

Druckgenehmigung  
Fakultät für  
Kulturwissenschaften  
Universität Tübingen

*Schopf*

5.7.2005

"Der altägyptische Ka – 'Seele' oder 'Persönlichkeit'?"

Dissertation  
zur Erlangung des akademischen Grades  
Doktor der Philosophie  
der Fakultät für Kulturwissenschaften  
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von Eberhard Kusber  
aus Kelheim  
2005



Druckgenehmigung erteilt  
Fakultät für  
Kulturwissenschaften  
Universität Tübingen

Schopf

5.7.2005

Gedruckt mit Genehmigung der  
Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Tübingen

Gutachter: Prof. Dr. Burkhard Gladigow  
Prof. Dr. Wolfgang Schenkel

Tag der mündlichen Prüfung: 19. Dezember 1994

Dekan: Prof. Dr. Heinz Halm

TOBIAS-lib



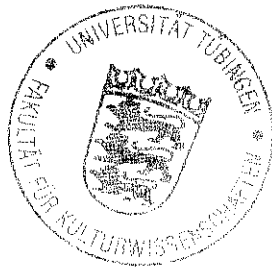
## Vorwort

Nach mehreren Hinderlichkeiten unterschiedlicher Art konnte diese Arbeit nun letztendlich ihrer Publikation zugeführt werden. Dafür gilt mein erster Dank Herrn Dekan Prof. Dr. Thomas Schäfer.

Darüber möchte ich danken Frau Prof. Dr. Waltraud Guglielmi und Herrn Prof. Dr. Erik Hornung für ihre wertvollen Anregungen und Hinweise sowie den Gutachtern Herrn Prof. Dr. Burkhard Gladigow und Herrn Prof. Dr. Wolfgang Schenkel.

Herr Prof. Dr. Schenkel bat darum, in dieses Vorwort mit aufzunehmen, dass er meine Vorgehensweise nicht glücklich findet und die Durchführung für vielfach problematisch hält. Insbesondere die Behandlung der „KA-Statue“, der „Personifizierung“ bzw. der Zusammenhang des KA mit der sog. „Ba(u)- und Nacht-Fähigkeit“ in der ägyptologischen Diskussion hält er für zu kurz geraten.

Diese Thematiken halte ich allerdings für zu sehr verwickelt, vor allem zu weitgreifend und bedeutend, um hier – vom eigentlichen Thema der Dissertation her gesehen – bloß am Rande mitbehandelt werden zu sollen und zu können. Daher wurden sie zwar benannt, jedoch bewusst abgegrenzt und ausgeklammert, um möglicherweise in einer weiteren, eigenen Untersuchung zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gemacht zu werden.



5.7.2005

Druckgenehmigung erteilt  
Fakultät für  
Kulturwissenschaften  
Universität Tübingen

Dekan  
Fakultät für Kulturwissenschaften



EBERHARD KUSBER — DER ALTÄGYPTISCHE KA



# DER ALTÄGYPTISCHE KA

– «SEELE» ODER «PERSÖNLICHKEIT»?

Dissertation

zur

Erlangung des akademischen Grades

«Doktor der Philosophie»

der

Fakultät für Kulturwissenschaften

an der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen

vorgelegt

von

**EBERHARD KUSBER**

aus

Kelheim



„Ob nun dieses sich so verhält oder vielmehr so, wie... viele... behaupten, das mag wohl gar nicht leicht sein zu untersuchen, gewiß aber mag das einem vernünftigen Mann gar nicht wohl anstehen, sich selbst und seine Seele den Wörtern in Pflege hinzugeben und im Vertrauen auf sie und die, welche sie eingeführt haben, dann seiner Sache so sicher zu sein, als wisse er etwas...“

Platon, Kratylos (440c)

„...the difficulty lies...in the lack of the congruity between our own conceptions and those of the Egyptians“.

H.Frankfort, Kingship and the Gods, Chicago 1948, p.67



# INHALT

EINLEITUNG . . . . .	1
TEIL A: KA-INTERPRETATIONEN . . . . .	7
1.0 Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. . . . .	7
1.1 Peter Le Page Renouf . . . . .	7
1.2 Alfred Wiedemann . . . . .	11
1.3 Gaston Maspero . . . . .	13
2.0 Das erste Viertel des 20. Jahrhunderts . . . . .	18
2.1 Georg Steindorff . . . . .	18
2.2 Friedrich Wilhelm Freiherr von Bissing . . . . .	20
2.3 Alexandre Moret . . . . .	21
2.4 Gerardus van der Leeuw . . . . .	24
2.5 Alan H. Gardiner . . . . .	25
2.6 Adolf Erman und Hermann Ranke . . . . .	26
2.7 Hermann Kees . . . . .	28
3.0 Das zweite Viertel des 20. Jahrhunderts . . . . .	30
3.1 Die Jahre nach Hermann Kees . . . . .	30
3.2 Helmuth Jacobsohn . . . . .	31
3.3 Henri Frankfort . . . . .	33
4.0 Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. . . . .	34
4.1 Lieselotte Greven . . . . .	34
4.2 Ursula Schweitzer. . . . .	35
4.3 Die Jahre nach Ursula Schweitzer . . . . .	38
5.0 Zusammenfassung und Problem . . . . .	43

TEIL B: VORARBEITEN . . . . .	49
<b>6.0</b> Philologica . . . . .	49
<b>6.1</b> Das Ikon $\sqcup$ . . . . .	49
6.1.1 Die äußere Gestalt . . . . .	49
6.1.2 Die Interpretation der Geste . . . . .	55
6.1.3 Abgrenzungen . . . . .	59
6.1.3.1 $\sqcup$ und $\vee$ . . . . .	59
6.1.3.2 $\sqcup$ und $\square$ . . . . .	59
6.1.3.3 $\sqcup$ und $\sqcup$ . . . . .	61
<b>6.2</b> Das Ikon $\sqcup$ . . . . .	62
<b>6.3</b> Das Etymon «KA» . . . . .	66
6.3.1 Schreibung . . . . .	66
6.3.2 Vokalisierung . . . . .	67
6.3.3 Feminines $k^3.t$ . . . . .	68
<b>6.4</b> Das Semantem $k^3$ . . . . .	68
6.4.1 Wörter der Wurzel $k^3$ - . . . . .	68
6.4.2 Wurzel-Erweiterungen . . . . .	69
6.4.2.1 $s:k^3$ . . . . .	69
6.4.2.2 $h:k^3(w)$ . . . . .	70
6.4.2.3 $b:k^3$ . . . . .	71
6.4.3 Wurzel-Reduplikationen . . . . .	71
6.4.4 Zusammenfassung . . . . .	72
<b>Exkurs A:</b> KA-Schlange . . . . .	74
<b>7.0</b> Iconographica . . . . .	76
<b>7.1</b> Die Grab-Statue als «KA-Statue» . . . . .	76
<b>7.2</b> Die «KA-Statue» als Begleiter des Königs . . . . .	78
7.2.1 Die rundplastische «KA-Statue» des Königs «Horus» . . . . .	78
7.2.2 Die «KA-Statue» als Relief in Tempeln . . . . .	80
7.2.3 Die «KA-Statue» im Grab des Tutanchamun . . . . .	87
7.2.4 Die Entwicklung des Motivs nach der 18.Dynastie . . . . .	88
<b>7.3</b> Zusammenfassung zur «KA-Statue» . . . . .	90
<b>Exkurs B:</b> KA als Hebe-Kraft . . . . .	97
<b>7.4</b> Der KA im Geburtszyklus der 18.Dynastie . . . . .	98
<b>7.5</b> Zusammenfassung zur KA-Darstellung im Geburtszyklus . . . . .	104



<b>8.0</b>	Pluralia . . . . .	108
<b>8.1</b>	Die KAs und die Hemusut . . . . .	108
8.1.1	Im Geburtszyklus . . . . .	108
8.1.2	<i>h(ḥ)b(.w)</i> . . . . .	110
8.1.3	<i>hm(w)s.(w)t.</i> . . . . .	112
8.1.4	Im «Denkmal memphitischer Theologie» . . . . .	114
8.1.5	Zusammenfassung . . . . .	115
<b>8.2</b>	Singularischer und pluralischer KA . . . . .	115
<b>8.3</b>	Die vierzehn KAs . . . . .	119
8.3.1	18. Dynastie . . . . .	119
8.3.2	19. Dynastie . . . . .	120
8.3.3	21. Dynastie . . . . .	121
8.3.4	Griechisch-römische Zeit . . . . .	122
<b>8.4</b>	KA-Speise . . . . .	125
<b>9.0</b>	Syntagmata . . . . .	128
<b>9.1</b>	KA-Namen . . . . .	128
9.1.1	Verbreitung von KA-Namen . . . . .	128
9.1.2	Zum Schreiben, Lesen und Verstehen von Personennamen . . . . .	130
9.1.3	Königliche und private KA-Namen . . . . .	133
9.1.4	Aussagen über den KA in KA-Namen . . . . .	134
<b>9.2</b>	Der Ausdruck <i>z bj n(j) kḥ(.w)ḥf</i> «zu seinem KA gehen» (?) . . . . .	139
9.2.1	Allgemeines . . . . .	139
9.2.2	Das Wort <i>z bj</i> . . . . .	139
9.2.3	Das Wort <i>z bj</i> und seine Präpositionen . . . . .	141
9.2.4	<i>z bj n(j) kḥ(.w)ḥf</i> und verwandte Idiome . . . . .	141
9.2.5	Zusammenfassung zum Gebrauch im Alten und Mittleren Reich . . . . .	144
9.2.6	Der Gebrauch des Idioms nach dem Mittleren Reich. . . . .	145
9.2.7	KA in den Reinigungsriten . . . . .	147
	<b>Exkurs C:</b> Schutz als Funktion von KA . . . . .	150
	<b>Exkurs D:</b> KA-Übertragung durch Umarmung . . . . .	154
<b>9.3</b>	Die Phrase <i>n(j) kḥ (n) NN</i> «für den KA des NN» (?) . . . . .	160
9.3.1	KA im Umfeld der Opferformel . . . . .	160
9.3.1.1	Altes Reich . . . . .	160
9.3.1.2	Mittleres Reich . . . . .	162
9.3.1.3	Neues Reich . . . . .	164
9.3.1.4	Der KA des Gottes NN . . . . .	165

9.3.2	KA im Umfeld von Festen . . . . .	166
9.3.2.1	Der Grabherr und Amun . . . . .	166
9.3.2.2	Die Angehörigen und der Grabherr . . . . .	168
9.3.3	Ehrerbietung «für den KA» . . . . .	172
9.3.3.1	In Texten . . . . .	172
9.3.3.2	Im Bild . . . . .	175
<b>9.4</b>	Syntagmata mit <i>k³</i> und <i>hṭp</i> . . . . .	176
9.4.1	<i>hṭp-k³</i> für «Kot» . . . . .	176
9.4.2	Andere Kombinationen von <i>k³</i> mit <i>hṭp</i> . . . . .	177
<b>9.5</b>	Wunsch und Wille des KA . . . . .	179
<b>9.6</b>	KA haben und KA nicht haben . . . . .	185
9.6.1	Das Erhalten von KA . . . . .	185
9.6.2	Das Verlieren von KA . . . . .	188
9.6.3	Das Bewahren von KA . . . . .	190
<b>9.7</b>	Komposita . . . . .	194
9.7.1	Notiz zur traditionell <i>hm-k³</i> gelesenen Ligatur $\text{𓆎}$ «Totenpriester» . . . . .	194
9.7.2	Notiz zum «KA-Haus» <i>hw.t-k³</i> . . . . .	194
9.7.3	Notiz zum Gott «Nehebkau» . . . . .	195
	<b>Exkurs E</b> : Epitheta des KA . . . . .	195
<b>TEIL C: DER KA</b> . . . . .		197
<b>10.0</b>	Theorie über den KA . . . . .	197
<b>10.1</b>	Hypo-These . . . . .	197
10.1.1	Vorüberlegungen . . . . .	197
10.1.2	KA-Definition . . . . .	198
10.1.3	KA-Momente . . . . .	198
<b>10.2</b>	Zusammenfassungen und Ergänzungen . . . . .	199
<b>10.3</b>	Schlußbetrachtungen . . . . .	209
<b>ANHANG</b> . . . . .		211
	Zeittafel . . . . .	213
	Abkürzungen . . . . .	215
	Bibliographie . . . . .	221

## 0.0 EINLEITUNG

Seit sich die Ägyptologie als Wissenschaft etabliert hat, ist das Wort KA einer der umstrittensten Begriffe überhaupt; seine Schreibung, seine Etymologie, seine Bedeutung beschäftigten und beschäftigen immer wieder, bis heute. Es gehört neben «Ach», «Ba» etc. zu jenen „maddeningly elusive Egyptian terms“<sup>1</sup>, die den Wissenschaftler stets aufs Neue herausfordern. Man findet es von der Frühzeit der alt-ägyptischen Kultur an bis zu ihrem Ende und seine Belegstellen sind Legion. Trotzdem hat sich dieser Begriff einer von der «scientific community» breit getragenen oder einer gar wirklich fundierten Klärung bislang entzogen. Man war und ist genötigt, sich mit zum Teil recht fragwürdigen Gedankenkonstruktionen über diese *crux interpretum* hinwegzuhelfen. Die Geschichte der KA-Interpretation zeigt, daß man sich der Klärung des KA-Begriffs paradoxerweise um so weiter entfernte, je mehr man sich um seine Erhellung bemühte.

Alfred WIEDEMANN, Peter LE PAGE RENOUF und Gaston MASPERO eröffneten in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Diskussion über den KA; sie fand rasch ein breites Interesse und gelangte in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu ihrem Höhepunkt. 1952 und 1956 erschienen als Hefte 17 und 19 der «Ägyptologischen Forschungen» Liselotte GREVENS Arbeit «Der Ka in Theologie und Königs kult der Ägypter des Alten Reiches» und Ursula SCHWEITZERS «Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der Alten Ägypter». Während L.GREVEN in ihrer Dissertation (München 1948) nur das Alte Reich im Visier hatte, berücksichtigte U.SCHWEITZER in ihrer Habilitationsschrift (Basel 1950) daneben auch das Mittlere und Neue Reich, zum Teil auch die Zeit danach.

U.SCHWEITZERS Untersuchung setzte unter die bis dahin acht Jahrzehnte andauernde rege Diskussion über den KA eine Art Schlußpunkt, der bis in unsere Tage hinein fortwirkt. Dies ist daran abzulesen, daß in der wissenschaftlichen Literatur, falls überhaupt näher auf Begriff und Inhalt von KA eingegangen wird,

<sup>1</sup> K.A.Kitchen, in: *Orientalia* 51, 1982, p. 397.

immer wieder und oft nur pauschal auf U.SCHWEITZERS Schrift zurückverwiesen wird, weiterhin, daß diese Arbeit seit vierzig Jahren die letzte Monographie darstellt, die diesem zentralen Begriff gewidmet wurde, und letztlich, daß auch auf dem Feld der Zeitschriften seitdem kein Aufsatz mehr die Thematik *grundsätzlich* angerissen, Bereiche daraus umfassend angegangen oder auch nur andiskutiert hat<sup>2</sup>.

Diese Situation scheint mir weniger ihre Ursache darin zu haben, daß zum KA alles gesagt worden sei, was je dazu zu sagen gewesen wäre – im Gegenteil. Es scheint vielmehr, daß die Ägyptologie dem gesamten Komplex um den KA und seinen immer wieder beigeestellten Begleitern Ba, Ach, Schatten, Name etc. ziemlich hilflos gegenübersteht. Hatte die ägyptologische Diskussion zuerst versucht, KA als eine Art «Seele» zu begreifen, ging man später dazu über, ihn als «Persönlichkeitsaspekt» verstehen zu wollen. Doch bei einer kritischen Begutachtung dieses Versuches kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier in gewisser Weise «nur» «Etiketten» ausgetauscht worden sind, ein tatsächlicher Neuansatz nicht gelungen ist, man sich in einer Sackgasse befindet.

Worin liegt nun der Grund für die offensichtlich verfahrenere Situation? Er ist zum guten Teil gewiß im Quellenmaterial um den KA zu suchen, seiner quantitativen Unüberschaubarkeit und seiner qualitativen Verwendungsbreite, was die jeweiligen Beiträge notgedrungen nur Ausschnitte aus dem Textmaterial bzw. nur bestimmte Anwendungsfälle zugrundelegen läßt. Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß wir es bei KA, Ba, Ach etc. offenbar mit relativ abstrakten geistig-religiösen Begriffen zu tun haben, deren Wortfelder Vorstellungen aus einem für uns nur schwer bzw. nur teilweise nachvollziehbaren Weltverständnis benennen.

Das entscheidende Hindernis für ein Weiterkommen liegt meines Erachtens jedoch auf einer völlig anderen Ebene, auf der Ebene einer so gut wie gar nicht vorgenommenen Reflexion des Wissenschaftlers über seine eigene Position als «abend-

<sup>2</sup> Lanny Bell, *Luxor Tempel and the Cult of the Royal Ka*, in: JNES 45, 1986, p.251-294, betrachtet den Ka nur im Hinblick auf die im Titel genannten Einschränkungen. — Frank Teichmann, *Der Ka - ein Wesensglied des Menschen in altägyptischer Auffassung*, in: Die Drei. Zeitschrift für Anthropologie und Dreigliederung 45, 1975, p.360-370, interpretiert den Ka nicht von den primären Quellen her, sondern auf der Basis sekundärer und tertiärer Literatur, unter einseitig anthroposophischem Blickwinkel. — Klaus Koch, *Erwägungen zu den Vorstellungen über Seelen und Geister in den Pyramidentexten*, in: Studien zur altägyptischen Kultur, Fs W.Helck, Hamburg 1984, p.425-454 (republiziert in: Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte, Fs Klaus Koch, ed. Eckhart Otto, Göttingen-Zürich 1988, p.215-242) sowie Hans-Peter Hasenfratz, *Zur «Seelenvorstellung» der alten Ägypter*, in: ZRGG 42, 1990, p.193-216, gehen beide über bereits Lang-Erwogenes nicht hinaus.

ländischer Wissenschaftler», von der aus er antike Kulturen erforscht. Es geht dabei nicht um das individuelle Selbstverständnis irgendeines Wissenschaftlers, um den plumpen Vorwurf eines allgemeinen Ethnozentrismus oder um die Forderung nach einer «richtigen» wissenschaftstechnischen Methodik,<sup>3</sup> sondern um die wissenschaftsideologische Grundhaltung, von der her der abendländisch denkende Forscher aufgrund seiner abendländischen Angestammtheit und Geisteshaltung nicht-abendländisch geprägte Kulturen generell betrachtet, und zwar – eben weil nicht reflektiert – in einer bewußt-losen Weise, mit allen damit implizierten Konsequenzen für die diese Kulturen betreffenden Forschungen und deren Ergebnisse.

