Sitzungsberichte der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-historische Abteilung
Jahrgang 1942, Heft 7

Der sehende und blinde Gott

(*Mḥntj-irtj* und *Mḥntj-n-irtj*)

Von

Hermann Junker

Vorgelegt von A. Scharff am 25. Oktober 1941

München 1942
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung

Gedruckt von Adolf Holzhausens Nfg., Wien, auf Kosten des
Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches

Bayerische Akademie der Wissenschaften
Bibliothek

Vorwort

Der Gott, der als der „Sehende" und „Blinde" bezeichnet wird, ist der Herr des Himmels, als dessen Augen Sonne und Mond gelten. Sehend ist er, wenn am Tage die Sonne leuchtet und der Mond in der Nacht; blind, wenn die beiden Lichter erloschen sind.

Die vorliegende Arbeit hat sich zur Aufgabe gestellt, die Benennungen dieses Gottes, sein ursprüngliches Wesen, den Wandel in seiner Auffassung und seine Verörtlichung an verschiedenen Kultstätten darzustellen. Ein besonderer Abschnitt behandelt die wichtigen ältesten Nachweise des Gottes in den Pyramidentexten.

Die Darstellung befaßt sich mit einem Zweig der ägyptischen Religion, dem nicht die genügende Beachtung geschenkt wird: dem Kult des Weltherrn und Himmelsgottes, der ganz universalen göttlichen Macht. Für ihn wurde ein neuer Name erschlossen, *Nn-wn* = „Das, was ist", der ihn als Herrn des Alls bezeichnet, entsprechend *'Itmw* = „das All".

Der Nachweis der zentralen Stellung, die dieser mit vielen Namen benannte Gott im Glauben der Ägypter einnahm, zwingt uns, die Darstellung der Grundlagen der ägyptischen Religion in dem Sinne zu ändern, daß der Vorstellung von dem Weltgott die gebührende Stelle eingeräumt wird.

H. Junker

Inhaltsverzeichnis

Seite

I. Die Namen *Mḥntj-irtj* und *Mḥntj-n-irtj* 7
1. Der Befund 7
2. Die Erklärung 8
3. Die Schreibungen 12

II. Das Wesen des Gottes 16
1. Der „sehende" Gott 16
2. Der „blinde" Gott 18

III. Der Gott im Wandel der Götterlehren 22
1. *Mḥntj-irtj* im Dienst des Rê^{c} 22
2. *Mḥntj-irtj* als Sonne im Westen 23
3. Haroëris-*Mḥntj-irtj* als Sohn des Rê^{c} 27
4. *Mḥntj-(n)-irtj* in der Neunheit von Heliopolis 29
5. *Mḥntj-irtj* als Sohn des Osiris 33
6. *Mḥntj-n-irtj* als Beschützer der Blinden 34
7. Horus-*Mḥntj-n-irtj* als Musikant 36
Himmelsgott und Himmelsgöttin 37
Horus und die Himmelskuh 40
Horus und Hathor als Paar, Horus als Musikant 42

IV. Die Kultorte des *Mḥntj-irtj* 45
1. Letopolis 45
a. Die Art der Verörtlichung 45
b. Die Nachweise des Kultes des *Mḥntj-irtj* in Letopolis 49
Mḥntj-irtj von Letopolis im Ramesseumpapyrus 51
c. *Ddnw* 55
d. Die Genossen des Gottes von Letopolis 55
α. *Ḥrtj* 55
β. Thot 56
2. Ḳûṣ 58
a. Die Übertragung des Kultes 58
b. *Nnwn* und Haroëris-*Mḥntj-irtj* 59
3. Komombo 63

V. *Mḥntj-irtj* und *Mḥntj-n-irtj* in den Pyramidentexten 67
1. *Mḥntj-irtj* 67
a. Der Gott als Vorbild des verstorbenen Königs 67
α. Pyr. 17, 826, 832, 1431 67
β. Pyr. 810 a—c 69
γ. Pyr. 908 b 72
δ. Pyr. 1722—23 73
ε. Pyr. 2086 73

Seite
b. Der verstorbene König im Schutz des *Mḥntj-ỉrtj* 77
α. Pyr. 1211 77
β. Pyr. 1367 f. und 2014 f. 79
2. *Mḥntj-n-ỉrtj* als Beschützer des verstorbenen Königs am Nachthimmel . 81
a. Pyr. 771 82
b. Das Bild des Kälberhirten 84
α. Pyr. 1345 f. 84
β. Pyr. 1532 85
γ. Pyr. 1864 f. 89
c. Das Verhältnis von Pyr. 771 zu 1532 und 1864 92

I

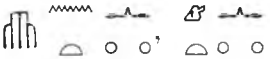
Die Namen *Mḥntj-irtj* und *Mḥntj-n-irtj*

1. Der Befund

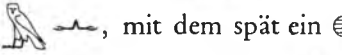
Aus den Pyramidentexten ist uns als eine besondere Bezeichnung des Gottes von Letopolis bekannt; der Name wird daneben geschrieben, vom Mittleren Reich an auch , dann und ähnlich, siehe 3. Da dieser *Mḥntj-irtj* so häufig gerade als der Gott der beiden Augen bezeichnet wird, ist der Name in der „Onurislegende“[1] S. 134 mit *mḥnt*, *ḥnt* = „Gesicht“, „Stirn“ in Zusammenhang gebracht und als „Der mit den beiden Augen an der Stirn“ erklärt worden. Andererseits hatten die Schreibungen mit dazu geführt, den Gott als den „Augenlosen“, den „Blinden“, aufzufassen. Sethe führt in seiner Veröffentlichung des Dramatischen Ramesseumpapyrus[2] S. 164 die Übersetzungen von Le Page Renouf „the blind Horus“ und Pierret „le dieu qui est sans yeux“ an; Speleers, Textes des Pyramides, faßt *Mḥntj-irtj* als „nom d'un dieu « sans yeux » en forme de faucon“, S. 26 Anm. 2. Nun wird im Ramesseumpapyrus auf Bild 11 = Taf. 5 und 16 ein Opfer dem Herrn von Letopolis dargereicht, der als Gott ohne Gesicht dargestellt ist; siehe auch die Beschreibung und die Skizze auf S. 250—251. Dies Bild erschien Sethe als eine ganz unerwartete schlagende Bestätigung der Auffassung vom blinden Horus: „Der Name des Gottes wird danach wirklich irgendwie den Verlust des Gesichtes ausgedrückt haben. *Mḥntj* müßte etwa die Bedeutung ‚entbehrend‘ gehabt haben, eig. ‚draußen von (einer Sache)‘?“ Tatsächlich ließ sich damit der *Mḥntj-irtj* nicht mehr schlechthin als Lichtgott bezeichnen, wie ich Onuris-

[1] H. Junker, Die Onurislegende. Denkschriften der Akademie d. Wissensch. Wien, phil.-hist. Klasse, Bd. 59, 1917.

[2] K. Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. II. Der Dramatische Ramesseumpapyrus, Unters. X 2, Leipzig 1928.

legende S. 134 geglaubt hatte, und es ergab sich eine unerklärte Spannung in seinem Wesen. Diese Gegensätzlichkeit kommt auch im Wb. zum Ausdruck; dort wird II 132 als *Mḥntj-n-irtj* angeführt „auch ohne *m*, Name eines falkengestaltigen Gottes, später als Beiname des Horus, mit Bezug auf Sonne und Mond als dessen Augen"; III 306  „Name des augenlosen Gottes (Haroëris) von Letopolis und Ombos, vgl. *mḥntj-irtj*".

2. Die Erklärung

Der Widerspruch in der Auffassung löst sich auf einfache Weise: tatsächlich liegen zwei Namen vor, *Mḥntj-irtj* und *Mḥntj-n-irtj*; der erste bezeichnet den Herrn von Letopolis als den Gott mit den beiden Himmelsaugen, der zweite als den blinden Gott. Die Schreibungen der Pyramidentexte lassen an der Verschiedenheit der Bezeichnungen keinen Zweifel. Pyr. 771 kann unmöglich dasselbe Wort wie § 1431 sein. Gunn, Studies[1]) S. 88 hatte in dem , das *mḥntj* folgt, schon richtig die Negation *n* erkannt, die später in dem Namen geschrieben wird. Fassen wir mit Sethe *mḥntj* als „entbehrend", „draußen von einer Sache", so ist das *n* überhaupt kaum zu erklären. *Mḥnt-j* könnte nur die Nisbe von einer Präposition *mḥnt* sein oder von der zusammengesetzten Präposition *m-ḥnt*, die auch „vorn vor", „aus etwas heraus" bedeutet. Aber solche Präpositionen und ihre Nisben werden immer direkt verbunden, eine Anknüpfung mit *n* wäre ganz gegen den ägyptischen Gebrauch. So wäre nur als Deutezeichen möglich, wie etwa bei  mit dem spät ein „Der Blinde" gebildet wird. Das Deutezeichen aber wird nicht durch ersetzt, siehe Gunn ebenda S. 88; letzteres muß daher in *Mḥntj-n-irtj* eine selbständige Negation sein, und in den Beispielen, in denen dieses fehlt, ist *Mḥntj-irtj* zu lesen.

Die Scheidung der beiden Namen war noch in der Spätzeit wohl-

[1]) B. Gunn, Studies in Egyptian Syntax, Paris 1924.

bekannt. Ein klarer, einwandfreier Beleg findet sich, wie ich nachträglich sehe, im Tempel von Komombo bei der bekannten Darstellung auf der Mitte der Rückwand = De Morgan, Catalogue des Monuments, Kom Ombos II 292 = Nr. 939. Hier, wo die zwei Tempelhälften zusammentreffen, hat man die beiden Herren des Heiligtums einander gegenübergestellt. Links, das ist südlich, ist Sobek-Rê abgebildet, rechts Haroëris. In langen Beischriften wird die kosmische Bedeutung der Götter vorangestellt. Von Haroëris wird bald nach Beginn der ersten Zeile gesagt:[1])

„Sein herrliches Bild ist die Gestalt des Horizontischen,
Ḥntj-n-irtj in seiner Gestalt der Mumie auf dem dürren Land,
Ḥntj-irtj, wenn Sonne und Mond in seinem Antlitz sind.[2])
Sein rechtes und sein linkes Auge sind *ʾItn* und *ʾItmw*,
Seine beiden heiligen Augen streuen Licht am Morgen und Abend."

Der Unterschied der beiden Gestalten kommt hier klar zum Ausdruck; als *Mḥntj-n-irtj*, ohne Augen, ist der Gott gleichsam leblos, er liegt als Mumie da. Zu *wšr* = dürr, trocken, kahl, vergleiche Wb. I 375 „Das Trockene, das Dürre im Acker" und Was mit dem dürren Boden gemeint ist, bleibt unklar; man könnte an ein Bild aus den Königsgräbern, wie Lefebure, Mém. Miss. III 2, S. 8 denken, wo die Mumie auf einem Sandhügel (?)

---

[1]) Nach Phot. 190 der Preuß. Akademie der Wissensch. verbessert.

[2]) *irj* wohl in der Bedeutung „sein"; *irj-n* ist entweder als relativischer Zustandssatz aufzufassen, wie Erman, Gramm.[4] § 542a zu § 534, oder als Relativform *ḏm-nf*.

liegt; dabei ○.[1]) — Als *Mḥntj-irtj*, als sehender Gott dagegen, trägt er Sonne und Mond in seinem Antlitz. Die gewonnene Erkenntnis machte es notwendig, die Inschriften von Ombos nach weiteren Beweisen für die Doppelgestaltigkeit des Gottes durchzusehen; dabei fanden sich mehrere überzeugende Stellen.

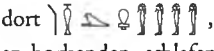
Ombos II 4 = Nr. 512 steht eines der für den Tempel bezeichnenden Gebete, das einleitend Götter und Priester auffordert, den Herrn des Heiligtums zu verehren; nach Art einer Litanei wird dann in jeder mit beginnenden Zeile eine besondere Form oder Bezeichnung der Gottheit angeführt, nie die gleiche:

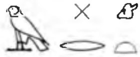
1. Haroëris auf dem großen Thron
2. Haroëris der *wr*-Löwe
3.
4.

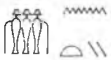
„Verehret Haroëris-*Ḥntj-n-irtj*, den Herrn von Letopolis, den Allereinzigen,
Verehret Haroëris-*Ḥntj-irtj*, den großen Gott, den Herrn des Himmels, den Großen der Großen."

Ebenso stark ist die Beweiskraft, wenn in derselben Titelreihe die beiden Bezeichnungen nebeneinander stehen, wie Ombos I 370

„Haroëris, der Herr von Oberägypten, der große Gott in Ombos, in seiner Gestalt des siegreichen Herrschers, *Ḥntj-n-irtj*, der in *Kûṣ* ist, *Ḥntj-irtj*,

[1]) Eine andere Möglichkeit der Erklärung wird durch Ombos I 332 gegeben. Haroëris-*Mḥntj-irtj* heißt dort  „Der *gmḥ̌w*, die Mumie der Mumien"; vielleicht will man hier den hockenden, schlafenden Falken dem aufrecht stehenden, lebenden und leuchtenden gegenüberstellen. Auch sei an Pyr. 1048a erinnert, wo der verstorbene, am Himmel weilende König mit dem *gmḥ̌w*-Falken verglichen wird, „dessen Abenduntergang man gesehen hat, nachdem er den Himmel durchfahren hatte". — Zu dem *wr̆* vergleiche Schott, Sand und Wasser in der Unterwelt, OLZ 31, 11, 1928, S. 922. Das Gefilde der fünften Stunde der Nacht heißt „Land des Soker, der auf seinem Sande lebt".

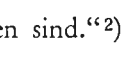
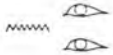
der Herr von Letopolis". Ombos I 313 = Nr. 423 werden die Götter des Tempels aufgezählt; an erster Stelle steht  ,[1]) es folgen Sobek, Schu, Tefnut . . . und dann . *Mḫntj-irtj* und *Mḫntj-n-irtj* werden also wieder wie zwei selbständige Erscheinungsformen des Gottes behandelt; ähnlich Ombos II 67 = Nr. 613.

Wenn aber *Mḫntj-irtj* den Gott als Herrn der beiden Augen bezeichnet und *Mḫntj-n-irtj* als augenlos, so kann *mḫntj* nicht „entbehrend" übersetzt werden, es muß vielmehr ein Gleichbleibendes für den Sehenden und Blinden bedeuten. Wie Onurislegende S. 134 angenommen wurde, liegt die Nisbe von vor, das nach Wb. II 132 „Antlitz (eig. Vorderseite?)" bedeutet. Mit Umkehr des Subjekts bedeutete *mḫntj-irtj* „Der, in dessen Antlitz die beiden Augen sind", wie in Ombos II 292 hinzugesetzt wird: „In dessen Angesicht Sonne und Mond sind." Zu diesem Gebrauch der Nisbe vgl. Erman, Gramm.[4] § 231, wo *imj-rnf* = „Der, in dem sein Name ist" = Namenliste angeführt wird, und „Der, an dem vier Flügel sind". Der gleiche Gebrauch wird dort für  und ohne Belege angegeben. Für *tpj* siehe Wb. V 277 „Der, auf dem die rote Krone ist", das ist „der sie trägt".

Auf den Zusammenhang von *Mḫntj-irtj* und *mḫnt* Gesicht weisen auch einige Stellen, die als Wortspiele aufzufassen sind: Pyr. § 148 „Dein Gesicht ist das des *Mḫntj-irtj* und Sethe, Rameseumpapyrus S. 162 „Horus spricht zu *Mḫntj(-n-)irtj*?: ‚Nimm dir die Augen (*ir-tj*) in dem Gesicht (*mḫnt*),

[1]) Gelegentlich erhalten die *irtj* in Ombos irrig als Deutezeichen, als ob es sich um das Heiligtum der beiden Augen handle.

daß du mit ihnen siehst'."[1]) Nur bei Deutung von *mḥntj* als Nisbe von *mḥnt* ergeben diese Wortspiele einen Sinn.

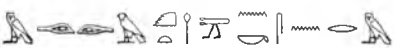
muß entsprechend übersetzt werden: „Der, an dessen Gesicht keine Augen sind."[2]) Zu  und  vergleiche Gunn, Studies S. 154 f. Two-word clause, die *nn* + Substantiv, Partizip oder Infinitiv enthalten. Wenn in den Schreibungen von *Mḥntj-n-irtj* nur *n* und nicht *nn* als Negation verwendet wird, so erklärt sich das daraus, daß im ältesten Ägyptisch die beiden Formen noch nicht unterschieden werden und außerdem die Negation bei der Zusammensetzung enttont wurde; vergleiche auch das nur geschriebene *n (n) sp*.

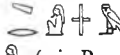
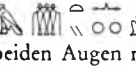
3. Die Schreibungen

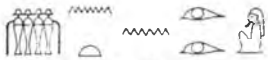
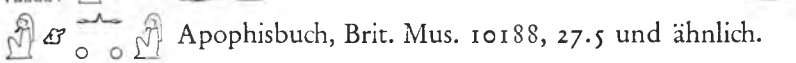
a. Nach dieser Erklärung der beiden Bezeichnungen des Gottes sollte man erwarten, daß die Schreibung *Mḥntj-irtj* immer da auftrete, wo Haroëris als Lichtgott auftritt, und *Mḥntj-n-irtj*, wo er augenlos gedacht ist. Aber diese Unterscheidung ist nicht folgerichtig durchgeführt worden. Schon in den Pyramidentexten zeigt sich eine gewisse Unsicherheit; § 771 haben die beiden älteren Fassungen P und M *Mḥntj-n-irtj*, während N das *n* ausläßt; ähnlich § 601, siehe unter V3. Der Wechsel ist erklärlich, da es sich ja im Grunde genommen um den gleichen Gott handelt; freilich geht durch die irrige Verwendung die besondere Beziehung der Bezeichnung zu dem betreffenden Text verloren.

In den Pyramidentexten überwiegt *Mḥntj-irtj* bei weitem, mit 24 Belegen gegenüber 3 Schreibungen mit *n*. In der Folgezeit aber ändert sich das vollkommen. Soviel ich sehe, ist im Mittleren und Neuen

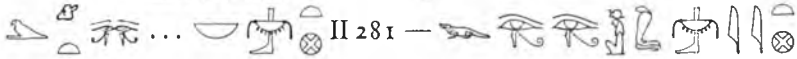
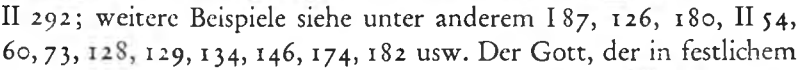
---

[1]) Vergleiche Pyr. 33a  „Empfange die beiden Augen des Horus, das schwarze und das weiße, und nimm sie dir an dein Gesicht".

[2]) Wenn Pap. Brit. Mus. 10188, 20 (Wb.) einmal  schreibt, so liegt dann wohl die Deutung eines  (wie Pap. Leid. 345) als *imj-ḫnt-n-irt* vor, „an dessen Gesicht die beiden Augen nicht sind", statt *mḥntj-n-irtj*.

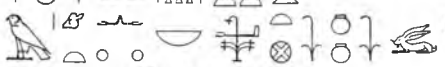
Reich überhaupt nur *Mḥntj-n-irtj* belegt. Man schreibt jetzt Paris, Bibl. Nat. Nr. 86, Stele M. R.; L. D. Text IV 91, Stele 18. Dyn. — L. D. II 147a, 11. Dyn.;  Ttb. 17, 45—46; 18, 11—12; später  Apophisbuch, Brit. Mus. 10188, 27.5 und ähnlich.

Dieser völlige Umschwung in der Schreibung hängt damit zusammen, daß man sich unterdessen daran gewöhnt hatte, den Herrn von Letopolis als den augenlosen Gott zu verehren. Es war in der Lehre von Heliopolis eine Scheidung der verschiedenen Formen des Himmelsgottes vorgenommen worden. Ganz so, wie man seit dem Mittleren Reich dem Atum den Westen zugewiesen und damit den Allgott als untergehende Sonne erklärt hatte, so wurde Haroëris zum *Ḥr-mȝʿnw*, dessen Augenlicht im Dunkel des Abends schwindet; Näheres siehe unter II. Diese Auffassung tritt so stark in den Vordergrund, daß *Mḥntj-n-irtj* auch da geschrieben wird, wo augenscheinlich von dem sehenden Gott die Rede ist. Für die ursprüngliche Auffassung des Haroëris-*Mḥntj-irtj* und sein Hervortreten als *Ḥr-mȝʿnw* besagt die Wandlung in der Schreibung seiner Bezeichnung ebensowenig, wie für das Wesen des Atum seine spätere Rolle als Abendsonne von Bedeutung ist.

In Komombo ist uns glücklicherweise wenigstens eines der drei Heiligtümer des *Mḥntj-irtj* erhalten, in dem auch die älteren Überlieferungen zu Wort kommen. Hier ergibt sich bei den Bezeichnungen des Gottes ein auffallender und bedeutsamer Befund. Das Bild ist hier ungefähr das gleiche wie in den Pyramidentexten. Da, wo Haroëris als Herr des Tempels von Ombos auftritt, ist er fast ausnahmslos der *Mḥntj-irtj*. Die Schreibung *Mḥntj-n-irtj* tritt nur in ganz bestimmten Fällen auf: Ombos II 10 —  II 281 —  II 292; weitere Beispiele siehe unter anderem I 87, 126, 180, II 54, 60, 73, 128, 129, 134, 146, 174, 182 usw. Der Gott, der in festlichem Aufzug aus dem Tempel getragen wird, ist der II 52 und 53. *Mḥntj-n-irtj* wird er daneben genannt, um seine zwie-

fache Erscheinung zu erklären, wie II 292 oben S. 9. — Anders dagegen, wenn Haroëris von Ḳûṣ erwähnt wird oder Haroëris von Letopolis; sie erscheinen meist als *Mḥntj-n-irtj* mit der Schreibung und mit als Deutezeichen, wie in den oben angeführten Belegen des Neuen Reiches:

Ombos II 86 = Nr. 635; vgl. II 67; II 80.

 II 245 = Nr. 878.

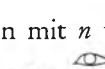
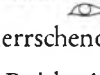
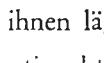
Nb t3 šm'j I 26 = Nr. 21; vgl. I 304.

II 4 = Nr. 512; vgl. II 190.

Hier tritt also in der Schreibung die Erscheinungsform des blinden Horus stärker hervor. Aber auch daraus sind keine Schlüsse auf das Wesen des Gottes zu ziehen; denn zugleich bemühen sich die Inschriften zu zeigen, daß er seiner Augen nur zeitweilig beraubt ist und sie als Lichtgott immer wiedererhält; siehe unter II 2. Auch wird der sehende Gott *Mḥntj-irtj* an anderen Stellen ausdrücklich als der Herr von Letopolis und Ḳûṣ bezeichnet, wie Ombos I 204 = 271: ; vergleiche 1, 147, 180, 204, 331, II 68. Hierher gehört auch die oben angeführte Stelle I 370 und der Text I 67 = 76, in dem die drei Heiligtümer als Eigentum desselben Haroëris bezeichnet werden.

b. Bei den Schreibungen von *Mḥntj-n-irtj* muß der Wechsel von und besonders behandelt werden. Zunächst ist es auffällig, daß in den Pyramidentexten in allen drei Fällen ein verwendet wird. Zwar findet sich dort gelegentlich auch sonst ein statt , aber dieser vereinzelte Gebrauch erklärt nicht die folgerichtige Schreibung bei *Mḥntj-n-irtj*. Man darf daher annehmen, daß man nicht zu den - und -Augen des Gottes setzen wollte. In seiner Untersuchung über die Unterdrückung besonderer Zeichen macht Lacau, Ä. Z. 51, 64 auf die Behandlung des aufmerksam: „Il faut sans doute rattacher à la même idée le remplacement du signe de la négation par sa lecture " und verweist auf den besonders häufigen Gebrauch dieser Schreibung in den Totentexten. Gerade in den Pyramidentexten aber dürfen wir mit solchen Erwägungen am

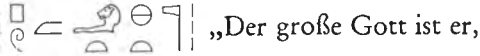
ehesten rechnen. In ihnen läßt sich eine systematische Unterdrückung von hieroglyphischen Bildern beobachten, die dem Toten irgendwie schaden konnten, aber auch von solchen, deren Anbringung an besonderer Stelle sich aus Ehrfurcht vor dem Gott verbot; so wie beispielsweise auch in Privatgräbern auf dem Sarg Anubis nicht mit seinem heiligen Tier, sondern geschrieben wurde. In ähnlicher Weise scheute man sich, die göttlichen Augen des Horus mit dem Zeichen der Verneinung zu verbinden.

In der Folgezeit wiegen zunächst noch die aus älterer Zeit überlieferten Schreibungen mit *n* vor:  oder auch , daneben tritt seltener auf. Ganz vereinzelt bleibt zunächst  , das später vorherrschend wird; das erste Beispiel stammt aus dem späten Mittleren Reich. Am Schluß stehen die Schreibungen mit  ; bei ihnen läge es nahe, eine Beeinflussung durch den Gleichklang von *iwtj* und *ir·tj* anzunehmen. Sethe ebenda S. 164 vermutet, daß dabei *iw·tj* = „die beiden nicht existierenden" für das alte *ir·tj* gelesen wurde; bei seiner Auffassung von *mḥntj* = „entbehrend" ergäbe sich dabei freilich der umgekehrte Sinn, und bei der Übersetzung „Der in seinem Gesicht hat" wäre ebenfalls *iw·tj* schwer zu begreifen. Vielleicht aber war nicht nur die Ähnlichkeit der Aussprache die Veranlassung für die sonderbare Schreibung, sondern es zeigt sich in ihr wie in ältester Zeit auch die Scheu, die Augen des Gottes mit dem Zeichen der Verneinung zu verbinden.

II

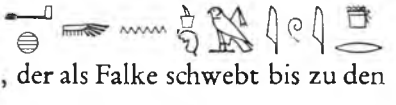
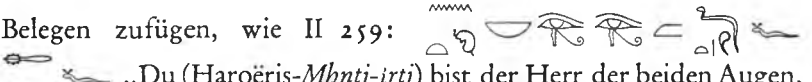
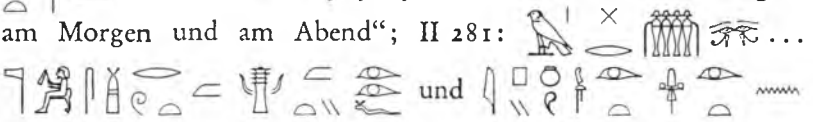
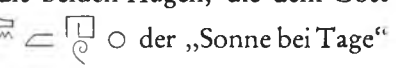
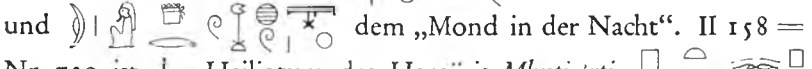
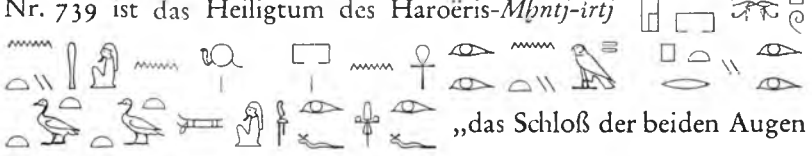
Das Wesen des Gottes

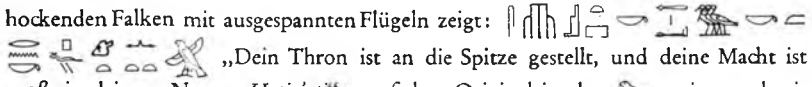
1. Der „sehende" Gott

Mḥntj-irtj ist ein Beiname des Gottes, der die ganze Welt umspannt und mit seinem rechten Auge bei Tag, mit seinem linken bei Nacht die Erde erhellt; sein Name ist *Wr* = „Der Große".[1]) Er war von Haus aus menschengestaltig gedacht und hat unter seiner heliopolitanischen Bezeichnung Atum diese Gestalt bis zum Ende bewahrt. Als der Falke der siegreichen Könige das Land erobert hatte, wurde er dem Himmelsgott angeglichen und als der Horus aufgefaßt, dessen Schwingen das ganze Firmament bedecken und dessen Augen Sonne und Mond sind. Als dieser universale Gott erhält er den Namen *Ḥr-Wr*, den man früher als „Horus der Ältere" übersetzt hat; tatsächlich aber soll er, entsprechend Rē'-Atum und genau wie *Ptḥ-Wr*, nur das Gleichsein des ursprünglich auf seinen Stamm beschränkten Gottes mit dem Herrn des Alls ausdrücken, siehe Götterlehre S. 30. Diese Erklärung hat sich bei einer neuerlichen Durchsicht der *Ḥr-Wr* betreffenden Texte bestätigt. Bei den Hunderten von Belegstellen begegnen wir überhaupt keinem Versuch, den Namen etwa der Bezeichnung eines „jüngeren" Horus gegenüberzustellen, wohl aber sehen wir *Ḥr-Wr* selbst in der Rolle des Sohnes des Osiris, siehe unter III, und *wr* wird ausdrücklich als „groß" erklärt, wobei zum Ausdruck kommt, daß Horus als *wr* über allen Göttern stehe, wie Ombos I 181 = 238 „Haroëris . . . „Der Große (Größte) der Großen aller Götter, der Urzeitliche, der . . . schuf"; I 170 = Nr. 219 „Der Große der Großen, der heilige Falke, der die Götter zeugte"; II 169 = Nr. 754  „Der große Gott ist er, an der Spitze der Götterneunheit"; vergleiche auch II 67 in Götter-

[1]) Zu den „sehenden" Augen des *Wr* vergleiche Grapow, Urk. V 186 (M.R.) mit der Variante statt Horus.

lehre S. 30, wo ausdrücklich die Benennung *Ḥr-Wr* damit begründet wird, daß der Gott größer als alle anderen Götter sei.

