereits die Bedeutung „Körper" bzw. „Leichnam". Andernfalls beschreibt das Lexem durch die Kollokation mit den Verben *sꜣḳ* („zusammenfügen") und *wḏꜣ* („heilen") die Summe allen Fleisches.

T.II.234: Inschrift im Grab des Debeheni (Giza, Südwand Raum 2)[1148]

ḥʿi.t jwf=f tm.j	Das tänzerische(?) Beklagen seines Körpers, der vollständig ist.

T.II.235: TB 42 (pTurin 1791, [10,2])[1149]

jw Dḥwtj m-ḫr jwf=f tm	Thot ist (schützend) vor seinem gesamten Körper.

T.II.236: Höhlenbuch (5. Höhle, Szene LX)[1150]

jp=j jmn.t=j snṯ=j ḥtp=f ḫr=j ḥʿ.w=j ḥtp=f jwf=j tm	Ich befinde mein Verborgenes für vollständig. Mein Jenseitsleib befriedet sich auf mir, meine Glieder sind befriedet. Mein Körper ist vollständig.

T.II.237: CT 407 (V 222i, $M_{22}C$)[1151]

swꜣḏ=tn jwf=j tm n ʿnḫ	Möget ihr meinen ganzen Körper für das Leben gedeihen lassen!

In den Quellen T.II.234–T.II.237 ist die zu *jwf* signifikant belegte Kollokation mit dem Lexem *tm* angeben (vgl. auch T.II.227). Der Terminus *tm* bedeutet „vollständig“.[1152] Demzufolge beziehen sich die Quellen nicht nur auf einen ganzen Körper, das Lexem *jwf* wird zudem als pars pro toto zur Bezeichnung des Leichnams genutzt. So wird in T.II.234, einer der frühesten Belege des Lexems in der mutmaßlichen Verwendung als pars pro toto, der als *jwf* bezeichnete vollständige (*tm*) Leichnam betrauert. In T.II.235 erbittet der Verstorbene dagegen den Schutz des Gottes Thot für seinen Leichnam (*jwf*). Entsprechende Formulierungen sind auch von Schutzamuletten bekannt und sollen stets den gesamten Körper (*jwf tm*) schützen.[1153] Der Beleg T.II.236 beschreibt dagegen, dass der Sonnengott Re seinen in der Unterwelt befindlichen Leichnam besucht. Dieser wird als „Verborgenes“ (*jmn.t*), „Jenseitsleib“ (*snṯ*), „Leib“ (*ḥʿ.w*) und „Körper“ (*jwf*) bezeichnet. Alle Lexeme beziehen sich vermutlich auf den ganzen Leichnam des Gottes. Dafür spricht zum einen, dass *snṯ* als spezifische Bezeichnung für den in der Unterwelt lokalisierten (toten) Körper belegt ist. Zum anderen kann das Lexem *ḥʿ.w* ebenfalls metonym gebraucht werden und den gesamten Körper benennen.[1154] Insbesondere zeigt jedoch die direkte Kollokation *jwf=j tm* („mein vollständiger Körper“), dass es sich hierbei um eine Umschreibung des gesamten Leichnams des Sonnengottes handelt. Dies gilt selbst dann, wenn *jwf* in den Belegen T.II.234–T.II.236 als „Fleisch“ übersetzt wird. Denn durch die Kollokation mit *tm* ist gesichert, dass das Lexem *jwf* somit das ganze Fleisch und damit im

[1148] Hassan, Excavations Giza IV, 177–179; Abb. 122; Tf. L.
[1149] Lepsius, Todtenbuch, Tf. XIX; Tf. XX.
[1150] Werning, Höhlenbuch II, 268f.
[1151] Buck, CT V, Spell 407 (222i); Faulkner, Coffin Texts II, 58f.; Carrier, Textes Sarcophages II, 1004–1009.
[1152] Vgl. WB V, 303–305.
[1153] Vergleiche z.B. Beleg T.II.227. Zum Aspekt des schutzbedürftigen Leichnams siehe Kap. 3.2 dieser Studie.
[1154] Zur Konzeptualisierung der Lexeme *snṯ* und *ḥʿ.w* vgl. Kap. 2.1.5 und Kap. 2.3.2 der vorliegenden Untersuchung.

übertragenen Sinne letztendlich den gesamten Körper bzw. die äußere, von Fleisch umhüllte Gestalt bezeichnet. In Beleg T.II.237 wird der (wieder) vervollständigte Leichnam (*jwf tm*) sogar in Bezug zum Leben (*ꜥnḫ*) gesetzt. Expressis verbis wird beschrieben, dass der (tote) Körper für das Leben bestimmt ist.[1155] Zu dieser scheinbar kurios anmutenden Formulierung (aus dem Kontext der Jenseitsliteratur) existieren weitere, vergleichbare Quellen:

T.II.238: Magische Schutzformel (pLeiden I 348, 13. Spruch, [7,2])[1156]	
Rꜥ ḥr wp.t ḥꜥ.w=k r ḏi.t ꜥnḫ jwf=k	Re überprüft deine Glieder, um deinen Körper leben zu lassen.

T.II.239: PT 723 (2245c, Pyramide Pepi I.) = CT 519 (VI 109c, $B_{10}C$)[1157]	
msi jwf=k n ꜥnḫ	Dein Körper ist für das Leben geboren worden.

Bei T.II.238 handelt es sich um eine magische Schutzformel zur Vertreibung einer Krankheit.[1158] Dazu untersucht (*wpi*) der Sonnengott die Gliedmaßen (*ḥꜥ.w*) des Erkrankten und vertreibt anschließend die im Leib des Patienten eingenisteten Krankheitsdämonen.[1159] Auf diese Weise sorgt der Sonnengott dafür, dass der Körper (*jwf*) des Erkrankten von ihm beschützt wird und weiterleben (*ꜥnḫ*) kann.[1160]

Bei Beleg T.II.239 handelt es sich um einen Spruch, der als PT 723 bereits in den königlichen Pyramidentexten belegt ist und nahezu unverändert in die private Jenseitsliteratur der Sargtexte als Spruch CT 519 tradiert wurde. Im Gegensatz zur vorherigen Quelle wird sich hierbei auf einen toten Körper, genauer auf den Leichnam des Königs (PT) bzw. einer Privatperson (CT) bezogen. Expressis verbis wird im Text formuliert, dass der Körper (*jwf*) des Verstorbenen für

[1155] Vertiefend zu dieser Thematik siehe Kap. 3.5 der Studie.
[1156] Borghouts, Papyrus Leiden I 348, 20–22; Tf. 6–8.
[1157] Allen, New Concordance I, 36; ders., New Concordance V, Spell 723; Buck, CT VI, Spell 519 (109c); Faulkner, Coffin Texts II, 148f.; Carrier, Textes Sarcophages II, 1254f.
[1158] Die Krankheit wird dabei durch einen böswilligen Toten(geist) (*mwt*) verursacht. Zu Übersetzung und Kommentar des Spruches siehe Borghouts, Papyrus Leiden I 348, 20–22; 99–105. Zur Konzeption des *mwt* als böswilligen, schadensbringenden Krankheitsdämon bzw. Totengeist vgl. Kap. 2.1.2 der vorliegenden Studie.
[1159] Das Lexem *wpi* bedeutet „trennen, öffnen, entscheiden“, vgl. WB I, 298–301. Aus diesem Grund handelt es sich bei der hier angegebenen Übersetzung „überprüfen, untersuchen“ nicht um eine wortgetreue Wiedergabe und ist dem besseren Verständnis des Passus geschuldet. Anhand des Kontextes des Spruches ist ersichtlich, dass der Sonnengott Krankheitsdämonen aus dem Leib des Patienten vertreibt. In der wörtlichen Übersetzung von *wpi* würde sich daher m. E. die Bedeutung „öffnen“ anbieten, da der Gott Re im übertragenen Sinne die Gliedmaßen öffnet, damit die Dämonen aus dem Körper des Erkrankten vertrieben werden können, vgl. hierzu auch Borghouts, Papyrus Leiden I 348, 21; 102.
[1160] Bei T.II.238 handelt es sich um einen Beleg, bei dem die Bedeutung der Lexeme *jwf* und *ḥꜥ.w* in hohem Maße interpretationsabhängig ist. Stärkstes Indiz für die Übersetzung des Lexems *jwf* als „Körper“ ist m. E., dass der gesamte Körper des Patienten von den Krankheitsdämonen befreit wird und somit (ohne Schmerzen oder Krankheit) für das Leben befähigt wird. Zudem befindet sich die Krankheit nach Aussage des Textes eben nicht nur im Fleisch, sondern in verschiedenen Gliedern und Organen des Erkrankten. Somit ist in diesem Fall nicht die Kollokation mit dem Lexem *ḥꜥ.w* für die Bedeutung von *jwf* ausschlaggebend, sondern die direkte Verbindung zum Verb *ꜥnḫ* („leben“). Allerdings ist es m. E. ebenfalls möglich, das Lexem *ḥꜥ.w* hier mit „Körper“ anzugeben, da der Sonnengott letztendlich alle Gliedmaßen und somit den gesamten Körper untersucht.

die jenseitige Existenz, d. h. das (zweite) Leben (*ꜥnḫ*) erneut geboren (*msi*) wurde.[1161] Es ist nicht anzunehmen, dass das Lexem *jwf* hier die Bedeutung „Fleisch“ trägt, da nach emischen Vorstellungen für die jenseitige Existenz ein vollständiger, möglichst unversehrter Leichnam benötigt wird. Somit scheint das Lexem *jwf* in der Kollokation mit *ꜥnḫ* eher den vollständigen (toten) Körper denn das Fleisch zu bezeichnen.[1162]

Abschließend soll noch beispielhaft auf einige Text-Bild-Korrelationen eingegangen werden, anhand derer sich die Verwendung des Lexems *jwf* als pars pro toto für den gesamten Körper bzw. Leichnam weiter erhärten lässt:

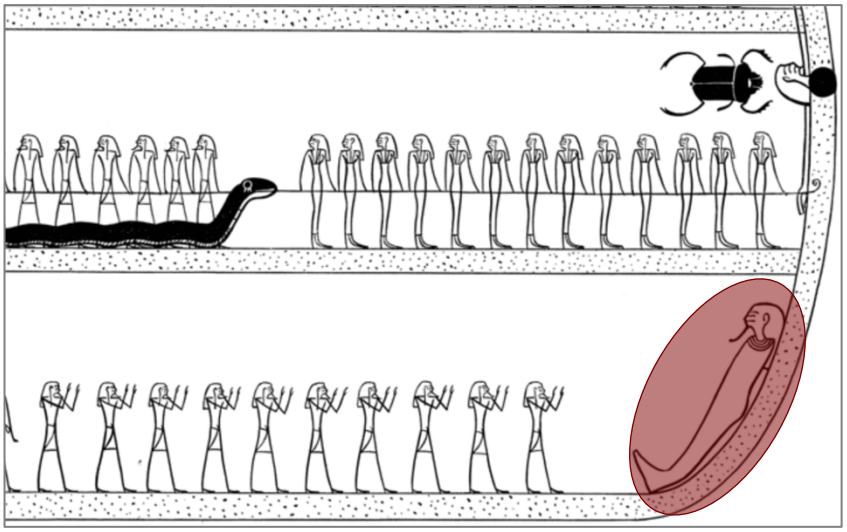


Abb. 23: Szene aus dem Amduat (12. Stunde, Unteres Register)

T.II.240: Amduat (12. Stunde, Unteres Register)[1163]

Mumie des Osiris: *wnn=f m sḫr pn m sšm.w jmn.n Ḥrw m kkw-smꜣ.w jn sšm.w pn štꜣ twꜣ.w Šw ḫr Nw.t prr ꜣgbi wr m tꜣ m sšm.w pn sšm.w jwf*	Mumie des Osiris: So ist er beschaffen als Bild, welches Horus in der Urfinsternis verborgen hat. Es ist dieses geheime Bild, das Schu unter dem Himmel (Nut) stützt, damit die große Überschwemmung herausgehe aus der Erde, aus diesem Bild! Bild des Fleisches.

[1161] Da das Fleisch allein nicht lebensfähig ist, liegt das Ziel in der Wiederbelebung des gesamten Körpers. Speziell zur Diskussion von PT 723 = CT 519 siehe Kap. 3.5 und Kap. 3.6 dieser Untersuchung.
[1162] Weitere vergleichbare Formulierungen finden sich z. B. in den literarischen Setne-Erzählungen. Dort wird mehrfach beschrieben, wie die Luft (*ṯꜣw*) aus dem als *jwf* bezeichneten Körper eines Menschen entweicht und dieser infolgedessen verstirbt, vgl. hierzu z. B. pCarlsberg 207, [x+I,20].
[1163] Hornung, Amduat III, 848f.; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 192f.

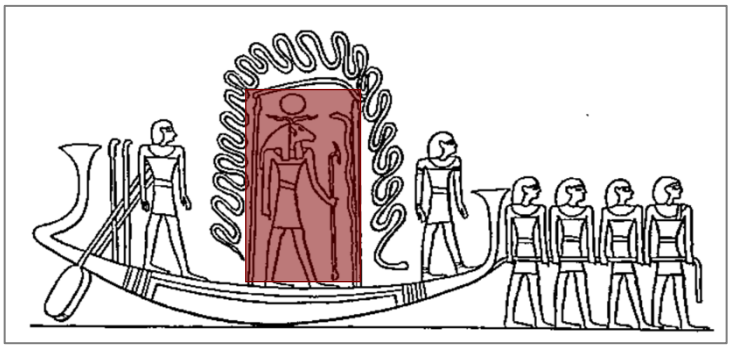


Abb. 24: Szene aus dem Pfortenbuch (6. Stunde, Mittleres Register)

T.II.241: Pfortenbuch (6. Stunde, Mittleres Register)[1164]	
In der Sonnenbarke: *Ḥkꜣ jwf Rᶜ Mḥn Sjꜣ*	In der Sonnenbarke: Heka, Fleisch des Re, Mehen, Sia.

Es handelt sich den zuvor angegebenen Belegen um zwei Passagen aus den Unterweltsbüchern des Amduat und des Pfortenbuchs.

In T.II.240 wird der in der Unterwelt verborgene Leichnam des Osiris beschrieben. Dieser wurde von Horus dorthin gebracht und befindet sich innerhalb der Erde und somit unter Luft (Schu) und Himmel (Nut).[1165] Der Leichnam des Osiris wird dabei im Text als „geheimes Bild" (*sšm štꜣ*) bezeichnet.[1166] In der zum Text gehörigen Abbildung wird der Leichnam des Osiris als ein äußerlich transformierter Körper dargestellt.[1167] Die entsprechende Beischrift neben dieser Abbildung lautet: *sšm jwf* („Abbild des Leichnams"). Somit zeigt sich, dass sich das Lexem *jwf* auf den gesamten, äußerlich transformierten und in der Unterwelt verborgenen Leichnam des Osiris bezieht.[1168]

Bei T.II.241 handelt es sich dagegen um eine stetig wiederkehrende Phrase des Pfortenbuchs samt entsprechender Abbildung, die stets im Mittleren Register der jeweiligen Stunde zu finden

[1164] Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 276f.; Zeidler, Pfortenbuchstudien II (GOF IV, 36,2), 170f. Vergleichbare Formulierungen samt zugehöriger Abbildung sind überaus zahlreich im Pfortenbuch dokumentiert, vgl. hierzu etwa Zeidler, Pfortenbuchstudien II (GOF IV, 36,2), 124f.; 200f.; 228f.; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 258f.; 326f.; 354f.

[1165] Ebenfalls wird beschrieben, dass die Leichenflüssigkeit des Osiris anscheinend zu einem bestimmten Zeitpunkt aus der Unterwelt herausfließt. Zur vertiefenden Diskussion der positiven Konnotation der Verwesung sowie zur lebensspendenden Leichenflüssigkeit vgl. Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.

[1166] Gerade die Bezeichnung des Leichnams als *sšm štꜣ* erinnert an die Konzeption des Lexems *štꜣ.t*, vgl. hierzu Kap. 2.1.6 dieser Untersuchung.

[1167] Der äußerlich transformierte Leichnam ist maßgeblich für die Konzeption des Lexems *sᶜḥ*, vgl. hierzu Kap. 2.1.4 dieser Sudie. Entsprechende Darstellungen des (toten) Körpers werden daher in den Beischriften oftmals als *sᶜḥ* bezeichnet. Allerdings ist diese Benennung keinesfalls zwingend, wie etwa Abb. 1 in Kap. 2.1.1 oder Abb. 23 des vorliegenden Kapitels darlegen.

[1168] Die Bezeichnung des Leichnams als ein „Bild" (*sšm*) lässt sich dabei mit etischen Vorstellungen vergleichen. So beschreibt Macho, dass jeder Leichnam letztendlich als ein Abbild des Verstorbenen wahrgenommen wird, vgl. hierzu Macho, in: Assmann (Hg.), Kulturtheorie Tod, 99–105.

ist. Auf einer Barke sind die Gottheiten Heka, Mehen und Sia dargestellt und mittels einer entsprechenden Beischrift versehen. Auch der Sonnengott Re befindet sich auf der Barke. Er ist im Zentrum als widderköpfiger Gott dargestellt. Die entsprechende Beischrift weist diese Erscheinungsform des Sonnengottes als *jwf* *Rˁ* aus. Demzufolge benennt das Lexem *jwf* diese spezifische Gestalt (Widderkopf + menschlicher Körper) des Gottes Re.[1169]
Somit zeigt die Text-Bild-Korrelation der Belege T.II.240 und T.II.241, dass das Lexem *jwf* als pars pro toto für den gesamten Körper bzw. Leichnam verwendet werden konnte. Dabei scheint die äußere Gestaltung des als *jwf* bezeichneten (toten) Körpers variieren zu können (vgl. Abb. 23 und Abb. 24).[1170]

2.3.1.4 Resümee

Das Lexem *jwf* kann über einen Belegzeitraum von über 3500 Jahren nachgewiesen werden und ist zudem in allen Sprach- und Schriftstufen des Alten Ägypten dokumentiert. Die älteste Schriftquelle des Lexems datiert in die Frühzeit und weist bereits die übliche Verschriftung und Klassifikation mittels des Zeichens F51 auf. Der Klassifikator passt zu der ursprünglichen Bedeutung des Lexems. Als „Fleisch“ kann es die Weichteile (Muskel-, Fett- und Bindegewebe) von Tieren, Menschen und Göttern benennen. Im metonymen Gebrauch kann *jwf* als pars pro toto jedoch auch den gesamten lebenden bzw. toten Körper eines Menschen oder Gottes umschreiben. Für die vorliegende Untersuchung waren insbesondere diejenigen Quellen von Interesse, in welchen sich das Lexem *jwf* entweder auf das „Fleisch“ des toten Körpers oder auf den vollständigen „Leichnam“ bezieht. Diese Bedeutungen (spezifisches Körperteil des Leichnams bzw. gesamter Leichnam) lassen sich in etwa einem Drittel aller für diese Untersuchung herangezogenen Quellen nachweisen. Ob das Lexem in den einzelnen Schriftquellen in der Bedeutung als „Fleisch“ oder „Leichnam“ verwendet wurde, lässt sich dabei größtenteils anhand der signifikanten Kollokationen zu *jwf* ermitteln:

[1169] Zwar wird der gesamte Körper des Gottes hier als *jwf* bezeichnet, die dargestellte Unterscheidung in einen Tierkopf und einen menschlichen Rumpf weist Parallelen zu den in diesem Kapitel analysierten Belegen T.II.229 und T.II.230 auf.
[1170] Die Darstellung des *jwf*-Körpers scheint an keine festen Vorgaben gebunden zu sein. Dies steht im Gegensatz zur Konzeption des Lexems *sˁḥ*, welches sich stets auf den äußerlich transformierten Leichnam bezieht und auch entsprechend dargestellt wird, vgl. hierzu Kap, 2.1.4 der vorliegenden Untersuchung.

- **<u>als „Fleisch“ des toten Körpers:</u>**
  - **differenziert von anderen Körperteilen** (Signalwörter: *tp*, *ḳs.w*, *ḥꜥ.w*, *ꜥ.wt*)
  - **zusammengefügt** (Signalwörter: *sꜣḳ*, *rwḏ*, *jnk*, *jꜥb*)
  - **geheilt** (Signalwörter: *wḏꜣ*, *swḏꜣ*)
  - **verwesend und stinkend** (Signalwörter: *ḫwꜣ*, *jmk*, *ḫtm*, *dwỉ*)

- **<u>als pars pro toto in der Verwendung als „Leichnam“:</u>**
  - **Trennung von knöchernen Gliedmaßen** (Signalwörter: *ḥr*, *rd.wj*)
  - **zusammengefügter, geheilter Körper** (Signalwörter: *sꜣḳ*, *wḏꜣ*)
  - **vollständiger Körper** (Signalwort: *tm*)
  - **Körper für jenseitige Existenz** (Signalwörter: *ꜥnḫ*, *msỉ*)

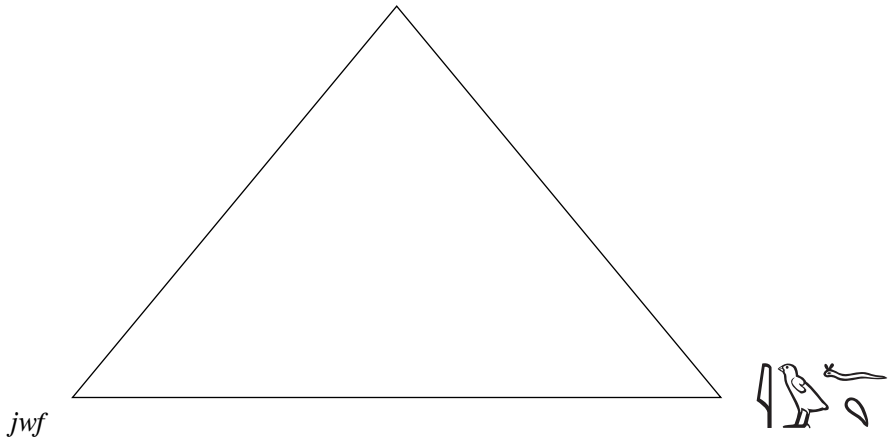


Abb. 25: Semiotisches Dreieck zum Lexem *jwf*

In der Bedeutung als „Fleisch“ des toten Körpers wird das Lexem *jwf* häufig mit weiteren Lexemen genannt und somit von anderen, spezifischen Körperteilen unterschieden (T.II.211–T.II.225). Signifikant belegt ist *jwf* in der Aufzählung mit *tp* („Kopf“), *ḳs.w* („Knochen“) oder *ꜥ.wt* („Glieder“). Eine Sonderstellung nimmt die Differenzierung zum Lexem *ḥꜥ.w* („Leib“) ein. In derartigen Schriftquellen umschreibt das Lexem *jwf* meist das „Fleisch“, während *ḥꜥ.w* den „Leib“ benennt (T.II.224, T.II.225).[1171] Idealerweise sollte der Leichnam des Verstorbenen erhalten werden. Aus diesem Grund wird in den Textquellen oftmals von einem zusammengefügten oder geheilten Körper gesprochen (T.II.211–T.II.216, T.II.222, T.II.223).

[1171] Allerdings können die Bedeutungen der beiden Lexeme auch vertauscht sein, vgl. hierzu etwa T.II.236 sowie das nachfolgende Kapitel der vorliegenden Studie.

Deutlich wird dies durch Kollokationen des Lexems *jwf* mit Verben wie *sꜣḳ* („zusammenfügen“), *rwḏ* („fest“) oder *wḏꜣ* („geheilt“). Dabei wird *jwf* in solchen Belegen meist gemeinsam mit anderen Körperteillexemen genannt, weshalb es sicher die Bedeutung „Fleisch“ trägt. Mitunter wird zudem beschrieben, dass die Weichteile (*jwf*) des Körpers verwesen (*ḥwꜣ*, *jmk*, *ḥtm*) können und in der Folge einen üblen Geruch (*dwi*) entwickeln. Diese Vorstellung entspricht nicht der gewünschten Konzeption des unvergänglichen Leichnams und wird daher in den Textquellen oftmals negiert (T.II.219–T.II.221).

Als pars pro toto kann sich das Lexem *jwf* zudem den gesamten „Leichnam“ beziehen. Dabei ist die Ermittlung dieser Verwendung problematisch (s. o.) und obliegt oftmals dem Ermessensspielraum des jeweiligen Übersetzers. Dennoch gibt es einige Indizien, welche Hinweise auf den metonymen Gebrauch von *jwf* geben. Zunächst scheint das Lexem den eher fleischlichen Teil des Körpers zu benennen, jedenfalls wird es häufig von eher knöchrigen und markanten Gliedmaßen wie dem Gesicht (*ḥr*) und den Beinen (*rd.wj*) unterschieden (T.II.228–T.II.230). Daneben deuten jedoch die signifikant belegten Kollokationen *sʿḳ* und *wdꜣ* an, dass der gesamte Körper wieder zusammengefügt bzw. geheilt werden konnte (T.II.231–T.II.233). Die Besonderheit dieser Belege liegt darin, dass das Lexem *jwf* hier alleine genannt wird (im Gegensatz zu den Belegen T.II.211–T.II.216, T.II.222, T.II.223) und daher mutmaßlich als pars pro toto für alle nicht genannten Körperteile fungiert.[1172] Insbesondere zeigt jedoch die signifikant belegte Kollokation mit dem Lexem *tm* („vollständig“), dass *jwf* als pars pro toto verwendet werden konnte, da es sich somit auf den „vollständigen Leichnam“ (*jwf tm*) bezieht (T.II.234–T.II.237). Ein weiteres Indiz für die metonyme Verwendung von jwf ergibt sich zudem durch die Kollokation mit Lexemen wie *ʿnḫ* („Leben“) oder *msi* („geboren“). In den entsprechenden Texten ist von einem (zweiten) jenseitigen Leben die Rede, für das nach emischen Vorstellungen ein vollständiger Körper benötigt wurde (T.II.237–T.II.239).

Zusätzlich kann aufgrund einiger direkter Text-Bild-Korrelationen die Verwendung des Lexems *jwf* als pars pro toto nachgewiesen werden (T.II.240, T.II.241). Die äußere Gestaltung des *jwf*-Körpers scheint dabei keinen festen Vorgaben zu folgen (vgl. Abb. 23 und Abb. 24). Gerade in den Unterweltsbüchern wird der Sonnengott Re häufig als *jwf Rʿ* bezeichnet. Möglicherweise verleitete dies Hornung zu der Annahme, dass es sich bei *jwf* um einen „Jenseitsleib“ handelt.[1173] Diese These ist jedoch abzulehnen, da das Lexem *jwf* zum einen nur

[1172] Selbst wenn *jwf* als „Fleisch“ übersetzt werden sollte, ergibt das zusammengefügte bzw. geheilte Fleisch letztendlich wieder die vollständige äußere Gestalt des Verstorbenen.
[1173] Vgl. Hornung, in: Welt des Orients 14, 1983, 171f.

im metonymen Gebrauch den vollständigen (toten) Körper bezeichnet. Zum anderen beziehen sich weniger als 1/3 aller Belegstellen des Lexems überhaupt auf den Leichnam, sei es in der Bedeutung als „Fleisch“ oder als „Körper“.[1174]

Abschließend ist somit festzuhalten, dass die Bedeutung des Lexems *jwf* in höchstem Maße von den Kollokationen sowie dem Kontext abhängt.

[1174] Am häufigsten ist das Lexem *jwf* in der Bedeutung als „tierisches knochenloses Fleisch“ belegt, vgl. hierzu Pabst, Konzeptionalisierung *jwf,* 20–85; 106–113.

2.3.2 *ḥꜥ.w* – „Körper, Leib, Fleisch“

2.3.2.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

Für das Lexem *ḥꜥ.w* sind in den Wörterbüchern und Lexika verschiedene Bedeutungen angegeben. So kann es sich entweder auf das tierische bzw. menschliche „Fleisch“ beziehen, aber auch den ganzen „Körper“ bzw. „Leib“ benennen. Mitunter scheint es zudem die „Glieder“ eines Körpers zu bezeichnen. Darüber hinaus wurde es verwendet, um das eigene „Selbst“ zu beschreiben.[1175] Für die vorliegende Studie sind lediglich die Schriftquellen von Interesse, in denen sich *ḥꜥ.w* auf das „Fleisch“ bzw. die „Glieder“ des toten Körpers oder den gesamten „Leichnam“ bezieht.

Nachweisbar ist das Lexem *ḥꜥ.w* von der Zeit des Alten Reichs bis in die griechisch-römische Epoche (ca. 3000 Jahre). Eine etymologische Bestimmung des Lexems ist m. E. nicht möglich, da es keine lexikalischen Ähnlichkeiten zu anderen Wörtern aufweist, die ebenfalls seit dem Alten Reich dokumentiert sind. Auffällig ist jedoch, dass *ḥꜥ.w* hinsichtlich der Wortbedeutungen deutliche Parallelen zum Lexem *jwf* aufweist.

Das Lexem *ḥꜥ.w* ist außerdem in sämtlichen Kontexten belegt, im Rahmen dieser Untersuchung sind dabei insbesondere Belegstellen des religiös-rituellen Kontextes von Interesse. Allerdings werden im vorliegenden Kapitel auch Quellen des literarischen und heilkundlich-magischen Kontextes analysiert, sofern sie dem Verständnis einzelner Wortbedeutungen dienen.

[1175] Vgl. WB III, 37–39; Hannig I, 512; Hannig II, 315; Hannig III, 741; Hannig IV, 776–778; Hannig V, 1617–1619; Meeks, Annee I, 238f.; ders., Annee II, 240; ders., Annee III, 186f.; Lesko, Late Egyptian II, 99; Lüscher, Wortdiskussionen, 448; Erichsen, Demotisches Glossar, 292; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 621; Westendorf, Koptisches HWB, 352, 563; Satzinger / Stefanović, Root Lexicon, 283.

2.3.2.2 Orthographie und Klassifikation

ḥ ʿ.w	**Schreibvariationen Hieroglyphen**
Allgemein:	
Plural:	
ab AR	
ab MR:	
ab NR:	
Sonstige:	

Tabelle 13: Orthographie und Klassifikation von *ḥ ʿ.w*

Das Lexem *ḥ ʿ.w* wird in der Regel mittels der Einkonsonantenzeichen V28 () und D36 () gebildet. Im Mittleren Reich tritt vermehrt noch das Zeichen G43 () hinzu. Meist wird das Lexem mittels der Pluralstriche () angegeben, woraus sich die generell pluralische Verschriftung von *ḥ ʿ.w* ergibt. Mitunter wird jedoch auf die Pluralstriche verzichtet oder es wird der Ideogrammstrich () verwendet. In derartigen Fällen wird das Lexem nicht im Plural, sondern im Singular gebraucht, weshalb die korrekte Transkription *ḥ ʿ* lauten müsste. Klassifiziert wird das Lexem wie auch schon *jwf* durch das knochenlose Fleischstück F51 (). Selten kann das Lexem lediglich mittels dieses Klassifikators verschriftlicht werden, wobei hier nur aus dem Kontext zu eruieren ist, ob *ḥ ʿ.w* oder *jwf* gemeint ist.[1176] Besonders ist die direkte Kollokation des Lexems mit *nṯr* („Gott“). Der Ausdruck *ḥ ʿ.w-nṯr* („Gottesleib“) ist während des gesamten Belegzeitraums des Lexems dokumentiert. In der Verschriftung wird hierfür das Dreikonsonantenzeichen R8 () sowie das knochenlose Fleischzeichen F51 gebraucht.[1177]

[1176] Vgl. Zeile 6 in Tabelle 13 sowie Tabelle 12 in Kap. 2.3.1 dieser Studie.
[1177] Siehe Zeile 6 in Tabelle 13.

2.3.2.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Das Lexem *ḥꜥ.w* ist seit dem Alten Reich dokumentiert und wurde ursprünglich wie *jwf* zur Bezeichnung von tierischem Fleisch verwendet:

T.II.242: Opferliste in der Mastaba des Mereruka (Sakkara, Südwand Raum C3)[1178]

ḥꜥ.w 1	Fleisch: 1

Ebenso wie *jwf* ist das Lexem *ḥꜥ.w* in zahlreichen Opferlisten aufzufinden. Es wird meist neben dem charakteristischen Fleischstück *jwf n ḥɜ.t* genannt und ist somit gleichfalls dem Part der knochenlosen Fleischstücke innerhalb des Abschnitts der Fleischliste zugeordnet.[1179] Diese Kategorisierung entspricht ferner dem Klassifikator (F51) von *ḥꜥ.w*, da dieses Zeichen ein knochenloses Fleischstück darstellt. Das Lexem *ḥꜥ.w* bezeichnete somit ursprünglich wie *jwf* das tierische, knochenlose Fleisch.[1180] Allerdings kann *ḥꜥ.w* nicht nur das tierische Fleisch bzw. Muskel-, Fett- und Bindegewebe benennen:

T.II.243: Papyrus Edwin Smith (Wundenbuch, Fall 8, [4,12-13])[1181]

jr sd m ḏnn.t=f ḫr jnm n tp=f n-wn.t wbn.w nb ḥr=f *sd pɜḳ.wt pw n.t ḏnn.t=f ḥꜥ.w n.tj ḥr ḏɜḏɜ=f wḏɜ*	Was anbetrifft den Bruch an seinem Schädel unter der Haut seines Kopfes, indem es keine Wunde darauf gibt: Ein Splitterbruch seines Schädels ist es, (doch) das Fleisch auf seinem Kopf ist unversehrt.

Auch das menschliche Fleisch konnte als *ḥꜥ.w* bezeichnet werden, wie der beispielhaft aufgeführte Beleg T.II.243 zeigt. Es handelt sich hierbei um einen Passus aus dem heilkundlichen Papyrus Edwin Smith, genauer aus dem Wundenbuch zur Behandlung von „Schädelhirntraumata“ (Fall 8). Beschrieben wird hier vermutlich ein Schädelsplitterbruch, wobei die äußere Kopfhaut nicht beschädigt wurde.[1182] Ungeachtet der Diagnose des

[1178] Kanawati et al., Mereruka III, Tf. 41; Pabst, Konzeptionalisierung *jwf*, 62–72.

[1179] In der entsprechenden Opferliste ist das Lexem im Singular als *ḥꜥ* angegeben. Dieser Umstand deckt sich mit der zugehörigen Mengenangabe (=1), da dem Verstorbenen ein Stück dieses Fleisches (*ḥꜥ*) geopfert werden soll. Zu einer detaillierteren Beschreibung der Opferliste siehe Beleg T.II.208 in Kap. 2.3.1 dieser Studie. Bei dem frühesten Nachweis zum Lexem *ḥꜥ.w*, welcher in die 4. Dynastie datiert, handelt es sich ebenfalls um eine Opferliste aus dem Felsgrab des Debeheni in Giza, vgl. hierzu Hassan, Excavations Giza IV, 176f.

[1180] Diese Bedeutung bleibt zudem während der gesamten Belegzeit des Lexems bis in die griechisch-römische Epoche bestehen.

[1181] Breasted, Surgical Papyrus, (OIP 3), 201–216; bes. 209f.; ders., Surgical Papyrus, (OIP 4), Tf. IV; Tf. IVa; Westendorf, Handbuch (HDO I, 36), 718–720; Sanchez/Meltzer, Edwin Smith updated, 86–94.

[1182] Brawanski stellt heraus, dass die Unterscheidung zwischen einem offenen und geschlossenen Schädelsplitterbruch und den damit verbundenen Heilungschancen von der großen Beobachtungsgabe der damaligen Ärzte zeugt. Dabei würden moderne Prognosen ebenfalls von wesentlichen Fakten wie der Art der Verletzung oder dem Bewusstseinszustand des Patienten abhängen, vgl. Brawanski, in: SAK 29, 2001, 30–38. Doch gerade bei der Interpretation medizinischer Texte ist Vorsicht geboten. Pommerening machte darauf aufmerksam, dass moderne Krankheitsbilder und Termini oftmals auf altägyptische Beschreibungen übertragen würden. Zwar sind die Texte dann für moderne Rezipienten besser verständlich, im Gegenzug geht jedoch die tatsächliche Bedeutung, d. h. die emische Perspektive verloren, was nicht im Interesse der ägyptologischen Forschung sein kann, vgl. hierzu Pommerening, in: Pommerening/Imhausen (Hgg.), Writings I, 153–172; dies., in: Pommerening/Imhausen (Hgg.), Writings II, 184–195. Trotz der berechtigten Kritik von Pommerening werden heilkundliche Quellen stellenweise immer noch mit heutigen Diagnosen verglichen.

mutmaßlichen Schädelsplitterbruches bezieht sich das Lexem *ḥ^{c}.w* in diesem Passus explizit auf die Weichteile (Fleisch und Haut) des Kopfes. Expressis verbis wird beschrieben, dass das auf (*ḥr*) dem Kopf (*ḏ3ḏ3*) befindliche Fleisch (*ḥ^{c}.w*) unversehrt (*wd3*) ist. Somit kann sich *ḥ^{c}.w* innerhalb gewisser Kontexte auf das Muskel-, Fett- und Bindegewebe eines lebenden Menschen beziehen.[1183] Daneben ist das Lexem als Bezeichnung der Weichteile des toten Körpers belegt, wie die folgenden Textquellen darlegen:

T.II.244: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [27,10])[1184]

jw jw.n=j ḥ^{c}.w=f r ḳs.w=f	Ich habe sein Fleisch von seinen Knochen abgetrennt!

T.II.245: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+9,1])[1185]

jyi n=k mrḥ.t ḥsḳ n jḫ.t-nṯr ḥsḳ=s ḥ^{c}.w=k r ḳs.w=k	Es kommt zu dir die *mrḥ.t*-Salbe, abgeschnitten vom Gottesbesitz. Sie befestigt dein Fleisch an deinen Knochen.

Am deutlichsten wird die Verwendung von *ḥ^{c}.w* als Bezeichnung des Muskel-, Fett- und Bindegewebes (= das Fleisch) des Leichnams in der Gegenüberstellung mit dem Lexem *ḳs.w* („Knochen“).[1186] In T.II.244 wird etwa beschrieben, wie das Fleisch (*ḥ^{c}.w*) von den Knochen (*ḳs.w*) abgeschlagen wird. Demzufolge wird hier der Körper des Götterfeindes Apophis zerstört. Die physische Vernichtung des Feindes entspricht dabei den emischen Prinzipien. Sobald ein Gegner seines Körpers beraubt ist, kann er weder im Diesseits noch im Jenseits Schaden anrichten.[1187] Diametral liegt der Fall in Beleg T.II.245, da es hier mutmaßlich um die Erhaltung des toten Körpers geht. Dementsprechend wurde der Passus meist dahingehend übersetzt, dass die zuvor genannte *mḥr.t*-Salbe auf den Körper des Toten aufgetragen wurde, damit sich die Weich- und Gewebeteile (*ḥ^{c}.w*) dauerhaft mit den Knochen (*ḳs.w*) verbinden.[1188] Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass das Lexem *ḥsḳ* eigentlich nicht „befestigen“, sondern „abschlagen“ bzw. „abhauen“ bedeutet.[1189] In der wortgetreuen Übersetzung würde das Fleisch

[1183] Allein im pSmith existieren zahlreiche weitere Textstellen, in denen *ḥ^{c}.w* das menschliche Fleisch benennt, vgl. z. B. pSmith, Wundenbuch Fall 1 [1,1]; Fall 4 [2,9]). Zur Bedeutung des Lexems *ḥ^{c}.w* als „Körperoberfläche“ vgl. zudem Walker, Anatomical Terminology (ACE 4), 8–14.
[1184] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 62; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.
[1185] Töpfer, Balsamierungsritual, 176; dies., in: Quack (Hg.), Ägyptische Rituale (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[1186] Die Trennung von Fleisch und Knochen ist ebenfalls signifikant für das Lexem *jwf* belegt, vgl. hierzu Kap. 2.3.2 der vorliegenden Studie.
[1187] Zur absichtlich herbeigeführten Zerstörung der (toten) Körper von Widersachern vgl. Kap. 3.3 dieser Untersuchung.
[1188] Vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 176; Smith, Sauneron, Rituel, 31. Auf welche Weise dieser Prozess der Befestigung des Fleisches funktioniert, ist jedoch unklar. Möglicherweise könnte das Fleisch durch das Auftragen der Salbe ausgetrocknet worden sein. Dagegen wird das Ergebnis dieser Behandlung im Text klar dargelegt. Das Fleisch löst sich nicht von den Knochen ab, daher zerfällt der Körper nicht.
[1189] Vgl. WB III, 168f.

(*ḥꜥ.w*) demnach von den Knochen (*ḳs.w*) abgeschlagen (*ḥsḳ*) werden. Somit erinnert diese Formulierung an Beleg T.II.244 (*Buch zur Niederwerfung des Apophis*) und entsprechend ginge es nicht um die Erhaltung des Körpers. Bisher interpretieren alle Bearbeiter den Text dahingehend, dass das Lexem *ḥsḳ* hier als „befestigen" o. ä. verstanden werden müsste, da der gegenteilige Fall paradox wäre.[1190] Allerdings verweist HERMANN darauf, dass es für den Beginn der künstlichen Mumifizierung Indizien geben würde, dass das Fleisch (Muskel-, Fett-, Bindegewebe) absichtlich von den Knochen der Verstorbenen gelöst wurde. Die entfleischten Glieder seien dann anschließend separat bandagiert worden.[1191] Möglicherweise bezieht sich T.II.245 auf diese frühen Balsamierungspraktiken, sofern es sie gegeben hat. Dennoch ist TÖPFER darin zuzustimmen, dass ein Abschlagen des Fleisches an dieser Stelle paradox anmutet, zumal in darauf folgenden Passagen akribisch darauf geachtet wird, dass die Weichteile des (toten) Körpers möglichst (naturgetreu) erhalten und widerstandsfähig (vor äußeren Einflüssen) gemacht werden.[1192] Festzuhalten ist zunächst, dass mit der Unterscheidung von Fleisch (*ḥꜥ.w*) und Knochen (*ḳs.w*) zwei wesentliche Bestandteile eines Körpers genannt werden. Dabei kann das Lexem *ḥꜥ.w* auch von weiteren Körperteilen differenziert werden:

T.II.246: CT 105 (II 114a-d, S_1C)[1193]

ḏì n=f ḳs.w=f jnì n=f ꜥ.wt=f sɜḳ n=f ḥꜥ.w=f *jw rf rn n=j ḳs.w=j jn n=j ḥꜥ.w=j sɜḳ n=j ꜥ.wt=j*	Mögen ihm seine Knochen gegeben werden, mögen ihm seine Glieder gebracht werden, möge ihm sein Fleisch zusammengefügt werden. Sodann gab man mir meine Knochen, man brachte mir meine Glieder, man fügte mein Fleisch zusammen.

T.II.247: Sonnenlitanei (50. Ausruf)[1194]

ḥknw n=k Rꜥ ḳɜ sḫm dmḏ ḥꜥ.w snṯ jmì tɜ ṯwt js ḫɜ.t dmḏ ḥꜥ.w	Lobpreis sei dir, Re du mit hoher Macht, mit vereinigten Gliedern, Jenseitsleib, der in der Erde ist, du bist der Leichnam mit vereinigten Gliedern!

[1190] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 176; 182; Smith, Traversing Eternity, 215–245.
[1191] Vertiefend zu dieser Thematik siehe Kap. 3.1 der vorliegenden Studie
[1192] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 176f. Sollte das Fleisch (Ha.w) zuvor wirklich von den Knochen (qs.w) abgeschlagen worden sein, erklären sich die nachfolgenden Passagen im Balsamierungsritual nicht. Zusätzlich fehlt ein archäologischer Beleg für die absichtliche Entfernung des Fleisches in dieser Epoche. Vielmehr weisen die Beschreibungen des Balsamierungsrituals Parallelen zu zahlreichen Mumien (insb. der griechisch-römischen Epoche) auf, deren Weichteile allerdings erhalten wurden, vgl. hierzu Töpfer, in: Kóthay (Hg.), Burial and Mortuary Practices, 25–30; dies., Balsamierungsritual, 236–253. Zu Techniken der Weichteilerhaltung, Verschönerung des Körpers sowie zur Analyse einiger größerer Passagen des Balsamierungsrituals vgl. Kap. 3.1, Kap. 3.4, Kap. 3.5 und Kap. 3.6 der vorliegenden Untersuchung.
[1193] Buck, CTII, Spell 105 (114a-d); Faulkner, Coffin Texts I, 102; Carrier, Textes Sarcophages I, 270–273.
[1194] Hornung, Anbetung I (AH 2), 57; ders. Anbetung II (AH 3), 67; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 384.

T.II.248: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [25,13])[1195]

nn ṯ3s=<tw> tp.w=tn m ḥ^{c}.w=tn	<Man> wird eure Köpfe nicht mit euren Leibern verknüpfen!

T.II.249: CT 235 (III 301c, G_1T)[1196]

rd.wj=k n=k ṯsỉ n=k ḥ^{c}.w=k	Deine Beine (gehören) dir, richte deinen Leib auf!

In Beleg T.II.246 wird das Lexem *ḥ^{c}.w* nicht nur von den Knochen (*ḳs.w*), sondern auch von den Gliedern (*^{c}.wt*) unterschieden. Paradox ist dabei aus heutiger Perspektive, dass die Gliedmaßen sowohl aus Fleisch und Knochen bestehen. Aus ägyptischer Sicht ist die Differenzierung von Fleisch, Knochen und Gliedern jedoch keine Seltenheit, sondern oft belegt.[1197] Generell geht es hierbei um die Wiederzusammenfügung des Körpers des Verstorbenen durch andere Gottheiten. Diese werden aufgefordert, die Knochen zu geben, die Glieder zu bringen und das Fleisch zusammenzufügen. Die Phrase wird anschließend durch den Verstorbenen selbst nahezu identisch wiedergeben. Allerdings wurde die Anordnung von *ḥ^{c}.w* („Fleisch“) und *^{c}.wt* („Glieder“) dabei vertauscht. Zu hinterfragen wäre somit, ob *ḥ^{c}.w* nun die Bedeutung „Fleisch“ oder „Glieder“ trägt.[1198] Zwar ist m. E. ein Austausch beider Lexeme bei der Wiederholung der Phrase anzunehmen. Für die vereinzelte (kontextabhängige) Bedeutung des Lexems *ḥ^{c}.w* als „Glieder“ spricht jedoch die häufige Schreibung im Plural.[1199] Auch Textquellen wie T.II.247 scheinen diese Bedeutung von *ḥ^{c}.w* zu belegen. Die sterblichen Überreste des Sonnengottes werden in dem Beleg nicht nur als Jenseitsleib (*snṯ*) bzw. Leichnam (*ḫ3.t*) bezeichnet, sondern zudem als *dmḏ ḥ^{c}.w*. Den besten Sinn erscheint der Passus zu geben, wenn man den Ausdruck *dmḏ ḥ^{c}.w* als „vereinte Glieder“ übersetzt, da die Zusammenfügung aller Gliedmaßen letztendlich wieder einen vollständigen Leichnam (*ḫ3.t*) bzw. Jenseitsleib (*snṯ*) ergibt.[1200] Dass sich das Lexem *ḥ^{c}.w* auf mehr als nur das Fleisch (Muskel-, Fett-, Bindegewebe) eines Körpers beziehen kann, belegen zudem Quellen wie T.II.248 und T.II.249. In beiden Schriftquellen werden Kopf (*tp*) bzw. Beine (*rd.wj*) vom restlichen Leib unterschieden, der wiederum jeweils als *ḥ^{c}.w* bezeichnet wird. Eine derartige Untergliederung des Körpers ist ebenfalls für das Lexem *jwf* belegt.[1201] Allerdings können die Lexeme *jwf* und

[1195] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 53; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.
[1196] Buck, CT III, Spell 235 (301c); Faulkner, Coffin Texts I, 184; Carrier, Textes Sarcophages I, 572f.
[1197] So vor allem für das Lexem *jwf*, vgl. Kap. 2.3.1 dieser Studie.
[1198] Auch Walker und Lesko übersetzen das Lexem *ḥ^{c}.w* innerhalb gewisser Kontexte mit „Glieder“, vgl. hierzu Walker, Anatomical Terminology (ACE 4), 14 –16; Lesko, Late Egyptian, 99.
[1199] Neben der ebenfalls signifikant belegten Schreibung im Singular (*ḥ^{c}*).
[1200] Grammatikalisch und semantisch ist aber auch eine Übersetzung von *dmḏ ḥ^{c}.w* als „zusammengefügtes Fleisch“ möglich. Das Fleisch ist nicht zählbar, weshalb eine pluralische Schreibung durchaus konsequent ist. Zum anderen ergibt sich durch das gesamte, wieder zusammengefügte Fleisch ebenfalls ein (äußerlich) vollständiger Körper bzw. Leichnam (*ḫ3.t*, *snṯ*). Die Bedeutung von *ḥ^{c}.w* ist somit ambivalent und unterliegt, ebenso wie oftmals die Bedeutung des Lexems *jwf*, dem Verständnis des jeweiligen Übersetzers.
[1201] Vgl. T.II.228–T.II.230 in Kap. 2.3.1 der vorliegenden Untersuchung.

*ḥ*ˁ*.w* nicht als Synonyme betrachtet werden, da sie zu oft gemeinsam innerhalb der gleichen Textquellen genannt werden und somit offensichtlich Verschiedenes beschreiben:

T.II.250: Inschrift im Grab des Merire (Nordwand Säulenhalle, Opferformeln, [4])[1202]

ḏi=f ˁnḫ jwf ḥˁ.w ssn(.w) ṯɜw nḏm n mḥ.yt	Möge er veranlassen, dass das Fleisch und der Leib leben, indem sie den angenehmen Hauch des Nordwindes einatmen.

T.II.251: Amduat (10. Stunde, Unteres Register, 1. Szene)[1203]

n ḥwɜ ḥˁ.w=ṯn n jmk jwf=k	Nicht möge euer Leib verfaulen, nicht möge euer Fleisch verwesen!

T.II.252: Transfiguration Osiris (pMMA 35.9.21, [20,12])[1204]

ɜs.t ḥnˁ Nb.t-ḥw.t ḏd=sn šsp n=k tp=k jnḳ n=k jwf=k jˁb n=k ˁ.wt=k sɜḳ=n ḥˁ.w=k	Isis und Nephthys sagen: Ergreife deinen Kopf, füge dein Fleisch zusammen, vereinige deine Glieder! Wir fügten deinen Leib zusammen!

Die Beziehung der Lexeme *jwf* und *ḥ*ˁ*.w* zueinander ist als besonders einzustufen. Einerseits werden sie durch den Klassifikator F51 aus emischer Sicht beide der gleichen Kategorie zugeordnet. Ferner gleichen sie sich hinsichtlich ihrer Wortbedeutungen.[1205] Somit ist es nicht auszuschließen, dass die Lexeme in Quellen wie z. B. T.II.250 synonym gebraucht werden und sich entweder auf das „Fleisch“ oder auf den gesamten „Körper“ beziehen. Meist wird jedoch wie in Beleg T.II.251 das Lexem *ḥ*ˁ*.w* vor *jwf* genannt, was ersterem Lexem eine gewisse Vorrangstellung gibt. Anzunehmen ist, dass bei Aufzählungen i. d. R. vom Großen ins Detail gegangen wird, somit würde hier die Nennung des gesamten Körpers (*ḥ*ˁ*.w*) vor den (äußeren) Weichteilen (*jwf*) erfolgen.[1206] Auch hier bleibt das Ergebnis letztendlich dasselbe: Weder „Körper“ noch „Fleisch“ sollen verwesen (*ḥwɜ*, *jmk*). Auffällig ist jedoch, dass *jwf* meist innerhalb einer Aufzählung mit anderen spezifischen Körperteilen genannt wird, das Lexem *ḥ*ˁ*.w* dagegen für sich steht und den gesamten Körper zu benennen scheint. Dies ist z. B. der Fall bei Beleg T.II.252, in welchem die Göttinnen Isis und Nephthys ihren verstorbenen Bruder Osiris dazu auffordern, seinen Kopf (*tp*), sein Fleisch (*jwf*) und seine Glieder (ˁ*.wt*) wieder zu vereinigen.[1207] Die anschließende, somit von dieser Aufzählung getrennte Aussage bezieht sich

[1202] Davies, Rock Tombs I (ASE 13), 15f.; 53; Tf. 34; Sandman, Texts Akhenaten (BAE 8), 3f.; Murnane, Texts Amarna, 154f.
[1203] Hornung, Texte Amduat III (AH 15), 736f.; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 162f.
[1204] Kucharek, Totenliturgien IV, 36–42; 103f.; Goyon, Papyrus d'Imouthès, 55; Tf. XIX; Tf. XIXa; Smith, Traversing Eternity, 135–151.
[1205] Siehe hierzu die Thematischen Wortbedeutungen der Kapitel 2.3.1 und 2.3.2.
[1206] Grammatikalisch ist auch eine gegensätzliche Bedeutung möglich, ferner könnten beide Lexeme als Synonyme verstanden werden.
[1207] Es handelt sich bei dieser Phrase um die nahezu identische Formulierung von PT 373 (654b-d), was zeigt, dass sich diese Vorstellung von der Zusammensetzung des (menschlichen) Körpers über einen Zeitraum von ca. 2500 Jahren (in schriftlichen Quellen) erhalten hat, vgl. hierzu auch T.II.211 in Kap. 2.3.1 dieser Studie.

auf die beiden Göttinnen. Diese berichten von sich selbst, dass sie den *ḥᶜ.w* des Gottes wieder zusammengefügt (*sꜣḳ*) haben. Dies lässt den Schluss zu, dass mit dem Lexem *ḥᶜ.w* der gesamte „Leib“ bzw. „Leichnam“ des Osiris gemeint ist, der sich aus Kopf (*tp*), Fleisch (*jwf*) und Gliedern (*ᶜ.wt*) zusammensetzt.

Es wurde bereits auf die enge Beziehung der Lexeme *jwf* und *ḥᶜ.w* hinsichtlich ihrer Klassifikation und Wortbedeutungen hingewiesen. Ersichtlich geworden sein sollte zudem, dass *ḥᶜ.w* in der Kollokation mit *jwf* tendenziell die Bedeutung „Leib“ trägt, während sich letzteres Lexem mutmaßlich eher auf das „Fleisch“ bezieht.[1208] Zu eruieren ist daher im Folgenden, ob sich ein metonymer Gebrauch des Lexems *ḥᶜ.w* auch für Schriftquellen nachweisen lässt, in denen es allein genannt wird.

T.II.253: Moskauer literarischer Brief (pPuschkin I,b,127, [rto. 1,6])[1209]

ḥᶜ.w=k tm	Dein Körper sei vollständig!

T.II.254: Brief an Tote (Kleine Stele Cairo, [K3])[1210]

ḏr mr.t n.t ḥᶜ.w=j	Beseitige die Krankheit von meinem Leib!

In den Quellen T.II.253 und T.II.254 ist m. E. der Gebrauch von *ḥᶜ.w* als pars pro toto zur Bezeichnung des gesamten Körpers gegeben. Dies ergibt sich aus dem im Moskauer literarischen Brief geäußerten Wunsch, dass der Körper vollständig (*tm*) sein möge, folglich kein Körperteil fehlen soll und der Leib zudem nicht von Krankheiten oder anderen Gebrechen befallen werden soll. Die Kollokation mit *tm* („vollständig“) ist zudem auch signifikant für das Lexem *jwf* zur Bezeichnung des gesamten „Körpers“ belegt.[1211] Der zweite Beleg (T.II.254) gibt den Wunsch eines Mannes an einen verstorbenen Angehörigen wieder. Der (verehrte) Tote soll dafür sorgen, dass der Lebende nicht krank wird. Expressis verbis wird der Verstorbene aufgefordert, die Krankheit (*mr.t*) vom *ḥᶜ.w* des Lebenden fernzuhalten bzw. zu beseitigen (*ḏr*). Es ist unwahrscheinlich, dass hier der Wunsch geäußert wird, lediglich das Fleisch oder die Glieder vor Krankheit zu bewahren. Vielmehr scheint der Schutz des gesamten Körpers thematisiert zu werden.[1212] In beiden Textquellen bezieht sich das Lexem *ḥᶜ.w* somit auf den

[1208] Selbstverständlich sind die Bedeutungen kontextspezifisch und zudem von der Interpretation des Bearbeiters abhängig.
[1209] Caminos, Tale of Woe, Tf. 3f.; Quack; in: ZÄS 128, 2001, 167–181; Allam; in: JEA 61, 1975, 147–153.
[1210] Wente, in: Orientalia Lovaniensia Periodica 6/7, 1975–1976, 595–600; ders., Letters, 215.
[1211] Vgl. T.II.234–T.II.237 in Kap. 2.3.1 dieser Untersuchung.
[1212] Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die entsprechende Stele bis 1958 im Ägyptischen Museum Kairo aufbewahrt wurde, ihr Verbleib aber seither unbekannt ist.

gesamten Körper bzw. Leib eines lebenden Menschen.[1213] Daneben existieren zahlreiche Quellen, in welchen *ḥꜥ.w* den Leichnam beschreibt:

T.II.255: Inschrift auf äußerem Schrein des Tutanchamun (JE 60664)[1214]

nn ẖpr ḏw.t nb(.t) r ḥꜥ.w=k	Nicht wird irgendetwas Übles entstehen gegen deinen Leib!

T.II.256: Gesänge von Isis und Nephthys (pBM 10188, [1,27])[1215]

[*ẖnm*] *sn.tj ḥꜥ.w=k nn jm=k s.t-ꜥ*	Die beiden Schwestern werden deinen Leib [vereinigen] (und) es gibt in dir kein Leiden (mehr)!

T.II.257: TB 156 (pJuja, CG 55189, [399])[1216]

jr jrr n=f nn wnn ꜣḫ.w ꜣs.t m sꜣ ḥꜥ.w=f	Für wen dies getan wird, wird die Zauberkraft der Isis als Schutz seines Leibes sein.

In den Quellen T.II.255–T.II.257 bezieht sich das Lexem *ḥꜥ.w* nicht auf die Weichteile des (toten) Körpers, sondern auf den gesamten Leichnam. Im *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* werden dabei sowohl die Termini „Körper“ wie „Leib“ als mögliche Übersetzungen von *ḥꜥ.w* in der Verwendung als pars pro toto angegeben. Nachfolgend wird das Lexem *ḥꜥ.w* als „Leib“ übersetzt, da sich dieser Terminus u. a. sowohl auf den Körper sowie auf die äußere Erscheinung eines Menschen beziehen kann und dies die emische Sichtweise m. E. am ehesten berücksichtigt (s. u.).

In vielen Belegstellen des Lexems *ḥꜥ.w* („Leib“) wird der Schutz der leblosen Hülle thematisiert. Der Leichnam des Verstorbenen wird oftmals von Gottheiten wie Isis oder Nephthys protegiert. Die Götter sorgen meist dafür, dass dem toten Körper kein Leid (*ḏw.t*, *s.t-ꜥ*) geschieht (vgl. T.II.255, T.II.226). Mitunter wird sogar explizit erwähnt, dass die Zauberkraft (*ꜣḫ.w*) einer Gottheit als Schutz (*sꜣ*) des Leichnams dient (vgl. T.II.257). Doch nicht nur magische Kräfte, sondern auch manuelle Tätigkeiten der Götter scheinen den Leib (*ḥꜥ.w*) zu erhalten:

[1213] Zur Bedeutung des Lexems *ḥꜥ.w* als „Leib“ bzw. „Körper“ siehe auch Walker, Anatomical Terminology (ACE 4), 5f.; Nyord, Breathing Flesh, 337–339; Pommerening, in: Pommerening/Imhausen (Hgg.), Writings II, 236.
[1214] Guilhou, Vieillesse, (Orientalia Monspeliensia 5), 24f.; Piankoff, Chapelles I (MIFAO 72), 16.
[1215] Kucharek, Totenliturgien IV, 42–44; 167; Haikal, Papyri of Nesmin (BAE 15), 49f.; Smith, Traversing Eternity, 135–151.
[1216] Munro, Totenbuch-Handschriften (ÄA 54), Tf. 56.

T.II.258: CT 405 (V 209i-j, M_1C)[1217]

wn-ḫr=f ḥr sjn ḥ^{c}.w=f jm wn-ḫr ḥ^{c}.w wꜣḏ mj w^{c} jm=sn nb	Dann reibt er seinen Leib ab (und dann) wird (sein) Leib frisch wie einer von ihnen.

T.II.259: TB 99 (pNu, [40])[1218]

sjn.ḫr=f ḥ^{c}=f jm=sn	Dann reibt er seinen Leib damit ab.

In vielen Schriftquellen wird beschrieben, dass der Leib (*ḥ^{c}.w*) des Verstorbenen von den Göttern abgerieben (*sjn*) werden soll. Besonders Beleg T.II.258 ist in diesem Hinblick interessant, da hier erwähnt wird, dass der Körper nach dieser Prozedur „frisch" bzw. „jung" (*wꜣḏ*) aussieht. Nach DOBBIN-BENNET ist dies ein Verweis darauf, dass der Leichnam sich in einem recht frühen Stadium der Verwesung (= livor mortis) befindet. Zu diesem Zeitpunkt staut sich das Blut an bestimmten Stellen – abhängig von der Liegeposition des Leichnams – und verursacht dort eine rötlich-violette Verfärbung der Haut (Totenflecken). Zudem setzt eine beginnende Leichenstarre (rigor mortis) ein. Durch das Abreiben des Körpers ist es DOBBIN-BENNET zufolge möglich, das angestaute Blut wieder im gesamten Körper zu verteilen, auch die Totenstarre lässt sich lösen (Fachterminus: *brechen*). Möglicherweise sollte durch diese Prozedur (*sjn* „abreiben") ein lebensechtes, frisches Aussehen erzeugt werden.[1219] Generell sind die Ausführungen DOBBIN-BENNETS m. E. aber mit Zurückhaltung zu betrachten, da es sich hierbei auch lediglich um eine Reinigung oder Salbung des Leichnams handeln könnte.[1220] Dennoch ist der Aspekt der körperlichen Unversehrtheit signifikant für das Lexem *ḥ^{c}.w* belegt:

T.II.260: Satirischer Brief des Hori (pBM EA 10247, [9,6])[1221]

sw ḥtp <ḥr> jmn.tt jw ḥ^{c}.wt=f wḏꜣ	Er ruht <im> Westen, indem sein Leib unversehrt ist.

T.II.261: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+7,5])[1222]

Ḏḥw.tj ḥr swḏꜣ=k ḥ^{c}.w=k m ꜣḫ.w tp-r'=f	Thot heilt deinen Leib durch die Zauberkraft seines Ausspruchs.

T.II.262: TB 167 (pLeiden T 31, TB 167 Pleyte)[1223]

swḏꜣ=k ḥ^{c}.w=j	Mögest du meinen Leib heilen!

[1217] Buck, CT V, Spell 405 (209i-j); Faulkner, Coffin Texts II, 54–57; Carrier, Textes Sarcophages II, 994–1001.
[1218] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), Tf. 62–64.
[1219] Dobbin-Bennet, Rotting Hell, 95–117; bes. 95f.; 104–107; 110–112; 116f; dies., in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 61–68.
[1220] Vertiefend wird zu dieser Thematik in Kap. 3.1 Stellung bezogen.
[1221] Fischer-Elfert, Satirische Streitschrift (ÄA 44), 80f.; ders. pAnastasi I Textzusammenstellung (KÄT 7), 88.
[1222] Töpfer, Balsamierungsritual, XX; dies., in: Quack (Hg.), Ägyptische Rituale (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[1223] Pleyte, Chapitres supplémentaires, Tf. 132; Wüthrich, Édition synoptique, 223–240.

Die Kollokation mit den Lexemen *wḏꜣ* („unversehrt“) bzw. *swḏꜣ* („heilen“) wurde bereits in den vorangegangenen Kapiteln 2.1.4, 2.1.7 und 2.3.1 behandelt und ist ebenfalls signifikant für das Lexem *ḥꜥ.w* belegt. Ebenso wurde bereits darauf verwiesen, dass die Unversehrtheit des Leichnams von essentieller Bedeutung für die jenseitige Existenz war. Entsprechend wurden Maßnahmen zur Erhaltung der körperlichen Hülle unternommen. Auf einen solchen Leichnam wird sich in Beleg T.II.260 bezogen, da die Quelle von einem Verstorbenen berichtet, dessen unversehrter (*wḏꜣ*) Leib (*ḥꜥ.w*) im Westen (*jmn.t*) liegt, demzufolge also in einer westlichen Nekropole bestattet ist. Daneben kommt dem Aspekt der körperlichen Heilung eine große Bedeutung zu. Quellen wie T.II.261 und T.II.262 belegen, dass der Leib (*ḥꜥ.w*) des Verstorbenen nach emischen Vorstellungen von den Göttern geheilt (*swḏꜣ*) werden sollte.[1224] Doch nicht nur die körperliche Unversehrtheit stellte einen maßgeblichen Faktor für die emischen Jenseitsvorstellungen dar, auch das äußere Erscheinungsbild des Leichnams war von großer Bedeutung:

T.II.263: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+8,23])[1225]

jy n=k mrḥ.t šps.t r snfr ḥꜥ.w=k	Es kommt die edle merchet-Salbe zu dir, um deinen Leib zu verschönern.

T.II.264: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+9,9])[1226]

snfr=sn ḥꜥ.w=k rꜥw-nb	Sie werden deinen Leib verschönern, täglich.

T.II.265: Transfiguration (pLouvre 3079, [110,22])[1227]

nfr ḥꜥ.w=k snb mn=k dr ḏw nb	Vollkommen ist dein Leib, geheilt ist dein Leiden, vertrieben alles Übel!

In engem Bezug zum unversehrten Körper steht die Vorstellung vom vollkommenen, schönen Leichnam. Die Verschönerung des (toten) Körpers wird häufig thematisiert und lässt sich anhand der Kollokation von *ḥꜥ.w* mit den Lexemen *nfr* („schön, gut, vollkommen“) und *snfr* („schön machen, vollkommen machen“) belegen.[1228] Die Verschönerung des Leichnams wird dabei meist von anderen Gottheiten oder Priestern unternommen (vgl. T.II.264). Zur Verschönerung des Leibes können ferner Hilfsmittel wie Salben (*mrḥ.t*) eingesetzt werden (vgl. T.II.263). Diese Aussagen erinnern an manuelle Tätigkeiten während der Einbalsamierung.[1229]

[1224] Die Themen Krankheit und Heilung werden detailliert in Kap. 3.4 betrachtet werden.
[1225] Töpfer, Balsamierungsritual, 176; dies., in: Quack (Hg.), Ägyptische Rituale (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[1226] Töpfer, Balsamierungsritual, 178; dies., in: Quack (Hg.), Ägyptische Rituale (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[1227] Kucharek, Totenliturgien IV, 36–42; 100; Haikal, Papyri of Nesmin (BAE 14), 54; Smith, Traversing Eternity, 135–151; Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 89–156, Tf. XVIII–XXI.
[1228] Vgl. WB II, 253–257; WB IV, 163.
[1229] So ist etwa bekannt, dass die Einbalsamierer den toten Körper reinigten und salbten. Ferner konnte der oberste Priester eine Schakalmaske tragen und so die Rolle des Gottes Anubis einnehmen. Vertiefend zu den rituellen und

In Beleg T.II.265 wird sogar ein vollkommener Leib (*nfr ḥ^{c}.w*) erwähnt, der kein Leid (*mn*) bzw. Übel (*ḏw*) mehr an sich trägt. Diese Beschreibung eines vollkommenen bzw. schönen Leibes ist m. E. dahingehend zu verstehen, dass am Leichnam keine äußeren Zeichen der Verwesung zu erkennen sind.[1230]

Festzustellen ist, dass die Kollokation der Lexeme *ḥ^{c}.w* und *nfr* überaus häufig dokumentiert ist, meist sogar in direkter Verbindung (Komposition: *nfr ḥ^{c}.w* „vollkommener Leib“).[1231] Allerdings ist ein anderes Lexem noch zahlreicher in der Kollokation mit *ḥ^{c}.w* belegt:

T.II.266: Stundenwachen (Nachstunden, 1. Kapitel der Klagen des Milanweibchens)[1232]

jnk j^{c}b ḥ^{c}.w nṯr	Ich bin es, die den Gottesleib vereinigt.

T.II.267: Inschrift im Tempel von Edfu (Pylon Haupttor, Südhälfte, [VIII, 7,6-7])[1233]

ntk pḥrr jnỉ ḥ^{c}.w nṯr j^{c}b.tj m wsḫ.t štɜ.t	Du bist der, der eilig den Gottesleib herbeibringt, der zusammengefügt wurde in der Verborgenen-Halle.

T.II.268: Enthüllungen der Geheimnisse (pMMA 35.9.21, [26,8-9])[1234]

jntj=k ḥmỉ jr=k ḥr=k n-ḫɜ=k jmỉ=k tkn r ḥ^{c}.w nṯr šps	Mögest du zurückweichen, weiche doch zurück, dein Gesicht hinter dich, du sollst dich nicht dem erhabenen Gottesleib nähern!

Die Verbindung mit dem Lexem *nṯr* („Gott“) stellt die am häufigsten belegte direkte Kollokation zu *ḥ^{c}.w* („Leib“) dar und kann daher als Komposition betrachtet werden. Der Ausdruck *ḥ^{c}.w nṯr* wird dabei meist als „Gottesleib“ bzw. „Gottesglieder“ übersetzt und umschreibt den lebenden oder toten Körper eines Gottes, insbesondere jedoch den Leichnam von Osiris.[1235] Diese Informationen sind dabei meist dem größeren Kontext sowie weiteren signifikanten Kollokationen zu entnehmen. So handelt es sich bei Beleg T.II.266 und T.II.268 um religiös-rituelle Texte, die insbesondere den Schutz des Leichnams des Osiris thematisieren. Ferner geben Lexeme wie *j^{c}b* („zusammenfügen“) Aufschluss darüber, dass der zuvor zerstückelte Leib des Osiris wieder zu einer Einheit zusammengefügt wurde (vgl. T.II.266, T.II.267).[1236] Meist bezieht sich der Ausdruck *ḥ^{c}.w nṯr* daher auf den toten Körper des Gottes

manuellen Handlungen der Einbalsamierung und der damit verbundenen Behandlung des Leichnams siehe Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.

[1230] Idealerweise ist der Leichnam ein Leib, der beständig ist und äußerlich eine bestimmte (lebensnahe oder gottgleiche) Erscheinungsform imitiert. Siehe hierzu Kap. 3.5 und Kap. 3.6 der vorliegenden Studie.

[1231] Zur Konzeption des vollkommenen Körpers siehe Kap. 3.6 dieser Untersuchung.

[1232] Pries, Stundenwachen, 97; vgl. auch 229.

[1233] Kurth, Edfou VIII, 14.

[1234] Goyon, Papyrus d'Imouthès, 65; Tf. XXV; Tf. XXVa; ders., in: BIFAO 75, 1975, 349–399.

[1235] Vgl. WB III, 39.

[1236] Nach dem Osirismythos zerstückelte Seth seinen Bruder Osiris erst, nachdem er dessen Leichnam in den Sümpfen fand. Die einzelnen Körperteile wurden anschließend von Isis und Nephthys eingesammelt und wieder zu einem Leib vereinigt (*j^{c}b*).

Osiris. Allerdings wird dieser Terminus auch zur Benennung des menschlichen Leichnams verwendet:[1237]

T.II.269: PT 723 (2244b, Pyramide Neith) = CT 519 (VI 108f, $B_{10}C$)[1238]

ḥꜥ.w=k pw n sw nṯr	Dieser dein Leib, er gehört einem Gott.

T.II.270: TB 99 (pNu, [40])[1239]

wnn.ḫr ḥꜥ.w=f mj nn nṯr.w	Dann ist dein Leib wie der der Götter.

T.II.271: CT 75 (I 350-1c, S_1C)[1240]

ḫpr.n=j m ḥꜥ.w nṯr ḫpr(=w) ḏs=f	Ich bin entstanden als Gottesleib, der entstanden ist aus sich selbst!

Bei Beleg T.II.271 handelt es sich um einen Auszug aus den Sargtextsprüchen (private Jenseitsliteratur). Der Ausdruck *ḥꜥ.w nṯr* bezieht sich in diesem Fall auf den Leichnam einer verstorbenen Privatperson. Generell ist die direkte Kollokation von *ḥꜥ.w* und *nṯr* zur Bezeichnung eines menschlichen (toten) Körpers nicht so häufig dokumentiert wie für den göttlichen Leichnam des Osiris. Zahlreich vertreten sind dagegen Ausdrücke wie in den Belegen T.II.270 oder T.II.271, in welchen der menschliche Leib (*ḥꜥ.w*) mit dem eines Gottes (*nṯr*) gleichgesetzt wird bzw. mit diesem verglichen (*mj*) wird. Zu hinterfragen ist daher, welche (äußeren) Merkmale einen göttlichen Körper bzw. Gottesleib (*ḥꜥ.w-nṯr*) ausmachen:[1241]

T.II.272: Mythos von der Himmelskuh (Grab Sethos I., KV 17, [2])[1242]

ḳs.w=f m ḥḏ ḥꜥ.w=f m nbw šnj=f m ḫsbd mɜꜥ	Seine Knochen waren aus Silber, sein Fleisch aus Gold, sein Haar aus echtem Lapislazuli.

T.II.273: 2. Osirishymne, Papyrus des Nesbanebdjed (pKairo JdE 97249,15, [x+4,5])[1243]

Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt ḥꜥ.w=k m bjɜ nn ḫsd=f	Osiris-Chontamenti, dein Leib ist aus Erz (und) es ist keine Fäulnis an ihm!

[1237] Ferner kann auch der lebende König vereinzelt als *ḥꜥ.w nṯr* („Gottesleib“) bezeichnet werden.
[1238] Allen, New Concordance I, 36; ders., New Concordance V, Spell 723; Buck, CT VI, Spell 519 (108f); Faulkner, Coffin Texts II, 148f.; Carrier, Textes Sarcophages II, 1254f.
[1239] Lapp, The Papyrus of Nu (BM EA 10477), Tf. 62–64.
[1240] Buck, CT I, Spell 75 (350-1c); Faulkner, Coffin Texts I, 72–77; Carrier, Textes Sarcophages I, 184–201.
[1241] Nachfolgend werden lediglich weitere signifikante Kollokationen zum Lexem *ḥꜥ.w* vorgestellt. Vertiefend zur Thematik des göttliches Körpers siehe Kap. 3.6 der vorliegenden Studie.
[1242] Hornung, Himmelskuh (OBO 46), 1; 37; ders., Grab Sethos I., 218–223; Maystre; in: BIFAO 40, 1941, 53–115; Sternberg el-Hotabi; in: TUAT III, 5; 1018–1037.
[1243] Burkard, Asasif III (AV 22), 63–67, Tf. 46f.; ders., Osiris Liturgien (ÄUAT 31), 250–267.

In altägyptischen Texten wird das äußere Erscheinungsbild der Götter oftmals beschrieben. Zwar können die einzelnen Götter verschiedene Formen annehmen, weshalb aus der emischen Perspektive heraus kein einheitliches Aussehen angenommen werden sollte.[1244] Seit der Zeit des Alten Reichs wird jedoch wiederkehrend beschrieben, dass sich der Leib der Götter aus unvergänglichen Edelmetallen zusammensetzt (vgl. T.II.272, T.II.273).[1245] Speziell das Fleisch (*ḥˁ.w*) der Götter besteht aus Gold (*nbw*) bzw. vereinzelt auch aus anderen Edelmetallen wie Erz (*bjȝ*). Die Knochen (*ḳs.w*) bestehen dagegen aus Silber (*ḥḏ*), das Haar (*šnj*) aus echtem Lapislazuli (*ḫsbd mȝˁ*). Der Vorteil dieser unvergänglichen Materialien ist, dass sie sich nicht zersetzen (*ḫsd*) können, wie in T.II.273 expressis verbis ausgedrückt wird.[1246] Demzufolge setzt sich der Leib der Götter aus verschiedenen, unvergänglichen Substanzen zusammen und ist somit für die Ewigkeit geschaffen. Interessant ist in diesem Hinblick, dass vergleichbare Beschreibungen für den menschlichen Leichnam existieren:

T.II.274: TB 172 (pBM 9900 (pNebseni), [22])[1247]

jw ḥˁ.w=k wsḫ.w m nbw	Dein Leib ist weit (=bedeckt?) mit Gold.

T.II.275: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+8,15])[1248]

ḏi=f n=k nbw r ḥˁ.w=k jnm nfr r tp.w ˁ.wt=k	Er gibt dir Gold an deinen Leib, eine vollkommene Haut an die Spitzen deiner Glieder.

Die Quellen T.II.274 und T.II.275 beziehen sich eindeutig auf einen menschlichen Leichnam (*ḥˁ.w*), der mit Gold (*nbw*) geschmückt (*wsḫ, ḏi*) wird. Möglicherweise ist dabei an die Ausschmückung des Leichnams mit Goldplatten, goldenen Amuletten oder (speziell für T.II.275) mit goldenen Fingerkuppen zu denken.[1249] Diese Thematik wird eingehend an anderer Stelle der vorliegenden Untersuchung besprochen. Vorerst soll die Feststellung genügen, dass

[1244] Die Göttin Hathor kann z. B. als Kuh, als Frau (mit Kuhohren) oder seltener als Frau mit Kuhkopf dargestellt werden. Auch die Farbgebung ist nicht einheitlich, so kann etwa der Gott Amun mit goldener, grüner, blauer oder natürlicher Hautfarbe dargestellt werden, vgl. hierzu, Hornung, Einer und Viele, 112–117.
[1245] Vgl. hierzu auch Hornung, Einer und Viele, 139f.; ders., Himmelskuh (OBO 46), 52.
[1246] Das Lexem *ḫsd* bedeutet eigentlich „Fäulnis“, vgl. hierzu WB III, 333.
[1247] Lapp, pNebseni (BM EA 9900), Tf. 97–100; bes. Tf. 99; Carrier, Nebseny (Melchat 5), 407–416; 609–611; bes. 609.
[1248] Töpfer, Balsamierungsritual, 161; dies., in: Quack (Hg.), Ägyptische Rituale (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[1249] Diese Annahme gilt allerdings nur unter der Voraussetzung, dass mit dem Ausdruck *tp.w ˁ.wt* („Spitzen der Glieder“) die Finger gemeint sind, vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 174. Die Ausstattung von Mumien mit entsprechenden Goldbedeckungen ist archäologisch gut dokumentiert. Bekannt ist etwa die Mumie des Tutanchamun, die mit goldenen Amuletten bedeckt war und an deren Fingern goldene Kuppen angebracht waren, vgl. Edwards, Tutanchamun, 132–151. Zur Ausstattung der Mumie mit Goldplatten und goldenen Fingerkuppen im Kontext des Balsamierungsrituals siehe etwa Töpfer, Balsamierungsritual, 236–253; dies., in: Quack (Hg.), Ägyptische Rituale (ORA 6), 201–221.

der Leib (*ḥ.w*) des menschlichen Verstorbenen mit dem Fleisch (*nbw*) der Götter (*nṯr.w*) verschönert (*nfr*) werden konnte.[1250]

2.3.2.4 Resümee

Das Lexem *ḥ.w* lässt sich ab dem Alten Reich bis in die griechisch-römische Epoche nachweisen. Die Verschriftung und Klassifikation des Lexems bleibt über den gesamten Belegzeitraum hinweg relativ homogen. Im Gegensatz dazu weist *ḥ.w* ein ambivalentes Bedeutungsspektrum auf, da es das „Fleisch", den „Leib", den „Körper" oder das „Selbst" bezeichnen kann. Für die Fragestellungen der vorliegenden Studie wurden diejenigen Quellen untersucht, in denen das Lexem *ḥ.w* entweder das Muskel-, Fett- oder Bindegewebe (=„Fleisch") eines toten Körpers benennt oder als *pars pro toto* zur Umschreibung des gesamten „Leichnams" verwendet wird. Dabei lassen sich etwa ein Fünftel aller für die vorliegende Untersuchung herangezogenen Belegstellen des Lexems diesen Bedeutungen („Fleisch" des toten Körpers, „Leichnam=Leib") zuordnen. Wie *jwf* wird das Lexem *ḥ.w* mittels des Zeichens F51 klassifiziert und bezeichnet zunächst das knochenlose, tierische Fleisch. Anhand der signifikanten Kollokationen lässt sich genauer eruieren, ob das Lexem *ḥ.w* die Bedeutung „Fleisch" oder „Leib" trägt:

[1250] Der menschliche Leichnam konnte mit dem Fleisch der Götter (Goldbleche, Fingerkuppen, Amulette etc.) bedeckt bzw. ausgestattet werden. Speziell zu diesen Aspekten samt ausführlichen Textbildkorrelationen und archäologischem Vergleichsmaterial siehe Kap. 3.6 der vorliegenden Untersuchung.

6. **<u>als „Fleisch“ des toten Körpers:</u>**
    a. **differenziert von anderen Körperteilen** (Signalwörter: *ḳs.w*, *ꜥ.wt, jwf, tp*)
    b. **zusammengefügt** (Signalwörter: *sɜḳ, jꜥb, dmḏ, ṯɜs*)

7. **<u>als pars pro toto in der Verwendung als „Leichnam“:</u>**
    a. **schutzbedürftiger Leib** (Signalwörter: *ɜḫ.w*, *sɜ, mn, ḏw, sjn*)
    b. **unversehrter, geheilter Körper** (Signalwörter: *wḏɜ*, s*wḏɜ*)
    c. **schöner, vollkommener Leib** (Signalwort: *nfr*)
    d. **Gottesleib** (Signalwort: *nṯr*)
    e. **veredelter Leib** (Signalwörter: *nbw*, *bjɜ*, *ḥḏ*, *ḫsbd*)

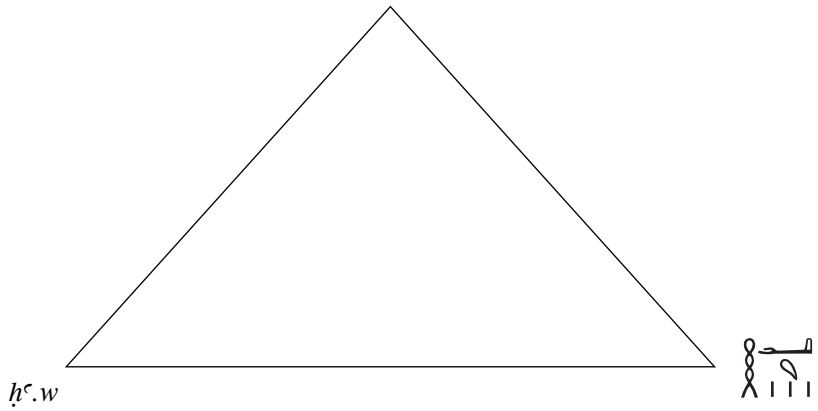


Abb. 26: Semiotisches Dreieck zum Lexem *ḥꜥ.w*

Zur Bezeichnung des „Fleisches“ des toten Körpers wird das Lexem *ḥꜥ.w* oftmals von anderen spezifischen Körperteilen unterschieden (vgl. T.II244–T.II.252). Signifikant belegt ist insbesondere die Differenzierung von *ḳs.w* („Knochen“), *jwf* („Fleisch“), *ꜥ.wt* („Glieder“) und *tp* („Kopf“). Als besonders muss die Beziehung von *jwf* und *ḥꜥ.w* zueinander betrachtet werden, da sich die ambivalenten Bedeutungen beider Lexeme größtenteils entsprechen. Möglich ist, dass beide Lexeme als Synonyme verwendet wurden. Allerdings gilt dies nicht für Textquellen, die sowohl *jwf* wie auch *ḥꜥ.w* nennen. In der Regel scheint sich das Lexem *ḥꜥ.w* in solchen Fällen eher auf den Leib, das Lexem *jwf* dagegen eher auf das Fleisch bzw. die Weichteile (Muskel-, Fett- und Bindegewebe) des Körpers zu beziehen (vgl. T.II.250–T.II.252). Obwohl das Lexem *ḥꜥ.w* ebenfalls häufig zur Bezeichnung der Weichteile verwendet wird, zeigen gerade Kollokationen mit Lexemen wie *sɜḳ* („zusammenfügen“), *jꜥb* („vereinigen“), *dmḏ* („zusammenfügen“) und *ṯɜs* („verknüpfen“), dass letztendlich die Wiedervereinigung des toten Körpers thematisiert wird (vgl. T.II.246–T.II.248, T.II.252). Die Wiederherstellung der körperlichen Einheit ist daher maßgeblich für die Konzeption des Lexems *ḥꜥ.w* („Fleisch, Leib“).

In der Verwendung als pars pro toto bezeichnet *ḥ ʿ.w* den gesamten Körper bzw. Leichnam (vgl. T.II.253–T.II.271). Festzustellen ist dabei, dass der leblosen Hülle oftmals göttlicher Schutz (*sꜣ*, *ꜣḫ.w*) vor jeglichen Übel (*mn*, *ḏw*, *sjn*) zuteil wird (T.II.255–T.II.257, T.II.265).[1251] Idealerweise wird der als *ḥ ʿ.w* benannte tote Körper nicht nur geschützt, er wird ferner als unversehrt (*wḏꜣ*) bzw. geheilt (*swḏꜣ*) konzeptualisiert, wie etwa die Quellen T.II.260–T.II.262 darlegen.[1252] Zu der Vorstellung des unversehrten Körpers passt der Ausdruck *ḥ ʿ.w nfr*, da dieser einen schönen bzw. vollkommenen (toten) Körper beschreibt (vgl. T.II.263–T.II.265). Dass ein Leichnam als etwas Vollkommenes wahrgenommen wird, mutet aus etischer Perspektive seltsam an. Aus emischer Sicht scheint es sich dagegen um eine gängige Konzeption zu handeln, da diese Kollokation (*ḥ ʿ.w* + *nfr*) überaus oft nachzuweisen ist. Noch häufiger ist lediglich die Kollokation zum Lexem *nṯr* belegt (vgl. T.II.263–T.II.265). Dabei wird die direkte Kollokation *nṯr ḥ ʿ.w* meist als Bezeichnung des Leichnams des Osiris, aber auch zur Benennung des menschlichen toten Körpers genutzt. Bedeutend sind in diesem Hinblick auch die signifikant belegten Kollokationen des Lexems *ḥ ʿ.w* mit den Substantiven *nbw* („Gold“) und *bjꜣ* („Erz“). Mitunter trägt *ḥ ʿ.w* hier die Bedeutung „Fleisch“. Letztendlich wird in diesen Schriftquellen aber ein vollkommener und unvergänglicher göttlicher Körper beschrieben, dessen Fleisch (*ḥ ʿ.w*) aus Gold (*nbw*), die Knochen (*ḳs.w*) aus Silber (*ḥḏ*) und die Haare (*šnj*) aus Lapislazuli (*ḫsbd*) bestehen (vgl. T.II.272). Dennoch kann auch der gesamte Körper (*ḥ ʿ.w*) aus Edelmetallen wie Erz (*bjꜣ*) formiert sein (vgl. T.II.273). Merkmal eines göttlichen Körpers ist demzufolge die Zusammensetzung der einzelnen Körperpartien bzw. des Gottesleibes aus unvergänglichen, schönen Materialien. Interessant ist hierbei, dass einige Textquellen davon berichten, dass auch der tote Körper (*ḥ ʿ.w*) eines Verstorbenen mit göttlichen Materialien wie Gold (*nbw*) verziert wird (vgl. T.II.274, T.II.275).[1253]

Die in den ägyptologischen Wörterbüchern und Lexika angegebene Bedeutung von *ḥ ʿ.w* als „Fleisch“ zur Beschreibung der (äußeren) Weichteile ist exakt. In der Verwendung von *ḥ ʿ.w* als pars als pro toto ist m. E. jedoch die Übersetzung „Leib“ zu bevorzugen, da dieser Terminus sich sowohl auf den Körper sowie auf das äußere Erscheinungsbild beziehen kann. Diese Übersetzung deckt sich m. E. mit der emischen Bedeutung von *ḥ ʿ.w*, da nicht nur die Behandlung und der Schutz des (toten) Körpers, sondern auch das äußerliche, unversehrte, vollkommene bzw. veredelte Erscheinungsbild entscheidend für die Konzeptualisierung des Lexems sind.

[1251] Zur Konzeptualisierung der schützenswerten leblosen Hülle siehe Kap. 3.2 dieser Untersuchung.
[1252] Eingehender wird diese Thematik in Kap. 3.4 betrachtet.
[1253] Dabei kann es sich um eine einfache Ausstattung mit goldenen Amuletten handeln. Möglich ist zudem die Vergoldung der Haut, um den Körper eines Gottes zu imitieren. Siehe hierzu Kap. 3.6 der vorliegenden Studie.

2.3.3 *ḥ.t* – „Leib, Bauch“

2.3.3.1 Etymologie, Belegzeitraum, Verwendungskontexte

Das Lexem *ḥ.t* wird in den Wörterbüchern und Lexika der Ägyptologie u. a. mit den Bedeutungen „Leib“ und „Bauch“ angegeben.[1254] Es ist bereits seit der Frühzeit belegt und somit neben dem Lexem *jwf* das älteste Wort, das im Rahmen der vorliegenden Untersuchung analysiert wird.[1255] Der überaus lange Belegzeitraum des Lexems *ḥ.t* (ca. 3500 Jahre) ist bemerkenswert, da es über die gesamte altägyptische Geschichte hindurch (in allen Sprach- und Schriftstufen) verwendet wurde und auch im Koptischen noch dokumentiert ist.[1256] Eine etymologische Bestimmung des Lexems erscheint jedoch nicht möglich, da einerseits keine vergleichbaren Termini existieren, aus denen sich *ḥ.t* entwickelt haben könnte und andererseits aufgrund des Alters des Lexems zu anzunehmen ist, dass es sich um ein ursprünglich altägyptisches Wort handelt. Festzustellen ist, dass das Lexem *ḥ.t* innerhalb aller Kontexte häufig dokumentiert ist. Für die Fragestellungen dieser Studie sind insbesondere Belegstellen des religiös-rituellen Kontextes von Bedeutung.

2.3.3.2 Orthographie und Klassifikation

ḥ.t	**Schreibvariationen Hieroglyphen**			
Allgemein:				
Plural:				
Frühzeit:				
ab AR				
ab NR:				

Tabelle 14: Orthographie und Klassifikation von *ḥ.t*

[1254] Vgl. WB III, 356f.; Hannig I, 629; Hannig III, 741; Hannig IV, 996; Hannig V, 1969–1973; Lesko, Late Egyptian, 200; Meeks, Annee I, 289f.; ders., Annee II, 292f.; ders., Annee III, 226f.; Lüscher, Wortdiskussionen, 571; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 761; Erichsen, Demotisches Glossar, 373f.; Johnson, CDD, 1–5; Walker, Anatomical Terminology (ACE 4), 91–109: Satzinger / Stefanović, Root Lexicon, 311. Daneben kann das Lexem *ḥ.t* auch die Bedeutungen „Art“, „Weise“ und „Körperschaften“ tragen. Diese Bedeutungen des Lexems sind allerdings für die vorliegende Studie nicht von Interesse und werden daher nicht berücksichtigt.
[1255] Vgl. Kahl, Frühägyptisches WB III, 367.
[1256] Vgl. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch, 350.

Gebildet wird das Lexem *ḥ.t* generell durch die Einkonsonantenzeichen F32 () und X1 () sowie dem Ideogrammstrich Z1 (). Pluralschreibungen werden mittels des Zeichens Z2 () oder der Mehrfachangabe von F32 ermöglicht. In der Frühzeit setzt sich das Lexem lediglich aus den Zeichen F32 und stellenweise X1 zusammen.[1257] Die Schreibweise mit F32 und X1 lässt sich auch in den nachfolgenden Epochen nachweisen. Einen Klassifikator weist das Lexem nicht auf. Erst ab dem Neuen Reich kann *ḥ.t* durch das Zeichen F51 () klassifiziert werden. Somit kann das Lexem *ḥ.t* ab diesem Zeitpunkt der Kategorie von Körperteilen zugeordnet werden, die von Fleisch bzw. Weichteilen (Muskel-, Fett- und Bindegewebe) umgeben sind.[1258] Insbesondere in der griechisch-römischen Epoche tritt das Zeichen F51 vermehrt als Klassifikator von *ḥ.t* auf. Dennoch weist das Lexem in sämtlichen Epochen meist keinen Klassifikator auf. Insgesamt ist die Kontinuität der Verschriftung von *ḥ.t* bemerkenswert, da sie sich über einen Zeitraum von ca. 3500 Jahren kaum verändert.

2.3.3.3 Thematische Wortbedeutungen und signifikante Kollokationen

Das Lexem *ḥ.t* besitzt viele Bedeutungen. Vornehmlich dient es jedoch als Bezeichnung des Bauches sowie als pars pro toto für den gesamten Leib. Für die Fragestellungen der vorliegenden Studie ist zu untersuchen, von welchen Körperteilen des toten Körpers der *ḥ.t* („Bauch“) unterschieden wird:

T.II.276: PT 213 (135a-b, Pyramide des Unas)[1259]

ꜥ.wj=k m Tm rmn.wj=k m Tm ḥ.t=k m Tm sꜣ=k m Tm pḥ(.wj)=k m Tm rd.wj=k m Tm ḥr=k m Jnp.w	Deine Arme sind Atum, deine Schultern sind Atum, dein Bauch ist Atum, dein Rücken ist Atum, dein Hinterteil ist Atum, deine Beine sind Atum, dein Gesicht ist Anubis.

T.II.277: CT 761 (VI 391q, T_1L)[1260]

psḏ=k m Jnpw ḥ.t=k m Rwty	Dein Rücken als Anubis, dein Bauch als Ruty.

T.II.278: TB 42 (pBM EA 10477 (pNu), [9])[1261]

jw ḥ.t=j jꜣ.t=j m Sḫm.t	Mein Bauch und mein Rücken sind Sachmet.

[1257] Vgl. Kahl, Frühägyptisches WB III, 367.
[1258] Vgl. Sturtewagen, Sign List, 30. Zur Verwendung des Zeichens F51 als Klassifikator vgl. auch die Kap. 2.3.1 und 2.3.2 der vorliegenden Studie.
[1259] Sethe, PT I, 80f.; Allen, New Concordance I, 15; ders., New Concordance II, Spell 213.
[1260] Buck, CT VI, Spell 761 (391q); Faulkner, Coffin Texts II, 293; Carrier, Textes Sarcophages II, 1706f.
[1261] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), Tf. 60.

T.II.279: CT 20 (I 56c-e, B_1P)[1262]

t′ n ḥ.t=k mw n ḫḫ=k	Brot für deinen Bauch, Wasser für deine Kehle!

Bei Beleg T.II.276 handelt es sich um eine der frühesten Differenzierungen einzelner Körperteile, die auch das Lexem *ḥ.t* nennen. Sämtliche in der Quelle genannten Körperpartien (*ꜥ.wj*, *rmn.wj*, *ḥ.t*, *sꜣ*, *pḥ.wj*, *rd.wj*) werden dabei mit dem Gott Atum (*Tm*) gleichgesetzt. Lediglich das Gesicht (*ḥr*) entspricht dem des Gottes Anubis (*Jnp.w*).[1263] Das Lexem *ḥ.t* („Bauch“) wird dabei neben Extremitäten wie Armen (*ꜥ.wj*) und Beinen (*rd.wj*), aber auch neben Schultern (*rmn.wj*), Rücken (*sꜣ*), Hintern (*pḥ.wj*) sowie dem Gesicht (*ḥr*) aufgezählt. Auffällig ist bei der Art der Anordnung, dass stets zwei Körperteile gemeinsam genannt werden, die scheinbar eng miteinander verbunden sind. So werden die Arme (*ꜥ.wj*) und Schultern (*rmn.wj*) aufgezählt, ebenso wie das Hinterteil (*pḥ.wj*) und die Beine (*rd.wj*). Der Mittelteil (=Rumpf) des Körpers wird ferner in Vorder- und Rückseite unterschieden, nämlich zwischen Rücken (*sꜣ*) und Bauch (*ḥ.t*).[1264] Die Differenzierung zwischen Bauch und Rücken ist dabei besonders häufig dokumentiert, wie anhand der zuvor beispielhaft genannten Quellen T.II.277 und T.II.278 ersichtlich wird. Auch hier werden die Körperteile mit Gottheiten gleichgesetzt (=Gliedervergottung). Dabei ist festzustellen, dass der Rücken nicht nur als *sꜣ*, sondern auch als *jꜣ.t* oder *psḏ* bezeichnet wird.[1265] Die Unterscheidung von Bauch und Rücken lässt den Schluss zu, dass sich das Lexem *ḥ.t* in effectu auf den Bauch und nicht auf den kompletten Torso eines Menschen bezieht. Neben dieser recht häufig belegten Differenzierung wird das Lexem *ḥ.t* auch oftmals von der Kehle unterschieden. Die Begründung für die Differentiation dieser beiden Körperteile liegt m. E. darin, dass sie der Nahrungsaufnahme dienen, wie expressis verbis in T.II.279 repräsentiert. Demnach ist die Kehle (*ḫḫ*) des Verstorbenen mit Wasser (*mw*), der Bauch (*ḥ.t*) dagegen mit Brot (*t′*) gefüllt. Der (tote) Körper ist folglich mit Nahrungsmitteln gefüllt (=gesättigt), wobei zu dieser Thematik viele

[1262] Buck, CT I, Spell 20 (56c-e); Faulkner, Coffin Texts I, 11f.; Carrier, Textes Sarcophages II, 28f.

[1263] Die Trennung von Gesicht und Körper wird häufig unternommen. In Kap. 2.1.7 und 2.2.1 wurde bereits auf die von Assmann angenommene Gestalt des *ḏ.t*-Leibes eingegangen. Dieser besteht seiner Meinung nach aus einem Schakalkopf und einem menschlichen Körper, vgl. hierzu etwa Assmann, Tod und Jenseits, 157; ders., Totenliturgien II, 29. Wenn die einzelnen, in T.II.276 (=PT 213) aufgeführten Körperteile zusammengezählt werden, so ergibt sich jedoch eine vergleichbare äußere Gestaltung: Der Kopf ist dem eines Schakals (Anubis), die anderen Körperteile hingegen denen eines Menschen (menschliche Gestalt des Gottes Atum) nachempfunden. Meines Erachtens handelt sich hierbei vermutlich um eine frühe Form der Gliedervergottung. Ausführlicher wird diese These in Kap. 3.6 der vorliegenden Studie diskutiert.

[1264] Generell erfolgt die Aufzählung der einzelnen Körperglieder nach der zumeist üblichen Reihenfolge, nämlich von oben (beginnend bei den Schultern) nach unten (endend bei den Beinen). Das Gesicht (*ḥr*) steht für sich, da es kein zugehöriges Körperteil aufweist und zudem mit einem anderen Gott (Anubis) gleichgesetzt wird. Wahrscheinlich wird es aus diesem Grund erst am Schluss der Aufzählung erwähnt.

[1265] Vgl. hierzu WB I, 26; 556.

vergleichbare Schriftquellen existieren. Allerdings ist eine andere Art der Füllung weithaus signifikanter für das Lexem *ḫ.t* („Bauch“) belegt:

T.II.280: PT 450 (835c, Pyramide Pepi I.)[1266]

jnt=s n=k jb=k m ḫ.t=k	Möge sie dir dein Herz in deinen Leib bringen.

T.II.281: CT 897 (VII 105u, S_5C)[1267]

jw n=k jb=k m ḫ.t=k NN	Dein Herz ist in deinem Leib, NN!

T.II.282: CT 765 (VI 395l, T_1L)[1268]

ḏi=sn n=k jb=k m ḫ.t=k	Sie geben dir dein Herz in deinen Leib.

T.II.283: Totenpapyrus Rhind I (pRhind I, [VII,d6])[1269]

smn=tn ḥ3.tj=f m ḫ(e).t=f	Möget ihr (ihm) sein Herz in seinem Leib befestigen!

T.II.284: Totenpapyrus Rhind I (pRhind I, [X,d3])[1270]

n3 nṯr.w ntj n ḫ(e).t=k w3ḥ=w nw r n3j=k nfr.w	Die Götter, die in deinem Leibe sind (= Horussöhne), haben dein Vollkommenes gesehen.

Besonders häufig belegt ist die Kollokation des Lexems *ḫ.t* mit dem Substantiv *jb* („Herz“). Zahlreiche Textquellen wie die Belege T.II.280–T.II.283 beschreiben, dass sich das Herz (*jb*, seltener *ḥ3.tj*) innerhalb des *ḫ.t* befindet. Da der natürliche Sitz des Herzens im Mediastinum (hinter dem Brustbein, zwischen der zweiten und fünften Rippe) liegt, muss sich das Lexem *ḫ.t* in solchen Fällen nicht nur auf den Bauch, sondern ebenfalls auf die Brust beziehen, weshalb hier die Bedeutungen „Rumpf“, „Torso“ oder „Leib“ passender erscheinen.[1271] Generell wird das Herz (*jb*) im Körper eines lebenden Menschen verortet. Allerdings sollte die Übersetzung „Herz“ mit Bedacht angewendet werden, da der Terminus *jb* auch „Verstand“, „Charakter“ oder „Wunsch“ bedeuten kann.[1272] Im Kontext der Jenseitsliteratur scheint dagegen das Wiedereinsetzen des Herzens (*jb*, *ḥ3.tj*) in den Leib im Vordergrund zu stehen, wie sich anhand

[1266] Sethe, PT I, 463–466; Allen, New Concordance I, 25; ders., New Concordance IV, Spell 450; ders., Pyramid Texts (Writings 23), 44; Berger-el Naggar/Leclant, Pyramide Pépy I (MIFAO 118), Tf. I.
[1267] Buck, CT VII, Spell 897 (105u); Faulkner, Coffin Texts III, 55f.; Carrier, Textes Sarcophages III, 1926f.
[1268] Buck, CT VI, Spell 765 (395l); Faulkner, Coffin Texts II, 295; Carrier, Textes Sarcophages II, 1712f.
[1269] Möller, Totenpapyrus Rhind, Tf. VII; Smith, Traversing Eternity 302–334.
[1270] Möller, Totenpapyrus Rhind, XX; Smith, Traversing Eternity, 302–334.
[1271] Dies steht im Gegensatz zur Bedeutung des Lexems X.t in den Quellen T.II.276–T.II-279.
[1272] Vgl. WB I, 59f. Zur ambivalenten Bedeutung der Lexeme *jb* und *ḥ3.tj* sei beispielhaft auf eine Passage der Erzählung des Sinuhe (B, 255) verwiesen. Dieser berichtet dort, dass sich sein Herz (*ḥ3.tj*) nicht mehr in seinem Leib (*ḫ.t*) befindet (*ḥ3.tj=j n ntf m ḫ.t=j* „Mein Herz, es war nicht mehr in meinem Leib“). Es ist nicht davon auszugehen, dass das Organ dem Körper entwichen ist, sondern vielmehr ist diese Aussage dahingehend zu verstehen, dass Sinuhe während der Audienz beim Pharao seinen Verstand bzw. Mut verliert. Vertiefend zur Diskussion um die Bedeutungen der Lexeme *jb* und *ḫ3.tj* siehe Rune, Breathing Flesh, 55–127; Toro Rueda, Herz, 117–145; 249–272; 282–288.

der hier beispielhaft angegebenen Textquellen T.II.280–T.II.283 entnehmen lässt. Oftmals wird das Herz von Göttern in den Leib des Verstorbenen eingesetzt. Mit Hinblick auf altägyptische Balsamierungspraktiken sind derartige Belege besonders interessant, da das Herz in der Regel zwar während der Balsamierung entnommen wurde, danach aber (möglicherweise aufgrund seiner Bedeutung als Sitz des Verstandes) wieder in den Körper zurückgelegt wurde.[1273] Der *ḫ.t* („Bauch“ bzw. „Leib“) kann daher aus der emischen Perspektive heraus als der Sitz des Herzens verstanden werden. Zu Lebzeiten befinden sich im Torso zudem natürlich weitere Organe wie Leber, Lunge, Magen oder Gedärme. Da diese Weichteile im Gegensatz zum Herzmuskel schnell verwesen, wurden sie bei der Einbalsamierung entfernt und in Kanopen gegeben, die jeweils einem Horussohn (Amset, Hapi, Duamutef, Kebehsenuef) zugeordnet waren. Aus diesem Grund sind Schriftquellen wie T.II.284 selten, da diese beschreiben, dass sich die Horussöhne – und somit die ihnen zugeordneten Organe – innerhalb des *ḫ.t* befinden. Hervorzuheben ist, dass die inneren Organe vereinzelt entnommen, getrocknet, einbalsamiert und bandagiert wurden, bevor sie anschließend wieder (wie das Herz) zurück in den Körper gegeben wurden. Insofern könnte auch dieser Beleg einen realen Bezug haben.[1274]

Das Lexem *ḫ.t* wurde allerdings nicht nur zur Bezeichnung des Bauches bzw. des Rumpfes verwendet. In einer metonymen Übertragung konnte es zudem die Bedeutung „Leib“ tragen und somit den gesamten Körper eines Menschen oder Gottes benennen:

T.II.285: Mythos von der Himmelskuh (Grab Sethos I., KV 17, [46])[1275]

Šw ḫr ḫ.t=st	Schu ist unter ihrem Leib (= Schu trägt ihren Leib).

T.II.286: Mythos von der Himmelskuh (Grab Sethos I., KV 17, [45])[1276]

psḏ.t sbꜣ ḥr ḫ.t=st	Die Sterne der Neunheit sind auf ihrem Leib.

T.II.287: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+8,3])[1277]

wnn bꜣ=k ꜥnḫ r nḥḥ mj sꜣḥ m ḫ.t n Nw.t	Dein Ba wird leben bis in Ewigkeit, wie Orion am Leib der Nut.

[1273] Vgl. hierzu etwa Pommerening, Mumien, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 76–84.

[1274] Vgl. hierzu Pommerening, Mumien, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 79f. Allerdings besteht die Möglichkeit, dass sich lediglich verschiedene Gottheiten im Leib des Verstorbenen befinden. Generell wird dieser Aspekt oft in den Belegstellen zu *ḫ.t* thematisiert.

[1275] Hornung, Himmelskuh (OBO 46), 14f.; 43; 117; ders., Grab Sethos I., 218–221; bes. 219; Maystre; in: BIFAO 40, 1941, 53–115; Sternberg el-Hotabi; in: TUAT III, 5; 1018–1037.

[1276] Hornung, Himmelskuh (OBO 46), 14f.; 43; 117; ders., Grab Sethos I., 218–221; bes. 219; Maystre; in: BIFAO 40, 1941, 53–115; Sternberg el-Hotabi; in: TUAT III, 5; 1018–1037. Generell ist anzumerken, dass die Göttin Hahtor in den enstprechenden Illustrationen zum Buch der Himmelskuh nicht in menschlicher Form, sondern in Gestalt einer Kuh gezeigt wird, vgl. hierzu Hornung, Himmelskuh (OBO 46), 81–87 ders., Grab Sethos I., 220f.

[1277] Töpfer, Balsamierungsritual, 159; dies., in: Quack (Hg.), Ägyptische Rituale (ORA 6), 207; Smith, Traversing Eternity, 215–244.

T.II.289: PT 539 (1311a, Pyramide Pepi I.)[1278]

ḫ.t n.t Ppy pn m Nw.t	Der Leib dieses Pepi ist Nut.

T.II.290: TB 113 (pTurin 1791, [6])[1279]

ḏd.jn Ḥr.w ḏì n=j ḥm Dwɜ-mw.t=f Ḳbḥ-sn.w=f ḥnᶜ=j sɜw=sn ḫ.t=j pw	Dann sagte Horus: Gib mir doch Duamutef und Kebehsenuef mit mir! Sie sollen meinen Leib bewachen!

Besonders häufig wird der Körper der Göttin Nut als *ḫ.t* bezeichnet, wie die Quellen T.II.285–T.II.290 darlegen. Dass sich das Lexem hier nicht nur auf den Torso der Göttin bezieht, ergibt sich aus dem Kontext der jeweiligen Textpassagen. So sind Darstellungen belegt, die zeigen, dass der Gott Schu den gesamten Körper der Nut trägt. Ferner kann der gesamte Körper der Göttin von Sternen übersäht abgebildet werden, was sich mit den schriftlichen Aussagen von T.II.286 und T.II.287 deckt.[1280] Entsprechend scheint T.II.289 nicht nur den Bauch des verstorbenen Pepi I. mit der Göttin gleichzusetzen, sondern den gesamten Körper des Pharaos zu vergöttlichen. Allerdings ist nicht immer zweifelsfrei zu eruieren, ob sich das Lexem *ḫ.t* auf den „Bauch" oder den gesamten „Leib" bzw. „Körper" bezieht, wie Beleg T.II.290 verdeutlicht. Diese Quelle lässt sich nämlich einerseits dahingehend interpretieren, dass der Gott Horus von den Gottheiten Duamutef und Kebehsenuef beschützt werden soll. Da es sich bei den Horussöhnen jedoch um Kanopengötter handelt, wäre andererseits denkbar, dass sie lediglich den Bauch bzw. die in diesem befindlichen Organe beschützen sollen.

Gerade innerhalb der Jenseitsliteratur existieren viele Schriftquellen, bei denen die Bedeutung von *ḫ.t* oftmals nicht eindeutig zu bestimmen ist:

T.II.291: CT 650 (VI 272h, G_1T)[1281]

mḥ.n=j ḫ.t=j m ḥkɜ.w	Ich füllte meinen Leib mit Zauber.

[1278] Sethe, PT II, 227–236; Allen, New Concordance I, 29; ders., New Concordance V, Spell 539.
[1279] Lepsius, Todtenbuch, Tf. XLIII.
[1280] Vgl. z. B. den Papyrus des Djedkhonsuiefankh aus Kairo. Daneben existieren allerdings sowohl schriftliche wie bildliche Quellen, die implizieren, dass mit dem Ausdruck *ḫ.t n Nw.t* spezifisch der Rumpf der Göttin gemeint ist, da z. B. der Sonnengott von ihr abends verschluckt wird, nachts ihren Leib (*ḫ.t*) durchwandert und morgens von ihr wiedergeboren wird, vgl. hierzu beispielsweise die Darstellungen der astronomischen Decke im Grab von Ramses VI (KV 9). Dieser Umstand passt ferner zur Bedeutung von *ḫ.t* als „Mutterleib". So berichten einige Schriftquellen davon, dass ein Kind im Leib sein Mutter aufwächst. Ferner existiert seit dem Alten Reich der Ausdruck *sɜ*(*.t*) *n ḫ.t=f*, welcher gemeinhin als „leiblicher Sohn/Tochter" übersetzt wird. Ein prominentes Beispiel hierfür ist etwa die Statue des Rahotep (CG 3), der u. a. als leiblicher Sohn des Pharaos (*sɜ-nsw n ḫ.t=f*) betitelt wird, vgl. hierzu Luca/Tiradritti, Schatzkammer Ägyptens, 63. Speziell zur Bedeutung des Leibes der Nut als Schutz für den Leichnam siehe Kap. 3.2 dieser Studie.
[1281] Buck, CT VI, Spell 650 (272h); Faulkner, Coffin Texts II, 225; Carrier, Textes Sarcophages II, 1484f.

T.II.292: CT 573 (VI 182c, S_1C)[1282]

jw ḥkɜ.w=sn m-ḫnw ḫ.t=j	Ihr Zauber ist in meinem Leib.

T.II.293: CT 1026 (VII 247i, support du texte: pGard II)[1283]

ṯɜw n=k n jm.j ḫ.t=j	Der Atem, der für dich ist, entspricht (dem Atem), der in meinem Leib ist.

T.II.294: TB 78 (pBM EA 10477 (pNu), [29])[1284]

jw ṯɜw m ḫ.t=j	Atemluft ist in meinem Leib.

Oftmals beschreiben die Textquellen, dass der Leichnam des Verstorbenen auf irgendeine Weise befüllt sei. Besonders häufig ist die Aussage dokumentiert, dass sich Zauber (*ḥkɜ.w*) innerhalb des Leibes (*ḫ.t*) befindet (vgl. T.II.291 und T.II.292). Nach ASSMANN ist der Körper nach dem Tode stets magisch aufgeladen.[1285] Zuvor wurde bereits darauf verwiesen, dass nicht immer explizit erwähnt wird, dass dem Leichnam eine gewisse Zaubermacht (*ḥkɜ.w*) inne wohnt. Oftmals sind den Schriftquellen keine genauen Angaben über die Art der Füllung zu entnehmen. Mitunter wird sogar expressis verbis beschrieben, dass der Leib mit *pḫr.t*, also mit Heilmitteln gefüllt ist.[1286] An dieser Stelle soll keinesfalls verneint werden, dass der Leichnam (hier: *ḫ.t*) mit einer gewissen Magie (*ḥkɜ.w*) ausgestattet wurde und somit als magisch bzw. zaubermächtig konzeptualisiert wurde.[1287] Vielmehr soll auf die enge Verbindung von Magie und Medizin verwiesen werden, die aus emischer Perspektive – im Gegensatz zur modernen Auffassung – nicht voneinander zu trennen sind.[1288] Ferner beschreiben Textquellen wie T.II.293 und T.II.294, dass sich Atemluft (*ṯɜ.w*) im Leib (*ḫ.t*) des Verstorbenen befindet. Dies ist insofern bemerkenswert, da der Leichnam somit nicht als toter Körper wahrgenommen, sondern vielmehr als lebendig konzeptualisiert wird.[1289]

Insgesamt verdeutlichen derartige Quellen die Ambivalenz des Lexems *ḫ.t* hinsichtlich seiner Übersetzungsmöglichkeiten. Einerseits ist es möglich, dass *ḫ.t* hier den gesamten Körper

[1282] Buck, CT VI, Spell 573 (182c); Faulkner, Coffin Texts II, 176–179; Carrier, Textes Sarcophages II, 1342–1347.
[1283] Buck, CT VII, Spell 1026 (247i); Faulkner, Coffin Texts III, 124; Carrier, Textes Sarcophages III, 2180f.
[1284] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), Tf. 60.
[1285] Vgl. hierzu etwa Assmann, Tod und Jenseits, 176; ders., in: JEA 65, 1979, 63; ders., Totenliturgien II, 584; ders., in: Duerr (Hg.), Ursprung, 340; ders., Ägyptische Geheimnisse, 140.
[1286] Entsprechende Aussagen finden sich beispielsweise in den Quellen T.II.151 in Kap. 2.1.6 und T.II.164 in Kap. 2.1.7 der vorliegenden Studie.
[1287] Gerade Quellen wie T.II.291 und T.II.292 belegen dies ja expressis verbis. Zur Konzeptualisierung des zaubermächtigen Leichnams siehe Kap. 3.6 dieser Untersuchung.
[1288] Vergleiche hier insbesondere die Ausführungen von Pommerening, in: Pommerening/Imhausen (Hgg.), Writings II, 202f.; 246f.; dies., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 83; 85–87. Ferner verweisen auch Töpfer und Bardinet darauf, dass rituelle und manuelle Tätigkeiten sich gegenseitig ergänzen, vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 351–353; 360–364; Bardinet, Médiciens et Magiciens, 106–108; 125–129; 211–215; 223–226. Ausführlich zur Beziehung von Magie und Medizin und deren Bedeutung für die Erhaltung des Leichnams in Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.
[1289] Vertiefend zur Thematik des lebenden Leichnams in Kap. 3.5 dieser Untersuchung.

umschreibt. Andererseits wird Luft speziell über die Nase bzw. den Mund in die Lunge aufgenommen. Da sich dieses Organ allerdings in der Brustregion befindet, könnte das Lexem *ḫ.t* somit auch nur den Rumpf bzw. Torso bezeichnen.[1290] Sofern Zauber (*ḥkꜣ.w*) mit Heilmitteln (*pḫr.t*) gleichgesetzt wird, scheint sich *ḫ.t* auch in diesen Fällen auf den Torso zu beziehen, da es diese Körperregion war, die mit Kräutern und Salben verfüllt wurde.[1291] Somit könnten die Quellen T.II.291–T.II.294 mit den Belegen T.II.280–T.II.283 verglichen werden, in denen das Herz (*jb*) zurück in den Leib (*ḫ.t*) gegeben wurde. Die Bestimmung der Bedeutung von *ḫ.t* ist bei solchen Quellen als schwierig einzustufen und dürfte im Ermessen des jeweiligen Übersetzers liegen.[1292] Dennoch kann das Lexem zweifelsfrei den gesamten Leib umschreiben, wie die nachfolgenden Quellen zeigen:

T.II.295: TB 146 (pKairo CG 51189 (pJuja), [609])[1293]

jꜣkb.yt mrỉ=s ḥꜣp ḫ.t	Klageweib ihres Geliebten, dessen mit verhüllten Leib.

T.II.296: TB 168 (pLondon BM 10478, [11.3.3b])[1294]

jw wdn n=sn jʿb tp tꜣ jn Wsjr NN ḥꜣp ḫ.t ḥr mꜣꜣ n=f nb	Eine Schale ist ihnen auf Erden geopfert durch Osiris NN, der den Leib vor jedem verhüllt, der zu ihm hin blickt.

In den Belegen T.II.295 und T.II.296 wird beschrieben, dass der Leib (*ḫ.t*) des betrauerten Verstorbenen verhüllt (*ḥꜣp*) ist. Die Kollokation mit *ḥꜣp* ist bereits signifikant für das Lexem *ḫꜣ.t* („Leichnam“) nachgewiesen worden.[1295] Entsprechend scheint sich auch das Lexem *ḫ.t* in den Quellen T.II.295 und T.II.296 auf den Leichnam zu beziehen. Ferner ist aus dem Kontext beider Belegstellen zu entnehmen, dass es sich um einen toten Körper handelt. Bei einem verhüllten Leib (*ḥꜣp ḫ.t*) ist an einen erhaltenen, aber von Bandagen umwickelten Leichnam zu denken. Entsprechend ist der eigentliche, nackte Leichnam nicht sichtbar, wie in Beleg T.II.296 expressis verbis erwähnt wird. Die hier angegebenen Quellen zeigen demzufolge, dass *ḫ.t* zur Bezeichnung des gesamten Leichnams verwendet werden konnte. Jedoch ist das Lexem weitaus häufiger in der Bedeutung „Bauch“, „Rumpf“ bzw. „Leib“ des toten Körpers belegt. Dieser Umstand scheint sich erst in griechisch-römischer Zeit zu verändern:

[1290] Niemals gelangt über die Lunge eingesogene Atemluft in die Extremitäten, auch nicht über die Hautatmung.
[1291] Sollte diese Gleichsetzung nicht angenommen werden, ist es dagegen möglich, dass das Lexem *ḫ.t* in Beleg T.II.291 und T.II.292 die Bedeutung „Körper“ trägt.
[1292] Meines Erachtens sind für die Belege T.II.291–T.II.294 beide Übersetzungen („Körper“ bzw. „Leib“) möglich. Demzufolge könnte sowohl der Torso wie auch der gesamte Körper mit Zauber (*ḥkꜣ.w*) oder Atemluft (*ṯꜣ.w*) gefüllt sein. Aufgrund der ähnlichen Thematik in der häufig belegten Kollokation mit dem Substantiv *jb* („Herz“) tendiere ich jedoch dazu, das Lexem *ḫ.t* in derartigen Belegstellen generell als „Leib“ zu übersetzen und als Torso bzw. Rumpf zu verstehen (Bauch + Brustregion).
[1293] Munro, Totenbuch-Handschriften (ÄA 54), Tf. 69–71.
[1294] Piankoff, Wandering Soul, 44–46, Tf. 17f.; Tf. 33.
[1295] Vgl. hierzu Kap. 2.1.1 dieser Studie.

T.II.297: Totenbuch (pMMA 31.9.7 (pHarkness), [IV,34])[1296]

jwỉ n=t Jnp.w Sḏm-wjt r twt(w) r ḥ.t=t	Anubis-Sedjemuit wird zu dir kommen, um deinen Leib zu vervollständigen.

T.II.298: Totenpapyrus Rhind I (pRhind I, [II, d8-9])[1297]

wꜣḥ=j ḏr.t=j ḥr ḥ.t=k m-ḳdj pꜣ ntj jw=j [*jrỉ=f n*] *pꜣj=j jt Wsjr* *ḏỉ=j wḏꜣ nꜣj=k ꜥ.wt jw=j m Jnp.w n pꜣj=j ḫbr n ḥr.j-ḥb*	Ich werde meine Hand auf deinen Leib legen, wie ich [es für] meinen Vater Osiris mache. Ich werde veranlassen, dass deine Glieder unversehrt sein mögen, indem ich als Anubis in meiner Gestalt eines Vorlesepriesters bin.

T.II.299: Setne-Erzählungen (CG 30646 (Setne I), [IV,33])[1298]

ḏỉ=f nꜣ sꜣ.w r ḫ(e).t n Stne	Er legte die Amulette auf den Leib Setnes.

In den Belegen T.II.297–T.II.299 scheint sich das Lexem *ḫ.t* auf den gesamten toten Körper zu beziehen. Hervorzuheben ist dabei, dass nun Themen behandelt werden, welche primär in Verbindung mit dem Lexem *ḫꜣ.t* („Leichnam“) stehen. So wird der Leichnam zusammengefügt bzw. vervollständigt (*twtw*) und ist daher als unversehrte Einheit zu verstehen (vgl. T.II.297). Zusätzlich wird der Leichnam (*ḫ(e).t*) des Verstorbenen mit Amuletten (*sꜣ.w*) ausgestattet (vgl. T.II.299). Ferner ist in allen drei Quellen der Gott Anubis der ausführende Akteur dieser Handlungen, indem er z. B. seine (heilende) Hand auf den Leib (*ḫ.t*) des Verstorbenen legt (vgl. T.II.298). Diese Passagen erinnern somit an zahlreiche Darstellungen des Gottes Anubis, welcher sich als (oberster) Einbalsamierer über den Leichnam beugt. Oftmals liegt dabei wenigstens eine Hand des Gottes auf dem Leib des Verstorbenen.[1299] Generell zeigen derartige Ikonographien die äußerlich transformierte Form des Leichnams, weshalb es naheliegend ist, dass sich das Lexem *ḫ.t* in den hier angegebenen Quellen T.II.297–T.II.299 auf den äußerlich transformierten toten Körper bezieht.[1300] Gerade die demotischen Quellen zum Lexem *ḫ.t* weisen Kollokationen auf, die eigentlich prädestiniert für das Lexem *ḫꜣ.t* („Leichnam“) sind:

[1296] Smith, Harkness, 77; 213; ders., Traversing Eternity, 264–301. Das Lexem *twt(w)* bedeutet eigentlich „versammeln“, „vereinigen“ bzw. „ganz“, vgl. hierzu Erichsen, Demotisches Glossar, 616f. Da das altägyptische Lexem *twt* jedoch „vollständig“ bedeutet, scheint mir hier eine Übersetzung von *twt(w)* als „vervollständigen“ passender.

[1297] Möller, Totenpapyrus Rhind, Tf. II; Smith, Traversing Eternity, 302–334.

[1298] Griffith, Stories, 118f.; Goldbrunner, Verblendeter Gelehrter (Demotische Studien 13), 18; 70; Tf. 4; Spiegelberg, Demotischen Denkmäler II, Tf. 44–47; Lichtheim, Literature, III, 125–127; Agut/Chauveau, Héros, 19–39; 325f.

[1299] Vgl. hierzu etwa die Abb. 41 in Kap. 3.4 dieser Arbeit.

[1300] Dafür spricht zum einen die in T.II.297 und T.II.298 unternommene Äußerung, dass der Leichnam (*ḫ(e).t*) vollständig (*twtw*) bzw. unversehrt (*wꜣḏ*) ist. Zum anderen verweist die in T.II.299 erwähnte Ausstattung mit Amuletten darauf, dass der Leichnam zu diesem Zeitpunkt bereits mumifiziert ist, da Amulette immer erst nach der Balsamierung auf den so erhaltenen Körper gegeben wurden.

T.II.300: Livre des Transformations (pLouvre E 3452, [VIII, 11])[1301]

jyi m Ḥnt.j-jmn.t {jh} <jw> šsp jmn.t ḥ(e).t=f	Komm als Chontamenti, indem der Westen seinen Leib empfängt!

T.II.301: Mundöffnung (pBerlin 8351, [III,12])[1302]

šsp=w ḥ(e).t=k r tɜ dwɜ.t	Man empfängt deinen Leib in der Unterwelt.

T.II.302: Totenpapyrus Rhind II (pRhind II, [IX,d3])[1303]

mi mn tɜj=s ḥ(e).t ḥn tɜ dwɜ.t	Möge veranlasst werden, dass ihr Leib in der Unterwelt dauert!

T.II.303: Buch vom Atmen (pTurin N 766, [A,21])[1304]

mwr [*bj=f m*] *p.t ḥ(e).t=f m jmnt.*	Es gedeihe [sein Ba im] Himmel, sein Leib im Westen!

Die Verortung des Leichnams im Westen (*jmn.t*) bzw. in der Duat (*dwɜ.t*) ist insbesondere für das Lexem *ḥɜ.t* („Leichnam“) belegt. Bis zur griechisch-römischen Epoche lässt sich diese Zuordnung jedoch nicht signifikant für das Lexem *ḥ.t* nachweisen (T.II.300–T.II.303). Im Gegensatz dazu wird dieser Umstand oft in den demotischen Belegen zum Lexem *ḥ.t* (dem. *ḥ(e).t*) thematisiert. Der Leib (*ḥ.t*) des Verstorbenen wird im Westen (*jmn.t*) oder in der Unterwelt (*dwɜ.t*) lokalisiert. Demzufolge beschreibt das Lexem *ḥ.t* einen toten Körper, der begraben wurde und somit in den Westen bzw. in die Unterwelt transferiert wurde. Charkteristisch für das Lexem *ḥɜ.t* („Leichnam“) ist zudem die Verortung des Leichnams in der Unterwelt, während sich die Ba-Seele zur gleichen Zeit im Himmel befindet (Trennung von Ba und Leichnam in zwei verschiedenen Sphären).[1305] Diese Aufteilung ist ebenfalls für das Lexem *ḥ.t* dokumentiert, wie Quelle T.II.303 zeigt. Während sich der Ba (dem. *bj*) im Himmel (*p.t*) befindet, ist der als *ḥ.t* bezeichnete Leichnam im Westen (d. h. in einer westlichen Nekropole) begraben. Die Kollokationsformel *bɜ + p.t* vs. *ḥ.t + jmn.t* lässt sich somit auch für das Lexem *ḥ.t* nachweisen.[1306] Darüber hinaus verweisen weitere demotische Schriftquellen auf die Konnotation von Ba (*bɜ*) und Leichnam (hier *ḥ.t*):

[1301] Smith, Mortuary Papyrus, 127f.; 140; ders., Traversing Eternity, 627–649.
[1302] Smith, Liturgy, 26; 32; Tf. 3; ders., Traversing Eternity, 349–366 (Text 16); Quack, in: Adrom (Hg.), Altägyptische Weltsichten, (ÄUAT 68), 135f.
[1303] Möller, Totenpapyrus Rhind, Tf. XX; Smith, Traversing Eternity, 335–348.
[1304] Botti, in: JEA 54, 1968, 223–230; Stadler, in: Enchoria 25, 1999, 76–110, Tf. 25f.; ders., in: Enchoria 26, 2000, 110–124; Smith, Traversing Eternity, 550–556. Das Lexem *mwr* lässt sich mit äg. *mˁr* vergleichen und bedeutet daher vermutlich „gedeihen“ oder „blühen“, siehe hierzu WB II, 48f.; Smith, Traversing Eternity, 550f. Stadler übersetzt das Wort dagegen von äg. *mr* als „binden“, vgl. Stadler, in: Enchoria 25, 1999, 96.
[1305] Vgl. hierzu Kap. 2.1.1 dieser Untersuchung.
[1306] Die entspechende Kollokationsformel (KF) für das Lexem *ḥɜ.t* lautete *bɜ + p.t* vs. *ḥɜ.t + tɜ*, vgl. hierzu Kap. 2.1.1 der vorliegenden Untersuchung.

T.II.304: Sargaufschrift (Sarg des Calasiris, Edinburgh [2-4])[1307]

šsp=w pɜj=k bj r tɜ dwɜ.t tɜ wsḫ.t n nɜ mɜᶜ.wt tɜ ḳnḫ(j).t tp.j ntj-jw Wsjr pɜ nṯr ᶜɜ ḥtp ḫn=s mtw pɜj=k bj ᶜḳ r-bnr ỉrm pɜ Rᶜ n dwɜ(e) mtw=f ḥtp ḥr tɜj=k ḫ(e).t n rhj	Möge man deinen Ba aufnehmen in die Unterwelt, (in) die Halle der Gerechtfertigten, die erste Kammer, in welcher Osiris, der große Gott, ruht und möge dein Ba zusammen mit Re am Morgen herauskommen und sich am Abend auf deinem Leib niederlassen!

T.II.305: Totenpapyrus Rhind I (pRhind I, [IV, d12])[1308]

rpỉ pɜj=k bj ḥr tɜj=k ḫ(e).t jw-jw=k ḥtp ḫn tɜj=k tjb.t	Dein Ba möge sich auf deinem Leib verjüngen, während du in deinem Sarg ruhst.

T.II.306: Totenpapyrus Rhind II (pRhind II, [VI, d6])[1309]

ḏỉ=f pɜ[j=t] [b]j jw=f [sn]sn ḥr tɜj=t ḫ(e).t	Möge er [de]inen [B]a geben, indem er auf deinem Leib atmet!

T.II.307: Totenbuch (pMMA 31.9.7 (pHarkness), [IV,17])[1310]

smn=f pɜj=t bj r tɜj=t ḫ(e).t (n-)mn	Er wird deinen Ba täglich an deinem Leib befestigen.

Die Quellen T.II.304–T.II.307 thematisieren allesamt die Konnotation von Ba und Leichnam. Kein Zweifel kann daran bestehen, dass das Lexem *ḫ.t* in diesen Quellen die Bedeutung Leichnam trägt, da Ba und Körper aus emischer Perspektive im Leben eine Einheit bilden und erst im Moment des Todes (erstmals) voneinander separiert werden.[1311] Ferner wird in T.II.305 erwähnt, dass sich der als *ḫ*(*e*).*t* bezeichnete Leichnam in einem Sarg (*tjb.t*) befindet. Die Verbindung von Ba und Leichnam besteht dabei nicht durchgängig, sondern findet täglich (*n-mn*) zu einem bestimmten Zeitpunkt statt (vgl. T.II.307). Die (erneute) Vereinigung von Ba und Leichnam erfolgt in der Regel während der Nacht, nämlich zu dem Zeitpunkt, an dem der Sonnengott (= das Licht) die Unterwelt durchschreitet (vgl. T.II.304).[1312] Der Ba verbringt die Nacht dabei ruhend (*ḥtp*) bzw. laut T.II.306 atmend (*snsn*) auf dem Leichnam (*ḫ.t*).[1313] Gerade

[1307] Barns, in: Archiv Orientální 20, 1952, 69–71; Stadler, in: Enchoria 26, 2000, 110–124; Smith, Traversing Eternity, 575f; ders. in: Enchoria 15, 1987, 81. Stadler transkribiert statt *ᶜḳ r-bnr* („eintreten hinaus zu“) *ᶜḳ r šm* („eintreten um zu gehen“), vgl. hierzu Stadler, in: Enchoria 26, 2000, 117. Möglicherweise besitzt dieser Sarg mittlerweile zwei Inventarnummern, siehe hierzu die Angaben auf der Webseite des Schottischen Nationalmuseums URL: https://www.nms.ac.uk/explore-our-collections/collection-search-results/coffin-base/301462, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023> sowie den Vermerk in Stadler, in: Enchoria 26, 2000, 116.

[1308] Möller, Totenpapyrus Rhind, Tf. IV; Smith, Traversing Eternity, 302–334.

[1309] Möller, Totenpapyrus Rhind, Tf. XVII; Smith, Traversing Eternity, 2009, 335–348.

[1310] Smith, Harkness, 75; ders., Traversing Eternity, 264–301.

[1311] Vgl. hierzu etwa die Aussagen des TB 154, welcher ausführlich in Kap. 3.1 der vorliegenden Studie analysiert wird.

[1312] Zur tieferen Bedeutung des Lichts für den toten Körper siehe Kap. 3.5 der vorliegenden Studie.

[1313] Diese Aussagen lassen sich mit zahlreichen ikonographischen Darstellungen und Rundplastiken vergleichen, welche den Ba mit ausgestreckten Flügeln auf dem Leichnam zeigen, vgl. hierzu etwa Abb. 2 und Abb. 3 in Kap. 2.1.1 dieser Studie. Zur schützenden Funktion des Ba für den Leichnam siehe Kap. 3.2 der vorliegenden Untersuchung.

die Kollokation mit dem Lexem *bꜣ* ist signifikant für *ḫꜣ.t* („Leichnam“) belegt und für das Lexem *ḫ.t* nicht vor der griechisch-römischen Epoche nachzuweisen.

Aus diesem Grund ist zu hinterfragen, ob sich die demotischen Quellen nicht auf das Lexem *ḫ.t* („Leib“) beziehen, sondern vielmehr das Lexem *ḫꜣ.t* („Leichnam“) meinen, welches sich hinsichtlich seiner Lexik verändert hat. Lexikalischer Wandel ist dabei gerade in demotischen Schriftstücken keine Seltenheit. Beispielsweise ist den Belegen T.II.303–T.II.307 zu entnehmen, dass sich das Lexem *bꜣ* im Demotischen zu *bj* gewandelt hat. Allerdings stimmen sämtliche Forscher darin überein, dass das Lexem *ḫꜣ.t* („Leichnam“) nicht für demotische Quellen nachzuweisen ist. Dagegen ist das Lexem *ḫ.t* („Leib“) häufig dokumentiert.[1314] Jedoch ist hierbei einzuwenden, dass das Lexem *ḫꜣ.t* („Leichnam“) selbst in griechisch-römischer Zeit belegt ist, sofern es sich dabei um hieroglyphische, hieratische oder kursivhieroglyphische Verschriftungen handelt.[1315] Keinesfalls ist der Terminus daher außer Gebrauch gekommen. Dagegen scheint das Lexem *ḫ.t* („Leib“) in demotischen Dokumenten einige der Bedeutungen des Lexems *ḫꜣ.t* („Leichnam“) zu übernehmen, insbesondere gilt dies für die Verbindung zur zum Ba.[1316] Gesetzt dem Fall, dass kein lexikalischer Wandel vorliegt, scheint es sich hierbei m. E. um eine Bedeutungserweiterung, d. h. um eine Form des semantischen Wandels des Lexems *ḫ.t* („Leib“) zu handeln, welches das Lexem *ḫꜣ.t* („Leichnam“) in demotischen Schriftquellen zu ersetzten scheint.[1317]

[1314] Vgl. Lüscher, Wortdiskussionen, 571; Erichsen, Demotisches Glossar, 373f.; Johnson, CDD, 1–5.

[1315] So etwa im Balasmierungsritual (z. B. pBoulaq 3), welches in das 1.–2. Jh. n. Chr. datiert, vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 6–9; 17–20; 72; 85; Tf. 4f.

[1316] Die Kollokation mit *bꜣ* (dem. *bj*) ist in demotischen Quellen für das Lexem *ḫ.t* signifikant belegt.

[1317] Ohnehin weist die ursprüngliche Verschriftung von *ḫꜣ.t* („Leib“) mittels der Zeichen F32, G1 und X1 gewisse Ähnlichkeiten zur gängigen Verschriftung von *ḫ.t* („Leib“) auf, vgl. hierzu Tabelle 1 in Kap. 2.1.1 und Tabelle 14 im vorliegenden Kapitel.

2.3.3.4 Resümee

Mit einem dokumentierten Belegzeitraum von über 3500 Jahren handelt es sich bei dem Lexem *ḫ.t* – neben *jwf* – um eines der am längsten nachweisbaren Termini, die im Rahmen der vorliegenden Studie untersucht werden. Die älteste Schriftquelle des Lexems datiert in die Frühzeit und weist bereits die gängige Verschriftung auf, die bis in die griechisch-römische Epoche beibehalten wird. In der Regel wird auf einen Klassifikator verzichtet. Ferner ist das Lexem *ḫ.t* für sämtliche Sprach- und Schriftstufen dokumentiert. Für die Fragestellungen der vorliegenden Studie waren insbesondere zwei Bedeutungen des Lexems von Interesse. Als „Bauch“ kann es einen spezifischen Part des (toten) Körpers von Menschen und Göttern benennen. Als pars pro toto kann *ḫ.t* jedoch auch als Bezeichnung des gesamten Leibes eines Lebenden oder Verstorbenen verwendet werden. Für die vorliegende Untersuchung sind insbesondere diejenigen Quellen von Interesse, in welchen sich das Lexem *ḫ.t* entweder auf den „Bauch“ des toten Körpers oder auf den vollständigen „Leichnam“ bezieht. Diese Bedeutungen (spezifisches Körperteil des Leichnams bzw. gesamter Leichnam) lassen sich in weniger als einem Fünftel aller für diese Untersuchung herangezogenen Quellen nachweisen. Die verschiedenen Bedeutungen des Lexems lassen sich dabei oftmals nur anhand des Kontextes und der signifikanten Kollokationen zu *ḫ.t* ermitteln:

- **<u>als „Bauch“ bzw. „Torso“ des toten Körpers:</u>**
  - **differenziert von anderen Körperteilen** (Signalwörter: *psḏ*, *jꜣ.t, ḫḫ, sꜣ* etc.)
  - **als Sitz des Herzens** (Signalwörter: *jb, ḥꜣ.tj*)

- **<u>als pars pro toto in der Verwendung als „Leib“:</u>**
  - **gefüllter Leib** (Signalwörter: *ḫkꜣ.w*, *ṯꜣw*)
  - **verhüllter Leib** (Signalwort: *hꜣp*)
  - **dem. *<u>ḥ</u>(e).t* vs. äg. *<u>ḥ</u>ꜣ.t* („Leichnam“):**
    - **Verortung in der Unterwelt** (Signalwörter: *dwꜣ.t*, *jmn.t*)
    - **Bedeutungspaar** (Signalwort: *bꜣ* [dem. *bj*])

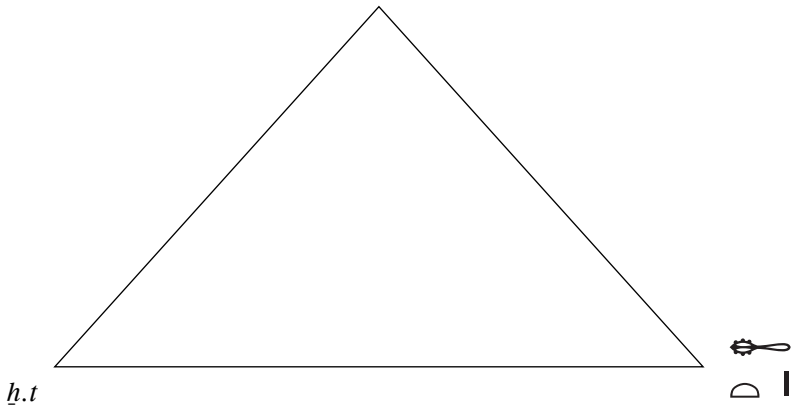


Abb. 27: Semiotisches Dreieck zum Lexem *<u>ḥ</u>.t*

Das Bedeutungsspektrum des Lexems *<u>ḥ</u>.t* ist, wie zuvor erwähnt, äußerst ambivalent.[1318] Die Bedeutung als „Bauch“, d. h. eines spezifischen Körperteils, lässt sich anhand der Kollokation mit Lexemen ermitteln, die selbst andere Partien des Körpers benennen (vgl. T.II.276–T.II.279). Das Lexem *<u>ḥ</u>.t* wird somit von anderen Körpergliedern differenziert, charakteristisch ist insbesondere die Unterscheidung des Bauches (*<u>ḥ</u>.t*) vom Rücken (*psḏ*, *jꜣ.t, sꜣ*).[1319] Noch häufiger ist jedoch die Kollokation von *<u>ḥ</u>.t* mit dem Substantiv *jb* („Herz“) bzw. seltener *ḥꜣ.tj* („Herz“) belegt (vgl. T.II.280–T.II.281). Dabei behandeln die entsprechenden Schriftquellen keine Differenzierung einzelner Körperteile, vielmehr wird beschrieben, dass das Herz (*jb*) in den Körper (*<u>ḥ</u>.t*) (zurück) gegeben wird. Demzufolge bezeichnet *<u>ḥ</u>.t* nicht nur die Bauchregion, da der natürliche Platz des Herzens im Mediastinum (zwischen der zweiten und fünften Rippe)

[1318] Weitere Bedeutungen de Lexems *<u>ḥ</u>.t*, die für die Fragestellungen der vorliegenden Untersuchung unerheblich waren, sind „Art“ und „Weise“, vgl. hierzu WB III, 356f.
[1319] Möglich ist dabei auch, dass aus emischer Sicht zwischen der Vorder- und Rückseite des Torsos differenziert wird.

liegt. Aus diesem Grund ist es m. E. notwendig, das Lexem *ḥ.t* in derartigen Fällen als „Torso“ zu verstehen. Auch die Übersetzung „Leib“ bietet sich an, sofern darunter lediglich der Rumpf, d. h. der untere Teil des Körpers verstanden wird. In altägyptischen Schriftquellen kann das Lexem *ḥ.t* als „Leib“ somit als der natürliche Sitz des Herzens konzeptualisiert werden. Gerade die Übersetzung „Leib“ ist jedoch mit Bedacht anzuwenden, da dieser Terminus im modernen deutschen Sprachgebrauch auch den gesamten Körper bezeichnen kann.

