

Geheimnis ist Veränderung

Zu *št* und *s.št*

Abstract: Traditionally *št* and its causative *s.št* are translated as “secret”, “hidden” and “mysterious”. Using the immense corpus of the TLA and DZA as reference, the article argues, that the core meaning of *št* is to describe a “state of ambiguity” and of *s.št* to designate the act of “transformation / disambiguation”.

Ein Mann, der Herrn K. lange nicht gesehen hatte, begrüßte ihn mit den Worten:

„Sie haben sich gar nicht verändert.“

„Oh!“ sagte Herr K. und erleichterte.

Bertolt Brecht, Geschichten vom Herrn Keuner

1

Stephan Seidlmayer hat sich auf einem schier unübersehbaren Feld des ägyptologisch Möglichen verdient gemacht. Eine herausragende Leistung ist es fraglos, dass unter seiner Leitung und steten Mitarbeit der in Zettelkästen und Kladden verborgene geheimnisvolle Schatz des Berliner Wörterbuchs in Gestalt des TLA in die weite Welt des Web transformiert wurde. Das Folgende ist das Resultat des vielleicht etwas leichtfertigen Naschens vom so gewachsenen Baum oft mehrdeutiger Erkenntnis.¹

2

Im ersten Hof der östlichen Dachkapelle des Tempels von Dendera sind Inschriften erhalten, in denen in insgesamt sieben „Büchern“ beschrieben wird, wie bestimmte, für die Riten im Choiak benötigte Kultgegenstände hergestellt werden.² Dabei geht es vor allem um zwei Figurinen, deren Behandlung zu den zentralen Zeremonien des Rituals gehört.³ So enthält das erste Buch eine Liste von Kultorten und führt die dort verwendeten Figurinen an. Unterschieden wird zwischen einer Figurine des Osiris (auch „großer Fürst“ oder einfach „Gott“ genannt) und einer des Chenti-Imentet samt dazugehörigem „Rest“.⁴ In einer kurzen Charakteristik der Herstellungsweise dieser Figurinen werden zwei Verfahren unterschieden. So wird für die zweite, die Chenti-Imentet-Figurine, praktisch immer festgehalten: *jr m k.t hsp.t*; „gemacht in der Arbeit(sweise) des Gartens“. Diese Arbeitsweise wird im Buch II dann auch noch recht ausführlich beschrieben. Demnach werden Sand (nach Buch I meist Nilsediment von einer genau bestimmten Lokalität des betreffenden Kultortes) und Getreide gemischt und in einem Becken gewässert. Die so vorbereitete Masse wird dann in einer Negativform ausgeformt.⁵ Nach einer Stabilisierungsphase in der Form hat man die Figurine

1 Die hier versammelten Überlegungen entstammen einmal mehr dem Kontext meiner Beschäftigung mit Quellen zu Techniken und technologischen Reflektionen; siehe: Fitzenreiter 2018a; Fitzenreiter 2018b; Fitzenreiter 2019; Fitzenreiter 2020; Fitzenreiter 2021.

2 Chassinat 1966–68; Cauville 1997a, 26–50, pl. 3–6, pl. 25–30; Cauville 1997b, 14–28; Cauville 1997c, 17–19. Zu den hier behandelten Passagen auch: Fitzenreiter 2020, 335–346.

3 Zur Ritualrekonstruktion: Chassinat 1966–68, 69–73; Mikhail 1984; Cauville 1988.

4 Siehe die Übersicht: Chassinat 1966–68, 94. Der Charakter des als Sepij (*spjj*) = „Rest“ bezeichneten Objektes ist unklar. Chassinat übersetzt mit „le lambeau divin“ (Chassinat 1966–68, 51f). Offenbar handelt es sich um ein Säckchen, das mit Getreide und Erde gefüllt ist. Wahrscheinlich sind dies jene Teile der Sand-Getreide-Mischung, die beim Ausformen der Figurine des Chenti-Imentet übrigblieben und zusammen mit dieser behandelt wurden, wie man es bei der menschlichen Bestattung mit den Eingeweiden und Balsamierungsresten tat.

5 Eine solche Negativform zur Herstellung einer ca. eine Elle großen Figurine wird der zweiteilige Behälter in Osirisform aus Bronze PM 64 in der Sammlung des Römer-Pelizaeus-Museums in Hildesheim sein (Roeder 1937, 24f, Taf. 14 e, f, g).

entnommen, gegebenenfalls zusammengesetzt⁶ und in der Sonne durchgetrocknet. Parallel wurde der „Rest“ behandelt. Die so hergestellte Figurine wird gewöhnlich mit den archäologischen Belegen für „Kornosiris“ in Beziehung gebracht.⁷

Dem steht die Herstellung der ersten Figurinen gegenüber (Osiris, „Fürst“, „Gott“, im weiteren Verlauf der Bücher auch als Chenti-Imentet bezeichnet),⁸ bei der es Unterschiede zwischen den Kultorten gegeben hat. So wird z. B. über den „großen Gott“ für Hermopolis parva gesagt: *jjj m k3.t hsp.t n hnt.jt-jmmt.t m jt hr šjj*; „gemacht in der Arbeit(sweise) des Gartens des Chenti-Imentet aus Gerste und Sand“ – d. h. in der eben schon beschriebenen Art und Weise. Für andere Exemplare dieser Figurine war aber auch ein ganz anderes Verfahren gebräuchlich. So wird zum Osiris-Naref für Herakleopolis notiert: *jjj m k3.t s.št m krh.t šps*; „gemacht in der Arbeit(sweise) des *s.št* aus kostbarem / potentem Urstoff“.⁹ Eine in dieser Art gefertigte Figurine – die sich im Übrigen auch äußerlich von der aus der Chenti-Imentet-Form unterscheidet¹⁰ – besteht den Rezepturen zufolge, die im Buch III, V und VII verzeichnet sind, aus einer merkwürdigen Mischung von Mineralien und Aromata mit Dattelmos und Harz, die dem „potenten Urstoff“ hinzugefügt werden. Diese alchemistisch anmutende Substanzenmischung wird von Sydney Aufrère treffend als ein Abbild der mineralen Welt angesprochen.¹¹ War bei der Figurine aus der Chenti-Imentet-Model Sand die Trägermasse der lebenspendenden Getreidekörner, so diente bei der aus der Sokar-Model die keramische Masse als Träger für die verschiedensten Elemente des pharaonischen *universe minerale* (Aufrère).

3

Ein im Kontext der Textsammlung zentraler Begriff ist *s.št*, das sogenannte „Geheimnis“.¹² Er kommt an ganz prominenter Stelle im Titel der Bücher vor und hat auch dazu geführt, dass diese Sammlung von Objektlisten und Rezepturen unter dem etwas irreführenden Titel der „Osiris-Mysterien“ in die Literatur eingegangen ist.¹³ Abgesehen vom ersten Buch, dessen Titel nicht genannt wird, heißen die übrigen sechs Schriften:

(II): *rh s.št nw k3.t hsp n hntj-jmmt.t m pr-šntjt*; „Kennen das *s.št* der Arbeit(sweise) des Gartens des Chenti-Imentet im Sanktuar der Schentait“.

(III): *rh s.št n trh.t jr m bt n skr m k3.t n rh=s m c.t-jmn.t hr spš.wt wn (k3.t) jm=sn*; „Kennen das *s.št* des *Terehet*,¹⁴ das mit der Negativform des Sokar getan wird als eine geheimgehaltene / unbekannte Arbeit(sweise) in der verborgenen Kammer, und die Gauen, in denen man es (durchführt)“.

Buch IV *rh psd.t n pr-šntjt tm sb=sn nb.w m rn=sn*; „Kennen die Göttergruppe des Sanktuars der Schentait, ohne sie zu vergessen, jeder mit seinem Namen“ und Buch V *rh jb.wt nb.wt (n pr-) šntjt*; „Kennen aller Dinge (des

6 Chassinat 1966–68, 54–56; vgl. Beinlich 1984, 274–275 mit einem gegenüber Chassinat differierenden Vorschlag.

7 Raven 1982; von Lieven 2000; Centrone 2006; Quack 2007; Waitkus 2012.

8 Die Figurine wird in der Regel aus der „Negativform des Sokar“ (*bt n skr*) ausgeformt, aber nie selbst als Sokar bezeichnet. Die Model für die Figurine des Kornosiris ist als „Negativform des Chenti-Imentet“ (*bt n hntj-jmmt.t*) beschrieben (Chassinat 1966–68, 53–58).