Nur als Himmelsgott konnte Horus die Bezeichnung *Mḥntj-irtj* erhalten, und es ist die denkbar beste Bestätigung für die vorgetragene Erklärung, daß eben nur *Ḥr-Wr* mit dem Beinamen *Mḥntj-irtj* auftritt. Als dieser *Ḥr-Wr* breitet er die Flügel über den Himmel aus, I 332: „Haroëris-*Mḥntj-irtj* ...  , der als Falke schwebt bis zu den Enden des Himmels, in dessen Umarmung jeder Gott ist.“ [1]) Als Lichtgott erleuchtet er die Erde bei Tag und Nacht; der oben angeführten klassischen Stelle Ombos II 292 lassen sich Dutzende von weiteren Belegen zufügen, wie II 259:  „Du (Haroëris-*Mḥntj-irtj*) bist der Herr der beiden Augen, am Morgen und am Abend“; II 281:  und „Haroëris-*Mḥntj-irtj* ... der ehrwürdige Gott, der mit seinen beiden *ḫnm·t*-Augen versehen ist ... dem das rechte und linke Auge des Rê überwiesen sind, ohne daß etwas an ihnen fehlt; er hat sie sich in sein Gesicht gesetzt“. Ebenda werden die beiden Augen, die dem Gott gereicht werden, gleichgesetzt  der „Sonne bei Tage“ und  dem „Mond in der Nacht“. II 158 = Nr. 739 ist das Heiligtum des Haroëris-*Mḥntj-irtj*  „das Schloß der beiden Augen

[1]) Hier sei auf das Bild des Gottes in Philae Phot. 1062 hingewiesen, das ihn als hockenden Falken mit ausgespannten Flügeln zeigt:  „Dein Thron ist an die Spitze gestellt, und deine Macht ist groß, in deinem Namen *Ḥntj-irtj*“; auf dem Original ist der mit ausgebreiteten Flügeln gezeichnet.

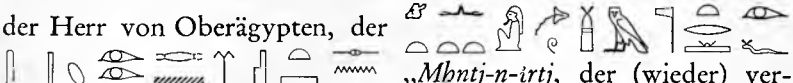
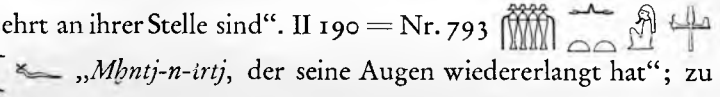
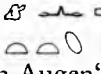
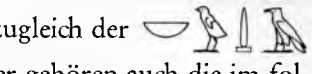
der Majestät des Rê', das Haus der lebenden Augen des Horus des Horizontischen, das *ptrw* der beiden Kinder des Atum, seines rechten und linken Auges".

Mḥntj-irtj bezeichnet nun nicht etwa eine besondere Erscheinungsform des Himmelsgottes, es hebt nur seine Eigenschaft als Lichtgott besonders hervor. Die Benennung ist schon in den Pyramidentexten mit dem Herrn von Letopolis verbunden, dessen Kult mit dem Beinamen später nach Ḳûṣ und Ombos übertragen wurde, siehe unter IV. Die Vorstellung des *Mḥntj-irtj* aber gilt für Horus überhaupt und überall; an all seinen Kultorten ist er der Weltgott mit Sonne und Mond als Augen. Für Edfu siehe beispielsweise die Gîza II S. 50 ausgewählten Stellen, in denen der dort verehrte Gott dem *Ḥrwr-Mḥntj-irtj* vollkommen gleich erscheint. An einigen Kultstätten tritt nur die kosmische Bedeutung des Horus hinter seiner politischen zurück; Horus von *Nḫn* erscheint hauptsächlich als der Herr des oberägyptischen Reiches, und entsprechend tritt Horus von *P* stärker als Herr von Unterägypten hervor. Aber es unterliegt keinem Zweifel, daß auch gerade Horus der Königsgott als der *Mḥntj-irtj* aufgefaßt wurde; denn sein Wesen als Weltgott wird mit seiner politischen Rolle aufs engste verknüpft, da namentlich, wo die Geschicke des Königtums zur Darstellung kommen, wo die Kronen der Reichshälften seine Augen genannt werden, die an seiner Stirn leuchten, die geraubt und wiedererobert werden. Die Grundlage für diese ganze Symbolik ist die Auffassung des Horus als *Mḥntj-irtj*.

2. Der „blinde" Gott

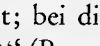
Der Gott ohne die beiden Augen ist der gleiche wie der sehende Gott, der Lichtgott, der zeitweise erblindet. Nach dem Gesagten geht es nicht mehr an, in *Mḥntj-n-irtj* einen schlechthin blinden Gott zu erblicken. In dem Kommentar zu Pyr. 148[1]) in Bd. I S. 41 schreibt Sethe: „Der augenlose Gott von Letopolis, dem in dem Dram. Ramesseumpapyrus gerade das Gesicht fehlt, ist eigentlich ein schlechtes Vergleichsobjekt für ‚das Gesicht' des Toten; aber es ist ja auch dort wie sonst immer davon die Rede, daß gerade er die

[1]) Siehe unter V.

Augen des Horus als Ersatz bekommen soll." Hier zeigt sich die Verschiedenheit der Auffassung deutlich; der Erblindete erhält nicht die Augen eines anderen Gottes, um sehend zu werden, sondern seine eigenen Augen kehren an ihre Stelle zurück.[1]) Die Texte lassen daran überhaupt keinen Zweifel: Ombos I 26 = Nr. 21 ist Haroëris, der Herr von Oberägypten, der  „*Mḥntj-n-irtj*, der (wieder) versehen ist mit seinem göttlichen Auge, dessen heile Augen (wieder) unversehrt an ihrer Stelle sind". II 190 = Nr. 793  „*Mḥntj-n-irtj*, der seine Augen wiedererlangt hat"; zu *śḫm* c. c. *m* vgl. Wb. IV 247 C. I e) „eines Körperteils mächtig sein, ihn gehörig gebrauchen können", f) mit *m* der Sache „etwas in Besitz bekommen, Verfügungsrecht erlangen über". Edfu, Rochem.-Chassinat I 575 ist der  auch zugleich der  „Herr der heilen Augen". Hierher gehören auch die im folgenden Abschnitt zu besprechenden Stellen, nach denen es sich um eine vorübergehende Trübung oder Krankheit der Augen handelt, und die anderen, die den Gott gerade als Arzt bezeichnen, der die Augen öffnet oder ihre Krankheit heilt; diese Vorstellungen sind nur verständlich, wenn Haroëris die Augen nur vorübergehend verloren hat und sie aus eigener Kraft wieder an seiner Stirn leuchten läßt.

Unter der zeitweisen Erblindung des Gottes werden verschiedene Naturereignisse sinnbildlich dargestellt:

a. Der Gott hat seine Augen verloren, wenn am Himmel weder Sonne noch Mond leuchten, im gewöhnlichen Verlauf also, wenn bei Nacht der Mond nicht sichtbar ist; bei dieser Finsternis ist Horus blind, ist „Atum in der Dunkelheit" (Pyr. 605). Dies Verschwinden des „linken Auges", das Abnehmen und Wiederzunehmen des Mondes,

[1]) Schott, Mélanges Maspero I 2, S. 463 erklärt  richtig als Beinamen „des älteren Horus, eines Weltgottes, dessen Augen als Sonne und Mond galten. Als *Ḥntj-irtj* scheinen sie ihm davongegangen zu sein; und so hat Sethe in seinem Namen auf Grund des Vorkommens eines augenlosen Bildes dieses Gottes ein Wort ‚entbehrend' erschlossen". Hier ist die Identität des blinden Gottes mit dem sehenden anerkannt; zur Erklärung des Namens siehe aber oben S. 8f.

wird in den Tempeln mit besonderen Riten begleitet, jeder der Monddtage untersteht einer besonderen Gottheit, und im Mittelpunkt der Feiern steht der Tag, an dem das Auge ganz „gefüllt" und mit „allem Zubehör versehen" ist, der Tag des Vollmondes.

b. Bei Tage kann das Leuchten des „rechten Auges" durch die Wolken behindert werden, besonders wenn der Himmel sich zur Zeit eines Gewitters verfinstert. Bei diesem Kampf der Sonne wird als feindliche Macht die Apophisschlange bezeichnet, auch Seth, der Gott des Unwetters, der aber nach einer anderen Auffassung in der Sonnenbarke steht, um die Feinde abzuwehren. Hier tritt Rê^{c} so stark in den Vordergrund, daß man zunächst geneigt sein könnte, den Zug aus dem örtlichen Kult von Heliopolis zu erklären, dessen Mittelpunkt die Sonnenscheibe war. Doch darf man nicht vergessen, daß die älteste uns erhaltene Darstellung aus der 1. Dynastie den Falken in der Barke des Himmels zeigt und erst später Rê^{c}-Horus an seine Stelle tritt. Für die Verbindung der Vorstellung mit Atum sei angeführt, daß später als sein heiliges Tier das Ichneumon gilt, das die Schlangen tötet und frißt und daher gerade für die Besiegung der Unwetterschlange geeignet war.

c. Der Lichtgott wird endlich zum *Mḥntj-n-irtj*, wenn durch eine Sonnen- oder Mondfinsternis der Himmel sich verdunkelt. Gerade dieses plötzliche, unerwartete Verschwinden des Lichtes hat überall in der Welt als etwas Unheilvolles gegolten, auch als Vorbedeutung eines Unglücks, als Anzeichen einer Katastrophe. In den ägyptischen Texten, die von dem Verschwinden des Auges sprechen, werden Sonnen- und Mondfinsternis nie ganz eindeutig erwähnt; die Ausdrücke des Raubens, Fressens, Verschluckens des Auges können auch von den unter a. und b. angeführten Fällen verstanden werden. Aber ohne Zweifel wird gerade das plötzliche „Erblinden" des Lichtgottes einen besonderen Eindruck gemacht haben, der in den Sprüchen und Riten seinen Niederschlag fand. Als Beweis dafür darf wohl auch gelten, daß sich solche Bräuche in Ägypten bis heute erhalten haben. Ich habe es selbst erlebt, wie gelegentlich einer Mondfinsternis das ganze Dorf in Aufregung geriet, man zog durch die Straßen und vollführte einen Höllenlärm, schoß mit Flinten, trommelte und schrie. Der ursprüngliche Sinn des Aufzugs war gewiß, die bösen Mächte zu verscheuchen, die den Mond verdunkelten.

Die Auffassung von dem Blindwerden durch das Verschwinden der Sonne oder des Mondes setzt die Gestalt eines Gottes voraus, dessen Augen die großen Himmelslichter sind; es ist der sehende Gott, der nur zeitweilig seines Augenlichts beraubt wird, aber immer wieder im Kampf gegen die Finsternis siegreich bleibt.

III

Der Gott im Wandel der Götterlehren

Wenn *Mḥntj-irtj* auch seinem Wesen nach ein ganz universeller Gott war und besonders in seinen Kultorten immer der Allherr blieb, so ist er doch dem Schicksal nicht entgangen, durch Einbeziehung in neue theologische Systeme eine untergeordnete Stelle im Götterkreis und einen beschränkten Wirkungsbereich zu erhalten. Der Abstieg wurde dadurch erleichtert, daß sein Hauptkultort Letopolis keine politische Bedeutung besaß, durch die seine theologische Stellung gefestigt werden konnte. In den verschiedenen Rollen, die der Gott übernehmen mußte, zeigt sich ein Stück der Entwicklung der ägyptischen Religion.

1. *Mḥntj-irtj* im Dienst des Rê

Der größte Teil seines Ansehens wurde *Mḥntj-irtj* durch den Gott von Heliopolis geraubt. *Rʿ*, die Sonnenscheibe, hatte sich als Rê-Atum dem Allgott angeglichen und ähnlich als *Rʿ-Ḥr-3ḫtj* dem falkengestaltigen Horus, der seinerseits durch Gleichsetzung mit dem Weltgott universelle Bedeutung erlangt hatte. Diese Verschmelzung zeigt sich sinnfällig in der Darstellung des Rê als Mensch mit Falkenkopf und der Sonnenscheibe auf dem Scheitel. In seltsamem Widerspruch zu seiner ursprünglichen Auffassung als Sonnengott ist er nun der Herr der beiden Himmelsaugen geworden; Sonne und Mond sind „rechtes und linkes Auge des Rê". Damit hat er die Rolle des Lichtgottes *Mḥntj-irtj* übernommen, das zeitweilige Verschwinden der beiden Augen und ihr Wiederaufleuchten werden nun von ihm berichtet. Wie wenig diese spätere Auffassung in seinem ursprünglichen Wesen begründet ist, zeigt sich unter anderem in der Aufgabe, die dabei *Mḥntj-irtj* erhält. Als alter Lichtgott, der immer wieder das Dunkel überwand, muß er nun Rê helfen, das verlorene Augenlicht wiederzugewinnen: „Rê rief ihn beim Unheil . . . da wurde er ihm der Oberarzt und heilte die Krankheit an seinen göttlichen Augen" (Ombos I 127 = Nr. 167); „Der gute Arzt seines Erzeugers, der die Krankheit seines Schöpfers heilte und seine Augen (wieder) bildete an diesem Ort" (I 147 = Nr. 193); siehe auch unter 6.

2. *Mḫntj-irtj* als Sonne im Westen

a. In der Lehre von Heliopolis hatte sich Rê‘ zur Stärkung seiner Stellung an Atum angelehnt und drängte sich als Rê‘-Atum in dessen Rolle. Bei dem immer mächtigeren Hervortreten des Sonnenkultes, der in der 5. Dynastie Staatsreligion geworden war, suchte man diese Verbindung unsichtbar zu machen, indem man einfach Rê‘ einsetzte, wo früher Atum oder Rê‘-Atum genannt waren, oder man gab der Gleichsetzung einen anderen Sinn und erklärte Atum als die untergehende Sonne. Bei dieser Auffassung, die im Mittleren Reich schon allgemein verbreitet ist, war der Vorrang des Atum endgültig beseitigt, ja als alternde, im Westen verschwindende Sonne trat er gegen Rê‘, den Herrn des Morgens und des leuchtenden Tages, zurück. Die Absicht bei dieser Verteilung der Rollen ist unverkennbar.

Unerklärt blieb es nur, wie man Atum den Westen zuweisen konnte, da doch sein Kultort im Osten lag; man erwartete entsprechend so manchen anderen Angleichungen, die sich auf örtliche Gegebenheiten stützen, daß eine besondere Beziehung zu der Himmelsgegend vorliege, die Atum nun beherrschen solle. Zu beachten ist, daß er als Abendsonne nicht so sehr als Gebieter des Westens *(imnt·t)*, sondern mehr als Herr des *m3nw* genannt wird. Dadurch erhalten wir einen Fingerzeig für die neue Verörtlichung des Gottes.

Kees hat Ä. Z. 57, 92 ff. einen alten Götterhymnus veröffentlicht, in dem der „Horus des Westgebirges“ eine Rolle spielt. Zeile 24—25: „Dein rechtes Auge ist die Abendbarke, dein linkes Auge ist die Morgenbarke,[1]) deine beiden Augen, o Horus, die aus Atum hervorgegangen sind, das sind Schu und Tefnut.“ Zeile 28—29: „Ich habe die Morgenbarke entfernt[2]) wegen deiner beiden Augen, o Horus, ich habe sie als Abendbarke gegeben und habe sie als Morgenbarke gegeben dem Horus von *M3nw*.“ Dieser „Horus des Westgebirges“ aber muß Haroëris von Letopolis sein, wie schon Kees ebenda S. 112 ausgesprochen hat. In den unter 6. zu behandelnden Zeilen 30—31 tritt er als Bekämpfer der Blindheit und der Augenkrankheiten auf, ganz wie *Mḫntj-irtj*. — Der *Ḥr-m3nw* aber ist das Gegenstück zu dem *Ḥr-i3btj*, dem Horus vom Osten, der sachlich

[1]) Entsprechend dem Gebrauch von rechts = westlich und links = östlich.

[2]) *nfᶜ*, Bedeutung unsicher.

dem *Ḥr-ỉbtj*[1]) gleich ist; die Belegstellen aus den Pyramidentexten siehe Sethe, Urgeschichte § 137 A. 1. Wir haben also zwei sich gegenüberliegende Kultstätten des Lichtgottes, die des *Ḥr-ỉbtj* vom Ostgebirge in Heliopolis, die andere in dem gegenüberliegenden Letopolis-Usîm. Eine Zuteilung für die im Osten aufgehende und die im Westen untergehende Sonne war daher naheliegend; sie findet sich später entsprechend bei Tuphium und Asphynis, wo dem Horus des Ostens der Horus des Westens gegenübersteht. So erklärt sich auch, daß man allmählich dem Herrn von Letopolis die Rolle des blinden Gottes zuweist; denn in dem hinter seinem Kultort gelegenen Westgebirge versank das Tagesgestirn in der Dunkelheit.

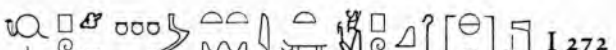
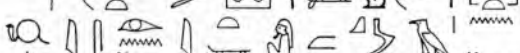
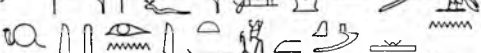
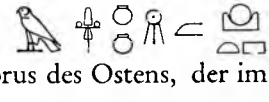
Mit dieser Zuweisung der Rollen war die Grundlage für die Benennung der Abendsonne als Atum gegeben. Rê^{c} wurde zum Lichte des Ostens, Atum gab man die Rolle des *Ḥr-mỉnw*. Sachlich war für diese Verteilung insofern ein Anhalt gegeben, als Rê^{c} von Haus aus den Osten als Ort der Erscheinung der Sonne und Sitz seines Kultes (Heliopolis) für sich in Anspruch genommen hatte,[2]) und bei Horus von Letopolis wurde gerade durch seine Bezeichnung als *Mḫntj-ỉrtj* und *Ḥr-wr* sein Gleichsein mit dem Allgott Atum betont; jedenfalls zeigt sich nur auf diesem Wege eine Beziehung des Atum mit dem Westen. Dabei bleibt freilich bestehen, daß man durch diese Verteilung der Aufgaben Atum hinter Rê^{c} zurücktreten lassen wollte.

b. Die Inschriften im Tempel von Ombos zeigen deutlich, daß die Lage von Letopolis auf dem Westufer den Anlaß gab, den Gott der Stadt mit der untergehenden Sonne zu verbinden. Die Gleichsetzung erfolgt durch bestimmte Formeln, von denen eine Gruppe *Mḫntj-ỉrtj* als „*R*^{c} im Westen" bezeichnet: Ombos II 259 = Nr. 898; „Rê^{c} ist es an der Spitze des Westgebirges, die beiden Länder mit seinen glänzenden Augen erleuchtend" Ombos I 332 = Nr. 448. In der anderen Gruppe wird Rê^{c} des Westens ausdrücklich als

---

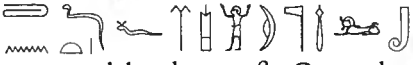
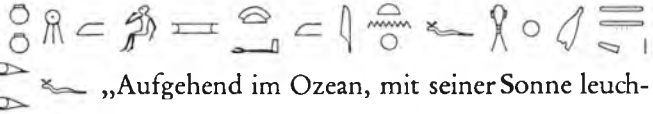
[1]) Sethe, Urgeschichte § 159, vermutet, daß *ỉḫ·t* „ursprünglich ganz speziell geprägt war als Name für die Gegend des Himmels, wo für die Heliopolitaner die Sonne zwischen den benachbarten Bergen aufging".

[2]) Daher auch die besondere Verbindung mit dem Horus des Ostens als *R*^{c}-*Ḥr-ỉbtj*.

Atum erklärt:  I 272 = Nr. 350;  I 165 = Nr. 210a;  I 39 = Nr. 36 „Rê‘, wenn er Atum geworden ist, *m ḫmȝ-nf*“; vgl. I 385 = Nr. 509: „Der auf der Westseite erglänzt wie Atum am Abend“. *Mḥntj-irtj* erhebt aber dabei als alter Himmelsgott den Anspruch, ebensowohl die aufgehende Sonne zu sein, wozu man den oben erwähnten Text des *Ḥr-mȝ‘nw* vergleiche. „*Mḥntj-irtj* . . . der zu Letopolis wohnt . . . *R‘* ist es an der Spitze des *Mȝnw*-Gebirges, das herrliche Kind, das im Lichtberg (*ȝḫ·t*) aufgeht und die beiden Länder mit seinen glänzenden Augen erleuchtet“, Ombos I 170 = Nr. 219. Entsprechend wird II 259 = Nr. 898 der *Mḥntj-irtj* dem Horus von Tuphium gleichgesetzt, als *R‘* des Ostgebirges (*bȝḫw*) und dem Horus von Asphynis, dem *ḫntj mȝ‘nw*, gegenübergestellt; aber es heißt doch:  „Der Horus des Ostens, der im östlichen Lichtberg erglänzt, und Rê‘ an der Spitze des Westgebirges, (der den Himmel durchfährt, ohne daß er müde wird, du bist der Herr der beiden Augen am Morgen und am Abend)“.

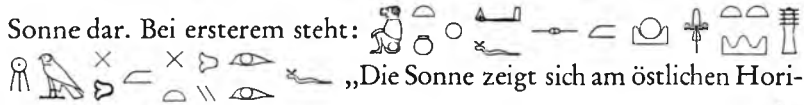
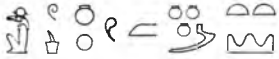
Die Betonung des Westgebirges als Herrschaftsbezirk des *Mḥntj-irtj* hat für das auf dem Ostufer gelegene Ombos etwas Befremdendes und erklärt sich nur aus der Übernahme des Kultes von Letopolis. Kees, Horus und Seth[1]) S. 57 vermutet einen anderen Grund: Im Tempel von Ombos erscheine Sobek-Rê‘ gelegentlich auch als Mondgott, als „linkes Auge“. Der Grund sei darin zu suchen, daß dem Gott die südliche, bei der Ost-West-Richtung des Tempels vom Gesichtspunkt des Gottes aus also die linke Tempelhälfte gehöre. Dabei wolle man Haroëris und Sobek-Rê‘ als Erscheinungsformen der beiden Augen des Himmelsgottes darstellen. So erkläre sich auch „die auffallend starke Betonung des Haroëris im Anschluß an den Herrn von Letopolis als Form des Atum-Rê‘ an der Spitze des Westberges . . . oder auch als Schu = (rechtes) Sonnenauge“. Diese Erklärung

[1]) H. Kees, Horus und Seth als Götterpaar 1/2, Leipzig 1923/24, im folgenden als HS angeführt.

hält vor den Texten des Tempels nicht stand. Aus der vereinzelten Erwähnung des Sobek-Rê‘ als Mond dürfen keine Schlüsse gezogen werden; ebenso wird ja auch *Mḫntj-irtj* in Ombos gelegentlich als Mond bezeichnet, wie  „Der, dessen Leib als Mond umwandelt, der große Gott, der Herr der Sterne“, Ombos I 332 = Nr. 448.[1]) Beide Götter, Sobek als Sobek-Rê‘ und Haroëris, sind Götter der beiden Gestirne, ihnen gehört also auch das „linke Auge“. Bei Sobek tritt die Auffassung als Lichtgott freilich ganz zurück. Als Krokodil gehört er zu den Göttern des Urgewässers, zu den Kräften der Schöpfung und der Vegetation, und dann wieder ist er das furchterweckende Tier, der Schrecken der Feinde und der Schützer des Landes. Am häufigsten wird er Geb angeglichen, als „Geb, der Vater der Götter“ (Ombos I 42, 43) oder „Geb, der Fürst der Götter“ (I 285, 203, 271, II 60); „Geb, der Vater der Götter, der machte, was da ist, und schuf, was existiert“ (II 117 = Nr. 686); „Geb, der Vater der Götter, Herrscher der Neunheit, der machte, was da ist, und schuf, was existiert, von dessen schönen (Gaben) Götter und Göttinnen leben“ (I 195 = Nr. 262). Er gilt als „Sohn des Nun“ (II 21, 86), „aus dem Ozean hervorgegangen“ (I 290), und eben als der aus dem Urgewässer auftauchende Krokodilgott wird er mit Rê‘ verglichen, der selbst aus dem Nun hervorkam.  „Aufgehend im Ozean, mit seiner Sonne leuchtend, die beiden Länder mit seinen glänzenden Augen erhellend“ (I 125 = Nr. 164, vgl. I 113, 325). „Der die beiden *dbnj* leitet, der die Sterne schuf (?), der Licht entstehen ließ durch den Glanz seiner Augen, der den Morgen und den Abend macht immer und ewig“ (I 58). Die Lehre von Ombos enthält also an sich nicht das geringste, was Sobek-Rê‘ gerade mit dem Nachthimmel und dem Mond verbände; er ist Lichtgott wie sein Nachbar *Mḫntj-irtj*, wenn auch nicht von Haus aus und in gänzlich verschiedener Auffassung.

Man hat nun tatsächlich, wie Kees vermutete, anschließend an die Lage der Tempelhälften eine Aufteilung der Aufgaben für die beiden Götter vorgenommen, aber im umgekehrten Sinne. Da wo auf der

[1]) Vgl. auch Onurislegende S. 23.

östlichen Außenwand die beiden Heiligtümer zusammenstoßen, sind Haroëris und Sobek-Rê^{c} als Lichtgötter einander gegenübergestellt (Ombos II 294 = Nr. 941); dabei wird jedem seine besondere Rolle zugeteilt: Haroëris stellt die aufgehende, Sobek-Rê^{c} die untergehende Sonne dar. Bei ersterem steht:  „Die Sonne zeigt sich am östlichen Horizonte, Haroëris erglänzt mit seinen ‚großen' Augen"; bei Sobek-Rê^{c}:  „Sobek-Rê^{c} erglänzt im Westgebirge".

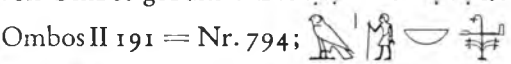
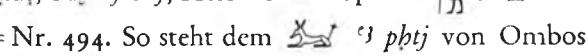
Die Lage und Orientierung der Tempelhälften waren also für die Verteilung der Aufgaben von keiner Bedeutung. Haroëris-*Mḥntj-irtj* soll entsprechend seiner höheren Stellung im Götterkreis und seiner geschichtlichen Bedeutung den Vorrang haben und wird als das aufgehende siegreiche Licht dargestellt. Wenn ihn daher andererseits die Inschriften in scheinbarem Widerspruch so oft als Herrn des Westgebirges finden, so kann das nur auf die Überlieferung von Letopolis zurückgehen, wo der Gott der *Ḥr-mȝʿnw* war und als *Rᶜ ḥntj mȝʿnw* und Atum bezeichnet wurde. Dadurch erklärt sich auch die schon Onurislegende S. 26 vermerkte Tatsache, daß er „Rê^{c} im Westen" da genannt wird, wo auch ausdrücklich seine Beziehung zum Heiligtum von Letopolis erwähnt wird.

3. Haroëris-*Mḥntj-irtj* als Sohn des Rê^{c}

Im Tempel von Komombo finden wir Haroëris-*Mḥntj-irtj* häufig als Sohn des Sonnengottes; die Taten, die er an seinem Kultort vollbrachte, galten alle dem Schutz seines Vaters Rê^{c}. An vielen Stellen wird er dabei ausdrücklich Schu genannt, und diese Gleichsetzung tritt stärker als irgendeine andere hervor; sie findet sich gerade auch da, wo das Wesen des Gottes lehrhaft dargestellt wird. Diese Verbindung teilt der Gott von Ombos in der Spätzeit mit allen Falkengöttern.[1]) Die Wege, die zu ihr führten, sind Onurislegende S. 59 ff. aufgezeigt

[1]) Sethe, Urgeschichte § 189 A. 3, vermutet, daß diese Gleichsetzung nur bei Haroëris auftrete und mit der Idolgestalt des Falkengottes zusammenhinge; siehe aber den gleichen Vorgang bei Horus von Edfu, Onurislegende S. 23, bei Horus von Erment S. 32, Horus von Memphis S. 62.

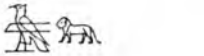
worden. Rê‘ hat sich allmählich alle Götter in seinen Dienst gestellt; mit Horus, dem Himmelsgott, hatte er sich zwar als *R‘-Ḥr-ỉḫtj* gleichgesetzt, aber das hinderte nicht, daß er zu gleicher Zeit Horus, den Königsgott, als seinen Sohn erklärt. Diese doppelte Auffassung begegnet uns schon in den Pyramidentexten. Mit ihr hängt zusammen, daß die Könige des Alten Reiches beginnen, sich „Sohn des Rê‘“ zu nennen. Eine Anknüpfung boten auch die alten Texte, die Horus den Sohn des Atum nennen (siehe unter 4.). War aber Horus der Sohn des Rê‘, so lag es nahe, ihn dem eigentlichen Sohn des Gottes, dem Schu gleichzusetzen, der freilich aus einem ganz anderen Vorstellungskreis stammte. Als Ergebnis dieser Vermischung wird Horus nun auch zum Luftgott, und Schu zu einem kriegerischen Königsgott, der seinem Vater Rê‘ als Herrscher Ägyptens folgte.

Es läge nun nahe, hier auch eine besondere Erscheinungsform des Haroëris-*Mḥntj-ỉrtj* einzuordnen, bei der er als Löwe auftritt, also in der Gestalt des verörtlichten Luftgottes Schu von Letopolis. Aber einige Umstände sprechen gegen diese an sich einleuchtende Verbindung. Als Löwe heißt *Mḥntj-ỉrtj* *Wr*, mit deutlicher Anspielung auf den Namen *Ḥr-wr*; die Benennung erhält hauptsächlich der Gott von Ḳûṣ, und man fügt ihr als weiteren Beinamen *ʿȝ pḥtj* an, der von Haus aus dem Seth von Ombos gebührt. Die *Ḥḳ·t* von Ḳûṣ ist die Mutter des , Ombos II 191 = Nr. 794;  „Haroëris, Herr des oberägyptischen Landes, *Mḥntj-ỉrtj*, der *Wr*-Löwe, groß an Kraft“, I 304 = Nr. 414, vgl. I 243, II 86; „Haroëris, Herr des oberägyptischen Landes, *Mḥntj-n-ỉrtj* von Ḳuṣ, *Mḥntj-ỉrtj*, Herr von Letopolis“  I 370 = Nr. 494. So steht dem *ʿȝ pḥtj* von Ombos auf der Westseite ein *ʿȝ pḥtj* in Ḳûṣ auf der Ostseite gegenüber,[1]) und eben wegen dieser Gegenüberstellung bevorzugte man die Löwengestalt, nicht den Falken.[2])

Andererseits wird die Erscheinung des Gottes als Löwe auch kosmisch

[1]) Siehe auch Sethe, Urgeschichte § 47.