In der Verwendung als pars pro toto kann das Lexem *ḥ.t* wiederum den gesamten Körper umschreiben. Innerhalb gewisser Kontexte, insbesondere in der Jenseitsliteratur, wird das Lexem *ḥ.t* somit auch zur Bezeichnung des Leichnams genutzt. Dabei verweisen zahlreiche Schriftquellen darauf, dass der als *ḥ.t* bezeichnete Leichnam befüllt sein kann (vgl. T.II.291–T.II.294). Häufig belegt sind Kollokationen mit den Lexemen *ḫkꜣ.w* („Zauber“) und *tꜣ.w* („Luft“). Hier zeigt sich bereits die Schwierigkeit der Bedeutungsambivalenz. Denn während es vorstellbar ist, dass der gesamte (tote) Körper zaubermächtig ist, wird Atemluft auf natürlichem Weg über Nase und Mund in die Lungen aufgenommen. Am Körper ist dies äußerlich durch ein An- und Abheben der Brust zu erkennen, womit sich nur der mit Luft gefüllte Torso des gesamten Körpers bewegt. Somit wäre für Belegstellen wie T.II.293 und T.II.294 zu überlegen, ob das Lexem *ḥ.t* als „Leib“ im Sinne des Torsos des Körpers verstanden werden sollte. Dass *ḥ.t* zweifelsfrei den gesamten Körper bezeichnen konnte, lässt sich anhand der seltener dokumentierten Kollokation mit dem Verb *ḫꜣp* („verhüllen“) belegen (T.II.295, T.II.296).

Unabhängig davon, ob sich das Lexem *ḥ.t* auf den „Bauch“, den „Torso“ oder den gesamten „Leib“[1320] bezieht, oftmals kann nur anhand des Kontextes ermittelt werden, ob der lebende oder tote Körper gemeint ist. Doch selbst wenn *ḥ.t* zur Bezeichnung der sterblichen Überreste verwendet wird, ist festzustellen, dass das Lexem häufiger einen Teil des toten Körpers als den gesamten Leichnam umschreibt. Dieser Umstand scheint sich in demotischen Schriftquellen zu ändern. Ausschließlich in diesen Texten sind jedenfalls Kollokationen für *ḥ.t* nachweisbar, die eigentlich signifikant für das Lexem *ḥꜣ.t* („Leichnam“) sind (T.II.287–T.II.307). Entsprechend ist zu hinterfragen, ob *ḥꜣ.t* einen lexikalischen Wandel zu *ḥ.t* vollzogen hat (s. o.). Wahrscheinlicher ist jedoch, dass sich innerhalb demotischer Schriftquellen ein semantischer Wandel für das Lexem *ḥ.t* belegen lässt. Demzufolge werden auf das Lexem *ḥ.t* Konzepte übertragen, die zuvor prädestiniert für das Lexem *ḥꜣ.t* („Leichnam“) sind, welches nicht in demotischen Schriftquellen dokumentiert ist.[1321] So wird der in demotischen Texten als *ḥ*(*e*).*t*

[1320] Im Sinne von „Körper“.
[1321] Vgl. hierzu auch Kap. 2.1.1 der vorliegenden Untersuchung.

bezeichnete Leichnam in der Unterwelt (*dwꜣ.t*, *jmn.t*) verortet (T.II.300–T.II.303). Vielfach wird auch die Beziehung des Leichnams (*ḫ.t*) zum Ba (*bꜣ*, dem. *bj*) thematisiert (T.II.303–T.II.307).

Abschließend ist festzustellen, dass das Lexem *ḫ.t,* sofern es sich auf die sterblichen Überreste bezieht, einerseits einen Teil des toten Körpers und andererseits den vollständigen Leichnam benennen kann. Hinter diesen beiden Bedeutungen stehen jedoch unterschiedliche Konzeptualisierungen. In der Bedeutung als „Torso/Rumpf" bzw. „Bauch" wird das Lexem insbesondere genutzt, um es von anderen Partien des toten Körpers (insbesondere dem Rücken) zu differenzieren. Ferner wird es als Sitz des Herzens konzeptualisiert. Der als *ḫ.t* bezeichnete „Rumpf/Torso/Bauch" kann aber auch mit anderen Materialien gefüllt sein, was eine klare Trennung zur Bedeutung des Lexems als „Körper" bzw. „Leichnam" umso diffiziler macht. So ist nicht abschließend zu beantworten, ob aus emischer Sicht der gesamte Körper oder lediglich der Rumpf mit Luft und Zauber angereichert sein kann. Andere Textquellen geben hingegen Hinweise darauf, dass der gesamte, als *ḫ.t* bezeichnete Leichnam verhüllt wurde. Die Vorstellung des in der Unterwelt verorteten und als *ḫ.t* umschriebenen Leichnams und die Beziehung desselbigen zum Ba lassen sich dagegen unzweifelhaft in demotischen Schriftquellen nachweisen.

Aus diesem Grund ist die Frage zu stellen, wie das Lexem *ḫ.t* bestenfalls übersetzt werden sollte, ohne die emische Sichtweise zu ignorieren. Aufgrund seiner ambivalenten Bedeutung bietet sich m. E. die (generelle) Übersetzung von *ḫ.t* als „Leib" an, da dieser Terminus im deutschen Sprachgebrauch sowohl den „Bauch", den „Rumpf" bzw. „Torso" als auch den gesamten (toten) Körper eines Menschen benennen kann. In der Übersetzung der altägyptischen Texte sollte jedoch nach Möglichkeit (z. B. mittels eines Kommentars) transparent gemacht werden, welche Bedeutung das Lexem jeweils trägt, um nicht die dahinter liegende emische Konzeptualisierung zu verlieren.[1322]

[1322] Eine mögliche Formulierung könnte folgendermaßen lauten: „Das Lexem *ḫ.t* („Leib") wird hier im Sinne von „Torso"/ „Leichnam"/ „Bauch" verstanden, da...".

2.4 Fazit zu den lexembezogenen Konzepten des Wortfelds „Leichnam“

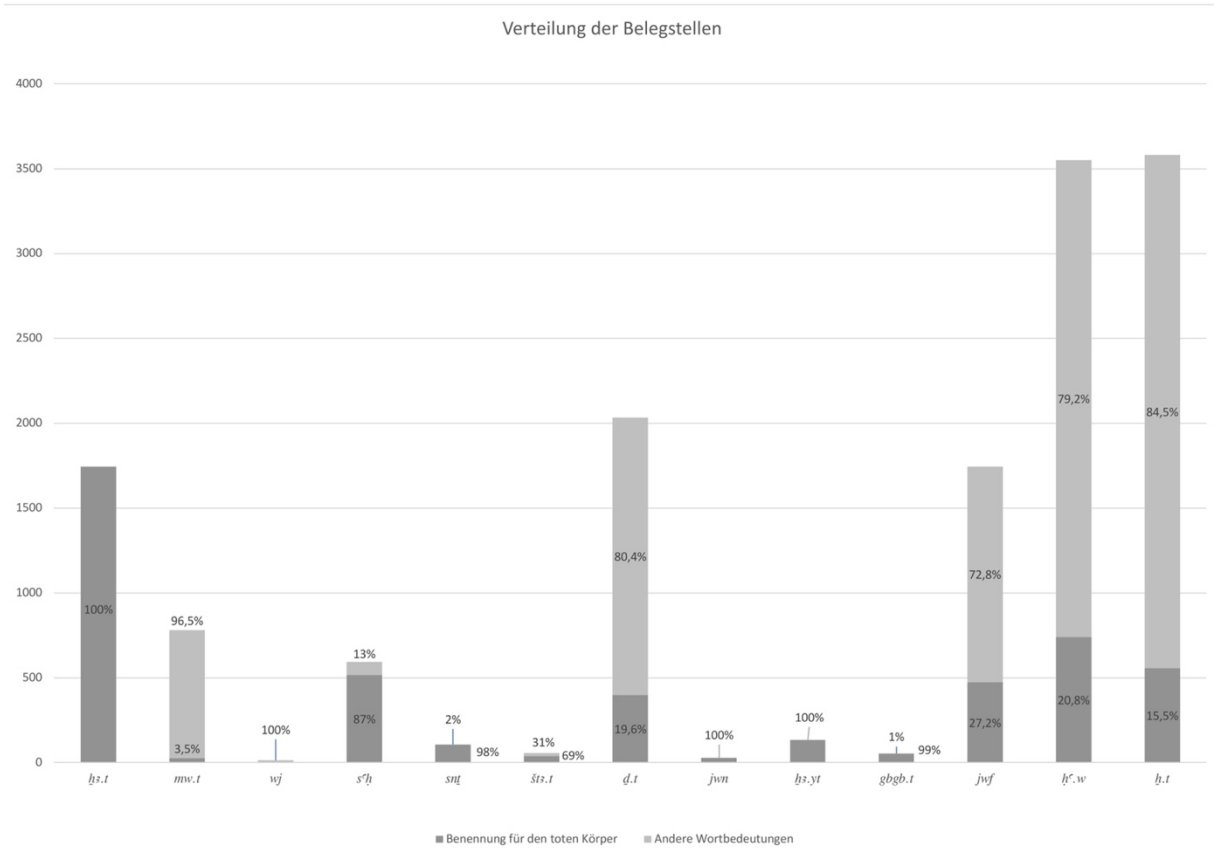
Der vorliegende Teilabschnitt dieser Untersuchung verfolgte das Ziel, lexembezogene Konzepte zum Wortfeld Leichnam aufzudecken. Hierfür wurden sämtliche Lexeme untersucht, die gegenwärtig als „Leichnam“, „Mumie“, „Toter“ übersetzt werden. Insgesamt konnten somit 13 Lexeme identifiziert werden. Die spezifischen Wortbedeutungen dieser Hauptlexeme ließen sich anhand der Analyse von thematischen Kollokationen eruieren. Allerdings war es aufgrund der großen Anzahl der Belegstellen meistens erforderlich, dass sich die lexembezogenen Untersuchungen auf eine Auswahl an Quellen beschränken mussten. Für die Ermittlung der jeweiligen Wortkonzepte wurde entsprechend nach thematischen Kollokationen gesucht, die zudem notwendige und hinreichende Bedingungen erfüllen mussten, um als signifikant eingestuft zu werden.[1323]

Die untersuchten Hauptlexeme lassen sich zudem weiter differenzieren. Bei *ḫ3.t*, *mw.t*, *wj*, *sḥ*, *snṯ*, *št3.t* und *ḏ.t* handelt es sich um Lexeme, die – sofern diese Annahme bestätigt werden konnte – zur Bezeichnung eines einzigen Leichnams verwendet wurden.[1324] Die Lexeme *jwn*, *ḫ3.yt* und *gbgb.t* beziehen sich dagegen stets auf eine Ansammlung von mehreren Leichen. Schließlich werden *jwf*, *ḥ.w* und *ḫ.t* eigentlich zur Benennung von speziellen Körperpartien genutzt, können aber in der metonymen Übertragung als *pars pro toto* ebenfalls den gesamten (toten) Körper umschreiben.

Aus diesem Umstand ergibt sich, dass nicht alle dokumentierten Belegstellen eines Lexems tatsächlich eine Form des Leichnams benennen. Die nachfolgende Grafik mag dies besser veranschaulichen:

[1323] Vgl. hierzu Kap. 2 der vorliegenden Untersuchung.

[1324] Die Lexeme *mw.t* und *wj* beziehen sich in der Regel nicht auf einen toten Körper, vgl. hierzu Kap. 2.1.2 und Kap. 2.1.3 dieser Untersuchung.



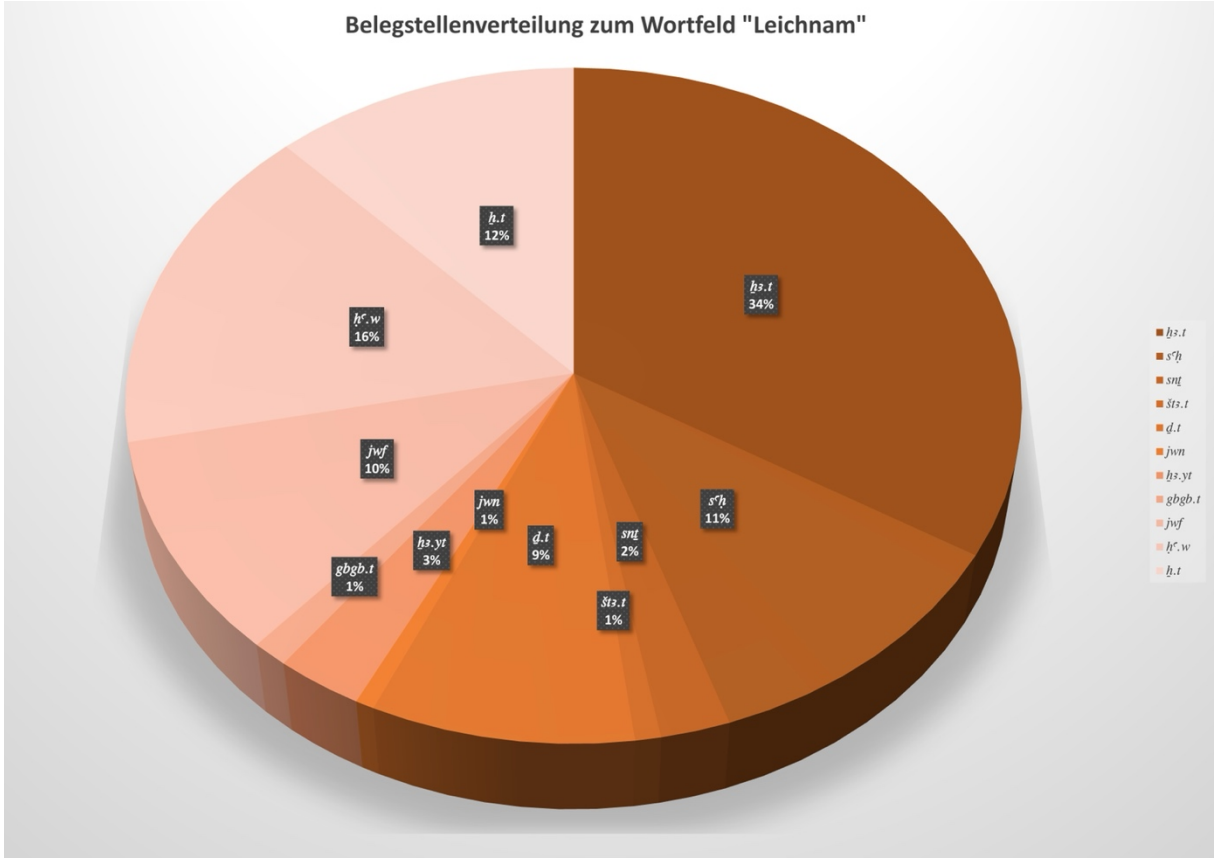
Grafik V: Säulendiagramm zur Verteilung der Belegstellen

Festzustellen war etwa, dass lediglich 27,2 % aller Belegstellen zu *jwf* sich auf den toten Körper oder die Weichteile eines Leichnams beziehen können.[1325] Darüber hinaus kann das Lexem u. a. tierisches Fleisch, den lebenden Körper oder die weibliche Vulva bezeichnen.[1326] Vergleichbares gilt für die Lexeme *ḥ‘.w* und *ḫ.t*, von denen sich 20,8% bzw. 15,5% aller Belegstellen auf den toten Körper beziehen. Dagegen umschreiben fast alle Belegstellen der Lexeme *jwn*, *ḫɜ.yt* und *gbgb.t* eine Anhäufung von Leichen.

Für die Lexeme, die nur einen Leichnam benennen, ist ein ebenso differenziertes Bild zu ziehen. So ist das Lexem *sʿḥ* ursprünglich zur Bezeichnung einer ehrwürdigen bzw. noblen Person verwendet worden.[1327] Zeitgleich mit der Entwicklung der anthropomorphen äußeren Gestaltung des Leichnams konnte dieser ebenfalls als *sʿḥ* bezeichnet werden. Jedoch konnten Statuen und Figurinen mit vergleichbarerer Formgebung ebenfalls als *sʿḥ* betitelt werden. Immerhin beziehen sich dennoch ca. 87% aller Quellen zu *sʿḥ* auf den entsprechend gestalteten

[1325] Vgl. hierzu Kap. 2.3.1
[1326] Vgl. hierzu Pabst, Konzeptionalisierung *jwf* (unveröff. Meisterarbeit).
[1327] Die entsprechenden Belegstellen sind nicht mit in die Untersuchung aufgenommen worden, da sämtliche Lexika bereits zwischen den Lexemen *sʿḥ* („Ehrwürdiger, Nobler“) und *sʿḥ* („Mumie, Gestalt“) differenzieren. Vgl. hierzu etwa WB IV, 50–52.

Leichnam. Auch das Lexem *ḏ.t* bezieht sich nicht nur auf den toten Körper (19,6%). In den meisten Fällen umschreibt *ḏ.t* sogar vielmehr den Körper einer lebenden Person (80,4%).[1328] Anhand der signifikanten Kollokationen konnte ferner eruiert werden, dass sich die Lexeme *wj* und *mwt* nicht bzw. nur in Ausnahmefällen auf den toten Körper beziehen.[1329] Dagegen bezeichnet das Lexem *ḫɜ.t* ausnahmslos den Leichnam. Werden nun sämtliche Belegstellen der einzelnen Lexeme zusammengenommen, die ausschließlich den toten Körper umschreiben, so ergibt sich folgende Verteilung:



Grafik VI: Kreisdiagramm zur Wortfeldanalyse „Leichnam“

Wie der Grafik entnommen werden kann, wurde hauptsächlich das Lexem *ḫɜ.t* zur Bezeichnung des Leichnams verwendet. Relativ häufig sind darüber hinaus die Lexeme *sʿḥ* und *ḏ.t* belegt. Doch auch *jwf*, *ḥʿ.w* und *ḫ.t* wurden oftmals zur Umschreibung des Leichnams genutzt.[1330]

[1328] Da sich die meisten Belegstellen zu *ḏ.t* somit auf den lebenden Körper beziehen, ist Assmanns Übersetzung des Lexems als „Jenseitskörper“ abzulehnen.
[1329] Gerade bei *mwt* liegt das Verständnis für die Bedeutung des Lexems im Ermessenspielraum des jeweiligen Übersetzers, vgl. hierzu Kap. 2.1.2 der Studie.
[1330] Interessanterweise werden damit die Lexeme, welche sich nur in einer metonymen Übertragung auf den toten Körper beziehen können, häufiger zur Umschreibung desselbigen verwendet als einige Lexeme, die sich ausschließlich auf den Leichnam beziehen (vgl. z. B. *snṯ*).

Seltener verwendet wurden dagegen die Lexeme *jwn*, *ḫ3.yt*, *gbgb.t*, *snṯ* und *št3.t*, die zudem vornehmlich innerhalb bestimmter Kontexte belegt sind. Diese Statistiken geben aber noch keine Hinweise darauf, welche spezifischen Wortedeutungen mit dem jeweiligen Lexem verbunden waren.

Exemplarisch sei hier auf *ḫ3.t* verwiesen, bei dem es sich um eine Form des Leichnams gehandelt zu haben scheint, der potentiell zwar von der Verwesung (Signalwörter: *ḥw3*, *sbi*) bedroht war, aber idealerweise erhalten (Signalwörter: *rwd*, *mn*, (*s*)*ḏd*) werden sollte. Am häufigsten belegt ist jedoch die Kollokation mit dem Lexem *b3* („Ba“). Die zyklische Trennung und Konnotation von Ba (*b3*) und Leichnam ist in den Belegstellen zu *ḫ3.t* die dominierende Thematik.[1331] Dagegen bezieht sich der *sʿḥ* auf einen Form des Leichnams, an dem gewisse (äußere) Transformationshandlungen (Signalwörter: *s3ḳ*, *swḏ3*) bereits vollzogen worden sind. Zudem scheint diese Gestalt des toten Körpers einen gewissen ehrwürdigen Status (Signalwort: *šps*) zu besitzen. Dieser Aspekt ist m. E. entscheidend für die Konzeption des Lexems *sʿḥ*. Da im Alten Ägypten zudem die Vorstellung einer „Mumie“ im modernen Sinn unbekannt war, ist diese Übersetzung m. E. abzulehnen. Wenn emische Vorstellungen mit einfließen sollen, sollte der *sʿḥ* als „verehrungswürdige äußerlich transformierte Gestalt des Verstorbenen“ angegeben werden oder unübersetzt bleiben.[1332] Das Lexem *ḫ.t* als spezifisches Körperteil lässt sich vor allem anhand Kollokationen ermitteln, die andere Körperpartien benennen. Charakteristisch ist etwa die Gegenüberstellung mit dem Rücken (*psḏ*, *j3.t, s3*), weshalb *ḫ.t* in solchen Textquellen vermutlich die Bedeutung „Bauch“ trägt. Als Sitz des Herzens (Signalwörter: *ḥ3.tj*, *jb*) wiederum lässt sich das Lexem *ḫ.t* mit „Leib“ oder Torso“ übersetzen. Ab der griechisch-römischen Epoche ist besonders in demotischen Schriftquellen vermehrt die Verortung des *ḫ.t* in die Unterwelt (Signalwörter: *jmn.t*, *dw3.t*) festzustellen. Darüber hinaus ist ab dieser Zeit die Kollokationen mit dem Lexem *b3* („Ba“) häufig dokumentiert. Da diese Kollokationen ebenfalls signifikant für *ḫ3.t* belegt sind, besteht die Möglichkeit, dass einige spezifische Konzeptionen dieses Lexems im Lauf der Geschichte auf das Lexem *ḫ.t* (dem. *ḫ*(*e*).*t*) übertragen wurden. Des Weiteren fiel bei der Kollokationsanalyse der Lexeme *ḫ3.t* („Leichnam“) und *ḫ.t* („Leib“) mit dem Lexem *b3* (dem. *bj*) auf, dass der Ba bei der erneuten Verbindung beider Personenkomponenten i. d. R. nicht in den Körper, sondern lediglich zum Leichnam zurückkehrt. Diese Beobachtung ließ sich nicht nur durch die Kollokationen (*ḥr*, *mn*, *sḏr*, *ḥtp*) belegen, sondern konnte zudem durch ikonographische Darstellungen in Rund- und Flachbild untermauert werden. Diese zeigen nämlich ausnahmslos, dass der Ba entweder über

[1331] Vgl. hierzu Kap. 2.1.1 dieser Studie.
[1332] Siehe Kap. 2.1.4 der vorliegenden Untersuchung.

dem Leichnam schwebt oder (mit ausgebreiteten Flügeln) auf diesem sitzt.[1333] Die Beziehung von Ba und Leichnam muss von modernen Rezipienten daher neu überdacht werden, da eine Differenzierung der beiden Personenkomponenten in Körper (*ḫɜ.t*) und Seele (*bɜ*) aus emischen Gesichtspunkten nicht umfassend genug ist.[1334]

Wichtig für die Ermittlung der spezifischen Wortkonzepte war ferner die Untersuchung der charakteristischen Klassifikatoren eines Lexems, da diese anzeigen, welcher Kategorie ein Leichnam aus emischer Sicht zugeordnet wurde. An dieser Stelle sollen exemplarisch auf die Klassifikation des Lexems *ḫɜ.t* eingegangen werden. Dessen früheste belegte Klassifikatoren sind die Zeichen Aa2 () und Aa3 (). Diese Hieroglyphen klassifizieren zudem Lexeme wie *ḥwɜ* („verwesen"), *wbn.w* („wunde"), *ḏdɜ* („Krankheit"), *wt* („Bandagen") oder *sdwḫ* („balsamieren"). Sie scheinen damit in Verbindung zu Wörtern zu stehen, die eher negativ konnotiert sind. Aus diesem Grund werden Aa2 () und Aa3 () häufig als „schlechte Zeichen" identifiziert. Zudem war bislang nicht klar, was diese Zeichen darstellen sollten. So wurden sie u. a. als Pusteln oder als geöffneter Mund identifiziert. Eine Analyse mit vergleichbaren Zeichen (vgl. Tab. 2) in dieser Studie hat allerdings ergeben, dass es sich bei Aa2 () und Aa3 () vermutlich um kleine Gefäße mit Henkeln handelt. Bei Aa3 und vergleichbaren Variationen (Aa3A, Aa3B, Aa3C) wird darüber hinaus gezeigt, dass eine Flüssigkeit aus dem Behältnis fließt bzw. gegossen wird. Diese Auslegung passt zudem zu den anderen Lexemen, die von den Zeichen Aa2 () und Aa3 () klassifiziert werden. Denn es handelt sich bei ihnen nicht um per se „schlechte" Begrifflichkeiten, sie zeigen vielmehr an, dass jemand oder etwas behandelt wird oder „geheilt" werden muss. Der Leichnam wird etwa durch die Mumifizierung, die das Anlegen von Bandagen sowie die Salbung des Körpers beinhaltet, behandelt und transformiert.[1335] Dagegen wird das Lexem *sʿḥ* typischerweise mit den Zeichen A53 () oder A54 () klassifiziert. Diese Hieroglyphen zeigen eine anthropomorphe Gestalt in aufrechter oder legender Position, die häufig als „mumiengestaltig" bezeichnet wird. Aus emischen Gesichtspunkten ist diese Bezeichnung jedoch abzulehnen, obwohl die charakteristische Formgebung entscheidend für die (äußere) Gestaltung des *sʿḥ*-

[1333] Vgl. Kap. 2.1.1 der vorliegenden Untersuchung. Verwiesen sei zudem auf Pabst, in: Verbovsek et al. (Hgg.), Diskurs (GOF IV 69), 124–141.

[1334] Diese Konzeption scheint zu sehr von etischen Vorstellungen einer Seele beeinflusst worden zu sein. Wäre in der vorliegenden Studie die konzeptuelle Metapherntheorie angewandt worden, so hätte die Gefahr bestanden, den Leichnam gemäß der Image Schema als CONTAINER zu identifizieren. Durch die Kollokationsanalyse konnte jedoch ermittelt werden, dass der *ḫɜ.t* eben kein „Gefäß" für den Ba ist, da dieser zwar zum, nicht aber in den Körper zurückkehrt. Die Beziehung von Ba und Leichnam wird weiterführend in Kap. 3.2 und Kap. 3.6 erörtert werden.

[1335] Zu dieser Konzeption siehe insbesondere Kap. 3.4 der vorliegenden Untersuchung.

Leichnams sowie der *sʿḥ*-Statuetten ist.[1336] Auffällig ist, dass die Klassifikationen der einzelnen Lexeme stellenweise nicht kongruent sind und sich sogar überschneiden können. So können beispielsweise die Lexeme *sʿḥ* und *ḫɜ.t* ab dem Neuen Reich das Zeichen A54 () als Klassifikator tragen. Beide Lexeme werden damit derselben Kategorie (= äußerlich transformierte Gestalt des Leichnams) zugeordnet. Zu diesem Umstand passt, dass *sʿḥ* und *ḫɜ.t* stellenweise synonym gebraucht werden können.[1337] Meistens jedoch umschreiben sie zwei verschiedene Formen des Leichnams. An den Klassifikatoren lässt sich das dahingehend erkennen, dass das Lexem *ḫɜ.t* zwar mit A54 () klassifiziert wird, aber nicht mit A53 (), dem typischen Klassifikator des Lexems *sʿḥ*. Dies zeigt, dass der *ḫɜ.t* („Leichnam“) zwar „äußerlich“ transformiert wurde, aber noch keine weiterführenden Handlungen an ihm vollzogen wurden. Die in den Klassifikatoren gezeigte Position verweist m. E. auf eine tiefer liegende Konzeption.[1338]

Besonders liegt der Fall für das Lexem *ḫ.t*, dass neben *ḫɜ.t* eine der ältesten Bezeichnungen für den Leichnam ist und bis in griechisch-römische Zeit verwendet wird. Meist besitzt *ḫ.t* keinen Klassifikator oder wird wie die Lexeme *jwf* und *ḥʿ.w* mit F 51 () klassifiziert, bei dem es sich um ein knochenloses Fleischstück handelt. Interessant ist vor diesem Hintergrund, dass alle drei Lexeme sich entweder auf spezifische Teile des (toten) Körpers beziehen, die zudem stets von Weichteilgewebe umgeben sind oder als pars pro toto den gesamten Leichnam benennen.[1339]

Anhand dieser exemplarisch aufgeführten Diskussion zeigt sich, dass verschiedene Arten bzw. Formen vom Leichnam existierten und benannt werden konnten (vgl. *ḫɜ.t* vs. *sʿḥ*).[1340] Welche übergreifenden Konzeptionen dagegen mit dem toten Körper verbunden werden konnten, ist Gegenstand des nachfolgenden Teilabschnitts der vorliegenden Studie.

[1336] Vertiefend zur Entwicklung, Gestaltung und Funktion des *sʿḥ* in Kap. 3.6 der vorliegenden Studie.

[1337] Ein Beleg hierfür ist ein Ostrakon (MMA 15.3.19), welches in die Epoche des Mittleren Reichs datiert und drei anthropomorph geformte Leichen zeigt. Überraschenderweise lautet die Beischrift zu diesen Gestalten nicht *sʿḥ*, sondern *ḫɜ.t*. Dies ist ein Indiz dafür, dass beide Lexeme sich auf dieselbe äußere Gestaltung des Leichnams beziehen konnten und daher stellenweise synonym gebraucht wurden. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass es sich hierbei um einen frühen Beleg handelt. Sowohl die äußere Gestaltung des Leichnams als *sʿḥ* sowie das Konzeption des Lexems etablieren sich erst während dieser Epoche.

[1338] Der *sʿḥ* wird für das Ritual der Mundöffnungszeremonie in einer aufrechte Position versetzt, der *ḫɜ.t* verweilt in liegender Position in der Unterwelt. Zur Bedeutung des Positionswechsels (liegend → aufrecht stehend) siehe zudem Kap. 3.2, Kap. 3.5 und Kap. 3.6 der vorliegenden Studie. Zu Gemeinsamkeiten und Gegensätzen der beiden Lexeme *ḫɜ.t* und *sʿḥ* siehe außerdem Pabst, in: El-Aguizy / Kasparian (Hgg.), ICE XII Proceedings, 853–862.

[1339] Vgl. hierzu Kap. 2.3.1, Kap. 2.3.2 und Kap. 2.3.3 dieser Studie.

[1340] Die in diesem Kapitel eingangs geäußerte Vermutung, dass vornehmlich überindividuelle Kategorienkonzepte aufgedeckt werden würden, hat sich bestätigt. Aus den altägyptischen schriftlichen Quellen ist die Gedankenwelt des einzelnen Individuums oftmals nicht zu ermitteln. Vgl. hierzu Kap. 1.3.1 der vorliegenden Studie.

3. Übergreifende Konzepte vom Leichnam

Der vorliegende Teilabschnitt dieser Studie ist der Analyse von übergreifenden Konzeptionen des Leichnams gewidmet. Zu diesem Zweck muss ein etwaiges Konzept als allgemeingültig einzustufen sein. Konkret bedeutet dies:

1. Mindestens zwei der zuvor ermittelten Hauptlexeme (vgl. Kap. 2.1.1–2.3.3) werden verwendet, um die entsprechende Konzeption auszudrücken (=lexemübergreifendes Konzept).[1341]

2. Darüber hinaus kann eine bestimmte Konzeption expliziert werden, ohne eines der in dieser Studie eruierten Hauptlexeme zu enthalten.

3. Um als übergreifend eingestuft zu werden, muss eine bestimmte Konzeptionen über mehrere Epochen belegt und innerhalb mehrerer Kontexte (religiös, heilkundlich, administrativ, literarisch) dokumentiert sein.

4. Für die Aussagen in den schriftlichen Quellen (s. o.) lassen sich zu den jeweiligen Konzeptionen des Weiteren passende Entsprechungen in ikonographischen Darstellungen (Rund- und Flachbild) sowie archäologischem Material nachweisen.

Die nachfolgenden Kapitel beginnen zunächst mit einer Erörterung von exemplarisch ausgewählten Textquellen. Anhand der verschriftlichten Aussagen werden bestimmte Merkmale aufgedeckt, die maßgeblich für die jeweilige Konzeption des Leichnams sind. Bei den exemplarisch ausgewählten Textquellen handelt es sich um signifikante Belege, welche die o. g. Kriterien erfüllen mussten. Falls für die Erfassung der Textthematik erforderlich, werden die einzelnen Textbelege in einem größeren Kontext bzw. Textzusammenhang präsentiert. Sofern die Textquellen oder Teile davon bereits im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung besprochen wurden, weil sie signifikant für die Eruierung einzelner Wortkonzepte waren, ist dies in den Fußnoten mit einem Quellenverweis vermerkt.

[1341] Als lexemübergreifend möchte ich Vorstellungen vom Leichnam definieren, die sich nicht nur ausschließlich für ein bestimmtes Lexem belegen lassen.

Die schriftlichen Quellen werden anschließend mit ikonographischen Darstellungen und archäologischen Hinterlassenschaften verglichen.
Zu den ikonographischen Belegen zählen Darstellungen in Rund- und Flachbild, die bestimmte Aspekte der jeweiligen Konzeption des Leichnams visualisieren.
Dagegen umfassen die archäologischen Hinterlassenschaften die toten Körper selbst. In diese Kategorie wurden zudem die Objektgruppen der inneren Särge, Mumienhüllen bzw. Kartonagen und Totenmasken aufgenommen. Hinzu kommen Objekte, die unmittelbar an den Leichen gefunden wurden oder aber mit der Behandlung derselbigen in Verbindung stehen (z. B. Amulette, Goldfolie, Bandagen). Zwar handelt es sich bei diesen Objektgruppen und Gegenständen aus gegenwärtiger Sicht nicht um einen Leichnam. Jedoch beeinflussen diese Utensilien aus emischer Perspektive die äußere(n) Erscheinungsform(en) des (toten) Körpers maßgeblich – und sind damit nicht von der jeweiligen Konzeption zu unterscheiden.[1342]
Die wichtigsten Ergebnisse des jeweils untersuchten Konzepts werden abschließend im Resümee präsentiert.

Ein als übergreifend eingestuftes Konzept lässt sich idealiter sowohl in schriftlichen wie ikonographischen und archäologischen Dokumenten belegen.[1343] Wenigstens müssen sich die Aussagen der Textquellen entweder mit den Darstellungen in Rund- und Flachbild oder aber mit den archäologischen Hinterlassenschaften vergleichen lassen.

[1342] Die meisten der damaligen Rezipienten bekamen nur den äußerlich veränderten Leichnam zu Gesicht. Es handelt sich daher um die einzige(n) Form(en) des toten Körpers, die einer breiteren Allgemeinheit bekannt waren.
[1343] Aus dieser Einstufung ergibt sich zudem, dass in den nachfolgenden Kapiteln primär überindividuelle *Kategorienkonzepte* bzw. *Typekonzepte* aufgedeckt werden. Siehe hierzu Kap. 1.3.1 der vorliegenden Untersuchung.

3.1 Der Leichnam als verwesende Materie

Unmittelbar nach dem Eintritt des Todes beginnen postmortale Prozesse, die letztendlich zur vollständigen Zersetzung des Leichnams führen, solange dieser natürliche Ablauf nicht durch entsprechende Gegenmaßnahmen aufgehalten wird.[1344] Art, Geschwindigkeit und Verlauf der Verwesung sind immer von äußeren Einflussfaktoren abhängig und können im Rahmen dieser Untersuchung nicht erschöpfend behandelt werden, da sie nicht den primären Fragestellungen entsprechen.[1345] Grundsätzlich ist indes zwischen verschiedenen Phasen der Putrefaktion zu differenzieren. Zu den sogenannten sicheren Todeszeichen (*signa mortis*) gehören frühe Verwesungsstadien wie Hirntod, Totenflecken (*livor mortis*), Totenblässe (*pallor mortis*), Totenkälte (*algor mortis*) und Totenstarre (*rigor mortis*). Den späten Verwesungsstadien lassen sich hingegen chemische Zersetzung, bakterielle Fäulnis, Autolyse, Insektenansiedlung, Fettwachsbildung (Adipocire), Austrocknung und (Teil-)Skelettierung zuordnen.[1346]

Nachfolgend wird analysiert, wie der postmortale Zerfall eines (toten) Körpers in altägyptischen Quellen beschrieben wird und welche damit verbundenen Merkmale, Erfahrungen und Beobachtungen aus emischer Sicht entscheidend für die Konzeption des Leichnams als verwesende Materie sind.[1347] Ferner wird kritisch betrachtet, ob sich die beschriebenen Abläufe mit modernen Kategorisierungen von Verwesungsstadien vergleichen lassen, wie es in der rezenten Forschungsliteratur mitunter suggeriert wird.[1348]

[1344] Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 5.

[1345] Ausführlich mit der Zersetzung des Körpers unter spezieller Berücksichtigung von klimatischen Bedingungen hat sich Dobbin-Bennett befasst, siehe hierzu Dobbin-Bennett, Rotting in Hell. Ancient Egyptian Conceptions of Decomposition.

[1346] Vgl. hierzu Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 87–290; Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 5–20; Schäfer, in: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen 16, 1997, 5–13, insb. 5; Franz/Nösler, Geköpft und gepfählt, 146–150. Eine eindeutige Differenzierung und Kategorisierung von Verwesungsstadien stellt bisher ein Desiderat dar und dürfte vornehmlich den zahlreichen äußeren Einflussfaktoren geschuldet sein, die Art, Geschwindigkeit und Verlauf der Zersetzung maßgeblich bestimmen.

[1347] Der Terminus *Materie* mag dabei modern anmuten, doch ist die Wahl dieses Begriffs sorgfältig gewählt. Grundlage des vorliegenden Kapitels ist nämlich die Analyse von Texten, in denen der Verwesungsprozess am Leichnam, d. h. an einem physischen Körper (= Materie) beschrieben wird. Nicht untersucht wird dagegen, wie sich die (etwaige) Putrefaktion des physischen Körpers auf weitere Personenkomponenten, wie z. B. Ba, Ka oder Schatten auswirkt. Dieses Vorgehen entspricht zudem den Fragestellungen dieser Arbeit, in welcher stets der Leichnam, also der physische Körper eines Verstorbenen, Gegenstand der Untersuchung ist.

[1348] Vgl. hierzu Dobbin-Bennett, Rotting Hell, bes. 80–336; dies., in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 61–68; dies., in: Brady et al. (Hgg.), Bodily Fluids, 305–320.

3.1.1 Schriftliche Quellen

Die ausführliche Beschreibung von sich aktiv ereignenden Verwesungsprozessen ist innerhalb der altägyptischen Schriftquellen nur äußerst selten dokumentiert. Eine Ausnahme stellt der Spruch TB 154 dar, der seit der 18. Dynastie belegt ist und bis in die griechisch-römische Zeit tradiert wird.[1349] Kein anderer Text beschreibt die postmortalen Prozesse so eindringlich wie dieser Totenbuchspruch, weshalb er im vorliegenden Kapitel als Ausgangspunkt genutzt wird:[1350]

T.III.1: TB 154 (pBM EA 10477 (pNu), [6-9])[1351]

šdi=k wj m-ḫt=k	Mögest du mich in dein Gefolge aufnehmen!
kɜ tm=j ḥwɜ mj nw jrỉ.n=k	Dann würde ich nicht verfaulen gemäß dem, was du
r nṯr nb r nṯr.t nb.t	festgesetzt hast für jeden Gott (und) für jede Göttin,
r ꜥ.wt nb.t r ḏdf.t nb.t	für jedes Vieh (und) für jedes Kriechtier:
sbỉ.tỉ=fỉ	Der vergehen wird,
prỉ bɜ=f m-ḫt mwt=f	sein Ba geht heraus, nachdem er gestorben ist.
hɜỉ=f m-ḫt sbỉ=f	Er wird hinabsteigen, nachdem er vergangen ist.
swt pw ḫnn=f	Das ist er, indem er verfault.
ḳs.w=f tm.w ḥwɜ=sn	All seine Knochen, sie verwesen.
smɜ.w ḥꜥ.w	Geschlachtet ist der Leib.
sgnn.w ḳs.w	Aufgeweicht sind die Knochen.
jrỉ.w jwf m ḏw	Gemacht ist das Fleisch als (etwas) Schlechtes.
snsn=f ḥwɜ=f	Dass er stinkt, ist, indem er verfault.
ḫpr=f m fnṯ.w ꜥšɜ.w tm.w fnṯ.w tm.w	Er wird entstehen zu zahlreichen Maden, ganz zu Maden.
jrỉ=f	(So) wird er tun.

In diesem Abschnitt von TB 154 bittet der Verstorbene darum, dass der Gott Osiris ihn in sein Gefolge aufnehmen soll. Nur auf diese Weise, so scheint es, kann die sterbliche Hülle des Dahingeschiedenen einem vom Totengott vorbestimmten Prozess entgehen, der jedes Lebewesen (*ꜥw.t nb.t*, *ḏdf.t nb.t*) und sogar Götter (*nṯr nb*, *nṯr.t nb.t*) zu betreffen scheint.[1352] Im Anschluss an diese Bitte werden verschiedene Verwesungsstadien beschrieben, die dem Leichnam einer namentlich nicht genannten Person widerfahren. Dabei wird zunächst erwähnt, dass der Ba nach dem Tod aus dem Körper entweicht. Erst nach der (postmortalen) Separation dieser beiden Personenkomponenten (Ba und Leichnam) beginnt die Zersetzung, welche im

[1349] Vgl. hierzu etwa TB 154 im pBM EA 10477 (pNu), pBerlin 3134 oder pTurin 1791.
[1350] Auch Dobbin-Bennett nutzt TB 154 als Ausgangstext für ihre Untersuchung, vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 245f. Kritisch anzumerken ist an ihrer Vorgehensweise, dass sie in ihrer Dissertation Texte des Mittleren Reiches analysiert. Dagegen ist der TB 154 erstmals in der 18. Dynastie des Neuen Reichs dokumentiert und somit kein geeigneter Beleg für ihre Fragestellung.
[1351] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 51f.; Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 246–250.
[1352] Bekanntermaßen kann sich das Lexem *ꜥ.wt* nicht nur auf „Vieh“, sondern auch auf „Menschen“ beziehen, vgl. hierzu WB I, 170f. Entsprechend werden in dieser Phrase sämtliche Lebewesen, d. h. Götter (*nṯr nb, nṯr.t nb.t*), Menschen (*ꜥ.wt nb.t*) und Tiere (*ḏdf.t nb.t*), angesprochen. Die Erwähnung der einzelnen Lebewesen erfolgt dabei nach hieratischen Prinzipien, vgl. hierzu Kap. 2.1.2 dieser Studie.

Text ausführlich geschildert wird. Erwähnt wird etwa, dass der Verstorbene verfault (*ḫnn*, *sbi*). Der Zersetzungsprozess sorgt letztendlich dafür, dass sogar Knochen (*ḳs.w*) verfaulen (*ḥwꜣ*). Bemerkenswert ist hieran, dass somit gleich zu Beginn ein Verwesungsstadium genannt wird, das in der Regel erst zu einem viel späteren Zeitpunkt (d. h. nach der Zersetzung der Weichteile) zu beobachten ist.[1353] Eigenartig erscheint aus heutiger Perspektive auch die Bemerkung, dass die Knochen weich bzw. schlaff (*sgnn*) werden.[1354] Eventuell lässt sich diese Phrase dahingehend deuten, dass selbst Knochen im Zuge der Verwesung ihre Substanz und Festigkeit verlieren (= erschlaffen) und brüchig werden. Mutmaßlich konnte diese Aussage aber selbst von damaligen Rezipienten nicht mehr vollends nachvollzogen werden. Auffällig ist jedenfalls, dass der Passus in späteren Textträgern von TB 154 nicht häufig verwendet wird.[1355] Ungewöhnlich ist ferner die Anmerkung, dass der Leib (*ḥꜥ.w*) des Verstorbenen geschlachtet (*smꜣ*) wird. Möglicherweise soll auf diese Weise ein bestimmtes Geschehen der Verwesung ausgedrückt werden. Da sich der Körper mit fortschreitender Fäulnis in seine einzelnen Glieder zersetzt, wird somit auch die körperliche Einheit zerstört. Bereits ASSMANN verwies auf den in altägyptischen Textquellen häufig thematisierten Aspekt des Todes als Zerrissenheit. Allerdings setzte er dieses *Todesbild* nicht in direkten Bezug zum Verwesungsprozess.[1356] Gemäß der Aussage in Quelle T.III.1 könnte der Zerfall des Körpers als ein gewalttätiger Akt verstanden worden sein. Denkbar ist, dass der natürliche Prozess der Putrefaktion als eine „Schlachtung" angesehen wurde, weil bei einem solchen Vorgehen der Körper des Schlachttieres in seine einzelnen Teile zergliedert wird. Entsprechend wird durch das „Schlachten" (*smꜣ*) der sterblichen Hülle des Verstorbenen die körperliche Integrität zerstört und der Leichnam (hier: *ḥꜥ.w*) in seine Einzelteile zerlegt.[1357]

[1353] Die Knochen eines bestatteten Leichnams können einen sehr langen Zeitraum erhalten bleiben, vgl. hierzu Madea et al., in Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 14. Möglicherweise ist dieser Passus von TB 154 als dreiteilige Wiederholung desselben Vorgangs zu verstehen. Dabei werden zunächst Verwesungserscheinungen am Weichteilgewebe genannt, bevor jeweils erwähnt wird, dass sich dazu noch die Knochen zersetzen bzw. der gesamte Körper von Maden befallen wird. Gemäß dieser Interpretation würde der Passus dreimal auf die vollständige Zersetzung eines toten Körpers (Weichteile und Knochen) hinweisen.

[1354] Zur Bedeutung von *sgnn* vgl. WB IV, 321f.

[1355] Vgl. hierzu etwa TB 154 von pTurin 1791[6]. In diesem Spruch wird die Phrase der aufgeweichten Knochen durch die Aussage ersetzt, dass der Körper des Verstorbenen erschlafft bzw. „still" ist (*ḥꜥ.w=f sgr.y*), vgl. Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXV. Dieser Passus wiederum verweist darauf, dass ein Leichnam als lebloser Körper wahrgenommen werden konnte, der sich nicht mehr bewegt. Vertiefend wird dieses Konzept in Kap. 3.2 betrachtet.

[1356] Er vergleicht die Zerrissenheit des Körpers singulär dem Osirismythos, vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 29–39. Dagegen vermutete bereits Meurer, dass die zerstückelten Glieder des Osiris möglicherweise mit dem Zerfall der Leiche gleichzusetzen sind, vgl. Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 126. Diese Thesen werden an späterer Stelle des vorliegenden Kapitels detailliert analysiert (s. u.).

[1357] Jedoch wird die Phrase *smꜣ.w ḥꜥ.w* („Geschlachtet ist der Leib") in späteren Textquellen meist nicht verwendet. Beispielsweise wird dieser Passus im TB 154 von pTurin 1791 [6] durch die Phrase *smꜣ=f jtỉ.y* („Seine Haare sind fortgenommen") ersetzt, vgl. hierzu etwa Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXV. Entsprechend wird hier nicht drauf verwiesen, dass der gesamte Körper zerfällt (= „geschlachtet" wird), sondern dass sich mit dem Haar ein Teil des Körpers abtrennt. Diese Beobachtung entspricht der Realität, da sich Haare und Fingernägel während der

Zusätzlich wird in dem Passus beschrieben, dass das Fleisch (*jwf*) im Zuge dieses Vorgangs zu etwas Schlechtem (*ḏw*) geworden ist. Diese Aussage erschließt sich dem modernen Betrachter erst durch die emphatische Konstruktion der nachfolgenden Phrase. Dort wird erwähnt, dass der Leichnam des Verstorbenen stinkt (*snsn*), weil er zu faulen (*hwꜣ*) beginnt. Auch diese Beobachtung weist einen hohen Bezug zur Realität auf, da zunächst die Weichteile (Fleisch und innere Organe) durch bakteriellen und chemischen Befall verrotten. Bei dieser Form der Zersetzung entwickelt sich mittels austretender Fäulnisgase dann der markante Leichengeruch.[1358] In Beleg T.III.1 wird schließlich noch die Besiedlung des Leichnams durch Maden bzw. Insekten (*fnṯ.w*) beschrieben. Hervorzuheben ist dabei, dass nicht nur der Befall erwähnt wird, sondern auch die komplette Zersetzung des Leichnams durch Madenfraß. Belegt ist, dass ein toter Körper eine ideale Nahrungsgrundlage für Insekten wie Fliegenmaden oder Käfer darstellt. Aus den abgelegten Eiern schlüpfen Larven, welche den Leichnam verzehren und somit letztendlich vollständig (bis auf die Knochen) zersetzen.[1359] Dabei kann durch die Vielzahl des Insektenbefalls der Eindruck entstehen, dass sich der Leichnam in eine formlose Masse verwandelt (*ḫpr*), die nur aus Maden (*fnṯ.w tm.w*) besteht, wie im Beleg T.III.1 explizit konstatiert wird.

Insgesamt beschreibt dieser Passus von TB 154 somit auf eindrückliche Weise verschiedene Beobachtungen, die mittels visueller und olfaktorischer Wahrnehmung bei der Verwesung eines Leichnams gemacht werden können.[1360] Generell werden in Beleg T.III.1 aber lediglich Verwesungsstadien aufgeführt, die aus etischer Sicht den fortgeschrittenen Verwesungserscheinungen zugeordnet werden.[1361] In den altägyptischen Textquellen scheinen sich jedoch auch Umschreibungen von frühen Stadien der Verwesung nachweisen zu lassen:

T.III.2: PT 323 (519b, Pyramide Teti)[1362]

Ḥr.w sjn=f jwf=k Ttj [*Ḏḥw.tj*] *sjn=f rd.wj=k Ttj*	Horus reibt dein Fleisch, ab, Teti. [Thot] reibt deine Beine ab, Teti.

Verwesung vom Körper ablösen, vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 9. Zur Bedeutung des Wortes *smꜣ* als „Haar“ bzw. „Schläfe“ siehe WB IV, 122; Walker, Anatomical Terminology (ACE 4), 275.

[1358] Vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 8–13.

[1359] Vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 12f.

[1360] Nicht beschrieben werden dagegen Veränderungen des Leichnams, die mittels auditiver und taktiler Wahrnehmungen erfahrbar wären. Zu denken wäre etwa an Geräusche (z. B. „schmatzen“), die während der Zersetzung des Leichnams entstehen oder die strukturelle Veränderung der Hautoberfläche, vgl. hierzu Franz/Nösler, Geköpft und gepfählt, 146–148; Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 7–12.

[1361] Fortgeschrittene Leichenerscheinungen sind nach moderner Auffassung z. B. die Autolyse, der Insektenbefall und die Skelettierung, vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 7–13.

[1362] Sethe, PT I, 265f.; Allen, New Concordance I, 19; ders., New Concordance III, Spell 323. Vergleiche auch die Aussagen von Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 111 und den Parallelbeleg T.II.228 in Kap. 2.3.1 der vorliegenden Studie.

T.III.3: CT 405 (V 209i-j, M_1C)[1363]

wn.ḫr=f ḫr sjn ḥ^{c}.w=f jm *wn-ḫr ḥ^{c}.w wꜣḏ mj w^{c} jm=sn nb*	Dann reibt er seinen Leib damit(?) ab. Dann ist der Leib frisch wie einer von jedem von ihnen.

T.III.4: CT 44 (I 183h, $B_{12}C$)[1364]

sjn ṯms=k	Abgerieben ist deine (krankhafte) Röte!

Die Textquellen T.III.2–T.III.4 scheinen sich alle auf einen ähnlichen Vorgang zu beziehen, da sie umschreiben, dass der Körper des Verstorbenen abgerieben (*sjn*) wird. Dabei geben die Quellen T.III.3 und T.III.4 Aufschluss darüber, dass sich der Leichnam verändert. Er erscheint nach dieser Prozedur jünger bzw. frischer (*wꜣḏ*) und eine zuvor sichtbare (krankhafte) rötliche Verfärbung (*ṯms*) verschwindet. Bereits FAULKNER analysierte den Spruch CT 44 in seiner Bearbeitung der Sargtexte. Allerdings erschloss sich ihm der Sinn des Spruches nicht.[1365] Auch DOBBIN-BENNETT hat sich intensiv mit diesem Sargtextspruch befasst. Ihrer Meinung nach könnte CT 44 darauf verweisen, dass es sich bei der rötlichen Verfärbung um Totenflecken (*livor mortis*) handelt.[1366] Dabei treten Totenflecken bereits am Tag des Todes auf und können drei bis fünf Tage sichtbar bleiben. Charakteristisch sind die blau-roten Verfärbungen der Haut, welche durch den Wegfall der Herz-Kreislauf-Zirkulation und damit einhergehenden schwerkraftbedingten Ablagerungen des Blutes an entsprechenden Körperpartien entstehen. Dabei ist es möglich, bereits aufgetretene Totenflecken in einem frühen postmortalen Stadium (24–36 Stunden nach Todeseintritt) durch Druckausübung zu beseitigen. Nach diesem Zeitpunkt ist das Blut bereits zu dickflüssig, um es durch die Adern zu bewegen.[1367] Die These DOBBIN-BENNETTS, dass die rötlichen Verfärbungen (*ṯms*) Totenflecken umschreiben, welche durch Abreiben (*sjn*) vom Leichnam entfernt werden, erscheint daher durchaus plausibel.[1368] Vor diesem Hintergrund wäre m. E. ferner zu überlegen, ob der entsprechend behandelte Leichnam aus emischer Perspektive als *wꜣḏ* („frisch, jung“) im Sinne von „lebendig“

[1363] Buck, CT V, Spell 405 (209i-j); Faulkner, Coffin Texts II, 54–57; Carrier, Textes Sarcophages II, 994–1001. Vergleiche zudem T.II.258 in Kap. 2.3.2 der vorliegenden Studie.
[1364] Buck, CT I, Spell 44, Faulkner, Coffin Texts I, 35–38; Carrier, Textes Sarcophages I, 94 –99. Vergleiche auch die Aussagen von Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 103f.
[1365] Trotz dessen äußert er die Vermutung, dass der Verstorbene angehalten wird, sich Leben (in Form der Rötung) in seine Muskeln einzureiben, vgl. hierzu Faulkner, Coffin Texts I, 37; Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 116f. Zwar kann sich die Haut durch starkes Abreiben rot verfärben. Die Annahme Faulkners ist aber aus mehreren Gründen abzulehnen. Einerseits tritt der Verstorbene in CT 44 nicht als Akteur in Erscheinung, vielmehr wird dessen Leichnam von Gottheiten wie Horus abgerieben (*sjn*). Andererseits wird durch diese Prozedur die Rötung (*ṯms*) vom Körper entfernt und entsteht nicht erst.
[1366] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 104f. Dass rötlich verfärbte Haut oder gerötetes Fleisch in altägyptischen Texten als *ṯms* bezeichnet wird, ist dabei hinreichend bekannt, vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 102.
[1367] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 96; 106f.; Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 6.
[1368] Dies gilt vornehmlich nur für Schriftquellen, die erwähnen, dass eine derartige Behandlung an einem Leichnam durchgeführt wird (vgl. T.III.4), nicht aber an einem lebenden Menschen.

wahrgenommen wurde.[1369] Problematisch ist dagegen DOBBIN-BENNETTS Auslegung, *ṯms* ausschließlich als sicheres Todeszeichen *livor mortis* („Totenflecken“) zu identifizieren.[1370] Vielmehr ist dagegen anzunehmen, dass das Lexem rötliche Verfärbungen im Allgemeinen bezeichnet.[1371] Das beste Argument hierfür liefert DOBBIN-BENNETT selbst. Für ihre Arbeit zu Konzepten der Verwesung untersuchte sie funeräre Texte (vornehmlich Sargtextsprüche) und vergleicht die dortigen Aussagen mit entsprechenden Passagen aus heilkundlichen Texten. Grundsätzlich ist ihr zwar darin zuzustimmen, dass funeräre und heilkundliche Texte mehr Gemeinsamkeiten aufweisen als es zunächst den Anschein hat.[1372] Jedoch führt sie als Beweis für die Bedeutung des Lexems *ṯms* als *livor mortis* („Totenflecken“) eine Phrase aus dem siebten Fall des Papyrus Smith an.[1373] Bei der entsprechenden Passage *ḥr=f ṯms* („Sein Gesicht ist rötlich“) handelt es sich jedoch um die Behandlung eines lebenden Patienten, der ein rötlich verfärbtes Gesicht aufweist.[1374] Gemäß den altägyptischen Schriftquellen kann eine rötlich verfärbte Haut demnach sowohl bei einem lebenden Patienten (etwa durch Infektionen oder Entzündungen) als auch bei einem toten Körper (durch Totenflecken) auftreten. Somit scheint das Lexem *ṯms* eher die Bedeutung „rötlich“ bzw. „(krankhafte) Rötung“ zu tragen und ist nicht spezifisch mit *livor mortis* („Totenflecken“) gleichzusetzen.[1375] Zu kritisieren ist ferner DOBBIN-BENNETTS Behauptung, dass Totenflecken nur im unteren Teil des Körpers entstehen.[1376] Dies entspricht keinesfalls den Tatsachen. Derartige Verfärbungen können sich postmortal überall am Körper bilden, selbst im Gesicht. Verantwortlich hierfür sind mehrere

[1369] Durch das Abreiben und eine damit einhergehende Zirkulation des Blutes kann ein Körper äußerlich wieder „frischer“ bzw. „lebhafter“ erscheinen. Allerdings interpretieren Banaschak und Grothoff die in ikonographischen Darstellungen oftmals gezeigte grüne Hautfarbe des Totengottes Osiris konträr. Für sie ist die grüne Farbe des toten Gottes mit Verfärbungen gleichzusetzen, die während des Fäulnisprozesses primär in der Bauchregion entstehen, vgl. hierzu Banaschak/Grothoff, in: GM 175, 2000, 17–19. Allerdings ziehen sie für ihre Analyse keinerlei schriftliche Quellen heran. Ein Überblick über das Bedeutungsspektrum des Lexems *wꜣḏ* („frisch, grün, jung“) zeigt dagegen, dass das Lexem vielmehr genutzt wurde, um frische Lebens- oder Heilmittel, junge Vegetation ö. ä. zu umschreiben, vgl. hierzu WB I, 264–266. An eine grüne Verfärbung des Leichnams ist dagegen m. E. eher nicht zu denken. Zum einen ist diese Thematik nicht signifikant in den Schriftquellen dokumentiert. Zum anderen wird grün (*wꜣḏ*) gerade in Verbindung mit dem Totengott Osiris als Farbe der Wiedergeburt und der Vegetation verstanden. Auf diesen Aspekt wird zum Abschluss dieses Kapitels noch einmal eingegangen werden.

[1370] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 116f.

[1371] Vgl. WB V, 369; MedWB 954. Zu Farbwahrnehmung im Alten Ägypten vgl. auch den Artikel von Schenkel, in: Dils/Popko (Hgg.), Altägyptisches Wörterbuch, 164–185, insbesondere zur Bedeutung von *ṯms* 165f.; 168–170; 176f.; 179f.; 182.

[1372] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 4; 12–14; 350f.; dies., in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 61. Vergleiche zu dieser Thematik auch die Ausführungen in Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.

[1373] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 96–98.

[1374] Vgl. hierzu pEdwin Smith [Fall 7, 3.10] in Breasted, Edwin Smith Surgical Papyrus I, 181; Stephan, Medizingeschichte, 99.

[1375] Vgl. die Bedeutung des Wortes *ṯms* in WB V, 369 und MedWB 954. Interessant ist dabei, dass die rötliche Verfärbung sowohl beim lebenden Patienten wie auch beim Leichnam aus emischer Sicht als eine Art „Krankheit“ wahrgenommen wird. Vertiefend auf zum Aspekt des Todes als Krankheit siehe Kap. 3.4 dieser Untersuchung.

[1376] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 117. Ihrer eigenen Behauptung widersprechend versteht sie die im Fall 7 von pEdwin Smith erwähnte rötliche Färbung (*ṯms*) im Gesicht des Patienten als *livor mortis* (s. o.).

Faktoren, wie etwa die Lage des Körpers zum Zeitpunkt des Todes.[1377] Für das Verständnis der Belege T.III.2–T.III.4 ist somit festzuhalten, dass DOBBIN-BENNETT zwar einige nachvollziehbare Thesen zur Bedeutung der Lexeme *ṯms* („rötlich", „(krankhafte) Röte") und *sjn* („reiben, abreiben") anbietet. So könnte das in T.III.2 und T.III.3 erwähnte Abreiben (*sjn*) des Leichnams auf eine entsprechende Prozedur zur Beseitigung von *livor mortis* hinweisen. Denkbar ist zudem, dass das Lexem *ṯms* in T.III.4 verwendet wird, um die am Leichnam auftretenden Totenflecken zu benennen. Jedoch ist DOBBIN-BENNETTS Annahme, *ṯms* ausschließlich als *livor mortis* („Totenflecken") zu identifizieren, abzulehnen.[1378] Vielmehr scheint das Lexem *ṯms* im Allgemeinen rötliche Verfärbungen zu umschreiben, die am lebenden bzw. toten Körper auftreten können. Dennoch scheint es nachvollziehbar, dass sich die in den Schriftquellen erwähnten rötlichen Verfärbungen (*ṯms*) – sofern sie sich auf einem toten Körper bilden – mit jenem Phänomen identifizieren lassen, welches gegenwärtig als *livor mortis* („Totenflecken") bezeichnet wird. Anzunehmen ist ferner, dass diese, aus emischer Sicht möglicherweise als krankhaft wahrgenommenen Verfärbungen, weggerieben wurden, um den Leichnam wieder lebensecht bzw. frisch (*wꜣḏ*) erscheinen zu lassen.[1379] Allerdings muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass die meisten Texte lediglich das Abreiben (*sjn*) des Körpers umschreiben, auftretende rötliche Verfärbungen am Körper dagegen aber nicht erwähnt werden (vgl. T.III.2). Aus diesem Grund ist nicht auszuschließen, dass in derartigen Belegen eher eine Form der Reinigung des Leichnams umschrieben wird.[1380] Neben *livor mortis* scheinen in altägyptischen Textquellen auch weitere frühe Todeszeichen erwähnt zu werden:

[1377] Vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 6.

[1378] Die Vergleiche von Dobbin-Bennett sind deshalb unzureichend, weil es in den heilkundlichen Texten um die Versorgung lebender Patienten geht, in den funerären Texten dagegen aber um die Behandlung des Leichnams. Angemerkt werden soll an dieser Stelle jedoch vorab, dass auch der tote Körper innerhalb gewisser Kontexte als „lebend" wahrgenommen werden konnte, siehe hierzu Kap. 3.5 der vorliegenden Studie. Generell nimmt Dobbin-Bennett bei vielen Lexemen eine Bedeutung an, die zu sehr der etischen Sichtweise entspricht. Dieser Umstand wurde bereits von Eaton kritisiert, vgl. hierzu Eaton, in: ZÄS 145, 2018, 43–45. Was Dobbin-Bennetts Dissertation ferner gänzlich fehlt, aber wünschenswert gewesen wäre, ist eine Lexikografie zu den Verben der Verwesung. Sie selbst gibt im Ausblick ihrer Studie an, dass dies ein Thema für künftige Forschungsarbeiten wäre, vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 353.

[1379] Denkbar ist, dass aus emischer Perspektive nicht dezidiert zwischen Totenflecken und rötlich verfärbter Haut eines lebenden Patienten unterschieden wurde, da sich die visuelle Veränderung in beiden Fällen ähnelt. Die Haut bzw. das Fleisch des Körpers nimmt eine rötlich-blaue Farbe an. Bei einem lebenden Patienten wäre neben Entzündungen auch an Blutergüsse zu denken. Nur bei einem Leichnam bilden sich dagegen Totenflecken. In beiden Fällen muss die krankhafte rötliche Verfärbung (*ṯms*) beseitigt werden. In Kap. 3.4 wird detailliert auf die Konzeption des toten Körpers als (geheilter) Kranker eingegangen.

[1380] Entsprechend würde der Körper des Verstorbenen lediglich mit Wasser und Salben gereinigt und abgerieben (*sjn*) werden.

T.III.5: CT 226 (III 256b, B_1L)[1381]

dwn=sn ḏbᶜ.w=k ḳrf.w	Sie werden deine gekrümmten Finger strecken.

T.III.6: CT 20 (I 56b, T_1L)[1382]

dwn.n=f n=k mɜs.t=k ḳrf.t	Er streckte dein gekrümmtes Knie.

T.III.7: TB 169 (pLouvre 3092 + Frgm. Montpellier (pNeferubenef), [550])[1383]

dwn=f rd.wj=kj ḳrf.w	Er wird deine gekrümmten Beine strecken.

T.III.8: TB 26 (pBM EA 10477 (pNu), [5])[1384]

dwn=f rd.wj=j ḳrf.w	Er wird meine gekrümmten Beine strecken.

T.III.9: TB 26 (pTurin 1791, [4])[1385]

dwn=f ᶜ.wj=j ḳrf	Er wird meine gekrümmten Arme strecken.

Die Quellen T.III.5–T.III.9 verweisen darauf, dass verschiedene Extremitäten des Verstorbenen gestreckt (*dwn*) werden. Solche Aussagen sind insbesondere für private Funerärtexte dokumentiert und wurden über einen langen Zeitraum genutzt. So stellte DOBBIN-BENNETT fest, dass die Sprüche CT 226 (T.III.5) und CT 20 (T.III.6) insgesamt deutliche Parallelen zueinander aufweisen und dieselben Aspekte behandeln.[1386] Ebenso sind TB 169 (T.III.7) und TB 26 (T.III.8, T.III.9) thematisch eng miteinander verbunden.[1387] Ferner verwies DOBBIN-BENNETT darauf, dass ein Zusammenhang zwischen den jüngeren Totenbuchsprüchen und den älteren Sargtextsprüchen besteht, weshalb diese Vorstellungen vermutlich tradiert wurden.[1388] In der Tat beschreiben alle Textquellen übereinstimmend, dass die gekrümmten (*ḳrf*) Extremitäten gestreckt (*dwn*) werden. Allein die Nennung der Extremitäten variiert (vgl. T.III.5–T.III.9). Genannt werden Finger (*ḏbᶜ.w*), Knie (*mɜs.t*), Beine (*rd.wj*) und Arme (*ᶜ.wj*).

[1381] Buck, CT III, Spell 226 (256b); Faulkner, Coffin Texts I, 179; Carrier, Textes Sarcophages I, 548–551; Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 146f.; dies., in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 64f.
[1382] Buck, CT I, Spell 20 (56b); Faulkner, Coffin Texts I, 11f.; Carrier, Textes Sarcophages I, 28f.; Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 147–149; dies., in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 65f.
[1383] Ratié, Neferouebenef (BdE 43), 48f.; Tf. 15; Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 151f.; dies., in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 66f. Die hier angegebene Quelle datiert in das Neue Reich. Eine spätere Tradierung des Spruches ist im Grab des Panesi aus der 26. Dynastie belegt. Dort steht *dwn=f n=k mɜs.tj=k ḳrf* („Er möge dir deine beiden gekrümmten Knie strecken"), vgl. hierzu Sawi, Grab Panehsi (ÄUAT 23), 22; 77; Tf. IV; Tf. IX; Tf. X. Lediglich die genannten Extremitäten (*rd.wj* („Beine") vs. *mɜs.tj* („Knie")) variieren, was eine bemerkenswerte Kontinuität aufzeigt.
[1384] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 13; Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 151f.; dies., in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 66f.
[1385] Lepsius, Todtenbuch Ägypter, Tf. XV. Im Gegensatz zu Beleg T.III.8, welcher ins Neue Reich datiert, stammt diese Version von TB 26 aus der griechisch-römischen Zeit. Beide Parallelbelege weisen eine hohe Kontinuität zueinander auf. Lediglich in der Nennung der Extremitäten unterscheiden sich die beiden Quellen, da in T.III.9 die Beine (*rd.wj*) durch Arme (*ᶜ.wj*) ersetzt wurden.
[1386] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 146–149; dies., in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 64f.
[1387] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, S. 151–154; dies., in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 66f.
[1388] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 151f.; dies., in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 67.

DOBBIN-BENNETT nimmt an, dass derartige Beschreibungen auf *rigor mortis* („Totenstarre“) verweisen sollen. Bei diesem (sicheren) Todeszeichen handelt es sich um eine Erstarrung der Muskulatur, die sich in der Regel bereits am Todestag entwickelt. Besonders auffällig ist die Totenstarre an Armen, Knien und Beinen, was den in den altägyptischen Textquellen genannten Extremitäten entspricht.[1389] Generell lässt sich *rigor mortis* auf zwei Arten beheben. Eine Möglichkeit ist zu warten, bis sich die Totenstarre auf natürlichem Weg zurückbildet. Die zweite Methode ist das sogenannte „Brechen“ der Totenstarre. Hierfür werden die Gelenke und Muskeln des Verstorbenen gedehnt.[1390] Vorausgesetzt, die ägyptischen Textquellen T.III.5–T.III.9 beziehen sich wirklich auf das Phänomen *rigor mortis*, so scheint letztere Prozedur angewandt worden zu sein. Beschrieben wird jedenfalls, dass die zusammengekrümmten (*ḳrf*) Extremitäten (*ḏbʿ.w*, *mɜs.t*, *rd.wj*, *ʿ.wj*) gestreckt (*dwn*) werden. Demzufolge spricht vieles dafür, dass die Belege T.III.5–T.III.3 faktisch eine frühe postmortale Veränderung des Leichnams zu umschreiben scheinen, die unter der modernen Bezeichnung *rigor mortis* („Totenstarre“) bekannt ist.[1391]

Somit lassen Quellen wie T.III.2–T.III.9 die Vermutung zu, dass einige frühe, hauptsächlich visuell wahrnehmbare, postmortale Veränderungen am toten Körper nicht nur beobachtet, sondern auch schriftlich festgehalten wurden. Dies gilt mit ziemlicher Sicherheit für die eintretende Krümmung und Versteifung der Extremitäten (*rigor mortis,* „Totenstarre“) und vermutlich auch für die stellenweise auftretende farbliche Mutation der Haut (*livor mortis,* „Totenflecken“).[1392] Neben solchen Beschreibungen von Verwesungsstadien, die gegenwärtig den frühen sicheren Todeszeichen zugeordnet werden, scheinen in altägyptischen Schriftquellen ferner Umschreibungen von fortgeschrittenen Verwesungsstadien zu existieren:

T.III.10: PT 637 (1801c, Pyramide Pepi II.)[1393]

sfḫ=s fd.t=k ḏw.t r tɜ	Sie wird deinen schlechten Schweiß zum Boden ablösen.

[1389] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 89f., 140–143; dies., in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 62f.; Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 6f.

[1390] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 147; Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 6f.

[1391] So auch aus der etischen Perspektive formuliert von Dobbin-Bennett, vgl. hierzu Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 154.

[1392] In ihrer Dissertation verweist Dobbin-Bennett zudem auf zwei weitere frühe Todeszeichen, die ihrer Meinung nach in den altägyptischen Jenseitstexten erwähnt werden. Es handelt sich dabei um *palor mortis* („Totenblässe“) und *algor mortis* („Totenkälte“). Allerdings zieht sie zur Beweisführung Passagen aus heilkundlichen Texten heran, in denen bestimmte Lexeme auf ein Erblassen oder Erkalten hindeuten. Diese Vergleiche sind allerdings unglücklich gewählt, da das Erblassen oder Erkalten eines lebenden Menschen kein Verweis auf die entsprechenden Todeszeichen ist. Problematisch ist an ihrer Herangehensweise zudem, dass eine Etymologie der von ihr zur Beweisführung herangezogenen Lexeme nicht unternommen wird und dass sich die von ihr postulierten Bedeutungen dieser Lexeme als *palor mortis* und *algor mortis* weder für die heilkundlichen Texte noch für die funerären Schriftquellen ergeben, vgl. hierzu Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 89f., 117f.; 124; 129–140.

[1393] Sethe, PT II, 438–440; Allen, New Concordance I, 32; ders., New Concordance V, Spell 637; ders., Pyramid Texts (Writings 23), 273.

T.III.11: CT 235 (III 302b, T_3C)[1394]

rḏi=sn n=k rḏ.w prỉ jm=k	Mögen sie dir die Ausflüsse geben, die aus dir herausgekommen sind.

T.III.12: Mythologisches Handbuch (pBrooklyn 47.218.84 [x+5,6-7])[1395]

nꜣ nṯr.w ḥr sꜣḳ rḏ.w pn m ḥᶜ.w-nṯr n Wsjr	Die Götter sammeln diese Ausflüsse aus dem Gottesleib des Osiris.

T.III.13: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+6,8-9])[1396]

jnỉ=f n=k rḏ.w prỉ jm=f mnnn prỉ m ḥᶜ.w=f	Möge er dir den Ausfluss bringen, der aus ihm herauskommt, der Asphalt, der aus seinem Körper herauskommt.

Mitunter verweisen Schriftquellen wie T.III.11–T.III.13 auf spezielle Ausflüsse (*rḏ.w, fd.t*), die scheinbar aus dem Leichnam entweichen. Für das Verständnis der Textquellen ist zu hinterfragen, um welche Art von Flüssigkeiten es sich hierbei handeln könnte. Nach ZANDEE besitzt *rḏ.w* eine durchweg negative Bedeutung.[1397] Auch WINKLER und NYORD verweisen in Verbindung mit dem Leichnam auf die größtenteils abschlägige Konnotation des Lexems, da die *rḏ.w*-Flüssigkeit aus dem toten Körper heraustritt (*prỉ*). Jedoch stellen sie für gewisse Kontexte (z. B. Opferritual) fest, dass die *rḏ.w*-Ausflüsse auch eine positive Wirkung auf den Verstorbenen haben können.[1398] Aufbauend auf diesen Ausführungen nehmen EATON und DOBBIN-BENNETT eine durchweg affirmativen Bedeutsamkeit der *rḏ.w*-Flüssigkeit für den Verstorbenen an.[1399]

[1394] Buck, CT III, Spell 235 (302b); Faulkner, Coffin Texts I, 184; Carrier, Textes Sarcophages I, 572f.; Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 197–220, bes. 219.
[1395] Meeks, Mythes (MIFAO 125), 466f.
[1396] Töpfer, Balsamierungsritual, 122; dies., in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[1397] Vgl. Zandee, Death as an enemy, 57f.
[1398] Vgl. Winkler, in: GM 211, 2006, 125–139; Nyord, Breathing Flesh, 462–467. Zu einem Überblick über das Bedeutungsspektrum von *rḏ.w* siehe zudem Schmidt, Körperflüssigkeiten (ÄA 82), 491–598; 616f.
[1399] Vgl. Eaton, in: ZÄS 145, 2018, 51f.; Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 194–205; dies., in: Brady et al. (Hgg.), Bodily Fluids, 309–312, 314f. Dobbin-Bennett verweist neben Winkler und Nyord zudem auf weitere Wissenschaftler, die sich mit austretenden Körperflüssigkeiten befasst haben, vgl. hierzu Köhler Imiut, 369–399; Willems, Heqata, 118f.; 407; Zandee, Death as an enemy, 1–47. Dabei stellt Dobbin-Bennett die Behauptung auf, dass mit Ausnahme von Zandee sämtliche Wissenschaftler zu dem Schluss gekommen wären, dass die austretenden Körpersäfte eine durchweg positive Konnotation besitzen. Zweierlei ist hieran zu kritisieren. Zum einen werden in den wissenschaftlichen Abhandlungen stets mehrere Lexeme beleuchtet, die verschiedene Arten von Flüssigkeiten benennen können. Zum anderen variiert das Bedeutungsspektrum der untersuchten Termini meist erheblich. Jedoch unterlässt Dobbin-Bennett es, auf diesen Umstand hinzuweisen, vgl. Dobbin-Bennett, in: Brady et al. (Hgg.), Bodily Fluids, 309. Beispielsweise beziehen sich die hier genannten Lexeme (*rḏ.w*, *fḏ.t*) nicht immer auf Körpersäfte, sondern können – je nach Kontext – auch andere Arten von Flüssigkeiten (wie z. B. Wasser) bezeichnen. Die große Varianz des Bedeutungsspektrums von *rḏ.w* hat u. a. Nyord beleuchtet. So stellte er fest, dass die *rḏ.w*-Flüssigkeit, sofern sie aus dem Körper des Verstorbenen tritt, vermutlich das „Leichensekret" umschreibt. Er ordnet derartige Textbelege dem Image Schema CONTAINMENT zu. Im Kontext des Opferrituals scheint sich *rḏ.w* dagegen auf „Wasser" zu beziehen. Zudem nimmt Nyord an, dass das Lexem *rḏ.w* mitunter zur Benennung des „Ejakulats" verwendet wurde, vgl. hierzu Nyord, Breathing Flesh, 322f.; 464–467. Vgl. zudem Schmidt, Körperflüssigkeiten (ÄA 82), 491–598; 616f.

Der Grund für diese teils widersprüchlichen Thesen ist m. E. in der ambivalenten Bedeutung des Lexems *rḏ.w* zu suchen, der bisher zu wenig Beachtung geschenkt wurde.[1400] Grundsätzlich ist WINKLER und NYORD darin zuzustimmen, dass die *rḏ.w* innerhalb des Opferrituals eine positive Wirkung auf den Verstorbenen haben. Innerhalb dieses Kontextes ist das Lexem nämlich u. a. als Opfergabe im Sinne einer kühlenden Wasserspende zu verstehen. Im Gegensatz dazu scheint *rḏ.w* in direkter Verbindung zum Leichnam eine andere Bedeutung zu tragen. Besonders häufig ist die Aussage dokumentiert, dass die Ausflüsse (*rḏ.w*) aus dem Körper des Verstorbenen heraustreten (*pri*) bzw. entweichen (T.III.11–T.III.13). ZANDEE deutet das Lexem *rḏ.w* deshalb als „Leichensekret".[1401] DOBBIN-BENNETT schließt sich dieser These an und nimmt ferner an, dass ein gewisser Verwesungsgrad aus emischer Sicht erwünscht gewesen sei. Das austretende „Leichensekret" *rḏ.w* symbolisiere dabei das Urgewässer Nun, aus dem alles Leben entstanden ist. Jeder Verstorbene müsse zunächst wieder in den ursprünglichen Zustand versetzt werden, um im Jenseits fortbestehen zu können. Aus diesem Grund seien frühe Verwesungserscheinungen in Form des austretenden Leichensekrets gewollt gewesen, da der Körper des Verstorbenen zumindest zum Teil wieder in Wasser, dem ursprünglichen Aggregatszustand, überführt wurde.[1402]

In effectu treten Fäulnisflüssigkeiten zunächst aus den Körperöffnungen (Mund, Nase, Augen, Genitalien) aus, bevor sie im Laufe der fortschreitenden Verwesung auch aus Rissen der Haut entweichen können. Dieser Vorgang ist meist mit einer starken Geruchsentwicklung verbunden.[1403] Vermutlich wird aufgrund des damit einhergehenden negativen Aromas für die olfaktorische Wahrnehmung in altägyptischen Textquellen oftmals der Wunsch geäußert, dass die als *rḏ.w* bezeichneten austretenden Leichensekrete wieder eingesammelt werden sollen (vgl. T.III.11–T.III.13). Dies widerspricht aber der These DOBBIN-BENNETTS, wonach ein Austreten der Körpersäfte aus emischer Perspektive gewollt bzw. sogar notwendig gewesen sei, um wiederbelebt zu werden. Mittels der schriftlichen Quellen lässt sich vielmehr das Gegenteil belegen. Sofern *rḏ.w* die Bedeutung „Leichensekret" trägt und in direkter Beziehung zum Leichnam steht, wird ausgesagt, dass die *rḏ.w*-Flüssigkeit eingesammelt und in den Körper zurückgegeben werden soll. Damit wird diese frühe Form der Verwesung aber nicht befürwortet, sie gilt dem erstrebten Zustand als gegenläufig und es wird sogar versucht, diesen

[1400] Vor diesem Hintergrund ist darauf hinzuweisen, dass das *Wörterbuch der aegyptischen Sprache* mit „Flüssigkeit, Ausfluss" eine neutrale Deutung des Lexems *rḏ.w* anbietet, vgl. hierzu WB II, 469. Diese Übersetzung ist m. E. durchweg anwendbar, kann mitunter aber zu Verständnisschwierigkeiten führen.
[1401] Vgl. Zandee, Death as an enemy, 10f.; 57f.
[1402] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 204; 209–212; 222f.; dies., in: Brady et al. (Hgg.), Bodily Fluids, 305–307; 309f.
[1403] Vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 9; Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 195.

Prozess rückgängig zu machen.[1404] ZANDEE vergleicht die *rḏ.w*-Flüssigkeit mit dem Lexem *fd.t*, das generell als „Schweiß" verstanden wird.[1405] EATON stimmt mit der These von ZANDEE überein und nimmt zudem an, dass das Lexem *fd.t* innerhalb der Jenseitsliteratur metaphorisch verwendet worden sein könnte. Demzufolge wird der „Schweiß" (*fd.t*) mit austretenden Fäulnissäften (*rḏ.w*) der Verwesung gleichgesetzt.[1406] In altägyptischen Schriftquellen wird oft erwähnt, dass schlechter Schweiß (*fd.t ḏw.t*) vom Körper des Verstorbenen abgewischt (*sfḫ*) werden soll (vgl. T.III.10). Die Bildung einer schweißartigen Flüssigkeit lässt sich unter bestimmten Vorrausetzungen tatsächlich beim Zersetzungsprozess beobachten. Dabei entsteht eine wachsartige Substanz (Adipocire) auf der Haut, die anfangs durchaus mit Schweiß vergleichbar ist.[1407] Sicherlich kann überlegt werden, ob diese beiden Arten von (austretenden) Flüssigkeiten (*rḏ.w* vs. *fd.t*) aus emischer Perspektive als Synonyme angesehen wurden.[1408] Auffällig ist jedoch, dass nach Aussage der ägyptischen Textquellen die *fd.t*-Substanz im Gegensatz zur *rḏ.w*-Flüssigkeit nicht eingesammelt und wieder in den Körper zurückgegeben (*sꜣk*, *rḏi*), sondern entfernt (*sfḫ*) wird. Somit ist nicht zuletzt aufgrund der verschiedenen Kollokationen („Einsammeln der *rḏ.w*" vs. „Entfernen der *fd.t*") zu hinterfragen, ob beide Lexeme überhaupt dieselbe Art von Flüssigkeit benennen können. Wahrscheinlicher ist m. E., dass das Lexem *rd.w* generell „Flüssigkeiten" benennt und sich speziell im Kontext der Jenseitstexte auf austretende „Leichensekrete" beziehen kann. Im selben Bezugsrahmen könnte das Lexem *fd.t* dagegen eventuell ein Phänomen der Verwesung umschreiben, das gegenwärtig als „Fettwachsbildung" (Adipocire) bezeichnet wird.[1409]

[1404] Hieran zeigt sich erneut Dobbin-Bennetts inkorrekter Umgang hinsichtlich des Bedeutungsspektrums einzelner Lexeme. Das Wort *rḏ.w* interpretiert sie ebenso wie die Lexeme *jꜣf*, *fd.t*, *ḳis.wt* und *ḥrḏw* grundsätzlich als „Leichenflüssigkeit" und wendet diese Übersetzung auch auf Quellen an, die sich thematisch nicht mit toten Körpern auseinandersetzen. Beispielsweise übersetzt sie die in CT 617 als *jꜣf* bezeichnete Flüssigkeit in den Augen des Gottes Re als „Leichensekret", vgl. hierzu Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 205; dies., in: Brady et al. (Hgg.), Bodily Fluids, 310. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass sich das Lexem im entsprechenden Passus auf die „Augenfeuchtigkeit" oder „Tränen" bezieht. Inhaltlich geht es in dem von Dobbin-Bennett zitierten Spruch auch nicht um die Verwesung des Gottes Re. Somit verfälscht ihre Übersetzung den eigentlichen Sinn der Textquelle. Es wurde bereits herausgearbeitet, dass einzelne Lexeme innerhalb verschiedener Kontexte auch unterschiedliche Bedeutungen (= Bedeutungsspektrum) innehaben können, vgl. hierzu Teil I der vorliegenden Studie. Für das Lexem *rḏ.w* ist festzuhalten, dass es neutral als „Flüssigkeit" oder „Ausfluss" übersetzt werden kann, vgl. WB II, 469. Je nach Kontext kann die Art der Flüssigkeit weiter differenziert werden, so kann *rḏ.w* das Wasser im Opferritual bezeichnen, sich auf die Feuchtigkeit im Auge oder auf Tränen beziehen oder eben auch austretende Körpersäfte umschreiben, in direktem Bezug zum Leichnam wohl das „Leichensekret". Die von Dobbin-Bennett angenommene, grundsätzlich positive Wirkung gewisser Verwesungserscheinungen wird an späterer Stelle dieses Teilkapitels noch einmal ausführlich behandelt (s. u.).

[1405] Vgl. WB I, 582; Zandee, Death as an enemy, 10f.; 57f.

[1406] Zur Untermauerung ihrer These gibt Eaton an, dass bereits Zandee eine metaphorische Verwendung des Lexems *fd.t* angenommen hat. Dies entspricht jedoch nicht den Tatsachen vgl. hierzu Eaton, in: ZÄS 145, 2018, 51f. mit Zandee, Dead as an enemy, 10f.; 57f.

[1407] Vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 17–19.

[1408] Zandee verweist etwa auf die parallele Nutzung der Lexeme *rḏ.w* und *fd.t* in PT 535 (1283a-b), vgl. hierzu Zandee, Death as an enemy, 11; Sethe, PT II, 220; Allen, New Concordance IV, Spell 535.

[1409] Vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 17f.

Generell fällt bei den bisher analysierten Belegen (T.III.2–T.III.13) auf, dass (erste) Verwesungserscheinungen beseitigt werden. Dies zeigt, dass die Zersetzung des Körpers idealerweise aufgehalten werden sollte. Dass die Putrefaktion *in toto* nicht positiv bewertet wurde, belegen zudem die nachfolgenden Quellen:

T.III.14: Inschrift auf äußerem Schrein des Tutanchamun (JE 60664)[1410]

nn ḫpr ḏw.t nb.t r ḥ^{c}.w=k	Nicht wird irgendetwas Übles entstehen gegen deinen Leib!

T.III.15: Klagelieder Isis und Nephthys (pBM 10188, [8,19])[1411]

ḫsr=f ḏw nb jr.j ḥ^{c}.w=k sꜣḳ=f n=k rḏ.w prỉ jm=k	Er wird jedes Übel, das an deinem Leib ist, beseitigen (und) er wird für dich die Ausflüsse, die aus dir herauskommen, einsammeln!

In Schriftquellen wie T.III.14 und T.III.15 wird der Wunsch ausgedrückt, dass dem (toten) Körper (*ḥ^{c}.w*) nichts Übles (*ḏw*) geschehen (*ḫpr*) möge oder dass bereits entstandenes Übel (*ḏw*) beseitigt (*ḫsr*) werden soll. Dabei ist zu hinterfragen, was aus emischer Perspektive als Übel verstanden worden ist. Vor dem Hintergrund der zuvor in diesem Kapitel behandelten Belege scheint sich das Lexem *ḏw* („Schlechtes, Übel“) hier m. E. unmittelbar auf den Prozess der Verwesung zu beziehen, der nicht positiv konnotiert war.[1412] Unter der Prämisse, dass sich *ḏw* („Schlechtes, Übel“) in diesen sowie vergleichbaren Textquellen auf den Fäulnisprozess bezieht, der idealiter nicht entstehen (*ḫpr*) bzw. beseitigt (*ḫsr*) werden soll, ist zu überlegen, ob die körperliche Verwesung gewissermaßen als eine Krankheit angesehen wurde, welche den Leichnam befallen konnte und daher abgewendet werden musste.[1413] Gleichwohl war die Unvermeidlichkeit dieses natürlichen Vorgangs bekannt und ist sicher beobachtet worden, wie ein weiterer Passus aus TB 154 suggeriert:

[1410] Guilhou, Vieillesse, (Orientalia Monspeliensia 5), 24f.; Piankoff, Chapelles I (MIFAO 72), 16. Vergleiche auch T.II.255 in Kap. 2.3.2 der vorliegenden Studie.

[1411] Kucharek, Totenliturgien IV, 42f.; 174. Sie übersetzt allerdings *ḫsr=f ḥ^{c}.w=k* mit „er reinigt deinen Körper“, vgl. ebd. Siehe zudem Budge, Facsimiles I, Tf. 1–6; Burkard, Osiris-Liturgien (ÄUAT 31), 130–178; Smith, Traversing Eternity, 96–119; Faulkner, in: JEA 22, 1936, 121–140.

[1412] Vgl. T.III.1–T.III.13. Für die These spricht zudem, dass *ḏw* in T.III.15 gemeinsam mit dem Lexem *rḏ.w* genannt wird. Dabei wird bereits entstandenes Übel (*ḏw*), möglicherweise in Form erster Verwesungserscheinungen, vom Leichnam beseitigt (*ḫsr*). Die austretenden Flüssigkeiten (*rḏ.w*), vermutlich das Leichensekret, werden dagegen wieder aufgesammelt (*sꜣḳ*). Ob und wie dieser Vorgang in der Realität umgesetzt werden konnte, ist allerdings fraglich. Gemäß der Schriftquellen besitzt die Erhaltung der körperlichen Unversehrtheit jedoch einen sehr hohen Stellenwert. Begründen lässt sich dies mit religiösen Vorstellungen. Für die jenseitige Existenz und zur Transformation des Verstorbenen in eine andere Daseinsform war die Erhaltung der sterblichen Hülle zwingend notwendig, vgl. hierzu insbesondere Kap. 3.5 und Kap. 3.6 dieser Untersuchung.

[1413] Ausführlich zur Thematik des Todes als Krankheit samt entsprechender Analyse aussagekräftiger Schriftquellen in Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.

T.III.16: TB 154 (pBM EA 10477 (pNu), [11-12])[1414]

jw swt ḥr-nb m-mj.tt m mwt m ꜥw.t nb.t m ꜣpd nb m rm nb m ḫfy.t nb.t m ḏdf.t nb.t	Schließlich ist jedermann gleichermaßen ein Sterbender als jedes Kleinvieh, als jeder Vogel, als jeder Fisch, als jedes Gewürm und als jedes Kriechtier:
ꜥnḫ.t mwt=s	Das, was lebt, wird sterben.

Die Passage aus TB 154 beschreibt eindringlich, dass kein Lebewesen dem Tod entgehen kann. Diese Gewissheit ist *expressis verbis* mit der Phrase *ꜥnḫ.t mwt=s* „Das, was lebt, wird sterben" repräsentiert. Bereits zuvor wurde in TB 154 beschrieben, dass die Verwesung des Leichnams eine natürliche Folge des Todes ist, welche in dem Moment beginnt, wenn die „Ba-Seele" den Körper verlässt. Über diese (natürliche) Ordnung der Dinge verfügt der Totengott Osiris. Tod und Verwesung sind daher aus emischer Sicht vermutlich als unvermeidbare, göttlich vorherbestimmte Ereignisse angesehen worden (vgl. T.III.1). Dennoch ist die Zersetzung des eigenen Leichnams nicht erstrebenswert für den Verstorbenen. Dies zeigt sich etwa anhand der aktiv formulierten Beschreibung der Verwesung von TB 154, da hier das Schicksal einer namentlich nicht genannten Person erläutert wird (vgl. T.III.1). Dagegen können die Aussagen der Belege T.III.2–T.III.15 stets bestimmten, namentlich bekannten Verstorbenen zugeordnet werden. In diesen Quellen wird jedoch vielmehr die Beseitigung erster Verwesungserscheinungen (*livor mortis*, *rigor mortis*) thematisiert. Manche Sprüche verweisen sogar explizit drauf, dass die körperliche Zersetzung nicht stattfinden soll. So lautet etwa der Titel von TB 154 *r' n tm rḏi.t sbi ḫɜ.t* („Spruch, um nicht zu veranlassen, dass der Leichnam vergeht"). Andere bekannte Totenbuchsprüche wie TB 89 erwähnen dagegen, dass der Leichnam „ewiglich nicht vergeht und vernichtet wird" (*n ski=f n ḥtm=f n-ḏ.t-ḏ.t*).[1415]
Festzustellen ist, dass die meisten Textquellen, die sich auf einen bestimmten (= namentlich bekannten) Verstorbenen beziehen, die Verwesung negieren, um somit (= durch Rezitation der Spruchformel) zu verhindern, dass ebendieser Prozess eintritt:

T.III.17: PT 412 (725a-c, Pyramide der Neith)[1416]

n ḥtm ḳs.w=k n swn jwf=k n ḥri ꜥ.wt=k r=k n ṯwt js wꜥ m nṯr.w	Deine Knochen sind nicht vergangen, dein Fleisch hat nicht gelitten, deine Glieder haben sich nicht von dir entfernt, denn du bist einer der Götter.

[1414] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 51f.
[1415] Vgl. hierzu z. B. TB 89 [8] und TB 154 [1] des pBM EA 10477 (pNu) in Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 51f.
[1416] Sethe, PT I, 395–397; Allen, New Concordance I, 23; ders., New Concordance III, Spell 412. Vergleiche auch T.II.221 in Kap. 2.3.1 der vorliegenden Studie.

T.III.18: Amduat (10 Stunde, Unteres Register, 1. Szene)[1417]

n ḥwꜣ ḥᶜ.w=k n jmk jwf=k	Dein Leib ist nicht verfault, dein Fleisch ist nicht verwest.

T.III.19: PT 412 (722a-b, Pyramide der Neith)[1418]

jwf n N.t pn m ḥwꜣ m jmk jmỉ ḏwỉ stj=k	Fleisch dieser Neith! Verfaule nicht, verwese nicht, lass deinen Geruch nicht schlecht sein!

T.III.20: PT 532 (1257a-1258a, Pyramide Pepi I.)[1419]

ḫwỉ=sn rpw=k r rn=k pw n Jnp.w	Sie werden verhindern, dass du verrottest, wegen jenem deinem Namen Anubis.
ḫwỉ=sn sꜣb ḥwꜣꜣ.t r tꜣ r rn=k pw n sꜣb-šmꜣ.wj	Sie werden verhindern, dass dein Fauliges zur Erde fließt, wegen jenem deinem Namen oberägyptischer Schakal.
ḫwỉ=sn ḏwỉ stj ḫꜣ.t=k r rn=k pw n Ḥr.w-ḫꜣ.tj	Sie werden verhindern, dass der Geruch deines Leichnams schlecht wird, wegen jenem deinem Namen Horus-Hatj.
ḫwỉ=sn ḥwꜣ Ḥr.w-jꜣb.tj	Sie werden verhindern, dass der östliche Horus verwest.
ḫwỉ=sn ḥwꜣ Ḥr.w nb-pᶜ.t	Sie werden verhindern, dass Horus, Herr der Menschheit, verwest.
ḫwỉ=sn ḥwꜣ Ḥr.w-dwꜣ.tj	Sie werden verhindern, dass der unterweltliche Horus verwest.
ḫwỉ=sn ḥwꜣ Ḥr.w nb-tꜣ.wj	Sie werden verhindern, dass Horus, Herr der Beiden Länder, verwest.

T.III.21: TB 154 (pBM EA 10477 (pNu), [12f.])[1420]

jmỉ snỉ.t ḏdf.(w)t nb.(w)t tm(.w)	Irgendwelche Würmer sollen allesamt nicht kommen.
jmỉ=sn jwỉ r=j m ḫpr.w=sn	Sie sollen nicht gegen mich kommen in ihren Gestalten.

T.III.22: TB 163 (pTurin 1791, [1])[1421]

r' n tm ḏỉ.t skỉ ḫꜣ.t n s' m ḫr.t-nṯr r […] *rḏỉ.t wḏꜣ jwf=f ḳs.w=f r dm(.w) ḥnᶜ nṯr nb n.tj thỉ m ḫr.t-nṯr*	Spruch, um zu verhindern, dass der Leichnam eines Mannes in der Nekropole zugrunde geht, um [-...-] sein Fleisch und seine Knochen unversehrt sein zu lassen von Würmern und jedem Gott, welche in der Nekropole angreifen.

[1417] Hornung, Texte Amduat III (AH 15), 736f.; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 162f. Vergleiche zudem T.II.251 in Kap. 2.3.2 der vorliegenden Studie.
[1418] Sethe, PT I, 395–397; Allen, New Concordance I, 23; ders., New Concordance III, Spell 412. Vergleiche ebenfalls T.II.220 in Kap. 2.3.1 dieser Untersuchung.
[1419] Sethe, PT II, 210–214; Allen, New Concordance I, 29; ders., New Concordance IV, Spell 532. Vergleiche auch den Kommentar zum Spruch bei Falk, in: Journal of Ancient Civilizations 33/1, 2018, 32f.
[1420] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 51f.
[1421] Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXVII; Tf. LXXVIII. Vergleiche auch T.II.8 in Kap. 2.1.1 der vorliegenden Studie.

Vielfach wird in den altägyptischen Jenseitstexten der Wunsch ausgedrückt, dass der Leichnam nicht verwesen soll.[1422] Auffallend ist dabei, dass die körperliche Verwesung meist nicht als ein aktiv stattfindender Prozess beschrieben wird. Vielmehr wird eine etwaige Zersetzung des Leichnams negiert, wie beispielhaft die Quellen T.III.17–T.III.22 darlegen.[1423] Oftmals wird erläutert, dass einzelne Körperteile wie Fleisch (*jwf*), Knochen (*ḳs.w*) und Glieder (*ꜥ.wt*) oder der gesamte Leichnam (*ḫꜣ.t*) nicht verwesen. Besonders häufig werden hierfür die Verben *ḥwꜣ* („faulen, verwesen"), *jmk* („verwesen") und *ḥtm* („vernichten, vergehen") verwendet.[1424] Nach der Auslegung von DOBBIN-BENNETT bezieht sich das Verb *ḥwꜣ* ausschließlich auf den Fäulnisprozess des Weichteilgewebes.[1425] Gegen diese Interpretation hat sich EATON ausgesprochen. Sie verweist darauf, dass derartige Informationen nicht aus den altägyptischen Texten zu entnehmen und wohl eher der Vorgehensweise DOBBIN-BENNETTS geschuldet sind, die in ihrer Dissertation versuchte, moderne Kategorien von Verwesungsstadien spiegelbildlich auf altägyptische Termini zu übertragen. Ferner kritisiert EATON, dass Texte aus späteren Epochen nicht bedenkenlos für die Interpretation älterer Quellen verwendet werden sollten, da sich die Vorstellungen im Laufe der Zeit erheblich geändert haben könnten.[1426] In diesen Punkten ist EATON uneingeschränkt zuzustimmen. Allerdings versteht sie selbst das Lexem *ḥwꜣ* als eine Form von „Feuchtverwesung", während das Lexem *jmk* aus ihrer Sicht dagegen eine Art der „Trockenverrottung" beschreibt.[1427] Aus diesem Grund scheint ihre Auslegung der altägyptischen Termini ebenso von modernen Vorstellungen geprägt zu sein.[1428] Eine derartige Differenzierung dieser beiden Lexeme lässt sich anhand der ägyptischen Schriftquellen jedenfalls nicht ausmachen. Sowohl *ḥwꜣ* („verwesen, verfaulen") wie auch *jmk* („verwesen") werden verwendet, um die Verwesung einzelner Körperglieder wie Knochen (*ḳs.w*), Fleisch (*jwf*) und Glieder (*ꜥ.wt*) oder des gesamten Leichnams (*ḫꜣ.t*) zu explizieren. Klimatische Einflüsse werden dagegen nicht genannt. Grundsätzlich scheinen die meisten Verben der Verwesung synonym gebraucht worden zu sein.[1429]

[1422] So etwa die Aussagen von TB 154 und TB 89 (s. o.). Der Wunsch nach einem nicht verwesenden Leichnam ist bereits im Alten Reich belegt, wie z. B. PT 732 = CT 519 zeigt, welcher ausführlich in Kap. 3.6 analysiert wird.
[1423] Die häufige Verwendung der Negationen drückt gerade den Wunsch nach dem „Nicht-Eintreten" dieser Ereignisse aus.
[1424] Zur Bedeutung der einzelnen Lexeme vgl. WB I, 88; WB III, 50; 197f.
[1425] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 68–70.
[1426] Vgl. Eaton, in: ZÄS 145, 2018, 48.
[1427] Vgl. Eaton, in: ZÄS 145, 2018, 48f.; 52f.
[1428] Eaton verfolgt damit einen Ansatz, den sie selbst zuvor mit Recht an Dobbin-Bennetts Herangehensweise kritisierte.
[1429] Dieser Eindruck ist dabei als vorläufig einzustufen. Anzunehmen ist, dass aus emischer Sicht mit einzelnen Verben wie *ḥwꜣ* („verwesen, verfaulen") und *jmk* („verwesen") verschiedene Konzeptionen verbunden waren. Daher muten die modernen, teils gleichen Übersetzungen dieser Termini mitunter unbefriedigend an. Bisher fehlt eine ausführliche, kontextübergreifende Studie zu Verben der Verwesung, um etwaige lexemspezifische Konzepte aufzudecken. Beispielsweise ist das Lexem *ḥwꜣ* auch in heilkundlichen Texten dokumentiert. In diesem Kontext

Einhergehend mit dem Wunsch des „Nicht-Verfalls“ (*n ḥwꜣ*, *n jmk* etc.) wird in den schriftlichen Quellen zudem häufig erwähnt, dass der Leichnam (im Rahmen dieses idealerweise nicht stattfindenden Prozesses) keinen schlechten Geruch (*ḏwi stj*) entwickeln soll (vgl. T.III.19, T.III.20). Daneben sollen die sterblichen Überreste auch nicht von Maden oder anderen Kriechtieren befallen werden, die letztendlich für die vollständige Auflösung des Leichnams sorgen würden (vgl. T.III.21, T.III.22). Klassischerweise werden die Lexeme *ḏdf*.(*w*)*t* und *dm*(.*w*) als „Würmer“ übersetzt.[1430] Zusätzlich kommen hierfür aber noch weitere Insekten wie Käfer, Fliegen oder der deren Maden in Frage.[1431] Da gerade Maden optisch eine gewisse Ähnlichkeit zu Würmern aufweisen, wäre zu überlegen, ob sich Lexeme wie *ḏdf*(*w*).*t* und *dm*(.*w*) ebenfalls auf diese Kriechtiere beziehen könnten. Vor diesem Hintergrund sind eventuell auch einige der seit dem Alten Reich zahlreich belegten Schlangensprüche zu deuten.[1432] Möglicherweise wurden Würmer, Maden und Schlangen aus emischer Perspektive der gleichen Kategorie zugeordnet. Für diese These spricht, dass Lexeme wie *dm*, *fnṯ* oder *ḏdf*.*t* mit dem Zeichen I14 () klassifiziert werden, welches eine Schlange darstellt.[1433] Ferner werden diese Lexeme je nach Kontext rezent als „Schlange“, „Made“ oder „Wurm“ übersetzt. Daher sollen gegebenenfalls nicht nur Insekten wie Maden und Würmer (=schlangenartiges Gewürm), sondern auch Schlangen vom Körper des Verstorbenen abgewehrt werden.[1434] Auf die Vielzahl möglicher Leichenfresser verweist auch die Aussage von TB 154 (vgl. T.III.21).

---

bezieht es sich in der Regel auf eine faulende bzw. entzündete Wunde eines lebenden Menschen. Entsprechend kann *ḥwꜣ* m. E. „verfaulen“, „verwesen“ und „entzünden“ bedeuten. Entsprechende Phänomene sind dabei sowohl beim Leichnam als auch beim lebenden Körper zu beobachten, vgl. hierzu Krams, Kurzlehrbuch Pathologie, 17–31.

[1430] Vgl. WB V, 451; 633f.

[1431] Vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 13; 17.

[1432] Auch in den sogenannten Schlangensprüchen sollen die Reptilien dem (Leib des) Verstorbenen nicht zu nahekommen, vgl. hierzu etwa Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 269–290; Leitz, in: Orientalia 65, 1996, 381–427; Sperveslage, in: Sokar 27, 2013, 38–51.

[1433] Bereits Pommerening verwies auf die entsprechende ambivalente Bedeutung einiger Lexeme. Sie schlägt u. a. vor, das Lexem *ḫfꜣ.t* („Schlange“, „Wurm“) als „Gewundener“ zu verstehen, da mittels dieser Übersetzung sowohl Schlangen wie auch Würmer benannt werden können, vgl. hierzu, Pommerening, in: Rosati/Guidotti (Hgg.), Proceedings ICE XI, 519–521.

[1434] Gleich mehrere altägyptische Textquellen erwähnen, dass sich Schlangen bzw. schlangenartige Wesen vom Körper des Verstorbenen fernhalten sollten. So sollen sich Schlangen gemäß der Sprüche PT 280 (§421a-b) und PT 288 (§429a-c) dem verstorbenen König nicht nähern. Die Sprüche weisen damit deutliche Parallelen zur *Transfiguration des Osiris* (pMMA 35.9.21 [33,1]) auf, in dem Götterfeinde des Osiris aufgefordert werden, den Leichnam des Gottes nicht anzusehen. In dem Passus steht: „Falle auf dein Gesicht! Schaue nicht auf den Leichnam!“ (*ḫr ḥr ḥr=k m nw r ḫꜣ.t*). Zu den Quellen vgl. Meurer; Feinde des Königs (OBO 189), 310f.; Leitz, in: Orientalia 65, 1996, 414; 419f. Unklar bleibt jedoch, ob Schlangen mit Leichenfraß in Verbindung gebracht wurden. Ferner kann nicht abschließend geklärt werden, ob – trotz stellenweiser gleicher Klassifikation und damit auch Kategorisierung einzelner Lexeme (*ḫfꜣ.t*, *fnṯ*, *ḏdf.t*, *ḥkr.t* etc.) – aus emischer Perspektive dezidiert zwischen Würmern, Maden und Schlangen differenziert wurde. Im Zweifelsfall ist m. E. die von Pommerening vorgeschlagene Übersetzung „Gewundener“ anzuwenden, da sie sich sowohl auf Schlangen, Würmer und Maden beziehen kann und zudem den emischen Vorstellungen am ehesten gerecht wird, vgl. Pommerening, in: Rosati, Gloria/Guidotti, Maria (Hgg.), Proceedings ICE XI, 519–521. Zur Bedrohung des Leichnams durch Schlangen und andere Wesen siehe das nachfolgende Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

Dort steht *expressis verbis*, dass keine Kriechtiere zum Verstorbenen gelangen sollen, egal in welcher Gestalt (*ḫpr.w*).

Summa summarum wird in den Belegen T.III.17–T.III.22 auf die Verwesung des Körpers, den Fäulnisgeruch und den Insektenbefall eingegangen. Interessanterweise werden all diese Aspekte ebenfalls in dem eingangs vorgestellten Passus von TB 154 thematisiert (vgl. T.III.1).[1435] Vorab festzuhalten ist an dieser Stelle, dass in den altägyptischen Textquellen insbesondere die visuell und olfaktorisch wahrnehmbaren Veränderungen am (toten) Körper beschrieben werden. Diese Prozesse werden als unangenehm empfunden und sollen idealerweise nicht eintreten, weshalb sie in der Mehrzahl der Quellen negiert werden (vgl. T.III.17–T.III.22). Besonders ein spezifischer Vorgang der Verwesung wird häufig zurückgewiesen:

T.III.23: PT 665D (1918a-b, Pyramide der Neith)[1436]

jnḳ n=k ḳs.w=k jʿb n=k ʿ.wt=k sḥḏ n=k jbḥ.w=k šsp n=k jb=k n ḏ.t=k	Füge deine Knochen zusammen, vereinige deine Glieder, erhelle deine Zähne, ergreife dein Herz deines Leibes.

T.III.24: CT 238 (III 316m, T_2L)[1437]

jnḳ=t ḥʿ.w=j sꜣḳ[=t] jwf=j	Mögest du meinen Leib zusammensetzen! Mögest [du] mein Fleisch zusammenfügen!

T.III.25: TB 170 (pLouvre 3092 + Frgm. Montpellier (pNeferubenef), [574])[1438]

Wsjr NN rḏì.n(=j) n=k jwf=k	Osiris NN, (ich) gab dir dein Fleisch.
jnḳ.n(=j) n=k ḳs.w=k	(Ich) setzte dir deine Knochen zusammen.
sꜣḳ.n=j n=k ʿ.wt.=k	Ich fügte dir deine Glieder zusammen.

T.III.26: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+9,1])[1439]

ḥsḳ=s ḥʿ.w=k r ḳs.w=k	Sie wird dein Fleisch an deinen Knochen befestigen.

[1435] Aus diesem Grund ist es wahrscheinlich, dass der Prozess der Verwesung genau beobachtet wurde.

[1436] Sethe, PT II, 460–464; Allen, New Concordance I, 34; ders., New Concordance V, Spell 665D. Meist wird in den PT erwähnt, dass Knochen (*ḳs.w*), Fleisch (*jwf*) und Glieder (*ʿ.wt*) wieder zusammengefügt werden. Daneben können aber auch andere Körperteile aufgezählt werden. Ein Beispiel hierfür ist PT 666 (1936a-b, Pyramide Pepi I.): *šsp.n=k tp=k jbḥ.w=k n=k šnj=k n=k* („Du hast deinen Kopf erhalten, du hast deine Zähne, du hast dein Haar"), vgl. hierzu Sethe, PT II, 464–467; Allen, New Concordance I, 34; ders., New Concordance V, Spell 666.

[1437] Buck, CT III, Spell 238 (316m); Faulkner, Coffin Texts I, 187f.; Carrier, Textes Sarcophages I, 580–585. Verwiesen sei an dieser Stelle zudem auf CT 523, der nahezu identisch ist, vgl. hierzu Buck, CT VI, Spell 523.

[1438] Ratié, Neferouebenef (BdE 43), 48f.; Tf. 15. Nahezu gleich mutet zudem eine Phrase aus der 6. Stunde des Pfortenbuchs an, siehe hierzu Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 280f.; Zeidler, Pfortenbuchstudien II (GOF IV 36,2), 180f. sowie Beleg T.II.215 in Kap. 2.3.1 dieser Untersuchung.

[1439] Töpfer, Balsamierungsritual, 176; 182; dies., in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244. Vergleiche auch T.II.245 in Kap. 2.3.2 der vorliegenden Studie.

T.III.27: PT 485 (1036c-1037c, Pyramide Pepi I.)[1440]

dmḏ=ṯ ḳs.w=f	Mögest du seine Knochen zusammenfügen.
jnḳ=t ꜥ.wt=f	Mögest du seine Glieder zusammensetzen.
dmḏ=ṯ ḳs.w=f r [*tp=f*]	Mögest du seine Knochen an [seinen Kopf] fügen,
dmḏ=ṯ tp=f r ḳs.w=f	mögest du seinen Kopf an seine Knochen fügen.
n ḥwꜣ=f	Er ist nicht verfault.
n jmk=f	Er ist nicht verwest.
n tm=f	Er ist nicht vernichtet.
…	…
n prỉ sṯỉ=f	Sein Geruch ist nicht hervorgekommen.

T.III.28: PT 452 (843a-b, Pyramide Pepi I.)[1441]

šsp n=k tp=k jꜥb n=k ḳs.w=k ḫrw Gbb	„Ergreife dir deinen Kopf, vereinige dir deine Knochen!“ sagt Geb.
ḥtm ḏw.t jr.j Ppj tm ḏw.t jr.t=f ḫrw Tm	„Vernichtet ist das Übel zugehörig zu Pepi, vernichtet ist das Übel zugehörig zu ihm!“ sagt Atum.

T.III.29: TB 181 (pVatikan 38600/1+2 (pVatikan 63), [158])[1442]

dr=f ḏw.t nb.t jr.j=k	Er wird alles Schlechte verjagen, das an dir ist.
ṯꜣs n=k jwf=k	Dein Fleisch ist dir zusammengefügt.
smꜣ n=k ꜥ.wt=k	Deine Glieder sind dir vereint.
dmḏ n=k ḳs.w=k	Deine Knochen sind dir versammelt.
jnỉ n=k [*jb*]*=k*	Dein [Herz] ist dir gebracht.

Besonders die Zersetzung des Leichnams, d. h. der Zerfall des Körpers in seine einzelnen Glieder, wird negiert. Meist wird erwähnt, dass der Körper des Verstorbenen aus Knochen (*ḳs.w*) und Fleisch (*jwf, ḥꜥ.w*) besteht, welcher wieder zusammengesetzt (*sꜣḳ*, *jnḳ*, *ṯꜣs*, *dmḏ* etc.) werden soll (vgl. z. B. T.III.25, T.III.26).[1443] Daneben existieren detailreichere Beschreibungen, die darlegen, dass ein Leichnam neben Knochen (*ḳs.w*) und Fleisch (*jwf*, *ḥꜥ.w*) aus weiteren Partien wie Gliedern (*ꜥ.wt*), Kopf (*tp*) oder Herz (*jb*) besteht (vgl. T.III.23, T.III.27–T.III.29).[1444] Dass die Zergliederung des Leichnams unmittelbar mit dem Prozess der Verwesung zusammenhängt, ist zudem durch Quellen wie T.III.27 zu erfahren. In dem Beleg

[1440] Sethe, PT II, 75–79; Allen, New Concordance I, 26; ders., New Concordance IV, Spell 485. Nahezu wortgleich zu diesem Spruch ist PT 576 (1514b-1515a), vgl. hierzu Sethe, PT II, 326–328; Allen, New Concordance I, 26; ders., New Concordance V, Spell 578.

[1441] Sethe, PT I, 468–470; Allen, New Concordance I, 25; ders., New Concordance IV, Spell 452.

[1442] Gasse, Papyrus hiératiques, 15f.; Tf. I–III. Neben Belegen wie T.III.23–T.III.33 existieren zahlreiche weitere Quellen, die beschreiben, dass der gesamte Körper wieder zusammengefügt wird. Beispielhaft sei an dieser Stelle auf CT 602 (VI 217g, S_1C) [*sꜣḳ n=k ḥꜥ.w=k r=k* („Füge dir deinen Körper zusammen!“)], TB 161 (pTurin 1791, [3b]) [*jꜥb ḥꜥ.w n Wsjr* („Vereint ist der Leib des Osiris“)] und TB 181 (pVatikan 38600/1+2 (pVatikan 63)) [*ṯz n=k jwf=k* („Dein Fleisch ist dir zusammengefügt“)] verwiesen.

[1443] Besonders die Knochen (*ḳs.w*) scheinen dabei als ein Gegensatz zu den äußeren Weichteilen und Gliedern wahrgenommen worden zu sein, da sie in derartigen Textquellen fast immer genannt werden. Daher ist anzunehmen, dass ihre Funktion als inneres Gerüst des Körpers bekannt war. Interessanterweise gibt es im Ägyptischen jedoch kein Wort für Skelett, vgl. hierzu Jonckheere, in: Centaurus 5, 1957, 325f.

[1444] Für weitere, vergleichbare Schriftquellen siehe zudem T.II.211–T.II.216 in Kap. 2.3.1 dieser Studie.

wird angeführt, dass der Körper des Verstorbenen nicht verwesen (*ḥwз*, *jmk*) soll. Während hierfür Negationssätze verwendet werden, wird die (erneute) Zusammenfügung der einzelnen Körperteile grammatikalisch meist als Wunsch (Subjunktiv) oder Aufforderung (Imperativ) formuliert. Die Wiederherstellung der körperlichen Einheit – welche zuvor durch die Zersetzung zerstört wurde – wird dabei entweder durch den Verstorbenen selbst oder von Gottheiten ausgeführt (vgl. T.III.23–T.III.29). Die in den Schriftquellen gemachten Aussagen beruhen dabei auf tatsächlichen Gegebenheiten. Im Lauf des Verwesungsprozesses lösen sich die Extremitäten vom Körper ab, da die Weichteile (Muskel-, Fett- und Bindegewebe), welche die Glieder miteinander verbinden, verfaulen.[1445] In vielen altägyptischen Schriftquellen wird dagegen thematisiert, dass (zuvor) abgetrennte Glieder wieder zusammengesetzt werden. ASSMANN versteht derartige Texte dahingehend, dass die Erscheinungen des Todes rückgängig gemacht werden.[1446] Insbesondere die Thematik des Zusammenfügens ist überaus häufig dokumentiert. Möglicherweise ist es dieser Vielzahl an Quellen geschuldet, dass innerhalb der Ägyptologie oftmals angenommen wurde (und bisweilen noch wird), dass die alten Ägypter kein Bewusstsein für einen vollständigen Körper besaßen. Insbesondere BRUNNER-TRAUT spricht sich für das Bild eines Körpers im Sinne einer Gliederpuppe aus. Entsprechend sei der Körper nicht als Einheit, sondern als Kompositum von (zusammengeknoteten) Einzelteilen wahrgenommen worden.[1447] Erst in griechischer-römischer Zeit habe sich die Vorstellung eines körperlichen Ganzen nach dem homerischen Bild etablieren können.[1448] Beeinflusst von einigen Grabungsberichten aus den Anfängen der Ägyptologie kommt HERMANN sogar zu der irreführenden Annahme, dass der Leichnam zur Zeit des Alten Reichs bewusst zerstückelt und entfleischt wurde.[1449] Berechtigterweise haben ASSMANN und QUACK diesen Behauptungen widersprochen. So lehnt ASSMANN eine posthum durchgeführte Zergliederung des (toten) Körpers entgegen der These HERMANNS ab. Entsprechende Aussagen in schriftlichen Quellen seien vielmehr symbolisch zu verstehen, worin ihm zuzustimmen ist.[1450] Ferner sei die

[1445] Vgl. hierzu Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 7f.; 12–14.
[1446] Vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 39f. Wortwörtlich geht Assmann von einer Todesheilung durch Zusammenfügen aus, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 39–53. Ausführlich wird diese Thematik in Kap. 3.4 diskutiert.
[1447] Vgl. hierzu Brunner-Traut, in: ZÄS 115, 1988, 8–11; 14; dies., Frühformen des Erkennens, 71–81. Eine ähnliche Sichtweise vertreten auch Herman, Walker und Hermann, in: Numen, 1956, 95f.; Walker, Anatomical Terminology (ACE 4), 283; Meskell, Embodied Lives, 18.
[1448] Vgl. hierzu Brunner-Traut, in: ZÄS 115, 1988, 9; 11; 14; Hermann, in: Numen 3, 1956, 95.
[1449] Vgl. Hermann, in: Numen 3, 1956, 81–84. Siehe hierzu auch Junker, Giza II, 53; Petrie, Deshasheh (EEF 15), 20–24; Bonnet, Reallexikon, 421–423. Unverständlicherweise schloss sich auch Riggs dieser überholten Behauptung an, vgl. Riggs, Unwrapping Egypt, 100–103.
[1450] Vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 34; 40. Trotz der mutmaßlich symbolischen Bedeutung dieser Texte ist m. E. anzunehmen, dass die Abläufe der Verwesung beobachtet wurden, da sie einen hohen Realitätsbezug aufweisen. Für den Verstorbenen dürften diese Vorgänge aber lediglich eine sinnbildliche Konnotation besitzen, da die körperliche Zersetzung mittels dieser magisch aufgeladenen Sprüche nicht eintreten soll.

Annahme der alleinigen Konzeption vom Körper als Gliederpuppe zu einseitig. Denn gerade das Zusammenfügen der einzelnen Glieder zeige ja ein konnektives Denken auf.[1451] Für ASSMANN ist das Zentrum der körperlichen Einheit das Herz, welches Leben, Blutzirkulation und Konnektivität stiftet. Mit dem Fehlen des Herzens zerfällt auch der Körper in seine Einzelteile.[1452] Obwohl die Thesen ASSMANNS, die ferner auf den Untersuchungen BARDINETS zum Lexem *jb* fußen, sicherlich nicht gänzlich abzuweisen sind, scheint das Herz als Stifter der körperlichen Einheit m. E. zu avantgardistisch gedacht und von modernen Vorstellungen beeinflusst worden zu sein.[1453] Denn gerade die (heute bekannte) Funktion des Herzens als Motor für den Blutkreislauf wird in den funerären Texten nicht angesprochen. Ferner zeigen Quellen, welche die Zusammenfügung des Körpers thematisieren, dass das Herz (*jb*) seltener genannt wird. Vornehmlich werden Körperteile wie Knochen (*ḳs.w*), Fleisch (*jwf*, *ḥꜥ.w*), Glieder (*ꜥ.wt*) sowie der Kopf (*tp*) aufgezählt (vgl. T.III.23–T.III.29). Mit Ausnahme der Knochen handelt es sich dabei um Körperteile, die visuell erfassbar sind.[1454] Sicherlich ist ASSMANN aber darin zuzustimmen, dass die Zergliederung des Körpers mit Tod und Zerfall verbunden wurde, die erneute Zusammenknüpfung des Körpers dagegen mit Leben mit Einheit.[1455] Auch in den Belegen T.III.23–T.III.29 scheint es vornehmlich um die Wiederherstellung des durch den Verwesungsprozess in seine Einzelteile zerfallenen Körpers zu gehen. Somit wird der zuvor – zumindest im metaphorischen Sinne – zergliederte Leichnam wieder zu einer Einheit zusammengefügt.[1456]

Der Theorie von BRUNNER-TRAUT ist entgegenzuhalten, dass für die Vorstellung einer Gliederpuppe auch eine Konzeption vom vollständigen Körper existieren muss, um einzelne Körperteile zuordnen zu können.[1457] Dies bestätigen zudem gleich mehrere Lexeme wie *ḫɜ.t* („Leichnam“), *sꜥḥ* („transformierte Gestalt“), *snṯ* („Jenseitsleib“) oder *ḏ.t* („Leib“), da diese stets den gesamten (toten) Körper bezeichnen.[1458] Ferner zeigt gerade die Erwähnung von Verben wie *sɜḳ* („zusammenfügen“), *jnḳ* („zusammensetzen“) oder *dmḏ* („vereinigen“) auf,

[1451] Vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 35f; Quack, in: Heidelberger Jahrbücher 54, 25.
[1452] Vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 36–40.
[1453] Vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 36–38; Bardinet, Papyrus Médicaux, 68–80. Auch Quack argumentiert, dass die Vorstellung vom Herzen als Motor des Blutkreislaufs nicht anhand ägyptischer Textquellen zu belegen sei und eher modernen Vorstellungen entspreche, vgl. dazu Quack, in: Heidelberger Jahrbücher 54, 13f.
[1454] Zur etwaigen Konzeption des Skeletts vgl. Jonckheere, in: Centaurus 5, 1957, 324–331. Zwar ist auch das Herz äußerlich nicht wahrnehmbar, allerdings ist es in den Textquellen keinesfalls so signifikant vertreten wie die hier aufgezählten Körperteile. Daneben können auch weitere Partien des Körpers genannt werden. Ein Beispiel hierfür sind die in T.III.23 erwähnten Zähne (*jbḥ.w*).
[1455] Vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 39.
[1456] Assmann bezeichnete diesen Aspekt als Todesheilung durch Zusammenfügung des Körpers, vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 39–53. Auf die entsprechenden Ausführungen Assmanns sowie die Konzeption des Leichnams als geheilter Kranker wird ausführlich in Kap. 3.4 eingegangen.
[1457] Ähnlich auch Assmann, Tod und Jenseits, 34f.; 38f.
[1458] Vgl. hierzu Kap. 2.1.1, Kap. 2.1.4, Kap. 2.1.5 und Kap. 2.1.7 der vorliegenden Studie.

dass die einzelnen Glieder zu einer Einheit zusammengefügt werden sollen. Dabei ist die Zusammenfügung einzelner Körperteile möglicherweise sogar als eine (symbolische) Umkehrung des Verwesungsprozesses zu verstehen. Der Ursprung der Thematik von Zergliederung und Zusammenfügung des Körpers ist höchstwahrscheinlich im Osiris-Mythos zu suchen:

T.III.30: Mythologisches Handbuch (pBrooklyn 47.218.84 [x+9,11-10,1])[1459]

ntf ḥḥ ḥꜥ.w=f m spꜣ.wt m nkn jrỉ.n Stẖ ḥr=sn jm=f rḏỉ sn r s.t=sn	Er ist es, der seinen Leib in den Gauen suchte, wegen der Verletzung, die von Seth zugefügt wurde (und) der sie an ihren Platz gab.

T.III.31: Gesänge von Isis und Nephthys (pBM 10188, [6,4])[1460]

jwỉ n=k sn.t=k ẖsr=s ḏw nb jr.j ḥꜥ.w=k	Deine Schwester wird zu dir kommen (und) sie wird jedes Übel an deinem Leib beseitigen!

T.III.32: Transfiguration Osiris (pMMA 35.9.21, [20,11-13])[1461]

ꜣs.t ḥnꜥ Nb.t-ḥw.t ḏd=sn šsp n=k tp=k jnḳ n=k jwf=k jꜥb n=k ꜥ.wt=k sꜣḳ=n ḥꜥ.w=k nw=n wt=k ẖpr=k m Sbk nb ẖꜣ.t	Isis und Nephthys, sie sagen: Ergreife deinen Kopf, füge dein Fleisch zusammen, vereinige deine Glieder. Wir fügen deinen Leib zusammen (und) wir sorgen (für) deine Bandagierung, so dass du entstehst als Sobek, Herr des Leichnams!

Thematisch wird sich in den Belegen T.III.30–T.III.32 damit befasst, dass der zerstückelte Körper des Osiris wieder zusammengesetzt wird. Das Übel (*ḏw*) wird beseitigt (*ẖsr*), Kopf (*tp*), Fleisch (*jwf*) und Glieder (*ꜥ.wt*) werden wieder miteinander verbunden. Also wird die Zerstückelung rückgängig gemacht, indem der Leichnam (*ḥꜥ.w*) des Gottes erneut zu einer Einheit zusammengefügt (*sꜣḳ*) wird. Diese Textstellen weisen damit deutliche Parallelen zu den Belegen T.III.23–T.III.29 auf, da dort ebenfalls die Zusammenfügung einzelner Körperteile thematisiert und ferner die Verwesung als Übel wahrgenommen wird.[1462] Es ist m. E. nicht zu weit gefasst, die von Seth ausgeführte Zerstückelung des Osiris als Metapher für die reale Zersetzung des Körpers während der Putrefaktion anzusehen.[1463] Zu beachten ist hierbei nämlich, dass Osiris dem Mythos zufolge zum Zeitpunkt der Zerstückelung bereits tot war. Der Gott starb, als er sich auf einem Fest in eine Kiste legte, die von Seth auf die Erde geworfen wurde. Zwar wurde der Kasten mit dem toten Körper des Osiris von Isis und Nephthys

[1459] Meeks, Mythes (MIFAO 125), 474–477.
[1460] Kucharek, Totenliturgien IV, 171; Budge, Facsimiles I, Tf. 1–6; Burkard, Osiris-Liturgien (ÄUAT 31), 130–178; Smith, Traversing Eternity, 96–119; Faulkner, in: JEA 22, 1936, 121–140.
[1461] Kucharek, Totenliturgien IV, 36–42; 103f.; Goyon, Papyrus d'Imouthès, 55; Tf. XIX; Tf. XIXa; Smith, Traversing Eternity, 135–151.
[1462] Ein Vergleich der Textquellen T.III.23–T.III.29 und T.III.30–T.III.32 zeigt, dass es sich vielfach sogar um die identischen Körperpartien handelt, die zusammengefügt werden sollen.
[1463] Bereits Assmann sah in dem Zergliedern und Zusammenfügen des Körpers einen symbolischen und metaphorischen Bezug, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 40.

gefunden.[1464] Doch noch bevor die beiden Göttinnen den Verstorbenen wiederbeleben konnten, entdeckte Seth den Leichnam seines Bruders und zerstückelte ihn.[1465] Die Aktion des Seth ist somit ein postmortales Verbrechen an seinem Bruder.[1466] Diese gewalttätige Handlung scheint sich aus emischer Perspektive mit dem natürlichen Prozess der Verwesung vergleichen zu lassen. Die Zersetzung des Körpers wäre demnach als ein Gewaltakt wahrgenommen worden, der aufgehalten bzw. rückgängig gemacht werden musste. Innerhalb der Ägyptologie wird generell angenommen, dass der Osirismythos der Ursprung der altägyptischen Todesvorstellungen ist. So sah beispielsweise ASSMANN Parallelen zwischen der Zerstückelung von Osiris Leichnam und dem biologischen Prozess der Zersetzung.[1467] BEINLICH untersuchte dagegen die Bedeutung der abgetrennten Körperteile des Osiris für die ägyptischen Gaue.[1468] Umso erstaunlicher mutet entgegen dem allgemeinen Konsens die Aussage von HERMANN an, dass der Osirismythos nicht als Grundlage für die Vorstellung des (durch Verwesung) zerstückelten Körpers dienen kann. Er argumentiert, dass der Mythos in seiner ganzen Länge und Detailreichtum erstmals in griechisch-römischer Zeit überliefert ist.[1469] Diese Feststellung entspricht zwar den Tatsachen. Allerdings sind einzelne Passagen aus dem Osirismythos bereits seit dem Alten Reich dokumentiert.[1470] Auch in TB 154 wird ein Aspekt des Mythos thematisiert:

[1464] Dem Mythos zufolge wird Osiris in einem Kasten eingeschlossen und erstickt dort. Daher ist anzunehmen, dass der Kasten mit einem Sarg gleichgesetzt wird. Interessant ist vor diesem Hintergrund, dass altägyptische Textquellen existieren, die davon berichten, dass der Sarg als eine Art Gefängnis wahrgenommen werden konnte, in dem der Leichnam keine Luft mehr bekommt. Zu den vielseitigen Bedeutungen des Sarges für den Leichnam vgl. auch Kap. 3.2, Kap. 3.4, Kap. 3.5 und Kap. 3.6 der vorliegenden Studie.

[1465] Zur Zusammenfassung des Mythos siehe Shaw, Egyptian Myths, 67–82; Murray, Egyptian Legends, 41–51; bes. 43f.

[1466] Gegenwärtig würde eine derartige Handlung als Leichenschändung angesehen werden.

[1467] Vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 31. Ähnlich äußert sich Meurer, siehe Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 244–248. Kucharek bezieht sich darüber hinaus konkret auf den Insektenbefall, vgl. hierzu Kucharek, Totenliturgien IV, 261–265.

[1468] Einen Überblick zur Zuordnung der einzelnen Körperteile des Osiris bietet Beinlich im Anhang an, vgl. hierzu Beinlich, Osirisreliquien (ÄA 42), 314f. Nach dem Osirismythos verteilte Seth den zerstückelten Körper seines Bruders Osiris über ganz Ägypten. Entsprechend wurden einzelne Gaue mit speziellen Körpergliedern des Osiris verbunden. Beinlich nimmt dabei an, dass diese Glieder in ihrer Bedeutung mit Reliquien zu vergleichen seien, vgl. Beinlich, Osirisreliquien (ÄA 42), 17–42.

[1469] Vgl. Hermann, in: Numen 3, 1956, 83f. Der gesamte Osirismythos wurde von Plutarch überliefert, vgl. Cavalli, Iside et Osiride, c.18.

[1470] So auch Assmann, Tod und Jenseits, 30–33. Siehe ebenfalls die Ausführungen von Meurer zu Hinweisen auf den Osirismythos in den Pyramidensprüchen, Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 114–129. Denkbar ist zudem, dass der Osirismythos bereits vor der griechisch-römischen Epoche niedergeschrieben wurde, entsprechende Textzeugen sich aber nicht erhalten haben oder noch nicht entdeckt sind. Außerdem ist auch eine rein mündliche Tradierung des Osirismythos vorstellbar.

T.III.33: TB 154 (pBM EA 10477 (pNu), [15-16])[1471]

j.nḏ ḥr=k jt=j Wsjr	Sei gegrüßt, mein Vater Osiris!
wnn=k ḥ^{c}.w=k	Du (und) dein Leib existieren!
nn ḥwꜣ=k	Du wirst nicht verfaulen.
nn fnṯ.w=k	Es gibt nicht deine Maden.
nn fꜣi=k	Du wirst nicht getragen.
nn snsn=k	Du wirst nicht stinken.
nn jmk=k	Du wirst nicht verwesen.
nn ḫpr=k m fnṯ.w	Du wirst nicht zu Maden entstehen.

In dem Beleg T.III.33 wird dargelegt, dass der Leichnam des Gottes Osiris nicht vergehen wird.[1472] Dabei wird das gleiche Vokabular genutzt, das auch aus anderen Sprüchen bekannt ist. Der Körper (*ḥ^{c}.w*) des Verstorbenen soll nicht verwesen (*ḥwꜣ*), nicht stinken (*snsn*) und nicht von Maden (*fnṯ.w*) zersetzt werden. Die hier verwendeten Negationssätze stehen dabei im Gegensatz zu den Aussagen von Beleg T.III.1. Während dort die Verwesung als aktiver, real stattfindender Prozess beschrieben wird, tritt er in diesem Passus von TB 154 nicht ein. Die Verwendung der immer gleichen Termini verweist zudem auf die konstanten Vorstellungen, die mit der Putreszenz verbunden waren (vgl. T.III.1, T.III.17–T.III.22). Seltener belegt ist dagegen das Lexem *fꜣi*, das eigentlich „hochheben, tragen" bedeutet.[1473] Im Kontext von T.III.33 kann dessen genaue Bedeutung allerdings nicht zweifelsfrei erschlossen werden. Möglicherweise umschreibt das Lexem *fꜣi* („hochheben, tragen") das Aufblähen des toten Körpers.[1474] Dieses Phänomen ist Teil der bakteriellen Fäulnis und betrifft vornehmlich die Bauchpartie des Leichnams.[1475] Eine derartige Bedeutung von *fꜣi* kann allerdings aufgrund der geringen Beleglage des Lexems nur als Hypothese gewertet werden.

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass der Gott Osiris durch die Wiederherstellung seines Körpers als Erster den Tod besiegt und ein zweites, ewiges Leben im Jenseits führen kann.[1476] Folglich kann die sterbliche Hülle des Gottes als prototypischer Leichnam angesehen werden. An ebendieses Schicksal des Osiris möchte auch der Verstorbene gebunden sein, wie in einem weiteren Passus von TB 154 formuliert wird:[1477]

[1471] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 51f.

[1472] Gemäß dem Osirismythos wird hier ein Zeitpunkt beschrieben, nachdem der Leichnam des Gottes wieder von seinen Schwestern zusammengesetzt und behandelt wurde. Zu dieser Thematik vgl. Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.

[1473] Vgl. WB I, 572f.

[1474] Diese Bedeutung wurde bereits im *Wörterbuch der aegyptischen Sprache* vermutet, vgl. hierzu WB I, 575.

[1475] Vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 8f.

[1476] Zu diesem Umstand passen auch einige Epitheta des Gottes. So lautet ein Epitheton des Osiris „Erster des Westens" (*Wsjr ḫnt.i-jmn.t*), vgl. hierzu WB I, 86; LGG V 783–785. Dieses Epitheton impliziert, dass Osiris der Erste war, der im Westen (=dem Jenseits) lebte.

[1477] Die Vorstellung, dass zunächst ein Gott den Tod bezwingt, um daraufhin allen Menschen ebenfalls ein ewiges Leben zu ermöglichen, weist natürlich starke Parallelen zum Christentum auf. Gemäß christlicher Glaubensvorstellung starb Jesus für die Sünden der Menschen. Erst mit dem Tod des Gottessohns können auch einfache Sterbliche ins jenseitige Paradies gelangen. Eine spezifisch ägyptische Konzeption scheint dagegen die

T.III.34: TB 154 (pBM EA 10477 (pNu), [16-21])[1478]

jnk Ḫpr.j	Ich bin Chepri.
wnn ḥ^{c}.w(=j) r ḏ.t	(Mein) Leib existiert bis zur Ewigkeit.
n ḥwꜣ=j	Ich bin nicht verfault.
n ḫnn=j	Ich bin nicht verfault.
n jmk=j	Ich bin nicht verwest.
nn ḫpr=j m fnṯ.w	Nicht entstehe ich zu Maden.
...	...
n ḫn=j	Ich bin nicht aufgedunsen.
n ḥtm ꜣjs=j	Meine Eingeweide sind nicht vergangen.
n jꜣṯ=j	Ich bin nicht verletzt.
n ḫnn jr.t=j	Mein Auge ist nicht verfault.
...	…
n jdỉ msdr=j	Mein Ohr ist nicht taub.
nn dr sw tp=j r nḥb.t=j	Mein Kopf wird sich nicht von meinem Nacken entfernen.
nn jṯỉ.tw ns=j	Meine Zunge wird nicht fortgenommen.
nn wḥs.tw šnj=j	Mein Haar wird nicht abgeschnitten.
nn wn jnḥ.wj=j	Meine Augenbrauen werden nicht kahl.
nn ḫpr nkn ḏw r=j	Kein übles Leiden wird gegen mich entstehen.
ḫꜣ.t=j mn.tj	Mein Leichnam ist dauerhaft.
n skỉ=s	Er geht nicht zugrunde.
n ḥtm=s m tꜣ pn ḏ.t	Er vergeht ewig nicht in diesem Land.

Direkt im Anschluss an die Schilderung von Osiris unverweslichem Leichnam (vgl. T.III.33) folgt im TB 154 eine Charakterisierung der sterblichen Hülle des Verstorbenen (T.III.34). Dieser vergleicht sich zunächst mit dem Gott Chepri. Interessant ist vor diesem Hinblick, dass Chepri mit dem Sonnenaufgang und damit einhergehend mit der Wiedergeburt assoziiert wird.[1479] Entsprechend beansprucht der Verstorbene ein zweites Leben im Jenseits für sich. In dem Passus berichtet der Verstorbene darüber hinaus, dass sein Leib (*ḥ^{c}.w*) bis in alle Ewigkeit (*ḏ.t*) existiert. Sein Körper kann weder verwesen (*ḥwꜣ*, *ḫnn*, *jmk*) noch von Maden (*fnṯ.w*) befallen werden. Diese Formulierungen weisen damit große Parallelen zu den vorherigen Aussagen von TB 154 auf. Nicht zuletzt anhand der nahezu identischen Negationen verdeutlichen beide Belege (T.III.33 vs. T.III.34), dass es sich sowohl bei dem göttlichen als auch bei dem menschlichen Körper um einen Leichnam handelt, der idealiter nicht verwesen kann. Es ist dabei anzunehmen, dass sich Lexeme wie *ḥwꜣ* („faulen, verwesen“) oder *jmk* („verwesen“) hinsichtlich ihrer Bedeutung unterschieden haben müssen. Bisherige Differenzierungen und Übersetzungsvorschläge erscheinen aber wenig überzeugend.

notwendige Erhaltung des Körpers für das jenseitige Leben zu sein. Bereits frühe koptische Christen standen diesem Brauch eher ablehnend gegenüber, vgl. hierzu Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 84f; Germer, Mumien 90f.

[1478] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), 51f.

[1479] Vgl. Hornung, Einer und Viele, 86; 98; 117.

Wie zuvor kurz erläutert, versteht ZANDEE *jmk* im Sinne einer vollständigen „Vergänglichkeit" und *ḥwꜣ* als „verzehren".[1480] Dagegen glaubt DOBBIN-BENNETT, dass sich das Lexem *ḥwꜣ* auf die „beginnende Verwesung" bezieht, während *jmk* auf die „fortgeschrittene Fäulnis" verweist.[1481] Diese Thesen wurden scharf von EATON kritisiert. Berechtigterweise führte sie an, dass diese Übersetzungen lediglich auf DOBBIN-BENNETTS Interpretation von TB 154 beruhen. Die Auslegung des Spruches von DOBBIN-BENNETT ist problematisch, da sie in ihrer Dissertation versuchte, moderne Verwesungsbezeichnungen auf altägyptische Termini zu übertragen.[1482] Aufgrund dieser Herangehensweise wird jedoch die emische Perspektive nicht berücksichtigt. Ferner ist an der Methodik DOBBIN-BENNETTS zu bemängeln, dass sie keine lexikographischen sowie etymologischen Analysen zu den Verben der Verwesung anbietet. Allerdings ist auch EATONS Übersetzung der Lexeme abzulehnen. Sie versteht *ḥwꜣ* als eine Form der „Nass-Verwesung" und *jmk* als eine Art „Trockenverwesung".[1483] Für eine derartige Differenzierung geben die altägyptischen Quellen jedoch keinerlei Anhaltspunkte. EATON scheint damit ebenso wie DOBBIN-BENNETT etischen Denkmustern zu folgen. In ihrem Artikel bietet sie zudem keine umfassende Etymologie oder Textquellenstudie zu den Lexemen an, da sie lediglich einen Spruch analysiert. Daher kann die genaue Bedeutung bzw. Differenzierung dieser Termini gegenwärtig nicht beantwortet werden.[1484] Denkbar ist jedoch, dass Verben wie *ḥwꜣ* („verwesen, verfaulen") und *jmk* („verwesen ") hier synonym verwendet werden, da sie sich alle auf denselben (nicht eintretenden) Verwesungsprozess beziehen.[1485] Zusammenfassend ist für Beleg T.III.34 festzustellen, dass dieser Passus von TB 154 die Aussagen von Beleg T.III.33 nahezu identisch wiedergibt. Erst danach wird der Zersetzungsprozess detaillierter beschrieben. Innere und äußere Körperteile, wie z. B. Eingeweide (*ꜣjs*), Augen (*jr.t*), Ohren (*msḏr*) oder Haare (*šnj*) sollen allesamt nicht

[1480] Vgl. Zandee, Death as an enemy, 56; 58f.
[1481] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 69 –72; 74; 77f.
[1482] Vgl. Eaton, in: ZÄS 145, 2018, 43. Eaton führt ferner an, dass die Verwesung aus ägyptischer Sicht ein zyklischer Prozess gewesen sei, vgl. Eaton, ebenda. Diese Behauptung entspricht jedoch nur teilweise den Tatsachen. Denn in zahlreichen Schriftquellen wie etwa TB 154 wird die Verwesung als ein einmaliger Prozess beschrieben, der idealerweise nicht eintreten soll (vgl. T.III.1, T.III.33, T.III.16, T.III.34). Die Annahme einer zyklischen, also wiederkehrenden Verwesung des Körpers ist dagegen seltener in den altägyptischen Texten belegt (vgl. hierzu T.III.35–T.III.38).
[1483] Vgl. Eaton, in: ZÄS 145, 2018, 48; 52–54.
[1484] Eine ausführliche Analyse zu den Verben der Verwesung kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht unternommen werden, da der verwesende Körper nur eine Teilkonzeption des Leichnams darstellt. Da eine lexikographische Studie zu Verben der Verwesung somit bislang ein Desiderat ist, wäre dies ein Thema für zukünftige ägyptologisch-philologische Forschungsprojekte.
[1485] Auffällig ist jedenfalls, dass gerade die Lexeme *ḥwꜣ* und *jmk* oftmals gemeinsam in funerären Texten genannt werden (vgl. z. B. T.III18, T.III.19, T.III.27). Zudem erinnern Quellen wie PT 576: „NN verfault nicht, er verwest nicht" (*n ḥwꜣ NN n jmk=f*) an Wechselsätze, was die synonyme Verwendung der Lexeme bestärken würde.

verfaulen.[1486] Zum Abschluss wird erwähnt, dass der Leichnam (*ḫꜣ.t*) des Verstorbenen dauerhaft (*mn*) ist. Damit widerlegt allein schon diese Passage die Annahmen von BRUNNER-TRAUT bezüglich ihrer theorisierten ausschließlichen Konzeption vom Körper als Gliederpuppe (s. o.). Denn das Lexem *ḫꜣ.t* umschreibt stets den vollständigen Leichnam.[1487] Nach den Aussagen von Beleg T.III.34 besteht ebendieser Leichnam (*ḫꜣ.t*) aber aus vielen verschiedenen Körperteilen (Eingeweide, Augen, Ohren, Haare etc.), die alle nicht vergehen. Entsprechend verwest auch der Leichnam in seiner körperlichen Einheit nicht.