9 Zur Übersetzung von *krh.t* an dieser Stelle als „(keramische) Masse“: Raven 1998, 238. Zur Übersetzung von *krh.t šps* als „potenten Urstoff“: Fitzenreiter 2021.

10 Siehe die Darstellungen in den die Texte begleitenden Vignetten: Cauville 1997a, pl. 29 (Negativform des Chenti-Imentet), pl. 30 (Negativform des Sokar). Beispiele für diesen Typ von Figurinen aus keramischer Masse: Raven 1998; Minas 2006.

11 Aufrère 1991, 339–340; 2007, 174–180.

12 In den Choiak-Texten zwischen *s.št* und *št* zu unterscheiden, ist aufgrund der häufigen Schreibung mit der Schakals-Glyphe (Kurth 2007, 202–203 [3.79–87]) problematisch, der prinzipiell kein *s* als Lesehilfe vorangestellt wird; siehe die Belege: Cauville 1997d, 528 (*s.št*), 563 (*št*). Die Transkription in Cauville 1997b variiert dem Kotext entsprechend; in den hier interessierenden Überschriften wird jedoch von Chassinat und Cauville stets *s.št* angesetzt.

13 Chassinat 1966–68 übersetzt *s.št* prinzipiell (und schon im Titel der Publikation) mit „mystère“, was im Deutschen oft als „Geheimnis“ oder „Mysterium“ missverstanden wird, in seiner Intention aber wohl auf den rituellen Vorgang zielt, der im Deutschen eher als „Ritual“ oder „Mysterienspiel“ wiederzugeben wäre; siehe: Chassinat 1966–68, 9–21. Für „Geheimnis“ hätte Chassinat eher „secrete“ verwendet. Vgl. Loret 1882, 48 u. passim, der in den Überschriften der Bücher *s.št* als „mystères“ übersetzt, adjektivisch gelesenes *št* als „secret“.

14 Die Bedeutung von *trh.t* ist unklar; Diskussion bei: Chassinat 1966–68, 217, der alchemistisch mit „grand œuvre“ und „l’œuvre occulte – sorte d’incubation“ übersetzt. Möglich ist auch – ähnlich wie für *krh.t* – die Übersetzung als eine Art „Grundmasse“ anzusetzen (so im TLA). Siehe auch: Fitzenreiter 2021.

Sanktuars) der Schentaijt“ beinhalten keine Herstellungsanweisungen, sondern sind Aufstellungen von Objekten, die im Ritual eine Rolle spielen, im langen Buch V noch ergänzt um diverse Anhänge mit Hinweisen auf die rituellen Vorgänge im Choiak.

(VI): *rḥ s.šb m c.t-jmn.t r jr k3.t dnj.t m n-rḥ m pr-šntj̄t m; „Kennen das s.šb der verborgenen Kammer um durchzuführen die Arbeit(sweise) des Mondfestes als etwas Geheimgehaltenes / Unbekanntes im Sanktuar der Schentait in ... (mit einer Aufzählung verschiedener Kultorte)“.*

(VII): *rḥ s.šb n mȝ n sdm qj n jt n sȝ=f; „Kennen das s.šb das man nicht sieht und nicht hört und das der Vater an seinen Sohn weitergibt“.*

In diesen Fällen *s.šb* mit „Geheimnis“ zu übersetzen, klingt für ägyptologische Ohren nicht weiter ungewöhnlich und ist prinzipiell auch nicht falsch. Es bleibt dabei aber eine wichtige Nuance des Begriffs unberücksichtigt, die einerseits grammatisch begründet ist, andererseits auch aus dem Kontext erschlossen werden kann: dass es sich bei dem mit *s.šb* bezeichneten Phänomen um einen *Vorgang* handelt: *s.šb* ist die substantivierte Form eines *s-*Kausativums, das in Richtung „etwas-*s.šb*-betroffenes-machen“ zu deuten ist, sich also auf das Durchführen von Handlungen bezieht. Das machen auch die Titel der Bücher IV und V deutlich, die als Auflistungen von Objekten konzipiert sind und nicht, wie in den anderen Fällen, als Beschreibung von Herstellungstechniken und der dabei benötigten Materialien (wobei das umfangreiche Buch V solche auch enthält). Geheim sind die hier genannten Objekte wohl auch, aber beide Bücher beschreiben eben kein *s.šb*, keinen Vorgang. Demgegenüber legen die übrigen Titel nahe, dass sich der Begriff *s.šb* auf eine Verfahrensweise bezieht, mittels derer eine bestimmte „Arbeit“ (*k3.t*) durchgeführt wird. Ein besonderer Bezug zu etwas „Geheimem“ ist in dem Begriff nicht angelegt. Der Bezug zum „Geheimen“ – jedenfalls in deutscher Lesart – wird auf ganz andere Weise hergestellt, nämlich über die Betonung des „nicht-Wissenlassens = Geheimhaltens“. So in Buch III und VI, in denen die Herstellung der Figurine aus der keramischen Mischung als „geheimgehalten“ via „(Anderen) unbekannt“ (*n rḥ=s*) beschrieben wird und laut Buch VII weder gezeigt noch erzählt, sondern als Erfahrungswissen vom Vater auf den Sohn weitergegeben werden soll. Eine gewisse Geheimnistuerei ist also nicht zu erkennen, doch wird die nicht mit *s.šb* ausgedrückt.

4

Die Bedeutung dessen, was im Rahmen des *s.šb* geschieht, liegt in der Wurzel *šb*, wobei in Übersetzungen für *šb* häufig dieselbe Bedeutung angesetzt wird wie für *s.šb*. Beide Begriffe können substantivisch als „Geheimnis“ oder verbal bis attributiv als „geheim (machen)“ übersetzt sein.¹⁵ Betrachtet man das umfängliche Belegmaterial, das der TLA und das DZA zu *šb* bereithalten,¹⁶ dann wird deutlich, dass „geheim“ in der Regel zwar gut passt, dass diese Übersetzung damit aber auch sehr vage bleibt. Denn so eindeutig ist diese Bedeutung nicht, wie es bereits Max Burchardt in einer Notiz auf einem Wörterbuchzettel festgehalten hat: *šb* „ist eine Sache, der man schwer beikommen kann“: 1. „schwer gangbar, schwer zugänglich“; 2. „merkwürdig“, 3. „geheimnisvoll“.¹⁷ Diese Notiz stellt bereits eine wichtige Bedeutungsnuance heraus: *šb* ist nicht „geheim“, sondern „geheimnisvoll“. Geht man die Belege weiter durch, lassen sich etwa diese Bedeutungscluster finden:

a) *šb* wird parallel zu *jmn* „verborgen“ genutzt und steht so in Kontexten, die darauf hindeuten, dass etwas geheimnisvoll ist. So beschreibt pBoulaq 7 den Sonnengott in der 11. Stunden, also kurz vor Sonnenaufgang, als: *jw=f [št]ȝ.wt jw nȝr.w nȝr.wt / jw=f jmn.w jw rmt.w nȝr.w; „er ist ein šb.wt (wenn es) Götter und Göttinnen sind, er ist ein Verborgener (wenn es) Menschen und (irdische, in den Tempeln verwahrte) Fetische sind“*¹⁸ und im Leidener

¹⁵ WB IV, 551–554 und WB IV, 296–299. Siehe auch: Altenmüller 1977; Rydström 1994, 56–61 und zum Thema der Geheimnistuerei in pharaonischer Zeit allgemein: Baines 1990.

¹⁶ Dem Folgenden liegen Recherchen in der Datenbank des TLA und DZA zugrunde (<http://aaew.bbaw.de/tla/>; abgerufen im August/September 2019). Außerdem wurden die von Barbara Lüscher und Günther Lapp im Projekt „Wortdiskussionen“ verzettelten Beiträge herangezogen (<https://aegyptologie.philhist.unibas.ch/de/forschung/werkzeuge/wortdiskussionen/>); abgerufen im September 2019).