[2]) Ein anderer Ausweg wäre, an einen früheren örtlichen Löwenkult in Ḳûṣ oder auch in Letopolis zu denken, doch fehlen dafür die Anhalte; vgl. S. 59.

gedeutet: „Haroëris, Herr des oberägyptischen Landes,  großer Löwe, von geheimer Geburt", I 119 = Nr. 155. *šṯ3 mś·wt* wird aber insbesondere vom Erscheinen der leuchtenden Himmelskörper gebraucht; Ombos II 294 = Nr. 941 steht die oben erwähnte Inschrift von der aufgehenden Sonne („Haroëris erglänzt mit seinen ‚großen' Augen") neben der Sonnenscheibe, in der ein Löwe steht, während daneben als untergehende Sonne die Scheibe im Innern das und das Bild des trägt. Die Darstellung des Löwen in der Sonne aber ist aus der Vorstellung von Schu und Tefnut als den beiden Augenkindern des Atum zu erklären, siehe oben S. 17 f.

4. *Mḥntj-(n)-irtj* in der Neunheit von Heliopolis

a. Man hat es auffallend gefunden, daß Horus nicht in die Götterfamilie von Heliopolis aufgenommen wurde, doch sind die Gründe für sein Beiseitestehen erkennbar. Eigentlich hätte er an die Spitze der Neunheit gehört, denn er war ja mit dem höchsten Gott identisch. Zwischen Atum, der eine besondere örtliche Bezeichnung des *Wr* trägt, und *Ḥr-wr* gab es nur den einen Unterschied, daß der „Allherr" der ältesten Vorstellung vom Weltgott entsprechend menschengestaltig vorgestellt wurde, während Horus der am Himmel schwebende Falke ist. Im übrigen verkörpern beide den Gedanken des allumfassenden Gottes mit Sonne und Mond als Augen. Bei Horus findet diese Auffassung in der Bezeichnung als *Ḥr-wr* und *Mḥntj-irtj* ihren Ausdruck. Aber gerade dieses Gleichsein ist der letzte Grund für die befremdende Tatsache, daß ein Gott von solcher Bedeutung wie Horus in der „Neunheit" nicht erscheint; das muß mit Nachdruck betont werden.

Die Aufstellung der *psḏ·t* geschah in Heliopolis, und es ist verständlich, daß man an ihre Spitze nur Atum setzen konnte; denn der Kult des *Wr* war mit Heliopolis verknüpft worden, wie der Name des Hohenpriesters zeigt, und Atum war sein für die Lehre der Stadt geprägter Name. Später wagte man es, allmählich Rê' an seine Stelle zu setzen, zunächst als *R'-'Itmw*, und dann wurde als Haupt der Neunheit auch einfach *R'* genannt. Nie aber konnte man dulden, daß Horus an dieser Stelle erschien, wiewohl doch Rê' Anlehnung an ihn gesucht hatte; man hätte sonst den ganzen Ruhm von Heliopolis preisgegeben.

Demgegenüber können die Gründe, die Sethe, Urgeschichte § 120—121, anführt, erst in zweiter Linie in Frage kommen; sie betreffen Horus als Königsgott. Die Neunheit besteht aus fünf kosmischen Gestalten und vier weiteren, die die geschichtliche Vergangenheit des Landes verkörpern; letzteren gegenüber gehörte Horus als Gott des regierenden Königtums einem anderen Kreis an, „er repräsentierte eben die Gegenwart und hatte daher keinen Platz in der Neunheit". Aber gerade darin offenbart sich die ganze Einseitigkeit der heliopolitanischen Darstellung. Dadurch, daß man Horus nur als Königsgott berücksichtigte und ihm eine Stelle in der Abfolge der Reiche zuwies, hatte man ihn als Himmelsgott ausgeschaltet und diese höchste Stellung Rê'-Atum vorbehalten. Das tat man, obwohl zur Zeit der Aufstellung der Neunheit Horus bereits als universaler Gott galt. Denn wie man auch immer diese Bildung der Göttergesellschaft zeitlich bestimmen mag, sie setzt den endgültigen Sieg des Horus und seine Herrschaft über das ganze Land voraus; damit aber war bei der engen Verbindung von Staat und Religion in Ägypten auch seine Vormachtstellung im Götterkreis gegeben. Wie stark dieser Anspruch war, zeigt sich am deutlichsten im Mythos vom Horusauge, der Horus als Himmelsgott voraussetzt und den ganzen Kult schon in frühester Zeit durchsetzt hat.

b. In den Pyramidentexten zeigt sich gerade auch in alten Sprüchen ein ganz anderes Verhältnis des Horus zu den in der Neunheit genannten Göttern. Eine Gruppe erklärt ihn als Sohn des Atum. Spruch 461 enthält einen Himmelfahrtstext: „Geöffnet sind dir die Türflügel des Himmels (873 c) ... damit dein Unterhalt bereitet werde wie dem Horus, dem Sohn des Atum" (874 b). Spruch 465 gehört der gleichen Textgruppe an: „O ihr Götter des Horizontes, die ihr im Bereich des Himmels wohnt, wollt ihr, daß Atum lebt? (879) ... Er durchfährt den Himmel und leitet die, die in ihren Niederlassungen sind; P. nimmt die *wrr·t*-Krone in Besitz wie Horus, der Sohn des Atum" (881). Sethe vermutet in seinem Kommentar 4, 140 und 149, daß diese Gestalt des Horus älter als die heliopolitanische Götterordnung sei. Ob sie auf Vorstellungen aus einer Zeit zurückgehen mag, in der der Falkengott noch nicht allgemein als Weltgott anerkannt war?

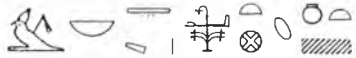
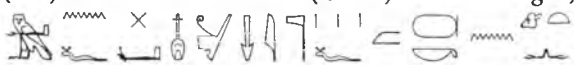
Wenn Sethe ebenda betont, daß 874 und 881 die einzigen Belegstellen für die Nennung des Horus, des Sohnes des Atum, seien, so

ist das formell richtig; aber andere Stellen, die Atum den Vater des Königs[1]) nennen, ergeben mittelbar die gleiche Auffassung über das Verhältnis der beiden Götter; denn so wenig Anlaß vorliegt, *sꜣ* in den angeführten Sprüchen als Enkel oder Nachkomme aufzufassen, kann man an den folgenden Stellen *it* etwa als Urgroßvater (über Schu-Tefnut, Geb-Nut und Osiris) übersetzen. Nur einige Belege seien angeführt; 395: „Die Würde des NN. ist am Himmel, seine Macht im Horizont, wie die seines Vaters Atum, der ihn geschaffen hat, so daß er mächtiger ist als er." 207: „Du erscheinst als König mit deinem Vater Atum, du bist hoch mit deinem Vater Atum." 211 ff.: „Du hast deine Reinigung empfangen in Heliopolis von deinem Vater, von Atum ... wohl ist es dir in den Armen deines Vaters Atum. O Atum, laß NN. zu dir emporsteigen, schließe ihn in deine Arme, denn er ist dein leiblicher Sohn, immerdar." In diesen und ähnlichen Texten tritt uns wohl die Vorstellung entgegen, daß der verstorbene König am Himmel als Stern leuchten solle; dann mußte Atum, der Himmelsgott, sein Vater sein, wie in gleichem Zusammenhang die Himmelsgöttin Nut als seine Mutter erscheint (208).[2]) Aber darum bleibt der König doch die Verkörperung des Horus. Nach anderen Stellen ist er der Erbe des Geb und Erbe des Atum (301);[3]) oder er wird zwar der Sohn des Osiris genannt, aber dabei auch Sohn der Hathor und Same des Geb (466).

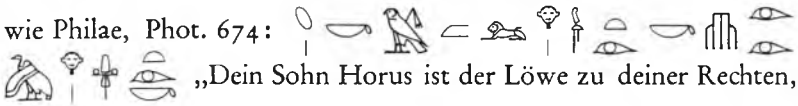
c. Die „Neunheit" verrät also den ganz einseitigen Standpunkt von Heliopolis; als Himmelsgott konnte Horus keinen Eingang in sie finden, weil die ihm zukommende Stelle von Atum eingenommen war, den Königsgott Horus aber machte man zum Sohne des Osiris. Aber als *Mḥntj-irtj* hat Horus dennoch später in diesen Götterkreis Eingang gefunden, als zweitgeborenes Kind des Geb und der Nut. Die Belege für diese freilich keineswegs allgemeine Auffassung gehen bis ins Mittlere Reich zurück. In der *Ḥtpdjnjśwt*-Formel des *Rḥmjr*[4]) werden genannt: Rê-Atum, Schu, Tefnut, Geb, Nut, Osiris, Seth, Isis, Nephthys; nach dem Apo-

[1]) der Verkörperung des Horus.
[2]) Dabei tritt er nicht etwa als Verkörperung des Osiris auf.
[3]) Das heißt, daß er die Herrschaft auf Erden wie im Himmel erhält.
[4]) P. E. Newberry, The Life of Rekhmara, Taf. 8.

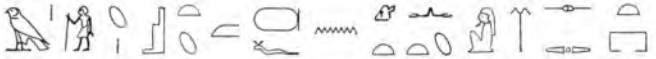
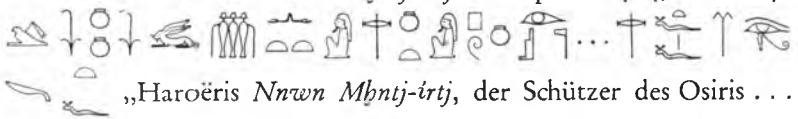
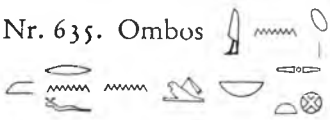
phisbuch soll Nut hintereinander erzeugt haben Osiris, Seth, *Mḥntj-n-irtj*, Isis, Nephthys; Pap. Brit. Mus. 10188, 27, 5.

Der Grund für diese spätere Aufnahme in den Götterkreis von Heliopolis liegt nicht zu Tage. Man könnte zunächst an ein Weiterführen der Vorstellungen denken, die in den unter b. angeführten Pyramidenstellen auftreten, nach denen der König der Erbe der Götter des Himmels und der Erde ist und Nut seine Mutter genannt wird. Doch erklärt das nicht den Umstand, daß der Gott unter den Kindern der Nut nicht einfach Horus genannt wird, sondern gerade als *Mḥntj-irtj* auftritt. Zu den erwähnten Stellen treten weitere aus den Tempelinschriften hinzu, wie Rochem.-Chassinat, Edfu I 575: „*Mḥntj-irtj*, geboren von der Nut, Erbe des heiligen Fürsten" (Geb). Die besondere Benennung scheint aber auf einen bestimmten Kultort hinzuweisen. Nun tritt *Mḥntj-irtj* in Ḳûṣ das Erbe des Seth von Ombos an, er ist wie dieser der *nb tȝ šmʿj* „Herr des oberägyptischen Landes" und der *ʿȝ-pḥtj* (siehe oben), und gerade als Herr von Ḳûṣ wird er als Sohn des Geb und der Nut bezeichnet, wie Ombos I 290: „Von Geb (erzeugt), von der Nut geboren", oder er wird, ganz wie Seth, einfach *sȝ Nw·t* genannt:  „Haroëris, der Herr des oberägyptischen Landes, der Sohn der Nut"; I 243 = Nr. 305. Nach diesem Befund scheint der Gott von Ḳûṣ seinen Gegner so vollkommen zu ersetzen, daß er auch dessen Eltern für sich beanspruchte. Aber in eigentümlichem Widerspruch hat man dabei in der Neunheit Seth belassen und *Mḥntj-irtj* einfach vor ihn gesetzt. Nun war der Gott zum Bruder des Osiris geworden und übernimmt jetzt auch dessen Schutz: „Der die Feinde seines Vaters (Rêʿ) und seines Bruders (Osiris) niederschlägt", Onurisleg. S. 42;  „Guter Beschützer (*mwnf*) seiner Brüder in deinem Namen *Mḥntj-irtj*", II 265 = Nr. 906 bis.

Osiris hatte also in Horus einen doppelten Schutz, einmal, weil er als sein Sohn Harendotes galt, und dann, weil er in Ḳûṣ sein Bruder geworden war. So erklären sich die *ṯȝwj-f* des Totenbuches; zum Beispiel Urk. V 48 „Seine beiden *ṯȝ*, das ist

Horus, der Rächer seines Vaters, und Horus *Mḥntj-n-irtj*: ebenso die Varianten, bis auf eine, die schreibt. Dieser Vorstellung begegnen wir gelegentlich auch in den Tempeltexten, wie Philae, Phot. 674:  „Dein Sohn Horus ist der Löwe zu deiner Rechten, und *Ḥntj-irtj* schützt zu deiner Linken."

5. *Mḥntj-irtj* als Sohn des Osiris

Da nach der Überlieferung dem Reich des Horus die Herrschaft des Osiris voraufgegangen war, wurde er zum „Sohn des Osiris" und *nḏ-it-f*, dem Rächer und Nachfolger seines Vaters. Der Mythos knüpft also hier nicht an kosmische Vorstellungen an, sondern spiegelt politische Ereignisse wider. Nun war Haroëris-*Mḥntj-irtj* durch seinen Namen so stark als Himmels- und Lichtgottheit gekennzeichnet, daß die Rolle eines Sohnes der Isis gar nicht für ihn paßte. Wenn sie ihm in seinen Heiligtümern trotzdem übertragen wird, so zeigt das nur, wie stark die Osirislegende auch die Tempeltexte durchdrungen hat; tatsächlich gibt es kein Horusheiligtum, in dem sie nicht vertreten wäre. Für *Mḥntj-irtj* seien angeführt: Letopolis  „Haroëris, Sohn der Isis in seinem Namen *Mḥntj-irtj* in Letopolis". Ḳûṣ, L. D. IV 46  „Haroëris *Nnwn Mḥntj-irtj*, der Schützer des Osiris . . . der seinen Vater mit seinem *wḏȝ·t*-Messer schützte", Ombos II 86 = Nr. 635. Ombos  „Es kam der Sohn der Isis, um seinen Vater in diesem Gau zu beschützen, in seinem Namen Haroëris, Herr von Letopolis", II 67. Das Auftreten des Haroëris-*Mḥntj-irtj* als Sohn des Osiris beweist übrigens schlagend, daß die frühere Erklärung des *Ḥr-wr* als „älterer" Horus gegenüber dem jungen Harendotes unhaltbar ist. Für die ägyptische Auffassung ist es ferner be-

zeichnend, daß die aufgeführten Gleichsetzungen sich in denselben Texten friedlich nebeneinander finden, zum Beispiel II 304 = Nr. 950:

„Der erglänzt? (*wbn*?) an der Spitze von Letopolis, der älteste an der Seite von *ʾIj·t*, Sohn des Rê‘, Abbild des Atum . . . Der Vergelter, der Sohn des Osiris, Haroëris, Herr von Ombos, *Ḥntj-irtj*“.

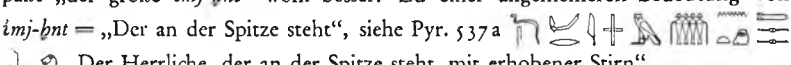
6. *Mḥntj-n-irtj* als Beschützer der Blinden

Horus, der Gott des Lichtes, verliert als *Mḥntj-n-irtj* seine Augen, aber immer gewinnt er sie wieder und leuchtet von neuem am Himmel. Damit war er vorherbestimmt als Schützer aller, deren Augenlicht gefährdet oder verloren war. Wir lernten ihn S. 22 schon als Augenarzt des Rê‘ kennen, und er gilt als der „wirklich gute Arzt, der für die Götter und Göttinnen Sorge trägt“, Ombos II 292 = Nr. 939.

Nach Lacau, Text. rel. in Rec. trav. 31, 18 öffnet er dem Verstorbenen die Augen:

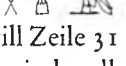
„Meine beiden Augen werden mir geöffnet von *Mḥntj-n-irtj*, ich werde . . . von dem *Mḥnt-wr*“;[1]) es ist wohl zu lesen

Damit erhalten wir auch ein besseres Verständnis für Zeile 30 f. des von Kees, Ä. Z. 57, 92 ff. veröffentlichten Hymnus; in Zeile 28 f. war von *Ḥr-mʾinw* die Rede, dessen Augen die Abend- und Morgenbarke sind;

[1]) Zur Erklärung dieses Namens siehe Kees, Rec. trav. 37, 60; sein Bedenken, „*imj-ḫnt* des *Wr*“ zu übersetzen, weil *Wr* als Gottesname recht ungewöhnlich sei, ist zwar durch Götterlehre S. 25 ff. hinfällig geworden, aber aus inneren Gründen paßt „der große *imj-ḫnt*“ wohl besser. Zu einer allgemeineren Bedeutung von *imj-ḫnt* = „Der an der Spitze steht“, siehe Pyr. 537a  „Der Herrliche, der an der Spitze steht, mit erhobener Stirn“.

siehe oben S. 23, Zeile 30:

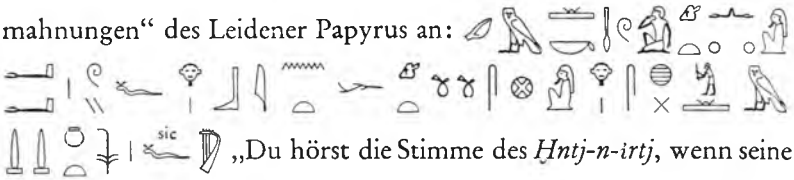
31:

„Der Blinde, der mit starkem Ausfluß, der mit getrübtem Augenlicht und der klein an Sehkraft, vor Horus des Westgebirges nicht kommen sie hervor, nicht bestehen sie unter den Fingern des Horus des Westgebirges." Für die Einzelheiten sei auf den Kommentar von Kees verwiesen. Man muß wohl den „Blinden", den „Triefäugigen", den „Trübäugigen" und „Kurzsichtigen" als Personifikationen der Krankheiten betrachten, die die Augen des Gottes bedrohen, von ihm aber überwunden werden. Verwandten Auffassungen begegnen wir im Ritual; bei der Überreichung des *wḏ3·t*, des „heilen Auges", wird erwähnt, daß es krank gewesen sei und nun dem Lichtgott überreicht werde „heil und wohlbehalten in seiner Gestalt, gesund von Krankheit in seinem Leibe", Dendera, Brugsch, Thesaurus 1396—97. Ombos I 26 = Nr. 21 wird Haroëris Schminke für seine Augen gereicht, „die schöne grüne Schminke für dein rechtes Auge, die schwarze für dein linkes Auge, sie vertreiben die *bid*-Krankheit und verjagen die *ḥ3t*-Krankheit". Zu *bid* vergleiche Wb. 1, 445, zu *ḥ3t* und Wb. 3, 35, nicht zu trennen von dem  des Götterhymnus, siehe Kees ebenda S. 114. So will Zeile 31 wohl besagen, daß Horus von *m3inw* (Letopolis) der Überwinder aller Augenübel ist, für sich und andere; wenn sie „unter seinen Fingern" überwunden werden, so mag das bedeuten, daß er sie durch seine Kraft niederhält,[1]) oder aber, daß er als Arzt mit seinen geschickten Fingern ihrer Herr wird.[2])

[1]) Vergleiche Pyr. 292, 677, 1837 und Grapow, Urk. V 60 = Ttb. 17 Abschnitt 24.

[2]) Wb. 5, 565 „unter den Fingern des Arztes bei Untersuchung; in Behandlung".

7. Horus-*Mḥntj-n-irtj* als Musikant

Schott hat in Mélanges Maspero I 2, S. 457 ff. *Mḥntj-n-irtj* als Harfenspieler beschrieben. S. 463 führt er eine Stelle aus den „Ermahnungen" des Leidener Papyrus an: 

„Du hörst die Stimme des *Ḥntj-n-irtj*, wenn seine Hände auf der Harfe sind, des Ersten von Ḳuṣ, wenn er seine Harfe schlägt". Wie Haroëris zu dieser Rolle eines Harfenspielers kam, wird ebenda richtig aus der Vorstellung eines blinden Gottes erklärt: „Denn zum Harfenspieler wird er gerade wegen seiner Blindheit geworden sein, wie so viele der altägyptischen Sänger." — Doch liegt hier eine Schwierigkeit verborgen. Begreiflich ist, daß *Mḥntj-n-irtj*, der zeitweise seine Augen verloren hat, zum Patron der Harfenspieler wurde, wie er allgemein als Schützer der Blinden und Augenkranken galt; und wenn im Grabe Ramses' III der Harfenspieler der Unterwelt vor Haroëris musiziert, so paßt das ganz zu diesen Vorstellungen. Aber es ist noch ein weiter Schritt zu dem Bilde des Gottes, der selbst zur Harfe greift. Das bedeutet eine Vermenschlichung, die nicht zu dem paßt, was die theologische Lehre von ihm berichtet. In Ombos findet sich in keinem der zahlreichen Texte, die den Gott und seine verschiedenen Erscheinungsformen behandeln, auch nur eine Andeutung seiner Rolle als Musikant, und es ist zu beachten, daß ihre Erwähnungen aus einem Schrifttum stammen, das nicht eigentlich religiös genannt werden kann. In dem Bilde des blinden harfenspielenden Gottes tritt uns vielmehr eine volkstümliche Vorstellung entgegen, wie sie uns gelegentlich auch bei anderen Göttern überliefert ist. Es sei an den von Gardiner und Spiegel bearbeiteten „Streit zwischen Horus und Seth" erinnert;[1]) hier treten Unterströmungen der ägyptischen Religion zutage, es werden die Götter ganz nach Art der Sterblichen geschildert, mit all deren Leidenschaften, Schwächen und Fehlern.

Mḥntj-n-irtj, der zur Harfe singt, gehört unbedingt in diese Sphäre der religiösen Welt. Allein aus der Auffassung von dem zeitweiligen

[1]) A. H. Gardiner, The Chester Beatty Papyri, Nr. I. — J. Spiegel, Die Erzählung vom Streite des Horus und des Seth.

Blindwerden des Lichtgottes, wie es die religiösen Texte schildern, kann sich die Gestalt des blinden Sängers nicht gebildet haben. Zur Erklärung muß ein anderer volkstümlicher Vorstellungskreis herangezogen werden, in dessen Mittelpunkt Horus und Hathor als Paar stehen.

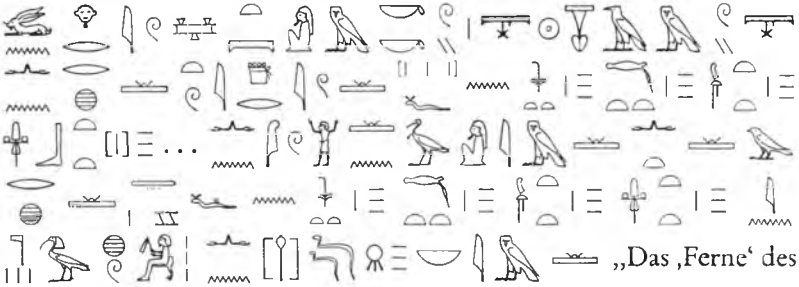
Man hat sich daran gewöhnt, Hathor in ältester Auffassung als Mutter des Horus anzusehen; erst später, als Isis die Mutterrolle bei dem Gott übernommen habe, sei sie zu dessen Gattin geworden; siehe Sethe, Urgeschichte § 145—146. Doch sprechen viele Gründe für eine umgekehrte Entwicklung: Die Kuhgöttin von Kôm el-ḥisn im alten Falkengau wurde schon früh als Genossin des Gaugottes erklärt; mit dessen Aufstieg mußte daher auch sie an Bedeutung gewinnen. Nachdem der Falke zu einem kosmischen Gott, zum Himmelsherrn geworden war, wurde sie zur Himmelsgöttin, der großen Himmelskuh. Diese Entwicklung bedarf einer besonderen Behandlung.

Himmelsgott und Himmelsgöttin

In der ägyptischen Vorstellung vom Weltgebäude begegnen uns zwei besondere Auffassungen vom Himmelsgewölbe; nach der einen gehört es dem Weltgott, in den Pyramidentexten meist Atum genannt, nach der anderen ist es die Göttin Nut, die gebeugt über der Erde steht. Beide Gottheiten gelten als Herren des Himmels, bei beiden sollen die Sterne an ihrem Leibe leuchten, beide schließen den verklärten Toten bei seinem Aufstieg in ihre Arme. Die Auffassung von ihrem Wesen ist nicht die gleiche, aber die Überschneidungen sind so stark, daß die organische Entwicklung der beiden Bilder aus einer ersten Vorstellung ausgeschlossen erscheint. Das Nebeneinander erklärt sich wohl nur daraus, daß in ältester Zeit zwei verschiedene Auffassungen vom Weltgebäude bestanden, die verschiedenen Stämmen oder Orten zuzuweisen sind. Da, wo der Glaube an den Weltgott herrschte, war von Haus aus für Nut kein Raum. Wenn man auch, wie die Götterlehre von Memphis zeigt, den „Großen" nicht einfach materiell als den Himmel und Sonne und Mond als seine Augen gedacht hat, so vertrug sich doch auch neben dem nur vorgestellten Bild nicht auch das einer Himmelsgöttin. Wohl aber könnte Nut dem Kreis des Sonnenkultes angehören, in dem sie als Mutter des Rê gilt, die ihn abends in ihren Mund aufnimmt, um ihn morgens zu gebären.

Die Darstellung der Nut mit geschlossenen Füßen und Armen ist teils durch den Stil, teils durch den Ort der Anbringung des Bildes auf den Sargdeckeln bestimmt. In Wirklichkeit muß sie weit gespreizt dastehen. In den Dekandarstellungen scheint zwar Nut einen Ost-West-Streifen am Himmel zu bilden, über den Sonne und Mond hinwandern „und der den Gürtel der Dekansternbilder trägt, über den sich diese beiden Himmelskörper hinbewegen".[1]) Aber das kann nicht die ursprüngliche Vorstellung von der Gestalt der Göttin sein, der *ḥbḥwś*, an deren Leib sich das ganze Sternenheer befindet, auch die Gruppe der „Unvergänglichen" am Norden des Himmels.

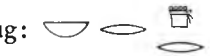
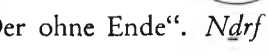
Die Vorstellung vom Weltherrn deckt sich nun keineswegs mit dieser Auffassung der Nut, er kann nicht etwa als das männliche Gegenstück zu ihr betrachtet werden. Zunächst ist er ebenso Herr der Erde wie der Unterwelt; dann aber reicht seine Macht weit über diese sichtbare Welt hinaus; rings um sie dehnt sich in unermessene Fernen ein Reich, das Göttern und Geistern verschlossen ist. Der Papyrus Carlsberg I gibt uns darüber wertvolle Aufschlüsse:[2])



„Das ‚Ferne' des Himmels ist in Dunkel und Finsternis. Man kennt seine Grenzen nicht nach Süd, Nord, West und Ost ... Nicht erhebt sich dort die ‚Seele' (Rê). Nicht ist sein Land nach Süd, Nord, West und Ost bekannt den Göttern und den Geistern, und kein Licht ist dort." Dem Allherrn aber gehört auch dieses endlose Reich der Dunkelheit; denn erst so erhalten seine Namen *'Itmw* und *nb tm* ihre richtige Bedeutung. Wollte man einwenden, daß unter dem „All" nur Himmel, Erde und Unterwelt zu verstehen seien, so zeigt doch gerade unser Text, daß zur Vorstellung des Alls auch jene unbekannte Welt ge-

[1]) H. O. Lange und O. Neugebauer, Papyrus Carlsberg, Nr. I, Kopenhagen 1940, S. 28.

[2]) Ebenda II 20 ff., S. 26 f.

hört. Auf diese Unendlichkeit seines Machtbereichs nehmen dann besondere Namen Bezug:  „Herr bis zum Ende" und  „Der ohne Ende". *Ndrf* wird zwar im Spruch 569 der Pyramidentexte für den Sonnengott verwendet, aber die Bezeichnung gilt nicht ihm als dem Tagesgestirn, sondern dem Rê^ʿ-Atum. Ähnlich ist *nb-r-dr* auf Rê^ʿ und andere Götter übertragen worden,[1]) aber unschwer läßt sich der ursprüngliche Befund noch erkennen; in den Belegstellen zu Wb. 2, 230 tritt er deutlich zutage.[2])

Bei aller wesentlichen Verschiedenheit zwischen dem Himmelsherrn und der Nut verbleibt aber eine so starke Überschneidung, daß eine Lehre, die beide Vorstellungen aufnahm, sich mit der Frage des gegenseitigen Verhältnisses auseinandersetzen mußte. War der Allgott der *Wr*, so nannte man Nut die *wr·t*; siehe Götterlehre S. 29—30, weitere Beispiele führt Sethe, Kom. 3, 20[3]) an. Sie gilt dabei als die Genossin (*ḥnm·t*) des *Wr*, Götterlehre S. 29. Nie aber wird der Versuch gemacht, sie selbst als Lichtgöttin zu bezeichnen; sie ist die Trägerin der leuchtenden Himmelskörper, spendet aber nicht, wie Atum, auch das Licht. Ebensowenig hat man in alter Zeit die Gleichsetzung Rê^ʿ-Atum so weit geführt, daß man Nut, die Rê^ʿ gebiert, nun auch als Mutter des Atum bezeichnete; auf diesen ganz wesentlichen Umstand hat schon Sethe, SKP 1, 146 aufmerksam gemacht. So erklärt sich auch die Stellung der Nut in der Neunheit. Bei der Bildung dieser Göttergesellschaft galt es, dem Allherrn das Weltall unterzuordnen und die bestehenden Vorstellungen von kosmischen Gestalten zu verbinden. Zuerst schuf Atum die Urelemente, Luft und Feuchtigkeit, und dann das äußere Gebäude der Welt, Erde und Himmel, das ist Geb und Nut. Damit ist der unendliche Abstand zwischen Atum und Nut festgelegt.

---

[1]) Siehe Wb. 2, 230; wenn Osiris Berl. 1204 (*Ijḥrnfrt*) *nb-r-dr* genannt wird, so ist er wohl als das unendliche, die *dj·t* umgebende Wasser gedacht; siehe Lange ebenda S. 22, 25.

[2]) Belegstellen S. 333—334, Berlin 7317, Pap. Harris 25, 3; vergleiche den Gebrauch im Chester Beatty Papyrus, Götterlehre von Memphis, S. 35 Anm. 2.

[3]) K. Sethe, Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, Glückstadt, im folgenden als SKP angeführt.