Im Ganzen verdeutlichen die Quellen T.III.1–T.III.34, dass der Verwesungsprozess negativ bewertet wurde. Diese Ansicht wird innerhalb der Ägyptologie größtenteils unbestritten akzeptiert.[1488] Umso erstaunlicher ist deshalb die These von DOBBIN-BENNETT, dass bestimmte Formen der Verwesung mitunter eine positive Bedeutung innehatten oder sogar absichtlich herbeigeführt wurden.[1489] Dies dürfte dem Umstand geschuldet sein, dass sie den Aussagen von Herodot einen hohen Stellenwert beimisst. Dieser schrieb u. a., dass zwischen Tod und Einbalsamierung ein Zeitraum von vier Tagen lag. Nach der Auffassung von DOBBIN-BENNETT müssten die bis dahin aufgetretenen Anzeichen der Verwesung daher positiv bewertet worden sein.[1490] An dieser Stelle wäre ein genauerer Umgang mit den Quellen opportun gewesen. Zum einen berichtet Herodot selbst, dass nur die Leichen junger, attraktiver Frauen erst drei bis vier Tagen nach Todeseintritt den Balsamierern übergeben werden, damit diese keine Nekrophilie betreiben können.[1491] Keinesfalls wird erwähnt, dass eine spätere Übergabe des Leichnams üblich war. Zum anderen ist davon abzuraten, die Aussagen Herodots auf die gesamte ägyptische Geschichte zu übertragen, da dieser Ägypten erst im 4. Jh. v. Chr. besuchte. Generell sollten die Berichte Herodots m. E. sehr viel kritischer betrachtet werden, als dies oftmals der Fall ist.[1492] Längst nicht alles, was er aufgeschrieben hat, entspricht den damaligen

[1486] Auch hierfür werden verschiedene Verben der Verwesung genutzt. Laut den Angaben im WB umschreibt das Lexem *ḫn* ein „Aufblähen des Bauches“, *ḫnn* bedeutet dagegen „entzünden, verfaulen“ und *ḥtm* wiederum „vergehen, vernichten“, vgl. hierzu WB III, 197f.; 367; 384. Die genauen Bedeutungsnuancen der einzelnen Lexeme können im Rahmen dieser Studie nicht eruiert werden und bieten sich daher für zukünftige lexikographisch-etymologische Untersuchungen an.
[1487] Zum Bedeutungsspektrum des Lexems *ḫꜣ.t* („Leichnam“) siehe Kap. 2.1.1 der vorliegenden Studie.
[1488] Vgl. hierzu etwa Assmann, Tod und Jenseits, 53; 89; Zandee, Death as an enemy, 45.
[1489] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 2; 78; 154f.; 222f.; 279; 344.
[1490] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 4f.; 25–31.
[1491] Vgl. Herodotus II § 89 in Brodersen/Ley-Hutton, Herodot Historien, 174; Feix, Herodotus, 270f.
[1492] Eine kritische Herangehensweise mit Herodots Historien (4. Jh. v. Chr.) ist z. B. Töpfer zu attestieren. Zwar vergleicht auch sie das (jüngere) Balsamierungsritual (1.-2.Jh. n. Chr.) mit den (älteren) Aussagen Herodots zur Mumifizierung. Treffenderweise legt sie aber dar, dass die Ausführungen des Balsamierungsrituals vorzuziehen sind, da es sich dabei um ägyptische Quellen handelt. Bei Herodots Historien handelt es sich dagegen um den Bericht einer Person, die nicht Teil der altägyptischen Kultur war, vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 365–373; dies., in: Kóthay (Hg.), Burial and Mortuary Practices, 20f.; dies., in: Backes/Dielemann (Hgg.), Liturical Texts for Osiris, 255–258.

Gegebenheiten.[1493] Dieser Umstand war bereits in der Antike bekannt und wurde offen kritisiert.[1494] Dagegen folgt DOBBIN-BENNETT den Ausführungen Herodots unreflektiert und deutet altägyptische Textbelege dementsprechend um. Oftmals stimmen ihre Thesen daher nicht mit dem überein, was in den Quellen tatsächlich ausgesagt wird.[1495] So geht sie z. B. generell davon aus, dass auftretende frühe Verwesungserscheinungen wie *livor mortis* („Totenflecken"), *rigor mortis* („Totenstarre"), *pallor mortis* („Totenblässe") und *algor mortis* („Totenkälte") aus altägyptischer Sicht positiv wahrgenommen wurden.[1496] Problematisch ist an der Argumentation DOBBIN-BENNETTS zum einen, dass für *pallor mortis* und *algor mortis* m. E. keine Belege in den altägyptischen Schriftquellen zu finden sind. Ihrer Methodik folgend, vergleicht DOBBIN-BENNETT heilkundliche und funeräre Textbelege zur Untermauerung ihrer Thesen. Dabei werden in den von ihr ausgewählten Beispielen aus dem heilkundlichen Kontext verschiedene Krankheitserscheinungen lebender Personen behandelt.[1497] Die vergleichsweise herangezogenen funerären Textquellen, die ihrer Meinung nach die frühen Todeszeichen *pallor mortis* und *algor mortis* umschreiben sollen, beziehen sich jedoch gar nicht auf den Leichnam.[1498] Dagegen scheinen die Phänomene *livor mortis* („Totenflecken") und *rigor mortis* („Totenstarre") tatsächlich in einigen altägyptischen Quellen beschrieben zu werden. Jedoch ist m. E. nicht nachvollziehbar, weshalb DOBBIN-BENNETT diese frühen Todeszeichen als positiv konnotierte, gewollte Formen der Verwesung ansieht.[1499] Denn die entsprechenden Texte erwähnen, dass auftretende rötliche Verfärbungen (*ṯms*) weggerieben (*sjn*) und gekrümmte (*ḳrf*) Extremitäten (*ḏbʿ.w*, *mɜs.t*, *rḏ.wj*, *ʿ.wj*) gestreckt (*dwn*) werden (vgl. T.III.2–T.III.9). Dadurch werden diese frühen Verwesungserscheinungen –sofern die Textquellen sich tatsächlich auf sie beziehen – allerdings beseitigt und können somit aus emischer Perspektive keine positive

[1493] So hat z. B. entgegen Herodots Darstellung Cheops niemals seine Tochter zur Prostitution gezwungen, um den Bau seiner Pyramide zu finanzieren, vgl. hierzu Herodous II § 126 in Brodersen/Ley-Hutton, Herodot Historien, 200; Feix, Herodotus, 310f. Insgesamt finden sich in Herodots Historien recht explizite und ungewöhnliche Sexualpraktiken, für die es aber keine Belege gibt. Aus dem Marketingbereich drängt sich daher geradezu der Vergleich zur aggressiven Verkaufsstrategie des *Sex sells* auf. Dabei wird angenommen, dass ein in sexualisiertem Kontext präsentiertes Produkt höhere Verkaufszahlen generiert.

[1494] Beispielsweise wurde Herodot schon etwa 450 Jahre nach seiner Zeit vom griechischen Philosophen Plutarch als Lügner bezeichnet, vgl. hierzu Traktat Plutarch zu Herodot; Brodersen/Ley-Hutton, 890–892.

[1495] Beispielsweise ist in diesem Kapitel bereits auf ihre teils zu moderne Übersetzung einzelner Termini (*ṯms*, *ḥwɜ*, *jmk, rḏ.w* etc.) eingegangen worden (s. o.).

[1496] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 95–155, bes. 154f. Gemäßigter drückt sich Dobbin-Bennett in einem rezenten Artikel aus, vgl. Dobbin-Bennett, in: Brady et al. (Hgg.), Bodily Fluids, 305f. Hier gesteht sie zu, dass die Verwesung aus emischer Sicht größtenteils eine negative Konnotation besaß.

[1497] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 118f.; 123; 133f.; 136.

[1498] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 124; 128f; 138f. Unabhängig davon ignoriert sie in ihrer Untersuchung generell, dass die Bedeutung einzelner Lexeme kontextabhängig variieren kann. So ist es z. B. unmöglich, dass das Lexem *ḥḏ*, welches sie als *pallor mortis* („Totenblässe") identifizieren möchte, diese Bedeutung innerhalb der heilkundlichen Texte besitzt. Denn der Fokus jener Textquellen liegt auf der Behandlung lebender Patienten, bei diesen kann *pallor mortis* allerdings nicht auftreten. Zu bevorzugen ist daher die allgemeine Übersetzung von *ḥḏ* als „weiß, hell (sein)", da sie kontextübergreifend verwendet werden kann, vgl. WB III, 207.

[1499] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 116f.; 154f.; dies. in: Landgráfová/Mynárová (Hgg.), Rich and Great, 67.

Konnotation innehaben. Dieser Vorgang lässt sich auf die Beschreibungen fortgeschrittenerer Formen der Verwesung übertragen. In funerären Textquellen wird häufig darauf verwiesen, dass austretende Ausflüsse eingesammelt und in den Körper zurückgeführt werden oder dass durch den Verwesungsprozess abgetrennte Körperteile wieder zusammengefügt werden (vgl. T.III.10–T.III.13; T.III.23–T.III.32). Damit wird der durch die Putrefaktion von der Zersetzung bedrohte Leichnam wieder zu einer Einheit, einem vollständigen Körper transformiert. Daneben wird jeder Akt der Verwesung, sei es Fäulnis, Insektenbefall oder schlechte Geruchsentwicklung abgelehnt (T.III.17–T.III.22). Es gibt zudem Hinweise darauf, dass die Putrefaktion als Übel bezeichnet werden kann (T.III.14–T.III.15; T.III.28; T.III.31). Eine Ausnahme stellt der Beginn von TB 154 dar, in welchem der Zersetzungsprozess aktiv und detailliert beschrieben wird (vgl. T.III.1). Im entsprechenden Passus wird der Verfall als etwas Natürliches beschrieben. Es muss aber an dieser Stelle nochmals betont werden, dass dieser Vorgang dem Leichnam einer namentlich nicht genannten Person widerfährt. Spätere Passagen des Spruches beschreiben dagegen, dass die sterbliche Hülle des Gottes Osiris ebenso wie die des namentlich bekannten Verstorbenen nicht verwesen soll (vgl. T.III.33–T.III.34).
Insgesamt verstärkt sich daher der Eindruck, dass die Verwesung aus emischer Perspektive nicht positiv, sondern negativ gewertet wurde. Lediglich innerhalb bestimmter Kontexte scheint die Verwesung eine affirmative Konnotation zu besitzen:

T.III.35: Amduat (12. Stunde, Unteres Register)[1500]

wnn=f m sḫr pn m sšm.w jmn.n Ḥrw m kkw-smꜣ.w jn sšm.w pn štꜣ twꜣ.w Šw ḫr Nw.t prr ꜣgbỉ wr m tꜣ m sšm.w pn	So existiert er gemäß diesem Plan als Bild, welches Horus in der Urfinsternis verborgen hat. Es ist dieses geheime Bild, das Schu unter dem Himmel (Nut) stützt, damit die große Überschwemmung herausgehe aus der Erde, aus diesem Bild.

T.III.36: Gesänge von Isis und Nephthys (pBM 10188, [9,26])[1501]

ḥʿpj m rḏ.w ḥʿ.w=k jw=sn sʿnḫ pʿ.t rḫ.yt	Der Nil als Ausflüsse deines Leibes, indem sie Oberschicht (und) Untertanen beleben!

T.III.37: Transfiguration Osiris (pLouvre 3079, [111,4])[1502]

jwỉ ḥʿpj m wḏ.t tp-rʾ=k jw sʿnḫ rmt m rḏ.w prỉ m ḥʿ.w=k	Die Überschwemmung kommt auf den Befehl deines Wortes hin, um die Menschen zu beleben von den Ausflüssen, die aus deinem Leib herauskommen!

[1500] Hornung, Texte Amduat III, 848f.; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 188f.; 192f. Vgl. zudem T.II.240 in Kap. 2.3.1 der vorliegenden Studie.
[1501] Kucharek, Totenliturgien IV, 176; Budge, Facsimiles I, Tf. 1–6; Burkard, Osiris-Liturgien (ÄUAT 31), 130–178; Smith, Traversing Eternity, 96–119; Faulkner, in: JEA 22, 1936, 121–140.
[1502] Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 89–156, Tf. XVIII–XXI; Kucharek, Totenliturgien IV, 97–165; Smith, Traversing Eternity, 135–151.

T.III.38: Transfiguration Osiris (pBM 10208, [2,16-17])[1503]

jwỉ ḥᶜpj m wḏ.t tp-rʾ=k jw sᶜnḫ rmṯ nṯr.w m rḏ.w prỉ m ḥᶜ.w=k	Die Überschwemmung kommt auf den Befehl deines Wortes hin, um die Menschen (und) Götter zu beleben von den Ausflüssen, die aus deinem Leib herauskommen!

Wie T.III.35–T.III.38 zu entnehmen ist, beziehen sich alle Belege auf den Leichnam (*ḥᶜ.w* bzw. *sšm.w*) des Totengottes Osiris.[1504] Zusätzlich ist allen hier angegebenen Textquellen gemein, dass die *rḏ.w*-Flüssigkeit aus der sterblichen Hülle des Gottes entweicht. Da das Lexem in direktem Bezug zum Leichnam steht, scheint hier die Bedeutung von *rḏ.w* als „Leichensekret" zulässig, neutraler formuliert wäre von „Ausflüssen" zu sprechen. Sämtliche Textbelege setzten diese „Ausflüsse" bzw. „Leichensäfte" mit der Überschwemmung des Nils (*ḥᶜpj*) gleich, welcher die Menschen (und Götter) belebt (*sᶜnḫ*).[1505] Der Vergleich von Leichensäften mit dem lebenspendenden Wasser des Nils ist dabei keinesfalls so weit hergeholt, wie es zunächst erscheint. Wenn ein Kadaver in der Natur verwest, wird der Organismus gewissermaßen in den natürlichen Stoffkreislauf zurückgeführt und kann nach einiger Zeit tatsächlich als Nährstoff für den Boden dienen.[1506] Die Gleichsetzung der körperlichen Ausflüsse (*rḏ.w*) mit der jährlich stattfindenden Nilüberflutung lässt darauf schließen, dass diese Form der Verwesung als zyklisch betrachtet wurde. Mit der Nilflut wurden nicht nur Menschen und Tiere mit Wasser versorgt, auch die Felder wurden bewässert und befruchtet. Osiris ist damit nicht nur der Herrscher über das Totenreich, sondern fungiert auch als Schöpfer allen Lebens (Pflanzen, Tiere, Menschen Götter).[1507] Wohlmöglich besteht hierin ein enger Bezug zum *Ritual des Kornosiris*. Dabei wird eine flachbildliche Figur des Gottes Osiris, in die zuvor Kornsamen gelegt wurden, mit Wasser besprengt. Die in der Folge aufsprießenden Getreidehalme bilden

[1503] Haikal, Papyri of Nesmin (BAE 14), 46–88; Kucharek, Totenliturgien IV, 97–165; Smith, Traversing Eternity, 135–151.

[1504] Das Lexem *sšm.w* bedeutet eigentlich „Bild, Kultbild, Ebenbild", vgl. WB, IV, 291. Aus dem Ko- und Kontext des Textes ergibt sich jedoch, dass es sich in diesem Fall um den Leichnam des Osiris handeln muss. Zum einen wird er von Horus in der Urfinsternis, d. h. in der Unterwelt verborgen. Bei diesem Ort handelt es sich um die Domäne der Verstorbenen, da deren Körper bei der Bestattung in die Erde überführt werden, vgl. hierzu Kap. 2.1.1 dieser Studie. Zum anderen ist dem Text zu entnehmen, dass der Leichnam bereits in ein gewisses Stadium transformiert wurde, da er als „Bild" bezeichnet wird. Dies weist Parallelen zum Bedeutungsspektrum des Lexems *sᶜḥ* auf, welches ich als „verehrungswürdige äußerlich transformierte Gestalt des Verstorbenen" definiere und dass ausschließlich (tote) Körper benennt, die eine bestimmte Gestaltungsform aufweisen. Siehe zu dieser Thematik Kap. 2.1.4 und vertiefend Kap. 3.6 der vorliegenden Untersuchung.

[1505] Die Quellen T.III.36–T.III.38 datieren in die griechisch-römische Zeit, T.III.35 dagegen in das Neue Reich. Dadurch lässt sich belegen, dass die Gleichsetzung des Leichensekrets (*rḏ.w*) des Osiris mit der Nilüberschwemmung zwar erst in späteren Epochen, vermutlich einhergehend mit dem Aufleben des Osiriskults, an Popularität gewonnen hat, derartige Vorstellungen sich aber bereits für frühere Perioden der altägyptischen Geschichte nachweisen lassen.

[1506] Rosendahl, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 23.

[1507] Siehe hierzu ferner die Aussage von PT 667A (1948a): *jyỉ ꜣḫ.t j.wꜣgỉ rḏ.w prỉ*(*.w*) *m Wsjr* „Gekommen ist die Achet-Jahreszeit (=Überschwemmungszeit). Verteilt werden die Ausflüsse, die aus Osiris heraustreten". Dieser Passus belegt, dass die Vorstellung vom lebenspendenden Leichensekret des Osiris als Nilüberschwemmung bereits zur Zeit des Alten Reichs bekannt war.

die Form des Osiris nach und sind zunächst grün (*wꜣḏ*).[1508] Diese Farbe wird generell mit dem Totengott Osiris assoziiert. Oft wird angenommen, dass die grüne Hautfarbe gewählt wurde, um auszudrücken, dass es sich um einen (verwesenden) Leichnam handelt.[1509] Meines Erachtens erscheint es dagegen schlüssiger, die Färbung der Haut des Osiris in Bezug zum *Ritual des Kornosiris* und den Aussagen der Belege T.III.35–T.III.38 zu setzen. In beiden Fällen scheint der göttliche Leichnam bzw. Teile von diesem (*rḏ.w* „Ausflüsse, Leichensekret“) eine lebensspendende Wirkung zu besitzen. Durch das Wasser wird das Land (Figur des Kornosiris vs. Ägypten) fruchtbar gemacht. Die frische Vegetation färbt die Flächen des Landes grün, was sich m. E. mit der Bedeutung des Lexems *wꜣḏ* deckt, welches sich nicht nur mit „grün“, sondern auch mit „jung“ oder „frisch“ übersetzen lässt.[1510] In der partiellen Verwesung des Gottes Osiris scheint somit auch ein positiver Aspekt zu stecken. Die Diskrepanz der schriftlichen Quellen liegt darin, dass überwiegend beschrieben wird, dass der Leichnam des Osiris nicht verwesen soll (vgl. T.III.30–T.III.33) und der Verstorbene anstrebt, am Schicksal des Gottes teilzuhaben (vgl. T.III.34). Nur innerhalb bestimmter Kontexte ist eine partielle, zyklisch wiederkehrende Verwesung des göttlichen Leichnams des Osiris erwünscht (vgl. T.III.35–T.III.38).

3.1.2 Ikonographische Darstellungen

Zur Konzeption des Leichnams als verwesende Materie liegt das offensichtlichste Missverhältnis der Text- und Bildquellen in der Häufigkeit der jeweiligen Belegstellen. So oft die (Nicht-)Verwesung in schriftlichen Dokumenten thematisiert wird, so selten ist sie in ikonographischen Darstellungen zu finden. Eine mögliche Ausnahme ist eine Zeichnung vom zerstückelten Körper des Osiris im spätägyptischen pJumilac. Allerdings weisen die dargestellten einzelnen Körperglieder keinerlei Verwesungsanzeichen auf.[1511] Was gänzlich fehlt, sind explizite Darstellungen von verwesenden, teilskelettierten und madenzerfressenen

[1508] Vgl. Beinlich, Osirisreliquien (ÄA 42), 273–275. Zu einer archäologisch-experimentellen Studie über die Herstellung und Funktionalität ebendieser Kornosirise siehe Rochelau, in: Rochelau (Hg.), Offerings to Maat, 189–199.

[1509] Vgl. etwa Banaschak/Grothoff, in: GM 175, 2000, 17–19; Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 169–171; Falk, in: Journal of Ancient Civilizations 33/1, 2018, 29; 36. Dabei ist einzuwenden, dass die grüne Verfärbung meist primär in der Bauchregion auftritt, vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 5; 10. Ferner ist zu hinterfragen, ob die relativ dunkle, grün-gelbliche Verfärbung aus emischer Sicht überhaupt als grün bzw. grünartig eingestuft worden wäre, vgl. hierzu Abb. 3 und Abb. 4 in Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 7f.

[1510] Vgl. WB I, 264–266.

[1511] Zur Darstellung vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 32; Beinlich, Osirisreliquien (ÄA 42), 70. Diese Darstellung ist in ihrem gesamten Kontext zu betrachten. Primär scheint es dort um die Zusammenfügung des Körpers zu einer Einheit zu gehen, weshalb solche Abbildungen m. E. einer anderen Konzeption vom Leichnam zugeordnet werden sollten. Siehe hierzu Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.

Körpern, wie sie etwa aus anderen Kulturen bekannt sind.[1512] Allerdings ist in der Vignette zu TB 89 im Totenbuch des Tjenena (pLouvre 3074) statt der transformierten Gestalt des Leichnams ein unbekleideter und ausgemergelter, dunkel verfärbter Körper dargestellt:[1513]



Abb. 28: Vignette von TB 89 im Totenbuch des Tjenena (pLouvre 3074)

Diese Gestaltung des Leichnams ist ungewöhnlich. Meist zeigen die Vignetten von TB 89 den transformierten, mit Bandagen und Maske verhüllten Leichnam des Verstorbenen, nicht jedoch dessen nackten, dunkel verfärbten und hageren Körper.[1514] Die Vignette im Totenbuch des Tjenena (pLouvre 3074) erinnert somit an die Form des Leichnams, die gegenwärtig oftmals als „Mumie“ bezeichnet wird.[1515] Da es sich bei einer Mumie aber um einen, zumindest zum Teil erhaltenen Körper handelt, ist auch diese Vignette keine Abbildung eines verwesenden Leichnams im eigentlichen Sinn.[1516] Zu überlegen wäre jedoch, ob derartige Darstellungen

[1512] Aus dem Mittelalter sind etwa die allegorischen Darstellungen der Totentänze belegt, in welchen die verfaulenden Körper der Verstorbenen trotz der Ablehnung und Ekel vor Tod und Verwesung in aller Deutlichkeit detailliert wiedergegeben werden. Vgl. hierzu Franz/Nösler, Geköpft und gepfählt, 73 –77; Schmitz-Esser, Leichnam, 105–113.

[1513] Vgl. Scalf, Becoming God, 50; George, Schatten, 225.

[1514] Lediglich die Position des Leichnams ist identisch. Der (tote) Körper liegt in fast allen Vignetten zu TB 89 auf einer Bahre, siehe hierzu die Webseite des Bonner Totenbuchprojekts, URL: https://totenbuch.awk.nrw.de, Stand: <12.04.2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>. Vgl. zudem Abb. 2 in Kap. 2.1.1 und Abb. 28 des vorliegenden Kapitels.

[1515] In der ägyptischen Kultur existierte kein Konzept zu dem Begriff „Mumie“, vgl. hierzu die Ausführungen in Kap. 2.1.4. Zudem kann die Bezeichnung „Mumie“ irreführend sein, da sie sich u. a. sowohl auf den wahren Körper eines Verstorbenen wie auf die anthropomorphe, „mumiengestaltige“ Form eines Leichnams bezieht. Siehe hierzu auch Rosendahl, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 1; Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 71.

[1516] Derartige Abbildungen sind zudem kaum von Darstellungen des Schattens zu unterscheiden, vgl. George, Schatten, 223–225; Riskalla, Shadows, 36f; Delvaux et al., Regards, 59. Riskalla verweist auf die Darstellung des

zumindest aus emischer Sicht den verwesenden Körper zeigen sollen. Indizien hierfür finden sich etwa in den Unterweltsbüchern des Neuen Reichs. Beispielsweise steht im 60. Anruf der *Sonnenlitanei*: *ḥknw n=k Rᶜ kȝ-sḫm jwt.w ḫȝp.w ḫwȝȝ.t* „Lobpreis für dich, Re, Verwesender, mit verhüllter Fäulnis“.[1517] Möglicherweise bezieht sich der Ausdruck *ḫȝp.w ḫwȝȝ.t* („verhüllte Verwesung“) auf den unverhüllten, durch die Balsamierung ausgetrockneten und verfärbten Körper. Dies würde mit der Darstellung des Leichnams in der Vignette von TB 89 im Totenbuch von Tjenena (pLouvre 3074) übereinstimmen. Jedoch kann an dieser Stelle nicht abschließend geklärt werden ob sich der sprachliche Ausdruck und die Vignette im Totenbuch des Tjenena auf dieselbe Form des (toten) Körpers beziehen. Fest steht jedoch, dass selbst in dieser Vignette zwar das Endergebnis der Mumifizierung abgebildet ist, nicht aber die körperliche Zersetzung. Darstellungen des unbekleideten Leichnams sind überhaupt nur selten belegt. Hervorzuheben sind dabei einige Sargensembles aus el-Hibe:[1518]



Abb. 29: Detailansicht des Sarges der Mut-ir-des

Leichnams der Vignette des Totenbuchs des Tjenena (pLouvre 3074) und identifiziert diese als Schatten. Sie schließt sich damit der These anderer Wissenschaftler an, welche in dieser Gestalt einen Schatten erkennen, vgl. etwa Milde, Neferrenpet, 187. Riskalla gesteht jedoch ein, dass es sich bei dieser Darstellungsform auch um einen Leichnam handeln könnte, da der Schatten im zugehörigen Spruch nicht erwähnt wird. Allerdings nimmt sie fälschlicherweise an, die Vignette gehöre zu TB 85, vgl. Riskalla, Shadows, 36. Tatsächlich handelt es sich aber um die zum TB 89 zugehörige Vignette. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass es sich bei der dunklen, ausgemergelten Gestalt um den Leichnam handelt, da bereits der Titel des Spruches darauf verweist: *r' n rḏi.t ḥtp bȝ ḫȝ.t=f* „Spruch, um zu veranlassen, dass der Ba auf seinem Leichnam ruht“ (vgl. T.II.44 in Kap. 2.1.1). Titel und Vignette beziehen sich somit auf dasselbe Ereignis, nämlich die erneute Konnotation von Ba und Leichnam.

[1517] Vgl. Hornung, Anbetung I (AH 2), 69; ders., Anbetung II (AH 3), 70; 116; Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 388f. Eine vergleichbare Formulierung ist auch im Höhlenbuch belegt, siehe hierzu Werning, Höhlenbuch II, 134f.

[1518] Vgl. Germer, Geheimnis Mumien, 16. Zu weiteren Abbildungen der Sargensembles aus el-Hibe vgl. Geßler-Löhr, in: Franke (Hg.), Objekte erzählen, 190; 201; 203; dies., in: Kóthay (Hg.), Roman Egypt, Tf. 40; Tf. 43; Tf. 46; Ikram/Dodson, Mummy, 108.

Bei den dunklen Gestalten handelt es sich um den Leichnam der Verstorbenen, der in zweifacher Weise (in liegender und stehender Position) rituell gereinigt wird. Es gibt nur wenige ikonographische Belege für solche Balsamierungsszenen.[1519] Vergleichbare Darstellungen sind noch aus dem Grab des Tjay (TT 23) bekannt. Allerdings wird dort nicht der unbekleidete Körper des Verstorbenen, sondern die verhüllte und transformierte Gestalt des Leichnams gezeigt, der mit Bandagen umwickelt wird.[1520] SMITH verwies darauf, dass die naturalistischeren Darstellungen der Verstorbenen vermutlich dem kulturellen Austausch geschuldet sind.[1521] Möglicherweise war den ursprünglich im europäischen Raum beheimateten griechischen Einwanderern die Vorstellung verwesender Körper geläufiger und fand deshalb vermehrt ihren Zugang in die altägyptische Kultur. Doch selbst in solchen Fällen wurde lediglich der mumifizierte Leichnam dargestellt.[1522] Anhand der ikonographischen Darstellungen lässt sich somit feststellen, dass der Verwesungsprozess eine aus emischer Perspektive abschlägige Konnotation besaß. Obwohl m. E. nicht von einem Tabu gesprochen werden sollte, ist dennoch auffällig, dass sich für die gesamte Geschichte Altägyptens kein ikonographischer Nachweis finden lässt, welcher einen verwesenden oder (teil-)skelettierten Leichnam zeigt.

3.1.3 Archäologisches Material

Der Prozess der Putrefaktion sorgt letztendlich dafür, dass sich ein Leichnam restlos zersetzt.[1523] Somit ist es der Natur der Sache geschuldet, dass sich archäologische Belege für das Konzept des vollständig verwesten (toten) Körpers nicht bzw. nur schwer nachweisen lassen. DOBBIN-BENNETT spricht sich dafür aus, dass gewisse Formen der Verwesung positiv bewertet wurden, solange sie innerhalb eines Zeitraums von vier Tagen auftraten und eine starke äußere

[1519] Vgl. Geßler-Löhr, in: Franke (Hg.), Objekte erzählen, 192; 202–204; dies., in: Kóthay (Hg.), Roman Egypt, 199f.; Germer, Geheimnis Mumien, 16–19. Germer verwies darauf, dass solche Szenen vermutlich nicht der realen Balsamierungspraxis entsprechen, vgl. Germer, Geheimnis Mumien, 18. In der Tat scheint es schwierig, dass der mumifizierte Leichnam in einer aufrechten Position gereinigt werden konnte, zumal der Körper in der Abbildung auch nicht gestützt wird, vgl. Abb. 29. Geßler-Löhr stellte heraus, dass die hier genannten Särge aus el-Hibe vermutlich in die 26. Dynastie datieren und nicht, wie oftmals in der Literatur zu finden, in die griechisch-römische Zeit, vgl. hierzu Geßler-Löhr, in: Kóthay (Hg.), Roman Egypt, 227f.

[1520] Vgl. hier etwa die Abbildung in Janot, Mumien, 204f. Diese Balsamierungsszene wird in Kap. 3.4 besprochen.

[1521] Allerdings bezieht er sich auf einen Sarg des Ägyptischen Museums Berlin (ÄM 13462), welcher die Verstorbene als lebende Person zeigt. Darstellungen des unbekleideten Leichnams thematisiert er dagegen nicht, vgl. Smith, Following Osiris, 363–365.

[1522] Fitzenreiter verwies auf die großen Unterschiede, aber auch die ungebrochene Faszination hinsichtlich des Umgangs mit den sterblichen Überresten, welche die altägyptische Kultur auf antike wie moderne Kulturen Europas ausübt, vgl. Fitzenreiter, in: Fitzenreiter (Hg.), Ägyptische Mumie (IBAES I), 9 –14; 17. Möglicherweise ist die Darstellung verwesender Körper etwas, was sich im Besonderen in heutzutage europäischen Gebieten entwickelte, vgl. hierzu Franz/Nösler, Geköpft und gepfählt, 13; 60–77; Schmitz-Esser, Leichnam, 105–114.

[1523] Vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 5.

Demolierung des Leichnams noch nicht stattgefunden hatte.[1524] Zur Untermauerung ihrer These zieht sie den Grabungsbericht von DUNAND und LICHTENBERG heran, die während einer Feldkampagne in der Oase Charga einige Mumien fanden und feststellten, dass ein paar davon weit fortgeschrittene Anzeichen der Putrefaktion aufwiesen.[1525] DUNAND und LICHTENBERG nehmen dabei an, dass die Fäulniserscheinungen bereits vor der Mumifizierung eintraten.[1526] Dem ist entgegenzusetzen, dass es in den altägyptischen Textquellen keinen Hinweis darauf gibt, dass mit der Mumifizierung erst vier Tage nach dem Tod begonnen wurde.[1527] Außerdem ist zu beachten, dass jeder erhaltene Leichnam bzw. mumifizierte Körper gewisse Verwesungsanzeichen aufweist, die in unterschiedlicher Intensität auftreten können. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Zum einen beeinflussen klimatische Parameter die Art und Geschwindigkeit von Zersetzung respektive Erhaltung eines Leichnams maßgeblich.[1528] Sichtbare Formen der Verwesung können ferner durch die Mumifizierung selbst bedingt sein. Belegt ist mittlerweile, dass Versuche, den Körper zu erhalten, bereits in der prädynastischen Zeit unternommen wurden.[1529] Da sich die Verfahren zur erfolgreichen Konservierung eines Körpers erst über einen langen Zeitraum entwickeln und immer wieder modifiziert werden, haben sich Mumien aus den ältesten Epochen der altägyptischen Geschichte oft nicht erhalten.[1530] Verantwortlich für fortgeschrittene Anzeichen der Verwesung kann zudem eine längere Liegezeit des Leichnams sein, etwa dann, wenn der Tod auf dem Schlachtfeld eintrat und der Verstorbene nicht umgehend balsamiert werden konnte.[1531] Hinzu kommt, dass sich

[1524] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 4f.; 25–31; 157f; dies., in: Brady et al. (Hgg.), Bodily Fluids, 305f.; 308; 315. Dobbin-Bennett begründet ihre Hypothese mit einem Bericht Herodots, wonach junge, attraktive Frauen den Balsamierern erst nach einem Zeitraum von vier Tagen übergeben wurden, damit diese keine Nekrophilie betreiben konnten (s. o.).
[1525] Vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 4f.; 25–31; 157f; dies., in: Brady et al. (Hgg.), Bodily Fluids, 307.
[1526] Vgl. Dunand/Lichtenberg, Mummies and Death, 182.
[1527] Dobbin-Bennett argumentiert hier, dass der Anfang vieler Texte, die sich mit der Balsamierung befassen (Apis-Balsamierungsritual pVindob 3873, Balsamierungsritual pBoulaq 3), verloren ist, vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 26f. Dabei bezieht sie sich nicht auf den einstmals zusammengehörenden und nun getrennten heilkundlichen Text pLouvre E 32847 und pCarlsberg 917. Zwar ist auch hier der Titel nicht überliefert, dennoch ist der Beginn des Abschnitts über die Balsamierung nahezu vollständig erhalten. Eine Erwähnung, dass mit der Mumifizierung erst vier Tage nach dem Tode begonnen wurde, findet sich in dem Dokument jedoch nicht, vgl. hierzu Bardinet, Médecins et Magiciens, 215; 380f.; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 132; 141; 415; 500. Dieser heilkundliche Papyrus wird eingehend in Kap. 3.4 der vorliegenden Studie betrachtet.
[1528] Vgl. Madea et al., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 5–14;17–19; Rosendahl, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 23–33.
[1529] Vgl. Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 71f.; dies., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mummies, 75f.; Jones et al., in: Journal of Archaeological Science 100, 2018, 191–200; Ikram, Death and Burial, 50f; 59.
[1530] Vgl. Germer, Mumien, 27–46; 80–91; Ikram, Death and Burial, 59–74; Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 71–85. Ikram legt zudem dar, dass es entgegen allen Behauptungen keine archäologischen Nachweise für eine Entfleischung des Körpers gibt, vgl. Ikram, Death and Burial, 51.
[1531] Verwiesen sei an dieser Stelle auf den Befund des Soldatengrabes nahe des Totentempels von Mentuhotep II. in Theben-West. Mehrere der hier bestatteten Soldaten scheinen während eines Kriegsfeldzugs gestorben zu sein. Die Balsamierung ihrer Körper erfolgte erst nach einiger Zeit, nachdem sie vom Schlachtfeld geborgen werden konnten, vgl. Ikram, Death and Burial, 64; Winlock, Slain Soldiers 7–24; Vogel, in: JEA 89, 2003, 239–245. Ein ähnliches Bild ergibt sich für die Mumie des Pharaos Seqenenre, der scheinbar mit größer Hast nach längerer

nicht jedes Verfahren der Balsamierung als geeignet für die körperliche Erhaltung erwiesen hat.[1532] Des Weiteren kann unter bestimmten Umständen ein mumifizierter Körper noch lange Zeit nach der Grablegung verwesen.[1533] Anhand des archäologischen Belegmaterials (=altägyptische Mumien) lassen sich somit im Gegensatz zur Auffassung DOBBIN-BENNETTS keine kategorisch erwünschten Fäulniserscheinungen nachweisen.[1534] Im Gegenteil: Die frühen Anzeichen der Verwesung wurden vielmehr beseitigt, um zumindest äußerlich das Bild eines intakten, unversehrten Körpers zu kreieren[1535] Bemerkenswert ist vor diesem Hintergrund jedoch die große Differenz in der Qualität der Mumifizierung. Als gesichert darf gelten, dass die verschiedenen Methoden der Balsamierung über einen langen Zeitraum erprobt wurden und sich nicht jedes Verfahren als geeignet für die Erhaltung eines (toten) Körpers herausgestellt hat.[1536] Allerdings lassen sich innerhalb der gleichen Epochen und Provenienzen große Unterschiede in den angewandten Mumifizierungstechniken nachweisen. Hierfür sind neben den bereits genannten Gründen m. E. insbesondere administrative-wirtschaftliche Aspekte zu betrachten, denn eine Mumifizierung war teuer und nicht für jedermann erschwinglich. Antike Berichte von Herodot (5 Jh. v. Chr.) und Diodorus (1. Jh. v. Chr.) sprechen von drei Abstufungen. Herodot berichtet: „Bei der kostbarsten Weise verfahren sie so. Zuerst holen sie mit einem gebogenen Eisen das Gehirn durch die Nasenlöcher heraus (…). Darauf machen sie

---

Liegezeit balsamiert werden konnte, vgl. o. A., Pharaonen und Fremde, 27f; Ikram/Dodson, Royal Mummies, 22. Aber auch abseits vom Kriegsschauplatz kann es zu Verzögerungen der Mumifizierung kommen. Im Museum von Manchester wird die Mumie einer jungen Frau aufbewahrt (Inv.-Nr. 1770) aufbewahrt, die bei der Autopsie 1975 einen recht fortgeschrittenen Verwesungszustand aufwies und deren Körper zudem einige Partien fehlten. Der Zustand des Körpers sowie im Darm gefundene, verkalkte Guineawürmer ließen darauf schließen, dass die junge Frau möglicherweise Opfer eines Wildtierangriffes (Krokodil, Nilpferd) wurde und bereits einige Zeit im Wasser gelegen hatte, bevor sie geborgen werden konnte, vgl. Brown, Pharaonen, 112. Dass solche Angriffe häufiger vorkamen, belegt die Stele der Chereduanch (Inv.-Nr.: PM 6352). Die Verstorbene berichtet dort, dass sie Opfer eines Krokodilangriffs wurde und bittet um die Aufnahme in das Jenseits. Es handelt sich bei dieser Stele um eine Auftragsarbeit der Angehörigen der Chereduanch, die aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Umstand leben mussten, dass die junge Frau (aufgrund des fehlenden Körpers) nicht balsamiert werden konnte, was gemäß altägyptischer Glaubensvorstellung einer Auslöschung der jenseitigen Existenz gleichkam, vgl. Zorn et al. (Hgg.), Achmim, 156f. Weiterführend zur Thematik des zerstörten Körpers in Kap. 3.3 der vorliegenden Studie.

[1532] Ein Beispiel hierfür sind die sogenannten Gipsmumien. Hierfür wurde der Leichnam mit einer gipsartigen Substanz bedeckt. Allerdings scheint dieses Verfahren, wohlmöglich aufgrund des schlechten Erhaltungszustands der präparierten Körper, schnell wieder aufgegeben worden zu sein. Jedenfalls sind nach der Zeit des Alten Reichs keine Gipsmumien mehr belegt, vgl. hierzu Germer, Mumien, 32; dies., in: Lembke/Schmitz (Hgg.), Pyramiden, 92–95. Ausführlicher wird diese Methodik der körperlichen Erhaltung in Kap. 3.6 behandelt.

[1533] Dazu zählen etwa zeitlich bedingter Zerfall oder die Verwesung aufgrund stark veränderter klimatischer Bedingungen. Zahlreiche Beispiele hierfür sind aus dem sogenannten Hundegrab (O11.13) aus Assiut belegt. Der gestiegene Grundwasserspiegel sorgt ein feucht-schwüles Klima im Grab und damit einhergehend für die Zersetzung der im Grab befindlichen Mumien nach über 2000 Jahren, vgl. hierzu Kitagawa, Tomb of Dogs, 8–18; 31–41; 62–71; dies., Hundefriedhof, in: Sokar 20, 2010, 77–81.

[1534] Dobbin-Bennet gesteht schließlich selbst ein, dass es keine archäologischen Belege für ihre These zu geben scheint, vgl. Dobbin-Bennett, Rotting Hell, 31. Vielmehr scheint das heiße Klima Ägyptens der Grund dafür zu sein, dass im Idealfall so früh wie möglich mit der Mumifizierung des Körpers begonnen wurde, um erste Verwesungserscheinungen zu verhindern, vgl. hierzu Taylor/Antoine, Ancient Lives, 67.

[1535] Vertiefend zum äußerlich idealen Abbild des Verstorbenen in Kap. 3.5 und Kap. 3.6 dieser Untersuchung.

[1536] Vgl. Germer, Mumien, 27–46; 80–91; Ikram, Death and Burial, 59–74; Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 71–85.

mit einem scharfen Stein einen Einschnitt an der Weiche entlang, entleeren geschwind die ganze Bauchhöhle und spülen sie aus, erst mit Palmwein und dann noch einmal mit zerriebenen Kräutern. Hiernach füllen sie den Leib mit Myrrhen (…) und anderen wohlriechenden Sachen (…) und nähen ihn wieder zu. Wenn dies getan ist, legen sie die Leiche in Natron, 70 Tage lang. Länger darf sie nicht darin liegen. Sind die 70 Tage vorüber, waschen sie den Toten und umwickeln ihn ganz und gar mit Bandstreifen von feinster Leinwand, die sie zuvor mit Gummi bestrichen (…). Dies ist die kostbarste Art der Leichenbereitung. Wird aber die mittlere Art begehrt, um den Aufwand zu meiden, so gehen sie so zu Werke. Sie füllen ihre Spritzen mit dem Öl des Zedernbaums und fahren damit in den Leib des Toten, jedoch ohne ihn aufzuschneiden und auszuleeren, sondern sie spritzen es durch den Gang des Gesäßes hinein, verschließen ihm den Ausfluss und legen die Leiche auf die bestimmten Tage ein. Am letzten Tage lassen sie das Zedernöl wieder ausfließen. Dies hat aber solche Kraft, dass es die Eingeweide ganz aufgelöst mit herausringt (…). Die dritte Art endlich ist für die Ärmeren. Dabei spülen sie nur den Bauch mit Rettichöl aus und legen die Leiche 70 Tage ein (…).“[1537] Unabhängig vom Wahrheitsgehalt und der Detailgenauigkeit dieser Aussagen unterscheidet Herodot drei Arten der Mumifizierung, nämlich eine für wohlhabende Bürger, eine für Bürger mit mittlerem Einkommen und schließlich eine Form für ärmere Bürger.[1538] Diese Klassifizierung kann mit dem Bericht Diodorus verglichen werden, der darlegt, dass die wertvollste Form der Mumifizierung etwa 1 Talent Silber kostete, die mittlere Form dagegen ca. 20 Minen und die einfachste Prozedur fast nichts.[1539] Die Erhaltung des Leichnams konnte demnach mit großen Kosten verbunden sein. Um den immensen Kostenaufwand besser zu veranschaulichen, sei zusätzlich auf die Abrechnung einer Bestattung eines Apis-Stiers im pVindob 24319 verwiesen. Der Papyrus, welcher in das 3./2. Jh. v. Chr. datiert, gibt an, dass sich die Gesamtkosten auf eine Summe von 440 Drachmen und 16 Obolen belaufen. Davon entfallen 136 Drachmen und 16 Obolen auf Bandagen, 64 Drachmen auf die Totenmaske und 40 Drachmen auf das verwendete Zedernharz. Diese Materialien (Bandagen, Totenmaske, Zedernharz) stehen in direktem Zusammenhang mit der Balsamierung des Leichnams. Hinzu kommen noch die Kosten für die Bestattung, u. a. wird der Transport der Mumie mit einem

[1537] Diese komprimierte Fassung von Herodots Bericht richtet sich nach der Übersetzung von Pommerening, vgl. dazu Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 80–82.
[1538] Belegt ist etwa, dass es regionale Formen der Balsamierung gegeben hat, die stellenweise deutlich von den Beschreibungen Herodots abweichen. So gibt es aus Kom Ombo beispielsweise Belege für Mumien, die nach der Balsamierung und Bandagenwicklung mit einer dunklen, bitumenartigen Flüssigkeit überdeckt wurden. Diese Schicht war so dick, dass Amulette in die angetrocknete Masse gedrückt werden konnte, vgl. hierzu Germer, Mumiengeschichten, 100–107.
[1539] Vgl. Quack, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 20. Quack legte zudem dar, dass 1 Talent Silber dem Wert von etwa 20 Minen entsprach und eine Mina wiederum den Wert von 100 Drachmen hatte, vgl. Quack, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 27.

Kostenpunkt von 8 Drachmen angegeben, die Bezahlung professioneller Klageweiber beläuft sich dagegen auf 32 Drachmen.[1540] QUACK, THEIS, DREXHAGE und GEßLER-LÖHR verglichen die im pVindob 24319 angegebenen Bestattungskosten mit dem durchschnittlichen Jahresverdienst eines zu dieser Epoche lebenden Bürgers. Dabei mussten sie feststellen, dass die Abrechnung mindestens etwa 2/3 des Jahreseinkommens, vielleicht sogar zwei ganze Jahresgehälter betrug.[1541] Diese Summe erscheint aus heutiger Perspektive nahezu unglaublich, da selbst aufwendige Bestattungen i. d. R. nicht so kostenintensiv sind.[1542] Umso erstaunlicher mutet derartige Summen für damalige Verhältnisse an, da sich die Kosten im pVindob 24913 auf die Bestattungskosten eines einfachen Bürgers beziehen.[1543] Anzunehmen ist jedoch, dass eine solche Summe für Personen aus einfachen Verhältnissen kaum zu finanzieren gewesen sein dürfte. Belegen lässt sich dies anhand der zahlreichen Nekropolen. Neben den Gräbern der reicheren Ober- und Mittelschicht finden sich oftmals einfachere Bestattungen. Die Körper der Verstorbenen wurden dabei mitunter lediglich ohne spezielle Balsamierungsbehandlungen in Grubengräber gelegt und trockneten auf natürliche Weise aus.[1544] Zwar scheint der natürliche Verlauf der Putrefaktion gemäß den Aussagen von Schriftquellen wie T.III.1 nicht wünschenswert, aber eben doch bekannt gewesen zu sein. Falls sich sozial ärmeren Bevölkerungsschichten andere Vorstellungen zum Verwesungsprozess und damit einhergehend zu einem Fortbestehen im Jenseits entwickelt haben sollten, so sind diese nicht durch schriftliche Quellen belegt.[1545]

[1540] Vgl. Quack, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 20–22.
[1541] Vgl. Quack, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 22; Drexhage, Preise und Kosten, 407; Theis, Bestattungsritual, 180; Geßler-Löhr, in: Riggs (Hg.), Handbook Roman Egypt, 18f.
[1542] Selbst eine heutzutage, das übliche Maß überschreitende Bestattung von etwa 5500€ entspricht nicht 2/3 eines durchschnittlichen (unteren) Jahresgehalts von 20000€.
[1543] Die Beerdigung eines Apis-Stiers kostete dagegen etwa 50-100 Talente Silber, vgl. Quack, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 22.
[1544] Beispielhaft sei an dieser Stelle auf die Ausgrabung einer Nekropole aus der 11. Dynastie nahe des Totentempels von Thutmosis III. verwiesen. Hier wurden zahlreiche Mumien aus einfachen Bestattungen freigelegt, die vor der Bestattung scheinbar nur mit Salben bestrichen und in Bandagen gehüllt wurden. Eine Entnahme der inneren Organe ließ sich (im Gegensatz zu den Bestattungen der reicheren Oberschicht) oftmals nicht feststellen, vgl. hierzu Seco Álvarez/Martnez Babón, in: Guardian II, 1405–1413.
[1545] Dieser Umstand ist nicht weiter verwunderlich, da allgemein angenommen wird, dass nur ein kleiner Teil der Bevölkerung lesen und schreiben konnte.

3.1.4 Resümee

Entgegen einigen Auffassungen in der rezenten Forschungsliteratur ist der Verwesungsprozess aus emischer Perspektive negativ konzeptualisiert. Das belegen die zahlreichen schriftlichen Quellen, in denen bestimmte Verwesungserscheinungen zwar benannt, zumeist aber negiert werden und daher nicht eintreten sollen (vgl. T.III.17–T.III.18). Einzig ein Passus aus dem TB 154 umschreibt den körperlichen Verfall als einen aktiv stattfindenden Prozess. Allerdings widerfährt dies dem Leichnam einer nicht namentlich genannten Person (vgl. T.III.1). In der Folge verweist derselbe Totenbuchspruch noch zweimal auf den Prozess der Verwesung. Übereinstimmend umschreiben beiden Passagen, dass sowohl der Leichnam des Gottes Osiris wie auch der des namentlich genannten Verstorbenen nicht verwesen wird (vgl. T.III.33, T.III.34). DOBBIN-BENNETT legte dar, dass in den schriftlichen Quellen möglicherweise einige der früh auftretenden, sicheren Todeszeichen umschrieben werden. Zumindest für die beiden Todeszeichen *livor mortis* („Totenflecken“) und *rigor mortis („*Totenstarre“) ist ihr m. E. zuzustimmen. Abzulehnen ist dagegen DOBBIN-BENNETTS These, dass diese frühen Formen der Verwesung positiv konnotiert gewesen seien, da in den Schriftquellen ausnahmslos erwähnt wird, dass diese Verwesungserscheinungen beseitigt werden (vgl. T.III.2–T.III.9). Daneben spricht sich DOBBIN-BENNETT dafür aus, dass Verwesungsanzeichen, die bis zu einem gewissen Zeitpunkt entstehen, erwünscht waren. So glaubt sie, dass mit der Balsamierung gewartet wurde, bis gewisse Flüssigkeiten (*rḏ.w* hier: „Leichensekret“) aus dem Leichnam entweichen konnten. Ihrer Meinung nach musste jeder Verstorbene partiell wieder in das Wasser des Nun, dem ursprünglichen Aggregatszustand, transformiert werden. Doch auch für diese These lassen sich in den privaten und königlichen Funerärtexten keine Belege ausmachen. Vielmehr werden aus dem Leichnam austretende Flüssigkeiten eingesammelt und in den Körper zurückgegeben (vgl. T.III.10–T.III.15). Ausnahmen sind dabei Quellen, welche die partielle Verwesung des Osiris thematisieren. Die aus dem Leichnam des Gott austretenden Flüssigkeiten (*rḏ.w*, hier: „Leichensekret“) werden mit der Nilüberschwemmung gleichgesetzt, welche die Menschen und das Land belebt (vgl. T.III.35–T.III.38). In diesem Fall ist die zyklisch wiederkehrende Verwesung des Gottes erwünscht. Dennoch wird in den meisten Quellen der Leichnam des Osiris als unverweslich charakterisiert. Direkt mit dem Osirismythos verbunden sind solche Quellen, die beschreiben, dass der zerstückelte Leichnam des Gottes erneut zusammengefügt wird (vgl. T.III.30–T.III.32). Der Wunsch nach einer Zusammenfügung des zuvor in seine einzelnen Teile (*jwf* „Fleisch“, *ḳs.w* „Knochen“, *ʿw.t* „Glieder“, *ḥʿ.w* „Leib“, *tp* „Kopf“) zergliederten Leichnams findet sich auch in direktem Bezug auf den Verstorbenen. Da sich beim Zersetzungsprozess de facto die Extremitäten vom Rumpf lösen, ist in derartigen Quellen m. E.

eine Umschreibung dieses Vorgangs zu sehen, die idealiter nicht eintreten soll (vgl. T.III.23–T.III.29). Die größte Diskrepanz der Text- und Bildquellen liegt darin, dass trotz der zahlreichen Schriftquellen, welche die (Nicht-)Verwesung thematisieren, keine Darstellungen verwesender Körper dokumentiert sind. Vereinzelt sind jedoch Bilder von unbekleideten, hageren und dunkel verfärbten Körpern belegt, die in ihrer Formgebung stark an altägyptische Mumien erinnern (vgl. Abb. 28, Abb. 29). Doch selbst diese Darstellungen zeigen keine verwesenden Körper im eigentlichen Sinn, da es sich bei Mumien um zumindest zum Teil erhaltene Leichen handelt. Auch aus dem archäologischen Kontext gibt es keine Belege für die von DOBBIN-BENNETT vermutete Praxis einer zu einem späteren Zeitpunkt begonnenen Balsamierung zugunsten der Bildung erster Verwesungserscheinungen. Insgesamt scheinen Anzeichen der Fäulnis beseitigt worden zu sein, um äußerlich das Bild eines intakten, unversehrten Körpers zu kreieren. Gegenwärtig wird mitunter bestritten, dass die Erschaffung eines „lebensechten Aussehens" das vorrangige Ziel der Mumifizierung gewesen ist.[1546] Dieser Ansicht ist zwar teilweise zuzustimmen. Dennoch muss an dieser Stelle festgehalten werden, dass die Bewahrung der körperlichen Einheit die primäre Grundvoraussetzung für die Transformation des Leichnams in andere Daseinsformen ist.

[1546] Vgl. z. B. Riggs, Unwrapping Egypt, 78f. 87–89. Zu dieser Thematik siehe die Kap. 3.5 und Kap. 3.6 der vorliegenden Untersuchung.

3.2 Der Leichnam als lebloser Körper

Mit dem Tod eines Lebewesens bleibt lediglich der Körper auf der Welt zurück. Damit wird der Organismus seines *Operators* beraubt, d. h. der Entität dessen, was gemeinhin als „Seele", „Bewusstsein", „Wesen" oder „Persönlichkeit" einer Person bezeichnet wird und in der Lage ist, den eigenen Körper zu steuern.[1547] In diesem Zustand ist der Körper aufgrund nicht mehr vorhandener Vitalfunktionen als leblos zu klassifizieren. Äußerliche wahrnehmbare Merkmale sind etwa Reglosigkeit sowie das Fehlen jeglicher körperlicher Aktivität. Dies betrifft im Besonderen die organischen Funktionen (Hirnaktivität, Herzschlag, Atmung) und die physiologische Wahrnehmung (visuell, auditiv, olfaktorisch, taktil, gustatorisch). Da sogar altägyptische Quellen okkasionell auf dieses Phänomen verweisen, wird in der Folge untersucht, welche Eigenschaften aus emischer Sicht mit dem Konzept des Leichnams als lebloser Körper verbunden waren.

3.2.1 Schriftliche Quellen

Die naheliegendste Assoziation zum leblosen Körper scheint der Vergleich des Todes mit dem Schlaf zu sein. In vielen (gegenwärtigen und vergangenen) Kulturen ist die Vorstellung vom „Todesschlaf" geläufig, was aufgrund gewisser Parallelen von Schlafenden und Toten nicht weiter verwunderlich erscheint.[1548] Denn sowohl ein schlafender, lebender Mensch als auch ein Leichnam können äußerlich die gleichen physischen Merkmale aufweisen. Am prägnantesten dürften dabei die liegende Position sowie die geschlossenen Augen von Schlafenden und Toten sein. Selbst in einigen altägyptischen Textquellen wird der Schlaf unmittelbar mit dem Zustand des Todes verglichen:

T.III.39: Kleiner Sonnenhymnus (Grab des Merire, [Z. 4-5])[1549]

ḥtp=k m ꜣḫ.t jmn.tt n p.t	Wenn du im westlichen Horizont des Himmels untergehst,
sḏr=sn mj sḫr n.tj mwt	schlafen sie wie einer, von dem gilt: (er) ist tot.
tp.w=sn ḥbs.w	Ihre Köpfe sind verhüllt.

[1547] Wie genau das Sterben definiert werden kann, ist in der thanatologischen Forschung bislang nicht geklärt. Hauptgrund hierfür dürfte sein, dass Tod und Sterben immer nur aus der externen Perspektive beobachtet werden können, vgl. hierzu Macho, in: Assmann, Kulturtheorie Tod, 91–95; 99–101.

[1548] Vgl. Baerloewen, in: Baerloewen (Hg.), Weltkulturen, 9–91; Schopf, Legenden, 54–60; Richter, Bild des Schlafens, 198–201; Schmitz-Esser, Leichnam, 419; 628. Rezent mit dem Tod als Metapher für Schlaf hat sich Gerhards befasst, vgl. Gerhards, Konzepte Schlaf (BSAK), 221–223; 245–250; 284.

[1549] Sandman, Texts Akhenaten (BAE 8), 12f.; Gerhards, Konzepte Schlaf (BSAK 23), 248.

T.III.40: Großer Sonnenhymnus (Grab des Eje, [Z. 3])[1550]

ḥtp=k m ꜣḫ.t jmn.tt	Wenn du im westlichen Horizont des Himmels untergehst,
tꜣ m kk.w m sḫr n mwt	ist das Land in Dunkelheit und im Zustand des Todes.
sḏr.w m sšp.t tp.w ḥbs.w	Die Schlafenden sind im Gemach, (ihre) Köpfe sind verhüllt.

T.III.41: Zweibrüdermärchen (pD'Orbiney, [13,2-3])[1551]

jw=f ḥr gmj pꜣy=f sn šrỉ sḏr ḥr pꜣy=f ḥꜥtj	Und er fand seinen kleinen Bruder auf seinem Bett liegend,
jw=f mwt	indem er tot war,
jw=f (ḥr) rmỉ.w	Und er weinte,
m-ḏr ptr=f pꜣy=f sn šrj	als er seinen kleinen Bruder sah,
sḏr m r'- mwt	im Zustand des Todes liegend.

Die hier angegebenen Quellen T.III.39 und T.III.40 datieren in die Amarnazeit, welche hinsichtlich vieler Bereiche eine Ausnahme in der altägyptischen Geschichte darstellt.[1552] Anders als suggeriert werden könnte, ist hier nicht von Verstorbenen die Rede, sondern von schlafenden, lebenden Personen. Gemäß der theologischen Auslegung des Aton-Kults befinden sich selbst Lebende während der Abwesenheit des Sonnengottes Aton – und damit einhergehend mit dem Fehlen des Lichts – in einem todesähnlichen Schlaf.[1553] Die Bemerkung, dass die Köpfe (*tp.w*) der Schlafenden (*sḏr.w*) verhüllt sind, lässt an einen mit Bandagen verhüllten Leichnam denken. Durch diese Verhüllung wird den (lebenden) Schlafenden ihre Sehfähigkeit genommen, weshalb sie sich in völliger Dunkelheit befinden.[1554] Damit verdeutlichen derartige Texte die grundlegende Assoziation vom Licht mit Leben und von Dunkelheit mit Tod.[1555] GERHARDS sieht in dem in T.III.39 und T.III.40 geschilderten Schlaf

[1550] Sandman, Texts Akhenaten (BAE 8), 93; Gerhards, Konzepte Schlaf (BSAK 23), 248.
[1551] Gardiner, Stories (BAE 1); 22f.; Birch/Hawkins, Select Papyri II, Tf. 9–19; Wettengel, Papyrus d'Orbiney (OBO 195), 144f.; Gerhards, Konzepte Schlaf (BSAK 23), 246.
[1552] Neben dem radikalen theologischen Umbruch ist besonders auf die Innovationen in der Gestaltung von Rund- und Flachbild zu verweisen (sog. „Amarna-Kunst"), vgl. hierzu etwa Seyfried (Hg.), Licht Amarna, 126–131; 143–169; Zorn, Atons Strahlen, 45–58; Tietze (Hg.), Lebensräume, 238–265; Pabst, in Veldhues et al. (Hgg.), In:Complete, 59; 88.
[1553] Vgl. hierzu etwa Assmann, Sinngeschichte, 241–251; Hornung, Einer und Viele, 211–213; 264; Ockinga, in Ancient History 38, 2008, 16–37; Stevens, Amarna Guide, 98f.
[1554] Zusätzlich sind bei der Verhüllung des gesamten Kopfes alle anderen Sinnesorgane (Ohren, Nase, Mund) bedeckt und die entsprechenden Sinneswahrnehmungen zumindest gedämpft.
[1555] So lautet ein Passus der Stele von Suti und Hor (BM EA 826) *ḥtp=k m mmw ḥr ḳd=sn mj sḫr.w mwt* „Wenn du im Westgebirge untergehst, dann schlafen sie wie im Zustand des Todes", vgl. hierzu Urk. IV, 1945; Shubert, in: Knoppers/Hirsch (Hgg.), Mediterrean World (Probleme der Ägyptologie 20), 143–165. Die Tatsache, dass die Stele in die Regierungszeit Amenophis III. datiert, zeigt auf, dass sich Vorstellungen vom lebensspendenden Licht bereits vor der Regentschaft Echnatons entwickelt haben. Noch prägnanter wird der Vergleich von Schlaf und Tod in einer Inschrift im Grab des Merire geschildert: *ꜥnḫ=sn mꜣꜣ=sn nmꜥ=sn ḫft ḥtp=k* „Sie leben, wenn sie dich sehen! Sie legen sich schlafen, wenn du untergehst!", vgl. hierzu Davies, Rock Tombs I (ASE 13), Tf. 36. Die Gleichsetzung der Nacht bzw. Dunkelheit mit dem (Todes)Schlaf zeigt die Kompromisslosigkeit dieses Dogmas. Zu den Nachwirkungen des Amarna-Glaubens siehe Assmann, Sinngeschichte, 252–259; ders., in: Knoppers/Hirsch (Hgg.), Mediterrean World (Probleme der Ägyptologie 20), 179–191; ders., Re und Amun, 189–200; ders. Hymnen und Gebete, 45–56; Hornung, Einer und Viele, 259–266; ders., Echnaton, 127–130; Zorn,

etwas Positives, da er ihrer Meinung nach der Regeneration dient.[1556] Dagegen ist einzuwenden, dass es in derartigen Texten um den Verlust des Sonnenlichts und somit des Lebens geht. Eine positive Konnotation ist diesen und vergleichbaren Textquellen nicht zu entnehmen, da hier das Verschwinden des lebenspendenden Lichts betrauert wird.[1557] Im Gegensatz zu T.III.39 und T.III.40 bezieht sich Beleg T.III.41 tatsächlich auf einen Leichnam. Dabei handelt es sich um Baba, der kurz zuvor gestorben ist und nun von seinem älteren Bruder Inpu betrauert wird.[1558] Der tote Baba befindet sich in einer liegenden Position (*sḏr*) auf seinem Bett (*ḥꜥtj*) und ist somit wie ein Schlafender charakterisiert. Dieser Zustand (*rʾ-ꜥ mwt*) wird allerdings nicht positiv bewertet. Vielmehr scheint es sich bei dem Todesschlaf um einen (vorerst) endgültigen Zustand zu handeln, der nicht überwunden werden kann und den Verlust eines geliebten Menschen bedeutet.[1559] Hinweise zu Position bzw. Aufenthaltsort des schlafenden Toten finden sich auch in anderen Schriftquellen:

T.III.42: Pfortenbuch (6. Stunde, Unteres Register, 40. Szene)[1560]

jm.jw ḫt Wsjr ḳdd.jw jm.jw bꜣgi	Die hinter Osiris Befindlichen, die Schlafenden, die in Müdigkeit Befindlichen.

T.III.43: Papyrus Leiden T 32, [Kol. I, 26])[1561]

sꜥḥ m st<ꜣ>s ḥr tp mnm.t=f	Der *sꜥḥ* liegt ausgestreckt auf der Spitze seines Bettes.

Atons Strahlen, 59–71 sowie Kap. 3.5 der vorliegenden Studie. Gegen diese Kompromisslosigkeit spricht sich Smith aus, der darauf aufmerksam macht, dass der Glaube an den Totengott Osiris selbst in der Amarnazeit nicht vollständig erloschen war, vgl. hierzu Smith, Following Osiris, 271–285.

[1556] Vgl. Gerhards, Konzepte Schlaf (BSAK 23), 247–249.

[1557] Vgl. hierzu Assmann, in: Hornung/Schweizer (Hgg.), Weisheit der Schlange, 236; ders., in: Saeculum 23, 1972, 114–116; ders., in: Pieper et al. (Hgg.), Häresien, 42–45; Hornung, Einer und Viele, 212f.; 264; ders., Echnaton, 88–93; Ockinga, in Ancient History 38, 2008, 29; 34; Stevens, Amarna Guide, 98f; Reeves, Falscher Prophet, 162; Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 239. Meurer sieht in der Erwähnung des Todesschlafs gar einen Euphemismus. Dieser These hat Gerhards widersprochen, da diese Belege ihrer Meinung nach Metaphern darstellen, vgl. Gerhards, Konzepte Schlaf (BSAK 23), 247–249; dies. In: Verbovsek et al., Materielle Kultur, 9–30. De facto ist sie hier unscharf in ihrer Terminologie. Zwar könnte gemäß der *Konzeptuellen Metapherntheorie* der Schlaf als *konzeptuelle Metapher* für den Tod gedeutet werden. Grammatikalisch handelt es sich hierbei jedoch keinesfalls um *literarische Metaphern*, sondern um *Vergleiche*, wie Gerhards schließlich selbst erwähnt, vgl. ebd. Zur generellen Kritik der *Konzeptuellen Metapherntheorie* siehe Pabst, in: Verbovsek et al. (Hgg.), Diskurs (GOF IV 69), 127f.; 133–137.

[1558] Zu einer inhaltlichen Zusammenfassung des Zweibrüdermärchens siehe Thissen/Burkard, Einführung II (EQÄ 6), 18–29.

[1559] Dabei zeigt der Vergleich vom Tod mit dem zyklisch wiederkehrenden Schlaf bereits auf, dass selbst der Todeszustand lediglich als eine temporäre Phase angesehen wurde. Weiterführend zur Thematik des Todesschlafs als temporären Zustand siehe neben dem vorliegenden Kapitel ferner Kap. 3.6 dieser Untersuchung.

[1560] Hornung, Pforten I (AH 7), 235; ders., Pforten II (AH 8), 167f.; Zeidler, Pfortenbuchstudien II (GOF IV 36,2), 180f; Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 280f.; Gerhards, Konzepte Schlaf (BSAK 23), 102. Verwiesen sei an dieser Stelle auf die zugehörige Abbildung der Szene, welche auf Betten liegende „mumiengestaltige“ Leichen zeigt, wodurch der Eindruck erweckt wird, dass sie sich in einem Schlafzustand befinden, vgl. hierzu Zeidler, Pfortenbuchstudien II (GOF IV 36,2), 181.

[1561] Herbin, Parcourir l'Éternité, 49; 111; 417; Tf. 1; Töpfer, Balsamierungsritual. 93. Siehe auch Beleg T.II.114 in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie samt zugehörigem Kommentar.

T.III.44: Klagelied (Grab des Neferusecheru, [Westwand, nördliche Hälfte])[1562]

pɜ rs tp m ḳd	Der mit wachem Kopf ist im Schlaf,
pɜ jw.ty ꜥꜥw grḥ	Der nicht schläft in der Nacht,
sw m nnỉ r' nb	er ist jeden Tag in Regungslosigkeit!
ṯs.wt ḏḏ=sn	Die Klagefrauen, sie sagen:
pɜ pr n nɜy jmn.tt sw mḏ kk.w	Das Haus von denen im Westen, es ist tief und dunkel!
bn sbɜ bn sšd jm=f	Keine Tür und kein Fenster sind in ihm!
bn wɜwɜ(.w) r s:ḥḏ	Kein Sonnenglanz (=Licht) zum Erhellen!
bn mḥ.yt r sfn ḥɜ.tj	Kein Nordwind, um das Herz zu erfreuen!
bw wbn šw jm	Die Sonne geht dort nicht auf!
wnn=sn sḏr r' nb n kk.w m hrw	Sie schlafen jeden Tag wegen der Dunkelheit am Tage!

Der Vergleich von Tod und Schlaf wird in funerären Schriftquellen oft thematisiert. Beispielsweise werden die Toten, die sich im Gefolge des Totengottes Osiris und damit einhergehend in der dunklen Unterwelt befinden, als schlafende (*ḳdd*) bzw. müde (*bɜgỉ*) Wesen charakterisiert (T.III.42). Auch Position und Ort der schlafenden Toten werden in den Textquellen immer wieder angeführt. So wird in T.III.43 erwähnt, dass der äußerlich transformierte Leichnam (*sꜥḥ*) ausgestreckt (*sṯɜs*) auf einem Bett (*mnm.t*) liegt. Dagegen liefert T.III.44 nähere Informationen zum Aufenthaltsort des Leichnams. Dieser wird als ein tief (*mḏ*) gelegener, dunkler (*kk.w*) Ort im Westen beschrieben, in welchem sich keine Türen (*sbɜ*) oder Fenster (*sšd*) befinden und an den deshalb kein Sonnenlicht (*wɜwɜ.w*) dringt. Mit dieser Umschreibung ist die Grabstätte gemeint, die damit als ein dunkler Ort gekennzeichnet wird, an dem der Verstorbene in immerwährender Finsternis schläft.[1563] Die in den Textquellen oftmals angedeutete Bewegungs- bzw. Reglosigkeit verweist darauf, dass sich der Verstorbene nicht mehr aus eigener Kraft bewegen kann. Entsprechend wird der im Todesschlaf befindliche Leichnam auf seiner letzten Reise zur Grabstätte (d. h. Schlaf- bzw. Ruhestätte) stets von Angehörigen und (symbolisch) von Göttern begleitet und transportiert:

[1562] Osing, Nefersecheru (AV 88), 54, Tf. 10; 36; Kees, in: ZÄS 62, 1927, 76; Kucharek, Totenliturgien IV, 558f.; Gerhardts, Konzepte Schlaf (BSAK 23), 110. Die im Text angesprochenen Themen (Endgültigkeit des Todes, keine Wiederkehr aus dem Land der Toten) werden auch in den sogenannten Harfnerliedern angesprochen. Zu einem Überblick über die Themen dieser Lieder siehe Assmann, in: Assmann et al. (Hgg.), Fragen Literatur, 55–84.

[1563] Altägyptische Nekropolen befinden sich meist im Westen, die Grabschächte der Grabanlagen sind zudem mehrere Meter tief in die Erde eingelassen. Obwohl altägyptische Gräber in der Literatur mitunter als „Häuser für die Ewigkeit“ bezeichnet werden, besitzen sie keine Fenster und verfügen nur über einen einzigen Zugang, der im Altertum verschlossen war. In die somit abgedunkelten Räumlichkeiten des Grabes kann das lebensspendende Sonnenlicht nicht eindringen. Vertiefend zu diesem Aspekt Kap. 3.5 der vorliegenden Studie.

T.III.45: Großes Dekret (pMMA 35.9,21, [5,10-13])[1564]

bw jrỉ ḥɜ.tj=j gr n rmỉ	Mein Herz kann nicht aufhören zu weinen,
jw=f sḏr	weil er schläft,
jw=f n sᶜḥ	weil er ein *sᶜḥ* ist,
jw=f n ḳd ḫɜᶜ=f pɜ tɜ jw=f ḫntỉ	weil er eine Hülle ist, nachdem er das Land verlassen hat und stromaufwärts fährt!

T.III.46: Inschrift auf dem Sarkophagdeckel des Merenptah[1565]

hnhn=j tw jw=k ḥr sɜ=j	Ich trage dich, indem du auf meinem Rücken bist!
wṯs=j sᶜḥ=k ᶜ.wj=j ḫr=k	Ich hebe deinen *sᶜḥ* empor, indem meine Arme unter dir sind!

T.III.47: Osiris Kapelle Dendera (Westkapelle, Nr. 1)[1566]

Wp-wɜ.wt nb nḏfj.t-ḫntt	Upuaut, Herr des 13. Gaus:
jnk wpỉ wɜ.t	Ich bin es, der den Weg öffnet!
jn.n=j ḏ.t=k r dwɜ.t	Dass ich deinen Leib brachte, ist zur Duat!

Es wurde bereits zuvor darauf hingewiesen, dass sich einige ägyptische Textquellen thematisch mit dem Transport des Leichnams zur Grabstätte befassen.[1567] Dies konnte auf unterschiedliche Art erfolgen. Belegt sind etwa die Überführung des Leichnams per Boot auf dem Nil

[1564] Kucharek, Totenliturgien IV, 48f.; 282f.; Goyon, Papyrus d'Imouthès, 31f.; Tf. V.; Tf. Va; Smith, Traversing Eternity, 67–95; Smith, in: RdE 57 (2006), 217–232. Siehe auch Beleg T.II.112 in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie samt zugehörigem Kommentar. Der Text nimmt Bezug auf die Barkenfahrt des Leichnams auf dem Nil. Zu entsprechenden Darstellungen in Rund- und Flachbild siehe Abb. 9 und Abb. 10 in Kap. 2.1.4 dieser Untersuchung.
[1565] Assmann, in: MDAIK 28, 1972, 48f.; ders. in: MDAIK 28, 1972, 118f.; ders., Tod und Jenseits, 220–229, ders., Totenliturgien II, 51–56. Siehe zudem Beleg T.II.109 in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie samt zugehörigem Kommentar. Es sind Darstellungen des transformierten Leichnams belegt, der von einem Stier auf dem Rücken getragen wird. Derartige Repräsentationen finden sich häufig am Fußende von Särgen und Mumienhüllen, vgl. hierzu etwa Abb. 11 in Kap. 2.1.4. Meurer interpretiert diese Darstellung als eine Form der Bestrafung des Seth, da dieser in Gestalt eines Stieres dazu gezwungen wird, den Leichnam seines durch ihn ermordeten Bruders zu tragen, vgl. hierzu Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 139–144. Im übertragenen Sinn steht der aufgerichtete und transformierte Leichnam somit auf seinem Feind. Zu dieser Auslegung passt, dass auch andere gefährliche Wesen wie Skorpione und Schlangen am Fußende von Särgen und Mumienhüllen abgebildet sein können, vgl. hierzu etwa das Fußende einer Mumienhülle (O.C.348) aus dem Metropolitan Museum of Arts. Der Verstorbene besiegt auf diese Weise seine Feinde, die ihm selbst nach dem Tod (z. B. durch die Vernichtung seiner sterblichen Überreste) noch gefährlich werden könnten. Im Gegensatz hierzu stehen die Darstellungen der Göttin Nut mit ausgestreckten Armen im Inneren von Sargdeckeln. Die Göttin beschützt den Leichnam des Verstorbenen mit ihren ausgestreckten Armen nicht nur, sie nimmt ihn als Mutter des Osiris NN zudem erneut in ihrem Leib (d. h. hier: dem Sarg) auf. Siehe hierzu insbesondere T.III.71–T.III.73 dieses Kapitels sowie die dazugehörigen Ausführungen.
[1566] Töpfer, Balsamierungsritual, 131. Siehe auch Beleg T.II.172 in Kap. 2.1.7 der vorliegenden Studie samt zugehörigem Kommentar. Ikonographisch belegt sind Amulette oder Zeichnungen von Schakalen, die an den Füßen einer Mumie appliziert werden, vgl. hierzu Taylor/Antoine, Ancient Lives, 99; 109; Janot, Mumien, 214–224.
[1567] Siehe hierzu die Ausführungen in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie.

(T.III.45),[1568] auf einem von Lasttieren gezogenen Schlitten[1569] oder unmittelbar auf dem Rücken eines Lasttieres (T.III.46)[1570]. Andere Schriftquellen verweisen darauf, dass der Leichnam des Verstorbenen mitunter von den Göttern ins Jenseits geleitet wird (T.III.47). Für sämtliche dieser Beschreibungen (T.III.45–T.III.47) finden sich passende Entsprechungen in Rund- und flachbildlichen Darstellungen (s. u.).[1571] All diesen Quellen ist gemein, dass der Verstorbene (bzw. dessen Leichnam) nicht als Akteur auftritt, sondern dass andere Personen Sorge dafür tragen, dass die sterbliche Hülle zur letzten Ruhestätte geführt bzw. geleitet wird. Diese Passivität (Reg- und Bewegungslosigkeit) des Verstorbenen verweist auf dessen leblosen Zustand. Der Verstorbene kann seinen eigenen Körper nicht mehr bewegen, einzelne (notwendige) Handlungen müssen in diesem Stadium für ihn übernommen werden. Der Tod scheint daher aus altägyptischer Sicht mit dem Verlust der körpereigenen Funktionen verbunden worden zu sein. Doch insbesondere beim Erreichen eines hohen Alters scheint dies nicht als ein plötzlich eintretendes Ereignis, sondern als ein schleichender Prozess wahrgenommen worden zu sein. Besonders eindrücklich wird dies in der *Lehre des Ptahhotep* (pBM 10509 [1,2–1,5]) beschrieben, der von sich selbst sagt: *tnj ḫpr jɜw hɜi̯.w ḥꜥ.w ḥr wgg* […] *pḥ.tj ɜḳ.w n wrd jb r‘ gr n mdwi̯.n=f jr.tj nḏs.w ꜥnḫ.wj jdi̯.w* […] *jb mhi̯.w n sḫɜ.n=f sf ḳs mn.n=f jɜwi̯ fnd ḏbɜ.w n ssn.n=f* „Die Altersschwäche ist entstanden, das Alter ist eingetreten. Der Leib ist schwach […] Die Kraft ist zugrunde gegangen wegen der Müdigkeit des Herzens. Der Mund ist stumm. Er kann nicht (mehr) reden. Die Augen sind schwach (und) die Ohren sind taub (geworden) […] Das Herz (= der Geist) ist vergesslich. Es kann sich nicht mehr an das Gestern erinnern. Der Knochen hat angefangen zu leiden, weil er alt ist. Die Nase ist verstopft. Sie kann nicht mehr atmen“.[1572] Die in diesem Text dargelegten körperlichen Beeinträchtigungen lassen sich stellenweise mit den Aussagen funerärer Textquellen vergleichen:

[1568] Die Bootsfahrt wird dabei mit der Reise des Osiris nach Abydos, dem Bestattungsort des Gottes gleichgesetzt. Entsprechend wird der Verstorbene auf einem Boot zu seiner letzten Ruhestätte transportiert. Diese vermutlich ursprünglich königliche Bestattungspraxis ist bereits seit dem AR bekannt. Dies belegen archäologische Funde wir die Boote des Pharao Cheops, die zu zwei Seiten seiner Pyramide vergraben wurden sowie die Taltempel der Pyramiden von Gizeh, durch die man vom Nil zum Totentempel gelangen konnte. Zu dieser Thematik siehe grundlegend Theis, Bestattungsritual, 42–46; 69–74.

[1569] Dies wird z. B. im Sinuhe (B, 193f.) erwähnt: *p.t ḥr=k ḏi̯.t m mstp.t jḫ.w ḥr jtḥ=k* „Der Himmel ist über dir, (während) du im Sargschlitten liegst. Rinder ziehen dich“. Vgl. hierzu auch Beleg T.II.82 in Kap. 2.1.3 dieser Studie.

[1570] In diesem Textbeleg ist es die Göttin Nut, welche die Rolle des tragenden Stiers einnimmt, vgl. Assmann, in: MDAIK 28, 1972, 48f.; ders. in: MDAIK 28, 1972, 118f.; ders., Totenliturgien II, 51. Daneben gibt es Quellen, die belegen, dass das Tragen des Leichnams als eine Strafe empfunden werden konnte. Einige Pyramidentexte sprechen etwa davon, dass Seth aufgrund seiner Verfehlungen (Mord an Osiris) dazu gezwungen wird, den Leichnam seines Bruders zu tragen, vgl. hierzu Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 139–144.

[1571] Siehe hierzu die Ausführungen in Kap. 2.1.4 sowie insbesondere den Teilabschnitt 3.2.2 des vorliegenden Kapitels.

[1572] Vgl. hierzu Zaba, Maximes, 15–17; Kurth, Altägyptische Maximen, 23; Budge, Facsimiles Egyptian Hieratic Papyri; Tf. XXXIV–XXXVIII.

T.III.48: Inschrift (Grab des Inchera, [Raum F, Oberes Register, 1-2])[1573]

sḏr.w ḥr psḏ.w nn pnᶜ	Die Schlafenden (sind) auf dem Rücken, ohne (sich) umzudrehen.

T.III.49: PT 666 (1940a-b, Pyramide Neith)[1574]

hɜ N.t pw	Oh, diese Neith!
ṯsỉ tw	Richte dich auf!
j.dr ṯw ḥr gs=k jɜb.j	Entferne dich von deiner linken Seite!
ḥmsỉ r=k gs=k wnm.j	Setze dich (auf) deine rechte Seite!

T.III.50: TB 64 (pBM EA 10477 (pNu), [35])[1575]

ḫɜ.t gr.w	Der Leichnam ist stumm.

T.III.51: PT 311 (499b-c, Pyramide Unas)[1576]

n sp Wnjs ḏỉ=k sw m ḳk.w	Unas ist nicht blind, (obwohl) du ihn in die Finsternis geben wirst,
n jdỉ=f tm=f sḏm ḫrw=k	er ist nicht taub, (obwohl) er deine Stimme nicht hören wird!

In den Texten finden sich neben der Auffassung, dass der Leichnam als ein Schlafender angesehen wird, auch Aussagen über die Liegeposition des toten Körpers. So wird in T.III.48 erwähnt, dass sich die schlafenden Verstorbenen auf dem Rücken befinden, wohingegen ältere Belege aus dem Alten Reich häufig darauf verweisen, dass der Leichnam (während des Todesschlafs) auf der linken Seite lag (T.III.49). Beide Positionen (Rückenlage + linksseitige Lage) lassen sich sowohl ikonographisch wie archäologisch belegen.[1577] Neben der in den Texten manchmal angesprochenen Reglosigkeit des toten Körpers wird mitunter zudem der Verlust einzelner Körper- und Sinnesfunktionen thematisiert. Quelle T.III.50 ist zu entnehmen, dass der Leichnam stumm (*gr*) ist, was bedeutet, dass der Verstorbene seine Sprechfähigkeit eingebüßt hat. In T.III.51 werden die negativen Effekte des Todes (=Verlust der Sinne) negiert, da in dieser Quelle darauf verwiesen wird, dass der verstorbene Unas weder blind (*sp*) noch

[1573] Bruyère, Deir el Médineh III, 42, Tf. 10; LGG VI, 745, Gerhards, Konzepte Schlaf (BSAK 23), 266.
[1574] Sethe, PT II, 464–466; Allen, New Concordance I, 34; Allen, New Concordance V, Spell 666. Für weitere Belege zur Schlafposition auf der linken Seite in den Pyramidentexten siehe z. B. PT 412 (730a); PT 478 (972a-c); PT 485 (1030c-1033c); PT 487 (1047a); PT 662 (1878c); PT 700 (2182b) sowie PT 734 (2262d-2263a). Selbst in späterer Zeit ist diese Vorstellung (Aufwachen = Drehung von linker auf rechter Seite) noch präsent. Siehe hierzu beispielsweise TB 174 aus dem Totenbuch des Neferubenef (pLouvre 3092, [Z. 507]), in dem steht: *ṯsỉ=j ḥr gs* „Möge ich mich auf die Seite erheben" Zwar fehlt hier eine genaue Richtungsangabe (Drehung von rechter auf linker Seite), dennoch bleibt die Vorstellung der Wiederbelebung im Sinne eines „Aufstehens" bestehen. Vertiefend zum Aspekt des Aufwachens als (Teil-)Prozess der Wiederbelebung siehe Kap. 3.5.
[1575] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), Tf. 59–62. Vgl. zudem Parallelbeleg TB 64, (pTurin 1791, [24]): *jw=k tr ṯnw hrw n ḥɜb ḫɜ.t gr.*(*t*)*w* „Aber wo bist du am Tage des Festes, (an dem der Leichnam schweigt?" in Lepsius, Todtenbuch, Tf. XXIII–XXV.
[1576] Sethe, PT I, 256–258; Allen, New Concordance I, 19; Allen, New Concordance III, Spell 311.
[1577] T.III.49 bezieht sich dabei primär auf die Vorstellung, dass der Verstorbene den Todesschlaf überwindet und erneut erwacht. Im Text erwacht die verstorbene Neith und kann ihren zuvor reglosen Körper wieder bewegen. Mehr zur Thematik des wieder belebten Leichnams in Kap. 3.5 der vorliegenden Studie.

taub (*jdi*) ist. Die Aussagen der hier angegebenen Quellen (T.III.50, T.III.51) lassen sich mit den Beschreibungen aus der *Lehre des Ptahhotep* vergleichen (s. o.). Insgesamt fällt jedoch auf, dass der mit dem Tod einhergehende Verlust der Körperfunktionen in altägyptischen Schriftquellen nicht so häufig thematisiert wird, wie zu erwarten wäre. Dieser Umstand ist bemerkenswert und erinnert daran, dass der Verwesungsprozess als ein für den Leichnam bzw. dessen körperliche Erhaltung negativ konnotiertes Ereignis größtenteils ebenfalls abgelehnt wurde.[1578] Lediglich eine spezielle physische Beeinträchtigung des toten Körpers scheint häufiger benannt zu werden:

T.III.52: Sonnenlitanei (6. Litanei, [706-707])[1579]

rḏi=j wrḏ.w-jb ḥr mkꜣ.t=f	Ich lege den Herzensmüden auf seine Bahre.

T.III.53: Enthüllungen der Geheimnisse (pMMA 35.9.21, [29,12-15)[1580]

Stḫ pꜣ n.tj m jwi(.t) r bw n.tj-jw wrḏ.w-jb jm=f	Seth ist es, der kommt zu dem Ort, an dem der Herzensmüde ist,
pꜣ sʿḥ-špss n.tj m ḳd(.t) m-bꜣḥ sn.t=f	der ehrwürdige *sʿḥ*, der im Schlaf ist vor seiner Schwester!

Der Ausdruck *wrḏ.w-jb* ist ein oft verwendetes Epitheton des Gottes Osiris und wird allgemein mit „Herzensmüder“ übersetzt.[1581] Daneben kann auch ein Verstorbener als *wrḏ.w-jb* bezeichnet werden. Sicherlich ist dies einerseits der Tatsache geschuldet, dass der Verstorbene als *Osiris NN* mit dem Totengott auf einer Ebene gesehen wurde. Andererseits scheint es für diese Bezeichnung pragmatischere Gründe zu geben, die einer näheren Erläuterung bedürfen. Kürzlich hat sich GERHARDS dafür ausgesprochen, *wrḏ.w-jb* vor allem als metaphorische Übertragung zu verstehen. Ihrer Auffassung nach verweist der sprachliche Ausdruck vielmehr auf kognitiven Emotionen (Denken, Fühlen, Wollen etc.) als auf eine beeinträchtigte Funktion des Herzens.[1582] Ihre Argumentation erscheint zunächst nachvollziehbar, da das Bedeutungsspektrum des Terminus *jb* weitaus mehr umfasst als das „Herz“.[1583] Dennoch ist ihre These, dass das Lexem *jb* primär das innere Bewusstsein bzw. den Sitz des Verstandes umschreibt, gerade im Hinblick auf diejenigen funerären Texte, die sich thematisch mit dem

[1578] Generell soll sie Zersetzung des Körpers nicht eintreten, siehe hierzu insbesondere Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.
[1579] Hornung, Anbetung I (AH 2), 163; ders., Anbetung II (AH 3), 82; Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 410f.
[1580] Goyon, Papyrus d'Imouthès, 69; Tf. XXVIII; Tf. XXVIIIa; ders., in: BIFAO 75, 1975, 382f. Siehe auch Beleg T.II.115 in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie.
[1581] Vgl. WB I, 338; LGG II, 512f.
[1582] Vgl. Gerhardts, Konzepte Schlaf (BSAK 23), 71.
[1583] Vgl. hierzu etwa Nyord, Breathing Flesh, 55–127; 142f.; Assmann, Tod und Jenseits, 34–39; 116–118; 139–143; ders., in: Sundermeier (Hg.), Innerer Mensch, 81–112. Neuere Forschungen zur Bedeutung zum Herzen aus emischer Sicht unternimmt derzeit Jonny Russell, vgl. hierzu Russel et al., in: Journal of Ethnopharmacology 265, 2021, 1–10 sowie sein laufendes Dissertationsprojekt.

Leichnam befassen, abzulehnen. Denn in diesen Quellen scheint sich der Ausdruck *wrḏ.w-jb* meist auf das Organ als solches zu beziehen. Dabei wird der Verstorbene nicht nur als *wrḏ.w-jb* („Herzensmüder“) bezeichnet, in denselben Belegen wird zudem oftmals erwähnt, dass dieser schläft (T.III.52, T.III.53). Hierbei ist es m. E. nur folgerichtig, dass neben der Beschreibung, dass sich der Körper in einem (temporären) Ruhezustand befindet, ebenfalls erwähnt wird, dass das Herz (*jb*) müde (*wrḏ*) ist. Gleichfalls ist bei einem toten Körper kein Herzschlag mehr vorhanden, weshalb das Herz still steht. Wahrscheinlich wurde diese Reglosigkeit des Körperorgans dahingehend verstanden, dass sich das Herz – und im übertragenen Sinn vermutlich auch der Geist des Verstorbenen – im Schlaf befindet. Ein schlafender (toter) Körper kann demzufolge als bewegungslos charakterisiert werden. In diesem reg- und leblosen Zustand ist er völlig schutzlos (= immobiler Körper ohne Sinnesfunktionen) und kann angegriffen werden:

T.III.54: Enthüllungen der Geheimnisse (pMMA 35.9.21, [26,4-6])[1584]

<ḏd.jn> ꜣs.t	Isis <spricht>:
j snꜥf Stḫ	Oh sein Bruder Seth!
ḥmi̯ jr=k	Weiche zurück!
ḥr=k n-ḥꜣ=k	Dein Gesicht hinter dich! (= wende dich ab)
jmi̯=k tkn r ḥꜥ.w-nṯr šps	Du sollst (dich) dem ehrwürdigen Gottesleib nicht nähern!

T.III.55: Ritual zum Schutz der Neschmet-Barke (pMMA 35.9.21, [33,1])[1585]

ḫr ḥr ḥr=k	Fall auf dein Gesicht! (= Seth)
m nwꜣ r ḫꜣ.t	Blicke nicht zum Leichnam! (= Osiris)

Insbesondere in späteren Ritualtexten der griechisch-römischen Zeit wird häufig der Wunsch ausgedrückt, dass sich Seth dem Leichnam seines verstorbenen Bruders nicht nähern möge. Zweck dieser Sprüche ist sicherlich, dass der Gott davon abgehalten werden soll, Osiris erneut Schaden zuzufügen, nachdem er diesen zunächst bereits ermordet und danach dessen Leichnam zerstückelt hatte.[1586] In ihrem Wortlaut (T.III.54: *ḥmi̯ jr=k* „Weiche zurück“, T.III.55: *ḫr ḥr ḥr=k*

[1584] Goyon, Papyrus d'Imouthès, 65; Tf. XXV; Tf. XXVa; ders., in: BIFAO 75, 1975, 355–358.
[1585] Goyon, Papyrus d'Imouthès, 78; Tf. XXXII; Tf. XXXIIa; ders., in: Kêmi 19, 1969, 23–65.
[1586] Dementsprechend würde Seth hier bereits zum dritten Mal versuchen, seinen Bruder Osiris endgültig zu vernichten. Zuerst ermordete Seth seinen Bruder, indem er ihn in einem Kasten einschloss und diesen auf die Erde warf. Nachdem Isis und Nephthys den Leichnam von Osiris wiedergefunden hatten, zerstückelte Seth diesen, um eine Wiederbelebung zu verhindern. Wie hier beziehen sich zahlreiche funeräre Textquellen jedoch auf den Moment der erneuten Zusammensetzung der abgetrennten Glieder des Osiris. Es ist diese Erscheinungsform des Totengottes, d. h. dem zu einer Einheit zusammengefügte Leichnam, den Seth nicht aufs Neue zerstören soll. Zu einem zusammenfassenden Überblick des Osirismythos siehe Assmann, Kulturtheorie Tod, 20–22; ders., in: Barloewen (Hg.), Tod Weltkulturen, 144–146; Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 114 –119; 125f. sowie Kap. 3.1 dieser Studie. Die Zusammenfügung des zergliederten Körpers kann ferner als ein Akt der Heilung interpretiert werden. Der Aspekt der Todesheilung wird eingehend in Assmann, Tod und Jenseits, 39–59 sowie Kap. 3.4 der vorliegenden Untersuchung erörtert.

„Fall auf dein Gesicht“) erinnern diese Beschwörungen an die wesentlich älteren Schlangensprüche der Pyramidentexte:

T.III.56: PT 230 (230d, Pyramide Unas)[1587]

psḏ sbꜣgj jn nᶜw	Gebissen wurde der „Müdgemachte“ durch die Nau-Schlange.

T.III.57: CT 382 (V 44h, B_1L)[1588]

ḫsf rrk m ḫr.t-nṯr ḥr jwf NN pn	Vertreiben der Rerek-Schlange in der Nekropole auf dem Körper dieses NN.

Seit dem Alten Reich existieren zahlreiche Schlangensprüche. In diesen Texten werden feindliche Wesen wie Schlangen unmittelbar angesprochen und aufgefordert, sich dem Leichnam des Verstorbenen nicht zu nähern bzw. von diesem zurückzuweichen. Beispiele hierfür sind etwa die Sprüche PT 288, PT 390 und PT 226, die in ihren Formulierungen nahezu identisch zu den Belegen T.III.54 und T.III.55 sind, welche in die griechisch-römischen Epoche datieren. Aus diesem Grund darf als gesichert gelten, dass der Wunsch zur Abwehr von feindlichen Schlangen über einen langen Zeitraum bestand und tradiert wurde.[1589] Im Vergleich zu den Pyramidentexten des Alten Reichs tritt Seth in den späteren Ritualtexten viel häufiger als Gegner des Verstorbenen auf. Allerdings weist MEURER darauf hin, dass Seth bereits in den Pyramidentexten als Feind des verstorbenen Osiris dokumentiert ist.[1590] MEURER nimmt dabei sogar an, dass Wesen wie Dämonen und feindlich gesinnte Schlangen direkt dem Befehl des Gottes unterstehen und nach dessen Willen handeln. Entsprechend würde Seth bereits in den Pyramidentexten als eigentlicher Hauptgegner in Erscheinung treten.[1591] Darüber hinaus kann

[1587] Sethe, PT I, 131f., Allen, New Concordance I, 16; Allen, New Concordance II, Spell 23; Leitz, in: Orientalia 65, 1996, 400; Piankoff, Pyramid Unas, 96. Meurer verweist darauf, dass das Lexem *bꜣgj* in der Spätzeit die Schlaffheit einer Person umschreiben kann, die von einer Schlange gebissen wurde, vgl. hierzu Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 296; Gerhardts, Konzepte Schlaf (BSAK 23), 89. PT 230 ist noch in der 26. Dynastie dokumentiert, was umso bemerkenswerter ist, da er als Pyramidenspruch nur in der Pyramide des Unas nachgewiesen werden kann, vgl. hierzu Allen, New Concordance I, 16; Sawi, Grab Pahnesi (ÄUAT 23), 83f.; Tf. XI–XII.

[1588] Buck, CT V, Spell 229 (44h); Faulkner, Coffin Texts II, 14; Carrier, Textes Sarcophages II, 917; Barguet, Textes Sarcophages, 326. Dieser Spruch wird später als Tb 39 tradiert. So steht etwa im pKairo JE 96810 (Ahmose-Henut-Tjemehu): *rᶜ n ḫsf rrk m ḫr.t-nṯr jn NN* „Spruch, um die Rerek-Schlange abzuwehren durch NN“, siehe hierzu Munro, Totenbuch-Handschriften (ÄA 54), Tf. 4.

[1589] Selbst im Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188) finden sich die oben genannten Formulierungen. Ausführlich zu einigen Belegstellen aus diesem Text in Kap. 3.3 dieser Studie. Generell zu Schlangensprüchen in Pyramidentexten siehe Leitz, in: Orientalia 65, 1996, 381–427.

[1590] Vgl. Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 101–105; 114–119.

[1591] Vgl. Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 114f. Daneben muss sich der Verstorbene vor den Beschuldigungen anderer böswilliger Verstorbener in Acht nehmen. Allerdings scheint sich die Aggression der *mwt* („Toter“) nicht gegen den Leichnam des Verstorbenen, sondern vielmehr gegen dessen jenseitige Daseinsform zu richten, vgl. hierzu etwa die Belege T.II.60–T.II.65 in Kap. 2.1.2 dieser Studie.

der Leichnam des Verstorbenen nicht nur von böswilligen Schlangen, sondern auch von anderen gefährlichen Tieren wie etwa Skorpionen oder Krokodilen bedroht werden.[1592]

Dabei bedrohen die gefährlichen Wesen (Schlangen, Skorpione, Krokodile, Dämonen) den Verstorbenen nicht nur. Vereinzelt schildern die Quellen sogar einen tätlichen Angriff wie in T.III.56, in dem der Körper des verstorbenen Königs (hier: *sbꜣgj*) von einer *nʿ.w*-Schlange gebissen (*psḥ*) wird.[1593] Im täglichen Leben dürften Schlangensprüche vornehmlich dem (ideellen) Schutz lebender Menschen gedient haben, da die Gefahr eines Schlangenbisses durchaus real war.[1594] An anderer Stelle dieser Untersuchung wurde zudem bereits die These in Betracht gezogen, dass sich Lexeme wie *fnṯ*, *dm* oder *ḏdf.t* nicht nur auf Schlangen, sondern sogar auf andere wurmartige Tiere wie Fliegenmaden beziehen könnten.[1595] Dadurch bekämen die Schlangensprüche der Pyramidentexte noch einen anderen Bezug zum Leichnam, der in seinem leb- und wehrlosen Stadium u. a. vor der Verwesung geschützt werden muss.[1596] In jedem Fall galten Schlangen und andere wurmartige Wesen als reale Bedrohungen, die dem Leichnam des Verstorbenen Schaden zufügen und somit die für die jenseitige Existenz unbedingt notwendige körperliche Integrität zerstören konnten.[1597] Aus diesem Grund benennen viele dieser Texte bereits im Titel die Abwehr der Schlangen und damit den Sinn und Zweck des Spruches (T.III.57). Ungeachtet einer möglichen Bedrohung des Leichnams durch Schlangen oder schlangenartige Wesen existierten in der Realität noch andere Feinde, welche die Grabesruhe stören konnten:

[1592] Vgl. hierzu etwa PT 227, PT 230, TB 130 und TB 136.

[1593] Der Ausdruck *sbꜣgj* („Müdgemachter“) verweist auf den leblosen Zustand des verstorbenen Königs, der mit dem Schlaf verglichen wird.

[1594] Belegt ist dies durch zahlreiche Papyri-Schutzamulette, die abwehrende Schlangensprüche enthalten, vgl. z. B. Quack, Amulette, 84–136; Altenmüller, in: GM 33, 1979, 7–12; Kiyanrad/Willer, in: Keil et al. (Hgg.), Zeichentragende Artefakte, 95–120.

[1595] Bemerkenswert ist jedenfalls, dass das Lexem *fnṯ* nicht nur „Schlange“, sondern auch „Wurm“ oder „Made“ bedeuten kann. Da es zumeist mit dem Zeichen I14 (𓆑) klassifiziert wird, scheint es nach altägyptischen Vorstellungen derselben Kategorie wie z. B. *ḫfꜣ.t* („Schlange“) oder *nʿ.w* („Schlange“) zugeordnet worden zu sein. Pommerening schlug für diese Fälle die Übersetzung „Gewundener“ vor, die m. E. sehr treffend ist, vgl. hierzu Pommerening, in: Rosati/Guidotti (Hgg.), Proceedings ICE XI, 519–521. Zur Diskussion dieses Sachverhalts siehe zudem Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.

[1596] Das die Verwesung selbst als ein Feind des Verstorbenen betrachtet werden muss, da der Leichnam potentiell immer von der Verwesung bedroht ist, erkannten bereits Zandee und Meurer, vgl. hierzu Zandee, Death as an Enemy, 56–60; Assmann, Totenliturgien I, Meurer, Feinde des Königs (Obo 189), 244–248. Verwiesen sei zudem auf die Untersuchungen von Guilhou, die anhand altägyptischer Schrift- und Bildquellen einige der abzuwehrenden und den Leichnam bedrohenden Tiere identifizieren konnte. Scheinbar wurden neben diversen Insekten auch größere Tiere wie Geckos als Feinde gewertet, vgl. hierzu Guilhou, in Aufrère/Spieser (Hgg.), Microcosmos Animal, 125–137.

[1597] Deutlich wird, dass der Leichnam in jedem Fall geschützt werden musste. Vor diesem Hintergrund dürfte der Anbringungsort der Schlangensprüche bedeutsam sein, die nach Sperveslage vermehrt an Eingängen angebracht waren. Dies legt den Schluss nahe, dass die Schlangen bereits beim Betreten der Sargkammer verscheucht werden sollten, vgl. hierzu Sperveslage, in: Sokar 23, 2011, 31–37; ders., in Sokar 27, 2013; 38–51. Gegen diese These hat sich jedoch Quack ausgesprochen, der argumentiert, dass keine Systematik in der Anbringung von verschiedenen Pyramidensprüchen zu erkennen ist, vgl. Quack, in: Sokar 23, 2011, 38–69, bes. 43–45.

T.III.58: Grabräuberpapyri (pBM 10054, [491,3-6])[1598]

jw=n ḥr šmỉ.t r tɜ mᶜḥᶜ.t n Ṯɜ-nfr j:wn m ḥm-nṯr ḫmt.nw n Jmn	Wir gingen zum Grab von Tanefer, der der dritte Priester des Amun war,
jw=n ḥr wn=s	wir öffneten es (= das Grab),
jw=n ḥr jnỉ.t nɜy=f wt.w n-bnr	wir holten seine Särge heraus,
jw=n ḥr ṯɜỉ.t pɜy=f sᶜḥ	wir nahmen seinen *sᶜḥ*,
jw n ḥr ḥɜᶜ=f jm m wᶜ ḳnb m tɜy=f mᶜḥᶜ.t	wir ließen ihn (= den *sᶜḥ*) dort in einer Ecke seines Grabes!

Eine herausragende Quelle sind die sogenannten Grabräuberpapyri. Bei diesen Dokumenten handelt es sich um Prozessakten, die von Ereignissen berichten, die um ca. 1100 v. Chr. (20. Dynastie) stattgefunden haben. Zu diesem Zeitpunkt wurden mehrere private und königliche Gräber in Theben-West ausgeraubt. Die Grabräuber wurden gefasst und vor Gericht gestellt. In dem langwierigen Prozess berichten gleich mehrere Delinquenten von dem Geschehen. So schildert einer der Angeklagten etwa, dass er und seine Kameraden während eines Raubzugs in das Privatgrab des Tanefer, dem dritten Priester des Amun, eindrangen und es plünderten. Den Leichnam (hier: *sᶜḥ*) des Verstorbenen warfen sie dabei achtlos in eine Ecke des Grabes (T.III.58).[1599] Eine derartige Handhabung entsprach sicherlich nicht den Idealvorstellungen des Verstorbenen und dürfte zudem mit einer zumindest teilweisen Beschädigung des Leichnams einhergegangen sein, selbst wenn dies in diesem Beleg nicht explizit erwähnt wird.[1600]

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten, dass der Verstorbene während des Todesschlafs als reglos charakterisiert wird darüber hinaus nicht über seine Sinnesfunktionen verfügt. In diesem Stadium ist er daher nicht in der Lage, sich selbst zu verteidigen. Aufgrund der (real) drohenden Gefahren benötigt der tote Körper jedoch die Protektion und Fürsorge schützender Gottheiten:

T.III.59: TB 113 (pTurin 1791, [6])[1601]

ḏd.jn Ḥr.w	Dann sagte Horus:
ḏỉ n=j ḥm Dwɜ-mw.t=f Ḳbḥ-sn.w=f ḥnᶜ=j	Gib mir doch Duamutef und Kebehsenuef mit mir!
sɜ.w=sn ḫ.t=j pw	Sie werden diesen meinen Leib beschützen!

[1598] Peet, Tomb-Robberies I, 52–71; ders., Tomb-Robberies II, 6–8; ders., in: JEA 11, 1925, 37–55, bes. 45–47; Gasse, in: JEA 87, 2001, 81–92; Kitchen, Ramesside Inscriptions Translated VI, 490–497.

[1599] An dieser Stelle sei zudem auf den Parallelbeleg T.II.93 *jw=n ḥr gmỉ.t pɜy sᶜḥ šps n pɜy nswt* („Wir fanden diese ehrwürdige Mumie dieses Königs“) in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie verwiesen.

[1600] Weitere Quellen zum Umgang der Grabräuber mit den Leichen der verstorbenen Herrscher werden im nächsten Kapitel vorgestellt.

[1601] Lepsius, Todtenbuch, Tf. XLIII.

T.III.60: Stundenwachen (2. Nachtstunde)[1602]

wnwt sntj nt grḥ *wnwt pw n.t ꜥḳ ỉnpw jm=s ḥnꜥ Wp-wꜣwt ḥr mꜣꜣ nṯr m sšt3=f*	Die zweite Stunde der Nacht. Das ist die Stunde des Eintretens von Anubis und Upuaut, wenn sie den Gott ansehen in seiner geheimen Gestalt.

Der Schutz bestimmter Gottheiten kann im Leben wie im Tod von Menschen wie von Göttern erbeten werden. ASSMANN verwies darauf, dass es die Aufgabe des Sohnes sei, seinen (verstorbenen) Vater zu schützen.[1603] So erbittet der lebende Gott Horus in T.III.60 den Schutz (*sꜣ.w*) seiner beiden Söhne Duamutef und Kebehsenuef. Dabei ist zu beachten, dass es der lebende Gott ist, der hier von seinen beiden Söhnen beschützt wird. Aus dem privaten Bereich sind viele Papyrusamulette belegt, in denen Privatpersonen göttlichen Schutz vor unbestimmtem Übel, aber auch vor konkreten Gefahren wie Schlangen, Skorpionen etc. bitten.[1604] In Bezug auf den toten Körper scheint speziell die Nacht mit großen Gefahren verbunden worden zu sein. In gleich mehreren Schriftquellen wird thematisiert, dass sich die Götter in der Nacht versammeln, um den Verstorbenen beizustehen. Dieser Aspekt wird beispielsweise in den Unterweltsbüchern (Amduat, Pfortenbuch, Höhlenbuch, Sonnenlitanei etc.) thematisiert. Während der Nachtfahrt der Sonne wird Re von mehreren Gottheiten begleitet. Der lebende, aber gealterte Sonnengott braucht diese nächtliche Ruhephase, um sich zu regenerieren. Allerdings ist er in diesem Stadium nahezu wehrlos. Aus diesem Grund muss er (= der ruhende und reglose Körper des Sonnengottes) vor böswilligen Dämonen sowie vor seinem ärgsten Widersacher, dem Schlangengott Apophis, beschützt werden.[1605] Im Besonderen benötigt jedoch der Gott Osiris Beistand und Schutz. Die prägnantesten Texte hierfür sind die Stundenwachen, welche darauf Bezug nehmen, dass der Leichnam des Gottes in der Nacht vor der Beisetzung bewacht, betrauert und verklärt wird, bevor am Morgen die Wiederbelebung des Verstorbenen erfolgen kann.[1606] Charakteristisch für die Stundenwachen ist, dass im Text jede neue Stunde der Nacht mit dem Erscheinen verschiedener Gottheiten beginnt. Diese verbleiben dann für eine Stunde bei dem in der Balsamierungshalle aufgebahrten Leichnam des Osiris. In dem vorliegenden Textbeleg sind es die Schakalsgötter Anubis und Upuaut, welche die „Totenwache“ in der zweiten Nachtstunde übernehmen.[1607] Daneben wird der Wunsch nach

[1602] Kucharek, Totenliturgien IV, 49–51; 435; Pries, Stundenwachen, 150.
[1603] Vgl. Assmann, in: Brandt/Schmidt (Hgg.), Mythos und Mythologie, 31–33; ders., in: Assmann/Strohm (Hgg.), Homo Religiosus, 120f.; ders., in: Barloewen (Hg.), Tod Weltkulturen, 144–146.
[1604] Vgl. hierzu beispielsweise Quack, Amulette, 84–136; Altenmüller, in: GM 33, 1979, 7–12; Kiyanrad/Willer, in: Keil et al. (Hgg.), Zeichentragende Artefakte, 95–120.
[1605] Vgl. hierzu etwa Hornung, Altägyptische Jenseitsbücher, 45–50; 60–65; 72–77; 104f.; ders.; Altägypische Unterweltsbücher, 25–30; 45–47; Smith, Following Osiris, 314–321.
[1606] Vgl. Pries, Stundenwachen, 10f. Zur Thematik des wiederbelebten Leichnams siehe Kap. 3.5 dieser Studie.
[1607] Anubis und Upuaut sind eng mit dem Totenkult verbunden, da Anubis den Leichnam balsamiert und Upuaut „als Wegeöffner“ dem Verstorbenen den Weg ins Jenseits weist. Beide Götter kennen somit die geheime Gestalt

göttlichem Beistand in der Nacht vor der Grablegung in privaten Totentexten geäußert.[1608] Dieser Umstand ist nicht außergewöhnlich, da Osiris als prototypischer Leichnam der Erste ist, der den Tod überwindet und jeder Verstorbene an dessen Schicksal teilhaben möchte.[1609] In vielen funerären Texte wird göttlicher Schutz speziell für die Nacht erbeten. Aus diesem Grund muss hinterfragt werden, warum es gerade dieser Zeitraum ist, in welcher der Leichnam besonderen Schutz zu benötigen scheint. Eine Begründung ist sicherlich die dauerhafte Dunkelheit während dieser Phase. Während der Nacht ist insbesondere die visuelle Wahrnehmung stark eingeschränkt, Gefahren lassen sich schlechter abschätzen. Zeitgleich ist dies jedoch die Phase, in der nachtaktive Tiere erwachen. Ein verstärkter Schutz während der Nacht, die zusätzlich dem Schlaf und der Regeneration des Verstorbenen vor seiner Wiederbelebung dient, ist daher nur folgerichtig.[1610] Die Schutzfunktion der Götter kann sich dabei auf verschiedenartige Weise zeigen:

T.III.61: Harfnerlied im Grab des Djehutimes (TT 32, [18])[1611]

[*nṯr*(*.w*) *nb*(*.w*)] […] *st grg r šsp ḫ3.t=k r ḥwi sʿḥ=k*	[Alle Götter] […] sie sind bereit, deinen Leichnam zu empfangen (und) deinen *sʿḥ* zu beschützen.

T.III.62: Mythologisches Handbuch (pBrooklyn 47.218.84, [x+7,11–x+8,1])[1612]

jr nṯr.t tn	Was diese Göttin anbetrifft:
Nb.t-ḥw.t pw	das ist Nephthys,
rpw.t ʿḥʿ m ḥr n p3ḫ[*.t*]	eine stehende Frauenfigur mit dem Gesicht einer Löwin,
3m m sʿḥ n Wsjr	die den *sʿḥ* von Osiris ergreift (= umfasst).

(*sšt3*) bzw. den geheimen Leib (*št3.t*) des verstorbenen Osiris (= den unverhüllten Leichnam). Siehe hierzu auch Kap. 2.1.6 der vorliegenden Studie.

[1608] So etwa im pHarkness, welcher in die griechisch-römische Zeit datiert und einer Frau gehörte, vgl. Smith, Harkness, 27–29. Pries nimmt an, dass das Ritual der Stundenwachen als Teil der Bestattungspraktiken real durchgeführt wurde, vgl. hierzu Pries, Stundenwachen, 12.

[1609] Man könnte Osiris somit als prototypischen Leichnam bezeichnen. Zu dieser These siehe auch Siffert, in: Franci et al., Rethinking Osiris; 175–188; dies., in: Beck et al. (Hgg.), Gebauter Raum, 182f.

[1610] Der Aspekt der lebenspendenden Funktion von Sonnenaufgang und Licht wird in Kapitel 3.5 thematisiert.

[1611] Kakosky, Djehutymes I, 141–145; ders., Djehutymes II, Tf. 41; ders. in: SAK 22, 1995, 211–225, Tf. 10f.; Assmann, Lieder II (TUAT II 6), 906–908; ders., in: Assmann et al. (Hgg.), Fragen Literatur, 55–84. Vergleiche auch Beleg T.II.123 in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie samt zugehörigem Kommentar. In dieser Quelle werden sowohl der *sʿḥ* wie auch der *ḫ3.t* („Leichnam“) des Verstorbenen genannt. Unklar ist, ob es sich hierbei um Synonyme handelt. Denn es besteht die Möglichkeit, dass sich das Lexem *ḫ3.t* in diesem Kontext auf die wahre Form des Leichnams (d. h. den mumifizierten Körper innerhalb der Bandagen) bezieht, während der *sʿḥ* die äußerlich transformierte Gestalt umschreibt, also die Form, die im Gegensatz zu dem in Bandagen verborgenen Leichnam visuell zu erfassen ist. Zur Analyse der Bedeutungsspektren der Lexeme *ḫ3.t* und *sʿḥ* vgl. Kap. 2.1.1 und 2.1.4 dieser Studie.

[1612] Meeks, Mythes (MIFAO 125), 470–473.

Mitunter wird in den Textquellen davon gesprochen, dass die sich die schützenden Gottheiten um den Leichnam herum versammeln und diesen ergreifen (*šsp*) bzw. umfassen (*ɜm*). Hinter dem „Ergreifen des Leichnams“ durch die göttlichen Schutzmächte verbirgt sich m. E. ein Gestus, der ikonographisch gut dokumentiert ist. Dabei ist an Darstellungen zu denken, in denen Schutzgöttinnen wie Isis und Nephthys um den Leichnam herumstehen und diesen mit ihren ausgestreckten Flügeln umfassen. Daneben sind Darstellungen bekannt, in welchen wenigstens eine Gottheit den Leichnam umarmt (z. B. Anubis).[1613] Neben reinen Schutzgesten sind andere Handlungen der Götter in den Textquellen dokumentiert, die dem Schutz des toten Körpers dienen:

T.III.63: Ritual der Verklärung des Osiris (pMMA 35.9.21, [21,14])[1614]

sɜ-nmj.t=k m sɜ=k r tr	Die Schutz(mächte) deiner Bahre (= Isis und Nephthys) sind dein Schutz zu dem Zeitpunkt,
mkỉ=w ḥᶜ(.w)=k sḫr=w ḫft.jw=k nb	(denn) sie werden deinen Leib schützen (und) sie werden all deine Feinde niederwerfen!

T.III.64: TB 146 (CG 51189 (pJuja), [596])[1615]

ḥnw.t-tɜ.wj ḥḏỉ.t ḫft.jw n.w Wrd.w-jb	Herrin der Beiden Länder, die die Feinde des Herzensmüden zerschmettert!

T.III.65: Sarg der Gottesgemahlin Anchnesneferibre (Kopfseite, links)[1616]

rs r=tn nṯr.w jpw sɜ-nmj.t jry.w ᶜrr.wt	Wacht doch, ihr Götter, Schutz(mächte) der Bahre, Wächter der Tore!
jḫ jrỉ=tn rs.w r Wsjr NN	Oh, möget ihr wachen über Osiris NN!
ntf wᶜ jm=tn	Er ist einer von euch!
ḫwỉ=tn ḫɜ.t=f m-ḫnw ḏbɜ.t	Möget ihr seinen Leichnam beschützen im Innern des Sarges!
mkỉ=ṯn sᶜḥ=f ḫnt ḳrs.t	Möget ihr seinen *sᶜḥ* schützen im Grab!
psš=tn n=f grḥ m ɜ.t r ɜ.t	Möget ihr ihm die Nacht (ein)teilen von Augenblick zu Augenblick!
sḫr=tn sbỉ.w r=f	Möget ihr seine Feinde zu Fall zu bringen!

Explizitere Schilderungen gehen über einfache Schutzformeln hinaus, selbst wenn diese in den Texten angedeutet werden, da sich die schützenden Gottheiten um den Leichnam herum versammelt haben. Die schützenden Gottheiten vertreiben herannährende Feinde durch verschiedene Abwehrreaktionen. In den Textquellen wird u. a. erwähnt, dass Waffen wie Messer (*ds.w*) benutzt werden (T.III.64). Ferner ist davon die Rede, dass der Feind zu Fall (*sḫr*)

[1613] Siehe hierzu z. B. die Darstellungen auf dem Sargdeckel des Merenptah oder der Sarkophagwanne des Haremhab in Assmann, in: MDAIK 40, 1984, Abb.1; ders. Tod und Jenseits, 370.
[1614] Kucharek, Totenliturgien IV, 36–42, 106; Goyon, Glorification (BIFAO 65), 89–156; Tf. XVIII–XXI; Smith, Traversing Eternity, 131–151.
[1615] Munro, Totenbuch-Handschriften (ÄA 54), Tf. 62f.
[1616] Pries, Stundenwachen, 13–15; Sander-Hansen, Anchnesneferibre, 66–84; Assmann, in: MDAIK 40, 1984, 288. Siehe zudem Beleg T.II.101 in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie.

gebracht werden soll, was sicherlich eine Umschreibung dafür ist, dass die Gegner getötet werden (T.III.63). Während dieser Handlungen befindet sich der Leichnam in einem reglosen Stadium. Besonders anschauliches Beispiel hierfür ist T.III.65. Dabei versammeln sich die Schutzgötter nicht nur um den im Sarg (*ḏbꜣ.t, ḳrs.t*) aufgebahrten Leichnam (*ḫꜣ.t, sʿḥ*), sie scheinen ihn zudem (in wechselndem Turnus) in den einzelnen Stunden der Nacht zu beschützen (*ḥwỉ, mkỉ*) und die Feinde des Verstorbenen in aktiver Weise abzuwehren (*sḫr*). Diese Aufgabe nehmen sie so lange wahr, bis dieser für die Wiedererweckung des Verstorbenen potentiell gefährliche Zeitraum überwunden ist.[1617] Diese Handlungen erinnern damit nicht nur an das Ritual der Stundenwachen, sondern auch an die Nachtfahrt der Sonne. Doch im Gegensatz zum Sonnengott, der in den Darstellungen der Unterweltsbücher in aufrechter Position auf seiner Barke gezeigt wird, verweisen Belege wie T.III.65 explizit darauf, dass der Körper des Osiris (*ḫꜣ.t*, *sʿḥ*) in einem Sarg (*ḏbꜣ.t*, *ḳrs.t*) liegt. Der Leichnam des Gottes wird somit de facto als ein lebloser Körper charakterisiert. Unabhängig davon ist Texten wie den Unterweltsbüchern oder dem Ritual der Stundenwachen aber gemein, dass Re und Osiris in ihrem reglosen Stadium (des Todesschlafs) nicht nur ideologischen Schutz benötigen. Vielmehr vertreiben die verschiedenen Schutzgottheiten, die Re bzw. Osiris umgeben, die Feinde dieser beiden Gottheiten mittels kämpferischer Handlungen auf aktive Weise. Als eine Schutzmacht im Besonderen ist m. E. auch der Ba zu verstehen:

T.III.66: CT 229 (III 296i, G_1T)[1618]

sḏr bꜣ=j rs.w ḥr ḫꜣ.t=f	Möge mein Ba die Nacht wachend über meinem Leichnam verbringen!

T.II.67: Höhlenbuch (3. Höhle, Szene XXX)[1619]

…r sš (*sr?*) *bꜣ=k ḥr ḫꜣ.t=k m ḳrr.t tn štꜣy.t*	...um deinen Ba auszubreiten auf deinem Leichnam in dieser geheimnisvollen Höhle.

T.III.68: Totenpapyrus Rhind I (pRhind I, [IV, d12])[1620]

rpj pꜣj=k bj ḥr tꜣj=k ḫ(*e*)*.t ỉw-ỉw=k ḥtp ḫn tꜣj=k tjb.t*	Dein Ba möge sich auf deinem Leib verjüngen, während du in deinem Sarg ruhst.

[1617] Vgl. Pries, Stundenwachen, 11–17; 27.
[1618] Buck, CT III, Spell 229 (296i); Faulkner, Coffin Texts I, 182f.; Carrier, Textes Sarcophages I, 564–567. Siehe auch Beleg T.II.43 in Kap. 2.1.1 der vorliegenden Studie.
[1619] Werning, Höhlenbuch II, 106f. Vgl. zudem Beleg T.II.47 in Kap. 2.1.1 der vorliegenden Studie.
[1620] Möller, Totenpapyrus Rhind, Tf. IV; Roeder, Ägyptische Religion IV, 328.254; Smith, Traversing Eternity, 302–334. Siehe auch Beleg T.II.305 in Kap. 2.3.3 der vorliegenden Studie samt zugehörigem Kommentar.

T.III.69: TB 163 (pTurin 1791, [2-3])[1621]

j pꜣ bꜣ n.tj bw ft jb=f r wbn ḥtp	Oh Ba, dessen Herz nicht überdrüssig wird aufzugehen (und) unterzugehen!
ḥtp bꜣ=f m-ḫnw tꜣy=f ḫꜣ.t n.tj ḥtp.tw [*m swḥ.t*?]	Sein Ba möge ruhen im Inneren seines Leichnams, der im [im Sarg?] ruht!
mỉ n Wsjr NN mꜣᶜ-ḫrw	Komm zu Osiris NN, gerechtfertigt!

Bereits an anderer Stelle ist angedeutet worden, dass der Ba für den Leichnam nicht nur eine belebende, sondern darüber hinaus eine schützende Funktion innehat.[1622] Diese zeigt sich u. a. daran, dass der Ba dem Leichnam während der Nacht beisteht, also dem Zeitraum, der mit besonderen Gefahren für den Körper des Verstorbenen verbunden ist (T.III.66). Andere schriftliche Quellen sowie zahlreiche ikonographische Quellen geben zudem Hinweise darauf, dass sich der Ba mit ausgebreiteten Flügeln auf dem Leichnam niederlässt, diesen somit also umfängt (vgl. T.III.67). Diese Geste ist mit Darstellungen von geflügelten Göttern zu vergleichen, die eine Person (Gott, König, Mensch) mit ihren Flügeln umfassen und dadurch beschützen. Ebenso beschützt der Ba als eine Personenkomponente mit dem Leichnam einen anderen Teil des Verstorbenen. Dabei fällt auf, dass stets der Ba den aktiven Part dieser wechselseitigen Beziehung übernimmt. Der Leichnam ist dagegen der passive Empfänger, da er meist regungslos in seinem Sarg (*tjb.t*) oder der Höhle (*ḳrr.t*) verweilt (T.III.67–T.III.69).[1623] Mitunter verweisen einige Quellen darauf, dass sich der Ba innerhalb (*m-ḫnw*) des toten Körpers befindet (T.III.69). Diese Formulierung ist in schriftlichen Quellen vereinzelt ab der Spätzeit dokumentiert, scheint dagegen aber nicht ikonographisch belegt zu sein. Insgesamt lässt sich anhand der schriftlichen und bildlichen Quellen festhalten, dass der Ba den leblosen und während der Nacht schlafenden (und daher hilflosen) Leichnam nicht nur zu beleben, sondern ferner vor potentiellen Gefahren zu schützen scheint.[1624] Darüber hinaus erfährt der Sarg, in dem der tote Körper aufgebahrt wird, gemäß der Aussagen einiger Textquellen eine tiefergreifendere Konzeptualisierung:

[1621] Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXVII–LXXVIII; Wüthrich, in: Backes et al. (Hgg.), Totenbuch-Forschungen (SAT 11) 365–370; WB III, 370f.
[1622] Siehe hierzu Kap. 2.1.1 der vorliegenden Studie.
[1623] Verwiesen sei hier zudem auf die zahlreichen rund- und flachbildlichen Darstellungen, die den Ba schwebend über dem auf einer Bahre ruhenden Leichnam zeigen, vgl. hierzu etwa Sousa, in: Sousa (Hg.), Body, Cosmos and Eternity (Archaeopress Egyptology 3), 91–110. Der Ba kann darüber hinaus auch direkt auf dem toten Körper liegen und seine Flügel in einem Schutzgestus ausbreiten. Vgl. hierzu Abb. 2 und Abb. 3 in Kap. 2.1.1 sowie die Ausführungen in 3.2.2 des vorliegenden Kapitels.
[1624] Zur wechselseitigen Beziehung von Ba und Leichnam vgl. Kap. 2.1.1 dieser Studie sowie Beinlich, Seelenvogel Ba, 5–13; Pabst, in: Verbovsek et al. (Hgg.), Diskurs (GOF IV 69),127–140.

T.III.70: Großes Dekret (pMMA 35.9.21, [2,7])[1625]

mỉ rs r gs mnm.t=f	Veranlasst das Wachen zur Seite seiner Bahre!
wꜥb ḏbw=f nn snd ḏ.t=f	Möge sein Sarkophag rein sein, damit sein Leib nichts befürchten muss!
mỉ šnꜥ.tw Stḫ r=f	Veranlasst, dass Seth ferngehalten werde von ihm!

T.III.71: PT 446 (Pyramide Pepi I., [825a-c])[1626]

ḏd mdw	Worte sprechen:
Wsjr Ppj pšš.n s(j) mw.t=k Nw.t ḥr=k	Osiris Pepi, sie, deine Mutter Nut, breitete sich über dir aus,
sdḫ=s ṯw m-ꜥ (j)ḫ.t nb(.t) ḏw.t	damit sie dich vor jeder bösen Sache versteckt.
ḫnm.n ṯw Nw.t m-ꜥ ḏw.t nb(.t)	Nut vereinigte (= bewahrte) dich vor allem Bösen.

T.III.72: Sarkophag Merenptah[1627]

ꜥḳ=k jm=j jnḳ=j sšm.w=k	Tritt in mich ein, damit ich dein Bild umfasse,
mwt=k jm=j ḥɜp.t(=s) bs=k	deine Mutter bin ich, die deine geheime Gestalt verbirgt,
...	…
ḥḳɜw=j m sɜ.w ꜥ.wt=k	Mein Zauber ist der Schutz deiner Glieder.

T.III.73: Sarginschrift (CG 29305)[1628]

mj ḥtp m-ḫnw=j	Komm und ruhe in mir!
jnk mwt(=k) ḫwỉ (ṯw)	Ich bin (deine) Mutter, die (dich) schützt!
mkỉ=j ḥꜥ.w=k r jḫ.t nb(.t) ḏw(.t)	Ich werde deinen Leib vor jeder bösen Sache schützen,
swḏɜ=j ꜥ.wt=k tm	ich werde alle deine Glieder heilen!

Die primäre Funktion des Sarges dürfte zweifellos die Aufbewahrung der sterblichen Hülle gewesen sein. Es ist aber anzunehmen, dass der Sarg zudem bereits seit frühester Zeit dem Schutz des Leichnams dienen sollte. Angedeutet wird die Schutzfunktion des Sarges beispielsweise in T.III.70: Neben den Göttern, die den Leichnam während der Nacht beschützen, scheint der Sarg dem Körper des Verstorbenen einen gewissen Schutz zu bieten. Möglicherweise soll der Sarg im Kontext dieser Textquelle vor den Attacken des Seth schützen. Eventuell wird hier aber auf eine andere Funktion des Sarges Bezug genommen, da dieser den Leichnam wie eine schützende Hülle vollständig umfasst und somit vor äußeren Einflüssen bewahrt. Dabei kann es sich um tätliche Angriffe von feindlichen Gottheiten, Dämonen oder schlangenartigen Wesen (Schlangen, Würmer, Maden), aber m. E. eben auch um einsetzenden

[1625] Kucharek, Totenliturgien IV, 48f.; 277; Goyon, Papyrus d'Imouthès, 28; Tf. II; Tf. IIa; Smith, Traversing Eternity, 67–95; ders., in: RdE 57, 2006, 217–232.
[1626] Sethe, PT I, 459; Allen, New Concordance I, 24; Allen, New Concordance IV, Spell 446; Meurer, Feinde des Königs (Obo 189), 258.
[1627] Assmann, Tod und Jenseits, 225f.; ders., in: MDAIK 28, 1972, 48f.
[1628] Assmann, Tod und Jenseits, 225f.; Maspero, Sarcophages II, 217.

Verwesungserscheinungen handeln.[1629] Die Tatsache, dass der Leichnam vollständig durch den Sarg umschlossen wird, führte sicherlich zu der Vorstellung, dass der Sarg als Himmelsgöttin Nut angesehen werden konnte. Diese Assoziation lässt sich auf zwei Arten erklären. Zum einen ist Nut die Mutter des Gottes Osiris, die ihren verstorbenen Sohn mit schützenden Armen bzw. Flügeln umfängt und vor allem Bösen beschützt (= Nut umarmt ihren Sohn). Im übertragenen Sinn wird der damit auch der Verstorbene dem Schutz seiner Mutter Nut überlassen, da dieser als Osiris NN angesehen wird. Die andere Assoziation erklärt sich dahingehend, dass Nut Osiris geboren hat, er also zu Beginn seines Lebens aus ihrem Körper herauskam. Im Tod wird er nun wieder in die schützenden Leib (= Sarg) seiner Mutter gegeben, um sich dort zu regenerieren und erneut geboren zu werden. In diesen Mutterleib ist der Verstorbene (Osiris bzw. Osiris NN) außerdem vor allen äußeren Gefahren geschützt. Dieser Gedanke ist maßgeblich in den Unterweltsbüchern des Neuen Reichs dokumentiert. Jeden Abend verschluckt Nut den Sonnengott Re, um ihn am Morgen erneut zu gebären.[1630] Belege wie T.III.71 zeigen jedoch, dass diese Vorstellung bereits zur Zeit des Alten Reichs vorhanden war: Gemäß der Textquelle beschützt die Göttin Nut den König, der die Rolle ihres verstorbenen Sohns annimmt, vor einem nicht näher bestimmten Übel (*ḏw.t*). Obwohl Nut den verstorbenen König mit ihren Flügeln zu empfangen scheint, ist diese Aussage kein zwingender Beleg dafür, dass die Göttin mit dem schützenden Sarg verglichen wird, der den Leichnam des Verstorbenen in sich aufnimmt. Im Gegensatz dazu steht der Beleg T.III.72. Der Text wurde auf dem Sarg des Merenptah angebracht. Somit stehen Text und Textträger in einer direkten, untrennbaren Beziehung zueinander. Der Text spricht nicht nur davon, dass der Leichnam des verstorbenen Königs in den Sarg (seine Mutter) gelegt wird, es wird ebenfalls erwähnt, dass der tote Körper durch die Schutzmacht der Göttin vor allem Übel bewahrt wird.[1631] Nach ASSMANN ist es allerdings ungewöhnlich, dass die Rolle der schützenden Muttergottheit hier nicht von Nut, sondern von

[1629] Auf die Similarität von Schlangen, Würmern und Maden wurde in diesem Kapitel bereits verwiesen (s. o.). Dass die Verwesung als ein Übel galt, das bekämpft werden musste, wird tiefergehend in Kap. 3.4 thematisiert. Zur Charakterisierung von Verwesungserscheinungen als Feind des Verstorbenen siehe auch Zandee, Death as an Enemy, 56–60; Assmann, Totenliturgien I, Meurer, Feinde des Königs (Obo 189), 244–248.

[1630] Vgl. hierzu Hornung, Altägyptische Jenseitsbücher, 45–50; 60–65; 72–77; 104f.; ders.; Altägypische Unterweltsbücher, 25–30; 45–47; Smith, Following Osiris, 314–321. Hieran zeigt sich ferner die Komplexität der altägyptischen Religion, da Osiris und Re teilweise miteinander verschmelzen. Paradoxerweise muss Re nun im Leib der Himmelsgöttin Nut, der gleichzeitig der Sitz der Unterwelt ist, verschiedene Gefahren überwinden, bevor er am Morgen wiedergeboren wird und somit aus dem Leib der Nut (und gleichzeitig der Unterwelt) heraustritt. Demzufolge ist der Leib der Himmelsgöttin in verschiedenen Sphären verortet. Einerseits befindet sich ihr Leib als Sarg, der den Leichnam des Osiris aufnimmt, in der Unterwelt bzw. in der Erde. Andererseits ist ihr Körper mit dem Nachthimmel gleichzusetzten. In diesem Nachthimmel befindet sich jedoch die Unterwelt, die der Sonnengott passieren muss.

[1631] Das Wort *mwt*, welches in dieser Textquelle als „Sargkasten“ übersetzt wird, ist laut dem WB in dieser Bedeutung unbekannt. Was für diese Übersetzung spricht, ist jedoch der Klassifikator, welches einen eckigen Sarg zeigt. Zu dieser Argumentation vgl. Assmann, MDAIK 28, 1972, 58; Schott RdE 17, 1965, 81.

der Göttin Neith eingenommen wird.[1632] Dagegen lässt sich die Gleichsetzung der Göttin Nut mit dem Sarg anhand zahlreicher Quellen belegen. Ein Beispiel hierfür ist die Inschrift auf dem Sarg CG 29305 (T.III.73). In diesem Beleg wird nicht nur ausgeführt, dass Nut Mutter und Sarg zugleich ist. Im Text wird ferner beschrieben, dass Nut den in ihr befindlichen Körper des Toten vor allem Übel (*ḏw.t*) schützt. Speziell wird sogar darauf verwiesen, dass das Fleisch (*jwf*) geheilt (*wḏꜣ*) wird.[1633] Dies ist m. E. dahingehend zu interpretieren, dass das Übel (*ḏw.t*), was hier abgewiesen werden soll, Verwesungserscheinungen sind, die geheilt (*wḏꜣ*) werden müssen. Dass der Sarg als schützende Hülle für den Leichnam konzeptualisiert wurde, lässt sich ferner anhand zahlreicher ikonographischer Darstellungen in Rund- und Flachbild belegen, die neben anderen Aspekten nachfolgend besprochen werden.

3.2.2 Ikonographische Darstellungen

Darstellungen in Rund- und Flachbild, die den Leichnam als einen leblosen Körper abbilden, sind in großer Zahl dokumentiert. Häufig zeigen diese Quellen den Transport des Leichnams zur Grabstätte. Dabei sind Reliefdarstellungen von der Überführung des toten Körpers bereits im Alten Reich belegt. Ab dem Mittleren Reich etabliert sich diese Darstellungsform zudem in der Rundplastik, was sich anhand der Bootsmodelle aus dieser Zeit nachweisen lässt. Neuartig ist, dass nun der äußerlich transformierte („mumiengestaltige“) Leichnam auf einer Bahre gezeigt wird.[1634] Dies passt zu dem Umstand, dass sich eine derartige Gestaltung des Leichnams erst während dieser Epoche entwickelt.[1635] Der aufgebahrte Leichnam wird oftmals flankiert von zwei trauernden Klageweibern, die symbolisch die Rolle der beiden Göttinnen Isis und Nephthys einnehmen. Vergleichbare Darstellungen sind auch in Grabreliefs aus dem Neuen Reich belegt. Mitunter wird der Leichnam dabei auf einem (Boots-)Schlitten transportiert. Darüber hinaus wird diese Ikonographie auch für die Vignetten des Totenbuchs (TB 1) übernommen und ist somit bis in die griechisch-römische Zeit dokumentiert.[1636] Wenigstens ab

[1632] Seinen Forschungen nach ist dies ein einzigartiger Beleg, siehe hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 225f.; ders., in: MDAIK 28, 1972, 48f.; ders., Kulturtheorie Tod, 27–38.
[1633] Assmann bemerkte, dass in den funerären Textquellen oftmals die Heilung des Verstorbenen thematisiert wird, vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 39–59. Die These von Assmanns Todesheilung wird ausführlich in Kap. 3.4 besprochen.
[1634] Zu den entsprechenden Bootsmodellen siehe bspw. Abb. 9 in Kap. 2.1.4 dieser Untersuchung. Zuvor existieren, wenn überhaupt, fast ausschließlich Darstellungen vom Transport des Sargkastens, vgl. hierzu Theis, Bestattungsritual, 42–46; 69–74; Schulz, Ägypten, 89; Janot, Mumien, 192; 303f. Verwiesen sei hier jedoch abermals Abb. 10 in Kap. 2.1.4, bei der es sich um ein Bootsrelief aus dem Grab des Mehu (6. Dynastie) handelt und auf dem ein anthropomorph gestalteter Leichnam handelt. Sollte die Datierung korrekt und die Darstellung nicht in späterer Zeit umgearbeitet worden sein, so würde es sich dabei um die früheste Darstellungsform des Leichnams in dieser Gestalt handeln.
[1635] Vgl. Siffert, in: Sokar 32, 2016, 72–78; dies., in: Franci et al., Rethinking Osiris; 175–188; dies., in: Beck et al. (Hgg.), Gebauter Raum, 182f.
[1636] Vgl. hierzu etwa die Vignette zu TB 1 im pTurin 1791 sowie im Totenbuch des Maherperi (pKairo CG 24095).

der Spätzeit, möglicherweise schon etwas früher, entwickelt sich zudem die Darstellung des transformierten Leichnams, der sich auf dem Rücken eines Rindes befindet. In den Textquellen ist dieses Bild bereits früher belegt. Es kann sich dabei um die Himmelsgöttin Nut handeln, die ihren Sohn (Osiris NN) zur Grabstätte bringt (vgl. T.III.46). Häufiger dürfte der dargestellte Stier jedoch den Gott Seth repräsentieren, welcher den reglosen Leichnam zur Grabstätte bringt. Nach MEURER handelt es sich hierbei um eine Form der Bestrafung für Seth wegen der Ermordung des Osiris.[1637] Untermauern lässt sich diese These damit, dass derartige Darstellungsformen meist am Fußende des inneren Sarges bzw. der Mumienhülle angebracht wurden. In aufgerichteter Position würde der (im Sarg befindliche) Verstorbene somit auf dieses Bild – und im übertragenen Sinn auch auf seinen Feind Seth – treten.[1638] Die symbolische Vorstellung, die eigenen Feinde niederzutrampeln, ist nicht nur anhand schriftlicher Quellen gut dokumentiert.[1639] Gerade an den Fußenden von Mumienhüllen oder inneren anthropomorph geformten Särgen lassen sich ab der Saitenzeit vermehrt Zeichnungen von Schlangen und Skorpionen belegen, die ideologisch vom Verstorbenen zertreten und somit unschädlich gemacht werden sollten. Auch diese Vorstellung ist in den Schriftquellen bereits seit den Pyramidentexten nachweisbar.[1640]

[1637] Vgl. Meurer, Feinde des Königs (Obo 189), 101–105; 114–119.
[1638] Vgl. hierzu etwa die Abbildung auf dem Fußende des Sarges BM EA 34261, der in die Spätzeit datiert.
[1639] Bekannt sind etwa Darstellungen von den Neunbogenvölkern, die auf verschiedenen Objekten angebracht waren und somit vom Pharao (selbst im Sitzen) niedergetreten werden. Ein Beispiel hierfür sind Sandalen, die im Grab des Tutanchamun gefunden wurde, vgl. hierzu Edwards/Burton, Tutanchamun, 238f.
[1640] Vgl. Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 105–114; 139–191.