¹⁷ DZA 30.255.870. Ich danke Gunnar Sperveslage für Hinweise zu Max Burchardt (1885–1914); siehe auch: Bierbrier 2012, 93.

¹⁸ DZA 30.255.540.

Amunshymnus heißt es: *bjjj jmn rn=f mj šb.w=f*; „Ba, dessen Name verborgen ist (ebenso) wie sein šb.w“.¹⁹ Tb 149 schreibt: *j jks.t / šb.wt r ntr.w / snd.n=s 3b.w / n rb rn=s*; „Oh Ikeset (= jenseitige Örtlichkeit), die šb mehr als die Götter ist, die die Achu fürchten, die ihren Name nicht kennen“.²⁰

b) Der im Totenbuch anklingende zumindest problematischer Zustand wird auch in nichtsakralen Texten mit šb beschrieben, wie die im MR beliebte Formulierung *s.t nb.t šb* zeigt, die eine diffizile, aber sehr wichtige Aufgabe umschreibt: *jrr mr-mšc m s.t nb.t šb*; „der den General an / bei jeder šb-haften Stelle / Aufgabe macht“ (Beni Hasan, Cheti, Grab 17)²¹ oder *h3b r s.t nb.t šb.t*; „der zu jeder šb-haften Stelle / Aufgabe gesandt wird“ (Stele Kairo 20003).²²

c) Dieser mit besonderen Unwägbarkeiten verbundene Aspekt wird sowohl auf Dinge als auch auf den Gemütszustand von Menschen bezogen, wenn es im MR in der berühmten Szene des Statuentransports aus el-Bershe heißt: *šms tw.t n c 13 / jst šb wr.t w3.t jj.t.n=f hr=s / jst šb hr-jb n rmt.w jth c3t.jw hr=s / m-c jnr šb n sn.t m jnr n rwd.t*; „Transport einer Statue von 13 Ellen: Wahrlich sehr šb ist der Weg auf dem er (= der Transport) daherkommt auf ihm (= dem Weg) (und) wahrlich šb ist (auch) die Gefühlslage der Menschen (= das, was die Menschen „auf dem Herzen haben“), die das Rohmaterial²³ ziehen auf ihm (= dem Weg), denn der Stein ist šb in Bezug zum steinernen Gegenüber (= Untergrund) der Treppe (= dem steilen Weg die Felsterrasse herunter)“.²⁴ Ähnlich ist die Stelle in der „Lehre für Merikare“ zu interpretieren, in der es vom Land des Levantiners heißt: *ksn pw n bw ntf jm / 3h.w mw / šb.w m h.t c3š.w*; „Elend ist er wegen dem Ort an dem er ist: unsicher an Wasser (und) šb wegen der vielen Bäume“.²⁵ Der hier ausgedrückte šb-Aspekt von zu Überwindendem (auch von Gefühlszuständen) oder zu Passierendem (besonders von Orten) schließlich klingt in einer Vielzahl von Belegen an, die alle mit Wegen, Toren und Plätzen verbunden sind.²⁶

d) šb ist, an a) anschließend, schließlich ein überaus häufig auftretendes Wort, wenn es darum geht, Eigenschaften von Göttern zu beschreiben. Ein spätestens in der 18. Dynastie belegter Osirishymnus schreibt: *jnd-hr=k / wsjr nb nhh / nswt ntr.w / c3š.w rn.w / dsr hpr.w / šb jr.w m r-pr.w*; „Gegrüßt seist du Osiris, Herr der Neheh-Ewigkeit, König der Götter, vielfältig an Namen, sakral an Gestalten, šb an Wesenheiten in den Tempeln“.²⁷ Solche Reihungen von *nfr-hr*-Konstruktionen mit šb sind in späten Tempeln endlos vertreten; neben šb jr.w; „šb an Wesen(heiten)“ gibt es z. B. šb hpr.w; „šb an Gestalten“;²⁸ šb ms.w; „šb an Entstehungsweisen“;²⁹ šb s.šm(.w); „šb an Kultbild(ern)“³⁰ und šb s.wt „šb an Plätzen (der Manifestation)“.³¹ Die hier angesprochene Eigenschaft zu präzisieren lässt sich zwar bequem mit der Übersetzung „geheim / geheimnisvoll“ umgehen; es ist aber eine Annäherung möglich. Der Osirishymnus reiht jeweils im Plural stehenden Manifestationen ein und derselben Gottheit, die als „viel“ (c3š) – die Namen –, in besonderer Weise „geheiligt / abgeschieden (lat.: sacer)“ (dsr) – die Gestalten –, und eben šb in ihrem Wesen im Tempel sind. Dieses šb-haft-Sein betrifft auch die Gestalten selbst, „Geburten“ (= Entstehungsweisen von Manifestationen),³² Kultbilder und Orte der Emanation. Offenbar bezeichnet šb hier das, was die Ägyptologie u. a.

¹⁹ DZA 30.255.550.

²⁰ DZA 30.255.910.

²¹ DZA 30.260.980.

²² DZA 30.261.050.

²³ Der Begriff c3t.jw beschreibt hier die noch nicht in Betrieb gesetzte, gleichwohl aus einem besonderen Material bestehende Statue.

²⁴ DZA 30.255.640; Monnier 2000. In den drei Fällen ist „unsicher“ eine passende Übersetzung, allerdings wird in der dreifachen Wiederholung auch eine mit dem Begriffsfeld spielende Bedeutungssteigerung vorliegen, die in der šb-Haftigkeit des Blocks gipfelt, dessen Werden zu einem Abbild im šb-haften Prozess des Transport reflektiert wird. Der Transport ist die Transformation.

²⁵ DZA 30.255.630; siehe auch: TLA pPetersburg 116A (Peter Dils). Der Zustand ist von Andersartigkeit und Unberechenbarkeit im Vergleich zu Ägypten geprägt: Während in Ägypten der Fluss planmäßig Wasser liefert, ist die Levante von sporadischem, dann aber auch flutartigen Regen geprägt; während in Ägypten das Land baumlos, offen und zugänglich ist, ist (zumindest der Libanon) von undurchdringlichen Wäldern bedeckt. Dies bildet auch den Charakter des Levantiners ab, der ebenso unberechenbar und undurchschaubar ist.

²⁶ Die w3.wt šb.wt; „šb-haften Wege“ sind in der funerären Literatur zusammen mit ebensolchen Toren und Hallen reichlich vertreten (siehe: Belegstellen für WB IV, 551.12–20).

²⁷ DZA 30.256.370; vgl. auch: DZA 30.256.390.

²⁸ DZA 30.257.560 und folgende.

²⁹ DZA 30.257.060 und folgende.

³⁰ DZA 30.258.230 und folgende.

³¹ Zu dieser in den Pyramidentexten für die Verstorbenen verwendeten Floskel (= „die mit šb-haftem Platz“), die schließlich zu einer Bezeichnung für die Osiris-Grabstätte (= „der šb-hafte Platz“) wurde: Koemoth 1993.