Horus und die Himmelskuh

Als man den Falken dem Allherrn anglich, wurde er Horus, der Herr des Himmels. Wenn er so auch, wie Atum, das ganze Weltall beherrscht und *Nb-r-dr* als seine Urgestalt bezeichnet wird,[1]) so tritt doch seine Beziehung zum Himmelsgewölbe noch stärker und unmittelbarer in Erscheinung als bei Atum; er selbst stellt bildlich den Himmel dar, schwebt mit ausgebreiteten Schwingen hoch über der Erde, „er bedeckt die Erde mit seinen Fittichen", „unter seinen Flügeln ist der Umkreis des Himmels";[2]) diese Vorstellung ist uns schon aus dem Anfang der ägyptischen Geschichte belegt.

Neben Horus verblieb für eine Himmelsgöttin eigentlich kein Raum; wenn sie trotzdem hier auftritt, so zeigt das nur die Zähigkeit, mit der sich in Ägypten Vorstellungen hielten, auch wenn sie überholt waren. Die Verbindung der beiden Gottheiten wird verschieden dargestellt. Nach Rochem.-Chassinat, Edfu I 16 soll Nut in den ausgebreiteten Flügeln des Horus schweben; bezeichnend ist dabei, daß nicht umgekehrt der Falke am Himmel schwebt.

Mit der Auffassung des Horus als Himmelsgott dürfte dann das Auftreten der kuhgestaltigen Himmelsgöttin in Zusammenhang stehen, die neben und an Stelle der menschengestaltigen Nut erscheint.[3]) Man könnte ihr Nebeneinander so erklären, daß man sich den Himmel in einem Teil Ägyptens als Frau, in einem anderen als Kuh vorstellte, und daß beide Auffassungen in die Lehre des geeinten Reiches aufgenommen wurden. Doch ist es wahrscheinlicher, daß das Auftreten der Himmelskuh eine Folge der Erhebung des Horus ist. Die heilige Kuh wurde in der Heimat des Falken in der Nordwestecke des Deltas verehrt. Als nun der Falke zum Königsgott des Reiches und zur höchsten kosmischen Gottheit wurde, war es natürlich, seine Partnerin an seiner neuen Würde teilnehmen zu lassen; trat Horus das Erbe des *Wr* an, so übertrug man ihr die Rolle der *wr·t*, der Nut.

Aus der Natur des Himmelsgottes ergibt sich, daß Hathor als

[1]) Gîza III S. 50.

[2]) Ebenda S. 49—51.

[3]) Dabei erhebt sich die schwer zu beantwortende Frage, inwieweit diese Gestalten ursprünglich überhaupt nur sinnbildlich zu verstehen sind, da ja neben den mythologischen Vorstellungen der Himmel 𓉔 als Weltkörper gilt. So werden die Sterne als Seelen der Verstorbenen gedeutet, nach Pyr. 567a—b aber auch als Edelsteine, am Himmel gesät.

Himmelsgöttin zwar seine Gefährtin, nie aber seine Mutter werden konnte, ebensowenig wie Nut die Mutter des Atum war. Wenn im Verlauf der Entwicklung die Himmelskuh dann doch als die Mutter des Gottes erscheint, so ist der Grund dieser Verwirrung klar zu erkennen: Rê^{c} hatte sich Horus angeglichen, meist als *R^{c}-Ḥr-ỉḫtj*, und da Rê^{c} von der Himmelsgöttin geboren wird, konnte sie auf diesem Umwege zur Mutter eines Horus werden. Diese Vorstellung geht lediglich von der Lehre von Heliopolis aus, und wir dürfen uns durch sie über den wirklichen und ursprünglichen Sachverhalt nicht täuschen lassen.

Für eine alte Auffassung der Hathor als Mutter des Horus führt Sethe, Urgeschichte § 145 A 1, den Namen *ḥw·t-Ḥr* als Beweis an, da *ḥw·t* sinnbildlich für „Mutter" verwendet werde, wie Champ. Not. I 702. Mag aber auch *ḥw·t* gelegentlich so gedeutet werden, so muß doch als Ausgangspunkt für die Namenserklärung das *ḥw·t-Ḥr* gelten, das in den Pyramidentexten einen Aufenthaltsort des Gottes am Himmel bezeichnet. Mit Ausnahme von Pyr. 1278 b wird es zum Unterschied von „Hathor" geschrieben; es ist das (1327) „das Haus des Horus, das sich im *ḳbḥw*-Himmel befindet", (1278 b), „das Haus des Horus, das am Himmel ist" (1026 c, 1025 d, 1027 c). In diese himmlische Wohnung des Horus sollen die guten und hilfsbereiten Götter eingehen; siehe SKP 4, 309. Der Widerspruch, daß Horus, selbst Himmel und Himmelsgott, auch eine besondere Behausung am Himmel hat, darf uns nicht irremachen; es liegen hier zwei verschiedene Sinnbilder des Gottes vor, wie schon auf dem Elfenbeintäfelchen aus der 1. Dynastie, das uns einerseits den Himmel in Gestalt von Falkenflügeln zeigt, andererseits den Falken im Boot über diesen Himmel fahrend. Wenn nun die kuhgestaltige Göttin aus der Heimat des Falken zur Himmelsgöttin wurde, bezeichnete man sie als die oben beschriebene himmlische Wohnung des Horus, als *ḥw·t-Ḥr*. Nichts aber deutet dabei auf eine Mutterschaft der Göttin hin, sie konnte als *ḥw·t-Ḥr* ebenso die Genossin des Gottes sein wie Nut die des Atum.[1])

[1]) Eine bezeichnende Vermischung der Auffassungen zeigt Brugsch, Drei Festkalender, Taf. 4: Hathor von Dendera hat von ihrem Partner, dem Horus von Edfu,

Die Kuhgöttin vom dritten unterägyptischen Gau führt auch den Namen „Die sich des Horus erinnert". Damit wird sie nicht einfach als die Milchkuh bezeichnet, die dem Gott Ammendienste leistet (Sethe, Urgesch. § 67); sie kann den Namen ebensowohl als Genossin des Horus führen. Pyr. 1375 darf nicht als Beweis für das Gegenteil angeführt werden: „Die Mutter des NN. ist Isis, seine Amme Nephthys, die *šḫ3·t-Ḥr* ist es, die P. säugt, Neith ist hinter ihm, *Śrḳt-ḥtw* vor ihm." Es ist hier nicht von Horus, sondern von dem verklärten König die Rede, und ihm leisten alle Göttinnen Dienste, wobei die Kuhgöttin natürlich zur Spenderin der Milch vorbestimmt war.[1])

Horus und Hathor als Paar, Horus als Musikant

Die alten Texte fassen somit Hathor keineswegs als Mutter des Horus auf, und auch später erscheint sie nur als Mutter des jungen Königshorus, einer Gestalt, die sich sekundär aus dem Osirismythus entwickelte. Andererseits sind die Anhalte für die Auffassung der Göttin als Genossin des Horus weit zahlreicher und fester als angenommen wird. Die betreffenden Texte vermitteln uns Vorstellungen, die teils im Kult verankert waren, teils zu volkstümlichen Anschauungen gehören; sie führen uns zudem meist in den Heimatgau der Kuhgöttin und des Falken. Das alles aber weist darauf hin, daß altes Überlieferungsgut vorliegt.

Brugsch, Drei Festkalender, Taf. 3, 6, 10 wird die Brautfahrt der Hathor nach Edfu beschrieben; die Göttin kommt von Dendera, „um die schöne Begegnung (Umarmung) mit ihrem Horus zu feiern".[2])

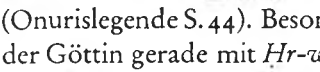
---

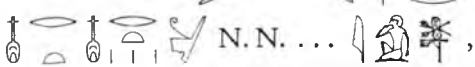
den jungen Horus empfangen; dieser ist „im Leibe dieser Göttin , es wird in ihrem Innern ein ‚Haus des Horus' bereitet, weshalb ihr Name *ḥw·t-Ḥr* ist".

[1]) Ebensowenig lassen sich aus Pyr. 466 entgegengesetzte Schlußfolgerungen ziehen: „Du bist Horus, der Sohn des Osiris, du bist o NN. der älteste Gott, der Sohn der Hathor, der Same des Geb." Die Verwandtschaftsverhältnisse erscheinen hier reichlich unbestimmt, und die Gestalt des alten Horus und die spätere des Horus, des Sohnes des Osiris, vermischen sich. SKP 2, 269 hält es für möglich, daß mit *nṯr śmśw* der Sonnengott bezeichnet werde; vgl. dazu Pyr. 705 „Dein Auge, das auf den Hörnern der Hathor war"; hier wird auf die Legende angespielt, nach der die Sonne zwischen den Hörnern der Kuh erschien.

[2]) Rochem.-Chassinat, Edfu I 361.

Horus ist ihr Gemahl (*ḥ3*), der mit ihr den jungen Horus zeugt.[1]) An einer anderen Stelle[2]) heißt es, daß sie Fahrt nach *Bḥd·t* unternehme als *ḥmt·t-njśwt nt Rʿ-Ḥr3ḫtj* „Königsgemahlin des Re-Harachte".

Zur Erheiterung seiner Gemahlin singt Horus und tanzt. Ä. Z. 43 S. 101 ff. wurde ein Lied besprochen, das folgenden Refrain hat: „Seine Herrin, sieh er hüpft, Frau des Horus, sieh er tanzt!" Der König hat hier die Rolle des Gottes übernommen, Mar. Dend. III 50 sagt ausdrücklich „Horus selbst tanzt ihr". Die Verse gehören zu einem großen Trinklied, das sich in fast allen Tempeln der Spätzeit findet, dem Lied auf das *mnw*. Als Ort der Bereitung des Trankes wird *i3mw*, die Heimat der Hathor, angegeben,[3]) und hier wird sie besonders als Gemahlin des Horus verehrt: „Hathor ist dort  in ihrer Gestalt als Frau des Haroëris" (Onurislegende S. 44). Besonders zu beachten ist dabei die Verbindung der Göttin gerade mit *Ḥr-wr*, denn damit ist der Zusammenhang mit Haroëris dem Musikanten gegeben, der den Ausgangspunkt der Darlegung bildet. Auf welche Vorstellungen die ein wenig befremdende Gestalt des tanzenden Gottes zurückgeht, bleibt ungewiß. Wahrscheinlich sollte Hathor, die Göttin der Musik und des Tanzes, von ihrem Partner entsprechend erheitert werden. Man könnte auch an einen Nachklang von Sitten der Urzeit denken, bei denen der Gauhäuptling vor der Göttin rituelle Tänze vollführte oder wie der König der Mangbattu in der großen Halle vor seinen Frauen tanzte.[4])

In das westliche Delta versetzt uns auch das zweite der beiden „alten Lieder von der Trinkstätte", die Sethe, Ä. Z. 64 S. 1 ff. veröffentlicht hat, N. N. . . .  „dem Horus mit erhobenem

[1]) Ebenda I 461.

[2]) Ebenda I 50.

[3]) Daß dieses *mnw*-Fest auf ältere Überlieferung zurückgeht, zeigt die Sage von der Vernichtung der Menschen; zum Andenken an deren Rettung soll den Frauen von *i3mw* am Hathorfest der Trank bereitet werden.

[4]) Schweinfurth, Im Herzen von Afrika[3] S. 327.

Arm, wenn der Gott gerudert wird mit der ‚Schönen des Gottes'. ‚Hathor hat das Schöne der schönen Dinge getan dem König NN. ...', so sagt Neith". Die Erwähnung der Neith zeigt uns, daß als Vorbild der Nilfahrt des Königs die Fahrt des Gottes in den Marschen des Deltas diente. *Ḥr-tm3-ʿ* ist der Gott, der mit dem Speer in den Sümpfen jagt, Horus der Harpunierer;[1]) und Hathor ist die Göttin, der zu Ehren man mit Blumen bekränzt im Dickicht die Papyrusstengel ausreißt.[2]) So schwebte dem Verfasser des Liedes das Götterpaar vor Augen, das im Boote fröhlich dahinfährt, so wie die Bilder des Alten Reiches den Grabherrn und seine Gemahlin bei Jagd und Vogelfang im Papyricht zeigen.

Nun ordnet sich auch die Stelle Spiegelberg, Sonnenauge Kol. 19, 32—33 besser ein: „Lieblicher ist die Rinde meines *ỉ3tm*-Baumes ... (als) Haroëris, wenn er die Zimbel schlägt, der Herr der Barke, wenn er zur Harfe singt." Haroëris musiziert in seinem Boote auf einer Lustfahrt im Delta, wie das Lied von der Trinkstätte sie schildert.

Bei dem musizierenden und tanzenden Gott und seiner fröhlichen Gemahlin treten die kosmischen Vorstellungen ganz zurück; es liegt eine stark volkstümliche Auffassung des Götterpaares vor. Begreiflicherweise wird diese selbst in den späten Tempeltexten nur andeutungsweise wiedergegeben, und nie wird Haroëris etwa beim Harfenspiel oder Tanz dargestellt; aber bezeichnenderweise tritt der Sohn des Paares, der kleine *ʾIḫj*, auch im Kult als der Musikant auf, der seine Mutter durch Sistrumspiel erheitert.

Wenn wir jetzt zu *Mḥntj-n-irtj*, dem blinden Harfner, zurückkehren, verstehen wir besser, wie er zu seiner Rolle gekommen ist: Horus, der Herr des dritten unterägyptischen Gaues, hat nicht erst, wie so viele Blinde im alten Ägypten, zur Harfe gegriffen, als er auch zum „augenlosen" Gott wurde, das war nur ein weiterer Schritt; Sänger und Musikant war er schon in seinem Heimatgau gewesen und auch deshalb vorbestimmt, Schutzherr der Musikanten zu werden.

[1]) Siehe auch unten V.
[2]) Gîza IV S. 76 ff.

IV

Die Kultorte des *Mḫntj-irtj*

1. Letopolis

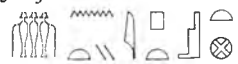
a. Die Art der Verörtlichung

Die Gottheit, die uns in *Mḫntj-irtj* entgegentritt, hat zwar einen durchaus universalen Charakter, erscheint aber im Kult mit besonderen Orten stark verbunden, und es verbleibt die Aufgabe, diese Verörtlichung zu beschreiben und zu deuten. Als älteste Kultstätte begegnet uns Letopolis, altägyptisch *Ḥm*, das moderne Usîm; es gilt gegenüber Ḳûṣ und Ombos als das *ḥnw*, „der Königspalast" des Gottes, Ombos I 67, Nr. 76, und in Pyramidentexten wird *Mḫntj-irtj* nur in Verbindung mit *Ḥm* erwähnt. Unbestimmt aber bleibt, wann und wie der Gott hier eine Heimstätte fand. Dabei tauchen Fragen grundsätzlicher Art auf, deren Beantwortung zum Teil von der Einstellung zu der Entwicklung der ägyptischen Religion abhängt. Das betrifft unter anderem auch die Falkengestalt des Gottes.

Nach Sethe, Urgesch. § 13, „wird der *Ḥntj-n-irtj* ‚der Augenlose' schwerlich von Haus aus ein Falkenidol gewesen sein, sondern vielmehr ein lebendes Wesen, womöglich ganz anderer Art als ein scharfsichtiger Falke". Wenn auch durch die Erklärung der Namen *Mḫntj-irtj* und *Mḫntj-n-irtj* als „sehenden" und „blinden" Gott das Hauptbedenken Sethes beseitigt ist, so bleibt doch die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Falken- und dem Lichtgott von *Ḥm*. Schott, Mélanges Maspero I 2, S. 463, beantwortet sie in folgender Weise: „*Ḥntj-irtj*, der Ortsgott von Letopolis, und der Gott von Kûs gelten beide als Falkengötter und werden früh mit Horus identifiziert . . . Hier sind beide Namen (*ḥntj-irtj* und *ḥntj-gś*) Beiworte ein und desselben Gottes, des älteren Horus, eines Weltgottes, als dessen Augen Sonne und Mond galten."

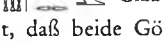
Im Grunde genommen sind dabei mehrere Fragen zu beantworten: a. Welche Götter waren in ältester Zeit in Letopolis beheimatet? b. Ist der Falke als Horus, das ist als Reichs- und Weltgott, in Letopolis ansässig geworden oder schon früher? c. Ist Letopolis die Ur-

heimat des *Mḥntj-irtj* oder wurde sein Kult hierher übertragen? Diese Fragen überschneiden sich zum Teil, betreffen aber jeweils eine besondere Seite des Ortskultes.

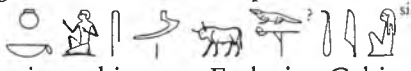
a) Bei dem wechselvollen Verlauf, den die Staatenbildung in der Urzeit Ägyptens nahm, wäre es möglich, daß Letopolis im Wandel der Zeit zu ganz verschiedenen Gauverbänden gehörte; und da die jeweilige politische Abhängigkeit auch die Übernahme des obsiegenden Stammgottes im Gefolge hatte, dürfte mit einer Abfolge verschiedener Hauptkulte in der Stadt gerechnet werden. Eine Mehrzahl von Kulten ist freilich auch ohne diese politische Entwicklung an demselben Orte möglich, wenn wir den ägyptischen Tierkult mit dem Totemismus in Verbindung bringen; denn auch in anderen Kulturen ist gelegentlich eine Mehrzahl von Totems nachgewiesen.[1]) In Letopolis ist der Kult eines Widders in alter Zeit belegt; er führt den Namen *Ḥrtj*. Wie er hier heimisch geworden ist, bleibt dunkel. Aber er dürfte zeitweise der Hauptgott der Stadt gewesen sein, denn er führt Pyr. 1308 den Beinamen *ḫntj-Ḥm*: „Das Kinn des NN. ist das des *Ḥrtj*, der an der Spitze von Letopolis ist"; dieselbe Bezeichnung begegnet uns in der Spätzeit wieder: *ḥrtj ḫntj Ḥm*, L.D. III 277a. *Ḥntj* drückt die Vorherrschaft an einem Orte aus; so ist Amon der  „der Erste von Karnak"; das zeigt sich in unserem Falle auch darin, daß *ḫntj-Ḥm* allein zur Bezeichnung des Herrn der Stadt genügt, wie Pyr. 419, 908, 1723. Da nun mit Ausnahme von 1308 überall Horus-*Mḥntj-irtj* als „Erster von Letopolis" bezeichnet wird und nur er in Frage kommt, wo ohne Nennung des Namens nur *ḫntj-Ḥm* steht,[2]) so muß man wohl annehmen, daß *Ḥrtj* der ältere Stadtgott war, dessen führende Stellung im Kult dann von Horus-*Mḥntj-irtj* übernommen wurde.[3]) Der Kult des *Ḥrtj* bestand daneben weiter und ist noch für die Spätzeit in Letopolis bezeugt; siehe unten S. 55 f. Ob vor *Ḥrtj* in der Urzeit

---

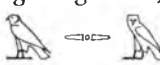
[1]) Siehe u. a. J. Haechel, Über Wesen und Ursprung des Totemismus, Mitteil. d. anthropolog. Ges. Wien, Bd. 69, Heft 3, S. 243 ff.

[2]) Vgl. auch das  Gîza II 189.

[3]) Die Möglichkeit, daß beide Götter zu gleicher Zeit „Erster von Letopolis" sind, erscheint ausgeschlossen, gerade auch, weil die Bezeichnung allein verwendet wird.

der Kult eines anderen Gottes von Letopolis bestand, entzieht sich unserer Kenntnis. Schott vermutet, nach mündlicher Mitteilung, daß die Stadt einmal zu einem Gauverband gehörte, der unter einem Stiergott stand, und verweist dabei auf Pyr. 470. Ein Niederschlag seines Kultes ist in den uns erhaltenen Inschriften nicht zu gewahren; wobei aber nicht zu übersehen ist, daß das Heiligtum der Stadt noch der Untersuchung harrt und der Tempel von Ombos nur den Kult des Haroëris und seines Kreises übernommen hat, auch *Ḥrtj* ist dort nicht erwähnt. Wenn Haroëris gelegentlich, wie Ombos I 332 „Stier des Himmels" genannt wird, so stellt das keinen Hinweis auf den Stierkult dar. Eher könnte Lacau, Textes rél. Rec. trav. 31 S. 12 f. herangezogen werden; in dem Spruch „Zum *Ḥntj-Ḥm* werden" sagt der Tote:  „Ich bin der Stier . . . (der mit seinem hinteren Ende im Gebirge kämpft und dessen Vorderteil im Nil ist)". Doch ist hier der Wildstier, nicht der *kȝ* genannt, und vielleicht liegt überhaupt nur ein bildlicher Ausdruck vor.

b) Wenn Horus-*Mḫntj-irtj* seinen Vorgänger *Ḥrtj* in der Herrschaft ablöste, so müßte das nicht notwendig ein Beweis dafür sein, daß sein Kult erst später in Letopolis eingeführt wurde, es wäre auch ein allmählicher Aufstieg möglich. Aber viel wahrscheinlicher ist es doch und entspricht dem üblichen Lauf der Dinge, daß er als neuer Ortsgott den alten zur Seite schob.

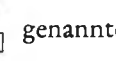
Dieser Gott wird meist falkengestaltig dargestellt, als sein Bild erscheint dabei , Pyr. 2078 heißt er  „Horus von Letopolis"; vgl. Pyr. 810. Nun liegt Letopolis auf der Westseite des Deltas, auf der sich in der Urzeit eine Gauvereinigung unter Führung der Falkenkönige aus dem dritten Gau gebildet hatte. Damit wäre die Möglichkeit gegeben, daß der Falkengott in *Ḥm* heimisch wurde, ehe er seine höchste Würde in der Götterwelt des Landes erlangt hatte. Denn seine Gleichsetzung mit dem Allgott, durch die das Bild des Himmelsfalken Horus mit den Lichtaugen geschaffen wurde, erklärt sich wohl nur aus einer Zeit, in der der Falke als Königsgott über das ganze Land gebot. Wir hätten uns dann vorzustellen, daß der Einzug des Gottes gelegentlich der Einfügung des Gaues von Letopolis in das Westdeltareich stattfand.

Ob aber der Falkenkult hier wirklich schon vor der ersten Einigung des Reiches bestand, können wir nicht positiv nachweisen, und es muß daher auch die andere Möglichkeit angeführt werden, daß Horus hier Ortsgott wurde, als sein Kult sich über das ganze Land zu verbreiten begann; damals aber hatte sich seine Gleichsetzung mit dem Weltgott schon vollzogen. Dabei sei erwähnt, wie stark gerade Horus von Letopolis sein Einssein mit dem Allherrn betont; denn hier dürfte seine Bezeichnung *Ḥr-Wr* entstanden sein.[1]) Die Gründe für die Hinzufügung des *Wr* waren sicher die gleichen, die in Memphis zu der Namensbildung *Ptḥ-Wr* führten: Gegenüber dem Bestreben von Heliopolis, sich die Führung im ägyptischen Kult anzueignen, sieht man sich gezwungen, die Stellung des eigenen Gottes festzulegen und ihn ausdrücklich den „Großen" zu nennen, der in Heliopolis unter dem Sondernamen Atum verehrt wurde.

c) Die letzte Frage betrifft das Verhältnis des Horus zu *Mḥntj-irtj*. Wenn der Gott, der „der Sehende" und „der Blinde" genannt wird, zunächst unabhängig von irgendeiner anderen Gottheit in Letopolis verehrt wurde, so kann es sich nach den oben gegebenen Erklärungen seines Wesens nur um den Allherrn selbst handeln, in besonderer Auffassung oder mit besonderer Betonung seiner Eigenschaft als Lichtgott. Das heißt, daß der gleiche *Wr*, der in Heliopolis die örtliche Benennung *ʾItmw* erhielt, in Letopolis der Gott „mit den beiden Augen" genannt wurde. Die zweite Möglichkeit wäre, daß *Mḥntj-irtj* erst dem Horus als Beiname gegeben wurde. Für die Entscheidung der Frage läßt sich aus den Inschriften kein Anhalt gewinnen. *Mḥntj-irtj* wird in den Pyramidentexten teils ohne Deutezeichen geschrieben, teils folgt dem Namen ein oder ; als Heimat des Gottes wird Letopolis genannt, Pyr. 1270, 1670, 2086. Ebenso bleibt *Ḥntj-Ḥm* meist ohne Deutezeichen, in den Pyramidentexten 419 und 908 bezeichnet es eine Horusgottheit. Nach dem, was oben S. 46 über *Ḥrtj* als *ḥntj-Ḥm* gesagt wurde, könnten sich auch *Mḥntj-irtj* und Horus in dieser Bezeichnung gefolgt sein. Einer ähnlichen Frage werden wir in Ḳûṣ bei *Nnwn* und Haroëris begegnen.

[1]) Wenn die Benennung zunächst örtlichen Charakter hatte, erklärt sich auch ihr Zurücktreten im Ritual.

b. Die Nachweise des Kultes des *Mḥntj-irtj* in Letopolis

α. Eine Hauptquelle für die Kultgeschichte des Gottes ist uns leider noch verschlossen; von dem Heiligtum in Usîm sind nur wenige Blöcke zugänglich, die aus der Spätzeit stammen. Ihre Zahl ließe sich gewiß durch Nachgraben vervielfachen, und damit wäre ein genauerer Aufschluß über die Gestalt und die Bedeutung des Tempels zu erwarten. Über die Inschriften auf den umherliegenden Blöcken siehe Ann. Serv. 4 S. 83 ff., Rec. trav. 26 S. 148 ff. und Westdelta S. 34. Wie wertvoll schon diese wenigen Stücke sind, zeigt unter anderem Rec. trav. 26, 148 mit dem alten Bilde des *Hrtj*, siehe unten S. 56. Ann. Serv. 4, 93 begegnet uns eine  genannte Göttin, Herrin des Heiligtums *'Ij·t* von Letopolis, das in Komombo eine solche Rolle spielt; ebenda tritt eine auf, mit der oberägyptischen Krone geschmückt; und Horus erscheint als „Horus der Siegreiche, der Herr der Stille“,[1]) wozu man Ombos II 204 = Nr. 813 vergleiche: „Haroëris, der die beiden Länder beruhigt und den Schrecken verjagt“.

β. Ganz auffallend ist die Bedeutung des Gottes von Letopolis in ältester Zeit. In den Pyramidentexten wird neben den Gestalten der bekannten Götterkreise kein anderer Gott so oft erwähnt wie er, und die Rollen, die ihm zugeteilt werden, beweisen seine besondere Stellung in der Götterwelt. Die Besprechung der wichtigsten Textstellen ist einem eigenen Abschnitt V vorbehalten.

Noch merkwürdiger ist die Rolle, die die Stadt und ihr Gott in dem Dramatischen Ramesseumpapyrus spielen. Hier ist Letopolis achtmal als Ort der Handlung genannt, ebensooft erscheinen Kultstellen des Thot im westlichen Delta; andere Orte, ebenfalls im Delta gelegen, sind nur vereinzelt erwähnt. Sethe, Dramatische Texte S. 97 sucht dieses Hervortreten mit dem Hinweis zu erklären, daß Letopolis die Stadt sei, „in der Horus die Rache an den Mördern seines Vaters Osiris vollzogen und das Begräbnis des Osiris stattgefunden haben soll, und

[1]) Es folgt: „Du bist siegreich und deine Feinde fallen nieder, alle Götter aber sind beruhigt (*śgr*) in deinem Schutz für ewig.“

die eben deshalb in unserem Text so oft als Ort der Handlung vorkommt". Das wäre überzeugend, wenn Letopolis allein als Ort dieser Ereignisse gälte; aber sonst treten andere Städte in dem Drama des Osiris wesentlich stärker hervor, und es bedarf der Erklärung, warum diese in dem Text überhaupt nicht erwähnt werden.

Außerdem sind die Anhalte für die Rolle der Stadt im Osirismythus nicht sehr sicher. Aus Zeile 119 und 121—122 des Papyrus läßt sich wohl nicht erschließen, daß sie als Begräbnisort des Gottes galt; Sethe drückt sich S. 225 zurückhaltender aus. Für die Stadt als Ort des Gerichtes läßt sich Ttb. Nav. 18, 11 ff. = Urk. V, 119 anführen: Osiris soll gerechtfertigt worden sein in Heliopolis, Busiris, Letopolis, Buto und Abydos. DieNamen zeigen, daß neben eigentlichen Osirisstätten auch Orte genannt werden, die infolge ihrer politischen Bedeutung als Orte des Gerichts genannt werden; nur zu letzteren könnte Letopolis gehören, aber der Nachweis seiner politischen Rolle ist nicht zu erbringen.

Die gleiche Schwierigkeit begegnet uns Ttb. Kap. 83, das Kees, HS II 67 besprochen wird: „... beim Richten des Herrn von Letopolis gegen den von Heliopolis (als) Atum zwischen beiden; beim Richten des Horus gegen Seth (als) Thot zwischen beiden."[1]) Kees vermutet wohl mit Recht, daß hier der Scheidung Nord—Süd (Horus—Seth) eine zweite West—Ost (Letopolis—Heliopolis) angefügt ist. Vielleicht dürfte man bei letzterer von jedem politischen Hintergrund absehen und nur die Lage der beiden sich gegenüberliegenden Städte als Ausgangspunkt annehmen. Dagegen spricht doch wieder die Rolle, die Letopolis in dem Thronbesteigunsgtext spielt; auch könnte man die zahlreichen Stellen, in denen Haroëris als Vernichter der Landesfeinde auftritt, für eine besondere Bedeutung der Stadt im Königskult anführen oder Ttb. 83 als Nachklang der Auseinandersetzung zwischen den beiden Deltahälften auffassen, von der uns auch sonst Spuren begegnen; siehe Sethe, Urgeschichte § 143. Oder es läßt sich die Rolle des Ortes im Königsritual so erklären, daß er, seit Gründung des nordwestlichen Gauverbandes Sitz des Falkenkultes, zum Repräsentanten des Westdeltas wurde, als die Hauptstadt des ersten Einheitsreiches in seine Nähe gelegt wurde; vgl. Pyr. 211 c und SKP 1, 150 und 151. Doch müssen das Vermutungen bleiben.

[1]) M. R.-Fassung, wie Dendera, Kairo 28117; N. R. weicht erheblich ab.

b. *Mḥntj-irtj* von Letopolis im Ramesseumpapyrus.