In den meisten Fällen wird der leb- und wehrlose Leichnam jedoch vor äußeren Gefahren beschützt. Besonders interessant ist hierbei das Relief auf dem Sarkophag des Merenptah. Darauf ist zu erkennen, dass der Leichnam des Königs von mehreren Schutzgottheiten umgeben ist:[1641]



Abb. 30: Umzeichnung eines Details des Sarkophagdeckels von Merenptah

Die dargestellte Umarmung könnte als bloße Heimkehr des Toten gedeutet werden.[1642] Doch im Zusammenhang mit den auf diesem Sarkophag angebrachten Texten ist es die Göttin Neith, die den Leichnam des verstorbenen Herrschers auf vielfache Weise beschützt. In der Reliefdarstellung umarmt sie den verstorbenen Pharao, in ihrer Rolle als Sarg und Mutter nimmt sie den toten Körper des Königs darüber hinaus bis zu dessen Wiedergeburt wieder in sich auf.[1643] Ab dem Neuen Reich wird das Bild des auf der Bahre ruhenden Leichnams, über dem der Ba des Verstorbenen schwebt, überaus populär:

[1641] Vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 225f.; ders., in: MDAIK 28, 1972, 48f; Abb. 1.
[1642] Zum Todesbild „Der Tod als Heimkehr“ siehe Assmann, Tod und Jenseits, 219–247.
[1643] Vgl. Assmann, in: MDAIK 28, 1972, 48f.; ders. in: MDAIK 28, 1972, 118f.; ders., Tod und Jenseits, 220–229, ders., Totenliturgien II, 51–56. Speziell zur Thematik der Wiederbelebung des Leichnams siehe Kap. 3.5 der vorliegenden Studie.



Abb. 31: Vignette TB 89
(pBM EA 9900, Totenbuch des Nebseni)

Am bekanntesten dürfte hierbei die Vignette zu TB 89 sein, wobei sich der Leichnam anhand seiner liegenden Position und Aufbahrung mit einem Schlafenden vergleichen lässt. Mitunter wird der Ba dabei wie hier im Totenbuch des Nebseni unmittelbar auf dem Leichnam liegend gezeigt.[1644] Die über dem Leichnam ausgebreiteten Flügel des Ba sind hier vermutlich als Schutzgestus zu verstehen.

Allerdings ist solchen Bildern nicht zu entnehmen, vor welchen Gefahren der tote Körper bewahrt werden muss. Ein Indiz hierfür gibt die Vignette zu TB 182, bei der es sich um die Darstellung einer Sargkammer handelt:[1645]

[1644] Vgl. hierzu auch den Bahrenuschebti C. 2805 aus Turin in Kap. 2.1.1 (Abb. 3) dieser Studie.
[1645] Vgl. hierzu zudem Assmann, Tod und Jenseits, 256–259.

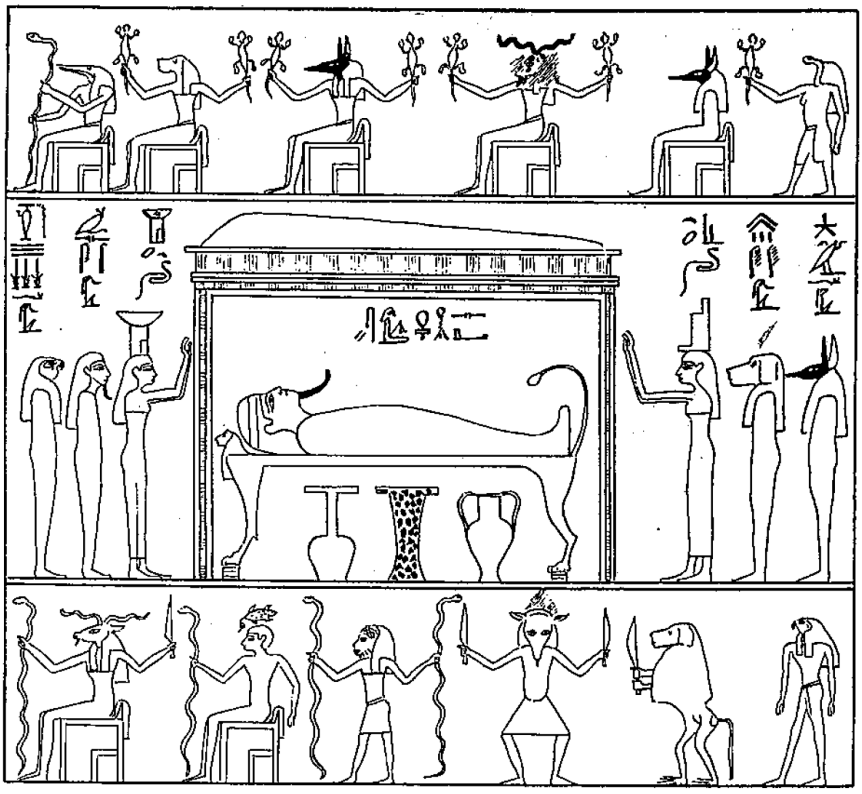


Abb. 32: Vignette TB 182
(pBM EA 10010, Totenbuch des Muthotep)

In der Mitte des Raumes ist der auf einer Bahre liegende Leichnam zu erkennen, welcher somit als Schlafender charakterisiert wird. In diesem Stadium kann sich der Verstorbene nicht selbst schützen, weshalb verschiedene Schutzgottheiten diese Aufgabe für ihn übernehmen. Diese befinden sich ebenfalls in der Sargkammer, wobei die Figuren am äußeren Rand Messer und andere Geräte in den Händen halten. Mit diesen Utensilien wehren sie verschiedene schlangenartige Wesen (Schlangen, Skorpione) ab und verhindern somit, dass sich diese Tiere dem Leichnam nähern können.[1646] Der schlafende Leichnam wird auf diese Weise vor jeglichen Gefahren beschützt.

Jedoch fällt in der Darstellungsweise des „schlafenden" Leichnams eine Besonderheit auf: Obwohl der Leichnam in einem reglosen oder schlafähnlichen Zustand gezeigt wird, sind die

[1646] Möglicherweise ist diese Form von magischem Schutz sogar im archäologischen Kontext belegt. In ihrer Dissertation macht Seyfried darauf aufmerksam, dass in den Sargkammern thebanischer Gräber des Neuen Reichs Nischen eingelassen werden konnten. Seyfried vermutet, dass sich in diesen Nischen ursprünglich Götterstatuen befanden, vgl. Seyfried, Thebanische Nekropole, 48–51; Assmann, Tod und Jenseits, 256–259. Auf diese Weise ließe sich die Darstellung der Vignette zu TB 151 im realen Grabkontext nachweisen. Daneben ist innerhalb der Gräber die Verwendung von magischen Ziegeln, die Feinde abhalten sollten, ebenfalls belegt, vgl. hierzu Seyfried, Thebanische Nekropole, 48–51. Diese thebanische Praxis scheint damit einige Parallelen zu der von Sperveslage vermuteten Bedeutung des Anbringungsortes der Schlangensprüche der Pyramidentexte aufzuweisen, da beide Praktiken das Ziel verfolgen, feindlich gesinnte Wesen vom Leichnam des Verstorbenen fernzuhalten, vgl. Sperveslage, in: Sokar 23, 2011, 31–37; ders., in Sokar 27, 2013; 38–51.

Augen des transformierten Leichnams stets geöffnet und niemals geschlossen (vgl. z. B. Abb. 1–3, Abb. 11, Abb. 31, Abb. 32).[1647] Paradox ist hieran, dass Position und Aufbahrung des Leichnams diesen deutlich als einen „Schlafenden“ klassifizieren, die geöffneten Augen aber aufzeigen, dass der Verstorbene wach zu sein scheint. Diese Merkmale (liegende Position, geöffnete Augen) sind m. E. ein Hinweis darauf, dass der „Todesschlaf“ lediglich als ein temporärer Zustand wahrgenommen worden wurde, der überwunden werden konnte.

3.2.3 Archäologisches Material

Für archäologische Quellen ist das Konzept des „schlafenden Leichnams“ ebenfalls belegt. Die Leichname sind dabei äußerlich derart gestaltet, dass sie einen Schlafzustand zu imitieren scheinen. Aus der Frühzeit und Prädynastik sind natürliche Mumien, d. h. auf natürliche Weise konservierte Körper, bekannt, die in Embryonalhaltung bestattet wurden. Diese Position kann m. E. als Schlafhaltung verstanden werden.[1648] Im Alten Reich und Mittleren Reich werden die Körper der Verstorbenen i. d. R. in ausgestreckter Lage in einem rechteckigen Sarg bestattet, wie in Abb. 33 und Abb. 34 zu erkennen ist.



Abb. 33: Mumie auf Kopfstütze und Sargunterteil, Carlos Museum Atlanta (Inv.-Nr. 1921.1)

[1647] Im Gegensatz dazu stehen mittelalterliche Sarkophagfiguren und Baldachingräber, welche die entschlafenden Verstorbenen immer mit geschlossenen Augen wiedergeben, vgl. hierzu Borgward, Typen Grabmal, 75.
[1648] Vgl. hierzu etwa die Mumien EA 52887 und EA 52888 aus dem British Museum, die Mumien S. 14061 und S. 293 des Museo Egizio Turin sowie die Mumien ÄM 14591, ÄM 14702 und ÄM 14704 aus dem Ägyptischen Museum und Papyrussammlung Berlin.

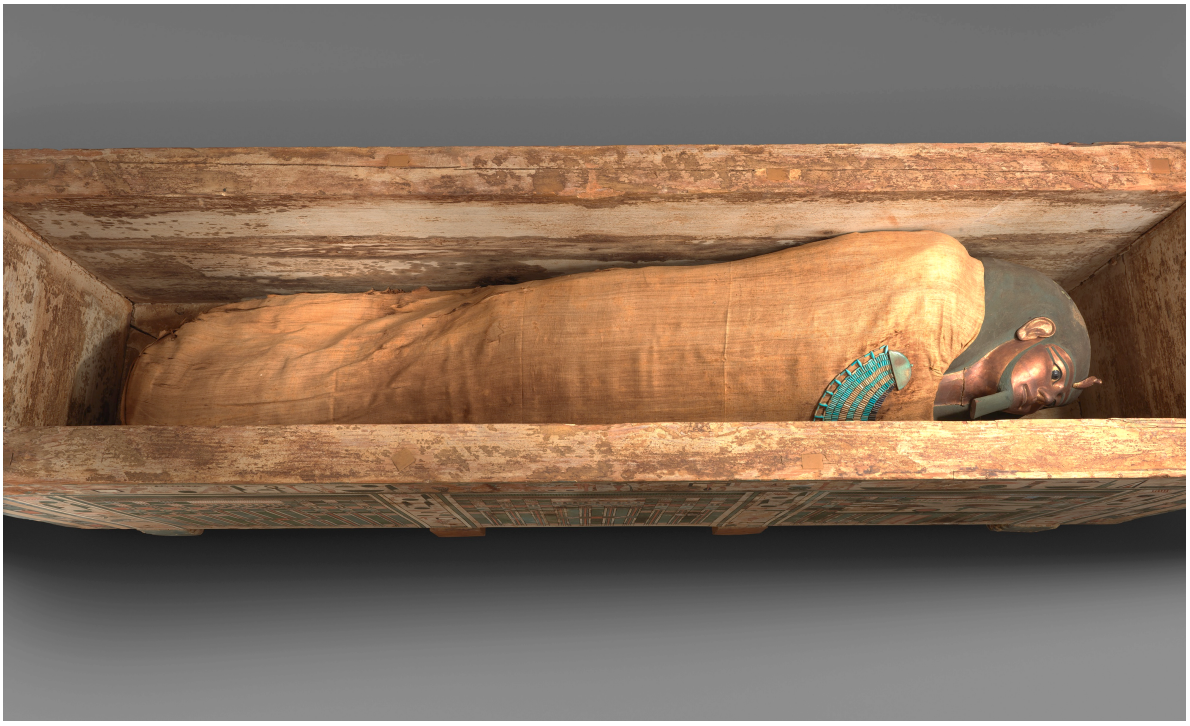


Abb. 34: Mumie des Chnumhotep (MMA 12.182.131c)

Charakteristisch für diese Inszenierung des Leichnams ist eine Kopfstütze, die mit in den Sarg gegeben wird und sich meist unterhalb des Kopfes befindet. Auf diese Weise wird der Leichnam des Verstorbenen wie ein Schlafender in den Sarg gelegt. Ein Wandel ist hinsichtlich der Ausrichtung der ausgestreckten Position zu erkennen. Werden die Körper der Verstorbenen im Alten Reich meist noch in ausgestreckter linker Seitenlage bestattet, werden sie ab dem Mittleren Reich vermehrt in Rückenlage in den Sarg gelegt. Dieser Umstand spiegelt sich auch in den schriftlichen Quellen wider, da die königlich-funerären Texte des Alten Reichs davon sprechen, dass sich der Verstorbene von seiner linken auf die rechte Seite erheben soll. In Textquellen späterer Epochen ist dagegen lediglich die Aussage belegt, dass sich der Verstorbene erheben soll.[1649] Die Darstellungsform des auf einer Bahre ausgestreckten, äußerlich bereits transformierten („mumiengestaltigen“) Leichnams etabliert sich endgültig in der 18. Dynastie des Neuen Reichs (vgl. z. B. Abb. 31).[1650] Allerdings sind entsprechende archäologische Funde in situ aus dieser Epoche selten nachweisbar, was vornehmlich den Grabplünderungen geschuldet sein dürfte. Dennoch lassen sich vereinzelt bis in die griechisch-

[1649] Vgl. hierzu T.III.49 des vorliegenden Kapitels. Als weitere Primärquellen sind PT 412 (730a); PT 478 (972a-c); PT 485 (1030c-1033c); PT 487 (1047a); PT 662 (1878c); PT 700 (2182b) sowie PT 734 (2262d-2263a) zu nennen. Die Thematik des wiederbelebten bzw. wieder erwachten Leichnams wird ausführlich in Kap. 3.5 der vorliegenden Studie diskutiert.

[1650] Diese äußere Erscheinungsform des Leichnams ist m. E. treffender als *sꜥḫ* bzw. als *sꜥḫ*-Gestalt zu benennen. Zu dieser Argumentation siehe Kap. 2.1.4 sowie zudem Kap. 3.6 der vorliegenden Untersuchung.

römische Epoche bettartige Konstruktionen nachweisen, auf denen der Leichnam samt Sarg aufgebahrt wurde.[1651] Insgesamt fällt jedoch ein Detail ins Auge. Ebenso wie bei den ikonografischen Belegen sind die auf den Totenmasken, Bandagen oder inneren Särgen angebrachten Augen der Leichname, die in einen schlafähnlichen Zustand drapiert wurden, stets geöffnet dargestellt (vgl. z. B. Abb. 11, Abb. 31, Abb. 32, Abb. 34). Dies ist umso bemerkenswerter, da der Schlafzustand ikonografisch meist mit geschlossenen Augen suggeriert wird.[1652]

Wie zuvor erwähnt wurde, befindet sich der Körper des Verstorbenen während des Todesschlafs in einem leb- und wehrlosen Zustand und muss dementsprechend vor diversen Gefahren geschützt werden. Vor diesem Hintergrund sind die verschiedenartigen Amulette zu deuten, die bei der Mumifizierung in die Bandagen eingewickelt wurden. Funktion und Bedeutung der einzelnen Amulette sind innerhalb der Ägyptologie bereits vielfach untersucht worden, können aber noch nicht als erschöpfend betrachtet werden. Als gesichert darf gelten, dass bestimmte Amulette an spezifischen Partien des Körpers gegeben worden sind, um diese vor negativen äußeren Einflüssen zu bewahren.[1653] Dennoch ist eine eindeutige Zuweisung der Anbringung der einzelnen Amulette nicht immer möglich, was u. a. lokalen Bräuchen geschuldet ist.[1654] Der schützende Faktor der Amulette steht aber außer Frage. Eine Schutzfunktion scheinen darüber hinaus die aus Fayenceperlen bestehenden Netze zu besitzen, die auf den bandagierten Leib eines Verstorbenen gelegt werden konnten.

[1651] Zu nennen ist hier etwa der Doppelsarg zweier Brüder aus Achmim (ÄM 12441) des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin, vgl. hierzu Zorn et al., Achmim, 220; 326f. An dieser Stelle ist jedoch darauf hinzuweisen, dass meist auf eine solche Bettkonstruktion verzichtet wurde und der Leichnam lediglich in der Sargkammer bzw. im Grabschacht beigesetzt wurde.

[1652] Ein Beispiel aus der mykenischen Kultur ist etwa die sogenannte Goldmaske des Agamemnon (NAMA 624), bei der es sich um eine Totenmaske handelt. Interessanterweise wird der Schlaf von lebenden Personen in der altägyptischen Kultur ebenfalls mit geschlossenen Augen wiedergegeben, siehe hierzu Gerhards, Konzepte Schlaf (BSAK 23), 201–205. Festzustellen ist für die altägyptische Kultur somit, dass die Lebenden mit geschlossenen Augen schlafen, während die Verstorbenen ihren Todesschlaf dagegen mit geöffneten Augen verbringen, möglicherweise in Erwartung ihrer Erweckung.

[1653] Vgl. hierzu Quack, Amulette, 212–267; Janot, Mumien, 214–241.

[1654] So befindet sich z. B. das Amulett des geflügelten Skarabäus meist im Herz- bzw. Brustbereich, mitunter jedoch auch in zentraler Position am Hals, vgl. hierzu Janot, Mumien; 221; 224–227; Taylor/Antoine, Ancient Lives, 72–75; 80–90; 132. Eine besondere Form der lokalen Tradition dürften die im 19. Jh. gefundenen Mumien aus Kom Ombo sein, die in die griechisch-römische Zeit datieren. Die Körper der Verstorbenen wurden nach der Bandagierung mit einer dunklen, harzartigen Masse übergossen. Kurz vor dem Trocknen wurden verschiedene Amulette in die Masse gegeben. Die dunkle Masse härtete vollständig aus und umschloss den Leichnam zusammen mit den eingelegten Amuletten wie ein schützender Kokon. Die in die harzartige Substanz eingefassten Amulette wurden während der Grabungen herausgebrochen und befinden sich heute im Ägyptischen Museum Berlin, vgl. hierzu Germer, Mumiengeschichten, 193–197.

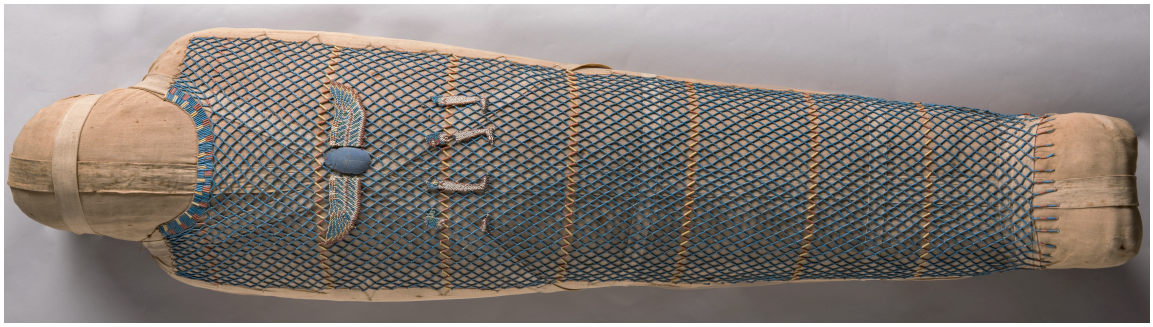


Abb. 35: Mumie mit Mumiennetz, Museo Egizio Turin (Inv.-Nr. 2233-1)

Diese Perlenetze bedecken dabei meistens den Körper vom Halsansatz bis zu den Knöcheln. Separate Perlennetze zur Bedeckung des Gesichts sind ebenfalls belegt.[1655] Für die schützende Funktion solcher Netze spricht, dass mitunter Amulette an bestimmten Stellen in das Netz eingenäht werden konnten.[1656] Allerdings gibt es auch andere Auslegungen. So wird angenommen, dass die Perlennetze lediglich als Schmuck für den bandagierten Leichnam verwendet wurden.[1657] BUDGE nimmt dagegen an, dass sie in Verbindung mit der auf den Sarginnenwänden dargestellten Göttin Nut den Nachthimmel symbolisieren sollen.[1658] Dagegen sprechen sich GEßLER-LÖHR, BOSSE-GRIFFITH, DESROCHES-NOBLECOURT, GRILETTO und SCHLICK-NOLTE und ARNST für die hauptsächlich magische Schutzfunktion der Perlennetze aus, welche wahlweise böse Zauberkräfte abwehren, den Leichnam vor Verwesung bewahren oder die einzelnen Körperglieder zusammenhalten sollen.[1659] Auch in der vorliegenden Studie wird der magische Schutz der Perlennetze als primäre Funktion gedeutet. Darüber hinaus belegen schriftliche Quellen jedoch, dass Bandagen manchmal mit Kleidung gleichgesetzt werden können.[1660] Bereits im Alten Reich lassen sich Perlennetzkleider belegen, die oberhalb eines Leinengewandes oder direkt auf dem Leib getragen wurden.[1661] Die vermehrt

[1655] Vgl. Arnst, in: Fitzenreiter/Loeben (Hgg.), Ägyptische Mumie, 79.
[1656] Die in das Netz eingenähten Amulette dienen folglich dem Schutz dieser Körperpartien. Zu nennende Beispiele wären etwa die Mumie Nesumaatnerus aus dem Museum of Fine Arts in Boston sowie die Mumie von Hekaemsaf aus dem Ägyptischen Museum Kairo, vgl. hierzu Janot, Mumien, 202f.
[1657] Vgl. LÄ IV, 214; 465.
[1658] Vgl. Budge, The Mummy, 222.
[1659] Vgl. Bosse-Griffith, in: JEA 64, 1978, 102; Desroches-Noblecourt, in: Leclant (Hg.), Hellenismus, 218; Griletto, in: Roveri (Hg.), Religiöse Vorstellungen, 183; Schlick-Nolte/Droste zu Hülshoff, Ägyptische Bildwerke, 176; Geßler-Löhr, Wege Unsterblichkeit, Tf. 4,3; Arnst, in: Fitzenreiter/Loeben (Hgg.), Ägyptische Mumie, 90.
[1660] Vgl. hierzu etwa das Bedeutungsspektrum der Lexeme *wt* („Mumienbinden“) und *ḥbs* („Kleidung, Tuch, Hülle“) in WB I, 379 und WB III, 65. Siehe zudem auch die Ausführungen zu Bandagen als Kleidung in Kap. 3.4 und Kap. 3.6 der vorliegenden Untersuchung.
[1661] Vgl. hierzu etwa die Perlennetzkleider (27.1548.1 und 33.1020.1) aus dem Museum of Fine Arts Boston oder die Opfergabenträgerin (MMA 20.3.7) aus dem Metropolitan Museum of Arts. Interessant ist hierzu auch eine Bemerkung aus dem P-Westcar (pBerlin 3033, [5,9–5,13]). Auf seiner Lustfahrt auf einem See wird Pharao Cheops von schönen Damen begleitet, die nichts außer Perlennetzkleidern am Leib tragen.

ab der Spätzeit dokumentierten Perlennetze können somit auch dahingehend zu interpretieren sein, dass der Verstorbene (mit Bandagen und Perlennetz) bekleidet wurde. Möglicherweise handelt es sich bei der in griechisch-römischer Zeit aufkommenden Kassettenwicklung um eine kunstvolle Weiterentwicklung der ursprünglich verwendeten Perlennetze.[1662] Auffällig ist jedenfalls, dass Perlennetz und Bandagen nun scheinbar zu einer Form vermischt werden. Unabhängig davon, ob es sich bei der Kassettenwicklung um eine Art Perlennetzummantelung handelt. Sicher ist, dass Perlennetze immer einen Großteil des gesamten Körpers (i. d. R. Brust bis Knöchel) bedecken. Dabei lassen sich Perlennetze nicht nur als dreidimensionale Objekte nachweisen, die auf die Bandagen aufgelegt wurden. Speziell aus der griechisch-römischen Zeit sind sogenannte Leichentücher belegt, auf die ein Perlennetz bzw. eine Kassettenwicklung aufgemalt wurde. Vor dieser Epoche können Perlennetze zudem auf Särgen aufgemalt sein, die selbst bereits als äußere schützende Hülle für den Leichnam angesehen werden können.[1663] Schriftliche Quellen verweisen darauf, dass der Sarg als schützende Entität den gesamten Leichnam umgibt (vgl. T.III.71–T.III.73). Im archäologischen Kontext stellen die sogenannten Rischi-Särge eine Besonderheit dar. Dieser Sargtypus ist erstmals in der 17. Dynastie dokumentiert und scheint nur für einen relativ kurzen Zeitraum, nämlich etwa 100 Jahre, in Gebrauch zu sein. Er zeichnet sich durch eine Musterung aus, die an das Federkleid eines Vogels erinnert. Innerhalb der Ägyptologie sind Entwicklung, Bedeutung und Funktion dieses Sargtypus nicht abschließend geklärt. CASINI spricht sich dafür aus, dass sich die Rischi-Särge parallel zur Etablierung der Ba-Gestalt entwickelten. Sie verweist darauf, dass es vor der 18. Dynastie keine bildlichen Darstellungen vom Ba gibt. Die Darstellung des Ba als Vogel mit Menschenkopf setzt sich erst langsam mit zu Beginn des Neuen Reichs durch. Da sich zu diesem Zeitpunkt eine vermehrte Nutzung der Rischi-Särge nachweisen lässt, nimmt CASINI an, dass es sich bei diesem Sargtypus um eine frühe Darstellung des Ba-Vogels handelt.[1664] Bereits zuvor wurde in dieser Studie darauf verwiesen, dass der Ba zwar sicherlich eine belebende Wirkung für den Leichnam besitzt, seine primäre Funktion scheint jedoch eine andere zu sein.[1665] Nach der zyklisch wiederkehrenden, temporären Trennung kehrt der Ba in der Nacht zum Leichnam zurück, um diesen während dieser gefährlichen Phase nicht nur zu

[1662] Ähnlich argumentiert auch Arnst und verweist hierbei auf die Mumie ÄM 11673 aus dem Ägyptischen Museum und Papyrussammlung Berlin, vgl. hierzu Arnst, in: Fitzenreiter/Loeben (Hgg.), Ägyptische Mumie, 80.
[1663] So etwa die Mumienhülle ÄM 16817 oder das Leichentuch ÄM 22728 aus dem Ägyptischen Museum Berlin, vgl. hierzu Rubensohn/Knatz, in: ZÄS 41, 1904, 9; Zorn et al., Achmim, 149; 334f.
[1664] Vgl. Casini, in: Kahlbacher/Prilinger (Hgg.), Tradition and Transformation, 215–224. Siehe zu diesem Sargtypus grundlegend Gianluca, Rishi Coffins (GHP 17) sowie dies., in: Egyptian Archaeology 39, 2011, 37–40; dies., in: Grajetzki/Grallert (Hgg.): Life and Afterlife, 94–99; Galan/Jimenez-Higueras, in: Miniaci/Grajetzki (Hgg.), Middle Kingdom Egypt, 101–119.
[1665] Vgl. hierzu neben den Ausführungen des vorliegenden Kapitels insbesondere Kap. 2.1.1 dieser Studie.

beleben, sondern ebenfalls zu beschützen, wie zahlreiche Textquellen darlegen (vgl. T.II.66–T.II.69). Neben den schriftlichen Belegen zeigen Rundplastiken wie die sog. Bahrenuschebtis den Moment, in welchem sich der Ba mit ausgebreiteten Flügeln auf dem Leichnam niederlässt.[1666] Dabei sind die ausgebreiteten Flügel als Schutzgestus zu verstehen. Zu vermuten ist, dass es sich bei dem Federkleid der Rischi-Särge ebenfalls um die ausgebreiteten Flügel eines Ba-Vogels handelt. Gemäß dieser Auslegung würde der Ba (als Sarg) den Leichnam somit schützend umhüllen.[1667]

Insgesamt ist für die archäologischen Belege festzuhalten, dass der mumifizierte Leichnam selbst mitunter wie ein Schlafender gestaltet werden konnte (vgl. Abb. 33). Paradox sind vor dem Hintergrund dieser Konzeptualisierung jedoch die stets als geöffnet dargestellten Augen, die möglicherweise auf den temporären Charakter des Todesschlafs verweisen sollen.[1668] Darüber hinaus wird der schlafende Tote meist noch mit verschiedenen Attributen (Amulette, Sarg) versehen, die seinen Körper während dieses reg- und wehrlosen Stadiums vor äußeren Gefahren beschützen sollen. Derartige Schutzmaßnahmen lassen sich für einen Zeitraum von über 3000 Jahren nachweisen, was ihren großen Stellenwert untermauert.[1669] Es war unerlässlich, den leb- und wehrlosen Leichnam in diesem temporären Stadium zu schützen. Ohne adäquate Schutzmaßnahmen wäre die dauerhafte jenseitige Existenz des Verstorbenen nicht zu garantieren gewesen.[1670]

3.2.4 Resümee

Üblicherweise werden in den altägyptischen funerären Schriftquellen negative Ereignisse nicht erwähnt, da sie nicht eintreten sollen. In effectu gilt dies ebenso für den im Todesschlaf befindlichen Leichnam. Faktisch lassen sich die negativen Begleiterscheinungen des Todes weniger aus den schriftlichen Quellen denn vielmehr aus den ikonographischen Darstellungen entnehmen. Bekannt sind zahlreiche Szenen, in welchen der leblose Körper des Verstorbenen

[1666] Vgl. hierzu Abb. 3 in Kap. 2.1.1 der vorliegenden Studie.
[1667] So auch die Interpretation von Casini, vgl. hierzu Casini, in: Kahlbacher/Prilinger (Hgg.), Tradition and Transformation, 224.
[1668] Zur Thematik des wiederbelebten Leichnams siehe Kap. 3.5 der vorliegenden Untersuchung.
[1669] Vgl. Quack, Amulette, 212–267; Janot, Mumien, 214–241; Ikram, Death and Burial, 95–103. Selten belegt ist die Beigabe eines Dolches, der direkt in die Mumienbinden eingewickelt wurde, vgl. hierzu Jimenez-Serrano/Fostner-Müller, in: Janice et al. (Hg.), Guardian II, 745–758; Martina et al., in: J Comput Assist Tomogr 42, 2018, 178–183; Janot, Mumien, 222f. Möglicherweise wurde derartige Gegenstände den Verstorbenen mitgegeben, damit sie sich selbst gegen etwaige Gegner (Dämonen, Insekten etc.) zu Wehr setzen konnte. Damit würde der Verstorbene entgegen den Aussagen der Schriftquellen nicht von anderen Wesen beschützt werden, sondern selbst zum Akteur werden. Vorläufig kann diese Beobachtung nur als Hypothese bestehen.
[1670] Zu den Faktoren, die einen Leichnam zerstören konnten, siehe Kap. 3.3 dieser Studie.

ob seines gegenwärtigen Zustandes betrauert wird.[1671] Die Tragik des Todes kommt dabei nicht in der Darstellung des Leichnams zum Tragen, sondern vielmehr in der Abbildung der trauernden Angehörigen, die über den Verlust eines Mitglieds ihrer Gemeinschaft hinwegkommen müssen.[1672] In diesem Stadium darf ein Leichnam aus emischer Sicht vermutlich als tot im eigentlichen Sinn gelten. Der nunmehr tote Körper weist keine (äußeren) Vitalfunktionen auf und ist völlig reglos. Anders als im Leben tritt er nicht mehr selbst als Akteur auf, sondern ist lediglich noch der Empfänger von Handlungen. Dies beginnt bereits bei der Überführung zum Grab. Der Leichnam wird auf einem Boot, einem Schlitten oder auf dem Rücken eines Lasttiers zur Grabstätte geleitet. Dieser Umstand ist nicht nur durch schriftliche Quellen (vgl. T.III.45–T.III.47), sondern ebenfalls durch rund- und flachbildliche Entsprechungen belegt.[1673] In diesem reglosen Zustand ist der Leichnam ungeschützt und kann von hostilen Gottheiten wie Seth und anderen bösartigen Wesen wie Dämonen, Schlangen oder Skorpionen angegriffen werden (vgl. T.III.54–T.III.57).[1674] Aus diesem Grund benötigt der Körper des Verstorbenen während dieses Stadiums (göttlichen) Beistand. Speziell die Unterwelt bzw. die Nacht sind durch ihre immerwährende Dunkelheit besonders gefährliche Orte und Zeiträume.[1675] Die Götter können den Körper des Verstorbenen vor Schaden bewahren, indem sie die feindlichen Wesen entweder direkt abwehren oder den Leichnam mittels Schutzgesten (z. B. das Umfassen des Körpers) und „Totenwachen“ (z. B. Stundenwachen) protegieren (vgl. T.III.59–T.III.60). Eine weitere besondere Schutzmacht ist der Ba, der sich mit ausgebreiteten Flügeln auf dem toten Körper niederlässt. Gerade die ausgebreiteten Flügel sind hier als Schutzgestus zu verstehen. Die Schutzmacht des Ba ist nicht nur in schriftlichen Quellen (vgl. T.III.66 –T.III.69), sondern auch in flach- und rundbildlichen Darstellungen gut belegt.[1676] Der Ba mit ausgebreiteten Flügeln ist darüber hinaus auch als Amulett bekannt, das auf die Brust des bandagierten Leichnams gelegt wurde. Gerade anhand der Verwendung von zahlreichen verschiedenartigen Amuletten sowie des Perlennetzes, dass den Körper schützend umfasst, lässt sich nachweisen, dass der Leichnam während seines reglosen Stadiums schützenden Beistand von diversen (göttlichen) Entitäten benötigte. Eine weitere, vollumfassende Schutzmacht

[1671] Damit ist gemeint, dass der Körper (für den Moment) nicht mehr lebt.
[1672] Zu Trauerdarstellungen siehe z.B. Abb. 13 in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie.
[1673] Siehe hierzu z.B. Abb. 9–Abb. 11 in Kap. 2.1.4 dieser Untersuchung.
[1674] Im übertragenen Sinn könnten mit den schlangenartigen Wesen möglicherweise auch Würmer oder Maden gemeint werden. Die reale Bedrohung bestünde in diesem Fall dann in der Zersetzung des Leichnams.
[1675] Speziell in der Amarnazeit werden das Licht mit Leben gleichgesetzt, die Dunkelheit hingegen mit dem Tod. Diese Vorstellungen fußen auf solaren Theologien, die sich bereits vor dieser Epoche entwickeln, aber auch nach der Amarnazeit nicht vollständig abklingen, sondern vielmehr in den privaten Totenkult übernommen werden. Vgl. hierzu die Ausführungen von Assmann, Sinngeschichte, 252–259; ders., in: Knoppers/Hirsch (Hgg.), Mediterrean World (Probleme der Ägyptologie 20), 179–191; ders., Re und Amun, 189–200; ders. Hymnen und Gebete, 45–56; Hornung, Einer und Viele, 259–266; ders., Echnaton, 127–130; Zorn, Atons Strahlen, 59–71.
[1676] Siehe hierzu z.B. Abb. 2 und Abb. 3 in Kap. 2.1.1.

scheint darüber hinaus der Sarg zu sein, in welchen der Leichnam gebettet wird. Der Sarg als Göttin Nut, der Mutter des verstorbenen Osiris, umfasst den toten Körper nicht nur vollumfänglich, sie bewahrt diesen auch bis zu dessen „Wiedergeburt“ in sich (vgl. T.III.70–T.III.73). Gerade durch diese Konzeption wird deutlich, dass der Tod bzw. die durch den Tod ausgelöste Reglosigkeit des Körpers aus emischer Sicht nur als ein temporärer Zustand wahrgenommen wurde. Das prägnanteste Indiz hierfür dürfte gerade die Konzeption des Leichnams als ein im Todesschlaf befindlicher Körper sein. Äußere Merkmale des Schlafes sind neben der Reglosigkeit eine liegende Position sowie geschlossene bzw. verdeckte Augen (vgl. T.III.39–T.III.45). Die Ausrichtung der Liegeposition variiert im Verlauf der ägyptischen Geschichte. Sind die Körper der Verstorbenen während der Früh- und Prädynastik noch in embryonaler Haltung bestattet, so werden die bandagierten Leichname ab dem Alten Reich in ausgestreckter Seitenlage in einen Sarg gebettet, der Kopf ruht zumeist auf einer Kopfstütze. Im Mittleren Reich wird damit begonnen, die Leichen in Rückenlage zu bestatten, was sich in den nachfolgenden Epochen etabliert. Belegen lässt sich dies anhand von schriftlichen, ikonographischen sowie archäologischen Quellen. Gerade die Darstellungen von auf Bahren liegenden Leichnamen sowie die Beigabe von Schlafutensilien wie Betten oder Kopfstützen scheinen auf die dahinter liegende Hoffnung zu deuten, dass es sich bei dem Todesschlaf lediglich um einen temporären Zustand handelt, der überwunden werden kann. Als herausragend sind vor diesem Hintergrund die auf den Särgen, Mumienmasken oder unmittelbar auf den Bandagen aufgemalten und stets als geöffnet dargestellten Augen einzustufen (vgl. Abb. 11, Abb. 31, Abb. 32, Abb. 34). Aus der Tatsache, dass der Verstorbene im Gegensatz zu anderen Kulturen nicht mit geschlossenen Augen dargestellt und somit eben nicht als Schlafender charakterisiert wird, ergibt sich, dass der Zustand des Todes nicht als dauerhaft angesehen wurde. Vielmehr sind die geöffneten Augen als ein Indikator für eine Wiedererweckung und ein zweites, dauerhaftes Leben im Jenseits zu verstehen.[1677]

[1677] Möglicherweise sollte mithilfe dieser Darstellungsweise auch der „Moment des Erwachens“ gezeigt werden. Zur Konzeptionalisierung des lebenden Leichnams siehe Kap. 3.5 der vorliegenden Studie.

3.3 Der Leichnam als zerstörter Körper

Unter bestimmten Voraussetzungen wurde nicht der Erhalt der sterblichen Hülle angestrebt, sondern die Zerstörung bzw. vollständige Vernichtung derselbigen. Aussagen in den schriftlichen Quellen wie *dm tn dm ḫɜ.wt=tn* („Zunichte seid ihr, zunichte sind eure Leichname“)[1678], *jw=w r ḥtm pɜj=f bj pɜj=f ḫ(e).t n ḫftj.w=k* („Sein Ba und sein Leichnam werden vernichtet werden“)[1679] oder *nn wn tn nn wn ḫɜ.wt=tn* („Ihr werdet nicht existieren, eure Leichname werden nicht existieren“)[1680] belegen dies. Interessant ist vor diesem Hintergrund, wessen (toter) Körper nicht erhalten werden sollte und auf welche Arten ein Leichnam zerstört werden konnte. Diesen Fragestellungen widmet sich das vorliegende Kapitel.

3.3.1 Schriftliche Quellen

Eine der ausführlichsten Quellen zur Vernichtung von feindlich gesinnten Wesen ist das *Buch zur Niederwerfung des Apophis*, welches einen wesentlichen Teil von pBM 10188 ausmacht. In dem aus dem 3 Jh. v. Chr. stammenden Dokument wird explizit beschrieben, auf welche Weise Apophis und seine Entourage, allesamt Feinde des Sonnengottes Re, vernichtet werden können.[1681] Das Werk wird aus diesem Grund im vorliegenden Kapitel als Hauptbeleg herangezogen und die in diesem rituellen Text gemachten Aussagen mit Belegen aus anderen Epochen und Kontexten verglichen.

T.III.74: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [24,3])[1682]

ḥwi jwf=k r ḥꜥ.w=k	Abgeschlagen ist dein Fleisch von deinem Leib!

T.III.75: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [30,25])[1683]

nḥm=s jwf=k	Sie entfernt dein Fleisch!

T.III.76: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [27,10])[1684]

jw jw.n=j ḥꜥ.w=f r ḳs.w=f	Ich habe sein Fleisch von seinen Knochen abgetrennt!

[1678] Textstelle aus dem Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [25,12]), vgl. hierzu Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 53.
[1679] Textstelle aus Setne II (pBM 10822, [II,6-7]), vgl. hierzu Griffith, Stories, 152f.
[1680] Textstelle aus dem Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [25,13]), vgl. hierzu Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 53.
[1681] Vgl. Bonnet, Reallexikon, 53f.
[1682] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 49; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52. Vgl. zudem T.II.224 in Kap. 2.3.1 dieser Studie.
[1683] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 81; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.
[1684] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 62; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52. Vgl. zudem T.II.244 in Kap. 2.3.2 dieser Studie.

T.III.77: Pfortenbuch (7. Stunde, Mittleres Register, 46. Szene)[1685]

j ḫft.jw sỉp.t=ṯn <n> ḥsḳ mj wḏ.t.n Rᶜ r=ṯn m snṯ=f jgr.t n ḫɜ.t=f ḳmɜ=f dɜ.t n snṯ=f	O Feinde, ihr werdet zum Kopfabschneiden verurteilt, wegen dem, was Re gegen euch befohlen hat, als er die Igeret für seinen Leichnam erschuf (und) die Duat für seinen Leib errichtete!

T.III.78: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [25,13])[1686]

nn ṯɜs=<tw> tp.w=tn m ḥᶜ.w=tn	<Man> wird eure Köpfe nicht mit euren Leibern verknüpfen!

Besonders oft wird in derartigen rituellen Texten erwähnt, dass der (tote) Körper des Feindes in seine Einzelteile zergliedert wird. Auffällig ist die häufige Unterscheidung von Fleisch (*jwf*) oder Knochen (*ḳs.w*). Zwischen diesen beiden Körperpartien wird selbst in anderen Kontexten differenziert. Dies lässt darauf schließen, dass das äußere Weichteilgewebe (Fleisch, Haut, Muskeln etc.) und das innere Gerüst (Knochen) aus ägyptischer Sicht als zwei verschiedene, aber wesentliche Bestandteile des gesamten Körpers angesehen wurden.[1687] In den hier genannten Belegen (T.III.74–T.III.76) wird das Fleisch (*jwf*) von den Knochen (*ḳs.w*) getrennt. Damit wird nicht nur die körperliche Einheit beschädigt, auch das individuelle Aussehen einer Person wird somit vernichtet.[1688] Die gut dokumentierte Differenzierung dieser beiden Körperpartien wird zudem durch ihre verschiedenartige Konsistenz (Knochen=hart; Fleisch=weich) verstärkt, da es sich bei Fleisch im Gegensatz zu den festen Knochen um eine weiche Materie handelt. Eine weitere Unterscheidung von einzelnen Körperteilen betrifft den Kopf (*tp*) und Leib (*ḥᶜ.w*). In den rituellen Texten zur Feindvernichtung ist oftmals die Rede davon, dass die zu bezwingenden Gegner geköpft werden (vgl. T.III.77, T.III.78). Mit der Entfernung des Kopfes wird einer Person jedoch das Gesicht und somit das unverwechselbare äußere Erscheinungsbild genommen. Zurück bleibt lediglich ein kopfloser Körper. Überspitzt formuliert ließe sich gar von einem Verlust der Identität sprechen. Hinzu kommt, dass der Kopf der Sitz vieler Sinnesorgane ist. Die Fähigkeit, zu sehen, hören, riechen, sprechen oder essen; all das wird dem Gegner durch die Enthauptung genommen.[1689] Dabei lässt sich diese Zergliederung des Körpers mit dem Schicksal des Osiris vergleichen. In beiden Fällen wird die körperliche Einheit aufgelöst. Doch während dieser Vorgang beim Totengott Osiris als

[1685] Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 290f.; Zeidler, Pfortenbuchstudien II (GOF IV 36,2), 206f.
[1686] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 53; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52. Vgl. zudem T.II.248 in Kap. 2.3.2 dieser Studie.
[1687] Charakteristischerweise werden die aus altägyptischer Sicht wesentlichen Körperglieder in Aufzählungen einzeln benannt. Siehe hierzu etwa die Ausführungen in Kap. 2.3.1 sowie Kap. 3.1 dieser Studie.
[1688] Durch die Zergliederung besteht der Körper nur noch aus einer undefinierbaren Masse aus Fleisch und Knochen.
[1689] Die exakte Bedeutung des Gehirns war damals unbekannt.

Verbrechen angesehen wird, das idealiter wieder rückgängig gemacht werden muss, ist die systematische Zergliederung bei Feinden sogar ausdrücklich erwünscht.[1690]

T.III.79: Höhlenbuch (1. Höhle, Szene XIV)[1691]

j ḥtm.yw	Oh Vernichtete!
j ḥsḳ.yw	Oh Geköpfte!
ḫft.jw n.w Wsjr	Feinde des Osiris!
jw.tỉ dp.w	welche keine Köpfe haben,
jw.tỉ wsr.wt=sn	welche ihre Nacken nicht haben,
jw.tỉ bꜣ.w=sn	welche ihre Bas nicht haben,
skỉ.w ḫꜣ.t	(mit) zerstörtem Leichnam!

T.III.80: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [25,1-2])[1692]

nn ḫpr=tn nn wn=tn	Ihr werdet nicht entstehen (und) ihr werdet nicht existieren!
dr tp.w=tn	Entfernt sind eure Köpfe!
snjt wsr.wt=tn	Durchtrennt sind eure Hälse!
ḥsḳ ṯꜥs.wt=tn	Abgeschlagen sind eure Wirbelknochen!

T.III.81: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [27,18])[1693]

ḥsḳ=sn bꜣ=f ḫꜣ.t=f šw.t=f ꜣḫ.w=f ḥkꜣ.w=f	Sie werden seinen Ba, seinen Leichnam, seinen Schatten, seine Ach-Kraft (und) seine Zauberkraft zerschneiden!

T.III.82: Enthüllungen der Geheimnisse (pMMA 35.9.21, [28,2])[1694]

ḥsḳ=tn tp=f	Schneidet seinen Kopf ab,
sḥtm=tn bꜣ=f	vernichtet seinen Ba,
dỉ=tn jwf=f ḳs.w=f bꜣ=f ḥr ḫ.t	gebt sein Fleisch, seine Knochen (und) seinen Ba ins Feuer!

Manche der schriftlichen Quellen verweisen darauf, dass es bei diesen Handlungen nicht nur um die gewaltsame Zergliederung des Körpers geht, sondern dass generell ein tiefgreifenderer Aspekt angesprochen werden soll. Zwar wird in den Belegen T.III.79–T.III.82 ausnahmslos beschrieben, dass der Körper des Feindes zerstückelt wird. Darüber hinaus wird jedoch erwähnt, dass weitere Personenkomponenten wie Ba (*bꜣ*), Schatten (*šw.t*), Ach-Kraft (*ꜣḫ.w*) und Zauberkraft (*ḥkꜣ.w*) vernichtet werden (T.III.81, T.III.82). Mitunter wird sogar davon gesprochen, dass der tote Feind oder einzelne Entitäten von ihm nicht mehr existieren (*wn*) oder erneut entstehen (*ḫpr*) werden können (T.III.79, T.III.80). Dies verdeutlicht, dass derartige Schriftquellen nicht nur die Zerstückelung des Körpers, sondern die Vernichtung der gesamten

[1690] Es könnte sich hierbei um eine spiegelbildlichen angewandte Strafe für Gegner handeln. Dies gilt insbesondere dann, wenn sich die Zerstückelung gegen Seth richtet, der gemäß dem Mythos den Leichnam des Osiris zerstückelte. Vgl. hierzu Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 139–156; Assmann, in: Familiendynamik 30, 2005, 69–95.
[1691] Werning, Höhlenbuch II, 38f.
[1692] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 51; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.
[1693] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 64; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.
[1694] Goyon, Papyrus d'Imouthès, 67; Tf. XXVII; Tf. XXVIIA; ders., in: BIFAO 75, 1975, 349–399. Vgl. zudem T.II.217 in Kap. 2.3.1 dieser Studie.

Existenz thematisieren. Denn mit der zusätzlichen Vernichtung von Ba, Schatten oder der Zaubermacht werden weitere Teile der komplexen Identität einer Person genommen, die jedoch für eine Fortdauer im Jenseits benötigt werden. Wie zuvor angesprochen, ist die Bestrafung der Götterfeinde spiegelbildlich zum Schicksal des Osiris zu sehen. Doch während dem Totengott lediglich die Zergliederung des Körpers und damit einhergehend die Zerstörung der körperlichen Einheit widerfahren ist, wird diese Handlung hier auf andere Personenkomponenten ausgeweitet, um den Feind auf ewig unschädlich zu machen.
Die Zerstückelung des feindlichen Leichnams lässt sich dabei nicht nur in rituellen Schriftquellen nachweisen:

T.III.83: Inschrift im Tempel von Edfu (3. Register Westwand, [VII, 149, 17-150,3])[1695]

smꜣ sbj.w	Den Feind töten.
ḏd-mdw	Worte zu sprechen:
šsp.n=j wꜣrt	Ich ergriff den Strick,
ꜣmm.n=j swš.t	ich packte das Seil,
nṯt.n=j pꜣ nḥs.j ḫs.j	ich fesselte den elenden Nubier.
dwn=j ḥꜣt=j ḫr ḥḏ m ᶜ=j	Ich werde mich auf meiner Vorderseite strecken mit der Keule in meiner Hand,
wdi=j šᶜ.t=f r-ḫft-ḥr=k	und ich werde sein Gemetzel anrichten vor deinem Angesicht.
stp=j ḫpš=f	Ich werde seinen Schenkel auslösen,
šdi=j ḥꜣ.tj=f	ich werde sein Herz herausreißen,
jwf=f n jr.jw-p.t	sein Fleisch ist für die Vögel (Himmelszugehörigen)!

T.III.84: Biographie Ahmose, Sohn der Ibana (Grabinschrift)[1696]

ᶜḥᶜ.n ḫfᶜ.n=j jni=j ḏr.t 1	Dann packte (und) brachte ich eine Hand,
smi.t n wḥm-nsw.t	was dem Botschafter des Königs berichtet wurde.
wn.jn=tw ḥr rdi.t n=j nbw n ḳn.t	Dann gab man mir das Ehrengold.

T.III.85: Medinet Habu (2. Hof, Südwand, Inschriften aus dem Jahr 5 Ramses III.)[1697]

sp nb jni.w m ḥꜣḳ r Km.t	Jede Sache wurde als Kriegsbeute nach Ägypten gebracht,
kp.w ḳrn.wt nn r-ᶜ=sn	Hände und Phalli, ohne Zahl.
ms.w m ḥᶜk dmꜣ(?) ḫr pꜣ sšd	Sie wurden als abgeschnittene(?) Kriegsbeute unter dem Fenster präsentiert.

Die Zerstückelung von Feinden ist selbst in solchen Texten dokumentiert, die einen Bezug zu realen Kontexten aufweisen. In Beleg T.III.83 wird etwa beschrieben, wie ein Feind (*sbj.w*) getötet wird. Der in den nachfolgenden Passagen als Nubier (*nḥs.j*) identifizierte Gegner wird zunächst gefesselt und somit wehrlos gemacht, bevor er anschließend mittels einer Keule (*ḥḏ*)

[1695] Kurth, Edfou VII, 270. Zum Lexem *jr.jw-p.t* („Himmelszugehörige“) vgl. Wb 1, 104.4; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 92.
[1696] Matic, Body and frames (Philippika 134), 209–215; Sethe, Urk. IV, 3,10-15; Schulz, in: Kessler (Hg.), *Gedenkschrift Barta (MÄU 4),* 322; Popko, Ahmosiden, 190f.
[1697] Matic, Body and frames (Philippika 134), 291; Kitchen, Ramesside Inscriptions V, 23,12-13; ders., Ramesside Inscription Translations V, 21.

erschlagen wird.[1698] Erst danach wird er zerstückelt (*stp*, *šdi*), wobei die Überreste seines Leichnams Aasfressern[1699] überlassen werden. Vermutlich handelt es sich bei dieser Quelle jedoch um einen rituellen Tempeltext, der sich auf keine realen Kriegshandlungen bezieht.[1700] Ganz anders zu deuten sind dagegen die Quellen T.III.84 und T.III.85, die sich wahrscheinlich auf reale Ereignisse beziehen. Sowohl in der Biographie des Ahmoseals auch in der Tempelinschrift aus Medinet Habu wird erwähnt, dass den getöteten Feinden die Hände abgehackt werden. In letzterem wird zusätzlich gesagt, dass den Gegnern ihre Penisse abgeschnitten wurden. Das (posthume) Entfernen von Händen und Penissen lässt sich insbesondere von der 18.–20. Dynastie des Neuen Reichs nachweisen. Die Frage, warum sich die Zerstückelung und Präsentation auf diese beiden Körperteile beschränkt, ist bislang noch nicht endgültig geklärt.[1701] Auffällig ist jedenfalls, dass mit der Hand eine Partie des Körpers genommen wird, mit der einzelne Handlungen ausgeführt werden können. Dagegen gilt der Penis nicht nur als Sitz der männlichen Stärke[1702], sondern zudem das Organ der Zeugungsfähigkeit. Letztere Form der Zerstückelung findet mitunter selbst in rituellen Feindvernichtungen Erwähnung (vgl. T.III.93). Hintergrund dürfte hierbei sein, dass der Gegner nicht nur handlungsunfähig gemacht und vernichtet werden soll, vielmehr soll ihm auch die Fähigkeit genommen werden, sich fortzupflanzen.[1703]

T.III.86: Grabräuberpapyri (pBM 10054, [2:16])[1704]

jw=n ḥr šmỉ.t r tɜ mᶜḥᶜ.t n Jmn-ḫᶜ wᶜ sɜw pr-ḥḏ ṯɜ sry.t n pr Jmn	Wir gingen zum Grab von Amun-ha, einem Wächter der Schatzkammer und Standartenträger der Domäne von Amun,
jw=n ḥr hɜỉ.t r pɜy=s hɜyt	Wir stiegen in sein Grab hinab,
jw=n ḥr gmỉ.t wᶜ.t ḏbɜ.t n jnr.w ḫnw m pɜy=s hɜyt	Wir fanden einen neuen Steinsarkophag in seinem Grab,
jw=n ḥr wn=s	Wir öffneten ihn,
jw=n ḥr tḫtḥ pɜy=s sᶜḥ	Wir beschädigten seinen *sᶜḥ*,
jw=n ḥr ḫɜᶜ=f m tɜ mᶜḥᶜ.t	wir ließen ihn dort im Grab.

[1698] Was hier beschrieben wird, ist das Bildprogramm des Erschlagens der Feinde, welches ikonographisch von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche verwendet wird und damit über einen Zeitraum von 3000 Jahren dokumentiert ist. Vgl. hierzu etwa Müller-Wollermann, in: Zimmermann (Hg.), Extreme Formen von Gewalt, 47–64; Spalinger, in: MDAIK 30, 1974, 221–229; Wilkinson, Early Dynastic Egypt, 191.

[1699] Eine nicht näher definierte Vogelart, im Text als „Himmelszugehörige" (*jr.jw-p.t*) bezeichnet.

[1700] Der Nubier wäre in diesem Fall als pars pro toto für sämtliche Feinde Ägyptens anzusehen, die vernichtet (hier: zerstückelt) werden müssen.

[1701] Zur Zerstückelung und Abtrennung einzelner Körperteile siehe speziell Matic, Body and frames (Philippika 134), 31–65. Relativ gut dokumentiert ist darüber hinaus die Praxis der Enthauptung, vgl. hierzu etwa Capart, in: ZÄS 36, 1898, 125f.; Calice, in: ZÄS 37, 1899, 146.

[1702] Im Zweibrüdermärchen (pdʻOrbiny [10,2]) ermahnt Baba seine Frau dazu, nicht wegzulaufen, da er sie aufgrund seiner fehlenden Manneskraft nicht retten könne. Explizit sagt er zu ihr „Denn ich bin eine Frau wie du" (*pɜ-wn twj m s.t-ḥm.t mj-ḳd=t*). Er spielt damit darauf an, dass er durch seine selbst durchgeführte Kastration keinen Penis mehr besitzt und daher schwach wie eine Frau sei. Vgl. Gardiner, Stories, 19.

[1703] Der getötete Feind kann somit nicht durch seine Nachkommen weiterleben. Ferner geht vom vernichteten Gegner keine weitere Gefahr mehr durch potentiell ebenfalls gefährliche Nachfahren aus.

[1704] Kitchen, Ramesside Inscriptions VI, 490,1–497,3; ders., Ramesside Inscription Translations VI, 370–374. Peet, Great tomb-robberies, 61f.; Tf. VI; Capart et al., in: JEA 22, 1936, 169–193; Vernus, Affaires, 15–34; Gasse, in: JEA 87, 2001, 81–92.

Weiteren Aufschluss über etwaige Zerstörungen von toten Körpern im realen Kontext geben die sogenannten *Grabräuberpapyri*. Diese Prozessakten datieren in die 20. Dynastie und berichten von der Plünderung mehrerer Gräber im Tal der Könige. Die vor Gericht angeklagten Männer sagen dort u. a. aus, wie sie mit den einbalsamierten Körpern der Verstorbenen (*sʿḥ*) verfahren sind. Die Angeklagten geben zu Protokoll, dass sie nicht nur in die Gräber von Noblen eingedrungen sind und diese ausgeraubt haben. Zusätzlich haben sie die Leichen der Verstorbenen beschädigt, indem sie diese bestenfalls achtlos in die Ecke eines Grabes warfen.[1705] Schlimmer noch, mitunter haben sie die Körper einzelner Verstorbener sogar gemeinsam vernichtet (*tḫtḫ*). Auf welche Weise der Leichnam des Amun-ha genau zerstört wurde, lässt sich dem Text (T.III.86) zwar nicht entnehmen. Klar ist jedoch, dass es sich bei dieser Tat um einen absoluten Frevel handelt, da hier nicht der Leichnam eines Feindes, sondern eines gerechtfertigten Verstorbenen beschädigt wird. Diese Tat musste m. E. nicht zuletzt deshalb bestraft werden, da dem gerechtfertigten Verstorbenen die Möglichkeit zu einer fortwährenden jenseitigen Existenz genommen wurde (s. u.). Dabei ist die Zerstückelung nicht die einzige Methode, die angewandt wurde, um einen Leichnam zu vernichten:

T.III.87: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [27,7-8])[1706]

jw.n=j ṯ(ꜣ)s.w=f r nḥb=f sd m ds ʿd jwf=f dbdb ḥr msḳ=f rdi=f n sḏ.t	Ich durchtrennte seine Wirbel bis zu seinem Nacken, der zerbrochen wurde mit dem Messer, das sein Fleisch zerhackte (und) durch seine Haut stach, (um) ihn (dann) ins Feuer zu geben!

T.III.88: Enthüllungen der Geheimnisse (pMMA 35.9.21, [29,7])[1707]

wnmy.t wnm=s ḥʿ.w=k jwf=k rkḥ=s ḳs.w=k m ssf	Die Verzehrende (= Flamme), sie verzehrt deinen Leib (und) dein Fleisch, sie verbrennt deine Knochen zu Asche!

T.III.89: Enthüllungen der Geheimnisse (pMMA 35.9.21, [31,16])[1708]

di=f jwf=k ḳs.w=k bꜣ=k ḥr ḫ.t	Er wird dein Fleisch, deine Knochen (und) deinen Ba ins Feuer geben!
nn di=f jri=k mj jri=k	Er wird nicht zulassen, (dass) du handeln wirst, wie du (zuvor) gehandelt hast!

Viele der schriftlichen Quellen, welche die (rituelle) Feindvernichtung thematisieren, verweisen darauf, dass der Körper des Feindes, nachdem dieser bereits zerstückelt wurde, zudem ins Feuer (*ḫ.t*, *sḏ.t*) geworfen (*rḏi*) wird (T.III.87–T.III.89). Der Grund hierfür dürfte vornehmlich sein, dass Feuer ein Element ist, das in der Lage ist viele Substanzen vollständig zu zerstören. Jedenfalls wird jedes abgetrennte Körperteil verbrannt (*rkḥ*) und infolgedessen letztlich zu

[1705] Vgl. T.III.58 in Kap. 3.2 der vorliegenden Studie.
[1706] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 62; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.
[1707] Goyon, Papyrus d'Imouthès, 69; Tf. XXIX; Tf. XXIXA; ders., in: BIFAO 75, 1975, 349–399. Vgl. zudem T.II.218 in Kap. 2.3.1 dieser Studie.
[1708] Goyon, Papyrus d'Imouthès, 71f; Tf. XXX; Tf. XXXA; ders., in: BIFAO 75, 1975, 349–399.

Asche (*ssf*). Dadurch wird die Materialität des Körpers in einen anderen Aggregatszustand transformiert. Der Körper als Ganzes wird vernichtet. Möglicherweise ist diese Handhabung damit zu erklären, dass die bloße Zerstückelung des feindlichen Leichnams nicht ausreicht. Denn immerhin bestünde somit die Gefahr, dass die Feinde ebenso wie Osiris durch eine erneute Zusammensetzung des Körpers wieder zum Leben erweckt werden könnten. Mit der vollständigen Vernichtung des Leichnams bzw. der einzelnen Körperglieder durch das Verbrennen wird diese Möglichkeit jedoch ausgeschlossen.

T.III.90: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+6,3-4])[1709]

ḏ3f=s ḫ3.t n sbj.w=k	Sie wird den Leichnam deiner Feinde verbrennen.

T.III.91: Luxortempel (Hof Ramses II. Kadesh-Schlacht [L2, 68])[1710]

stw.wt=j wbd.n=s ḥ^{c}.w n sbj.w	Meine Strahlen, sie verbrennen den Leib der Feinde.

T.III.92: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [25,6-7])[1711]

wsḥ tn	Zerschnitten seid ihr!
mḏs tn	Verbrannt seid ihr!
jrỉ ^{c}d.t=tn	Gemacht ist eurer Gemetzel!
sjp tn n wꜣwꜣ nsr.t ^{c}ꜣ.t nb.t-rkḥ	Überwiesen seid ihr dem Feuer der Nasret, der Großen, der Herrin der Hitze!
wnm ꜣḫ.t=s m bꜣ.w=tn	Ihre Flamme ernährt sich von euren Bas!
sswnw hh=s {m} ḫꜣ.wt=tn	Ihr Gluthauch richtet eure Leichname hin!
mḏd=s tn m nbj.t=s wr.t	Sie trifft euch mit ihrer großen Flamme!
ds=s tn m ds=s	Sie zerschneidet euch mit ihrem Messer!

Das Element Feuer kann dabei, wie die Quellen T.III.90–T.III.92 verdeutlichen, als Waffe von Gottheiten wie Nasret oder Sachmet in Erscheinung treten. Die Göttinnen vernichten die Gegner Ägyptens auf verschiedene Weise mittels Feuer. Beispielsweise können sie dieses in Form eines heißen Gluthauchs aus ihrem Mund speien. Sogar Sonnenstrahlen, die von den Göttinnen ausgesandt werden, können als Instrument zur Verbrennung der Gegner genutzt werden.[1712] Auf diese Weise treten die in diesen Texten genannten Göttinnen als schützende Rächerinnen auf, die den König sowie Ägypten vor allen Gegnern beschützen und dadurch die Ordnung der Maat bewahren.[1713] Meist beziehen sich derartige Textpassagen lediglich auf die Verbrennung des vollständigen Körpers des Feindes. Dennoch wird mitunter zunächst auf die

[1709] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 121; Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit, 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[1710] Kitchen, Ramesside Inscriptions II, 87; ders., Ramesside Inscription Translations II, 2–14; Kuentz, Bataille Qadech (MIFAO 55), 115–136; Davies, Historical Inscriptions, 55–85; Faulkner, in: MDAIK 16, 1958, 100–111.
[1711] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 52; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.
[1712] Dieser Passus verdeutlicht damit, dass bekannt war, dass von Sonnenstrahlen Hitze ausgeht, die manchmal sogar zu Verbrennungen führen kann. Ob allerdings angenommen wurde, dass Sonnenstrahlen mit Feuerzungen gleichzusetzen sind oder die Sonne selbst Feuer aussendet, lässt sich aus diesen Schriftquellen nicht entnehmen.
[1713] Zu den Prinzipien der Maat siehe Assmann, Maat, 1–39; 200–236.

Zerstückelung des feindlichen Leichnams verwiesen, bevor die einzelnen Glieder dem Feuer übergeben werden können.

T.III.93: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [24,9-10])[1714]

prỉ ḫ.t r=k	Eine Flamme tritt gegen dich hervor!
mr nsr.t=s r bɜ=k ɜḫ=k ḥkɜ.w=k ḫɜ.t=k šw.t=k	Schmerzhaft ist ihr Feuer gegen deinen Ba, deinen Ach, deinen Zauber, deinen Leichnam (und) deinen Schatten!

T.III.94: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [31,19-20])[1715]

nsr.t sḏ.t m ḏ.t=k	Die Flamme des Feuers ist in deinem Leib!
ḫ.t r=k	Die Flamme ist gegen dich!
sswn.w=s ḏ.t=k	Sie wird deinen Leib zerstören!
ssf=s ḳs.w=k	Sie wird deine Knochen verbrennen!
nbj.t prỉ.w	Die Flamme ist herausgekommen.
wbd=s bɜ=k	Sie wird deinen Ba verbrennen!
wšᶜ=s ḫɜ.t=k	Sie wird deinen Leichnam verzehren!

T.III.95: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [24,16-17])[1716]

ɜḫ.t nṯb.n=s tw	Das Feuer, es hat dich ausgedörrt!
wnm=s bɜ=k ɜḫ=k ḫɜ.t=k šw.t=k	Es wird deinen Ba, deinen Ach, deinen Leichnam und deinen Schatten verzehren!
nn bnbn=k	Du wirst nicht ejakulieren!
nn dd=k n ḏ.t-ḏ.t	Du wirst ewiglich nicht kopulieren!
mɜᶜ-ḫrw Rᶜ r=k ᶜɜpp sp 4	Re triumphiert über dich, Apophis! – sp 4 –

Mitunter kann Feuer (*ḫ.t*, *sḏ.t, nsr.t*), wie die Quellen T.III.93–T.III.95 zeigen, personifiziert werden und selbstständig agieren. Erwähnt wird etwa, dass die Flammen den Leichnam (*ḫɜ.t*) verbrennen. Bemerkenswert ist dabei die zuweilen anzutreffende Formulierung, dass das Feuer den Leichnam verspeist (*wnm*, *wšᶜ*), demzufolge also vollständig in sich aufnimmt (T.III.94, T.III.95). Darüber hinaus zerstört das Feuer noch weitere Personenkomponenten wie Ba (*bɜ*), Ach (*ɜḫ*), Schatten (*šw.t*) sowie die Zaubermacht (*ḥkɜ.w*) des Verstorbenen. Diese Aussagen verweisen somit darauf, dass nicht nur der Leichnam, sondern die gesamte Existenz des Feindes für das Dies- und Jenseits ausgelöscht werden sollte. Besonders interessant ist vor diesem Hintergrund die Erwähnung in T.III.95, dass der Götterfeind Apophis keinen Samenerguss (*bnbn*) mehr haben und nicht mehr kopulieren (*dd*) kann. Die Konsequenz daraus ist, dass Apophis nicht in der Lage ist, Nachfahren zu zeugen und durch diese weiterzuleben.[1717] Dadurch wird deutlich, dass nicht nur Apophis vernichtet werden soll, sondern auch potentielle

[1714] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 49; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.
[1715] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 84; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.
[1716] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 50; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.
[1717] Die Vorstellung, dass man durch seine Nachfahren weiterhin lebt bzw. existiert, ist auch in anderen Kulturkreisen dieser Region bekannt. Ein Beispiel hierfür ist das Judentum, vgl. Leuenberger, in: Berlejung et al. (Hgg.) Körperkonzepte, 321–344.

Nachfahren, die ihren Vater eventuell nachfolgen (und rächen) könnten.[1718] Somit gibt es nichts, was im Diesseits und Jenseits von Apophis bleibt.[1719]

T.III.96: Stele von Amenophis II. (Cairo JE 86763)[1720]

jw=tw ḥr jrỉ.t st sḳr-ꜥnḫ	Man machte sie zu Kriegsgefangenen,
jw=tw ḥr jrỉ.t šꜣd.t 2 *m ḳd=sn nb*	man machte zwei Haufen(?) aus all ihren Gestalten,
mk mḥ st m ḫ.t	Während (man) diese mit Feuer füllte,
jw ḥm=f m rs.w ḥr=s r ḥḏ tꜣ	indem seine Majestät darüber wachte (=über das Feuer) bis zum Morgengrauen.

T.III.97: Tempelinschrift von Merenptah (Amada)[1721]

pꜣ hꜣhꜣ n rꜣ=f r tꜣ n Wꜣwꜣ.t	Der heiße Strahl aus seinem Mund traf das Land von Wawat!
ḫfꜥ.w=st m sp (*wꜥ*)	Sie wurden mit einem Bogen ergriffen!
n jwꜥ=st jnỉ.w r Kmt m-ꜥb	Sie haben keine Erben, da sie alle nach Ägypten verschleppt wurden.
ḫꜣꜥ ḫ.t r nꜣy=sn ꜥꜣ.w m-bꜣḥ jr.w=st	Feuer wird auf ihre Großen in Anwesenheit ihrer Gefährten geworfen.

Während die Verbrennung des Körpers in religiös-rituellen Texten häufig zur Vernichtung der Feinde angewandt wird, scheint sich diese Form der Bestrafung nicht im realen Kontext nachweisen zu lassen. Als Ausnahmen hierfür könnten zwei Berichte von Kriegshandlungen aus dem Neuen Reich gelten: Im Bericht auf der Stele von Amenophis II. (T.III.96) wird etwa erwähnt, dass die Feinde gefangengenommen und gefesselt werden. Zusammengepfercht zu zwei Haufen bzw. in Gruben[1722] werden diese mit Feuer angezündet. Das gesamte Geschehen wird derweil vom Pharao beobachtet. Unklar bleibt dabei, ob die gefangenen Feinde noch am Leben sind oder lediglich ihre Leichen verbrannt werden. Bei dem zweiten Beispiel handelt es sich um eine Tempelinschrift aus Amada, die von einem Feldzug unter König Merenptah berichtet (T.III.97). Nach der aus ägyptischer Sicht siegreichen Schlacht werden die

[1718] So wie Horus seinen Vater rächt, indem er Seth umbringt.

[1719] Eventuell spielt die mitunter angewandte Praxis der Phalli-Abschlagung (vgl. T.III.85) getöteter Feinde auf diese Vorstellung an. Die Gegner sollen nicht mehr in der Lage sein, sich zu vermehren und ihre potentiellen Nachfahren somit keine Gefahr mehr für Ägypten darstellen.

[1720] Matic, Body and frames (Philippika 134), 232f.; Edel, Stelen Amenophis II., 122; 134; Klug, Königliche Stelen (AegMon 8), 249; Beylage, Königliche Stelentexte, 136f.

[1721] Matic, Body and frames (Philippika 134), 280f.; Kitchen, Ramesside Inscriptions IV, 1,15-16; Davies, Historical Inscriptions, 191. In dem Textbeleg ist es eine ägyptische Gottheit, die ihren feurigen Atem auf die Feinde niederlässt. Oftmals belegt ist, dass die Göttin Sachmet die Feinde Ägyptens durch Feuer vernichtet.

[1722] Die Bedeutung des Wortes *šꜣd.t* ist ungeklärt. Vermutet wird, dass es „Grube“ bedeuten könnte. Diese Bedeutung ergibt im Kontext des Textes allerdings wenig Sinn, da es unmöglich ist, aus den Körpern von Menschen eine „Grube“ (und keinen „Haufen“) zu bilden. Möglicherweise handelt es sich hierbei um eine Fehlschreibung und das Lexem ist durch Sdy.t zu ersetzen, was „Schutthaufen“ bedeutet. In Bezug auf den Text scheint dies sinnvoller, wenn angenommen wird, dass die gefangenen Personen zunächst zu einem Haufen zusammengebunden wurden, der danach angezündet wird und von dem nach der Verbrennung lediglich Schutt übrig bleibt. Unklar ist jedoch, ob die Gefangenen zum Zeitpunkt der Verbrennung bereits tot sind oder noch leben. Zu dieser Diskussion sowie zu den Wortbedeutungen siehe WB IV; 567; Molen, Dictionary CT, 603; Matic, Body and frames (Philippika 134), 233.

Nachkommen der unterlegenden Feinde zunächst nach Ägypten verschleppt.[1723] Diese Handlung lässt sich durchaus mit Aussagen aus religiös-rituellen Texten vergleichen, die davon berichten, dass unterlegene Feinde keine Nachkommen haben werden.[1724] Anschließend werden die Anführer (*ꜥɜ.w*, die „Großen“) der Besiegten in Anwesenheit der noch verbliebenen Gefolgsleute verbrannt. Der Textquelle lässt sich allerdings nicht entnehmen, ob die besiegten Fürsten zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben oder noch am Leben sind. Somit kann selbst bei diesem Textbeleg nicht zweifelsfrei beantwortet werden, ob es sich um eine Verbrennung bei lebendigem Leib oder (lediglich) um die Zerstörung feindlicher Leichname handelt. In jedem Fall darf aber aus diesen Handlungen geschlossen werden, dass die Zerstörung der (toten) Körper der besiegten Feinde einer völligen Vernichtung der (dies- und jenseitigen) Existenz gleichkam.

T.III.98: Schiffbrüchiger (pPetersburg 1115, [129-132])[1725]

ꜥḥꜥ.n sbɜ hɜỉ.w	Da fiel ein Stern herab.
prỉ.n nɜ m ḫ.t m-ꜥ=f	Durch ihn gingen sie in Flammen auf.
ḫpr.n rs nn wj ḥnꜥ	Es geschah aber, dass ich (nicht) dabei war.
ɜm.n(=sn) nn wj m ḥrj-jb=sn	Sie verbrannten, als ich nicht in ihrer Mitte war.
ꜥḥꜥ.n=j mwt.kwỉ n=sn gmỉ.n=j st m ḫɜ.yt wꜥ.t	Da war ich zu Tode (betrübt) ihretwegen, als ich sie als einen einzigen Leichenhaufen vorfand.

Dass die Verbrennung von (toten) Körpern nicht immer gewollt war, lässt sich u. a. an diesem Passus aus dem Schiffbrüchigen entnehmen, in dem von einem abstürzenden Kometen berichtet wird (T.III.98). An dessen Absturzstelle halten sich zufälligerweise die Angehörigen der Schlangengottheit der Insel auf, die aufgrund der großen Hitzeentwicklung verbrennen. Die Aussage, dass die verbrannten Körper in der Form eines einzigen verbrannten Leichenhaufens (*ḫɜ.yt*) verkommen, verdeutlicht die enormen, irreversiblen Auswirkungen von Feuer auf den (menschlichen) Körper. Dieser verfärbt sich dunkel, individuelle Merkmale (wie z. B. die Gesichtszüge) sind nicht mehr zu erkennen. In der extremsten Ausprägung ist das Element Feuer in der Lage, einen (organischen) Körper vollständig zu Asche zu verbrennen.[1726] Umso

[1723] Vgl. hierzu Matic, Body and frames (Philippika 134), 11–17. Dieses Vorgehen war ist spätestens ab der Regentschaft von Thutmosis III. belegt. Die Nachkommen hoher Würdenträger von (ehemals) verfeindeten Nachbarstaaten wurden fernab ihrer Heimat nach ägyptischen Vorbild erzogen und später als treue ägyptische Vasallen zurückgeschickt. Diese Praxis fand ebenfalls in der Römischen Kaiserzeit Anwendung, oftmals mit großem Erfolg. Eine Ausnahme ist dabei sicherlich der Fall des Arminius, vgl. hierzu Dallapiazza, in: Möllendorff et al. (Hgg.), Historische Gestalten, 107–120.

[1724] Vgl. hierzu T.III.95 des vorliegenden Kapitels. Die Vergleichbarkeit liegt darin begründet, dass in Ägypten erzogene Nachkommen ausländischer Stammesführer und Herrscher idealerweise nicht mehr wie Angehörige ihres eigenen Volkes denken und handeln sollen, sondern die ägyptischen Prinzipien annehmen.

[1725] Golénischeff, Papyrus hiératiques de l'Ermitage, 1f.; Tf. 1–8; Blackman, Middle-Egyptian Stories, (BAE 2), 45; Burkard, Form ägyptischer Literatur (ÄUAT 22), 80f.; 117; Parkinson, Egyptian Poems, 95. Vgl. zudem T.II.191 in Kap. 2.2.2 dieser Untersuchung.

[1726] Zu den Auswirkungen von Feuer auf den menschlichen Körper siehe Mädler et al., in: Liehn et al. (Hgg.), OP-Handbuch, 719–726.

erschreckender müssen aus ägyptischer Perspektive die Schilderungen des folgenden Berichts angemutet haben:

T.III.99: Grabräuberpapyri (Papyrus Amherst, [2:15-17])[1727]

jw=n ḥr wn nɜy.w ḏbw.w nɜy.w wt.w j:wn=w m=sn	Wir öffneten ihre Sarkophage und ihre Särge, in denen sie waren,
jw=n ḥr gmi̯.t pɜy sʿḥ šps.y n pɜy nswt	wir fanden diesen ehrwürdigen *sʿḥ* dieses Königs.
…	…
jw pɜ sʿḥ šps.y n pɜy nswt dgɜ m nbw r-ḏr.w=f	der ehrwürdige *sʿḥ* dieses Königs war vollständig mit Gold bedeckt.
…	…
jw=n ḥr gmi̯.t ḥm.t-nsw.t r-mjt.t ʿḳɜ	Wir fanden die Königin genau im selben Zustand.
jw=n ḥr nwj.t pɜw gmi̯ n nb m=s m-mj.tt	Wir versammelten alles, was wir darauf gefunden hatten.
jw=n ḥr rdi̯.t ḫ.t m nɜy.w wt.w	Wir gaben Feuer an ihre Särge.

Bei diesem Beleg handelt es sich um einen weiteren Passus aus den Grabräuberpapyri. In relativ drastischen Worten beschreibt der Angeklagte, wie er und seine Kameraden auf die sterblichen Überreste von einem (namentlich nicht genannten) König und seiner Gemahlin stoßen. Nachdem sie die äußeren und inneren Särge geöffnet haben, stellen sie fest, dass die Leichen des Königspaars vollständig mit Gold (*nbw*) bedeckt sind. Diese wertvollen Materialien, vermutlich in Form von Amuletten und Schmuck, entwenden die Grabräuber gemeinsam. Dieses Unterfangen allein ist bereits frevelhaft genug, zumal angenommen werden darf, dass die sterblichen Überreste des Herrscherpaares nicht mit großer Sorgfalt behandelt wurden. Umso mehr überraschen die anschließenden Ereignisse: Die Särge – und damit einhergehend vermutlich auch die darin befindlichen Leichen des toten Königspaares – werden von den Grabräubern verbrannt. Über die Gründe hierfür lässt sich nur spekulieren.[1728] Sicherlich wird mit der Entscheidung, die sterblichen Überreste nicht einfach zurückzulassen, sondern vollständig zu vernichten, ein weiteres Tabu gebrochen. Denn aus emischer Perspektive werden hier nicht nur die Körper verstorbener Herrscher in Brand (*ḫ.t*) gesetzt. Gemäß religiöser Vorstellungen wird der König nach dem Tod selbst zu einem Gott.[1729] Entsprechend handeln die Grabräuber hier ähnlich wie der Gott Seth, der den Leichnam seines Bruders Osiris zerstückelte. Doch während es dem Totengott durch die erneute Zusammenfügung seines Körpers ermöglicht wurde, fortan im Jenseits weiterzuleben, wird durch die Verbrennung der Leichnam des Königs dauerhaft zerstört. Damit wird jedoch gleichfalls die jenseitige Existenz

[1727] Kitchen, Ramesside Inscriptions VI, 481–485; ders., Ramesside Inscription Translations VI, 367–370; Peet, Great tomb-robberies, 48f.; Tf. V; Capart et al., in: JEA 22, 1936, 169–193; Vernus, Affaires, 15–34.

[1728] Zu hinterfragen ist etwa, ob die mutwillige Zerstörung der Leichen des Herrscherpaares mit einer generellen Wut auf die regierende Oberschicht einhergehen. Ferner ist es merkwürdig, dass die Grabräuber durch die Feuerlegung und der damit verbundenen Hitze- und Rauchentwicklung riskieren, am Ort des Geschehens entdeckt und gefasst zu werden.

[1729] In dem Textbeleg selbst wird der Leichnam des Königs mehrfach als *pɜy nṯr* („dieser Gott“) bezeichnet. Zur Diskussion der entsprechenden Passagen siehe Kap. 3.6 dieser Studie.

ausgelöscht.[1730] Insgesamt ist daher festzustellen, dass das Element Feuer einen Körper bzw. Leichnam vollständig zerstören kann.[1731] Darüber hinaus existieren jedoch noch weitere Methoden:

T.III.100: Buch zur Niederwerfung des Apophis (pBM 10188, [29,27-30,1])[1732]

rdi=j tw ḥr psd=k šᶜd=j ḳɜb.w =k	Ich werde dich auf deinen Rücken legen und ich werde deine Gedärme rausschneiden!
ḫɜy.tjw n.w Sḫm.t ḥr smɜ=k	Die Krankheitsdämonen der Sachmet schlachten dich!
mḥ=sn r'.w=sn m jwf=k	Sie füllen ihren Mund mit deinem Fleisch!
dbdb=sn snf=k ḥr tɜw	Sie schlürfen dein Blut bei (seinem) Erhitzen!
sd=sn tp=k m ds pf	Sie zerbrechen deinen Kopf mit diesem Messer!

T.III.101: Magischer Ostrakon oArmytage (Spruch 1, [5])[1733]

jw=j (r) šᶜd ḳs.w=k mtw=j wnm jwf=k	Ich werde deine Knochen zerschneiden und dein Fleisch verzehren!

Bekannt ist, dass Feuer ab einer bestimmten Hitzeentwicklung einen (toten) Körper vollständig zu Asche verbrennen kann.[1734] Durch das Verbrennen wird die körperliche Einheit im

[1730] Der Leichnam des Königs sollte jedoch dauerhaft erhalten werden. Somit ist der Frevel der Grabräuber sogar noch größer als der des Seth, denn die Zerstörung des königlichen Leichnams ist hier, anders als bei Osiris, endgültig. Dieser Umstand erklärt möglicherweise auch die harte Strafe, zu der die Grabräuber mutmaßlich verurteilt werden. Die gesamte Bande erhält die Todesstrafe. Zwar wird die genaue Tötungsart in den Prozessakten nicht explizit erwähnt, doch gibt es aus anderen Quellen Hinweise darauf, dass zumindest einige der Delinquenten gepfählt werden. Ihre Körper scheinen darüber hinaus dem körperlichen Verfall überlassen worden zu sein, vgl. hierzu Peet, Great tomb-robberies, Tf. III; Tf. XXIX; Tf. XXXI; Capart, in: JEA 22, 1936, 136; Ikram/Dodson, Mummy, 61–63; Boochs, in: GM 69, 1983, 7–9. Damit widerfährt den Grabräubern das gleiche Schicksal wie Götterfeinden in mythologischen Texten. Ihre Körper werden nicht bewahrt, wodurch nicht nur ihre diesseitige, sondern auch ihre jenseitige Existenz ausgelöscht wird. Aus altägyptischer Sicht ist dies möglicherweise die einzig gerechte Strafe für einen (posthumen) Gottes- bzw. Königsmord. Ähnlich ergeht es den Drahtziehern der Haremsverschwörung zur Zeit Ramses III., die zu dessen Tod führte. Viele der Beteiligten werden laut Aussagen der Quellen (Juristischer Papyrus Turin u. a.) auf unbestimmte Weise exekutiert oder zum Selbstmord gezwungen, vgl. hierzu Redford, Harem Conspiracy, 1–25; 128–132; Buck, in: JEA 23, 1937, 152–164. Gemäß einiger Hinweise scheint die König Teje verbrannt worden zu sein, vgl. hierzu Redford, Redford, Harem Conspiracy, 25; 129f. Mit der Verbrennung und damit einhergehend vollständigen Vernichtung ihres Körpers wäre sie nicht nur in der diesseitigen, sondern auch in der jenseitigen Welt auf ewig vernichtet, vgl. hierzu Hornung, Höllenvorstellung, 30. Zumindest dieses Schicksal ist Ramses III. nach seiner Ermordung nicht widerfahren, da sein Körper balsamiert und erhalten worden ist. Neuere Untersuchungen haben ergeben, dass Ramses III. vermutlich mittels eines Kehlkopfschnitt ermordet worden ist, siehe hierzu Ismail et al., in: BMJ 345, 2012. Zu einem Überblick zu Bestrafungen bei Vergehen gegen den König vgl. Müller-Wollermann, Vergehen und Strafen, 51–69.

[1731] Zu weiteren Konzepten des Feuers vgl. das Dissertationsprojekt von Jessica Knebel, Arbeitstitel „Untersuchung zu Konzepten vom Feuer im Alten Ägypten".

[1732] Faulkner, Bremner-Rhind, (BAE 3), 76; ders., in: JEA 23, 1937, 166–185; ders., in: JEA 24, 1938, 41–52.

[1733] Shorter, in: JEA 22, 1936, 165–168; Borghouts, Magical Texts (Nisaba 9), 1f.; Eschweiler, Bildzauber (OBO 137), 215.

[1734] Heutzutage wird in westlichen Kulturkreisen wieder vermehrt die Bestattungsform der Kremation praktiziert. Dabei wird der Körper vollständig verbrannt und die verbliebene Asche in einer Urne beigesetzt. Diese Art der Bestattung ist ebenfalls bei vielen Kulturen des Altertums dokumentiert. Dazu zählen etwa Etrusker, Griechen, Römer oder Kelten. Für die altägyptische Kultur ist diese Praxis dagegen nicht belegt, vgl. Graen, Tod und Sterben, 33–56; 81–85.

Gegensatz zur Zerstückelung endgültig zerstört.[1735] Die Verbrennung ist jedoch keineswegs die einzige Methode, mit der ein Leichnam vollständig vernichtet werden kann, wie die hier beispielhaft angegebenen Quellen T.III.100 und T.III.101 verdeutlichen. Nach Aussage der beiden Textbelege wird der Körper des Feindes zunächst zerstückelt (*šʿd*, *smɜ*, *sd*), bevor die abgetrennten Körperglieder auf verschiedene Weise, d. h. roh oder erhitzt, verspeist (*wnm*) werden. Die Tatsache, dass die einzelnen Körperglieder hier zunächst zerstückelt werden, mag neben der sicherlich bestehenden Assoziation zum Schicksal des Osiris zudem vielleicht einem praktischen Aspekt geschuldet sein. Der Leichnam des Feindes muss für den Verzehr in mundgerechte Portionen zerschnitten werden. Diametral hierzu steht die Furcht, dass der eigene Körper von feindlichen Wesen als Nahrung konsumiert und somit zerstört werden kann, welche zudem auf realen Beobachtungen zu beruhen scheint. So berichten Quellen wie der *Mythos vom Sonnenauge* (pLeiden I 384, [II,5]) oder TB 32 aus dem Totenbuch des Nacht-Amun (pBerlin 3002) davon, dass der Leichnam einer Person von wilden Tieren wie Hyänen (*ḥt.t*) oder Krokodilen (*msḥ*) gefressen werden kann.[1736] Nicht zuletzt aufgrund dieser potentiellen Gefahr existieren zahlreiche Sprüche, welche Lebende ebenso wie Verstorbene vor diesen und vergleichbaren gefährlichen Wesen bzw. Dämonen schützen sollten.[1737] Im Hinblick auf die Vernichtung des Feindes scheint der Verzehr des gegnerischen Körpers dagegen dem persönlichen Schutz von (gerechtfertigten) Göttern und Menschen zu dienen. In den Pyramidentexten des Alten Reichs gibt es darüber hinaus Hinweise, dass die Verspeisung von Gegnern mit einer Einverleibung von deren Mächten bzw. Kräften einhergeht:

T.III.102: PT 273 + 274, Kannibalenspruch (Pyramide Teti [399d-400a])[1738]

Ttj pw jrì ɜw.t=f ḏs=f	Teti ist einer, der sein Opfermahl selbst macht.
Ttj pw wnm rmṯ ʿnḫ m nṯr.w	Teti ist einer, der Menschen isst und von Göttern lebt.

[1735] Nach der Zerstückelung des Leichnams besteht, wie bei Osiris immerhin theoretisch noch die Möglichkeit, den Körper wieder zusammenzufügen. Zu dieser Thematik siehe auch Kap. 3.1 und Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.

[1736] Vgl. hierzu Hoffmann/Quack, Anthologie (EQÄ 4), 195–229; 356–360.

[1737] Hauptsächlich geht es in solchen Sprüchen um den Schutz des Leibes für das Dies- bzw. Jenseits. Zur Schutzbedürftigkeit des Leichnams siehe auch Kap. 3.2 dieser Studie.

[1738] Sethe, PT I, 209; Allen, New Concordance I, 17; ders., New Concordance III, Spell 273 + 274; Faulkner, in: JEA 10, 1924, 98–102; Altenmüller, in: Assmann (Hg.), Fragen Literatur, 20; Foster, in: JSSEA 9, 1978, 60; Kammerzell, in: LingAeg 7, 2000, 187.

T.III.103: PT 273 + 274, Kannibalenspruch (Pyramide Teti [403a-c])[1739]

jn Šsm.w rḫs sn n Ttj psỉ n=f jḫ.t jm=sn m ktw.wt=f mšr.wt	Schesemu ist es, der sie für Teti schlachtet und ihm aus ihnen eine Mahlzeit auf seinen Feuerstellen kocht, (und zwar) das Abendessen.
ḏd-mdw	Worte sprechen:
…	…
jn Ttj wnm ḥkɜ.w=sn	Teti ist es, der ihre Zauberkraft isst.
jn Ttj j.ʿm ɜḫ.w=sn	Teti ist es, der ihre Ach-Macht verschlingt.

T.III.104: PT 273 + 274, Kannibalenspruch (Pyramide Teti [409b-410c])[1740]

jw ḥsb.n Ttj ṯzz.w bḳs.w	Teti hat die Rückenwirbel zerbrochen.
jw jṯỉ.n Ttj ḥɜ.tjw nṯr.w	Teti hat die Herzen der Götter ergriffen.
jw wnm.n Ttj dšr.t dšr.t	Teti hat das Rote (= Blut?) gegessen.
jw ʿm.n Ttj wɜḏ.t wɜḏ.t	Teti hat das Rohe (= rohes Fleisch?) verschlungen.
wšb Ttj m smɜ.w sɜɜ.w	Teti ernährt sich von den Lungen der Weisen.
ḥtp Ttj m ʿnḫ m ḥɜ.tjw ḥkɜ.w=sn jsṯ	Teti ist zufrieden, von Herzen und ihrer Zauberkraft zu leben.

Die Vorstellung, dass die Leichname verstorbener Feinde verspeist werden, lässt sich in den schriftlichen Quellen bis in die griechisch-römische Zeit nachweisen T.III.100, T.III.101). Allerdings datieren die frühesten Belege, welche den Verzehr von Feinden thematisieren, in das Alte Reich. Ein besonders prägnantes Beispiel hierfür ist der sogenannte *Kannibalenspruch*, welcher die beiden Pyramidensprüche PT 273 und PT 274 umfasst und erstmals in der 5. Dynastie in der Pyramide des Unas dokumentiert ist. Zur besseren Erläuterung sind exemplarisch drei Passagen des Spruches ausgewählt worden, welche die Vernichtung feindlicher Entitäten recht explizit beschreiben. Allen Passagen gemein ist, dass der verstorbene König hier selbst aktiv ist. Er ist derjenige, der die Leichen seiner Feinde verspeist. Bei diesen handelt es sich gleichermaßen um irdische Gegner wie göttliche Wesen. Die Kontrahenten werden dabei zunächst zerstückelt, bevor die abgetrennten Körperglieder dann entweder roh gegessen (T.III.104) oder auf verschiedene Weise für den Verzehr weiterverarbeitet (z. B „gekocht“, äg. *psỉ*) werden (T.III.102, T.II.103). Mitunter wird in dem Spruch erwähnt, dass der König nicht nur die Körper seiner Feinde, sondern auch deren Zauber- (*ḥkɜ.w*) und *ɜḫ*-Kräfte verspeist. Innerhalb der ägyptologischen Forschung wird der *Kannibalenspruch* deshalb auf verschiedene Weise interpretiert. Einerseits wird angenommen, dass der im Text beschriebene Kannibalismus auf reale Praktiken der vorgeschichtlichen Zeit zurückgehen, deren archaische

[1739] Sethe, PT I, 210f.; Allen, New Concordance I, 17; ders., New Concordance III, Spell 273 + 274; Foster, in: JSSEA 9, 1978, 51–63; Faulkner, in: JEA 10, 1924, 98; Altenmüller, in: Assmann (Hg.), Fragen Literatur, 21; Foster, in: JSSEA 9, 1978, 57f.; Kammerzell, in: LingAeg 7, 2000, 187.
[1740] Sethe, PT I, 214; Allen, New Concordance I, 17; ders., New Concordance III, Spell 273 + 274; Foster, in: JSSEA 9, 1978, 51–63.

Vorstellungen letztendlich noch Eingang in das Korpus der Pyramidentexte gefunden haben.[1741] Andererseits wird der Kannibalenspruch so ausgelegt, dass es sich hierbei lediglich um eine rituelle Feindvernichtung in Form eines Opferrituals handelt.[1742] Die Klärung dieser Frage ist nicht Gegenstand der vorliegenden Studie. Dennoch weist der *Kannibalenspruch* im gesamten Wortlaut sowie in den geschilderten Handlungen deutliche Übereinstimmungen zum weitaus jüngeren Text zur *Niederwerfung des Apophis* auf. Beide Quellen beschreiben, wie Gegner, die eine Bedrohung für den verstorbenen König bzw. die Götter Osiris und Re darstellen, durch Zerstückelung, Verbrennung bzw. Erhitzung und Verspeisung vollends vernichtet werden.[1743] Vermutlich wurden die Topoi des Pyramidentextes auf spätere Ritualtexte wie der *Niederwerfung des Apophis* übertragen.[1744] Allerdings steht im letzterem Text lediglich die endgültige Vernichtung der Feinde im Vordergrund und nicht die Aneignung der gegnerischen Kräfte.

Zu hinterfragen ist nunmehr, ob der Kannibalismus – ebenso wie die Zerstückelung und Verbrennung – im Verlauf der ägyptischen Geschichte als Mittel der Feindvernichtung real praktiziert wurde. Hinweise hierauf können möglicherweise Schriftquellen aus anderen Kontexten geben:

T.III.105: Setne I (Kairo CG 30646 [V,27])[1745]

ḏi=s ḫdb=w nȝj=f ḫrd.w j.jr-ḥr=f	Sie veranlasste, dass man seine Kinder vor ihm tötete.
ḏi=s dì-ìw=w r-ḫrj n pȝ ššt j.jr-ḥr nȝ jwjw.w jrm nȝ mjw.wt	Sie ließ sie aus dem Fenster vor die Hunde und Katzen hinunterwerfen.
wnm=w nȝ=w jwf	Sie fraßen ihr Fleisch,
jw=f sḏm r=w	indem er (Setne) sie hörte,
jw=f swr jrm Tʿbwbw	und mit Tabubu trank.

[1741] Vgl. hierzu etwa Faulkner, in: JEA 10, 1924, 102f.; Spiegel, Auferstehungsritual (ÄA 23), 434; Altenmüller, in: Assmann (Hg.), Fragen Literatur, 38; Goebs, in: GM 194, 2003, 42.

[1742] Vgl. hierzu bspw. Kammerzell, in: LingAeg 7, 2000, 191f.; Eyre Cannibal Hymn, 52–57; 76–88; Verhoeven, in: JEA 90, 2004, 20.

[1743] Im Kannibalenspruch tötet, zerstückelt und verspeist der Pharao nicht nur hostile Wesen, sondern auch Menschen und Götter. Weshalb diese ebenso behandelt werden wie Feinde bleibt fraglich und kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden.

[1744] Es muss darauf hingewiesen werden, dass, obwohl im Buch zur Niederwerfung des Apophis die Verspeisung der Feinde explizit beschrieben wird, für diesen Text im Gegensatz zu PT 273 und PT 274 nicht angenommen wird, dass dahinter ein real praktizierter Kannibalismus steht. Man geht hier lediglich von einer rituellen Feindvernichtung aus. Somit scheint es insbesondere dem hohen Alter der Pyramidensprüche geschuldet zu sein, weshalb einige Forscher annehmen, dass dort reale Praktiken aus archaischer Zeit niedergeschrieben wurden.

[1745] Griffith, Stories, 130f.; Spiegelberg, Demotische Denkmäler, II, Tf. 44–47; Hoffmann/Quack, Anthologie (EQÄ 4), 137–152; 343–345.

T.III.106: Grab des Anchtifi (Pfeiler IV 1-30 und V.ß.1-V.y.2)[1746]

rsw r-ḏr=f mwt n ḥḳr	Der gesamte Süden starb an Hunger.
sì nb ḥr wnm ḫrd.w=f	Jeder Mann (dort) pflegte, seine (eigenen) Kinder zu essen.

In beiden Textquellen wird die Verspeisung von Kindern erwähnt. Generell scheint ein derartiges Handeln als frevelhaft angesehen worden zu sein, was sich bereits aus dem Tonfall beider Quellen ergibt. So sticht in der der *Geschichte des Setne* die Gleichgültigkeit des Protogonisten deutlich hervor (T.III.105). Nachdem Setnes eigene Kinder vor seinen Augen im Auftrag seiner Angebeteten umgebracht wurden, scheint er dies lediglich hinzunehmen. Er interveniert selbst dann nicht, als Tabubu die Leichen seiner Kinder aus dem Fenster werfen lässt, um dort von Hunden und Katzen verzehrt, also vollständig vernichtet zu werden. Stattdessen trinkt Setne lieber unbekümmert mit seiner Angebeteten Tabubu, obwohl er gleichzeitig hört, wie die Körper seiner Kinder von den Tieren zerfleischt werden. Im eigentlichen Sinn wird hier zwar kein Kannibalismus, sondern vielmehr Tierfraß beschrieben. Darüber hinaus handelt es sich um einen literarischen Text. Hinweise auf Kannibalismus aus realtextlichen Quellen sind dagegen nur vereinzelt dokumentiert. In seiner Autobiographie berichtet der Gaufürst Anchtifi, dass während seiner Amtszeit eine Hungersnot über den Süden Ägyptens hereinbricht (T.III.106). In dieser absoluten Ausnahmesituation kommt es vereinzelt dazu, dass Eltern ihre Kinder verspeisen.[1747] Dennoch bleibt es fraglich, ob sich die Schilderungen der Quelle auf reale Ereignisse beziehen oder ob es sich um eine Übertreibung handelt. Bekannt ist allerdings, dass Menschen in Extremsituationen zu drastischen Maßnahmen greifen, um zu überleben.[1748] Sicherlich dürfte die Verspeisung der Kinder als Verfehlung angesehen worden sein, zumal auf diese Weise deren Körper zerstört und sie damit von einer jenseitigen Existenz verwehrt gewesen wären.

Anhand der bisherigen Textquellen dieses Kapitels konnte dargelegt werden, dass ein toter Körper durch Methoden wie Zerstückelung, Verbrennung oder Kannibalismus zerstört werden konnte. Insbesondere durch Verbrennung oder Verspeisung der Körperglieder wird der

[1746] Vgl. Breyer, in: TUAT 2, 2005, 187–196; Vandier, Tombe Ankhtifi (BDE 18), 224f.; Kemboly, Question of Evil (GHP 12), 245f.

[1747] Unklar bleibt jedoch, ob die Kinder zuvor an den Folgen der Hungersnot gestorben sind oder von ihren Angehörigen umgebracht wurden.

[1748] Im Jahr 1820 verspeisten die Matrosen eines gekenterten Schiffes zunächst ihre auf dem Rettungsboot verstorbenen Kameraden. Als die Überlebenden nach Wochen immer noch auf dem Meer trieben, wurde per Los entschieden, wer als nächstes sterben sollte, damit die anderen weiterleben konnten. Das Martyrium der Matrosen wurde erst nach längerer Zeit beendet, als sie von einem anderen Schiff entdeckt wurden. Nur acht Männer hatten überlebt, vgl. hierzu Philbrick, Heart of Sea, 190–207. Vielfach kommt es bei lebensbedrohlichen Bedingungen während Kriegsgefangenschaften zu Kannibalismus, vgl. Lehmann, in: Spiekermann (Hg.), Ernährung Grenzsituationen, 113.

Leichnam vollständig vernichtet. Dabei ist Feuer nicht das einzige Element, das dafür sorgen kann, dass ein Leichnam vollständig verschwindet.

T.III.107: Die Loyalistische Lehre des Kairsu (CG 20538 [II,c,19])[1749]

jw mr(.w) n nsw.t r jmɜḫ.w	Die Gefolgsleute (Anhänger (?) des Königs werden zu Ehrwürdigen werden.
nn js n sbj ḥr ḥm=f	Es gibt kein Grab für einen, der gegen seine Majestät rebelliert.
jw ḫɜ.t=f m ḳmɜ n mw	Indem sein Leichnam etwas ist, das ins Wasser geworfen ist.

T.III.108: Mahnworte des Ipuwer (pLeiden I 344 [rto. 2,6])[1750]

jɜd.t ḫt tɜ	Unheil ist überall im Land!
snf m s.t nb.t	Blut ist an jeder Stelle!
nn gɜ.w n mwt	Es gibt keinen Mangel an Tod!
…	…
jw ms mwt ʿšɜ ḳrs m jtr.w	Oh, doch (die) vielen Toten sind im Fluss begraben!
nw.y m ḥɜ.t	Das Gewässer ist als Grab!

In den altägyptischen Schriftquellen wird mitunter die (bewusste) Zerstörung eines Leichnams durch Wasser lediglich selten erwähnt. Obwohl die Schriftquellen keine genaueren Angaben über den Prozess sowie die Dauer dieser Methode machen, ist davon auszugehen, dass ein im Wasser belassener Leichnam der vollständigen Zersetzung überlassen werden sollte. Ab einem gewissen Zeitpunkt versinkt ein Körper in den Tiefen des Wassers und ist damit unerreichbar. Bemerkenswert ist bei den beiden hier aufgeführten Belegen der unterschiedliche Tonfall. So wird in T.III.107 beinahe mit Genugtuung beschrieben, dass der Leichnam (*ḫɜ.t*) einer Person ins Wasser (*mw*) geworfen wird, während dagegen in Beleg T.III.108 wird lamentiert bzw. bedauert wird, dass die Zustände im Land so miserabel sind, dass die Toten (*mwt*) nicht mehr balsamiert, sondern einfach im Fluss (*jtr.w*) bestattet werden. Der Unterschied der Beschreibung liegt darin begründet, welche Personen hier jeweils ins Wasser geworfen werden. Handelt es sich bei den Toten, denen dieses Schicksal in T.III.108 bevorsteht, um gerechtfertigte Verstorbene, sind es in Quelle T.III.107 die sterblichen Überreste eines Menschen, der bewusst und absichtlich gegen den königlichen Willen gehandelt hat. Letzterer ist somit als Feind einzustufen, dem seine gerechte Strafe (Auslöschung der Existenz) widerfährt. Dagegen haben sich die im Beleg T.III.108 genannten Toten zu Lebzeiten scheinbar nichts zu Schulden

[1749] Sethe, Lesestücke, 68–70; Kamal, in: ASAE 38, 1938, 265–283; Tf. XXXIV; ders., in: ASAE 40, 1940, 209–229; Tf. XXXII–XXXIII; Leprohon, in: Simpson et al. (Hgg.), Archaism and Innovation, 277–292; Landgrafova, My Good Name, 219–225.
[1750] Gardiner, Admonitions, 25f.; Helck, Admonitions (KÄT 11), 7f.; Enmarch, Lord of All, 75f; Faulkner, in: JEA 50, 1964, 24–36; ders., in: JEA 51, 1965, 53–62; Parkinson, Egyptian Poems, 166–199.

kommen lassen. Die Vernichtung ihres Körpers passiert ihnen also entgegen den Prinzipien der Maat, da sich das Land im Chaos befindet.

Das Element Wasser kommt damit als potentielle Methode für die Vernichtung eines feindlichen Körpers durchaus infrage. Aus praktischen Gesichtspunkten dürfte dies wegen des langwierigen Prozesses[1751] in der Realität eher selten (wenn überhaupt) als Form der Bestrafung angewandt worden sein.[1752] Belegt ist jedoch, dass der Tod im Wasser gefürchtet war, da der Körper somit nicht mehr geborgen und balsamiert werden konnte, was einer Auslöschung der jenseitigen Existenz gleichkam.[1753]

3.3.2 Ikonographische Darstellungen

Darstellungen von gefesselten Gefangenen sind häufig belegt und lassen sich wenigstens ab der Frühzeit bis in die griechisch-römische Epoche der altägyptischen Geschichte nachweisen.[1754] Allerdings werden in derartigen Szenen zumeist lebende Kriegsgefangene gezeigt. Ebenfalls seit der frühdynastischen Zeit sind Abbildungen von getöteten Feinden dokumentiert, die zu Füßen des Königs liegen.[1755] Die so dargestellten Gegner weisen äußerlich keine sichtbaren Zeichen körperlicher Versehrtheit (Zerstückelung, Verbrennung, Kannibalismus) auf. Dabei ist gerade das Abtrennen von Gliedmaßen keineswegs selten belegt. Insbesondere in den Beischriften von Schlachtszenen in den Tempeln des Neuen Reichs wird oftmals beschrieben, wie die abgetrennten Hände von gefallenen Feinden dem König präsentiert werden (Abb. 36):

[1751] Eine Vernichtung des Körpers im Wasser dauert mehrere Wochen; Zerstückelung, Verbrennung und Verspeisung dagegen nur wenige Stunden.

[1752] Bei Beleg T.III.107 handelt es sich um eine literarische Quelle, weshalb unklar bleibt, ob diese Form der Bestrafung (Entsorgung des Leichnams im Wasser) jemals in der Realität angewandt wurde.

[1753] Verwiesen sei hier auf einige Sprüche der Unterweltsbücher, in welchen die im Wasser Ertrunkenen angerufen und wiederbelebt werden, vgl. hierzu Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 160–163; 314f.; Janot, Mumien, 156f. Siehe zudem die Beschreibung der Stele RPM PM 6352 aus Achmim in den ikonographischen Belegen (3.3.2) dieses Kapitels.

[1754] Ein frühes Beispiel hierfür aus der Rundplastik sind die Statuen gefesselter Gefangener des Ägyptischen Museums Kairo, welche in die 5. Dynastie und 6. Dynastie datieren, vgl. hierfür Arnold, Pyramids build, 129; Verner, Realm of Osiris, 130, ders., Abusir IX, 410. Vergleichbare Szenen gefesselter Gefangener sind während der gesamten Geschichte Altägyptens zahlreich belegt.

[1755] So etwa auf den Sockeln der Statuen des Chasechemui, die sich heute im Ashmolean Museum in Oxford und im Ägyptischen Museum Kairo befinden, vgl. hierzu Quibell, Hierakonpolis I, Tf. XXXIX–XL.



Abb. 36: Präsentation abgetrennter Hände



Abb. 37: Präsentation abgetrennter Phalli

Mitunter wird außerdem gezeigt, wie vor dem König keine Hände, sondern abgetrennte Phalli niedergelegt werden (Abb. 37). Beide Formen der posthumen körperlichen Verstümmelung dienten offenbar dem Zweck, die Anzahl getöteter Feinde zu erfassen.[1756] Erstmalig erwähnt wird das Abhacken von Händen in der Biographie des Ahmose (vgl. T.III.84), welche in die frühe 18. Dynastie datiert. Nicht zuletzt aufgrund dessen ist bereits oft vermutet worden, dass die Tradition des Abhackens von Gliedmaßen von den Hyksos übernommen wurde.[1757] Zumindest die (posthume) Abtrennung von Penissen ist schon weitaus früher belegt. Auf der Vorderseite der Narmer-Palette sind zehn gefesselte und getötete Feinde zu erkennen. Allen wurde der Kopf abgeschlagen und zwischen die Beine gelegt. Neun von ihnen ist zusätzlich der Penis abgetrennt und auf dem vom Körper separierten Kopf gelegt worden (Abb. 38):[1758]

[1756] Dabei scheint stets nur die rechte Hand abgeschlagen worden zu sein. Darüber hinaus werden dem König immer nur die abgetrennten Glieder präsentiert, der eigentliche Gewaltakt (das Abtrennen der Gliedmaßen vom Leichnam) wird dagegen i. d. R. nicht gezeigt. Matic nimmt an, dass die Hände sogar abgeschlagen werden konnten, solange die Gegner noch lebten, vgl. Matic, Body and frames (Philippika 134), 42; 50–52. Zwar sind derartig brutale Handlungen im Kriegsgeschehen nicht auszuschließen, doch entspricht dies nicht den altägyptischen Idealvorstellungen. In den Schriftquellen werden die abgetrennten Glieder nämlich stets mit den getöteten Gegnern in Verbindung gesetzt, während die lebenden Kriegsgefangenen in den Darstellungen zwar gefesselt, aber im Besitz sämtlicher Gliedmaßen gezeigt werden. Vereinzelt ist zu erkennen, dass einigen Körpern bereits einige Gliedmaßen zu fehlen scheinen, aufgrund ihrer Position müssen sie allerdings als bereits verstorben gewertet werden. Gegenteiliger Ansicht ist Matic, der in den entsprechenden Darstellungen lebende Personen erkennen will. Vgl. zu dieser Diskussion Matic, Body and frames (Philippika 134), 50–52; Tf. XVII; Tf. XVIII; Tf. XXIV; Tf. XXVIII.

[1757] Die Praxis des Hände- und Phalli-abhackens scheint zudem nach der 20. Dynastie nicht mehr angewandt worden zu sein, jedenfalls finden sich nach dieser Epoche keine Aufzeichnungen mehr hierüber in den Tempeln, vgl. hierzu Matic, Body and frames (Philippika 134), 40– 42, 55.

[1758] Über die Gründe für die zusätzliche Entfernung der Penisse kann nur spekuliert werden. Matic nimmt an, dass die späteren Darstellungen aus dem Neuen Reich ohnehin nur unbeschnittene Penisse zeigen würden. Da in Ägypten die Beschneidung praktiziert wurde, seien unbeschnittene Penisse als Zeichen der Unreinheit abgetrennt worden, vgl. hierzu Matic, Body and frames (Philippika 134), 59; 60–64. Für diese Hypothese, die zudem sehr an religiöse Vorstellungen einiger monotheistischen Religionen erinnert, existiert aber kein handfester Beleg. Zur grundlegenden Bedeutung und Symbolik des Penis im Alten Ägypten siehe das Dissertationsprojekt von Judit Garzón Rodríguez, Arbeitstitel „Archäologisch-philologisch-ethnohistorische Studie über grundlegende Aspekte des Penis, seine Symbolik und Bedeutung im Alten Ägypten“.

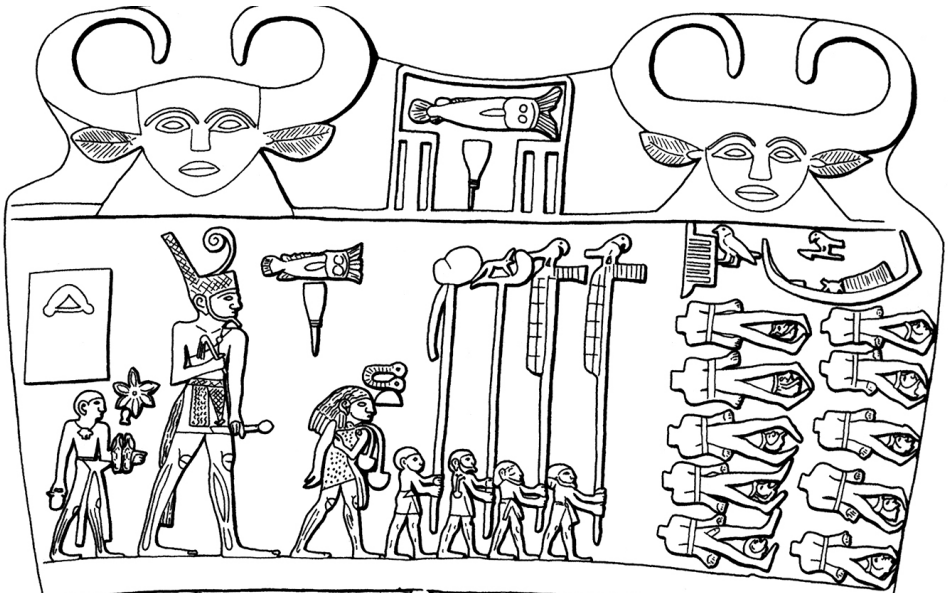


Abb. 38: Vorderseite der Narmer-Palette mit Darstellung getöteter Feinde

Das Darbringen abgetrennter Phalli mag in ikonographischen Quellen vergleichsweise zwar eher selten belegt sein, dies gilt aber nicht für die Darstellung abgeschlagener Köpfe. Abbildungen von geköpften Feinden finden sich vereinzelt in den Schlachtdarstellungen und insbesondere in den Unterweltsbüchern des Neuen Reichs. Die kopflosen und gefesselten Gegner werden in letzteren zudem oftmals von Schutzgottheiten flankiert, die Messer in ihren Händen halten (Abb. 39).[1759] Dies impliziert, dass der Akt des Köpfens unmittelbar zuvor stattgefunden hat.



Abb. 39: Darstellung enthaupteter Feinde (Höhlenbuch, sechste Höhle, Szene LXXII)

[1759] Vgl. hierzu zudem T.III.77.

Somit lassen sich an abgetrennten Gliedmaßen Hände, Köpfe und vereinzelt Phalli belegen. Hier ist die Frage zu stellen, weshalb sich in ikonographischen Quellen gerade auf ebendiese Gliedmaßen fokussiert wird.[1760] Möglicherweise steht jedes abgetrennte Körperglied für ein oder mehrere spezielle Funktionen, die dem Feind auf diese Weise genommen werden. So könnte die Hand als Symbol für die Handlungsfähigkeit bzw. die Tatkraft stehen. Dagegen ist der Kopf nicht nur der Sitz der Sinne (sehen, hören, riechen, schmecken)[1761], sondern aufgrund der jeweils unterschiedlichen Gesichtszüge das primäre Merkmal für die Individualität einer jeden Person.[1762] Mit dem Abschlagen des Kopfes werden dem Gegner demnach nicht nur die lebenswichtigen Sinneswahrnehmungen, sondern gleichfalls die eigene Identität geraubt. Durch die Kastration wird dem Feind darüber hinaus seine Zeugungsfähigkeit genommen. Der Besiegte hat somit keine Möglichkeit mehr, sich fortzupflanzen und durch etwaige Nachkommen fortzuleben.[1763] Darstellungen von der teilweisen Zerstückelung des (toten) Körpers sind demnach in ikonographischen Quellen gut belegt.[1764] Anders liegt er Fall dagegen für die zeichnerische Wiedergabe von Verbrennungen oder Kannibalismus. Belegt sind immerhin Darstellungen von Feuerseen in einzelnen Vignetten des Totenbuchs sowie in einigen Szenen der Unterweltsbücher.[1765] Manchmal werden in diesen Quellen sogar Feuer speiende Götter gezeigt, welche die Körper von hostilen Wesen verbrennen. Das Feuer agiert hier als Element der Vernichtung.[1766] Während die Verbrennung von Feinden somit in ikonographischen Quellen immerhin okkasionell bezeugt ist, fehlen Darstellungen von Kannibalismus völlig.

Gefürchtet war zudem der Tod durch Ertrinken sowie die damit einhergehende Zersetzung des Leichnams im Wasser, da jene Körper meist nicht mehr geborgen werden konnten. Nach altägyptischen Vorstellungen kam dies der Auslöschung der jenseitigen Existenz gleich. Bekannt sind Darstellungen von Ertrunkenen in den Unterweltbüchern:

[1760] In den schriftlichen Quellen finden sich zwar auch Belege für das Abschlagen von Köpfen, Händen und Phalli, viel häufiger wird jedoch die generelle Verstümmelung des Leichnams thematisiert (vgl. z. B. T.III.79–T.III.83).

[1761] Der Mund dient beispielsweise nicht nur zur Aufnahme von Nahrung und Luft, sondern ist ebenfalls das Mittel zur sprachlichen Kommunikation mit der Außenwelt. Durch den Verlust dieses Organs werden dem Verstorbenen all diese Fähigkeiten (Nahrungsaufnahme, Atmung, Sprache) genommen.

[1762] Nichts ist individueller als die persönlichen Gesichtszüge. Mit dem Abschlagen des Kopfes werden dem Gegner demnach nicht nur die lebenswichtigen Sinne, sondern gleichfalls die eigene Identität geraubt.

[1763] Diese Vorstellung wird auch in den schriftlichen Quellen ausgedrückt, vgl. hierzu etwa T.III.95 des vorliegenden Kapitels.

[1764] Im Gegensatz zur teilweisen Zerstückelung ist eine Verstümmelung des gesamten Körpers eher selten dokumentiert. Eine Ausnahme hiervon ist etwa die Darstellung der einzelnen Körperglieder des Osiris aus dem pJumilhac, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 32. Allerdings wird her nicht der Akt der Zerstückelung abgebildet, sondern vielmehr die abgetrennten Gliedmaßen vor ihrer erneuten Zusammenfügung zu einer körperlichen Einheit. Zur Zusammenfügung des Körpers als ein Akt der Heilung siehe zudem das nachfolgende Kapitel der vorliegenden Studie.

[1765] Vgl. hierzu etwa die Vignette zu TB 89, die 11. Stunde des Amduats (Zerstörung der Feinde in Brennöfen) sowie die „Feuertore“ der 4. Stunde des Höhlenbuchs.

[1766] Das Feuer besitzt in derartigen Quellen eine ausschließlich vernichtende Funktion. Zum Aspekt der Flamme als belebendes Licht siehe Kap. 3.5 der vorliegenden Studie.



Abb. 40: Darstellung ertrunkener Personen

Es ist zu vermuten, dass diese Form des Todes relativ häufig vorkam. Auffällig ist jedenfalls, dass sich für derartige Fälle eine Konzeption entwickelt zu haben scheint, die von der Idealvorstellung der körperlichen Unversehrtheit abweicht. Denn den Ertrunkenen wird trotz der mutmaßlichen passierten vollständigen Zersetzung des eigenen Körpers im Wasser ein Leben im Jenseits gewährt. Expressis verbis heißt es in der 10. Stunde des Amduat: *j mḥw.w snk.w m nw* (…) *ḫnỉ.t n ꜥ.wj=tn n ḥp.w=sn* (…) *prỉ=tn n n.t* (…) *n ḥwꜣ ḥꜥ.w=tn n jmk jwf=tn* „Oh im Wasser Dahintreibende, die dunkel (dahintreiben) im Nun! (…) Rudern sei euren Armen, ohne dass sie zurückgehalten werden! (…) Ihr werdet herauskommen zur Wasseroberfläche! (…) Nicht möge euer Leib verfault sein, nicht möge euer Fleisch verwest sein!“.[1767] Die Vorstellung, dass der Körper eines Ertrunkenen auf magische Weise gerettet wird bzw. dass einer auf diese Weise verstorbenen Person dennoch ein jenseitiges Leben gewährt werden kann, lässt sich bis in die griechisch-römische Epoche nachweisen. Auf einer Stele aus Achmim (RPM PM 6352) wird beschrieben, wie eine junge Frau namens Chereduanch durch die Attacke eines Krokodils umkam und ihr Körper nicht im Wasser gefunden werden konnte. Dennoch wird für sie Zugang zum Reich des Osiris erbeten, da es sich bei ihr um eine gerechtfertigte Verstorbene handelt.[1768] Die gezielte Vernichtung des Leichnams im Wasser als Form der Bestrafung scheint dagegen eher in Ausnahmefällen eingesetzt worden zu sein (vgl. T.III.107).

[1767] Vgl. Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 160–163.
[1768] Vgl. Zorn et al., Achmim, 376f.

3.3.3 Archäologisches Material

Der Nachweis von archäologischen Hinterlassenschaften im Sinne des im vorliegenden Kapitel untersuchten Konzepts ist schwierig, da sich ein zerstörter Körper nicht erhalten kann. Zwar sind Zeichen von körperlicher Gewaltanwendung beispielsweise am Leichnam von Pharao Semenchkare sowie den sterblichen Überresten von Soldaten aus dem Kriegergrab in Deir el-Bahari dokumentiert.[1769] Hierbei handelt es sich jedoch ausschließlich um diverse Kriegsverletzungen, an denen die Soldaten und der König aller Wahrscheinlichkeit nach erlagen.[1770] Archäologisch belegen lässt sich immerhin die Praxis des „Hände-Abschlagens". In der Nähe des heutigen Ortes Tell el-Daba wurden auf dem Gebiet der ehemaligen Hyksos-Hauptstadt Avaris in einigen Gruben unterhalb eines Palastes gleich mehrere skelettierte Überreste großer Händen gefunden. Scheinbar handelt sich dabei stets um die rechte Hand, die offenbar mit Gewalt sauber abgeschlagen wurde.[1771] Damit können die in Avaris gefundenen abgetrennten Hände nicht nur als Beleg für die posthume Zerstückelung von Feinden zu dieser Zeit gewertet werden, sie sind zudem ein Indikator dafür, dass diese Praxis mit den Hyksos nach Ägypten gebracht wurde.[1772] Dagegen sind für weitere Formen der posthumen Zerstörung des Leichnams keine Belege dokumentiert. Bereits zuvor wurde angesprochen, dass es entgegen früheren Annahmen keine Hinweise auf eine absichtliche Zerstückelung und Entfleischung an Mumien des Alten Reichs gibt.[1773] Selbst die Methode des Verbrennens scheint sich archäologisch nicht belegen zu lassen.[1774] Dass die Verbrennung des Leichnams aber selbst in griechisch-römischer Zeit noch als eine Form der Bestrafung aufgefasst wurde, lässt sich dagegen aus einem Dokument dieser Zeit entnehmen. In dem Schriftstück wird beschrieben, wie bei einem Fest die verbrannten und in silbernen Urnen aufbewahrten Körper von Ptolemaios IV. und seiner Schwestergemahlin Arsinoe III. präsentiert werden.[1775] Obwohl die Verbrennung bei den Griechen praktiziert wurde, scheint diese Form der Bestattung bei den

[1769] Vgl. Ikram, Death and Burial, 64; Winlock, Slain Soldiers 7–24; Janot, Mumien, 96f.; Vogel, in: JEA 89, 2003, 239–245; o. A., Pharaonen und Fremde, 27f; Ikram/Dodson, Royal Mummies, 22.

[1770] Es gibt keinerlei Anzeichen dafür, dass versucht worden ist, die sterblichen Überreste posthum zu zerstören. Vielmehr wurden große Anstrengungen unternommen, die Körper der Kriegsgefallenen zu erhalten.

[1771] Vgl. Bietak et al. in: ÄL 22/23, 2012/2013, 30–32; Bietak, in: EA 40, 2012, 42f; Eyre, in: Bacz/Beinlich (Hgg.), Prestige, Reputation and the Perception, 107.

[1772] Gegen diese Hypothese spricht sich Matic aus, allerdings liefert er selbst keine überzeugende Erklärung für die Auffindung der abgetrennten Hände in Avaris. Zudem weist er selbst darauf hin, dass sich die Methode des Hände-Abschlagens in Mesopotamien bereits um 1900–1800 v. Chr., also vor der Epoche des Neuen Reichs, nachweisen lässt, vgl. hierzu Matic, Body and frames (Philippika 134), 40–55; 127–131.

[1773] Vgl. hierzu Kap. 3.1 sowie Hermann, in: Numen 3, 1956, 81–84; Junker, Giza II, 53; Petrie, Deshasheh (EEF 15), 20–24; Bonnet, Reallexikon, 421–423; Assmann, Tod und Jenseits, 34; 40; Ikram, Death and Burial, 51.

[1774] Vgl. Matic, Body and frames (Philippika 134), 131f.

[1775] Vgl. Grimm, in: Antike Welt 28 (3), 1997, 233–249. Ptolemaios IV. und Arsinoe III. sind möglicherweise einem Mordkomplott zum Opfer gefallen. In der Folge kam es zu Unstimmigkeiten am ptolemäischen Königshof, da die Nachfolge nicht eindeutig geklärt war, vgl. speziell hierzu Grimm, in: Antike Welt 28 (3), 1997, 235.

Angehörigen des ptolemäischen Königshauses als Frevel betrachtet worden zu sein. Jedenfalls waren die anwesenden Gäste von dieser Darbietung allesamt entsetzt, was nicht zuletzt daran gelegen haben dürfte, dass gemäß altägyptischer Vorstellungen durch die Vernichtung des Leichnams die Möglichkeit auf eine jenseitige Existenz verhindert wurde.[1776]

3.3.4 Resümee

Bei der Zerstückelung, Verbrennung oder Verspeisung des Leichnams scheint es sich um (vornehmlich rituelle) Methoden zur posthumen Bestrafung für Feinde zu handeln.[1777] Denn in der Regel werden sämtliche diese Strafen meist erst angewandt, wenn der Gegner bereits tot ist.[1778] Zusätzlich scheinen sich die verschiedenen Arten der Bestrafung gegenseitig zu bedingen. Für eine Verspeisung des Körpers ist das vorherige Zergliedern desselbigen in einzelne, kleinere Stücke notwendig. Ebenso ist es einfacher, einen Körper zu verbrennen, wenn dieser zuvor in seine einzelnen Glieder zerteilt wurde. Mitunter scheinen die abgetrennten Körperglieder vor der Einverleibung noch zubereitet (gekocht, gebraten, gegrillt etc.) zu werden. Für all diese Herangehensweisen finden sich zahlreiche Belege in den schriftlichen Quellen (vgl. T.III.82; T.III.87–T.III.89; T.III.92 T.III.100–T.III.104). Diese Bestrafungen (Zerstückelung, Verbrennung, Kannibalismus) richten sich nicht gegen den lebenden, sondern gegen den toten Körper. Die tiefere Konzeption bei der Anwendung der einzelnen Strafen ist in der vollständigen Vernichtung des Gegners zu suchen. Mit der Zerstörung des Leichnams wird der bereits tote Feind nicht nur aus der diesseitigen Welt getilgt, es wird ihm ferner eine jenseitige Existenz unmöglich gemacht.[1779] Entsprechend soll keine der hier genannten Methoden (Zerstückelung, Verbrennung, Kannibalismus) dem Leichnam einer gerechtfertigten Person widerfahren. Gerade deshalb dürften die Aktionen der Grabräuber, welche u. a. die Leichname ehemaliger Herrscher beschädigen und verbrannten, aus altägyptischer Sicht unerträglich gewesen sein (T.III.99).[1780] Neben der Verbrennung, Zerstückelung und dem

[1776] Vgl. Grimm, in: Antike Welt 28 (3), 1997, 234–236; 239–243. Mit der Verbrennung des Herrscherpaares agieren die beiden mutmaßlichen Usurpatoren, Sosibios I. und Agathokles II., nicht anders als der Götterfein Seth, der im Osiris-Mythos ebenfalls nach der vollständigen und immerwährenden Vernichtung des rechtmäßigen Herrschers strebte. Es ist denkbar, dass die beiden Verschwörer aufgrund ihrer Handlungen gegen das Herrscherpaar selbst ermordet wurden, vgl. hierzu Grimm, in: Antike Welt 28 (3), 1997, 244–249.

[1777] Für den realkontextlichen Bereich lässt sich insbesondere die Abtrennung bestimmter Glieder nachweisen, Verbrennungen sind dagegen selten belegt und Kannibalismus ist als eine reale Form der Bestrafung auszuschließen (s. o.).

[1778] Ungeachtet dessen kann eine multiple Zergliederung des Körpers, die Verbrennung oder Verspeisung desselbigen ohnehin nicht überlebt werden.

[1779] Vgl. hierzu Matic, Body and frames (Philippika 134), 100; 280f.; Müller-Wollermann, Vergehen und Strafen, 60; 74; 197; Lippert, Altägyptische Rechtsgeschichte (EQÄ 5), 67; 131; Leahy, in: JESHO 27, 1984, 199–206.

[1780] Mit der Verbrennung der sterblichen Überreste der Pharaonen vernichten die Grabräuber nach altägyptischen Verständnis den Leichnam eines Gottes. Folglich müssen sie nun als Götterfeinde gelten und dementsprechend bestraft werden. Es gibt Hinweise darauf, dass die Grabräuber zum Tode verurteilt wurden. Die genauen Umstände

Kannibalismus geben die Textquellen darüber hinaus Hinweise auf eine weitere Form der Feindvernichtung. Vereinzelt scheint der Leichnam eines Gegners ins Wasser geworfen und dort der Verwesung überlassen worden zu sein (T.III.107).

Während archäologische Quellen für das Konzept des Leichnams als zerstörten Körper eine Rarität sind, lassen sich zumindest ikonographisch für viele dieser Methoden entsprechende Belege finden (vgl. Abb. 36–Abb. 39). Auszunehmen hiervon ist der Kannibalismus, der lediglich in schriftlichen Quellen genannt wird und eher eine symbolische Bedeutung zu haben scheint.[1781]

Gemein ist allen Formen der Feindvernichtung, dass der Leichnam eines Gegners beschädigt wird. Im Gegensatz zur Zerstückelung stellen Verbrennung und Einverleibung des feindlichen Leichnams gewissermaßen sogar eine verschärfte Form der Bestrafung dar. Denn mittels beider Methoden wird ein Leichnam restlos zerstört. Die Anwendung dieser beiden Strafen ist somit endgültiger als die Zerstückelung von Osiris. Dessen Körper konnte durch die heilenden und magischen Kräfte seiner beiden Schwestern wieder zu einer Einheit zusammengefügt werden. Dieser Umstand offenbart gleichfalls jedoch, dass bei einer bloßen Zerstückelung die Gefahr besteht, dass der Körper des Gegners (ebenso wie der Körper des Osiris) wieder zusammengefügt werden kann und somit erneut zu einer Bedrohung wird. Kannibalismus und Verbrennung stellen dagegen unumkehrbare Ereignisse dar, d. h. der tote Körper des Feindes wird vollständig zerstört und kann sich nicht mehr regenerieren, weder für das Diesseits noch für das Jenseits. Aus altägyptischer Sicht stellt dies die einzig gerechte Strafe für Feinde dar.[1782]

ihrer Todesart sind dagegen unbekannt, vgl. Peet, Great tomb-robberies, Tf. III; Tf. XXIX; Tf. XXXI; Capart, in: JEA 22, 1936, 136; Ikram/Dodson, Mummy, 61–63; Boochs, in: GM 69, 1983, 7–9.

[1781] Vgl. Kammerzell, in: LingAeg 7, 2000, 191f.; Eyre Cannibal Hymn, 52–57; 76–88; Verhoeven, in: JEA 90, 2004, 20. Das symbolische Verspeisen von Feinden kann zudem in anderen Texten nachgewiesen werden. So wird im Mundöffnungsritual mit der Schlachtung und Verspeisung eines Stieres symbolisch der Gott Seth vernichtet, vgl. hierzu Otto, Mundöffnungsritual I (ÄA 3), 1–10; 26; Assmann, Tod und Jenseits, 427f.

[1782] Zu einem weiteren, konkludierenden Überblick zu den verschiedenen Arten der (vollständigen) Zerstörung des Leichnams siehe zudem Pabst, in: o. A.,Proceedings BEC V, 1–8.

3.4 Der Leichnam als geheilter Kranker

In den bisherigen Kapiteln sind tendenziell eher negative Aspekte herausgearbeitet worden, die mit dem Tod für den Körper einhergehen.[1783] Positiv konnotierte Konzeptionen sind bisher unterrepräsentiert. Dabei wird aus altägyptischer Sicht gerade durch die Erhaltung des Leichnams dafür gesorgt, dass dem Verstorbenen ein zweites, ewiges Leben im Jenseits ermöglicht wird. ASSMANN versteht die (rituelle) Wiederbelebung als eine Wiederherstellung der physischen und psychischen Kräfte des Verstorbenen und bezeichnet diesen Vorgang als Todesheilung.[1784] Wird dieser Gedanke weitergeführt, lässt sich diese These von ASSMANN m. E. dezidiert auf den Leichnam übertragen. Der tote Körper könnte demnach als ein Kranker verstanden werden, der geheilt werden muss. Die kritische Untersuchung dieser Hypothese ist Gegenstand des vorliegenden Kapitels.

3.4.1 Schriftliche Quellen

Hervorzuheben ist an ASSMANNS These, dass er die erneute Zusammensetzung des vormals zergliederten Körpers zu einer Einheit als zentralen Aspekt der Todesheilung interpretiert.[1785] Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass die (funerären) Textquellen relativ häufig davon berichten, dass der Körper des Toten geheilt bzw. gesund ist:

T.III.109: PT 555 (Pyramide Pepi I. [1378a])[1786]

wḏꜣ Ppj wḏꜣ jwf=f	Pepi wird heil sein, sein Körper wird heil sein!

T.III.110: PT 390 (Pyramide Teti [683d])[1787]

wḏꜣ Ttj n ḏ.t=f jm.wtj=ṯn	Teti wird heil sein wegen seines Leibes zwischen euch!

[1783] In Kap. 3.1 wurden die Auswirkungen des Zersetzungsprozesses auf die sterbliche Hülle untersucht, während in Kap. 3.2 der Fokus auf der Reg- und Leblosigkeit des (toten) Körpers lag und in Kap 3.3 inhaltlich den verschiedenen Methoden zur Zerstörung eines Leichnams gewidmet war.

[1784] Assmann, Tod und Jenseits, 44–46. Assmann folgt hier zugleich seiner Differenzierung von Leib- und Sozialsphäre. Aus altägyptischer Perspektive dürfte die Unterscheidung der gesamten Identität in lediglich zwei Komponenten aber nicht ausreichen. Zu dieser These siehe Kap. 4 der vorliegenden Studie.

[1785] Assmann, Tod und Jenseits, 39–59. Siehe hierzu außerdem die Belege T.III.23–T.III.32, in Kap. 3.1 in denen die Zergliederung des Körpers negiert bzw. der gegenteiligen Effekt, nämlich die Zusammensetzung des Körpers angesprochen wird.

[1786] Sethe, PT II, 249–252; Allen, New Concordance I, 29; ders., New Concordance V, Spell 555; ders., Pyramid Texts (Writings 23), 188; Leclant/Berger-el Naggar, Pyramide Pépy I (MIFAO 118), Tf. XXII.

[1787] Sethe, PT I, 371–373; Allen, New Concordance I, 22; ders., New Concordance III, Spell 390; ders., Pyramid Texts (Writings 23), 90.

T.III.111: TB 168 (pBM 10478 [9,9.3])[1788]

ꜥnḫ ꜥ.wt=f snb ḥꜥ.w=f r-nḥḥ	Ewiglich mögen seine Glieder leben und sein Körper gesund sein.

T.III.112: TB 164 (pTurin 1791, [15])[1789]

wḏ͗ jwf=f ḳs.w=f mj n.tj nn sw mwt=f	Sein Fleisch und seine Knochen mögen heil sein, wie einer, von dem gilt: er ist nicht gestorben.

In derartigen Textquellen wird der Körper des Verstorbenen als geheilt (*wḏ͗*) bzw. gesund (*snb*) klassifiziert.[1790] Gerade die Erwähnung, dass der Körper geheilt ist, impliziert, dass der Leichnam zuvor als beschädigt bzw. krank wahrgenommen wurde. In den altägyptischen Schriftquellen bleibt jedoch meist unerwähnt, dass der Körper des Verstorbenen krank gewesen sein könnte. Stets wird sich lediglich auf den positiven Aspekt, nämlich die vollständige Heilung des Körpers, bezogen. Damit folgt diese Thematik dem Paradigma, dass negative Ereignisse in altägyptischen Texten in der Regel nicht klar angesprochen werden. Aus den Schriftquellen erfahrbar werden diese Ereignisse lediglich durch ihre positive Abwendung.[1791] Beispielsweise erweckt der Beleg T.III.110 Assoziationen mit Darstellungen, in welchen sich der Verstorbene zwischen zwei Gottheiten befindet und von diesen mit Wasser übergossen wird (s. u.). Zudem wird in den Texten mitunter erwähnt, dass die geheilten Körperglieder wie die einer lebenden Person erscheinen (vgl. T.III.111, T.III.112). Demzufolge scheint ein toter Körper zu einem gewissen Zeitpunkt als krank konzeptualisiert worden zu sein, allerdings konnte jene Krankheit durch die Ausführung bestimmter manueller und ritueller Handlungen überwunden werden. Zu hinterfragen ist daher, um welche Art von Krankheit es sich hierbei gehandelt haben könnte und auf welche Weise jene Krankheit zu behandeln war, so dass ein Leichnam als heil (*wḏ͗*) bzw. gesund (*snb*) kategorisiert werden konnte.

T.III.113: CT 407 (V 222i, B_1G)[1792]

swꜣḏ͗=tn jwf=j tm n ꜥnḫ	Möget ihr meinen ganzen Körper für das Leben gedeihen lassen!

T.III.114: TB 183 (pBM 9901 [27])[1793]

jt=k Rꜥ ḥr swḏ͗ ḥꜥ.w=k	Dein Vater Re heilt deinen Körper.

[1788] Piankoff, Wandering Soul, 44–46; Tf. 17f.; Tf. 33.
[1789] Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXIX.
[1790] Erstaunlicherweise bezieht sich Assmann in der Erläuterung zu seinem Bild der Todesheilung nicht auf derartige Textquellen, vgl. hierzu das entsprechende Teilkapitel in Assmann, Tod und Jenseits, 39–59.
[1791] Zu entsprechenden Textbelegen siehe z. B. T.III.17–T.III.22 in Kap. 3.1dieser Studie.
[1792] Buck, CT V, Spell 407 (222i); Faulkner, Coffin Texts II, 58f.; Carrier, Textes Sarcophages II, 1004–1009.
[1793] Budge, Book of the Dead, 5; Tf. 2.

T.III.115: TB 145 (pTurin 1791, [85])[1794]

jwỉ.n=j m ꜥḥ.t wꜣḏ=s ḥꜥ.w	Ich komme aus der Kammer, die den Leib gedeihen lässt.

T.III.116: CT 45 (I 198b-e, $B_{10}C_b$)[1795]

ḥꜥi(.w) bꜣ=k m ꜣbḏw	Jubeln wird dein Ba in Abydos!
ršỉ(.w) ḫꜣ.t=k jmy.t wꜥr.t	Freuen wird sich dein Leichnam, befindlich in der Nekropole!
ḥꜥi(.w) wt m s.t=f nb.t	Jubeln wird der Einbalsamierer an jedem seiner Orte!
…	…
swḏꜣ=t m sꜥḥ pn ntj m-bꜣḥ=j	Mögest du geheilt werden als dieser *sꜥḥ*, von dem gilt: er ist vor mir!

Wie die Belege T.III.113 und T.III.114 darlegen, besteht die Möglichkeit, dass der Körper eines Verstorbenen von verschiedenen Gottheiten geheilt (*swḏꜣ*, *swꜣḏ*) wird. Darüber hinaus kann diese Aufgabe von Einbalsamierern (*wt*) übernommen werden, welche die Götter während der Mumifizierung letztendlich repräsentieren. In T.III.115 wird zudem explizit erwähnt, dass der Körper durch die Behandlung im Einbalsamierungshaus (*ꜥḥ.t*) erhalten (*wꜣḏ*) wird. Gemäß der Aussagen dieser Belege scheint ein Leichnam nur aufgrund des hier nicht näher beschriebenen Heilungsprozesses in der Lage zu sein, wieder belebt zu werden (vgl. T.III.110–T.III.116). Anhand der Ausführungen kann darauf geschlossen werden, dass mit Heilung (*wḏꜣ*) in diesem Kontext die Balsamierung des Leichnams gemeint ist. Für die weiterführende Analyse der vorliegenden Fragestellung dieses Kapitels ist es unerlässlich zu ermitteln, mittels welcher manuellen und rituellen Handlungen ein toter Körpers aus ägyptischer Sicht geheilt werden konnte:

T.III.117: Totenpapyri Rhind (pRhind I, [II, d8-9])[1796]

wꜣḥ=j ḏr.t=j ḥr ḫ.t=k m-ḳd pꜣ ntj-jw=j [*jrỉ=f n*] *pꜣj=j jt Wsjr*	Ich[1797] werde meine Hand auf deinen Leib legen, wie ich [es für] meinen Vater Osiris tue.

T.III.118: Totenbuch (pMMA 31.9.7 (pHarkness), [IV,34])[1798]

jwỉ n=t ỉnp.w sḏm-wjt r twtw r ḫ.t=t	Anubis wird zu dir kommen, um deinen Leib zu vervollständigen.

[1794] Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXV.
[1795] Buck, CT I, Spell 45 (198b-e); Faulkner, Coffin Texts I, 38–41.; Carrier, Textes Sarcophages I, 100–105.
[1796] Möller, Totenpapyrus Rhind, 16f.; Smith, Traversing Eternity, 302–334, Text 14.
[1797] Bei dem Sprecher handelt es sich um den Gott Anubis.
[1798] Smith, Harkness, 77; Tf. 6; ders., Traversing Eternity, 264–301.

T.III.119: TB 101 (pTurin 1791, [8])[1799]

srwḏ ḥᶜ.w=f m ḫr.t-nṯr jn Ḏḥw.tj jrỉ nn ḏs=f n Wsjr r rḏỉ.t wbn šw ḥr ḫɜ.t=f	Sein Körper wird im Totenreich von Thot gefestigt, der dies selbst für Osiris tat, um zu veranlassen, dass das Licht über seinem Leichnam aufgehe!
m šs-mɜᶜ ḥḥ n sp	Als etwas wirklich Treffliches, erwiesen Millionen von Male!

T.III.120: Gesänge von Isis und Nephthys (pBM 10188, [6,4])[1800]

swḏɜ=s n=k jwf=k r ḳs.w=k	Sie wird dein Fleisch heilen lassen an deinen Knochen!
ṯɜs=s n=k fnḏ=k r ḥɜ.t=k	Sie wird deine Nase wieder an deine Vorderseite[1801] anfügen!
sɜḳ=s n=k ḳs.w=k tm.w	Sie wird deine Knochen wieder vollständig zusammenfügen!