³² Zu Götterbildern mit geheimnisvoller Entstehung aus Geofakten: von Lieven 2013; von Lieven 2016.

mit dem Begriff des *Synkretismus* zu erfassen versucht: die Uneindeutigkeit der Erscheinungsformen des Göttlichen im pharaonischen Pantheon.³³

e) Ähnlich gebraucht charakterisiert *št̄* Orte im Tempel, in denen diese so verschiedenen Formen der Manifestation eine konkrete Fassung finden. So beschreibt ein Text im Tempel von Kom Ombo den Vorgang der „Einwohnung“ des Gottes in seinem Kultbild so: *jj.w b3=f n p.t hnf hr bs=f / hnm sn.w=f m k3r.t=f št̄ / sns(n)=f c̄hm=f htp hr sr̄b*; „Sein Ba des Himmels ist gekommen (indem) er aufgenommen ist in sein Einwohnungsbild; er ist vereint (mit) seinem *simulacrum* in seinem *št̄*-haften Naos; er vereinigt sich (mit) seinem Götterbild (indem) er ruht auf dem Thron“.³⁴ Die Eigenschaft des Naos, *št̄* zu sein, kann religionswissenschaftlich an dieser Stelle als „liminal“ bezeichnet werden.³⁵ Entsprechend ist *št̄* auch eine Eigenschaft, die den schon bei c) erwähnten Wegen und Toren eigen ist, wenn dem Toten zugeschrieben wird: *jw c̄k=f pr=f hr sb(j,j)wt št̄.jjwt*; „Er geht ein und aus durch die *št̄*-haften (d. h.: liminalen) Tore“.³⁶

f) Unter Ramses II. ist der Begriff *št̄* in historisch-narrativen Texten beliebt. So heißt es auf der „Heiratsstele“ in Abu Simbel: *jst-rf h̄nw c̄ št̄ / b3.jjt s.b3k.jt / nn r̄b.tw=st / nn sdm.tw=f m r n r*; „Siehe aber: Ein großer, *št̄*-mäßiger Vorfall (war es), ein erfreuliches Wunder, das man noch nicht kannte (und) das man noch nicht gehört hatte von Mund zu Mund“.³⁷ Oder aber: *c̄h̄c.n sdm.n sr.w c̄.jw n b nb shr.w št̄.w hm=f*; „Als aber die Großfürsten jeden Landes von den *št̄*-mäßigen Plänen seiner Majestät hörten (gerieten sie in Aufregung)“.³⁸ Der Kotext macht relativ deutlich, dass in letzterem Fall nicht geheime Ratschlüsse ausspioniert worden waren, sondern dass es die Eigenschaft der Pläne ist, *št̄* zu sein, was die Aufregung verursachte. An anderer Stelle ist *shr.w pn mn̄b.t*; „diese hervorragenden Pläne“ mit der Variante *shr.w pn št̄.jjt*; „diese *št̄*-mäßigen Pläne“ belegt.³⁹ Etwas gedämpfter ist dann im selben Text auch von *h̄s.wt št̄.w*; „*št̄*-mäßigen Ländern“ die Rede, womit in Anlehnung an c) wohl ferne, schwer zugängliche Länder gemeint sind. Der hier belegte spezielle Gebrauch von *št̄* deutet kaum auf „geheim“, sehr wohl aber auf „unheimlich / ungeheuer“, aber in einer Bedeutungsverschiebung, wie sie etwa im modernen Englisch für *awesome* zu beobachten ist, das sich spätestens seit dem Kung Fu Panda von „furchtbar“ zu „großartig“ gemausert hat.

5

Rekapituliert man die gesammelten Nuancen der Bedeutung von *št̄* beim „Gebrauch in der Schrift“, ergibt sich etwa dieses Bild:

št̄ ist etwas, das im Kontext von Räumen und Bewegungsvorgängen in Räumen auftritt,⁴⁰ dabei die Bewegung zwar hemmt, aber unter bestimmten Bedingungen auch möglich macht. Handelt es sich um Dinge oder Phänomene, so sind diese *št̄*, weil sie konzeptuell oder auch ganz praktisch schwer durchdringlich sind, z. B. Emanationen des Sakralen oder ausländische Wälder. Bei Gemütszuständen sind es solche, die unentschieden sind, „auf der Kippe stehen“, z. B. beim Statuentransport; bei vergleichbar unsicheren Umständen solche, die von fähigen Beamten oder Königen beherzt angegangen werden. Was bei Ramses II. *št̄* quasi zu einem Kraftausdruck werden lässt, der das erratische, „unerklärliche“ Verhalten von sich selbst überzeugter Entscheider ganz gut beschreibt. Zusammengenommen beschreibt *št̄* also einen Zustand der Uneindeutigkeit,⁴¹ der Kontingenz, sowie das Unstetige, sich in Verände-

³³ Bonnet 1939.

³⁴ DZA 30.260.170.

³⁵ Hier wird auch der Schlüssel zur in ptolemäischen Texten belegten Schreibung *št̄.jwt* für „(die beiden) Grenzgebirge“ liegen, die so als eine Art Weltgrenze und zugleich liminaler Ort erscheinen (WB IV, 554.12).

³⁶ Tb 15; DZA 30.259.300.

³⁷ DZA 30.258.460.

³⁸ DZA 30.258.480.

³⁹ DZA 30.258.510.

⁴⁰ So etwa bei der Verbindung des in b) erwähnten *s.t št̄.t* mit der Metapher der Bewegung: *wstn rd m s.t št̄.t*; „frei schreitenden Füßen an / bei *št̄*-haften Orten / Aufgaben“ (Louvre C 41; DZA 30.261.130).

⁴¹ Diese Ambivalenz liegt wohl dem Begriff *št̄-jtn*; „Trübung der Sonne“ (WB IV, 556.1) zugrunde, mit dem die Verunklärung der Sonne, das opak-Werden des Lichts beschrieben wird.

rung befindliche überhaupt.⁴² Letzten Endes bleibt dies alles „geheimnisvoll“, wie von Max Burchardt notiert; präziser sind aber attributive Übersetzungen wie „kontingent“, „ambig“ oder auch „liminal“.

6

Wenn *št* nicht „geheim“ sondern „uneindeutig“ u. ä. bedeutet, dann ist es unwahrscheinlich, dass *s.št* auf die Bedeutung „geheim machen“, „verbergen“ reduziert werden kann. Analog zum eben besprochenen würde für das Kausativum „einen uneindeutigen Zustand moderieren“ in Frage kommen. Tatsächlich lassen sich Belege so interpretieren:

a) Im Sinne von „etwas Veränderndes durchführen“ wird *s.št* z. B. in dem seit dem AR bekannten Totenspruch: *jr n=j k3.t tw r sh3.w s.št n hm.wt hr-h3b.t*; „Es wird für mich durchgeführt jene Arbeit gemäß der Schrift des *s.št* der Verrichtung des Vorlesepriesters.“⁴³ Mit dem *s.št* ist hier der Vorgang der rituellen Transformation des uneindeutigen Leichnams hin zu einem wohldefinierten Toten gemeint, die parallel zur Körperbehandlung durch den Balsamierer steht. *s.št* für „Ritual“, und zwar solche, die transformatorischer Art sind, ist auch auf Stele Kairo CG 20538 aus dem MR anzusetzen: *jw jj.n=j s mr=f m s.šm n hw.t-nbw s.št n nb 3b3dw*; „Ich machte den ‚liebenden Sohn‘ bei der Anleitung des Goldhauses (bei) der Transformation des Herrn von Abydos.“⁴⁴ oder im Sinne eines transformierenden Zauberspruches in Tb 190: *s.št n d3.t / bs št n hr.t-ntr / sd{r} dw.w / wb3 jn.wt / s.št n r3 r-sj*; „Eine Transformation der Unterwelt, ein liminales Erscheinen (= liminal-/durchlässig-Werden) der Nekropole, ein Zerbrechen der Berge, ein Öffnen der Täler, eine Transformation, die wirklich unbekannt ist.“⁴⁵