α. Von den Erwähnungen des Gottes im Ramesseumpapyrus wurden Zeile 54 ff. schon S. 7 angeführt. Bei der Szene 17 gelten *šnś* und *ḏwiw* als die beiden Augen des Horus, und der Text zeigt, daß der Himmelsgott, der allein der Herr der „beiden Augen" sein kann, eben Haroëris, der Herr von Letopolis, ist: „[Es werden ein Brotlaib und ein Krug Bier aufgetragen . . .][1]) Das ist Haroëris-*Mḥntj-irtj*,[2]) der zwei neue?[3]) Augen empfangen hat. — Horus spricht zu Haroëris: ‚Nimm die[4]) beiden Augen in dein Gesicht, damit du durch sie siehst.' — Die beiden Augen dem auftragen, der keine Augen (mehr) hat. — Das Erheben der Hand. — Letopolis." Der Mythos von den verschwundenen und wiedererlangten Augen wird also hier in Letopolis verörtlicht.

β. Zeile 72—75 enthalten den Spruch zu der Überreichung des Karneolschmucks. Die roten Perlen sind Sinnbild der beiden (74) Augen des Horus, die Seth geraubt und verschluckt hatte. „Horus ist das, der sein Auge wiedernimmt von Seth" (72). Als Ort der Handlung wird Letopolis angegeben. Haroëris, der Herr dieser Stadt, wird damit wiederum als der eigentliche Gott dieser beiden Augen bezeichnet, eben als *Mḥntj-irtj*; das ist um so bemerkenswerter, als sonst meist Heliopolis als die Stätte gilt, an der Horus sein Auge wiedergewann. — Bei dem Vergleich von Zeile 72 ff. mit 54 ff. darf ein auffallender Unterschied nicht übersehen werden: Brot und Bier werden auf Geheiß des Horus dem Haroëris übergeben, die Karneolperlen aber nimmt sich Horus selbst; ebenso werden ihm die anderen Gaben gereicht, die als Sinnbilder des Horusauges gelten, wie das Königsmahl Zeile 80 f., die Falkenstandarten Zeile 81 f., die Spezereien Zeile 91 ff. Die Erklärung liegt in der doppelten Natur des

---

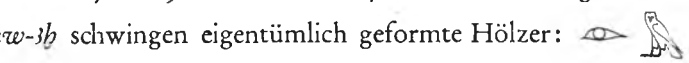
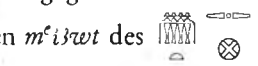
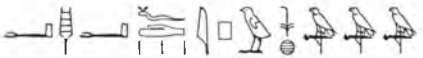
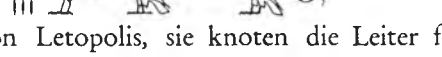
[1]) Die Ergänzung bleibt unsicher; zu dem *fjj·t*, *šnś* und *ḏwiw* vgl. auch Gîza II 78.

[2]) ist nicht ganz sicher *Mḥntj-irtj* so wie Sethe S. 162 zu lesen; siehe die Schreibungen in Ombos oben S. 10.

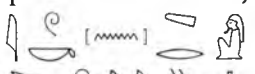
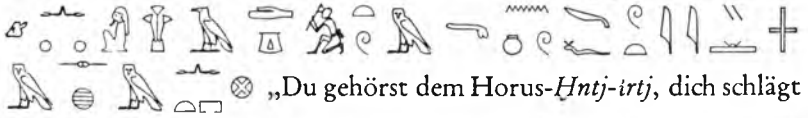
[3]) Zu sehen ist nur , darunter der Anfang eines Zeichens; siehe Taf. 5. Der Ausdruck „neue Augen" ist so ungewöhnlich, daß man an eine Verschreibung oder Zeichenumstellung denken möchte; ein *mỉnỉj*, „die beiden Sehenden" ist als Bezeichnung der Augen des Gottes nach Wb. 2, 11 erst spät belegt, findet sich aber schon in den Sargtexten, Rec. trav. 14, 165.

[4]) So, nicht „meine beiden Augen" wie S. 162.

Horus. Der Horus, der im Ramesseumpapyrus redend auftritt, ist der Königsgott, der lebende König selbst, und alle die Gaben sind für ihn bestimmt; bei Zeile 54 ff. aber wird ein kosmischer Vorgang versinnbildet, und dabei konnte nicht Horus auftreten, dessen Rolle der König spielt, es mußte die Gabe dem Weltgott Horus, dem *Mḫntj-irtj*, gereicht werden.

γ. In Zeile 117—119 wird das Bild 24 beschrieben und gedeutet: zwei *šḫnw-ỉḫ* schwingen eigentümlich geformte Hölzer:  . Dadurch soll das Herstellen der Leiter versinnbildet werden, auf der der verstorbene König = Osiris zum Himmel steigt. Die *šḫnw-ỉḫ* übernehmen dabei die Rolle der Horuskinder: „Die Horuskinder sprechen zu [Nut]: ‚Erhebe deine Kinder zum Himmel.'" Als Ort der Szene ist angegeben. Sethe S. 224 verweist dabei auf Pyr. 908 e, wo von den *m'ỉ3wt* des  die Rede ist; diese sind aber hier nicht sinnbildlich verwendet, sondern werden in ihrer ursprünglichen Bedeutung als Wurf- und Schlaghölzer gebraucht; siehe auch unter V. Inhaltlich näher steht unserer Stelle Pyr. 2078 f.:  NN. „Da stehen die vier Königsabkömmlinge für diesen NN. (*'Imś·tj Ḥp-wj Dw3mwtf, Ḳbḥśnwf*)  , die Nachkommenschaft des Horus von Letopolis, sie knoten die Leiter für diesen NN., sie machen die Leiter fest für NN. und lassen NN. zum *Ḥprr* aufsteigen, und er kommt zur Ostseite des Himmels". 2080 folgt die Beschreibung der Leiter, und 2081 wird Atum, zu dem der Verstorbene aufsteigen soll, als der Gott bezeichnet, auf dessen Anordnung die Leiter hergerichtet wird. Dazu vergleiche man Pyr. 1473 f., wo wieder Atum die lebendige Leiter bilden läßt, die den Toten zum Himmel führt. Diese Texte zeigen in Verbindung mit Zeile 117—119, daß nach einer besonderen Auffassung die vier Horuskinder die Söhne des Gottes von Letopolis sind, während sie sonst dem Horus von *P* zugehören. Ferner, daß als Ort der Errichtung der Leiter und des Aufstiegs zum Himmel Letopolis angesehen wird. Diese Verörtlichung ist merkwürdig, denn man erwartete eher einen im Osten gelegenen Ort, wie es auch Pyr. 2079 nahegelegt wird. Vielleicht dürfen wir

scheiden zwischen dem täglichen Emporsteigen des Lichtgottes, an dem der Verstorbene teilnehmen soll, und der erstmaligen Aufnahme unter die Bewohner des Himmels; letztere konnte ebensowohl in dem westlich gelegenen Letopolis stattfinden.[1]) *Mḥntj-irtj* wird ja auch als der Gott bezeichnet, der im Westen zur Ruhe geht, sich aber täglich in Heliopolis wieder erhebt; siehe unter V. Wenn endlich das Aufstellen der Himmelsleiter an dem Kultort des Haroëris, und dann wieder auf Befehl des Atum, stattfinden soll, so erklärt sich der scheinbare Widerspruch aus dem gemeinsamen Wesen der beiden Götter.

δ. An eine ganz andere Auffassung des Gottes knüpft Zeile 29 ff. zu Bild 5 an. Hier ist er der Königsgott, der Seth und sein Gefolge vernichtet: „Es wird Gerste auf die Tenne gelegt; es werden männliche Tiere (Stiere) gebracht, (damit sie sie) austreten (dreschen)." Die Gerste ist dabei das Sinnbild des Osiris, die Stiere, die sie dreschen, sind die Feinde des Gottes, die zur Strafe von Horus niedergeschlagen werden; Zeile 32: „Horus spricht zu Osiris: ‚Ich habe die geschlagen, die dich schlugen.' — Die Gefolgsleute des Seth — Letopolis." Vgl. dazu Pyr. 1544 ff. — Haroëris, der siegreiche Überwinder der Landesfeinde, tritt uns in den ältesten Belegen als der Krieger und Jäger seiner Urheimat entgegen; Pyr. 1212 wird sein Speer besungen, mit dem er in den Sümpfen jagt; Pyr. 908 ist von seinen Schlagstöcken die Rede, der Waffe, die heute noch, wie Newberry gezeigt hat, in den Gebieten angetroffen wird, die sich an den Nordwestteil Ägyptens anschließen. Pap. Leiden 345 Rs. H 2, 1—3 (Wb.) wird das Verschwinden der Schmerzen verglichen mit dem Wanken der Götter auf ihren Stätten „unter dem Schlag des Stockes des *Mḥntj-irtj*, des Ersten von Letopolis". — Im Apophisbuch, Pap. Brit. Mus. 10188, 30, 11 wird dann das *mtn* des Gottes erwähnt:   „Du gehörst dem Horus-*Ḥntj-irtj*, dich schlägt

[1]) Letopolis als Ort des Aufstiegs zum Himmel läßt sich auch aus Zeile 32—33 erschließen.

nieder dies sein *mtn*, das in Letopolis ist". *mtn* erhält hier das Deutezeichen des Messers, aber es bezeichnete ursprünglich ein Beil, wie der Sargfries Steindorff, Grabfunde des Mittleren Reiches I S. 27, Taf. 5 zeigt.

In den Tempeltexten der Spätzeit wird als Waffe des Haroëris „die Heile" und „die Kommende" genannt; letzterer besonders begegnen wir im Mythos und im Kult. Ombos I 207 wird dem Gott das gereicht und 206 ist ein Hymnus auf die Waffe wiedergegeben; II 291 = Nr. 938 ist in ihr das Auge eingezeichnet; siehe Onurislegende S. 41 und 150.

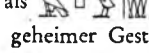
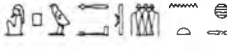
Seine Waffen verwendete der Gott im Kampf gegen Seth: „Haroëris, Herr von Letopolis, . . . Herr des Sieges, der seinen Gegner niederwarf, der den Seth schlachtete am Tage des . . .", Düm. Geogr. Inschr. III 43. Im Totenbuch Kap. 17 wird „der Tag des Vertreibens der Feinde in Letopolis" erwähnt; Grapow, Das 17. Kapitel S. 48.[1]) Wie alt diese Vorstellungen sind, zeigen Zeile 29 ff. des Ramesseumpapyrus, wir begegnen ihnen auch in den frühen Sargtexten. Das Kapitel , das Lacau, Text. rél. = Rec. trav. 31 S. 12 f. auf das *ḫpr m Rʿ-ʾItmw* folgt, beginnt:

„Ich bin der *Ḥntj-Ḥm* in Letopolis, groß an Schrecken und gewaltig an Ansehen, ich bin der goldene Falke, der raubt in den Höhen des Himmels, der ißt an der Schlachtstätte des Horus".[2])

Mehrere Male wird ausdrücklich das Abschneiden der Köpfe der Feinde in Letopolis erwähnt; es wird eine zweifache Bedeutung haben.

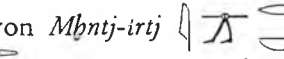
---

[1]) H. Grapow, Das 17. Kapitel des ägyptischen Totenbuchs, Berlin 1912.

[2]) Ttb. 17, Abschnitt 4 = Grapow, Urk. V 10 wird der als  erklärt und Urk. V 55 der strafende „Gott mit geheimer Gestalt, dessen Augenbrauen die Arme der Waage sind" als oder  (V 77).

Einmal erinnert es an die Sitte der Könige der Urzeit, den geschlagenen Feinden den Kopf vom Rumpfe zu trennen, wie die Narmer-Palette zeigt; daneben aber wird es kosmisch von der Vernichtung der Gegner des Lichtgottes aufgefaßt; siehe unter V. Bei der ersten Deutung muß zweifelhaft bleiben, ob Letopolis jemals der Schauplatz entscheidender Kämpfe zwischen Ober- und Unterägypten war; es mag ebensowohl eine Übertragung stattgefunden haben, eben weil der Gott hier als der streitbare Krieger, der alte Führer des westlichen Deltas verehrt wurde.

c. *Ddnw*

Im Spruch 534 der Pyramidentexte, der von dem „bösen Kommen" der Götter handelt, die dann an bestimmte Kultorte verwiesen werden, heißt es 1270 von *Mḥntj-irtj*  „Geh du nach *Ddnw*, . . . geh nach Letopolis!". Dieses *Ddnw* ist sonst in religiösen Texten nicht belegt, aber es begegnet uns in der Liste der Stiftungsgüter des *Šśmnfr I*, L. D. II 28 und ebenso in der unveröffentlichten Maṣṭaba des *Šśmnfr II*. In diesen beiden Fällen kann *Ddnw* nicht der besondere Name des Gutes sein, es bezeichnet „das in *Ddnw* gelegene Gut"; man müßte sonst annehmen, daß der ganze Ort dem Grabherrn zinsbar war. Ähnlich ist auch das *Ḥrj-Ḏḥwtj* zu werten, das einen alten Kultort des Thot bezeichnet und andererseits unter den Stiftungsgütern des *Nfrm^{s}t* erscheint.

Für die Lage von *Ddnw* ergibt sich weder aus Pyr. 1270 noch aus *Šśmnfr* ein bestimmter Anhalt; sicher ist nur, daß es im Delta lag, da alle Götter des Spruches 534 in Delta-Kultorte verwiesen werden. Die Verbindung des Horus mit dem Westdelta macht es dann wahrscheinlich, daß der Ort hier zu suchen ist; vielleicht nicht allzu weit von Letopolis entfernt.

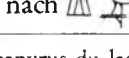
d. Die Genossen des Gottes von Letopolis

In der Gesellschaft des *Mḥntj-irtj* trifft man am häufigsten *Ḥrtj* und Thot.

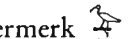
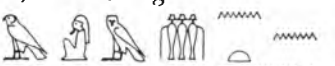
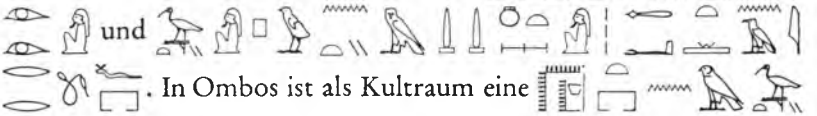
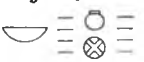
α. *Ḥrtj* war, wie S. 46 gezeigt wurde, wohl vor Haroëris in Letopolis beheimatet und wurde von ihm an die zweite Stelle geschoben. Über

das Wesen des Gottes hat jetzt R. Weill in den Miscellanea Gregoriana Rom 1941 gehandelt, S. 381 ff.: Le Dieu *Ḥrtj*. Den Namen des Gottes möchte er als „Inférieur" deuten, er stelle die Erde selbst dar; aber das *ḫr·t*, von dem *ḫrtj* die Nisbe sein müßte, ist in dieser Bedeutung nicht belegt, und der Hinweis auf *ḫr(j)ntr*, den Namen der Totenstadt, hat keine Geltung. Auch ist nicht daran zu zweifeln, daß *Ḥtrj* zunächst einfach ein Stammesgott in Widdergestalt war, der dann auf einem Umweg eine Rolle im Totenkult erhielt; vielleicht wurde sie ihm in Letopolis zugeteilt, als er hier seine Bedeutung als erster Gott eingebüßt hatte. Als Totengott tritt er Pyr. 350 neben Osiris auf; vor seinem Zugriff soll Rê den König bewahren; vgl. Pyr. 1905, jetzt vollständig in Neit l. 665. Nach Pyr. 445 ist er der Fährmann im Jenseits, der dem Toten auf dem Weg zu Sokaris die Barke zur Verfügung stellen soll; und Pyr. 545 soll der Verstorbene als *Ḥrtj* Buto durchfahren. SKP 2, 63 wird unentschieden gelassen, „wie weit dieser *ḫrtj* mit den in anderen Inschriften des A.R. vorkommenden identisch ist". Aber es muß sich zweifellos um den gleichen Gott handeln; L. D. III 277 wird gerade auch der *Ḥrtj ḫntj Ḥm* mit dem liegenden Widder bezeichnet, und in dem von Weill herangezogenen geographischen Papyrus[1]) liegt ein Widder auf einem rechteckigen Sockel, der als „Horus, Herr von Letopolis" bezeichnet ist; aus diesem Namen darf man nicht schließen, daß eine alte Vermischung der beiden Göttergestalten bestand; er zeigt nur, wie man später *Ḥrtj* dem Hauptgott der Stadt anzugleichen suchte, wie entsprechend auf der von Kees veröffentlichten Tafel von Abydos alle Götter von Memphis als Formen des Hauptgottes Ptaḥ erklärt werden.

Als zweite Kultstätte des *Ḥrtj* wird *Nsj·t* genannt; die Lage des Ortes bleibt unklar. Aus Pyr. 544 f. läßt sich wohl nicht ableiten, daß er in der Nähe von Buto zu suchen ist; nach Pyr. 445 könnte man ebensowohl die Nachbarschaft von Memphis annehmen.

β. Sehr eng ist auch die Verbindung des *Mḥntj-irtj* mit Thot. Pyr. 1264 ff. werden nach Horus-Seth, Osiris-*Ḥrtj*, Isis-Nephthys als letztes Paar und genannt; ersterer wird nach *Ddnw* und *Ḥm*, letzterer nach  *Ḥrj-Dḥwtj* verwiesen. Im Dramati-

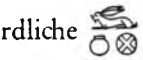
[1]) Lanzone, Les papyrus du lac Moeris, Taf. 5.

schen Ramesseumpapyrus Zeile 117 f. bilden die Horuskinder die Himmelsleiter in Letopolis, bei 118 steht als szenischer Vermerk  „Ibisgau"; ähnlich werden Zeile 72 ff. *Ḥm* und *Ḥrj-(Ḏḥwtj)* nebeneinander genannt. Nach Ttb. 18, 11—12[1]) wird das große Richterkollegium von Letopolis gebildet von  und  . In Ombos ist als Kultraum eine nachgewiesen, II 53, Zeile 3 von links, und 53, Zeile 7 von links; ihr Vorbild dürfte in Letopolis zu suchen sein. Die Verbindung der beiden Götter und ihrer Kultorte ist wohl aus der Nachbarschaft der letzteren zu erklären. Ein Hermopolis parva liegt im Westdelta, man sucht es bei Buto,[2]) andererseits wird in später Zeit auch Damanhûr so genannt. Für unsere Frage kommt eine solche Lage nicht in Betracht, da beide Orte zu weit entfernt sind. Nun findet sich in der Nähe von Usîm, nur 25 km entfernt, ein Aschmûn; der Name entspricht *Ḥmnw*, das in Oberägypten in Aschmunên, koptisch ⲰⲘⲞⲨⲚ ⲃ̄ (unerklärter Dual), vorliegt. Es liegt nahe, hier den Kultort des Thot zu suchen, der nach den angeführten Belegstellen unfern Letopolis liegen muß. Dieser Zusammenhang ist schon früher erkannt worden, auf der Karte I von Sethes Urgeschichte ist auf dem Exemplar der Berliner Museumsbibliothek bei Aschmûn bereits „Hermopolis parva" eingetragen. Schott macht mich darauf aufmerksam, daß in Naville, Mound of the Jew, auf einem Bruchstück von Terenuthis (Taf. 20, Nr. 13) ein  erscheint. Der Fundort ist von Aschmûn nur 20 km entfernt.

Mit diesem Nachweis einer alten Kultstätte des Thot in Aschmûn sind freilich noch nicht alle Fragen gelöst, die die Verbreitung des Thotkultes im Westdelta betreffen. Nach dem Ramesseumpapyrus und Pyr. 1265 wird man in Aschmûn den alten „Ibisgau" und das *Ḥrj-Ḏḥwtj* suchen müssen; letzteres kommt als Ortsname auch in der Liste der Stiftungsgüter des *Nfrm'ṯ* von Medûm vor. Offen bleibt die Frage,

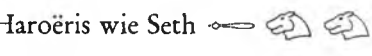
[1]) Grapow, Urk. V 119.

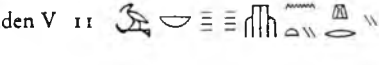
[2]) Das „nördliche *Wnw*" lag in dieser Gegend.

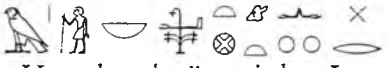
wo genauer das nördliche  und das des Ramesseum-papyrus Zeile 78—79[1]) lagen. *Ḥrjṯḫnw* war vielleicht im Nordwesten des Deltas gelegen, in der Nachbarschaft der ältesten Kultstätte des Falkengottes, der hier gerne auch als der „libysche Horus" bezeichnet wird. Die örtliche Verbindung zwischen Horus von Usîm und Thot von Aschmûn ist auch für das spätere gemeinsame Auftreten der beiden Götter nicht ohne Bedeutung.

2. Ḳûṣ

a. Die Übertragung des Kultes

Eine zweite Heimstätte hat *Mḥntj-irtj* in Ḳûṣ, dem Apollinopolis parva im 5. oberägyptischen Gau, gefunden. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß sein Kult hierher von Letopolis verpflanzt wurde. Sethe betont Urgeschichte § 47 und 141 mit Recht, daß diese Übertragung nur zu einer Zeit stattfinden konnte, als nach dem Zusammenbruch des oberägyptischen Reiches von Ombos der bei Heliopolis residierende König über das ganze Land gebot. Als Zeichen des Sieges wurde seinem Schutzgott Horus ein Kultort genau gegenüber dem Ombos des Seth gegründet. Daß man dabei die Form des Haroëris-*Mḥntj-irtj* von *Ḥm* wählte, weist auf die oben erwähnte besondere Bedeutung von Letopolis in jener Zeit hin und auf seine Lage bei der damaligen Hauptstadt. Horus erhält dann in Ḳûṣ die Titel, die bis dahin gerade für seinen Gegner bezeichnend waren, er tritt dessen Erbe an. Dem Seth, dem „Herrn des oberägyptischen Landes", steht nun zum Trutz Horus von Ḳûṣ als , später , gegenüber; siehe Sethe, Ä. Z. 44, 18, Kees, HS II 9, Onurislegende S. 33. Ebenso heißt Haroëris wie Seth  , wie L. D. III 73, Ombos I 126 = Nr. 165, I 243 = Nr. 305, I 304 = Nr. 414. Die Übernahme der Bezeichnungen geht so weit, daß Haroëris-*Mḥntj-irtj* nun tatsächlich auch wie Seth als Sohn der Nut angesehen und in die Götterneunheit aufgenommen wird; siehe oben S. 29 ff. Besonders in Ḳûṣ tritt Haroëris als *wr*-Löwe auf, und es

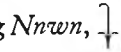
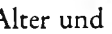
[1]) Vgl. Sethe ebenda S. 189, Pap. Leiden V 11  .

steht zu vermuten, daß dabei die Entsprechung zu dem Tier des Seth mitgewirkt hat. Beispiele sind unter anderem Ombos I 304 = Nr. 414, wo Haroëris und *Ḥḳ·t* auftreten;  „Haroëris, Herr des oberägyptischen Landes, *Ḥntj-irtj*, der Löwe groß an Kraft"; ähnlich I 370 = Nr. 494 und noch deutlicher II 67, siehe unten 3. — Champollion, Monuments II 101bis zeigt eine Mischgestalt: auf einem rechteckigen Untersatz ein Löwe mit Falkenkopf und Doppelkrone, sich auf die Vorderpranken stützend; die Beischrift zu diesem Kultbild lautet: „Haroëris der *wr*". Diesem halbaufgerichteten Löwen entspricht das Bild des Seth , wie dem , und Ombos II 294 dem .

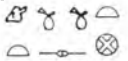
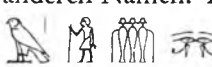
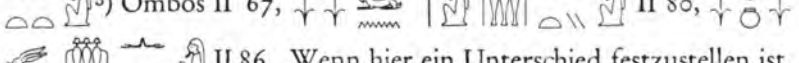
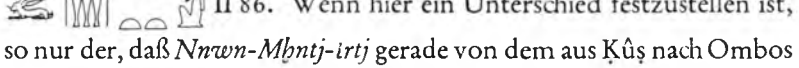
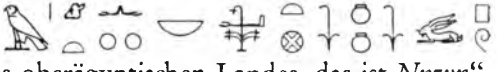
Nach Ombos I 332 = Nr. 448 scheint Ḳûṣ als der Ort gegolten zu haben, an dem Horus die beiden Länder vereinigte. Das ist wohl so zu deuten, daß nach der ersten Einigung des Reiches der Gott in Ḳûṣ die Herrschaft des Seth übernahm und eben durch die Einführung seines Kultes an dieser Stelle die Vereinigung der beiden Länder vollzog; denn nun regierte Horus nicht nur im Norden, sein Thron war auch bei der Stadt aufgeschlagen, von der aus Seth ehedem den Süden beherrscht hatte.

Eine andere Überlieferung, deren Alter sich nicht mehr feststellen läßt, bezeichnet Ḳûṣ als den Geburtsort des Haroëris; Belegstellen siehe Onurislegende S. 33f. Dabei soll wohl zum Ausdruck kommen, daß Haroëris zuerst hier in Oberägypten Fuß faßte; von einem wirklichen Geborenwerden kann bei dem Wesen des Gottes wohl nicht die Rede sein. Man erinnert sich dabei, wie andererseits *Św* als Geburtsort des Seth bezeichnet wird. Der Ort liegt in der Nähe von Herakleopolis an der nördlichen Grenze Oberägyptens; es wäre durchaus denkbar, daß er zum Kultort des Gottes wurde, als dieser, aus seinem Stammreich nach Norden vorstoßend, zum erstenmal in den Gauen unterhalb der Thebais Fuß faßte; so wurde Seth in *Św* für das eroberte Gebiet geboren.

b. *Nnwn* und Haroëris-*Mḫntj-irtj*

Der Gott von Ḳûṣ führt häufig die Bezeichnung *Nnwn*,  ,  und ähnlich geschrieben; über Alter und Bedeutung

des Namens besteht keine Klarheit. *Nnwn* heißt auch gelegentlich der Gott von Ombos, aber es zeigt sich, daß dabei nur eine Entlehnung von Ḳûṣ vorliegt, er wird gerade dann so genannt, wenn seine Einwanderung in das südlichere Heiligtum erwähnt wird; siehe unten 3.

Wenn *Nnwn* damit der besondere Name des Ortsgottes von Ḳûṣ bleibt, so erhebt sich die wichtige Frage, ob er nur eine weitere Bezeichnung des *Ḥr-Wr*, *Mḥntj-irtj* und *Wr* genannten Horus ist oder der Eigenname einer anderen daneben verehrten Gottheit. Sethe, Urgeschichte § 47 und 141, entscheidet sich ohne Bedenken für die zweite Möglichkeit; für ihn ist *Nnwn* der alte Lokalgott von Ḳûṣ, der später Haroëris gleichgesetzt und von diesem „aufgesaugt" wurde. Gegen diese Annahme spricht nicht, daß *Nnwn* als  „an der Spitze von Ḳûṣ" bezeichnet wird[1]) und andererseits das gleiche *ḫntj gś3* auch einfach eine Benennung des Haroëris ist;[2]) entsprechend ist ja *ḫntj Ḥm* sowohl für Haroëris wie für *Ḥrtj* in Verwendung; siehe S. 46. Schwerwiegender ist das Bedenken, daß *Nnwn* als alter Ortsgott so vollkommen in den neuen Herrn von Ḳûṣ aufgegangen sein soll. Bei anderen Angleichungen zeigt sich die ursprüngliche Zweiheit meist schon in einem Doppelnamen, wie *Ḥr-Wr*, *Ḥr-Śpdw*, *Rᶜ-ʾItmw*, *Mnw-Rᶜ* und anderen; in unserem Falle aber ist kein *Nnwn-Ḥr-wr* oder *Ḥr-wr-Nnwn* belegt. Man nennt entweder den einen oder den anderen Namen. In Ombos ist die normale Bezeichnung des Gottes  „Haroëris-*Mḥntj-irtj*"; statt des *Ḥr-wr* kann vor *Mḥntj-irtj* auch *Nnwn* gesetzt werden: [3]) Ombos II 67,  II 80,  II 86. Wenn hier ein Unterschied festzustellen ist, so nur der, daß *Nnwn-Mḥntj-irtj* gerade von dem aus Ḳûṣ nach Ombos kommenden Gott gebraucht wird. Auch fehlt es nicht an ausdrücklichen Gleichsetzungen:  „Horus *ḫntj-irtj*, Herr des oberägyptischen Landes, das ist *Nnwn*",

[1]) Wie Ombos I 300 = Nr. 406.

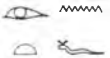
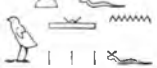
[2]) Pap. Leiden oben S. 36.

[3]) Über den Unterschied in der Schreibung von *Mḥntj-irtj* siehe oben S. 14. Nur vereinzelt stehen vor *Mḥntj-irtj Ḥr-wr* und *Nnwn* wie L. D. IV 46 oben, S. 33.

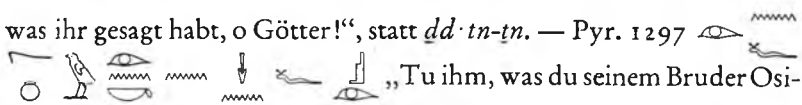
Ombos II 245 = Nr. 878; das heißt, daß dem *Mḥntj-irtj* von Ḳûṣ der besondere Name *Nnwn* eignet.

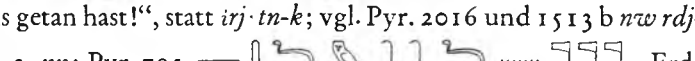
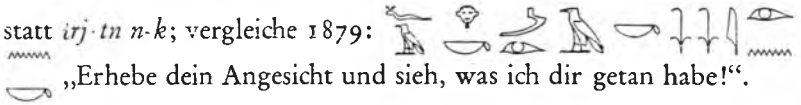
Außer dieser örtlichen Beziehung ist aber sonst nicht der geringste Anhalt für ein besonderes Wesen des Gottes gegeben; es wechseln einfach *Nnwn* und *Ḥr-wr*, ohne daß eine Textstelle auf eine ursprüngliche Verschiedenheit der beiden Gestalten hinweist. Haroëris soll nach Ombos gekommen sein, ein anderes Mal aber wird der ankommende Gott *Nnwn* genannt; Haroëris hat Rê^{c} in Ombos beschützt, nach II 67 aber ist es *Nnwn*, der hier seinen Vater Rê^{c} verteidigte. In Ḳûṣ soll Haroëris geboren sein, aber der Tempel von Ombos heißt, dem Vorbild von Ḳûṣ entsprechend, „das Geburtshaus des *Nnwn-Mḥntj-irtj*". Haroëris ist der Gott mit den beiden Augen, ebenso *Nnwn*, Haroëris ist der Vernichter der Feinde, nach II 86 ist es *Nnwn-Mḥntj-irtj*, der die Köpfe der Feinde in Letopolis abschnitt.