Man entgegne nicht, dies könne dann aber nicht für den aus außer-abendländischen Kulturen stammenden Wissenschaftler gelten. Dieser Einwurf greift deswegen zu kurz, weil Wissenschaft ein elementar abendländisches Phänomen darstellt, völlig ungeachtet ihres universalistischen Anspruches. Wissenschaft hat sich in einer bestimmten abendländischen historischen Situation herausgebildet und entwickelt. Wissenschaft ist somit nicht etwa zeitlos, kulturungebunden etc., kurz: «objektiv». Wissenschaft liegt ein ganz bestimmtes, eben dieser abendländischen historischen Situation entwachsenes Denken zugrunde. Wie jedes Denken entwirft auch das spezifisch wissenschaftliche Denken in seinem denkerischen und sich im Handeln manifestierenden Vollzug ein Telos, auf das hin es denkt und handelt und von dem her es sich für sein Denken und Handeln seinen Sinn holt. Insofern gilt von jedem, der Wissenschaftler sein will, aus welchem Weltbereich er auch immer kommen mag, daß er in einer ganz bestimmten Art und Weise abendländisch denken (und handeln) *muß*, um überhaupt «wissenschaftlich» tätig sein und als «Wissenschaftler» gelten zu können.

Die Problematik spitzt sich noch zu, wenn ein dergestalt notgedrungen einem abendländischen Denken verhafteter Wissenschaftler sich aufgrund seines Forschungsbereiches mit dem «ideologischen Überbau» von Kulturen beschäftigt, die zeitlich einer «vor-wissenschaftlichen» Epoche angehören. Eine Diskussion hierüber, der sich jeder Kultur-Wissenschaftler meines Erachtens notwendig zu stellen hätte, müßte abstrahierend jenseits jeglicher konkreter Kulturwissenschaft – hier der Ägyptologie – erfolgen. Sie führte in einen meta-wissenschaftlichen, i.e. philosophischen, Bereich und wäre auszufechten im Spannungsfeld der Pole Hermeneutik und Szientismus.

<sup>3</sup> Cf. e.g. die Magie-Diskussion in der Religionswissenschaft: Leander Petzoldt (ed.), Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt 1978 sowie zeitlich daran anschließend: Hans G. Kippenberg/ Brigitte Luchesi, Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/M 1987.

Sich auf diese Diskussion hier einzulassen hieße zwangsläufig, das Thema der vorliegenden Untersuchung zu einem subalternen Forschungsgegenstand zu degradieren und angesichts einer übergreifenden Fragestellung aus den Augen zu verlieren. Das soll nicht geschehen. Weil ich andererseits in eben diesem Mangel an Reflexion über die Eingebettetheit des abendländischen Wissenschaftsdenkens die Hauptursache für die verfahrenere Situation um den KA sehe, möchte ich dieser Problematik im Rahmen der wissenschaftshistorischen Beschäftigung mit dem KA zumindest ansatzweise Rechnung tragen (cf. Teil A mit Kap. 5.0).

Aus diesem hier nur kurz skizzierten gedanklichen Hintergrund resultiert für den in den Teilen B und C versuchten Neuansatz zur Klärung des KA-Begriffes eine gravierende Vorgabe. Diese besteht darin, daß – soweit dies im Rahmen von Selbsteingebundenheit und «historischem Bewußtsein» überhaupt möglich ist – bewußt mit den überkommenen Interpretationsversuchen zum KA gebrochen, soll heißen: an keine traditionellen Interpretationsstränge angeknüpft werden soll. Ebenso wird darauf verzichtet, außerägyptologische theoretische «Überbauten», etwa aus der Linguistik, Religionswissenschaft, Ethnologie oder Soziologie, heranzuziehen, um an derlei von «außen» herangetragenem Ellen altägyptische Culturalia einzumessen. Um dazu befugt zu sein, wäre es nach meinem Dafürhalten zunächst erforderlich nachzuweisen – und zwar von Seiten eben jener «heutiger» Konzeptionen –, ob und inwiefern und mit welchem Gewinn sie überhaupt geeignet sind, zeitlich nicht mehr unmittelbaren kulturellen Äußerungen appliziert werden zu können.

Die Konsequenz aus dem allem ist, mit dem vorhandenen wissenschaftstechnischen Rüstzeug sich vorgängig dem Beleg-Material «selbst» (i.e. auf breiter Front) zu stellen und die zu Tage liegenden bzw. sich herauskristallisierenden Beleg-Gruppen in unterschiedlichen Perspektiven und stetig vergleichend einander gegenüberzustellen, um so die Belege soweit nur möglich *selbst* zum Sprechen zu bringen. Mit diesem Versuch möchte ich mich dezidiert von einer weitverbreiteten kulturhistorischen Praxis distanzieren, die immer je schon, weitgehend unreflektiert oder auch bewußt, eine theoretische Direktive an den kulturellen «Gegen-stand» heranträgt, und unter dieser eine Auswahl von Belegen für sie heranzieht und nach ihr ausrichtet. Diese Übung scheint vorzugsweise dann virulent zu werden, wenn es sich, wie etwa im Falle von «Religion» um Bereiche handelt, denen einerseits kaum *facta bruta* abzugewinnen sind, andererseits man sich dem Ideal einer Wissenschaftlichkeit ausgesetzt sieht, welche eine *mensuratio ad rem* zwingend vorschreibt.

Insofern der KA keine unbedeutende Rolle innerhalb der altägyptischen Kultur spielt und mit ihr durchgängig immanent verbunden ist, berührt eine Abhandlung über den KA zwangsläufig die unterschiedlichsten kulturellen Kontexte. Es ist schlicht unmöglich, diese alle ausführlich darzustellen, um so die Bedeutung des KA in *jeder* Hinsicht auszuleuchten. Dies liefe in letzter Konsequenz darauf hinaus,

eine umfassende altägyptische Kulturgeschichte zu schreiben. Da das nicht das Ziel dieser Arbeit sein konnte, war es notwendig, sich strikt an den schmalen Gratweg zu halten, der zur Erhellung allein des Begriffes KA führt.

In der Verfolgung dieses Zieles wird der Teil B die großen Beleggruppen um den KA nacheinander vorstellen und entfalten; in potenten Fällen werden auch bereits Zusammenfassungen und Schlußfolgerungen geboten, aber jeweils immer nur für die jeweilige Beleggruppe. Erst im Teil C soll ein Gesamtentwurf über den KA extrapoliert werden, der dann im Rückgriff auf die Beleggruppen von Teil B erläutert und anhand weiterer Einzelbelege erläutert ergänzt wird.





## TEIL A : KA-INTERPRETATIONEN

Teil A wird den «Fall KA» wissenschaftshistorisch aufarbeiten. Dazu möchte ich referierend und kommentierend darstellen, wer wann was zur Erforschung des KA-Problems beigetragen hat, womit einerseits die vorliegende Diskussionsbreite, andererseits die erreichte Interpretationstiefe des Themas aufgezeigt und vergewärtigt werden soll.

### 1.0 DIE ZWEITE HÄLFTE DES 19. JAHRHUNDERTS

#### 1.1 PETER LE PAGE RENOUF

Der erste Beitrag zum KA-Problem, mit dem ich meine Rückschau beginnen will, ist ein Vortrag, den Peter LE PAGE RENOUF am 4. März 1879 vor der «Society of Biblical Archaeology» in London hielt: «On the True Sense of an Important Egyptian Word». <sup>4</sup> Das «important Egyptian word» ist der Begriff KA. Diesen Vortrag möchte ich ausführlich vorstellen, denn er scheint mir in mehrfacher Hinsicht ein ganz außergewöhnliches Dokument zu sein (cf. infra). Zunächst faßt LE PAGE RENOUF alle bis dahin diskutierten Meinungen über «Ka» zusammen:

„The universally accepted meaning of the word  $\text{𓀀}$  *ka* is given...in the Hieroglyphic Dictionary of Brugsch-Bey, «die Person als Substanz, Wesenheit, das Wesen, die Person, die bestimmte Person, la personne, l'individu, l'être». <sup>5</sup>

<sup>4</sup> Publiziert in: TSBA 6, 1878, p. 494-508.

<sup>5</sup> Heinrich Brugsch, Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch, Suppl., Leipzig 1882, p. 1230 (Quellenangabe nach Le Page Renouf). In einer Anmerkung ergänzt der Autor: „Besides the word which forms the subject of this essay there are other groups homonymous with it, viz.,  $\text{𓀀}$ , «bull», and  $\text{𓀀}$ , «provisions», generally accompanied by the determinative  $\text{𓀀}$ . And in the latest period of the language *ka* also had the sense of «name»“. — Samuel Birch's, Dictionary of Hieroglyphics (=Egypt's Place in Universal History, vol.V), London 1867, war das allererste hieroglyphische Wörterbuch überhaupt; auf p. 416 übersetzt Birch das Lemma *k3* mit «existence; chest; person, individual; type, form; desire».

The meaning here given by Brugsch was first proposed...by...Dr.Birch, in his «Mémoire sur une patère Egyptienne», published in 1858 in the Transactions of the Société impériale des Antiquaires de France. ...sixteen years before this, Dr.Hincks, in his Dissertation...had suggested that ☐ was a compound preposition...for the simple preposition ☐ ...[...] M.Chabas, in his work on the Rosetta Inscription, says, «On sait que le ☐... n'est qu'un support du pronom personnel», he at the same time refers to another work of his<sup>6</sup> in which he says, «☐ KA est la *personne*, l'*individu*, le *self* anglais»; «l'expression EN KA-SEN... signifie simplement à leurs personnes, à eux» (p.494-495).

„Let us now revert to Dr.Birch's dissertation...of...1858... Even the publication of the «Denkmaeler» of Dr.Lepsius was too recent to have had any influence on Dr.Birch's inquiry... Champollion's «Notices» and Rosellini are the authorities referred to... several of the most important texts quoted by Dr.Birch clearly require a sense different from those of «person», «self», «individual», and he himself unhesitatingly employs those of «genius», «spirit», «emblem», «type». Any one of these meanings will satisfy the requisitions of «making sense» in the texts generally, and in many places infinitely better than that of «person». But they have all been discarded, and some scholars have even given preference to such abstractions as «being», «existence», «essence» for which there is really not a particle of evidence” (p.496-497).

LE PAGE RENOUF kritisiert weiterhin, daß die zuletzt genannten Wörter einen derart hohen Abstraktionsgrad hätten, sodaß „Ka admits the sense of «being» exactly as every other common noun does” (p.497); außerdem verwirft er die Übersetzung von KA mit «Person»: „although in numberless instances the signification of «person» will *satisfy* the context, there are many instances in which it will not” (p.495) und betont nochmals: „in fact ☐ *never* signifies «person»” (p.495), um abschließend darauf hinzuweisen, daß „this translation stands in the way of a right appreciation of the religious doctrine...of ancient Egypt” (p.495).

„I never thought of questioning the sens «person», but, with the analogies of the Hebrew פְּנִיָּה and the Greek πρόσωπον before me, rather believed that my supposed discovery explained and confirmed the results of Dr.Birch's inquiry.[...] The true sense of ☐ is εἶδωλον, *simulacrum*, *image*, and the translation of ☐ as a compound preposition, equivalent in reality to the simple ☐, conceals the fact that the sacrificial offerings mentioned in the funeral tablets were intended to propitiate *images*, and that we have at least...to do with the worship of *idols*...[...] The absurdity of propitiating a *lifeless* image must have been as apparent to the wisdom of highly-

<sup>6</sup> Gemeint ist sein «Papyrus Magique», Chalon-sur-Saône 1860; zitiert werden p.28 sq.

intelligent people like the Egyptians as it is to ourselves. Their practice must have been justified by a theory..." (p.495-496).

Diese Theorie legt LE PAGE RENOUF jetzt dar. Bereits auf p.495 bemerkte er in n.2, bezugnehmend auf seine Miszelle, in: ZÄS 5, 1867, p.32: „A great many variants of proper names belonging to the oldest periods leave no doubt that the real phonetic value of ⲕ is *ka* in this [= KA] as other words. The initial consonant is ⲕ not ⲓ.“

Den Lautwert *kʒ* für die Hieroglyphe ⲕ zugrundelegend, fährt LE PAGE RENOUF fort: „The Christian Copts have in general avoided all terms derived from the religion of their heathen ancestors.[...] Zoega, in his great work on Coptic manuscripts,<sup>7</sup> gives long extracts from a sermon against idolatry, written in the Sahidic dialect, and remarkable as containing a number of ancient words not found elsewhere. One passage makes mention of ⲒⲚⲈⲒⲘⲔⲠⲔⲠⲔⲠⲔ ⲁⲮⲠⲔ ⲒⲚⲈⲒⲘⲔ, «idols and ⲕⲠ» made of wood, stone, and all other materials. Zoega very naturally conjectures «statue» as the meaning of ⲕⲠ, and Peyron, in his «Lexicon», unhesitatingly admits the meanings «statuæ, idola». The more general notion «image» is, I believe, the correct one" (p.496).<sup>8</sup>

Um seine These zu untermauern, führt LE PAGE RENOUF nun eine Reihe durchaus überzeugender Belege an; sie stammen vor allem aus Texten vom Neuen Reich an und reichen bis in die griechisch-römische Zeit. – Nach der Auflistung dieser Belegstellen nimmt der Autor den Faden seiner Theorie-Erläuterung wieder auf:

„Before proceeding any further, I ought to say that the word *ka* is very often accompanied by determinatives. It is very frequently followed either by the statue of a divinity, or by ⲓ, the ideograph of a god. Another determinative, the sign Ⲛ, is distinctly meant to represent the *stand* upon which the sacred images were carried in procession.[...] The Egyptian standards were divine images like the eagles of the Roman legions, which...were objects of divine adoration. The importance of these determinatives has therefore been greatly underrated in our speculations on the nature of the ⲕ ..." (p.500-501).

Das Stichwort «Standarte» führt LE PAGE RENOUF weiter zur Schlußfolgerung: «The Egyptian *ka* was not a *mere* image; it was conceived as endowed with life, intelligence, and will.[...] There are pictures of series of busts and other symbols at

<sup>7</sup> Catalog. Codd. Copt., p.599 (Quellenangabe nach Le Page Renouf).

<sup>8</sup> Der Eintrag bei W.E.Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, p.98 weist dieses nur pluralisch vorkommende ⲕⲠ zusätzlich als Hapax legomenon aus. Der dortige Verweis auf W.Spiegelberg, *Ein Bruchstück des Bestattungsrituals der Apisstiere* (Demot. Pap. Wien Nr.27), in: ZÄS 45, 1920, p.17 n.3, macht es wahrscheinlich, daß dieses ⲕⲠ eher mit *kʒr* «Schrein» in Beziehung zu setzen ist als mit *kʒ* «Ka». Dagegen scheint E. Ritter von Bergmann die Gleichung von ⲕⲠ mit Ka bereits als gesichert anzunehmen (cf. infra p.16).

the summits of poles, each of these images «bestowing life, stability, and power like the sun-god». And the very emblems of life, stability, and power are themselves constantly represented with human hands carrying standards of the gods in procession. The Egyptians moreover believed that the unseen world contained realities exactly corresponding to those of this life, and that among these realities each man had his prototype or living image, who seems to have sprung into existence at the same time with himself under the creative hand of Ptah, to have grown with his growth, and generally to have stood to him in a relation very much resembling that of the *genius* in the Roman mythology.[...] Not only royal personages, but every one of the faithful had a divine *ka*... The title of the 105th chapter of the Book of the Dead is... «Chapter of propitiating the *ka* of a person in the nether world» (p.501-502).

Dann geht LE PAGE RENOUF über zum pluralisch vorkommenden KA und statuiert: „The *kau* formed then a whole class of divine beings (very like the Roman *genii*, *manes*, and *lares*)...” (p.503).

Bevor der Autor zum Schluß kommt, erläutert er noch die Wortverbindung  $\overline{\text{hw.t-k}^3}$  : „The interior of each tomb consisted of three parts – the open chamber, the *serdab*, and the well, at the bottom of which are the chambers containing the mummies. The *serdab*... is a sort of passage walled up and intended to be inaccessible, and the only communication between it and the rest of the tomb was through a small hole into which the hand can hardly pass. Its aspect is generally, though not always, *towards the north*. It contained one or more statues. Nothing but statues has ever been found in it.[...] This *serdab*, however, could not [sic!] have been the  $\overline{\text{hw.t-k}^3}$ , literally εἰδωλεῖον, «the chamber or house of the image»..., for it would in this case be spoken of in the singular number only. But in the great inscription at Benihassan (line 82) Chnumhotep, after saying «I have made to flourish the name of my father», adds  $\overline{\text{hw.t-k}^3}$  ... «I built the εἰδωλεῖα which were for him»” (p. 506-507). Diese Argumentation, warum der Serdab nicht das «KA-Haus» sein kann, bleibt mir unverständlich.

Im letzten Absatz zieht LE PAGE RENOUF noch einmal religionsvergleichende Parallelen: „The Fravashis in the religion of Zoroaster are very like the living *kau* of the Egyptians.[...] In Persian monuments...the king's Fravashi is represented close to the king, like the royal *ka* on the Egyptian monuments. The notion of the Greek δαίμων has been greatly confused by poets and philosophers, but there is no doubt that in the primitive Greek as in the Roman religion everything visible had its invisible living and divine prototype. The «genius» was, as Servius says [in: Georgia 1,302], the *naturalis deus* of each place, or thing, or man. He accompanied everything from its origin to its end, «wie ein zweites geistiges Ich», as Hartung expresses it [in: Religion der Römer, I, 32], «neben dem körperlichen». The same...author, writing upon the Greek religion [in: Religion und Mythologie der Griechen, II, 8], describes

these beings as «geistige Doppelgänger der Menschen und sogar auch der Götter, gleichsam als deren reineres Selbst» (p.507-508).

Das m.E. Erstaunliche an diesem Vortrag ist, inwieweit grundlegend er sich für alle in den folgenden Jahrzehnten elaborierten Interpretationsansätze zum KA gestaltet. Er enthält *in nuce* jedoch nicht nur die Interpretationsansätze der Folgezeit, sondern auch einen Großteil der methodischen Probleme und Fragwürdigkeiten, mit denen das Problem «KA» im allgemeinen verknüpft zu sein pflegt: So

- die (in der Frühzeit der Ägyptologie durchaus noch erklärliche) Konzentration auf «späte» und späteste Texte,
- die (für die Frühzeit der Ägyptologie ebenfalls entschuldbare) begrenzte Auswahl der ikonographischen Belege,
- die gedankliche Verbindung mit dem Serdab des AR-Grabes und seinen Statuen,
- das kultur- und religionsübergreifende Suchen nach «verwandten» Vorstellungen,
- das sprachübergreifende Ringen nach dem (er)klärenden Wort,
- der implizite Rekurs auf das abendländische Menschenbild (hier e.g. die Liebäugellei mit Körper und Geist, Person und «divine prototype» etc.).