In diesem Sinne einer die Uneindeutigkeit moderierenden Vorganges ist auch *s.št* in Kontexten zu verstehen, die mit der Herstellung von Götterbildern zu tun haben: *r s.št d.t=f jw sh3m ntr.w*; „um seinen Leib zu transformieren (damit) <er> ein machtgeladenes Götterbild ist.“⁴⁶ Das Zusammenspiel von materiellem Erzeugen und der wesenhafte Transformation bei der Herstellung von Götterbildern wird auf einer Stele Thutmosis I. aus Abydos so ausgedrückt: *[jr] mn.w [n] jt [wsjr] / grg s.šm=f n nh3 / s.mnh s.št.w wr.t / n m33 n ptr / nn r3 d.t=f*; „Es wurde gemacht ein Denkmal für den Vater Osiris (und) begründet sein Kultbild der Neheh-Ewigkeit, sehr ausgestattet und transformiert (d. h. materielle und zeremoniell aufwendig hergestellt), (wie man es bisher) weder gesehen oder geschaut (hat), (da) man dessen Leib (= die materielle Erscheinungsform) noch nicht kannte.“⁴⁷ An anderen Stellen ist es auch möglich, in der Übersetzung von einem „Verfahren“ zu sprechen, das man als Spezialist kennen und beherrschen muss, wie der Besitzer der Stele Wien 154 herausstellt, wenn er sich vorstellt als: *r3 s.št n.w pr-nbw*; „einer, der die Verfahren des ‚Goldhauses‘ kennt“.⁴⁸

b) Im Zusammenhang mit den oben schon erwähnten diffizilen Situationen tritt die Bedeutung „eine grundlegende Veränderung / Entscheidung herbeiführen“ auf, wie in der Inschrift Kairo 1565 aus dem AR: *jkr=kw hr hm=f / gm w3.t m s.št nb n hnw / s.šps hr hm=f*; „Vortrefflich war ich bei SM, einer, der einen Weg fand bei allen Entscheidungen des Palastes, einer, der Potentes / Folgenreiches veranlasste bei SM.“⁴⁹ In diesem Kontext ist auch der im AR häufige und vor allem im Umfeld der Rechtsprechung anzutreffende Titel des „Entscheiders“ *hrj-s.št* anzusiedeln. Bemerkenswerter Weise ist dieser Titel ab dem NR vor allem in sakralen Kontexten belegt, dann im Sinne eines „rituellen Transformierers“.⁵⁰

⁴² Hier greifen auch spezielle, mit dieser Wurzel gebildete Begriffe wie *št* für eine besondere Art von Pflanzung (WB IV, 555.9–11; Vernus 1977), was man etwa als „Plantage / Baumschule“ o. ä. verstehen kann, in der die Pflanzen „unstetig“ sind und sich entwickeln; oder *št* für „kleines Kind = Heranwachsender“ (WB IV, 555.15). Diese, sowohl das Anschwellen wie auch das Transformatorische des Zustandes beschreibende Bedeutung trifft wohl auch für die Benennung des Mutterleibes bzw. der „Gebärmutter“ als *št.t* zu (hierzu: Leitz 2019, 23). Bemerkenswert ist die Bezeichnung (s.t.) *št* für „Erzmine“ (Aufrère 1991, 64–66). Wird hierin auf die alte Bergmythologie angespielt, dass die Erzader im Berg wie eine Wurzel „wächst“ (zu dieser den Alchemisten gut bekannten Vorstellung: Aufrère 1991, 319)?

⁴³ Barta 1968, 29 (Bitte 28); Lapp 1986, 196–198.

⁴⁴ DZA 29.618.870.

⁴⁵ BM EA 10477 (pNu); siehe TLA.

⁴⁶ DZA 29.616.020.

⁴⁷ DZA 29.616.190.

⁴⁸ DZA 29.618.940.

⁴⁹ DZA 29.619.070; zur Lesung und Übersetzung *s.šps* siehe: Fitzenreiter 2021.

⁵⁰ Rydström 1994; Baud 1999, 269–271; van der Walle 2018.

c) In theologischen Texten kann *s.št* im Sinne von „etwas so verändern, dass es durchlässig / liminal wird“ verwendet werden, wie auf Stele Berlin 7316 aus der 18. Dynastie: *jnd-hr=k wbn m nw.w / r s.čnh km̄.n=f nb / jr p.t / s.št 3h.t=s*; „Gegrüßt seist du, der aus dem Urozean aufgeht um alles zu beleben, was er erschafft; Schöpfer des Himmels, der liminal (= durchlässig) macht seinen (des Himmels) Horizont.“⁵¹ Die hier verwendete Wendung *jr p.t s.št 3h.t* kommt häufiger vor, wobei es in der Regel darum geht, die Erde für die Götter zugänglich zu machen.⁵²

d) Ebenfalls regelmäßig wird *s.št* im Sinne von „(seine) Gestalt verändern“ = „(sich) verwandeln“ gebraucht, etwa in Tb 83: *[s.]št.n=[j] m št.w*; „Ich führe die Veränderung (= Verwandlung) durch als ein Veränderer“, mit der wortspielenden Variante: *s.št.n=j m št.w*; „Ich führe die Verwandlung als / in eine Schildkröte durch.“⁵³ Die schon oben erwähnte „synkretistische“ Unübersichtlichkeit in der Bildwerdung von Göttern findet ihren Ausdruck in Floskeln wie dieser aus Edfu: *jmn rn=f / s.št bs=f / 3 hpr / tnn r ntr.w*; „verborgen an seinem Namen, transformiert / transformierend an seinem Einwohnungsbild, groß an Erscheinung, erhoben über die Götter“,⁵⁴ in der das *bs*-Bild als Begriff für die jeweils konkrete Emanation erscheint, in der der Gott sein wunderbares „Hervorquellen“ (*bsj*) praktiziert.⁵⁵ Wobei neben dem *bs*-Bild auch das *s.šm*-(Prozessions-)Bild, die abstraktere *jr.w*-Wesenheit o. ä. mit der Möglichkeit des *s.št* versehen sein kann. So z. B. in Theben im Grab des Tjaj aus dem NR in einer Hymne: *št jr.w s.št sw / nn r̄b.t(w) bs=f*; „der mit ambigen Wesen, der seine Veränderung bewirkte, dessen *bs*-Bild man nicht kennt.“⁵⁶ Sehr schön ist die geheimnisvolle Verbindung des *bs*-Erscheinens und der damit verbundenen *s.št*-Transformation in einem Vers in el-Charge beschrieben: *wbn=k m d̄.t hr 3bt.t n.t p.t / nbw=tw m jdn=k m np / jmn=k hr m̄.jr.n=k / bs.n=k hr md s.št.w=k*; „Gehst du auf aus der Unterwelt im Osten des Himmels, (dann) vergoldest du mit deiner Sonne {in} Mendes. Dein rechtes Auge sieht, was du schaffst, (wenn) du hervorquillst aus der Tiefe deiner Transformationen.“⁵⁷ In den Pyramidentexten ist dieser Gestaltwandel ein besonders mit Anubis verbundener Vorgang. So schreibt Spruch PT 468 (§ 896): *h3 NN pw s.št jr.w=f / jnpw js [hr h.t=f]/ šsp n=k hr=k m sb*; „Oh dieser NN, der ein Transformierter an seiner Wesenheit ist: Anubis ist er [zusammen mit dessen Körper]. Empfange für dich dein Gesicht als Schakal!“⁵⁸ Der Vers sagt wohl aus, dass der tote König sich wesenhaft dem Anubis anverwandelt und den Kopf eines Schakals bekommt. In diesem Zusammenhang ist nicht uninteressant, dass Anubis, der für die Transformation des Toten in besonderer Weise auch im praktischen Sinne zuständige Gott, im Bild des Schakal auf dem Schrein (Zeichen E 16) als Schreibung für *s.št* in jüngeren Schriften üblich wird – der Transformierer *par excellence* also zum Code für die Transformation.⁵⁹ Substantivisch kann *s.št* schließlich auch für das „Transformierte“ selbst als die resultierende Erscheinungsform stehen. So heißt es im Pfortenbuch 8. Stunde: *jn=sn nn n ntr.w / wn 3kb=k / pr s.št.w=k ntr 3*; „Diese Götter sagen: Öffne dein Inneres (?) (damit) heraustreten deine Transformationen, großer Gott.“⁶⁰ und im pSalt 825, IX.1 heißt es: *nwt jmn.tw m s.št.w=f / gb jmn.tw m jr.w=f*; „Nut ist verborgen in seinen (ihren?) Transformationen, Geb ist verborgen in seinen Wesensformen.“⁶¹ Verbal ist die Transformation sowohl auf eine Gottheit selbst zu beziehen wie auch auf eine andere Wesenheit. So heißt es von Isis einerseits in Edfu: *s.št d.t=s m jr.w=s n 3h.t*; „die ihren Leib transformiert in ihre Wesenheit des Kampf-

51 DZA 29.615.460.

52 DZA 29.615.450 und folgende.

53 TLA: pKairo CG 51189 und pKairo CG 24095.

54 DZA 29.616.590. Da in häufig belegten Floskeln *s.št* und *št* auch ausgetauscht werden, kann in dieser Phrase entweder auf das prinzipielle ambig-Sein des Erscheinungsbildes angespielt werden, oder – wie in der vorliegenden Variante – darauf, dass dieses transformiert ist, also eine ganz spezielle Form angenommen hat, ggf. mehrfach.