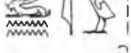
Sollte also *Nnwn* ein alter Ortsgott von Ḳûṣ sein, so hätte er sich bei der Ankunft des Haroëris selbst vollkommen aufgegeben und der neue Herr hätte nur den Namen von ihm angenommen. Eine andere Auffassung wäre nur unter der Voraussetzung möglich, daß die beiden Götter schon vorher, von Haus aus, gleicher Art waren. Vielleicht bringt uns der Name *Nnwn* eine Lösung in dieser Richtung:

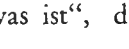
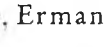
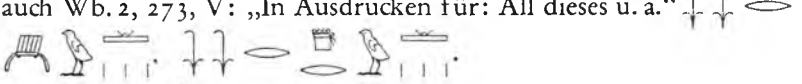
scheint ein abstrakter Name zu sein und zu bedeuten „Das, was ist". Zunächst bedarf die grammatische Form der Erklärung. In der klassischen Sprache gebraucht man bei Partizipien und Relativformen als Neutrum das Femininum, in unserem Falle „Das, was ist", entsprechend „Das, was geschehen ist", „Das, was zu tun ist",  „Was er getan hat", „Was er gesagt hat",  „Was er befohlen hat". In der älteren Sprache aber verwendet man statt dessen in den gleichen Fällen ein neutrisches Demonstrativ, dem Partizip und Relativform angefügt werden; als Demonstrativa werden gebraucht *nw* und *nn*:

1. *nw*: Pyr. 967 „Er tut dir, was Geb befohlen hat, daß dir getan werde", statt *wḏ·tn Gb.* — Pyr. 998 a „Seht,

was ihr gesagt habt, o Götter!", statt *dd·tn-tn*. — Pyr. 1297  „Tu ihm, was du seinem Bruder Osiris getan hast!", statt *irj·tn-k*; vgl. Pyr. 2016 und 1513 b *nw rdj-n n-tn*.

2. *nn*: Pyr. 795  „Erde, höre, was die Götter gesagt haben!", statt *dd·tn*; vgl. 1013 a, 1712 a. — Pyr. 1007 a „Steh auf und sieh, steh auf und höre, was dir dein Sohn getan hat,[1]) was dir Horus getan hat", statt *irj·tn n-k*; vergleiche 1879:  „Erhebe dein Angesicht und sieh, was ich dir getan habe!".

Nun werden *nw* und *nn* in ältester Sprache zur relativischen Anknüpfung auch bei einem Singular benutzt, wie Pyr. 1211: NN. „NN. ist es, der sich befindet (zwischen . . .)"; siehe unten V 1 ba. In unserem Falle kann aber *nn*, da es absolut steht, den vorweisenden Charakter dieser Demonstrativa nicht haben, es kann nur das Neutrische zum Ausdruck bringen, denn auch in der ältesten Sprache werden die unverbundenen Partizipien und Relativformen einfach wie Substantiva behandelt; so heißen in den Pyramidentexten die Götter „Die Seienden", wie später  die Menschen; Wb. 1, 310.

Unser ist also ganz zu werten wie die oben angeführten mit gebildeten neutrischen Ausdrücke. Damit kann es nur bedeuten: „Das, was ist", d. i. „Alles"; vergleiche dazu  Wb. I 310 „Das, was existiert, als Ausdruck für: Alles", und das spätere  , Erman, Gramm.[4] § 338 l. Zu der Funktion von *nn* siehe auch Wb. 2, 273, V: „In Ausdrücken für: All dieses u. ä." 

Mit kommt zum Ausdruck, daß das „All", das Uni-

[1]) oder „tut".

versum, von dem Gott beherrscht werde; daß mit seinem Namen „Das, was ist", „Alles" nicht ein Gleichsein mit dem All in pantheistischem Sinne gemeint ist, zeigt uns der ganz entprechende Name *ʾItmw*; auch er bedeutet, von dem Verbum *tmm* „vollständig sein" abgeleitet, das „All". Aber die Sinnvariante oder Erklärung *nb tm* „Herr des Alls" und Sätze wie *ink tm* „Mir gehört das All" lassen keinen Zweifel, daß dem Sinn nach eine Nisbe vorliegt:[1]) „Der, dem das All gehört" oder ähnlich; das gleiche gilt von *Nnwn*, es ist so zu deuten, daß der Gott durch diesen Namen als der Herr alles Seienden bezeichnet wird.

Die Namensbildung *nn* + Partizip beweist, daß der Name sehr alt ist, aber auch seinem Inhalt nach paßt er am besten zu den universalen alten Gottesbezeichnungen, wie *ʾItmw*, *N-ḏr-f*, *Wr*. Auch sei darauf hingewiesen, wie gerade im Alten Reich die Gottheit oft unter bestimmten Beiworten erscheint, die statt der eigentlichen Gottesnamen bei der Bildung von Personenbezeichnungen verwendet werden, wie „der Schöpfer", „der Geber", „der Schützer", „der Lebensspender"; siehe Gîza I S. 224.

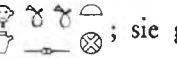
Mit dieser Deutung des Namens kommen wir der Lösung der eingangs gestellten Frage näher. War *Nnwn* schon vor der Einführung des Horuskultes in Ḳûṣ heimisch, so kann es sich nur um den Weltgott handeln, dessen Verörtlichung damit für Oberägypten belegt wäre, wie die des *Wr* in Heliopolis. Andererseits aber ist auch gerade Haroëris, wie sein Name besagt und wie es die Inschriften beweisen (oben S. 16), der große Herr des Weltalls. Eine doppelte Möglichkeit läge daher vor: Entweder hat Haroëris bei seinem Einzug in Ḳûṣ den Namen des ihm wesensgleichen Gottes *Nnwn* angenommen oder man hat für Horus hier einen Namen geschaffen, der die kosmische Seite seines Wesens betonen sollte, so wie man in Heliopolis für den Allherrn den Namen Atum bildete.

3. Komombo

Eine weitere Kultstätte erhielt Haroëris-*Mḫntj-irtj* in Ombos im 1. oberägyptischen Gau. Der Kult zeigt hier deutlich die Spuren der Übertragung. Was vom örtlichem Gut in den Tempelinschriften

[1]) Wie wir dieses Verhältnis des Weltgottes zum All aufzufassen haben, zeigt am besten der Schabaka-Text.

wiedergegeben ist, verschwindet ganz gegenüber der Fülle der Überlieferung aus dem Hauptheiligtum in Letopolis. Ein ausdrückliches Zeugnis für den Zusammenhang mit dieser ältesten Kultstätte liefert die Kalenderangabe Ombos II 52: „Den Gott hinausfahren an diesem Feste des Erscheinens in seiner Stadt, nachdem er im Nordland gewesen." Doch bleibt die Frage, ob Ombos von Letopolis den Kult des Haroëris erhielt oder von Ḳûṣ. Für eine Vermittlerrolle von Ḳûṣ, für die Sethe, Urgeschichte § 47 und 141, eintritt, lassen sich folgende Gründe anführen:

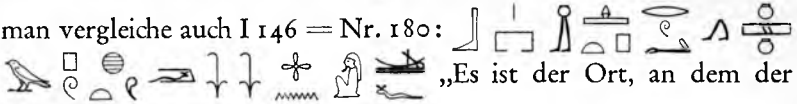
a. Der Gott von Ḳûṣ tritt in den Darstellungen und Inschriften des Tempels von Ombos so stark hervor, daß es zur Erklärung nicht genügt, auf die Verehrung des gleichen Gottes in beiden Heiligtümern hinzuweisen. Haroëris *nb tȝ šmʿj* nimmt im Kult eine besondere Stelle ein, er ist eine Erscheinungsform des örtlichen Gottes;[1]) er wird dabei ausdrücklich mit Ḳûṣ verbunden: „Haroëris, Herr des oberägyptischen Landes, der in Ḳûṣ wohnt," II 284 = Nr. 928; neben ihm tritt die *Ḥḳ·t* von Ḳûṣ auf, wie I 26 = Nr. 21, I 119 = Nr. 155, I 304 = Nr. 414, I 870 = Nr. 466:  ; sie gehört nach I 87 = Nr. 107 zu der Götterfamilie von Ombos. Dieses Hervortreten der Götter von Ḳûṣ geht weit über das Maß hinaus, in dem benachbarte oder befreundete Götter in einem Tempel zu erscheinen pflegen.

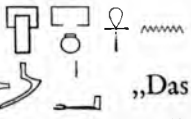
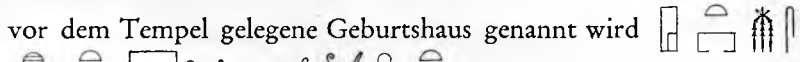
b. Die Verbindung mit Ḳûṣ wird noch deutlicher durch die häufige Nennung des *Nnwn*, als dessen Heimat *Gśȝ* bezeichnet wird: Ombos I 300 = Nr. 406, vgl. I 171 = Nr. 222.

Gerade dieser *Nnwn* aber soll nach Ombos gekommen sein, um hier Rêʿ vor seinen Feinden zu schützen (siehe oben S. 27). Ombos II 67 = Nr. 613 werden die Heldentaten des Haroëris ausführlich geschildert; dabei ist von einem dreimaligen Kampf die Rede. Den ersten Sieg erfocht der Gott als *Šw tmȝ-ʿ*, er trug ihm den Namen *Ḥr-wr* ein, da er sich größer als die anderen Götter gezeigt habe. Der Text fährt dann fort:

[1]) Belege unter anderem Ombos I 26 = Nr. 21, I 119 = Nr. 155, I 243 = Nr. 305, I 300 = Nr. 406, I 304 = Nr. 414, I 370 = Nr. 494.

„Dann kam *Nnwn-Ḥntj-irtj* zu diesem Gau als Löwe groß an Kraft, um seinen Vater Rê‘ zum zweitenmal zu beschützen; man nennt ihn (darum) *Wr*“.[1] Hier ist eindeutig von dem Herrn von Ḳûṣ die Rede; außer dem Namen *Nnwn* ist auch seine Bezeichnung als *wr*-Löwe zu beachten, dessen Kultbild in Ḳûṣ oben S. 59 besprochen wurde.[2])

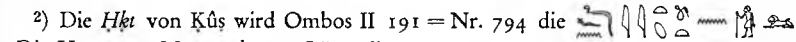
In Ombos I 140 = Nr. 182 wird die zweite Verteidigung des Rê‘ nochmals erwähnt, und wieder ist es *Nnwn*, der sie übernimmt; der Tempel der Stadt soll sein
„das herrliche Heiligtum des *Nnwn*, als er kam, um seinen Vater Rê‘ zum zweitenmal zu beschützen“; man vergleiche auch I 146 = Nr. 180: 
„Es ist der Ort, an dem der Friede gebracht und die Kampfwut beendet wurde, als *Nnwn* in ihn eintrat“.

Nach der Überlieferung soll Haroëris in Ḳûṣ geboren worden sein; nun rühmt sich auch Komombo, das Geburtshaus des *Nnwn* zu besitzen. Dieser Anspruch kann wohl nur so erklärt werden, daß der Gott von Ḳûṣ auch das Heiligtum von Ombos gründete: 
„Das Geburtshaus des *Nnwn-Mḫntj-irtj*, der Gau des *Ḥr-tm3-‘* ist es“; Ombos II 80. Zu der Bezeichnung vergleiche I 44 = Nr. 45, wo das vor dem Tempel gelegene Geburtshaus genannt wird 
und .

Sethe erwägt Urgeschichte § 141 die Möglichkeit, daß Komombo

---

[1]) Nach dem gleichen Text soll dann Osiris in Ombos von Haroëris, dem Sohn der Isis, geschützt worden sein
„in seinem Namen Haroëris, Herr von Letopolis“.

[2]) Die *Ḥḳt* von Ḳûṣ wird Ombos II 191 = Nr. 794 die 
„Die Urmutter, Mutter des *wr*-Löwen“ genannt.

seinen Namen *Nbjt* erhalten habe, als Haroëris von Ḳûṣ dorthin verpflanzt wurde, eben weil Ḳûṣ dem alten Ombos gegenüber lag. Wahrscheinlicher aber wurde Komombo von Ombos aus gegründet, als Seth den Süden beherrschte.[1]) Es mochte als Grenzfeste in dem neuerschlossenen nubischen Gau gelten, südlich des Engpasses von Gebel Silsile gelegen. Entsprechend wäre dann damals *Św* von Seth in der Nähe der nördlichen Grenze seines Reiches zum Bollwerk bestimmt worden; siehe oben S. 59. Als nun das Südreich von den Falkenkönigen erobert wurde, hat man Haroëris nicht nur gegenüber der Hauptstadt des Seth als neuen Herrn des oberägyptischen Landes angesiedelt, sondern ihm später auch ein Heiligtum in dem südlichen Ombos errichtet. In beiden Fällen geschah also die Übertragung in Gegnerschaft zum Königtum des Seth. Demgegenüber ist nicht anzunehmen, daß man bei der Neugründung einer Kultstätte des Horus im nubischen Gau ihr den Namen Ombos verlieh, der das Andenken an die alte Hauptstadt des Seth hätte wiederaufleben lassen.

[1]) Die Stadt erhielt dabei ihren Namen nach der Hauptstadt, von der aus die Gründung erfolgte.

V

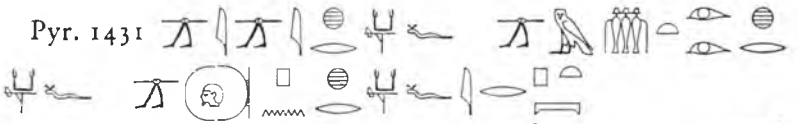
Mḫntj-irtj und *Mḫntj-n-irtj* in den Pyramidentexten

Von den ältesten Belegen für *Mḫntj-irtj* wurden einige schon im Voraufgehenden erwähnt, aber die ausführliche Behandlung der wichtigsten Texte mußte einem besonderen Abschnitt vorbehalten bleiben. Denn es schien von Bedeutung, ein geschlossenes Bild von der Auffassung des Gottes in der frühesten uns erreichbaren Zeit zu erhalten. Außerdem bedurften die einzelnen Stellen mancher Erläuterungen, die den Verlauf der Darstellung gestört hätten. Die Texte werden nicht in der Reihenfolge der Sprüche besprochen, sondern nach inhaltlichen Gesichtspunkten gereiht. Der erste Teil behandelt die Sprüche vom „sehenden" Gott, der zweite die vom „blinden".

1. *Mḫntj-irtj*

a. Der Gott als Vorbild des verstorbenen Königs

α. Pyr. 17, 826, 832, 1431.

Pyr. 1431 

Pyr. 826

; ebenso 832.

Pyr. 17

In den einzelnen Fassungen des Spruches begegnen wir Verschiedenheiten, die die Erfassung des ursprünglichen Sinnes erschweren; Pyr. 17 hat *ḫnʿ kȝ-f* statt *ḫr kȝ-f* der übrigen Stellen,

auch wechselt die Konstruktion. Gunn, Studies in Egyptian Syntax S. 37, 4, möchte in 1431 das erste als *ḏm·f* und das zweite als „vielleicht prospektives aktives Partizip" fassen und übersetzt zweifelnd: „If anyone passes to his *ka*', *Mḫntj-irtj* passes to his *ka*" this P. passes to his *ka*', to heaven." SKP 4, 79 zu Pyr. 826 faßt, auf Grund des im Schlußsatz, das verbale Prädikat überall als Pseudopartizip und das des Anfanges, das Subjekt, als Part. perf. Er übersetzt demnach: „Gegangen ist, wer ging, zu seinem Ka, gegangen ist Osiris zu seinem Ka . . . gegangen bist auch du zu deinem Ka". Diese zweite Erklärung wird dem Sinn des Spruches gerechter; denn die aufgezählten Götter sollen doch offenbar dem König als Vorbild dienen: „So wie der Gott N. zu seinem Ka gegangen ist, so bist auch du zu deinem Ka gegangen."

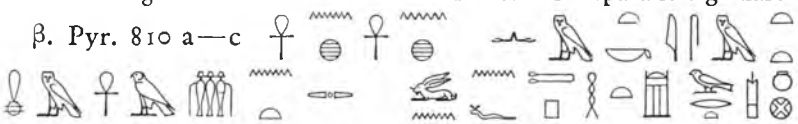
Zu beachten ist die Rolle, die in diesen Sprüchen gerade *Mḫntj-irtj* zukommt. Pyr. 1431 wird er allein als Beispiel angeführt, und in allen anderen Fällen steht sein Name unmittelbar vor dem des Königs; so halten es auch die späteren Texte. — Von anderen Göttern werden genannt: in Pyr. 826 und 832 Osiris und Seth, Pyr. 17 Horus, Seth, Thot, *Dwnʿnwj* und Osiris. An Pyr. 17 schließen sich die späteren Texte an, sie gebrauchen die Wendung *ḥnʿ kȝ-f* und zählen die gleichen Götter auf, wie L.D. III 147 a (M.R.), Paris, Bibl. Nat. Nr. 86 (M.R.). Welche Götter von Haus aus zu dem Spruch gehören, ist schwer zu bestimmen, aber das Hervortreten des *Mḫntj-irtj* berechtigt zu der Frage, ob er nicht ursprünglich allein genannt war, wie in Pyr. 1431.

Sethe faßt SKP 4, 80 den Spruch so auf, daß die aufgeführten Götter als wirkliche Vorbilder aus der Vergangenheit dargestellt werden, also wie der König gestorben seien: „Es ist also hier vom Tode des Osiris, des Seth und des augenlosen Gottes die Rede, als Parallelfällen von dem Ableben des Angeredeten." Das „Gehen zu dem Ka" ist tatsächlich ein Ausdruck für „sterben", siehe ebenda S. 80 und Gîza III 116 ff. Nun könnten die genannten Götter als Herren des Königtums aufgefaßt werden, und da ihre Herrschaft auf Erden sich ablöste, gehören sie zu den „Göttern, die zu ihren Kas gegangen sind"; so werden Pyr. 829, 948 und 1165 die verstorbenen Könige bezeichnet.[1]) Die Spätzeit hat mit diesem Gedanken so völlig Ernst

[1]) Pyr. 948 b—c „Die Götter, die zu ihren Kas gegangen sind, die gelebt haben an den Stätten des Horus, die gelebt haben an den Stätten des Seth".

gemacht, daß man an verschiedenen Kultstätten auch die Gräber der Götter der Urzeit verehrte. Wieweit solche Vorstellungen in alter Zeit überhaupt wirksam waren, entzieht sich unserer Kenntnis. Nur Osiris galt längst als der Gott, der gestorben war,[1]) und bei der Reihenfolge in Pyr. 826: Osiris, Seth, Horus-*Mḫntj-irtj* könnte man eben an die göttlichen Könige denken, die einst Ägypten beherrschten. Pyr. 17 aber will in der Auswahl und der Reihenfolge der Götter zu dieser Auffassung nicht passen.

Wir müssen daher eine andere Erklärung suchen. Das „Gehen zu seinem Ka" ist zwar ein Ausdruck für sterben, aber es ist ein Euphemismus; es bedeutet in Wirklichkeit das Erlangen des vollen Lebens. Und nicht für das Sterben werden die Götter als Vorbild hingestellt. Der Spruch hat nicht etwa den Sinn, den König zur Ergebung in sein Geschick zu mahnen, mit dem Hinweis, daß auch die Götter dahingegangen seien; diese Götter leben weiter, obwohl das Geschick des Todes sie erreichte oder der Tod ihnen drohte. Die Gefahr des Sterbens und die Überwindung dieser Gefahr genügten, um ihr Schicksal als Beispiel vorzuhalten.[2]) Der König soll ja auch in Wirklichkeit garnicht sterben, wie andere Sprüche ausdrücklich betonen. Diese Zusammenhänge werden vollkommen durch eine Sinnparallele geklärt:

β. Pyr. 810 a—c 

„Lebe das Leben, du wirst ja nicht des Todes sterben, wie Horus, der Herr von Letopolis, lebte, als ihm die große Höhle von Heliopolis geöffnet war". Wie in den unter α. genannten Sprüchen wird hier dem verstorbenen König der Gott von Letopolis als Vorbild gezeigt, der ja auch nicht gestorben sei. SKP 4, 44 wird diesmal ausdrücklich gesagt, daß damit nicht von dem Tode des Gottes die Rede sein müsse, sondern „daß er sterben mußte oder zu sterben drohte"; doch wird ebenda mit Tod und Begräbnis des Gottes gerechnet, das „große Loch von Heliopolis" „könnte eventuell eine Gruft sein, in der der Gott von Letopolis begraben war und die sich ihm öffnete,

[1]) Damit ist freilich nicht der geringste Anhalt gegeben, daß Osiris in unserem Spruch ursprünglich und zu Recht aufgetreten sei.

[2]) Daß Seth dem Tod entronnen sei, berichtet Pyr. 1453, von dem Verlust des Armes bei Thot ist Pyr. 535 c die Rede, siehe SKP 3, 5.

um ihn wieder in das Leben zurückzulassen". Doch fehlt für das Vorhandensein dieser Totengruft jeder Anhalt in den Texten, sie ist auch schwer mit dem Wesen und mit der Geschichte des *Ḥntj-Ḥm* in Einklang zu bringen. Dagegen läßt sich aus dem Vorstellungskreis der Pyramidentexte eine ganz andere Auffassung erschließen. *Tpḥ·t* wird zwar auch von einem Erdloch gebraucht, wie von der Höhle der Schlange Pyr. 245, vgl. 444, bezeichnet aber dann gerade die Öffnung des Lichtes am Himmel. In dem Hymnus auf den Sonnengott Pyr. 852, vgl. 1078, 1680, ist das Bild ganz eindeutig: „Geöffnet sind dir die Löcher (*tpḥ·wt*) des Ausgucks (*ptr·w*), gelockert sind dir die Schritte des Lichtes. Heil dir, du Einziger, der ewig dauert! Es kommt Horus, es kommt der Weitschreitende, es kommt der, der Macht gewinnt über den Horizont." Unter *tpḥ·wt* sind also die Türen zu verstehen, durch die der Lichtgott hervortritt.[1])

Damit aber erhalten wir das richtige Verständnis für Pyr. 810; es liegt eine vollkommene Entsprechung vor: Horus von Letopolis stirbt nicht, er lebt immerdar; denn wenn er auch im Dunkel der Nacht verschwunden zu sein scheint, so tritt er stets wieder leuchtend hervor, wenn ihm am Morgen das Tor des Lichtes geöffnet wird.[2]) Gerade die Lage seines Kultortes im Westen gegenüber Heliopolis läßt uns die *tpḥ·t wr·t ʾIwnw* verstehen, sie mußte ja für den Gott die Stelle sein, an der er sich von neuem zeigte. Wenn dann noch das „leben" gerade vom Aufgang, vom Erglänzen des Gottes verwendet wird (siehe unten), so dürfte jedes Bedenken gegen die vorgetragene Auffassung schwinden.

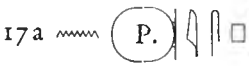
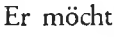
In diese Vorstellungen gehört auch die Gleichsetzung des Haroëris-*Mḥntj-irtj* mit dem Dekangestirn Knumis (*knmt*); sie ist in Letopolis und Ḳûṣ belegt, siehe Onurislegende S. 42 ff. und S. 35. Die seltsame Verbindung findet ihre Erklärung in der Rolle, die das Gestirn bei dem Sonnenaufgang spielt. Nach Lange-Neugebauer, Papyrus Carlsberg Nr. I S. 64 berücksichtigen die Nutbilder der

[1]) „Die Fenster sollen an unserer Stelle der Sonne für den Aufgang geöffnet sein", SKP 4, 114.

[2]) Vergleiche die oben S. 23 angeführten Stellen, nach denen der „Horus des Westgebirges" die Abend- und Morgenbarke erhält und der Gott von Letopolis zwar „Rê‘ an der Spitze des Westgebirges" genannt wird, aber sich allmorgendlich im Osten erheben soll.

Gräber Setis' I und Ramses' IV die Stellung der Dekane beim heliakischen Aufgang der Sothis, das ist zu Anfang des Jahres. Knumis ist dann der Dekan, der nach ihr an der Reihe ist, heliakisch aufzugehen; von ihm heißt es: „Das Aufleben des *knmt* mit dem des *ʿb* und der *šṯ3*, das ist das Aufleben des Horus"; ebenda Taf. 3*. In dem Papyrus wird I 34 *ʿnḫ* mit *ḫʿj*, „erscheinen", „aufgehen", wiedergegeben und der Ort des Aufgangs als der Ort bezeichnet, „an dem Rê' aufgeht". Da später an dieser Stelle *knmt* allein auftritt, so war bei der Gleichsetzung *ʿnḫ knmt* = *ʿnḫ Ḥr* auch die Verbindung zwischen Horus und Knumis gegeben. Wenn dabei als der „aufgehende Horus" gerade Haroëris von Letopolis bezeichnet wird, so beweist das, daß bei ihm die Vorstellung seines Nichtsterbens und seines allmorgendlichen Erwachens zu neuem Leben ( ) besonders lebendig war, wie sie Pyr. 810 zum Ausdruck kommt.

Damit erhält wohl auch Pyr. 917 einen besseren Sinn. Der Spruch 470 (= 910—919) besteht aus mehreren nicht zusammengehörenden Teilen (SKP 4, 188); doch ist eine innere Verbindung derselben insofern gegeben, als alle den Aufstieg des Königs und sein Wandern am Himmel erwähnen. Nach 916 soll er zu jener hohen Sykomore im Osten des Himmels gelangen, auf der die Götter sitzen.

917a  Sethe übersetzt: „Denn ich bin ja der ‚Lebendige' (Falke), der den Himmel (*kbḥ·w*) erkundet hat." Er möchte  nur *ʿnḫ* lesen und als Bezeichnung für den Falken nehmen.[1]) Nach den oben besprochenen Stellen muß in Erwägung gezogen werden, ob *ʿnḫ* nicht vielmehr „der Aufgehende" bedeutet, und *wbȝ* wird man dann in seiner ursprünglichen Bedeutung „öffnen" fassen: „der auflebende (Falke),

[1]) „Der Lebende, wie es ja einen Käfer *ʿnḫ*, eine Ziege *ʿnḫ*, einen Stern *ʿnḫ*, einen Blumenstrauß *ʿnḫ* usw. gab"; aber bei *ʿnḫ* = Stern ist die Bedeutung „Lebender" = „Aufgehender" klar; siehe auch Pap. Carlsberg VI 35 und V 41.

der den Himmel geöffnet hat", also entsprechend Pyr. 810, wo von dem des Horus von Letopolis und dem Öffnen (*wn*) des Lichtloches von Heliopolis die Rede ist. So schlössen sich Pyr. 810, 917 und die Beischriften zu dem ersten Dekan zu einem Bilde zusammen: Horus von Letopolis im Westen ersteht täglich im Osten zu neuem Leben.

Hier sei Ttb. Kap. 64, Zeile 29 angefügt, das aus den gleichen Vorstellungen zu erklären ist: „Ich bin aus Letopolis nach Heliopolis gekommen, um den *bnw* die Verhältnisse der *dȝ·t* wissen zu lassen." Da Horus im Westgebirge von Letopolis in die *dȝ·t* hinabsteigt und im Ostgebirge von Heliopolis an ihrem anderen Ende wieder auftaucht, war niemand mehr geeignet, die Verhältnisse der Unterwelt zu lehren, als er.

γ. Pyr. 908 b „Dieser P. lebt zusammen mit seinem Ka, und er (der Ka) vertreibt das Schlechte, das vor P. ist, und entfernt das Schlechte, das hinter P. ist, , wie die Schlagstöcke[1]) des Gebieters von Letopolis, die entfernten das Schlechte, das vor ihm war, die vertrieben das Schlechte, das hinter ihm war".

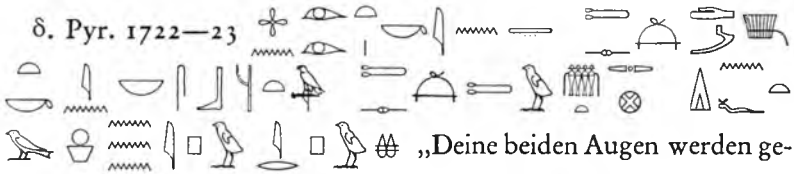
Der Gott wird als Vorbild des Toten hingestellt, dem durch seinen Ka alles Böse abgewehrt wird, wie die Schlagstöcke des *Ḥntj-Ḥm* diesem alles Feindliche verjagten.[2]) S. 53 wurde bemerkt, wie Horus von Letopolis hier als der alte Königsgott des westlichen Deltas auftritt, als der Kämpfer und Jäger, der *ṯmȝ-ʿ*, *ḳȝ-ʿ* oder *mśnw*. Die Darstellung SKP 4, 185 bedarf wohl einer Abänderung; nach ihr „soll der Gott von Letopolis vor Gefahren bewahrt worden sein, wie jetzt der Ka des Toten mit diesem tut"; daran wird die Bemerkung geknüpft, daß im Gegensatz zu dieser Auffassung Ttb. Kap. 18 = Urk. V 117 der Gott mit seinen Armen, die die beiden *ḏd*-Pfeiler sind, den Osiris schützen soll, statt selbst geschützt zu werden. In Wirklichkeit besteht kein Widerspruch; denn es sind ja des Gottes eigene Waffen, die ihm das Böse abgewehrt haben. Haroëris ist hier kein Gott, der wirklich

---

[1]) Die Form der Waffe spricht für Schlagstöcke und nicht für Wurfhölzer (Bumerange).