## 1.2 ALFRED WIEDEMANN

Bereits einige Monate zuvor, noch im Jahre 1878 hält Alfred WIEDEMANN anlässlich des «Congrès provincial des Orientalistes Français» in Saint Étienne einen Vortrag mit dem Titel «L'immortalité de l'âme chez les anciens Égyptiens»<sup>9</sup> und stellt dort fest:

„Le sarcophage D.39 du Louvre nous nomme, d'accord avec les sarcophages D.12 et D.40 du même Musée et plusieurs autres textes, les parties suivantes comme immortelles” und zählt auf: (1) KA, (2) Herz (*ib*), (3) Ba, (4a) Mumie (*s<sup>h</sup>*) und (4b) Schatten (*šw.t/hšjb.t*), „dont chacune est rendue au défunt après la mort par un des génies funéraires. Un second texte nous donnant une division semblable se trouve dans un chapitre inédit du Todtenbuch III,7 du Louvre...[...] «Oh découpeurs des ombres! Oh vous tous les dieux qui sont les maîtres de la vie! Apportez le *ba* à l'Osiris Amenhetep, etc., que se réunisse à lui son *t'et* [= *d.t* «Körper»].. Lui apportent (ses parties) les dieux dans Hat-benben à Héliopolis vers la place de Shu... Purification soit fait (bis) à ton *Ka*, à ton *Ba*, à ton *t'et*, à tes *Xaib-t*, à ton *sahu*, oh Osiris Amenhetep, etc.» (p.160).

<sup>9</sup> Publiziert in den Kongressakten: Congrès Provincial des Orientalistes Français, Saint Étienne-Paris 1878, p.159-168.

Auch bei WIEDEMANN finden wir eine sehr bescheidene Anzahl von Quellen, auf deren Basis weitreichende Schlüsse gezogen werden für «l'immortalité de l'âme» «chez les anciens Égyptiens».

Abgesehen von solch großzügiger, immer wieder auftretender Pauschalisierung<sup>10</sup> scheinen mir die erkenntnisleitenden Gedanken WIEDEMANNs ihre Ursache zu haben in folgenden (platonisch-christlich geprägten) Vorstellungen: Der Mensch hat einen Körper und eine Seele, also ebenso die Ägypter: «Les Égyptiens divisaient l'homme, avant tout, en deux parties distinctes, qui réunies pendant la vie cessaient de l'être après la mort. Le *Xa* ~, le corps [i.e. eigentlich «Leiche»], la *partie mortelle* et, en même temps la forme laquelle s'incorporait la *partie immortelle*» (p.159). Da allein die Seele unsterblich ist, muß das, was nach dem Tod fortexistiert, für ihn zwangsläufig «Seele» sein.

Soweit stimmt für WIEDEMANN das ägyptische und eigene Menschenbild überein; jedoch „tandis que la première [scil. «partie», i.e. der Körper] était censé être uniforme et composée d'un élément, cette deuxième [i.e. die Seele] se divisait en plusieurs parties” (p.159), wie seine Quellen (cf. supra) ja ausweisen. Die Teile, in die die Seele zerfällt, bestimmt WIEDEMANN mit vier (*k3*, *b3*, *ib*, *s<sup>c</sup>h* + *šw.t/h3jb.t*).<sup>11</sup>

Dann behandelt er nacheinander alle diese «Seelenteile» und notiert zum KA: „Ka... signifie le nom de l'homme dans un sens élevé, c'est son individualité incorporée dans son nom, et montre une certaine analogie aux idées de Platon. Sur de nombreux reliefs nous voyons les rois apporter des offrandes aux dieux et suivis par leur Ka, qui est figuré par un petit homme portant sur la tête l'hiéroglyphe très-grand □ Ka, ou par un bâton avec deux mains, surmonté d'une tête humaine, qui à son tour porte le □ Ka. Dans d'autres passages, surtout du temps de Ramses II, le roi adore son propre Ka. Sur toutes les stèles funéraires les offrandes offertes au défunt et les prières adressées à lui, sont adressées à son Ka.[...] Le nom Ka des rois leur était donné par la divinité elle-même. Le Ka était, aussi, quelque chose possédé par les dieux, comme on le voit, par exemple, pour Ptah, dont le Ka était adoré à Memphis dans le temple Ha-t-Ka-Ptah” (p.161).

<sup>10</sup> Zur Problematik dieser bis in unsere Tage hinein weit verbreiteten Betrachtungsweise cf. Ingomar Weiler, Von «Wesen», «Geist» und «Eigenart» der Völker der Alten Welt, in: Kritische und vergleichende Studien zur Alten Geschichte und Universalgeschichte, ed. F.Hampl/I.Weiler, Innsbruck 1974, p.243-291.

<sup>11</sup> Wiedemann faßt *s<sup>c</sup>h* und *h3jb.t* in eins zusammen: „Le *saḥu* est...la forme, dont se revêt le défunt après la mort... Le rôle du *xaib-t* n'est pas bien déterminé, peut-être doit-on y voir l'ombre que le *saḥu* était censé jeter? En tous cas, ces deux noms sont très-souvent en relation l'un avec l'autre et paraissent signifier à peu près la même chose.” (p.163) — Neben diesen vier «Seelenteilen» nennt die von Wiedemann zitierte Tb-Stelle noch einen fünften Begriff: *g.t*: „Dans le *t'et* du papyrus cité, nous n'avons à voir qu'une expression identique au *xa*, au corps... La seule différence...serait que *t'et* a un sens bien moins matériel que *xa*.”

Wie und warum WIEDEMANN den KA zu der platonischen Ideenlehre in Beziehung setzt, bleibt mir unverständlich. — Der Bezug zum Namen ergibt sich für mich augenscheinlich aus seiner Beschreibung der Tempelreliefs, auf denen eine Figur, dem König folgend, die KA-Hieroglyphe auf dem Kopf trägt, wobei zwischen den KA-Armen der Horus-Name des Königs eingelassen ist, der Horus-Name, der hier zum ersten Mal als «nom Ka des rois», als «KA-Name» bezeichnet wird.

### 1.3 GASTON MASPERO

Am 8. Februar 1879 handelt Gaston MASPERO an der Sorbonne in seinem Vortrag «Histoire des âmes dans l'Égypte ancienne» über seine Theorie vom KA als «double» des Menschen, eine Theorie, die sich für die nächste Zeit als meinungsbestimmend in der Ägyptologie erweisen sollte.<sup>12</sup>

„Chez les Égyptiens, l'homme n'était pas composé de la même manière qu'il l'est chez nous: où nous sommes deux, le corps et l'âme, il était six, et plus peut-être. [...] Il avait un corps comme le nôtre, puis un *ka*. Le *ka*, que j'appellerai le *Double*, était comme un second exemplaire du corps en une matière moins dense que la matière corporelle, une projection colorée, mais aérienne de l'individu, le produisant trait par trait: enfant s'il s'agissait d'un enfant, femme, s'il s'agissait d'une femme, homme s'il s'agissait d'un homme. Après le *Double* venait l'âme (*baï*) qui servait elle-même d'enveloppe à une parcelle du feu divin ou de l'intelligence divine. Ces quatre [? — Körper, KA, Ba und ?] parties étaient ou pouvaient être immortelles à des degrés différents, vivaient ou pouvaient vivre dans des mondes différents, séparées ou réunies” (p.47-48).

Auch MASPERO verweist zunächst auf die unterschiedliche europäische und ägyptische Menschen-«Komposition», um nach der Trennung von Körper («comme le nôtre») und Seele («six, et plus peut-être») sogleich auf den KA einzugehen, den er qualifiziert als «un second exemplaire du corps en une matière moins dense que la matière corporelle» sowie als «une projection...aérienne de l'individu». Wie das zu denken ist, daß eine «projection...aérienne» das Individuum in seiner körperlichen Entwicklung Zug um Zug «produzieren» soll, wird nicht erläutert.

<sup>12</sup> Zuerst publiziert in der Revue Scientifique de la France et de l'Étranger, 2<sup>e</sup> série, 8<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 35, 1<sup>er</sup> mars 1879, p.816-820, später dann nochmals in den Études de mythologie et d'archéologie I, Paris 1893, p.35-52 (hiernach meine Zitation). — Es sollte nicht übergangen werden, daß die Interpretation des Ka als double bereits von Nestor l'Hôte in seinen «Lettres écrites d'Égypte en 1838 et 1839» geäußert wurde, worauf Karl Piehl, Notices, in: Sphinx 1, 1897, p.65-70 (§ 2: A qui la dé-couverte du sens du *ka* égyptien?, p.67sq.) hinweist!

Was bei MASPERO noch deutlicher als bereits bei WIEDEMANN auffällt, ist die vorherrschende Tendenz zur bloßen Theorie-Setzung. Im Vergleich zur Masse der vorhandenen Belege sind die tatsächlich hinzugezogenen rar, und diejenigen, die mit eingebracht werden, dienen ausschließlich zur Stützung der eigenen Theorie. Nicht dazu passende Belege, ja ganze Beleggruppen, werden ausgeblendet, nicht einmal erwähnt, geschweige denn diskutiert. Im Gegensatz zu diesem Verfahren, Beobachtungen aus wenigen Einzelfällen vorschnell als Theorie für das Ganze zu postulieren, tritt eine alternative Vorgehensweise wie etwa die, eine Theorie aus einem breiten Quellenmaterial heraus zu entwerfen, zu entwickeln und immer wieder rückfragend zu überprüfen, völlig zurück.

MASPERO fährt fort: „Après la mort, le corps devenait momie. Et le *Double*? Les inscriptions nous apprennent qu'une des parties du tombeau, parfois le tombeau entier, s'appelait la *maison du Double*. Dans les endroits où on l'a rencontrée intacte, c'est une pièce basse, un couloir étroit et long, muré et ne communiquant avec le monde extérieur que par une petite ouverture carrée, ménagée dans la maçonnerie à hauteur d'homme. Derrière le mur, les statues du mort, parfois en nombre considérable" (p.48).

„La présence de ces statues s'explique sans peine. Le corps qui, pendant la durée de l'existence terrestre, avait servi de support au *Double*, momifié maintenant et défiguré, quelque soin qu'on eût mis à l'embaumer, ne rappelait plus que de loin la forme du vivant. Il était, d'ailleurs, unique et facile à détruire: on pouvait le brûler, le démembrer, en disperser les morceaux. Lui disparu, que serait devenu le *Double*? Il s'appuyait sur les statues.[...] Un seul corps était une seule chance de durée pour le *Double*: vingt statues représentaient vingt chances. De là, ce nombre vraiment étonnant de statues qu'on rencontre quelquefois dans une seule tombe. La piété des parents multipliait les images du mort, et, par suite, les supports, les corps impérissables du *Double*, lui assurant par cela seul une presque immortalité" (p.48). Diese mühelosen Erklärungen MASPEROS sind ebenso phantasievoll wie phantastisch und nicht einmal im Ansatz irgendwo belegbar. Jedenfalls gilt für MASPERO: „La statue servait de corps au *Double*" (p.50).

Am Beispiel «Statue» möchte ich die Denk- und Argumentationsweise MASPEROS näher erläutern. Bereits auf p.39 läßt sich MASPERO über die Statue im allgemeinen aus; er schreibt dort: „La statue nous donne toujours le portrait du mort, d'ordinaire son nom, ses titres, sa filiation, rarement une prière en son honneur ou des fragments de sa biographie..." (p.39). Diejenigen Rundplastiken, die MASPERO hier als Klasse «Statue» faßt, sind private *Tempel*-Statuen des MR und NR; für alle diese treffen nämlich seine Klassifikationskriterien zu. Im AR aber gibt es keine Statuen mit Gebeten oder biographischen Inschriften. Dagegen schildert MASPERO im vorletzten Absatz (cf. supra) die Architektur eines AR-Privatgrabes mit dem Serdab und seinen



Statuen; hier spricht er also von *Grab*-Statuen. – Abgesehen davon, daß sich AR-, MR- und NR-Statuen rein äußerlich in ihrer Ikonographie in vielerlei Hinsicht unterscheiden, nehmen sie auch völlig verschiedene Funktionen ein. Im AR gibt es keine privaten Tempelstatuen und im MR bzw. NR gibt es keine Serdab-Statuen. Indem MASPERO alle diese Plastiken mit dem Sammelnamen «Statue» benennt, schaltet er sie ohne jegliche Differenzierung gleich und behandelt sie in seiner Argumentation ungerechtfertigterweise auch identisch.

Daß eine gewisse Differenzierung durchaus am Platz ist, mutmaßt MASPERO offenbar selbst, wenn er in einem wenige Monate später geschriebenen Aufsatz über das selbe Thema schreibt<sup>13</sup>: „La plupart du temps, ces statues étaient placées dans les temples...” (p.80). Aber was meint er mit «la plupart du temps»? Wo waren sie denn die übrige Zeit? Etwa im Grab? Dort waren sie doch im Serdab eingemauert! Seine vage geäußerten Zweifel schiebt MASPERO jedoch in der Fortsetzung des soeben zitierten Satzes gleich zur Seite: „...et y recevaient un culte identique au cult rendu dans le tombeau même aux statues enfermées dans le *Serdâb*” (p.80). Indem ein identischer Kult schlicht behauptet wird, sollen – so verstehe ich diesen Satz – auch Grab- und Tempelstatue im Sinne seiner Theorie wieder gleichwertig behandelt und über die aufgetretenen Widersprüchlichkeiten hinweggegangen werden.



In dem soeben eingeführten zweiten Aufsatz MASPEROS zum KA und den Statuen erweitert der Autor seine Theorie auf den KA und die Statuen der Götter: „Le *ka* des dieux a dû être nécessairement aux dieux ce que le *ka* des hommes était aux hommes, un double d’eux-mêmes. Les dieux...avaient tout naturellement un *ka* attaché à leur corps terrestre et à leur momie” (p.81). Die Antwort auf die Frage, wo die Mumien der Götter sein sollen, bleibt MASPERO schuldig, den «corps terrestre» jedenfalls macht er gemäß seiner Theorie in den Götter-Statuen aus: „Le *ka* du dieu s’appuie sur la statue du dieu et l’anime comme le *ka* du mort sur celle du mort. La demeure de cette statue doublée d’un *ka* est une *demeure de ka*, comme le tombeau, la *demeure de ka de Phtah*, ...Memphis, c’est-à-dire la chapelle où le double de Phtah vit attaché à la statue de Phtah...” (p.84).

Schon öfter sprach MASPERO von der Animierung der Statuen durch den KA. Woran er bei dieser Animierung denkt, führt er einige Zeilen weiter unten aus: „Ces statues étaient animées, parlaient, remuaient, non point par métaphore, mais réellement. Il n’est pas possible de douter qu’au moins à Thèbes, au temps de la XIX<sup>e</sup> dynastie et des suivantes, les statues d’Amon ne fissent de véritables miracles. Les inscriptions nous montrent que, sous les derniers Ramessides, on n’entreprenait rien sans consulter la statue du dieu” (p.85).

<sup>13</sup> Datiert: 19. September 1879; publiziert in: RT 1, 1870-80, p.152-160; später nochmals in: *Etudes de mythologie et d’archéologie I*, Paris 1893, p.77-91 unter dem Titel «Le double et les statues prophétiques» (hiernach meine Zitation).

Auch hier wieder vermengt Maspero mit dem Kollektivum «Statuen» Statuengruppen, die von ihrer Funktion her völlig unterschiedlich zu bewerten sind. Sein Beispiel aus dem Theben der 19. Dynastie hat nur Gültigkeit für diese Phase der ägyptischen Geschichte: den sog. «Gottesstaat des Amun», und nur in einem lokal begrenzten Raum: der Thebais. Zudem bezieht sich die erwähnte «Statue» nur auf eine Götterstatue, und zwar nur auf die des Amun. Diese eine Statue und ihren ganz speziellen Charakter in einer ganz bestimmten Ära der gesamtägyptischen Geschichte mit den Statuen im allgemeinen zu korrelieren, halte ich für unzulässig.

Weiterhin rekurriert MASPERO in diesem Zusammenhang auf die kommunikativen Akte zwischen Amun und der Ahmose bei der Zeugung der Hatschepsut in der Geburtslegende von Deir el-Bahri sowie zur Orakelbefragung, die zu Hatschepsuts Übernahme der Herrschaft als Königin führte.<sup>14</sup> Auch am Ende dieses Aufsatzes steht die Definition des KA als „l'âme de la statue“ (p.91) und der Begriff «Statue» drückt aus eine „idée complexe d'une statue prophétique, d'une statue vivante, mais ce mot n'existe pas dans notre langue“ (p.91).

Diesen Gedanken aufgreifend resümiert dann Ernst RITTER VON BERGMANN 1882 in seiner Publikation des ptolemäischen Sarges des Panehemisis die bisherigen Überlegungen zum KA folgendermaßen<sup>15</sup>: „L ka (kopt. κω)<sup>16</sup> «Gestalt, Bild, Abbild»... wird... wie ähnlich das griechische εἶδωλον und das lateinische *imago*, außerdem zur Bezeichnung des schemenhaften Abbildes oder Doppelwesens gebraucht, das nach ägyptischer Vorstellung jedem Gotte und jedem Menschen, und zwar von ihrer Geburt an, bleibend zugehört und seiner Natur nach dem «Genius» der Römer und dem «Fravashi» der Perser entspricht.[...] Häufig erscheint die Hieroglyphe  auf der Gerüststange hinter dem Könige in symbolischer Bezeichnung des Doppelwesens oder Genius; dem Gotte Ra werden sogar vierzehn Ka oder genii zugeteilt (Denkm. III., 194, l.13; Dümichen Tempelinschr., I., 26; Bergmann, Hierogl. Inschr., Taf.33, Text p.25, und Taf.61, Col.2). Diesem Doppelwesen der Götter und Menschen, das vornehmlich in den Statuen derselben immanent gedacht wurde, widmete man einen besonderen Cult, indem man an es Gebete richtete und ihm Opfer darbrachte, daher die seit der XII. Dynastie stereotype Opferformel der Todtenstelen  «dem genius oder Doppelwesen des N.N.»...[...] Das Wort Ka wird schließlich auch für die Bezeichnung der geistigen Individualität oder des Charakters einer Person gebraucht...“ (p.5 n.1).

<sup>14</sup> Vgl. H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs, Wiesbaden 1964.

<sup>15</sup> E. Ritter von Bergmann, Der Sarkophag des Panehemisis, in: Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlung des Allerhöchsten Kaiserhauses, Band 1, Wien 1882, p. 1-40; Band 2, Wien 1883, p. 1-20.

<sup>16</sup> Cf. supra p.9 mit n.8.