55 Zum Phänomen der „Einwohnung“ einer Gottheit in eine irdische Erscheinungsform nach den pharaonischen Quellen: Eschweiler 1994, 288; Assmann 2003. In den dort behandelten Beispielen spielt der Begriff *bs(j)* bemerkenswerter Weise keine besondere Rolle.

56 DZA 29.615.800.

57 DZA 29.617.240.

58 DZA 29.615.960; DZA 29.615.980; Sethe 1935–39, Bd. IV, 164; Faulkner 1969, 157; Allen 2005, P 319a, 123.

59 Nach Rydström (1994, 83) ist diese Schreibung ab der 1. ZZ belegt. Kaplony (1963, 369) und Helck (1987, 228) lesen bereits auf den Denkmälern der Frühzeit das Bild des liegenden Hundes / Schakals über dem Schrein als *hrj-s.št*; ebenso Kahl et al. 1995, 19, 145, 189, 203, 205; siehe aber die Ausschreibung des Titels op. cit, 215 (D3/Sa/24 (d)). Zum Schakal als Symbol der „Mysterien“, also der wesenhaften Transformation ganz allgemein: DuQuesne 1996.

60 DZA 29.618.740.

61 DZA 29.618.750; Derchain 1965, 141.

schiffs“⁶² und andererseits in Philae: *s.št³ d.t=f m 3b.t*; „die seinen (= des Osiris) Leib transformiert im Abaton.“⁶³ Im letzten Beispiel ist die im funerären Kontext wichtige Bedeutung von *s.št³* im Sinne der Veränderungen angesprochen, die am Leichnam durchgeführt werden bzw. mit diesem geschehen. So ist ein häufig im Kontext des Osiriskultes auftretender Begriff *grḥ pwjj n s.št³ jr.w*; „dieser Nacht der Transformation des Wesens...“⁶⁴ für das Begräbnis der Körperteile des Osiris. Auch hier kann das, was sich verändert, als *s.št³* bezeichnet werden, nämlich die „Ausflüsse“, in die sich der Körper des Osiris zersetzt.⁶⁵ Auf den geheimnisvollen Vorgang der Transformation des Verstorbenen verweist auch die Bezeichnung der Mumienmaske als *tp n s.št³.w*; „Kopf der Transformation“ in Tb 151a.⁶⁶ In diesen Kontext fällt dann auch die Verwendung von *s.št³* für den Vorgang der Bekleidung oder Verhüllung, die durchaus im Sinne von „Kleider-machen-Leute“ das Wesen der so behandelten Entität verändern.⁶⁷

e) Die „Veränderung seines zu Verändernden“ kann dabei so weit gehen, dass man das Veränderte am Ende gar nicht (mehr) erkennt, wie es etwa in Edfu in hymnisches Raunen gefasst ist: *dd-mdw jn hr bḥd.tj / ntr 3 nb p.t / sḥb šwt prj m 3ḥ.t / nfr hr hrj s.t=f wr.t / ntr 3 / mnḥ šc t.wj m sḥr.w=f / s.št³=f n rḥ s.št³=f*; „Worte zu sprechen von Horus Behedeti, dem großen Gott, dem Herrn des Himmels, dem Buntgefiederten, der aus dem Horizont hervorkommt, mit schönem Angesicht, dem Inhaber seines Throns, dem großen Gott, dem Trefflichen, der die beiden Länder nach seinen Plänen am Uranfang erschuf, der Veränderungen durchführt ohne dass man sein Verändertes erkennt.“⁶⁸ Auf diese Weise verschwindet auch jede Gewissheit über das, wohin die Transformation eigentlich führt und so endet der Vorgang des *s.št³* schließlich doch wieder im begrifflichen Umfeld des „Verstecken“ und „Verbergen“, das aber im Sinne von Veränderung / Transformation als Vorgang des „verschwinden Lassens“ zu verstehen ist. Ein hübsches Beispiel dafür ist die Beischrift zu einem Opferbringer in Kom Ombo, die sich auf schwer zu erweisende Wildtiere bezieht: *mȝc.w nb n ḥȝs.t / n(j)ȝw mjt.t m s.št³.n=f s.t=f / mȝ-ḥd.t mh.t.(?)n=f ḥnm.t=f*; „Alle Opfer der Wüste: Sowohl der Steinbock, als der, der (ständig) seinen Platz verändert (= verschwindet), (wie auch) die Antilope, die (immer) flieht(?) (aus) ihrem Revier.“⁶⁹

Dieses geheimnisvolle Verschwinden wird wieder gern mit *jmn*, „verbergen“, „verborgen“ parallelisiert, wie in einer Rede des Schu in pSalt 825, VIII.4: *qd.wt jn šw / s.št³ m jdn.w / jmn tw m pr=k*, „Worte des Schu, der transformiert ist in die Sonnenscheibe: Du seist verborgen in deinem Haus!“⁷⁰ und im selben Text, VIII.6 sagt Tefnut *ḥȝp=tw m bnbn.t / jmn=tw m s.št³=k*; „die versteckt ist im Obelisk: Du seist verborgen in deiner Transformation“.⁷¹ Das „Verschwinden“ wird auch bei der Beschreibung der Krypta No. 2 von Dendera thematisiert, die bezeichnet ist als: *s.t n smn.t r s.št³ shm.w ntr.w m tȝ-r-r.t / r št³.t ḥpr nw šps.t m ḥnw.t=s / s.n=sn ntr.w jsk=sn / r jmn d.t=s / jw jmn s.dd=sn / r ḥwȝ ntr=sn r ḥf.tjw*; „Platz des Abstellens um zu *s.št³* (= verschwinden lassen) die machtgeladenen Kultbilder in Dendera; damit *št³* (= unklar gemacht / verschwunden) ist die Erscheinungsform der potenzen Bilder in seinem (= des Platzes) Inneren – (denn) so sind sie geschützt, (nämlich) die Fetische fürwahr –, (und) um zu verbergen ihren Leib (= ihr Aussehen) – (denn) verborgen sind (auch) ihre Abbilder –, (und das Ganze:) um zu schützen ihr Fetisch-/ Machtobjekt-Sein vor den Feinden.“⁷² In dieser Bedeutung des ganz und gar verschwinden Lassens ist *s.št³* schon in den Pyramidentexten belegt, und zwar in der beeindruckenden Chaosbeschreibung einer Welt, in der keine Bewegung mehr möglich ist: *tȝ dnj dȝn.t / dmd tȝnj.wj smȝ jȝhm.twj / s.št³ wȝ.wt r s.wȝ.w s.ȝtm*

⁶² DZA 29.616.040. Die Apostrophierung der Isis als Schlachtschiff klingt gewiss seltsam; man denke aber an die Bezeichnung von weiblichen Personen als „altes Schlachtross“ oder gar „alte Fregatte“. Zum Sinn der Szenerie als Bild der den Horus als ein Schiff schützenden Isis: Förster 2006.

⁶³ DZA 29.616.150.

⁶⁴ Tb 18; DZA 29.615.940.

⁶⁵ WB IV, 298.20; DZA 29.619.180 und folgende.

⁶⁶ DZA 29.617.370.

⁶⁷ WB IV, 297.8; DZA 29.616.290.

⁶⁸ TLA; Edfou VII, 296.

⁶⁹ DZA 29.616.370. Zum *sdm.n=f* als Ausdruck einer gewohnheitsmäßigen Handlung: Labrique 1988; Fitzenreiter 2018b, 128.

⁷⁰ DZA 29.616.380; Derchain 1965, 140.

⁷¹ DZA 29.617.450; Derchain 1965, 140.