[2]) Man denkt dabei an die beiden Arme des Ka 𓂝, die das Böse verjagen, wie die beiden Arme des Gottes die Stöcke schwingen; siehe Dramat. Texte Bild 24; vergleiche auch Pyr. 522 c, wo von den beiden *ỉmś*-Keulen des Horus die Rede ist.

unterlegen ist wie Osiris, ihm drohte nur Unheil und er überwand es durch eigene Kraft. Beispiel des Verstorbenen ist er nur in dem Sinne, daß die bösen Mächte ihn immer wieder bedrängen, daß der Herr des Lichtes aber stets siegreich sie überwindet. So kann er Vorbild für das Erleiden der Nachstellungen, zugleich aber auch Schützer in der Gefahr sein.

δ. Pyr. 1722—23  „Deine beiden Augen werden geöffnet von der Erde, deine Glieder sind aufgehoben[1]) durch den Herrn der *śbwt*. Erhebe dich (wie) der Herr von Letopolis, als ihm das ‚Großbrot' und das Wasser, nämlich Wein, gegeben wurde".

Der Text, aus Spruch 610, ist uns ähnlich noch an zwei anderen Stellen erhalten, in Spruch 437 = 805 c und Spruch 483 = 1018 c, aber ohne Nennung des Gottes von Letopolis. Die Sprüche zeigen so viele Übereinstimmungen, daß drei verschiedene Bearbeitungen des gleichen Textes vorliegen müssen. In keiner der Fassungen ist ein folgerichtiger Aufbau zu gewahren, aber ein Gemeinsames läßt sich doch in den verschiedenen Stücken erkennen: sie handeln alle von der Erhebung und Verklärung des Toten; die Auferstehung, die Auffahrt zum Himmel, seine Herrschaft und sein Überfluß an Nahrung im Jenseits. In diesem Zusammenhang ist unsere Stelle 1722—23 zu deuten, sie hat die Erweckung des Toten zu neuem Leben zum Inhalt. Dabei wird er auf *Ḥntj-Ḥm* als Vorbild hingewiesen, der sich erhoben habe, als ihm das Mahl gereicht wurde,[2]) das aus *t-wr*[3]) und Wein[4]) bestand. Dies Opfer erhält der Lichtgott nicht an einem Quelloch (SKP 4, 44), es wird ihm wohl am Morgen vor seinem Aufstieg als Frühstück gegeben, nachdem er sich im See gereinigt hat.

ε. Pyr. 2086 a

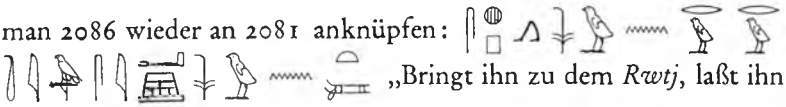
[1]) D. i. eingesammelt, SKP 4, 35—36.

[2]) ist wohl als Part. perf. pass. anzusehen, in der Verwendung wie Erman, Gramm.[4] § 395 a.

[3]) Zu *t-wr* in den ältesten Opferlisten siehe Gîza III S. 83.

[4]) Zu dem Wein als Trunk des Rê^{c} siehe Pyr. 130 „Das Wasser des NN. ist Wein wie das des Rê^{c}"; *ipw* ist nicht „dieses", sondern drückt das Gleichsein aus.

b „Groß ist die Würde dieses N. im Schloß des *Rwtj*; die *ṯwꜣ*, die an diesem N. sind (waren), werden (wurden) vertrieben von dem ‚Vertreiber des Bösen' vor *Mḥntj-irtj* in Letopolis".

Der Spruch 688, dessen Schluß 2086 bildet, besteht aus verschiedengearteten Stücken, die zum Teil nur lose verbunden, zum Teil selbständig sind. 2078—80 beschreiben das Aufstellen der Himmelsleiter, 2081—82 den Aufstieg, 2083 zählt die Dinge auf, die der Verstorbene nicht getan hat, 2084—85 schildert ihn als Gebieter in der *dꜣ·t*. Die Verbindung von 2085 mit 2086 läßt sich nicht leicht herstellen, wenn man nicht annehmen will, daß jetzt die Würde im Himmel der Herrschaft in der Unterwelt folgen soll. Eher könnte man 2086 wieder an 2081 anknüpfen:  „Bringt ihn zu dem *Rwtj*, laßt ihn aufsteigen zu Atum." Die Würde des Verstorbenen im *ḥw·t-rwt-j* führte dann den Gedanken weiter. So fehlte nur die Verknüpfung von 2086a mit b; sie ergibt sich aus der engen Verbindung des Gottes von Letopolis mit dem *ḥw·t-rwt-j* und dem *rw-tj*.[1]) Von Letopolis selbst sind uns darüber keine inschriftlichen Zeugnisse erhalten, aber in Ombos wird der Tempel des Haroëris-*Mḥntj-irtj* wiederholt genannt, wie Ombos I 313 = Nr. 423, vgl. I 42, II 101, 138, und Urk. II 63 erscheinen der „südliche und nördliche Löwe, , die *rw-tj*, die beiden Kinder des Rêʿ in Ḳuṣ". Diese Verbindung des Haroëris mit

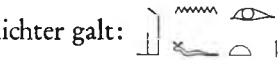
[1]) Über die Bedeutung der *rw-tj* siehe SKP 1, 238 zu Pyr. 447. Seltsamerweise scheint *rw-tj* dann auch Atum, den Vater des Löwenpaares zu bezeichnen (ursprünglich nicht den Sonnengott, wie Wb. 2, 403), wie Pyr. 2081 und Grapow, Urk. V 86; siehe auch Wb.-Belegstellen S. 597. — Bezieht man mit Sethe „euer" in *it-tn* in 448 nicht auf Schu und Tefnut allein, sondern auf alle 446—447 genannten Götter, so ergibt sich für den ganzen Spruch 301 eine ähnliche Auffassung, wie sie der Götterlehre von Memphis (Schabaka-Text) zugrunde liegt; unter *it* wäre dann Ptaḥ zu verstehen (SKP 2, 239). Wenn dieser aber dann 449c als „Horus, der über den *ꜣḫdw* des Himmels ist", bezeichnet wird, „der Rêʿ täglich Leben verleiht", so kann doch nur der Ptaḥ gemeint sein, der dem Himmelsgott gleichgesetzt ist, der *Ptḥ-Wr*.

den *rw-tj* ist nicht so sehr auf die spätere Deutung des Gottes als *Šw* zurückzuführen (siehe oben S. 28), als auf die Urgestalt des *Ḥr-wr*, in der er dem Atum, dem Vater der *rw-tj*, gleich war. So verstehen wir, daß in 2086 *ḥw·t-rw-tj* und *Ḥm* nebeneinander genannt werden. Man wird dabei 2086 b vielleicht besser nicht selbständig fassen, sondern in ihm eine Begründung von 2086 a sehen: „groß ist die Würde . . . denn es ist vertrieben".

Gelegentlich der Besprechung von Pyr. 771 wird SKP 3, 420 unser Text zweifelnd mit dem Totengericht in Verbindung gebracht, doch kann hier ein solches im üblichen Sinne nicht in Frage kommen, höchstens eine Rechtverleihung, die Anerkennung eines Rechtsanspruches. So ist auch Ttb. 18 Letopolis als Gerichtsstätte aufzufassen: „O Thot, der du Osiris über seine Feinde triumphieren ließest, laß auch NN. über seine Feinde triumphieren vor dem großen Richterkollegium, das in Letopolis ist, in jener Nacht des *ỉḫ·t ḥ3w* in Letopolis."[1]) Als Erster in diesem Kollegium wird dann Horus-*Mḫntj-n-irtj* genannt. Er ist aber nicht Richter über die Verfehlungen der Sterblichen, er sprach Recht in den großen Fragen, die die Geschicke des Landes betrafen. Auf diese Art des Richtens weist auch die besondere Fassung von 2086 b; *tw3* ist freilich nur hier belegt, und seine Bedeutung Wb. 5, 359 „Schädigung, Widerstände" ist nur aus dem Zusammenhang und dem Deutezeichen erschlossen. *isf-t* wird Pyr. 265 *mꜥ·t* gegenübergestellt: „W. hat das Recht an Stelle des Unrechts gesetzt," ähnlich Pyr. 1775: „Der Himmel war zufrieden und die Erde in Freude, als sie hörten, daß N. das Recht an Stelle des Unrechts gesetzt hat." Bei dem Gerichte ist ferner zu beachten, daß der Vorsitzende der *d3d3·t* in erster Linie als Vorbild und nicht als Richtender gilt: Osiris wurde von seinen Gegnern wie *Mḫntj-irtj* bedrängt und besiegt, aber da seine Sache gerecht war, triumphierte er über Seth.

Zu seiner Rolle bei der gerichtlichen Entscheidung war Horus-*Mḫntj-irtj* in doppelter Weise berechtigt: als Königsgott hat er die Feinde vernichtend geschlagen; er ist der *Ḥr-mꜥḫrw*, der dem Lande den Frieden wieder schenkte; siehe oben S. 49. Er hat den Streit durch seinen Sieg geschlichtet und ist daher berufen, in einem Kollegium den Vorsitz zu führen, das über das Unrecht der Feinde des Landes zu Gericht sitzt.

[1]) Grapow, Urk. V 119.

Vorbild für die Wiederherstellung des Rechtes aber ist Haroëris noch in anderer Weise: Die Trennung des Reiches, die Empörung der Feinde und der Raub der Krone werden sinnbildlich so dargestellt, daß der Lichtgott sein Auge verloren hatte, es aber wiedergewann und triumphierend an seine Stirn setzte. Horus von Letopolis aber mit seinem Doppelnamen *Mḥntj-irtj* und *Mḥntj-n-irtj* verkörperte diesen Lichtgott, der in ewigem Kampf gegen die Finsternis stets obsiegt und sein Auge wiedergewinnt.[1]) Zwar gilt meist Heliopolis als der Ort, an dem dieses Auge seinem rechtmäßigen Besitzer zurückgestellt wurde,[2]) aber Letopolis konnte insofern den gleichen Anspruch erheben, als sein Gott ganz wie Atum als Herr der beiden großen Himmelslichter galt:  „Er hat sein Auge in Letopolis erhoben", Ombos I 332 = Nr. 448. — Pyr. 2086 b nimmt nun, wie es scheint, gerade auf diesen Mythos Bezug; denn es ist bemerkenswert, daß der folgende Spruch 689 die Wiedergewinnung des Horusauges zum Gegenstand hat. Der anschließende § 2087 beginnt: „Geb hat das Horusauge, das *kꜣ* ist, erhoben". 2088 wird dem Auge sein Kopf gegeben, und es sieht Horus, der ... „es geschieht das Gericht". 2089 a paßt nicht in den Zusammenhang und wurde wegen des *Ḥrmꜣʿḫrw* eingefügt: „Isis kommt, sie hat ihre Brüste gefaßt für ihren Sohn Horus, den Siegreichen"; b: „N. hat das Auge des Horus gefunden." Im folgenden ist wieder davon die Rede, daß dem Auge des Horus sein Kopf wiedergegeben worden sei, . — Nun finden wir gerade in Letopolis diese Verbindung von Kopf und Auge wieder. Nach Rochem.-Chassinat, Edfu I 330 war in der Stadt verboten „irgendein Kopf, an dem sein Auge ist", eben in Erinnerung daran, daß hier Kopf und Auge sich wiedergefunden hatten.

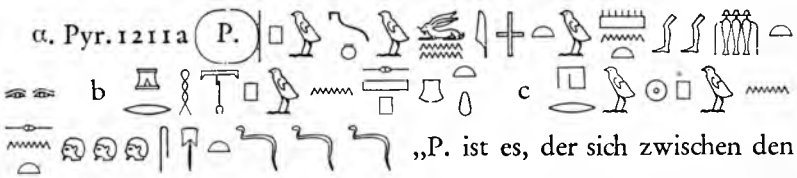
Damit aber scheint Spruch 689 eine Weiterführung von 688 zu sein, wie wir ja auch an vielen anderen Stellen einer inneren Verbindung sich folgender Sprüche begegnen. Alles dürfte also darauf hin-

[1]) Vielleicht ist es kein Zufall, daß Ttb. 18 der Gott als *Ḥr-Mḥntj-n-irtj* den Vorsitz führt und nicht als *Ḥntj-Ḥm*.

[2]) Onurislegende S. 141 ff.

weisen, daß 2086 *Mḥntj-irtj* als Vorbild hingestellt wird: dem Verstorbenen soll Sieg über die Feinde verliehen werden, wie der Gott von Letopolis über die Mächte der Finsternis triumphierte und sein Auge wiedergewann.

b. Der verstorbene König im Schutz des *Mḥntj-irtj*

α. Pyr. 1211a 

„P. ist es, der sich zwischen den Beinen des *Mḥntj-irtj* befindet in dieser Nacht des Glättens des Brotes, an diesem Tage des Abschneidens der Köpfe der ‚Bunten' (Schlangen)".[1])

Bei der Übersetzung ist zu beachten, daß als Prädikat in dem Nominalsatz mit *pw* nicht ein Substantiv darstellt, mit dem der König verglichen wird, auch nicht mit „da" wiederzugeben ist; es ist vielmehr das vorweisende Demonstrativ, an das das folgende Partizip *wnn* relativisch angeknüpft wird; in der Übersetzung ist es nicht zu berücksichtigen. In ähnlicher Weise wird auch *nn* verwendet. Eine ausführliche Darstellung dieser Funktion der Demonstrativa wird an anderer Stelle gegeben.

'Imjwtj mn-tj könnte man so erklären, daß *Mḥntj-irtj* sitzt und den König schützend zwischen den Knien hält, wie etwa *Śnmwt* die kleine Prinzessin, deren Erzieher er ist. Aber der Zusammenhang weist uns auf ein ganz anderes Bild. Der Spruch 519, in dessen Mitte 1211 steht, handelt von den Fahrten des Verklärten in den himmlischen Gefilden. Eingangs (1201) soll der Fährmann auf Befehl des Osiris sein Boot dem König zur Verfügung stellen; 1206 werden ihm die beiden *šḫn* gebaut, daß er auf ihnen zu Rê fahre. 1209: „Du erscheinst an der Spitze deiner Barke von 770 Ellen, die die Götter von Buto dir geknüpft, die Götter des Ostens dir gebogen haben. Nimm P. mit dir in die Kajüte deines Bootes; 1210 denn P. ist der Sohn des *Ḥprr*, in *Ḥtp·t* geboren ... 1211 P. ist es, der zwischen den Beinen des *Mḥntj-irtj* sich

[1]) D. i.: „in der Nacht, da er (*Mḥntj-irtj*) das Brot glättet" und „an dem Tage, da er die Köpfe der Schlangen abschneidet".

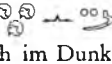
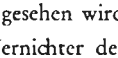
befindet...". 1212 folgt: „Nimm diesen deinen Lieblingsspeer und deinen Spieß, dessen Spitzen die Strahlen des Rê' sind, dessen Widerhaken die Kralle der *Mšfd·t* ist, mit dem P. die Köpfe der Feinde abschneidet, die im Opferfeld sind."

Unser Text 1211 fügt sich in den Zusammenhang nur dann ein, wenn der König im Boot fahrend gedacht ist, beschützt von *Mḥntj-irtj*. Der Speer, mit dem 1212 die Köpfe der Feinde abgeschnitten werden sollen, kann von Haus aus nur die Waffe des Horus-*Mḥntj-irtj* sein, der ja nach 1211 die Köpfe der Schlangen abtrennen soll; auch ist das oder die eigenste Arbeit des Herrn von Letopolis; Beispiele siehe Onurislegende S. 41. Hier tritt er uns als der wehrhafte Horus entgegen, der „erhobenen Armes mit dem Speer", Ombos II 230 = Nr. 832. Er ist Horus der Harpunierer, der Jäger, der in den Sümpfen des westlichen Deltas umherschweift; siehe auch Kees, HS 2, S. 79 ff. Als seine Waffe werden, auch im Horusmythos von Edfu, *mˁḫ* und *mšw·t* wie oben Pyr. 1212 genannt.

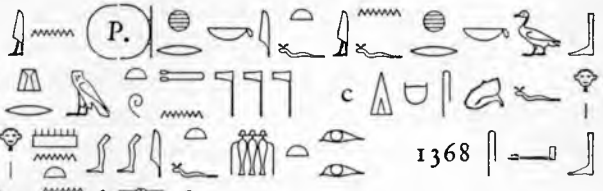
In dieser Gestalt zieht *Mḥntj-irtj* auch im Himmelsboot[1]) einher und vernichtet die Feinde, die sich ihm entgegenstellen. Das Abschneiden der Köpfe der Schlangen 1211 erklärt sich nur aus dieser Vorstellung, denn als Schlangen werden die Feinde des Lichtes dargestellt, wie Apophis die Fahrt des Rê' bedroht.[2])

Der im Himmelsschiff einherziehende Gott hat nun nach 1211 den König als Schützling *imjwtj mn-tj*. Das kann nur das Bild sein, das uns bei den Jagddarstellungen des Alten Reiches so oft begegnet: Der Grabherr steht weit ausschreitend im Papyrusboot und stößt mit dem Speer nach den Fischen, während sein Sohn, in kleinerem Maßstab gezeichnet, neben ihm dargestellt ist, sich an des Vaters Knie haltend oder zwischen seinen Beinen stehend, wie bei *Nfrirtnf*, Gîza IV Abb. 8 a, Davies, Deir el Gebrâwi II Taf. 28, die Frau oder die Töchter kauern zu seinen Füßen, wie *Nfrirtnf*, ebenda, Deir el

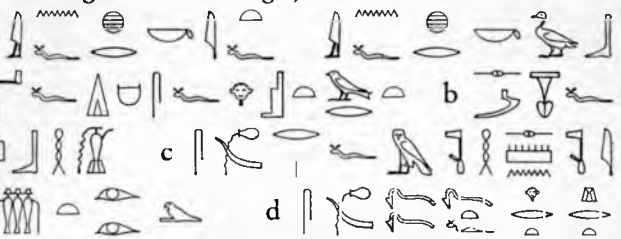
[1]) Siehe oben S. 23 die beiden Himmelsbarken im Besitz des *Ḥr-mˁinw*.

[2]) Wenn es Ombos II 190 = Nr. 793 heißt, daß der  die Köpfe abschneidet, ohne daß er gesehen wird (), so zeigt sich hier der Himmelsgott als Vernichter der Feinde auch im Dunkel der Nacht, wo er als der „Augenlose" nicht sieht, aber auch nicht gesehen werden kann.

Gebrâwi I Taf. 3. Ein solches Bild aus der Jagd in den Marschen hat dem Verfasser von Pyr. 1211 vorgeschwebt, als er den verstorbenen König im Schutz des *Mḥntj-irtj* darstellte.

β. Pyr. 1367 a 

„P. ist zu dir gekommen, o du sein Vater, er ist gekommen zu dir, o Geb. Er hat euer *ḫr mt* vereinigt, o Götter. Gib, daß er sitze auf dem großen Thron, auf dem Schoße seines Vaters *Mḥntj-irtj*. Reinige seinen Mund mit gereinigtem Natron (und seine Finger- und Fußnägel)".

Pyr. 2014 c 

„Er ist zu dir gekommen, o sein Vater, er ist zu dir gekommen, o Geb, nimm seinen Arm und laß ihn auf dem großen Thron Platz nehmen; er vereinigt die beiden *ḫr mt* des Himmels. Reinige seinen Mund mit gereinigtem Natron auf dem Schoße des *Mḥntj-irtj*, reinige seine Finger- und Fußnägel". Zu dem Verständnis des Textes sei bemerkt:

1. Der Ausdruck *ḫr mn-tj it-f* zeigt uns den zu verklärenden König als Kind, das auf dem Schoße seines Vaters sitzt, der auf dem *s·t wr·t* thront. Das Bild erinnert an die Darstellung in Paheri,[1]) wo der Grabherr seinen Zögling, den Prinzen *Wsḫmś*, auf dem Schoße hält. Nimmt man 1367 c in natürlicher Verbindung mit 1368, wie es auch die Umkehr in 2015 b—c nahelegt, so ergibt sich, daß dem König die Zeremonie der Reinigung vorgenommen wird, während er auf den Knien des *Mḥntj-irtj* sitzt; das macht das Bild noch ansprechender.

2. Der Anlaß zur Reinigung ist für die Auffassung der Szene von entscheidender Bedeutung. Nach SKP 3, 420 scheine *Mḥntj-irtj* in

[1]) Tylor, The Tomb of Paheri, London 1895, Taf. 4.

2015 c mit der Balsamierung zu tun zu haben; dann läge aber die Leiche des Königs auf den Knien des Gottes. Nun waren nach den Pyramidentexten im Kult Reinigungen mit Wasser und Natron (Seife) und auch Weihrauch bei ganz verschiedenen Gelegenheiten vorgeschrieben. So als Vorbereitung zum Mahle; siehe Pyr. 26 ff. vor 38 ff. und immer wieder, wie 72, 789, 1357; vergleiche auch in den Speiselisten Nr. 1—2, 13—14 a—b, 27, 28 und siehe Gîza III S. 106. Weiterhin geht eine Reinigung der Auferstehung voran: „Deine Reinigung ist die Reinigung der Götter, die zu ihren Kas gegangen sind, deine Reinigung ist die Reinigung der Götter, die gegangen sind, damit es ihnen nicht übel ergehe", Pyr. 829 d—e; zu dem Sinn siehe SKP 4, 84. Daneben, und nicht immer von der vorhergehenden Auffassung zu scheiden, ist die Vorstellung belegt, daß der verstorbene König sich allmorgendlich aus dem Grabe erhebt, die Reinigung mit Wasser, Natron und Weihrauch erhält, sich auf den königlichen Thron setzt, das feierliche Mahl erhält und die Herrschaft im Himmel übernimmt.[1]) Hier spricht die Vorstellung mit, daß sich ja auch die Sonne täglich reinige, in den Fluten des Ozeans bade, ehe sie am Himmel aufsteigt, und ebenso halten es die Sterne.[2]) Zur vollkommenen Reinigung gehört auch die Pflege der Finger- und Fußnägel; der „Nagelpfleger" gehört zu den Leibdienern des Grabherrn.[3])

In 1368 muß daher der Zusammenhang entscheiden, welche Reinigung beschrieben wird. Spruch 553, an dessen Ende 1368 f. steht, behandelt nun vorzugsweise die Auferstehung, das Mahl und die Himmelfahrt des Königs, mit der voraufgehenden Reinigung. Nach 1356 wird er im See gebadet und zu seinem Thron im Himmel geführt, 1365 werden die vier Krüge für die Reinigung erwähnt, 1366 der Aufstieg als Stern. Nach unserem Text 1368 folgt: „Man tue ihm, was man seinem Vater Osiris getan hat, am Tage, da man die Knochen

---

[1]) Spruch 459.

[2]) Für das Bad der Sonne als Vorbild der Reinigung siehe unter anderem Pyr. 151, 208 c, 275, 519, 525, 542; für die Reinigung der Sterne Pyr. 138 und Pap. Carlsberg Nr. 1, S. 52.

[3]) Zum Beispiel L. D. II 50, Montet, Scènes de la vie privée Taf. 13, 2; die Fußpflege (Salben) bei der Morgentoilette im Grab des Ptahhetep, Paget-Pirie, The Tomb of Ptah-hetep, Research Account 1896 Taf. 35; vgl. Pyr. 519 b. Die Reinigung der Finger- und Fußnägel braucht daher durchaus keine Beziehung zur Balsamierung zu haben.

sammelte." Dieses Sammeln der Knochen von 1368 finden wir in anderen Auferstehungstexten wieder, wie Pyr. 1684, vgl. 805 c, 1981.

In solchem Zusammenhang kann unser Text 1367 die Reinigung nur als Vorbereitung für die Herrschaft im Himmel schildern, und die Auffassung von der Balsamierung des Verstorbenen erscheint ausgeschlossen.

3. Diese Feststellung läßt uns auch die Rolle des *Mḥntj-irtj* bei der Reinigung besser verstehen. In Spruch 553 wird er wie Geb „Vater" des Verstorbenen genannt. Geb ist damit nicht als Vater des Osiris bezeichnet, er gilt hier als der Erdgott, dem die Gebeine des Toten überantwortet waren und die er bei der Auferstehung wiedergibt. Ganz deutlich ist diese seine Rolle Pyr. 840 b und 843 a, siehe SKP 4, 94. *Mḥntj-irtj* ist der Vater des Königs als Himmelsgott, der seinem Sohn die Herrschaft im Jenseits überweist. In dieser Eigenschaft begegnen wir sonst Atum, gerade auch dann, wenn, wie in unserem Text, daneben Geb auftritt; so in dem eben erwähnten Text Pyr. 840 a—b, 843 a—b und 479—80.[1]) Diese Zusammenhänge erweisen aufs neue, daß der Herr von Letopolis als derselbe Welt- und Himmelsgott gilt wie Atum.

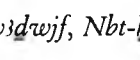
2. *Mḥntj-n-irtj* als Beschützer des verstorbenen Königs am Nachthimmel

In den bisher besprochenen Erwähnungen wurde der Gott stets *Mḥntj-irtj* genannt, und in allen diesen Fällen entspricht die Bezeichnung auch der Rolle, die dem „sehenden" Gott in dem Texte zugewiesen war. *Mḥntj-n-irtj* wird er nur in zwei Sprüchen geschrieben: 359 = § 601 e bei T.[2]) und 424 = § 771 bei P. und M.[3]) In 601 e wird *Mḥntj-n-irtj* neben anderen Göttern genannt, ohne daß sich für die besondere Auffassung des Herrn von Letopolis als „blinden" Gott ein Anhalt ergäbe: „Das Gesicht des NN. ist gewaschen von den Göttern, den männlichen und weiblichen: *ʾImś-tj*, *Ḥp-wj*, *Dwꜣmwtf* und

[1]) Pyr. 301 „NN. hat den Geb beerbt, er hat den Atum beerbt"; Pyr. 379 „Der Vater des W. Atum ergreift sich den Arm des W. und überreicht ihn (W.) den Göttern ... den unvergänglichen Sternen".

[2]) P. und N. haben *Mḥntj-irtj*.

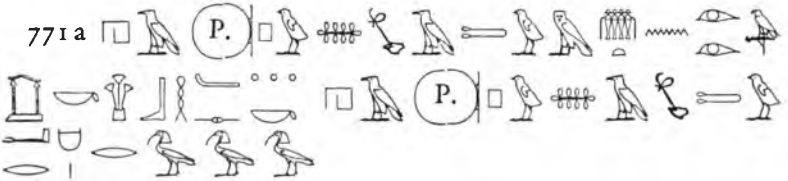
[3]) N. schreibt den Namen ohne *n*.

Ḫbḥ́nwf, die die rechte Seite (einnehmen), auf der Horus ist,[1]) und *Ḥwḏndrw*, *Ḥntj-wḏdwjf*, *Nbt-ḥwt*  , die die linke Seite (einnehmen), auf der Seth ist."

SKP 3, 117 möchte die letzten vier Götter verdächtigen, da sie auf der Seite des Seth stehen, Nephthys sei die Gemahlin des Seth, *Ḥwḏnrdw* der Mörder[2]) des Osiris; bei letzterem muß die Deutung, daß er den Osiris = *Ḏndrw* geschlagen habe, zweifelhaft bleiben, da hier weder *ḥw* in dem Sinne von „niederschlagen" noch *ḏndrw* als Osiris gefaßt zu werden brauchen; Wb. 3, 48 läßt daher den Namen unübersetzt. Außerdem sollen doch diese vier Götter genau wie die Horuskinder dem Verstorbenen wohlgesinnt sein und ihm das Gesicht waschen.

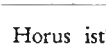
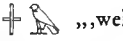
a. Pyr. 771

Für Pyr. 771 läßt sich der Nachweis erbringen, daß Haroëris hier als Gott am dunkeln Himmel gedacht ist, wenn seine Augen ihr Licht verloren haben. Spruch 424 beginnt mit 768: „O P.! Dieses dein Gehen, diese deine Gänge, das ist das Gehen des Horus bei diesem seinem Gehen, bei diesen seinen Gängen, als seine Eilboten liefen, seine Vorläufer dahinstürmten, damit sie ihn meldeten dem, der den Arm im Osten erhebt." 769 c—d wird der Verstorbene als Schakalgott geschildert, nach 770 a—d soll er als König im Jenseits gebieten.

771 a 

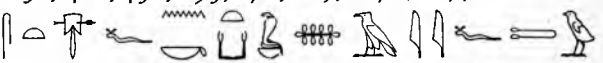
Im folgenden, 772 f., werden dem Verklärten das große Mahl und Kleidung verheißen, 774 enthält einen Reinigungstext.

In seiner ersten Bearbeitung der Pyramidentexte für das Wörterbuch hatte Sethe 771 übersetzt: „Es hütet dich *Mḥntj-n-irtj*, dein Hirt, der hinter deinen Kälbern ist. Es hütet dich *ʿr* ... vor den Geistern." In SKP 3, 415 faßt er die Stelle in einem ganz anderen Sinn: „O NN.

[1]) SKP 3, 116 deutet „‚welches Horus ist' wie späteres  mit dem *m*, das das Prädikat nach Verben des Seins einleitet"; man kann *imj Ḥr* aber wohl besser wie späteres  fassen.

[2]) Vgl. SKP 3, 174.

da, hüte dich vor *Mḥn·tj-n-ir·tj*, deinem Hirten, der hinter deinen Kälbern ist! O NN. da, hüte dich vor dem *ʿr*... mehr als die Geister (d. h. mehr als vor den Geistern?)." Die Begründung für die neue Auffassung wird ebenda S. 420—421 gegeben. Ausgangspunkt bildete die häufigere Bedeutung von *sȝ-tw*: „*sȝ-tw* mit folgendem Substantiv wird hier nicht anders als sonst ‚hüte dich vor' bedeuten und nicht ‚dich hütet', was an sich zunächst zu der Rolle des Gottes als Kälberhirt zu passen scheinen dürfte, aber keine Parallele zu haben scheint."

Der Sprachgebrauch von *sȝw* gestattet an sich die eine wie die andere Auffassung. Nach Wb. 3, 416 f. bedeutet es: „1. bewachen, behüten, gewöhnlich mit direktem Objekt, auch mit Objekt und *r* = etwas hüten vor — 2. sich hüten, fast nur im Imperativ; ohne reflexives Pronomen ‚hüte dich vor'; mit reflexivem Pronomen a. ohne Angabe wovor, b. mit Objekt ‚hüte dich vor', c. mit präpositioneller Verbindung, besonders mit *r*." — Dieser verschiedene Gebrauch ist schon in den Pyramidentexten nachgewiesen; für „sich hüten vor" = 2 und 2 a—b siehe Pyr. 136, 421, 436, 693, 872, 885, 1070, 2177. Für 1 = „behüten" 605 
„Daß er dir ein Licht anzünde und dich behüte"; 666
„Beschützet T., damit er euch beschütze". Bei substantivischem Subjekt entspräche diesen beiden Fällen ganz ein *sȝ tw Mḥntj-n-irtj*; ein „es schützt dich *Mḥntj-irtj*" könnte gar nicht anders ausgedrückt werden. Rein sprachlich sind also für 771 beide Übersetzungen in gleicher Weise möglich; welche von ihnen vorzuziehen ist, muß der Zusammenhang entscheiden.