Die MASPEROSche Theorie mit seiner Übersetzung «double» ist die in den folgenden Jahrzehnten allseits getragene KA-Interpretation.<sup>17</sup> Nur Wladimir GOLENISCHEFF<sup>18</sup> macht in einem Kommentar zur Geschichte des «Schiffbrüchigen» auf eine Ungereimtheit aufmerksam: „Le mot  $\square$ , employé dans la désignation de l'île échantée... «cette île du ka» ne peut, à mon avis, être traduit autrement que par les mots «esprit», «génie» (pris dans le sens de «être imaginaire»), car il sert de dénomination au maître de l'île... La traduction du mot  $\square$  par «double» ou «sosie» dans le cas qui nous occupe est inadmissible, car le mot  $\square$ , employé dans ce dernier sens, demande en égyptien un complément exprimé par un suffixe ou un substantif au génitif, pour déterminer à qui ce  $\square$  appartient.[...] Or, si nous traduisions...«l'île du double», nous serions bien embarrassés de préciser à qui ce double pouvait appartenir. Ce n'est pas, sans doute, au double du serpent, maître de l'île, que celle-ci pouvait appartenir! Je ne puis donc admettre, avec M.MASPERO, que le scribe... «conformait les aventures de son héros aux règles de la religion» (*Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 2<sup>e</sup> ed., Introduction, p.LXXVII). Le  $\square$  de notre conte n'a rien à faire avec la religion...” (p.98).

Hatte Adolf ERMAN in der 1.Auflage seines Werkes «Die ägyptische Religion» (Berlin 1904) noch die Auffassung MASPEROS vertreten, so geriet er zwei Jahre später in Zweifel darüber, als er sich seinerseits mit der «Geschichte des Schiffbrüchigen» befaßte<sup>19</sup> und ebenfalls über die «Insel des KA» stolperte; er übersetzt  $iw n k3$  mit „Insel der Nahrung” (p.14) und kommentiert: „Eigentlich ist  $\square$  das, was den Menschen leben macht, die Lebenskraft, die bei seiner Geburt ihm verliehen wird und die durch das Essen weiter erhalten wird. Daraus entwickeln sich dann die Bedeutungen 1.Seele, 2.Nahrung” (p.14). In der 2.Auflage von «Die ägyptische Religion» (Berlin 1909) beschreibt er den KA dann auch als „eine besondere belebende Kraft” (p.102), die der Mensch bei seiner Geburt erhält.

<sup>17</sup> Vgl. z.B.: A.Moret, *Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique*, Paris 1902; E.Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, 1906; Ph.Virey, *La religion de l'ancien Égypte*, 1910; G.Jéquier, *Histoire de la civilisation égyptienne*, Paris 1913; A.Wiedemann, *Das Alte Ägypten*, 1920; etc.

<sup>18</sup> W.Golénischeff, *Le Papyrus N° 1115 de l'Ermitage Impérial de Saint-Pétersbourg*, in: RT 28, 1906, p.73-112.

<sup>19</sup> A.Erman, *Die Geschichte des Schiffbrüchigen*, in: ZÄS 43, 1906, p.1-26.

## 2.0 DAS ERSTE VIERTEL DES 20. JAHRHUNDERTS

### 2.1 GEORG STEINDORFF

Georg STEINDORFF ist 1910 der erste, der – nach LE PAGE RENOUF 30 Jahre zuvor – wieder einmal die bis zu seiner Zeit vorgestellten Meinungen über den KA resümiert und diskutiert.<sup>20</sup> Vor allem verwirft STEINDORFF mit guten Gründen die Ansicht, die Statue habe etwas mit dem KA zu tun, weswegen auch die Bezeichnung des Statuenraumes (Serdab) in den privaten AR-Gräbern nicht *ḥwt-k3* sein kann; *ḥwt-k3* meine wohl eher den Grabbezirk. Aus dem Kompositum *ḥm-k3* «Totenpriester» ließe sich die Bedeutung von KA nicht erschließen. Auch Grabinschriften, nach denen Gebete, Opfertgaben etc. *n k3 n NN* «für den KA des NN» gedacht seien, ließen sich erst seit dem MR nachweisen, nicht aber im AR mit seinen Serdab-Statuen. Bezüglich derjenigen Tempelreliefs, auf denen hinter dem König eine Figur abgebildet ist, die auf dem Kopf die *k3*-Hieroglyphe mit dem königlichen Horus-Namen trägt, stellt STEINDORFF klar, daß es sich hierbei immer um den KA des Königs handelt; der KA einer Privatperson wird nirgendwo abgebildet! Deshalb sei es sehr fraglich, ob eine Privatperson überhaupt einen KA habe. Wenn eine Privatperson über ihr zugeordnete Wortverbindungen wie *ḥm-k3*, *ḥwt-k3* oder *n k3 n* in eine Verbindung zum KA gestellt werde, wird es sich so verhalten, daß einst ausschließlich dem König zustehende Attribute später auch auf den nichtköniglichen Ägypter übertragen worden seien.

Neben diese fundierte Kritik stellt STEINDORFF seine eigene Konzeption, die überrascht: „Bereits 1897 habe ich in dem Abschnitt «Zur ägyptischen Religion» in Baedekers Ägypten den «Ka» als «eine Art Schutzgeist oder Genius» erklärt, «der zusammen mit dem Menschen geboren wird und ihm als Doppelgänger durchs Leben folgt»... Mit dem Menschen geboren, begleitet er ihn unsichtbar durchs Leben, und auch nach dem Tode hört seine Fürsorge für den Verstorbenen nicht auf“ (p.152-153). Diese Konzeption überrascht deswegen, weil sie – gerade ganz im Gegensatz zu seiner Kritik – weitgehend ebensoviel und ebensowenig fundiert ist wie die seiner Vorgänger.

<sup>20</sup> G.Steindorff, Der Ka und die Grabstatuen, in: ZÄS 48, 1910, p. 152–159.

Dennoch findet STEINDORFF einen Fürsprecher in Wilhelm SPIEGELBERG, der 1911 in einem kurzen Artikel<sup>21</sup> darauf hinweist, daß die demotischen Texte den KA auch als Schutzgeist auffassen, denn sie setzen für «KA» „mehrfach ...  $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆐} \text{𓆑}$  Ši = ψαίς ein, d.h. die Gottheit, welche griechische Texte durch Ἄγαθος Δαίμων «Schutzgott» wiedergeben. Also in der hellenistischen Zeit hat jedenfalls die von Steindorff vertretene Auffassung des Ka existiert.[...] Die dem KA entsprechende Gottheit Psais wurde als Schlange dargestellt, wie es abgesehen von dem Determinativ, auch durch den Pariser Zauberpapyrus (ed. Wessely Z.1636) bezeugt ist, der Psais als ὁ μέγας ὄφις bezeichnet, und als Schlange wird man sich vielleicht auch den...Schutzgott Ka vorgestellt haben. Ist es nun Zufall, daß in der Geschichte des Schiffbrüchigen die Insel, auf welcher der freundliche Schlangengott herrscht, ...«Insel des Ka» heißt?» (p.126-127).

Auch James Henry BREASTED unterstützte die STEINDORFFSche Schutzgott-Theorie, allerdings geht er davon aus, daß der KA erst nach dem Tode für den Menschen sorgt.<sup>22</sup>

Gegen diese neue Richtung, die die KA-Diskussion mit STEINDORFF einschlug, konnte MASPERO nicht untätig zurückstehen. In seinem Aufsatz «Le ka des Égyptiens est-il un génie ou un double?»<sup>23</sup> stellt er die Fachwelt vor die Alternative und verteidigt seine Ansichten. Schritt für Schritt geht er STEINDORFFS Aufsatz durch und stellt dem Leser bereits zu Beginn in Aussicht, «que sa critique a fortifié...ma position» (p.125); das vermochte sie m.E. jedoch nicht. Was MASPERO mit seiner Replik zu recht gelang, war, die STEINDORFFSche Gleichsetzung des ägyptischen KA mit dem römischen *genius* ins Wanken zu bringen. Er zitiert Censorius, Plinius, Augustinus, Servius u.a. und verweist dann darauf, daß der *genius* den Menschen als eine Art Schutzgeist sein Leben lang begleite, vom KA jedoch nicht bekannt sei, ob er den Ägypter (zumindest was den nichtköniglichen Ägypter betrifft) das ganze Leben lang begleite; und wenn STEINDORFF den KA als «personifizierte Lebenskraft» charakterisiere, könne solches vom Genius nicht

<sup>21</sup> W.Spiegelberg, Zu Ka = «Schutzgeist», in: ZÄS 49, 1911, p.126-127. — Zum nachfolgenden Zitat W.Spiegelbergs cf. die bereits früher geäußerten Vermutungen von F.L.Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis*, Oxford 1900, p.54, n. zu III, l.28.

<sup>22</sup> J.H.Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York 1912. — Den gleichfalls 1912 in der «Encyclopedia of Religions and Ethics», ed. J.Hastings, vol.5, Edinburgh 1912, p.236-250, erschienenen Artikel «Egyptian Religion» von W.M.F.Petrie übergehe ich; auf den Seiten 241 und 242 handelt er auch über den Ka; die Absätze erschöpfen sich jedoch in einer bloßen Akkumulation aller bisher geäußerten Meinungen.

<sup>23</sup> In: *Memnon* 6, 1913, p.125-146.

gesagt werden; und während der KA nur Menschen zuzuordnen sei, finde sich der Genius auch in Verbindung mit Örtlichkeiten und Gegenständen. – Neben diesem konstruktiven Beitrag erschöpft sich das Übrige zum guten Teil in destruktiver Kritik; weitere positive Argumente zur Stützung seiner Theorie findet MASPERO aber nicht.

## 2.2 FRIEDRICH WILHELM FREIHERR VON BISSING

Bereits ein Jahr davor, 1911, trat Friedrich Wilhelm Freiherr VON BISSING an seine Fachkollegen heran mit seinem «Versuch einer neuen Erklärung des Kai der alten Ägypter»<sup>24</sup>. Zunächst verweist er auf ERMANS Deutung, die dieser in ZÄS 43, 1906 (cf. supra Kap.1.3 mit n.19) vorgebracht hatte, und dann weiter zurück auf seine bereits 1903<sup>25</sup> vorgestellte Etymologie: VON BISSING transkribiert  $\text{K}^{\text{a}}\text{i}$  mit  $ka^{\text{a}}i$  und etymologisiert  $k^{\text{a}}$  als «Speise, Opfer»; dabei versteht er  $ka^{\text{a}}i$  als Nisbe-Bildung: „Es ist derjenige Teil des Menschen, der zur Speise gehört, der ihn befähigt, die Speise aufzunehmen und insofern dann...das Lebensprinzip, die Lebenskraft.<sup>26</sup> [...] Der  $Ka^{\text{a}}i$  hat keine Präexistenz (denn ehe der Mensch geboren wird, nimmt er auch keine Nahrung zu sich). Der  $Ka^{\text{a}}i$  entsteht sogleich bei der Geburt des Menschen und wächst mit ihm, ändert mit dem Wachsen auch die äußere Gestalt... Er lebt aber, von dem Körper getrennt, nach dem Tode weiter, wenn er einen Leib (Mumie oder Statue) besitzt und Opfer erhält. Daher heißen die ältesten Totenpriester die «Diener des  $Ka^{\text{a}}i$ », daher richten sich an ihn alle Gebete und Opfer, daher steht auf den ältesten Stelen, die den Ort der Totenopfer anzeigen: « $Ka^{\text{a}}i$  des N.N.» oder « $Ka^{\text{a}}i$  des Verklärten N.N.».<sup>27</sup> Und

<sup>24</sup> In: SBAW, phil.-hist.Kl., 1911.5.

<sup>25</sup> F.W.v.Bissing, Table d'offrandes imitant une tombe royale de l'époque archaïque, in: RT 25, 1903, p.181-183.

<sup>26</sup> F.W.v.Bissing gibt in diesem Zusammenhang einen Hinweis auf F.Ll.Griffith, Hieroglyphs, London 1898, der auf p.15 bereits gedeutet habe, der Ka „was from one point of view regarded as the source of muscular movement and power, as opposed to  $ba^{\text{a}}$ , the will or soul which set it in motion. The human arms, hands, and fingers are the members of the body which carry out the...promptings of will and desire... They might therefore well be chosen to represent the muscular life, the energy and activity of man.“ – Die Interpretation von Ka als «Speise, Nahrung» wurde m.W. zum ersten Mal von W.B.Kristensen in Erwägung gezogen: Aegypternes Forestilinger om Livet efter Döden, 1886, p.14 sq.

<sup>27</sup> Mit den «ältesten Stelen» spielt v.Bissing auf die Grabstelen der fröhdynastischen Nekropole von Umm el-Qaab an. Obwohl diese bereits 1900 bzw. 1901 (W.M.F. Petrie, Royal Tombs of the First Dynasty I/II, London 1900/1901) publiziert worden waren, werden sie erst von jetzt ab in die Ka-Diskussion mit einbezogen!

weil der Ka'i die Opfer in Empfang nimmt, hat man ihn vielleicht als zwei Arme geschrieben, die sich nach den Gaben ausstrecken" (p.4-5).

### 2.3 ALEXANDRE MORET

Hatte sich Alexandre MORET einst ganz in die Tradition MASPEROS und seiner double-Theorie gestellt,<sup>28</sup> bringt er nun einen völlig neuen Aspekt in die Diskussion ein. In seinen 1913 erschienen «Mystères Égyptiens»<sup>29</sup> stellt er im 4. Kapitel (p.197-219) die Frage: «Le «Ka» des Égyptiens est-il un ancien totem?»<sup>30</sup>. MORET knüpft mit dieser Frage an Victor LORET an, der nach dem Erscheinen der französischen Übersetzung von J.G.FRAZERS, Totemisme, Paris 1898 (engl. Orig. 1887) versucht hatte, die FRAZERSche Totemismus-Theorie auch auf das alte Ägypten anzuwenden, wobei der dem KA eine herausragende Rolle zuwies als persönliches Totem des Königs.<sup>31</sup>

Das Wort «Totem» entstammt der Algonkin-Sprache (Ojibwa: *totam, ndodem*, u.ä.),<sup>32</sup> Zugrunde liegt eine generisch bestimmte, enge persönliche Beziehung, die zwischen einem oder mehreren Menschen zu einer «Natuobjekt»-Klasse, in der Regel einer Tier-Klasse (das Totem-Tier, z.B. der Bär), empfunden wird. «Totem» bezeichnet nun 1. diese Beziehung, 2. die durch die Hingezogenheit mehrerer zu einer gemeinsamen «Natuobjekt»-Klasse gestiftete Gemeinschaft, 3. die «Natuobjekt»-Klasse, 4. einzelne Mitglieder dieser «Natuobjekt»-Klasse (z.B. ein Bär), 5. das «Natuobjekt» in Form eines Emblems (z.B. ein Totem-Pfahl). Der Begriff des Totem kann somit umfassen die Bedeutungen: Gefährte, (Sinnes-)Verwandter, Ahn, Helfer, Ratgeber, u. a. m.

<sup>28</sup> A. Moret, *Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique*, Paris 1902, *passim*; ebenso noch seiner Schrift *L'immortalité de l'âme et la sanction morale dans l'Égypte ancienne*, Paris 1908, p.5-7.

<sup>29</sup> A. Moret, *Mystères Égyptiens*, Paris 1913.

<sup>30</sup> Dieses 4. Kapitel publizierte A. Moret unter dem gleichen Titel in: *Revue de l'histoire des religions* 67, 1913, p.181-194 als separaten Aufsatz, nachdem er diesen Artikel in gekürzter Fassung im Jahr davor auch bereits auf dem 4. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Leiden vorgetragen und in den Kongreßakten publiziert hatte: *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès international d'Histoire de religions tenu à Leide du 9<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> septembre 1912*, Leiden 1913, p.91-93.

<sup>31</sup> V. Loret, *L'Égypte au temps du totémisme* (Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation, Band 19); id., *Quelques idées sur la forme primitive de certaines religions égyptiennes*, in: *Revue Égyptologique* 11, 1904, p.69-100, hier: p.80 sq.

<sup>32</sup> Zum allgemeinen Überblick cf. Josef Haekel, in: *RGG*, Bd. VI, col.954-956, s. v. Totemismus (mit Lit.).

In Anlehnung an FRAZER wird dieser Vorstellungskomplex über das Medium europäisch-religionswissenschaftlicher Abstraktion jetzt auf die Welt des alten Ägypten angewandt. MORET referiert die Gedanken LORETS: „...le *ka*...jouait le rôle de substance commune et d'âme collective” (p.169) und „mourir, c'était revenir à son essence primordiale, ou comme ils disaient, «passer à son *Ka*»” (p.169). „Le *Ka*... semble d'être à la fois «la substance même d'un individu, son nom vivant et impérissable, son totem»” (p.169 sq.). Da jedoch auf den Denkmälern nur der *KA* des *Königs* abgebildet ist, wird gefolgert, dieser Königs-*KA* sei „la forme visible de cette âme collective, de cette substance essentielle de la race, dont on avait fait jadis le totem, qu'on appelait maintenant le *Ka*.” (p.170). Etymologisierend wird «race» als «γένος» gedanklich verbunden mit der gemeinsamen Abstammung der Totem-Gemeinschaft. „Les autres hommes ne revenaient à leur *Ka* qu'après leur mort; le roi, dès qu'il est intronisé, dès qu'il s'appelle Faucon [i.e. nach LORET das Totem-Tier], devient le *Ka* des vivants, génie de son peuple, âme et substance de ses sujets. Aussi le roi, seul parmi les êtres, fait-il représenter, à côté de sa forme corporelle ordinaire, son corps essentiel, si je puis dire, son corps en tant que *Ka*, en tant qu'âme et corps collectif de la race. Sur les tableaux des temples, on le voit derrière le roi: c'est une figure de dieu adolescent, portant sur sa tête le nom du Faucon royal” (p.170 sq.).<sup>33</sup>

Soweit die totemistische *KA*-Interpretation von LORET nach MORETS Darstellung. MORET seinerseits versucht nun im Verlauf seines Beitrages, mit dieser Theorie zurechtzukommen. Er hält dafür: „La traduction de ce mot est fort difficile, car cette suppose une interprétation” (p.199), und die Totemismus-Theorie würde durchaus eine Interpretationsgrundlage abgeben; er räumt auch ein, daß „Le *ka*, nom du roi, est donc la notion graphique de ce qu'il y a d'*essentiel* dans la personne du roi” (p.205) und „quand le *ka* accompagne le roi, il est toujours représenté *derrière* celui-ci, c'est-à-dire dans l'attitude de garde” (p.206); aber „comment concilier ces notions avec le sens «nourriture, offrandes» qui appartient à ce même mot *ka*...? F. von Bissing...a cité avec raison certains tableaux des temples d'époque graeco-romain, où l'on a représenté non point *une* forme de *ka* royal, mais *quatorze* (parfois même *vingt-huit*, car il y a 14 *ka* femelles, à côté de 14 *ka* mâles)” (p.209).