Durch die oben genannten Textbelege wird ersichtlich, dass die Götter den Körper eines Verstorbenen auf vielfältige Weise heilen konnten. Erwähnt T.III.117 lediglich, dass Anubis seine Hand auf den Leichnam legt, so wird in T.III.118 und T.III.119 ausgesagt, dass Anubis und Thot den toten Körper vervollständigen (*twtw*) bzw. festigen (*srwḏ*).[1802] In Beleg T.III.120 wird schließlich beschrieben, dass die einzelnen Körperglieder (*jwf*, *ḳs.w*, *fnḏ*, *ḥɜ.t*) geheilt (*swḏɜ*) werden, indem sie wieder zu einer körperlichen Einheit zusammengefügt (*ṯɜs*, *sɜḳ*) werden. In solchen Textquellen wird oftmals: der Vergleich mit dem Schicksal des Osiris angesprochen, dessen Körper von Seth zerstückelt und anschließend von Isis und Nephthys wieder zusammengefügt wurde.[1803] Bereits zuvor wurde die Vermutung geäußert, dass die Zerstückelung von Osiris Körper aus emischer Sicht mit der natürlichen Verwesung gleichzusetzen ist. Generell sollte der Vorgang der körperlichen Zersetzung aufgehalten bzw. rückgängig gemacht werden.[1804] Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, ob der natürliche Verwesungsprozess aus altägyptischer Perspektive nicht nur als ein Leiden (*ḏw*), sondern darüber hinaus als eine Krankheit aufgefasst worden ist, die einer jenseitigen Existenz im Weg stand.[1805] Denn letztendlich bedeutete die Putrefaktion nichts anderes als die vollständige Zersetzung des Körpers. Diese Desintegration, d. h. die Zerstörung der körperlichen Einheit, musste aufgehalten werden. Genau das ist es, was die vorliegenden Textquellen (T.III.117–

[1799] Lepsius, Todtenbuch, Tf. XXXVII.
[1800] Kucharek, Totenliturgien IV, 171; Budge, Facsimiles I, Tf. 1–6; Burkard, Osiris-Liturgien (ÄUAT 31), 130–178; Smith, Traversing Eternity, 96–119; Faulkner, in: JEA 22, 1936, 121–140.
[1801] Vermutlich ist mit der „Vorderseite" (*ḥɜ.t*) in diesem Fall das Gesicht gemeint.
[1802] Der heilenden Aspekt des „Hände-auflegens" ist zudem in anderen Kulturen bekannt. Beispiel hierfür sind die Wunderheilungen von Jesus im Neuen Testament, der kranke Personen durch bloßes Auflegen seiner Hände von vielfältigen Gebrechen heilt, vgl. hierzu Mt 8,1–4; Mk 1,40–45; Lk 5,12–16.
[1803] In T.III.120 geht es sogar dezidiert um die Zusammenfügung von Osiris Körpergliedern.
[1804] Siehe hierzu insbesondere Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.
[1805] Zur Beschreibung der Verwesung als ein Leiden bzw. Übel (*ḏw*) siehe z. B. die Belege T.III.14–T.III.15, T.III.28 sowie T.III.31 in Kap. 3.1 dieser Untersuchung.

T.III.120) aussagen. Der Körper des Verstorbenen wird beständig gemacht, wieder zusammengesetzt und vervollständigt. Entsprechend könnten diese Handlungen (d. h. die Zusammensetzung und Bewahrung des Körpers) als eine Form der medizinischen Behandlung angesehen werden:

T.III.121: Satzung der Choachyten des Amun (pBerlin 3115 [D, 1,3])[1806]

…	(Eine der weiteren Satzungen ist...)
…	…
r tm ḥwj pḫr.t r mwt n pɜj=n ꜥ.wj	an einem Toten unseres Hauses keine Heilmittel (für die Einbalsamierung) zu applizieren.

T.III.122: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+3,13-14])[1807]

jr ḥr-sɜ	Danach nun,
nn ḥr-sɜ wɜḥ ɜ.t=f m mrḥ.t ḥr mnḫ.t mj ḳj=f ḥr-tp tɜ	nachdem sein Rücken belegt ist mit *mrḥ.t*-Salbe und dem *mnḫ.t*-Stoff, wie seine Gestalt auf der Erde war,
sɜ	hüte (dich)!
tm pḫd=f ḥr hn=f ḥr=f štɜ(.t)=f mḥ(.w) m pḫr.t	Nicht soll er sich umdrehen auf seinen Brustkorb, sein Gesicht und seinen Leib, der gefüllt ist mit Heilmitteln.

T.III.123: Anweisungen zur Einbalsamierung (pLouvre-Carlsberg [vso. 16,17-17,1])[1808]

[*sdwḫ*] *sr*	[Einbalsamierung] eines *sr*-Beamten:
[*ḫrj-ḥb*] *ntf jrr hrw tpì n ꜥḥꜥ sr pn m-ḫt sḫɜ rn=f*	[Der Vorlesepriester], er ist einer, der den ersten Tag des Aufstehens dieses *sr*-Beamten macht, nachdem an seinen Namen erinnert wurde.
ḫr sḏr ɜḥ pn ḥr gs=f jmn.j ḥr dḥɜ n jt	So wird liegen dieser Verklärte auf seiner rechten Seite auf Stroh der Gerste.
sḏ ḫrr jɜb.j	Aufgebrochen wird der linke Körperteil.[1809]
šdì mjs.t=f nnšm=f wfɜ=f jm.j ḫ.t=f	Entfernt wird seine Leber, seine Milz, seine Lunge, was befindlich ist in seinem Leib.
wdꜥ.w ntf sdwḫ m wꜥb.t	Der (Leib)-Öffner, er ist einer der balsamiert in der Balsamierungsstätte.
ɜḫ pn ḥr jnr rwd	Dieser Verklärte ist auf einem harten Stein.
hɜt pw ḥbs.wtj (hɜj.t) m dḥɜ n jt	Der Geneigte[1810] ist es, der bedeckt ist von Stroh der Gerste.

Die deutlichsten Indizien dafür, dass die Balsamierung als eine Form der Krankenheilung angesehen wurde, ist Texten zu entnehmen, die dem heilkundlichen Kontext zuzuordnen sind.

[1806] Spiegelberg, Demotische Papyrus, 18f.; Tf. 38-41; Pestman, Tsenhor, 13; 15–20; ders., Choachytes, 196–198; Cenival, Associations Religieuses (BDE 46), 103–105; Tf. VIII. Beachte zudem den (bislang unveröffentlichten) Eintrag von Moje zum P 3115 in der SMB Online-Datenbank. Siehe zudem T.II.76 in Kap. 2.1.2 dieser Studie.
[1807] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 101; Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[1808] Bardinet, Médicins et Magiciens, 215–218; 380f.; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 141f.; 415–417; 500; Tf. 44A; Tf. 44B; Tf. 45A; Tf. 45B.
[1809] Hiermit dürfte die linke Bauchseite gemeint sein, die zur Entnahme der Organe aufgeschnitten wurde .
[1810] Eine andere Möglichkeit zur Übersetzung von *ḫɜt* ist „der Schiefe“, was ebenso wie „der Geneigte“ wohl auf die Tatsache verweisen soll, dass Balsamierungstische schräg abgewinkelt waren, damit austretende Körpersäfte und andere Substanzen während er Mumifizierung abfließen konnten (s. u.).

So wird im Wundenbuch des Papyrus Edwin Smith in einem Rezept zur Behandlung von geröteten bzw. entzündeten Augen auf eine „Buchsammlung der Einbalsamierer“ (*ṯꜥ.w n jr.j n wt*) verwiesen, in welcher die Augen von Verstorbenen scheinbar als krank klassifiziert wurden.[1811] Diese Textquelle wurde bisher jedoch nicht gefunden und hat sich daher vermutlich nicht erhalten.[1812] Aus späteren Epochen sind administrative Texte bekannt, welche die Bestattungspraktiken für bestimmte Regionen und Stadtgebiete regeln.[1813] In Beleg T.III.121 werden einige Bestattungsregularien von Choachyten des Amun von Karnak genannt. Paradoxerweise sollten Tote, die dieser Gemeinschaft angehörten, scheinbar nicht mumifiziert werden. Weshalb die Erhaltung der sterblichen Hülle in diesem Fall nicht angestrebt wurde, ist aus dem Textdokument nicht zu entnehmen.[1814] Denkbar ist, dass die Einbalsamierung aufgrund bestimmter Satzungen des Kultvereins oder aus Gründen der Pietät unerwünscht war. Dies ist vergleichbar mit den Bestattungspraktiken der frühen koptischen Christen, welche die Mumifizierung gemäß ihrer Glaubensvorstellungen sogar gefürchtet zu haben scheinen. Belegt ist z. B. die eindringliche Bitte des heiligen Mönchs Antonius an seine Anhänger, seinen Körper nicht nach altägyptischem Brauch zu präparieren. Gemäß der Überlieferung soll er gesagt haben: „Wenn ihr mich liebt und an mich denkt wie an einen Vater, dann lasst nicht zu, dass irgendwelche Leute meinen Körper nach Ägypten bringen, um ihn wohlmöglich in ihren Häusern aufzustellen“.[1815] Aus welchen Motiven auch immer die Choachyten des Amun von Karnak die Mumifizierung ablehnten, der Grund für die schriftliche Niederlegung der Bestattungsregularien ist jedenfalls, dass sich die Mitglieder des Kultvereins während der Regentschaft von Ptolemaios X. auf eine neue Satzung einigten.[1816] Besonders hervorzuheben an T.III.121 ist zudem, dass die Substanzen, welche für die Einbalsamierung verwendet und auf den Körper appliziert werden, in diesem Dokument als *pḫr.t*, also als „Heilmittel“ bezeichnet werden. Dies belegt, dass für die Mumifizierung verwendete Materialien wie Salben, Bandagen

[1811] pEdwin Smith, Wundenbuch, 7.20–7.21; vgl. hierzu Breasted, Surgical Papyrus (OIP 3), Tf. VII–VIIA.; Westendorf, Handbuch (HDO I), 725.
[1812] Schiødt verweist ebenfalls auf die enge Verbindung der Balsamierungshandlungen und der Heilkunde, vgl. hierzu Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 163.
[1813] Zur Erläuterung der entsprechenden rechtlichen Vorgaben sowie zum Zuständigkeitsbereich von einzelnen Balsamierungsstätten für bestimmte Stadtgebiete siehe Quack, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 20f.; 24–27; El-Aguizy, in: BIFAO 88, 1988, 51–62; Tf. V; Reymond, Embalmers Archives, 55–67; 126–136; Wilcken, Urkunden, 200–212.
[1814] Vgl. hierzu Spiegelberg, Demotische Papyrus, 18f.; Tf. 38-41; Pestman, Tsenhor, 13; 15–20; ders., Choachytes, 196–198; Cenival, Associations Religieuses (BDE 46), 103–105; Tf. VIII. Beachte zudem den (bislang unveröffentlichten) Eintrag von Moje zum P 3115 in der SMB Online-Datenbank.
[1815] Vgl. hierzu Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 84. Zur Praxis des Aufstellens von Mumien in Wohnhäusern siehe Kap. 3.6 dieser Studie.
[1816] Vgl. hierzu Spiegelberg, Demotische Papyrus, 18f.; Tf. 38-41; Pestman, Tsenhor, 13; 15–20; ders., Choachytes, 196–198; Cenival, Associations Religieuses (BDE 46), 103–105; Tf. VIII. Beachte zudem den (bislang unveröffentlichten) Eintrag von Moje zum P 3115 in der SMB Online-Datenbank.

etc. selbst in der griechisch-römischen Epoche noch als Heilmittel verstanden wurden.[1817] So wie diese Mittel zur Heilung diverser Krankheiten von lebenden Personen verwendet wurden, so wurden sie auch zur Heilung des toten Körpers eingesetzt.

Ein wichtiges Dokument für die Methoden der Balsamierung und zur Erhaltung des Leichnams ist zweifelsohne das *Balsamierungsritual*, welches auf drei Textträgern in Theben gefunden wurde und in das 2. Jh. v. Chr. datiert.[1818] Der gesamte Text lässt sich dabei in zwölf thematische Kapitel unterteilen. TÖPFER hat festgestellt, dass die einzelnen Themenabschnitte jeweils in ein Manual und ein Rezital zu unterscheiden sind. Dabei beschreiben die manuellen Textpassagen solche Handlungen, die unmittelbar am Körper des Verstorbenen vorgenommen wurden. Das Rezital eines jeden Abschnitts scheint dagegen diejenigen Rezitationen wiederzugeben, die während der manuellen Tätigkeiten von einem Vorlesepriester verlesen wurden.[1819] Bei Beleg T.III.122 handelt es sich um einen Auszug des manuellen Passus aus dem dritten Kapitel des *Balsamierungsrituals*. Beschrieben wird hier, dass der Rücken (*ꜣ.t*) des Verstorbenen mit der *mrḥ.t*-Salbe bestrichen und mit dem *mnḫ.t*-Stoff umhüllt wurde. Anschließend folgt die Anweisung, dass der Leichnam nicht bäuchlings (im Text: Brustkorb und Gesicht) gelegt werden darf, da der Leib (*štꜣ.t*) scheinbar bereits mit weiteren Ingredienzien gefüllt ist. Möglicherweise ist dies ein Verweis auf die mitunter belegte Praxis, bei der mit Arzneimitteln gefüllte Leinenpäckchen in den von Organen entleerten und bereits getrockneten Körper gegeben wurden.[1820] Hervorzuheben ist zudem wiederum die Ausdrucksweise des Manuals. So werden die verwendeten Ingredienzien nicht genannt, sondern wie in T.III.121 als Heilmittel (*pḫr.t*) bezeichnet. Demzufolge darf diese Phrase m. E. als ein weiterer Beleg dafür gelten, dass der Körper eines Verstorbenen wie ein (lebender) Patient behandelt wurde, der von einer Krankheit geheilt werden musste. Wie für heilkundliche Texte üblich, werden im Manual zunächst konkrete Handlungsanweisungen genannt, bevor im Rezital rituelle Beschwörungen folgen.[1821] Während die Texte des Rezitals einen nahezu liturgischen Charakter besitzen,

[1817] Auch Schiødt und Ritner verweisen auf die Verwendung des Terminus *pḫr.t* („Heilmittel“) bei der Behandlung lebender wie toter Personen, vgl. hierzu Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 163; Ritner, Mechanics. 55f. Zu dieser Beobachtung siehe zudem Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 82.

[1818] Vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 2–57; Sauneron, Rituel, VII–XX; Roeder, Urkunden, 297–305; Sternberg el-Hotabi, in: Kaiser et al. (Hgg.), Rituale und Beschwörungen, 405–431; Leitz, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 167–171; Aufrére, Thot Hermes, 184–214; Theis, Bestattungsritual, 59–65.

[1819] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 61–64; 353–364.

[1820] Vgl. Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 79f.; dies., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mummies, 83f.; Germer, Mumien, 40–43; 80f.; Ikram/Dodson, Royal Mummies, 124–129; McArthur, in: Cornelius (Hg.), Egyptian Religion, 28–32.

[1821] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 61–64; 210–213; 353–364. Dies gilt jedoch nicht für jeden heilkundlichen Text. Insbesondere im Wundenbuch des Papyrus Edwin Smith sind ausschließlich Passagen überliefert, die neben der Beschreibung der Krankheit bzw. Verletzung konkrete Handlungsanweisungen für den Arzt angeben, vgl. hierzu etwa Westendorf, Handbuch I, 16–20; Pommerening, in: Imhausen/Pommerening (Hgg.), Writings II, 197; Radestock, Prinzipien, 133–135; 279–282; 294–308; Sanchez, Meltzer, Edwin Smith updated, 1–17.

erinnern die manuellen Abschnitte des *Balsamierungsrituals* in ihrer Ausdrucksweise an Formulierungen, die aus medizinischen Schriftquellen bekannt sind. Festzuhalten ist, dass in heilkundlichen Texten eine gewisse Fachsprache verwendet wurde. Außerdem sind Medizin und Magie aus ägyptischer Perspektive nicht voneinander zu unterscheiden.[1822]

Diese Beobachtungen (Textabschnitte mit manuellen und rituellen Handlungen, med. Fachsprache) können gleichfalls für die *Anweisungen für die Einbalsamierung eines sr-Beamten* festgestellt werden. Diese sind Teil eines medizinischen Papyrus, der gegenwärtig verstärkt in das ägyptologische Forschungsinteresse gerückt ist.[1823] Der heilkundliche Text selbst ist heute auf zwei Papyri überliefert (pLouvre E 32847 + pCarlsberg 917), die ursprünglich Teil desselben Textträgers waren und in die 18. Dynastie datieren.[1824] Neben dem bereits genannten Passus zur Einbalsamierung beschreibt der heilkundliche Text beispielsweise noch mit Verfahren zur Behandlung von Tumoren, Beschwörungsformeln gegen Dämonen oder medizinischen Handlungsanweisungen für einfachere Krankheiten wie Augenleiden.[1825] Hervorzuheben ist, dass es sich bei dem Abschnitt mit der Beschreibung der Balsamierungshandlungen um die älteste Überlieferung eines derartigen Textes handelt, die bis dato belegt werden konnte.[1826] Anders als beim *Balsamierungsritual* enthalten die *Anweisungen für die Einbalsamierung eines sr-Beamten* jedoch kein Rezital, sondern lediglich ein Manual mit konkreten Handlungsanweisungen.[1827] So ist etwa aus dem Beleg T.III.123 zu entnehmen, dass der Verstorbene zunächst auf seine rechte Seite auf Stroh gelegt wird. Danach wird die linke Seite des Leibs (*ḥrr jꜣb.j*) aufgeschnitten und Eingeweide wie Leber (*mjs.t*), Milz (*nnšm*)

[1822] Pommerening, in: Imhausen/Pommerening (Hgg.), Writings II, 202f.; 246f.; diess., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 85–87; Radestock, Prinzipien, 65–79; 87–92; Assmann, in: Barloewen (Hg.), Tod Weltkulturen, 147f.

[1823] Zu nennen sind hier die Arbeiten von Bardinet (Médecins et Magiciens à la cour du pharaon. Une étude du Papyrus Medical Louvre E 32847) und Schiødt (Medical Science in Ancient Egypt. A Translation and Interpretation of Papyrus Louvre-Carlsberg (pLouvre E 32847 + pCarlsberg 917)).

[1824] Der Papyrus ist in horizontaler Achse getrennt worden, wobei es sich bei dem oberen Teil um Louvre E 32847 und bei dem unteren Teil um pCarlsberg 917 handelt. Insgesamt ist der Papyrus in einem sehr fragilen Zustand und es besteht die Möglichkeit, dass der fehlende Part der mittleren horizontalen Achse des gesamten Dokuments bereits in der Antike beim Entrollen zerstört wurde, vgl. hierzu Bardinet, Médicins et Magiciens, 16–18; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 27–30. Hinsichtlich der Datierung legt sich Bardinet auf die Regierungszeit von Amenophis II. (ca. 1430–1395 v. Chr.) fest, während Schiødt eine allgemeinere Datierung in die Mitte der 18. Dynastie (also ca. 1450 v. Chr.) bevorzugt. Vgl. hierzu Bardinet, Médicins et Magiciens, 19–24; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 31–37.

[1825] Vgl. Bardinet, Médicins et Magiciens, 19; 47f.; 99f.; 131–134; 211–213; 227; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 41–43.

[1826] Vgl. Bardinet, Médicins et Magiciens, 211f.; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 42; 132–137.

[1827] Schiødt benennt diesen Teil des Textes deshalb als „Embalming Manual“, vgl. Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 42; 132. Da ihre Dissertation bislang noch nicht veröffentlicht ist, wird in der vorliegenden Untersuchung der Bezeichnung von Bardinet gefolgt, welcher diesen Textabschnitt als „Instructions pour l’embaumement des grands personnages de la cour royale“ bezeichnet hat, vgl. Bardinet, Médicins et Magiciens, 19; 211. Auch bei der Einteilung des Textes folgt die vorliegenden Studie Bardinet. Die Begründung hierfür ist einerseits die Vermeidung von Missverständnissen und andererseits ist der Textabschnitt über die Balsamierungshandlungen nur im pLouvre E 32847 enthalten. Siehe hierzu Bardinet, Médicins et Magiciens, 215–226; 380–387; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 28–31; Tf. 44A–Tf. 47B.

und Lunge (*wfꜣ*) werden dem Leib (*ḫ.t*) des Verstobenen entnommen (*šdi*). Zur weiteren Behandlung wird der Leichnam auf einen geneigten Balsamierungstisch (*hꜣt*) aus Stein (*jnr*) gelegt, der scheinbar wiederum mit Stroh bedeckt wurde. Aus dem leider nicht vollständig erhaltenen Beginn der Passage[1828] geht hervor, dass vor den manuellen Anweisungen bereits einige rituelle Handlungen stattgefunden haben müssen, da z. B. bereits an den Namen des Verstorbenen erinnert wurde und dieser zudem als *ꜣḫ* („Verklärter“) bezeichnet wird. Was die manuellen Instruktionen betrifft, so benennt noch nicht einmal der weitaus jüngere Text des *Balsamierungsrituals* derartige Handlungen so detailliert.[1829] Anhand archäologischer Funde lässt sich jedoch nachweisen, dass diese Aktionen durchgeführt worden sind. Dennoch schweigt sich auch der pLouvre-Carlsberg über bestimmte Schritte wie etwa die Eviszeration, also die Entnahme des Gehirns, vollkommen aus. Vielmehr scheint sich dieser Textabschnitt des Papyrus auf andere Handlungen zu fokussieren, die mit der Einbalsamierung zu verbinden sind:

T.III.124: Anweisungen zur Einbalsamierung (pLouvre-Carlsberg [vso. 17,3-5])[1830]

jr [*m*]-*ḫ.t* […] *r* […] *m šm.w*	Was anbetrifft: Nachdem […] bis […] der *šm.w*-Jahreszeit vergangen sind,
rḏi.ḥr=f w[*ḥꜣ*].*t ḥr ḫt*	dann gibt er einen Kessel auf Feuer.
rḏi hꜣi ꜥḏ jḥ sfṯ snṯr mnḥ	Werde veranlasst, dass hineinfallen mögen: Fett vom Rind, *sfṯ*-Salbe, Wachs.
šsf/ḫsf(*?*) *r wdn*	Werde erhitzt bis zur Verdickung.

T.III.125: Anweisungen zur Einbalsamierung (pLouvre-Carlsberg [vso. 17,6-8])[1831]

jr m-ḫt ḫꜥi.ḫr=f nḫn pḫr.t	Was anbetrifft: Nachdem er folglich das kleine an Heilmittel herabgegeben hat,
ṯḫb.ḫr=f šsp ḥbs.w m pḫr.t pn	Dann befeuchtet er das Gewebe des Stoffes mit diesem Heilmittel.
rḏi.w ḥr ꜣḫ pn	Werde gegeben auf diesen Verklärten,
ḥbs.w jm=f	werde verhüllt damit,
jri.tw m grḥ	werde gemacht in der Nacht.
ḥbsw.t m sꜣr.t pri.t.n ḫt	Das Verhüllen ist ein Bedürfnis, dass das Holz hervorgebracht hat.
nn rḏi.t mꜣꜣ sw ꜥff	Nicht soll eine Fliege ihn sehen!
jri.tw n=f nn r-hrw 4 *nb r-ḫpr.t hrw* 35	Dies wird für ihn jeden 4. Tag gemacht, bis der 35. Tag entstehen wird.

[1828] Bei dem Titel [*sdwḫ*] *sr* („[Einbalsamierung] eines *sr*-Beamten“) handelt es sich folglich um eine moderne Teilergänzung. Während meiner Promotionsphase hatte ich das große Glück, in Mainz an einem Seminar von Prof. Dr. Tanja Pommerening teilnehmen zu können, in welchem diese und weitere Textabschnitte des pLouvre E 32847 systematisch übersetzt und ausführlich diskutiert wurden.

[1829] Das Balsamierungsritual fokussiert sich vielmehr auf die Salbung und Bandagierung des Körpers und einzelner Körperglieder, insbesondere der Extremitäten. Die Entnahme der Organe wird dagegen nicht erwähnt, vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 215–255.

[1830] Bardinet, Médicins et Magiciens, 218f.; 382f.; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 145; 417–426; 500; Tf. 45A; Tf. 45B.

[1831] Bardinet, Médicins et Magiciens, 220; 382f.; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 145f.; 417–426; 500; Tf. 45A; Tf. 45B.

T.III.126: Anweisungen zur Einbalsamierung (pLouvre-Carlsberg [vso. 17,21C-18,2])[1832]

rḏi r ꜥḏ.t n.t dmi ḥbsw.t	Werde gegeben zu einer Maske/Bandagenstreifen(?)von rotem Stoff.
rḏi.w r-gs.wj jr.tỉ=fỉ r-mn.t pḫr.t tn ḥr r′=f pn	Werde gegeben auf die Seiten seiner beiden Augen[1833] bis zum Bleiben dieses Heilmittels auf diesen seinen Mund.
ḫtm(.w) pḫr.t tn ḥr{wj} jr.tỉ=fỉ ḥnꜥ rḏi.t pḫrt ḥr r′=f n jb n ns=f	Dieses Heilmittel verschließt seine beiden Augen und wird in seinen Mund inmitten auf seine Zunge gegeben.
rḏi r ꜥḏ.t n.t dmi ḥbsw.t	Werde gegeben zu einer Maske(?) von rotem Stoff.
rḏi.w r-gs.wj jr.tỉ=fỉ r-mn.t pḫr.t tn ḥr r′=f pn	Werde gegeben auf die Seiten seiner beiden Augen bis zum Bleiben dieses Heilmittels auf diesen seinen Mund.
ḫtm(.w) pḫr.t tn ḥr{wj} jr.tỉ=fỉ ḥnꜥ rḏi.t pḫrt ḥr r′=f n jb n ns=f	Dieses Heilmittel verschließt seine beiden Augen und wird in seinen Mund inmitten auf seine Zunge gegeben.

Hauptsächlich scheint es in den *Anweisungen zur Einbalsamierung* des pLouvre-Carlsberg um die Herstellung von Salben und die Applizierung von Bandagen zu gehen, die zuvor in ebendiesen Salben getränkt wurden. In T.III.124 scheint die recht komplexe Herstellung einer bestimmten Salbe beschrieben zu werden, die zudem nur zu einem bestimmten Zeitpunkt im Jahr, nämlich im Sommer (äg. *šm.w*) hergestellt werden konnte. Die Gründe hierfür lassen sich aus dem Text nicht entnehmen, zumal der Beginn dieser Passage stellenweise stark korrumpiert ist. Wohl aus diesem Grund interpretieren BARDINET und SCHIØDT diesen Passus auf verschiedene Weise. BARDINET nimmt an, dass verschiedene Ingredienzien zunächst für drei Monate in einem Behälter aufbewahrt wurden, bevor sie schließlich im vierten Monat des Sommers[1834] in einem Kessel erhitzt werden. Seiner Meinung nach sollte dieser Vorgang dazu dienen, die Trocknungskraft der einzelnen Substanzen zu erhöhen.[1835] SCHIØDT übersetzt diesen Passus dagegen nicht vollständig. Nach ihrer Auffassung ist eine Interpretation aufgrund der Teilzerstörung schwer. Dennoch spricht sie sich dafür aus, dass bestimmte Handlungen am vierten Tag der *šm.w*-Jahreszeit geschehen sollen. Der Textabschnitt endet für sie zudem mit ebendieser Phrase.[1836] Grammatikalisch ist dies jedoch nicht möglich, da es sich dabei um die Protasis der nachfolgenden Adoposis handelt, die mit *rḏi.ḥr=f* eingeleitet wird. Dementsprechend sind beide Phrasen also demselben Sinnabschnitt zuzuordnen (vgl.

[1832] Bardinet, Médicins et Magiciens, 221–223; 382–385; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 149; 418–433; 501; Tf. 45A; Tf. 45B; Tf. 46A; Tf. 46B.
[1833] Mit diesem Ausdruck werden die Augenlider umschrieben.
[1834] Der ägyptische Kalender bestand aus insgesamt 3 Jahreszeiten mit jeweils 4 Monaten, vgl. hierzu etwa Parker. Calendars, (SAOC 26), 51–57.
[1835] Vgl. Bardinet, Médicins et Magiciens, 218f.; 382f. Der Satz bei Bardinet lautet dementsprechend „Was anbetrifft: Nachdem 3 Monate der *šm.w*-Jahreszeit vergangen sind…“ (*jr m-ḫ.t ꜣbd ḥr* 3 *m šm.w*), vgl. ebd.
[1836] Vgl. Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 145; 417; 500; Tf. 45B. Ihre Übersetzung der Phrase lässt sich mit „Danach, […] für 4 Tage im Sommer“ (*jr* [*m*]-*ḫt* [...] *r hrw* 4 *m šm.w*) wiedergeben, vgl. ebd.

T.III.124). Trotz der unterschiedlichen Auslegungen der Passage[1837] sind sich beide darin einig, dass *sfṯ*-Salbe, Rinderfett und Wachs in den Kessel gegeben und solange erhitzt werden sollen, bis sich die einzelnen Ingredienzien miteinander vermischen und verdicken. Die so entstandene Salbe soll dann zur Bestreichung der Bandagen verwendet werden.[1838] Dieser Vorgang wird im pLouvre-Carlsberg genau beschrieben. Die Bandagen werden mit der hergestellten Salbe zunächst bestrichen, bevor die so getränkten Bandagen anschließend auf den Verstorbenen gegeben werden und dieser damit verhüllt (*ḥbs*) wird (vgl. T.III.125). In dem Beleg wird zudem erwähnt, dass die Bandagierung während der Nacht (*grḥ*) stattfinden muss, damit keine Fliegen (*ʿff*) oder anderes Ungeziefer an den Leichnam gelangen. SCHIØDT verweist darauf, dass Fliegen in der Nacht tatsächlich weniger aktiv seien.[1839] Zudem zeigt dieser Passus gewisse Parallelen mit TB 154, in dem ebenfalls mehrfach ausgesagt wird, dass Fliegen und andere Insekten nicht zum Leichnam gelangen sollten.[1840] Die Abscheu vor Fliegen und anderen Insekten erklärt sich möglicherweise aus dem Umstand, dass gewisse Insekten einen Leichnam zersetzen können.[1841] Nach Aussage des Textes wird die Bandagierung des Leichnams bis zum 35. Tag der Mumifizierung an jedem 4. Tag wiederholt. Daraus ergibt sich, dass der Körper des Verstorbenen dann vermutlich am 35. Tag vollständig in Bandagen eingewickelt ist.[1842] Besondere Sorgfalt galt dabei offenbar dem Gesicht, wie sich aus T.III.126 entnehmen lässt. Scheinbar werden rot gefärbte Bandagen mit einer speziellen Salbe bestrichen und anschließend

[1837] Bei genauerer Betrachtung der hieratischen Schriftzeichen des Papyrus fällt auf, dass weder drei noch vier, sondern insgesamt fünf senkrechte Striche angegeben sind. Sollte davon keiner einem Ideogrammstrich zuzuordnen sein, so wird hier die Zahl 5 (statt 3 von Bardinet und 4 von Schiødt) angegeben. Schiødt dürfte richtig damit legen, in der Fehlstelle kein *ꜣbd.w* („Monat“) einzusetzen. Allerdings scheint auch ihre Transkription von *hrw* („Tag“) nicht korrekt, da diese Vokabel nicht zu den teilweise noch zu erkennenden Linien der Fehlstelle passt und es sich bei dem runden Zeichen, in welchen sie die Hieroglyphe N5 (Sonnenscheibe) sieht, durchaus um eine andere Hieroglyphe handelt könnte. Vgl. hierzu die entsprechende Abbildung des Papyrus in Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), Tf. 45A.

[1838] Vgl. Bardinet, Médicins et Magiciens, 218f.; 382f.; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 145; 500; Tf. 45B. Es ist darauf hinzuweisen, dass der pRhind I von der Herstellung einer vergleichbaren Salbe berichtet, mit welcher der Leichnam ebenfalls balsamiert wird, vgl. hierzu Möller Totenpapyrus Rhind, 20f.; 80.

[1839] Vgl. Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 146; 422.

[1840] Vgl. hierzu Beleg T.III.1, T.III.21, T.III.33 und T.III.34 in Kap. 3.1 dieser Studie.

[1841] Siehe hierzu die Ausführungen in Kap. 3.1 sowie Curry, in: David (Hg.), Manchester Mummy Project, 113–117; Garner, in: David (Hg.), Manchester Museum Mummy Project, 23; Abdel-Maskoud et al., in: Archaeological and Anthropological Sciences 3, 2011, 291–308; Willems, in Bickel/Diaz-Iglesias (Hgg.), Funerary Literature (OLA 257), 600; Lucas, in: JEA 18, 1932, 134.

[1842] Während Bardiet diese Passage ebenfalls so auslegt, dass dem Verstorbenen mit Salben bzw. Harz imprägnierte Bandagen angelegt werden, sieht Schiødt hierin einen Trocknungsprozess. Demnach würde der Verstorbene alle 4 Tage auf mit Salben getränktes Stroh gelegt werden, vgl. hierzu Bardinet, Médicins et Magiciens, 220; 382f.; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 146f.; 417f.; 500; Tf. 45A; Tf. 45B. Aus dem Kontext des Textes ergibt sich diese Interpretation jedoch nicht, da zuerst von der komplexen Herstellung einer Salbe berichtet wird und anschließend beschrieben wird, wie Bandagen in ebendiese Salbe getränkt werden, bevor anschließend der Körper des Verstorbenen damit bandagiert wird (vgl. T.III.124 und T.III.125). Darüber hinaus beschreibt der Papyrus im Anschluss an diese Passage die Herstellung einer weiteren Salbe mit sehr vielen Ingredienzien, vgl. hierzu Bardinet, Médicins et Magiciens, 220–223; 382–385; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 146f.; 418f.; 500; Tf. 45A; Tf. 45B; Tf. 46A, Tf. 46B. Nach der Fertigstellung derselbigen werden wiederum Bandagen in diese Salbe getaucht, vgl. hierzu T.III.126.

auf Augen (*jr.tj*), Mund (*r'*) und Zunge (*ns*) des Verstorbenen gegeben.[1843] Auch diese Form der Bandagierung scheint mehrfach durchgeführt worden zu sein. Im Text äußert sich das zwar nicht wie zuvor durch die konkrete Angabe von Zeitintervallen (T.III.125), sondern in diesem Beispiel durch die direkte und wortgleiche Wiederholung derselben Passage (vgl. T.III.126).
Insgesamt lässt sich m. E. anhand der Textaussagen (T.III.124–T.III.126) erkennen, dass die Applizierung der mit Harz oder Salben getränkten Bandagen als eine Form der Medikation für den Körper des Verstorbenen angesehen worden ist. Bemerkenswert ist dabei nicht nur, dass die Salben im pLouvre-Carlsberg nach ihrer Fertigstellung als Heilmittel (*pḫr.t*) bezeichnet werden (vgl. T.III.125, T.III.126). Vielmehr scheinen die auf den Bandagen applizierten Salben im Allgemeinen den gesamten Körper und im Speziellen einige Körperöffnungen des Gesichts (Augen, Mund) zu verhüllen. Zu fragen ist deshalb, ob durch diese Prozedur eine undurchdringliche Hülle geschaffen werden sollte, damit der Leichnam nicht mehr durch äußeren Einflüssen oder Tieren (z. B. Insekten, Fliegen etc.) beschädigt werden konnte. Interessant ist vor diesem Hintergrund zudem, dass die mehrfache Applikation der mit Salben getränkten und rot gefärbten Bandagenstreifen auf die Augen (*jr.tj*) im Text sogar als eine Form der Versiegelung (*ḫtm*) umschrieben wird (T.III.126). Gemäß des Textes scheint sich die Verhüllung des Leichnams erst im Lauf der Zeit entwickelt zu haben. Jedenfalls verweist eine Phrase in Beleg T.III.126 darauf, dass die Anbringung der salbengetränkten Bandagen erst durch das Holz hervorgekommen ist (*ḥbsw.t m sꜣr.t prỉ.t.n ḫt* „Das Verhüllen ist ein Bedürfnis, dass das Holz hervorgebracht hat"). Mit dem Terminus *ḫ.t* („Holz") dürfte der Sarg gemeint sein, in dem die Körper der Verstorbenen ab einem gewissen Zeitpunkt bestattet wurden.[1844] Vermutlich ist in der Folge beobachtet worden, dass die Leichname durch die Aufbahrung im Sarg (sowie in geschlossenen Gräbern) verwesten, weshalb die künstliche Mumifizierung notwendig wurde. Diese Vermutung ist innerhalb der ägyptologischen Forschung bereits vielfach geäußert worden.[1845] Möglicherweise handelt es sich bei dieser Textstelle aber um die erste zeitgenössische Quelle hierfür. Als gesichert darf hingegen gelten, dass die Verhüllung des

[1843] Somit werden die Sinnesorgane zum Sehen und Sprechen einer besonderen Behandlung unterzogen. Siehe zu diesem Aspekt auch das Kap. 3.5 der vorliegenden Studie.
[1844] Die Bestattung im Holzsarg ist sicher ab der 1.–2. Dynastie belegt. Während dieser Epoche lassen sich auch erste Versuche der künstlichen Mumifizierung nachweisen, vgl. hierzu Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 73f.; dies., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mummies, 76.; Germer, Mumien, 29; Ikram/Dodson, Mummy, 109f. Neuere Forschungen haben jedoch ergeben, dass selbst natürliche Mumien aus der Früh- und Prädynastik mit Matten umhüllt werden konnten und zudem möglicherweise bereits mit Harzen o. ä. bestrichen worden sind, vgl. hierzu Jones et al., in: Journal of Archaeological Science, 2018, 191–200; Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 72f.; dies., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mummies, 75f. Diese Entdeckung ist hochinteressant, sollte aber zunächst durch weitere Untersuchungen an anderen natürlichen Mumien verifiziert werden.
[1845] Vgl. z. B. Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 72; dies., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mummies, 75–77; Germer; Mumien, 27–32; Ikram/Dodson, Mummy, 109f.; McArthur, in: Cornelius (Hg.), Egyptian Religion, 12.

Leichnams mit salbengetränkten Bandagen als eine Form der Heilung angesehen wurde, die im Rahmen der Einbalsamierung einen überaus wichtigen Stellenwert einnimmt. Selbst weitaus jüngere Texte aus dem funerären Kontext scheinen sich vornehmlich auf diese Praktiken zu beziehen:

T.III.127: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+2,5-6])[1846]

jr ḥr-sɜ <nn> šsp.ḫr.tw bɜs n gs	Was anbetrifft: Danach soll ein Salbgefäß empfangen werden,
n.tj sgnn.w 10 *jm=f*	darin befindlich 10 Öle,
m-ḫnw=sn n(.w) wp.t-r'	unter ihnen die des Mundöffnungsrituals.
...	...
wrḥ nṯr pn jm wˁ sp 2	Salbe diesen Gott damit, mit jedem einzelnen,
šɜˁ-m tp=f ḳˁḥ=f r tb.tj=f	Von seinem Kopf bei seinen Schultern bis zu seinen beiden Fußsohlen,
jw=k ḥr.tw r wrḥ tp=f	wobei du dich hüten sollst, seinen Kopf zu salben!

T.III.128: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+2,18-19])[1847]

jr ḥr-sɜ [*nn..*] *ḥr ḫ.t=f*	Was anbetrifft: Danach nun [..] auf seinen Bauch.
wɜḥ.ḫr=k ɜ.t=f m mrḥ.t šps(.t) ḫr-ḥɜ.t	Dann sollst du seinen Rücken zuerst mit edler *mrḥ.t*-Salbe belegen.[1848]
rdỉ wɜḥ ɜ.t=f mj wnn=f ḥr.j-tp tɜ	Werde veranlasst, dass sein Rücken gelegt werden möge wie er auf der Erde existierte,
ḏr-n.tjt jrỉ.tw n=f Kɜ.t nb.t n pr-nfr	denn für ihn wird jede Arbeit der Balsamierungsstätte gemacht,
ḥnˁ [*mnḫ.t šps(.t) ḥb*]*s r sḏr m sṯs*	Mit edlem [*mnḫ.t*-Stoff und *ḥbs*-Stoff], um ausgestreckt da zu liegen.

Auffällig ist, dass es im manuellen Teil des *Balsamierungsrituals* vornehmlich um das Auftragen von Salbölen sowie die Applizierung der Bandagen geht. Unmittelbare Eingriffe am Leichnam, wie etwa die Entnahme der inneren Organe, werden dagegen selten erwähnt. In Kapitel x+IV des *Balsamierungsrituals* wird nur die Salbung der Organe beschrieben.[1849] Daraus ergibt sich, dass die Eviszeration zuvor stattgefunden haben muss, derartige Tätigkeiten jedoch nicht schriftlich festgehalten wurden. Vergleichbare Beobachtungen lassen sich bei an weiteren Passagen des Manuals machen. Während sich der hier angegebene Beleg T.III.127 auf die Salbung des Leichnams fokussiert, wird in Beleg T.III.128 zusätzlich noch von der Bandagierung des toten Körpers berichtet. Dem Beleg T.III.127 ist zu entnehmen, dass der Körper des Verstorbenen mit insgesamt zehn Ölen gesalbt werden soll, von denen einige offenbar auch für das Mundöffnungsritual verwendet wurden. Nach der Ansicht von TÖPFER

[1846] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 71. Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[1847] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 89. Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[1848] Vermutlich ist damit gemeint, dass die Salbe eingerieben werden soll.
[1849] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 87f.

handelt es sich dabei um die sieben heiligen Öle (*stj-ḥb*, *ḥknw*, *sft*, *nḫnm*, *twꜣw*, *ḥꜣt.t n.t ꜥš*, *ḥꜣt.t n.t ṯḥnw*), die seit der Zeit des Alten Reichs bekannt sind. Damit sind vermutlich die Öle *jbr*, *bꜣḳ* und *mḏ.t* gemeint, da diese zusammen mit den sieben heiligen Ölen in Szene 55 des Mundöffungsrituals genannt werden.[1850] Die Salbung des toten Körpers geschieht laut Textanweisung *a capite ad calem*, also vom „Kopf bis zu den Sohlen". Ausgelassen werden soll dabei jedoch die Salbung des Kopfes, dem sich erst in einem späteren Kapitel dezidiert gewidmet wird.[1851] Auch Beleg T.III.128 fokussiert sich zuerst auf die Salbung des Leichnams. Dieser scheint zunächst in der gesamten Region des Torsos (Bauch und Rücken) mit einer als *mrḥ.t* bezeichneten Salbe bestrichen worden zu sein, bevor er anschließend wieder auf den Rücken gelegt wird.[1852] Erst nach der Salbung werden die Bandagen appliziert, die zudem aus verschiedenen Stoffarten (*mnḫ.t* und *ḥbs*) zu bestehen scheinen. Seltsam mutet dabei der Ausdruck *sḏr m sṯs* an, da der Terminus sTs eigentlich „erheben, hochheben" bedeutet und somit im Gegensatz zum Verb *sḏr* „liegen, schlafen" zu stehen scheint.[1853] Dennoch wird dieser zusammengesetzte Ausdruck in der Regel mit „ausgestreckt liegen" übersetzt. Diese Übersetzung dürfte auch besser zu dem Klassifikator 𓁹 (A98, liegender Mann) von *sṯs* passen, der auf nahezu allen Textträgern des *Balsamierungsrituals* überliefert ist.[1854] Darüber hinaus sind vergleichbare Formulierungen ebenfalls aus anderen späten Funerärtexten bekannt.[1855] TÖPFER verweist zudem auf das Medizinische Wörterbuch, in welchem angegeben wird, dass die ausgestreckte Rückenlage zur Behandlung von Patienten genutzt wurde.[1856] Nach meiner Auffassung ist der Leichnam in diesem Kontext als ebensolcher konzeptualisiert. Wie einem Lebenden werden dem Körper des Verstorbenen verschiedene Salben und Bandagen als Heilmittel (für verwundete und von äußeren Einflüssen zu schützende Stellen) appliziert.

Generell ist festzuhalten, dass im Manual des *Balsamierungsrituals* vornehmlich die Salbung und Bandagierung einzelner Körperglieder thematisiert wird. Die im Kapitel Kap. x+IV des

[1850] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 74. Siehe zudem Koura, Öle (AegMon 2), 125–127; 204–206; 221–225; Aufrère, in ERUV III, 213–261; ders., in ERUV I, 533–547; Tchapla/Mourer, in ERUV I, 517–532. Zur Bedeutung und Funktion des Mundöffnungsrituals für den Leichnam siehe Kap. 2.1.4 und Kap. 3.5 dieser Studie.

[1851] Töpfer nimmt an, dass es sich bei dem ägyptischen Ausdruck *šꜣᶜ-m tp=f r tb.tj=f* („von seinem Kopf bis zu seinen Fußsohlen") um eine feste Formel aus dem medizinischen Kontext handelt. Die übliche Formulierung wird hier allerdings um den Ausdruck *ḳᶜḥ=f* („seine Schulter") erweitert, da die Salbung des Kopfes zu diesem Zeitpunkt noch nicht durchgeführt werden soll. Töpfer vermutet sogar, dass sich die frühzeitige Salbung des Kopfes als negative Aktion angesehen worden wäre, da dem Kopf als wichtiges Körperglied eine gesonderte Behandlung zukommen musste, vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 76f.

[1852] Vermutlich wurden die Salben zunächst auf dem Bauch appliziert und trocknen gelassen, bevor der Verstorbene auf den Bauch gedreht wurde, um den Rücken einsalben zu können. Erst, nachdem die aufgetragenen Salben wiederum an dieser Körperpartie getrocknet waren, konnte der Leichnam wieder auf den Rücken gedreht werden.

[1853] Vgl. WB IV, 350; 390–392.

[1854] Vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 93.

[1855] Vgl. hierzu etwa T.II.114 in Kap. 2.1.4 dieser Studie.

[1856] Vgl. Med. WB., 822f.; Töpfer Balsamierungsritual, 93.

Balsamierungsrituals angesprochene Salbung der Eingeweide ist im pLouvre-Carlsberg nicht zu finden. Dafür wird in den *Anweisungen zur Einbalsamierung* von der Entnahme der Organe berichtet, was wiederum keine Erwähnung im *Balsamierungsritual* findet. Beide Texte befassen sich dafür detailliert mit der Salbung und Bandagierung des Kopfes. Zu vermuten ist, dass dem Kopf eine besondere Bedeutung zugesprochen wurde, da er der Sitz der wichtigsten Sinnesorgane (Augen, Ohren, Nase, Mund) ist. Zudem ist ein Mensch äußerlich vor allem anhand der individuellen Gesichtszüge zu identifizieren.[1857] Was beiden Quellen fehlt, ist beispielsweise die Beschreibung der Trocknung des Körpers oder die Entnahme des Gehirns, die vor der Einbalsamierung und Bandagierung stattgefunden haben müssen, da sie sich archäologisch nachweisen lassen. Beide Texte beziehen sich damit in den manuellen Handlungsanweisungen auf Einbalsamierung und Bandagierung des Leichnams. Rituelle Tätigkeiten werden in den *Anweisungen zur Einbalsamierung* des pLouvre-Carlsberg nicht erwähnt, obwohl sie wahrscheinlich während der Mumifizierungshandlungen stattgefunden haben.[1858] Dagegen sind die einzelnen Kapitel des *Balsamierungsrituals* üblicherweise in ein Manual sowie ein (deutlich längeres) Rezital unterteilt.[1859] Inhaltlich beziehen sich Manual und Rezital der jeweiligen Kapitel aufeinander:

[1857] Der Verlust des Kopfes käme somit einem Verlust der Sinnesorgane und der Identität gleich. Siehe hierzu auch die Ausführungen in Kap. 3.3 der vorliegenden Untersuchung.
[1858] Schiødt bezeichnet diesen Part des pLouvre-Carlsberg aufgrund der fehlenden rituellen Passagen als *Embalming Manual*, vgl. Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 42 132.
[1859] Das Kap. x+IV (Balsamierung der Eingeweide) ist eins von wenigen Kapiteln des Balsamierungsrituals, in welchem nur manuelle Tätigkeiten beschrieben werden. Auf das Rezital ist verzichtet worden, vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 63–66; 87f.; 101.

T.III.129: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+2,6-7])[1860]

ḏd mdw	Worte sprechen:
hɜy Wsjr jt-nṯr NN	Oh Osiris, Gottesvaters NN!
šsp n=k stj-ḥb nfr ḥ^{c}.w=k	Empfange dir das Festduft-Salböl, damit dein Leib vollkommen ist!

T.III.130: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+2,22-23])[1861]

jyj n=k sp 2 *Wsjr jt-nṯr NN*	Es kommt zu dir, was zu dir kommt, Osiris, Gottesvater NN!
jyi n=k mrḥ.t r mrḥ{.t} ḥ^{c}.w=k	Die *mrḥ.t*-Salbe wird zu dir kommen, um deinen Leib zu salben.
jyj n=k sp 2 *Wsjr jt-nṯr NN*	Es kommt zu dir, was zu dir kommt, Osiris, Gottesvater NN!
jyj [*n=k*] *mnḫ.t n.t Sbk šd.t*	Das *mnḫ.t*-Gewand des Sobek von Schedet wird [zu dir] kommen!
ḥbs=s ḥ^{c}.w=k mj Nwn	Es wird deinen Leib verhüllen[1862] wie Nun!
šsp=k ḥbs=k m mnḫ.t šps(*.t*)	Du wirst dein *ḥbs*-Tuch zusammen mit dem edlen *mnḫ.t*-Gewand empfangen!

Bei T.III.129 und T.III.130 handelt es sich um Auszüge aus dem jeweiligen Rezital der Belege T.III.127 und T.III.128.[1863] Wie anhand der Quellen zu erkennen ist, nehmen die Aussagen des Rezitals Bezug zum Manual. In T.III.129 wird erwähnt, dass der Verstorbene das Festduft-Salböl (*stj-ḥb*) empfangen soll, damit sein Leib (*ḥ^{c}.w*) vollkommen (*nfr*) gemacht werden kann. Dies passt zu den manuellen Handlungen von T.III.127, nach denen der Leichnam mit verschiedenen Ölen eingesalbt wird. Das Festduft-Salböl (*stj-ḥb*) ist eines der sieben heiligen Öle und setzte sich vermutlich aus tierischen Fetten, Bienenwachs und Harz zusammen.[1864] Interessant ist, dass der Leichnam aufgrund der Applikation der Salbe, die in der Art eines Heilmittels aufgetragen wird, als vollkommen (*nfr*) bezeichnet wird.[1865] Dagegen beschreibt

[1860] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 71. Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.

[1861] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 89f. Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.

[1862] Das Lexem *ḥbs* kann zudem „bekleiden" bedeuten, was ebenfalls Sinn ergeben würde, da der Leichnam mit aus emischer Sicht mit den Bandagen bekleidet wird.

[1863] T.III.127 und T.III.129 entstammen dem Kapitel x+III (Salbung des Körpers) des Balsamierungsrituals, während T.III.128 und T.III.130 dem Kapitel x+V (Balsamierung des Rückens) zuzuordnen sind. Vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 71–86; 89–100.

[1864] Vgl. hierzu Koura, Öle (AegMon 2), 155–157 sowie Tchapla/Mourer in: ERUV I, 524–526, die verbleibende Substanzen aus dem Gefäß Lyon Nr. 18722 analysierten, welches mit der Inschrift *stj ḥb* versehen ist. In den Laboratorien von Edfu und Dendera überlieferten Anweisungen zur Herstellung von Salbölen für das Mundöffnungsritual setzt sich das Festduft-Salböl dagegen hauptsächlich aus pflanzlichen Ingredienzien zusammen. Doch auch hier wird zusätzlich Rinderfett (*ꜥd jḥ*) verwendet, das bereits im pLouvre Carlsberg zur Herstellung verschiedener Salben angegeben wird, vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 77; Edfu II, 210.1; Dendera X, 407.4; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 136; 145–147. Nach den Angaben aus Edfu und Dendera wird für die Herstellung des Festduft-Salböls zudem die Substanz *ꜥnḫ-jmj* verwendet. Zur Bedeutung dieser Ingredienz in Verbindung mit der Heilung und Belebung des toten Körpers siehe die Ausführungen in Kapitel 3.5.

[1865] Zu den Termini *nfr* bzw. *twt* im Zusammenhang auf die Heilung des Körpers siehe vertiefend Kap. 3.5 dieser Studie.

T.III.130 beschreibt dagegen, dass der Leib (*ḥꜥ.w*) des Verstorbenen nicht nur mit der *mrḥ.t*-Salbe eingerieben, sondern auch mit bestimmten Bandagen (*ḥbs, mnḫ.t*) eingewickelt wird, was den manuellen Handlungen von T.III.128 entspricht. Besonders interessant ist hierbei und in vergleichbaren Belegen m. E. die Nutzung des Verbs *ḥbs*, da dieses Lexem sowohl „verhüllen“ wie auch „bekleiden“ bedeuten kann.[1866] Anders ausgedrückt, wird der Leichnam durch die Bandagen nicht nur verhüllt, sondern zugleich wie eine lebende Person bekleidet.[1867] Dazu passt, dass es sich bei den beiden verwendeten Stoffe, dem *ḥbs*-Tuch sowie dem *mnḫ.t*-Gewand um hochwertige Kleidungsstücke handelt, die nicht nur zur Bekleidung lebender Personen und Statuen, sondern auch zur Bandagierung toter Körper verwendet wurden.[1868]

Anhand der hier angegebenen Belege T.III.127–T.III.130 konnte gezeigt werden, dass sich das Manual und Rezital des *Balsamierungsrituals* inhaltlich aufeinander beziehen. TÖPFER verweist darauf, dass der Sprachstil des Manuals an medizinische Beschreibungen erinnert, während das Rezital einen liturgischen Charakter besitzt. Dies bedeutet, dass das die verklärenden Texte des Rezitals vermutlich während der Ausführung der Anweisungen des Manuals vorgelesen worden sind.[1869] An dieser Aufteilung lässt sich die enge Verbindung von Magie und Heilkunde erkennen, die für die altägyptische Kultur nicht zu trennen sind.[1870] Allerdings lässt sich diese Differenzierung nicht immer nachweisen, da etwa der pLouvre-Carlsberg kein Rezital besitzt.[1871] Gemein ist beiden Texten (*Anweisungen zur Einbalsamierung*, *Balsamierungsritual*), dass die Balsamierung des Leichnams im Vordergrund steht. Neben dem

[1866] Vgl. WB III, 64f.
[1867] Möglicherweise lässt sich die Doppeldeutigkeit von Termini wie *ḥbs* auch dahingehend interpretieren, dass der ausgemergelte, mumifizierte Körper, der in altägyptischen Texten mitunter auch als „Verwestes“ bzw. „Geheimnis“ bezeichnet wird, vor den Blicken anderer verborgen werden muss. Durch die vielen Bandagenschichten wird der mumifizierte Körper in eine andere Form gebracht und somit äußerlich transformiert. Der nunmehr transformierte Körper wird dementsprechend mit edlen Stoffen bekleidet. Siehe hierzu etwa die Belege T.II.23 in Kap. 2.1.1, T.II.91 in Kap. 2.1.4, T.II.131–T.II.138 in Kap. 2.1.5 und T.II.145–T.II.147 in Kap. 2.1.6 dieser Untersuchung.
[1868] Vgl. WB III, 65f.; WB II, 87f.; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 435f. Vertiefend zum Aspekt der Bandagierung bzw. Bekleidung des Leichnams siehe die beiden nachfolgenden Kap. 3.5 und Kap. 3.6 dieser Studie. Siehe zu dieser Thematik zudem die Ausführungen von Riggs, Unwrapping Egypt, 140–151. Sie nimmt ebenfalls an, dass Körper und Kleidung bzw. Bandagen zu einer neuen Gestalt verschmelzen, vgl. ebd.
[1869] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 63f. Siehe auch Leitz, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 167–171.
[1870] Pommerening, in: Imhausen/Pommerening (Hgg.), Writings II, 202f.; 246f.; dies., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 82.
[1871] Dies gilt ebenso für den pVindob 3873, welcher das Balsamierungsritual des Apis-Stiers beinhaltet. Ungeachtet des Namens lässt sich dieser Text jedoch eher mit dem pLouvre-Carlsberg vergleichen, da er primär Instruktionen zur Einbalsamierung des Tieres gibt und auf rituelle Verklärungen größtenteils verzichtet, vgl. hierzu Vos, Apis (OLA 50), 34; 103; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 133. Da im pVindob 3873 die Mumifizierung des Apis-Stiers und nicht die eines Menschen beschrieben ist, wird bezugnehmend auf die Fragestellungen dieser Arbeit auf eine nähere Betrachtung dieses Textes verzichtet.

pLouvre-Carlsberg und dem *Balsamierungsritual* gibt es noch weitere Schriftquellen, die von der Salbung und Bandagierung des Leichnams berichten:

T.III.131: Totenpapyri Rhind (pRhind I, [III, d9])[1872]

tšps sgn(e) r nȝj=k jwf šᶜ pḥ m mnḫ(j.t) šps	Tischepes-Öl und Salbe ist an deinem Körper bis zum Ende mit ehrwürdigem Bindenstoff.

T.III.132: Tempelinschrift (Dendera, dritte westliche Osiriskapelle)[1873]

nṯr ᶜȝ	Der große Gott,
ḫntj ḥw.t Skr	der Vorsteher der Kapelle des Sokar,
rwḏ ᶜ.wj ḫr ᶜ	der mit kräftigem Arm unter dem Salbgefäß,
ḫntj pr šntȝj.t	der Vorsteher des Hauses der Schentait,
ḏbȝ.tj m jḫ.t=f nb.t	der mit allen Dingen ausgestattet ist,
r sdwḫ ḥᶜ.w-nṯr nṯr ᶜȝ m wᶜb.t m hrw smȝ-tȝ n sᶜḥ=f	um die Gottesglieder des großen Gottes in der Balsamierungshalle zu balsamieren am Tag der Bestattung seines *sᶜḥ*.

In Beleg T.III.131 wird erwähnt, dass der Leichnam vollständig mit verschiedenen Salben sowie *mnḫ.t*-Binden versehen wurde. Vergleichbares gilt für T.III.132, in welchem beschrieben wird, dass der Körper des Verstorbenen noch am Tag seiner Bestattung (*hrw smȝ-tȝ*) gesalbt und balsamiert (*sdwḫ*) werden soll.[1874] Somit beziehen sich auch die hier exemplarisch angegebenen Belege T.III.131 und T.III.132 ausschließlich auf Tätigkeiten wie der Applizierung der Bandagen und der Salbung des Körpers. Generell nicht erwähnt werden dagegen konkrete Handlungen am Leichnam wie die Entfernung der Organe oder des Gehirns, die aber dennoch durchgeführt worden sein müssen. Zu überlegen ist daher, ob dieses Wissen tabuisiert worden ist und deshalb nur mündlich weitergegeben wurde. Immerhin handelt es sich bei der Entfernung von inneren Organen und Gehirn um Tätigkeiten, die die Einheit des Leichnams, obwohl notwendig für Erhaltung desselbigen, immerhin für den Moment stören. Auf der anderen Seite ist die Entnahme der inneren Organe in einigen Quellen (pLouvre-Carlsberg, pVindob 3873) überliefert. Möglicherweise sind bestimmte Handlungen als minderwertig angesehen und somit eher den niederen Priestern und Balsamierern überlassen worden, was eine Verschriftlichung dieser Tätigkeiten obsolet machte.[1875] Vielleicht sind primär aber auch

[1872] Möller, Totenpapyrus Rhind, 20f.; Tf. III; Smith, Traversing Eternity, 302–334.
[1873] Pries, Stundenwachen, 314f.
[1874] Insgesamt muss es sich dabei vermutlich um letzte abschließende Balsamierungstätigkeiten handeln, da sicherlich nicht erst am Tag der Bestattung mit der Mumifizierung des Leichnams begonnen wurde. Der Text gibt zudem einige Indizien darauf, dass der Leichnam bereits bis zu einem gewissen Grad transformiert wurde, da er einerseits als „Gottesleib" (*ḥᶜ.w-nṯr*) und andererseits als *sᶜḥ* bezeichnet wird. Gerade der Terminus *sᶜḥ* scheint nur für Leichen verwendet worden zu sein, an denen bereits gewisse manuelle und rituelle Balsamierungshandlungen vollzogen worden sind, vgl. hierzu Kap. 2.1.4 der vorliegenden Untersuchung. Zur Konzeption des Leichnams als gottgleiches Wesen siehe Kap. 3.6 dieser Studie.
[1875] Bei den ausführenden Priestern in den Anweisungen zur Einbalsamierung des pLouvre-Carlsberg sowie dem Balsamierungsritual handelt es sich um den *ḫtmw-nṯr* („Gottessiegler"), dem *ḥr.j-sštȝ* („Oberhaupt der Geheimnisse") und dem *ḫr.j-ḥb* („Vorlesepriester"), die eher dem gehobenen Priesterstand angehören, vgl. hierzu

nur diejenigen Handlungen schriftlich festgehalten worden, die neben den manuellen Instruktionen eine gleichzeitige rituelle Aufsagung von Verklärungssprüchen erforderte. Wahrscheinlich lassen sich diese Fragen zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht mehr vollends klären.[1876] Dennoch war die ca. 70 Tage andauernde Mumifizierung nicht nur ein Prozess aufeinanderfolgender manueller Tätigkeiten, sondern wurde stets auch von rituellen Handlungen begleitet. Dabei kann die Applizierung von Salben und Bandagen als medizinische Behandlung interpretiert werden. Dementsprechend sind dies Handlungen, die der Heilkunde zugeordnet werden können, was nicht zuletzt dadurch bestätigt wird, dass es sich bei Textquellen wie dem pLouvre-Carlsberg um heilkundliche Papyri handelt oder in bestimmten Passagen eine medizinische Fachsprache verwendet worden zu sein scheint (z. B. Manual des *Balsamierungsritual*s).[1877] Heilkunde und Magie sind, wie bereits erwähnt, aus emischer Perspektive nicht voneinander zu trennen.[1878] Dabei sind manuelle Tätigkeiten eher der Heilkunde, rituelle Verklärungen dagegen eher dem Bereich der Magie zuzuordnen. In den ägyptischen Textquellen gibt es konkrete Hinweise auf diese Wechselbeziehung, wie die Aussagen einiger Schriftquellen darlegen:

T.III.133: CT 277 (IV 19e, B_1B_o)[1879]

ḥkɜ.w jm.j n ḫ.t tn n NN pn	*ḥḳɜ*-Magie ist zugehörig zu diesem Leib dieses NN!

T.III.134: TB 183 (pBM 9901, [10])[1880]

dr=f n=k ḏw.t jr.j(.t) ḥᶜ.w=k m ɜḫ.w tp(.j)-r'=f	Er wird das Böse beseitigen, das an deinem Körper ist, mittels der Verklärungen, die er aufsagt.

T.III.135: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+7,5])[1881]

Jnpw Ḥr ḥr snfr wt	Anubis und Horus vervollkommnen deine Umwicklung!
Ḏḥw.tj ḥr swḏɜ=k ḥᶜ.w=k m ɜḫ.w tp-r'=f	Thot heilt deinen Leib mittels der Zauberkraft seines Ausspruchs!

Töpfer, Balsamierungsritual, 323–325; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 142–147; Bardinet, Médicins et Magiciens, 215–226.

[1876] Ändern könnte sich dies, sobald neue altägyptische Textquellen über die Einbalsamierung gefunden werden, wie beispielsweise das im pEdwin Smith genannte Buch der Einbalsamierer (s. o.). Darüber hinaus ist es möglich, dass die Entnahme der inneren Organe beschrieben wurde, diese Texte sich aber nicht erhalten haben (Zufall des Belegmaterials).

[1877] Vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 63f.

[1878] Pommerening, in: Pommerening/Imhausen (Hgg.), Writings II, 202f.; 246f.; dies., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 83; 85–87.

[1879] Buck, CT IV, Spell 277 (19e); Faulkner, Coffin Texts I, 208f.; Carrier, Textes Sarcophages I, 654f. Zauber oder Magie ist oftmals im Leib des Verstorbenen, vgl. hierzu z. B. T.II.291 und T.II.292 in Kap. 2.3.3 dieser Studie.

[1880] Naville, in: PSBA 25, 1903, 237–242.

[1881] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 151; Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.

Es gibt Quellen, die implizieren, dass der Leichnam mit Magie gefüllt bzw. aufgeladen zu sein scheint. In T.III.133 wird etwa erwähnt, dass der Leib (*ḫ.t*) des Verstorbenen mit *ḥkꜣ*-Magie ausgestattet ist. Nach der Auffassung von ASSMANN ist ein Körper nach dem Tod generell magisch aufgeladen.[1882] Die Verbindung von Leichnam und Magie ist m. E. oftmals auf einer viel pragmatischeren Ebene zu erklären. In Beleg T.III.134 wird beschrieben, dass etwas Böses (*ḏw*) am Körper (*ḫꜥ.w*) des Verstorbenen haftet, das mittels verklärender Sprüche einer göttlichen Entität vertrieben werden kann. Gemäß Beleg T.III.135 vervollkommnen (*snfr*) Anubis und Horus die Umwicklung (*wt*). Dies ist vermutlich dahingehend zu verstehen, dass die Bandagen mit äußerster Sorgfalt angelegt und der äußerlich sichtbare Teil des Leichnams (der bandagierte Körper) auf diese Weise von den beiden Göttern vollkommen gemacht wird. Noch bedeutsamer dürfte jedoch die Bemerkung sein, dass der Leichnam durch die Aussprüche des Gottes Thot auf magische Weise geheilt wird. In beiden Fällen (T.III.134, T.III.135) wird somit das gewünschte Ziel, nämlich die Heilung des toten Körpers, mittels Rezitation ritueller und aus emischer Sicht magisch wirksamer Sprüche erreicht. Allerdings lässt sich aus den hier angegeben Textquellen nicht ermitteln, um welche Krankheit bzw. um welches Leiden es sich dabei handelt. Ebenso kann nicht genau rekonstruiert werden, welche Sprüche hierbei rezitiert wurden. Sicher ist dafür, dass Passagen des *Balsamierungsrituals* sowie andere funeräre Textquellen, die einen rituellen Charakter besitzen,[1883] bei der Durchführung bestimmter Handlungen während der Einbalsamierung, der Totenwache oder der Grablegung rezitiert wurden. Insbesondere das *Balsamierungsritual* weist für nahezu jedes Kapitel des Manuals eine entsprechende rituelle Passage auf. Es ist bereits mehrfach betont worden, dass Heilkunde und Magie im Alten Ägypten untrennbar sind. Die Unterscheidung von manuellen und rituellen Tätigkeiten in den hier genannten Texten belegt dies sogar. Denn es ist allein das Zusammenspiel zwischen manuellen und rituellen Handlungen, die dafür sorgen, dass der Körper des Verstorbenen geheilt werden kann.

[1882] Vgl. hierzu etwa Assmann, Tod und Jenseits, 176; ders., in: JEA 65, 1979, 63; ders., Totenliturgien II, 584; ders., in: Duerr (Hg.), Ursprung, 340; ders., Ägyptische Geheimnisse, 140. Vgl. zudem die Belege T.II.291 und T.II.292 in Kap. 2.3.3 dieser Studie.

[1883] Zu denken ist hierbei etwa an die beiden Totenpapyri Rhind (pRhind I und pRhind II), die Stundenwachen, das Buch vom Atmen oder einige verklärende Sprüche der Pyramidentexte, Sargtexte und des Totenbuchs.

T.III.136: Totenpapyri Rhind (pRhind II, [III, d6])[1884]

ḏi=f nfr nɜj=t jwf	Er[1885] möge deinen Körper vollkommen machen!
ḏi=f ꜥt pɜj=t ḥꜥr	Er möge deine Haut wohlerhalten!
ḏi=f mnḫ nɜj=t ḳs.w	Er möge deine Knochen trefflich machen!
ḏi=f rpi nɜj=t ꜥ.wt ḏr=w ḫn pɜ pr-nfr	Er möge alle deine Glieder in der Stätte der Balsamierung (*pr-nfr*) verjüngen!

T.III.137: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+9,9])[1886]

snfr=sn ḥꜥ.w=k r'-nb	Sie werden deinen Leib täglich vervollkommnen.

T.III.138: Transfiguration Osiris (pLouvre 3079, [110,22])[1887]

nfr ḥꜥ.w=k snb mn=k dr ḏw nb	Vollkommen ist dein Leib, geheilt ist dein Leiden, vertrieben alles Übel!

T.III.139: Transfiguration Osiris (pMMA 35.9.21, [20,13-14])[1888]

hɜy Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr jj-m-ḥtp pn mɜꜥ-ḫrw	He, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
wnn=k snb m ḥꜥ.w=k	Dass du existierst, ist, indem du gesund an deinem Leib bist,
dr ḥɜ.t=k	vertrieben ist deine Krankheit,
snb mn.t=k	geheilt ist dein Leiden,
nḫ.wy pfy nn jwi=f r-nḥḥ	jener Jammer, er soll nicht (wieder)kommen ewiglich!

Die Belege T.III.136–T.III.139 zeigen die Auswirkungen, die die Mumifizierung im Idealfall auf den Leichnam hat. Im Totenpapyrus pRhind II (T.III.136) wird etwa beschrieben, dass der Gott Anubis den toten Körper verschönern bzw. vervollkommnen (*nfr*) soll.[1889] Dies geschieht, indem der Totengott Haut (*ḫꜥr*), Knochen (*ḳs.w*) und Glieder (*ꜥ.wt*) des Verstorbenen auf verschiedene Weise behandelt. Dieser Passus erinnert damit an die zahlreichen ikonographischen Darstellungen, in denen sich der Gott Anubis über den Leichnam beugt und diesem seine Hand auflegt oder mit Salben zu balsamieren scheint (s. u.). Das Ergebnis von Anubis Behandlung wird in der letzten Phrase genannt: Der tote Körper ist verjüngt (*rpi*) worden. Unter diesem Terminus ist im Kontext des Belegs vermutlich gemeint, dass der tote

[1884] Möller, Totenpapyrus Rhind, 56f.; Smith, Traversing Eternity, 335–348.
[1885] Es handelt sich hierbei wiederum um den Gott Anubis.
[1886] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 178; Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244; Troy, in: BACE 4, 1993, 55–81.
[1887] Kucharek, Totenliturgien IV, 36–42; 103f.; Smith, Traversing Eternity, 135–151; Goyon, in: BIFAO 65, 1967, 89–156, Tf. XVIII–XXI; Haikal, Papyri of Nesmin (BAE 14) 46–88; ders. Papyri of Nesmin (BAE 15); Tf. XIV–XV.
[1888] Kucharek, Totenliturgien IV, 36–42; 104.; Goyon, Papyrus d'Imouthès, 55; Tf. XIX; Tf. XIXa; Smith, Traversing Eternity, 135–151.
[1889] Zum Bedeutungsspektrum des Lexems *nfr* („gut, schön, vollkommen (sein)“) siehe WB II, 253–259.

Körper nicht nur jung, sondern erneut wie im Leben erscheinen soll.[1890] Dass hier tatsächlich die Einbalsamierung umschrieben wird, ergibt sich zudem aus der Quelle selbst, da erwähnt wird, dass die Behandlung des toten Körpers durch Anubis in der Einbalsamierungshalle (*pr-nfr*) stattfindet. Zusätzlich belegen Quellen wie T.III.137, dass die Einbalsamierung des Leichnams durch göttliche Entitäten als eine Form der (äußeren) Vervollkommnung angesehen wurde. Dazu gehörte sicherlich nicht nur die tatsächliche Erstellung einer ansprechenden äußeren Hülle[1891], sondern, wie ASSMANN bereits überzeugend dargelegt hat, auch die (rituelle) Zusammenfügung des Körpers.[1892] Bereits an anderer Stelle der vorliegenden Untersuchung wurde die Vermutung geäußert worden, dass der Verwesungsprozess sowie die damit einhergehende körperliche Desintegration nicht nur als Übel, sondern auch als Krankheit wahrgenommen worden sind.[1893] In den beiden hier angegebenen Passagen aus dem Ritual zur *Transfiguration des Osiris* (T.III.138, T.III.139) wird dementsprechend das Ergebnis der göttlichen Behandlung beschrieben. Das in beiden Quellen erwähnte Leid (*mn*) bzw. Übel (*ḏw*), das m. E. auf der körperbezogenen Ebene die Verwesung und den Verfall umschreibt, ist vertrieben (*dr*) worden und soll auf ewig nicht wiederkehren (*nn jwi̯=f r-nḥḥ*).[1894] Der Leichnam ist demzufolge wieder geheilt, er wird in beiden Quellen sogar als gesund (*snb*) charakterisiert. Der geheilte, zusammengefügte, verschönerte und verjüngte Körper ist daher vollkommen und somit bestens für eine ewige, jenseitige Existenz gerüstet. Der Verstorbene erhält durch das Zusammenspiel manueller Handlungen (z. B. T.III.123–T.III.126) und ritueller Aussprüche (z.

[1890] Im Idealfall sollen sämtliche Körperfunktionen und Sinne wiederhergestellt werden, weshalb ein jugendlicher (und kein gealterter) Körper für das Jenseits bevorzugt wurde. Bekannt sind z. B. die Klagen des Ptahhotep, der beschreibt, dass sein Körper durch den Alterungsprozess viel von seinen einstigen Fertig- und Fähigkeiten eingebüßt hat, vgl. hierzu Kap. 3.2 dieser Studie. Darüber hinaus befassen sich viele Unterweltsbücher (Amduat, Sonnenlitanei, Pfortenbuch) mit der Nachtfahrt des Sonnengottes Re, der in gealterter Form die Unterwelt betritt, bevor er am Morgen in seiner verjüngten Gestalt wiedergeboren wird. Bislang ist allerdings ungeklärt, welches Alter in der klassisch-ägyptischen Zeit als jung bzw. ideal galt. Überliefert ist dafür eine Aussage aus dem *Großen Dekret* der griechisch-römischen Zeit, in dem der zusammengefügte Leichnam des Osiris als ein „Mann von 28 Jahren" (*pꜣ sḏ n rnpt* 28) bezeichnet wird, vgl. Kucharek, Totenliturgien IV, 302. Darüber hinaus lässt sich an einigen archäologischen Hinterlassenschaften, d. h. den Mumien, belegen, dass versucht wurde, den Leichnam äußerlich zu verschönern bzw. jünger erscheinen zu lassen. Beispielsweise konnten die Gesichter der Toten geschminkt werden, wodurch sie deutlich „lebensnaher" erscheinen. Vertiefend zu diesen Aspekten siehe Kap. 3.5 der vorliegenden Untersuchung.

[1891] Eine makellose äußere Hülle kann beispielsweise durch eine besonders sorgfältige und kunstvolle Bandagierung oder das Anlegen einer qualitativ hochwertigen Totenmaske erreicht werden.

[1892] Für Assmann ist die Zusammenfügung des zerteilten Körpers der primäre Aspekt der Todesheilung, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 39–59; ders., in Duerr (Hg.), Sehnsucht nach dem Ursprung, 339f. Kucharek versteht die in den Texten geäußerte Krankheit dagegen eher als eine Metapher, die nicht nur den Verstorbenen, sondern sogar die Angehörigen betrifft, vgl. Kucharek, Totenliturgien IV, 549–554. Meurer sieht die schriftlich erwähnte Krankheit des verstorbenen Osiris dagegen als einen Euphemismus für die Ermordung des Gottes durch Seth an, vgl. hierzu Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 252–254.

[1893] Vgl. hierzu insbesondere die Quellen T.III.14–T.III.15 und T.III.28–T.III.31 sowie die entsprechenden Ausführungen in Kap. 3.1 dieser Studie.

[1894] Auf einer tiefergreifenden und nicht körperbezogenen Ebene reicht der Aspekt der Todesheilung über die Behandlung von Verwesungserscheinungen hinaus. Vielmehr müssen dem toten Körper zudem die Sinnes- und Körperfunktionen zurückgegeben werden, vgl. zu dieser Thematik Kap. 3.5 der vorliegenden Untersuchung.

B. T.III.136–T.III.139) die Möglichkeit für ein zweites Leben im Jenseits. Der Fokus solcher Textquellen liegt auf der zu heilenden Krankheit, also dem Verwesungsprozess, der eben nicht stattfinden soll (vgl. z. B. T.III.111, T.III.116, T.III.135). Essenziell für den Leichnam ist dabei dessen äußere Unversehrtheit[1895] (vgl. T.III.112, T.III.120, T.III.136). Der eigentliche Todeszustand[1896] bzw. der „Todesschlaf" ist damit aber noch nicht überwunden. Hierfür bedarf es weiterer Rituale,[1897] welche der (rituellen) Wiederbelebung bzw. „Wiedererweckung" des toten Körpers dienen.[1898] Die in diesem Kapitel analysierten Schriftquellen zeigen jedoch anhand ihres Textinhalts sowie ihrer Ko- und Kontexte, dass ein toter Körper als ein kranker Patient wahrgenommen wurde. Aus emischer Perspektive ist ein behandelter (= mumifizierter) Leichnam deshalb als ein geheilter Kranker zu konzeptualisieren.

3.4.2 Ikonographische Darstellungen

Ikonographische Darstellungen von Einbalsamierungshandlungen sind lediglich selten dokumentiert. Möglicherweise war die Abbildung des nackten, nicht bandagierten und balsamierten Leichnams ein Tabu. Jedenfalls beschreiben die Schriftquellen die Transformation des Leichnams (in eine andere Daseinsform) als ein Geheimnis, das nicht gesehen werden darf.[1899] Unter den verhältnismäßig wenigen existierenden Abbildungen der Balsamierungshandlungen dürften die Darstellungen des sich über den Leichnam beugenden Anubis sicherlich am zahlreichsten und besten belegt sein (vgl. Abb. 41):

[1895] D. h. keine Verwesungserscheinungen, keine Zergliederung, keine Zersetzung.
[1896] Der Todeszustand in Form eines reglosen, funktionslosen Körpers.
[1897] Wie z. B. das Mundöffnungsritual oder die Stundenwachen.
[1898] Vgl. hierzu das nachfolgende Kapitel 3.5.
[1899] Vertiefend hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 247–284. In vielen Quellen wird erwähnt, dass die wahre Gestalt des Leichnams nicht gesehen werden darf bzw. nur wenigen bekannt ist. Dahinter steht möglicherweise der Wunsch, die Anzeichen der Verwesung zu verbergen. Der eigentliche Leichnam wird aus diesem Grund mitunter als „Verwestes" (*jwt.w*) oder als „Geheimnis" (*štȝ.t*) bezeichnet. Vgl. hierzu etwa T.II.138 in Kap. 2.1.6 oder T.II.141–T.II.146 in Kap.2.1.6 der vorliegenden Studie.



Abb. 41: Anubis beugt sich über den Leichnam,
Grab des Sennedjem (TT 1), Nordwand

Der Leichnam selbst wird in derartigen Repräsentationen meist bereits in seiner äußerlich transformierten Form (*sʿḥ*) gezeigt, woraus sich ergibt, dass die Balsamierungshandlungen zu diesem Zeitpunkt bereits abgeschlossen sind.[1900] Im Kontext dieses Bildthemas werden die manuellen Balsamierungstätigkeiten oftmals lediglich subtil angedeutet. So können sich unterhalb der Bahre noch Kanopen befinden, was auf die inneren Organe verweist, die während der Mumifizierung entnommen werden. Meist wird gezeigt, dass Anubis seine beiden Hände auf den Leichnam legt. Mitunter hält er allerdings noch ein Gefäß in einer Hand.[1901] Auf diese Weise wird ausgedrückt, dass der Gott wahlweise Bandagen anlegt oder den Leichnam mit Salben (als Heilmittel) bestreicht.[1902] In der Realität wurden die Aufgaben des Anubis von

[1900] Die Augen des Leichnams sind dabei stets geöffnet. Siehe hierzu die Ausführungen in Kap. 3.2 der vorliegenden Untersuchung.

[1901] Vgl. hierzu etwa weitere Darstellungen in Germer, Mumiengeschichten, 15; Taylor/Antoine, Ancient Lives, 54; 161; Andrews, Mummies, 15; 63; Eggebrecht, Suche Unsterblichkeit, 19. Besonders hervorzuheben ist die Darstellung einer Vignette des pJumilhac aus der Spätzeit, da hier nicht nur zu erkennen ist, wie Anubis seine Hände auf den bereits bandagierten Leichnam legt. Rechts neben dieser Szenerie sind zudem die abgetrennten Glieder von Osiris Körper zu sehen. Entsprechend wird in der Vignette des pJumilhac also gezeigt, dass Anubis die einzelnen, abgetrennten Glieder des Osiris wieder zu einem vollständigen Körper zusammensetzt, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 32; ders. Kulturtheorie Tod, 20–24. Auf einigen sogenannten „Mumientüchern“ aus griechisch-römischer Zeit ist zudem die Darstellung von Anubis überliefert, der etwas in einem Topf zubereitet. Möglicherweise handelt es sich dabei um eine Salbe, die vor dem Auftragen erhitzt worden ist. Zur einer entsprechenden Darstellung siehe Germer, Geheimnis Mumien, 85.

[1902] Es ist darauf hinzuweisen, dass die Bandagen und Salben aus emischer Perspektive auch dem Schutz des mumifizierten Leichnams (vor äußeren Einflüssen, Insekten, etc.) gedient haben könnten. Insbesondere Salben können vor der Grabhandlung bei rituellen Handlungen noch (als letztes Schutz- und Heilungsmittel) auf dem bereits einbalsamierten, bandagierten und eingesargten Leichnam appliziert werden. Beispiele für die übermäßige Verwendung von Salben sind die Mumienhüllen des Ken-Hor (ÄM 8500/01) aus Berlin oder der Tjayasetimu (EA 20744) aus London. Die harzartige Flüssigkeit, die vermutlich während der Bestattungszeremonie über die Kartonagen gegossen wurde, hat sich im Lauf der Zeit schwarz verfärbt. Anhand der bis heute nachvollziehbaren Abflussrichtung der harzartigen Substanz ergibt sich, dass beide Mumienhüllen während des Rituals, das sich spätestens ab der 18. Dynastie nachweisen lässt, auf dem Boden gelegen haben müssen. Zu Beschreibungen und

Priestern und Einbalsamierern übernommen, der währenddessen eine Schakalsmaske trug.[1903] Insgesamt scheint der Vorgang der Mumifizierung in ikonographischen Darstellungen lediglich angedeutet zu werden. Ausgenommen hiervon sind die Darstellungen von Balsamierungshandlungen aus dem Grab des Tjay (TT 23). Ursprünglich handelte es sich dabei um insgesamt vier verschiedene Szenen, die in zwei Registern am Portikus des Grabes angebracht waren. Heute haben sich die Darstellungen lediglich fragmentarisch erhalten. Allerdings konnte DAVIES die einzelnen Bilder vor ihrer Zerstörung kopieren.[1904] Die Szenen zeigen verschiedene Balsamierungshandlungen, von denen exemplarisch eine Umzeichnung hier analysiert werden soll (Abb. 42):

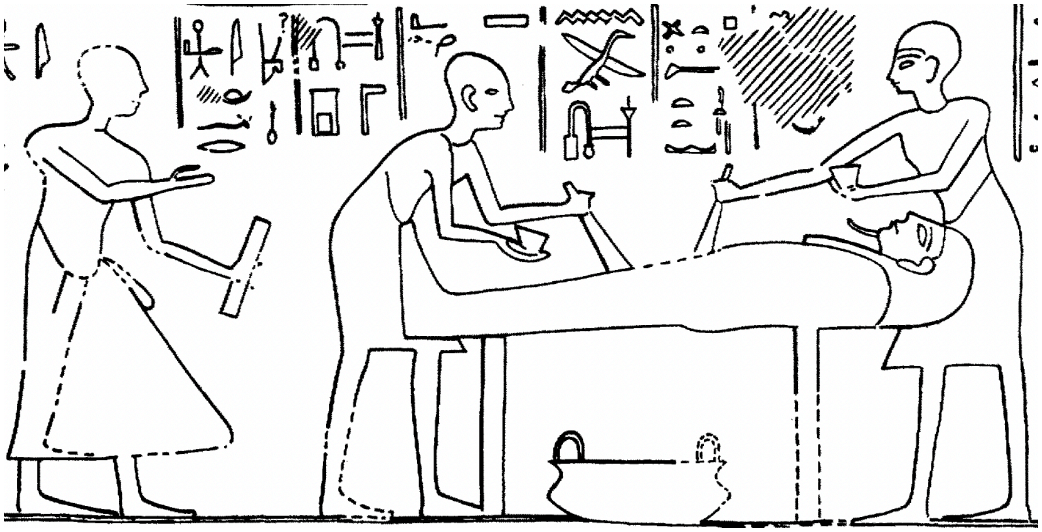


Abb. 42: Umzeichnung einer Balsamierungsszene aus dem Grab des Tjay (TT 23)

In der Szene (Abb. 42) ist zu erkennen, dass zwei Einbalsamierer am bereits in seiner transformierten Form dargestellten Leichnam manuelle Handlungen, wie z. B. das Anlegen von Bandagen oder das Applizieren von Salben, durchführen. Begleitet werden sie dabei von einem Priester, der den Handlungen beiwohnt und währenddessen aus einem Papyrus vorzulesen scheint. Somit handelt es sich hierbei um eine bildliche Bestätigung der schriftlichen Aussagen (vgl. T.III.127–T.III.130): Manuelle Handlungen (Salbung und Bandagierung des toten

Abbildungen der beiden Objekte vgl. Germer, Mumiengeschichten, 127–129; Taylor/Antoine, Ancient Lives, 118; 125.

[1903] Einige dieser Masken haben sich bis heute erhalten. So befindet sich im Roemer- und Pelizaeus-Museum in Hildesheim eine solche Maske (Inv.-Nr. 1585), die in die Spätzeit datiert und aus Ton gefertigt wurde, vgl. hierzu Eggebrecht, Suche Unsterblichkeit, 28–31. Zur Rolle der Priester als göttliche Vertreter siehe Dawson, in: JEA 13, 1917, 40; 42; Töpfer, Balsamierungsritual, 323–325.

[1904] Dawson, in: JEA 13, 1917, 40; 42. Dawson verweist zudem noch auf eine andere Darstellung aus dem Grab des Amenemope, die ebenfalls unmittelbare Balsamierungshandlungen zeigt. Diese Szenen sind heute allerdings vollständig zerstört und existieren nur noch in einer Umzeichnung von Rosellini, vgl. ebd. in: JEA 13, 1917, 47; Tf. XVIII. Theis verweist auf eine vergleichbare Darstellung aus einem weiteren thebanischen Grab, vgl. Theis, Bestattungsritual, 180.

Körpers) und rituelle Tätigkeiten (Rezitation magisch wirksamer Sprüche), also Heilkunde und Magie, wirken aus emischer Sicht zusammen.

Wie bereits zuvor erwähnt, sind explizite Darstellungen des wahren, d. h. des nicht bandagierten, nackten Leichnams selten. Umso bedeutender ist deshalb der Fund einer spätzeitlichen Sarggruppe aus el-Hibe zu bewerten.[1905] Beispielsweise wird auf der Frontseite des Sargdeckels der Mut-ir-des im Gegensatz zu vergleichbaren Bildwiedergaben nicht gezeigt, wie die Einbalsamierung am bereits transformierten Leichnam vollzogen wird. Vielmehr ist hier der nackte, dunkel verfärbte und ausgemergelte Leichnam der Verstorbenen abgebildet, an dem verschiedene Handlungen (Reinigung, Salbung und Bandagierung des Körpers) vollzogen werden.[1906] Derartige Darstellungen besitzen einen größeren Bezug zur Realität. Denn die Darstellung des Leichnams in seiner ausgemergelten, dunklen Form dürfte in etwa dem äußeren Erscheinungsbild des mit Natron getrockneten Körpers entsprechen.[1907] Erst danach fand eine erneute Reinigung, sowie die Bandagierung und Salbung des nunmehr getrockneten Körpers statt.

[1905] Vgl. Germer, Geheimnis Mumien, 16–19; Geßler-Löhr, in: Kóthay (Hg.), Roman Egypt, 227f. Zu weiteren Abbildungen der Sargensembles aus el-Hibe vgl. Geßler-Löhr, in: Franke (Hg.), Objekte erzählen, 190; 201; 203; dies., in: Kóthay (Hg.), Roman Egypt, Tf. 40; Tf. 43; Tf. 46; Ikram/Dodson, Mummy, 108; Eggebrecht, Suche Unsterblichkeit, 28–31.

[1906] Vgl. hierzu Abb. 29 in Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.

[1907] Germer spricht sich jedoch hierbei gegen eine realistischere Darstellung von Balsamierungspraktiken aus, da ein mumifizierter Leichnam vermutlich nicht in einer aufrechten Position gereinigt werden konnte, vgl. hierzu Germer, Geheimnis Mumien, 18 sowie Abb. 29 in Kap. 3.1 dieser Studie. In diesem Punkt ist ihr zuzustimmen, dennoch entspricht die Darstellung des Körpers als eine dunkle, ausgemergelte Figur eher den realen Umständen.

3.4.3 Archäologisches Material

Der Nachweis archäologischer Hinterlassenschaften, die das vorliegende Konzept vom Leichnam (der geheilter Kranke) verifizieren würden, gestaltet sich schwieriger, als es zunächst den Anschein hat. Vereinzelt sind mittlerweile Einbalsamierungstätten dokumentiert.[1908] Aus emischer Sicht wurde der tote Körper an diesen Orten als eine Art Heilstätte vermutlich nicht nur für die Erhaltung präpariert und geheilt,[1909] sondern zudem durch manuelle und rituelle Handlungen bereits größtenteils in eine andere Daseinsform transformiert.[1910] Daneben gibt existieren verschiedene Utensilien, die für die Einbalsamierung benötigt wurden. Dazu gehören Balsamierungstische, wie etwa das Exemplar aus Kalzit-Alabaster, dass bei Ausgrabungen in Memphis gefunden wurde:[1911]



Abb. 43: Einbalsamierungstisch aus Memphis

[1908] Verwiesen sei hier auf das Projekt von Ramadan Hussein, der in Sakkara eine große Grabanlage mit zugehöriger Balsamierungswerkstatt erforscht hat, vgl. Hussein, in: Kamrin et al. (Hgg.), Guardian II, 627–682. Für einen Überblick zu weiteren archäologisch belegten Balsamierungsstätten siehe Janot, Mumien,188f. Zur den Bezeichnungen der verschiedenen Balsamierungsstätten sowie ihrer Unterscheidung siehe Töpfer, Balsamierungsritual, 326–335.

[1909] Aus emischer Perspektive wird der Leichnam durch die Balsamierungshandlungen geheilt (*wḏꜣ*, *swḏꜣ*) bzw. gesund (*snb*) gemacht. Siehe hierzu etwa die Belege T.III.120, T.III.135, T.III.138 oder T.III.139 des vorliegenden Kapitels.

[1910] Ausgenommen hiervon sind Rituale (wie z. B. die Mundöffnung), die erst unmittelbar vor der Grablegung durchgeführt wurden. Somit wird in den Balsamierungsstätten primär die äußere Transformation des Leichnams (Umwandlung in einen *sʿḥ*) vollendet, die vollständige „Wiederbelebung“ erfolgt dagegen erst zu einem späteren Zeitpunkt. Siehe hierzu das nachfolgende Kapitel der vorliegenden Untersuchung. Zur Konzeption der Transformation in einen *sʿḥ* siehe Kap. 2.1.4 sowie Kap. 3.6 dieser Studie.

[1911] Der Einbalsamierungstisch aus Memphis war eigentlich der Mumifizierung von Apis-Stieren vorbehalten, vgl. hierzu Vos, Apis (OLA 50), 32. Ein Einbalsamierungstisch, der nachweislich der Präparierung des menschlichen Körpers gedient hat, ist dagegen aus Theben bekannt, vgl. hierzu Janot, Mumien, 190–195.

In Beleg T.III.123 wird der Balsamierungstisch als ein „Geneigter“ (*hɜt*) bezeichnet. Dies ist ein Verweis auf die schräg gebaute Liegefläche mit einer Aushöhlung am Fußende. Durch die Öffnung konnten Flüssigkeiten in einen direkt am Bett befestigten oder darunter aufbewahrten, steinernen Bottich abfließen. In der ägyptologischen Forschung ist oftmals angenommen worden, dass eine derartige Konstruktion nur zum Auffangen von Wasser (als rituelle Flüssigkeit) gedient haben kann.[1912] SCHIØDT zeigt dagegen auf, dass diese Tische nicht nur für eine rituelle Wassergabe zur Reinigung des Körpers gedient haben, sondern vermutlich auch zum Auffangen von (übelriechenden) Körpersäften und Blut. Im pLouvre-Carlsberg wird zudem erwähnt, dass Stroh auf dem Bett lag, was ebenfalls der Aufnahme von Körpersäften gedient haben könnte.[1913] Darüber hinaus sind aus den Nekropolen von Abusir, Sakkara oder Theben sogenannte Balsamierungsdepots bekannt, bei denen es sich um in Schächten oder Gruben gelagerten Ansammlungen von verschiedenen Balsamierungsutensilien handelt. Dazu zählen neben speziellen Werkzeugen, Bandagen und mit Natron gefüllten Päckchen auch zahlreiche Töpfe aus (gebranntem) Ton.[1914] Diese sind aus zwei Gründen von besonderen Interesse. Zum einen wurden in diesen nicht selten Rückstände von verschiedenen Balsamierungssubstanzen gefunden. Zum anderen sind diese Töpfe beschriftet und geben dadurch Hinweise auf ihren ursprünglichen Inhalt. So ist den Inschriften zu entnehmen, dass die Töpfe u. a. mit Substanzen wie Salben (*sf̲t*), Wachs (*mnḥ*) oder dem *mnḥ.t*-Stoff (*mnḥ.t*) gefüllt waren. Nach Aussagen der Textquellen (*Anweisungen zur Einbalsamierung*, *Balsamierungsritual*) sind derartige Materialien ebenfalls bei der Balsamierung des toten Körpers verwendet worden (vgl. etwa T.III.122; T.III.124; T.III.127–T.III.130).[1915] Hinzu

[1912] Siehe hierzu Jones/Jones, in: JARCE 19, 1982, 54; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 143.
[1913] Vgl. Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 143.
[1914] Vgl. hierzu Janot, Mumien, 206 –211; Germer, Mumiengeschichten, 15–20; dies., Geheimnis Mumien, 20–24; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 138f.; Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 85–87. Speziell zu den in den Balsamierungsdepots gefundenen Töpfen siehe Budka, Bestattungsbrauchtum (UÖI 34), 417–431; 433–459; dies., in: Mylonopulos (Hg.), Archäologie und Ritual, 85–103; Langráfková/Janák, in: Metcalfe et al., Palaeopathology, 107f.; Bares et al., in: ZÄS 135, 2008, 104–114; diess., in: ZÄS 137, 2010, 91–97; Smolárikóvá, in: GM 223, 2009, 79–88; Töpfer; Balsamierungsritual, 336–351; dies., in: GM 229, 2011, 113–119.
[1915] Vgl. hierzu Töpfer; Balsamierungsritual, 71; 89f.; 101; Bardinet, Médicins et Magiciens, 218f.; 382f.; Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 145; 417–426; 500; Tf. 45A; Tf. 45B. Erst kürzlich ist es dem deutsch-ägyptischen Grabungsteam, das u. a. die Balsamierungswerkstatt in Sakkara erforscht, gelungen, die organischen Rückstände von 31 Töpfen aus einem Balsamierungsdepot der 26. Dynastie exakt zu bestimmen. Dabei konnte festgestellt werden, dass die für die Balsamierung verwendeten Ingredienzien zum Teil aus weit entfernten Regionen nach Ägypten importiert wurden. Zudem scheinen die verschiedenen Substanzen bestimmten Körperpartien zugeordnet worden zu sein und wurden ausschließlich auf diesen appliziert. Besonders hervorzuheben ist, dass Töpfe mit der Aufschrift *ʿnt.jw*, dass innerhalb der Ägyptologie klassischerweise als „Myrrhe, Weihrauch“ verstanden wird, Gemische aus verschiedenen Substanzen enthielten. Dies legt den Schluss nahe, dass die Substanz *ʿnt.jw* künstlich hergestellt wurde. Ähnlich liegt der Fall für Töpfe mit der Aufschrift *sf̲t*, dass meist als „Öl“ oder „Salbe“ übersetzt wird. Auch hier konnten die Forscher feststellen, dass es sich um ein Salbengemisch handelt, das u. a. tierische Fette enthielt, vgl. hierzu Beck et al., Nature, 2023, 1–19. An dieser Stelle muss jedoch darauf verwiesen werden, dass es sich laut den Angaben aus dem *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* ohnehin um ein „Myrrhenharz“ handelt, vgl. hierzu WB I, 206f; Koura, Öle (AegMon 2), 214f. Darüber

kommt, dass die Inschriften auf den Töpfen die darin erhaltenen Substanzen oftmals als *tȝ pḫr.t n wt*, also als „Heilmittel des Balsamierers bezeichnen".[1916] Dieser Umstand belegt nicht nur, dass die verwendeten Balsamierungsmaterialien (Salben, Bandagen etc.) als Heilmittel angesehen worden sind, sondern ist zudem ein erneutes Indiz dafür, dass die Mumifizierung bzw. die Transformation des Leichnams aus emischer Perspektive als ein Akt der Heilung verstanden wurde. Allerdings handelt es sich bei den bisher genannten archäologischen Hinterlassenschaften um keine Belege, die unmittelbar an den Mumien gefunden wurden. Für die Konzeptionalisierung des Leichnams als einen geheilten Kranken ist dies jedoch unerlässlich. Unbestreitbar ist die Applikation von diversen Ingredienzien und Salben sowie Bandagen an den Körpern der Verstorbenen selbst.[1917] Folgt man der Prämisse, dass der tote Körper wie ein Patient mit Heilmitteln (=Salben, Bandagen) behandelt wird, so ist das konzeptionell erwünschte Ergebnis, dass der Leichnam von seiner Krankheit, also den Zeichen des Todes, geheilt wird.[1918] Wichtig war, dass der tote Körper intakt bleiben sollte. Vor diesem Hintergrund ist der seitliche Einschnitt am Bauch, der zur Entnahme der inneren Organe benötigt wurde, aus emischer Sicht wie ein zerstörerischer Eingriff zu werten.[1919] Entsprechend musste diese Öffnung nach der Entfernung der Organe wieder versiegelt werden, um dem toten Körper erneut ein unversehrtes Äußeres zu geben. Gut belegt ist, dass der seitliche Schnitt oftmals mit dünnen Platten aus Metall oder Gold zugedeckt wurde:[1920]

---

hinaus scheinen im Altertum verschiedene Arten des *sfṯ*-Salbe bekannt gewesen zu sein. Beispielsweise wird im pLouvre-Carlsberg in den Anweisungen zur Einbalsamierung etwa zwischen dem *sfṯ*-Öl aus Byblos und dem *sfṯ*-Öl aus dem Libanon unterschieden, vgl. Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 417–419; Bardinet, Médicins et Magiciens, 218f.; 382f. Diese Unterscheidung zeigt zudem erneut, dass einige Balsamierungssubstanzen aus verschiedenen Regionen stammen und nach Ägypten importiert wurden. Im Balsamierungsritual werden darüber hinaus verschiedene Herstellverfahren für das *sfṯ*-Öl genannt, wobei sich die verwendeten Zutaten maßgeblich voneinander unterscheiden, vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 91; 94f.; Tf. 6f. Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass die Balsamierungspraktiken sich je nach Epoche und Region unterschieden haben dürften. Die Herstellung des in Sakkara gefunden *sfṯ*-Öls und *ʿnt.jw*-Gemisches mag daher eine Spezifikation der regionalen Balsamierungshandlungen sein, vgl. hierzu Beck et al., Nature, 2023, 6. Mitunter konnten selbst in Kanopen und Miniatursärgen noch Rückstände von Salben, Bandagen oder den entnommenen Organen gefunden werden, vgl. hierzu Germer, Mumiengeschichten, 16–18.

[1916] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 337f.; 341f.; 345. Neben dieser allgemeinen Bezeichnung wird diese noch weiter auf die einzelnen Körperglieder differenziert, so ist etwa mitunter die Inschrift „Heilmittel für den Rand des Kopfes" (*tȝ pḫr.t n tȝ sbj n ḏȝḏȝ*) überliefert, vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 314.

[1917] Zu einem Überblick der archäologisch belegten Ingredienzien für die verwendeten Salben vgl. Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 85–87; Ikram/Dodson, Royal Mummies, 106.

[1918] Als Zeichen des Todes sind m. E. einerseits die potentiell drohende Verwesung und Zersetzung des toten Körpers anzusehen, andererseits der Todeszustand selbst. Zur Thematik der Todesheilung siehe auch Assmann, Tod und Jenseits, 39–59.

[1919] Vgl. Janot, Mumien, 210f. Herodot berichtet, dass Einbalsamierer aufgrund dieser Tätigkeiten verachtet und mit Steinen beworfen wurden, vgl. hierzu Herodotus II § 89 in Brodersen/Ley-Hutton, Herodot Historien, 174–176; Feix, Herodotus, 270f. Im Gegensatz dazu steht, dass Einbalsamierer zumindest in griechisch-römischer Zeit recht wohlhabend gewesen zu sein schein, vgl. Janot, Mumien, 189. Auch ist eine Verachtung der Balsamierer anhand der Schriftquellen der klassisch-ägyptischen Zeit nicht zu belegen.

[1920] Vgl. Taylor, Inside Story, 40–43; Taylor/Antoine, Ancient Lives, 81–85; Janot, Mumien, 210f.; 238f.



Abb. 44: Einschnitt-Platten aus Metall

Bei dem hier abgebildeten Exemplaren handelt es sich um mehrere Einschnitts-Platten aus Metall, die auf der seitlichen Öffnung des Bauches appliziert waren. Meist sind derartige Bleche mit einem Udjat-Auge (äg. *wḏꜣ.t*) verziert. Demzufolge sollte der zugefügte Schnitt also nicht nur verdeckt, sondern zudem auch auf magische Weise geheilt (*wḏꜣ*) werden. Selbst die Umwicklung des Körpers mit Bandagen kann, wie bereits dargelegt, nicht nur als eine Form des Schutzes, sondern gleichfalls als ein Akt der Heilung verstanden werden.[1921] Mitunter scheinen während der Balsamierung sogar Versuche unternommen worden zu sein, Anzeichen von körperlichen Gebrechen, an denen ein Verstorbener zu Lebzeiten litt, zu kaschieren.[1922] Nach der eigentlichen Mumifizierung wurde der Leichnam bandagiert und damit in eine äußerlich in eine andere Form umgewandelt.[1923] Wie TÖPFER feststellen konnte, lassen sich einzelne der im *Balsamierungsritual* beschriebenen Bandagierungspraktiken epochenübergreifend an einigen Mumien nachweisen.[1924] Gemäß der Aussagen einiger Textquellen wurden stellenweise rote Bandagen an den Leichnam gelegt (vgl. T.III.126).

[1921] Vgl. hierzu die Ausführungen des vorliegenden Kapitels sowie von Kap. 3.2.
[1922] Zu nennen wären hier etwa die Fußprothese einer Mumie aus der 3. Zwischenzeit, die vermutlich erst im Zuge der Mumifizierung angefertigt wurde. Janot nimmt allerdings an, dass diese bereits zu Lebzeiten getragen wurde, vgl. hierzu Janot, Mumien, 199. Nach meiner Auffassung ist die Kaschierung von körperlichen Gebrechen als ein Akt der Heilung zu verstehen. Denn für das dauerhafte, jenseitige Leben war idealiter ein voll funktionsfähiger, intakter Körper erwünscht. Unbeabsichtigt dürften dagegen Zerstörungen am Körper sein, die vermutlich erst während der Mumifizierung entstanden sind. Mitunter finden sich in einigen Mumien sogar teilweise abgebrochene oder vergessene Balsamierungswerkzeuge, vgl. hierzu Taylor/Antoine, Ancient Lives, 56f.; 105–110.
[1923] Zur äußerlichen Transformation des Leichnams in die typische „Mumienform“ vgl. Kap. 2.1.4 sowie vertiefend Kap. 3.6 der vorliegenden Studie.
[1924] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 229–255.

SCHIØDT gibt an, hierfür keine Belege zu kennen. Sie nimmt aber an, dass sich die rote Farbe an den Bandagen und Leinentüchern einfach nicht erhalten hat. Anhand neuerer Untersuchungen konnte immerhin bestätigt werden, dass zumindest einzelne Bandagenstreifen einiger Tiermumien aus griechisch-römischer Zeit rot bzw. rosa gefärbt waren.[1925] Darüber hinaus ist belegt, dass bereits bandagierte Leichen ab der Zeit des Neuen Reichs stellenweise mit roten Leinentüchern bedeckt wurden.[1926] Über den Grund für die Verwendung dieser Farbe lässt sich nur spekulieren. BARDINET nimmt an, dass die rote Farbe Dämonen sowie den Gott Seth vom Leichnam fernhalten soll.[1927] Schiødt spricht sich gegen diese These aus, kann allerdings selbst keine Antwort auf diese Frage liefern. Sie vermutet jedoch, dass die rote Farbe in Zusammenhang mit dem Sonnenaufgang und der Wiedergeburt steht.[1928] Dieser Annahme sowie der generelle Zusammenhang von Sonnenaufgang und Wiedergeburt wird eingehend im nächsten Kapitel erörtert.[1929]

3.4.4 Resümee

Anhand der Auswertung der schriftlichen Quellen lässt sich eine auffällige Kollokation Nennung von Lexemen wie *wdꜣ* („unversehrt sein, heil sein“), *swḏꜣ* („heilen, schützen“) und *snb* („gesund sein, gesund machen“) feststellen (T.III.109–T.III.116, T.III.135, T.III.138, T.III.139).[1930] Daraus ist zu folgern, dass der Leichnam aus emischer Sicht ab einem bestimmten Stadium als gesund bzw. geheilt konzeptualisiert wird, zuvor aber als krank wahrgenommen wurde. Dazu passt, dass sich gleichfalls Kollokationen mit Lexemen wie *ḥꜣ.t* („Krankheit“), *mn* („Leiden“) und *ḏw* („Übel, Böses“) nachweisen lassen (vgl. etwa T.III.134, T.III.138,

[1925] Vgl. hierzu Cicciopiedi (Hg.), Archeologia invisible, Turin 2019 sowie die Katzenmumien Cat. 2349/6 und Cat 2349/2 des Museo Egizio Turin.
[1926] So etwa die Mumie S 5227 des Museo Egizo Turin, vgl. hierzu Connor, Guide, 238–242. Darüber hinaus sind insbesondere aus griechisch-römischer Zeit Leichentücher oder Bandagenumwicklungen belegt, deren Hintergrund rot gehalten ist. Beispiele hierfür sind etwa die Mumie der Hat (ÄM 8502), die Mumie des „Nubiers“ (ÄM 11673) oder die Mumientücher einer Kindermumie (ÄM 12125) und eines Erwachsenen (ÄM 11050) des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin, vgl. hierzu Germer, Mumiengeschichten, 137; 146f.; 157f.; 163f. Die Farbe Rot bzw. Rosa wird ab der Spätzeit zudem vermehrt zur Dekoration von Särgen, Mumienauflagen und Mumientüchern verwendet, vgl. hierzu etwa Töpfer, in: BIFAO 116, 2017, 385–410; Germer, Mumien, 84f. In den Anweisungen zur Einbalsamierung des pLouvre-Carlsberg wird jedoch ausschließlich das Gesicht mit roten Bandagenstreifen bedeckt, wofür scheinbar eine spezielle Wicklungstechnik verwendet wurde. Möglicherweise war das kunstvoll mit einzelnen Bandagenstreifen eingewickelte Gesicht der Mumie Louvre N 2627 des Louvre daher ebenfalls rot eingefärbt. Allerdings steht hierfür eine entsprechende Untersuchung noch aus. Zu weiteren Informationen zur Mumie siehe Mauréjol, Louvre, 78. Mumien mit einer vergleichbaren kunstvollen Bandagierung des Gesicht befinden sich zudem auch im Ägyptischen Museum und Papyrussammlung Berlin (ÄM 837, ÄM 13464, ÄM 36994), siehe hierzu Germer, Mumiengeschichten, 90; 167f.; 191.
[1927] Vgl. Bardinet, Médicins et Magiciens, 222.
[1928] Vgl. Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 153.
[1929] Vgl. Kap. 3.5 der vorliegenden Studie.
[1930] Zu den einzelnen Wortbedeutungen siehe WB I, 399–401; WB IV, 78–81; 158f.

T.III.139).[1931] Vor diesem Hintergrund ist zu eruieren, von welcher Krankheit ein Leichnam aus emischer Perspektive befallen sein könnte. Hier sprechen die altägyptischen Textquellen u. a. von der Verwesung und Zergliederung des toten Körpers.[1932] Gerade in Bezug zu ASSMANNS These von der Todesheilung ist es m. E. nicht abwegig, die Putrefaktion und Zersetzung als die Krankheit zu verstehen, welche die körperliche (!) Einheit bedroht. An dieser Stelle muss betont werden, dass die Konzeptualisierung des Verwesungsprozesses als Krankheit nicht sämtliche Aspekte umfasst, die Assmann mit der Todesheilung ansprechen möchte. Denn der Tod bedeutet letztendlich weitaus mehr als die bloße Zersetzung des Körpers. So kann eine Person durch ihren Tod nicht mehr in Interaktion mit den Lebenden treten oder täglichen Leben teilnehmen, ist dementsprechend also sozial isoliert.[1933] Die Heilung des Körpers wird durch die Balsamierung ermöglicht. In der Idealvorstellung dient diese dazu, die Anzeichen und Prozesse der Verwesung zu stoppen und den in seine Einzelteile zergliederten Körper wird wieder zu einer Einheit zusammen zu fügen. Dieses Bild ist eine Anlehnung an das Schicksal des Osiris, dessen Körper von Seth zerstückelt und von Isis und Nephthys wieder zusammengefügt wurde.[1934] In der Vorstellung wird die Balsamierung (gewöhnlicher) Verstorbener ebenfalls von verschiedenen Gottheiten übernommen (vgl. z. B. T.III.134–T.III.136). In der Praxis ist die artifizielle Erhaltung des Körpers von Einbalsamierern und Priester durchgeführt worden, die dafür stellenweise die Rolle einzelner Götter wie Anubis übernehmen (vgl. T.III.122–T.III.128). Gerade Darstellungen von Anubis (bzw. des Priesers in Anubismaske), der manuelle bzw. rituelle Handlungen am Leichnam durchführt, sind gut belegt (vgl. Abb. 41).

Dementsprechend ist die äußerliche Transformation des Leichnams in einen *sʿḥ* aus emischer Sicht als eine Form der Heilung anzusehen, die in der Regel in der Balsamierungswerkstätte vollzogen wurde. Wichtiges Indiz dafür, dass die Balsamierung als eine Art der Heilkunde angesehen wurde, ist die Tatsache, dass manche Texte wie die *Anweisungen zur Einbalsamierung* auf Textträgern (pLouvre-Carlsberg) zu finden sind, die generell dem heilkundlichen Kontext zuzuordnen sind (T.III.123–T.III.126). Obwohl sich dieser Text allein auf manuelle Tätigkeiten der Mumifizierung fokussiert, ist summa summarum festzustellen, dass es zwei Prinzipien zur Heilung des toten Körpers existierten. Bei diesen Maximen handelt

[1931] Siehe zudem die Belege T.III.1, T.III.14, T.III.15, T.III.34 in Kap. 3.1 in der vorliegenden Studie. Zu den Wortbedeutungen der Lexeme vgl. WB II, 62–67; WB III, 224; WB V, 548; 158f.
[1932] Zu diesem Themenbereich siehe insbesondere Kap. 3.1 dieser Untersuchung.
[1933] Vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 39–59. Ein weiterer Aspekt ist der Verlust der Sinneswahrnehmungen, die im Zuge der Todesheilung wieder aktiviert werden müssen, damit der Verstorbene im Jenseits über einen voll funktionsfähigen Körper verfügt. Diese Thematik wird ausführlich im nachfolgenden Kapitel 3.5 diskutiert.
[1934] Vgl. hierzu etwa T.III.24–T.III.26, T.III.30–T.III:32 in Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.

es sich um manuelle Tätigkeiten und rituelle Handlungen, wie sie etwa im *Balsamierungritual* dokumentiert sind. Ebenso wie Heilkunde und Magie aus altägyptischer Sicht nicht zu differenzieren sind, genauso gelingt die Heilung des kranken, toten Körpers allein durch das Zusammenspiel manuell-heilkundlicher und rituell-magischer Handlungen (T.III.127–T.III.130). Neben vielen schriftlichen Quellen (insbesondere durch das *Balsamierungsritual*) ist dieses Zusammenspiel stellenweise auch durch ikonographische Quellen belegt (vgl. Abb. 42). Die meisten Texte geben allerdings wenige bis keine Einblicke in manuelle Balsamierungsinstruktionen, die unmittelbare Eingriffe des Körpers wie etwa die Entnahme der inneren Organe und des Gehirns betreffen (T.III.123). Vielmehr wird in den entsprechenden Texten die Herstellung von Salben und Bandagen thematisiert (T.III.124–T.III.126). Dabei können die verwendeten Salben und Bandagen als Heilmittel (*pḫr.t*) bezeichnet werden. Das Anlegen von Bandagen scheint darüber hinaus mit einer Einkleidung des Leichnams gleichzukommen. Das manuelle Instruktionen stattgefunden haben müssen, ist anhand der zahlreichen Mumien zu belegen, deren innere Organe entnommen wurden. Möglicherweise wurden die unmittelbaren Balsamierungshandlungen nur mündlich weitergegeben, da es sich bei diesen um eine Teilzerstörung des Körpers handelt.[1935] Auffällig ist jedenfalls, dass der Einschnitt in die linke Seite des Bauches, der selbst nach Abschluss sämtlicher unmittelbarer Balsamierungshandlungen (Entnahme der inneren Organe, Trocknung und Salbung des Körpers) sichtbar war, oftmals durch die Auflage eines *wḏȝ*-Plättchens verdeckt und aus emischer Sicht somit geheilt wird (Abb. 44). Selbst die wenigen ikonographischen Repräsentationen zeigen keine extremen Balsamierungshandlungen, sondern vielmehr die Reinigung, Salbung und Bandagierung des Körpers.[1936] Zudem wird in der Regel die Darstellung des nackten Leichnams vermieden. Gezeigt werden Handlungen, die fast ausschließlich am bereits transformierten Leichnam (*sʿḥ*), sozusagen dem Endprodukt, durchgeführt werden (vgl. Abb. 41, Abb. 42).[1937]

Mit Abschluss der Balsamierungshandlungen ist die Heilung des physischen Körpers vollendet. Der zuvor kranke (d. h. verwesende) Leichnam ist geheilt, was bedeutet, dass er beständig bzw. dauerhaft gemacht wurde und somit für das zweite jenseitige Leben gewappnet ist.[1938] Die entsprechenden Textquellen charakterisieren den Leichnam in diesem Stadium als

[1935] Idealerweise sollte der Leichnam eines gerechtfertigten Verstorbenen erhalten werden. Lediglich die Leichen von Gegnern konnten absichtlich zerstört werden, indem sie (rituell) zerstückelt, verbrannt oder verspeist wurden. Vgl. hierzu Kap. 3.3 der vorliegenden Studie.

[1936] Vgl. hierzu neben Abb. 41 und Abb. 42 des vorliegenden Kapitels Abb. 29 in Kap. 3.1 dieser Studie.

[1937] Hier liegt die Vermutung nahe, dass die bildliche Repräsentation des echten Leichnams tabuisiert war. Nicht umsonst bezeichnen die altägyptischen Texte diese Gestalt des toten Körpers als Geheimnis. Vgl. hierzu Kap. 2.1.6 der vorliegenden Studie.

[1938] Siehe hierzu zudem die Bemerkungen von Pabst in Pabst / Zorn, Corinthium Aes, 42f.

„vollkommen“ (*nfr*) im Sinne eines jugendlichen, schönen Körpers ohne jegliche Anzeichen von Verwesung oder Desintegration. Jedoch reicht die bloße Wiederherstellung bzw. Erhaltung des Körpers allein nicht für die vollständige Heilung des Verstorbenen aus, da dieser im Jenseits einen voll funktionsfähigen Körper (samt aktiven Bewegungsapparat, Sinnesfunktionen etc.) benötigt. Diese Thematik wird im anschließenden Kapitel erörtert.

3.5 Der Leichnam als lebender Körper

In den Kapiteln 3.1, 3.2 und 3.3 wurden Konzepte des Leichnams analysiert, die allesamt eher negativ konnotiert sind. (der Leichnam als verwesender, lebloser und zerstörter Körper). Im vorangegangenen Kapitel konnte jedoch anhand verschiedener altägyptischer Quellen gezeigt werden, dass der Leichnam idealiter von der Krankheit der Verwesung, oder, anders ausgedrückt, der Krankheit des Todes geheilt werden konnte.[1939] Diese „Heilung" diente dabei einen bestimmten Zweck, nämlich der Wiederbelebung.[1940] Dezidiert für den Leichnam bedeutet dies, dass der vormals tote Körper wieder in einen lebenden Körper transformiert werden muss. Die Analyse dieses/r Konzeption anhand der altägyptischen Schrift- und Bildquellen sowie archäologischen Hinterlassenschaften ist Gegenstand des vorliegenden Kapitels.

3.5.1 Schriftliche Quellen

Der Wunsch nach einem zweiten, jenseitigen Leben ist allgegenwärtig, ein entsprechendes Bestreben ist bereits in den Pyramidentexten verschriftlicht worden und wird bis in die griechisch-römische Zeit immer wieder expliziert.

T.III.140: PT 723 (2245c, Pyramide der Neith) = CT 519 (VI 109c, $B_{10}C$)[1941]

msỉ jwf=k n ʿnḫ	Möge dein Körper für das Leben geboren werden.

T.III.141: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+10,20])[1942]

mn bꜣ=k m p.t ḥꜣ.t=k m dwꜣ.t twt=k m r'.w-pr.w	Dauerhaft werden sein dein Ba im Himmel, dein Leichnam in der Duat, dein Abbild in den Tempeln,
jw=k ʿnḫ.tj sp 2 r nḥḥ	indem du leben mögest, zweimal, in Ewigkeit,
jw=k rnpỉ(.tj) sp 2 r ḏ.t	indem du dich verjüngen mögest, zweimal, bis in Unendlichkeit.

[1939] Assmann bezeichnet diesen Umstand als Todesheilung, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 39–59. Zum Konzept des Leichnams als geheilter Kranker siehe Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.

[1940] In der ägyptologischen Forschung wurde schon vielfach darauf verwiesen, dass die Einbalsamierung der Erhaltung des Körpers und der Wiederbelebung des Verstorbenen dient, vgl. hierzu etwa Ikram/Dodson, Mummy, 15; 108–131; Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 72; dies., in Wieczorek et al. (Hgg.), Mummies, 75–77; Germer, Mumien, 29–32.

[1941] Allen, New Concordance I, 36; ders., New Concordance V, Spell 723; Jéquier, Pyramides des Reines, Tf. XXIV; Buck, Coffin Texts VI, Spell 519 (109c); Faulkner, Coffin Texts II, 148f.; Carrier, Textes Sarcophages II, 1254f. Zu diesem Spruch vgl. zudem T.II.239 in Kap. 2.3.1 sowie zu einem weiteren Passus des Textes T.III.174 im nachfolgenden Kapitel.

[1942] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 193. Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.

T.III.142: Livre de transformations (Louvre E 3452, [VIII,8-10])[1943]

jyj bj pri m rš̈i	Der Ba wird kommen, erscheinend in Freude!
…	…
jyj m sɜ=f ỉh jri sɜ=f rᶜ-nb	Mögest du kommen als dein Schutz, indem du seinen Schutz täglich machst!
…	…
jyj n nb ᶜnḫ	Mögest du kommen als Herr des Lebens,
ḥr sᶜnḫ ḥᶜ.w=f	indem (du) seinen Leib belebst!

Innerhalb der ägyptologischen Forschung ist unbestritten, dass die (magisch-rituelle) Belebung des toten Körpers aus emischer Perspektive elementar für das Fortbestehen im Jenseits war. In den altägyptischen Schriftquellen wird dies dadurch ausgedrückt, dass der Körper des Verstorbenen „belebt" (*sᶜnḫ*) wird bzw. erneut „leben" (*ᶜnḫ*) soll (vgl. z. B. T.III.140; T.III.142). Einzelne Personenkomponenten wie Ba und Leichnam sind dabei bereits in den Pyramidentexten, d. h. den frühesten religiösen Schriftquellen Altägyptens, verschiedenen Sphären zugeordnet worden.[1944] Im Verlauf der altägyptischen Geschichte können zu dieser dualen Aufteilung noch weitere Entitäten hinzukommen. So ist neben dem im Himmel verorteten Ba und dem in der Unterwelt aufbewahrten Leichnam mitunter von dem Abbild (*twt*) einer Person die Rede, welches sich weiterhin in der Welt der Lebenden befindet (vgl. T.III.141).[1945] Diese Aufspaltung ist äußerst interessant. Es ist darauf hinzuweisen, dass alle drei Personenkomponenten (Ba, Leichnam, Abbild) in ihren jeweiligen Sphären (Himmel, Unterwelt, Erde) belebt sind. Statuen von Verstorbenen dürften aus emischer Sicht als „lebendes", irdisches Abbild auf Erden gegolten haben, während der Ba im Himmel im Gefolge des Sonnengottes (= und damit des Lichts) lebte.[1946] Beide Entitäten besaßen aufgrund ihrer sphärischen Zuordnung (Erde bzw. Himmel) also fortwährenden Zugang zum hellen Sonnenlicht. Vor diesem Hintergrund ist zu hinterfragen, auf welche Weise der Leichnam, der sich im Grabschacht und im übertragenen Sinne somit in der dunklen Unterwelt befand, belebt werden (*sᶜnḫ*) bzw. leben (*ᶜnḫ*) konnte.

[1943] Legrain, Livre des Transformations, 21–25; Tf. 16–19; Tf. VIII; Smith, Mortuary Papyrus, 13–20; 127f.; ders., Traversing Eternity, 2009, 627–649.

[1944] Generell wird der Ba (*bɜ*) wird dem Himmel (*p.t*) zugeordnet, während der Leichnam (*ḫɜ.t*) der Unterwelt (*dwɜ.t*) zugeschrieben. Siehe hierzu insbesondere Kap. 2.1.1 der vorliegenden Studie sowie Assmann, Tod und Jenseits, 120–131 und Pabst, in: Verbovsek et al. (Hgg.), Diskurs (GOF IV 69), 127–140.

[1945] Die Sphären des Himmels und der Unterwelt sind dagegen unerreichbar für lebende Personen. Vgl. zudem die Besprechung dieser Quelle als T.II.37 in Kap. 2.1.1 dieser Untersuchung.

[1946] Nyord versteht die als *twt* bezeichnete Statue als lebensechtes Abbild einer Person, was bedeutet, dass sich Statue und (lebende bzw. tote) Person von ihrem äußeren Erscheinungsbild so sehr gleichen, dass sie aus emischer Sicht kaum voneinander zu unterscheiden sind. Er verweist zudem auf die Bedeutung des ägyptischen Lexems *twt*, was so viel wie „gleich sein, adäquat sein, vollkommen sein" bedeutet, vgl. hierzu Nyord, Seeing Perfection, 9–12; WB V, 256f. Obwohl Nyord in diesen Punkten zuzustimmen ist, möchte ich mich eher für die Verwendung des Terminus „lebensnahes Abbild" denn „lebensechtes Abbild" aussprechen, da ein Abbild aus sich heraus stets nur eine Imitation der Realität ist und daher dem Original nur nahekommen, sie aber niemals ersetzen kann. Ähnlich argumentiert Riggs, vgl. dazu Riggs, Unwrapping Egypt, 87, 103f.

T.III.143: Großes Dekret (pNew York MMA 35.9.21 [1,13])[1947]

j nɜ ḫɜ.wt ꜥnḫ.w n.tj ḥtp m ḏbɜ.t	Oh Leichname der Lebenden, die im Sarg ruhen!

T.III.144: PT 690 (Pyramide Pepi I. [2093a-b])[1948]

rsỉ Ppy pn	Dieser Pepi wird erwachen,
nhsỉ nṯr bɜgỉ	der müde Gott wird erwachen,
ꜥḥꜥ nṯr sḫm nṯr m ḏ.t=f	Der Gott wird aufstehen, der Gott wird Macht haben über seinen Leib.

T.III.145: PT 482 (Pyramide Pepi II. [1007a-c])[1949]

ꜥḥꜥ mɜ=k nn	Steh auf und sieh dies,
ꜥḥꜥ sḏm=k nn	steh auf und höre dies,
jrỉ.n n=k sɜ=k	was dein Sohn für dich getan hat,
jrỉ.n n=k Ḥr.w	was Horus für dich getan hat!
ḥwỉ.n=f n=k ḥwỉ ṯw	Er schlug für dich den, der dich schlug,
ḳɜs.n=f n=k ḳɜs ṯw	er band für dich den, der dich band.

Aus sämtlichen hier repräsentativ ausgewählten Textquellen wird ersichtlich, dass sich der Leichnam nach dem Tod zunächst in einem Ruhe- bzw. Schlafzustand befindet.[1950] Dieses Stadium des Schlafens scheint allerdings nur temporär zu sein. Besonders deutlich wird dies in Textbeleg T.III.143, in dem die im Sarg (*ḏbɜ.t*) ruhenden (*ḥtp*) Körper der Verstorbenen als „Leichname der Lebenden" (*ḫɜ.wt ꜥnḫ.w*) bezeichnet werden. Dies verweist darauf, dass der reg- und leblose Zustand nicht als final galt und der Leichnam nicht als (dauerhaft) lebloser Körper angesehen wurde. Vielmehr bedurfte es einer Erweckung, wie in T.III.144 und T.III.145 beschrieben wird. In beiden Textquellen wird der Verstorbene (der König bzw. der Gott Osiris) aufgefordert, aus dem Todesschlaf zu erwachen und sich zu erheben. Bei beiden Quellen handelt es sich im Gegensatz zu T.III.143 um Pyramidensprüche, also um die frühesten religiösen Texte Altägyptens. Dies zeigt, dass sich die (verschriftlichte) Vorstellung des ruhenden und wieder zu erweckenden Leichnams, der aus dem Todesschlaf erwachen muss, immerhin über einen Zeitraum von über 3000 Jahren, nämlich bis in die griechisch-römische Zeit, erhalten hat.[1951] Allen hier genannten Textquellen ist gemein, dass der Moment des

[1947] Kucharek, Totenliturgien IV, 48f.; 276; Goyon, Papyrus d'Imouthès, 17–47, Tf. 1–17; Smith, in: RdE 57, 2006, 217–232; ders., Traversing Eternity, 67–95.
[1948] Sethe, PT II, 510–516; Allen, New Concordance I, 34; ders., New Concordance VI, Spell 690; Leclant et al., Pyramide Pépy I (MIFAO 118), Tf. II.
[1949] Sethe, PT II, 62–67; Allen, New Concordance I, 26; ders., New Concordance IV, Spell 482.
[1950] Zur Konzeption des schlafenden Leichnams in einem regungslosem Stadium vgl. Kap. 3.2 dieser Untersuchung.
[1951] Innerhalb der Ägyptologie wird oft die These vertreten, dass der Osirismythos erst in griechisch-römischer Zeit niedergeschrieben wurde, vgl. hierzu etwa Assmann, Tod und Jenseits, 29f. Interessant ist hier, dass sich T.III.145 aber auf ebendiese Geschichte zu beziehen scheint, womit der Mythos (in Teilen) bereits im Alten Reich verschriftlicht war. Es ist zudem darauf hinzuweisen, dass der Körper des verstorbenen Königs in T.III.144 als Gott (*nṯr*) bezeichnet wird. Diese Bezeichnung ist nicht gleichzusetzen mit der Vergöttlichung des königlichen

Erwachens beschrieben wird (T.III.143–T.III.145). Welche Umstände für die Wiederbelebung des Leichnams sorgen, ist wiederum aus anderen Quellen zu erfahren:

T.III.146: Pfortenbuch (10. Stunde, Mittleres Register)[1952]	
jyi Rᶜ ḥtp=k (ḥr) d.t=k	Komm, Re und ruhe (auf) deinem Leib!

T.III.147: Höhlenbuch (Einleitungslitaneien, Zweite Große Litanei)[1953]	
ḥtp=f ḥr snṯ=f ḏi=f šsp ḫɜ.t=f ḥḏ.wt=f	Er (=Re) wird sich auf seinem Leib niederlassen und veranlassen, dass sein Leichnam sein Licht empfangen möge!

T.III.148: Totenpapyri Rhind (pRhind I, [IX, d12])[1954]	
mj ḫᶜi pɜ ḥj n pɜ Rᶜ ḥr tɜj=f ḫ.t	Gib, dass der Glanz des Re über seinem Leib erscheinen möge!

T.III.149: Bremner Rhind (pBM 10188, [2. Kolophon, 33])[1955]	
jw rdi=tw n=sn hɜi stw.t jtn ḥr ḫɜ.t=sn r'-nb	Man veranlasst für sie, dass die Strahlen der Sonnenscheibe täglich auf ihren Leichnam scheinen (wörtl.: „herabsteigen“).

T.III.150: Gesänge von Isis und Nephthys (pBM 10188, [10,9])[1956]	
smɜ mɜw.t=f sᶜḥ=k	Mögen seine Sonnenstrahlen sich mit deinem *sᶜḥ* vereinigen!

T.III.151: TB 168 (T 31, Pleyte)[1957]	
jtn ḥr sš ḥr šnb.t sᶜḥ=k	Die Sonnenscheibe zieht über der Brust deines *sᶜḥ* entlang!

Viele funeräre Schriftquellen charakterisieren den Sonnengott Re als lebenspendenden Lichtbringer. Dass das Sonnenlicht als ein wichtiger Faktor für das Leben von verschiedenen Organismen aller Art verstanden wurde, ist sicherlich den Beobachtungen aus der Realität geschuldet.[1958] Insbesondere während der Armanazeit nimmt die lebenspendende Funktion des

Amtes, sondern ist vielmehr der Tatsache geschuldet, dass der verstorbene König nach seinem Tod selbst zu einem Gott wird. Mehr zu diesem Aspekt in im nachfolgenden Kapitel.

[1952] Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 326f.; Zeidler, Pfortenbuchbuchstudien II, 288f.

[1953] Werning, Höhlenbuch II, 174f.

[1954] Möller, Totenpapyrus Rhind, 44f.; Roeder, Ägyptische Religion IV; 328; Smith, Traversing Eternity, 302–334.

[1955] Smith, Traversing Eternity, 120–123; Faulkner, in: JEA 23, 1937, 10–12; ders., Bremner-Rhind (BAE 3), 32–34; Spiegelberg, in: Recueil de Travaux 35, 1913, 35–40; Budge, Facsimiles Hieratic Papyri, Tf. 6f.

[1956] Kucharek, Totenliturgien IV, 42f.; 176; Budge, Facsimiles I, Tf. 1–6; Burkard, Osiris-Liturgien (ÄUAT 31), 130–178; Smith, Traversing Eternity, 96–119; Faulkner, in: JEA 22, 1936, 121–140. Siehe zudem T.II.117 in Kap. 2.1.4 dieser Studie.

[1957] Pleyte, Chapitres supplémentaires II, 138–154, bes. 152. Siehe zudem T.II.118 in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Untersuchung.

[1958] Viele Säugetiere, Vogelarten und Insekten sind wie der Mensch hauptsächlich tagsüber aktiv und ruhen während der Nacht. Darüber hinaus ist Sonnenlicht unverzichtbar für die Photosynthese von Pflanzen. Dieser Umstand war im Alten Ägypten zwar nicht bekannt, dennoch wurde vermutlich beobachtet, dass sich verschiedene Pflanzenarten stets nach dem Sonnenlicht ausrichten.

Sonnenlichts in der theologischen Ausrichtung eine Sonderstellung ein. Texte wie der *Große Atonhymnus* erwähnen, dass alle Wesen (Lebende wie Verstorbene) in der Anwesenheit des Sonnengottes Aton und seines Lichts leben, in der Nacht und seiner Abwesenheit jedoch tot sind.[1959] Bei dieser theologischen Ausrichtung handelt es sich sicherlich um die extremste Form der Sonnenverehrung in der Geschichte Altägyptens, die sich selbst nach der Amarnazeit nicht mehr vollständig aus dem Gedächtnis der Menschen verdrängen lässt. Vorstellungen aus der Amarnatheologie finden zunächst Eingang in die verschiedenen Unterweltsbücher des Neuen Reichs, aber auch in die private Funerärliteratur (Totenbuchsprüche, Harfnerlieder).[1960] Gemäß den Aussagen der Schriftquellen steigt Re während der Nacht in die Unterwelt hinab. Mit sich führt er nicht nur ein Gefolge von verschiedenen Göttern, die ihn vor den Gefahren der Unterwelt schützen, der Sonnengott bringt vor allem sein Sonnenlicht in die dunkle Unterwelt. Dabei scheint sich der Sonnengott wieder mit seinem eigenen in der Unterwelt ruhenden Leichnam zu vereinen (T.III.146). Darüber hinaus bringt der Sonnengott sein Licht zu den Leichnamen von anderen Verstorbenen wie Göttern, dem König und Menschen (vgl. T.III.147). An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass der Sonnengott Re die gesamte Unterwelt während der Nacht durchfährt, folglich also nur für einen bestimmten Zeitraum an einer Stelle der Duat verweilt. In den Unterweltsbüchern wird dieser Zeitraum häufig mit einer Stunde gleichgesetzt. Während dieser Stunde werden die toten Körper, die in dieser Region der Unterwelt ruhen, vom Sonnenlicht erhellt und wieder belebt. Verlässt der Sonnengott diesen Part der Duat allerdings, so sterben bzw. ruhen die Körper der Verstorbenen erneut. Der Fortgang des Sonnengottes und seines lebensspendenden Lichts wird immer von einem großen Wehklagen der Verstorbenen begleitet.[1961] Dieser Ansatz aus einigen Unterweltsbüchern erinnert damit an theologische Vorstellungen der Amarnazeit (Licht=Leben; Dunkelheit=Tod), mit dem Unterschied, dass sich nicht auf die Welt der Lebenden, sondern nur auf die jenseitige Welt bezogen wird.[1962] In den religiösen Texten nach dem Neuen Reich sowie in der privaten Funerärliteratur scheint sich dieser Ansatz nicht durchzusetzen. Dafür wird die Verbindung des Leichnams mit dem Licht

[1959] Vgl. hierzu etwa T.III.40 in Kap. 3.2 der vorliegenden Studie.

[1960] Erste Ansätze der Sonnenverehrung, die sich mit der Amarnareligion vergleichen lassen, finden sich allerdings bereits vor der Herrschaft Echnatons. Dementsprechend ist eher davon auszugehen, dass sich die revolutionären religiösen Ideen der Amarnazeit über einen längeren Zeitraum entwickelt haben. Lediglich das Alleinstellungsmerkmal des Königs bzw. Königspaares in der Beziehung zu Gott konnte sich nicht dauerhaft durchsetzen, vgl. hierzu etwa Assmann, Sinngeschichte, 252–259; ders., Re und Amun, 189–200; ders. Hymnen und Gebete, 45–56; Hornung, Einer und Viele, 212f.; 259–266; ders., Echnaton, 88–93; 127–130; Zorn, Atons Strahlen, 59–71.

[1961] Vgl. hierzu z. B. entsprechende Textquellen in Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 130f.; 142f.; 212f.; 216–219; 231f.; 240f.; 254f.; 270f.; 284f.; 296f.; 308f.; 320f.; 332f.; 348f.; 364f.; 404f.; 408f.

[1962] Die Wiederbelebung eines Verstorbenen durch den Sonnengott (Re wie Aton) ist gemäß dieser theologischen Ausrichtung(en) nicht als ein einmaliges Ereignis zu werten, sondern als eine zyklisch wiederkehrende Belebung, die jeden Tag (Amarnareligion) bzw. jede Nacht (Unterweltsbücher) aufs Neue geschieht. Speziell für die Unterweltbücher ist die Phase der Wiederbelebung mit einer Stunde pro Nacht nicht von großer Dauer bestimmt.

immer wieder betont. Der Sonnengott bzw. dessen Licht (*ḥḏ.wt, stw.t jtn, mɜw.t* etc.) soll sich auf dem Leichnam niederlassen (T.III.148–T.III.151). Die Körper der Verstorbenen werden somit erhellt und sollen auf diese Weise aus ihrem Todesschlaf und der Dunkelheit geholt werden.[1963] Neben dem Sonnengott und dessen lebensspendenden Licht gibt es noch andere belebende Entitäten:

T.III.152: Totenpapyrus Rhind II (pRhind II, [VI, d6])[1964]

ḏi=f pɜj=t bɜ jw=f snsn ḥr tɜj=t ḥ.t	Möge er deinen Ba geben, indem er auf deinem Leib atmet!

T.III.153: Sonnenlitanei (Ba des Geschi spricht zu Osiris)[1965]

ḥʿi bɜ Gš.j m ḏwɜ.t jp=f ḏ.t m jmn.t	Jubeln wird der Ba des Geschi in der Duat, nachdem er seinen Leib im Westen einnimmt!

T.III.154: Inschrift im Grab des Huya (Tell el-Amarna, Nr. 1 [Ostwand, Opfergebet, 3])[1966]

njs [*tw*] *ḏɜm.w nb*	Mögen [dich] alle Generationen anrufen,
ḫpr=f ʿnḫ [*bɜ*]*=k* [*ḥr ḫɜ.t*]*=k*	damit geschieht, dass dein [Ba auf] deinem [Leichnam] leben möge,
nn ḫjḫj rn=k m ḥw.t=k	ohne dass dein Name in deinem Grab gesucht wird.

Spätestens seit dem Neuen Reich ist die Vorstellung belegt, dass die Bas den Sonnengott während des Tages auf seiner Himmelreise begleiten und in der Nacht mit diesem in die Unterwelt zurückkehren.[1967] Dies bedeutet, dass mit dem Sonnengott nicht nur das lebensspendende Licht, sondern gleichfalls die Bas der Verstorbenen in die Unterwelt gelangen, die ebenfalls eine belebende Wirkung auf den Leichnam haben. Dabei kehren die Bas in der Regel nicht in den toten Körper zurück, sondern lassen sich auf diesem nieder. Anhand ikonographischer Quellen ist gut dokumentiert, dass der Ba dabei oftmals seine Flügel auf dem Körper des Verstorbenen ausgebreitet hat, was als Schutzgestus zu interpretieren ist.[1968] Die Konzeption der Vereinigung von Ba und Leichnam ist dabei wesentlich älter.[1969] Hervorzuheben ist, dass diese Vorstellung selbst während der Amarnazeit Bestand hat, wie

[1963] Es gibt darüber hinaus weitere Hinweise auf die Bedeutung des Lichts bei der Wiederbelebung. So wird der aufgebahrte Leichnam in der Vignette zu TB 89 meist von zwei mit Feuer entzündeten Opferständern begleitet (vgl. Abb. 2 in Kap. 2.1.1). Dementsprechend scheint die Wiederbelebung des toten Körpers in der Verbindung mit Licht zu passieren, da dieses die Dunkelheit vertreibt. Siehe hierzu etwa Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe I, 20–29; 42; dies., Sonnenlauf, 203.
[1964] Möller, Totenpapyrus Rhind, Tf. XVII; Smith, Traversing Eternity, 2009, 335–348. Siehe zudem Beleg T.II.306 in Kap. 2.3.3 dieser Studie.
[1965] Hornung, Anbetung I (AH 2), 221; ders., Anbetung II (AH 3), 89; Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 424f.
[1966] Davies, Rock Tombs III (ASE 15), 2–4, 20; Sandman, Texts Akhenaten (BAE 8), 40–44; Murnane, Texts Amarna, 139.
[1967] Vgl. hierzu Wiebach-Koepke; Bewegungsläufe I, 4; 9; 42f.; 290–293; Zabkar, Ba Concept (SAOC 34), 124–142.
[1968] Vgl. hierzu Kap. 3.2 sowie Kap. 2.1.1 der vorliegenden Studie.
[1969] Vgl. hierfür T.II.42–T.II.47 in Kap. 2.1.1.

T.III.154 belegt.[1970] Generell werden Körper und Ba als zwei Entitäten aufgefasst, die nach dem Tod zunächst voneinander getrennt sind. Für die Wiederbelebung des Verstorbenen ist eine Vereinigung dieser zwei Personenkomponenten unerlässlich. Allerdings ist eine Interpretation des Ba als „Freiseele", wie von ASSMANN vorgeschlagen, sicherlich zu sehr von modernen bzw. christlichen Vorstellungen geprägt.[1971] Zum einen verweist die Mehrzahl aller entsprechenden Quellen (schriftlich, ikonographisch) darauf, dass der Ba eben nicht in den toten Körper zurückkehrt, sondern sich vielmehr mit diesem verbindet, indem er auf dem Leichnam ruht.[1972] Zum anderen scheint der Ba (aus emischer Sicht) über einen physischen Körper zu verfügen, der sogar zerstört werden kann.[1973] Diese Konzeption widerspricht aber der Vorstellung einer „Seele" im modernen Sinn, da diese körperlos ist. Unbestreitbar ist jedoch, dass der Ba neben dem schützenden Aspekt für den in der Dunkelheit (und von Gefahren umgebenen) Leichnam[1974] sicherlich auch eine belebende Wirkung für ebendiesen hat (s. u.). Dennoch benötigte der Verstorbene für eine Existenz im Jenseits einen funktionsfähigen Körper. In frühen funerären Texten wird dieser Umstand wie folgt ausgedrückt:

T.III.155: PT 222 (Pyramide Unas [211a])[1975]

šḫm=k m ḏ.t=k n jm.j-rd=k	Du wirst über deinen Leib verfügen, ohne dass es deinen Widersacher gibt.