⁷² DZA 29.616.260; Dendara V, 76. Sehr schön wird in dem Text bei der Kategorisierung der machtgeladenen Kraft-Objekte (*shm.w ntr.w*) unterschieden zwischen den dreidimensionalen Fetischen (*ntr.w*) in ihrer potenzen (*šps*) materiellen Erscheinungsform (*ḥpr.w*) einerseits und den Abbildern = Reliefs (*s.dg*) andererseits, die deren Leib (*d.t*), d. h. die äußerliche Erscheinungsform der Fetische, an den Wänden der Krypta festhalten. Beides besitzt *ntr*-Macht und ist in der Krypta geschützt. Vgl. Paralleltexte in den unteren Krypten, in denen neben *št³* auch *jmn*, *tȝn*, *stj*, *s.dg*, *ḥwȝ* den Vorgang des „Verbergens / Schützens“ beschreiben: Waitkus 1997, 235–238.

rwd.w r prr.w; „Die Erde ist blockiert (durch) ein Blockieren, (denn) die beiden Randgebirge stoßen aneinander (und) die beiden Ufer sind zusammengeschnürt; (so) sind verschwunden gemacht die (flachen) Wege für den, der des Weges ziehen will (und) zerstört sind die (steilen) Treppen / Gebirgspässe für den, der hinaufsteigen will.“⁷³ Zuletzt sei noch einmal auf pSalt 825, IX, 2–4 verwiesen, wo es vom Phönix (?) heißt: s.št m sf / jj m p; „der gestern verschwand (und) heute (zurück)kommt“.⁷⁴

7

Wenn mit Thomas Bauer kulturelle Ambiguität ist, dass „einem Begriff, einer Handlungsweise oder einem Objekt gleichzeitig zwei gegensätzliche oder mindestens zwei konkurrierende, deutlich voneinander abweichende Bedeutungen zugeordnet sind, wenn eine soziale Gruppe Normen und Sinnzuweisungen für einzelne Lebensbereiche aus gegensätzlichen oder stark voneinander abweichenden Diskursen bezieht oder wenn gleichzeitig innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Deutungen eines Phänomens akzeptiert werden, wobei keine dieser Deutungen ausschließliche Geltung beanspruchen kann“,⁷⁵ dann ist št der Raum und die Zeit – das Chronotop – der Ambiguität und s.št die Bewegung in diesem Chronotop.⁷⁶

Zurück zu den Texten in Dendera, wird man man das dort in den Buchtiteln immer wieder auftretenden rj s.št als „Kennen des Verfahrens / der Transformation“ verstehen können. Geht es doch in allen Fällen darum, die Substanzen über den Prozess der Formgebung in eine sakrale Entität zu transformieren und so eine Veränderung der äußeren Erscheinung *und* des eigentlichen Wesenskerns zu bewirken – vom Grundstoff zum Gott. Auch das etwas konkretere, im Kontext der Figurine aus keramischer Masse verwendete jj m k.t s.št kann dementsprechend als „gemacht in der Arbeit(sweise) der Transformation“ übersetzt werden und steht als solche archetypische Bezeichnung für handwerkliche Techniken dem k.t hsp.t, der „Arbeit(sweise) des Gartens“, als denen der Landwirtschaft gegenüber.⁷⁷ Da diese fundamentale Veränderungen bewirkenden Techniken durchaus im Zentrum des Rituals stehen, ist auch die Übersetzung als „Mysterium“ und gegebenenfalls als „Geheimnis(volles)“ nicht unangebracht. Im Kern aber bleibt, dass das eigentliche Geheimnis die Veränderung ist.

Bibliographie

- Allen (2005): James P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta.
- Altenmüller (1977): Hartwig Altenmüller, „Geheimnis“. In: Wolfgang Helck und Eberhard Otto (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie, Band II*, Wiesbaden, 510–513.
- Assmann (2003): Jan Assmann, „Einwohnung“. In: Tobias Hofmann und Alexandra Sturm (Hrsg.), *Menschenbilder – Bildermenschen. Kunst und Kultur im Alten Ägypten*, FS Erika Feucht, Norderstedt, 1–14.
- Aufrère (1991): Sydney Aufrère, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne* (Bibliothèque d'Études 105), Kairo.
- Aufrère (2007): Sydney Aufrère, *Thot Hermes l'Egyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris.
- Baud (1999): Michel Baud, *Famille royal et pouvoir sous L'Ancien Empire égyptien* (Bibliothèque d'Études 126), Kairo.
- Bauer (2011): Thomas Bauer. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin.

73 DZA 29.615.280 (PT 254. § 278.b–279.c); Sethe 1935–39, Bd. I, 298; Faulkner 1969, 63; Allen 2005, W 165, 43.

74 DZA 29.616.560; zur hier belegten Schreibung von s.št mit „Beinchen“ D 54, die sehr schön den Vorgang determiniert, siehe die Bemerkung auf Zettel DZA 29.616.570. Vgl. Derchain 1965, 141, der mit Anm. 114 statt „Phönix + unklares Epitheton“ liest: „phallus dans la vache“, was auf einen ziemlich ausgedehnten Kopulationsvorgang deuten würde.

75 Bauer 2011, 27.

76 An dieser Stelle ist der Titel eines Ritualbuches interessant, bei dem einem in Mittelägyptisch geschriebenen Text eine Übertragung ins Neuägyptische hinzugefügt ist (Schott 1954): nj whc s.št.w nt.c.w n hsf jt; „Die Deutung (whc = „einfangen“ [Vögel und Fische mit dem Netz] = „eingrenzen“) (und) Desambiguierung (s.št) der „Zeremonien für die Abwehr des Wütenden“. whc s.št bezieht sich hier auf die Praxis der „Übersetzung“ = die Aufhebung der Kontingenzen und Erstellung einer eindeutigen, nicht mehr št-haften Lesart des Rituals „Zeremonien für die Abwehr des Wütenden“. Siehe auch die bekannte Inschrift des Irtisen, der im ersten Bekenntnis schreibt, dass er das „Ausdeuten“ (s.št) der Hieroglyphen und die „Praxis“ (s.šm) der Riten kenne (Fitzenreiter 2019, 51 ist an dieser Stelle zu präzisieren).