Schließlich kann sich MORET mit Hilfe passender Belegstellen und entsprechender Interpretation dazu durchringen: „Je résume ces différents traits: le *ka* est une enseigne de tribu, un nom du roi ou des particuliers, un génie protecteur, la source de

<sup>33</sup> In seinem n.31 zitierten Aufsatz hält V. Loret (p.91 n.1) den Stier für eine Verdopplung des Falken als «totem personnel du roi», zumal seit der 18. Dynastie das Epitheton *k3-nht* «Starker Stier» den Horus-Namen des Königs einleitet. Lorets Totem-Konzept dürfte den Boden bereitet haben für die dann später von Jacobsohn angenommene «Wesensverwandtschaft» von *Ka* und Stier (cf. infra Kap.3.2).



vie d'où sortent et où retournent le roi, les dieux, les hommes, les choses, les forces matérielles et intellectuelles; c'est enfin la nourriture qui entretient la vie universelle" (p.212). Zwar regen sich noch gewisse Zweifel: „Si la définition du totem...est exacte, c'est donc l'hypothèse présentée par Loret sur le *ka* qui serait le plus compréhensive" (p.213); letztendlich jedoch faßt er zusammen: „Il m'a semblé que dans le trésor des idées primitives, c'est celle de totem qui correspondrait le mieux au *ka*: le totem comprend tous les traits du *ka* et d'autres encore, qui ont disparu, parce que la société égyptienne, si haut que nous puissions remonter, nous apparaît comme une société évoluée" (p.218 sq.).<sup>34</sup>

Die Jahre kurz davor und danach bringen keinen neuen, die Diskussion belebenden oder wirklich voranbringenden Beitrag mehr. Die Artikel beschränken sich darauf, hier und da etwas anders als bisher zu gewichten,<sup>35</sup> sie erweitern den Belegstellen-Fundus<sup>36</sup> oder greifen bereits lange zurückliegende Konzepte wieder auf<sup>37</sup> bzw.

<sup>34</sup> Daß Moret von einigen Autoren (z.B. N.W.Thomas, *What is the Ka?*, in: *JEA* 6, 1920, p.265 sq., und U.Schweitzer, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*, Glückstadt/Hamburg/New York 1956, p.14; H.Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* Glückstadt/Hamburg/New York 1939, p.57; E.Hornung, *Einführung in die Ägyptologie*, Darmstadt 1967 [=21984], p.64) als *der* klassische Vertreter der Ka=Totem-Theorie dargestellt wird, halte ich für ganz und gar ungerechtfertigt; allein Loret kann dieses Prädikat zugesprochen werden.

<sup>35</sup> F.Lefébure, *Le Double psychique*, in: *Mélusine* 11, 1912, col.385-391; H.Sottas, *Contributions à l'étude de la notion du Ka égyptien*, in: *Sphinx* 17, 1913, p.33-42; W.M.F.Petrie, *Egyptian Beliefs in a Future Life*, in: *Ancient Egypt* 1, 1914, p.16-31; A.H.Gardiner, *Some Personifications I/II*, in: *PSBA* 37, 1915, p.253-262, 38, 1916, p.43-54, p.83-95; id., in: *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, ed. J.Hastings, vol.9, Edingburgh 1917, s. v. *Personification (Egyptian)*, p.787-792; G.v.d.Leeuw, *The Moon-God Khons and the King's Placenta*, in: *JEA* 5, 1918, p.64.

<sup>36</sup> K.Sethe, in: L.Borchardt, *Das Grabmal des Königs Saḥu-RE<sup>c</sup> II*, Text, Leipzig 1913, p.79-81; Alice Grenfell, *The Ka on Scarabs*, in: *RT* 37, 1915, p.55-93; Karl Lang, *Ka, Seele und Leib bei den alten Ägyptern*, in: *Anthropos* 20, 1925, p.55-76; W.Bayer, *Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften*, in: *Anthropos* 20, 1925, p.1093-1121; 22, 1927, p.404-429, p.889-910; 23, 1928, p.511-537; K.Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, UGAÄ 10, Leipzig 1928, passim.

<sup>37</sup> E.Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, 1906, p.53 sq.; Ph.Virey, *La religion de l'ancien Égypte*, 1910, p. 102 sq., 234 sq.; W.M.F.Petrie, *Egyptian Religion*, in: *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, ed. J.Hastings, vol.5, Edinburgh 1912, p.241; A.Wiedemann, *Das alte Ägypten*, 1920, p.72; G.Jéquier, *Histoire de la civilisation égyptienne*, Paris 1923, p.151 sq.; A.Wiedemann, *Der Geisterglauben im alten Ägypten*, in: *Anthropos* 21, 1926, p.1-37; M.Weynants-Ronday, *Les statues vivantes*, Brüssel 1926, bes. Kap.4: p.133-202; id., *L'Égyptologie et l'Éthnographie*, in: *CdE* 6, 1932, p.245-250.

verwerfen sie<sup>38</sup>; aber ein interpretatorischer Neuansatz innerhalb der Ägyptologie bleibt aus.<sup>39</sup>

## 2.4 GERARDUS VAN DER LEEUW

Von religionswissenschaftlicher Seite versucht Gerardus VAN DER LEEUW<sup>40</sup>, den KA als «external soul» zu charakterisieren. Er geht dabei von der dem christlich-abendländischen Menschenbild immanenten Grund-Dichotomie Körper–Seele aus und differenziert den Bestandteil «Seele» als „mehrere Seelen oder seelenartige Substanzen“ (p.57) aus seinem Fundus ethnologisch-mythologischen Materials in religionswissenschaftliche Kategorien, hier insbesondere in die der «external soul». Absicht von VAN DER LEEUW scheint es zu sein, die ägyptologischen Forschungsergebnisse betreffend den KA in religionswissenschaftliche Kategoriensysteme zu integrieren. Insofern er die «external soul» als eine „seelische Kraft...außerhalb des Körpers“ beschreibt und dieser religionswissenschaftlichen Kategorie den ägyptischen KA zuordnet, gelingt es ihm, die MASPEROSche «double»-These in die «external-soul»-Theorie einzubauen. Zudem ist es für VAN DER LEEUW nur «natürlich», auch ERMANS «Lebenskraft» als eine Art von Seele zu verstehen. Was sollte «Seele» vom Standpunkt eines aristotelisch-abendländischen Weltbildes her sonst sein als eine den leblosen Körper belebende Kraft? Schwieriger ist es hingegen, den STEINDORFFSchen «Schutzgeist» ebenfalls noch unter das Dach seiner Theorie von der *external soul* zu bringen. Doch auch hier findet VAN DER LEEUW einen Weg: Denn „wenn die Lebenskraft eines Menschen in der *external soul* geborgen

<sup>38</sup> N.W.Thomas, What is the Ka?, in: JEA 6, 1920, p.265-273.

<sup>39</sup> A.M.Blackman, The Pharaoh's Placenta and the Moon-God Khons, in: JEA 3, 1916, p.235-249 stellt auf p.240 n.1 und p.241 n.3 eine Untersuchung in Aussicht, in der er den Ka als «Nachgeburt» erweisen möchte; m.W. hat Blackman jedoch eine solche Abhandlung nie veröffentlicht. Die Plazenta-These wird neuerdings von Ann Macy Roth, The *Psš-ḳf* and the «Opening of the Mouth» Ceremony: a Ritual of Birth and Rebirth, in: JEA 78, 1992, p.113-147 (esp. p.126 sq.) wieder herangezogen.

<sup>40</sup> G.v.d.Leeuw, *External Soul*, Schutzgeist und der ägyptische Ka, in: ZÄS 54, 1918, p.56-64. — Auch später noch, so in seiner «Phänomenologie der Religion», Tübingen <sup>4</sup>1977 (<sup>1</sup>1933), cf. im Register s.v. Seele, passim, hält v.d.Leeuw an dieser Theorie fest. Sie scheint (wie auch der Begriff «external soul» als solcher) G.J.Frazers Werk «The Golden Bough» (<sup>1</sup>1890, <sup>2</sup>1900) entnommen zu sein, worin mehrfach darüber gehandelt wird; cf. Claude Rivière, Artikel «Soul. Concepts of Primitive Religion», in: Encyclopedia of Religion, ed. M.Eliade, vol.13, 1987, p.426-431.

ist, [ist] er selbst sicher... vor allen Nachstellungen" (p.59). – Auch der Versuch, einen solcherart gedeuteten ägyptischen KA mit dem polynesischen «mana» und den persischen «fravashi» zu harmonisieren, weckt weder bei VAN DER LEEUW selbst noch in der Religionswissenschaft seiner Zeit methodische Bedenken.

Weitere Erklärungsversuche bieten N.W.THOMAS (cf. n.30), der im zweiten Teil seines Aufsatzes inhaltliche wie etymologische Beziehungen des ägyptischen KA mit gewissen «Seelen»-Vorstellungen westafrikanischer Agni-Twi-, Ewe-Edo- oder Ibo-Stämme erwägt, und Friedrich PREISIGKE<sup>41</sup>. Dieser geht aus von Reliefs der Amarna-Zeit, auf denen dargestellt ist, wie die Sonnenstrahlen, die von der Sonnenscheibe Aton ausgehen, in Hände mit *nh*- Zeichen münden. Diese Symbolik versteht PREISIGKE als «göttliches Fluidum», wobei er dieses mit dem KA identifiziert. Unter Abschnitt 19 mit der Überschrift «Das Wesen des Ka» schreibt er: „Dieses Fluidum wird, wenn es *allgemein* als die «göttliche Lebenskraft», insbesondere also als die einströmende und damit lebenerhaltende Kraft gedacht wird, durch das Henkelkreuz dargestellt; wird das Fluidum dagegen gedacht als die Gesamtmenge des *eine bestimmte Einzelperson ausfüllenden Fluidums*, also als diejenige Kraftmenge, welche die *Eigenheiten* und die *Summe der Lebensbetätigung* einer *Einzelperson* darstellt, so nannte man diese *geschlossene* Fluidummenge den Ka dieser Person" (p.52-53). Ganz abgesehen von der problematischen Verwendung eines so schillernden Begriffs wie «Fluidum» – absolut nichts auf den beschriebenen Darstellungen, weder im Bild noch im Text, weist ägyptischerseits auf irgendeine Beziehung zum KA.

## 2.5 ALAN H. GARDINER

GARDINER behandelt in seinem Artikel in der «Encyclopaedia of Religions and Ethics» (cf. Kap.2.3 mit n.35) den KA (neben dem Ba) unter der Rubrik «Psychical entities» und schreibt: „(1) The *ka*...is usually explained either as the 'double' (Maspero) or as the 'genius'... The view here favoured is enounced by H.Brugsch... [cf. supra n.5], according to which the *ka* is a man's individual 'character' – the sum of his attributes. Not only gods but also men are sometimes named as possessing a plurality of *kas*, their 'attributes' then been meant. These two renderings are naturally too modern and too specific to cover the whole meaning of the term, and

<sup>41</sup> F.Preisigke, Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung, Schrift Nr.1 des Papyrusinstituts Heidelberg, Berlin-Leipzig 1920.



Gott noch ein Mensch ist ohne seinen Ka denkbar, der mit ihm heranwächst und ihn nie verläßt. Ist der Mensch noch ein Kind, so hat auch sein Ka kindliche Gestalt... Die bildende Kunst kennzeichnet den Ka des Königs durch bestimmte Attribute, die bald, wenn man ihn als unkörperliches Wesen denkt, nur von zwei Armen, ohne Leib, bald aber auch von einer vollständig menschlichen Gestalt gehalten werden. Diese Attribute sind ein Stab, der den Kopf, und das Zeichen  $\square$ , das den Namen des betreffenden Königs trägt – was für den Einzelnen wesentlich ist, Gesicht und Name, ist es eben auch für seinen Ka. Uebrigens besitzen Könige für diesen ihren Doppelgänger eine besondere, weihevoll Benennung, „den Horusnamen...“ (p.345). Dazu Anm.6: „Könige haben in der Regel mehrere Kas... Aber auch bei gewöhnlichen Sterblichen wird öfters von «den Kas» gesprochen...“ (ibid.). „Dieser Ka gilt denn auch nach dem Tode...als der eigentliche Vertreter der menschlichen Persönlichkeit, wie er es im Leben gewesen ist – welche Rolle daneben die *lebende Seele* spielt, wird uns nicht klar und wird gewiß auch den Aegyptern nie ganz klar gewesen sein. Aber da diese weitere Existenz des Ka im Tode unter so ganz anderen Verhältnissen vor sich gehen muß als die bisherige im Leben, so sind allerlei Vorkehrungen zu ihrer Erleichterung nötig. Man muß dem Ka den Körper erhalten, damit er von ihm wieder Besitz nehmen kann, so oft es ihm beliebt. Man muß eine Statue des Toten an sicherer Stelle verwahren, damit der Ka wenigstens noch in diesem Bilde die individuellen Züge aufbewahrt findet, in denen er einst verkörpert gewesen ist, und die der Leiche ja verloren gegangen sind. Man muß ihm seinen Hausrat begeben, damit er auch im Grabe noch leben kann, wie er es auf Erden getan hat. Man muß endlich, und das ist die Hauptsache, für die Ernährung des Ka sorgen, durch Speisen und Getränke, die man auf die Opfertafel des Grabes stellt...“ (p.346).

Nachdem sich in vielen Jahrzehnten Forschungsarbeit offenbar keine der entwickelten Vorschläge zur Klärung des KA sich als wirklich tragfähig erwiesen und keine einheitliche und allgemeine Anerkennung gefunden hatte, schien sich eine Art Ratlosigkeit einzustellen. Bereits von früher Zeit an versäumt es fast keiner der Gelehrten, von vornherein auf die Schwierigkeit dieses Begriffsfeldes hinzuweisen; so z.B. MORET: „La diversité de ces traductions: «double, génie, dieu protecteur, principe de vie matérielle et intellectuelle, *totem*», prouve au moins ceci: c'est que l'idée de *ka* est complexe, plus qu'on ne l'avait soupçonné“<sup>44</sup>. ERMAN löst das Problem vorzugsweise dadurch, daß er vorschnell und kurzerhand sein *eigenes* Unverständnis den alten Ägyptern unterstellt: so spricht er von „diesem Ka, der immer ein unklares und unbestimmtes Wesen blieb, so oft man ihn auch im Munde führte“<sup>45</sup> bzw.: „über die Frage, wie die verschiedenen Teile der menschlichen

<sup>44</sup> A. Moret, *Mystères égyptiens*, Paris 1913, p. 201.

<sup>45</sup> A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, Berlin-Leipzig 1934, p. 211.

Persönlichkeit nach dem Tode sich zueinander verhalten, haben die Aegypter nie ganz klare Vorstellungen entwickelt“<sup>46</sup>.

## 2.7 HERMANN KEES

Hermann Kees ist der *erste*, der weder bloß im Fahrwasser irgendeines Vorgängers schwimmt, noch mit einer bloß neuen und mehr oder weniger plausiblen Theorie auftritt und zu ihrer Stütze induktivistisch Belege aus alien Zeiten und Bereichen der ägyptischen Kultur heranzieht. Seine Quellen-Grundlage ist so breit wie bei niemandem vor ihm, seine Rücksichten auf die Datierung der Belege und deren entsprechende Verwendung innerhalb seiner Argumentation ist so differenziert wie bei niemandem vor ihm, und ebenso in der sensiblen Art seines überwiegend deduktiven Vorgehens hat er keine Vorläufer. Selbstverständlicherweise kann auch er die ägyptologische Tradition, in deren Bann er steht, nicht verleugnen, aber er wagt es als erster, die Frage nach der Bedeutung des KA *systematisch* auf breiter Front anzugehen.

Im 3.Kapitel «Die ewigen Kräfte in Göttern und Menschen», seines Werkes «Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter»<sup>47</sup> behandelt H.KEES in den Abschnitten über den KA nacheinander: die Schreibweise des KA-Begriffs, die Darstellungsweise des KA (auch: wo und wann er abgebildet wird), seine pluralischen Formen, den KA in der Verbindung mit Nahrung und Opfer, der KA des Lebenden und des Toten, der Götter, des Königs und der Untertanen, die Idiome «KA-Diener», «KA-Haus» und «für deinen KA», «der KA und die Statue» etc.

Eben weil die genannten einzelnen Fragenkreise vorher so beispielhaft analysiert worden waren, ist seine Zusammenfassung dann um so überraschender. Ich zitiere zunächst sein Resumée in der 1.Auflage seines Werkes: „Der Ka, der Göttern und Königen zu eigen ist, ist eine in die verbreitete Klasse der Personifikationen abstrakter Begriffe gehörende Figur, die das Gesamtwesen ihrer ewigen Göttlichkeit versinnbildlicht, ebenso wie jeder Gau, jeder Fluß, jeder Tempel, alles überhaupt, dem verborgene Kraft innewohnt, in einer Wiedergabe erscheinen kann, wenn ich ihn gegenständlich abbilden will. Differenziert ergibt die Mehrheit der Ka's, der einzel-

<sup>46</sup> A.Erman/H.Ranke (cf. n.35), p.345. Ähnlich: Jaroslav Černý, *Ancient Egyptian Religion*, Westport/Connecticut 1979 (=Wiederabdruck der 1.Aufl. von 1952), p.81.

<sup>47</sup> H.Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*, Berlin 1926 (2.Aufl. 1956 = 3.Aufl. 1977).

nen Wesenszüge der Göttlichkeit, einen Verein von Schicksalsgöttern, die ihrerseits den individuellen Ka des Königs bei der Erschaffung mit der Summe ihrer ewigen Lebenskräfte ausstatten. Denn wie der Gott soll auch das göttliche Kind zur allumfassenden Macht «eine Menge von Ka's» als «Schutz» um sich haben" (p.76).

KEES' Ergebnis zum KA in der 2. und 3. Auflage seines Buches lautet: „Der Ka, der Götter und Königen zu eigen ist, ist eine Personifikation, die das Gesamtwesen ihrer Mächtigkeit versinnbildlicht, ebenso wie jeder Gau, jeder Fluß, jeder Tempel, alles überhaupt, dem Kraft innewohnt, erscheinen kann, wenn ich es gegenständlich bilden will. Differenziert ergibt die Mehrheit der Ka's einen Verein von Schicksalsgöttern, die ihrerseits den individuellen Ka des Königs bei der Erschaffung mit der Summe ihrer ewigen Kräfte ausstatten können. Denn wie ein Gott soll auch das göttliche Kind zur allumfassenden Macht «eine Menge von Ka's» als Schutz um sich haben. Diese Definition deckt sich im wesentlichen mit der von Gardiner, die ihrerseits auf H.Brugsch zurückgreift «according to which the ka is a man's individual <character> – the sum of his attributes»" (p.49).<sup>48</sup>

Diese <Synthesen> kommen vollkommen unerwartet. Zwar spricht er in der Kapitel-Überschrift von «ewigen Kräften» – und er meint damit die in diesem Kapitel behandelten Begriffe Ach, Ba, KA, Herz, Leib, Statue etc. –, aber im Abschnitt über den KA spielen irgendwelche «ewigen Kräfte» oder eine «Summe der ewigen (Lebens-)Kräfte», ein «Gesamtwesen ihrer ewigen Göttlichkeit» bzw. ein «Gesamtwesen ihrer Mächtigkeit» oder eine «allumfassende Macht» keine Rolle. Und was sollen alle diese Merkmale mit dem «individuellen Charakter eines Menschen» zu tun haben? – Alle diese Kennzeichnungen werden nirgendwo näher entwickelt oder erläutert. KEES unterläßt es, aus seinen konsequenten Analysen konsequente Schlußfolgerungen zu ziehen. Anstatt dessen flüchtet er sich geradezu in abstrakte «ewige» «Mächte» und «Kräfte».