Nun ergäbe sich die zweite Auffassung „hüte dich vor" von vornherein, wenn *Mḥntj-n-irtj* ein bekannt übelgesinnter Gott, ein schädigender Dämon wäre. Tatsächlich schreibt ihm Sethe SKP 3, 420 eine „zweideutige Rolle" zu und sagt ihm allerlei böse Dinge nach, aber zu Unrecht. Wenn er 1547 mit *Ḥrtj*, dem Totengott, ein Paar bildet, so wird er neben diesem nur deshalb genannt, weil beide Götter in Letopolis zusammen wohnen; das Paar findet sich 1547 übrigens in bester Gesellschaft, neben Atum, Schu und Tefnut, Geb und Nut, Isis und Nephthys. Ebensowenig läßt sich eine Verbindung mit anrüchigen Göttern aus 601 c erweisen. Weiter wird auf Pyr. 2015 c und 2086 b—c verwiesen, wo *Mḥntj-irtj* mit der Bal-

samierung und dem Totengericht zu tun zu haben scheine; aber die Auslegung der beiden Texte oben S. 79 und S. 74 zeigte, daß der Gott hier im Gegenteil als schützendes und vorbildliches Wesen auftritt. 1211 a—e kann mit noch weniger Recht herangezogen werden, siehe S. 77 und vergleiche die Bemerkungen zu 810 c und 826 b auf S. 68 ff. — SKP 4, 421 wird *Mḥntj-n-irtj* als ein Gott bezeichnet, „mit dem schlecht Kirschen zu essen ist", da er nach Ombos II 190 den Leuten ungesehen die Köpfe abschneide. Aber man tut Unrecht, ihm daraus einen Vorwurf zu machen, denn es sind ja die Feinde des Lichtes, die er vernichtet. Was von seinen furchtbaren Waffen und seinem Wüten unter den Gegnern erzählt wird, paßt außerdem zu den alten Horusgöttern insgesamt; man denke nur an den Horusmythos von Edfu und vergleiche die Zusammenstellungen in Onurislegende S. 18 ff. mit S. 41.

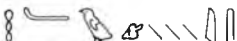
Wir können vielmehr den Spieß umdrehen und darauf hinweisen, daß in den Pyramidentexten und den Tempelinschriften sich keine Stelle findet, die *Mḥntj-irtj* als Feind des lebenden oder verstorbenen Königs vermuten ließe. Darnach müßte also für 771 eigens der Beweis erbracht werden, daß in diesem besonderen Falle der Gott sich als ein Wesen zeige, das das Wohlergehen des Königs bedrohe.[1])

b. Das Bild des Kälberhirten

Ganz entscheidend aber erscheint, daß das 771 gebrauchte Bild vom Kälberhirten nicht nur hier verwendet wird, sondern uns auch an anderen Stellen begegnet und in diesen sicher für das Behüten und Beschützen des Toten gebraucht ist. In einem der Beispiele aber ist es gerade wieder *Mḥntj-irtj*, der die Rolle des sorgenden Hirten übernommen hat.

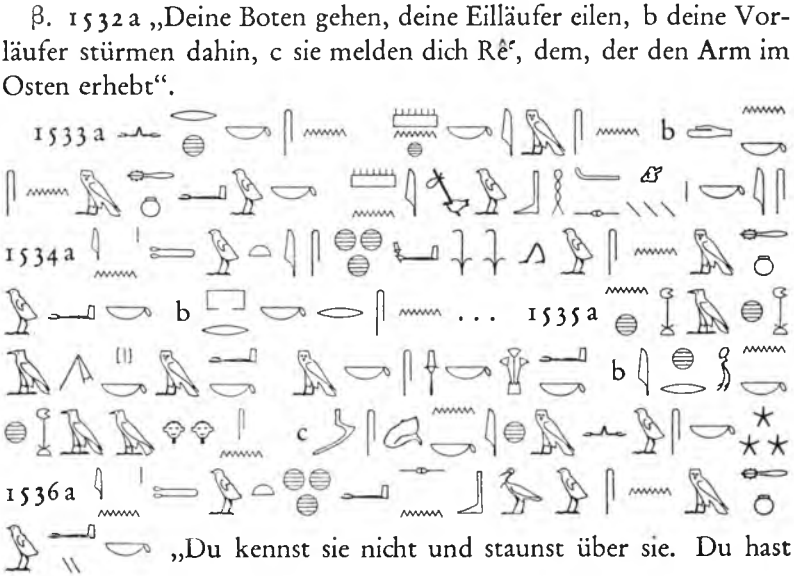
α. 1345 ff. zeigt uns den Verklärten auf der Bootsfahrt in den Gewässern des Jenseits. Alle Götter bemühen sich um ihn, Rê nimmt ihn bei der Hand, Atum hebt seinen Kopf, Isis und Nephthys fassen die Taue an Bug und Heck des Bootes, die *Ḫbḥt* . . .

[1]) Wenn in der oben S. 54 angeführten Stelle Urk. V 55 der Tote vor dem „Gott mit der geheimen Gestalt" gerettet werden soll und eine Glosse als diesen den Horus von Letopolis bezeichnet, so ist er der richtende Gott, der den Bösen bestraft: andere Glossen nennen Thot und Nefertem.

 setzt ihn unter die *Ḥntj-w-š*, „als (seine) Kälberhirten". Diese „Gebieter des *š*", auch Pyr. 762 c[1]) und 1098 a[2]) erwähnt, sollen also den verstorbenen und an den Himmel versetzten König in Obhut nehmen, ihn behüten wie die Hirten die Kälber. Vor allem aber sollen sie für seinen Unterhalt sorgen, nachdem die *Ḳbḥwt* ihn gereinigt hat; denn die *ḥntj-w-š* des Himmels müssen wohl den irdischen *ḥntj-w-š* entsprechen, die im Alten Reich Güter verwalteten, von denen bestimmte Erträgnisse an die Totentempel oder an den Hof abgeführt wurden; siehe Gîza VI B 1.

Die beiden anderen Texte, die das Bild des Kälberhirten verwenden, zeigen eine bestimmte Beziehung zu Pyr. 771; bei beiden geht wie dort eine Schilderung der Boten voraus, die den Verstorbenen dem Herrn des Himmels melden. Damit aber scheint von vornherein eine ähnliche Verumständung für alle drei Sprüche gegeben.

β. 1532 a „Deine Boten gehen, deine Eilläufer eilen, b deine Vorläufer stürmen dahin, c sie melden dich Rê', dem, der den Arm im Osten erhebt".



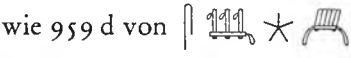
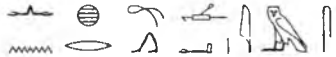
„Du kennst sie nicht und staunst über sie. Du hast sie in deine Arme gelegt als Hirt deiner Kälber. Du bist es, der verhütet, daß sie deinen Armen entgleiten. Du steigst empor mehr (?) als sie . . . Deine Geißel ist in deiner Hand, dein Zepter an deinem

[1]) „Daß du groß dadurch werdest bei den *Ḥntj-w-š*."

[2]) „Ich bin der *Dwnʿnwj*, ich bin jene großen Götter, die *Ḥntj-w-š*."

Arm. Die *ḥ3tj-w*[1]) fallen vor dir auf ihr Angesicht, die ‚Unvergänglichen' (Sterne) knien vor dir nieder. Du bist es, der verhütet, daß sie aus deinen Armen fallen".

Der Gott behütet seine Schützlinge wie der Hirt seine Kälber; er hält sie in seinen Armen, damit sie ihm nicht verlorengehen. Auch dieses Bild erhält in den Darstellungen aus den Gräbern des Alten Reiches seine beste Erläuterung; beim Herbeibringen der Geschenke der Stiftungsgüter wird das Großvieh herangetrieben, die Kälbchen aber werden auf den Armen getragen, wie Gîza III Abb. 18 und 28 = Taf. 11a; vgl. Capart, Rue de tomb. Taf. 106.

Für 1533 bleibt festzustellen, welche Wesen mit den Kälbern bezeichnet werden und wer ihr Hirt ist. Wenn man 1533 von 1532 nicht gewaltsam trennt und sie etwa als unzusammenhängende Stücke erklärt, müssen die Schützlinge des Gottes die Boten sein, die weiterhin als Sterne des Himmels bezeichnet werden. Die Sterne sind ja auch als Läufer vorbestimmt, da sie täglich den weiten Himmelsraum durcheilen; ihr schneller Gang wird in den Pyramidentexten ausdrücklich erwähnt, wie 959 d von  „Orion mit langem Fuß und ausgespanntem Schritt", 263 a „der Stern mit scharfer Stirn und ausgespannten Schritten". Der Gott hält sie in den Armen, daß sie nicht „fallen" und untergehen. Das ist eine Vorstellung, der wir auch sonst begegnen; Pap. Carlsberg V 31 = S. 48 heißt es von den Dekanen:  „keiner von ihnen ist gefallen, (seit ihre Mutter Nut sie geboren hat)." Die *ỉḫm-w sḫ*, die Circumpolarsterne, sollen stets am Himmel leuchten, die anderen Sterne, wie die Dekane, nach ihrem Unsichtbarwerden immer von neuem erscheinen. Bei dem „Fallen", „Entgleiten" denkt man unwillkürlich auch an die Sternschnuppen, bei denen die Sterne vom Himmel zu stürzen, zu „fallen" scheinen.

Der Gott, der die Sterne in seine Obhut genommen hat, ist dem Wortlaut nach Osiris, dessen Rolle der verstorbene König übernimmt. Der Spruch beginnt: „O Osiris P." und endet 1538: „Du stehst da an der Spitze der Götter, als ältester Sohn, als Erbe, der auf dem Thron

[1]) Nach Wb. 3, 236 „kämpfende und schlachtende Götter".

des Geb ist." Die Rolle des Osiris als Sterngott in 1532 ist freilich sekundär, er erhielt sie durch seine Gleichsetzung mit Orion; der galt als der „Vater der Götter", der dem Verstorbenen die Urkunde für seine Würde am Himmel übergibt, Pyr. 408. Für die Gleichsetzung Osiris — Orion siehe Pyr. 819 c: „Siehe, er ist gekommen als Orion, siehe, Osiris ist gekommen als Orion!" So wie Orion als Seele des Osiris gilt, so werden ihm auch die Seelen der verstorbenen Könige gleichgesetzt oder als Brüder gegeben; 820d—e: „Dich empfängt der Himmel zusammen mit Orion, dich gebiert die Dämmerung zusammen mit Orion"; 821 b—c: „Du steigst auf mit Orion auf der östlichen Seite des Himmels und steigst hinab mit Orion auf der westlichen Seite des Himmels"; vgl. 882 b—c: „Du bist jener große Stern, der *rmnwtj* des Orion, der den Himmel mit Orion, die *dȝ.t* mit Osiris durchfährt"; siehe auch 2116, 2172.[1])

Als Herren des Himmels, in deren Hut die Sterne sind, kommen freilich von Haus aus nur die eigentlichen Himmelsgötter in Betracht. So die Nut, die alle Sterne in ihre Arme genommen hat, nicht wie ein einzelnes Sternbild die Seele des Verstorbenen bewahrt und mit ihm auf- und untergeht, sie ist der Himmel selbst, der alle Sterne trägt: „Du hast jeden Gott zu dir genommen in seiner Barke, du hast sie erzogen(?)[2]) als ‚Tausend sind ihre Seelen'; sie entfernen sich nicht von dir als Sterne. Laß NN. sich nicht von dir entfernen in deinem Namen ‚Ferne'!", Pyr. 785. Zu ihr steigt der Tote auf; nachdem er sich den Weg durch die Knochen des Schu gebahnt hat, nimmt ihn Nut in ihre Arme (Pyr. 208).

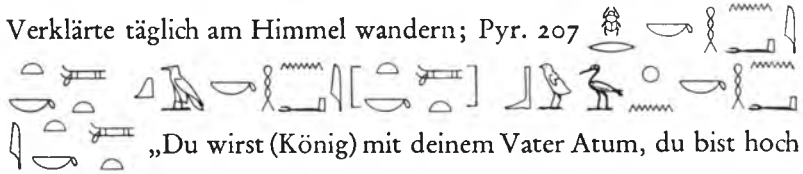
Viel stärker aber tritt die Vorstellung hervor, daß der verklärte König als Stern bei seinem Vater, dem Himmelsgott, weile; es bestanden ja, wie oben S. 37 ff. gezeigt wurde, zwei ganz verschiedene Weltbilder, eines zeigt uns Nut über die Erde gebeugt, das andere den Allherrn, Atum, *Wr* oder Horus genannt, als Himmel und Herrn des Himmels. Zu ihm steigt die Seele des Verstorbenen auf; 212: „Du bist (König) geworden, du bist hoch geworden, angenehm ist es dir, wohl ist es dir

[1]) Die Verbindung des Osiris mit Orion ist daraus zu erklären, daß der Gott dem Überschwemmungswasser gleichgesetzt wird, das zu fließen beginnt, wenn das Schwestergestirn des Orion, die Sothis, wiedererscheint.

[2]) Siehe SKP 3, 441.

in der Umarmung deines Vaters, in der Umarmung des Atum. O Atum, laß W. zu dir aufsteigen, schließe ihn in deine Arme (dein leiblicher Sohn ist er in Ewigkeit)". 151: „Angenehm ist es ihm ihretwegen, wohl ist es ihm ihretwegen in der Umarmung seines Vaters, in der Umarmung des Atum."

Die gleiche Vorstellung kehrt Spruch 215 = § 140 f. wieder, er beginnt bemerkenswerterweise mit den gleichen Versen, mit denen 771 und 1860 die Schilderung des *Mḥntj-n-irtj* als Hirten der Sterne eingeleitet wird: „Es gehen deine Boten, es eilen deine Herolde zu deinem Vater, zu Atum, o Atum, laß ihn zu dir aufsteigen, schließe ihn in deine Arme. Es gibt keinen Sterngott,[1]) der keinen Träger[2]) hätte".

Neben der Vorstellung, daß der Weltgott auch der Himmel ist, der Sonne und Mond als Augen hat und an dessen Leib die Sterne glänzen,[3]) geht eine andere einher, nach der er als Lichtgott auf- und untergeht. Das ist die gleiche Vermischung der Auffassungen, die uns schon bei der ältesten Darstellung auf dem Elfenbeintäfelchen der 1. Dynastie begegnete; siehe S. 41. Mit diesem Lichtgott soll der Verklärte täglich am Himmel wandern; Pyr. 207  „Du wirst (König) mit deinem Vater Atum, du bist hoch mit deinem Vater Atum, du gehst auf mit deinem Vater Atum". Im Spruch 217 = § 152 ff. erscheint dabei bezeichnenderweise Rê-Atum: „O Rê-Atum, W. kommt zu dir, ein unvergänglicher Geist ... dein

[1]) Ein zum Stern gewordener Gott, d. i. König.

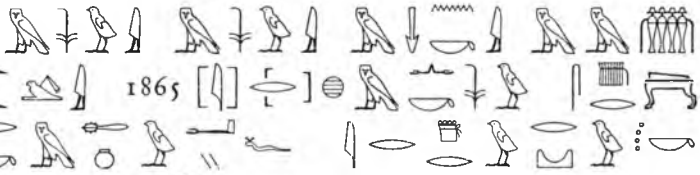
[2]) SKP 1, 23 wird *rmnwtj* von *rmnw·t* „gleicher Rang" abgeleitet und als „Gefährte" übersetzt; die gewöhnliche Auffassung ist „Träger" von *rmn* „tragen"; siehe Wb. 2, 240 „Träger, die den Gott tragen oder stützen". Das Bild, das den Himmelsgott als Hirten zeigt, der den Verklärten in seinen Armen trägt, spricht mehr für diese Deutung; siehe aber auch das Folgende.

[3]) Vergleiche Rochem.-Chassinat, Edfu I 16 „Dein Leib ist mit dir, es ist der Himmel, der mit seinen Sternen versehen ist".

Sohn kommt zu dir, dieser W. kommt zu dir, damit ihr den Himmelsweg durchschreitet, vereint in der Finsternis und aufgeht im Horizonte[1]) an dem Ort, wo es euch gefällt." Die Worte werden viermal in dem Spruch wiederholt (154, 156, 158), der Schluß 160 lautet wie 213: „Rê-Atum, dein Sohn kommt zu dir, W. kommt zu dir, laß ihn zu dir aufsteigen, schließ ihn in deine Arme, er ist dein leiblicher Sohn in Ewigkeit."

Wenn also in Pyr. 1533 von dem Gott die Rede ist, der die Sterne *m ḫnw ᶜ-wj* in seine Umarmung nimmt und sie wie der Hirt seine Kälber behütet, so werden wir als Ausgangspunkt dieser Vorstellung nicht den Orion, sondern das Bild des Himmelsgottes zu betrachten haben, der die Seelen der Verstorbenen als Sterne zu sich aufnimmt.

γ. Spruch 659 wird ganz ähnlich wie Spruch 424 und 578 eingeleitet. 1860: „Dieses dein Gehen, diese deine Gänge, das sind die Gänge des Horus auf der Suche nach seinem Vater Osiris." 1861: „Es gehen seine Boten, es laufen seine Eilboten, es stürmen seine Herolde dahin." 1862: „Gehet zu Rê und sagt Rê, der den Arm im Osten erhebt, daß er kommt als Gott; N. steht da (als König) in den beiden Palästen des Lichtreiches." 1863a: „Du hörst die Rede des Rê, als Gott, als Horus *mśtj*";[2]) b: „Ich bin dein Bruder",[3]) als Sopd.

1864 

„Siehe, er kommt, siehe, er kommt, siehe, dein Bruder kommt, siehe, *Mḫntj-irtj* kommt! Du kennst ihn nicht, du verbringst die Nacht in seiner Umarmung — deine Ausflüsse sind ferngehalten — als dein Kalb, als dein Hirte".

1865c bedarf das zweimalige Suffix *k* der Erklärung, denn der Gott kann nicht wohl zu gleicher Zeit Kalb und Hirte sein; ent-

[1]) Sethe macht SKP 1, 146 darauf aufmerksam, daß Atum nur ganz selten mit dem „Horizont" in Verbindung gebracht wird, die Sonne dagegen immer.

[2]) vielleicht mit Präfix *m* von *śtj* gebildet = der „Schütze", der Gott, der den Pfeil schießt oder den Speer wirft.

[3]) So sagt Rê zu dem Ankömmling, der als Horus und als Sopd gilt.

weder müßte man *bḥs-f* und *mnw-k* lesen: „Du sein Kalb und er dein Hirte", oder eine Badalform annehmen: „dein Kalb, nämlich dein (Kälber-)Hirte". Dieselbe Art der Badalform ist uns aus semitischen Sprachen geläufig, für verwandte Verwendungen im Ägyptischen siehe Spiegel in Ä. Z. 71, S. 56 ff.[1])

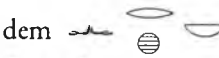
Die Hauptfrage betrifft die in 1864 angeredete Person. Verbindet man den Vers mit 1862, wo Rê^c die Meldung von der Ankunft des verstorbenen Königs erhält, so müßte 1864 eben auch Rê^c der Bruder des kommenden *Mḥntj-irtj* sein. Für diese Lösung möchte sich Sethe entscheiden, wenn er SKP 3, 420 bei der Besprechung von 771 schreibt, es „scheint der Gott dem Sonnengott als dessen Bruder vorgestellt zu werden (1865 a), da er (der Gott) sein Hirte, er (der Sonnengott) sein Kalb sei (1865 c)". Die Verbindung mit den vorhergehenden Versen ist mit dieser Annahme gewahrt, aber dann fehlt jeder Anschluß an das folgende 1866 ff., wo bis zum Ende des Spruches das Wort an den verstorbenen König gerichtet wird. Ist dieser auch in 1864 der Angeredete,[2]) so ergäbe sich gegen 1860 ein Szenenwechsel und der Spruch enthielte zwei verschiedene Meldungen: eine an Rê^c, daß der König nahe, die andere an den König, daß *Mḥntj-irtj* komme. Aber ein vollkommener Wechsel des Bildes muß auch bei der ersten Lösung angenommen werden, wenn auch hier der Angeredete der gleiche ist: Rê^c empfängt 1860 ff. den verklärten König, 1864 ff. aber soll der Gott zu ihm kommen, der ihn wie ein Hirte behüten wird; der Wechsel der Szene ist also ebenso unvermittelt.

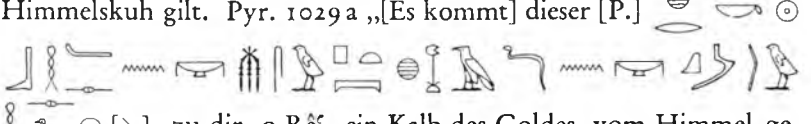
Eine Entscheidung kann auch die Bezeichnung des Ankommenden als *śn*, „Bruder" nicht bringen, denn die Verwandtschaftsverhältnisse sind weder bei Rê^c noch bei dem König feststehend. Rê^c könnte sehr wohl als Bruder des *Mḥntj-irtj* gelten, wie etwa Rê^c und *Ḥr-ỉḫtj* sich gelegentlich wie zwei gleichberechtigte Götter gegenüberstehen.[3]) Der König sollte zwar von Haus aus der Sohn des *Mḥntj-irtj* sein, aber er wird in den halb magischen Sprüchen selbst großen Göttern

[1]) Wohl nicht möglich ist die Annahme eines Wechsels der Rede in der Weise, daß *bḥs-k* an den Gott, *mnw-k* an den König gerichtet wäre.

[2]) So Speleers, Textes des Pyramides 209 Anm. 2: „C.-à-d. que *Mḥntij-n-ỉrt* protégea R(oi) comme son pâtre, son veau, alors que R. l'ignorait".

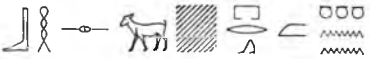
[3]) Siehe unter anderem Pyr. 932 b: „Damit Rê^c auf ihnen (den Schilfbündeln) hinüberfahre zu *Ḥr-ỉḫtj*, zum Lichtberg."

auch gleichgesetzt oder gar über sie gestellt. Brüder und Schwestern hat er unter den Göttern eine ganze Anzahl, 1863 nennt ihn Rê‘ seinen Bruder; Pyr. 1001: „Der Bruder des NN. ist der Mond, der *mšṯw* des NN. ist der Morgenstern“; sein Bruder ist auch Orion, siehe oben S. 87, und nach 1023 b auch der *ʿntj*. Wir müssen also das Bild in 1865 für beide Möglichkeiten zu erklären suchen. Dabei ist festzuhalten, daß die Szene sich am nächtlichen Himmel abspielt, daß es ein Gestirn ist, das der Gott in seinen Armen hält. Der Spruch 578 läßt darüber keinen Zweifel, hier werden die unvergänglichen Sterne ausdrücklich genannt; dem  von 1533 entspricht in unserem Text 1865, und beide Angaben sind nur verständlich, wenn man sich den Gott am dunkeln Himmel vorstellt, wenn seine Augen erloschen sind, wenn er nicht sieht, aber auch nicht gesehen wird.[1]) *Mḥntj-n-irtj* ist dabei niemand anders als Atum bei der Nacht, von dem Pyr. 605 f. spricht, „Vater des T., Vater des T. in der Dunkelheit, Vater des T. Atum in der Dunkelheit, nimm dir den T. an deine Seite, damit er dir ein Licht anzünde und dich schütze“.

Wenn Rê‘ in 1864 der Angeredete ist, so soll er die Nacht in den Armen des *Mḥntj-n-irtj* verbringen, bis er am Morgen wieder am Himmel erstrahlt. Sein Aufenthalt während der nächtlichen Finsternis wird ja ganz verschieden dargestellt; er durchfährt die Unterwelt und tritt in der Frühe aus deren Toren im Osten hervor oder er tritt am Abend in den Mund der Nut ein und wird am Morgen aus ihrem Schoß geboren. Nach 1865 ruhte er während der Nacht in den Armen des blinden Gottes, der ihn wie ein Hirte bewacht; man könnte damit in Verbindung bringen, daß Rê‘ als Kalb der Himmelskuh gilt. Pyr. 1029 a „[Es kommt] dieser [P.]  zu dir, o Rê‘, ein Kalb des Goldes, vom Himmel geboren, ein Mastkalb des Goldes, von der *ḥsȝ·t*-Kuh geschaffen“.[2])

[1]) Man erwartete daher 1864 *Mḥntj-n-irtj*, den „blinden“ Gott, aber N., in dem allein der Spruch 659 erhalten ist, schreibt auch bei Spruch 424 den Namen fehlerhaft ohne das negativische *n*, gegen P. und M.

[2]) SKP 4, 310 f.

Wenn es auch hier der König ist, der als Kalb bezeichnet wird, so ergibt sich doch mittelbar, daß auch Rê', als Vorbild des Königs, unter diesem Bilde dargestellt wurde; SKP 4, 311 wird eine Stelle aus Berl. 13456 angeführt, die Rê' als  bezeichnet. Diese Vorstellung könnte sehr wohl zu Pyr. 1865 passen, aber wir brauchen natürlich die Stelle nicht wörtlich auszulegen, und es genügt, sie so aufzufassen, daß der Sonnengott in der Nacht von dem „blinden" Himmelsgott behütet wird, bis die Zeit seines Aufstiegs gekommen ist.

Nehmen wir aber an, daß unter dem „Bruder" des Gottes der verstorbene König zu verstehen ist, so ergibt sich ein uns viel vertrauteres Bild: der Tote ist zum Stern geworden und weilt stets in der Hut des Himmelsgottes, in der Umarmung seines Vaters Atum; siehe S. 87. Damit aber hat die zweite Lösung die größere Wahrscheinlichkeit.

c. Das Verhältnis von Pyr. 771 zu 1532 und 1864

Die unter 1—3 angeführten Sprüche können nun zur Erklärung von 711a—c in Spruch 424 herangezogen werden; wir knüpfen damit an S. 82 an. Das Gewicht der Parallelen ist um so stärker, als nicht nur die in Frage kommenden Verse sich gleichen, sondern auch die Sprüche bemerkenswerte Verbindungen zeigen; Spruch 659 muß dabei als eine andere Fassung von 424 angesehen werden; man vergleiche 768—769 mit 1860—1862, 771 mit 1865, 772 mit 1867.[1]) — Die Vorstellung ist in den drei Fällen ganz die gleiche: Ein Gott behütet die ihm anvertrauten himmlischen Wesen wie ein Hirt seine Kälber. Damit aber ist für die Auslegung von 771 ein wichtiger Hinweis gegeben.

Nach der SKP 3, 420 vorgeschlagenen Übersetzung soll dagegen derselbe Gott von 1865 ein übelgesinntes Wesen sein: „Hier wird auch an die Personifikation des Todes gedacht sein, der die Menschen umfängt und festhält wie ein Kälberhirt die Kälber ... Bei uns wird also der tote König vor dem *Mḥntj-n-irtj* gewarnt, der ihn unter Umständen unter seine Kälber, die Toten, einreihen könnte, die von Rechts wegen dem toten König gehören sollten, als seine Herde, die

[1]) Vergleiche andererseits Pyr. 1861 mit 1531.

der *Mḥntj-n-irtj* ihm als dem Herrn zu weiden hat."[1]) Bei der durchaus freundlichen Einstellung des *Mḥntj-irtj* an allen übrigen Stellen wird man sich aber nicht entschließen können, ihn 771 als einen Gott aufzufassen, vor dem der Tote sich hüten müsse, zumal die Parallelen zu unserem Spruch ihn im Gegenteil als wohltätiges, schützendes Wesen darstellen. Höchstens könnte man einen Fall wie Spruch 534 heranziehen, in dem auch andere gutgesinnte Götter sich in feindlicher Absicht nahen können. In unserem ganzen Spruch aber deutet nicht das geringste auf eine solche Auffassung, sie könnte auch nach dem Befund von Spruch 578 und 659 wohl nur auf einem Mißverständnis des Verfassers von 534 beruhen.

Das ist übrigens nicht als „dein Hirt, der hinter deinen Kälbern ist" in dem Sinne zu fassen, daß *Mḥntj-n-irtj* als der vom König bestellte und für dessen Kälber verantwortliche Hirt gilt oder gar hinter den Kälbern des Königs her ist; das widerspräche allen aus den Pyramidentexten angeführten Parallelstellen, und der Beweis, daß es hier einmalig eine andere Bedeutung hat, müßte erbracht werden. — *mnw-k* ist „dein Hirte", der dich hütet, und das folgende *ḫȝ bḥsw-k* ist nur als Erklärung beigefügt, „nämlich dein Kälberhirt"; am besten wird man dabei als Nisbe auffassen, „dein *ḫȝj bḥsw*"; vgl. zu *ḫȝ-j* Wb. 3, 10 und Erman, Gram.[4] § 321a; die Schreibung für das eher zu erwartende [2]) darf dabei nicht stören, wird doch in den Pyramidentexten gelegentlich verwendet, wo der Zusammenhang verlangte.

So wird sich auch Spruch 424 in das anziehende Bild einfügen, das uns die Sprüche 578 und 659 vermitteln: Der verklärte König ist als neues Gestirn am Nachthimmel erschienen, die Sterne eilen, um dem Gott seine Ankunft zu melden. Der schließt auch den neuen Stern in seine Arme und hütet ihn wie der Hirt seine Kälber. Dieser Gott aber ist *Mḥntj-n-irtj*, der Himmels- und Lichtgott, dessen Augen sich zwar in der Nacht geschlossen haben, der aber auch in der Dunkelheit seine Kinder bewacht.

---

[1]) Das Bild des Todes als Hirten der Verstorbenen scheint den alten Ägyptern überhaupt fremd gewesen zu sein.

[2]) Oder , Blackman, Meir 4, 41 Anm. 2.