77 Hierzu ausführlich Fitzenreiter 2020, 331–352.

- Baines (1990): John Baines, „Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum. Modern Perceptions and Ancient Institutions“. In: *Journal of the American Research Center in Egypt* 27, 1–23.
- Barta (1968): Winfried Barta, *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel* (Ägyptologische Forschungen 24), Glückstadt.
- Beinlich (1984): Horst Beinlich, *Die „Osirisreliquien“: Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion* (Ägyptologische Abhandlungen 42), Wiesbaden.
- Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (2014a): Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, „Digitales Zettelarchiv. Thesaurus Linguae Aegyptiae“. <http://aaew.bbaw.de/tla/> (abgerufen im August / September 2019).
- Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (2014b): Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, „Thesaurus Linguae Aegyptiae“. <http://aaew.bbaw.de/tla/> (abgerufen im August / September 2019).
- Bierbrier (2012), Morris L Bierbrier, *Who was Who in Egyptology*, 4. Auflage, London.
- Bonnet (1939): Hans Bonnet, „Zum Verständnis des Synkretismus“. In: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 75, 40–52.
- Cauville (1988): Sylvie Cauville, „Les mystères d’Osiris à Dendara. Interprétation des chapelles osiriennes“. In: *Bulletin de la Société française d’Égyptologie* 112, 23–36.
- Cauville (1997a): Sylvie Cauville, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes* (Dendara X/1), Kairo.
- Cauville (1997b): Sylvie Cauville, *Le Temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Transcription et traduction* (Bibliothèque d’Études 117), Kairo.
- Cauville (1997c): Sylvie Cauville, *Le Temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Commentaire* (Bibliothèque d’Études 118), Kairo.
- Cauville (1997d): Sylvie Cauville, *Le Temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Index* (Bibliothèque d’Études 119), Kairo.
- Centrone (2006): Maria Centrone, „Corn-Mummies, Amulets of Life“. In: Kasia Szpakowska (Hrsg.), *Through A Glass Darkly. Magic, Dreams & Prophecy in Ancient Egypt*, Swansea, 33–45.
- Chassinat (1966–68): Émile Chassinat, *Le mystère d’Osiris au mois de Khoiak*. Kairo.
- Derchain (1965): Philippe Derchain, *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Égypte* (Académie Royale de Belgique / Koninklijke Academie van België, Mémoire/Verhandelingen t. LVIII, fasc. 1a), Brüssel.
- DuQuesne (1996): Terence DuQuesne, „Anubis Master of Secrets (*ḥry-s̄tj*) and the egyptian conception of mysteries“. In: *Discussions in Egyptology* 36, 25–38.
- Erman/Grapow (1926–1963): Adolf Erman und Hermann Grapow (Hrsg.), *Wörterbuch der Agyptischen Sprache*, Berlin.
- Eschweiler (1994): Peter Eschweiler, *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches* (Orbis biblicus et orientalis 137), Freiburg (Schweiz) und Göttingen.
- Faulkner (1969): Raymond Oliver Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts Translated into English*, Oxford.
- Fitzenreiter (2018a): Martin Fitzenreiter, „Genie und Wahnsinn. Ka und Heka in der pharaonischen Ästhetik“. In: Anke Ilona Blöbaum, Marianne Eaton-Krauss und Annik Wüthrich (Hrsg.), *Pérégrinations avec Erhard Graefe. Festschrift zu seinem 75. Geburtstag Ägypten und Altes Testament* 87), Münster, 161–179.
- Fitzenreiter (2018b): Martin Fitzenreiter, „Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung. Che(r)ti, Qai-gab und die altägyptische Literatur“. In: Martin Fitzenreiter (Hrsg.), *Allerhand Kleinigkeiten* (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 20), London, 123–169. <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes20>.
- Fitzenreiter (2019): Martin Fitzenreiter, „Schon wieder Stele Louvre C 14 des Irtisen“. In: *Göttinger Miszellen* 257, 49–61.
- Fitzenreiter (2020): Martin Fitzenreiter, *Technologie und / als / eine Kulturwissenschaft. Gedanken zu einer Archäologie von Dingen und Menschen, erläutert und mit Beispielen versehen anhand der Funde des Bronzegusskonvolutes von der Qubbet el-Hawa (Ägypten)*, Berlin.
- Fitzenreiter (2021): Martin Fitzenreiter, „Ehrenwerte Töpfe und ihre Potenzen. Zu *ḳṛḥ.t šps* in den Choiaq-Inschriften und anderswo“. In: *Studien zur altägyptischen Kultur* 50, 109–131.
- Förster (2006): Frank Förster, „Klar zum Gefecht! – Zur Beschreibung des Kampfschiffes im Horusmythos von Edfu (Edfou VI, 79, 11–80, 10)“. In: *Studien zur altägyptischen Kultur* 34, 141–158.
- Helck (1987): Wolfgang Helck, *Untersuchungen zur Thinitenzeit* (Ägyptologische Abhandlungen 45), Wiesbaden.
- Kaplony (1963): Peter Kaplony, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit* (Ägyptologische Abhandlungen 8), Wiesbaden.
- Koemoth (1993): Pierre P. Koemoth, „Des défunts ‘Secrets-de-place’ aux arbres sacrés des nécropoles divines *šB s.wt*“. In: *Discussions in Egyptology* 25, 29–37.
- Kahl et al. (1995): Jochem Kahl, Nicole Kloth und Ursula Zimmermann, *Die Inschriften der 3. Dynastie. Eine Bestandsaufnahme* (Ägyptologische Abhandlungen 56), Wiesbaden.
- Kurth (2007): Dieter Kurth, *Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken*, Teil 1, Hützel.
- Labrique (1988): Françoise Labrique, „Le *sdm.n.f* ‘rituel’ à Edfou: le sens est roi“. In: *Göttinger Miszellen* 106, 53–63.
- Lapp (1986): Günther Lapp, *Die Opferformel des Alten Reiches unter Berücksichtigung einiger späterer Formen* (Deutsches Archäologisches Institut Kairo Sonderschriften 21), Mainz.
- Leitz (2019): Christian Leitz, „Altägyptische Embryologie nach Ausweis der Esnatexte“. In: Christian Leitz und Florian Löffler (Hrsg.), *Chnum, der Herr der Töpferscheibe. Altägyptische Embryologie nach Ausweis der Esnatexte. Das Ritual ‘Darbringen der Töpferscheibe’* (Studien zur spätägyptischen Religion 26), Wiesbaden, 1–72.
- von Lieven (2000): Alexandra von Lieven, „Ein neuer Kornosiris im Abenteuermuseum Saarbrücken“. In: *Bulletin de la Société d’Égyptologie Genève* 24, 59–70.
- von Lieven (2013): Alexandra von Lieven, „Von Göttern und Gesteinen. Zur Interpretation dreier bemerkenswerter Kultobjekte im Tempel von Tôd“. In: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 140, 24–35.

- von Lieven (2016): Alexandra von Lieven, „His Majesty Found this Stone in the Shape of a Divine Falcon“ (Cairo CG 70002 + JE 40064[b])“. In: Laurent Coulon (Hrsg.), *La Cachette de Karnak. Nouvelles perspectives sur les découvertes de Georges Legrain* (Bibliothèque d’Études 161), Kairo, 255–265.
- Loret (1882): Victor Loret, „Les fêtes d’Osiris au mois de Khoiak“. In: *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l’Archéologie Égyptiennes et Assyriennes* 3, 43–57.
- Mikhail (1984): L. B. Mikhail, „Dramatic Aspects of the Osiris Khoiak Festival. An Outline (V)“. In: *Göttinger Miszellen* 81, 29–54.
- Minas (2006): Martina Minas, „Die ptolemäischen Sokar-Osiris-Mumien. Neue Erkenntnisse zum ägyptischen Dynastiekult der Ptolemäer“. In: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 62, 197–213.
- Monnier (2000): Franck Monnier, „La scène de traction du colosse de Djéhoutyhotep. Description, traduction et reconstruction“. In: *The Journal of Ancient Egyptian Architecture* 4, 55–72.
- Quack (2007): Joachim Friedrich Quack, „Saatprobe und Kornosiris“. In: Martin Fitzenreiter (Hrsg.), *Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie* (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 7), London, 325–331. <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes7>.
- Raven (1982): Maarten J. Raven, „Corn-Mummies“. In: *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 63, 7–38.
- Raven (1998): Maarten J. Raven, „A New Type of Osiris Burials“. In: Willy Clarysse, Antoon Schoors und Harco Willems (Hrsg.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* (Orientalia Lovaniensia Analecta 84), Leuven, 227–239.
- Roeder (1937): Günther Roeder, *Ägyptische Bronzewecke* (Pelizaeus-Museum zu Hildesheim: Wissenschaftliche Veröffentlichungen 3), Glückstadt, Hamburg und New York.
- Rydström (1994): Kjell T. Rydström, „HRY SŠT3 ‘In charge of secrets’. The 3000-year evolution of a title“. In: *Discussions in Egyptology* 28, 53–94.
- Schott (1954): Siegfried Schott, *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur zu Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse 1954, Nr. 5), Wiesbaden.
- Sethe (1935–39): Kurt Sethe, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, Glückstadt.
- Vernus (1977): Pascal Vernus, „Le mot ššw, ‘branchages, bosquets, bois’“. In: *Revue d’Égyptologie* 29, 179–193.
- Waitkus (1997): Wolfgang Waitkus, *Die Texte in den unteren Krypten des Hathortempels von Dendera* (Münchener Ägyptologische Studien 47), Mainz.
- Waitkus (2012): Wolfgang Waitkus, „Sind die Osiriskatakomben in Karnak-Ost die endgültige Begräbnisstätte der Osirisfigurinen?“. In: Jochen Hallof (Hrsg.), *Auf den Spuren des Sobek. Festschrift für Horst Beinlich* (Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel 12), Dettelbach, 295–304.
- Van de Walle (2018): Etienne Van de Walle, „Hry sStA (n) wDa-mdw“. In: *Cahiers Caribéens d’Egyptologie* 23, 107–124.

Abgekürzte Literatur

DZA = Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften 2014a.

TLA = Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften 2014b.

WB = Erman/Grapow 1926–1963.

Webressourcen

<https://aegyptologie.philhist.unibas.ch/de/forschung/werkzeuge/wortdiskussionen/> (abgerufen im September 2019).