<sup>48</sup> Zum Gardiner-Zitat cf. n. 29, p. 792.

## 3.0 DAS ZWEITE VIERTEL DES 20. JAHRHUNDERTS

### 3.1 Die Jahre nach HERMANN KEES

KEES' systematische Aufarbeitungsweise wurde von seinen Fachkollegen nicht aufgegriffen; man hält sich weiter an die «bewährten» Interpretationsmuster. Was jedoch PREISIGKE (cf. supra Kap. 2.4 mit n. 41) bereits angestoßen hatte, nimmt seit KEES immer größere Ausmaße an, um schließlich zu einer Zeitströmung zu werden: eine eigenartige «Flucht in die Abstraktion», wie ich dieses Phänomen nennen möchte. Der Hang dazu ist selbst beim gleichen Autor (hier: KEES) im Vergleich der beiden soeben zitierten Zusammenfassungen (aus den Jahren 1926 bzw. 1956) abzulesen.

Die angesprochene Tendenz zur immer weitergehenden Abstrahierung in den Bedeutungsbestimmungen des KA hat zur Folge, daß die Gelehrten, indem sie den vermeintlichen Inhalt dieses Wortes in immer «geistigeren» Höhen ansiedeln, die einzelnen Deutungsversuche auch immer unfaßlicher und unangreifbarer werden lassen, damit aber einem begreifbaren Verständnis auch immer weiter entrücken und letztlich entziehen. Zur Charakterisierung werden immer mehr Vokabeln und Beschreibungen herangezogen, die in ihrer vordergründigen Bedeutungsträchtigkeit Aureolen gleichen, sehr fragwürdigen Lichtquellen, die eher verschleiern als erhellen, und letztlich ein nur zu beredtes Zeugnis ablegen für das Unverständnis und die Hilflosigkeit, mit der man diesem Begriff gegenübersteht.

M. WEYNANTS-RONDAY e.g. schreibt 1932: „Il serait donc à souhaiter que l'on traduise, à nouveau, l'idée complexe du *Ka* par le mot *âme*, si souple, si riche de sens et le seul, semble-t-il, qui n'exclut aucune des autres traductions proposées par les égyptologues”<sup>49</sup>.

Und Joachim SPIEGEL meint 1935: „der Ka ist...nicht der nachlebende Tote (das ist die Seele *b3*), sondern dürfte vielleicht eher als die zu unveränderlicher Dauer erhobene Ganzheit des Inhalts und Wesens seiner Persönlichkeit anzusehen sein”<sup>50</sup>.

Hermann JUNKER widerspricht 1938: „Es muß erörtert werden, inwieweit der Ka einen wesentlichen Teil oder eine notwendige Ergänzung der Persönlichkeit dar-

<sup>49</sup> M. Weynants-Ronday, *L'Égyptologie et l'Éthnographie*, in: *CdE* 6, 1932, p. 245.

<sup>50</sup> J. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht*, Glückstadt 1935, p. 9 n. 3.



stellt. Sollte sie als deren Vollendung gefaßt werden, so kann das freilich nur so gemeint sein, daß die «Ganzheit des Inhalts und Wesens» nicht der Ka selbst ist, sondern daß sie sich aus der endgültigen Verbindung des Menschen mit dem Ka ergibt, die im Jenseits erfolgt. Der Ka trägt also nur zur Vollendung der Persönlichkeit bei"; und: „Wie auch immer das Verhältnis zwischen dem Ka und dem Menschen gedacht sein mag, er ist im Diesseits noch von ihm getrennt und erst im Jenseits findet die wirkliche Vereinigung statt"<sup>51</sup>.

John A. WILSON<sup>52</sup> bezeichnet den KA als „zweite Persönlichkeit des Individuums" (p.62), als „Wesensbestandteil" (p.62); er sei „derjenige selbständige Teil der Persönlichkeit, der für die ganze übrige Person Entschlüsse faßte und handelte" (p.97); er wurde „zugleich mit dem Individuum als ein mit diesem identisches Zwillingswesen geboren, begleitete es durchs Leben als die erhaltende und aufbauende Kraft, und ging ihm im Tod voraus" (p.98).

## 3.2 HELMUTH JACOBSON

Helmuth JACOBSON<sup>53</sup> postuliert mit der Überschrift des 3. Kapitels seiner Dissertation: «Die göttliche Schöpferkraft ist der Ka». Er meint: „Die göttliche Lebens- und Schöpferkraft überträgt sich vom Schöpfergott auf die übrigen Göttergenerationen, auf die Dynastie und auf den regierenden König. Vom König überträgt sie sich weiter auf die Untertanen des Landes" (p.49). Neben dieser soziologischen Übertragungsweise macht JACOBSON auch eine genealogische aus; er nennt den KA „Ahnen-Mittler" (p.51) oder „Geschlechtergeist" (p.57) und versteht ihn dabei als „die göttliche «Erbmasse» der Dynastie" (p.57) oder „die sich stets erneuernde,

<sup>51</sup> H. Junker (ed.), Gîza III. Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizäus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza, Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist.Kl., 1938, p.115-122 (Exkurs: Der Totendienst und der Ka); Zitate: p.116 und p.117 (Abschnitt: «Vom Wesen des Ka»). — Der Vollständigkeit wegen sei an dieser Stelle noch verwiesen auf einen kleinen Aufsatz von Jean Delpech-Laborie, L'aura humaine et le Ka égyptien, in: CdE 19, 1944, p.62-67; der Autor versucht (m.E. völlig unzulänglich) den Ka als den menschlichen «Dunstkreis» zu erweisen.

<sup>52</sup> J.A. Wilson, Ägypten, in: Henri Frankfort et al. (ed.), Alter Orient — Mythos und Wirklichkeit, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981 (= 2. unveränderte Aufl. des 1954 unter dem Titel «Frühlicht des Geistes» im gleichen Verlag erschienen Buches; zuerst publiziert: 1946 bei The University of Chicago Press).

<sup>53</sup> H. Jacobson, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, Ägyptologische Forschungen 8, Glückstadt/Hamburg/New York 1939.

ewig lebende Kraft, die die einzelnen individuellen Inkarnationsformen [i.e. der Ba und seine *hpr.w*] als ein einiges Wesen miteinander verbindet" (p.57). Diese «ewig lebende Kraft» wird mit der Geburt des Thronfolgers in diesen hineingeboren, was „ein Wieder-geboren-werden des KA...[im] jugendlichen Thronfolger" (p.58) bedeute.

Der entscheidende Punkt in JACOBSONS Theorie ist, daß er diese Generationen-These über den KA verbindet mit dem Kamutef-Gedanken: *K3-mw.t/f* («Stier [i.e. Begatter] seiner Mutter») wird seit der 18. Dynastie Amun (bzw. Min) genannt, der in der Begattung der Königin sich selbst als «Sohn» sukzessioniert. Die Königin ist somit hinsichtlich des Amun als Vater «Gattin», hinsichtlich des Amun als Sohn «Mutter»; vom Standpunkt des Amun aus ist er als Vater des Sohnes «Begatter» der Königin, als Sohn dagegen ist die Königin seine Mutter.

An diese Sukzessions-Ideologie trägt JACOBSON nun seine Interpretation des KA als eine über die Generationen hinweg lebende Kraft heran. Den Verknüpfungspunkt stellt die konsonantische Homophonie der Wörter *k3* «Stier» und *k3* «KA» dar. Diese beiden Worte gleicht er auch inhaltlich an, indem er das im alten Ägypten polyvalente Symbol-Tier «Stier» ausschließlich unter dem Gesichtspunkt «sexuelle Potenz» berücksichtigt und vom KA behauptet: „Sicherlich enthielt der Ka als wesentliches Element gerade auch die Geschlechtskraft seines Trägers" (p.58). Daraufhin folgert JACOBSON: „Ist nun der Kamutef wirklich eine Sonderform des Ka als «Stier»-Kraft, d.h. der göttlichen Zeugungskraft selbst, so können wir geradezu von einer Dreieinigkeits Gott-König-Ka sprechen in dem Sinne, daß der Gott der «Vater», der König der «Sohn» und der Ka das schöpferische Bindeglied zwischen «Vater» und «Sohn» ist" (p.58).

Selbst wenn man die offensichtliche Konstruiertheit dieser Überlegungen und die deutlichen christlichen Reminiszenzen hintanstellt, ließe sich JACOBSONS Theorie frühestens ab der 18. Dynastie bzw. (mit seinem eigenen Quellenmaterial) nur für die 18. und 19. Dynastie tatsächlich belegen.<sup>54</sup> Auf einer solch schmalen Materialbasis und mit Hilfe solch fragwürdiger Hypothesen und Postulate eine «universale» KA-

<sup>54</sup> Cf. in eben diesem Sinne auch die weiteren Arbeiten Jacobsohns; z.B.: Die Bewußtwerdung des Menschen in der ägyptischen Religion, Hildesheim 1951; id., Die symbolische Bedeutung des göttlichen Pharaonentums für den ägyptischen Menschen, in: Atti dell' VIII congresso internazionale de storia delle religione Roma 1955, ed. R. Pettazzoni, Florenz 1956, p.230-233; id., Der altägyptische, der christliche und der moderne Mythos, in: Eranos 37, 1968, p.411-448; Gestaltwandel der Götter und des Menschen im alten Ägypten, in: Eranos 38, 1969, p.9-43. — Cf. dazu auch oben n. 30.

Von W. Helck, Zu den theophoren Eigennamen des Alten Reiches, in: ZÄS 79, 1954, p.27-33 (besonders p.28) wird speziell die sexuelle Komponente der Jacobsohnschen Betrachtungsweise herausgestrichen.

Interpretation zu spinnen, halte ich für wissenschaftlich nicht vertretbar. Um so verblüffender ist die Tatsache der außergewöhnlich breiten Rezeption, die diese Ansicht in der Folgezeit bis in unsere Tage hinein erfährt (cf. infra 4.2 und 4.3 mit n.68 und n.70 sowie passim).

### 3.3 HENRI FRANKFORT

Henri FRANKFORT arbeitet in seinem Werk «Kingship and the Gods» sehr ausführlich und differenziert in Kapitel 5 über «The King's Potency: The Ka». <sup>55</sup> Zuerst referiert er kurz die bisherigen KA-Deutungen der Ägyptologie, weist dann – von diesen Interpretationen ausgehend – hin auf mögliche Äquivalenz-Begriffe aus (Nachbar-)Kulturen: u.a. auf *ruah* und *nepheš* aus dem Hebräischen sowie auf «Seelen»-Wörter der Shilluk, einem hamitischen Volk auf dem Gebiet des heutigen Sudan, aber niemals mit dem Ziel, sie mit dem KA zu harmonisieren, sondern immer darum bemüht, Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich aufzuzeigen; in diesem Sinne zieht er auch andere ägyptische «Seelen»-Begriffe hinzu: Ba und Ach.

Im folgenden geht FRANKFORT die meisten der bisherigen Übersetzungsvorschläge zum KA ausführlich durch und erwägt unter Zitation entsprechender Textstellen sehr sorgfältig das jeweilige Für und Wider. Dabei beläßt er es jedoch. Er entscheidet sich für keine Übersetzung und gibt keine Definition. FRANKFORT sah seine Aufgabe allein darin, die Verwendungsbreite und Bedeutungstiefe des KA darzulegen: „It will have become clear by now that there is no alternative to the somewhat laborious procedure by which we have tried, through quotations and varying contexts, to convey the full meaning of the term «Ka». For no translation can do justice to such a concept, since a translation inevitably carries our point of view into a field of thought that does not share our premises” (p.78).

Diese behutsame Behandlung der Materie findet keine Nachahmer, wird im Gegenteil eher als unbefriedigend angesehen, insofern nichts «Griffiges» «herauskommt». <sup>56</sup>

<sup>55</sup> H.Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948.

<sup>56</sup> E.g. bei Hanns Stock, *Ägyptische Religionsgeschichte*, in: *Saeculum* 1, 1950, p.626 n.55.

## 4.0 DIE ZWEITE HÄLFTE DES 20. JAHRHUNDERTS

### 4.1 LIESELOTTE GREVEN

Lieselotte GREVEN<sup>57</sup>, die sich als nächste ausgiebig mit dem Ka beschäftigt, steht in der Tradition der «Flucht in die Abstraktion»: „Der Mensch der Frühzeit denkt und urteilt aus dem...Sichtbaren, Erfahrbaren, Erlebten und projiziert...die...«Gestalten» des «Geschauten» in das Reich des Unsichtbaren, Jenseitigen, indem er die göttlichen...Lebensäußerungen den sichtbaren Erfahrungen entsprechend annimmt. Die Erfahrung dieses Göttlichen kommt ihm wiederum zu auf dem Wege des Erfahrbaren, des sichtbaren, faßbaren Lebens, das ihn umgibt, und das in seiner scheinbaren Faßbarkeit nicht anders für ihn verstehbar wird als in der unbegreiflichen Übermächtigkeit des Göttlichen” (p.11).

Mit diesem «Wissen um das Denken und Urteilen des Menschen der Frühzeit», gekoppelt mit einem deutlich jüdisch-christlich geprägten Gottesverständnis, macht sich die Autorin daran, die von ihr so genannte «Ka-Theologie» des AR zu erarbeiten und gelangt zu dem Ergebnis: „Er [scil. der KA] ist das, wodurch bewirkt wird, daß sich ein Gott (und zwar der Reichs- und Systemgott) in einem Menschen, nämlich dem jeweils regierenden König, inkarniert, ohne jedoch seine ewige Jenseitsexistenz einzutauschen, d.h. ohne als im Jenseits herrschender Gott aufzuhören zu sein” (p.27).

Daneben unternimmt L.GREVEN es als erste, den innerägyptischen Ort der Entstehung der KA-Vorstellung näher einzugrenzen (Teil III: p.35-40). Sie schreibt die KA-Idee der heliopolitanischen Priesterschaft zu, wohl deshalb, weil der Terminus KA in einem ansatzweise nachvollziehbaren theologischen Kontext uns heute erstmals in den Pyramidentexten erscheint. Die Tatsache, daß dieser «theologische Kontext» uns *ausschließlich* in einer heliopolitanischen Redaktion vorliegt, wird nicht gewürdigt, ebensowenig daran gedacht, daß die KA-Vorstellung weit älter als

<sup>57</sup> L.Greven, Der Ka in Theologie und Königs kult der Ägypter des Alten Reiches, Ägyptologische Forschungen, Band 17, Glückstadt-Hamburg-New York 1952. Cf. die zum guten Teil berechnete negative Kritik der Rezensionen: J.Leclant, in: Archiv für Orientforschung 16, 1952/53, p.341-342; Jozef M.A. Janssen, in: Orientalia 22, 1953, p.302-305; R.O.Faulkner, in: JEA 41, 1955, p.141-142; S.Morenz, in: Deutsche Literaturzeitung 74, 1963, col.333-337.

die überlieferte Text-Redaktion sein kann (und wohl auch ist), und vielleicht erst im Zuge einer Zusammenstellung von «Pyramiden-Texten» in diese eingearbeitet worden ist und dadurch sehr wahrscheinlich ihren ursprünglichen Charakter verändert hat.

Hinzu kommt, daß L.GREVEN (Teil II: p.29-34) im Bann ihres Lehrers Alexander SCHARFF<sup>58</sup> «den geschichtlich überlieferten Totenkult» als «unterägyptisch» klassifiziert; und da für sie der KA (e.g. über die Opferformel mit der Phrase *n k3* NN bzw. über die Grab-Statue als KA-Statue – cf. dazu im einzelnen infra Kap.9.3 bzw. 7.1) in einem eindeutigen Bezug zum Totenkult steht, muß für sie dann auch der KA unterägyptischen Ursprungs sein.

Unterstützung in dieser These erfährt I.GREVEN durch J.SPIEGEL<sup>59</sup>, wohingegen Hanns STOCK<sup>60</sup> die Herkunft des KA-Gedankens nach Oberägypten verlegt. Er geht nämlich von einer Bindung der KA-Vorstellung an den Horus-König aus; und da die Idee des Königs als Horus-Falke oberägyptisch ist, stammt für ihn zwangsläufig auch der KA aus dem oberägyptischen Weltbild.

## 4.2 URSULA SCHWEITZER

Ursula SCHWEITZER<sup>61</sup> beschränkt sich in ihrer 1956 erschienenen Monographie über den KA nicht (wie noch L.GREVEN) auf eine bestimmte Epoche, sondern unternimmt es, den KA auf bis dahin breitester Materialbasis von der Frühzeit bis in griechisch-römische Zeit zu untersuchen. Sie behandelt in je eigenen Kapiteln den Gebrauch des KA-Begriffs in Personennamen, in den Pyramidentexten, im Zusammenhang mit dem Horus-Namen des Königs, im Mittleren und Neuen Reich, als Ausdruck der Persönlichkeit sowie im Totenkult.

<sup>58</sup> A.Scharff, Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit, SBAW, phil.-hist. Kl., 1946/47.6.

<sup>59</sup> J.Spiegel, Das Werden der altägyptischen Hochkultur, Heidelberg 1953, p.110 sqq.; cf. ähnlich: id., Die Phasen der ägyptischen Geistesgeschichte, in: Saeculum 1, 1950, 1-72.

<sup>60</sup> H.Stock, Das Ostdelta Ägyptens in seiner entscheidenden Rolle für die politische und religiöse Entwicklung des Alten Reiches, in: Welt des Orients 1, 1947-52, p.135-145; id., Ägyptische Religionsgeschichte, in: Saeculum 1, 1950, p.613-636.

<sup>61</sup> U.Schweitzer, Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter, Ägyptologische Forschungen, Band 19, Glückstadt/Hamburg/New York 1956; cf. dazu die Rezensionen von Ph.Derchain, in: Bibliotheca Orientalis 14, 1957, p.214-216; S.Morenz, in: ZDMG 109, 1959, p.194-197.