T.III.156: PT 537 (Pyramide Pepi I, [1300c])[1976]

sḫm=k m ḏ.t=k wnḫ.t ḏ.t=k	Du wirst über deinen Leib verfügen, bekleidet mit deinem Leib.

T.III.157: PT 77 (Pyramide Pepi I, [52c])[1977]

sɜḫ=ṯ sw ḫr=ṯ	Mögest du ihn verklären unter dir,
sʿnḫ=ṯ sw ḫr=ṯ	mögest du ihn beleben unter dir,
snḏm=ṯ n=f ḫr=ṯ	mögest du es ihm unter dir angenehm machen,
sḫm=f m ḏ.t=[*f*]	(und) er wird Macht über [seinen] Körper haben.

[1970] Dies zeigt zudem, dass mehrere theologische Ausrichtungen in der Amarnazeit nebeneinander existierten.
[1971] Vgl. hierzu Assmanns Interpretation des Ba als Freiseele in Assmann, Tod und Jenseits, 116–120.
[1972] Zu den entsprechenden Quellen siehe insbesondere Kap. 2.1.1.
[1973] Vgl. hierzu etwa T.III.81 und T.III.82 in Kap. 3.3 dieser Untersuchung.
[1974] Vgl. Kap. 3.2 der vorliegenden Studie.
[1975] Sethe, PT I, 115–122; Allen, New Concordance I, 15; Allen, New Concordance II, Spell 222; Piankoff, Pyramid Unas, Tf. 51–54. Zur Tradierung des Spruches siehe zudem Kahl, Siut–Theben (PdÄ 13), 82–84; 130–132.
[1976] Sethe, PT II, 226; Allen, New Concordance I, 29; Allen, New Concordance IV, Spell 537; Berger-el Naggar/Leclant, Pyramide Pépy I (MIFAO 118), Tf. XIX.
[1977] Sethe, PT I, 115; Allen, New Concordance I, 15; Allen, New Concordance II, Spell 77; Berger-el Naggar/ Leclant, Pyramide Pépy I (MIFAO 118), Tf. XI.

T.III.158: Gesänge von Isis und Nephthys (pBM 10188, [16,20])[1978]

ḥꜥ.w=k n=k Wn-nfr ꜥnḫ-wḏ3-snb	Dein Leib gehört dir, Wen-nefer, lebend, heil (und) gesund!

Seit den Pyramidentexten des Alten Reichs ist die Vorstellung belegt, dass ein Verstorbener erneut Macht (*sḫm*) über seinen Körper erlangen muss oder mit seinen Leib bekleidet (*wnḫ.t*) ist (T.III.155–156).[1979] ASSMANN sieht in solchen Textbelegen eine Einwohnung des Leibes.[1980] Dies impliziert, dass die Auffassung bestand, dass das Wesen (bzw. die Seele, das Bewusstsein o. ä.) des Verstorbenen den eigenen Körper nach dem Tod zunächst verlässt. Ohne diese Entität(en) bleibt ist der tote Körper völlig reglos und nicht mehr funktionsfähig.[1981] Mit der erneuten Ergreifung bzw. Bemächtigung des Körpers wird der Leichnam zugleich wiederbelebt (*sꜥnḫ*, *ꜥnḫ*, vgl. T.III.157, T.III.158). Aus heutiger Sicht lässt sich nicht mehr eruieren, welche Art von Entität sich mit dem Leichnam verbindet und Macht über diesen ausübt. In jedem Fall bilden Körper und „Geist", sofern dies so formuliert werden kann, im Moment der Wiederbelebung wieder eine Einheit.[1982] Zu hinterfragen ist, auf welche Weise ein Verstorbener „Macht" über seinen Leichnam besitzen kann.

T.III.159: PT 612 (Pyramide Merenre, [1732a-b])[1983]

jnḳ n=k ḳs.w=k šsp n=k ꜥ.wt=k	Füge deine Knochen zusammen, empfange deine Glieder!
wḫ3 n=k t3 pw jr.j jwf=k	Schüttle dir diese Erde ab, die an deinem Fleisch haftet!

T.III.160: CT 235 (III 301c, G_1T)[1984]

rd.wi̯=k n=k ṯsi̯ n=k ḥꜥ.w=k	Deine Beine gehören dir, erhebe deinen Leib!

[1978] Kucharek, Totenliturgien IV, 42f.; 184; Budge, Facsimiles I, Tf. 1–6; Burkard, Osiris-Liturgien (ÄUAT 31), 130–178; Smith, Traversing Eternity, 96–119; Faulkner, in: JEA 22, 1936, 121–140.
[1979] Diese Auslegung ist damit älter als die Ba-Konzeption, vgl. hierzu Zabkar, Ba Concept (SAOC 34), 90–97; Casini, in: Kahlbacher/Prilinger (Hgg.), Tradition and Transformation, 215–224.
[1980] Vgl. Assmann, Totenliturgien II, 83f.; ders., Totenliturgien III, 373–75. Assmann nimmt an, dass es hierbei ausschließlich um die Einwohnung eines Kultbilds geht, vgl. ebd. Obwohl dies für einige Textbelege nicht auszuschließen ist, geht es in den hier angegebenen Texten vornehmlich um die erneute Bemächtigung des eigenen Körpers. Auf die Parallelen von Statuen und Kult wird an späterer Stelle in diesem Kapitel eingegangen.
[1981] Vgl. hierzu Kap. 3.2 der vorliegenden Studie.
[1982] Zum Aspekt der Machtergreifung über den Körper siehe zudem Kap. 2.1.7.
[1983] Sethe, PT II, 412–415; Allen, New Concordance I, 31; Allen, New Concordance V, Spell 612.
[1984] Buck, CT III, Spell 235 (301c); Faulkner, Coffin Texts I, 184; Carrier, Textes Sarcophages II, 572f.

T.III.161: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+6,9-10])[1985]

prỉ=k ḥr ḫt.w m ꜥnḫ ḥr rʾ-stꜣ.t m snb	Du wirst auf die Terrasse heraustreten in Leben und in die Nekropole in Gesundheit,
nṯr.w m Gbtw m sꜣ n ḥꜥ.w=k	die Götter in Koptos sind als Schutz deines Leibes,
Mnw n Gbtw ḥr dr ḫft.jw=k	Min von Koptos vertreibt deine Feinde.

In einigen Pyramidensprüchen des Alten Reichs wird erwähnt, dass der Verstorbene, nachdem die einzelnen Körperpartien (*ꜥ.wt*, *ḳs.w*) zusammengesetzt und der Körper somit wieder zu einer Einheit geworden ist, aufstehen und sich die Erde abschütteln soll, die an seinem Fleisch bzw. Körper (*jwf*) haftet (vgl. T.III.159).[1986] Dies ist ein recht anschauliches Bild, da ein begrabener Leichnam tatsächlich vollständig von Erde bedeckt sein kann.[1987] Dadurch, dass der Verstorbene wieder „Macht" über seinen Leichnam erlangt, ist er in der Lage, seinen Bewegungsapparat erneut zu steuern und sich von der am Körper anhaftenden Erde zu befreien.[1988] In T.III.160 wird erwähnt, dass der Verstorbene seine Beine und seinen Leib erheben (*ṯsỉ*) soll. Das Strecken bzw. Aufrichten des Körpers macht die Assoziation mit dem Erwachen deutlich, da dies ein natürlicher Vorgang nach dem Schlaf ist. So wie ein Lebender mit Anbruch des Tages aus dem Schlafzustand erwacht, so soll der Verstorbene im Kontext dieses Textes schlussendlich den Todesschlaf überwinden.[1989] Mehr noch, er kann laut Angabe von T.III.161 auch wieder laufen (*prỉ*). Dies tut er nach Aussage der Quelle in Leben (*ꜥnḫ*) und Gesundheit (*snb*).[1990] Die Quellen T.III.159–T.III.161 zeigen somit, dass der Verstorbene das Stadium der Reglosigkeit hinter sich gelassen hat und mit seinem vormals leblosen Körper

[1985] Töpfer, Balsamierungsritual, 122f. Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. Rituale griechisch-römische Zeit, 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.

[1986] Zum Bedeutungsspektrum des Lexems *jwf* („Fleisch Körper") vgl. Kap. 2.3.1 dieser Studie sowie Pabst, Untersuchungen zur Konzeptionalisierung von Fleisch (*jwf*) im Alten Ägypten (unveröff. Masterarbeit).

[1987] Möglicherweise ist diese Textaussage ein Verweis auf archaische Bestattungspraktiken. Denn während man die Leichen im Alten Reich zumeist in rechteckig geformten Särgen bestattete, ist aus der Frühzeit und Prädynastik bekannt, dass die Verstorbenen lediglich in Matten gehüllt und unmittelbar in die Erde gelegt wurden.

[1988] Zur „Einnahme" des Körpers siehe die Belege T.III.155–T.III.158 im vorliegenden Kapitel sowie T.II.174–T.II.176 in Kap. 2.1.7 dieser Studie. T.III.159 zeigt darüber hinaus die Bedeutung der artifiziellen Mumifizierung, da nur ein erhaltener Körper nach dem Tod vom Verstorbenen „eingenommen" und bewegt werden kann. Interessant ist zudem die Bemerkung in einigen Texten, dass der Verstorbene im Moment des Aufwachens seine Mumienbinden (*wt*) lösen soll, vgl. hierzu Assmann, Totenliturgien I, 193f.; Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 248–252; Wiebach-Koepke; Bewegungsläufe I, 42f.; Zandee, Death as an Enemy, 108. Dienten die Bandagen im leblosen Stadium noch als Schutz für den Leichnam, so sind sie für den wieder auferstandenen und bewegungsfähigen Körper hinderlich und werden sogar als Fesseln verstanden.

[1989] Weitere Quellen in dieser Studie, die von dem Moment des Aufwachens berichten sind z. B. T.II.88 oder T.II.177, vgl. hierfür Kap. 2.1.4 und Kap. 2.1.7 der vorliegenden Studie.

[1990] Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass der Leichnam als krank konzeptualisiert werden konnte. Mit der (manuellen) Erhaltung des Körpers und der (rituellen) Wiederbelebung ist die Heilung vollendet, die Krankheit der Verwesung (im Speziellen) und des Todes (im Ganzen) überwunden, vgl. hierzu Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.

wieder als selbständiger Akteur auftritt.[1991] Die Steuerung des Bewegungsapparates ist dabei nicht die einzige körperliche Funktion, die der Verstorbene zurückerlangt:

T.III.162: Amduat (6. Stunde, Oberes Register)[1992]

srḳ n ḥ^{c}.w=f jwf sꜣꜣ.w=tn	Atem sei seinem Leib, das Fleisch, das ihr hütet!

T.III.163: Totenbuch des Pamonthes (I,2)[1993]

[*sn*]*sn ḫ.t=k mj Wsjr*	Dein Leib wird [at]men wie Osiris!

T.III.164: TB 78 (pBM EA 10477 (pNu), [29])[1994]

jw ṯꜣw m ḫ.t=j	Atemluft ist in meinem Leib.

T.III.165: Inschrift im Grab des Merire (Amarna, Nordwand Säulenhalle, Opferformeln [4])[1995]

ḏi=f ᶜnḫ jwf ḥ^{c}.w snsn(.w) ṯꜣw nḏm n mḥ.yt	Möge er veranlassen, dass Fleisch und Leib leben, indem sie den angenehmen Hauch des Nordwindes einatmen.

T.III.166: Inschrift im Grab des Eje (Tell el-Amarna, Nr. 25 [Pfeilerhalle])[1996]

ḏi=f n=k ṯꜣw ṯꜣs=f ḥ^{c}.w=k	Möge er dir Atem geben (und) deine Glieder zusammenfügen.

T.III.167: Transfiguration Osiris (pBM 10208, [4,9-10])[1997]

mꜣ.wt n R^{c} wbn ḥr ḫꜣ.t=k	Der Strahlenglanz von Re scheint auf deinen Leichnam!
sty.w=f srḳ ḥty.t=k	Seine Strahlen lassen deine Kehle atmen!

T.III.168: TB 168 (pLeiden T 31, TB 168 Pleyte)[1998]

sᶜḥ^{c} sᶜḥ=f	Seinen *sᶜḥ* aufrichten,
[*sṯsi*] *bꜣ=f*	seinen Ba [erheben],
ḥᶜi jb=f	sein Herz erfreuen,
sḫtp kꜣ=f	seinen Ka zufriedenstellen,
sḏdi ḫꜣ.t=f [*wr*] *n ḏbꜣ.t*	seinen [großen] Leichnam im Sarg dauern lassen,
rḏi.t ṯꜣw n gꜣ.y jm	dem „Beengten“ (alternativ: „Zugeschnürtem“) dort Atem geben.

[1991] Der Leichnam befand sich zuvor in einem geschwächten und reglosen Stadium. Zu diesem Themenaspekt siehe Kap. 3.2.
[1992] Hornung, Texte Amduat II (AH 14); 480–484; Wiebach-Koepke, Bewegungsabläufe II, 94f.
[1993] Lexa, Demotisches Totenbuch (Demotische Studien 4), IX, 1; Tf. I. Stadler, Totenpapyrus Pa-Month, 9–13; 27; Smith, Traversing Eternity, 437–454.
[1994] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), Tf. 60. Vgl. zudem Parallelbeleg T.II.294 in Kap. 2.3.3 dieser Studie.
[1995] Davies, Rock Tombs I (ASE 13), 15f.; 53; Tf. 34; Sandman, Texts Akhenaten (BAE 8), 3f.; Murnane, Texts Amarna, 154f. Vgl. zudem Parallelbeleg T.II.250 in Kap. 2.3.1 der vorliegenden Untersuchung.
[1996] Vgl. Davies, Rock Tombs VI (ASE 18), 34f.; Tf. 33; Sandman, Texts Akhenaten (BiAe 8), 100–102; Murnane/Meltzer, Texts Amarna, 119f.
[1997] Kucharek, Totenliturgien IV, 36–42;113; Haikal, Papyri of Nesmin (BAE 14), 87; Smith, Traversing Eternity, 135–151.
[1998] Pleyte, Chapitres supplémentaires II, Tf.138–154, bes. Tf.138f.

Ein weiterer Aspekt der Wiederbelebung bezieht sich auf die Atmung, die in vielen Schriftquellen aus dem funerären Kontext thematisiert wird. Dabei ist die Fähigkeit zu atmen vielleicht die Körperfunktion, die einen vollends reglosen, toten Körper am signifikantesten von einem lebenden, schlafenden Körper unterscheidet. In beiden Fällen befindet sich der Körper in einem Ruhezustand, doch sind bei einem Leichnam keine Anzeichen von körperlicher Aktivität festzustellen, während bei einer lebenden Person die kontinuierliche Atmung (z. B. durch das Heben und Senken der Brust oder durch Atemgeräusche) wahrnehmbar ist. Dennoch wird in den hier angegebenen Textquellen T.III.162–T.III.168 beschrieben, dass der Leichnam erneut atmen soll. Demzufolge galt es, den Zustand des Todes unbedingt zu überwinden und den toten Körper wieder zum Leben zu erwecken. Für einen (auf dem Land und in der Luft lebenden) Organismus ist die Respiration lebensnotwendig. Gleichermaßen soll der tote Körper die Fähigkeit erhalten, wieder atmen und damit einhergehend zu leben. Oftmals wird dem Körper des Verstorbenen die Luft (*ṯꜣw*) zugeführt (vgl. T.III.162, T.III.166–T.III.168). In anderen Fällen atmet (*snsn*) der Leichnam des Verstorbenen im Zuge der Wiederbelebung bereits selbstständig (T.III.163–T.III.165). Die Luft (*ṯꜣw*) ist damit (neben dem Sonnenlicht, vgl. T.III.167) das lebensspendende Element schlechthin. Die Konzeption von der lebensspendenden Luft (für den Leichnam) ist von der Zeit des Alten Reichs bis zur griechisch-römischen Epoche über alle Zeiten hinweg belegt.[1999] Äußerlich ist die Atmung über den Mund und die Nase spürbar. Aus diesem Grund müssen diese Sinnesorgane für die Wiederbelebung des toten Körpers funktionsfähig sein. Ein wichtiges Ritual zur Belebung der Sinne ist das Ritual der Mundöffnung (*wp.t-rʾ*):

[1999] Vgl. hierzu etwa PT 493 (1061 e) und T.III.167. Selbst in der Amarnazeit wird diese Vorstellung nicht verworfen (vgl. T.III.165 und T.III.166), was zeigt, dass viele Auffassungen nicht exklusiv während dieser Epoche bestanden. Vielmehr werden bereits zuvor bestehende Ideen übernommen, teilweise neu gedacht und überliefert, vgl. hierzu etwa Assmann, Sinngeschichte, 252–259; ders., Re und Amun, 189–200; ders. Hymnen und Gebete, 45–56; Hornung, Einer und Viele, 212f.; 259–266; ders., Echnaton, 88–93; 127–130; Zorn, Atons Strahlen, 59–71. Bemerkenswert sind zudem die weiteren Aussagen, die sich aus den Texten ergeben. So scheint der Leichnam in T.III.162 vor der Wiederweckung noch geschützt zu werden (vgl. Kap. 3.2), in T.III.166 wird dagegen auf die Zusammenfügung des toten Körpers verwiesen, die für die Wiederbelebung ebenfalls essentiell ist (vgl. Kap. 3.1 und Kap. 3.4). In Beleg T.III.168 wir dagegen beschrieben, dass der Sarg bzw. die Mumienhülle die Bewegungsfreiheit einschränkt. Der im Sarg bzw. in der Mumienhülle befindliche Leichnam wird sogar als „Eingeschnürter“ bzw. „Beengter“ (*gꜣ.y*) bezeichnet. Dies erinnert an ältere Textquellen, in welchen die Bandagen als Fesseln für den wiederbelebten Körper verstanden werden, die es zu entfernen gilt. Vgl. hierzu Assmann, Totenliturgien I, 193f.; Meurer, Feinde des Königs (OBO 189), 248–252; Wiebach-Koepke; Bewegungsläufe I, 42f.; Zandee, Death as an Enemy, 108. Zur Reaktivierung der Atemfunktion des Verstorbenen siehe zudem Omran, in: GM 264, 173–179.

T.III.169: Mundöffnung (Berlin P 8351, [I,4-9])[2000]

ʿnḫ ḥ.t=k	Möge dein Leib leben!
tm(e) ḳs.w=k	Mögen deine Knochen vereinigt werden!
rd ʿ.wt=k	Mögen deine Glieder fest sein!
rpỉ mt.w=k	Mögen sich deine Muskel verjüngen!
ʿnḫ psḏ.t=k	Möge dein Rücken leben!
nw n=k jr.tỉ=k	Mögen deine Augen sehen!
mšʿ n=k pd.wj=k	Mögen deine Füße gehen!
wn n=k ʿnḫ.wj=k	Mögen deine Ohren offen sein!
wpỉ n=k ns=k	Möge deine Zunge geöffnet werden!
wpỉ n=k šnb.t=k	Möge deine Kehle geöffnet werden!
mdwỉ n=k sp.wt=k	Mögen deine Lippen reden!
ḳmɜ n=k jb=k [*nfr.w*] *r.ḥr=n*	Möge dein Herz dir [Vollkommenheit] entsprechend der unseren erschaffen!
nhs=k jrm Wsjr	Mögest du erwachen mit Osiris!
rpỉ=k m-bɜḥ pɜ nb-nṯr.w	Mögest du dich verjüngen vor dem Herrn der Götter!

Bekannt ist, dass der rituelle Akt der Mundöffnung dazu diente, dem Verstorbenen sämtliche Sinnes- und Körperfunktionen wieder zu geben. Ursprünglich handelte es sich bei dem Mundöffnungsritual um ein Statuenritual, das auf den Leichnam übertragen wurde.[2001] Zu diesem Zweck wurde der tote Körper kurz vor der Grablegung in eine aufrechte Position versetzt. Daraus ergibt sich, dass der Leichnam zu diesem Zeitpunkt äußerlich bereits vollständig in die Form eines *sʿḫ* transformiert war.[2002] Aufgrund der großen Standfüße können viele der anthropomorph gestalteten Särge und Mumienhüllen ohne weitere Unterstützung aufrecht zu stehen.[2003] Der bandagierte bzw. transformierte Leichnam selbst brauchte, um in einer aufrechten Position zu verbleiben, externe Unterstützung. Oftmals wurde diese Aufgabe von einem Priester mit Anubismaske wahrgenommen, der stellvertretend die Rolle des Gottes einnahm.[2004] Im Zuge des Rituals wurden die Körperglieder mit verschiedenen Utensilien berührt. Ein Vorlesepriester rezitierte währenddessen die zu den manuellen Handlungen zugehörigen Sprüche.[2005] Ein nicht zu vernachlässigender Aspekt des Rituals ist m. E., dass die Mundöffnung unter freiem Himmel, also unter dem lebensspendenden Licht des Re durchgeführt wird. Dies bedeutet, dass der tote Körper durch das Ritual auf vielfache Weise (Sonnenlicht, Rezitation magischer Sprüche, Durchführung manueller Handlungen)

[2000] Smith, Liturgy, 23; 28–30; Tf. 1; ders., Traversing Eternity, 349–366.
[2001] Vgl. Otto, Mundöffnungsritual II, 1–10; 15f.; 57; Leitz, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 167–171. Siehe auch Quack, in: Backes/Diehles, Liturgical Texts, 145–159. Seiler und Rühli gehen davon aus, dass die Mundöffnung nicht nur symbolisch am Leichnam durchgeführt wurde, vgl. hierzu Seiler/Rühli, in: Anatomical Record 298, 2015, 1208–1216.
[2002] Vgl. hierzu zudem die Ausführungen zu T.II.119–T.II.121 in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie. Letztendlich stellt die *sʿḫ*-Gestalt des Leichnams nichts anderes als ein transformiertes Abbild des Verstorbenen dar.
[2003] Vgl. hierzu etwa Vandenbeusch, in: Journal of Ancient Egyptian Interconnections 23, 2019, 143–146.
[2004] Vgl. hierzu Abb. 13 in Kap. 2.1.4.
[2005] Zu den für die Mundöffnung verwendeten Utensilien siehe etwa Janot, Mumien, 208; Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 90f.

wiederbelebt wird.[2006] Im Text selbst wird der Wunsch geäußert, dass der Leib (*ḥ.t*) des Verstorbenen leben (*ʿnḫ*) möge. Die Wiederbelebung kann scheinbar nur gelingen, wenn der (in der religiösen Vorstellung) zergliederte Körper, der sich laut Text aus Knochen (*ks.w*), Gliedern (*ʿ.wt*) und Muskeln (*mt.w*) besteht, zunächst wieder zu einer Einheit zusammengefügt (*tm*) und erhalten (*rd*) wird.[2007] Erst danach wird auf die Funktionalität der einzelnen Sinne eingegangen. Durch die Durchführung des Rituals können die Augen (*jr.ti*) wieder sehen (*nw*), die Füße (*pd.wj*) wieder gehen (*mšʿ*), die Ohren (*ʿnḫ.wj*) wieder „offen" (*wn*) sein, was vermutlich bedeutet, dass sie wieder Geräusche aufnehmen können. Darüber hinaus sind die Körperpartien, die zum Sprechen und zur Nahrungsaufnahme (Zunge, Kehle, Lippen) benötigt werden, wieder funktionsfähig. Selbst das Herz (und damit der Verstand) ist aktiviert worden. Bedeutsam ist auch der zweifach in dem Text geäußerte Wunsch, dass der Körper des Verstorbenen verjüngt (*rpi*) sein möge.[2008] In jedem Fall ist das Schicksal des Verstorbenen eng mit dem des Gottes Osiris verknüpft, da beide gemeinsam erwachen (*nhs*) sollen. Die Konzeption des wiederbelebten, voll funktionsfähigen Leichnams ist noch in griechisch-römischer Zeit belegt und scheint durch die zunehmende Popularität des Osiris-Kults zudem an Bedeutung zu gewinnen:

[2006] Erneut ist hieran die untrennbare Verbindung von Magie und Heilkunde bzw. manuellen Handlungen zu erkennen. Zu dieser Thematik siehe insbesondere Kap. 3.4 der vorliegenden Untersuchung.
[2007] Siehe zu diesen Themen Kap. 3.1 und Kap. 3.4 der Studie.
[2008] Die Wiederbelebung des Körper ist ein Aspekt. Doch kann es aus emischer (wie moderner?) Sicht erstrebenswert sein, in einem Körper zu „erwachen", der alt, gebrechlich und mit geschwächten Sinnesfunktionen versehen ist, vgl. hierzu etwa den Auszug aus der Lehre des Ptahhotep in Kap. 3.2 der vorliegenden Studie. Idealerweise soll ein Körper für das jenseitige Leben jung und damit im Vollbesitz der psychischen und physischen Kräfte sein.

T.III.170: Transfiguration Osiris (pMMA 35.9.21, [19,10-20,11])[2009]

twt ḥ^{c}.w=k nn ^{c}.wt šwi jm=k	Vollkommen ist dein Leib (und) es gibt keinen Körperteil, der dir fehlt!
hɜy Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw jw ^{c}.wt=k nb.t mn jw s.t=sn	He, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt! Alle deine Körperteile sind fest, indem sie (wieder) an ihrem Platz sind!
twt tp=k fɜi wrr.t=k šnj=k m ḫsbd mɜ^{c}.t Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen ist dein Kopf, der deine 'Große Krone' trägt, dein Haar ist echtes Lapislazuli, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt jr.tj=k mɜɜ=k jm=sn mr.tj ḥr ḫwj=k Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen sind deine beiden Augen, mit denen du siehst, (und) die beiden Meret-Göttinnen beschützen dich, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt msḏr.wj=k n.tj sḏm spr.w n ḥḥ Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen sind deine Ohren, die die Bitten von Millionen erhören, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt fnḏ=k šsp ṯɜw Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen ist deine Nase, die den Lufthauch empfängt, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt r'=k mdwi=k jm=f mḏd n=k Ḥr.w r'=k Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen ist dein Mund, mit dem du sprichst, nachdem Horus dir deinen Mund ausgerichtet hat, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt ^{c}r.t=k ḥr=k smn Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen ist dein Unterkiefer (und) dein Gesicht ist gefestigt, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt jnḥ.w=k ḫbs.wt=k tḥn mɜw.t Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen sind deine Augenbrauen (und) <dein> Bart leuchtet von Strahlenglanz, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt sp.tj=k mds ṯɜs.wt=k m mfkɜ.t Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen sind deine Lippen, scharf deine Zähne aus Türkis, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt ns=k m sšm tɜ.wj nsbi=f r ḫft.jw=k Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen ist deine Zunge als Führer der beiden Länder, die an deinen Feinden leckt, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt šnb.t=k n ḥsmn ḥty.t=k nn gɜ=s Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen ist deine Brust durch die Natronreinigung (und) deine Kehle (Luftröhre), sie soll nicht mehr eng sein, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt nḥb.t=k fɜi ḫkr=k wḏɜ.w sɜ.w ḫḥ=k Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen ist dein Nacken, der deinen (Hals)schmuck trägt, (und) Amulette beschützen deinen Hals, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt ḳ^{c}ḥ=k rmn.wj=k Mkr.yt sɜ.w ^{c}=k Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen ist deine Schulter (und) deine beiden Oberarme, (und) Mekeryt schützt deinen Arm, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt ^{c}.wj=k fɜi nḫɜḥɜ ḥḳɜ.t mn m ^{c}.wj=k Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen sind deine Arme, die das Nechacha (Flaggellum) (und) das Heqa-Szepter halten, (indem) sie fest in deinen Händen sind, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt ḏr.wt=k smn ḥr mdw jw=f mn m-ḫnw šsp.w=k Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mɜ^{c}-ḫrw	Vollkommen sind deine Hände, die fest auf dem Stab liegen, der in deinen Handflächen ruht, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!

[2009] Vgl. Kucharek, Totenliturgien IV, 36–42; 100–103; Smith, Traversing Eternity, 135–151.

twt ḏrw.w=k ṯ3s.wt=k smn Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mꜣꜥ-ḫrw	Vollkommen sind deine Seiten (des Oberkörpers) (und) deine Wirbelknochen sind gefestigt, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt ḫ.t=k štꜣ.t=k ḥꜣp jm.j=s Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mꜣꜥ-ḫrw	Vollkommen ist dein Bauch (und) deine Bauchdecke verbirgt das, was in ihm ist, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt šw.tj=k smn r ṯ3s.wt=k Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mꜣꜥ-ḫrw	Vollkommen sind deine beiden Rippenseiten, die fest an deine Wirbelknochen gefügt sind, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt mṯꜣ=k ḫr.wj=k r kns=k Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mꜣꜥ-ḫrw	Vollkommen sind dein Penis (und) deine Hoden an deinem Unterleib, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt psḏ=k ḥnꜥ ḫpḏ=k [*r*] *snḏm ḥr ns.t rꜥ.w-nb Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mꜣꜥ-ḫrw*	Vollkommen ist dein Rücken und dein Hinterteil, (um) es sich jeden Tag angenehm zu machen auf dem Thron, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt mn.wt=k wn.w mj wḫꜣ.w Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mꜣꜥ-ḫrw	Vollkommen sind deine Oberschenkel, die wie Säulen sind, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt sꜣḥ.w=k sꜣḥ=sn p.t Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mꜣꜥ-ḫrw	Vollkommen sind deine Zehen, (denn) sie werden den Himmel erreichen, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!
twt tbw.tj=k ḥr tꜣ pri.w mw ḫr=w Wsjr-ḫnt.j-jmn.tt Wsjr-jyj-m-ḥtp pn mꜣꜥ-ḫrw	Vollkommen sind deine beiden Fußsohlen auf Erden, unter denen das Wasser hervorkommt, Osiris Chontamenti, Osiris Imhotep, gerechtfertigt!

Bei diesem Beleg handelt es sich um einen langen Passus aus dem Ritualtext zur Transfiguration des Osiris, der mutmaßlich in die frühe griechisch-römische Epoche datiert. In dem Text wird fortwährend der verstorbene Osiris angerufen, der durch das Ritual den Tod und die damit eihergehende Funktionslosigkeit des Körpers überwindet. Zu Beginn des Passus wird erwähnt, dass der Leib (*ḥꜥ.w*) des Gottes vollständig (*twt*) ist und ihm kein Körperteil fehlt (*nn ꜥ.wt šwi jm=k*). Darüber hinaus wird beschrieben, dass alle Körperglieder (*ꜥ.wt nb.t*) sich fest (*mn*) an ihrem Platz, d. h. in ihrer jeweiligen natürlichen Position befinden. Aus diesen Umschreibungen ergibt sich, dass der Leichnam schon einer Behandlung zur Erhaltung des Körpers (Balsamierung/Mumifizierung) unterzogen wurde, da er u. a. als dauerhaft (*mn*) und vollständig (*twt*) charakterisiert wird. Im Anschluss daran beginnt eine detaillierte Aufzählung einzelner Körperglieder, die *a capite ad calcem* erfolgt. Gemein ist allen im Text genannten Körperteilen, dass sie als voll funktionsfähig klassifiziert werden. Beispielsweise wird ausgesagt, dass die Augen (*jr.ti*) wieder sehen (*mꜣꜣ*), die Ohren (*msḏr.wj*) wieder (die Bitten von Millionen) hören (*sḏm*), die Nase (*fnḏ*) wieder den Lufthauch (*ṯꜣw*) aufnehmen kann und der Mund (*mdwi*) wieder sprechen (*mḏd*) kann. Alle wichtigen Sinnesorgane (Augen, Ohren, Nase, Mund) sind somit nach der Wiederbelebung wieder – wie im Leben – einsetzbar. Selbst weniger prominente Körperteile, wie der Nacken (*nḥb.t*), die Wirbelsäule (*ṯꜥs.wt*) oder das Hinterteil (*ḫbd*) werden

benannt und reaktiviert. Hervorzuheben ist, dass die einzelnen Körperglieder keinen Fehl (z. B. durch Verwesungserscheinungen, Unvollständigkeit etc.) haben dürfen. Sie sind vielmehr ganz und gar vollkommen. In den einzelnen Passagen wird diese Vollkommenheit des Körpers bzw. dessen einzelner Glieder durch den Terminus *twt* ausgedrückt. Dieses Lexem kann bspw. „vollkommen", „vollständig" und „zusammen" bedeuten.[2010] Im übertragenen Sinn bedeutet dies, dass eine Heilung des Körpers durch die erneute Vereinigung der Glieder stattgefunden hat und dass der Körper im Zuge dessen wieder zu einer Einheit zusammengefügt wurde.[2011] Die Heilung des Leichnams vollzieht sich m. E. dabei auf zwei Ebenen. Zunächst geht es um die bloße Erhaltung des Körpers sowie die (rituelle) Aufhaltung bzw. Umkehrung von Verwesungsanzeichen. Konkret auf Beleg T.III.170 bezogen bedeutet dies die Überwindung der körperlichen Zersetzung durch die erneute Zusammenfügung der einzelnen Glieder zu einer Einheit (*twt ḥ^{c}.w=k nn ^{c}.wt šwi jm=k* „Vollkommen ist dein Leib, es gibt kein Glied, dass dir fehlt"). Darüber hinaus gilt es, die einzelnen Glieder und Sinnesorgane wieder zu beleben und reaktivieren. Dementsprechend sind sie nicht nur vollständig (d. h. nicht verwest), sondern zudem voll funktionsfähig: die Augen (*jr.ti*) sehen (*mɜɜ*), der Mund (*mdwi*) spricht (*mḏd*), die Oberschenkel (*mn.wt*) haben einen festen Stand, die Zehen (*sɜh.w*) bewegen sich etc. Unter der Heilung des Leichnams sind daher die Erhaltung und die gleichzeitige Belebung des Körpers zu verstehen. Hierzu passt, dass der thematische Abschluss von T.III.170 zunächst erwähnt, dass Nephthys und Isis den Körper ihres Bruders Osiris zusammengefügt (=die Zergliederung des Körpers wird beseitigt) und für seine Balsamierung gesorgt haben (=der gesamte Körper wird erhalten).[2012] Zum Abschluss dieser Passage wird der Leichnam des Osiris dann von den beiden Göttinnen als gesund bezeichnet. Die zuvor bestehende Krankheit (=die Verwesung, der funktionslose Körper) konnte durch manuelle und rituelle Handlungen (Balsamierung, Rezitationen) überwunden und der zuvor tote Körper für die jenseitige Existenz wiederbelebt werden.[2013] Entsprechend wird der Leichnam des Osiris im Beleg T.III.170 in einen lebenden Körper transformiert. Hierbei sind der gesamte Körper sowie die einzelnen Körperpartien wiederbelebt. Die Lebenskraft der Glieder zeugen mitunter von einer bemerkenswerten Funktionalität, die der im Leben nicht nachsteht:

[2010] Vgl. hierzu WB V, 256–259. Vergleichbare funeräre Texte umschreiben den Leichnam dagegen mit dem Terminus *nfr*, was „vollkommen", „vollendet" oder „schön" bedeutet, vgl. hierzu WB II, 253–257.
[2011] Ähnlich argumentieren auch Assmann, Kucharek, Töpfer und Hornung. Die Gliedervereinigung bezeugt die Heilung des Todeszustands, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 39–59; Kucharek, Totenliturgien IV, 100f., 553; Töpfer, Balsamierungsritual, 78; Hornung, in: Welt des Orients 14, 1983, 167–175.
[2012] Vgl. hierzu T.III.32 in Kap. 3.1.
[2013] Vgl. hierzu T.III.139 in Kap. 3.4.

T.III.171: Mythologischer Text (pBrooklyn 47.218.84, [x+11,1])[2014]

jmn=s ḏ.t nṯr m jwf=s	Sie verbarg den Phallus des Gottes in ihrem Fleisch (= hier: Vulva)
snsn=f jm=s mj wn=f	(und) er vereinigte sich mit ihr, als ob er noch existierte.

Wie anhand des Belegs T.III.171 zu entnehmen ist, gehört die sexuelle Aktivität zu den Körperfunktionen, die nach der Balsamierung und Wiederbelebung reaktiviert werden, selbst wenn wie in dieser Quelle hierfür die Unterstützung der Göttin Isis gefordert ist. Die Fähigkeit der posthumen Fortpflanzung wird in den schriftlichen Quellen eher sporadisch erwähnt, scheint aber dennoch erwünscht gewesen zu sein. Indiz hierfür sind Texte der Feindesvernichtung wie etwa das *Buch zur Niederwerfung des Apophis*, in welchem den besiegten und getöteten Feinden die Geschlechtsorgane abgeschlagen werden. Hintergrund ist, dass die Gegner sich weder im Diesseits noch im Jenseits fortpflanzen können sollen.[2015] Dagegen kann in Texten, welche die Erhaltung des Leichnams thematisieren, erwähnt werden, dass Penis (*mṯꜣ*) und Hoden (*ḥr.wj*) vollständig bestehen bleiben sollen (vgl. T.III.170).[2016]
Anhand der exemplarisch ausgewählten Quellen T.III.169–T.III.171 ist zu schlussfolgern, dass der für das Jenseits erhaltene Körper nicht nur wiederbelebt wird, sondern gleichfalls wie im Leben voll funktionsfähig (Reaktivierung aller Sinnes- und Körperfunktionen) ist. An dieser Stelle ist es wichtig zu betonen, dass die Wiederbelebung des Leichnams aus emischer Perspektive nicht durch ein alleiniges bestimmtes Ritual ermöglicht wird.[2017] Vielmehr handelt es sich dabei um fortwährende Handlungen, die sich immer aus einem Zusammenspiel aus manuellen und rituellen Tätigkeiten ergeben.[2018] Grundvoraussetzung für einen voll funktionsfähigen, wieder lebenden Körper ist in jedem Fall die vorherige Heilung des Leichnams:

[2014] Meeks, Mythes, 23; 113. Vgl. zudem Pabst, Konzeptionalisierung *jwf* (unveröff. Masterarbeit) 133–138.
[2015] Vgl. hierzu etwa T.III.85 und Abb. 37 in Kap. 3.3.
[2016] Eine flachbildliche Repräsentation der posthumen Zeugung des Horus ist etwa im Hathortempel von Dendera dokumentiert, vgl. hierzu die Umzeichnung in Assmann, Tod und Jenseits, 33.
[2017] Manuelle sowie rituelle Handlungen und Rezitationen, die der Wiederbelebung des toten Körpers dienen, werden etwa bei der Mumifizierung, den Stundenwachen oder vor der Grablegung während des Mundöffnungsrituals durchgeführt. Selbst im Jenseits kann der Leichnam wiederbelebt werden, z. B. durch das Erscheinen des Gottes Re oder des eigenen Bas in der Duat (s. o.).
[2018] Beispielsweise besteht der Akt der Mumifizierung nicht nur aus der Entnahme der inneren Organe oder der Bandagierung des Körpers, die jeweiligen Tätigkeiten werden zudem von den Rezitationen magischer Sprüche begleitet, vgl. hierzu etwa T.III.127–T.III.130 in Kap. 3.4. Ebenso werden Texte wie das Mundöffnungsritual nicht nur vorgelesen, da zur gleichen Zeit manuelle Handlungen durchgeführt werden, vgl. hierzu T.III.169 des vorliegenden Kapitels sowie Abb. 13 aus Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie.

T.III.172: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+6,5-7])[2019]

jnỉ=s n=k ꜥnḫ-jm.j prỉ m Rꜥ	Sie bringt dir *ꜥnḫ-jm.j*-Samen, die aus Re herausgekommen sind,
snw-p.t prỉ m nṯr ꜥꜣ	(und) die *snw.t-p.t*-Pflanze, die aus dem großen Gott herausgekommen ist
ꜣḳ=sn r=k	Sie treten in dich ein.
swḏꜣ=sn ḥꜥ.w=k	Sie werden deinen Leib heilen.
rd.w n nṯr.w m tp=k	Die Pflanzen der Götter sind an deinem Kopf.
ꜣḳ sꜣ nb n ꜥnḫ r=k	Jeder Schutz des Lebens wird in dich eintreten.
wnm=k m r'=k	Du wirst mit deinem Mund essen.
mꜣꜣ=k m jr.wt=k	Du wirst mit deinen Augen sehen.
sḏm=k m ꜥnḫ.wj=k	Du wirst mit deinen Ohren hören.
ꜥnḫ ḥr=k m ꜥnḫ-jm.j snw-p.t	Dein Gesicht wird leben durch die *ꜥnḫ-jm.j*-Samen und der *snw-p.t*-Pflanze!

T.III.173: Abschnitte zur Kräuterheilkunde (pLouvre-Carlsberg [rto. B2,8-10])[2020]

rḏỉ.t ꜥnḫ-jm.j n ꜣḫ ḫft prỉ=f r Kbḥ.w	Das Geben der *ꜥnḫ-jm.j*-Samen für den Ach, nachdem er heraustritt aus Kebehu,
hꜣ.w.n=f r ḫr.t-nṯr	nachdem er in die Nekropole hinabgestiegen ist.
rḏỉ.w n=f	Ihm zu geben:
r rꜣ=f	auf seinen Mund,
r jr.tỉ=fỉ	auf seine Augen,
r ꜥnḫ.wj=fỉ	auf seine Ohren,
r msḏ.tỉ=fỉ	auf seine Nasenlöcher,
r ḫpꜣ=f	auf seinem Nabel,
r ꜥ.wt(=f) nb	auf alle (seine) Glieder.
r sbꜣ.w=f nb	auf jede seiner Körperöffnungen,
r sṯꜣ.w=f nb	Auf jede seiner Wunden!

In beiden hier angegebenen Belegen (T.III.172, T.III.173) wird der Körper des Verstorbenen durch die Applikation von bestimmten Pflanzen belebt zu werden. Es handelt sich dabei um die *ꜥnḫ-jm.j*-Samen sowie die in T.III.172 zusätzlich genannte *snw-p.t*-Pflanze. Von BARDINET wurden *snw-p.t* als Mönchspfeffer bzw. Keuschbaum und *ꜥnḫ-jm.j* als Kerne bzw. Samen dieser Pflanze identifiziert. Beiden wird eine apotropäische Wirkung zugesprochen.[2021] Während die Bedeutung des Terminus *snw-p.t* bislang unklar ist, kann das *ꜥnḫ-jm.j* wortwörtlich als „Leben ist darin" verstanden werden.[2022] Aus mythologischer Sicht scheint es sich bei der *snw-p.t*-

[2019] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 122; 192. Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. Rituale griechisch-römische Zeit, 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.
[2020] Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 51–62; 252f.; Tf. 1; Tf. 10A; Tf. 10B.
[2021] Vgl. hierzu Bardinet, in: ENiM 6, 2013, 33–78. Ähnlich argumentiert Schiødt, doch spricht sie sich gegen Bardinets Identifikation der Pflanzen aus, vgl. hierzu Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 74f. Obwohl Schiødt darin zuzustimmen ist, dass eine genaue Identifikation der Pflanzen anhand des bislang vorhandenen Quellenformats nicht zu eruieren ist, interpretiert sie die *snw-p.t* Pflanze als Senfbaum, vgl. ebenda. Dieser Vorschlag ist jedoch ebenfalls abzulehnen, da weder Senfbaum noch Senfkörner keinerlei Ähnlichkeiten mit den im pLouvre-Carlsberg beschriebenen Pflanzen haben und diese zudem nicht für die Balsamierung verwendet wurden. Die *snw-p.t* Pflanze ist bereits zuvor schon als Senf interpretiert worden, vgl. WB IV, 162f.; Wilson, Ptolemaic Lexikon, 863; Aufrère, in: BIFAO 87, 1987, 31–33.
[2022] Vgl. hierzu WB I, 203; DrogWB, 98; Germer, Handbuch, 42f.

Pflanze und den *ꜥnḫ-jm.j*-Samen um etwas zu handeln, was unmittelbar aus den Körpern der Götter kommt bzw. von diesen gegeben wird. Laut TÖPFER werden die *snw-p.t*-Pflanze und die *ꜥnḫ-jm.j*-Samen im funerären Kontext zum Schutz des Gottes Osiris und der Verstorbenen (Osiris NN) eingesetzt.[2023] Entsprechend wären es die Götter, die dem Verstorbenen durch die Applikation der Pflanzen ihren Schutz geben. Jedoch geschieht in den hier angegebenen Quellen weitaus mehr als die bloße Übertragung von göttlichem Schutz. Denn nach der Applikation der Pflanzen auf den Körper des Verstorbenen (als Heilmittel) ist dieser wieder in der Lage, mit seinen Sinnesorganen (Mund, Augen, Ohren) zu agieren (essen, sehen, hören). Dementsprechend wird der tote Körper durch die Applizierung der Pflanzen geheilt und wieder in einen lebenden Körper transformiert.[2024] In T.III.173 wird erwähnt, dass die *ꜥnḫ-jm.j*-Samen dem Verklärten (*ɜḫ*) gegeben werden. Entsprechend könnte dieser Passus so ausgelegt werden, dass die Pflanzensamen nicht auf dem Leichnam appliziert und stattdessen dem Ach des Verstorbenen dargereicht werden. Dagegen ist einzuwenden, dass der Körper des Verstorbenen im pLouvre-Carlsberg mitunter als Ach (*ɜḫ*) bezeichnet wird.[2025] Allerdings gibt die Quelle keinen Aufschluss darüber, welche Wirkung das *ꜥnḫ-jm.j* auf den Leichnam hat. Hinweise hierfür liefert ein anderer Passus aus dem pLouvre-Carlsberg: *ky ḏd rḏi.jn=k ꜥnḫ-jm.j pn m r'.w pn ꜥnḫ=f rd.n=f m snn* „Ein anderer Spruch: Dann gibst du diese *ꜥnḫ-jm.j*-Samen auf diese Öffnungen, damit er (=der Verstorbene) lebt, nachdem sie (=die Pflanzensamen) gewachsen sind als Ebenbild".[2026] Anhand der Aussage der Textquelle lässt sich entnehmen, dass der Körper des Verstorbenen durch die Applizierung der *ꜥnḫ-jm.j*-Samen, ebenso wie im *Balsamierungsritual* (T.III.172), wiederbelebt wird. Hierin liegt das eigentliche Bestreben der Balsamierungshandlungen. Gemäß der schriftlichen Quellen wird der Leichnam durch die manuellen und rituellen Handlungen geheilt. Mit der Heilung wird die Krankheit (Verwesung und Tod) überwunden und der zuvor kranke Leichnam (wieder) in einen lebenden, voll funktionsfähigen Körper transformiert.[2027] Klarzustellen ist, dass der Zweck der Mumifizierung, nämlich die Erhaltung und Wiederbelebung des Körpers, innerhalb der

[2023] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 145.
[2024] Die Applikation der *ꜥnḫ-jm.j*-Samen wird im Balsamierungsritual gleich mehrfach angesprochen. So werden z. B. die Extremitäten des Verstorbenen mit *ꜥnḫ-jm.j* bestreut, vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 122; 156; 158; 175; 188; 192.
[2025] Vgl. hierzu etwa T.III.123 in Kap. 3.4 der vorliegenden Untersuchung.
[2026] Vgl. hierzu Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 252f. Die Bemerkung, dass die *ꜥnḫ-jm.j*-Samen zu ein Ebenbild (*snn*) des toten Körpers gedeihen sollen, lässt an die Objektgattung der Kornosirise denken. Vgl. hierzu etwa Kapitel 3.1 sowie den Teilabschnitt mit den ikonographischen und archäologischen Belegen im vorliegenden Kapitel.
[2027] Weitere Belegstellen für die Belebung des geheilten, vormals toten Körpers sind etwa in Kap. x+ VIII (Balsamierung des Kopfes) und Kap. x+XII (Balsamierung der Beine), vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 114; 116; 188f. Im Manual und Rezital der jeweiligen Kapitel werden spezifische Körperteile (Gesicht und Beine) zunächst gesalbt, bevor sie wie im Leben funktionieren (Rückgabe der Sinnes- und Gehfunktion).

ägyptologischen Forschung wohlbekannt ist. Doch bezeugen gerade die hier und im vorherigen Kapitel exemplarisch aufgeführten schriftlichen Quellen aus dem heilkundlichen Kontext nun, dass der Tod als eine reale Bedrohung wahrgenommen wurde, die jedoch unter Zuhilfenahme entsprechender Maßnahmen heilbar war. Nur der von der Verwesung geheilte und vor dem drohenden Zerfall bewahrte Körper galt aus emischer Sicht als geheilt und kann im Jenseits fortbestehen.

Belege für das Konzept des lebenden Leichnams sind ebenso in flach- und rundbildlichen Repräsentationen zu finden.

3.5.2 Ikonographische Darstellungen

Es ist bereits dargelegt worden, dass für die gesamte altägyptische Geschichte keine Darstellungen von „lebenden Toten" im Sinne von „Wiedergängern" dokumentiert sind. Dies ist umso erstaunlicher, da derartige Wesen und damit einhergehend die Furcht vor ebendiesen epochenübergreifend in vielen anderen Kulturen überliefert sind.[2028] Obwohl die altägyptischen Quellen davon sprechen, dass der Körper des Verstorbenen wiederbelebt wird (vgl. z. B. T.III.159–T.III.170), so scheint der Leichnam doch ausschließlich in Sphären (Duat etc.) zu leben bzw. wandeln, die für die Lebenden nicht zugänglich sind. Dass der Todesschlaf in der Vorstellungswelt der alten Ägypter letztendlich überwunden wird, lässt sich anhand der stets als geöffnet dargestellten Augen auf Masken, Särgen und Sarkophagen eruieren.[2029] Vereinzelt wird der Moment der Wiedererweckung in flachbildlichen Repräsentationen abgebildet. Gezeigt wird dabei der Körper des Verstorbenen, der sich gerade auf seiner Bahre umdreht und im Begriff ist, sich von dieser zu erheben.[2030] Für das Ritual der Mundöffnungszeremonie wird der äußerlich transformierte Leichnam (*sꜥḥ*) vor dem Grab aufgerichtet. In diesem Wechsel der

[2028] Vgl. hierzu etwa Graen, Tod und Sterben, 15–29 sowie die Ausführungen hierzu in Kap. 3.1 dieser Studie. Aus dem europäischen Mittelalter sind zahlreiche Darstellungen von „Totentänzen" bekannt, die in besonderem Maße verschiedene Verwesungsstadien des Körpers zeigen. Primär sollten die abschreckenden Bilder „tanzenden Toten" die Menschen jedoch an ihre eigene Vergänglichkeit erinnern. Dennoch ist die Furcht vor „wandelnden Leichen" zumindest auf dem europäischen Kontinent archäologisch gut belegt. Vereinzelt ist versucht worden, die begrabenen Körper der Verstorbenen an einer Wiedergeburt zu hindern, indem man ihnen z. B. schwere Steine auf das Grab legte, vgl. hierzu Franz/Nösler, Geköpft und gepfählt, 78–90. Möglicherweise ist die Vorstellung einer böswilligen Leiche eine Konzeption, die eher in europäischen Kulturen verankert ist. Das Bild der wandelnden und verfluchten Mumie, welche die Lebenden terrorisiert, wird zwar oftmals in modernen Horrorfilmen gezeigt, dürfte im Alten Ägypten aber unbekannt gewesen sein. Trotzdem existierte der Glaube an böswillige geisterhafte Wesen (*mwt*), vgl. hierzu Kap. 2.1.2 dieser Untersuchung.

[2029] Zu dieser Thematik siehe insbesondere Kap. 3.2 der vorliegenden Studie. Vergleiche zudem Abb. 1–3 in Kap. 2.1.1 und Abb. 11–13 in Kap. 2.1.4.

[2030] Zu einer entsprechenden Abbildung siehe Assmann, Tod und Jenseits, 60. Siehe auch die Darstellung des Berliner Papyrus P 3147, in welcher der verstorbene Gott Osiris im Begriff ist, sich von seinem Todesschlaf zu erheben, vgl. hierzu Zorn/Hanus, Antiguo Egipto, 146f. Der Moment des Erwachens bzw. Aufstehens ist zudem in schriftlichen Quellen bezeugt, vgl. hierzu T.III.144, T.III.145, T.III.159–T.III.161.

Position des Körpers (liegend zu stehend) ist m. E. ein Übergang vom Zustand des Todesschlafs (schlafend, reglos) zum Stadium der Erweckung (wach, aufgerichtet) zu erkennen.[2031] Eng verbunden mit der Wiederbelebung des toten Körpers scheinen zudem die Kornosirise zu sein. Diese aus Lehm und Erde nachgeformten Abbilder des Gottes wurden mit Wasser, das als Leichensekret (*rḏ.w*) von Osiris galt, übergossen.[2032] In der Folge sprießen deshalb die in der Erde platzierten Kornähren, die zu Beginn ihres Wachstums noch grün (*wꜣḏ*) erscheinen.[2033] Interessanterweise gibt es Darstellungen des transformierten Leichnams, die sich mit Kornosirisen vergleichen lassen:

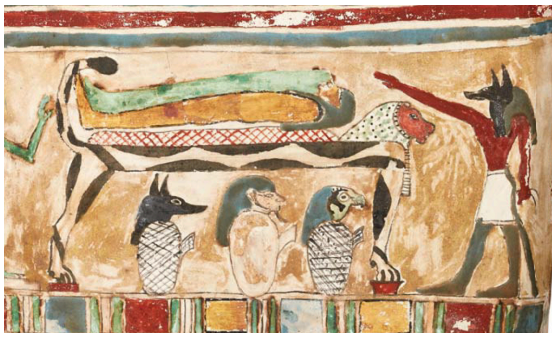


Abb. 45: Detailansicht vom Sarg der Iba

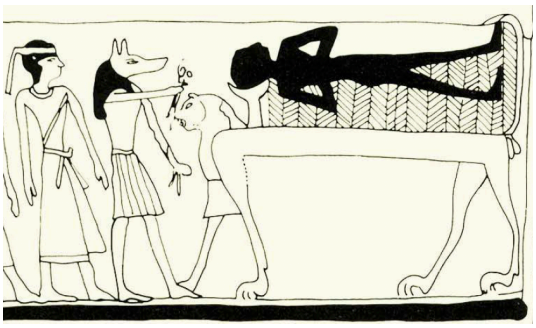


Abb. 46: Detail vom Sarg des Djed-bastet-iuf-anch

Wie auf den beiden Abbildungen zu erkennen ist, liegt der transformierte Leichnam auf einer Bahre und befindet sich demnach (noch) im Zustand des Todesschlafs. Auffällig ist jedoch, dass aus dem gesamten Körper des Verstorbenen (grüne) Kornähren sprießen, was an die Objektgattung der Kornosirise erinnert. Anzunehmen ist, dass der Leichnam im Zuge ritueller Handlungen mit einer Flüssigkeit übergossen wurde, die mit den Ausflüssen des Gottes Osiris (*rḏ.w*) gleichgesetzt wurde. In den schriftlichen Quellen heißt es hierzu etwa, dass „Ich bin befriedet (zufriedengestellt) und versehen mit dem Ausfluss, der aus Osiris herausgetreten ist“ (*ḥtp.kwi ḥtm.kwi m rḏ.w pri m Wsjr*).[2034] Im übertragenen Sinne bedeutet dies, dass das lebenspendende Leichensekret (*rḏ.w*) des Gottes seine Wirkung auf den Körper des Verstorbenen übertragen und diesen symbolisch in gewisser Weise wiederbelebt bzw.

[2031] Anders formuliert erhebt sich der Verstorbene aus seinem Todesschlaf und erhält mit der Überwindung desselbigen seine Sinne und Körperfunktionen zurück. Zu einer Abbildung vom Mundöffnungsritual siehe Abb. 13 in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie.
[2032] Vgl. hierzu die entsprechenden Ausführungen und Textquellen (T.III.35–T.III.38) in Kap. 3.1 dieser Untersuchung.
[2033] Darüber hinaus sind die Kornähren zu diesem Zeitpunkt noch „frisch“ und „jung“. Dies sind zwei Eigenschaften, die ebenfalls in das Bedeutungsspektrum des Lexems *wꜣḏ* fallen, vgl. hierzu WB I, 264–266.
[2034] Vgl. TB 149 [57] in Lepsius, Todtenbuch, Tf. LXXIII.

regeneriert hat. Aus dem vormals toten Körper sprießt wieder neues Leben. Solche Darstellungen des erblühten Leichnams besitzen selbstverständlich einen symbolischen Charakter.[2035] Andere bildliche Repräsentationen scheinen dagegen einen größeren Realitätsbezug zu haben:

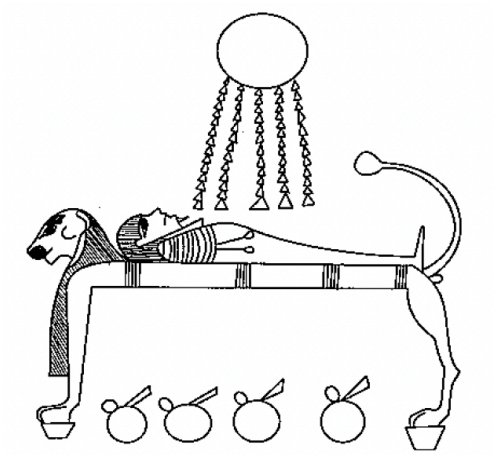


Abb. 47: Umzeichnung der Vignette zu TB 154 (pBM EA 10098)

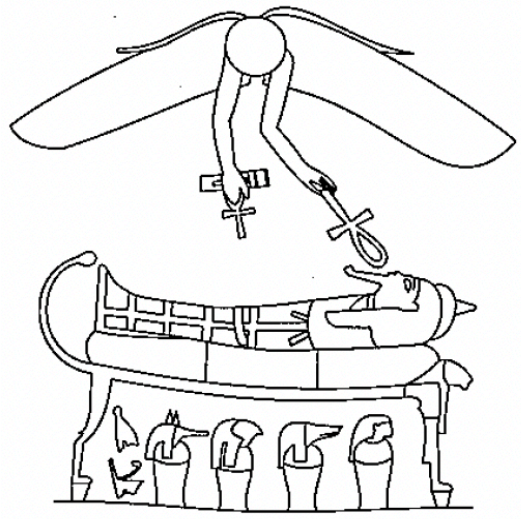


Abb. 48: Umzeichnung eines Panels auf einem Sarg der 25. Dynastie

Häufig belegt sind Darstellungen des aufgebahrten und transformierten Leichnams, auf dessen Leib die Sonne scheint (Abb. 47, Abb. 48).[2036] Die Sonne bzw. der Sonnengott in ebendieser Gestalt fungiert dabei als belebendes Element für den toten Körper. Dieses Zusammenspiel ist zudem in zahlreichen schriftlichen Quellen dokumentiert (vgl. T.III.146–T.III.151). Die Vorstellung von den lebensspendenden Sonnenstrahlen erreicht ihren Höhepunkt gewiss während der Amarnazeit, verschwindet jedoch selbst nach dieser Epoche nicht vollständig, sondern wird teilweise in die neue Sonnentheologie übernommen.[2037] Besonders interessant ist vor diesem Hintergrund Abb. 47, bei der es sich um die Vignette zu TB 154 handelt. Ursprünglich besaß dieser Spruch, bei dem es thematisch um die Unverweslichkeit des Körpers

[2035] Eine massenhaftes Übergießen mit Wasser hätte aufgrund der erhöhten Feuchtigkeit dazu geführt, dass der balsamierte Leichnam wieder dem Verwesungsprozess ausgesetzt worden wäre. Denkbar ist zudem, dass es sich bei der *rḏ.w*-Flüssigkeit um eine Salbe handelt, die eine festere Konsistenz als Wasser besitzt.

[2036] Diese Form der Darstellung wird von Jansen-Winkeln als kurios eingestuft und er kann keine Parallelen zur Realität ziehen, vgl. hierzu Jansen-Winkeln, Inschriften Spätzeit Kairo I (ÄUAT 45,1), 121. Zu einem Überblick von Sprüchen des Totenbuchs, welche die Bedeutung des Sonnenlichts thematisieren, siehe dagegen el-Sayed, in: BSEG 9/10, 1984–1985, 245–274; ders., in: ASAE 73, 1987, 61–86.

[2037] Vgl. hierzu Assmann, Sinngeschichte, 252–259; ders., Re und Amun, 189–200; ders. Hymnen und Gebete, 45–56; Hornung, Einer und Viele, 212f.; 259–266; ders., Echnaton, 88–93; 127–130; Zorn, Atons Strahlen, 59–71.

geht, keine Vignette.[2038] Erst ab der Spätzeit sind sporadisch Vignetten für TB 154 belegt, dagegen gehören sie in der griechisch-römischen Epoche zum festen Repertoire des Spruches.[2039] Die Thematik der Vignette ist umso auffälliger, da die Wiederbelebung des toten Körpers durch das Licht im Spruch nicht erwähnt wird. Lediglich einmal vergleicht sich der Verstorbene mit dem Gott Chepri und damit mit dem am Morgen wiedergeborenen Sonnengott.[2040] Wie dieser möchte der Verstorbene den Tod und die Verwesung überwinden. Die Wiederbelebung durch das Licht wird damit essentiell. Dokumentiert ist etwa, dass der transformierte Leichnams vor der Grablegung noch einige Zeit unter dem Sonnenlicht aufgebahrt wird.[2041] Gemäß der Unterweltsbücher ist es zudem der Sonnengott Re, der den in der dunklen Unterwelt aufgebahrten Leichnam durch sein Licht wiedererweckt.[2042] Somit werden in TB 154 und der zugehörigen Vignette (Abb. 47) verschiedene Glaubensvorstellungen (Erhaltung des Körpers, Wiederbelebung durch Re bzw. Sonnenlicht) mittels dieser Text-Bild-Korrelation gemeinsam ausgedrückt. Neben dieser Darstellungsform sind weitere vergleichbare Repräsentationen belegt. So ist in Abb. 48 zu erkennen, dass eine geflügelte Sonnenscheibe dem Leichnam das Lebenszeichen an das Gesicht reicht. Bekanntermaßen lässt sich der in der Dunkelheit aufgebahrte Leichnam mit dem Gott Osiris gleichsetzen. Ebenso nimmt der Sonnengott in Gestalt der geflügelten Sonnenscheibe in Abb. 48 symbolisch die Rolle des Ba des Verstorbenen ein und bringt Licht und Leben. Insgesamt weisen derartige Darstellungen (Abb. 47, Abb. 48) gewisse Parallelen mit der Vignette von Tb 89 auf.[2043] Diese zeigt den Ba mit ausgebreiteten Flügeln auf dem Leichnam bzw. schwebend über diesem. Neben dem schützenden Aspekt, die der Ba auf den toten Körper ausübt, ist ihm zudem eine belebende Funktion zuzusprechen.[2044] Dies lässt sich insbesondere anhand der nahfolgenden Abbildung entnehmen:

[2038] Zur Thematik des Spruches siehe T.III.1, T.III.21, T.III.33 und T.III.34 in Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.
[2039] Vgl. Kockelmann, in: Jasnow/Widmer (Hgg.), Illuminating Osiris, 184–186.
[2040] Vgl. hierzu T.III.34 in Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.
[2041] So wird der Leichnam für das Mundöffnungsritual vor dem Grab aufgerichtet. Grabinschriften beschreiben diesen Akt wie folgt: *sʿḥʿ=tw sʿḥ=k n Rʿ m wsḥ.t js=k* „Aufgerichtet wird dein *sʿḥ* für Re im Hof deines Grabes“, vgl. Kockelmann, in: Jasnow/Widmer (Hgg.), Illuminating Osiris, 188.
[2042] Dazu passt, dass der Sonnengott Re ab dem Neuen Reich bis zur griechisch-römischen Zeit als *sḥḏ ḫɜ.t* („Erheller des Leichnams“) bezeichnet werden kann, vgl. hierzu Leitz, LGG VI, 480a–b. Ab der 19. Dynastie können darüber hinaus die anthropomorphen Särge und Wände der Grabkammern in gelber Farbe bestrichen werden. Diese Farbe soll das Sonnenlicht und damit zugleich die Anwesenheit des Gottes Re symbolisieren, der den Leichnam beleuchtet bzw. Licht in die dunkle Grabkammer (und damit der Unterwelt) bringt. Vgl. hierzu Jørgensen, Catalogue Egypt, 92; Hofmann, Bilder im Wandel (Theben 17(, 70–73; 155; dies., in: Guksch et al. (Hgg.), Grab und Totenkult im Alten Ägypten, 147–162.
[2043] Vgl. hierzu Abb. 2 und Abb. 3 in Kap 2.1.1 sowie Abb. 31 in Kap. 3.2 der vorliegenden Studie. Es ist darauf hinzuweisen, dass die Bedeutung des Lichts selbst in der Vignette von TB 89 angedeutet wird, da der aufgebahrte Leichnam oftmals von zwei Feuerständern flankiert wird, siehe hierzu Abb. 2 in Kap 2.1.1.
[2044] Zu dieser Thematik siehe insbesondere Kap. 2.1.1 und Kap. 3.2 dieser Untersuchung.

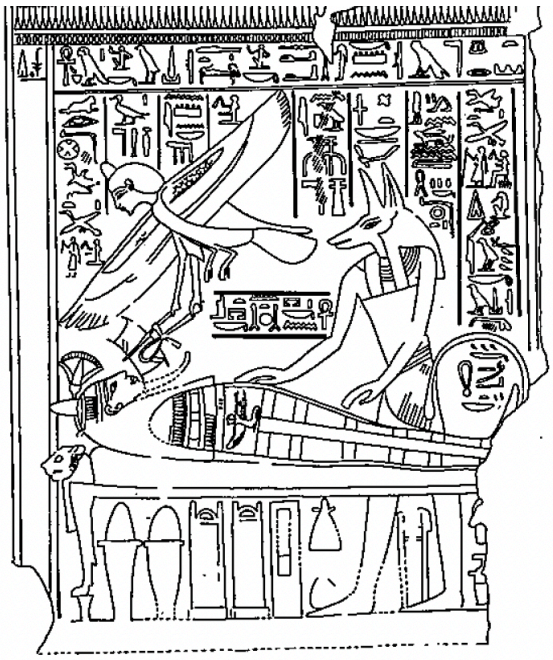


Abb. 49: Umzeichnung eines Reliefs aus dem Grab des Paser (TT 106)

In Abb. 49 ist zu erkennen, wie sich Anubis über dem auf einer Bahre liegenden und bereits äußerlich transformiert dargestellten Leichnam beugt. Daraus ergibt sich, dass die Balsamierungshandlungen (d. h. die Heilung des toten Körpers) bereits abgeschlossen sind.[2045] Über dieser Szenerie schwebt der Ba des Verstobenen, der dem Leichnam ein Lebenszeichen ans Gesicht reicht und diesen somit wiederbelebt. Gemäß der Sonnentheologie des Neuen Reichs erscheint der Ba des Verstorbenen im Gefolge des Sonnengottes und damit gemeinsam mit dem erhellenden Licht in die Unterwelt. Formelhaft ist festzustellen, dass Ba und Leichnam ein Gegensatzpaar bilden, das sich schematisch wie folgt darstellen lässt:

[2045] Zu dieser Konzeption siehe Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.

Ba	–	Leichnam
Himmel	–	Unterwelt
Licht	–	Dunkelheit
Leben	–	Tod
Aktivität	–	Reglosigkeit
Re	–	Osiris

Durch die Wiedervereinigung mit dem Ba (=Licht) kann der Leichnam aus dem leblosen Stadium befreit und wiedererweckt werden.[2046] Der Tod (mitsamt all seiner negativen Auswirkungen) wird dadurch überwunden. Die belebende Wirkung des Ba für den Leichnam wird im Totenbuch des Nebqed in einer besonders interessanten Variation dargestellt:



Abb. 50: Darstellung aus dem Totenbuch des Nebqed (Louvre N 3068)

[2046] Zum Zusammenspiel von Ba und Leichnam siehe zudem Kap. 2.1.1 der vorliegenden Untersuchung sowie Assmann, Tod und Jenseits, 116–131; Pabst, in: Verbovsek et al. (Hgg.), Diskurs (GOF IV 69), 127–140.

Wie in Abb. 50 zu erkennen ist, fliegt der Ba in der Zeichnung den Schacht zur Grabkammer herunter, in welcher der Leichnam des Nebqed aufgebahrt ist. Der Ba des Verstorbenen hält eine Hes-Vase sowie einen Laib Brot in Händen. Demzufolge versorgt der Ba den Leichnam somit mit Wasser und Speisen. Es ist allerdings davon auszugehen, dass die pragmatische Gabe von Brot und Wasser symbolisch zu verstehen ist und die Funktion des „Belebens" veranschaulichen sollte.[2047] Allerdings scheint in der Totenbuchvignette auch die Wiederauferstehung des Verstorbenen bildlich festgehalten worden zu sein. Oberhalb der Grabkammer ist zu sehen, dass der wie im Leben dargestellte Nebqed aus seinem Grab emporsteigt.[2048] Dies geschieht während des Tages, was durch die recht neben dieser Szenerie abgebildete Sonne verdeutlicht wird. Somit steht diese bildliche Repräsentation stellvertretend für den Titel des Totenbuchs: *prỉ.t m hrw* („Das Herausgehen am Tage").

3.5.3 Archäologisches Material

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass die Augen auf Masken, Särgen, Mumienhüllen etc. stets als geöffnet dargestellt werden. Gerade der Vergleich mit anderen (benachbarten) Kulturen zeigt, dass es sich dabei um eine Konzeption zu handeln scheint, die charakteristisch für Altägypten ist.[2049] Abgebildet wird demzufolge der Augenblick des Erwachens bzw. ein unspezifischer Moment nach der Wiederbelebung, wenn der Verstorbene wieder über sämtliche Körperfunktionen und Sinne (sehen, hören, riechen, fühlen, schmecken) verfügt.[2050] Hervorzuheben sind einige Mumienauflagen aus Theben, die in die 19. Dynastie datieren:

[2047] Vgl. Beinlich, Ba-Vogel, 8–12.
[2048] Bei dieser Gestalt des Nebqed handelt es sich aber nicht um den Leichnam, sondern vielmehr um eine Art Idealform des Verstorbenen. Zu diesen Gedanken siehe Kap. 4 der vorliegenden Studie.
[2049] Beispiele hierfür sind etwa die Maske des Agamemnon oder die Darstellung von schlafenden Toten auf Sarkophagen des Mittelalters. Auszunehmen hiervon ist die Kultur der Etrusker, da diese die Verstobenen auf den Sarkophagen ebenfalls in einem lebenden Zustand wiedergaben, vgl. hierzu Graen, Tod und Sterben, 47–56.
[2050] Zu dieser Argumentation siehe insbesondere Kap. 3.2 der vorliegenden Studie.



Abb. 51: Anthropomorpher Sarg und Mumienauflage der Iineferti (MMA 86.1.5.c)

Die hier gezeigte Mumienauflage von Iineferty, die im Grab ihres Gemahls Sennedjem (TT 1) gefunden wurde, zeigt die Verstorbene in einem langen und fein plissiertem Gewand. Außerdem trägt sie zahlreichen Schmuck (Halskragen, Armbänder, Ohrringe) und eine aufwendig gearbeitete Perücke. Das gesamte Erscheinungsbild der Iineferti wirkt jugendlich, was

bemerkenswert ist, da sie zum Zeitpunkt ihres Todes wenigstens 75 Jahre alt war. Die Mumienauflage zeigt sie dagegen als eine junge, lebendige Frau.[2051] Die Auflage wurde direkt über den bandagierten und mit einer Maske ausgestatteten Leichnam gelegt. Somit verdeckte die Mumienauflage den Blick auf die wahre Form des Leichnams und zeigte stattdessen ein lebensnahes, idealisiertes Abbild der Verstorbenen.[2052] Dieses Bild wurde wiederum von dem anthropomorph gestalteten Sargdeckel verdeckt, der die verstorbene Iineferti in einer äußerlich transformierten Gestalt darstellt. Ausschließlich diese Gestaltung bekamen die Angehörigen Iinefertis während der verschiedenen Rituale (Begräbnisprozession, Mundöffnung, Grablegung etc.) zu Gesicht.[2053] Insgesamt sind nur wenige Mumienauflagen dieser Art belegt, weshalb anzunehmen ist, dass es sich dabei um spezielle Anfertigungen nach persönlichen Vorgaben und regionalen Traditionen handelt.[2054]

Eine weitere spezielle Form der äußeren Gestaltung des Leichnams ist die Verwendung von sogenannten Mumienportraits, die während der griechisch-römischen Epoche insbesondere im Nildelta, Hawara, el-Rubayat, Fayum, und Antinoopolis nachzuweisen sind.[2055]

[2051] Vgl. zu diesem Sargensemble Hayes, Scepter of Egypt II, 414–419; Allen, in: Allen/Mininberg (Hgg.), Art of Medicine, 21f.; Bettum, in: Taylor/Vandenbeusch (Hgg.), Coffins, 284; Kucharek, in: Taylor/Vandenbeusch (Hgg.), Coffins, 105; Sousa, Gilded Flesh, 93–127.

[2052] Das wahre Gestalt des Leichnams, das Geheimnis (*štɜ.t*) bleibt somit verborgen. Vgl. hierzu Kap. 2.1.6 (StA.t) der vorliegenden Studie.

[2053] Särge dieser Art bilden den Verstorbenen in einer äußerlich transformierten Form ab. Diese lässt sich mit dem bandagierten und einer Maske ausgestatteten Leichnam (*sʿḥ*), der innerhalb des Sarges aufgebahrt wird, vergleichen. Zur tieferen Bedeutungsebene dieser Darstellungsform siehe Kap. 2.1.4 und 3.6 der vorliegenden Studie.

[2054] Weitere Belege aus Grab des Sennedjem sind die Sargensembles von ihm selbst und seiner Schwiegertochter Isis, zu denen ebenfalls Mumienauflagen gehören, welche die Verstorbenen als junge, lebende Personen abbilden, vgl. hierzu, Janot, Mumien 280–283. Die Sargensembles (insg. 9) aus dem Grab des Sennedjem (TT 1) gelangten nach ihrer Entdeckung in das Ägyptische Museum Boulaq in Kairo, wo sie stellenweise an andere Museen verkauft wurden. So gelangte das Sargensemble der Dame Tamaket, dass sich mit dem der Iineferti vergleichen lässt, an das Ägyptische Museum Berlin. Sowohl die lebensecht gestaltete Mumienauflage (ÄM 10859) und der innere Sarg der Tamaket (ÄM 10832) sind Kriegsverluste. Die Mumienauflage der Tamaket zeichnete sich durch die plastische Ausformung eines besonders fein plissierten Gewandes aus, vgl. hierzu Germer, Mumiengeschichten, 175–178. Vergleichbare Darstellungen sind vereinzelt selbst in späteren Epochen belegt. Ein Beispiel hierfür ist der Sarg der Schepeniset (VÄGM 1982/012), selbst wenn dieser nicht so viele Bedeutungsebenen aufweist wie die Sargensembles aus dem Grab des Sennedjem (TT 1). Zum Sarg der Schepeniset siehe Schmidt, in: Kóthay (Hg.), Burial Practices, 248f.; 255f.

[2055] Vgl. hierzu Parlasca/Seemann (Hgg.), Augenblicke, 23–46; 101–303. Darüber hinaus scheinen einige Mumienportraits aus Achmim und Theben zu stammen, vgl. hierzu Parlasca/Seemann (Hgg.), Augenblicke, 338–351.



Abb. 52: Mumie mit eingelegtem Mumienportrait
(MMA 11.139)



Abb. 53: Mumienportrait einer jungen Frau
(MMA 9.181.6)



Abb. 54: Mumienportrait einer älteren Dame
(MMA 9.181.6)



Abb. 55: Mumienportrait eines Mannes
(MMA 9.181.6)

Das Portrait eines Verstorbenen wurde zumeist auf einem Holzbrett aufgemalt und anschließend in die charakteristische Bandagierung (Kasettenwicklung) jener Epoche eingearbeitet (Abb. 52). Auf diese Weise ergibt sich ein äußerlich anthropomorph gestalteter Leichnam, der

dennoch das lebensnahe Abbild des Verstorbenen zeigt.[2056] Anhand der hier gezeigten Mumienportraits (Abb. 53 – Abb. 55) ist zu erkennen, dass stellenweise individuelle Gesichtszüge herausgearbeitet sind. Sicherlich unterliegt die Darstellung der Verstorbenen gewissen Vorgaben und mitunter lassen sich zudem bestimmte lokal angewandte Techniken eruieren.[2057] Meist handelt es sich bei den Portraits um idealisierte Abbilder der Verstorbenen, da diese zumeist in der Blüte ihres Lebens gezeigt werden (Abb. 53).[2058] Doch stellenweise lassen bestimmte Gesichtszüge und individuelle Merkmale den Schluss zu, dass zumindest manche Portraits vom lebenden Beispiel genommen wurden. Ein Beleg hierfür mag das Portrait der älteren Dame sein, dass die Verstorbene nicht jugendlich idealisiert, sondern eher zum Zeitpunkt ihres Todes darstellt (Abb. 54). Das Mumienportrait des Mannes (Abb. 55) zeigt dagegen individuelle Charakteristika wie hohe Wangenknochen oder ein relativ großes Muttermal am rechten Nasenflügel. Die Mumienportraits belegen somit, dass der Individualität der Einzelperson größere Bedeutung beigemessen wurde, da keinen relativ starren Mustern mehr gefolgt wird. Sicherlich hat der griechische und römische Einfluss der multikulturellen Gesellschaft jener Epoche diese Entwicklung befördert.[2059] Das Mumienportrait verdeckt das bandagierte Gesicht des Leichnams, welcher somit trotz der zumeist verwendeten anthropomorph gestalteten Kassettenwicklung wie ein lebendes Abbild des Verstorbenen wirkt. Neben den Mumienportraits existierten während der griechisch-römischen Zeit noch weitere Formen zur äußeren Gestaltung des Leichnams. Beispielweise konnte der gesamte Körper mit einem Leichentuch bedeckt sein, auf dem sich das lebensgroße, mumiengestaltige oder lebensnahe Abbild des Verstorbenen befand.[2060] Daneben sind für diese Epoche Leichen belegt, deren Gesichts- und Brustpartie vollständig mit Stuck überzogen und einzelne Elemente des Sarges bzw. der Maske plastisch und detailliert herausgearbeitet sind:

[2056] Somit verschmelzen hier zwei Formen des Leichnams zu einer Gestalt. Zum einen ist es die Wiedergabe des Verstorbenen als lebende Person, zum anderen die Gestaltung der sterblichen Hülle als äußerlich transformierte Figur (*sʿḥ*). Während in den Anfertigungen der Portraits ein deutlicher griechisch-römischer Einfluss zu erkennen ist, stammt die anthropomorphe Formgebung des Leichnams aus der altägyptischen Kultur. Zu tieferen Bedeutung der Verbindung des lebensnahen Abbilds mit der äußerlich transformierten Gestalt siehe das nachfolgende Kapitel.
[2057] Vgl. hierzu etwa Parlasca/Seemann (Hgg.), Augenblicke, 23–46.
[2058] Dies gilt unabhängig davon, ob es sich bei dem Verstorbenen um einen betagten Menschen oder um ein Kind handelte. Dennoch gab es selbst hier Ausnahmen. Ein Beispiel hierfür sind etwa die Mumienportraits von Aline und (ÄM 11411) ihren Kindern (ÄM 11413, ÄM 11412), welche die Verstorbenen im jeweiligen Sterbealter zeigen, vgl. hierzu Germer, Mumiengeschichten, 153–160.
[2059] Parlasca/Seemann (Hgg.), Augenblicke, 43; 103; 114–116; 122; 137–139; 155f.; 162; 172–175; 180–182; 222.
[2060] Anschauliche Beispiele hierfür sind zwei Leichentücher des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin (ÄM 11651, ÄM 11652), vgl. hierzu Parlasca/Seemann (Hgg.), Augenblicke, 260f.; Fluck, in: O'Connell (Hg.), Egypt and Empire, 224f.; Lembke et al., Späte Blüte, 57f.; Riggs, Beautiful Burial, 168–170; 226; 276; Germer, Geheimnis Mumien. 148–150.



Abb. 56: Mumienmaske einer unbekannten Frau (MMA 19.2.6)



Abb. 57: Sarg der Artemidora (MMA 11.155.5a,b)

Zu erkennen ist dies etwa am Sarg der Artemidora sowie an der Maske einer unbekannten Frau, die beide in das 1. Jh. n. Chr. datieren (Abb. 56, Abb. 57). Die Verstorbenen tragen aufwendige Perücken und Schmuck, die plastisch herausgearbeitet sind und die Illusion eines lebensnahen Abbilds vermitteln sollen. Kleidung, Schmuck und Frisuren entsprechen dabei der Mode der Zeit und wirken eher römisch als ägyptisch. Lediglich die anthropomorphe gestaltete Formgebung des Sarges erinnert noch an altägyptische Särge.[2061] Insgesamt ist für die

[2061] Vgl. hierzu Riggs, Beautiful Burial, 110–119; 121–124; 224; 247; 270f.; Griselle, in: BIFAO 122, 2022, 297, 303f.

griechisch-römische Zeit festzustellen, dass der Wunsch bestand, ein lebensnahes Abbild von Verstorbenen zu kreieren. Dieses Bestreben fokussiert sich dabei in besonderem Maße auf die Gesichtspartie.[2062] Versuche, den Leichnam in ein nahezu lebensechtes Abbild zu transformieren, sind jedoch schon lange vor dieser Epoche belegt. Dokumentiert sind etwa die sogenannten Leinenmumien aus der Zeit des Alten und Mittleren Reichs. Die Transformation konzentriert sich dabei vielmehr auf den Leichnam selbst, denn auf die äußere Gestaltung von Maske oder Sarg:

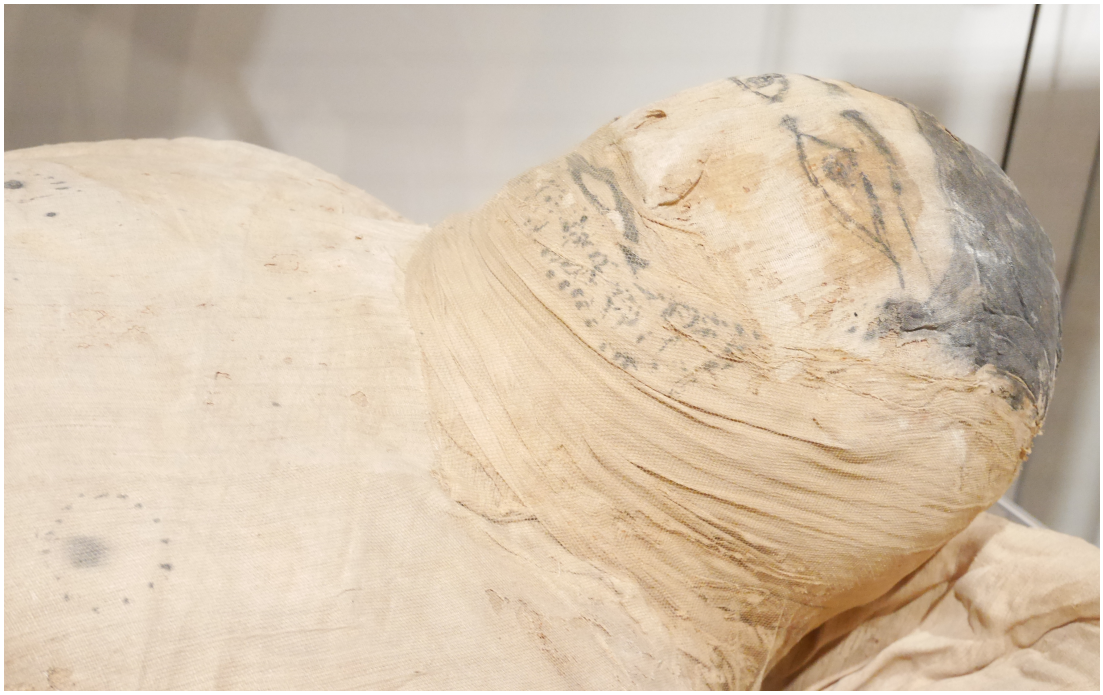


Abb. 58: Leinenmumie eines Mannes aus Gebelein (S. 13966)

Abbildung 58 zeigt die Mumie des unbekannten Mannes, die zu Beginn des 20. Jh. in Gebelein gefunden wurde und sich heute im Museo Egizio Turin befindet (S. 13966). Die Gliedmaßen des Leichnams sind mit mehreren Bandagenschichten umwickelt, weshalb das gesamte Erscheinungsbild nahezu kokonartig wirkt.[2063] Der Versuch, ein lebensnahes Abbild zu erschaffen, scheint sich damit primär auf die Gesichtspartie zu beschränken. Während die Nase plastisch herausgearbeitet ist, wurden die restlichen Gesichtszüge unmittelbar auf die Bandagen gemalt. Dargestellt werden Haare, Augen, Augenbrauen, Mund sowie ein leichter Bartwuchs. Hierbei implizieren die offenen Augen sowie der gleichfalls als geöffnet wiedergegebene

[2062] Festzustellen ist allerdings, dass die griechisch-römischen Stuckmasken nicht so sehr von individuellen Charakteristika geprägt sind wie die Mumienportraits und vielmehr starren Formvorgaben folgen. Vgl. hierzu die Abb. 52 – Abb. 55 des vorliegenden Kapitels.
[2063] Vgl. Bonacini, Museo Egizio, 57–61; Connor, Guide, 54–57.

Mund[2064], dass der Verstorbene diese Sinnesorgane (im Jenseits idealerweise) benutzen konnte. Daneben haben sich weitere Leinenmumien bis in die heutige Zeit erhalten oder sind im Zuge von Grabungsforschungen wissenschaftlich dokumentiert worden. Die Mumien von Ranefer, Djehuti-nacht sowie Ipi-anchu sind hier beispielhaft zu nennen.[2065] Neben der reinen Bemalung von Gesichtszügen konnten einzelne Körperpartien wie Brustwarzen, Lippen, Nasen oder Augen mittels der verwendeten Leinenbinden plastisch herausgearbeitet werden. Besonders hervorzuheben ist eine Leinenmaske aus dem Ägyptischen Museum und Papyrussammlung Berlin (ÄM 16685), die in die 5. Dynastie datiert. Die Leinenmaske besitzt Aussparungen für die Augen, während die Ohren und Nase nachgeformt sind. Vermutlich wurde das vorgeformte und mit einer weißen Schicht bestrichene Tuch als Abschluss der Bandagierung über das Gesicht des Verstorbenen gelegt und der individuellen Gesichtsform angepasst.[2066] Darüber hinaus konnte einer Leinenmumie wie einer lebenden Person Kleidung, Schmuck und Perücken angelegt werden, um die Illusion eines lebenden Abbilds des Verstorbenen zu vervollkommnen.[2067] Derartige Techniken lassen sich von der Zeit des Alten Reichs bis zum Mittleren Reich (ca. 2500–1700 v. Chr.) nachweisen, danach scheinen sie in dieser Form nicht mehr angewandt worden zu sein.[2068] Die möglichen Gründe hierfür sind vielfältig. Einerseits ist festzustellen, dass die Techniken zur Erhaltung eines Körpers zu dieser Zeit noch nicht ausgereift waren. Möglicherweise besaß aus diesem Grund die Gestaltung der äußeren Hülle einen höheren Stellenwert. Andererseits setzt sich ab dem Mittleren Reich langsam die anthropomorphe Gestaltung des Leichnams (*sʿḥ*) durch, bevor diese sich schließlich im Neuen Reich etabliert.

[2064] Der geöffnete Mund lässt sich mit dem Einkonsonantenzeichen *r* (D 21) vergleichen. Diese Hieroglyphe stellt ebenfalls einen geöffneten Mund dar.

[2065] Vgl. Hierzu etwa Pommerening, in Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 73f.; Freed, Rita et al. (Hgg.), Secrets, 181; Gupta et al., in: American Journal of Neuroradiology 29, 2008, 705–713; Kriener, Mumienmasken II (unpubl. Diss.), 79–81; Lepsius, Denkmäler I, 151; Erman, Verzeichnis Altertümer, 73f.

[2066] Vgl. hierzu Borchardt, in: Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen 12, 1916, 271–274; ders., Grabdenkmal (WVDOG 7), 114; Kaiser, Östlicher Stülerbau, 30; Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 334; Kriener, Mumienmasken II (unpubl. Diss.), 40–42.

[2067] Für entsprechende Abbildungen siehe Germer, in: Lembke/Schmitz (Hgg.), Giza, 90f.; D'Auria, Mummies and Magic, 15; 77; Raven, Dodencultus, 10; Kriener, Mumienmasken II (unpubl. Diss.), 1f.; 34f.; 40–44; 47f.; 62–65. Die Leinenmumien erinnern in ihrer äußeren Gestaltung damit an die sogenannten Gipsmumien, die ausführlich im nächsten Kapitel dieser Untersuchung behandelt werden.

[2068] Vgl. Kriener, Mumienmasken I (unpubl. Diss.), 58–62; 309. Auszunehmen hiervon sind einige Mumien aus der griechisch-römischen Zeit, deren einzelne Gliedmaßen wie bei den älteren Leinenmumien mit Leinen umwickelt waren. Töpfer hat diese Technik mit den Beschreibungen aus dem Balsamierungsritual verglichen, vgl. hierzu etwa Töpfer, in: Kóthay, Burial and Mortuary Practices, 25–30. Darüber hinaus sind die Gesichter dieser Mumien bemalt und einige Körperpartien wie die Nase plastisch herausgeformt. Ein Beispiel hierfür ist ein Mumienkopf des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin (ÄM 7479), vgl. hierzu Erman, Verzeichnis Altertümer, 347. Interessanterweise werden die Gesichtszüge ägyptischer Tiermumien in der griechisch-römischen Epoche ebenfalls auf die Bandagen aufgemalt bzw. nachmodelliert, vgl. hierzu Honeck, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 89; Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 279; Ziegler et al. (Hgg.), Egypt at Louvre, 205.

Sämtliche bisher vorgestellten archäologischen Quellen beziehen sich auf die Gestaltung der äußeren Hülle des Leichnams. Diese Hinterlassenschaften (Bandagierung, Mumienauflagen, Masken, innere Särge) konnten zu einem lebensnahen Abbild umgeformt werden. Dagegen scheint der eigentliche Leichnam nicht in diesen Transformationsprozess mit einbezogen worden zu sein. Dieser Eindruck täuscht jedoch. Denn wenigstens ab der 19. Dynastie sind entsprechende unmittelbare Handlungen am toten Körper selbst nachzuweisen. Bekannt ist, dass ab der 21. Dynastie die Haut der Verstorbenen aufgeschnitten wurde, um diese mit Sägespänen, Lehm oder Leinen zu unterfüttern, damit sie während der Trocknungsphase ihre natürliche Form beibehielt. In vielen Fällen führte das übermäßige Ausstopfen jedoch dazu, dass die Haut aufplatze und dem Leichnam ein eher aufgedunsenes Äußeres verlieh.[2069] Darüber hinaus wurde versucht, die natürliche Haarpracht der Verstorbenen zu erhalten. Gerade bei Frauen ist belegt, dass einzelne Haarzöpfe zusammengebunden und in Bandagen gehüllt wurden, um die Haare zu schützen.[2070] Ab dem Neuen Reich scheinen zudem die Gesichter der Verstorbenen vereinzelt geschminkt worden zu sein.[2071] Zumeist scheinen die Augen der Verstorbenen verschlossen worden zu sein, doch auch hier gibt es Ausnahmen:

[2069] Vgl. Pommerening, in: Wieczorek, Mumien, 79f.; Germer, Mumien, 80–82; Ikram/Dodson, Mummy, 124–129; McArthur, in: Cornelius (Hg.), Egyptian Religion, 28–32. Vermutlich aus diesem Grund ist die Technik des Ausstopfens nur für einen kurzen Zeitraum belegt.

[2070] Beispiele hierfür sind die Mumie der Dame Rai aus der 18. Dynastie sowie der Berliner Mumienzopf ÄM 6943, der vermutlich in die 20.–21. Dynastie datiert, vgl. hierzu Patrigde, Faces of Pharaohs, 58.

[2071] Ein Beispiel hierfür ist die Mumie des Pharaos Merenptah, an der die künstlich aufgemalten Augenbrauen noch deutlich zu erkennen sind. Eventuell wurden auch die Augen mit dem charakteristischen schwarzen Kohlstrich versehen, vgl. hierzu Janot, Mumien 122f.



Abb. 59: Mumienkopf mit eingelegtem Auge
(BM EA 67815)



Abb. 60: Mumie der Hennet-taui (CG 61090)



Abb. 61: Mumie des Djed-ptah-juf-anch (JE 26201)

Trotz der äußerlichen anthropomorphen Umwicklung scheint in einigen Epochen versucht zu worden zu sein, dem eigentlichen Leichnam ein lebensnahes Aussehen zurückzugeben. Die Körper der Verstorbenen werden frisiert und bemalt. Am prägnantesten dürften jedoch die künstlich eingesetzten Augen sein. Spätestens während des Prozesses der Mumifizierung zerfallen die natürlichen Augen in sich zusammen.[2072] Da diese selbst aus emischer Sicht als das wichtigstes Sinnesorgan gelten, muss daher für Ersatz gesorgt werden. In der Praxis hat sich hier ein weites Spektrum verschiedener Methoden etabliert. Belegt ist das Einsetzen natürlicher Materialien wie Zwiebeln ebenso wie die Einbettung von verschiedenfarbigen

[2072] Vgl. Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 149.

Halbedelsteinen, Kalzit oder Glas (vgl. Abb. 60–Abb. 62).[2073] Gerade eingesetzte Augen aus Halbedelsteinen oder Glas können dabei den Eindruck vermitteln, als ob der Verstorbene den Betrachter direkt anblickt. Der Einsatz künstlicher Augen aus Halbedelsteinen ist insbesondere für das Neue Reich und die 3. Zwischenzeit belegt, aber vereinzelt noch in späteren Epochen nachweisbar.[2074] Hervorzuheben ist hierbei die große Sorgfalt, mit der versucht wurde, eine lebensnahe Imitation zu schaffen. Dies ist umso bedeutender vor dem Hintergrund, dass diese Form des Leichnams niemals der Öffentlichkeit präsentiert wurde und daher verborgen blieb. Begründen lässt sich dieser Aufwand möglicherweise aus dem Umstand, dass der Verstorbene für das Jenseits mit allen Körper- und Sinnesfunktionen ausgestattet sein sollte (vgl. T.III.169–T.III.171). Um dies zu ermöglichen, war eine entsprechende Transformationen bzw. Heilung des tatsächlichen Leichnams notwendig.[2075]

3.5.4 Resümee

In den funerären Textquellen ist der Wunsch nach einem wiederbelebten Körper nachzuweisen. Gemäß der Aussagen der Schriftquellen soll der Leichnam im Jenseits wieder leben (*ꜥnḫ*) bzw. belebt (*sꜥnḫ*) werden (T.III.140–T.III.142). Der Zustand des Todes wird dabei mit dem Schlaf (=Todesschlaf) verglichen, aus dem der Verstorbene bzw. dessen Leichnam wieder erweckt werden soll (T.III.143–T.III.145). Demzufolge ist der Tod (wie der Schlaf) lediglich als temporärer Zustand konzipiert worden, der überwunden werden konnte. Die Erweckung kann dabei aus eigener Kraft des Verstorbenen geschehen (T.III.155–T.III.158), zumeist wird hierfür jedoch Beistand von anderen Entitäten benötigt. Insbesondere ist hier die belebende Wirkung des Sonnengottes Re zu nennen. Dieser besucht während seiner Nachtfahrt die in der Unterwelt aufgebahrten Leichen, um diese mit seinem Sonnenlicht zu erhellen und erwecken (T.III.146–T.III.151). Das Element Licht ist daher als wichtiger belebender Faktor für die Auferstehung zu nennen. Eng verbunden mit der Konzeption des belebenden Lichts ist die Wiedervereinigung von Ba und Leichnam. Der Ba begleitet den Sonnengott während seiner Reise und belebt den toten Körper im Moment der erneuten Wiedervereinigung. Dadurch verbindet sich das

[2073] Ob diese Technik von benachbarten Kulturen übernommen wurde, ist fraglich. Belegt ist jedenfalls ein Schädel aus Jericho (BM 12414), der ca. 8000–10.000 Jahre alt. Die Gesichtspartien wurden nachmodelliert und es wurden künstliche Augen aus einem hellen Gestein eingesetzt, vgl. hierzu Fletscher et al., Regarding the Dead, 83.
[2074] Beispiele aus griechisch-römischer Zeit sind etwa der Mumienkopf des British Museum (Abb. 60) sowie eine Kopf des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin (ÄM 708), vgl. hierzu Taylor, Inside Story, 34f.; Schäfer, Ägyptische Goldschmiedearbeiten, 109f.; Erman, Verzeichnis Altertümer, 347.
[2075] So konnten die natürlichen, verwesten Augen durch neue, artifizielle und vollständige (*twt*) Augen aus einem dauerhaftem Material wie Halbedelsteinen oder Kalzit ersetzt werden. Damit ging die Rückgabe der Sehfunktion einher.

Gegensatzpaar Ba und Leichnam wieder zu einer Einheit (T.III.152–T.III.154). Beide Konzeptionen (belebendes Licht und lebensspendender Ba) sind ikonographisch festgehalten worden (Abb. 47, Abb. 48). Das Bild von der Aufbahrung des Leichnams unter der Sonne dürfte dabei auf reale Kultpraktiken (z. B. Mundöffnung) zurückgehen. Auf anschauliche Weise kann mitunter die belebende Wirkung des Ba dargestellt werden, etwa indem dieser dem Verstorbenen ein Anch-Zeichen an Mund und Nase hält (Abb. 49) oder wie im Fall des Totenbuchs des Nebqed Wasser und Nahrung zum in der Grabkammer ruhenden Leichnam bringt (Abb. 50). Für die jenseitige Existenz ist ein voll funktionsfähiger Körper gewünscht, was in den Texten u. a. dadurch ausgedrückt wird, dass der Verstorbene seinen Bewegungsapparat wieder benutzen kann (T.III.159–T.III.161). Besonders häufig wird erwähnt, dass der Leichnam wieder atmen kann (T.III.162–T.III.168). Dabei ist die Atmung möglicherweise die Körperfunktion, die einen Leichnam am prägnantesten von einem schlafenden Organismus unterscheidet. In beiden Fällen befindet sich der Körper in einem Ruhezustand. Doch nur der schlafende, lebende Körper atmet beständig, während beim Leichnam keine Aktivitäten festzustellen sind. Durch die Reaktivierung der Atmungsfunktion wird der Leichnam wieder in einen lebenden Körper transformiert. Die Fähigkeit zu Atmen ist zudem die Grundvoraussetzung für das Leben. Daneben gibt es noch weitere Körperfunktionen und Sinne, die mittels Durchführung verschiedener Rituale (z. B. Mundöffnungsritual) wieder aktiviert werden sollen. Unerlässlich war dafür ein intakter und vollständiger (*twt*) Körper. Denn erst nachdem der Leichnam wieder zu einer unversehrten Einheit zusammengefügt war, konnten die einzelnen Sinne und Körperfunktionen wiederbelebt bzw. reaktiviert werden. (T.III.159, T.III.169–T.III.172). In den Schriftquellen wird der wiederbelebte Leichnam oftmals wie ein lebender Körper charakterisiert, beispielsweise können die Ohren (*ꜥnḫ.wj*) wieder hören (*sḏm*) und die Augen (*jr.tj*) wieder sehen (*mɜɜ*). Damit die Transformation in einen lebenden Körper gelang, mussten die von Tod und Verwesung befallenen Sinnesorgane und Gliedmaßen zunächst jedoch geheilt werden, etwa durch die Verabreichung von *ꜥnḫ-jmj*-Samen (T.III.172, T.III.173).[2076] Das Bestreben, den Leichnam zu heilen und erneut in einen lebenden Körper zu transformieren, lässt sich zudem anhand archäologischer Quellen erschließen. Zunächst impliziert die Darstellung der stets geöffneten Augen, dass der Verstorbene aus dem Todesschlaf erwacht ist (Abb. 51–Abb. 61). Darüber hinaus konnte der Verstorbene als lebensnahes, jugendlich idealisiertes Abbild gezeigt werden. Ein Beleg hierfür ist die kunstvoll gestaltete Mumienauflage der Iineferti (Abb. 51). Schließlich konnten einzelne Gliedmaßen mittels

[2076] Grundvoraussetzung für die Wiederbelebung des Leichnams ist somit die vorherige „Heilung“ des toten Körpers. Zu dieser Thematik siehe insbesondere Kap. 3.4 der vorliegenden Untersuchung.

Leinenbandagen nachgeformt werden. (Abb. 58). Besonders qualitätvolle Mumien dieser Art („Leinenmumien“) sind sogar frisiert, geschminkt und wie eine Lebender bekleidet, um die Illusion eines lebensnahen Abbilds zu vermitteln.[2077] In griechisch-römischer Zeit konnten Mumienportraits individuelle Gesichtszüge der Verstorbenen wiedergeben (Abb. 52–Abb. 55). Vornehmlich beziehen sich Bestrebungen zur Transformation des Leichnams in einen lebenden Körper damit auf die äußere Hülle desselbigen, die entsprechend umgestaltet wird. In einigen Epochen lassen sich jedoch unmittelbare Transformationshandlungen am Leichnam selbst nachweisen, was umso bedeutender ist, da dessen wahre Gestalt für die Angehörigen verborgen blieb. Belegt ist insbesondere das Einsetzen künstlicher Augen aus dauerhaften Materialien wie Halbedelsteinen, Kalzit oder Glas (Abb. 59–Abb. 61). Darüber hinaus konnten die Körper geschminkt und frisiert werden, wie etwa Abb. 60 und Abb. 61 belegen.[2078]

Mit der Transformation des Leichnams in einen lebendigen Körper wird der reglose Todeszustand, der andernfalls drohte, ewig zu sein, erfolgreich überwunden. Die Wiederbelebung des toten Körpers ist mithin eigentlich ein Paradox. So versuchte Seth sich für immer seines Bruders Osiris zu entledigen, indem er diesen ermordete. Doch dem Totengott gelang es, die natürliche Vorbestimmung des ewigen Todes zu überwinden. In der Idealvorstellung folgt der Verstorbene dem Schicksal des Osiris und besiegt durch die eigene Wiederbelebung zugleich seine Feinde.[2079]

[2077] Vgl. Germer, in: Lembke/Schmitz (Hgg.), Giza, 90f.; D’Auria, Mummies and Magic, 15; 77; Raven, Dodencultus, 10.

[2078] Bei beiden Mumien wurde große Sorgfalt auf die Frisur verwendet. Darüber hinaus wurden bei der Mumie des Djed-ptah-juf-anch (JE 26201; Abb. 62) die Augenbrauen sowie der Bart aufgemalt, die Mumie der Mumie der Hennet-taui (CG 61090; Abb. 61) weist dagegen eine helle Gesichtsfarbe und rot gefärbte Lippen auf, was dem damaligen Schönheitsideal einer Frau entsprach.

[2079] Aus mythologischer Sicht sind die Feinde des Verstorbenen Seth und sein Gefolge, aus einer praktischeren Betrachtungsweise dürfte es sich dabei um die Überwindung von Tod und Verwesung handeln.

3.6 Der Leichnam als gottgleiches Wesen

Innerhalb der ägyptologischen Forschungsliteratur wird oft darauf verwiesen, dass eine Person nach dem Tod einen gottgleichen Status zugesprochen bekommt.[2080] Der Verstorbene partizipiert am täglichen Opferritual des Totenkults, was sich durchaus mit dem Darbringen von Opfergaben für verschiedene Gottheiten im Tempelkult vergleichen lässt.[2081] Doch welche Aspekte sind es, die eine verstorbene Person aus emischer Sicht auf eine gottgleiche Ebene mit den Göttern erheben? Bekanntermaßen wurden Ka (*kꜣ*), Ach (*ꜣḫ*) und Ba (*bꜣ*) nach dem Tod verehrt.[2082] Zudem war durch die (tägliche) rituelle Anrufung des Verstorbenen die Erinnerung an den Namen präsent. Der Schatten, der als Personenkomponente immerhin Teil der komplexen Identität einer Person ist, scheint dagegen seltener in den Totenkult mit einbezogen worden zu sein.[2083] Aus diesem Grund die Frage zu stellen, ob die Konzeption des Leichnams als ein nahezu gottgleiches Wesen belegt werden kann – und wenn dies der Fall sein sollte, innerhalb welcher Transformationsstadien. Die Eruierung dieses Sachverhalts ist Gegenstand des vorliegenden Kapitels.

3.6.1 Schriftliche Quellen

Die Vorstellung, dass der Körper einer verstorbenen Person nach dem Tod zu einem gottgleichen Wesen werden kann, scheint sich besonders früh entwickelt zu haben. Denn der Vergleich des Leichnams mit dem Körper eines Gottes ist bereits in den Pyramidentexten – der ältesten erhaltenen religiösen Spruchtextsammlung – dokumentiert:

T.III.173: PT 412 (725a-c, Pyramide der Neith)[2084]

n ḥtm ḳs.w=k	Deine Knochen sind nicht vergangen,
n swn jwf=k	dein Fleisch hat nicht gelitten,
n ḥrỉ ꜥ.wt=k r=k	deine Glieder haben sich nicht von dir entfernt,
n ṯwt js wꜥ m nṯr.w	denn du bist einer der Götter.

[2080] Vgl. hierzu etwa die Aussagen von Troy, in: BACE 4, 1993, 55–78, bes. 56; 78; Hornung, in: Die Welt des Orients 14, 1983, 168; Smith, Following Osiris, 156–165; 195f.; 375–377.
[2081] Vgl. etwa Smith, Following Osiris, 90–93.
[2082] Siehe hierzu z. B. Smith, Following Osiris, 15f.; 44–46.
[2083] Vgl. hierzu bspw. Assmann, Tod und Jenseits, 156–159.
[2084] Sethe, PT I, 395–397; Allen, New Concordance I, 23; ders., New Concordance III, Spell 412. Vergleiche außerdem T.II.221 in Kap. 2.3.1 sowie T.III.17 in Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.

T.III.174: PT 723 (2244a-c, Pyramide der Neith) = CT 519 (VI 108d-h, $B_{10}C$)[2085]

hɜ N.t pn	Oh du Neith!
ṯsỉ ṯw ḥr ḳs.w=k bjɜ.w ꜥ.wt=k nbw.t	Mögest du dich erheben auf deinen metallenen Knochen (und) deinen goldenen Gliedern!
ḥꜥ.w=k pw n sw nṯr	Dieser dein Leib, er gehört einem Gott.
n ḫsḏ.n=f	Er kann nicht verschimmeln,
n ḥtm.n=f	er kann nicht vergehen,
n ḥwɜ.n=f	er kann nicht verwesen!

Wie die Belege T.III.173 und T.III.174 darlegen, wird der Körper des Verstorbenen als mit dem Leib eines Gottes gleichgesetzt. Ein Grund hierfür scheint zu sein, dass sich der Körper des Verstorbenen nicht zersetzt.[2086] Anhand der Formulierungen in den beiden hier angegebenen Quellen scheint es sogar so, dass der Leichnam bzw. dessen einzelnen Körperteile überhaupt nicht (mehr) verwesen können. Sie sind vielmehr dauerhaft und besitzen daher „göttliche" Eigenschaften. In T.II.174 wird zudem eine Begründung für die Unverweslichkeit des Körpers genannt. Nach Aussage der Quelle bestehen die Knochen (*ḳs.w*) und Glieder (*ꜥ.wt*) des verstorbenen Königs aus Erz bzw. Kupfer (*bjɜ*) und Gold (*nbw*). Obwohl diese Bemerkung sicherlich metaphorisch zu verstehen ist, verweist sie auf eine bestimmte Vorstellung. Im Gegensatz zu Fleisch und Knochen sind Edelmetalle wie Kupfer oder Gold ein härteres bzw. beständigeres Material. Die Zersetzung eines Körpers, der aus ebendiesen Materialien besteht, ist nahezu unmöglich.[2087] Hinzu kommt, dass der verstorbene Pharao auf diese Weise mit den Göttern verglichen wird, deren Körper sich ebenfalls aus verschiedenen Edelmetallen zusammensetzen.[2088] Allerdings ist darauf zu verweisen, dass hier jeweils der Körper des (ohnehin schon zu Lebzeiten) gottgleichen Pharaos umschrieben wird.[2089] Zu eruieren ist daher, ob die Körper verstorbener Privatpersonen in ähnlicher Weise charakterisiert werden können:

[2085] Allen, New Concordance I, 36; ders., New Concordance III, Spell 723; Jéquier, Pyramides des Reines, Tf. XXIV; Buck, Coffin Texts VI, Spell 519 (108d-h); Faulkner, Coffin Texts II, 148f.; Carrier, Textes Sarcophages II, 1254f. Zu den Passagen unmittelbar nach dem hier angegebenen Passus siehe T.II.239 in Kap. 2.3.1 sowie T.III.140 in Kap. 3.5 der vorliegenden Studie.

[2086] Dies steht damit im Widerspruch zum von den Göttern vorbestimmten, natürlichen Prozess der Verwesung. Zu diesem Themenaspekt vgl. Kap. 3.1 dieser Untersuchung.

[2087] Zu den in altägyptischen Texten beschriebenen Prozessen der körperlichen Zersetzung vgl. Kap. 3.1.

[2088] Zum Aspekt der Gliederveredelung siehe zudem T.III.180–T.III.185 dieses Kapitels.

[2089] Besonders im Alten Reich scheint der Pharao einen gottgleichen Status inne gehabt zu haben. Halboffene Kritik scheint dem Herrscher dagegen in ab dem Mittleren Reich entgegengebracht worden zu sein, wie aus den Literaturwerken dieser Zeit (z. B. Lehre von Amenemhet I.) zu entnehmen ist. In späteren Epochen scheint sich das Verhältnis zum König insgesamt zu normalisieren, obwohl er immer noch als „großer Gott" (*nṯr ꜥɜ*) bezeichnet werden kann.

T.III.175: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+7,4-5])[2090]

rn=k ḏsr m-ḫnw wt.w jw=k m r' n ꜣḫ.w šps.w	Dein Name wird heilig sein unter den Balsamierern, indem du im Mund der edlen Verklärten bist,
jm.jw dwꜣ.t ḥr sn tꜣ n ḫꜣ.t=k	Die zur Duat gehörigen küssen die Erde für deinen Leichnam!
jm.jw p.t ḥr šsp bꜣ=k	Die zum Himmel gehörigen empfangen deinen Ba!
jm.jw tꜣ ḥr jri(.t) n=k jꜣ.w	Die zur Erde gehörigen machen für dich Lobpreis!
jm.jw tꜣ jn.t ḥr nṯr.j ḫꜣ.t=k	Die zum Tal gehörigen machen deinen Leichnam göttlich!
Jnp.w Ḥr.w snfr wt=k	Anubis und Horus verschönern deine Bandagierung!

T.III.176: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+5,20-6,1])[2091]

jyj n=k Ḥr-sꜣ-ꜣs.t sm jt=f Wsjr	Es wird Harsiese zu dir kommen, der Sem-Priester seines Vaters Osiris!
wpỉ=f n=k r'=k m wp.t- r' n.tj m mḏꜣ.t nb.t n.t bjꜣ	Er wird dir deinen Mund öffnen durch das
wpỉ.n=f r' jt=f Wsjr	Mundöffnungsritual, das zu machen ist mit jedem Meißel aus Erz, mit dem er den Mund seines Vaters Osiris geöffnet hat.
snṯr=f tw=k m snṯr ḥr sḏ.t	Er wird dich beräuchern mit Weihrauch auf der Flamme!
wʿb=f tw=k m mw rnp	Er wird dich mit frischem Wasser reinigen!
...	…
nṯr.j=f ḫꜣ.t=k m ḫt.w mnw	Er möge deinen Leichnam auf der Treppe des Min göttlich machen.

Hinweise darauf, dass der Leichnam einer Privatperson ebenfalls vergöttlicht werden konnte, geben insbesondere Texte aus jüngeren Epochen. So wird etwa im *Balsamierungsritual* (1.–2. Jh. n. Chr.) mehrfach erwähnt, dass der Leichnam (*ḫꜣ.t*) des Verstorbenen göttlich (*nṯr.j*) gemacht wird. Zwar wird in T.III.175 nicht explizit beschrieben, auf welche Weise der Körper des Verstorbenen in einen Gott transformiert wird. Lediglich die Bemerkung, dass Anubis und Horus die Bandagierung (*wt*) verschönern (*snfr*), lässt erahnen, dass dieser Umwandlungsprozess mit den unmittelbar mit den Balsamierungshandlungen zusammenhängt.[2092] Dagegen impliziert T.III.176 aufgrund der im Text genannten und scheinbar unmittelbar am Leichnam vollzogenen Aktionen (Mundöffnung, Darbietung von Weihrauch, Reinigung mit Wasser), dass der Verwandlung in einen Gott zumindest gewisse rituelle Handlungen vorausgehen. Dem Beleg T.III.175 ist außerdem zu entnehmen, dass die

[2090] Töpfer, Balsamierungsritual, 151; 154. Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.

[2091] Töpfer, Balsamierungsritual, 120f.; 139–144. Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.

[2092] Der Wortlaut verdient hier eine besondere Beachtung, da *snfr* sowohl „verschönern" wie auch „vervollkommnen" bedeuten kann, vgl. hierzu WB IV, 163. Demzufolge wird die äußere Erscheinungsform des Leichnams durch die Handlungen der beiden Götter „verschönert" bzw. sogar „vollkommen" gemacht. Darüber hinaus ist in dem Beleg die typische Zuordnung der beiden Personenkomponenten Ba (*bꜣ*) und Leichnam (*ḫꜣ.t*) in verschiedene Sphären (Himmel (p.t) vs. Unterwelt (dwA.t) zu finden. Zu dieser Thematik vgl. Kap. 2.1.1 der vorliegenden Studie.

Vergöttlichung des Leichnams auf der Erde durchgeführt wird, womit wiederum die Mumifizierung gemeint sein dürfte. Gemäß der beiden hier exemplarisch aufgeführten Schriftquellen bedarf es somit mehrerer Vorgänge, um die Transformation des Leichnams in ein göttliches Wesen zu ermöglichen. Allen voran ist hierbei die Mumifizierung zu nennen, womit aus emischer Perspektive die Erhaltung des Körpers bzw. vielmehr die Heilung desselbigen gemeint sind.[2093] Die Balsamierungshandlungen werden mittels der kunstvollen Bandagierung abgeschlossen, was an sich schon eine äußerliche Transformierung des Körpers darstellt.[2094] Schließlich ermöglichen Rituale wie die Mundöffnung die rituelle Erweckung des äußerlich transformierten Körpers sowie die Reaktivierung der Sinne und Körperfunktionen.[2095] Zu betonen ist, dass bei jedwedem Schritt der Transformation (Mumifizierung, Mundöffnung etc.) ein Zusammenspiel von manuellen und rituellen Handlungen erfolgt.[2096] Gerade das *Balsamierungsritual* bezeugt dies, da nahezu jedes Kapitel nach einer Anweisung der manuell am Leichnam durchzuführenden Tätigkeiten (Manual) von einer Abfolge ritueller Sprüche (Rezital) begleitet wird.[2097] Nach der Auffassung von TROY ist die Transformation des Leichnams zu einem Gott sogar der eigentliche Zweck des Rituals.[2098] Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass sich das *Balsamierungsritual* auf lediglich drei Textträgern erhalten hat, wobei die Besitzer der jeweiligen Papyri allesamt Priester in Theben waren und obendrein noch derselben Familie angehört zu haben scheinen.[2099] Deshalb kann nicht ausgeschlossen werden, dass im *Balsamierungsritual* Praktiken beschrieben werden, die einer bestimmten (elitären) Priesterschicht vorbehalten waren. Darüber hinaus könnte es sich zudem um Balsamierungstraditionen handeln, die sich nur für eine bestimmte Region (Theben) und Zeit nachweisen lassen. Zur Beantwortung der Frage, ob es sich bei der Transformation des Leichnams in einen Gott um eine generelle Konzeption handelt, ist nach entsprechenden Indizien in den privaten Funerärtexten zu suchen, die von einer breiteren Allgemeinheit genutzt wurden:

[2093] Zum Wunsch, den Körper für das Jenseits entgegen dem natürlichen Verwesungsprozess erhalten zu können, vgl. Kap. 3.1. Zum Konzept des Leichnams als Kranker, der mittels verschiedener manueller und ritueller Handlungen von den Krankheiten der Verwesung und des Todeszustands „geheilt“ (*wḏꜣ*, *swdꜣ*) wird, siehe hingegen Kap. 3.4 dieser Untersuchung.

[2094] Eine besondere Form der äußerlich transformierten Leichnams ist der *sꜥḥ*, vgl. hierzu Kap. 2.1.4.

[2095] Zu diesem Aspekt siehe Kap. 3.5 der vorliegenden Studie. Durch die rituelle Wiederbelebung kann der Leichnam in der Idealvorstellung der emischen Perspektive als lebender Körper gelten.

[2096] Erst durch die entsprechende Kombination von manuellen und rituellen Tätigkeiten eines Transformationsaktes wird dieser aus emischer Sicht wirksam bzw. wahr, vgl. hierzu Kap. 3.4 dieser Studie.

[2097] Vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 353–364.

[2098] Vgl. Troy, in: BACE 4, 1993, 55–78, bes. 56; 78.

[2099] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 3–8; 31–37; 44–57; 371f. Töpfer selbst hält das Balsamierungsritual für eine römerzeitliche Neukomposition aus älteren Texten wie den *Büchern vom Atmen*, dem *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* oder den *Stundenwachen*, vgl. hierzu Töpfer, Balsamierungsritual, 365–369.

T.III.177: TB 101 (pBM EA 10477 (pNu), [11])[2100]

wnn ḫ3.t=f m nṯr ḥnʿ ḫr.jw=f r-nḥḥ	Sein Leichnam wird ein Gott sein, zusammen mit seinen Untergebenen, ewiglich.

T.III.178: Harfnerlied im Grab des Neferhotep (TT 50, Lied 3, [Text J, 10])[2101]

{ʿ3.t} <ḫ.t> nṯr m ḳm3=s m3ʿ	Der Gottesleib ist in seiner richtigen Gestalt.

T.III.179: TB 99 (pKairo CG 24095 (pMaiherperi), [251])[2102]

wn.ḫr ḥʿ.w=f mj nn n nṯr.w	Dann ist sein Leib wie der der Götter.

Wie die Textquellen T.III.177–T.III.179 darlegen, hat die Konzeption des Leichnams als Gott, welche erstmals in den königlichen Funerärtexten der Pyramidensprüche benannt wird, auch Eingang in die privaten Jenseitstexte wie dem Totenbuch oder den Harfnerliedern gefunden. Zwar wird nicht erwähnt, dass ein Transformationsprozess stattgefunden hat, doch wird in allen drei Quellen der Körper (*ḫ3.t*, *ḫ.t*, *ḥʿ.w*) eines verstorbenen Privatmannes mit dem Körper eines Gottes (*nṯr*) verglichen. Mitunter können einzelne Körperteile des Verstorbenen bestimmten Gottheiten zugeordnet werden:

T.III.180: PT 537 (1298b, Pyramide Pepi I.)[2103]

ʿḥʿ ḥmsi=k ḥr ḫnd.w Wsjr	Steh auf und setz dich auf den Thron des Osiris!
jwf=k tm m Tm	Dein Körper vollständig als Atum,
ḥr=k m s3b	dein Gesicht als Schakal.

T.III.181: PT 213 (135a-b, Pyramide des Unas)[2104]

ʿ.wj=k m Tm	Deine Arme sind Atum,
rmn.wj=k m Tm	deine Schultern sind Atum,
ḫ.t=k m Tm	dein Leib ist Atum,
s3=k m Tm	dein Rücken ist Atum,
pḥ.wj=k m Tm	dein Hinterteil ist Atum,
rd.wj=k m Tm	deine Beine sind Atum,
ḥr=k m Jnp.w	dein Gesicht ist Anubis.

Schon in den Pyramidentexten können einzelne Gliedmaßen des verstorbenen Königs mit bestimmten Gottheiten identifiziert werden. Wie die Quellen T.III.180 und T.III.181 zeigen, wird das Gesicht (*ḥr*) des verstorbenen Herrschers dabei mit dem eines Schakals (*s3b*) bzw. Anubis (*Jnp.w*) verglichen, während der restliche Leib (*jwf*, *ḏ.t*) bzw. die restlichen Glieder

[2100] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), Tf. 78f.
[2101] Hari, Neferhotep, 14f., Tf. 4, Tf. 49–52. Siehe zudem Lichtheim, in: JNES 4, 1945, 178–212; Assmann, Tod und Jenseits, 275f.; ders., in: Assmann (Hg.), Fragen Literatur, 55–84; ders. in: LÄ II, 1977, Sp. 972–982, s. v. Harfnerlieder.
[2102] Munro, Totenbuch-Handschriften (ÄA 54), Tf. 123f.
[2103] Sethe, PT II, 225; Allen, New Concordance I, 29; ders., New Concordance IV, Spell 537. Vgl. zudem T.II.229 in Kap. 2.3.1 sowie PT 690, der thematische Überschneidungen aufweist.
[2104] Sethe, PT I, 80f.; Allen, New Concordance I, 15; ders., New Concordance II, Spell 213. Vgl. ebenfalls T.II.276 in Kap. 2.3.3 der vorliegenden Studie.

(*ꜥ.wj*, *rmn*, *ḫ.t*, *sꜣ*, *pḥ.wj*, *rd.wj*) mit dem Gott Atum (*Tm*) gleichgesetzt werden.[2105] Derartige Beschreibungen sind innerhalb der Ägyptologie als Gliedervergottung bekannt. Dabei werden die einzelnen Glieder des Körpers, meist *ad capite ad calcem*, mit einer bestimmten Gottheit identifiziert.[2106] Durch die partielle Vergöttlichung der einzelnen Glieder wird schließlich der gesamte Körper in seiner Gesamtheit zu einem Gott.[2107] Generell scheint angenommen zu werden, dass Gliedervergottungen in schriftlichen Quellen erst ab dem 2. Jt. v. Chr. oder gar aus jüngerer Zeit dokumentiert sind.[2108] Allerdings belegen die beiden hier angegebenen Textquellen (T.II.180, T.III.181), dass derartige Texte bereits in die frühesten religiösen Textsprüchen Altägyptens aufgenommen wurden. Die Konzeption, dass bestimmte Glieder einzelnen Göttern zugewiesen werden, ist letztendlich in die privaten Jenseitstexte aufgenommen und über einen langen Zeitraum tradiert worden:

T.III.182: CT 761 (VI 391q, T_1L)[2109]

psḏ=k m Jnpw ḫ.t=k m Rwty	Dein Rücken als Anubis, dein Bauch als Ruty.

[2105] Assmann versteht diese Mischgestalt (Schakalskopf und menschlicher Körper) als den Jenseitsleib (*ḏ.t*) des Verstorbenen, vgl. hierzu Assmann, Totenliturgien II, 29; ders., Tod und Jenseits, 157. Dabei zeigt die Quellenstudie von *ḏ.t* und *jwf*, dass sich diese Annahme nicht mit dem Bedeutungsspektrum der beiden Lexeme vereinbaren lässt. Siehe hierzu Kap. 2.1.7 und Kap. 2.3.1 der vorliegenden Studie.

[2106] Vgl. hierzu etwa Luft, Osiris-Hymnen (ORA 30), 231f.; Quack, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 38, 1995, 104f.; Ranke, in: OLZ 10, 1924, 561; Assmann, Tod und Jenseits, 46–48; Brunner-Traut, in: ZÄS 115, 1988, 11. Die beiden angegebenen Textquellen hier beginnen allerdings erst beim Leib bzw. der Schulterpartie, bevor abschließend das Gesicht (*ḥr*) genannt wird.

[2107] Ähnlich Assmann, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 48.

[2108] Siehe hierzu Quack, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 38, 1995, 105; Ranke, in: OLZ 10, 1924, 561; Assmann, Tod und Jenseits, 46–49; 53; Beinlich, Osirisreliquien, 290–301.

[2109] Buck, CT VI, Spell 761 (391q); Faulkner, Coffin Texts II, 293; Carrier, Textes Sarcophages II, 1706f. Vgl. ebenfalls T.II.277 in Kap. 2.3.3 der vorliegenden Studie.

T.III.183: TB 42 (pBM EA 10477 (pNu), [9-11])[2110]

šnj=j m Nw	Mein Haar ist Nun.
ḥr=j m jtn	Mein Gesicht ist die Sonnenscheibe.
jw jr.tj=j m Ḥw.t-ḥr.w	Meine Augen sind Hathor.
jw msḏr.tj=j m Wpỉ-wɜ.wt	Meine Ohren sind Upuaut.
fnḏ=j m ḫnt.tj [*¿ḫɜsw.w?*]	Meine Nase ist der Vorsteher von [Xois(?) = 6. unterägyptischer Gau)].
jw sp.wt=j m Jnp.w	Meine Lippen sind Anubis.
jw jbḥ.w=j m Srḳ.t	Meine Zähne sind Selket.
nḥḏ.t=j m ɜs.t nṯr.jt	Mein Gebiss ist die göttliche Isis.
ꜥ.wj=j m bɜ nb ḏd.t	Meine Arme sind Ba, der Herr von Mendes.
šnꜥ=j m Nj.t nb.t sɜw	Meine Brust ist Neith, Herrin von Sais.
psḏ=j m Stḫ	Mein Rückgrat ist Seth.
ḥnn=j [*m*] *Wsjr*	Mein Phallus [ist] Osiris.
jw jwf=j m nb.w ḫr.j-ꜥḥɜ	Mein Körper ist die Herren von Babylon.
šnb.t=j m ꜥɜ šfšf.t	Meine Brust ist der Großangesehene.
jw ḫ.t=j jɜ.t=j m Sḫm.t	Mein Bauch und mein Rücken sind Sachmet.
jw ḫpd=j m jr.t-Ḥr.w	Mein Hinterteil ist das Horusauge.
jw mn.tj=j sst.tj=j m Nw.t	Meine Schenkel und meine Waden sind Nut.
jw rd.wj=j m Ptḥ	Meine Füße sind Ptah.
jw sɜḥ.w=j m bjk.w	Meine Zehen sind Falkengötter.
[...] *šwỉ.t(j) m nṯr*	[Kein Glied ist an mir(?)], indem es ohne einen Gott ist.
jw Ḏḥwtj m-ḥr jwf=j tm(*.w*)	Thot ist (schützend?) vor meinem gesamten Körper.
jnk Rꜥ n rꜥ-nb	Ich bin an jedem Tag Re.

Frühe Belege für die Vorstellung der Gliedervergottung von verstorbenen Privatpersonen finden sich bereits in den Sargtextsprüchen, wie T.III.182 darlegt. Allerdings scheinen Gliedervergottungen dieser Zeit bei weitem noch nicht so detailreich zu sein wie vergleichbare Quellen späterer Epochen. Okkasionell scheinen lediglich einzelne Körperteile mit bestimmten Gottheiten verglichen zu werden, eine Aufzählung *ad capite ad calcem* ist selten.[2111] Dagegen ist T.III.183 ein Beleg für eine detaillierte Gliedervergottung. In der Quelle werden Gesicht (*ḥr*), Arme (*ꜥ.wj*), Rücken (*psḏ*) oder Leib (*ḫ.t*) genannt, also Glieder, die bereits in älteren Texten mit verschiedenen Göttern verglichen werden. Darüber hinaus werden jedoch alle erdenklichen Gliedmaßen und Sinnesorgane wie etwa Augen (*jr.tj*), Ohren (*msḏr.tj*), Nase (*fnḏ*), Brust (*šnꜥ*), Phallus (*ḥnn*) oder Schenkel (*mn.tj*) aufgezählt und jeweils einem bestimmten Gott zugeordnet.[2112] Bislang ist ungeklärt, aufgrund welcher Prinzipien die Zuordnung von Gliedmaßen und Gottheiten erfolgte.[2113] Festzustellen ist jedenfalls, dass diese keinesfalls

[2110] Lapp, Papyrus Nu (BM EA 10477), Tf. 16f. Zur kaum veränderten Tradierung des Spruches siehe TB 42 in pTurin 1791, vgl. Lepsius, Todtenbuch, Tf. XIX–XX.

[2111] Ein Beispiel für eine detaillierte Gliedervergottung aus der Zeit des Mittlere Reichs bespricht Assmann, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 46.

[2112] Dies steht im Gegensatz zu den älteren Belegen T.III.180 und T.III.182, in welchen sämtliche Gliedmaßen mit Atum verglichen werden.

[2113] Einerseits wird innerhalb der Ägyptologie von einer Gleichsetzung ausgegangen. Andererseits wird angenommen, dass sich bestimmte Wesenszüge der Götter auf die Gliedmaßen übertragen sollten, vgl. hierzu etwa Luft, Osiris-Hymnen (ORA 30), 231f.

gleichbleibend ist.[2114] Aus emischer Perspektive dürfte der Leichnam durch die Gliedervergottung als ein von Göttern durchdrungenes Wesen erscheinen. Dabei ergeben die einzelnen vergöttlichten Gliedmaßen in ihrer Summe den vollständigen Körper eines göttlichen Wesens. Hinweise für die Wahrnehmung des Leichnams als Gott geben darüber hinaus noch weitere Texte:

T.III.184: Gesänge von Isis und Nephthys (pBM 10188, [15,21-16,1])[2115]

šnj=k m mfkꜣ.t m ḏ.t=f m jwỉ=k m sḫ.t-mfkꜣ.t	Dein Haar ist aus Türkis von seinem Leib, bei deinem Kommen aus dem Türkisgefilde!
šnj=k m ḫsbḏ ns ḫsbḏ	Dein Harr ist aus Lapislazuli, der zu (echtem) Lapislazuli gehört!
jsk ḫsbḏ tp ḥr=k	Lapislazuli ist auch auf deinem Gesicht!
jnm=k ḥꜥ.w=k n=k m bjꜣ šmꜥ.j	Deine Haut (und) dein Leib an dir sind aus oberägyptischem Erz!
ḳs.w=k nbjw m ḥḏ	Deine Knochen sind vergoldet aus Silber!
mj ntk m ḫy	Wie du als Kind! (?)
ṯꜣs.w=k n=k m mfkꜣ.t	Deine Wirbelknochen an dir sind aus Türkis!
ky-ḏd stj kꜣp r šnj=k m ꜥnt.jw prỉ ḏs=f	Andere Lesart: Der Geruch des Räucherwerkes an deinem Haar ist von Myrrhe, die aus sich selbst hervorgegangen ist!
ḥr.j tp=k m ḫsbḏ	Das, was auf deinem Kopf befindlich ist, (die Haare) ist aus Lapislazuli!

Neben der Gliedervergottung gibt es vergleichbare Texte, die m. E. als Gliederveredelung bezeichnet werden können. Dabei werden die natürlichen, einzelnen Körperpartien mit bestimmten Edelmetallen gleichgesetzt. In T.III.184 wird *expressis verbis* beschrieben, dass die einzelnen Körperpartien aus Edelmetallen wie Türkis (*mfkꜣ.t*), Lapislazuli (*ḫsbd*), Erz bzw. Kupfer (*bjꜣ*) und Silber (*ḥḏ*) bestehen. Auf diese Weise bekommt der Leichnam des Verstorbenen nicht nur ein veredeltes Äußeres, seine Gliedmaßen bestehen nun im Gegensatz zu vorher aus unvergänglichen, beständigeren Materialien. Dies hat den Vorteil, dass der Körper des Verstorbenen nicht mehr verwesen kann.[2116] Allerdings ergibt sich aus dem weiteren Ko- und Kontext der Quelle, dass hier der Körper des verstorbenen Totengottes Osiris charakterisiert wird. Bekanntermaßen bestanden die Körper der Götter gemäß altägyptischer Vorstellungen aus Edelmetallen und Halbedelsteinen wie Gold, Silber oder Lapislazuli. Deshalb ist an dieser

[2114] Dies gilt sogar kontext- und epochenunabhängig. Somit können über die Zuordnung der einzelnen Gliedmaßen zu bestimmten Göttern weiterhin nur Mutmaßungen angestellt werden. Möglicherweise wurde der Phallus mit dem Gott Osiris verglichen, weil dem Totengott gemäß dem Mythos eben jenes Glied als einziges fehlt. Auffällig ist außerdem, dass die späteren Gliedervergottungen oft auf die Nennung von Atum verzichten, dem in den Pyramidentexten einen Großteil der Glieder zugesprochen bekam. Dagegen wird Anubis fast immer erwähnt, doch die Zuordnung der Glieder zu diesem Gott variiert ebenfalls stark.

[2115] Kucharek, Totenliturgien IV, 42f; 183. Siehe zudem Budge, Facsimiles I, Tf. 1–6; Burkard, Osiris-Liturgien (ÄUAT 31), 130–178; ders., in: Görg (Hg.), Mittelmeerraum (ÄUAT 44), 1–21; Faulkner, in: JEA 22, 1936, 121–140; Smith, Traversing Eternity, 96–119.

[2116] Zum Konzept des Leichnams als verwesende Materie siehe Kap. 3.1 dieser Studie.

Stelle zu hinterfragen, inwieweit sich dieser Text auf eine besondere (äußere) Transformation des Leichnams bezieht oder ob es sich lediglich um eine Umschreibung von Osiris göttlichen Körper handelt. Die Konzeption einer „äußeren Veredelung der Glieder“ der sterblichen Hülle ist jedoch sehr viel älter, wie bereits T.III.174 gezeigt hat (s. o.). Der Pyramidenspruch (PT 723), der in späterer Zeit in das Korpus der Sargtextsprüche (CT 519) und damit in die private Funerärliteratur aufgenommen wird, beschreibt, dass sich der Verstorbene auf seinen metallen Knochen (*ḳs.w bjȝ.w*) und goldenen Gliedern (*ꜥ.wt nbw.t*) erheben soll. Ein entsprechendes äußeres Erscheinungsbild des Leichnams gleicht dem eines Gottes. Ferner kann der Körper durch die Ausstattung mit unvergänglichen Materialien nicht mehr verwesen. Beide Aspekte sorgen m. E. dafür, dass der Leichnam als Körper eines Gottes konzipiert werden kann. In Beleg T.III.174 wird dies genauso ausgedrückt. Der aus Gold (*nbw*) und anderen Edelmetallen (*bjȝ*) bestehende Leichnam verwest nicht und wird mit dem Körper eines Gottes gleichgesetzt. Die Tatsache, dass dieser Spruch auch Eingang in die privaten Jenseitstexte (=Sargtextsprüche) gefunden hat, belegt, dass diese Konzeption nicht nur für (verstorbene) Götter und Könige vorbehalten war.[2117] Auffällig sind die stilistischen Überschneidungen von Gliedervergottung und Gliederveredelung, die mitunter in denselben Texten thematisiert werden:

[2117] Die Gesänge von Isis und Nephthys, welche in die griechisch-römische Zeit datieren, handeln von der Wiederbelebung des toten Osiris und der Transformation seines Leichnams, vgl. hierzu etwa Kucharek, Totenliturgien IV, 13–21; 42–44. Entsprechend wird in dem Beleg T.III.184 die posthume Ausstattung von Osiris Leichnam mit verschiedenen Edelmetallen und Halbedelsteinen thematisiert.

T.III.185: TB 172 (pBM 9900 (pNebseni), [13-21])[2118]

wbn.w Rᶜ m ḫnt=k ḥbs.w m nbw	Res Sonnenstrahlen sind auf deinem Gesicht, so dass es mit Gold umhüllt ist.
drf.n st Ḥr.w m ḫsbḏ	Horus hat es (= Gesicht) mit Lapislazuli bemalt.
jnḥ.wj sn.tj snsn.tj	Die Augenbrauen sind die beiden vereinten Schwestern.
drf.n st Ḥr.w m ḫsbḏ	Horus hat sie (= Augenbrauen) mit Lapislazuli bemalt.
…	...
nḥb.t=k ḫkr.tj m nbw wḥm.tj m ḏᶜm	Dein Nacken ist mit Gold geschmückt und zusätzlich indem er wiederholt ist (=zusätzlich) mit Elektrum.
ꜥꜣ šꜣšꜣy,t=k	Groß ist dein Hals.
ḥty.t=k m Jnp.w	Deine Kehle ist Anubis.
jw ṯꜣs.wt=k pn m wꜣḏ.tj	Diese deine Wirbelknochen sind die beiden Uräusschlangen.
jw psḏ[=k] rmrm.tj m nbw	[Dein] Rückgrat ist aus Gold getrieben.
jw=s wḥm.tj m ḏᶜm	Es ist wiederholt (= überarbeitet) mit Elektrum.
jw smꜣ=k m Nb.t-ḥw.t	Deine Lunge ist Nephthys.
jw ḥr=k Ḥᶜpj nw.yt=f	Dein Gesicht ist Hapi (und) seine Flut.
jw ḫpd=k swḥ.tj m ḥrs.t	Deine Hinterteil sind die beiden Eier aus Karneol.

Wie T.III.185 darlegt, wird in diesem Text eine Mischung aus Gliedervergottung und Gliederveredelung beschrieben. Einzelne Körperteile wie Kehle (*ḥty.t*) oder Lunge (*smꜣ*) werden mit bestimmten Gottheiten (Anubis, Nephthys) gleichgesetzt, andere Glieder wie der Nacken (*nḥb.t*) oder das Rückgrat (*psḏ*) dagegen mit bestimmten Edelmetallen wie Gold (*nbw*) oder Elektrum (*ḏᶜm*) ausgestattet. Darüber hinaus werden mache Partien wie die Augenbrauen (*jnh.wj*) oder das Gesicht (*ḥr*) nicht nur mit Edelmetallen und Halbedelsteinen wie Gold (*nbw*) und Lapislazuli (*ḫsbd*) „verbessert", sondern zudem noch bestimmten Gottheiten gleichgesetzt. Diese doppelte symbolische Zuordnung erklärt sich daraus, dass Gliederveredelung und Gliedervergottung auf derselben Konzeption beruhen: Der Körper eines Gottes besteht aus unvergänglichen Materialien (Edelmetallen, Halbedelsteine). Als solcher ist der Leichnam hier konzipiert. Der gesamte Körper des Verstorbenen setzt sich wie der eines Gottes aus Edelmetallen zusammen und die einzelnen Glieder sind den Göttern gleichgesetzt. Sowohl bei der Gliedervergottung wie bei der Gliederveredelung handelt es sich um zwei alte Vorstellungen, die bereits in den Pyramidentexten des Alten Reichs verschriftlicht wurden (vgl. T.III.174, T.III.180, T.III.181) und über einen Zeitraum von ca. 2500 Jahren bis in griechisch-römische Zeit (vgl. T.III.184) tradiert werden. Generell sind die Gliedervergottung sowie die Gliederveredelung als rituelle bzw. kultische Konzeptionen zu werten. Für die Gliederveredelung sind jedoch stellenweise Indizien in Schriftquellen zu finden, die auf den realkontextlichen Hintergrund dieser Vorstellungen verweisen:

[2118] Lapp, pNebseni (BM EA 9900), Tf. 97–100; Carrier, Nebseny (Melchat 5), 407–416; 609–611.

T.III.186: Grabräuberpapyri (pAmherst, [2:12-15])[2119]

jw=n ḥr wn nɜy.w ḏbɜ.w nɜy.w wt.w j:wn=w m=sn	Wir öffneten ihre Sarkophage und ihre Särge, in denen sie waren,
jw=n ḥr gmi̯.t pɜy sʿḥ šps n pɜy nswt	wir fanden diesen ehrwürdigen *sʿḥ* dieses Königs.
…	…
jw pɜ sʿḥ šps n pɜy nswt dgɜ m nbw r-ḏr.w=f	Der ehrwürdige *sʿḥ* dieses Königs war vollständig mit Gold bedeckt,
jw nɜy=f wt.w ḥɜt m nbw ḥḏ m-ḫnw n-bnr mḥ m ʿɜ.t nb.t šps.yt	und seine Särge waren innen und außen mit Gold und Silber geschmückt und mit allen prächtigen Edelsteinen ausgelegt.

T.III.187: Grabräuberpapyri (pAmherst, [2:15-17])[2120]

jw=n ḥr nwj.t pɜ nbw gmi̯=n m pɜy sʿḥ šps n pɜy nṯr ḥnʿ nɜy=f wḏɜ.w ʿpr j.wn r ḫḥ=f wt.w j:wn=f ḥtp m=sn	Wir haben das Gold zusammengetragen, das wir auf diesem ehrwürdigen *sʿḥ* dieses Gottes fanden, sowie seine Amulette und Verzierungen, die an seinem Hals und den Särgen waren, in denen es ruhte.
jw=n ḥr gmi̯.t ḥm.t-nsw.t r-mjt.t ʿḳɜ	Wir fanden die Königin genau im selben Zustand.