Im zweiten Teil ihrer Einleitung (p.16-19), überschrieben mit «Die Entwicklung der Ka-Vorstellung», skizziert die Autorin vorwegnehmend ihre Ergebnisse; ich zitiere einen Auszug: „Im Ka waren König und Falkengott wesensgleich, durch ihn besaßen sie die Mächtigkeit, einerseits alles Lebendige zu erschaffen und andererseits alles Lebendige zu erhalten.[...] Innerhalb der Horusreligion... bedeutete der Ka die Gesamtheit aller Wirkungskräfte des Lebens.[...] Daß die mit der 2.Dynastie aufkommende kosmische Sonnenreligion, die im König nicht mehr Urheber und Zentrum der Welt, sondern den irdischen Vertreter einer höheren Gottesidee erblickte, sich mit der Ka-Vorstellung auseinandersetzen mußte, wenn sie Macht über das Königtum gewinnen wollte, ist selbstverständlich. Als Ausgleich für den Verlust seiner zentralen Weltstellung wurde der Herrscher damals zum Sohn des Schöpfergottes und der Ka zu dessen Leben-spendender und Leben-erhaltender Eigenschaft, die sich durch den Schöpfungsakt von Geschlecht auf Geschlecht übertrug. Mit der offiziellen Anerkennung des Pharaos als Sohn des Schöpfergottes Rê war an sich der Jahrhunderte lange Kampf zwischen den beiden Gottesvorstellungen abgeschlossen. So wie sich aber die Idee vom Horuskönig als Weltherrscher durch alle Zeiten der ägyptischen Kultur hindurch neben der vom König als dem Sohn eines göttlichen Vaters erhielt, so blieb auch die alte Auffassung vom Ka, als dem Lebensprinzip des Horuskönigtums neben der neuen vom Ka, als einer übertragbaren Eigenschaft des Schöpfergottes, bestehen. Deutlich sichtbar wird der doppelte Aspekt des Ka nur beim Königtum... Die magische Einheit von Falke, Ka und König wurde bildlich so dargestellt, daß man dem Ka anthropomorphe Gestalt verlieh und ihm zum Träger des königlichen Horustitels machte. Als solcher verkörperte der Ka vor allem die Machtfülle des Königtums und die Unbegrenztheit seiner Herrschaft über Himmel und Erde. In dem kosmischen Weltbild dagegen war nicht der falkengestaltige Horus, sondern der anthropomorphe Schöpfergott Anfang und Urbeginn allen Seins. In ihm wirkten die Ka-Kräfte und nur durch ihn konnten sie auf den König übertragen werden.[...] Hatte zuvor der Mensch auf magische Weise einem dumpfen, unbewußten Gefühl der Abhängigkeit vom Herrscher am Ka des Horuskönigs nur teilhaben können, so bewirkte jetzt die Übertragbarkeit des Ka vom Schöpfergott auf den Menschen, daß auch jeder gewöhnliche Sterbliche von Geburt an im Besitz der ein individuelles Dasein garantierenden Ka-Kräfte war. Diese Auffassung tritt klar in den Aussagen der Eigennamen und im Totenkult zu Tage. Dort wird die Ka-Statue des Grabinhabers zum Träger der ewigen, vom Schöpfer verliehenen Lebenskräfte. Da aber diese im menschlichen Körper unsichtbar wirken, mußte auch die Statue im unzugänglichen Serdab verborgen sein“ (p.17-18). Ich breche hier ab.

Eine angemessene Würdigung dieser Arbeit ist sehr schwierig. Die Schwierigkeit liegt darin begründet, daß die Autorin in den einzelnen genannten Abschnitten zwar eine große Menge Quellenmaterial bearbeitet, dieses aber nicht <zu Wort kommen läßt>, sondern es *von vornherein* in eine an es herangetragene Ideologie einpaßt. Diese

Ideologie steht zum einen in der unmittelbaren Tradition von L.GREVEN, J.SPIEGEL, H.STOCK u. a., die unbekümmert mit einem ›Wissen‹ um das «Denken des primitiven Menschen» operieren, mit dessen «dumpfen, unbewußten Gefühlen», mit «magischen Kräften», «innewohnenden Verkörperungen», «Mächtigkeiten», «Wesensgleich- und einheiten», «Gesamtheit aller Wirkungskräfte des Lebens», mit «Kämpfen zwischen Gottesvorstellungen», «kosmischer Sonnenreligion», «Horusreligion», «Ka-Theologie», «Vertreter einer höheren Gottesidee» usf. hantieren. Sie machen sich gar nicht die Mühe, dergleichen wissenschaftlichen Fordernissen entsprechend nachzuweisen oder zumindest gedanklich nachvollziehbar zu machen; sie postulieren dies ganz einfach und das nicht einmal hypothetisch, sondern sie setzen es schlicht voraus als fraglos gesichertes Fundament, auf dem dann das jeweilige Gedankengebäude konstruiert wird. – Zum zweiten: Die Selbstverständlichkeit, mit der hier altägyptische Geistesgeschichte rekonstruiert wird, kann meines Erachtens nur begründet sein in einer (letzten Endes zutiefst fragwürdigen) unerschütterlichen Selbstsicherheit, in einem gewaltigen Überlegenheitsgefühl, das getragen wird von der tiefen Überzeugung der Richtigkeit des eigenen Denkens, das rigoros die Maßstäbe vorgibt, nach denen hier altägyptische Kultur gemessen, vermessen, angeordnet und eingepaßt wird. Aus dieser Einstellung heraus werden in U.SCHWEITZERS Untersuchung Belege zusammen mit Fakten, mit mehr und weniger sicheren Forschungsergebnissen, mit einem vom wissenschaftlichen Zeitgeist getragenen *sensus communis* sowie mit der eigenen individuellen Meinung nicht mehr trennbar miteinander vermengt und ineinander verquickt, so daß am Ende die ganze Arbeit als monolithischer Block in Raum steht. Ein solches Konstrukt kann man nur ganz akzeptieren oder ganz verwerfen, aber man kann sich damit nicht differenzierend auseinandersetzen. Dies scheint mir die Erklärung für die weitgehende Nichtbeachtung dieses Werkes innerhalb der ägyptologischen Forschung zu sein.

Wie bereits in der Einleitung angemerkt, stellt diese Abhandlung die bis heute letzte ausführliche Behandlung des Problems «KA» dar und setzt auch eine Art Schlußpunkt unter die fast ein Jahrhundert andauernde internationale Diskussion über den KA. «Schlußpunkt» ist sie insofern, als nach ihrem Erscheinen über das Thema «KA» kein wirklicher Dialog mehr stattfindet, in dem eine geäußerte Meinung aufgegriffen, geprüft und mit einer eigenen konfrontiert wird, um ihrerseits aufgenommen zu werden usf. Ein solcher dialogischer Austausch war *das* Charakteristikum der vergangenen Jahrzehnte gewesen. Der Grund für das Ende der Diskussion scheint mir in der erreichten Abgehobenheit des Themas sowie im monolithischen Charakter von U.SCHWEITZERS Arbeit zu liegen. Schlußpunkt ist diese Untersuchung auch in der «Tendenz zur Abstraktion» genannten Entwicklung (cf. Kap.3.1), aber nur insofern, als keine weiteren Abstraktionsstufen mehr erklimmen wurden, das hier erreichte Niveau hingegen (bis heute) beibehalten wird.

Von jetzt an beschäftigt sich die Forschung, wenn überhaupt mit dem KA, dann nur noch in der Hinsicht, daß sie einzelnen sehr speziellen Fragestellungen nachgeht, oder die bislang angebotenen Übersetzungen weitgehend unreflektiert verwendet – als ob sie zu einer durch die *opinio communis* etablierten, wissenschaftlichen Wahrheit geronnen wären – oder sich damit begnügt, rein formal und mehr oder weniger pauschal auf U.SCHWEITZERS Monographie zu verweisen.

### 4.3 Die Jahre nach URSULA SCHWEITZER

Fast die einzigen Quellen, in denen sich fortan über den KA im allgemeinen noch etwas finden läßt, sind die Beiträge in den von nun an zahlreich publizierten Lexika und Wörterbüchern sowie in den Glossaren zu Übersetzungen und Gesamtdarstellungen unterschiedlicher Art. Alle diese Zusammenfassungen bringen keinerlei neue Aspekte, reduzieren die breitgefächerte Thematik – dem Zwang der knappen Form eines Nachschlagewerkes folgend – auch inhaltlich in simplifizierender Weise:

So schreibt Hans BONNET in seinem «Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte» s.v. Ka<sup>62</sup>: „Alle diese [bisher in der Forschung vorgebrachten] Definitionen schließen ein Wahrheitsmoment in sich und die Deutung als Lebenskraft... stößt vollends in das Zentrum des K.-begriffes vor“ (p.357f.). „Die tiefste Wurzel der K.-vorstellung liegt in dem Empfinden, daß das bewußte, tätige Leben nicht schlechthin Funktion des Körpers sei, sondern aus einer höheren Kraft fließe, die in dem Körper wirkt und damit recht eigentlich Träger des Lebens ist. Diese Kraft ist der Ka. Es gibt kein seiner selbst bewußtes Leben ohne ihn; er wirkt es, und nur in ihm hat es Bestand. In etwas wird freilich dieser Charakter des K. als Kraft von vornherein insofern getrübt, als er dem Äg., dessen Denken hinter jedem Wirken eine Person als Wirkendes fordert, als ein körperhaftes Wesen erscheint“ (p.358).

H.BONNET billigt allen bisherigen KA-Interpretationen pauschal „ein Wahrheitsmoment“ zu, um dann die «Lebenskraft» als «Zentrum des KA-Begriffes» auszumachen. Das «bewußte, tätige Leben» «fließe» «aus einer höheren Kraft», die „recht eigentlich Träger des Lebens“ ist. Diese neuplatonisch-christlich anmutende Sichtweise des KA wird weiter mit einem nicht näher erläuterten „Geheimnis des Lebens“ (p.359) und „seinem absoluten, zeitlosen Sein“ (p.360) verbunden. Auch

<sup>62</sup> H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin-New York 1952 (=21971), p. 357–362.



hier ist die «Flucht in die Abstraktion» im Zusammenhang mit deutlich christlich-abendländisch geprägtem Vorstellungsgut unverkennbar – zumal «bedauert» wird, daß der Ägypter es nicht bei dieser abstrakten Kraft belassen konnte, weil sein Denken „hinter jedem Wirken eine körperhafte Person“ fordert.

Samuel A.B. MERCER<sup>63</sup> orientiert seine Interpretation an einem anderen Traditionsstrang, und zwar an JACOBSONS Sexual- und Generationen-Modell: „The term *k3* occurs in the earliest inscriptions..., and its root expresses generative force. With the phallus as a determinative it means «bull», and *k3.t* designates the female sexual organ; with the sign of a speaking man it designates intellectual power, and in the plural it expressed the idea of food which sustains life...” (p.18 sq.). Gleichzeitig gilt: „The *k3* was considered a beneficent and protective being...” (p.19).

Wolfgang HELCK und Eberhard OTTO beschreiten einen davon leicht abweichenden Weg. In ihrem «Kleinen Wörterbuch der Ägyptologie»<sup>64</sup> schreiben die Autoren unter dem Stichwort «Seele»: „Als wichtigste sind drei Seelenbegriffe zu nennen: Ka, Ba und Ach. Der zentralste Begriff ist der Ka.” (p.326 sq.). Unter dem Stichwort «Ka» wird ausgeführt: „Die lautliche Identität mit dem Wort *k3* «Stier» macht es wahrscheinlich, daß Ka zunächst die männliche Zeugungskraft bezeichnete, weshalb man auch in ältester Zeit den Kindern Namen gab, die den Ka des Vaters als Geber des Kindes ansprachen. Eine Erweiterung war es dann, daß man nicht nur die körperliche, sondern auch die geistige Kraft, wie sie sich in der Einwirkung auf andere zu erkennen gibt («Mächtigkeit»), als Ka bezeichnete. Daher schrieb man das Wort auch mit einer abwehrenden Zaubergebärde, die man gegen die Einwirkung eines anderen anwandte; die abwehrend erhobenen Hände, deren Daumen (in alten Formen) sich berühren” (p.165).<sup>65</sup>

<sup>63</sup> S. A. B. Mercer, The Ka, Ba, Akh, etc. in the Pyramid Texts, in: S. A. B. Mercer (ed.), The Pyramid Texts, vol. IV (Excurses), New York-London-Toronto 1952, p.18-22. Auch Mercer kommt nicht umhin zu betonen, die Schwierigkeiten der Wissenschaft um all diese Begriffe sei begründet “by the fact that the Egyptians themselves were never very clear about...their nature...” (p.18); cf. auch id., The Ka in the Pyramid Texts, in: Archiv Orientalni 20, 1952, p.194-196.

<sup>64</sup> W. Helck/E. Otto, Kleines Wörterbuch der Ägyptologie, Wiesbaden 1956.

<sup>65</sup> So bereits W. Helck, Zu den theophoren Eigennamen des Alten Reiches, in: ZÄS 79, 1954, p.27-33, hier: p.28. Zur Namengebung und zum KA als Element in Personennamen cf. Kap.9.1, zur Deutung der KA-Hieroglyphe Kap.6.1. – Man beachte die unterstellte Evolution des KA von einer körperlichen zu einer geistigen «Kraft». Identisch argumentiert der Artikel «Ka» von W. Helck, in: Wörterbuch der Mythologie, ed. H.W. Haussig, 1. Abt., Bd. I: Götter und Mythen im Vorderen Orient, Stuttgart 1965, p.370-372. Sehr eng an diese Ausführungen schließt sich an: Manfred Lurker, Lexikon der Götter und Symbole der alten Ägypter, Darmstadt 1987, s. v. Ka.

Serge SAUNERON<sup>66</sup> betont dahingegen die Lebenskräfte: „Der Ka ist ein Ausdruck für die zeugenden und bewahrenden Lebenskräfte“ (p.118) und „Der Ka ist gewissermaßen ein Reservoir der Lebenskräfte, aus dem alles Leben kommt und dem es zu danken ist, daß das Leben überhaupt fortbestehen kann“ (p.119).

Walther WOLF<sup>67</sup> kehrt zurück zu dem einst von MASPERO hergestellten Zusammenhang von KA und Statue: Der Sinn der Statuen von Göttern, Königen und Privatleuten sei es, „Kraftbehälter zu sein, denen man mit Hilfe besonderer Riten eine Seele einverleiben kann. Auf diese Weise vermögen sie sich in die Person des Dargestellten zu verwandeln“ (p.80). „Die Lebenskraft, die man in der Statue bannen kann, bezeichnet der Ägypter mit dem dunklen Begriff des «Ka». Er ist Wesen, Persönlichkeit, Natur des Menschen, lebt nach dem Tode weiter und ist dem Wandel der äußeren Erscheinung nicht unterworfen. Durch ihn wird die Statue zum ideellen Mittelpunkt des Grabes“ (p.81).

Jan ASSMANN hat innerhalb kurzer Zeit reichlich unterschiedliche Einschätzungen des KA mitgeteilt. Zunächst rekurrierte er auf H.JACOBSOHN unter Einschluß der «Lebenskraft»:<sup>68</sup> „Abgeleitet von einem Wort für «Stier», bezeichnet Ka das zeugende, lebenspendende Prinzip, das sich in bezug auf andere Wesen als Genitor und Ernährer, im Gott selbst als Wille, Lebens- und Zeugungskraft manifestiert“ (p.648). Einige Jahre später meint er:<sup>69</sup> „Der sogenannte «Familiensinn» des Ägypters ist nichts anderes als eine der Ausdrucksformen eines Personbegriffs, der die Person (a) als eine Vielheit integrierter Teile oder Aspekte wie Leib, Ba, Ka, Herz Schatten, (b) als Teil eines Ganzen versteht, das über die unmittelbare «Sphäre des Seinigen» hinaus die menschliche Gesellschaft und ihr Sinnzentrum, den König, umfaßt“ (p.58). Ein Jahr darauf nähert er sich wieder der alten Position, wenn er vom KA als „dynastischer Lebenskraft“ spricht,<sup>70</sup> wohingegen er neuestens<sup>71</sup> im KA „nichts

<sup>66</sup> S.Sauneron, in: Lexikon der ägyptischen Kultur, ed. Georges Posener, München 1960, s. v. Ka, p.118-119.

<sup>67</sup> W.Wolf, Kulturgeschichte des Alten Ägypten, Stuttgart 1962 (21977).

<sup>68</sup> J.Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich-München 1975, im Glossar «Nicht übersetzte Begriffe», s. v. Ka, p.648. Ausführlicher: J.Assmann, Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in: Das Vaterbild in Mythos und Geschichte: Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament, ed. Hubertus Tellenbach, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1976, p.12-49, bes. p.46-49.

<sup>69</sup> J.Assmann, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.-20.Dynastie, OBO 51, Fribourg/Göttingen 1983.

<sup>70</sup> Id., Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1984, p.133.

<sup>71</sup> Id., Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, p.189

anderes als Lebenssubstanz" sieht (so im Zusammenhang des Thronnamens der Hatschepsut «Die Maat ist der KA des Re»).

Erik HORNING<sup>72</sup> beläßt es bei: „Zeugendes, lebenspendendes Prinzip in Göttern und im Menschen, insbesondere Spender von Nahrung und Lebenskraft“ (p.533). Und John BAINES und Jaromir MÁLEK fassen zusammen<sup>73</sup>: „Ka, ein Aspekt der Persönlichkeit, ursprünglich vielleicht mit der sexuellen Fruchtbarkeit zusammenhängend“ (p.226).

Peter KAPLONY kompiliert in seinem schwer durchschaubaren KA-Artikel im «Lexikon der Ägyptologie»<sup>74</sup>, der KA sei: „Als Macht im Leben ein Aspekt von Menschen und Göttern“ (col.275), „Nahrung“ (col.275), „Doppelgänger“ (col.276), „nicht die individuelle Persönlichkeit, sondern die von Ahnen bestimmte Erbanlage“ (col.276-277), „Symbol der ununterbrochenen Lebenskraft“ (col.277) u.a.m. An anderer Stelle<sup>75</sup> faßt P.KAPLONY einige Jahre später zusammen: „Der Ka bezeichnet nach dem Ergebnis meines Artikels im *Lexikon der Ägyptologie* als Lebenskraft weniger das individuelle als das kollektive und über den Tod hinaus dauernde Leben. Das Individuum ist nur Teilhaber davon; seine Teilhaberschaft besteht schon zu Lebzeiten, wird aber erst durch die Verklärung nach dem Leben, beim Eintritt in die Ewigkeit, gesichert, *k3-f* ist *sein* (des Individuums) *Anteil am ewigen Leben...*“ (p.118).<sup>76</sup>

Alan J. SPENCER<sup>77</sup> greift nochmals MASPERO auf, wenn für ihn der KA „was supposed to dwell in the tomb“ (p.59) variiert jedoch „more precisely, in the mummified body“ (p.59), also nicht in der Statue, wo MASPERO und nach ihm

<sup>72</sup> E.Horning, Das Totenbuch der Ägypter, Zürich-München 1979, im Glossar «Nicht übersetzte Begriffe», s.v. Ka, p.533. Überraschenderweise finden sich in E.Horning, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971 (u.ö.) keinerlei Ausführungen über den zentralen Begriff des KA im Zusammenhang mit ägyptischen Göttern.