In beiden hier angegeben Passagen aus den Grabräuberpapyri wird beschrieben, dass die Sarkophage (*ḏbɜ.w*), inneren Särge (*wt.w*) sowie die (äußerlich transformierten) Leichname (*sʿḥ*) eines Pharaos (*nswt*) und seiner großen königlichen Gemahlin (*ḥm.t-nsw.t*), deren Grab die Truppe geplündert hatte, bei der Auffindung vollständig mit Gold (*nbw*), Silber (*ḥḏ*), Edelsteinen, Amuletten (*wḏɜ.w*) und weiteren Verzierungen (*ʿpr*) geschmückt waren. Dieser Umstand ist heutzutage wohlbekannt, da zahlreiche Belege für eine entsprechende Ausstattung von Mumien und anthropomorphen Särgen existieren.[2121] Aus emischer Sicht jedoch müssen die prächtig verzierten anthropomorph gestalteten Leichname und Särge äußerlich der Gestalt eines goldglänzenden Gottes gleichgekommen sein. Dazu passt, dass der äußerlich transformierte Leichnam (*sʿḥ*) des Pharaos in T.III.187 als Gott (*nṯr*) bezeichnet wird.[2122] Dabei muss sich die Veredelung mit Gold, Silber, Edelsteinen oder Amuletten nicht nur auf die Särge sowie die äußerlich transformierte Form des Leichnams begrenzen, wie die nachfolgende Textquelle zeigt:

[2119] Kitchen, Ramesside Inscriptions VI, 481–485; ders., Ramesside Inscription Translations VI, 367-370. Peet, Great tomb-robberies 45–51; Tf. 4f.; ders.; in: JEA 11, 1925, 37–55; Capart et al., in: JEA 22, 1936, 169–193; Vernus, Affaires, 15–34; Thomas, Royal Necropoleis, 265; Peden, Historical Inscriptions (DMAE 3), 245–258; McDowell, Jurisdiction, 189–194. Vgl. ebenso T.II.94 in 2.1.4 und T.III.99 in Kap. 3.3 der vorliegenden Studie.

[2120] Kitchen, Ramesside Inscriptions VI, 481–485; ders., Ramesside Inscription Translations VI, 367–370. Peet, Great tomb-robberies 45–51; Tf. 4f.; ders.; in: JEA 11, 1925, 37–55; Capart et al., in: JEA 22, 1936, 169–193; Vernus, Affaires, 15–34; Thomas, Royal Necropoleis, 265; Peden, Historical Inscriptions (DMAE 3), 245–258; McDowell, Jurisdiction, 189–194. Vgl. zudem T.II.95 in 2.1.4 dieser Untersuchung.

[2121] Vgl. hierzu etwa Abb. 68 – Abb. 70 des vorliegenden Kapitels.

[2122] Allerdings kann die Bezeichnung *nṯr* („Gott“) auch mit dem Verehrungsstatus des verstorbenen Königs einhergehen.

T.III.188: Balsamierungsritual (pBoulaq 3, [x+3,15-17])[2123]

Manual:	
jr hr-sɜ nn rdi nᶜj=f ɜb.w n nbw r ḏr.t=f rd.wj=f	Danach nun, werde gegeben seine Nägel aus Gold an seine Hand und seine Füße,
m-šɜᶜ m ḥɜ.t n ḏbᶜ=f 4 *r pḥ.t n ɜb=f*	von der Spitze seiner 4 Finger an, bis zum Ende seines Nagels,
nbd m ᶜɜ.t n nw.t n jdm.j m šɜw	Werde umflochten mit Leinen aus Garn von rotem Stoff aus Sais.
...	…
Rezital:	
šsp=k ɜb.w=k m nbw ḏbᶜ.w=k m ḳtm ᶜn.wt=k m ḏᶜm	Du wirst empfangen deine Nägel aus Gold, deine Finger aus purem Gold, deine Daumen aus Elektrum.
...	…
snfr=k m nbw	Du wirst durch Gold verschönert.
wrḫ=k m ḏᶜm	Du wirst mit Elektrum überzogen.

Verschiedene Wissenschaftler haben bereits darauf verwiesen, dass der eigentliche Zweck der Balsamierung darin liegt, dass der Leichnam in einen Gott transformiert werden soll.[2124] Der Beleg T.III.185, bei dem es sich um einen Passus aus dem *Balsamierungsritual* handelt, thematisiert die reale Vergoldung des mumifizierten Leichnams. In dem ersten, von TÖPFER als Manual definierten Abschnitt des Kapitels wird die tatsächliche Tätigkeit während der Mumifizierung angegeben. Dem bereits bandagierten Leichnam werden goldene Folienkappen (*ɜb.w n nbw*) über Finger und Zehen gestülpt. Diese werden anschließend mit einem roten Garn an den Gliedmaßen befestigt. Das anschließende Rezital dieser Strophe nimmt auf diese Tätigkeit Bezug, indem es darauf verweist, dass der Körper des Verstorbenen mit Gold (*nbw*) verschönert (*snfr*) und mit Elektrum (*ḏᶜm*) überzogen (*wrḫ*) worden ist. Tatsächlich sind solche Finger- und Zehenkuppen, die sich wie eine zweite Haut an die Extremitäten des Leichnams anpassen lassen, archäologisch nachgewiesen (s. u.). Die in diesem Text beschriebene Gliederveredelung beruht somit auf einer real praktizierten Vergoldung der bereits mumifizierten Körper mit Goldhülsen. Durch diese Prozedur bekam der noch nicht vollständig transformierte Leichnam zumindest teilweise das Äußere einer Gottheit verliehen.[2125] Dabei sind die Körper der Verstorbenen nicht nur äußerlich (partiell) wie ein Gott gestaltet, sie konnten ab einem gewissen Transformationsstadium zudem nahezu wie eine Gottheit verehrt werden:

[2123] Töpfer, Balsamierungsritual, 102. Zur inhaltlichen Zusammenfassung vgl. Töpfer, in: Quack et al. (Hgg.), Rituale griechisch-römische Zeit (ORA 6), 201–221; Smith, Traversing Eternity, 215–244.

[2124] Vgl. hierzu etwa Troy, in: BACE 4, 1993, 55–78, Smith, Following Osiris, 156–165; 195f.; 375–377; Riggs, Unwrapping Egypt, 82; 89f.; 213–216.

[2125] Die Finger- und Zehenkuppen sind mit Gold überzogen und besitzen damit dieselbe Farbe und Beschaffenheit wie das Fleisch der Götter. Im Balsamierungsritual wird zudem erwähnt, dass sich die vollkommene Form des Leichnams (*sᶜḥ šps nfr*) im sogenannten „Goldland" Punt (*Pwnt*) befindet. Töpfer hat bereits darauf verwiesen, dass Punt im Kontext des Balsamierungsrituals vermutlich die Balsamierungsstätte bezeichnet, vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 328. Möglicherweise ist diese Bezeichnung ein Verweis darauf, dass der Leichnam in der Balsamierungstätte vollständig bzw. stellenweise mit Gold überzogen wird, also dem Material, was im Überfluss im Goldland Punt zu finden ist.

T.III.189: Harfnerlied im Grab des Neferhotep (TT 50, Lied 3, [Text J, 5])[2126]

st r wḏb nfr=k smn=sn ȝw.t sʿḥ=k	Sie werden sich deiner Vollkommenheit zuwenden, indem sie die Opfergaben deines *sʿḥ* festsetzen.

T.III.190: Inschrift im Grab des Rechmire (TT 100)[2127]

wdn.tw n=k prj.t nt snṯr r rȝ n js=k	Es soll dir eine Opferlitanei mit Weihrauch dargebracht werden am Eingang deines Grabes.
sḫ.tw ḫpš n kȝ=k ḥȝ.tjw n sʿḥ=k	Man soll Rinderschenkel abschneiden für deinen Ka und *ḥȝ.tj*-Herzen für deinen *sʿḥ*.

T.III.191: CT 20 (I 56c-e, B_1P)[2128]

t' n ḥ.t=k mw n ḫḫ=k	Brot für deinen Leib, Wasser für deine Kehle!

T.III.192: TB 189 (Inschrift aus dem Grab des Panehsi (Auszug [T7 + T21])[2129]

t' n ḥ.t=k	Brot für deinen Leib,
mw n ḫḫ=k	Wasser für deine Kehle,
ṯʿw nḏm r šr.t=k Wsjr Pȝ-nḥs.j	süßen Lufthauch an deine Nase, Osiris Panehsi!

In T.III.189 wird erwähnt, dass vor dem zu einem *sʿḥ* transformierten Leichnam, der als vollkommen (*nfr*) charakterisiert ist, Opfergaben (*ȝw.t*) niedergelegt werden. Diese Aussage deckt sich mit anderen Quellen, in denen ausgesagt wird, dass dem Leichnam reale Nahrungsmittel wie Wasser (*mw*), Brot (*t'*), Rinderschenkel (*ḫpš*), und Herzen (*ḥȝ.tj*) als Opfergaben dargeboten werden. Dem toten Körper wird somit eine ähnliche Ehrerbietung zuteil wie Statuen von Göttern, Königen oder Privatpersonen, die in Tempeln oder Grabstätten aufgestellt wurden. Denn ebenso wie diese Abbilder nimmt der präparierte Leichnam am (täglichen) Opferritual teil. Dies gilt im Besonderen für die äußerlich transformierte *sʿḥ*-Gestalt des Leichnams, die vor der Grablegung aufgestellt wurde, um das Ritual der Mundöffnung vollziehen zu können. Ursprünglich war dieses jedoch ein Statuenritual.[2130] Die Grenzen

[2126] Hari, Neferhotep, 36–40, Tf. 26, Tf. 68f.; Lichtheim, in: JNES 4, 1945, 178–212, Tf. 7; Assmann, Lieder II (TUAT II 6), 906–908; ders., in: ders. (Hg.), Fragen Literatur, 55–84; ders., in: LÄ II, 1977, Sp. 972–982, s. v. Harfnerlieder. Vgl. zudem T.II.122 in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Untersuchung.

[2127] Assmann, Totenliturgien II, 126–129; Davies, Rekh-mi Re, Tf. LXXXVI. Die hier beschriebene Szene ist vergleichbar mit einigen Szenen des Mundöffnungsrituals, vgl. dazu etwa Otto, Mundöffnung II, 138. Vgl. ebenfalls T.II.124 in Kap. 2.1.4 dieser Studie.

[2128] Buck, CT I, Spell 20 (56c-e); Faulkner, Coffin Texts I, 11f.; Carrier, Textes Sarcophages II, 28f. Vgl. zudem T.II.279 in Kap. 2.3.3 dieser Studie.

[2129] Sawi, Grab Pahnesi (ÄUAT 23), 22; Tf. IV; Tf. IX–X. Die Darreichung der Opfergaben erfolgt nach der Wiederbelebung, die zuvor im Text beschrieben wird: „Erhebe dich auf deine rechte Seite, erhebe dich auf deine linke Seite! Geb wird dir deine blinden Augen öffnen (und) deine gekrümmten Knie strecken! Es möge dir gegeben werden dein *jb*-Herz deiner Mutter (und) dein *ḥȝ.tj*-Herz deines Leibes. Dein Ba sei am Himmel, dein Leichnam in der Stadt (=auf der Erde)." (*sṯs tw ḥr wnm.j=k sṯs tw ḥr jȝb.j=k // wn n=k Gbb jr.tj=k šp // dwn=f n=k mȝs.tj=k ḳrf // dỉ.tw n=k jb=k n mw.t=k ḥȝ.tj=k n ḏ.t=k // bȝ=k r p.t ḫȝ.t=k r n'.t*).

[2130] Otto, Mundöffnungsritual II, 1–10; 15f.; 57; Leitz, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 167–171. Zu dieser Thematik siehe außerdem die Belege T.II.119 –T.II.125 in Kap. 2.1.4 des vorliegenden Kapitels.

zwischen (äußerlich transformierten) Leichnam und Statue scheinen damit fließend, zumal es weitere Übereinstimmungen zwischen beiden Konzeptionen gibt:

T.III.193: TB 191 (pBerlin 3057, [17,14-18])[2131]

wꜥb n kɜ=k n ḏ.t=k n bɜ=k n ḫɜ.t=k n šw.t=k n sꜥḥ=k špsWsjr Ḫntj-jmntjw	Reinheit für deinen Ka, deinen Leib, deinen Ba, deinen Leichnam, deinen Schatten und deinen edlen *sꜥḥ*, Osiris Chontamenti!

Wie diesem Spruch aus dem Totenbuch zu entnehmen ist, sollte der *sꜥḥ* zusammen mit anderen Personenkomponenten des Verstorbenen gereinigt (*wꜥb*) werden.[2132] Die rituelle Reinigung wurde als Ritual im Tempelkult an Statuen von Göttern mehrmals täglich praktiziert.[2133] Dagegen ist für die rituelle Reinigung des Leichnams anzunehmen, dass sie zum letzten Mal zu einem bestimmten Zeitpunkt vor der Grablegung durchgeführt wurde.[2134] Dennoch sollte der Verstorbene im Idealfall regelmäßig an rituellen Handlungen teilhaben können. So wird in T.III.190 suggeriert, dass dem Toten nicht nur Opfergaben dargebracht werden, sondern dass ihm zudem Litaneien und Rauchopfer (*snṯr*) gespendet werden. Hinsichtlich der Verehrung scheint sich der Status eines (ehrwürdigen) Verstorbenen damit kaum von dem eines Gottes zu unterscheiden. Im Besonderen trifft diese Ehrerbietung auf die „verehrungswürdige äußerlich transformierte Gestalt des Verstorbenen" (*sꜥḥ*) zu.[2135] Interessant ist vor diesem Hintergrund, dass die Wörter *twt* („Statue"), *smḫ* („Ebenbild"), *ɜb.wt* („Gestalt, Abbild"), *jɜm* („schöne Gestalt") und *ḳd* („Gestalt") wie das Lexem *sꜥḥ* alle den Klassifikator A53 () aufweisen können.[2136] Aus emischer Sicht werden damit alle derselben Kategorie zugeordnet – eine klare Differenzierung von der Konzeption des *sꜥḥ* und einer Statue ist damit nicht möglich. Darüber

[2131] Assmann, Totenliturgien III, 212f.; Backes, Funeräres Ritualbuch, 495–497. Der Spruch ist zudem auf zahlreichen Särgen überliefert, vgl. ebd.

[2132] Besonders ist, dass neben dem Ba (*bɜ*), dem Ka (*kɜ*) und dem Schatten (*šw.t*) noch der Leib (*ḏ.t*) sowie der Leichnam (*ḫɜ.t*) des Verstorbenen angesprochen werden. Wenn sich alle drei Personenkomponenten auf den Körper des Verstorbenen beziehen, so scheinen sie diesen in verschiedenen Stadien der Transformation anzusprechen. Denkbar wäre, dass der *sꜥḥ* sich auf die äußerlich sichtbare, transformierte und verehrungswürdige Form des Leichnams bezieht, während das Lexem *ḫɜ.t* den wahren, nackten und nicht badagierten Leichnam umschreibt, der aber nicht visuell erfasst werden kann und sich sozusagen als Geheimnis im Innern des *sꜥḥ* befindet. Zum Bedeutungsspektrum der einzelnen Lexeme siehe Kap. 2.1.1, Kap. 2.1.4, Kap. 2.1.7 sowie Kap. 2.4 der vorliegenden Studie.

[2133] Vgl. hierzu etwa Cauville, Offerings, 22–40; Fitzenreiter, Statue und Kult, 422–427; Hohneck, Naoi, 31–35.

[2134] Der (rituelle) Reinigung Leichnams erfolgte während der Mumifizierung mehrfach. Vor der Grablegung erhielt der transformierte Leichnam dann während der Mundöffnungszeremonie ein letztes Mal eine rituelle Wasserspende, vgl. Theis, Bestattungsritual, 88–92. Dieser Akt ist oftmals dargestellt worden, vgl. hierzu Abb. 13 in Kap. 2.1.4 sowie Abb. 63 des vorliegenden Kapitels. Nach dem Begräbnis lag der Leichnam in der verschlossenen Sargkammer, weitere Ritualhandlungen am toten Körper selbst waren somit nicht mehr möglich.

[2135] Zu dieser Übersetzung des Lexems *sꜥḥ* siehe Kap. 2.1.4 der vorliegenden Untersuchung.

[2136] Vgl. hierzu WB. I, 8; 80; WB IV, 141; WB V, 75; 255. Zur Thematik der Klassifikation einzelner Lexeme siehe zudem Teil II der vorliegenden Studie.

hinaus sind Statue und Leichnam nach Abschluss gewisser Kulthandlungen[2137] aus emischer Sicht „belebt“ und keinesfalls starre, leblose Körper.[2138] Dazu passt, dass in einigen Schriftquellen erwähnt wird, dass dem Leichnam selbst eine gewisse Macht innezuwohnen scheint:

T.III.194: TB 180 (pLouvre 3073, [10])[2139]

ꜣḫ ḫꜣ.t=k	Möge dein Leichnam *ꜣḫ*-mächtig sein!

T.III.195: CT 714 (VI 344b, B_3L)[2140]

šḫpr.n=j ḥ^{c}.w=j m ꜣḫ=j	Ich erschuf meinen Leib durch meine *ꜣḫ*-Kraft.

T.III.196: Höhlenbuch (17. Große Litanei)[2141]

jmn snṯ n Wsjr	Verborgen ist der Leib des Osiris,
ḥtp jtn=j m ṯpḥ.t=f	möge meine Lichtscheibe in seiner Höhle ruhen!
jmn snṯ n Wsjr	Verborgen ist der Gottesleib des Osiris,
sḫm ḫꜣ.t=f m jmn.t	möge sein Leichnam im Westen machtvoll sein!

T.III.197: TB 027 I (pBM 10793, [14,12])[2142]

jnk sḫm m ḥ^{c}.w=f ḏs =f	Ich bin einer, der Macht über seinen eigenen Körper hat.

In vielen funerären Schriftquellen wird erwähnt, dass der Verstorbene Macht (*sḫm*) über seinen Leichnam besitzt. Vermutlich soll auf diese Weise ausgedrückt werden, dass der Verstorbene wie im Leben über seinen Körper verfügen kann (T.III.196, T.III.197).[2143] Ähnlich einzuordnen ist vermutlich die *ꜣḫ*-Macht (T.III.194, T.III.195), durch die der Verstorbene seinen (vormals toten) Körper steuern zu können scheint. Wiederum erscheint die Grenze von der Konzeption des *ꜣḫ*-mächtigen Leichnams zur Vorstellung von Statuen fließend, da diesen ebenfalls eine göttliche *ꜣḫ*-Macht innewohnt.[2144] Die Götter „leben“ in denen ihnen gewidmeten Abbildern ebenso wie der Verstorbene durch seinen transformierten Leichnam über einen funktionsfähigen, lebenden Körper verfügt. Eine bedeutende Eigenschaft der Götter sind ihre magischen Fähigkeiten. Jedoch implizieren einige Texte, dass der Leichnam in ähnlicher Weise als ein magisch aufgeladenes Wesen verstanden werden konnte:

[2137] Ein Beispiel hierfür ist das Mundöffnungsritual, durch das eine Statue überhaupt erst dazu befähigt wird, zu „leben“. Ein Leichnam wird mittels des Rituals hingegen „wiederbelebt“, indem die Sinne und Körperfunktionen auf magische Weise erneut reaktiviert werden.
[2138] Zur Thematik der Einwohnung siehe die Ausführungen in Assmann, Totenliturgien II, 83f.; ders., Totenliturgien III, 373–75.
[2139] Cenival, Livre pour sortir, 6f.; 11–14; 29; 85.
[2140] Buck, CT VI, Spell 714 (344b); Faulkner, Coffin Texts II, 270; Carrier, Textes Sarcophages II, 1622f.
[2141] Werning, Höhlenbuch II, 344f. Vgl. außerdem T.II.133 in Kap. 2.1.5 der vorliegenden Studie.
[2142] Munro, Totenbuch-Papyrus Pa-nedjem II, Tf. 15.
[2143] Siehe hierzu auch die Diskussion zu den Belegen T.II.176 und T.II.177 in Kap. 2.1.7 dieser Untersuchung.
[2144] Siehe zu dieser Thematik auch Assmann, Tod und Jenseits, 144–146; Nyord, Seeing Perfection, 18–21; 25–27; 41–43; Riggs, Unwrapping Egypt, 99f.

T.III.198: PT 539 (1318c, Pyramide Merire)[2145]

ḥkɜ.w pn jr=f jm.j ḫ.t n Mr.y-Rᶜ	Dieser Zauber gehört zu ihm, der im Leib des Merire.

T.III.199: CT 650 (VI 272h, G_1T)[2146]

mḥ.n=j ḫ.t=j m ḥkɜ.w	Ich füllte meinen Leib mit Zauber.

In manchen Sprüchen der Funerärliteratur ist wie in T.III.198 und T.III.199 expressis verbis die Aussage vorzufinden, dass der Leichnam mit Zauber aufgeladen ist. ASSMANN geht davon aus, dass die Götter dem Verstorbenen seine Zaubermacht verleihen. Er verweist auf Quellen, die davon berichten, dass sich die vier Horussöhne im Leib (*ḫ.t*) des Verstorbenen befinden. Seiner Meinung nach übertragen die im Körper befindlichen Horussöhne etwas von ihrer Magie auf den Leichnam.[2147] Archäologisch belegt ist, dass die balsamierten inneren Organe in der Spätzeit wieder in den Leichnam zurückgegeben wurden.[2148] Eine andere Möglichkeit der Interpretation ist, dass die Salben und Ingredienzien, die für die Balsamierung verwendet wurden und als Heilmittel (*pḫr.t*) bezeichnet werden, als Magie (*ḥkɜ.w*) bzw. magische Substanzen angesehen wurden. Dafür spricht, dass Heilkunde und Magie aus emischer Sicht nicht voneinander zu trennen sind.[2149] In beiden Fällen wäre der Leichnam gemäß der *konzeptuellen Methaperntheorie* als eine Art Gefäß zu verstehen, dass mit Magie gefüllt ist. Die entsprechende konzeptuelle Metapher DER KÖRPER IST EIN GEFÄSS wäre dem Image Schema CONTAINMENT/CONTAINER zuzuordnen.[2150] Diese Auslegung ist m. E. jedoch nicht umfassend genug im Hinblick auf die emische Perspektive.[2151] Eine weitere Möglichkeit der Interpretation ist, dass der Leichnam durch die (äußerliche) Transformation in einen Gott (*sᶜḫ*-Gestalt, s. u.) selbst zu einem gottgleichen Wesen wird, welches ebenfalls göttliche Wirkmacht besitzt. Denn wie die Götter in ihren Abbildern (= Statuen) kann der Verstorbene seinem Leichnam „einwohnen".[2152] Mittels seines transformierten Körpers nimmt der

[2145] Sethe, PT II, 227–236; Allen, New Concordance I, 29; ders., New Concordance V, Spell 539.
[2146] Buck, CT VI, Spell 650 (272h); Faulkner, Coffin Texts II, 225; Carrier, Textes Sarcophages II, 1484f. Siehe zudem T.II.291 in Kap. 2.3.3 der vorliegenden Studie.
[2147] Vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 176; ders., in: JEA 65, 1979, 63; ders., Totenliturgien II, 584; ders., in: Duerr (Hg.), Ursprung, 340; ders., Ägyptische Geheimnisse, 140. Siehe hierzu zudem T.II.284 und T.II.292 in Kap. 2.3.3 dieser Untersuchung.
[2148] Vgl. Pommerening, Mumien, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 79f.
[2149] Zu dieser Thematik siehe insbesondere Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.
[2150] Vgl. hierzu Kövesces, Metaphor, 195–206; Lakoff/Turner, Cool Reason, 59; Lakoff/Johnson, Metaphors, 7–9; 22–34; Johnson, Body Mind, 2–4; Gibbs/Colston, in: Geerarts (Hg.), Cognitive Linguistics, 239; Hampe/Grady, in: Hampe/Grady, Perception, 2. Zur Kritik an der Anwendung der konzeptuellen Metapherntheorie siehe Pabst, in: Verbovsek et al. (Hgg.), Diskurs (GOF IV 69), 127f.; 133–137.
[2151] Denn es war nicht das Ziel der Transformation des Leichnams, lediglich ein Gefäß zu erschaffen. Ziel ist vielmehr die Erhaltung und Wiederbelebung des toten Körpers, zumindest für die Sphäre der Unterweilt.
[2152] Vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 145–151; ders., Totenliturgien II, 83f.; ders., Totenliturgien III, 373–75.

Verstorbene am täglichen Kultgeschehen teil und ist somit wieder in der Lage, mit der Außenwelt zu kommunizieren. Dass dem Leichnam gemäß emischer Vorstellungen eine gewisse Magie innewohnte, die von den Lebenden genutzt werden konnte, kann aus einigen Sprüchen eines Papyrus entnommen werden, der in das 2.–3. Jh. n. Chr. datiert:

T.III.200: Traumbeschwörung (pLondon-Leiden, [Vso XVII,3-4])[2153]

j.jr sḫ nʒj r wʿ.t gbʒ.t n ʒḳjr	Du sollst dies auf ein Schilfblatt schreiben
mtw=k ḫʒʿ=s ḥr ḏʒḏʒ=k	und es unter deinen Kopf legen,
j.jr=k jn-ḳdj.k	während du schläfst.
ḫr jrỉ=f rswe.t	Dann wird es (=das Verfahren) Träume bewirken
mtw=f hb rswj.w	und sendet Träume.
jw=f ḫpr j.jr=k r jrỉ=f r hb rswj.w	Wenn du es machen wirst, um Träume zu senden:
j.jr=k dỉ.t=s r rʒ=f n wʿ ḳs	Dass du es (=das Schilfblatt) legst, ist auf den Mund einer Mumie.

T.III.201: Liebeszauber (pLondon-Leiden, [Vso XXIX,2-3])[2154]

j.jr=k ṯʒj pʒ fʿ n pʒ rmṯ ntj j.jr=k wḫʒ=f	Du sollst das Haar des Mannes nehmen, welchen du begehrst,
jrm pʒ fʿ n wʿ rmṯ jw=f mwt	zusammen (mit) dem Haar eines Mannes (nehmen), der tot ist,
mtw=k mr=w jrm nʒj=w jrj.w	und du sollst es mit seinem Gefährten (=beide Haarsträhnen) zusammenbinden!

[2153] Griffith/Thompson, London and Leiden, 190f.; Dieleman, Magical Manuscript, 35–40.
[2154] Griffith/Thompson, London and Leiden, 200f.; Dieleman, Magical Manuscript, 35–40.

T.III.202: Liebeszauber (pLondon-Leiden, [XV,1-16])[2155]

ḏì.t swr	Ein Trank:
j.jr=k jnì wˁ ḫm n ḫḥ n ˁp(e).t n wˁ rmṯ	Du sollst ein wenig Abgeschabtes vom Kopf eines Mannes,
jw=f mwt n ḫdb.t	indem er verstarb durch Mord,
jrm 7 n blbjlɜ.t n jt n tms ḫn wˁ.t b(e).t n rmṯ	und sieben Körner von Gerste holen, die im Grab eines Mannes vergraben sind,
jw=f mwt	der tot ist.
mtw=k nt=w jrm jp.t 10 *kj-ḏd* 9 *pr.wt n ḏpḏ*	und du sollst sie (=die Getreidekörner) zusammen mit 10 Scheffeln – andere Lesart: 9 – Kernen des Apfels zermahlen,
…	…
mtw=k hm=w n wˁs p	und du sollst sie (die vorher genannten Substanzen) alle zusammenpressen
mtw=k ḏì.t=st r wˁ ḏd n jrp	und in einen Weinbecher geben,
…	…
mtw=k ḏì.t swr r tɜ sḫm.t n.jm=f	und du sollst es der Frau zu trinken geben,
…	…
ḏd-mdw	Worte sprechen:
…	…
pɜj jrp mì n.jm=f	Diesen Wein, gib davon!
snf Wsjr j.tw=f n ɜs.t	Das Blut des Osiris, (das) er Isis gegeben hat,
r ḏì.t jrì=s wˁ mr n ḥɜ.tj=s r.r=f	um zu veranlassen, dass sie ein Lieben macht in ihrem Herzen zu ihm,
n grḥ n mtr n nw nb	in der Nacht, am Tag und zu jeder Zeit,
jw mn nw šb	ohne dass es eine Zeit des Mangels gibt!
mì n.jm=f	Gib davon!
pɜ snf n NN j.ms NN	Das Blut von NN, geboren von NN,
r ḏì.t=f n NN j.ms NN	um es NN, geboren von NN, zu geben,
ḫn pɜj ḏd pɜj jpt n pɜ hrw	in diesen Becher, diese Schale (am) heutigen Tag,
r ḏì.t jrì=s wˁ mr n ḥɜ.tj=s r.r=f	um zu veranlassen, dass sie ein Lieben macht in ihrem Herzen zu ihm!

Sämtliche hier angegebenen Sprüche (T.III.200–T.III.202) stammen vom demotischen Papyrus London-Leiden aus der griechisch-römischen Epoche. Die Thematik der Sprüche, bei denen es sich um Traumbeschwörungen (T.III.200) und Liebeszauber (T.III.201, T.III.202) handelt, sind außergewöhnlich und in dieser Form meines Wissens auf keinem anderen Textträger bekannt. Aus diesem Grund ist anzunehmen, dass die überlieferten Sprüche lediglich einem kleinen Personenkreis bekannt waren. Auch muss aufgrund der Datierung (2.–3. Jh. n. Chr.) die Frage gestellt werden, inwieweit hier ägyptische Vorstellungen niedergeschrieben wurden oder ob sich hierbei durch den langanhaltenden Austausch mit anderen Kulturen (Perser, Griechen, Römer etc.) nicht vielmehr fremde Perzeptionen mit ägyptischen Konzeptionen vermischt haben. Dennoch haben die Textquellen eine Gemeinsamkeit: Scheinbar wird der Körper einer verstorbenen Person als ein magisch aufgeladenes Wesen aufgefasst. Denn erst durch die

[2155] Griffith/Thompson, London and Leiden, 104 –107; Dieleman, Magical Manuscript, 35–40.

Zugabe einzelner Körperpartien des Leichnams zusammen mit anderen Ingredienzien scheint ein Trank oder eine Beschwörung auf magische Weise wirksam zu werden. So handelt es sich bei T.III.200 um eine Beschwörung, bei dem ein mit einem Spruch beschriebenes Schilfblatt (*gbꜣ.t n ꜣḳjr*) auf den Mund (*rꜣ*) eines Leichnams (*ḳs*) gelegt werden soll, um einer anderen Person bestimmte Träume zu senden.[2156] Die Belege T.III.201 und T.III.202 sind dagegen Anleitungen zur Durchführung von Liebeszaubern. In beiden Fällen werden Haare (*fˁ*) bzw. abgeschabte Partien vom Kopf (*ḫḫ n ˁp(e).t*) eines (mumifizierten) Leichnams abgenommen und mit anderen Ingredienzien vermischt. In T.III.201 wird das abgetrennte Haar (*fˁ*) eines Toten lediglich mit dem Haar des Geliebten verbunden, während in T.III.202 die Herstellung eines etwas komplexeren Trankes beschrieben wird. Dafür wird etwas abgeschabte Kopfhaut (*ḫḫ n ˁp(e).t*) eines Leichnams benötigt, die zusammen mit anderen Ingredienzien mit Wein (*jrp*) vermischt wird und von der Angebeteten eingenommen werden soll. Zumindest für diesen Spruch sind neben den manuellen Instruktionen (= der Herstellung des Tranks) zudem noch rituelle Aufsagungen überliefert, um die erwünschte Wirksamkeit zu ermöglichen. Weshalb einzelnen Körperpartien des Leichnams (Haare, abgeschabte Kopfpartien) eine derartige Wirkmacht in Liebesdingen zugestanden wird, kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. Es können an dieser Stelle nur Mutmaßungen unternommen werden. Möglicherweise soll die unsterbliche Liebe von Isis zu Osiris, die über dessen Tod hinaus ging, dafür sorgen, dass sich die angebetete Frau wie die Göttin verliebt. Vielleicht nimmt man abgeschabte Kopfpartien von einem ermordeten Verstorbenen, weil dieser das gleiche Schicksal wie der Totengott erleiden musste und außerdem als Osiris NN angesehen wird. Durch die Einnahme des Tranks, der zudem mit dem „Blut des Osiris“ (*snf Wsjr*) verglichen wird, soll sich die angebetete Frau schließlich wie Isis in den Trankgeber verlieben.[2157] Die Wirksamkeit solcher magischen Praktiken mag sicherlich dahingestellt sein, in ihrer Ausführung erinnern sie jedoch nahezu an Hexerei.[2158] Generell zeigen solche Texte, dass die Menschen in späteren Epochen der altägyptischen Geschichte den (mumifizierten) Körpern der Verstorbenen scheinbar eine gewisse magische Wirkmacht für gegenwärtige Belange zusprachen.[2159] Besonders interessant sind vor diesem Hintergrund einige Mumien der griechisch-römischen Epoche aus Sakkara und Theben. Diese wurden bis auf die obere Kopfpartie vollständig in Bandagen eingewickelt,

[2156] Unklar ist hierbei, ob der Leichnam diese Worte dann „aussprechen“ soll, um den Traum zu schicken.
[2157] Aufgrund dieses Vergleichs ist anzunehmen, dass Rotwein verwendet wurde, da sich die Farbe dieses Weins eher mit Blut vergleichen lässt als Weißwein.
[2158] Zur Unterscheidung sowie den Gemeinsamkeiten und Parallelen von Zauberei und Hexerei siehe Hille, Teufelspakt, 252–278.
[2159] Die Leichen wurden somit quasi teilweise zerstört. Generell war die Zerstörung des Leichnams jedoch nicht erwünscht, vgl. hierzu Kap. 3.3 der vorliegenden Untersuchung.

wodurch die Haare deutlich zu erkennen sind. Möglicherweise ist dieser Teil des Körpers nicht eingewickelt worden, damit das für magische Praktiken/Zauberrituale als Ingredienz benötigte Haar zugänglich blieb.[2160]

3.6.2 Ikonographische Darstellungen

Obwohl anhand der schriftlichen Belege zu entnehmen ist, dass der Leichnam ab einem gewissen Transformationsstadium aus emischer Perspektive als gottgleiches Wesen konzipiert wird, so ist dieser Umstand für die ikonographischen Quellen deutlich schwieriger zu eruieren. Ein Anhaltpunkt hierfür sind sicherlich Darstellungen von Leichnamen, die in aufrechter Position vor den Gräbern bzw. vor Opferaltären positioniert sind:



Abb. 62: Faksimilie vom Grab des Nebamun und Ipuky (MMA 30.4.108)

[2160] Vgl. hierzu EA 6704, ÄM 712 und ÄM 7479 in Riggs, in: Strudwick (Hg.), Theban Necropolis, 191; Tf. .98; Taylor/Antoine, Ancient Lives, 134–149; Erman, Verzeichnis Altertümer, 347. Gegenwärtig soll dieser Ansatz als erste Hypothese für zukünftige Forschungen dienen. Denn nur eine genaue Analyse sämtlicher (schriftlicher wie archäologischer) Quellen hinsichtlich Provenienz, Datierung und Verwendungskontexte kann die Frage beantworten, ob derartige Mumien wirklich im Zusammenhang mit Schriftquellen wie T.III.200–T.III.202 stehen.

Wie an solchen Abbildungen zu erkennen ist, werden an dem transformierten Leichnam (*sʿḥ*) vor der Grablegung noch rituelle Handlungen (Mundöffnung, rituelle Reinigung) vollzogen und Opfergaben (Speisen, Trankopfer, Blumen, Weihrauchopfer) gespendet.[2161] Auf diese Weise wird der Körper des Verstorbenen mit der gleichen Ehrerbietung behandelt, die sonst Götterstatuen in Tempeln zuteil wird. Dabei ist es m. E. kein Zufall, dass es in derartigen Darstellungen immer die Gestalt des äußerlich transformierten Leichnams (*sʿḥ*) ist, die gezeigt wird. Ohnehin wird diese Form des Leichnams verehrt, weshalb sie m. E. als „verehrungswürdige äußerlich transformierte Gestalt des Verstorbenen“ zu übersetzen ist.[2162] In der ägyptologischen Literatur wird ebendiese Gestalt hingegen als „mumiengestaltig“ beschrieben oder mit „Mumie“ übersetzt.[2163] Diese Umschreibung bezieht sich dabei auf die charakteristische anthropomorphe Formgebung des *sʿḥ*. Aus emischer Perspektive ergibt diese Interpretation jedoch wenig Sinn, da das Konzept einer „Mumie“ unbekannt war. Aus diesem Grund ist die Frage zu stellen, was diese anthropomorphe Umgestaltung des Leichnams symbolisieren sollte:



Abb. 63: Darstellungen von mumiengestaltigen Gottheiten in Schreinen

[2161] Siehe hierzu zudem Abb. 13 in Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie.
[2162] Vgl. hierzu Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie.
[2163] Vgl. hierzu etwa WB IV, 51f.; Riggs, Unwrapping Egypt; 86; Kriener, Mumienmasken I, 31.

Wie anhand der hier gezeigten Abbildung zu sehen ist, können Götter, die sich in der Sphäre der Unterwelt (Duat) aufhalten, ebenfalls anthropomorph gestaltet wiedergegeben werden. Es ist darauf hinzuweisen, dass es sich bei ihnen um Gottheiten handelt, die als verstorben gelten. Dagegen besitzen sie im Diesseits eine lebensechte Gestalt. Die Darstellung der Götter als transformierte *sʿḥ*-Gestalt verdient dabei m. E. besondere Beachtung, da es nicht die „Mumiengestalt" (d. h. der transformierte *sʿḥ*-Leichnam) ist, die hier auf diese Weise imitiert wird.[2164] Vielmehr handelt es sich hierbei um eine spezielle Erscheinungsform der Götter.[2165] Entsprechend wird der Körper des Verstorbenen durch die Transformation des Leichnams in ebenjene Form (*sʿḥ*) in die Gestalt eines Gottes umgewandelt.[2166] Diese Art der äußeren Gestaltung wird für den Leichnam erst ab dem Mittleren Reich angewendet, bevor sie sich schließlich im Neuen Reich zur gängigen Darstellungsform etabliert. Die tiefer liegende Konzeption dieser äußerlichen Gestaltung, die Transformation des toten Körpers in den eines gottgleichen Wesens, ist bereits dargelegt worden. Dennoch ist zu hinterfragen, welche Grundgedanken es waren, weshalb diese spezielle Darstellungsform entwickelt worden ist:

[2164] Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass das Zeichen A53 (𓀛) als charakteristischer Klassifikator des Lexems *sʿḥ* gleichfalls Wörter wie *twt* („Statue"), *smḏ* („Ebenbild"), *ɜb.wt* („Gestalt, Abbild"), *jɜm* („schöne Gestalt") oder *ḳd* („Gestalt") klassifiziert. Damit wird der äußerlich transformierte Leichnam (*sʿḥ*) durch seinen Klassifikator in dieselbe Kategorie wie Statuen und andere Abbilder eingeordnet.

[2165] Der erste Gott, der in ebendieser Form dargestellt wird, ist aller Wahrscheinlichkeit nach Osiris. Zu einer kritischen Diskussion hierzu siehe Siffert, in: Franci et al., Rethinking Osiris; 175–188. Zwar ist der Totengott von Seth ermordet worden, allerdings wird sein zerstückelter Körper durch die Göttinnen Isis und Nephthys wieder zu einer neuen Form zusammengesetzt (=transformiert) und anschließend wiederbelebt. Osiris ist somit der erste, dem die Überwindung des Todes gelingt und in seiner neuen transformierten Gestalt eines wiederbelebten Gottes (*sʿḥ*) im Jenseits fortbestehen kann. Darüber hinaus gibt es Götter, die diese Form (*sʿḥ*) ebenfalls annehmen, aber scheinbar nicht als tot angesehen werden. Ein Beispiel hierfür sind die Horussöhne, die als Schutzmächte der inneren Organe der Verstorbenen jedoch untrennbar mit dem Totenkult und der jenseitigen Sphäre verbunden sind.

[2166] Demzufolge wurde der Leichnam bei der Mumifizierung in die Form eines wiederbelebten Gottes transformiert. Somit imitiert die *sʿḥ*-Gestalt des Leichnams eine spezielle Erscheinungsform der Götter. Diese Gottesgestalt ist daher nicht, wie in der ägyptologischen Literatur immer wieder behauptet, eine „Mumiengestalt". Denn die äußere Transformation des Leichnams orientiert sich an diesen ursprünglichen göttlichen Abbildern (und nicht umgekehrt). Aus diesem Grund ist auch die Bezeichnung „mumiengestaltige Götter" abzulehnen.



Abb. 64: Statue eines sitzenden Mannes (ÄM 21839)



Abb. 65: Statue des Antef (ÄM 12485)



Abb. 66: Statue des Nemtihotep (ÄM 15700)

Bereits seit der Frühzeit sind Statuentypen bekannt, die Privatpersonen in einem langen, enganliegenden Mantel zeigen. Bei ÄM 21839 (Abb. 64) des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin handelt es sich um eine der ältesten erhaltenen altägyptischen Steinplastiken. Die dargestellte Person sitzt auf einem kurzen Hocker ohne Lehne und ist bis auf die rechte Schulter sowie den Kopf vollständig in einen enganliegenden, bodenlangen Mantel eingehüllt, der die Körperformen bedeckt. Vergleichbare Darstellungen sind auch in der frühen Königsplastik belegt, Beispiele hierfür sind eine Statue des Chasechemui (E. 517) aus der 2. Dynastie (2880–2700 v. Chr.) und die Statue des Djoser (JE 49158), welche in die 3.

Dynastie (2700–2620 v. Chr.) datiert.[2167] Selbst in der Zeit des Mittleren Reichs ist dieser Statuentypus noch belegt, wie die Sitzfigur des Nemtihotep (ÄM 15700) und die Standfigur des Antef (ÄM 12485) belegen (Abb. 65, Abb. 66). Die Körper der Männer werden durch die dichte Umhüllung der engen Mäntel nahezu vollständig bedeckt, wodurch die individuellen Gesichtszüge besonders hervorgehoben werden. Die Standfigur des Antef zeichnet sich zudem durch die vor der Brust gekreuzten Hände aus, die nicht vom Mantel verdeckt werden und ehemals Gegenstände hielten.[2168] Es ist diese besondere Art der Darstellung, die sich m. E. mit der transformierten Form des Leichnams vergleichen lässt. Ein weiteres Indiz für diese Interpretation ist, dass diese Darstellungsform im Mittleren Reich in Grabanlagen okkasionell zur Darstellung von (verstorbenen) Privatpersonen verwendet wurde:



Abb. 67: Relief aus der Kultkammer des Sehetepibre (MMA 65.120.1)

Dieses Relieffragment stammt aus der Kultkammer des Sehetepibre in Abydos. Die Reliefdarstellung zeigt Sehetepibre vor einem Opfertisch sitzend.[2169] Besonders interessant sind jedoch die tiefen Einschnitte auf beiden Wänden, die insgesamt zehn anthropomorph gestaltete Personen zeigen. Es handelt sich dabei um Sehetepibre selbst und seine Familienmitglieder. Die

[2167] Die Statue des Chasechemui befindet sich heute im Ashmolean Museum of Art in Oxford, während die Statue des Djoser im Ägyptischen Museum Kairo präsentiert wird.
[2168] Vgl. Kaiser, Östlicher Stülerbau, 35; Connor, Être et paraître, 274; ders., in: Miniaci (Hg.), World of Middle Kingdom Egypt, 78; Zorn, et al., 100 Meisterwerke, 56f.; 67– 69.
[2169] Es handelt sich hierbei um die sogenannte Speisetischszene, die bis in die griechisch-römische Epoche Altägyptens belegt ist, vgl. hierzu Eder, in Rehm/Eder (Hgg.), Speisetischszenen (AVO 17), 201–260.

Namen der Personen sind jeweils auf dem Körper eingeritzt. Außer den Gesichtern sowie vereinzelt ein oder zwei Händen, die zudem über der Brust gekreuzt werden, ist der gesamte Körper der dargestellten Personen vollständig von einem langen, enganliegenden Mantel bedeckt. Die Parallelen zur transformierten Gestalt des Leichnams (*sʿḫ*) sind augenfällig.[2170] Darstellungen dieser Art sind während dieser Epoche vereinzelt belegt, was umso bedeutender ist, da sich zur gleichen Zeit die äußere Gestaltung des Leichnams als *sʿḫ* langsam durchsetzt.[2171] Möglicherweise soll der transformierte Leichnam (*sʿḫ*) den vergöttlichten Verstorbenen, der den Tod überwunden hat, in einem speziellen anliegenden Gewand darstellen/zeigen. Diese Vermutung wird weiter dadurch erhärtet, dass die Bandagen, die zur Umhüllung des Leichnams verwendet wurden, in den schriftlichen Quellen mitunter als Kleidung bezeichnet werden.[2172] Belegt ist, dass die Statuen von Königen, Privatpersonen und Göttern zu bestimmten Ritualen bekleidet werden konnten.[2173] Die Grenze der Konzeptionen von Statue und Leichnam wird damit weiter verwischt und liegt daher im Fokus der nachfolgenden Diskussion.

3.6.3 Archäologisches Material

Ein Ziel der Balsamierungshandlungen war, dass der Leichnam (äußerlich) in den Körper eines Gottes umgewandelt werden sollte. Besonders prädestiniert hierfür ist die *sʿḫ*-Gestalt des Leichnams, da diese per se den transformierten Körper (eines verstorbenen und wiederbelebten) Gottes imitiert. Jedoch gibt es noch weitere Indikatoren für die Transformation des Leichnams in ein gottgleiches Wesen. So werden etwa die Standfüße von Mumienhüllen und anthropomorphen Särgen immer größer.[2174] Dies hatte den Zweck, dass der aufgerichtete Körper bei der Durchführung von Ritualen (Mundöffnung, Stundenwachen, Opferritual) aus eigener Kraft stehen konnte und keine weitere Unterstützung benötigte.[2175] Auffälligstes Merkmal der Imitation eines göttlichen Körpers dürfte jedoch die artifizielle Veredelung der äußeren Hülle des Leichnams sein:

[2170] Bisherige Beschreibungen gehen sogar so weit, die dargestellten Personen als Mumien zu bezeichnen, vgl. Yamamoto, in: Arnold et al (Hgg.) Ancient Egypt transformed, 191; Oppenheim, in: Arnold et al (Hgg.) Ancient Egypt transformed, 275. Dass es sich hierbei um die Leichen von Sehetepibre und seinen Angehörigen handelt, ist allerdings unwahrscheinlich, da dieses Relief aus seiner Kultkapelle in Abydos, nicht aber aus seinem Grab stammt, vgl. ebd.

[2171] Für einen weiteren Belege hierfür vergleiche das Relief einer Familienstele (Cat. 1630) im Museo Egizio Turin.

[2172] Vgl. hierzu etwa T.III.122, T.III.128–T.III.131 in Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.

[2173] Vgl. hierzu Pumpenmeier, in: Fitzenreiter/Loeben (Hgg.), Ägyptische Mumie, 77f.; Cauville, Offerings, 115–117; Riggs, Unwraping Egypt, 94–108; 135–140; Nyord, Seeing Perfection, 50f. Mitunter sind noch Bekleidungsreste an einzelnen Figurinen und Statuen belegt, vgl. ebd.

[2174] Vgl. hierzu etwa Abb. 58 (Sarg der Artemidora) in Kap. 3.5 dieser Studie.

[2175] Vgl. hierzu etwa Vandenbeusch, in: Journal of Ancient Egyptian Interconnections 23, 2019, 143–146.



Abb. 68: Innerer Sarg der Nephthys
(MMA 11.150.15b)



Abb. 69: Totenmaske der Merit
(S 8473)



Abb. 70: Innerer Sarg des Kha
(S 8429)



Abb. 71: Totenmaske eines unbekannten Mannes (VÄGM 1989/11)

Häufig wurde Blattgold bzw. dünne Goldfolie auf die Gesichtspartien der äußeren Hülle aufgetragen, um auf diese Weise das „Fleisch der Götter" darzustellen. Der innere Sarg der Nephthys ist ein früher Beleg für die anthropomorphe Gestaltung (*sʿḥ*-Form) des inneren Sarges. Das Gesicht der Verstorbenen ist bereits mit goldener Farbe bemalt (Abb. 68).[2176] Diese Technik der Verzierung findet selbst in den nachfolgenden Epochen Verwendung und wird zudem künstlerisch weiter vollendet, wie die Maske der Merit und der innere Sarg ihres Gemahls Kha belegen (Abb. 69, Abb. 70).[2177] Selbst mit dem Einfluss von griechischen und römischen religiösen Vorstellungen geht diese Tradition nicht verloren (Abb. 71).[2178] Darüber hinaus wurden Halbedelsteine wie Lapislazuli, Türkis, Karneol und künstlich angefertigte Materialien wie Glas oder Fayence in Masken und anthropomorphen Särgen eingelegt. Bei sämtlichen, hier exemplarisch ausgewählten Objekten bestehen die Augen aus Glas oder Kalzit, zusätzlich sind weitere Partien wie Haarsträhnen, Augenbrauen oder Schmuckelemente eingelegt worden. Daraus ergibt sich, dass die Technik der Vergoldung sowie die Tauschierung (d. h. Einlegung) verschiedenster Materialien – trotz des (offensichtlichen) Wandels hinsichtlich der Stilistik – über einen Zeitraum von über 2000 Jahren praktiziert wurden (Abb. 68–Abb. 71).[2179] Letztendlich stellen diese artifiziellen Veredelungen nichts anderes als den

[2176] Vgl. zu diesem Sarg Hayes, Scepter of Egypt I, 311.
[2177] Vgl. Ferraris, Kha e Merit, 57, 60f.; Vassilika, Tomb of Kha, 41–43; 64–69.
[2178] Vgl. Müller, Schöne Gesichter, 34; 47; 95; 124; 134–136; 144–149; 177f.; 220; 283–299; 304; 312–320; Zorn et al., 100 Meisterwerke, 178–180; Riggs, Beautiful Burial, 10; 111–126; 163; 272; Tf. 5; Germer, Geheimnis Mumien, 146–148.
[2179] Sicherlich entsprach eine so hochwertige Ausschmückung dem Ideal, konnte vermutlich aber aufgrund der Hohen Kosten für Mumifizierung, Grabausstattung und Begräbnisfeierlichkeiten nur von Wenigen in Anspruch

Versuch dar, dass (äußere) Erscheinungsbild eines Gottes zu imitieren, da die Körper der Götter aus (unvergänglichen) Edelmetallen und Halbedelsteinen bestehen.[2180]

Die in diesem Teilkapitel bisher vorgestellten archäologischen Quellen bezogen sich lediglich auf die äußere Hülle des Leichnams (Särge, Mumienhülle, Masken), die durch eine entsprechende Ausstattung in einen Gott imitiert. Jedoch lassen sich auch unmittelbare Transformationshandlungen am eigentlichen Leichnam selbst nachweisen:



Abb. 72: Goldene Finger- und Zehenkuppen (MMA 26.8.163)



Abb. 73: Vergoldete Auflagen in Form von Augen und Mund (MMA 31.3.144a-c)

genommen werden. Quack und Theis geben an, dass die Kosten einer Mumifizierung ein Vielfaches des Jahreslohns eines gewöhnlichen Arbeiters ausmachten, vgl. hierzu Theis, Bestattungsritual, 174–181; Quack, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 20–27. Es ist daher wahrscheinlich, dass die Besitzer von hochwertig ausgeschmückten Masken, Särgen und Mumienhüllen wenigstens der gehobenen Mittelschicht entstammten.

[2180] Dies gilt ebenso für den (bandagierten) Leichnam, der durch die Applikation von Schmuck und Amuletten veredelt wurde, obwohl vor allem letztere primär sicherlich eine Schutzfunktion erfüllen.



Abb. 74: Vergoldeter Kopf eines Mannes
(Louvre AF 12533)

Relativ häufig dokumentiert sind goldene bzw. vergoldete Hülsen, die über die Finger oder Zehen gestülpt wurden (Abb. 72).[2181] Zusätzlich konnten in späteren Epochen Goldauflagen in Form bestimmter Körperteile (Augen, Mund, Zunge, Scham) auf die entsprechenden Glieder gelegt werden (Abb. 73).[2182] Durch die (teilweise) Vergoldung wurde der Leichnam in den Körper eines Gottes transformiert. In einer extremen Variante ging die Veredelung des Körpers während der griechisch-römischen Zeit sogar so weit, dass dünne Schichten von Goldfolie oder Goldfarbe unmittelbar auf die getrocknete Haut des Verstorbenen appliziert worden sind (Abb. 74). Allerdings sind nicht viele Leichen dieser Art belegt sind, was sich einerseits mit den hohen Kosten für eine derartige Behandlung begründen lässt. Andererseits könnte es sich bei der direkten Applizierung von Blattgold bzw. Goldfarbe um eine lokale Bestattungstradition gehandelt haben. Insgesamt ist aber festzuhalten, dass Gold – ganz gleich ob als Amulett, Auflage oder Farbe – nicht nur auf der äußerlich sichtbaren Umhüllung (Maske, Mumienhülle, innerer Sarg etc.) des toten Körpers, sondern sogar auf den nackten Leichnam selbst, also der geheimen Gestalt, die nur die Götter kannten, aufgetragen wurde.

[2181] Vermutlich sollte neben der Vergoldung des Körpers auf diese Weise verhindert werden, dass sich die Fingernägel ablösen. Der Wunsch nach der Erhaltung der Fingernägel wird mitunter sogar in den schriftlichen Quellen ausgedrückt, vgl. hierzu etwa Töpfer, Balsamierungsritual, 102; 105; 175; 229f.
[2182] Für weitere Beispiele dieser Goldauflagen siehe Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 72f.

Für Aufsehen hat kürzlich eine Behauptung von PRICE gesorgt. Seiner Meinung nach ging es den Ägyptern bei der Mumifizierung nicht um die Erhaltung des Leichnams, sondern vielmehr um die Schaffung einer Statue. Gerade die vielfältigen Goldapplikationen insbesondere an den Leichen der griechisch-römischen Zeit sind seiner Meinung nach ein ausschlaggebender Beweis hierfür.[2183] Obwohl er mit seiner Annahme nicht grundlegend falsch liegt, sind dennoch einige Einwände anzubringen. Unbestreitbar ist der Umstand, dass es gewisse Gemeinsamkeiten zwischen Statue und Leichnam gibt.[2184] So war das Mundöffnungsritual zunächst ein Statuenritual, bevor es am (transformierten) Leichnam vor der Grablegung praktiziert wurde.[2185] In ihrer grundsätzlichen Konzeption ähneln sich die Vorstellungen von Leichnam und Statue, da beide Körper durch das Ritual belebt und die Sinne aktiviert werden sollen. Ferner kann der „Besitzer" bzw. eine geistesartige Entität eines Verstorbenen oder Gottes durch das Ritual seinem Leichnam bzw. seiner Staue „einwohnen" und somit an der Welt der Lebenden am täglichen Opferkult partizipieren.[2186] Ein weiteres Indiz sind, wie zuvor erwähnt, die als Klassifikatoren belegten Zeichen A55 (), A53 () und A40 (), die nicht nur Lexeme klassifizieren, welche den toten Körper umschreiben[2187], sondern zudem in gleicher Weise für Lexeme wie *twt* („Statue"), *smḫ* („Ebenbild"), *ꜣb.wt* („Gestalt, Abbild"), *jꜣm* („schöne Gestalt") oder *ḳd* („Gestalt") verwendet werden.[2188] Aus emischer Perspektive werden der transformierte Leichnam und die Statue damit derselben Kategorie zugeordnet. Dies gilt insbesondere für das Zeichen A53 (), das als primärer Klassifikator für das Lexem *sʿḥ* belegt ist.[2189] Versuche, den Leichnam artifiziell zu erhalten und in eine bestimmte äußere Form zu bringen, gibt es wenigstens seit der Zeit des Alten Reichs (ca. 2700–2200 v. Chr.). Besonders hervorzuheben

[2183] Vgl. Price/Thorne, Golden Mummies, 124; 129; 146–148; 165; 213 sowie insbesondere sein Pressestatement vom 30.12.2022: https://www.businessinsider.com/ancient-egyptian-didnt-intend-preserve-mummy-bodies-say-scientists-2022-12, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.

[2184] Diese Feststellung, dass die altägyptischen Konzeptionen von Statue und Leichnam große Parallelen zueinander aufweisen, ist dabei nicht völlig neu, da sie zuvor bereits von Assmann, Riggs und Nyord festgestellt worden sind, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 143–151; Riggs, Unwrapping Egypt, 89; 94–96; 99f.; 104–108; 137–146; Nyord, Seeing Perfection, 29–34; 41–43; 50f.

[2185] Vgl. hierzu Otto, Mundöffnungsritual II, 1–10; 15f.; 57; Assmann, Tod und Jenseits, 408–421; Leitz, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 167–171. Im Grab des Rechmire (TT 100) ist das gesamte Mundöffnungsritual als szenische Abfolge dargestellt. Siehe hierzu Leitz, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 170.

[2186] Zu diesem Prinzip siehe Assmann, Totenliturgien II, 83f.; ders., Totenliturgien III, 373–75; Riggs, Unwrapping Egypt, 99f.; 104–108; Nyord, Seeing Perfection, 41–43.

[2187] So z. B. *sʿḥ* und *ḫꜣ.t* („Leichnam"), vgl. hierzu Kap. 2.1.1 und Kap. 2.1.4 der vorliegenden Studie.

[2188] Vgl. WB. I, 8; 80; WB IV, 141; WB V, 75; 255. Besonders hervorzuheben ist hier die Verwendung von A40 (), da dieses Zeichen normalerweise als Klassifikator für die Eigennamen von Göttern oder als j-Suffix der direkten Rede einer Gottheit genutzt wird. Als Klassifikator von Lexemen, die eine Form des Leichnams oder eine Statue umschreiben, werden diese Entitäten auf eine gottgleiche Ebene gesetzt.

[2189] Vgl. hierzu Kap. 2.1.4 dieser Studie.

sind hierbei die sogenannten Gipsmumien, die aufgrund ihrer weiß gehaltenen Gipsschicht ein nahezu statuenartiges Erscheinungsbild besitzen:



Abb. 75: Gipsmaske (ÄM 16753)



Abb. 76: Gipshülle (Boston MFA 39.828)



Abb. 77: Gipsmaske einer Frau (Kairo, o. Inv.)

Beispiele hierfür sind drei Objekte aus Berlin (ÄM 16753), Kairo (o. Inv.) und Boston (MFA 39.828), die exemplarisch ausgewählt wurden (Abb. 75–Abb. 77). Der Typus der sogenannten Gipsmumie entwickelt sich ab der 5. Dynastie. Mumien dieser Art wurden vornehmlich in Giza, Sakkara und Abusir gefunden.[2190] Die Entwicklung dieser Form der äußeren Gestaltung des Leichnams erfolgt damit etwa zeitgleich zu den sogenannten Leinenmumien.[2191] Die frühere Annahme, dass es sich bei den Gipsmumien um eine Weiterentwicklung der Leinenmumien handelt, konnte mittlerweile widerlegt werden.[2192] Bislang ungeklärt ist allerdings das genaue Verfahren zur Herstellung, wobei sich hierfür zwei Methoden anbieten. Möglich ist einerseits, dass für die Anfertigung einer Gipsmaske ein Negativmodell geformt wurde. Die andere Methode wäre, dass die Gipsmaske von dem Gesicht des Verstorbenen, also einem Positiv-Modell, abgenommen wurde. Letztere Methode ist von dem Grabungsteam um WILLEMS in einem Experiment erfolgreich erprobt worden.[2193]

Generell sind zwei verschiedene Arten von Gipsmumien dokumentiert. Entweder konnte die Vorder- und Rückseite des gesamten Körpers von einer Gipsschicht umgeben sein (vgl. Abb. 76) oder die Maske wurde ausschließlich über den gesamten Kopf gezogen (vgl. Abb. 75, Abb. 77).[2194] Da in einigen dieser Gipsmasken noch die skelettierten Überreste vorhanden waren, ist mitunter angenommen worden, dass man die Körper der Verstorbenen zunächst entfleischte, bevor sie mit Gips übergossen wurden. Diese These der Entfleischung konnte mittlerweile aber widerlegt werden. Das körperliche Weichteilgewebe hat sich lediglich aufgrund der noch nicht voll ausgereiften Mumifizierungsmethoden und klimatischen Bedingungen innerhalb der Gipsschicht nicht erhalten.[2195] Gipsmumien scheinen im Gegensatz zu den sogenannten Leinenmumien keine Zeichen von Bemalung aufzuweisen. Der weiße Gips wirkt somit nahezu wie ein helles Gestein. Diese Tatsache ist hervorzuheben, da Stein (äg. *jnr*) aus emischer Sicht als unzerstörbares und ewiges Material galt.[2196] Zu hinterfragen ist daher, ob es sich bei dem

[2190] Vgl. Borchardt, in: Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen 12, 1916, 271–274; ders., Grabdenkmal (WVDOG 7), 114; Kaiser, Östlicher Stülerbau, 29f.; Germer, in: Lembke/Schmitz (Hgg.), Giza, 90f.; Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 309–313; Kriener, Mumienmasken I (unpubl. Diss.), 125f.; 133; 309f.; dies., Mumienmasken II (unpubl. Diss.), 11–31. Eine Gipsmaske ist in Deir-el Bersheh gefunden worden, was zeigt, dass diese Form der äußeren Gestaltung des Leichnams nicht nur in der Residenz angewendet wurde, vgl. hierzu Kriener, Mumienmasken I (unpubl. Diss.), 102f.; dies., Mumienmasken II (unpubl. Diss.), 60.

[2191] Zur Gattung der Leinenmumien siehe Kap. 3.5 dieser Studie.

[2192] Vgl. Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 309–313; Kriener, Mumienmasken I (unpubl. Diss.), 126.

[2193] Vgl. Kriener, Mumienmasken I (unpubl. Dissertation), 130; . A., Onderzoekers vinden dodenmasker in Egypte, URL: https://www.youtube.com/watch?v=j5rzbYl9QU0, Stand: <25.09.2014>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.

[2194] Vgl. Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 310f.; Kriener, Mumienmasken I (unpubl. Dissertation), 125–130.

[2195] Vgl. Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 316. Zur Diskussion um die angenommene Praxis der Entfleischung des Körpers siehe zudem Kap. 3.1 der vorliegenden Studie.

[2196] So wurden die steinernen Totentempel der Pharaonen *ḥw.t n ḥḥ m rnp.wt* („Häuser der Millionen von Jahren“) genannt. Der Wunsch, dass diese Häuser für Millionen Jahre bestehen sollten, kam der altägyptischen Vorstellung

Typus der Gipsmumien und Gipsmasken, die in ihrer gesamten Gestaltung an altägyptische Statuen erinnern, um Versuche handeln könnte, den Leichnam in ein dauerhaftes Abbild (*twt*) des Verstorbenen zu transformieren. Ein weiteres Indiz für diese Hypothese könnte sein, dass die Gipsmasken ebenso wie die sogenannten Ersatzköpfe aus Kalkstein oftmals keine Ohren besitzen.[2197] Mitunter ist angenommen worden, dass die Gipsmasken individuelle Portraitzüge aufweisen. Diese Annahme kann m. E. ausgeschlossen werden, da die Masken keine individuellen Gesichtszüge zeigen, sondern vielmehr Charakteristika besitzen, die für Statuen aus dieser Epoche belegt sind.[2198] TACKE verweist darauf, dass die Augenpartie generell weniger stark herausgearbeitet sind als der Mund.[2199] Es ist denkbar, dass der Ausformung des Mundes hier soviel Beachtung geschenkt wurde, da an dieser Form des Leichnams das Ritual der Mundöffnung vollzogen wurde, das bekanntermaßen ursprünglich ein Statuenritual war.
Die Gipsmaske einer unbekannten Frau (Abb. 77) hebt sich aufgrund ihrer weiteren Verzierung von den anderen Objekten ab. Neben der Gipsumhüllung des Kopfes haben sich auch ein Halskragen aus Fayenceperlen und ein mit Blattgold und Fayenceperlen bestücktes Diadem aus Kupfer erhalten.[2200] Dabei ist das Diadem etwas zu groß für den Umfang des Kopfes, weshalb darauf zu schließen ist, dass der Leichnam der Frau zusätzlich mit einer Perücke ausgestattet war.[2201] Derartig aufwendige Verzierungen sind in der Regel nicht für Gipsmumien (Gipshüllen und Gipsmasken) dokumentiert. Mitunter sind die Techniken, die zur Herstellung von Leinen- und Gipsmumien angewandt wurden, vermischt worden:

---

von der Ewigkeit gleich, vgl. hierzu Assmann, Stein und Zeit, 18f.; 39–46; Schröder, Millionenjahrhaus, 224. Die literarische Erzählung *Horus und Seth* berichtet davon, dass Horus ein Boot weiß streicht, um seinen Onkel glauben zu lassen, dass er in einem Steinboot (*ʿḥʿ n jnr*) das Wasser überqueren kann, vgl. hierzu pChester Beatty I [13,5–13,9].

[2197] Tacke lehnt den Vergleich mit Ersatzköpfen jedoch kategorisch ab, vgl. hierzu Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 315.

[2198] Verwiesen sei hier beispielsweise auf die Statuen von Rahotep und Nofret aus der 4. Dynastie in Kairo. Gipsabrücke mit individuellen Gesichtszügen befinden sich dagegen im Ägyptischen Museum und Papyrussammlung Berlin, vgl. hierzu Fitzenreiter, Statue und Kult, 48–50; Seyfried (Hg.), Licht Amarna, 12f.; 20f.; 312–321. Aus der 6. Dynastie stammt zudem noch der Gesichtsabdruck einer Frau, der optisch jedoch nur wenige Ähnlichkeiten zu den Gipsmumien aufweist. Siehe hierzu Lembke/Schultz, in: Lembke/Schmitz (Hgg.), Giza, 100.

[2199] Vgl. Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 311; 313; Kriener, Mumienmasken I (unpubl. Diss.), 37. Ebenfalls prägnant herausgearbeitet sind zudem die Nasolabialfalten, Philtrum sowie die Nase, vgl. ebd.

[2200] Vgl. Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 327f.; Kriener, Mumienmasken II (unpubl. Diss), 14f. Die Bestattung war bei Auffindung ungestört, vgl. ebd.

[2201] Ein entsprechender Kopfschmuck (Perücke + Stirnband) ist etwa bei der Sitzfigur der Nofret dargestellt, vgl. hierzu Fitzenreiter, Statue und Kult, 48–50. Die Statue der Nofret datiert in die 4. Dynastie, was der Datierung der Gipsmaske nach Hawass entspricht, vgl. Hawass, in: Friedmann/Adams (Hgg.), Followers of Horus, 327–329. Tacke spricht sich dagegen dafür aus, die Maske der namentlich nicht bekannten Frau in die 5. oder 6. Dynastie zu datieren, vgl. Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 327f. Kriener schließt sich dieser Datierung an, vgl. Kriener, Mumienmasken II (unpubl. Diss.), 14f.



Abb. 78: Gipsmumie eines Mannes aus Sakkara

Ein Beleg hierfür ist der Leichnam eines Mannes, der 1966 in einem ungestörten Grab in Sakkara gefunden wurde (Abb. 78).[2202] Der Verstorbene ist nackt dargestellt, wobei einzelne Gliedmaßen wie Finger, Zehen, Penis, Hoden und die Gesichtsproportionen sorgfältig in Leinen nachmodelliert sind. Der gesamte Körper ist zudem mit einer dünnen Stuckschicht überzogen, die sich vermutlich im Verlauf der Zeit durch Korrosion hellgrün verfärbt hat. Besondere Aufmerksamkeit galt der Gestaltung des Gesichts, das außerdem bemalt worden ist. Insbesondere Augenbrauen, Augenlieder, Oberlippen- und Kinnbart sowie die Perücke sind hierbei detailliert herausgearbeitet. Der Leichnam ist darüber hinaus mit einem breiten

[2202] Der Name des Verstorbenen wird in der Forschungsliteratur teilweise als Nefer identifiziert, manchmal jedoch mit Waty angegeben, vgl. Harris/Weeks, X-Raying, 83; Barta, Journey to the West, 248; Janot, Mumien, 262f.; Kriener, (unpubl. Diss.), Mumienmasken II, 45. Der Sarg, in dem sich der Verstorbene befand, enthielt allerdings keinerlei Inschriften, vgl. hierzu Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 319.

Halskragen aus Fayenceperlen ausgestattet.[2203] Anhand der stilistischen Merkmale ist eine Datierung in die 5. Dynastie wahrscheinlich.[2204] Insgesamt vermitteln derartige Mumien aufgrund der verwendeten Materialien und Techniken (Leinen, Gips) die Illusion von einem lebensnahen und zugleich dauerhaften (nahezu statuenartigen) Abbild des Verstorbenen. Während die Gesichtsproportionen Parallelen zu den Statuen jener Epoche aufweisen, wird durch die aufwendige Bemalung sowie der Applikation von Bekleidung, Schmuck und Perücken ein lebensechtes Äußeres suggeriert.[2205] Allerdings sind Mumien dieser Art nur äußerst selten belegt bzw. haben sich nur okkasionell erhalten.[2206] Angewandt worden ist diese Technik zur äußeren Gestaltung des Leichnams möglicherweise bis in die Zeit des Mittleren Reichs.[2207] Vermutlich war die Herstellung derartiger Mumien zu aufwendig und brachte zudem nicht immer das gewünschte Ergebnis, da die Gipsschichten aufplatzen und die in Leinen und Gips umhüllten Körper verwesen konnten, weshalb dieses Verfahren aufgegeben wurde.[2208]
Die Vorstellung, ein lebensnahes und zugleich gottähnliches Abbild des Verstorbenen zu erschaffen, wodurch dieser gemäß emischer Vorstellungen mit der Welt der Lebenden in Verbindung treten konnte, ist dennoch nicht völlig in Vergessenheit geraten:

[2203] Vgl. Leclant, in: Orientalia 36, 1967, 190f; Altenmüller/Moussa, Nefer and Kahay, Mainz 1971, 43; Tf.. 40a; Harris/Weeks, X-Raying, 83f.; Fleming et al., Egyptian Mummy, 14; Hawass, in: Friedmann/Adams (Hgg.), Followers of Horus, 334; Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 319; Ikram/Dodson, Mummy, 110f.; Barta, Journey to the West, 248.
[2204] Vgl. Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 319; Kriener (unpubl. Diss.), Mumienmasken II, 45.
[2205] Somit sind hier die beiden Konzepte des Leichnams als lebender Körper und als gottgleiches Wesen eng miteinander verzahnt. Zur den Wechselwirkungen und Verbindungen der in dieser Studie ermittelten Konzepte vom Leichnam zueinander siehe das Zwischenfazit dieses Teils der Untersuchung (Kap. 3.8).
[2206] Vgl. hierzu Kriener, Mumienmasken II (unpubl. Diss.), 34; 152.
[2207] So war der Leichnam von Ipi-anchu II., der sich in die Zeit des Mittleren Reichs datieren lässt und 1845 im Zuge der Königlich-Preußischen Expedition in Sakkara gefunden wurde, ursprünglich mit einem Gewand, einer vergoldeten Gesichtsmaske und einer Lockenperücke ausgestattet. Hiervon ist heute lediglich die Maske (ÄM 10180) erhalten, vgl. hierzu Kriener, Mumienmasken II (unpubl. Diss.), 79–81; Lepsius, Denkmäler I, 151; Erman, Verzeichnis Altertümer, 73f.
[2208] In der Folge ging man dazu über, den bandagierten Leichen Gesichtsmasken aus härteren Materialien (z. B. Holz) aufzusetzen. Ein Beleg hierfür ist die Maske des Wah aus dem Mittleren Reich, die stilistisch an die Maske des Ipi-Anchu (ÄM 10180) erinnert. Wie diese besitzt die Maske des Wah ein vergoldetes Gesicht mit in blauer Farbe aufgemalten Augenbrauen und Bart. Im Gegensatz zur Gesichtsmaske des Ipi-Anchu ist die Perücke hier allerdings ein fest integrierter Bestandteil, vgl. dazu Kriener, Mumienmasken II (unpubl. Diss.), 214–216.



Abb. 79: Statuensarg aus Holz (EA 55022)

Das British Museum ist im Besitz eines Holzsarges (EA 55022), der äußerlich der Gestalt eines lebenden Mannes gleicht, der eine Toga trägt. Ursprünglich besaß dieser Sarg Augeneinlagen aus einem anderen Material, die heute nicht mehr vorhanden sind (Abb. 79). Der Sarg war zudem von einer Gipsschicht überzogen. Jedoch lässt sich nicht mehr eruieren, inwiefern der Sarg bemalt oder vergoldet war. Der relativ breite Standfuß ermöglicht es, dass der Sarg für eine gewisse Zeit selbstständig in aufrechter Position stehen kann.[2209] Über die Provenienz dieses Sarges können keine Angaben mehr gemacht werden. Allerdings besitzt das Ägyptische Museum und Papyrussammlung Berlin einen vergleichbaren Holzsarg (ÄM 17127), der aus Abusir el-Melek stammt. Dieser Sarg, der bei Auffindung noch im Besitz von Augeneinlagen war, weist deutliche Parallelen hinsichtlich der Stilistik zu dem Sarg aus dem British Museum (Abb. 79) auf, weshalb es wahrscheinlich ist, dass beide Särge ursprünglich aus der gleichen Region stammten. Der Berliner Sarg wurde 1904 *in situ* in einer Grabanlage der Priester des

[2209]Vgl. Vandenbeusch, in: Journal of Ancient Egyptian Interconnections, 2019, 127–133; 143f.

Harsaphes gefunden. Besonders hieran ist, dass der Sarg (ÄM 17127) in einem Schrein (ÄM 17126) aufgebahrt war: [2210]



Abb. 80: Schrein und Sarg aus Abusir el-Melek (ÄM 17126, ÄM 17127)

Der rechteckig und einfach gestaltete Schrein besitzt zwei Flügeltüren. Nur, wenn diese Flügeltüren geöffnet sind, geben sie den Blick auf den Sarg frei (Abb. 80). Auf diese Weise tritt der Sarg, der selbst wie ein lebensnahes Abbild des Verstorbenen gestaltet ist, wie eine Gottheit aus dem Schrein hervor.[2211] Es ist anzunehmen, dass dieses Ensemble geschaffen wurde, damit der Verstorbene – dessen Leichnam sich im Sarg befindet – am Kultgeschehen teilhaben konnte. Wie bei einer Statue dürften dem Verstorbenen/Sarg Opferspeisen, Libationen und Weihrauchspenden dargebracht worden sein. Nach Abschluss der rituellen Handlungen konnte

[2210] Vgl. Vandenbeusch, in: Journal of Ancient Egyptian Interconnections, 2019, 133f. Riggs, Beautiful Burial, 149–155; 176, Lembke et al., Späte Blüte, 56f.
[2211] Auf diese Weise verbinden sich bei diesem Beleg wieder zwei Konzepte des Leichnams, nämlich die Konzeption des lebenden Körpers und die des gottgleichen Wesens, miteinander.

der Schrein wieder verschlossen werden. Es ist anzunehmen, dass sich der Sarg EA 55022 (Abb. 79) ursprünglich in einem vergleichbaren Schrein befand.[2212]

Im Verlauf der Geschichte setzt sich insgesamt aber die äußerlich anthropomorphe Gestaltung des Leichnams (*sʿḥ*-Form) durch, die ursprünglich wohl (verstorbene) Götter und erhabene Persönlichkeiten in enganliegenden Gewändern zeigen sollte (s. o.). Wie zuvor erwähnt, handelt es sich daher um die Darstellung des Verstorbenen in seiner göttlichen Erscheinungsform. Diese These wird dadurch verstärkt, dass einige der als *sʿḥ* gestalteten Leichname aus griechisch-römischer Zeit wie die beiden Särge (EA 55022, ÄM 17126) in Schreinen aufbewahrt worden sind. Das Ägyptische Museum und Papyrussammlung Berlin besitzt einige Exemplare hiervon:



Abb. 81: Leichnam und Schreinsarg des Padichons (ÄM 17039, ÄM 17040)

[2212] Zu dieser Vermutung siehe Vandenbeusch, in: Journal of Ancient Egyptian Interconnections, 2019, 133.

Die anthropomorph geformte Mumienhülle des Padichons (ÄM 17039) wurde in einem Schrein (ÄM 17040) aufbewahrt, dessen Wände zum Boden hin in einem leichten Winkel nach innen geneigt sind. Auf dem Kopf des Schreins befindet sich ein Fries mit ursprünglich 18 Uräen. Statt einer Flügeltür ist der Schrein mit zwei Holzklappen ausgestattet, die etwa bis zur Mitte des Schreins reichen und im geöffneten Zustand den Blick auf den Oberkörper des Sargs des Padichons freigeben (Abb. 81).[2213] Der Leichnam wird durch seine Gestaltung als *sʿḥ* und die Aufbewahrung im Schrein als gottgleiches Wesen konzipiert. Durch dieses Ensemble konnte der Verstorbene am täglichen Opferkult teilhaben.[2214]

PRICE behauptet, dass es den alten Ägyptern nicht um die Erhaltung des Körpers, sondern um die Schaffung einer Statue ging. Dies sei der großen Sorgfalt zu entnehmen, mit welcher ein Körper äußerlich verziert worden sei, dem eigentlichen Leichnam sei dagegen viel weniger Beachtung entgegengebracht worden.[2215] Dabei ist interessant, dass er sich lediglich auf die Mumien aus griechisch-römischer Zeit bezieht und nicht auf die Leichen aus Gips oder Leinen, die m. E. viel größere stilistische Parallelen zu Statuen aufweisen. Zudem besteht die Möglichkeit, dass das Ritual der Mundöffnung in dieser Zeit schrittweise nicht mehr nur an Statuen, sondern zudem bei Leichen angewandt wurde.[2216] Unbestritten ist die enge Verbindung

---

[2213] Vgl. Vandenbeusch, in: Journal of Ancient Egyptian Interconnections, 2019, 136–139; Germer, Berliner Mumiengeschichten, 182; Parlasca/Seemann (Hgg.), Augenblicke, 25f.

[2214] Vor diesem Hintergrund ist die Aussage des griechischen Satirikers Lukian (120–180 n. Chr.) interessant, der davon berichtet, dass die einbalsamierten Leichen verstorbener Familienmitglieder eine gewisse Zeit im Haushalt bleiben und dort an Festgelagen teilhaben. Daraus ist zu schließen, dass zwischen Tod und Bestattung eine relativ große Zeitspanne, möglicherweise sogar Jahre, lagen. Vgl. hierzu Pommerening, in: Wieczorek et al., Mumien, 84.

[2215] Tatsächlich lässt sich insbesondere für spätere Epochen feststellen, dass die äußere Gestaltung der Leichen detailreicher zu sein scheint, das handwerkliche Können der Mumifizierung dagegen abnimmt oder mit weniger Sorgfalt ausgeführt wurde, vgl. hierzu etwa Taylor/Antoine, Ancient Lives, 92–111. Daher ist bereits vielfach die Vermutung geäußert worden, dass in dieser Epoche die äußere Gestaltung des Leichnams einen größeren Stellenwert einzunehmen scheint, vgl. hierzu Germer, Mumien, 83–88; Pommerening, Mumien, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 83f. Allerdings könnte es sich hierbei wenigstens in Teilen um Betrugsfälle handeln, denn die Mumifizierung war ein einträgliches Geschäft. Belegt sind sogenannte Scheinmumien von Ibissen und anderen Tieren, die äußerlich zwar die Form des mumifizierten heiligen Tiers besitzen, im Innern jedoch mit Holz, Schlamm und anderen Abfällen gefüllt waren. Derartige Fälle dürften bereits in der Antike missbilligt worden sein, vgl. hierzu Quack, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 23; Honeck, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 89–94. Darüber hinaus sind Mumifizierungsverträge bekannt, in dem sich die Balsamierer zu einer sorgfältigen Einbalsamierung des Verstorbenen verpflichten, vgl. Quack, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 21f. Schließlich sind vereinzelt Klageschriften gegen Einbalsamierer dokumentiert, weil Familienmitglieder befürchteten, dass ihre verstorbenen Angehörigen nicht sorgfältig genug einbalsamiert wurden, vgl. hierzu Quack, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 23. Dies zeigt, dass der sorgfältigen Einbalsamierung der sterblichen Überreste immer noch ein großer Stellenwert beigemessen wurde. Die Gründe für die teils schlampigen Balsamierungspraktiken sind möglicherweise in der aufwendigen und langwierigen Prozedur der Einbalsamierung, die immerhin vermutlich 70 Tage umfasste, zu suchen. Kleinere und größere Fehler, die während der Mumifizierung passierten, ließen sich relativ gut durch die Umwicklung kaschieren und hatten den Vorteil, dass von den Angehörigen dennoch der volle Preis verlangt werden konnte, da diese die Qualität der Mumifizierung nicht überprüfen konnten. Ein solches System verleitet zu bestimmten Betrugsmaschinerien, um Zeit und Geld zu sparen.

[2216] Erst im Neuen Reich ist das gesamte Ritual, das aus 75 Einzelszenen besteht, belegt, vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 408–410. Zwei große Themenbereiche sind zu unterscheiden, nämlich das Mundöffnungsritual, das an Statuen vollzogen wird und das Ritual, dass an den bandagierten Leichnamen durchgeführt wird. Irgendwann vor

von Statue und Leichnam. Allerdings unterschlägt PRICE die Bedeutung einer Statue aus emischer Perspektive. Denn eine Statue war klein bloßes (Kunst-)Objekt. Vielmehr wurde sie als das Abbild eines Gottes, Königs oder einer Privatperson verstanden, die am (täglichen) Kult teilnahm, in welchem sie Opfergaben wie Brot, Fleisch, Bier oder Wein erhielt. Nach altägyptischer Vorstellung konnten diese „Figuren" von den Entitäten, die sie darstellten, „beseelt" bzw. „eingenommen" werden.[2217] Auf diese Weise erhält nicht die Statue die zeremoniellen Gaben, sondern der Dargestellte (Gott, König, Privatperson) selbst. Dieses Prinzip lässt sich auf den (transformierten) Leichnam übertragen, der nichts anderes als ein Abbild des Verstorbenen ist.[2218] Das Ziel war somit nicht die Schaffung einer Statue, sondern die Umwandlung des Leichnams in ein dauerhaftes gottgleiches Abbild, das durch die Einwohnung zu einem real lebenden Körper wird.[2219] Vor diesem Hintergrund ist die Behauptung von PRICE, dass die Erhaltung des Körpers unwichtig gewesen und es lediglich um die Schaffung einer Statue gegangen wäre, abzulehnen. Seine Hypothese zeugt darüber hinaus von einer erschreckenden Unkenntnis der altägyptischen Schriftquellen. In der Verbindung mit dem Leichnam wird kein anderes Thema in den funerären Texten so oft angesprochen wie der Wunsch nach der Erhaltung des Körpers.[2220] Schließlich ist gegen die These von PRICE einzuwenden, dass wenn die Erhaltung des Leichnams obsolet gewesen wäre, dieser nicht zu einer Statue hätte umgewandelt werden müssen.[2221] Vielmehr hätte es ausgereicht, die sterblichen Überreste der Verwesung preiszugeben und eine separate Statue mit dem Konterfei des Verstorbenen anzufertigen. Allerdings zeigt der Aufwand, der zu allen Zeiten betrieben wurde, sehr deutlich, dass die Erhaltung des Leichnams aus emischer Sicht bedeutsam war. Dem nackten und mumifizierten Leichnam, d. h. dem Geheimnis, das nur die Götter kennen,[2222] äußerlich eine andere Form zu geben, sei es in Gestalt eines Lebenden oder eines gottgleichen Wesens, ist letzten Endes nichts anderes als ein Versuch, dem Verstorbenen in seinem wieder geheilten und nunmehr transformierten Körper, den er einstmals auf der Erde besessen hat, ein

---

dieser Epoche muss die (schrittweise) Umwandlung bzw. Erweiterung des ursprünglichen Statuenrituals auf den Leichnam stattgefunden haben, vgl. hierzu Otto, Mundöffnungsritual II, 1–10; 15f.; 57; Assmann, Tod und Jenseits, 408–421; Leitz, in: Recklinghausen et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien, 167–171; Smith, Liturgy, 13–15.

[2217] Zum Prinzip der Einwohnung bzw. Ergreifens des Körpers siehe Assmann, Totenliturgien II, 83f.; ders., Totenliturgien III, 373–75 sowie Kap. 2.1.7 dieser Studie.

[2218] Nach Macho ist jeder Leichnam in sich bereits ein Abbild des Verstorbenen, vgl. hierzu Macho, in: Assmann, Kultutheorie Tod, 99–105; ders., in Aegyptiaca 3, 2018, 167–176; Assmann, Tod und Jenseits, 143–146.

[2219] Zum Konzept des Leichnams als lebenden Körper siehe Kap. 3.5 der vorliegenden Untersuchung.

[2220] Vergleiche hierzu etwa die Textquellen in Kap. 2.1.1 oder Kap. 3.1 dieser Studie.

[2221] Im Vergleich zu seinem Pressestatement äußert sich Price deutlich moderater in seiner jüngst erschienenen Publikation, vgl. hierzu o. A., Pressestatement Price, URL: https://www.businessinsider.com/ancient-egyptian-didnt-intend-preserve-mummy-bodies-say-scientists-2022-12, Zugriffsdatum: <12.04.2023> sowie Price/Thorne, Golden Mummies, 124; 129; 146–148; 165; 213 .

[2222] Vgl. hierzu Kap. 2.1.6 der vorliegenden Untersuchung.

neues Leben im Jenseits zu ermöglichen und zugleich ein Medium zu geben, um mit der diesseitigen Sphäre in Kontakt zu treten.

3.6.4 Resümee

Die Erkenntnis, dass der Leichnam einer Privatperson als Gott konzeptualisiert werden konnte, ist innerhalb der Ägyptologie seit langem bekannt. Im vorliegenden Kapitel sind die Aussagen der Textquellen mit ikonographischen und archäologischen Belegen verglichen worden. So lässt sich die Gleichsetzung des toten Körpers mit Gottheiten für den verstorbenen König bereits seit den Pyramidentexten (T.III.173–T.III.174) nachweisen. In der Folge etabliert sich diese Konzeption sogar für den privaten Totenkult, was sich anhand der privaten Funerärtexte ab dem Mittleren Reich erschließen lässt (T.III.177–T.III.179, T.III.182). Die Gleichsetzung des Leichnams verstorbener Privatpersonen mit verschiedenen Göttern tritt dabei vor allem in Texten aus jüngeren Epochen gehäuft auf. Hervorzuheben ist hierbei die Gliedervergottung, nach welcher einzelne Körperteile bestimmten Gottheiten zugeordnet werden. Auch diese Konzeption stammt ursprünglich aus den königlichen Funerärtexten, bevor sie in die privaten Jenseitsvorstellungen aufgenommen wird. Die Gleichsetzung der Glieder erfolgt meist *ad capite ad calcem* und wird vornehmlich in jüngeren Epochen detaillierter ausformuliert (T.III.180–T.III.183). Aus emischer Perspektive dürften die einzelnen vergöttlichten Gliedmaßen in ihrer Gesamtheit den vollständigen Körper eines göttlichen Wesens ergeben haben. Allerdings geben die Textquellen kaum Hinweise darauf, auf welche Weise der Leichnam in den Körper eines Gottes transformiert werden konnte. Eine Ausnahme ist das *Balsamierungsritual*, in dem stellenweise von der Vergöttlichung des Leichnams in Verbindung mit der Bandagierung des toten Körpers gesprochen wird (T.III.175, T.III.176). Gerade der Akt der Bandagierung ist eine Form der äußerlichen Transformation des Leichnams dar und es ist anzunehmen, dass der tote Körper durch die Umwicklung in einen *sʿḥ* umgewandelt werden sollte. In diesem Kapitel konnte anhand schriftlicher, ikonographischer und archäologischer Quellen dargelegt werden, dass der *sʿḥ*-Leichnam selbst nichts anderes als eine Imitation einer bestimmten Gestalt der Götter ist (vgl. etwa T.III.189, Abb. 64, Abb. 70). Es gibt Hinweise darauf, dass sich die anthropomorphe Formgebung des *sʿḥ* aus der Darstellung enganliegender Mäntel (Abb. 65–Abb. 67) entwickelt hat. Dazu passt, dass die Bandagen in den Schriftquellen mitunter als „Kleidung“ bezeichnet werden. Bemerkenswert ist der Aufwand, mit dem die äußere Erscheinungsform der Leichname (bzw. die inneren Särge, Totenmasken und Mumienhüllen) veredelt wurden (Abb. 68–Abb. 73). Selbst zahlreiche Schriftquellen beziehen

sich auf die entsprechende Ausstattung des Leichnams (T.III.186–T.III.188). Besonders hervorzuheben sind hierbei Texte, die ich als Gliederveredelung bezeichnen möchte und die analog zur Gliedervergottung einzelne Körperglieder mit bestimmten Edelmetallen identifizieren (T.III.184, T.III.185). In griechisch-römischer Zeit wird vereinzelt sogar die Applizierung von Goldfarbe auf die Haut des Leichnams praktiziert, um so das „Fleisch der Götter zu imitieren (Abb. 74). Edelmetalle wie Gold (*nbw*), Silber (*ḥd*) und Kupfer (*bjꜣ*) gelten dabei nicht nur als Körperglieder der Götter, sie sind zudem härter und beständiger als das menschliche Knochengerüst und Weichteilgewebe. Aus emischer Sicht konnte ein Körper, der sich aus ebendiesen Edelmetallen zusammensetzte, nicht verwesen (T.III.173, T.III.174). Derartige Quellen widerlegen die Hypothese von PRICE, demzufolge nicht die Erhaltung des Körpers, sondern die Schaffung einer Statue das eigentliche Ziel der Balsamierung war. Gewisse Parallelen von Statuen- und Totenkult sind dabei nicht von der Hand zu weisen. Sowohl die Statue wie der transformierten Leichnam sind Rezipienten von Opfergaben und partizipieren an bestimmten Ritualen (z. B. Mundöffnungzeremonie). Epochenübergreifend sind zudem verschiedene äußere Erscheinungsformen vom Leichnam kreiert worden. Bevor sich die gottgleiche Gestalt des *sʿḥ* etablierte, wurde versucht, ein dauerhaftes und lebensnahes Abbild vom Verstorbenen zu erschaffen. Belegen lässt sich dies anhand der Gipsmasken und -hüllen, die stilistisch an die Statuen jener Zeit erinnern (Abb. 75–Abb. 78). Doch war das Ziel aus emischer Perspektive keinesfalls die Erschaffung einer Statue im modernen Sinne (lebloses Objekt, Kunst), sondern vielmehr die Transformation des Leichnams in ein dauerhaftes, lebendes und wirkmächtiges Abbild des Verstorbenen. Diese Differenzierung mag kleinteilig erscheinen, ist jedoch bedeutsam, da es andernfalls bei der Interpretation altägyptischer Quellen aus heutiger Sicht zu Missverständnissen kommen könnte. Durch die äußere Transformation und Belebung (=Heilung) des eigenen Leichnams konnte der Verstorbene als nahezu gottgleiches Wesen selbst nach dem Tod Einfluss auf die Welt der Lebenden und seiner Angehörigen nehmen. Indizien hierfür geben Textquellen, die dem transformierten Leichnam eine gewisse Wirkmacht zusprechen (T.III.194–T.III.202). Nicht zuletzt belegt die Aufbewahrung des in ein lebensnahes Abbild oder zu einem *sʿḥ* transformierten Leichnam in sogenannten Schreinsärgen (Abb. 80, Abb. 81), dass den Körpern der Verstorbenen ein gottgleicher Status zugesprochen wurde.

3.7 Fazit zu den übergreifenden Konzepten des Leichnams

Der vorliegende Teilabschnitt dieser Untersuchung war der Ermittlung von übergreifenden Konzeptionen des Leichnams gewidmet. Voraussetzung hierfür war, dass ein Konzept als lexemübergreifend einzustufen war, was bedeutet, dass mindestens zwei der ermittelten Hauptlexeme (vgl. Kap. 2.1.1–2.3.3) verwendet wurden, um die entsprechende Konzeption auszudrücken. Darüber hinaus wurden Textquellen analysiert, die das jeweilige Konzept zwar explizierten, aber keines der Hauptlexeme beinhalteten. Ferner musste ein Konzept in mehreren Epochen und Kontexten dokumentiert sein, um als übergreifend eingestuft zu werden. Die Aussagen der schriftlichen Quellen wurden des Weiteren mit ikonographischen Darstellungen (in Rund- und Flachbild) sowie archäologischem Material verglichen. Insgesamt konnten auf diese Weise sechs übergreifende Konzepte ermittelt werden.

Kapitel 3.1 widmete sich der Analyse des Leichnams als verwesende Materie. Es konnte festgestellt werden, dass der Zersetzungsprozess in den schriftlichen Quellen zumeist negiert wurde, woraus sich ergibt, dass er idealiter nicht stattfinden bzw. aufgehalten werden sollte. Lediglich diejenigen Passagen von TB 154, die sich auf einen unbekannten Verstorbenen beziehen, beschreiben die Putrefaktion als einen aktiv stattfindenden Vorgang. Im selben Spruch wird zudem erwähnt, dass die Verwesung ein natürlicher, von den Göttern festgelegter Ablauf ist, der sich eigentlich nicht aufhalten lässt.

In Kapitel 3.2 wurde die Konzeption des Leichnams als lebloser Körper eruiert. Der Tod geht mit dem Verlust sämtlicher Sinne (visuelle, auditive, olfaktorische, taktile, gustatorische Wahrnehmung) und Körperfunktionen (Herzschlag, Bewegungsfähigkeit, etc.) einher. Mit der Grablegung wird der Leichnam in die dunkle Unterwelt transferiert. In dieser Sphäre leben gefährliche Wesen (Schlangen, Dämonen etc.), die den toten Körper während seines Todesschlafs bedrohen. Daher ist der Leichnam während des leb- und reglosen Stadiums auf die Unterstützung von verschiedenen Schutzmächten (Göttern, Ba) angewiesen.

Kapitel 3.3 befasste sich mit der Zerstörung und Vernichtung des Leichnams. Es konnte herausgearbeitet werden, dass ein toter Körper gemäß der Aussagen der schriftlichen Quellen auf drei Arten vernichtet werden konnte: Durch Zerstückelung, Verbrennung sowie Kannibalismus. Weitere Quellen implizierten die absichtliche Bestattung des Leichnams im Wasser, damit dieser sich dort vollständig zersetze.

In Kapitel 3.4 wurde das Konzept des Leichnams als geheilter Kranker vorgestellt. Die Feststellung, dass der Leichnam als ein ebensolcher konzeptualisiert werden kann, stellt ein Novum innerhalb der ägyptologischen Forschung dar, lässt sich aber anhand signifikanter Kollokationen mit Lexemen wie *wḏꜣ* („unversehrt“), *swḏꜣ* („heilen“), *pḫr.t* („Heilmittel“) oder

snb („gesund“) belegen. Ein weiteres Indiz für diese Konzeption sind heilkundliche Texte wie der pLouvre-Carlsberg, der neben der Behandlung von Krankheitssymptomen lebender Patienten auch einen Abschnitt mit Anweisungen für die Einbalsamierung enthält. Bedeutsam für dieses Konzept ist ferner, dass Heilkunde und Magie aus emischer Sicht nicht voneinander zu trennen sind.

Kapitel 3.5 befasste sich schließlich mit der Transformation des Leichnams in einen lebenden Körper. In den schriftlichen Quellen wird dabei nicht nur erwähnt, dass der zuvor tote Körper wieder aus seinem Todesschlaf erwacht, der Leichnam wird zudem als lebendig (*ʿnḫ*) klassifiziert. Am prägnantesten dürfte hierbei die Wiedererlangung sämtlicher Körperfunktionen und Sinneswahrnehmungen sein. Wichtige Faktoren für die Wiederbelebung des toten Körpers sind die Durchführung entsprechender Rituale (z. B. Mundöffnungszeremonie), das lebensspendende Licht des Sonnengottes sowie die wiederkehrende, zyklische Vereinigung mit dem Ba.

Kapitel 3.6 war einer weiteren Form der Transformation des Leichnams, nämlich die in ein gottgleiches Wesen, gewidmet. Besondere Textquellen hierfür sind die Gliedervergottung und Gliederveredelung, in denen die einzelnen Glieder des Verstorbenen mit verschiedenen Göttern oder Edelmetallen – aus denen ein göttlicher Körper letztendlich besteht – gleichgesetzt werden. Darüber hinaus ist dem Leichnam nach Aussage der Textquellen eine gewisse magische Wirkmacht zugesprochen worden, die stellenweise sogar die Welt der Lebenden beeinflussen konnte.[2223]

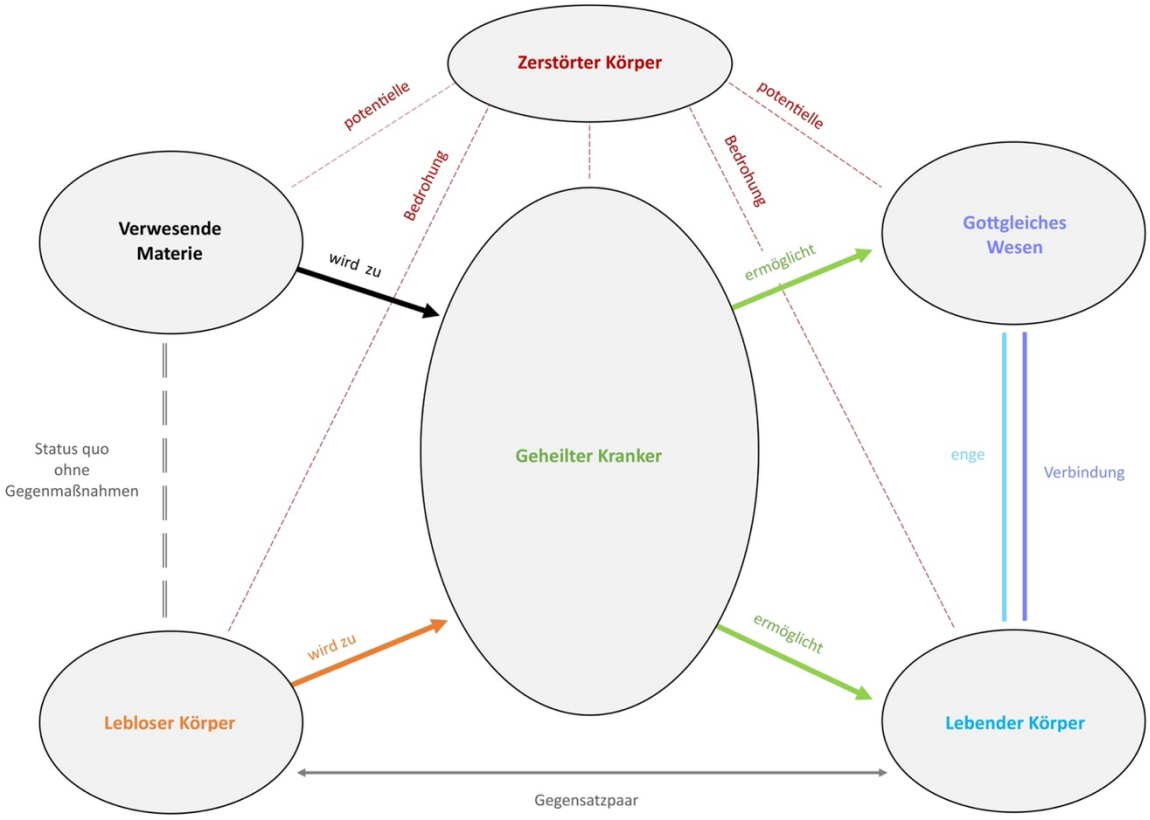
Mitunter war es nicht möglich, ikonographische und archäologische Belege zu einem schriftlich festgehaltenen Konzept aufzuspüren, was häufig der Natur der Sache geschuldet war. So lässt sich ein vollständig vernichteter oder verwester Leichnam nicht analysieren, weil ein solcher Körper schlichtweg nicht mehr existiert. Darüber hinaus wurde der unbekleidete und dunkel verfärbte Leichnam nur okkasionell dargestellt. Fast ließe sich hier von einem Tabu sprechen, denn selbst bei Darstellungen der Einbalsamierung wird der Leichnam stets als bereits äußerlich transformierter Körper abgebildet. Insgesamt scheinen vornehmlich positiv konnotierte Aspekte vom Leichnam Eingang in die ikonographischen Quellen gefunden zu haben. Die Begründung hierfür ist sicherlich in der altägyptischen Prämisse, dass alles Dargestellte wahr wird, zu suchen.

Für die ermittelten Konzepte ist festzuhalten, dass die Vorstellung vom Leichnam als verwesende Materie oder als lebloser Körper grundsätzlich eher negativ konnotiert war. Eine

[2223] Bei den hier ermittelten Konzepten handelt es sich, wie eingangs vermutet, größtenteils um überindividuelle Kategorienkonzepte bzw. Typekonzepte. Vgl. hierzu Kap. 1.3.1 sowie Kap. 4 der vorliegenden Studie.

neutralere Auslegung bzw. ausdrücklich für den Körper des Feindes erwünscht ist dagegen die Vernichtung des Leichnams durch (rituelle) Zerstückelung, Verbrennung oder Kannibalismus. Die sterblichen Überreste eines gerechtfertigten Verstorbenen sollten dagegen idealiter nicht zerstört werden. Potentiell konnte aber jede Art des Leichnams von der Zerstörung bedroht sein (vgl. etwa die Grabräuberpapyri). Im Gegensatz dazu sind die in Kap. 3.5 und Kap. 3.6 untersuchten Konzepte, nämlich die Transformation des Leichnams in einen lebenden Körper sowie in ein gottgleiches Wesen, aus emischer Sicht ausschließlich positiv bewertet worden. Sie stellen die eigentliche Prämisse der Einbalsamierung dar. Doch für eine entsprechende Transformation ist zuvor die Heilung des toten (und kranken) Körpers nötig.

Dieses Konzept ist m. E. als Ausgangspunkt zu werten. Denn die Heilung des Körpers umfasst wesentlich mehr als die bloße artifizielle Erhaltung desselbigen. Durch die Applizierung von Salben und Bandagen, die in den Textquellen mitunter als „Heilmittel“ (*pḫr.t*) bezeichnet werden, wird die Krankheit der Verwesung bzw. das Übel (*ḏw*) behandelt und beseitigt. Ferner wird der Leichnam durch die gleichzeitige Ausführung manueller und ritueller Handlungen vom verwesenden in einen dauerhaften, vom leblosen in einen lebenden Zustand überführt. Die Umhüllung des Leichnams mit Bandagen ist zudem bereits eine Form der äußeren Transformierung. Schließlich gelingt mit der Überwindung des Todes (und den damit verbundenen Begleiterscheinungen der Verwesung und der Funktionslosigkeit des eigenen Körpers) das eigentliche Wunder. Der vormals tote Körper wird wiederbelebt, der Verstorbene wird wie Osiris zu gottgleichen Wesen erhoben. Grafisch lassen sich die übergreifenden Konzepte vom Leichnam wie folgt darstellen:



Grafik VII: Übergreifende Konzepte vom Leichnam

Zu beachten ist, dass Konzepte generell nicht klar voneinander abzugrenzen sind, sie sind vielmehr „fuzzy“ und stellenweise sogar diametral. So wird die Putrefaktion des Körpers generell negativ bewertet, ist aber dennoch ein natürlicher Vorgang. Innerhalb gewisser Kontexte ist die zyklische Verwesung von Osiris Leichnam überdies ausdrücklich erwünscht. Die austretenden Leichensäfte können mit der jährlich einsetzenden Nilflut gleichgesetzt werden und haben somit eine belebende Wirkung für das Land. Dieser Gedanke kommt vermutlich ebenfalls im Kornosiris-Ritual zum Tragen. Die Konzepte des Leichnams als lebloser Körper (Kap. 3.2) und als lebender Körper (Kap. 3.5) stellen ein Gegensatzpaar dar. Sämtliche Merkmale (leblos vs. lebend, passiv vs. aktiv, ruhende Position vs. aufgerichtete Position, Dunkelheit vs. Licht) beider Konzepte scheinen sich abzustoßen. Paradox ist jedoch, dass die Augen des ruhenden Leichnams stets geöffnet sind. Somit scheint der Todesschlaf aus altägyptischer Sicht lediglich ein temporärer Zustand zu sein. Dieses Beispiel zeigt: Die einzelnen Konzepte bedingen sich oftmals gegenseitig bzw. bauen aufeinander auf.

Dabei lässt sich kaum abgrenzen, welche Aspekte ausschließlich einem bestimmten Konzept zuzuordnen sind. Zwei Gedanken mögen hier exemplarisch genannt werden: Kann die äußere Angleichung des Leichnams an einen Gott (Kap. 3.6) nicht auch als ein Prozess der Heilung

verstanden werden, da der vormals kranke Körper in die beständige Gestalt eines Gottes (*sʿḥ*) transformiert wird? Ist die Mundöffnung, welche die Reaktivierung der körpereigenen Sinne und Funktionen ermöglicht (Kap. 3.5), gleichfalls ein Teil des Heilungsprozesses, da der tote Körper dadurch wiederbelebt und wieder funktionsfähig gemacht wird?

Anhand der archäologischen Quellen lässt sich die enge Beziehung der einzelnen Konzepte untereinander vielleicht anhand der Leinen- und Gipsmumien (siehe Kap. 3.5 und Kap. 3.6) eruieren. Äußerlich wirken beide wie ein lebensnahes Abbild des Verstorbenen, weshalb die Differenzierung in lebender Körper (Leinenmumien, Kap. 3.5) und gottgleiches Wesen (Gipsmumien, Kap. 3.6) problematisch erscheint. Zwar sind Leinenmumien im Gegensatz zu Gipsmumien oftmals bekleidet und bemalt, während Gipsmumien aufgrund der hellen Stuckschicht statuenartiger wirken. Allerdings dürften beide Gestaltungen des Leichnams aus emischer Sicht nicht ausschließlich einem Konzept zuzuordnen sein. Vielmehr erscheint der Leichnam in beiden Fällen lebensnah und besitzt zusätzlich einen (ver)ehr(ungs)würdigen Status. Zwar scheint die Gleichsetzung mit den Göttern im Alten Reich nur dem König vorbehalten zu sein, doch wird diese Vorstellung schnell in die privaten Funerärtexte übernommen. Hier zeichnet sich schnell eine Entwicklung ab. Aus den Leinen- und Gipsmumien sowie einer bestimmten Form der Bekleidung (Mantel) entwickelt sich ab dem Mittleren Reich die *sʿḥ*-Gestalt (passend zur Bedeutungserweiterung des Lexems *sʿḥ*, siehe Kap. 2.1.4). Die ist per se eine Imitation einer bestimmten göttlichen Erscheinungsform. Jene äußere Formgebung bleibt bis in griechisch-römische Zeit vorherrschend. Hervorzuheben ist an dieser Stelle zudem die große Kontinuität der Konzeptionen, die über mehrere Jahrhunderte, teilweise sogar Jahrtausende bestehen.

In der *sʿḥ*-Gestalt (= innerer Sarg, Mumienhülle bzw. Kartonage, äußerlich transformierter Leichnam) verbirgt sich die wahre Gestalt des Leichnams. Diese ist – laut Aussage der Textquellen (vgl. Kap. 2.1.6) – ein Geheimnis, das nur die Götter kennen. So kann der *sʿḥ* ein lebensnahes Abbild des Verstorbenen enthalten (vgl. Mumienauflage Iineferti, MMA 86.1.5.c). Mitunter wurde zudem versucht, den echten Leichnam lebensähnlicher zu gestalten. Dazu wurden die Leichen bemalt und mit künstlichen Augen und Perücken ausgestattet. Diese unmittelbaren Eingriffe am Leichnam sind von der Epoche des Neuen Reichs bis in griechisch-römische Zeit belegt (vgl. Abb. 59–61 in Kap. 3.5). Die äußere Formgebung (Leichnam + Umhüllung) entsprach jedoch der Gestaltung eines *sʿḥ*. Diese Beispiele verdeutlichen, dass ein Ziel der Balsamierung die Erschaffung eines lebenden, funktionsfähigen Körpers und zugleich gottgleichem Abbilds des Verstorbenen war. Somit wirken hier die beiden Konzepte (lebender Körper und gottgleiches Wesen) ineinander.

Der Wunsch, den Tod zu überwinden und im Jenseits weiterzuleben, lässt sich bereits an den Titeln einiger Totenbuchsprüche erkennen. So beginnt TB 44 mit dem Satz „Spruch, um nicht nochmal zu sterben“ während der Titel von TB 2 „Spruch, um am Tage herauszugehen und nach dem Sterben zu leben“ lautet. Im TB 136 A werden darüber hinaus gleich mehrere Konzeptionen vom Leichnam angesprochen, ohne dass ein Hauptlexem diesen konkret benennt. Der Spruch erwähnt, dass der Tote „nicht vergehen kann“ (*n skḏ.n=f*) und „nicht noch einmal sterben kann“ (*n mwt.n=f m wḥm*). Dafür „lebt er“ (*jw=f ʿnḫ*) und „ist wie ein Gott“ (*wnn=f mj nṯr*). Gleich vier Konzepte vom Leichnam werden in diesem Spruch expliziert. Zum einen handelt es sich um einen Körper, der nicht verwesen (Kap. 3.1) und nicht noch einmal sterben kann (Kap. 3.2). Zum anderen wird gesagt, dass der Körper des Verstorbenen lebt (Kap. 3.5) und die Gestalt eines Gottes (3.6) besitzt. Dieser Beleg ist somit ein eindrückliches Beispiel dafür, dass mehrere Konzepte vom Leichnam zum gleichen Zeitpunkt zusammenwirken.

Anhand dieser exemplarisch aufgeführten Diskussion (die sich auf beliebig viele Konzeptbestandteile weiterführen lässt) zeigt sich, dass sich die altägyptischen Vorstellungen vom Leichnam ein teils paradoxes, teils ergänzendes Zusammenspiel mehrerer Konzeptionen sind. Ein toter Körper ist damit vielleicht noch mehr als ein lebendiger Körper eine Projektionsfläche für verschiedene Vorstellungen.[2224]

[2224] Dabei ist zu beachten, dass in einzelnen Kulturen und zu verschiedenen Epochen ähnliche Vorstellungen nachgewiesen werden können. Zu Gemeinsamkeiten sowie Gegensätzen altägyptischer Konzepte mit höfischen Vorstellungen des Mittelalters siehe etwa die Studie von Pabst / Polozhentseva, in: Ferella et al. (Hgg.), Culturally Specific and Universal Concepts (Ancient Cultures of Science and Knowledge 3), 193–218.

4. Fazit und Ausblick

Ziel der vorliegenden Untersuchung war die Aufdeckung von Konzepten des Leichnams im Alten Ägypten, d. h. es wurde ermittelt, auf welche Weise ein toter Körper beschrieben, expliziert und wahrgenommen werden konnte. Zu diesem Zweck war die Arbeit in zwei große Teilbereiche gegliedert, nämlich in eine lexikographische Studie zum Wortfeld Leichnam (Kap. 2) sowie eine Analyse von übergreifenden Konzepten (Kap. 3). Innerhalb der Ägyptologie war eine entsprechende Untersuchung bislang nicht unternommen worden, was aufgrund des ungebrochenen Interesses an dieser Thematik umso mehr überrascht.

Es konnte festgestellt werden, dass verschiedene Lexeme existierten, die zur Bezeichnung eines Leichnams verwendet wurden (Kap. 2.1.1–2.1.7). Daneben gab es Wörter, die sich stets auf eine Ansammlung von Leichen bezogen (Kap. 2.2.1–2.2.3). Ferner konnten manche Lexeme in einer metonymen Übertragung als *pars pro toto* genutzt werden, um einen toten Körper zu benennen (Kap. 2.3.1–2.3.3). Die spezifischen Wortbedeutungen der einzelnen Lexeme konnten mittels der Kollokationsanalyse ermittelt werden. Darüber konnte anhand lexemtypischer Klassifikatoren eruieren werden, welcher Kategorie eine bestimmte Form des Leichnams aus ägyptischer Sicht zugeordnet wurde.

Beispielsweise ließ sich mittels der signifikanten Kollokationen sowie der verwendeten Klassifikatoren von *ḫꜣ.t* ermitteln, dass sich dieses Lexem i. d. R. auf einen Leichnam bezieht, der potentiell von der Zersetzung bedroht ist und erst noch in eine andere Erscheinungsform transformiert werden muss (Kap. 2.1.1). Verstärkt wird diese These durch die charakteristischen Klassifikatoren des Lexems, Aa2 () und Aa3 (). Die beiden Zeichen klassifizieren dabei häufig Wörter, die in Verbindung mit Krankheitserscheinungen oder Balsamierungshandlungen stehen. Ungeklärt war bislang jedoch, was sie darstellen sollten. Anhand eines Vergleichs mit anderen Hieroglyphen konnte in der vorliegenden Studie jedoch gezeigt werden, dass es sich bei Aa2 () und Aa3 () um Gefäße mit kleinen Henkeln handelt, aus denen stellenweise eine nicht näher definierte Flüssigkeit fließt. Zu dieser Auslegung passt, dass bei der Einbalsamierung Salben verwendet wurden, um den Leichnam zu erhalten. Dagegen weisen die signifikanten Kollokationen des Lexems *sʿḥ* darauf hin, dass sich dieses Lexem einen toten Körper bezieht, der nicht mehr verwesen kann, da dieser bereits eine gewisse Stufe der (äußeren) Transformation durchlaufen hat (Kap. 2.1.4). Ein weiterer Indikator für diese These sind die typischen Klassifikatoren A53 () und A54 () des Lexems. Beide Zeichen zeigen eine anthropomorph geformte Gestalt (in aufrechter bzw. liegender Position), die in der Ägyptologie als „mumienförmig“ bezeichnet wird. Nicht zuletzt deswegen wird das Lexem gegenwärtig zumeist noch als „Mumie“ übersetzt. Gegen diese Übersetzung habe ich

mich ausgesprochen, da sie nicht die emischen Vorstellungen wiedergibt. Zum einen war das Konzept einer „Mumie“ damals unbekannt. Zum anderen stellt diese Form aus ägyptischer Sicht eine bestimmte „äußerlich transformierte Gestalt“ dar. Im weiteren Verlauf der Studie konnte gezeigt werden, dass diese Formgebung letztendlich eine Imitation einer bestimmten Gestalt der Götter darstellt (vgl. Kap. 3.6). Aus diesem Grund sollte der *sʿḥ*-Leichnam m. E. entweder als „verehrungswürdige, äußerlich transformierte Gestalt des Verstorbenen“ übersetzt werden oder lediglich mit *sʿḥ* angegeben werden. Die Lexeme *ḫɜ.t* und *sʿḥ* beschreiben somit zwei unterschiedliche Arten von Leichen und werden daher i. d. R. nicht synonym verwendet.
Im zweiten großen Hauptteil der Studie wurden übergreifende Konzepte vom Leichnam aufgedeckt. Dabei wurden die Aussagen der schriftlichen Quellen mit ikonographischen Darstellungen und archäologischem Material verglichen. Insgesamt konnten auf diese Weise sechs verschiedene Konzepte ermittelt werden, die teils diametral zueinander stehen. Häufiger jedoch beeinflussen sich die einzelnen Konzeptionen untereinander und gerade aus emischer Perspektive erscheint eine scharfe Trennlinie nicht möglich. Dies gilt insbesondere für das Konzept des leblosen Leichnams, da die stets geöffnet dargestellten Augen auf Särgen und Masken darauf verweisen, dass der Todesschlaf lediglich als ein temporäres Stadium verstanden wurde (Kap. 3.2). Eng miteinander verbunden sind die Konzeptionen des lebenden und des gottgleichen Leichnams, die eine ausschließlich positiv Konnotation besaßen (Kap. 3.5, Kap. 3.6). Um dieses Stadium zu erreichen, muss der potentiell von der Zersetzung gefährdete Leichnam aber entsprechend umgewandelt werden. Als essentiell für die Transformation des Leichnams muss daher die vorherige Heilung des kranken Körpers gelten, die sowohl in schriftlichen, ikonographischen und archäologischen Quellen dokumentiert ist und bisher nicht explizit herausgestellt wurde (Kap. 3.4). Bezogen auf die Lexeme ist es die Heilung des toten Körpers, der den von der Zersetzung bedrohten *ḫɜ.t* in einen dauerhaften, äußerlich transformierten *sʿḥ* transformiert. Dabei ist zu beachten, dass Medizin und Magie aus altägyptischer Sicht nicht voneinander zu unterscheiden sind, da die manuellen Handlungen immer von Rezitationen begleitet wurden. Der Glaube an die Wirksamkeit eines Medikaments und an magisch-göttlichen Beistand kann zudem den Heilungsprozess einer Krankheit positiv beeinflussen (Placebo-Effekt). Aus heutiger Sicht wäre es zwar befremdlich, wenn bei einer medizinischen Behandlung nicht nur der behandelnde Arzt zugegen wäre, sondern währenddessen noch eine weitere Person magische Spruchformeln rezitiert. Aus emischer Sicht

wäre es jedoch ebenso merkwürdig gewesen, wenn eine Krankheit o. ä. nur von einem Arzt behandelt worden wäre.[2225]

Insgesamt ist festzustellen, dass die lexembezogenen und übergreifenden Konzeptionen des Leichnams während der gesamten Geschichte Altägyptens erstaunlich konstant sind, obwohl gewisse Teilaspekte natürlich von einem großem Wandel betroffen sind.[2226] Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um eine erste Vorarbeit zu diesem Themenkomplex, denn das Thema selbst sowie die zahlreichen Quellen bieten ein nahezu unerschöpfliches Material für weitere Studien. Beispielsweise könnte die Lexikographie zum Leichnam um metaphorische Bezeichnungen und Ausdrücke aus koptischer Zeit erweitert werden. Dringend benötigt für das tiefere Verständnis der persönlichen Identität sind zudem neue, ausführliche Studien zu den anderen Personenkomponenten (Ba, Ka, Ach, Schatten, Name). Darüber hinaus wären in Zukunft Forschungen wünschenswert, die analysieren, wie die einzelnen Personenkomponenten (im Leben und im Tod) auf- und miteinander gewirkt haben.[2227] Dezidiert auf die Fragestellungen der vorliegenden Studie bezogen, die eher einen generellen Überblick zum Ziel hatte, bieten sich detaillierte Fallstudien an, die eruieren, wie der Leichnam oder bestimmte Erscheinungsformen desselbigen (z. B. *sʿḥ* vs. *ḫɜ*.t vs. *snṯ*) in einer bestimmten Epoche, Region oder innerhalb eines speziellen Kontextes wahrgenommen wurde.

Generell ist die Frage zu stellen, inwiefern sich allgemeingültige Vorstellungen (über Zeiten, Kontexte, Regionen und Gesellschaftsschichten hinweg) auf das Individuum übertragen lassen.[2228] Denn bestimmte Texte, Darstellungsweisen und Gestaltungen des Leichnams sind nur für einen relativ kurzen Zeitraum innerhalb einer bestimmten Region und sozialen Schicht bekannt. So wurde den Verstorbenen bei frühen Bestattungen in Hierakonpolis ein Brotstück in die Hand gelegt, ein Brauch, der sich für spätere Epochen nicht nachweisen lässt.[2229] Die

---

[2225] Für diese Diskussion habe ich Tanja Pommerening zu danken, die mir tiefere Einblicke in die altägyptische Gedankenwelt und das Zusammenspiel von Heilkunde und Magie gegeben hat.

[2226] Dies gilt etwa für die äußere Gestaltung des Leichnams (Gipsmumien, anthropomorphe Formgebung, Totenmasken, Mumienportraits). Dennoch bleibt die übergreifende Vorstellung, die Erschaffung eines lebensnahen und gottgleichen Abbilds des Verstorbenen, über Jahrtausende bestehen. Siehe hierzu insbesondere Kap. 3.5 und Kap. 3.6 dieser Studie.

[2227] Einen interessanten Einblick in das Zusammenspiel der einzelnen Personenkapitel gibt etwa Abb. 50 in Kap. 3.5 (Totenbuch des Nebqed). Während der Leichnam des Verstorbenen reglos in der Sargkammer liegt und vom Ba mit Nahrung versorgt werden muss, entsteigt der Ach (oder eine weitere Erscheinungsform?) des Verstorbenen am Tag dem Grab. Gerade letzteres scheint den altägyptischen Titel des Totenbuchs („Das Herausgehen am Tage“) auf anschauliche Weise wiederzugeben.

[2228] Bei den in dieser Studie ermittelten Konzepten vom Leichnam handelt es sich, wie bereits in Kap. 1.3.1 angedeutet, um *überindividuelle Kategorienkonzepte* bzw. *Typekonzepte*. Dies bedeutet, dass eruiert wurde, welche Vorstellungen eine Gruppe zu toten Körpern im Allgemeinen besaß. Dagegen handelt es sich bei Vorstellungen, die eine Person mit einem bestimmten Leichnam (z. B. dem eines verstorbenen Angehörigen) verband, um *individuelle Partikularkonzepte* bzw. *Tokenkonzepte*.

[2229] Vgl. Pommerening, in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien, 71f.; dies., in: Wieczorek et al. (Hgg.), Mummies, 75f.

Gipsmumien des Alten Reichs lassen sich hauptsächlich in Regionen (Sakkara, Abusir, Giza) nachweisen, die in der Nähe der damaligen Residenz lagen.[2230] Lebensnah gestaltete Mumienauflagen, die in anthropomorph geformten Särgen lagen wie etwa das Sargensemble der Iineferti (Abb. 51, Kap. 3.5), befinden sich heute weltweit in vielen ägyptischen Museen. Eine Analyse des Fundkontexts zeigt jedoch, dass diese Särge scheinbar alle aus demselben Familiengrab in Theben entstammen.[2231] Ein weiterer lokaler Bestattungsbrauch, der einzigartig für die Region um Kom Ombo während der griechisch-römischen Epoche zu sein scheint, ist der Überzug von bereits eingewickelten Leichen mit einer dunklen harzartigen Substanz. Vor der Austrocknung der Masse wurden an bestimmten Stellen spezielle Amulette eingedrückt.[2232] Es ist fraglich, ob derartige Konzeptionen Einfluss auf eine größere Allgemeinheit gehabt haben können. Auf dieses Problem wird in der gegenwärtigen Literatur stellenweise bereits hingewiesen.[2233] Dagegen werden andere Quellen von der ägyptologischen Forschungsgemeinschaft weniger kritisch betrachtet. Dies gilt beispielsweise für das *Balsamierungsritual*, das stellenweise sogar als zur Erklärung von weitaus älteren Balsamierungs- und Bestattungspraktiken herangezogen wird.[2234]

Dabei ist dieser Text lediglich auf drei Textträgern aus dem 2. Jh. n. Chr. belegt, die Besitzer gehörten der Priesterschicht an und waren zudem offenbar miteinander verwandt.[2235] Von daher ist die Frage zu stellen, ob nicht wahrscheinlicher ist, dass dieser Text als Geheimwissen nur einer bestimmten Gesellschaftsschicht bekannt und vorbehalten war. Ähnliches gilt für die königlich-funerären Texte (Pyramidensprüche, Amduat, Höhlenbuch etc.), obwohl viele Vorstellungen hiervon in den privaten Totenkult übernommen wurden.

Ein Aspekt, der m. E. nicht eingängig genug bzw. oftmals unterschlagen wird, ist der wirtschaftliche. Sollte eine Mumifizierung tatsächlich Vielfache des Jahresgehalts eines gewöhnlichen Arbeiters gekostet haben, dann war sie für die meisten Menschen nicht erschwinglich. Damit war aber auch die Erhaltung des Körpers unmöglich. Es muss also alternative Vorstellungen von der jenseitigen Existenz in der einfachen Bevölkerung gegeben haben.[2236] Die große Herausforderung hieran ist, dass etwaige Vorstellungen aufgrund des

---

[2230] Vgl. Germer, in: Lembke/Schmitz (Hgg.), Giza, 90f.; Tacke, in: MDAIK 52, 1996, 309–313; Kriener, Mumienmasken I (unpubl. Diss.), 125f.; 133; 309f.; dies., Mumienmasken II (unpubl. Diss.), 11–31.

[2231] Vgl. Bettum, in: Taylor/Vandenbeusch (Hgg.), Coffins, 284; Kucharek, in: Taylor/Vandenbeusch (Hgg.), Coffins, 105; Sousa, Gilded Flesh, 93–127.

[2232] Vgl. Germer, Mumiengeschichten, 193–197.

[2233] Vgl. hierzu etwa die Dissertation von Kohse, Irreguläre Bestattungen. Eine Studie zu Sonderfällen im Bestattungsbrauch (uveröff. Diss.), Berlin 2019; Saleem et al., in: Kamrin et al. (Hgg.), Guardian III, 1393–1403; Sowada/Davey, in: Kamrin et al (Hgg), Guardian III, 1511–1526.

[2234] Vgl. etwa Theis, Bestattungsritual, 53f.; 59 –65.

[2235] Vgl. Töpfer, Balsamierungsritual, 2–57; 323–325.

[2236] Vielleicht sogar dahingehend, dass eine jenseitige Existenz selbst ohne einen erhaltenen Körper möglich war.

niederen sozialen Status dieser Gesellschaftsschicht wahrscheinlich nicht oder nur sporadisch verschriftlicht wurden. Archäologisch interessante Entdeckungen sind allerdings bereits gemacht worden. So konnten Verstorbene in Tonsärgen bestattet werden, die äußerlich anthropomorph gestaltet waren. Diese Bestattungsform ist stellenweise sogar noch in christlicher Zeit dokumentiert.[2237]

Ebenfalls bedeutend ist m. E., dass es verschiedene Konzeptionen vom Jenseits gab, die parallel zueinander existierten. Neben dem Amduat gab es die Vorstellung vom Jaru-Gefilde (äg. *sḫ.t-jꜣr.w*), ein Gebiet mit üppiger Vegetation. In diesem lebten die gerechtfertigten Verstorbenen und bewirtschafteten dort ihr eigenes Stück Land, von dessen Erträgen sie ein sorgloses Leben im Jenseits führen konnten.[2238] Das dauerhaft vom Sonnenlicht erhellte, üppige Jaru-Gefilde steht damit im Gegensatz zum dunklen und trostlosen Amduat, dessen einzelne Regionen für eine Stunde vom Licht des Sonnengottes erhellt werden und der dort aufgebahrte Leichnam nur für ebendiese Stunde wieder zum Leben erwacht.[2239] Diese sehr diametralen Vorstellungen stellen aus altägyptischer Sicht jedoch kein Hindernis dar. Es ist unsere gegenwärtige Konzeption von der Welt, die uns Probleme mit den altägyptischen Weltsicht(en) und Denkweisen bereitet.[2240]

Nicht unbeachtet bleiben darf zudem die Weltanschauung des einzelnen Individuums. Diese ist zwar immer beeinflusst vom sozialen und gesellschaftlichen Umfeld, der Region und dem Zeitgeschehen, aber dennoch dürften auch persönliche Vorlieben mit einfließen. So kann die Auswahl bestimmter Sprüche für das eigene Totenbuch – sofern es sich dabei um keine Massenanfertigung handelt, in die lediglich der Name des Verstorbenen eingetragen wurde – nicht nur vom sozialen Stand, dem Zeitgeschmack und regionalen Traditionen bestimmt sein, sondern eben auch von individuellen Bedürfnissen und Wünschen einer Person.[2241] Dies kann analog auf die äußere Gestaltung des Leichnams übertragen werden.

Es ist wichtig, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass es sich bei den meisten der in dieser Studie analysierten Schriftquellen um religiöse Idealvorstellungen handelt, die dem offiziellen Kanon entsprachen. An die Wirkung dieser Texte muss jeder Einzelne glauben.[2242] Denn der

---

[2237] Vgl. etwa Parlasca/Seemann (Hgg.), Augenblicke, 35.

[2238] Bis heute ist ungeklärt, wo genau das Jaru-Gefilde im Jenseits zu verorten ist, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits 317f.

[2239] Verlässt der Sonnengott diese Stunde (=Region) des Amduat wieder, sterben die Leichen erneut, vgl. hierzu Kap. 3.5 der vorliegenden Studie. Im Gegensatz dazu scheinen im Jaru-Gefilde nicht der Leichnam, sondern der Ba sowie mutmaßlich der Ach des Verstorbenen dauerhaft zu leben.

[2240] Sozusagen treffen hier zwei kulturelle „Mikrowelten“ aufeinander, vgl. hierzu Kap. 1.3.1 der vorliegenden Untersuchung.

[2241] Obwohl das Streben nach Individualität sicherlich nicht so ausgeprägt war wie in unserer modernen, schnelllebigen und zunehmend digitalisierten Welt.

[2242] Ähnlich liegt der Fall bei dem Sakrament der Eucharistie. Während die Umwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi in der evangelischen Kirche metaphorisch gedeutet wird, ist es nach wie vor ein Dogma

Erfolg der religiös-rituellen Handlungen und Rezitationen blieb für die Lebenden, trotz der gelegentlichen Bekundungen „wirklich wirksam, Millionen von Male“[2243], schuldig. Kein Verstorbener wird z. B. nach der Mundöffnungszeremonie wieder die Augen geöffnet oder gesprochen haben. Somit bleibt uns heutigen Rezipienten die Gedankenwelt des einzelnen Individuums von Damals verschlossen.[2244]

Annähern kann man sich vielleicht durch die Aussagen der Harfnerlieder, die um vieles persönlicher wirken. Stellenweise konnte die offiziellen Theologie – und damit das Weiterleben nach dem Tod – sogar in Zweifel gezogen werden. Dies lässt sich etwa aus einem Harfnerlied im Grab des Pa-Atonemhab in Amarna entnehmen, wo gesagt wird: „Keiner kommt von dort, von ihrem Ergehen zu berichten, ihren Bedürfnissen zu erzählen, unser Herz zu beruhigen, bis auch wir gelangen, wohin sie gegangen sind. Du aber erfreue dein Herz und denke nicht daran! Gut ist es für dich, deinem Herzen zu folgen, solange du lebst! (…) Feiere den schönen Tag, werde dessen nicht müde! Bedenke: Niemand nimmt mit sich, woran er gehangen, niemand kehrt wieder, der einmal gegangen!“.[2245] Diese altägyptische Weisheit hat bis zum heutigen Tag nicht an Aktualität verloren. Uns Lebenden mag dies ein Rat sein, die Zeit, die uns auf dieser Welt gegeben ist, verantwortungsvoll zu nutzen und bewusst zu genießen.

der katholischen Kirche, dass die Umwandlung wirklich geschehen ist. Ob der Einzelne daran glaubt, tatsächlich Jesu Fleisch bei der Eucharistiefeier zu sich zu nehmen, liegt im persönlichen Ermessensspielraum.

[2243] Vgl. z. B. T.III.119 in Kap. 3.4 der vorliegenden Studie.

[2244] Vielleicht kann man die Frage stellen: An welche Form der jenseitigen Existenz glaubte das einzelne Individuum?

[2245] Es handelt sich hierbei um das „klassische“ Harfnerlied, dass einem mythischen König Antef zugeschrieben wird, vgl. hierzu Assmann, Tod und Jenseits, 195f.; ders., Stein und Zeit, 215–217; ders., in: Assmann (Hg.), Fragen Literatur, 55–84.

5. Verzeichnisse

5.1 Allgemeine Abkürzungen

Abb.	Abbildung
äg.	ägyptisch
ä.	ähnlich
ÄMP	Ägyptisches Museum und Papyrussammlung Berlin
ÄM	Ägyptisches Museum
aä.	altägyptisch
Anm.	Anmerkung
AR	Altes Reich
Aufl.	Auflage
Ausg.	Ausgabe
Bd, Bde	Band, Bände
bes.	besonders
Bl.	Blatt
BM	British Museum
bspw.	beispielsweise
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
CG (+ Zahl)	Catalogue Général des Ägyptischen Museums Kairo
col.	Kolumne
CT	Sargtext, Sargtexte
CT (+ Zahl)	Sargtextspruch (+ Zahl)
dem.	demotisch
ders.	derselbe
d. h.	das heißt
dies.	dieselbe
Diss.	Dissertation
Dyn.	Dynastie
Eb.	pEbers
et al.	et aliud
etc.	et cetera
ev.	eventuell
f.	folgende Seite
FrZt	Frühzeit
griech.	griechisch
Hg,, Hgg.	Herausgeber
i. d. R.	in der Regel
insb.	insbesondere
Inv.	Inventarummer
Kap.	Kapitel
lat	lateinisch
LÄ	Lexikon der Ägyptologie

max.	maximal
m. E.	meines Erachtens
mind.	mindestens
MfA	Museum of Fine Arts
MMA	Metropolitan Museum of Arts
MR	Mittleres Reich
n. Chr.	nach Christus
NR	Neues Reich
Nr.	Nummer
o. ä.	oder ähnlich
o. A.	Ohne Autor
o	Ostrakon
od.	oder
p	Papyrus
pers.	persisch
PT	Pyramidentext, Pyramidentexte
PT (+ Zahl)	Pyramidenspruch (+ Zahl)
röm.	römisch
rto.	recto
S.	Seite
s.	siehe
s. v.	Sub voce
Sp.	Spalte
SpZt	Spätzeit
Suppl.	Supplement
s. v.	sub. verbo
Sz.	Szene
T. (+Zahl)	Textbeleg
Tab.	Tabelle
TB	Totenbuch
TB (+ Zahl)	Totenbuchspruch (+ Nummer)
Tf.	Tafel
TLA	Thesaurus Linguae Aegyptiae
TLA Zettel (+ Zahl)	Zettelarchiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften
TT	Theban Tomb
u.	und
u. a.	und andere, unter anderem
u. U.	unter Umständen
unpubl.	unpubliziert, unpublizierte
unveröff.	Unveröffentlicht, unveröffentlichte
V	Volume
v. a.	vor allem
v. Chr.	vor Christus
Verf.	Verfasser, Verfasserin
vso.	verso
WB (+ griech. Zahl)	Wörterbuch
wörtl.	wörtlich
Z.	Zeile

z. B.	zum Beispiel
ZwZt	Zwischenzeit

5.2 Textkritische Zeichen

(…)	im Original nicht Vorhandenes, ev. eigene Ergänzung zum besseren Textverständnis
[…]	im Original Zerstörtes oder Weggelassenes, ev. eigenständig ergänzt
{...}	im Original versehentlich oder traditionell zu viel Geschriebenes
<…>	im Original versehentlich Ausgelassenes
…	bei der Übertragung des Originals von der Verf. Weggelassenes
(= …)	Alternative Übersetzung od. erklärende Ergänzung der Verf. zum besseren Textverständnis
(?)	Bedeutung des Wortes, Ergänzung etc. nicht sicher

5.3 Liste der abgekürzt zitierten Zeitschriften und Reihen

Abkürzungen für Zeitschriften und Reihen entsprechen dem LÄ. Darüber hinaus wurden folgende Abkürzungen verwendet:

ACE/R	Reports / The Australian Center for Egyptology, Sydney
ACE/S	Studies / The Australian Center for Egyptology, Sydney
BACE	The Bulletin of the Australian Center for Egyptology, North Ryde (New South Wales)
BSAK	Beihefte zu den Studien zur altägyptischen Kultur, Hamburg
CNI	The Carsten Nibur Institute of Ancient Near Eastern Studies, Kopenhagen
DE	Discussions in Egyptology, Oxford
EQÄ	Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie, Münster u. a.
JSSEA	The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities, Mississanya, Ont.
KSG	Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen / Beiträge zur altägyptischen Königsideologie
LingAeg	Lingua Aegyptia. Journal of the Egytian Language Studies, Göttingen
PalArch	PalArchs`s Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology
SRaT	Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel
SSR	Studien zur spätägyptischen Religion, Wiesbaden

5. 4 Literaturverzeichnis

Alle verwendeten Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis im Lexikon der Ägyptologie VII, Wiesbaden 1992, XIV–XXXVIII. Für Monographien und Sammelwerke wurden eigene prägnante Kurztitel gewählt, die im Titel des jeweiligen Werkes enthalten sind.

Abdel-Maksoud, Gomaa et al., Damage caused by Insects during the Mummification Process. An Experimental Study, in: Archaeological and Anthropological Science 3, 2011, 291–308.

Agut, Damien / Chaveau, Michel, Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en égyptien démotique, Paris 2011.

Aitchison, Jean, Words in the Mind. An Introduction to the Mental Lexicon, Chichester ^{4}2012.

Allam, Schafik, Papyrus Moscow 127. Translation and Notes, in: JEA 61, 147–153.

Allen, James, The Ancient Egyptian Pyramid Texts (Writings from the Ancient World 23), Leiden 2005.

Allen, James, The Mummy Board of Ineferti, in: James Allen / David Mininberg (Hgg.), The Art of Medicine in Ancient Egypt, New York 2005, 21–22.

Allen, James, A New Concordance of the Pyramid Texts, 6 Bde., Providence 2013.

Allen, James, Ancient Egyptian Phonology, Cambridge 2020.

Allen, Thomas, Occurrences of Pyramid Texts with Cross Indexes of these and other Egyptian Mortuary Texts (SAOC 27), Chicago 1950.

Allen, Thomas, The Book of the Dead or Going Forth by Day. Ideas of the Ancient Egyptians concerning the Hereafter as expressed in their own Terms (Studies in ancient Oriental civilization 37), Chicago 1974.

Altenmüller, Hartwig, Bemerkungen zum Kannibalenspruch, in: Jan Assmann et al. (Hgg.), Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto, Wiesbaden 1977, 19–39.

Altenmüller, Hartwig, Ein Zauberspruch zum Schutz des Leibes, in: GM 33, 1979, 7–12.

Altenmüller, Hartwig, Die Zeit "diesseits und jenseits der Todesschwelle" im Brief Sesostris' I. an Sinuhe., in: GM 188, 2002, 9–14.

Altenmüller, Hartwig / Moussa, Ahmed, The Tomb of Nefer and Kahay, Mainz 1971.

Altmann, Victoria, Die Kultfrevel des Seth. Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI) (Studien zur spätägyptischen Religion 1), Wiesbaden 2010.

Altmann-Wendig, Victoria, Pro bono, contra malum - Gegen Seth heißt für Osiris? Abwehrrituale in Funerärpapyri (Urk. VI und verwandte Texte), in: Burkard Backes / Jacco Dielemann (Hgg.), Liturical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt. Proceedings of the Colloquiums at New York (ISAW) (Studien zur spätägyptischen Religion 14), Wiesbaden 2015, 91–108.

Andrews, Carol, Egyptian Mummies, London ^{9}1995.

Anthes, Rudolf, "…in seinem Namen und im Sonnenlicht…", in: ZÄS 90, 1963, 1–10.

Arnold, Dorothea, When the Pyramids where built. Egyptian Art of the Old Kingdom, New York 1999.

Arnst, Caris-Beatrice, Vernetzung. Zur Symbolik des Mumiennetzes, in: Martin Fitzenreiter / Christian E. Loeben (Hgg.), Die ägyptische Mumie. Ein Phänomen der Kulturgeschichte (IBAES 1), Berlin 1998, 70–93.

Assmann, Jan, in: LÄ II, 1977, Sp. 972–982, s. v. Harfnerlieder.

Assmann, Jan, Die "Häresie" des Echnaton. Aspekte der Amarna-Religion, in: Saeculum 23, 1972, 109–126.

Assmann, Jan, Die Inschrift des äußeren Sarkophagdeckel des Merenptah, in: MDAIK 28, 1972, 47–73.

Assmann, Jan, Neith spricht als Mutter und Sarg. Interpretation und metrische Analyse der Sargdeckelinschrift des Merenptah, in: MDAIK 28, 1972, 115–139.

Assmann, Jan, Fest des Augenblicks, Verheißung der Dauer. Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder, in: Jan Assmann et al. (Hgg.), Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto, Wiesbaden 1977, 55–84.

Assmann, Jan, Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor. Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit in thebanischen Privatgräbern der Ramessidenzeit, in: Revue d'égyptologie 30, 1978, 22–50.

Assmann, Jan, Harfnerlied und Horussöhne. Zwei Blöcke aus dem verschollenen Grab des Bürgermeisters Amenemhet (Theben Nr. 163) im Britischen Museum, in: JEA 65, 1979, 54–77.

Assmann, Jan, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie (OBO 51), Freiburg 1983.

Assmann, Jan, Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im Alten Ägypten, in: Aleida Assmann (Hg.), Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I, München 1983, 64–93.

Assmann, Jan, Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben, in: Hans Duerr (Hg.), Sehnsucht nach dem Ursprung. Festschrift für Mircea Eliade, Frankfurt am Main 1983, 336–359.

Assmann, Jan, Das Grab mit gewundenem Abstieg. Zum Typenwandel des Privat-Felsgrabes im Neuen Reich, in: MDAIK 40, 1984, 277–290.

Assmann, Jan, Lieder und Gebete II. Orakel, Rituale, Bau- und Votivschriften (TUAT II 6), Gütersloh 1991.

Assmann, Jan, Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: Theo Sundermeier (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie, Gütersloh 1993, 81–112.

Assmann, Jan, Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996.

Assmann, Jan, Erlösung durch Rechtfertigung. Altägyptische Todesvorstellung, in: Constantin von Barloewen (Hg.), Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen, München 1996, 137–160.

Assmann, Jan, Ägyptische Hymnen und Gebete (OBO Sonderband), Freiburg ^{2}1999.

Assmann, Jan, Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten, Frankfurt am Main 2000.

Assmann, Jan, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001.

Assmann, Jan, Tod und Konnektivität, in: Walter Schweidler (Hg.), Wiedergeburt und Kulturelles Erbe, Sankt Augustin 2001, 35–47.

Assmann, Jan, Tod und Kultur, in: Rainer Jacobi et al. (Hgg.), Die Wahrheit der Begegnung. Anthropologische Perspektiven der Neurologie, Würzburg 2001, 399–416.

Assmann, Jan, Altägyptische Totenliturgien I. Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches, Heidelberg 2002.

Assmann, Jan, Der Mensch und sein Tod. Einführende Bemerkungen, in: Jan Assmann / Rolf Trauzettel (Hgg.), Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thantatologie, Freiburg, München 2002, 12–27.

Assmann, Jan, Die Nacht vor der Beisetzung. Der rituelle Kontext des Totengerichts, in: Jan Assmann / Rolf Trauzettel (Hgg.), Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thantatologie, Freiburg, München 2002, 420–436.

Assmann, Jan, Todesbefallenheit im Alten Ägypten, in: Jan Assmann / Rolf Trauzettel (Hgg.), Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thantatologie, Freiburg, München 2002, 230–251.

Assmann, Jan, Echnaton. Paradigma einer gescheiterten Häresie?, in: Irene Pieper et al. (Hgg.), Häresien, München 2003, 39–51.

Assmann, Jan, Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten, München 2003.

Assmann, Jan, Ägyptische Geheimnisse, München 2004.

Assmann, Jan, Theological Responses to Amarna, in: Gary Knoppers / Antoine Hirsch (Hgg.), Egypt, Israel and the Ancient Mediterrean World (Probleme der Ägyptologie 20), Leiden 2004, 179–191.

Assmann, Jan, Tod, Staat, Kosmos. Dimensionen des Mythos im Alten Ägypten, in: Reinhard Brandt / Steffen Schmidt (Hgg.), Mythos und Mythologie, Berlin 2004, 23–41.

Assmann, Jan, Das Paar, die Liebe und der Tod. Der Mythos von Isis und Osiris, in: Familiendynamik 30, 2005, 69–95.

Assmann, Jan, Lux divina. Zur Theologie des Lichts im Alten Ägypten, in: Erik Hornung / Andrea Schweizer (Hgg.), Die Weisheit der Schlange. Beiträge der Eranos Tagungen 2003 und 2004, Basel 2005, 201–238.

Assmann, Jan, Die Piye (Pianchi) Stele. Erzählung als Medium politischer Repräsentation, in: Hubert Roeder (Hg.), Das Erzählen in frühen Hochkulturen I. Der Fall Ägypten (Ägyptologie und Kulturwissenschaft 1), Paderborn 2009, 221–236.

Assmann, Jan, Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im Alten Ägypten, in: Bernd Janowski (Hg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, Freiburg 2009, 95–120.

Assmann, Jan, Homo Religiosus Aegyptiacus. Der Tod als Urszene religiöser Erfahrung im Alten Ägypten, in: Jan Assmann / Harald Strohm (Hgg.), Homo Religiosus. Vielfalt und Geschichte des religiösen Menschen, Paderborn 2014, 119–140.

Assmann, Jan, Tod und Zeit im Alten Ägypten, in: Christiane Voss / Lorenz Engel (Hgg.), Mediale Anthropologie, Paderborn 2015, 19–33.

Assmann, Jan, Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, 3 Bde., München 2020.

Assmann, Jan, Altägyptische Totenliturgien II. Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches, Heidelberg 2005.

Assmann, Jan, Altägyptische Totenliturgien III. Osirisliturgien in Papyri der Spätzeit, Heidelberg 2008.

Aubert, Marie-France / Cortopassi, Roberta, Portraits de l'Egypte Romaine. (Musée du Louvre 5), Paris 1998.

Aufrère, Sydney, L'univers minéral dans la penseé égyptienne II. Les minérals, les métaux, les minéraux et les produits chimiques (BDE 105), Le Caire 1991.

Aufrère, Sydney, Études de lexicologie et d'histoire naturelle. XVIII-XXVI, in: BIFAO 87, 1987, 21–44.

Aufrère, Sydney, Note à propos des ex-libris de livres concernant des arbres de jardin ayant appartenu à une bibliothèque d'Amenhotep III, in: Sydney Aufrère (Hg.), ERUV I, Montpellier 1991.

Aufrère, Sydney (Hg.), ERUV III, Montpellier 2005.

Aufrère, Sydney, Thot Hermès l'égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit, Paris 2007.

Backes, Burkard, Wortindex zum späten Totenbuch. pTurin 1791 (Studien zum altägyptischen Totenbuch 9), Wiesbaden 2005.

Backes, Burkard, Der "Papyrus Schmitt" (Berlin P. 3057). Ein funeräres Ritualbuch der ägyptischen Spätzeit (Ägyptische und Orientalische Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin 4), 2 Bde., Berlin 2016.

Badawy, Alexander, The Tomb of Nyhetep-Ptah at Giza and the Tomb of Ankhmahor at Saqqara, Berkely 1978.

Baerloewen, Constantin von, Der lange Schlaf. Der Tod als universelles Phänomen der Weltkulturen und Weltreligionen, in: Constantin von Baerloewen (Hg.), Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen, München 1996, 9–91.

Banaschak, Sibylle / Grothoff, Thomas, Osiris. Der grüne Totengott, in: GM 175, 2000, 17–21.

Bardinet, Thierry, Les papyrus médicaux de l'Egypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire, Paris 1995.

Bardinet, Thierry, Osiris et le gattilier, in: ENiM 6, 2013, 33–78.

Bardinet, Thierry, Médecins et Magiciens à la cour du pharaoun. Une étude du Papyrus Médical Louvre E 32847, Paris 2018.

Bares, Ladislav et al., The Shaft Tomb of Menekhibnekau at Abusir. Season of 2007, in: ZÄS 135, 2008, 104–114.

Bares, Ladislav et al., The Shaft Tomb of Menekhibnekau at Abusir. Season of 2008, in: ZÄS 137, 2010, 91–97.

Barguet, Paul, Le Livre des Cavernes et la reconstitution du corps divin, in: Revue d'égyptologie 28, 1976, 25–37.

Barguet, Paul, Les textes des sacrophages égyptiens du Moyen Empire, Paris 1986.

Barns, John, The Ashmolean ostracon of Sinuhe, Oxford 1952.

Barns, John, A Demotic Coffin Inscription in Edinburgh, in: Archiv Orientální 20, 1956, 69–71.

Bárta, Miroslav, Journey to the West. The World of the Old Kingdom Tombs in Ancient Egypt, Prague 2011.

Barta, Winfried, Komparative Untersuchungen zu vier Unterweltsbüchern (MÄS 1), Frankfurt am Main u. a. 1990.

Bartos, Fruzsina, Cartonnages with painted and moulded Decoration from the Twenty-Second Dynasty, in: Helen Strudwick / Julie Dawson (Hgg.), Ancient Egyptian Coffins. Past - Present - Future, Oxford / Philadelphia 2019, 109–118.

Beck, Susanne, Rezension zu Susanne Töpfer. Das Balsamierungsritual, in: Journal of the American Oriental Society 140, 2020, 271–272.

Beck, Susanne et al., Biomolecular analyses enable new insights into ancient Egyptian embalming, in: Nature, 2023, 1–19.

Beinlich, Horst, Ein Morgenlied an Osiris aus dem Hathor-Tempel von Dendera, in: Revue d'égyptologie 32, 1980, 19–31.

Beinlich, Horst, Die Osirisreliquien. Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion (ÄA 42), Wiesbaden 1984.

Beinlich, Horst, Zwei Osirishymnen in Dendera, in: ZÄS 122, 1995, 5–31.

Beinlich, Horst, Wie der Seelenvogel Ba zum ersten Mal in den Himmel kam (SRaT 33), Dettelbach 2018.

Beinlich-Seeber, Christiane, Untersuchungen zur Darstellungen des Totengerichts im Alten Ägypten (MÄS 35), München, Berlin 1976.

Bettum, Andres, Nesting II. Merging Layers in New Kingdom Coffin Decoration, in: John Taylor / Marie Vandenbeusch (Hgg.), Ancient Egyptian Coffins. Craft Traditions and Functionality, Leuven 2018, 275–293.

Beylage, Peter, Aufbau der königlichen Stelentexte vom Beginn der 18. Dynastie bis zur Amarnazeit. Transkription und Übersetzung der Texte, Wiesbaden 2002.

Bietak, Manfred, The Archaeology of the "Gold of Valour", in: EA 40, 2012, 42–43.

Bietak, Manfred / Reiser-Haslauer, Elfriede, Das Grab des Anch-Hor I. Oberhofmeister der Gottesgemahlin Nitokris (UÖI 4), Wien 1978.

Bietak, Manfred et al., Report on the Excavations of a Hyksos Palace at Tell el-Daba / Avaris. (23rd August – 15th November 2011), in: ÄL 22/23, 2012/2013, 17–53.

Birch, Samuel / Hawkins, Edward, Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum II. Containing Abott and D'Orbiney Papyri, London 1860.

Blackman, Aylward, Middle-Egyptian Stories (BAE 2), Bruxelles 1932.

Blank, Andreas, Einführung in die lexikalische Semantik. Für Romanisten, Tübingen 2001.

Bock, Sara, Lexikalischer und semantischer Wandel im Ägyptischen, Berlin 2015.

Bommas, Martin, Die Mythisierung der Zeit. Die beiden Bücher über die altägyptischen Schalttage des magischen pLeiden I 346 (GOF IV, 37), Wiesbaden 1999.

Bonacini, Paolo, Museo Egizio. The Official Catalogue of the Museo Egizio in Turin, Modena 2018.

Bonanno, Mariano, The Coffin Texts Spells 94–96 and 488–500 as Liturgy of Ontological Dissociation. The Meaning of "*sḏr bꜣ r ḫꜣ.t*" and its Context, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 168 (2), 2018, 275–300.

Bonnet, Hans, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952.

Borchardt, Ludwig, Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re (WVDOG 7), Leipzig 1907.

Borchardt, Ludwig, Ägyptische Abteilung. Mumienmasken aus Gips aus den letzten Zeiten des Alten Reiches in Ägypten, in: Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen 12, 1916, 267–274.

Borghouts, Frans, The magical texts of Papyrus Leiden I 348, Leiden 1971.

Borghouts, Frans, Ancient Egyptian magical texts (Nisaba 9), Leiden 1978.

Borgward, Ernst, Die Typen des mittelalterlichen Grabmals in Deutschland, Freiburg 1939.

Bosse-Griffith, Kate, Some Egyptian Bead-Work Faces in the Wellcome Collection at University College Swansea, in: JEA 64, 1978, 99–106.

Bosticco, Sergio, Museo Archeologico di Firenze. Le stele egiziane di epoca tarda, Rom 1972.

Botti, Giuseppe, Il libro del respirare e un suo nuovo esemplare nel papiro demotico N. 766 del Museo Egizio di Torino, in: JEA 54, 1968, 223–230.

Brawanski, Alexander, Die Fälle 1-8 des Papyrus Edwin Smith ("Schädelhirntraumafälle"), in: SAK 29, 2001, 7–39.

Breasted, James, The Edwin Smith Surgical Papyrus. Hieroglyphic Transliteration, Translation and Commentary (OIP 3), Chicago 1930.

Breasted, James, The Edwin Smith Surgical Papyrus. Facsimile Plates and line for line Hieroglyphic Transliteration (OIP 4), Chicago 1930.

Breyer, Francis, Die Inschrift des Anchtifi aus Mo'alla, in: TUAT 2, 2005, 187–196.

Broderson, Kai / Ley-Hutton, Christine, Herodot. Historien, Ditzingen 2019.

Brovarski, Edward, The Senedjemib complex. The Mastabas of Senedjemib Inti (G 2370), Khnumenti (G 2374) and Senedjemib Menti (G2378), Boston 2001.

Brown, Shaw, Ägypten. Das Land der Pharaonen, Amsterdam 1993.

Brugsch, Heinrich, Die Kapitel der Verwandlungen im Todtenbuch 76 bis 88, in: ZÄS 5, 1867, 21–26.

Brugsch, Heinrich, Über den Lautwert des Zeichens Xr, in: ZÄS 19, 1881, 25–41.

Brugsch, Heinrich, Sendschreiben an Professor Ebers. Als Entgegnung auf den vorstehenden Artikel, in: ZÄS 20, 1882, 55–86.

Brunner, Hellmut, Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben, Darmstadt 1988.

Brunner-Traut, Emma, Der menschliche Körper - eine Gliederpuppe, in: ZÄS 115, 1988, 8–14.

Brunner-Traut, Emma, Frühformen des Erkennens. Aspektive im Alten Ägypten, Darmstadt ^{3}1996.

Bruyere, Bernard, Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh. 1924/1925, Le Caire 1926.

Buck, Adrian de, The Egyptian Coffin Texts I: Texts of Spells 1–75 (OIP 34), Chicago 1935.

Buck, Adrian de, The Judical Papyrus of Turin, in: JEA 23, 1937, 152–164.

Buck, Adrian de, The Egyptian Coffin Texts II: Texts of Spells 76–163 (OIP 49), Chicago 1938.

Buck, Adrian de, The Egyptian Coffin Texts III: Texts of Spells 164–267 (OIP 64), Chicago 1947.

Buck, Adrian de, The Egyptian Coffin Texts IV: Texts of Spells 268–354 (OIP 67), Chicago 1951.

Buck, Adrian de, The Egyptian Coffin Texts V: Texts of Spells 355–471 (OIP 73), Chicago 1954.

Buck, Adrian de, The Egyptian Coffin Texts VI: Texts of Spells 472–786 (OIP 81), Chicago 1956.

Buck, Adrian de, The Egyptian Coffin Texts VII: Texts of Spells 787–1185 (OIP 87), Chicago 1961.

Budge, Ernest, The Book of the Dead. Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet with supplementary Text from the Papyrus of Nu, London 1899.

Budge, Ernest, Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum I, London 1910.

Budge, Ernest, Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum. Part V, London 1914.

Budge, Ernest, Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum II, London 1923.

Budge, Ernest, The Mummy. A Handbook of Egyptian Funerary Archaeology, Cambridge 1925.

Budka, Julia, Deponierungen von Balsamierungsmaterial im spätzeitlichen Theben. Befund, Kontext und Versuch einer Deutung, in: Giannes Mylonopulos (Hg.), Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands, Wien 2006, 85–103.

Budka, Julia, Bestattungsbrauchtum und Friedhofsstruktur im Asasif. Eine Untersuchung der spätzeitlichen Befunde anhand der Ergebnisse der österreichischen Ausgrabungen in den Jahren 1969-1977 (UÖI 34), Wien 2010.

Burchardt, Max, Ein saitischer Statuensockel in Stockholm, in: ZÄS 47, 1910, 111–115.

Burkard, Günter, Grabungen im Asasif III. Die Papyrusfunde (AV 22), Mainz 1986.

Burkard, Günter, Überlegungen zur Form der ägyptischen Literatur. Die Geschichte des Schiffbrüchigen als literarisches Kunstwerk (ÄUAT 22), Wiesbaden 1993.

Burkard, Günter, Spätzeitliche Osiris-Liturgien im Corpus der Asasif-Papyri (ÄUAT 31), Wiesbaden 1995.

Burkard, Günter, Spätzeitliche Osirisliturgien, in: Manfred Görg (Hg.), Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jt. v. Chr. (ÄUAT 44), Wiesbaden 2000, 1–21.

Burkard, Günter / Thissen, Heinz, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte II. Neues Reich (EQÄ 6), Münster [2] 2009.

Burkard, Günter / Thissen, Heinz, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I. Altes und Mittleres Reich (EQÄ 1), Münster [4] 2012.

Busse, Dietrich, Semantik (UTB 3280), Parderborn 2009.

Calice, Franz, Eine Etymologie, in: ZÄS 35, 1897, 171–172.

Calice, Franz, Weiteres über die Art der Hinrichtung im alten Ägypten, in: ZÄS 37, 1899, 146.

Calice, Franz, Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung. Eine kritische Diskussion des bisherigen Vergleichsmaterials, Wien 1936.

Caminos, Ricardo, A tale of Woe. From a hieratic papyrus in the A. S. Pushkin Museum of fine arts in Moscow, Oxford 1977.

Capart, Jean, Note sur la décapitation en Égypte, in: ZÄS 36, 1898, 125–126.

Capart, Jean, Une liste d'amulettes, in: ZÄS 45, 1908, 14–21.

Capart, Jean et al., New Light on Ramesside Tomb-Robberies, in: JEA 22, 1936, 169–193.

Carrier, Claude, Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien, 3 Bde., Monaco 2004.

Carrier, Claude, Série des papyrus du "Livre des morts" de l'Égypte ancienne III. Le Papyrus de Nebseny (BM EA 9900) (Melchat 5), Paris 2011.

Casini, Emanule, The Ba over Time. Continuity of Concept, Discontinuity in the Figurative Art, in: Andrea Kahlbacher / Elisa Prilinger (Hgg.), Tradition and Transformation in Ancient Egypt, Wien 2018, 215–224.

Cauville, Sylvie, Une inventaire de temple, in: ZÄS 122, 50–55.

Cauville, Sylvie, Offerings to the Gods in Egyptian Temples, Leuven 2012.

Cavalli, Marina, Plutarchus. Iside e Osiride, Milano 1985.

Cenival, Françoise de, Les associations religieuses en Égypte. D'après les documents démotiques (BDE 46), Le Caire 1972.

Cenival, Jean-Louis, Le livre pour sortir le jour. Le livre des morts des ancien Egyptiens, Paris 1992.

Cerny, Jaroslav, Coptic Etymological Dictionary, Cambridge 1976.

Chalmers, Alan, Wege der Wissenschaft. Einführung in die Wissenschaftstheorie, Heidelberg ^{6}2007.

Champoillion, Jean Francois, Grammaire égyptienne. Ou Principes généraux de l'écriture sacrée egyptienne, Paris 1836.

Chantrain, Gaëlle, Eléments de la terminologie du temps en égyptien ancien. Une étude de sémantique lexicale en diachronie, Hamburg 2020.

Cicciopiedi, Caterina, Archaeologia invisible, Turin 2019.

Clère, Jacques, Notes sur la chapelle funéraire de Ramsès I à Abydos, in: Revue d'égyptologie 11, 1957, 1–38.

Coenen, Marc, The Greco-Roman Mortuary Papyri in Leiden, in: OMRO 79, 1999, 67–79.

Connor, Simon, Museo Egizio. Guide, Modena 2015.

Connor, Simon, The Statue of the Steward Nemtyhotep (Berlin ÄM 15700) and some Considerations about Royal and Private Portrait under Amenemhet III., in: Gianluca Miniaci (Hg.). The World of Middle Kingdom Egypt (2000–1550 BC) (Middle Kingdom Studies 1), London 2015, 57–79.

Connor, Simon, Être et paraître. Statues royales et privées de la fin du Moyen Empire et de la Deuxième Periode Intermédiaire (1850-1550 ay J.-C.) (Middle Kingdom Studies 10), London 2020.

Coseriu, Eugenio, Lexikalische Solidaritäten, in: Horst Geckeler (Hg.), Strukturelle Bedeutungslehre, Darmstadt 1978, 239–253.

Cruse, Alan, Meaning in Language. An Introduction to Semantics and Pragmatics, Oxford 2000.

Crystal, David, Die Cambridge Enzyklopädie der Sprache, Frankfurt am Main 1993.

Curry, Alan, The Insects Associated with the Manchester Mummies, in: Rosalie David (Hg.), Manchester Museum Mummy Project. Multidisciplinary Research on Ancient Egyptian Mummified, Manchester 1979, 113–117.

Dallapiazza, Michael, Arminus, in: Möllendorff, Peter von et al. (Hgg.), Historische Gestalten der Antike. Rezeption in Literatur, Kunst und Musik, Stuttgart / Weimar 2013, 107–120.

D'Auria, Sue et al., Mummies and Magic. The Funerary Arts of Ancient Egypt, Boston 1988.

Davies, Benedict, Egyptian Historical Inscriptions of the Nineteenth Dynasty (DMAE 2), Jonsered 1997.

Davies, Norman, The Rock Tombs of el-Amarna I. The Tomb of Meryra (ASE 13), London 1903.

Davies, Norman, The Rock Tombs of el-Amarna III. The Tombs of Huya and Ahmes (ASE 15), London 1905.

Davies, Norman, The Rock Tombs of el-Amarna IV. Tombs of Penthu, Mahu and others (ASE 16), London 1906.

Davies, Norman, The Tomb of Rekh-mi-re at Thebes, New York 1943.

Davis, Katherine, Rezension zu Susanne Töpfer. Das Balsamierungsritual, in: Orientalische Literaturzeitung (OLZ) 113 (6), 2018, 448–449.

Dawson, Warren, Making a Mummy, in: JEA 13, 1927, 40–49.

Deines, Hildegard von, Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen (Grundriß der Medizin der alten Ägypter 6), Berlin 1959.

Deines, Hildegard von / Westendorf, Wolfhart, Wörterbuch der medizinischen Texte I. A-r (Grundriß der Medizin der alten Ägypter 7), Berlin 1961.

Deines, Hildegard von / Westendorf, Wolfhart, Wörterbuch der medizinischen Texte II. h-d (Grundriß der Medizin der alten Ägypter 7), Berlin 1962.

Delvaux, Luc et al., Regards sur le dessin égyptien, Bruxelles 2013.

Dengel, Andreas, Semantische Technologien. Grundlagen, Konzepte, Anwendungen, Heidelberg 2012.

Dieleman, Jacco, Priests, Tongues and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual, Leiden, Boston 2005.

Dobbin-Bennett, Tasha, Efflux is my Manifestation. Positive Conceptions of Putrefactive Fluids in Ancient Egyptian Coffin Texts, in: Mark Bradley et al. (Hg.), Bodily Fluids in Antiquity, New York 2021, 305–320.

Dobbin-Bennett, Tasha, Rotting in Hell. Ancient Egyptian Conceptions of Decomposition, Yale 2014.

Dobbin-Bennett, Tasha, Stretching out a Contraction, Softening Stiffness. Identifying Rigor Mortis in Ancient Egyptian Religious Texts, in: Renata Landgráfová / Jana Mynárová (Hgg.), Rich and Great. Studies in Honour of Anthony J. Spalinger on the Occasion of his 70th Feast of Thot, Prag 2016, 61–68.

Dorman, Peter, The Tombs of Senemut, in: Catharine Roehrig et al. (Hgg.), Hatschepsut. From Queen to Pharao, 107–110.

Drexhage, Hans-Joachim, Preise, Mieten, Pachten. Kosten und Löhne im römischen Ägypten, Münster 1990.

Dreyer, Günter, Die Erfassung und Klassifizierung der Welt durch Bild und Schrift in der ägyptischen Frühzeit, in: Susanne Deicher / Erik Maroko (Hgg.), Die Liste. Ordnungen von Dingen und Menschen in Ägypten, Berlin 2015, 29–50.

Drioton, Étienne, Une statue prophylactique de Ramses III, in: ASAE 39, 1939, 57–89.

Dunand, Francoise / Lichtenberg, Roger, Mummies and Death in Ancient Egypt, Ithaca 2006.

Dunand, Francoise / Lichtenberg, Roger, Anubis, Oupouaout et les autres, in: Christiane Zivie-Coche (Hg.), Parcourir l'éternité. Hommages à Jean Yoyotte, Brepols 2012, 427–439.

Eaton, Katherine, Ancient Egyptian Concepts of Bodily Decay in the Old Kingdom Part I, PT 684, in: ZÄS 145, 2018, 43–56.

Ebers, Georg, Papyros Ebers. Das hermetische Buch über die Arzneimittel der alten Ägypter in hieratischer Schrift, 2 Bde., Leipzig 1875.

Ebers, Georg, Der wahre Lautwert des Zeichens Xa. Versuch einer Widerlegung der von Brugsch vertheidigten Lesung Xr, in: ZÄS 20, 1882, 47–55.

Eco, Umberto, Zeichen. Eine Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt am Main 1977.

Eco, Umberto, Einführung in die Semiotik, München ^{9}2002.

Eco, Umberto, Quasi dasselbe mit anderen Wörtern. Über das Übersetzen, München ^{3}2014.

Edel, Elmar, Die Stelen Amenophis II. aus Karnak und Memphis. Mit dem Bericht über die asisatischen Feldzüge des Königs, Wiesbaden 1953.

Eder, Christian, Speisetischszenen im Alten Ägypten, in: Ellen Rehm / Christian Eder (Hgg.), Speisetischszenen im Alten Orient und im Alten Ägypten (AVO 17), Münster 2016, 201–288.

Edwards, Iorwerth / Burton, Harry, Tutanchamun. Das Grab und seine Schätze, Bergisch Gladbach 1978.

Eggebrecht, Arne, Suche nach Unsterblichkeit. Totenkult und Jenseitsglaube im Alten Ägypten, Hildesheim 1990.

El-Aguizy, Ola, A Ptolemaic Juridical Document from Hwt-nsw, in: BIFAO 88, 1988, 51–62.

Ellen, Roy, The Categorical Impulse. Essays in the Anthropology of Classifying Behaviour, New York 2008.

Ellen, Roy, Categorizing Natural Objects. Some Issues arising from recent work in Cognitive Anthropology and Ethnobiological Classification, in: Tanja Pommerening / Walter Bisang (Hgg.), Classification from Antiquity to Modern Times. Sources, Methods and Theories from an Interdisciplinary Perspective, Berlin / Boston 2017, 263–277.

Ellen, Roy, Tools, Agency and the Category of Living Things, in: Tanja Pommerening / Walter Bisang (Hgg.), Classification from Antiquity to Modern Times. Sources, Methods and Theories from an Interdisciplinary Perspective, Berlin / Boston 2017, 239–262.

Elsas, Christoph et al. (Hgg.), Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt. Bestattungsbräuche, Totenkult und Jenseitsvorstellungen im Alten Ägypten, Berlin 2015.

El-Sayed, Ramadan, La notion de lumière dans le Livre des Morts, in: BSEG 9/10,

1984–1985, 245–274.

El-Sayed, Ramadan, Mots et expressions évoquant l'idée de lumière, in: ASAE 73, 1987, 61–86.

Enmarch, Roland, The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All, Oxford 2005.

Erichsen, Wolja, Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954.

Erman, Adolf, Ägyptische Grammatik. Mit Schrifttafel, Litteratur, Lesestücken und Wörterverzeichnis, Berlin 1894.

Erman, Adolf, Ausführliches Verzeichnis der Aegyptischen Altertümer und Gipsabgüsse, Berlin ^{2}1899.

Erman, Adolf, Wörterbuch der aegyptischen Sprache, 5 Bde., Berlin ^{4}1982.

Erman, Adolf, Wörterbuch der aegyptischen Sprache. Die Belegstellen, 5 Bde., Berlin ^{4}1982.

Eschweiler, Peter, Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reichs (OBO 137), Freiburg 1994.

Eyre, Christopher, Calculated Frightfulness and the Display of Violence, in: Tamas Bacz / Horst Beinlich (Hgg.), Constructing Authority. Prestige, Reputation and the Perception of Power in Egyptian Kingship (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 4,5), 89–122.

Eyre, Christopher, The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study, Liverpool 2002.

Falk, David, "My Putrefaction is Myrhh". The Lexicography of Decay, Gilded Coffins, and the Green Skin of Osiris, in: Journal of Ancient Civilizations 33/1, 2018, 27–40.

Faulkner, Raymond, The "Cannibal Hymn" from the Pyramid Texts, in: JEA 10, 1924, 97–103.

Faulkner, Raymond, The Papyrus Bremner-Rhind. British Museum No. 10188 (BAE 3), Bruxelles 1933.

Faulkner, Raymond, The Bremner-Rhind Papyrus I. The Songs of Isis and Nephthys, in: JEA 22, 1936, 121–140.

Faulkner, Raymond, The Bremner-Rhind Papyrus II, in: JEA 23, 1937, 10–16.

Faulkner, Raymond, The Bremner-Rhind Papyrus III. The Book of Overthrowing Apep, in: JEA 23, 1937, 166–185.

Faulkner, Raymond, The Bremner-Rhind Papyrus IV, in: JEA 24, 1938, 41–53.

Faulkner, Raymond, The battle of Kadesh, in: MDAIK 16, 1958, 93–111.

Faulkner, Raymond, Notes on "The Admonitions of an Egyptian Sage", in: JEA 50, 1964, 24–36.

Faulkner, Raymond, The admonitions of an Egyptian sage, in: JEA 51, 1965, 53–62.

Faulkner, Raymond, A Concise Dictionary of Middle Egyptian, Oxford ^{2}1972.

Faulkner, Raymond, The Ancient Egyptian Coffin Texts, 3 Bde., Warminster 1973–1977.

Feix, Josef, Herodot Historien. Griechisch - Deutsch, Düsseldorf ^{7}2006.

Ferraris, Enrico, La tomba di Kha e Merit, Modena 2018.

Feucht, Erika, Das Grab des Nefersecheru. TT 296 (Theben 2), Mainz 1985.

Firth, John Rupert, Papers in linguistics. 1934–1951, London 1969.

Fischer-Elfert, Hans-Werner, Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I (ÄA 44), Wiesbaden 1986.

Fischer-Elfert, Hans-Werner, Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Textzusammenstellung (KÄT 7), Wiesbaden ^{2}1992.

Fischer-Elfert, Hans-Werner, Die Vision von der Statue im Stein. Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual, Heidelberg 1998.

Fischhaber, Gudrun, Mumifizierung im koptischen Ägypten. Eine Untersuchung zur Körperlichkeit im 1. Jahrtausend n. Chr. (ÄUAT 39), München 1998.

Fitzenreiter, Martin, Statue und Kult. Eine Studie der funerären Praxis an nichtköniglichen Grabanlagen der Residenz im Alten Reich (IBAES 3), Berlin 2001.

Fitzenreiter, Martin, Konzepte vom Tod und dem Toten im späten Neuen Reich. Notizen zum Grab des Pennut, in: Martin Fitzenreiter / Christian Loeben (Hgg.), Die ägyptische Mumie. Ein Phänomen der Kulturgeschichte (IBAES 1), Berlin 1998, 27–71.

Fitzenreiter, Martin, Tod und Tabu. Der Tote und die Leiche im kulturellen Kontext Altägyptens und Europas, in: Martin Fitzenreiter / Christian Loeben (Hgg.), Die ägyptische Mumie. Ein Phänomen der Kulturgeschichte (IBAES 1), Berlin 1998, 9–18.

Fleming, Stuart et al., The Egyptian Mummy. Secrets and Science, Philadelphia 1980.

Fletcher, Alexandra et al. (Hg.), Regarding the Dead. Human Remains in the British Museum, London 2014.

Fluck, Cäcilia, Textiles in Burial Practise in Roman and Late Antique Egypt. Continuity and Change, in: Elisabeth O'Connell (Hg.), Egypt and Empire (British Museum Publications on Egypt and Sudan 11), Leuven u. a. 2022, 217–246.

Fox, Michael, A study of Antef, in: Orientalia 46, 1977, 393–423.

Frandsen, Paul, The Menstrual "Taboo" in Ancient Egypt, in: JNES 66, 2007, 81–106.

Franke, Detlef, The Good Shepherd Antef (Stela BM EA 1628), in: JEA 93, 2007, 149–174.

Franz, Angelika / Nösler, Daniel, Geköpft und gepfählt. Archäologen auf der Jagd nach den Untoten, Darmstadt 2016.

Freed, Rita et al (Hgg.), The Secrets of Tomb 10A. Egypt 2000 BC, Boston 2009.

Fritz, Gerd, Einführung in die Historische Semantik, Tübingen 2005.

Galán, José / Jiménez-Higueras, Ángeles, Three Burials of the Seventeenth Dynasty in Dra Abu el-Naga, in: Gianluca Miniaci / Wolfram Grajetzki (Hgg.), The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC). Contributions on Archaeology, Art, Religion and Written Sources, London 2015, 101–119.

Gansel, Christina / Jürgens, Frank, Textlinguistik und Textgrammatik. Eine Einführung, Göttingen ^{2}2007.

Gardiner, Alan, Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin V: Literatische Texte des Mittleren Reiches 2, Berlin 1909.

Gardiner, Alan, The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto), Leipzig 1909.

Gardiner, Alan, Late Egyptian Stories (BAE 1), Bruxelles 1932.

Gardiner, Alan, Hieratic Papyri in the British Museum III. Cheaster Beatty II: Plates, London 1935.

Gardiner, Alan, Hieratic Papyri in the British Museum III. Cheaster Beatty I: Text, London 1935.

Gardiner, Alan, Ancient Egyptian Onomastica, 3 Bde., Oxford 1947.

Gardiner, Alan, Egyptian Grammar. Beeing an Introduction to the Study of Hieroglyphs, Oxford ^{3}1994.

Gardiner, Alan / Davies, Nina, The tomb of Amenemhet (no. 82), Oxford 1973.

Garner, Roy, Experimental Mummification, in: Rosalie David (Hg.), Manchester Museum Mummy Project. Multidisciplinary Research on Ancient Egyptian Mummified, Manchester 1979, 19–24.

Gasse, Annie, Les papyrus hiératiques et hiéroglyphiques du Museo Gregoriano Egizio, Vatikan 1993.

Gasse, Annie, Panakhtemipet et ses Comlices. À propos du Papyrus BM EA 10054 Rto 2,1-5, in: JEA 87, 2001, 81–92.

Gayet, Albert, Musée du Louvre. Stèles de la XII. dynastie, Paris 1889.

Georgakopoulos, Thanasis / Polis, Stéphane, Lexical Diachronic Semantic Maps. Mapping the Evolution of time-related Lexemes, in: Journal of Historical Linguistics 11(3), 2021, 367–420.

Georgakopoulos, Thanasis et al., The Meaning of Ancient Words for "Earth". An Exercise in Visualizing Colexification on a Semantic Map, in: eTopoi 6, 2016, 418–452.

George, Beate, Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele, Bonn 1970.

Gerhards, Simone, Funktion und Bedeutung der Metapher [Tod ist Schlaf] im alten Ägypten. Eine Kontextualiserung in Text, Bild und Objekt, in: Alexandra Verbovsek et al. (Hgg.), Funktion/en: Materielle Kultur - Sprache - Religion. Beiträge des siebten Berliner Arbeitskreises Junge Aegyptologie (BAJA 7) vom 2.12.–4.12.2016 (GOF IV, 64), Wiesbaden 2018, 9–30.

Gerhards, Simone, Konzepte von Müdigkeit und Schlaf im alten Ägypten (BSAK 23), Hamburg 2021.

Germer, Renate, Mumien. Zeugen des Pharaonenreiches, München 1991.

Germer, Renate, Das Geheimnis der Mumien. Ewiges Leben am Nil, München / New York 1997.

Germer, Renate, Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen, Wiesbaden 2008.

Germer, Renate, Körper für die Ewigkeit. Der Beginn der Konservierung des Leichnams in Giza, in: Katja Lembke / Bettina Schmitz (Hgg.), Giza. Am Fuß der großen Pyramiden, München 2011, 88–95.

Germer, Renate et al. (Hg.), Berliner Mumiengeschichten. Ergebnisse eines multidisziplinären Forschungsprojektes, Berlin 2009.

Gerstermann, Louise, Rezension zu Rune Nyord, Breathing Flesh, in: Orientalische Literaturzeitung (OLZ) 106, 2011, 80–83.

Geßler-Löhr, Beatrix, Wege zur Unsterblichkeit. Mumien und Mumifizierung im Alten Ägypten, Frankfurt am Main 1995.

Geßler-Löhr, Beatrix, Mummies and Mummification, in: Christina Riggs (Hg.), The Oxford Handbook of Roman Egypt, Oxford 2012, 664–683.

Geßler-Löhr, Beatrix, Eine Gruppe spätzeitlicher Mumiensärge aus el-Hibeh, in: Katalin Anna Kóthay (Hg.), Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt. Proceedings of the International Conference held at Museum of Fine Arts Budapest, Budapest 2017, 195–240.

Geßler-Löhr, Beatrix, Ewige Un-Ruhe. Der Marburger Mumiensarg als Bildkopendium zu Mumifizierung, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen im alten Ägypten, in: Edith Franke (Hg.), Objekte erzählen Religionsgeschichte(n). Eine religionswissenschaftliche Spurensuche in der religionsgeschichtlichen Sammlung, Marburg 2017, 190–120.

Gianluca, Miniaci, Some Remarks on the Development of Rishi Coffins, in: Wolfram Grajetzki / Silke Grallert (Hgg.), Life and Afterlife in Ancient Egypt during the Middle Kingdom and Second Intermediate Period (GHP 7), London 2007.

Gianluca, Miniaci, Re-excavating Rishi Coffins in Museums and Archives, in: Egyptian Archaeology 39, 2011, 37–40.

Gianluca, Miniaci, Rishi Coffins and the Funerary Culture of the Second Intermediate Period Egypt (GHP 17), London 2011.

Gibbs, Raymond / Colston, Herbert, The Cognitive Psychological Reality of Image Schemas and their Transformations, in: Dirk Geeraerts (Hg.), Cognitive Linguistics. Basic Readings, Berlin / New York 2006, 239–268.

Glaserfeld, Ernst von, Einführung in den Konstruktivismus (Schriften der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 10), München 1985.

Glaserfeld, Ernst von, Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme, Frankfurt am Main 1997.

Goblirsch, Kurt, Lautverschiebungen in den germanischen Sprachen, Heidelberg 2005.

Goebs, Katja, Zerstörung als Erneuerung in der Totenliteratur. Eine kosmische Interpretation des Kannibalenspruches, in: GM 194, 2003, 29–50.

Goedicke, Hans, The Archaic Private Cylinder Seal as Funerary Document, in: BES 5, 1983, 31–39.

Goedicke, Hans, Comments on the Sethnakhte Stela, in: MDAIK 52, 1996, 157–175.

Goethe, Johann Wolfgang von, Faust. Eine Tragödie. Erster Theil. Herausgegeben und kommentiert von Ulrich Gaier, Stuttgart 2011.

Goldbrunner, Sara, Der verblendete Gelehrte. Der erste Setna-Roman: P. Kairo 30646 (Demotische Studien 13), Sommerhausen 2006.

Goldwasser, Orly, Prophets, Lovers and Giraffes. Wor(l)d Classification in Ancient Egypt (GOF IV 38,3), Wiesbaden 2002.

Goldwasser, Orly, The Building Blocks of a Conceptual Category. The Ancient Egyptian Evidence, in: Luccia Morra / Carla Bazzanella (Hgg.), Philosophers and Hieroglyphs, Torino 2003, 219–236.

Goldwasser, Orly, What is a Horse? Lexical Acculturation and Classification in Egyptian, Sumerian, and Nahuatl, in: Tanja Pommerening / Walter Bisang (Hgg.), Classification from Antiquity to Modern Times. Sources, Methods and Theories from an Interdisciplinary Perspective, Berlin / Boston 2017, 45–66.

Goldwasser, Orly / Grinevald, Colette, What are Determinatives good for?, in: Eitan Grossman et al. (Hgg.), Lexical Semantics in Ancient Egyptian (Lingua Aegyptia 9), Hamburg 2012, 17–53.

Golénischeff, Vladimir, Les transcriptions des papyrus hiératiques Nos. 1116 A (verso) et 1116 B (verso) de l'Ermitage impéral à St. Pétersbourg, San Antonio 1993.

Goyon, Jean-Claude, Le Cérémonial de Glorification d'Osiris du Papyrus du Louvre I. 3079. Colonnes 110 à 112, in: BIFAO 65, 1967, 89–156.

Goyon, Jean-Claude, Textes Mythologies I. Le Livre de Proteger la Barque du Dieu, in: Kemi 19, 1969, 23–65.

Goyon, Jean-Claude, Textes mythologiques II. Les revelations du mystere des Quatre Boules, in: BIFAO 75, 1975, 349–399.

Goyon, Jean-Claude, Le Papyrus d'Imouthes, fils de Psintaês. (Papyrus MMA 35.9.21), New York 1999.

Graen, Dennis, Tod und Sterben in der Antike. Grab und Bestattung bei Ägyptern, Griechen, Etruskern und Römern, Stuttgart 2011.

Grandet, Pierre, Le Papyrus Harris I. BM 9999 (BDE 109), 2 Bde., Le Caire 1994.

Grandet, Pierre, Le Papyrus Harris I. BM 9999: Glossaire (BDE 129), Le Caire 1999.

Grapow, Hermann et al., Grundriss der Medizin der Alten Ägypter, 9 Bde., Berlin 1954–1973.

Gräßler, Nadine, Konzepte des Auges im alten Ägypten (BSAK 20), Hamburg 2017.

Griffith, Francis, A Collection of Hieroglyphs. A Contribution to the History of Egyptian Writing (ASE 6), London 1898.

Griffith, Francis, Stories of the High Priest of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas, Oxford 1900.

Griffith, Francis / Thomson, Herbert, The Demotic Papyrus London and Leiden, London 1904.

Grimm, Günter, Verbrannte Pharaonen? Die Feuerbestattung Ptolemaios IV. Philopator und ein gescheiterter Staatsstreich in Alexandria, in: Antike Welt 28 (3), 1997, 233–249.

Griselle, Sophie, La représentation du défunt et de la défunte sur les masques funéraires de Meir, in: BIFAO 122, 2022, 265–307.

Groß, Dominik / Polis, Stéphane, Navigating Polyfunctionality in the Lexicon. Semantic Maps and Ancient Egyptian Lexical Semantics, in: Eitan Grossman et al. (Hgg.), Lexical Semantics in Ancient Egyptian (Lingua Aegyptia 9), Hamburg 2012, 175–225.

Grossmann, Eitan / Polis, Stéphane, Lexical Semantics in Ancient Egyptian. An Introduction, in: Eitan Grossman et al. (Hgg.), Lexical Semantics in Ancient Egyptian (Lingua Aegyptia 9), Hamburg 2012, 1–15.

Guilhou, Nadine, La vieillesse des dieux (Orientalia Monspeliensia 5), Montpellier 1989.

Guilhou, Nadine, La mort et le tabou linguistique et rituel dans l'Égypte ancienne, in: Jean-Marie Marconot / Sydney Aufrère (Hgg.), L'interdit et le sacré dans le religions de la Bible et de l'Egypte, Montpellier 1997, 25–37.

Gülden, Svenja et al. (Hgg.), Schöne Denkmäler sind entstanden. Studien zu Ehren von Ursula Verhoeven, Heidelberg 2023.

Gupta, Ruchi et al., High-Resolution Imaging of an Ancient Egyptian Mummified Head. New Insights into the Mummification Process, in: American Journal of Neuroradiology 29, 2008, 705–713.

Habachi, Labib, Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib (33 AV), Mainz 1985.

Haikal, Fayza, Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin. Introduction, Transcription and Plates (BAE 14), Bruxelles 1970.

Haikal, Fayza, Two Funerary Papyri of Nesmin. Translation and Commentary (BAE 15), Bruxelles 1972.

Hampe, Beate / Grady, Joseph, Image Schemas in Cognitive Linguistics. Introduction, in: Hampe, Beate / Grady, Joseph (Hgg.), From Perception to Meaning. Image Schemas in Cognitive Linguistics (Cognitive Linguistics Research 29), Berlin / New York 2005, 1–14.

Hannig, Rainer, Hannig-Lexica III: Großes Handwörterbuch Deutsch-Ägyptisch. Die Sprache der Pharaonen (2800–950 v. Chr.), Mainz 1995.

Hannig, Rainer, Hannig-Lexica II: Wortschatz der Pharaonen in Sachgruppen. Kulturhandbuch Ägyptens, Mainz 1999.

Hannig, Rainer, Hannig-Lexica IV: Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und Erste Zwischenzeit, Mainz 2003.

Hannig, Rainer, Hannig-Lexica V: Ägyptisches Wörterbuch II. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit, 2 Bde., Mainz 2006.

Hannig, Rainer, Hannig-Lexica I: Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch. Die Sprache der Pharaonen (2800–950 v. Chr.), Mainz ^{6}2015.

Hari, Robert, La Tombe Thébaine du père divin Neferhotep (TT 50), Genève 1985.

Harris, James / Weeks, Kent, X-Raying the Pharaos, London 1973.

Hassan, Selim, Excavations of Giza IV. 1932–1933, Cairo 1943.

Hawass, Zahi, A Burial with an unusual Plaster Mask in the Western Cemetery of Khufu's Pyramid, in: Renee Friedmann / Barbara Adams (Hgg.), The Followers of Horus. Studies decictated to Michael Allan Hoffmann, Oxford 1992, 327–336.

Hayes, William, Scepter of Egypt I: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art. From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom, Cambridge 1953.

Hayes, William, Scepter of Egypt II: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art. The Hyksos Period and the New Kingdom (1675-1080), Cambridge 1959.

Heinz, Susanna, Die Feldzugsdarstellungen des Neuen Reiches. Eine Bildanalyse (UÖI 17), Wien 2001.

Helck, Wolfgang, Die Lehre des Dua-Cheti (KÄT 3), Wiesbaden 1970.

Helck, Wolfgang, Die "Admonitions". Pap. Leiden I 344 recto (KÄT 11), Wiesbaden 1995.

Hennecke, Angelika, Zum Transfer kulturspezifischer Textbedeutungen. Theoretische und methodische Überlegungen aus einer semiotischen Perspektive, in: Linguistik online 37, 2009, 35–58.

Herbin, François René, Le livre de parcourir l'éternité (OLA 58), Leuven 1994.

Heringer, Hans, Das höchste der Gefühle. Empirische Studien zur distrubutiven Semantik, Tübingen 1999.

Hermann, Alfred, Zergliedern und Zusammenfügen. Religionsgeschichtliches zur Mumifizierung, in: Numen 3, 1956, 81–96.

Hille, Iris, Der Teufelspakt in frühneuzeitlichen Verhören. Standartisierung und Regionalisierung im Frühneuhochdeutschen, Berlin 2009.

Höbl, Günther, Altägypten im Römischen Reich II: Der römische Pharao und seine Tempel. Die Tempel des römischen Nubien, Mainz 2004.

Hoffmann, Eva, Viel Licht im Dunkel. Die Farbe Gelb in der ramessidischen Grabdekoration, in: Heike Guksch et al. (Hgg.), Grab und Totenkult im Alten Ägypten, München 2003, 147–162.

Hoffmann, Eva, Bilder im Wandel. Die Kunst der ramessidischen Privatgräber (Theben 17), Mainz 2004.

Hoffmann, Friedhelm, Zum Körperkonzept in Ägypten. (P.Berlin P.10472 A + 14400), in: Angelika Berlejung et al. (Hgg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (Orientalische Religionen in der Antike 9), Tübingen 2012, 483–500.

Hoffmann, Friedhelm / Quack, Joachim Friedrich, Anthologie der demotischen Literatur (EQÄ 4), Berlin 2007.

Hohneck, Heimo, Tiermumien und Tierkult im Alten Ägypten, in: Alfried Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien. Der Traum vom ewigen Leben (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 24), Mainz 2007, 89–94.

Hohneck, Heimo, Naoi. Königliche Steindenkmäler in den Tempeln Ägyptens, Mainz 2020.

Horneffer, August / Haussig, Hans, Herodot. Historien, Stuttgart 1971.

Hornung, Erik, Das Amduat. Die Schriften des verborgenen Raumes, Bd. 3. Die Kurzfassung, Nachträge (ÄA 13), Wiesbaden 1967.

Hornung, Erik, Altägyptische Höllenvorstellungen, Berlin 1968.

Hornung, Erik, Ägyptische Unterweltsbücher, Zürich / München 1972.

Hornung, Erik, Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei) I: Text (AH 2), Basel 1975.

Hornung, Erik, Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei) II: Übersetzung und Kommentar (AH 3), Basel 1976.

Hornung, Erik, Das Buch von den Pforten des Jenseits I: Nach den Versionen des Neuen Reichs. Text (AH 7), Genf 1979.

Hornung, Erik, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen (OBO 46), Freiburg 1982.

Hornung, Erik, Vom Sinn der Mumifizierung, in: Die Welt des Orients 14, 1983, 167–175.

Hornung, Erik, Das Buch von den Pforten des Jenseits II: Nach den Versionen des Neuen Reichs. Übersetzung und Kommentar (AH 8), Genf 1984.

Hornung, Erik, Texte zum Amduat I: Kurzfassung und Langfassung. 1.–3. Stunde (AH 13), Basel 1987.

Hornung, Erik, Das Grab Sethos I., Zürich 1991.

Hornung, Erik, Texte zum Amduat II: Langfassung. 4.–8. Stunde (AH 14), Basel 1992.

Hornung, Erik, Texte zum Amduat III: Langfassung. 9.–12. Stunde (AH 15), Basel 1994.

Hornung, Erik, Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick, Darmstadt 1997.

Hornung, Erik, Echnaton. Die Religion des Lichts, Düsseldorf ^{2}2005.

Hornung, Erik, Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt, Darmstadt ^{7}2011.

Hornung, Erik / Abt, Theodor, The Egyptian Book of Gates, Münsterhof 2014.

Hussein, Ramadan, The Saqqara Saite Tombs Project. An Overview March 2016 – December 2019, in: Janice Kamrin et al. (Hgg.), Guardian of Ancient Egypt II: Studies in Honor of Zahi Hawass, Prague 2020, 627–682.

Ikram, Salima, Choice Cuts. Meat Production in Ancient Egypt (OLA 69), Leuven 1995.

Ikram, Salima, Death and Burial in Ancient Egypt, Cairo 2015.

Ikram, Salima / Dodson, Aidan, Royal Mummies in the Egyptian Museum, Cairo 19997.

Ikram, Salima / Dodson, Aidan, The Mummy in Ancient Egypt. Equipping in the Dead for Eternity, London 1998.

Illés, Orsoyla, Single Spell Book of the Dead Papyri Amulets, in: Burkhard Backes (Hg.), Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums (SAT 11), Wiesbaden 2006, 121–133.

Imhausen, Annette / Pommerening, Tanja (Hgg.), Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome and Greece. Translating Ancient Scientific Texts, Berlin / New York 2010.

Imhausen, Annette / Pommerening, Tanja (Hgg.), Translating Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Greece and Rome. Methodological Aspects with Examples, Berlin / Boston 2016.

Imhausen, Annette / Pommerening, Tanja, Introduction. Translating Ancient Scientific Texts, in: Annette Imhausen / Tanja Pommerening (Hgg.), Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome and Greece. Translating Ancient Scientific Texts, Berlin / New York 2010, 1–9.

Imhausen, Annette / Pommerening, Tanja, Ein Methodenbuch zur Übersetzung von Wissenstexten. Gründe, Ziele, Wege und Ausblick, in: Annette Imhausen / Tanja Pommerening (Hgg.), Translating Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Greece and Rome. Methodological Aspects with Examples, Berlin / Boston 2016, 1–16.

Ismail, Somaia et al., Revisiting the Harem Conspiracy and Death of Ramses III. Anthropological, Forensic, Radiological, and Genetic Study, in: BMJ 345, 2012, 1–9.

Janot, Francis, Les instruments d'embaumement de l'Égypte ancienne (BDE 125), Le Caire 2000.

Janot, Francis, Mumien. Zeugen der Vergangenheit, Wiesbaden 2008.

Janot, Francis / Pezin, Michel, La "pustule" et les deux doigts, in: BIFAO 95, 1995, 361–365.

Jansen-Winkeln, Karl, Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum Kairo I. Übersetzung und Kommentare (ÄUAT 45,1), Wiesbaden 2001.

Jansen-Winkeln, Karl, Inschriften der Spätzeit, 5 Bde., Wiesbaden 2007–2014.

Jansen-Winkeln, Karl, Zu Kult und Funktion der Tempelstatue in der Spätzeit, in: Laurent Coulon (Hg.), La Cachette de Karnak. Nouvelles perspectives sur les découvertes de Georges Legrain, Le Caire 2016, 399–410.

Jéquier, Gustave, Les pyramides des reines Neit et Apouit, Le Caire 1933.

Jiménez-Serrano, Alejandro / Fostner-Müller, Irene, A Late Middle Kingdom Dagger from Qubbet el-Hawa, in: Janice Kamrin et al. (Hgg.), Guardian of Ancient Egypt II: Studies in Honor of Zahi Hawass, Prague 2020, 745–758.

Johnson, Janet, The Demotic Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, 7 Bde., Chicago 2001.

Johnson, Mark, The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason, Chicago 1987.

Jonckheere, Frans, La conception égyptienne du squelette, in: Centaurus 5, 1958, 323–338.

Jones, Jana et al., A prehistoric Egyptian Mummy. Evidence for an Embalming Recipe and the Evolution of early Funerary Treatments, in: Journal of Archaeological Science 100, 2018, 191–200.

Jones, Michael / Jones, Angela, The Apis House Project at Mit Rahina First Season, in: JARCE 19, 1982, 51–58.

Jorgensen, Mogens, Catalogue Egypt III: Coffins, Mummy Adornments and Mummies from the Third Intermediate, Late, Ptolemaic and Roman Periods (1080 BC–400 AD), Copenhagen 2001.

Junge, Friedrich, Einführung in die Grammatik des Neuägyptischen, Wiesbaden $^{3.}$2008.

Junker, Hermann, Giza II. Bericht über die von der Akademie der Wissenschaft in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reichs bei den Pyramiden von Giza, Wien 1934.

Kahl, Jochem, Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.-3. Dynastie (GOF IV/29) Wiesbaden 1994.

Kahl, Jochem, Siut-Theben. Zur Wertschätzung von Traditionen im alten Ägypten (Probleme der Ägyptologie 13), Leiden 1999.

Kahl, Jochem, Frühägyptisches Wörterbuch. Erste Lieferung A-f, Wiesbaden 2002.

Kahl, Jochem, Frühägyptisches Wörterbuch. Zweite Lieferung m-h, Wiesbaden 2003.

Kahl, Jochem, Frühägyptisches Wörterbuch. Dritte Lieferung H-X, Wiesbaden 2004.

Kaiser, Werner, Ägyptisches Museum Berlin. Östlicher Stülerbau am Schloss Charlottenburg, Berlin 1967.

Kákosy, László, Ein magischer Papyrus des Kunsthistorischen Museums in Budapest, in: László Kákosy (Hg.), Selected Papers (1956–73) (StudAeg 7), Budapest 1981, 239–317.

Kákosy, László, The mortuary monument of Djehutymes (TT 32). Plates, Budapest 2004.

Kákosy, László, The mortuary monument of Djehutymes (TT 32). Text, Budapest 2004.

Kákosy, László / Fabian, Zoltan, Harpers song in the tomb of Djehutymes (TT 32), in: SAK 22, 1995.

Kamal, Moharram, The Stela of Sehetepibre in the Egyptian Museum, in: ASAE 38, 1938, 265–283.

Kamal, Moharram, The Stela of Sehetepibre in the Egyptian Museum, in: ASAE 40, 1940, 209–229.

Kammerzell, Frank, Das Verspeisen der Götter. Religiöse Vorstellung oder poetische Fiktion?, in: LingAeg 7, 2000, 183–218.

Kanawati, Naguib, The Teti Cemetery at Sakkara II. The Tomb of Ankhmahor (ACE/R 9), Warminster 1997.

Kanawati, Naguib et al., Mereruka and his Family III. The Tomb of Mereruka (ACE/R 30), Warminster 2011.

Kaplony, Peter, Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit I (ÄA 8), Wiesbaden 1963.

Kaplony-Heckel, Ursula, Ägyptische Handschriften III (VOHD 19 (3)), Stuttgart 1986.

Kaufmann, Caroline, Zur Semantik der Farbadjektive rosa, pink und rot. Eine korpusbasierte Vergleichsuntersuchung anhand des Farbträgerkonzepts, München 2006.

Kausen, Ernst, Die Siegesstele des Pije, in: Bernd Janowski (Hg.), Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte III (TUAT I 6), Gütersloh 1985.

Kees, Hermann, Ein Klagelied über das Jenseits, in: ZÄS 62, 1927, 73–79.

Kees, Hermann, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reichs, Berlin ^{2}1956.

Keller, Rudi, Zeichentheorie. Zu einer Theorie semiotischen Wissens, Tübingen 1995.

Kemboly, Mpay, The Question of Evil in ancient Egypt (GHP 12), London 2010.

Kemp, Barry, Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization, London ^{2}2006.

Kessler, Dieter (Hg.), Gedenkschrift für Winfried Barta. Htp dj n Hzj (MÄU 4), Frankfurt am Main 1995.

Kitagawa, Chiori, Ein wiederentdeckter Hundefriedhof in Assiut, in: Sokar 20, 2010, 77–81.

Kitagawa, Chiori, The Tomb of the Dogs at Asyut. Faunal Remains and other selected Objects (The Asyut Project 9), Wiesbaden 2016.

Kitchen, Kenneth, Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical, 8 Bde., Oxford 1975–1990.

Kitchen, Kenneth, Ramesside Inscriptions. Translated and Annotated, 4 Bde., Oxford u. a. 1993–2014.

Kitchen, Kenneth, Ramesside Inscriptions. Translated and Annotated, 7 Bde., Oxford u. a. 1993–2014.

Kiyanrad, Sarah / Willer, Laura, Von Räubern und Grabesleiden. (Un)sichtbarer Schutz durch Amulette in und aus Gräbern, in: Wilfried Keil et al. (Hgg.), Zeichentragende Artefakte im sakralen Raum. Zwischen Präsenz und UnSichtbarkeit, Berlin 2018, 95–120.

Klebs, Luise, Die Reliefs und Malereien des mittleren Reiches (VII.–XVII. Dynastie, ca. 2475–1580 v. Chr.). Material zur ägyptischen Kulturgeschichte (AHAW 6), Heidelberg 1922.

Kleiber, Georges, Prototypensemantik. Eine Einführung, Tübingen ^{2}1998.

Klug, Andrea, Königliche Stelen in der Zeit von Ahmose bis Amenophis III (MonAeg 8), Turnhout 2002.

Kluge, Friedich, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 2019.

Klünger, Gehard, Wörterbuch zum Konstruktiven Realismus. Aus Vorlesungen, Seminaren und Werken von G. Wallner (Culture and Knowledge 18), Frankfurt am Main 2011.

Koch, Roland, Die Erzählung des Sinuhe (BAE 17), Bruxelles 1990.

Kockelmann, Holger, Sunshine for the Dead. On the Role and Representation of Light in the Vignette of Book of the Dead Spell 154 and other Funerary Sources from Pharaonic and Graeco-Roman Egypt, in: Jasnow, Richard / Widmer, Ghislaine (Hgg.), Illuminating Osiris. Egyptological Studies in Honor of Mark Smith 2017, 181–196.

Koenig, Yvan, Le papyrus de Moutemheb, in: BIFAO 104, 2004, 291–326.

Köhler, Ines, Rage like an Egyptian. Möglichkeiten eines kognitiv-semantischen Zugangs zum altägyptischen Wortschatz am Beispiel des Wortfeldes [WUT] (BSAK 18), Hamburg 2016.

Köhler, Ursula, Das Imiut. Untersuchungen zur Darstellung und Bedeutung eines mit Anubis verbundenen religiösen Symbols (GOF IV 4), Wiesbaden 1975.

Kohse, Antje, Irreguläre Bestattungen im Alten Ägypten. Eine Studie zu Sonderfällen im Bestattungsbrauch (unpublizierte Dissertation), Berlin 2019.

Koller, Werner, Einführung in die Übersetzungswissenschaft, Tübingen ^{8}2011.

Konrad, Kirsten, Architektur und Theologie. Pharaonische Tempelterminologie unter Berücksichtigung königsideologischer Aspekte (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 5), Wiesbaden 2006.

Koura, Basma, Die "7-Heiligen-Öle" und andere Öl- und Fettnamen. Eine lexikographische Untersuchung zu den Bezeichnungen von Ölen, Fetten und Salben bei den Alten Ägyptern von der Frühzeit bis zum Anfang der Ptolemäerzeit von 3000 v. Chr.–ca. 305 v. Chr. (AegMon 2), Aachen 1999.

Kövesces, Zoltan, Metaphor. A Practical Introduction, Oxford ^{2}2010.

Kragl, Florian, Die Weisheit des Fremden. Studien zur mittelalterlichen Alexandertradition (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 39), Bern 2005.

Krams, Matthias, Kurzlehrbuch Pathologie, Stuttgart [2]2013.

Kriener, Anita, Mumienmasken I: Entstehung und Entwicklung bis zum frühen Mittleren Reich. Text (unpublizierte Dissertation), Berlin 2020.

Kriener, Anita, Mumienmasken II: Entstehung und Entwicklung bis zum frühen Mittleren Reich. Katalog (unpublizierte Dissertation), Berlin 2020.

Kucharek, Andrea, Altägyptische Totenliturgien IV. Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit, Heidelberg 2010.

Kucharek, Andrea, Das Große Dekret und die Osiriskapellen von Dendera, in: Horst Beinlich (Hg.), 9. Ägyptologische Tempeltagung. Kultabbildung und Kultrealität (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 3,4), Wiesbaden 2013, 175–190.

Kucharek, Andrea, Mourning and Lamentation on Coffins, in: John Taylor / Marie Vandenbeusch (Hgg.), Ancient Egyptian Coffins. Craft Traditions and Functionality, Leuven 2018, 77–117.

Kuentz, Charles, La bataille de Qadech (MIFAO 55), 3 Bde., Le Caire 1928–1934.

Kurth, Dieter, Die Inschriften des Tempels von Edfu, 5 Bde., Wiesbaden u. a. 1998–2019.

Kurth, Dieter, Altägyptische Maximen für Manager, Darmstadt 1999.

Kurth, Dieter, Materialien zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten, Hützel 2010.

Lakoff, George, Women, Fire and Dangerous Things. What Categories reveal about the Mind, Chicago 1987.

Lakoff, George / Johnson, Mark, Metaphors we live by, London 2003.

Lakoff, George / Turner, Mark, More Than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor, Chicago 1989.

Landgráfová, Renata, It is my good name that you should remember. Egyptian biographical Texts on Middle Kingdom Stelae, Prag 2011.

Landgráfová, Renata / Mynárová, Jana, How to make a Mummy. A Late Hieratic Guide from Abusir, in: Ryan Redcalf et al. (Hgg.), Palaeopathology in Egypt and Nubia. A Century in Review (Archaeopress Egyptology 6), Oxford 2014.

Lapp, Günther, Catalogue of Books of the Dead in the British Museum I: The Papyrus of Nu (BM EA 10477), London 1997.

Lapp, Günther, The Papyrus of Nebseni. (BM EA 9900), London 2004.

Leahy, Anthony, Death by Fire in Ancient Egypt, in: JESHO 27, 1984, 199–206.

Leclant, Jean, Fouilles et traveaux en Égypte et au Soudan 1965-1966, in: Orientalia 36, 1967, 181–227.

Leclant, Jean, Ägypten III. Spätzeit und Hellenismus, München 1981.

Leclant, Jean / Berger-el Naggar, Cathérine, Les textes de la pyramide de Pépy Ier (MIFAO 118), Le Caire 2010.

Lefebvre, Gustave, Textes du Tombeau de Petosiris, in: ASAE 21, 1921, 40–60.

Lefebvre, Gustave, Inscription dédicatoire de la chapelle funéraire de Ramsès I à Abydos, in: ASAE 51, 1951, 167–200.

Lefebvre, Gustave, Grammaire de l'éyptien classique (BDE 12), Le Caire 1955.

Legrain, Georges, Le Livre des transformations (papyrus démotique 3452 du Louvre). Traduit, commente et accompagne d'un glossaire-index, Paris 1890.

Lehmann, Albrecht, Hungerkultur. Zur Erfahrung des Nahrungsmangels in der totalen Institution sowjetischer Kriegsgefangenenlager des Zweiten Weltkriegs, in: Uwe Spiekermann (Hg.), Ernährung in Grenzsituationen, Berlin 2002, 107–119.

Leitz, Christian, Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten, in: Orientalia 65, 1996, 381–427.

Leitz, Christian, Von der Einbalsamierung bis zum Führer im Jenseits. Ein Überblick zu den altägyptischen Totentexten, in: Recklinghausen, Daniel von et al. (Hgg.), Mumien. Unsterblichkeit im Land der Pharaonen, Stuttgart 2007, 166–177.

Leitz, Christian et al., Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen (OLA 110–116; 129), 8 Bde., Leuven 2002–2003.

Lembke, Katja / Schultz, Michael, Individuum und frühe Mumifizierung. Untersuchungen zu "Masken" und Schädeln des Alten Reichs, in: Katja Lembke / Bettina Schmitz (Hgg.), Giza. Am Fuß der großen Pyramiden, München 2011, 97–103.

Lembke, Katja et al., Ägyptens späte Blüte. Die Römer am Nil, Mainz 2004.

Leprohon, Ronald, The Stela of Sehetepibre (CG 20538). Borrowings and Innovation, in: William Simpson et al. (Hgg.), Archaism and Innovation, New Haven, Philadelphia 2009, 277–292.

Lepsius, Karl, Das Todtenbuch der Ägypter. Nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin, Leipzig 1842.

Lepsius, Karl, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien I, Leipzig 1897.

Lesko, Leonard et al., A Dictionary of Late Egyptian, 5 Bde., Providence 1982-1990.

Leuenberger, Martin, Bestattungskultur und Vorstellungen postmortaler Existenz im Alten Israel, in: Angelika Berlejung et al. (Hgg.), Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient (Orientalische Religionen in der Antike 9), Tübingen 2012, 321–344.

Lexa, Frantisek, Das demotische Totenbuch der Pariser Nationalbiblothek (Demotische Studien 4), Leipzig 1910.

Lichtheim, Miriam, The Songs of the Harpers, in: JNES 4, 1945, 178–212.

Lichtheim, Miriam, The High Steward Akhamenru, in: JNES 7, 1948, 163–179.

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature I: The Old and Middle Kingdoms, Berkely 1975.

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature II: The New Kingdom, Berkely 1976.

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature III: The late period, Berkeley 1980.

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology (OBO 84), Freiburg, Göttingen 1988.

Lincke, Eliese-Sophia, Die Prinzipien der Klassifizierung im Altägyptischen (GOF IV 38,6), Wiesbaden 2011.

Lincke, Eliese-Sophia, The "Determinative" is prescribed and yet chosen. A systematic view on Egyptian classifiers, in: Panagiotes Kousoulis / Nikolaos Lazaridis (Hgg.), Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists (OLA 241), Leuven u. a. 2015, 1425–1434.

Lincke, Eliese-Sophia / Kutscher, Silvia, Motivated sign formation in Hieroglyphic Egyptian and German Language (DGS). Towards a typology of iconic signs in visual linguistic systems, in: Eitan Grossman et al. (Hg.), Lexical Semantics in Ancient Egyptian (Lingua Aegyptia 9), Hamburg 2012, 113–140.

Lippert, Sandra, Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte (EQÄ 5), Berlin 2008.

Löbner, Sebastian, Semantik. Eine Einführung, Berlin / New York 2003.

Lonner, Walter, Searching for Meaningful Psychological Categories, Dimensions, and Patterns of Culture, in: Hede Helfrich et al. (Hgg.), Impact of Culture on Human Interaction. Clash or Challenge, Göttingen 2008, 203–217.

Loprieno, Antonio, Ancient Egyptian. A Linguistic Introduction, Cambridge 1995.

Loprieno, Antonio, Zeichenkonzeptionen im Alten Orient, in: Roland Posner et al. (Hgg.), Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur, Berlin / New York 1997, 1785–1799.

Loprieno, Antonio, Is the Egyptian hieroglyphic determinative chosen or prescribed?, in: Luccia Morra / Carla Bazzanella (Hgg.), Philosophers and Hieroglyphs, Torino 2003, 237–250.

Lorton, David, The Invocation Hymn at the Temple of Hibis, in: SAK 21, 1994, 159–217.

Luca, Araldo de / Tiradritti, Francesco, Die Schatzkammer Ägyptens. Die berühmte Sammlung des ägyptischen Museums in Kairo, München 2000.

Lucas, Alfred, The Use of Natron in Mummification, in: JEA 18, 1932, 125–140.

Luft, Daniela, Osiris-Hymnen. Wechselnde Materialisierungen und Kontexte (ORA 30), Tübingen 2018.

Lüscher, Babara, Wortdiskussionen. Worte, Basel 2002.

Lüscher, Babara, Die Verwandlungssprüche. TB 76–88 (Totenbuchtexte 2), Basel 2006.

Lyons, John, Semantik. Band I, München 1980.

Macho, Thomas, Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich, in: Jan Assmann (Hg.), Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten, Frankfurt am Main 2000, 89–120.

Macho, Thomas, Lebende Statuen, in: Aegyptiaca 3, 2018, 167–176.

Madea, Burkhard et al., Vom blühenden Leben zu Staub. Der natürliche Kreislauf von Werden und Vergehen, in: Alfried Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien. Der Traum vom ewigen Leben (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 24), Mainz 2007, 5–22.

Mädler, Christoph et al., Verbrennungen, in: Margret Liehn et al. (Hgg.), OP-Handbuch. Grundlagen, Instrumentarium, OP-Ablauf, New York 2016, 719–726.

Manassa, Colleen, The Late Egyptian Underworld. Sarcophagi and related Texts from the Nectanebid Period (ÄUAT 71), 2 Bde., Wiesbaden 2007.

Martina, Maria Christina et al., Petamenophis (Padiamenemipet), an Egyptian Child Mummy protected for Eternity. Revelation by Multidetector Computed Tomography, in: J Comput Assist Tomogr 42, 2018, 178–183.

Maspero, Gaston, Catalogue général des antiqués égyptiennes du Musée du Caire 29301/29303. Sarcophages des époques persane et ptolemaique, Le Caire 1908.

Maspero, Gaston, Catalogue général des antiqués égyptiennes du Musée du Caire. Sarcophages des époques persane et ptolemaique, Le Caire 1914.

Matic, Uros, Body and Frames of War in New Kingdom Egypt. Violent Treatment of Enemies and Prisoners (Philippika 134), Wiesbaden 2019.

Maurejol, Florence, L'Art Egyptienne au Louvre, Paris 1991.

Maystre, Charles, Le Livre de la Vache du Ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois, in: BIFAO 40, 1941, 53–115.

McArthur, Riana, The Evolution of the Technique of Human Mummification (ca. 5000 BCE –ca. 395 CE), in: Sakkie Cornelius (Hg.), Egyptian Religion. Cult of the Dead, o. A. 2011, 1–44.

McDowell, Andrea, Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medina (Egyptologische Uitgaven 5), Leiden 1990.

Meeks, Dimitri, Année lexicographique, 3 Bde., Paris 1980–1982.

Meeks, Dimitri, Mythes et légendes du Delta. D'après le papyrus Brooklyn 47.218.84 (MIFAO 125), Le Caire 2006.

Meskell, Lynn / Joyce, Rosemary, Embodied Lives. Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience, New York 2003.

Meurer, Georg, Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten (OBO 189), Freiburg 2002.

Meyer, Eduart, Die Entwicklung der Kulte von Abydos und die sogenannten Schakalsgötter, in: ZÄS 41, 1904, 97-107.

Milde, Helmut, The Vignettes in the Book of the Dead of Neferrenpet (Egyptologische Uitgaven 7), Leiden 1991.

Moje, Jan, Rezension zu Rune Nyord. Brething Flesh, in: PalArch 7 (4), 2010, 1–3.

Möller, Georg, Hieratische Paläographie, 3 Bde., Leipzig 1909–1912.

Möller, Georg, Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg, 2 Bde., Leipzig 1913.

Morenz, Ludwig, Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens (OBO 205), Freiburg 2004.

Morenz, Siegfried, Ägyptische Religion (Die Religionen der Menschheit 8), Stuttgart 1960.

Moret, Alexandre, CG Sarcophages de l'époque bubastite à l'époque saite, Le Caire 1913.

Moret, Alexandre, La legende d'Osiris à l'époque thebaine d'après l'hymne a Osiris du Louvre, in: BIFAO 30, 1930, 725–750.

Mosbach, Doris, Semiotik, in: Jost Schneider (Hg.), Methodengeschichte der Germanistik, Berlin 2009, 629–660.

Moser, Susanna / Nicola, Gian Luigi, Sharing Knowledge for restoring Coffins. The Case of Civico Museo di Storia e Arte of Trieste, in: Amenta, Alessia / Guichard, Hélène (Hgg.), Proceedings First Vatican Coffin Conference, 317–326.

Müller, Asja, Ägyptens schöne Gesichter. Die Mumienmasken der römischen Kaiserzeit und ihre Funktion im Totenritual (Archäologische Forschungen 39), Wiesbaden 2021.

Müller-Wollermann, Renate, Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten (Probleme der Ägyptologie 21), Leiden, Boston 2004.

Müller-Wollermann, Renate, Symbolische Gewaltdarstellung im Alten Ägypten, in: Martin Zimmermann (Hg.), Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums (Münchner Studien zur alten Welt 5), München 2009, 47–64.

Munro, Irmtraut, Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dynastie im Ägyptischen Museum Kairo (ÄA 54), 2 Bde., Wiesbaden 1994.

Munro, Irmtraut, Der Totenbuch-Papyrus des Hohenpriesters Pa-nedjem II. pLondon BM 10793/pCampell (HAT 3), Wiesbaden 1996.

Munro, Irmtraut, Das Totenbuch des Nacht-Amun aus der Ramessidenzeit pBerlin 3002 (HAT 4), Wiesbaden 1997.

Murnane, William / Meltzer, Edmund, Texts from the Amarna Period in Egypt (Writings from the Ancient World 5), Amsterdam 1995.

Murphy, Gregory, The Big Book of Concepts, Cambridge 2002.

Murray, Magaret, Ancient Egyptian Legends, New York 1913.

Naville, Edouard, The Book of the Dead. Chapter CLIX, in: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 25, 1903, 11–14.

Naville, Edouard, The Book of the Dead. Chapter CLIX and CL, in: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 25, 1903, 67–70.

Naville, Edouard, The Book of the Dead. Chapter CLI, CLIA, CLII, in: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 25, 1903, 105–110.

Naville, Edouard, The Book of the Dead. Chapter CLIIIA, in: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 25, 1903, 167–172.

Naville, Edouard, The Book of the Dead. Chapter CLIIIB and CLIV, in: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 25, 1903, 237–242.

Naville, Edouard, The Book of the Dead. Chapter CLV–CLXI, in: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 25, 1903, 299–304.

Naville, Edouard, The Book of the Dead. Chapter CLXII–CLXIV, in: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 25, 1903, 339–346.

Nübling, Damaris, Historische Sprachwissenschaft des Deutschen. Eine Einführung in die Prinzipien des Sprachwandels, Tübingen ^{4}2013.

Nyord, Rune, The Body in the Hymns to the Coffin Sides, in: CDE 82, 2007, 5–34.

Nyord, Rune, Breathing Flesh. Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts (CNI 37), Copenhagen 2009.

Nyord, Rune, On (Mis)conceptions of the Body in Ancient Egypt, in: LingAeg 20, 2012, 165–184.

Nyord, Rune, Prototype Structures and Conceptual Metaphor. Cognitive Approaches to Lexical Semantics in Ancient Egyptian, in: Eitan Grossman et al. (Hgg.), Lexical Semantics in Ancient Egyptian (Lingua Aegyptia 9), Hamburg 2012, 141–173.

Nyord, Rune, Concluding Remarks on a recent Debate about Conceptions of the Body and how to study them, in: LingAeg 22, 2014, 177–182.

Nyord, Rune, Permeable Containers. Body and Cosmos in Middle Kingdom Coffins, in: Rogério Sousa (Hg.), Body, Cosmos and Eternity. New Research Trends in the Iconography of Ancient Egyptian Coffins (Archaeopress Egyptology 3), Oxford 2014, 29–44.

Nyord, Rune, Conceptualizations of Embodied Space. The Semantics of Body Parts in Sahidic compound Prepositions, in: Rune Nyord / Kim Ryholt (Hgg.), Lotus and Laurel. Studies on Egyptian Language and Religion in Honour of Paul John Frandsen (CNI 39), Copenhagen 2015, 241-281.

Nyord, Rune, An image of the Owner as he was on earth. Representation and Ontology in Middle Kingdom Funerary Images, in: Gianluca Miniaci et al. (Hgg.), Company of Images. Modelling the Imaginary World of Middle Kingdom Egypt, Leuven u. a. 2017, 337–360.

Nyord, Rune, Analogy and Metaphor in ancient Medicine and the ancient Egyptian Conceptualisation of Heat in the Body, in: John Wee (Hg.), The Comparable Body. Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine, Leiden 2017, 12–42.

Nyord, Rune, Taking Ancient Egyptian Mortuary Religion Seriously. Why would we, and how could we?, in: Journal of Ancient Egyptian Interconnections 17, 2018, 73–87.

Nyord, Rune, Introduction. Egyptian and Egyptological Concepts, in: Rune Nyord (Hg.), Concepts in Middle Egyptian Funerary Culture (Culture and History of the Ancient Near East 102), Leiden / Boston 2019, 1–23.

Nyord, Rune, The Concept of ka between Egyptian and Egyptological Frameworks, in: Rune Nyord (Hg.), Concepts in Middle Egyptian Funerary Culture (Culture and History of the Ancient Near East 102), Leiden / Boston 2019, 150–203.

Nyord, Rune, Experiencing the Dead in ancient Egyptian Healing Texts, in: Ulrike Steinert (Hg.), Systems of Classification in Premodern Medical Cultures. Sickness, Health, and Local Epistemologies (Medicine and the Body in Antiquity 5), London 2020, 84–106.

Nyord, Rune, On interpreting ancient Egyptian Funerary Texts, in: Claroscuro 19 (2), 2020, 1–23.

Nyord, Rune, Seeing Perfection. Ancient Egyptian Images beyond Representation, Cambridge 2020.

o. A., The Battle Reliefs of King Seti I. (OIP 107), Chicago 1986.

o. A., Pharonen und Fremde. Dynastien im Dunkeln, Wien 1994.

Ockinga, Boyo, Mittelägyptische Grundgrammatik. Abriss der mittelägyptischen Grammatik von Helmut Brunner in Neubearbeitung, Mainz ^{2}2005.

Ockinga, Boyo, The Non-Royal Concept of the Afterlife in Amarna, in: Ancient History: Resources for Teachers 38, 2008, 16–37.

Omran, Wahid, The Deceased is breathing, in: GM 264, 2021, 173–179.

Oppenheim, Adela, Temples. Secluded Domains for Kings and Gods, in: Dieter Arnold et al. (Hgg.), Ancient Egypt transformed. The Middle Kingdom, New Haven, London 2015, 270–293.

Osing, Jürgen, Die Nominalbildung des Ägyptischen. Textband, Mainz 1976.

Osing, Jürgen, Die Nominalbildung des Ägyptischen. Anmerkungen und Indices, Mainz 1976.

Osing, Jürgen, Das Grab des Neferusecheru in Zawyet Sultan (AV 88), Mainz 1992.

Osing, Jürgen / Rosati, Gloria, Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis II, Firenze 1998.

Osing, Jürgen / Rosati, Gloria, Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis I, Firenze 1998.

Otto, Eberhard, Das ägyptische Mundöffnungsritual I: Text (ÄA 3), Wiesbaden 1960.

Otto, Eberhard, Das ägyptische Mundöffnungsritual II: Kommentar (ÄA 3), Wiesbaden 1960.

Pabst, Rebekka, Untersuchungen zur Konzeptionalisierung von Fleisch (*jwf*) im Alten Ägypten. Unveröffentlichte Masterarbeit, Mainz 2017.

Pabst, Rebekka, Einlagen aus der Amarnazeit, in: Valentin Veldhues et al. (Hgg.), In:Complete. Zerstört, zerteilt, ergänzt, Berlin 2022, 59.

Pabst, Rebekka, Unvollendete Bildhauerstudie mit dem Abbild der Nofretete, in: Valentin Veldhues et al. (Hgg.), In:Complete. Zerstört, zerteilt, ergänzt, Berlin 2022, 88.

Pabst, Rebekka, Investigations into Ancient Egyptian Concepts of the Dead Body. A Case Study on the Lexemes *ḫ3.t* (‘corpse’) and *sʿḥ* (‘mummy’), in: El-Aguizy, Ola / Kasparian, Burt (Hgg.), ICE XII: Proceedings of the Twelfth International Congress of Egyptologists. Volume II (Bibliothèque générale 71), Le Caire 2023, 853–862.

Pabst, Rebekka, "Möge er seinen Leichnam erblicken!" Gedanken zur wechselseitigen Beziehung von Ba (*bꜣ*) und Leichnam (*ḫꜣ.t*), in: Alexandra Verbovsek et al. (Hgg.), Diskurs: Akteure – Gegenstand – Beziehungen. Beiträge des elften Berliner Arbeitskreises Junge Aegyptologie (BAJA 11) vom 6.5.–8.5.2021 (GOF IV 69), Berlin 2023, 127–140.

Pabst, Rebekka, Dismembered, burned, eaten: The handling of dead enemies in ancient Egypt, in: o. A., BEC V. Proceedings of the Fifth British Egyptology Conference, Durham 2023, 1–8.

Pabst, Rebekka / Zorn, Olivia (Hgg.), Corinthium Aes. Das Geheimnis des schwarzen Kupfers (Sonderschriften der Ägyptischen Sammlung 7), Berlin 2023.

Pabst, Rebekka / Polozhentseva, Oxana, Dead Bodies. Conceptualizations of the Corpse from Ancient Egyptian and Medieval Perspectives, in: Chiara Ferella et al. (Hgg.), Living Bodies, Dead Bodies, and the Cosmos. Culturally Specific and Universal Concepts (Ancient Cultures of Science and Knowledge 3), Tübingen 2024, 193–218.

Parker, Richard, The Calendars of Ancient Egypt (SAOC 26), Chicago 1950.

Parkinson, Richard, The tale of Sinuhe and other ancient Egyptian poems. 1940–1640 BC, Oxford 1997.

Parlasca, Klaus / Seemann, Helmut, Augenblicke. Mumienportraits und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit, München 1999.

Partrige, Robert, Faces of Pharaos. Royal Mummies and Coffins from ancient Thebes, London 1994.

Peden, Alexander, Egyptian Historical Inscriptions of the Twenthieth Dynasty (DMAE 3), Jonsered 1994.

Peet, Thomas, Fresh light on the Tomb Robberies of the Twentieth Dynasty at Thebes, in: JEA 11, 1925, 37–55.

Peet, Thomas, The great Tomb-Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty, Hildesheim ^{2}1977.

Peirce, Charles, Collected Papers, 8 Bde., Cambridge 1931–1958.

Pestman, Pieter, The Archive of Theban Choachytes. A Survey of the Demotic and Greek Papyri contained in the Archive, London 1993.

Pestman, Pieter, Les papyrus demotiques de Tsenhor. Les archives privées d'une femme égyptienne du temps de Darius Ier, Leuven 1994.

Petrie, Flinders, Deshasheh (EEF 15), London 1898.

Petrie, William, Six Temples at Thebes, London 1897.

Petschel, Susanne, Pharao siegt immer. Krieg und Frieden im Alten Ägypten, Hamm 2004.

Peust, Carsten, Egyptian Phonology. An Introduction to the Phonology of a Dead Language, Heidelberg 2008.

Philbrick, Nathaniel, In the Heart of the Sea. The Tragedy of Waleship Essex, New York 2000.

Piankoff, Alexandre, Les chapelles de Tout-Ankh-Amon I (MIFAO 72), Le Caire 1952.

Piankoff, Alexandre, The Pyramid of Unas, Princeton 1968.

Piankoff, Alexandre, The Wandering of the Soul, New York 1974.

Pieper, Irene et al. (Hg.), Häresien, München 2003.

Pierret, Paul, Recueil d'inscriptions inédites du Musée Egyptien du Louvre, Hildesheim 1978.

Pike, Kenneth, Language and Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior, 3 Bde., Glendale 1954-1960.

Pleyte, Wilhelm, Chapitres supplémentaires du livres des morts 162 à 174, 2 Bde., Leiden 1881.

Pommerening, Tanja, Therapie – Tabu – Magie. Papyrus Ebers und die Antike Heilkunde, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 25, 2002, 228–229.

Pommerening, Tanja, Altägyptische Rezepturen metrologisch neu interpretiert, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 26, 2003, 1–16.

Pommerening, Tanja, Altägyptische Heilpflanzen. Eine Perspektive für die moderne Phytotherapie?, in: Zeitschrift für Phytotherapie 26, 2005, 61–65.

Pommerening, Tanja, Mumia. Vom Erdwachs zum Allheilmittel, in: Alfried Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien. Der Traum vom ewigen Leben (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 24), Mainz 2007, 191–200.

Pommerening, Tanja, Mumien, Mumifizierungstechnik und Totenkult im Alten Ägypten. Eine chronologische Übersicht, in: Alfried Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien. Der Traum vom ewigen Leben (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 24), Mainz 2007, 71–88.

Pommerening, Tanja, Healing Measures. dja and oipe in ancient Egyptian Pharmacy and Medicine, in: Jenefer Cockitt / Rosalie David (Hgg.), Pharmacy and Medicine in Ancient Egypt. Proceedings of the Conferences held in Cairo (2007) and Manchester (2008), Oxford 2010, 132–137.

Pommerening, Tanja, Mumia. From Ozokerite to Cure-All, in: Alfried Wieczorek et al. (Hgg.), Mummies of the World, München 2010, 190–197.

Pommerening, Tanja, Mummies, Mummification Techniques and the Cult of the Dead in Ancients Egypt. A Chronological Overview, in: Alfried et al. Wieczorek (Hgg.), Mummies of the World, München 2010, 75–91.

Pommerening, Tanja, Bäume, Sträucher und Früchte in altägyptischen Listen. Eine Betrachtung zur Kategorisierung und Ordnung, in: Susanne Deicher / Erik Maroko (Hgg.), Die Liste. Ordnungen von Dingen und Menschen in Ägypten, Berlin 2015, 125–166.

Pommerening, Tanja, Milch einer Frau, die einen Knaben geboren hat, in: Nikolaos Lazaridis (Hg.), Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists in Rhodos, 22–29 May 2008 (OLA 241), Leuven 2015, 2083–2095.

Pommerening, Tanja, Heilkundliche Texte aus dem Alten Ägypten. Vorschläge zur Kommentierung und Übersetzung, in: Annette Imhausen / Tanja Pommerening (Hgg.), Translating Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Greece and Rome. Methodological Aspects with Examples, Berlin / Boston 2016, 175–279.

Pommerening, Tanja, Wege zur Identifikation altägyptischer Drogennamen. Eine kritische Betrachtung, in: Peter Dils / Lutz Popko (Hgg.), Zwischen Philologie und Lexikographie des Ägyptisch-Koptischen. Akten der Leipziger Abschlusstagung des Akademienprojekts "Altägyptisches Wörterbuch", Leipzig 2016, 82–111.

Pommerening, Tanja, Classification in Ancient Egyptian Medical Formulae and its Role in Re-Discovering Comprehensive and Specific Concepts of Drugs and Effects, in: Tanja Pommerening / Walter Bisang (Hg.), Classification from Antiquity to Modern Times. Sources, Methods and Theories from an Interdisciplinary Perspective, Berlin / Boston 2017, 167–198.

Pommerening, Tanja, Medical re-enactments. Ancient Egyptian Prescriptions from an Emic Viewpoint, in: Gloria Rosati / Maria Guidotti (Hgg.), Proceedings of the XI International Congress of Egyptologists. Florence, Italy 23–30 August 2015, Oxford 2017, 519–526.

Pommerening, Tanja, Mischen, Backen, Verwandeln. Eine Rezeptur zum Beseitigen von Husten?, in: Svenja Gülden et al. (Hgg.), Schöne Denkmäler sind entstanden. Studien zu Ehren von Ursula Verhoeven, Heidelberg 2023, 507–527.

Pommerening, Tanja et al., Extraordinary dental findings in an Egyptian mummy skull by means of Computed Tomography, in: PalArch Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology 1, 2008, 1–8.

Pommerening, Tanja / Bisang, Walter, Classification and Categorization through Time, in: Tanja Pommerening / Walter Bisang (Hgg.), Classification from Antiquity to Modern Times. Sources, Methods and Theories from an Interdisciplinary Perspective, Berlin / Boston 2017, 1–20.

Pommerening, Tanja / Hendrickx, Stan, Kopf und Schädel im Alten Ägypten, in: Alfried Wieczorek / Wilfried Rosendahl (Hg.), Schädelkult. Kopf und Schädel in der Kulturgeschichte des Menschen, Regensburg 2011, 87–95.

Pommerening, Tanja / Steinert, Ulrike, Hilfreiche Rezepte überschreiten Grenzen. Zur Behandlung von Würmern mit der Granatapfelwurzel im Alten Ägypten und Mesopotamien, in: Alexander Schubert (Hg.), Medicus. Die Macht des Wissens, Speyer 2019, 54–55.

Popko, Lutz, Untersuchungen zur Geschichtsschreibung der Ahmosiden- und Thutmosiddenzeit (Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens 2), Würzburg 2006.

Porzig, Walter, Das Wunder der Sprache. Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft, München [8] 1986.

Price, Campell / Thorne, Julia, Golden Mummies of Egypt. Interpreting Identities from the Graeco-Roman Period, Manchester 2023.

Pries, Andreas, Das nächtliche Stundenritual zum Schutz des Königs und verwandte Kompositionen. Der Papyrus Kairo 58027 und die Textvarianten in den Geburtshäusern von Dendera und Edfu (SAGA 27), Heidelberg 2009.

Pries, Andreas, Die Stundenwachen im Osiriskult. Eine Studie zur Tradition und späten Rezeption von Ritualen im Alten Ägypten (Studien zur spätägyptischen Religion 2), Wiesbaden 2011.

Pries, Andreas, Standart Rituals in Change. Patterns of Tradition from the Pyramid Texts to Roman Times, in: Panagiotes Kousoulis / Nikolaos Lazaridis (Hgg.), Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists (OLA 241), Leuven u. a. 2015, 1211–1224.

Pumpenmeier, Frauke, Zur Funktion und Konnotation mumienförmiger Abbilder, in: Martin Fitzenreiter / Christian Loeben (Hgg.), Die ägyptische Mumie. Ein Phänomen der Kulturgeschichte (IBAES 1), Berlin 1998, 77–78.

Quack, Joachim Friedrich, Geographie als Struktur in Literatur und Religion, in: Adrom Faried (Hg.), Altägyptische Weltsichten. Akten des Symposiums zur historischen Topographie und Toponymie Altägyptens vom 12.–14. Mai 2006 in München (ÄUAT 68), Wiesbaden 2008, 131–157.

Quack, Joachim Friedrich, Dekane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 38, 1995, 97–122.

Quack, Joachim Friedrich, Zwei Handbücher der Mumifizierung im Balsamierungsritual des Apisstieres, in: Enchoria 22, 1995, 123–129.

Quack, Joachim Friedrich, Beiträge zum Verständnis des Apis-Rituals, in: Enchoria 24, 1997, 43–53.

Quack, Joachim Friedrich, Rezension zu Pestman, Les papyrus démotiques de Tsenhor, in: BiOr 55, 1998, 100–105.

Quack, Joachim Friedrich, Ein neuer Versuch zum Moskauer literarischen Brief, in: ZÄS 128, 2001, 167–181.

Quack, Joachim Friedrich, Gliederpuppe oder komplexe Einheit? Zum Menschenbild ägyptischer Körperteillisten, in: Heidelberger Jahrbücher 54, 2010, 13–26.

Quack, Joachim Friedrich, Bedeutungen von Pyramiden, in: Sokar 23, 2011, 38–69.

Quack, Joachim Friedrich, Eine Götterinvokation mit Fürbitte für Pharao und den Apisstier (Ostrakon Hor 18), in: Joachim Friedrich Quack (Hg.), Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit (Orientalische Religionen in der Antike 6), Tübingen 2014, 83–119.

Quack, Joachim Friedrich, Das Mundöffnungsritual als Tempeltext und Funerärtext, in: Burkard Backes / Jacco Dielemann (Hgg.), Liturical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt. Proceedings of the Colloquiums at New York (ISAW) (Studien zur spätägyptischen Religion 14), Wiesbaden 2015, 145–160.

Quack, Joachim Friedrich, Altägyptische Amulette und ihre Handhabung (Orientalische Religionen in der Antike 31), Tübingen 2022.

Quibell, James, Hierakonpolis I. Plates of Discoveries in 1898, London 1900.

Radestock, Susanne, Prinzipien der ägyptischen Medizin. Medizinische Lehrtexte der Papyri Ebers und Smith. Eine wissenschaftstheoretische Annäherung (Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens 4), Würzburg 2015.

Ramadan, Wagdy, Les désignations des statues dans l'Egypte Ancienne, in: DE 59, 2004, 61–66.

Ranke, Hermann, Die Vergottung der Glieder des menschlichen Körpers bei den Ägyptern, in: Orientalische Literaturzeitung (OLZ) 10, 1924, 558–564.

Ransom Williams, Caroline, The Stela of Menthu-weser, in: The Metropolitan Museum of Art Bulletin 8, 1913, 216–218.

Ratié, Suzanne, Le papyrus de Neferoubenef (BDE 43), Le Caire 1968.

Raven, Maarten, De Dodencultus van het Oude Egypte, Amsterdam 1992.

Ray, John, The Archive of Hor (EES Texts from Excavations 2), London 1976.

Recklinghausen, Daniel von et al. (Hgg.), Ägyptische Mumien. Unsterblichkeit im Land der Pharaonen, Mainz 2007.

Redford, Susan, The Harem Conspiracy. The Murder of Ramses III, DeKalb 2002.

Reeves, Nicholas, The complete Tutanchamun. The King, the Tomb, the Royal Treasure, London 1990.

Reeves, Nicholas, Echnaton. Ägyptens falscher Prophet, Mainz 2002.

Regner, Christina, Keramik (Bonner Sammlung von Aegyptiaca 3), Wiesbaden 1998.

Reymond, Eve, The Children of Tanen. Part II: The God of the Temple in the Edfu Tradition, in: ZÄS 96, 1969, 36–47.

Reymond, Eve, The saH "Eternal Image", in: ZÄS 98, 1972, 132–140.

Reymond, Eve, Catalogue of Demotic Papyri in the Ashmolean Museum I: Embalmers Archives from Hawara, Oxford 1973.

Richter, Antje, Das Bild des Schlafens in der altchinesischen Literatur (Hamburger Sinologische Schriften 4), Hamburg 2001.

Riggs, Christina, The Egyptian funerary tradition at Thebes in the Roman Period, in: Nigel Strudwick (Hg.), The Theban Necropolis. Past, Present and Future, London 2003, 189–201.

Riggs, Christina, The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion, Oxford, New York 2005.

Riggs, Christina, Unwrapping Ancient Egypt. The Shroud, the Secret and the Sacred, London 2014.

Riggs, Christina, The Body in the Box. Archiving the Egyptian Mummy, in: Archival Science 17 (2), 2017, 125–150.

Riskalla, Renee, Shadows in the Hidden Chamber. A Study of the *šw.t* in Funerary Texts and Art of ancient Egypt, Sydney 2021.

Ritner, Robert, The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practise (SAOC 54), Chicago ^{4}2008.

Roberson, Joshua, The Ancient Egyptian Books of the Earth, Atlanta 2012.

Roccati, Alessandro, La quarta pagina del papiro Budapest Inv. No. 51.1961, in: Hedvig Györy (Hg.), Le lotus qui sort de terre. Mélanges offerts à Edith Varga, Budapest 2002, 419–421.

Rocheleau, Caroline, Dinner with Osiris. Or how to make your own Osiris Vegetans, in: Caroline Rocheleau / Tom Hardwick (Hgg.), Offerings to Maat. Essays in Honour of Emily Teeter, Heidelberg 2021, 189–199.

Roeder, Günther, Der Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben. Die ägyptische Religion in Text und Bildern 4, Zürich 1961.

Roeder, Günther, Urkunden zur Religion des alten Ägypter, Düsseldorf 1978.

Rosch, Eleanor, Principles of Categorization, in: Eleanor Rosch / Babara Llyod (Hgg.), Cognition and Categorization, New York 1978, 27–48.

Rosch, Eleanor / Mervis, Carolyn, Family resemblances. Studies in the internal Structure of Categories, in: Cognitive Psychology 7, 573–605.

Rosendahl, Wilfried, Natürliche Mumifizierung. Selten, aber vielfältig, in: Alfried Wieczorek et al. (Hgg.), Mumien. Der Traum vom ewigen Leben (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 24), Mainz 2007, 23–34.

Rößler-Köhler, Ursula, Königliche Vorstellungen zu Grab und Jenseits im Mittleren Reich. Teil I, in: Rolf Gundlach / Wilfried Seipel (Hgg.), Beiträge zur altägyptischen Königsideologie II. Das frühe ägyptische Königtum. Akten des 2. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Wien (ÄUAT 36,2), Wiesbaden 1999, 73–96.

Roveri Donadoni, Anna, Das Alte Ägypten II. Die religösen Vorstellungen, Turin 1988.

Rubensohn, Otto / Knatz, F., Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir el Mäläq im Jahre 1903, in: ZÄS 41, 1904, 1–21.

Russel, Jonny et al., An investigation of the pharmacological applications used for the Ancient Egyptian systemic model 'ra-ib' compared with modern Traditional Chinese Medicine, in: Journal of Ethnopharmacology 265, 2021, 1–10.

Russo, Barbara, Review zu Rune Nyord. Breathing Flesh, in: Bibliotheca Orientalis 71, 2014, 404–406.

Rzeuska, Teodozja, Chronological Overview of Pottery from Asyut. A Contribution to the History of Gebel Asyut al-gharbi (The Asyut Project 7), Wiesbaden 2017.

Saad, Zaki, Ceiling Stelae in Second Dynasty Tombs from the Excavations at Helwan (CASAE 21), Le Caire 1957.

Saleem, Sahar et al., A Child Mummy in a Pot. Computed Tomography Study and Insights on Child Burials in Ancients Egypt, in: Janice Kamrin et al. (Hgg.), Guardian of Ancient Egypt III: Studies in Honor of Zahi Hawass, Prague 2020, 1393–1403.

Saleh, Mohamed, Die Hauptwerke im Ägyptischen Museum Kairo, Mainz 1986.

Sanchez, Gonzalo / Meltzer, Edmund, The Edwin Smith Papyrus. Updated Translation of the Trauma Treatise and Modern Medical Commentaries, Atlanta 2012.

Sander-Hansen, Constantin, Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre, Kopenhagen 1937.

Sandman, Maj, Texts from the time of Akhenaten (BAE 8), Bruxelles 1938.

Sass, Danielle, The Slaughterers. A Study of the *ḫꜣ.tyw* as Liminal Beings in Ancient Egyptian Thought, in: Journal of Ancient Egyptian Interconnections 25, 2020, 181–200.

Satzinger, Helmut / Stefanović, Danijela, Egyptian Root Lexicon (Lingua Aegyptia 25), Hamburg 2021.

Sauneron, Serge, Rituel de l'embaumement. pap. Boulaq III, pap. Louvre 5.158, Le Caire 1952.
Saussure, Ferdinant de, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Übersetzung der französichen Originalausgabe von 1916, Berlin ^{2}1967.

Sawi, Ahmad, Das Grab des Panehsi. Gottesvater von Heliopolis in Matariya (ÄUAT 23), Wiesbaden 1992.

Sayed, Ramadan, Les sept vaches célestes, leur taureau et les quatre gouvernails, in: MDAIK 36, 1980, 357–390.

Scalf, Foy, Statements of Identity and the m of Predication, in: LingAeg 16, 2008, 131–151.

Scalf, Foy, Book of the Dead. Becoming God in ancient Egypt (Oriental Institute Museum Publications 39) 2017.

Schäfer, Daniel, Signa Mortis. Antike Vorgaben und spätmittelalterliche Vorstellungen, in: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen 16, 1997, 5–13.

Schäfer, Heinrich, Urkunden der älteren Äthiopenkönige. Siegesinschrift des Pianchi, Traumstele, Bruchstück Berlin 1068 (Urkunden des ägyptischen Altertums 3), Leipzig 1905.

Schäfer, Heinrich, Ägyptische Goldschmiedearbeiten (Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung 1), Berlin 1910.

Schenkel, Wolfgang, Memphis, Herakleopolis, Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.–11. Dynastie Ägyptens (ÄA 12), Wiesbaden 1965.

Schenkel, Wolfgang, Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Schrift, Tübingen ^{3}2012.

Schenkel, Wolfgang, Die Farben aus der Sicht der Alten Ägypter, in: Peter Dils / Lutz Popko (Hgg.), Zwischen Philologie und Lexikographie des Ägyptisch-Koptischen. Akten der Leipziger Abschlusstagung des Akademienprojekts "Altägyptisches Wörterbuch", Leipzig 2016, 164–185.

Schiødt, Sofie, Medical Science in Ancient Egypt. A Translation and Interpretation of Papyrus Louvre-Carlsberg pLouvre E32847 + pCarlsberg 917 (unpublizierte Dissertation) Kopenhagen 2021.

Schlick-Nolte, Birgit / Droste zu Hülshoff, Vera, Ägyptische Bildwerke I. Skarabäen, Amulette und Schmuck, Melsungen 1990.

Schmidt, Natalie, Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen der Götter des Alten Ägypten (ÄA 82), Wiesbaden 2022.

Schmidt, Sabine, Bemerkungen zu den sogenannten "weißen" Särgen der 25./26. Dynastie aus den Grabungen der Königlichen Museen zu Berlin in Abusir el-Meleq (1902–1905), in: Katalin Anna Kóthay (Hg.), Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt. Proceedings of the International Conference held at Museum of Fine Arts Budapest, Budapest 2017, 241–264.

Schmitz-Esser, Romedio, Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers (Mittelalter Forschungen 48), Stuttgart 2014.

Schopf, Sylvia, Wie der Tod in die Welt kam. Mythen und Legenden der Völker, Freiburg 2007.

Schott, Siegfried, Urkunden mythologischen Inhalts (Urkunden des ägyptischen Altertums 6), Leipzig 1939.

Schott, Siegfried, Der Denkstein Sethos I. für die Kapelle Ramses I in Abydos, Göttingen 1964.

Schröder, Stefanie, Millionenjahrhaus. Zur Konzeption des Raumes der Ewigkeit im konstellativen Königtum in Sprache, Architektur und Theologie, Wiesbaden 2010.

Schultz-Balluff, Simone, Synergetisierung von Frame-Semantik und mediävistischer Literaturwissenschaft, in: BGSL 136, 2014, 374–414.

Schulz, Andreas, Radikaler Konstruktivismus und Konstruktiver Realismus, Wien 2011.

Schulz, Regine, Die Biographie des Ahmose, Sohn der Ibana. Versuch einer Erzähltextanalyse, in: Dieter Kessler (Hg.), Gedenkschrift für Winfried Barta. Htp dj n Hzj (MÄU 4), Frankfurt am Main 1995, 315–352.

Schulz, Regine, Ägypten. Welt der Pharaonen, Köln 1997.

Schwarz, Monika, Kognitive Semantik. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven, Tübingen 1994.

Schwarz, Monika, Einführung in die Kognitive Linguistik, Tübingen / Basel ^{3}2008.

Schwarz-Friesel, Monika / Chur, Jeannette, Semantik. Ein Arbeitsbuch, Tübingen ^{6}2014.

Schweitzer, Simon, Schrift und Sprache der 4. Dynastie (Menes 3), Wiesbaden 2005.

Schweitzer, Simon, Die lexikalische Gravitation. Definition und Anwendungsmöglichkeiten für das Ägyptische, in: Peter Dils / Lutz Popko (Hgg.), Zwischen Philologie und Lexikographie des Ägyptisch-Koptischen. Akten der Leipziger Abschlusstagung des Akademienprojekts "Altägyptisches Wörterbuch", Leipzig 2016, 186–205.

Schweppenhäuser, Gerhard / Friedrich, Thomas, Bildsemiotik. Grundlagen und exemplarische Analysen visueller Kommunikation, Basel ^{2}2017.

Seco Alvarez, Myriam / Martinez Babon, Javier, Preliminary Results After the Excavation of Pit-Grave No- 18. In the 11th Dynasty Necropolis Outside the Enclosure Wall of the Temple of Millions of Years Thutmose III, in: Janice Kamrin et al. (Hgg.), Guardian of Ancient Egypt II: Studies in Honor of Zahi Hawass, Prague 2020, 1405–1415.

Seibert, Peter, Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur, Heidelberg 1964.

Seiler, Roger / Rühli, Frank, The Opening of the Mouth. A New Perspective for an Ancient Egyptian Mummification Procedure, in: The Anatomical Record 298, 2015, 1208–1216.

Sethe, Kurt, Zur ältesten Geschichte des ägyptischen Seeverkehrs mit Byblos und dem Libanongebiet, in: ZÄS 45, 1908, 7–14.

Sethe, Kurt, Aegyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht. Texte des Mittleren Reiches, Leipzig 1924.

Sethe, Kurt, Erläuterungen zu den Aegyptischen Lesestücken. Texte des Mittleren Reiches, Leipzig 1927.

Sethe, Kurt, Die Altägyptischen Pyramidentexte. Nach Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums, 4 Bde., Darmstadt ^{2}1960.

Sethe, Kurt, Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, 6 Bde., Glückstadt ^{2}1962.

Seyfried, Friederike, Die Thebanische Nekropole. Zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis XX. Dynastie, Mainz 1996.

Seyfried, Friederike (Hg.), Im Licht von Amarna. 100 Jahre Fund der Nofretete, Berlin 2012.

Shalomi-Hen, Rachel, Classifying the Divine. Determinatives and Categorisation in CT 335 and BD 17 (GOF IV 38,2), Wiesbaden 2000.

Shalomi-Hen, Rachel, The Writing of the Gods. The Evolution of Divine Classifiers in the Old Kingdom (GOF IV 38,4), Wiesbaden 2006.

Shaw, Garry, The Egyptian Myths. A Guide to the Ancient Gods and Legends, London 2014.

Shorter, Alan, A Magical Ostracon, in: JEA 22, 1936, 165–168.

Shubert, Steven, Double Entendre in the Stela of Suty and Hor, in: Gary Knoppers / Antoine Hirsch (Hgg.), Egypt, Israel and the ancient Mediterrean World (Probleme der Ägyptologie 20), Leiden 2004, 143–165.

Siffert, Uta, Alles nur Schall und Rauch? Zur Benennung und Bedeutung von Mumien aus dem Alten und Mittleren Reich, in: Sokar 32, 2016, 66–79.

Siffert, Uta, Totenverkörperungen. Gedanken zu Bedeutungswandel und Darstellungsformen in der Ersten Zwischenzeit und dem Mittleren Reich, in: Susanne Beck et al. (Hgg.), Gebauter Raum. Architektur – Landschaft – Mensch. Beiträge des fünften Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA 5) vom 12.12–14.12 (GOF IV 62), Wiesbaden 2016, 181–192.

Siffert, Uta, Die eingehüllte Gestalt. Entwicklung, Darstellungsformen und Bedeutung der Mumiengestalt im Mittleren Reich (unpublizierte Dissertation), Wien 2019.

Siffert, Uta, Middle Kingdom mummy-shaped coffins. Investigating meaning and function, in: Helen Strudwick / Julie Dawson (Hgg.), Ancient Egyptian Coffins. Past - Present - Future, Oxford, Philadelphia 2019, 22–29.

Siffert, Uta, Osiris – the Mummy par excellence? Investigating the Iconography, Development and Function of the Mummy Shape during the Middle Kingdom, in: Massimiliano Franci et al. (Hgg.), Rethinking Osiris. Proceedings of the International Conference Florence, Italy 26–27th March 2019 (SANEM 5), Rom 2021, 175–188.

Simpson, William, A Late Old Kingdom Letter to the Dead from Nag' ed-Deir N 3500, in: JEA 56, 1970, 58–62.

Simpson, William, The literature of ancient Egypt. An anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry, New Haven ^{3}2003.

Sivers, Fanny de, Wort, in: André Martinet et al. (Hg.), Linguistik. Ein Handbuch, Stuttgart 1973, 185–188.

Smith, Mark, The demotic mortuary Papyrus Louvre E. 3452, Chicago 1979.

Smith, Mark, An Abbreviated Version of the Book of Opening the Mouth for Breathing (Bodl. MS Egypt.c. 9 (p) + P. Louvre E 10605). Part I, in: Enchoria 15, 1987, 61–91.

Smith, Mark, The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing, Oxford 1993.

Smith, Mark, Papyrus Harkness (MMA 31.9.7), Oxford 2005.

Smith, Mark, The Great Decree issued to the None of the Silent Land, in: Revue d'égyptologie 57, 2006, 217–232.

Smith, Mark, Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt, Oxford 2009.

Smith, Mark, Whose Ritual? Osirian Texts and Texts written for the Deceased in P. BM EA 10209. A Case Study, in: Burkard Backes / Jacco Dielemann, (Hgg.), Liturical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt. Proceedings of the Colloquiums at New York (ISAW) (Studien zur spätägyptischen Religion 14), Wiesbaden 2015, 161–178.

Smith, Mark, Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millenia, Oxford 2017.

Smolarikova, Kveta, Embalmers Deposits of the Saite Tombs of Abusir, in: GM 223, 2009, 79–88.

Sousa, Rogério, Spread your Wings over me. Iconography, Symbolism and Meaning of the Central Panel on Yellow Coffins, in: Rogério Sousa (Hg.), Body, Cosmos and Eternity. New Research Trends in the Iconography of Ancient Egyptian Coffins (Archaeopress Egyptology 3), Oxford 2014, 91–110.

Sousa, Rogério, Gilded Flesh. Coffins and Afterlife in Ancient Egypt, Oxford, Philadelphia 2019.

Sowada, Karin / Davey, Janet, Computerised Tomography (CT) Scans of a Mummified Male Head from the Ptolemaic Period, in: Janice Kamrin et al. (Hgg.), Guardian of Ancient Egypt III: Studies in Honor of Zahi Hawass, Prague 2020, 1511–1526.

Spalinger, Anthony, Some Notes on the Battle of Megiddo and Reflections on Egyptian Military Writing, in: MDAIK 30, 1974, 221–229.

Spalinger, Anthony, Notes on the Reliefs of the Battle of Kadesh, in: Hans Goedicke (Hg.), Perspectives on the battle of Kadesh, Baltimore 1985, 1–42.

Sperveslage, Gunnar, Zu den Schlangensprüchen in den Pyramidentexten, in: Sokar 23, 2011, 31–37.

Sperveslage, Gunnar, Zur Anbringung und Umfeld der Schlangensprüche in den Pyramidentexten, in: Sokar 27, 2013, 38–51.

Spiegel, Joachim, Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramide. Beschreibungen und erläuterte Übersetzung (ÄA 23), Wiesbaden 1971.

Spiegelberg, Wilhelm, Demotische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, Leipzig 1902.

Spiegelberg, Wilhelm, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Die demotischen Denkmäler II: Die demotischen Papyrus, Straßburg 1908.

Spiegelberg, Wilhelm, Eine Formel der Grabsteine, in: ZÄS 45, 1908, 67–71.

Spiegelberg, Wilhelm, Das Kolophon des liturgischen Papyrus aus der Zeit des Alexander IV, in: Recueil de Travaux 35, 1913, 35–40.

Spiegelberg, Wilhelm, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. 50023/50165. Die demotischen Denkmäler, Berlin 1932.

Stadler, Martin, Funerary Texts pTurin N 766. Part I, in: Enchoria 25, 1999, 76–110.

Stadler, Martin, Funerary Texts pTurin N 766. Part II, in: Enchoria 26, 2000, 110–124.

Stadler, Martin, Der demotische Totenpapyrus des Pa-Month (Studien zum altägyptischen Totenbuch 6), Wiesbaden 2003.

Stadler, Martin, Rezension zu Rune Nyord. Brething Flesh, in: WZKM 101, 2011, 501–506.

Steindorff, Georg (Hg.), Urkunden des ägyptischen Altertums, Abteilung IV: Urkunden der 18. Dynastie, Bd. 4. Bearbeitet von Kurt Sethe, Berlin ^{3}1961.

Steindorff, Georg, Urkunden des ägyptischen Altertums I. Urkunden des Alten Reichs, Leipzig 1933.

Stephan, Joachim, Die altägyptische Medizin und ihre Spuren in der abendländischen Medizingeschichte, Berlin 2011.

Sternberg-el-Hotabi, Heike, Der Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechts, in: Elke et al. Blumenthal (Hg.), Weisheitstexte, Mythen und Epen III. Lfg. 5 Mythen und Epen III (TUAT III 5), Gütersloh 1995, 1018–1037.

Sternberg-el-Hotabi, Heike et al., Ägyptische Rituale und Beschwörungen, in: Kaiser et al. (Hg.), Religiöse Texte. Rituale und Beschwörungen, Gütersloh 1988, 358–431.

Stevens, Anna, Amarna. A Guide to the ancient City of Akhetaten, Cairo, New York 2020.

Sturtewagen, Christian, Gardiner's Hieroglyphic Sign List.

Tacke, Nikolaus, Das Opferritual des ägyptischen neuen Reiches (OLA 222), 2013 Leuven.

Tacke, Nikolaus, Die Entwicklung der Mumienmaske im Alten Reich, in: MDAIK 52, 1996, 307–336.

Takács, Gábor, Etymological Dictionary of Egyptian I: A Phonological Introduction (HDO 48), Leiden et al. 1999.

Takács, Gábor, Etymological Dictionary of Egyptian II: b-,p-, f- (HDO 48), Leiden, Boston 2001.

Takács, Gábor, Etymological Dictionary of Egyptian III: m- (HDO 48), Leiden, Boston 2008.

Taylor, John, Linguistic Categorization. Prototypes in Linguistic Theory, Oxford ^{2} 1995.

Taylor, John, Death and the Afterlife in Ancient Egypt, London 2001.

Taylor, John, Ancient Egyptian Book of the Dead. Journey through the afterlife, London 2010.

Taylor, John, Mummy. The Inside Story, London 2011.

Taylor, John / Antoine, Daniel, Ancient Lives, New Discoveries. Eight Mummies, eight Stories, London 2014.

Tchapla, A. et al., Contribution a l'etude des onguents et des frads rituels mentionnes dans les textes religieux et funeraires egyptiens, in: Sydney Aufrère (Hg.), ERUV I, Montpellier 1991, 517–532.

Theis, Christoffer, Deine Seele zum Himmel, dein Leichnam zur Erde. Zur idealtypischen Rekonstruktion eines altägyptischen Bestattungsrituals (BSAK 12), Hamburg 2011.

Thomas, Elizabeth, The Royal Necropoleis of Thebes, Princeton 1966.

Tietze, Christian, Amarna. Lebensräume – Lebensbilder – Weltbilder, Potsdam 2008.

Töpfer, Susanne, Bemerkungen zu einigen Gefäßaufschriften der saitisch-persischen Zeit, in: GM 229, 2011, 113–119.

Töpfer, Susanne, Bemerkungen zum Balsamierungsritual nach den Papyri Boulaq III und Louvre E 5158, in: Joachim Friedrich Quack (Hg.), Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit (Orientalische Religionen in der Antike 6), Tübingen 2014, 201–222.

Töpfer, Susanne, Das Balsamierungsritual. Eine (Neu-)Edition der Textkomposition Balsamierungsritual pBoulaq 3, pLouvre 5158, pDurham 1983.11 + pSt. Petersburg 18128 (Studien zur spätägyptischen Religion 13), Wiesbaden 2015.

Töpfer, Susanne, Funktion, Verwendung und Entstehung der Textkomposition Balsamierungsritual, in: Burkard Burkard / Jacco Dielemann (Hgg.), Liturical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt. Proceedings of the colloquiums at New York (ISAW) (Studien zur spätägyptischen Religion 14), Wiesbaden 2015, 245–258.

Töpfer, Susanne, Aggressives Rosa. Zu einer Mumienauflage der spätptolemäisch-frührömischen Epoche aus Achmim (ÄMUL Inv.-Nr. 7810), in: BIFAO 116, 2017, 385–410.

Töpfer, Susanne, Theory and Praxis, Text and Mummies. The Instructions of the 'Embalming Ritual' in the Light of Archaeological Evidence, in: Katalin Anna Kóthay (Hg.), Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt. Proceedings of the International conference held at Museum of Fine Arts Budapest, Budapest 2017, 21–32.

Toro Rueda, Maria, Das Herz in der ägyptischen Literatur des zweiten Jahrtausends v. Chr. Untersuchungen zu Idiomatik und Metaphorik von Ausdrücken mit *jb* und *ḥ3.tj*, Göttingen 2003.

Trier, Jost, Über Wort- und Begriffsfelder, in: Lothar Schmidt (Hg.), Wortfeldforschung. Zur Geschichte und Theorie des sprachlichen Feldes (Wege der Forschung 250), Darmstadt 1973, 1–38.

Troy, Lana, Creating a God. The Mummification Ritual, in: BACE 4, 1993, 55–81.

Ullmann, Martina, König für die Ewigkeit - Die Häuser der Millionen von Jahren. Eine Untersuchung zu Königskult und Tempeltypologie in Ägypten (ÄUAT 51), Wiesbaden 2002.

van der Molen, Rami, A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts (Probleme der Ägyptologie 15), Leiden 2000.

Vandenbeusch, Marie, Coffins as Statues? The Study of Cover British Museum EA 55022 from Roman Egypt, in: Journal of Ancient Egyptian Interconnections 23, 2019, 127–153.

Vandier, Jacques, La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep (BDE 18), Le Caire 1950.

Vassilika, Eleni, The Tomb of Kha. The Architect, Firenze 2010.

Verhoeven, Ursula, Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift (OLA 99), Leuven 2001.

Verhoeven, Ursula, Review zu Christopher Eyre. The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study, in: JEA 90, 2004, 17–20.

Verner, Miroslaw, Abusir. Realm of Osiris, Cairo 2002.

Verner, Miroslaw, Abusir IX: The Pyramid Complex of Raneferef, Prague 2006.

Vernus, Pascal, Affaires et scandales sous les Ramsès. La crise des valeurs dans l'Egypte du Nouvel Empire, Paris 1997.

Vittmann, Günter, Rezension zu P.W. Pestman. Les papyrus démotiques de Tsenhor, in: Enchoria 23, 1996, 182–187.

Vogel, Carola, Fallen Heroes? Winlocks Slain Soldiers Reconsidered, in: JEA 89, 2003, 239–245.

Volli, Ugo, Semiotik. Eine Einführung in ihre Grundbegriffe, Tübingen 2002.

Vos, Rob, The Apis Embalming Ritual. P. Vindob. 3873 (OLA 50), Leuven 1993.

Vycichl, Werner, Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung, in: MDAIK 16, 1958, 367–405.

Walker, James, Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology (The Australian Centre for Egyptology Studies 4), Warminster 1996.

Wallner, Friedrich, Acht Vorlesungen über den Konstruktiven Realismus, Wien 1992.

Warburton, David, Review zu Rune Nyord, Breathing Flesh, in: LingAeg 19, 2011, 375–386.

Ward, William, Some remarks on the root *gbi*/*gbgb* "to be weak, lame, deprieved", in: ZÄS 113, 1986, 79–81.

Way, Thomas von der, Die Textüberlieferung Ramses II zur Qades-Schlacht. Analyse und Struktur (HÄB 22), 1984.

Wente, Edward, A misplaced letter to the dead, in: Orientalia Lovaniensia Periodica 6/7, 1975-1976, 595–600.

Wente, Edward, Letters from Ancient Egypt (Writings from the Ancient World 1), Atlanta 1990.

Werning, Daniel, Das Höhlenbuch I: Überlieferungsgeschichte und Textgrammatik (GOF IV 48,1), Wiesbaden 2011.

Werning, Daniel, Das Höhlenbuch II: Textkritische Edition und Übersetzung (GOF IV 48,2), Wiesbaden 2011.

Werning, Daniel, The Semantic Space of Spatial Pepositions in Hieroglyphic Ancient Egyptian. A Comparison with nine Indo-European and Afro-Asiatic languages based on the Topological Relations Picture Series, in: Silvia Kutcher / Daniel Werning (Hgg.), On ancient Grammars of Space. Linguistic Research on the Expression of Spatial Relations and Motion in Ancient Languages, Berlin 2014, 195–325.

West, Glennise, The Tekenu an Ancient Egyptian Funerary Ritual (Archaeopress Egyptology 23), Oxford 2019.

Westendorf, Wolfhart, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965.

Westendorf, Wolfhart, Handbuch der altägyptischen Medizin (HDO I 36), 2 Bde., Leiden, Boston 1999.

Westendorf, Wolfhart / Deines, Hildegard von, Grundriss der Medizin der Alten Ägypter VII: Wörterbuch der Medizinischen Texte I, Berlin 1961.

Westendorf, Wolfhart / Deines, Hildegard von, Grundriss der Medizin der Alten Ägypter VII: Wörterbuch der Medizinischen Texte II, Berlin 1962.

Wettengel, Wolfgang, Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden (OBO 195), Freiburg 2003.

Whelan, Paul, On the Contex and Conception of Two Trademark Styles from Late Middle Kingdom Abydos, in: Gianluca Miniaci / Wolfram Grajetzki (Hgg.), The World of Middle Kingdom Egypt (2000–1500 BC). Contributions on Archaeology, Art, Religion, and Written Sources II (Middle Kingdom Studies 2), London 2016, 257–338.

Wiebach-Koepke, Silvia, Phänomene der Bewegungsabläufe im Jenseitskonzept der Unterweltsbücher Amduat und Pfortenbuch und Sonnenlitanei II: Annotierte Transkription und Übersetzung Schautafeln (ÄUAT 55), Wiesbaden 2003.

Wiebach-Koepke, Silvia, Phänomene der Bewegungsabläufe im Jenseitskonzept der Unterweltsbücher Amduat und Pfortenbuch und Sonnenlitanei I: Untersuchungen (ÄUAT 55), Wiesbaden 2003.

Wiebach-Koepke, Silvia, Sonnenlauf und kosmische Regeneration. Zur Systematik der Lebensprozesse in den Unterweltsbüchern (ÄUAT 71), Wiesbaden 2007.

Wieczorek, Alfried et al. (Hg.), Mummies of the World, München 2010.

Wilcken, Ulrich, Urkunden aus der Ptolemäerzeit 2. Papyri aus Oberägypten, Berlin 1957.

Wildung, Dietrich, Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im Alten Ägypten, München / Berlin 1977.

Wilkinson, Toby, Early Dynastic Egypt, London 1999.

Willems, Harco, The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom (OLA 70), Leuven 1996.

Willems, Harco, Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture. Religious Ideas and Ritual Practice in Middle Kingdom Elite Cemeteries (Culture and History of the Ancient Near East 73), Leiden / Boston 2014.

Willems, Harco, The Method of "Sequencing" in Analyzing Egyptian Funerary Texts. The Example of Coffin Texts Spells 283 and 296, in: Susanne Bickel / Lucia Diaz-Igesias (Hgg.), Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature (OLA 257), Leuven u. a. 2017.

Willems, Harco, Cylinder seals for the lower classes. Ein Merkmal der Provinzkultur des ausgehenden Alten Reiches?, in: ZÄS 145, 2018, 187–204.

Wilson, Penelope, A Ptolemaic Lexikon. A Lexikographical Study of the Texts in the Temple of Edfu (OLA 78), Leuven 1997.

Winand, Jean / Stella, Alessandro, Lexique du Moyen Égyptien. Avec une introduction grammaticale et une liste des mots présentés selon le classificateur sémantique (AEL 8), Liège 2013.

Winkler, Andreas, The efflux that isued from Osiris. A study on *rḏw* in the Pyramid Texts, in: GM 211, 2006, 125–139.

Winlock, Herbert, The slain Soldiers of Neb-Hepet-Re Mentu-Hotpe, New York 1945.

Wit, Constant de, Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak I (BAE 11), Bruxelles 1958.

Wit, Constant de, Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak II: Index, croquis de position et planches (BAE 12), Bruxelles 1962.

Wit, Constant de, Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak III: Traduction intégrale des textes rituels, essai d'interprétation (BAE 13), Bruxelles 1968.

Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen, Berlin ^{2}2011.

Wreszinski, Walter, Atlas zu ägyptischen Kulturgeschichte I, Leipzig 1923.

Wreszinski, Walter, Atlas zu ägyptischen Kulturgeschichte II, Leipzig 1935.

Wüthrich, Annik, Untersuchungen zu den Zusatzkapiteln 162 bis 167 des Totenbuchs, in: Burkhard Backes (Hg.), Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums (SAT 11), Wiesbaden 2006, 365–370.

Wüthrich, Annik, Édition synoptique et traduction des chapitres supplémentaires du Livre des Morts 162 à 167 (SAT 19), Wiesbaden 2015.

Yamamoto, Kei, Comprehending Life. Community, Environment and the Supernatural, in: Dieter Arnold et al. (Hgg.), Ancient Egypt Transformed. The Middle Kingdom, New Haven / London 2015, 188–217.

Zabar, Zbynek, Les maximes de Ptahhotep, Prag 1956.

Zabkar, Louis, A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts (SAOC 34), Chicago 1968.

Zandee, Jan, Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions, Leiden 1960.

Zeidler, Jürgen, Pfortenbuchstudien I: Textkritik und Textgeschichte des Pfortenbuches (GOF IV 36,1), Wiesbaden 1999.

Zeidler, Jürgen, Pfortenbuchstudien II: Kritische Edition des Pfortenbuches nach den Versionen des Neuen Reiches (GOF IV 36,2), Wiesbaden 1999.

Ziegler, Christiane et al., Ancient Egypt at the Louvre, Paris 1997.

Zorn, Olivia, Unter Atons Strahlen. Echnaton und Nofretete. Ausgewählte Werke aus der Amarna-Zeit im Neuen Museum Berlin, Berlin 2010.

Zorn, Olivia / Hanus, Christina, Antiguo Egipto. Vida en el Nilo, Berlin / Santiago de Chile 2016.

Zorn, Olivia et al., Ägyptisches Museum und Papyrussamlung Berlin im Neuen Museum. 100 Meisterwerke, Berlin 2010.

Zorn, Olivia et al. (Hgg.), Achmim. Ägyptens vergessene Stadt, Berlin 2021.

5.5 Internetquellen

Bonner Totenbuchprojekt:	o. A., Totenbuchprojekt, URL: https://totenbuch.awk.nrw.de, Stand: <12.04.2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Duden „Konzept“:	o. A., Duden, URL: https://www.duden.de/rechtschreibung/Konzept, Stand: <12.04.2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Herstellung einer Gipsmaske:	o. A., Onderzoekers vinden dodenmasker in Egypte, URL: https://www.youtube.com/watch?v=j5rzbYl9QU0, Stand: <25.09.2014>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Humanoid iCub:	o. A., Humanoid iCub, URL: https://www.youtube.com/watch?v=6aHrYkQhWcY, Stand: <29.07.2010>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Lernende Roboter:	o. A., Lernende Roboter, URL: https://www.mpg.de/8960086/MPI-MF_JB_2015, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Online-Datenbank Ägyptisches Museum und Papyrussammlung (ÄMP)	o. A., SMB Online, URL: https://sammlung.smb.museum/, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Online Datenbank Boston Museum of Fine Arts (MfA)	o. A., MFA Boston, URL: https://www.mfa.org/collections, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Online Datenbank British Museum	o. A., BM Collection, URL: https://www.britishmuseum.org/collection, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Online Datenbank Louvre	o. A., Louvre Collections, URL: https://collections.louvre.fr/, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Online Datenbank Metropolitan Museum of Arts (MMA)	o. A., MET Collection, URL: https://www.metmuseum.org/art/the-collection, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.

Online Datenbank Museo Egizio Turin	o. A., Collection Museo Rgizio, URL: https://collezioni.museoegizio.it/en-GB/, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Pressestatement Campell Price:	o. A., Pressestatement Price, URL: https://www.businessinsider.com/ancient-egyptian-didnt-intend-preserve-mummy-bodies-say-scientists-2022-12, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Ramses Online	o. A., Ramses Online, URL: http://ramses.ulg.ac.be/, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Robotik TU Darmstadt:	o. A., Robotik TU Darmstadt, URL: https://www.ias.informatik.tu-darmstadt.de/Research/Robots, Stand: <2018>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Robotik Uni Bielefeld:	o. A., Robotik Uni Bielefeld, URL: https://www.cit-ec.de/en/node/4316, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Schottisches Nationalmuseum:	Online-Datenbank Schottisches Nationalmuseum, URL: https://www.nms.ac.uk/explore-our-collections/collection-search-results/coffin-base/301462, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Theban Mapping Project	o. A., Theban Mapping Project, URL: http://thebanmappingproject.com/, Stand: <2023>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
TLA (Thesaurus Linguae Aegyptiae):	o. A., TLA, URL: https://aaew.bbaw.de/tla/, Stand: <2014>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
TLA (Thesaurus Linguae Aegyptiae):	Richter, Sebastian/Werning, Daniel, Thesaurus Linguuae Aegyptiae, URL: https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de, Stand: <2014>, Zugriffsdatum: <12.04.2023>.
Flexikon:	o. A., Flexikon URL: https://flexikon.doccheck.com/de/Leiche, Stand: <20.04.2025>, Zugriffsdatum: <20.04.2025>.

5.6 Abbildungsverzeichnis

Die hier angegebenen Grafiken und Abbildungen sind in chronologischer Reihenfolge genannt und folgen damit der Struktur der vorliegenden Untersuchung.

Grafik I:	Visualisierung zum Konstruktiven Realismus (eigenes Schema)
Grafik II:	Schematische Darstellung des bilateralen Zeichenmodells nach Saussure – allgemein und am Beispiel „Katze“(eigenes Schema)
Grafik III:	Darstellung des semiotischen Dreiecks am Beispiel „Katze“ (eigenes Schema)
Grafik IV:	Beziehung zwischen Referent und gewähltem Ausdruck (eigenes Schema)
Abb. 1:	Der Leichnam der Göttin Hetemit im Sarg (Roberson, Books of the Earth, 277)
Abb. 2:	Vignette TB 89, Totenbuch des Ani (pBM 10470) (© The Trustees of the British Museum)
Abb. 3:	Bahrenuschebti (Muso Egizio, C. 2805) (© Museo Egizio Turin)
Abb. 4:	Vignetten zu TB 154, Sarg BM EA 22940, Totenbuch des Jahtajsnacht) (Kockelmann, in: Jasnow/Widmer (Hgg.), Illuminating Osiris, 191)
Abb. 5:	Semiotisches Dreieck zum Lexem *ḫ3.t* (eigenes Schema)
Abb. 6:	Semiotisches Dreieck zum Lexem *mwt* (eigenes Schema)
Abb. 7:	Semiotisches Dreieck zum Lexem *wj* (eigenes Schema)
Abb. 8:	Umzeichnung und vergoldete Amulette der Horussöhne im Vergleich (Capart, in: ZÄS 45, 1908, Tf. 2; Janot, Mumien, 202)
Abb. 9:	Transport des transformierten Leichnams auf einer Barke (MMA 12.183.3) (© Metropolitan Museum of Arts)
Abb. 10:	Transport des transformierten Leichnams auf einem Boot (Schulz, Ägypten, 89)
Abb. 11:	Transport des transformierten Leichnams auf einem Rind (MMA 90.6.86) (© Metropolitan Museum of Arts)
Abb. 12:	Vignette II des pRhind I (Möller, Totenpapyrus Rhind, Tf. 2)

Abb. 13: Mundöffnungszeremonie (Totenbuch des Hunefer, NR, 19. Dynastie) (© The Trustees of the British Museum)

Abb. 14: Semiotisches Dreieck zum Lexem *sʿḥ* (eigenes Schema)

Abb. 15: Semiotisches Dreieck zum Lexem *snṯ* (eigenes Schema)

Abb. 16: Abbildung von Szene LX des Höhlenbuchs (Werning, Höhlenbuch II, 266)

Abb. 17: Semiotisches Dreieck zum Lexem *štȝ.t* (eigenes Schema)

Abb. 18: Semiotisches Dreieck zum Lexem *ḏ.t* (eigenes Schema)

Abb. 19: Reliefszene der Kadesch-Schlacht (Ramesseum, 1. Pylon, Westseite) (Kuentz, Bataille Qadech (MIFAO 55), 166f.)

Abb. 20: Semiotisches Dreieck zum Lexem *jwn* (eigenes Schema)

Abb. 21: Semiotisches Dreieck zum Lexem *ḫȝ.yt* (eigenes Schema)

Abb. 22: Semiotisches Dreieck zum Lexem *gbgb.t* (eigenes Schema)

Abb. 23: Szene aus dem Amduat (12. Stunde, Unteres Register) (Wiebach-Koepke, Bewegungsläufe II, 472)

Abb. 24: Szene aus dem Pfortenbuch (6. Stunde, Mittleres Register) (Zeidler, Pfortenbuchstudien II (GOF IV, 36,2), 171)

Abb. 25: Semiotisches Dreieck zum Lexem *jwf* (eigenes Schema)

Abb. 26: Semiotisches Dreieck zum Lexem *ḥʿ.w* (eigenes Schema)

Abb. 27: Semiotisches Dreieck zum Lexem *ḫ.t* (eigenes Schema)

Grafik V: Säulendiagramm zur Verteilung der Belegstellen (eigenes Schema)

Grafik VI: Kreisdiagramm zur Wortfeldanalyse „Leichnam“ (eigenes Schema)

Abb. 28: Vignette von TB 89 im Totenbuch des Tjenena (pLouvre 3074)
(© Musée du Louvre)

Abb. 29: Detailansicht des Sarges der Mut-ir-des
(Germer, Geheimnis Mumien, 16)

Abb. 30: Umzeichnung eines Details des Sargdetails von Merenptah
(Assmann, in: MDAIK 28, 1972, Abb. 1)

Abb. 31: Vignette TB 89 (pBM EA 9900, Totenbuch des Nebseni)
(© The Trustees of the British Museum)

Abb. 32: Vignette TB 182 (pBM EA 10010, Totenbuch des Muthotep)
(Assmann, Tod und Jenseits, 257)

Abb. 33: Mumie auf Kopfstütze und Sargunterteil (Inv.-Nr. 1921.1)
(© Michael C. Carlos Museum, Emory University. Photo by Kay Hinton)

Abb. 34: Mumie des Chnumhotep (MMA 12.182.131c)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 35: Mumie mit Mumiennetz (Inv.-Nr. 2233-1)
(© Museo Egizio Turin)

Abb. 36: Präsentation abgetrennter Hände
(Wreszinski, Atlas, 133)

Abb. 37: Präsentation abgetrennter Phalli
(Wreszinski, Atlas, 133)

Abb. 38: Vorderseite der Narmer-Palette mit Darstellung getöteter Feinde
(Quibell Hierakonpolis I, Tf. 12)

Abb. 39: Darstellung enthaupteter Feinde (Höhlenbuch, sechste Höhle, Szene LXXII)
(Werning, Höhlenbuch II, 418)

Abb. 40: Darstellung ertrunkener Personen
(Janot, Mumien, 156)

Abb. 41: Anubis beugt sich über den Leichnam, Grab des Sennedjem (TT 1), Nordwand
(Janot, Mumien, 312f.)

Abb. 42: Umzeichnung einer Balsamierungsszene aus dem Grab des Tjay (TT 23)
(Dawson, in: JEA 13, 1917, Tf. XVII)

Abb. 43: Einbalsamierungstisch aus Memphis
(Schiødt, Medical Science (unveröff. Diss.), 143)

Abb. 44: Einschnitt-Platten aus Metall
(© The Trustees of the British Museum)

Abb. 45: Detailansicht vom Sarg der Iba
(Geßler-Löhr, in: Franke (Hg.), Objekte erzählen, 201)

Abb. 46: Detail vom Sarg des Djed-bastet-iuf-anch
(Germer, Geheimnis Mumien, 18)

Abb. 47: Umzeichnung der Vignette zu TB 154 (pBM EA 10098)
(Kockelmann, in: Jasnow/Widmer (Hgg.), Illuminating Osiris, 185)

Abb. 48: Umzeichnung eines Panels auf einem Sarg der 25. Dynastie
(Kockelmann, in: Jasnow/Widmer (Hgg.), Illuminating Osiris, 189)

Abb. 49: Umzeichnung eines Reliefs aus dem Grab des Paser (TT 106)
(Assmann, Tod und Jenseits, 124)

Abb. 50: Darstellung aus dem Totenbuch des Nebqed (Louvre N 3068)
(Beinlich, Ba-Vogel, 9)

Abb. 51: Anthropomorpher Sarg und Mumienauflage der Iineferti (MMA 86.1.5.c)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 52: Mumie mit eingelegtem Mumienportrait (MMA 11.139)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 53: Mumienportrait einer jungen Frau (MMA 9.181.6)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 54: Mumienportrait einer älteren Dame (MMA 9.181.6)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 55: Mumienportrait eines Mannes (MMA 9.181.6)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 56: Mumienmaske einer unbekannten Frau (MMA 19.2.6)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 57: Sarg der Artemidora (MMA 11.155.5a,b)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 58: Leinenmumie eines Mannes aus Gebelein (S. 13966)
(eigenes Bild)

Abb. 59: Mumienkopf mit eingelegtem Auge (BM EA 67815)
(© The Trustees of the British Museum)

Abb. 60: Mumie der Hennet-taui (CG 61090)
(eigenes Bild)

Abb. 61: Mumie des Djed-ptah-juf-anch (JE 26201)
(eigenes Bild)

Abb. 62: Faksimilie vom Grab des Nebamun und Ipuky (MMA 30.4.108)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 63: Mumiengestaltige Gottheiten in Schreinen (Grab Sethos I., KV 17)
(© ARCE, Theban Mapping Project)

Abb. 64: Statue eines sitzenden Mannes (ÄM 21839)
(© Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung)

Abb. 65: Statue des Antef (ÄM 12485)
(© Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung)

Abb. 66: Statue des Nemtihotep (ÄM 15700)
(© Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung)

Abb. 67: Relief aus der Kultkammer des Sehetepibre (MMA 65.120.1)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 68: Innerer Sarg der Nephthys (MMA 11.150.15b)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 69: Totenmaske der Merit (S 8473)
(© Museo Egizio Turin)

Abb. 70: Innerer Sarg des Kha (S 8429)
(© Museo Egizio Turin)

Abb. 71: Totenmaske eines unbekannten Mannes (VÄGM 1989/11)
(© Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung)

Abb. 72: Goldene Finger- und Zehenkuppen (MMA 26.8.163)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 73: Vergoldete Auflagen in Form von Augen und Mund (MMA 31.3.144a-c)
(© Metropolitan Museum of Arts)

Abb. 74: Vergoldeter Kopf eines Mannes (Louvre AF 12533)
(© Musée du Louvre)

Abb. 75: Gipsmaske (ÄM 16753)
(© Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung)

Abb. 76: Gipshülle (Boston MFA 39.828)
(Janot, Mumien, 263)

Abb. 77: Gipsmaske einer Frau (Kairo, o. Inv.)
(eigenes Bild)

Abb. 78:	Gipsmumie eines Mannes aus Sakkara (Janot, Mumien, 263)
Abb. 79:	Statuensarg aus Holz (EA 55022) (© The Trustees of the British Museum)
Abb. 80:	Schrein und Sarg aus Abusir el-Melek (ÄM 17126, ÄM 17127) (© Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung)
Abb. 81:	Leichnam und Schreinsarg des Padichons (ÄM 17039, ÄM 17040) (© Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung)
Grafik VII:	Übergreifende Konzepte vom Leichnam (eigenes Schema)

5.7 Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Orthographie und Klassifikation von *ḫꜣ.t*

Tabelle 2: Parallelen von Aa2 zu anderen Hieroglyphen

Tabelle 3: Orthographie und Klassifikation von *mwt*

Tabelle 4: Orthographie und Klassifikation von *wj*

Tabelle 5: Orthographie und Klassifikation von *sʿḥ*

Tabelle 6: Orthographie und Klassifikation von *snṯ*

Tabelle 7: Orthographie und Klassifikation von *štꜣ.t*

Tabelle 8: Orthographie und Klassifikation von *ḏ.t*

Tabelle 9: Orthographie und Klassifikation von *jwn*

Tabelle 10: Orthographie und Klassifikation von *ḫꜣ.yt*

Tabelle 11: Orthographie und Klassifikation von *gbgb.t*

Tabelle 12: Orthographie und Klassifikation von *jwf*

Tabelle 13: Orthographie und Klassifikation von *ḥʿ.w*

Tabelle 14: Orthographie und Klassifikation von *ḫ.t*

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name:	Rebekka Pabst
Geburtsdatum:	24.04.1987 ´
Geburtsort:	Mainz

Akademischer Werdegang

09/2023:	Promotion zum Dr. phil., Dissertationsprojekt: "Der tote Körper. Untersuchungen zu Konzepten vom Leichnam im Alten Ägypten"
10/2017–05/2023:	Doktorandin am von der DFG geförderten interdisziplinären Graduiertenkolleg 1876 "Frühe Konzepte von Mensch und Natur: Universalität, Spezifität, Tradierung" (GRK 1876)
04/2014 – 07/2017:	Studium der Ägyptologie an der JGU Mainz (Abschluss: Master of Arts)
03/2011 – 04/2014:	Studium der Ägyptologie und Wirtschaftswissenschaften an der JGU Mainz (Abschluss: Bachelor of Arts)
04/2007 – 03/2011:	Studium der Wirtschaftspädagogik an der JGU Mainz

Beruflicher Werdegang

seit 08/2024:	Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Kuratorin für Bildung und Vermittlung am Ägyptischen Museum und Papyrussammlung Berlin (unbefristet)
06/2023 – 12/2024:	Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) für die Projektkoordination der Ausstellung "Elephantine. Insel der Jahrtausende" auf der Museumsinsel Berlin
06/2021 – 05/2023:	Wissenschaftliche Museumsassistentin in Fortbildung am Ägyptischen Museum und Papyrussammlung (ÄMP) der Staatlichen Museen zu Berlin (SMB), Stiftung Preußischer Kulturbesitz (SPK)
10/2017 – 04/2021:	Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Graduiertenkolleg 1876 "Frühe Konzepte von Mensch und Natur: Universalität, Spezifität, Tradierung" (GRK 1876), Johannes Gutenberg-Universität Mainz (JGU)
02/2013 – 07/2017:	Mentorin beim vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten LOB-Projekt