<sup>73</sup> J.Baines/J.Málek, Weltatlas der alten Kulturen – Ägypten, München 1980, im Glossar «Fachbegriffe», p.226, s.v. Ka.

<sup>74</sup> P.Kaplony, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, col.275-282.

<sup>75</sup> P.Kaplony, Leben «sub specie aeternitatis» als *brj-k3*, in: Mélanges Gutbub, Montpellier 1984, p.115-123.

<sup>76</sup> Die Definition des KA als «Anteil am ewigen Leben» ist bisher nicht begegnet; leider wird dieser Entwurf nicht breiter ausgeführt. Einen weiteren, neuen Ansatz, dem KA beizukommen, unternimmt W.Westendorf, Der Wortstamm *k3(j)* «heben, tragen» > «hervorbringen, erzeugen», in: Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève 4, 1980, p.99-102; zur Diskussion dieses Beitrags cf. infra Exkurs B.

<sup>77</sup> A.J.Spencer, Death in Ancient Egypt, Harmondsworth 1982 (=21984).

andere<sup>78</sup> den KA lokalisieren wollten. Im Vergleich zu SPENCER weniger differenzierend hält László KÁKOSY<sup>79</sup> an MASPEROS ursprünglicher Idee fest, der KA sei „der geistige «Doppelgänger» des Menschen“ (p.17), und Ann Macy ROTH<sup>80</sup> bringt BLACKMANS einstige Idee, der KA könnte die menschliche Plazenta sein, erneut ins Spiel.

Sehr treffend charakterisiert F. TEICHMANN<sup>81</sup> die Lage: „Von einer Lösung dieses Problems ist die Ägyptologie noch weit entfernt. Jeder Forscher versucht sich seine eigene Anschauung zu bilden, was oft zu widersprechenden Ansichten und Standpunkten führt“ (p.360).

<sup>78</sup> Zuletzt noch z.B.: J. Assmann, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, s.v. Persönlichkeitsbegriff und -bewußtsein (col.963-978), col.965; oder: H. Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion, Darmstadt 1983, p.75 und 139.

<sup>79</sup> L. Kákosy, Zauberei im alten Ägypten, Leipzig 1989. – Was die neuere religionswissenschaftliche Rezeption der ägyptologischen Forschung um den KA angeht, sei verwiesen auf Stevan L. Davies, in: Encyclopedia of Religion, ed. M. Eliade, 1987, p.432-434, s.v. Soul. Ancient Near Eastern Concepts. Egypt; unter dem Lemma wird nach meinem Dafürhalten wissenschaftlich völlig unzulänglich gehandelt über: Ka, Ba, Ach und Herz (*ib*). Was den KA betrifft muß dieser Vorwurf auch gelten für die kunsthistorische Rezeption bei Heinz Demisch, Erhobene Hände. Geschichte einer Gebärde in der Bildenden Kunst, Stuttgart 1984, p.63-72.

<sup>80</sup> A.M. Roth, The *psš-*kf** and the «Opening of the Mouth» Ceremony: a Ritual of Birth and Rebirth, in: JEA 78, 1992, p.113-147, besonders p.126 sq.

<sup>81</sup> F. Teichmann, o.c., (cf. supra n.2). – Teichmann greift in seinem Aufsatz nicht auf ägyptisches Ka-Material zurück, um dieses von seinem anthroposophischen Weltverständnis her aufzuarbeiten, sondern begnügt sich ausschließlich mit dem Versuch einer harmonisierenden Abgleichung bereits vorliegender Ka-Interpretationen mit anthroposophischen «Leib-/Seelen»-Vorstellungen.

## 5.0 ZUSAMMENFASSUNG UND PROBLEM

Ich fasse zusammen: Bereits in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts bilden sich die Denkansätze heraus, die bis heute den Interpretationsbereich vorgeben, innerhalb dessen versucht wird, die Bedeutung von KA zu bestimmen. Dieser Bereich wird abgesteckt im weiteren Sinne durch Begriffe wie «Mumie», «Leib», «Körper», «Seele», «Ba», «Ach», «Name», «Herz», «Schatten», «Genius», «alter ego», «Schutzgeist», im engeren Sinne durch Begriffe wie «Person», «Individuum», «Selbst», «Persönlichkeit», «Seele», «Wesen (des Menschen)».

Von den Anfängen der Ägyptologie an waren vorzugsweise fünf Verwendungsweisen von KA für die Interpretation dieses Begriffs maßgebend:

1. die Wortverbindung *hwt-k3*, die den KA mit dem Grabraum «Serdab» und den darin aufgefundenen Statuen des Verstorbenen in Verbindung bringt (cf. infra Kap.7.1);
2. die Formel *n k3 (n) NN*, die den KA des Verstorbenen NN determiniert als Empfänger für die im Grab dargebrachten Opfergaben und Gebete (cf. infra Kap.9.3);
3. die mit dem Neuen Reich aufkommende und sich bis zum Ende der ägyptischen Kultur erweiternde Diversifizierung des KA in 14 KA-Aspekte (cf. infra Kap.8.3);
4. die Abbildung auf Tempelwänden der 18.Dynastie, die den Gott Chnum auf einer Töpferscheibe den königlichen Nachfolger als Kind formen läßt und dazu eine identisch gebildete Figur, die den Beischriften nach den KA dieses Königskindes darstellt (cf. infra Kap.7.4); und
5. die auf den Tempelwänden vom Alten Reich bis in die griechisch-römische Zeit augenfällige Abbildung der hinter dem König einerschreitenden Figur mit der KA-Hieroglyphe und dem königlichen Horus-Namen auf dem Kopf, die den KA als Begleiter des Königs und Träger eines Königsnamens bestimmt (cf. infra Kap.7.2).

Bei all dem scheint es mir offensichtlich, daß selbst bei nur oberflächlicher Betrachtung dieser Forschungsergebnisse gravierende Ungereimtheiten bzw. Widersprüche hätten auffallen müssen: Vorausgesetzt, die Identität von *hwt-k3* und Serdab ist gegeben, dann wäre festzustellen: Serdab-Räume finden sich nur in Privatgräbern des Alten Reiches. – Die Formel *n k3 (n) NN* andererseits tritt nach den bisherigen Forschungen erst in der 6.Dynastie auf und ist von da an dann bis in die Spätzeit nachzuweisen. – Die Differenzierung von KA in unterschiedlich benannte KA-«Teile» ist erst ab dem

Neuen Reich belegbar und hält sich bis zum Ende der ägyptischen Kultur. – Die Formung des Königskindes und seines KA durch den Gott Chnum ist aber nur in der 18. Dynastie belegbar. – Der den König begleitende KA dagegen findet sich vom Alten Reich bis in griechisch-römische Zeit.

Betrachten wir die zeitlichen Divergenzen im Vorkommen der einzelnen Beleggruppen, so liegt m.E. auf der Hand, daß alle diese Gruppen nicht unterschiedslos für alle Phasen der altägyptischen Geschichte gleichberechtigt reklamiert und somit auch nicht ohne weitere und tiefere Betrachtung miteinander korreliert werden können. Genau das aber wurde und wird in der Regel getan.<sup>82</sup>

Hierzu gehört noch ein anderer m.W. bislang völlig unberücksichtigter Aspekt: Wir haben beim KA das Phänomen vor uns, daß dieser Begriff (bzw. zumindest das Schriftzeichen) von den frühesten bis zu den spätesten überlieferten Schriftdenkmälern nachgewiesen werden kann. Das bedeutet eine Wortgeschichte von gut 3000 Jahren. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß das Wortfeld von KA sich innerhalb dieses Zeitraumes nicht gewandelt oder zumindest verschoben haben sollte. Dieses «Faktum» wird jedoch in der Forschung nicht ernsthaft berücksichtigt. Zwar wird die diachronische Perspektive nicht völlig außer Acht gelassen, aber grundsätzlich wird das Phänomen «KA» synchronisch betrachtet und behandelt. Es wird so gut wie immer von *dem* KA gesprochen; und insofern spätestens seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts nach dem «Wesen» des KA gefragt wird, hält man es auf dieser Basis auch wissenschaftstheoretisch gar nicht für notwendig, zeitlich und inhaltlich zu differenzieren; denn das «Wesen» einer Sache ist ja *per definitionem* gerade auch durch seine Zeitlosigkeit charakterisiert.<sup>83</sup>

Gegen diese meine Kritik ist einzuräumen, daß mit KA etwas derart Allgemeines und gleichzeitig Bedeutendes gemeint sein muß, daß es sich – trotz der anzunehmen-

<sup>82</sup> Rezentest Beispiel: H. Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion, Darmstadt 1983, p. 139 (Abschnitt über den KA).

<sup>83</sup> Die Rede vom «Wesen» scheint in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts größere Verbreitung gefunden zu haben im Zuge einer breiten philosophisch-psychologischen Diskussion über das «Wesen des Menschen» im Zusammenhang mit der Leib-Seele-Problematik (cf. Wilhelm Wundt, Franz Brentano, Ludwig Klages, Max Scheler u. a.). Aus dieser Diskussion heraus konstituiert sich um die Jahrhundertwende die Psychologie als Wissenschaft. Mit der Herausarbeitung und Anwendung wissenschafts-technischer Methoden verliert die Psychologie als Experimental-Psychologie das «Wesen des Menschen» jedoch immer mehr aus dem Blickfeld, währenddessen das Thema in der Philosophie weiter Beachtung findet und in der Phänomenologie Edmund Husserls mit ihrer «Wesensschau» einen Höhepunkt erreicht. In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts findet die Rede vom «Wesen» dann auch Eingang in die Ägyptologie, jedoch nicht auf der zu jener Zeit aktuellen philosophisch differenzierten Ebene Husserls, sondern in der damals bereits fast ein halbes Jahrhundert älteren und heute allzu oberflächlich-psychologisierend anmutenden Weise eines W. Wundt.

den sich verschiebenden Sinnhaftigkeit – die ganze ägyptische Geschichte hindurch in bestimmten Kontexten behaupten kann (cf. Kap.10).

Will man jedoch unbedingt an der Suche nach dem «Wesen» des KA festhalten, dann ist es zumindest kein gangbarer Weg, alle irgendwann und irgendwie einmal herausgearbeiteten Bedeutungen nebeneinanderzustellen und generalisierend zu abstrahieren, wie dies im Zuge der von mir so genannten «Flucht in die Abstraktion» erfolgte (cf. supra Kap.3.1). Es liegt dabei ein völliges Mißverständnis, ja sogar ein Mißbrauch des Begriffes «Wesen» vor, wenn man dem Wort *k3* e.g. die Bedeutung «Lebenskraft» (oder anderes oder anderes mehr) zuweist, und dann behauptet «Lebenskraft» sei das *Wesen* des KA; vor diesem Verständnishintergrund argumentieren implizit besonders die Arbeiten der 30er bis 50er Jahre des 20. Jahrhunderts. Wenn ich von einem «Wesen des KA» ausgehe, und dann dem KA die Bedeutung «Lebenskraft» zuweise, dann kann nicht das «Wesen von KA=Lebenskraft» wiederum «Lebenskraft» sein! Zu behaupten, das Wesen von Lebenskraft sei Lebenskraft, ist eine Tautologie, aber keine Wesensbestimmung.

Das Beispiel vom «Wesen des KA» scheint mir geeignet, einen verwandtes Problem ins Bewußtsein zu rufen: Sooft auch immer wieder wie selbstverständlich statuiert wird, der alte Ägypter habe sich den KA so und so vorgestellt oder dies und das vom KA gedacht. – Wer sich hier vorstellt, und wer hier denkt, und wer hier das «Wesen» des KA ergründet, ist letzten Endes allein der jeweilige Wissenschaftler und niemand sonst! Der Ägyptologe gibt erstaunlich häufig sein eigenes Denken für dasjenige des alten Ägypters aus. – Ebenso im negativen Sinne: Wenn der Forscher mit seinen Untersuchungen nicht recht vorankommt – und ihm wie in unserem Beispiel der KA unverständlich bleibt –, dann schreckt sogar mancher – explizit nur A.ERMAN (cf. supra n.46) und S.A.B. MERCER (cf. supra n.63) – nicht davor zurück, flugs zu behaupten, der Ägypter selbst hätte seinerseits nicht gewußt, was er vom KA habe halten sollen, weswegen er sich so «verwirrend» darüber geäußert habe, so daß der Ägyptologe heutzutage ihn nicht verstehen könne. Diese Argumentation scheint mir nicht geeignet, dem KA auf die Spur zu kommen.

Abgesehen von derlei «speziellen» Problemen ist für mich bei den vorgetragenen KA-Interpretationen folgendes Forschungsmuster durchgängig beobachtbar:

1. Eine auf die originalen textuellen oder ikonographischen KA-Belege eingehende Analyse (mit oder ohne Berücksichtigung der Ko- und Kontexte) wird weitgehend unterlassen. Wegen der fehlenden Analyse und damit fehlender Analyse-Ergebnisse unterbleibt auch eine auf diesen aufbauende Synthese.

2. Entsprechend seines persönlichen Interessens- bzw. Erfahrungsschwerpunktes und seiner damit einhergehenden unterschiedlichen Vertrautheit mit den jeweiligen Belegen entwirft der Wissenschaftler eine These über den KA. Dieser theoretische Entwurf wird jedoch nicht als *Entwurf* vorgestellt, sondern – obwohl nicht einmal breit fundierte Theorie – absolut gesetzt.
3. Auf diese <Theorie> als quasi-absolutes Gesetz hin werden alle zur Stützung heranzuziehenden Belege ausgewählt und/oder (z.T. schon im Vorfeld) im Sinne der <Theorie> interpretatorisch ausgerichtet.
4. Bereits im Zuge der <Theorie>-Ausbildung bzw. dann im Rahmen der <Theorie>-Stützung ist es nicht unüblich, auf vermeintlich verwandte Vorstellungen in außerägyptischen Kulturen auszugreifen und – ohne nähere Untersuchung eben dieser Vorstellungen – gleichfalls im Sinne der eigenen <Theorie> zu vernutzen.

Abweichungen von diesem durchgängigen Schema sind nur bei zwei Ägyptologen festzustellen: H.KEES analysiert zwar eine große Anzahl von Beleggruppen zum KA, unterläßt es dann aber, von dieser Analyse her zu einer Synthese vorzudringen; Analyse und Theorie stehen zusammenhanglos nebeneinander. H.FRANKFORT beläßt es bei der Analyse der Belege.

Daß in allen bislang vorgeschlagenen KA-Interpretationen immer nur gewisse Gruppen von Belegen bzw. die Belege immer nur unter äußerst eingeschränkten Blickwinkeln betrachtet wurden, und daß die darauf aufbauenden Theorien in Konflikt gerieten mit anderen, die bei der Heranziehung anderer Beleggruppen bzw. bei Betrachtung der Belege unter anderen Blickwinkeln gewonnen worden waren – dies läßt darauf schließen, daß bisher die jeweilig angesetzten Interpretationsrahmen der Beleglage nicht angemessen waren, und zwar sowohl was die Flächendeckung der Rahmen als auch was die Signifikanz der Interpretationen anbelangt. Man versuchte, der Disparität dadurch Herr zu werden, indem man den Rahmen stets nur in immer abstraktere Höhen-Dimensionen erweiterte, währenddessen man jedoch der bereits in der Frühzeit der Ägyptologie abgesteckten Interpretationsbasis – Seele, Persönlichkeit, Individuum, Wesen (des Menschen) – weiterhin verhaftet blieb.

Es ist auffällig, daß alle diese <Grund>-Begriffe zur Beschreibung des KA einem christlich-aufgeklärten, jedenfalls abendländischen Menschenbild entstammen, zudem semantisch kaum zu fassen sind. Als besonders beredtes Beispiel, den KA <irgendwie> in den «Griff» zu bekommen, sei hier eine KA-Beschreibung von Hans BONNET<sup>84</sup> angeführt. Er nennt den KA „eine verborgene Kraft, die die tote Materie

<sup>84</sup> H. Bonnet, Zum Verständnis des Synkretismus, in: ZÄS 75, 1939, p.40-52.



belebt und beseelt, die selbst unsichtbar und zeitlos doch wieder in zeit- und raumbundene Körper eingeht, die diese leitet und lenkt und damit bald als Schutzgeist und Genius, bald als Schicksal und Charakter sich dartut, bald auch mit anderen Lebens- und Schicksalsmächten wie dem Namen sich berührt und dann wieder selbst in der Speise als lebenserhaltende Kraft eingeschlossen erscheint" (p.41).

Betrachten wir den ersten Teil des Zitats, so findet sich darin die abendländische Zweiteilung von «toter Materie» bzw. «Körper» einerseits – cf. DESCARTES' *res extensa* – und einer «Kraft» andererseits – cf. DESCARTES' *res cogitans* –, der Attribute zugeeignet werden, wie sie sonst im allgemeinen einer «Seele» pythagoreisch-platonisch-christlicher Tradition zugesprochen werden: «verborgen», «unsichtbar», «zeitlos» – mit der Eigenschaft, «in zeit- und raumbundene Körper» einzugehen und diese «tote Materie» zu «beleben» und zu «beseelen». Was den zweiten Teil des Zitats anbelangt, wird dort dann versucht, die weitreichende Auswahl von der Forschung *ad datum* angebotener KA-Deutungen in dem zuvor aufgespannten Rahmen unterzubringen.

Mit dem Zitat von H. BONNET haben wir auch einen weiteren Wendepunkt in der Geschichte der KA-Interpretationen vor uns. War die lange Zeit vorherrschende double-Theorie MASPEROS beginnend mit STEINDORFF, VAN DER LEEUW und ERMAN vernachlässigt worden zugunsten der «Seele/(Lebens-)Kraft»-Theorie, die in GREVEN und SCHWEITZER ihren Höhepunkt erreichte, so wird nun, eingeleitet durch JACOBSON und bis heute fortwirkend und dominierend, die betont christliche Seelen-Komponente dieser Theorie hintangestellt, währenddessen die (Lebens-)Kraft-Komponente in den Vordergrund rückt.

Obzwar diese «moderneren», scheinbar spezifizierteren Deutungen, wie «göttliche Schöpferkraft» (JACOBSON), «zeugendes, lebensspendendes Prinzip» bzw. «Lebenskraft» (HORNUNG), oder «dynastische Lebenskraft» (ASSMANN) verbal von der christlich-abendländischen Begriffssphäre absehen, arbeiten sie zumindest dennoch weiterhin mit einem mehr als diffusen «Kraft»-Begriff, der nirgendwo näher erklärt wird. Wohl nicht zuletzt deshalb, weil alle diese Begriffe und Formulierungen auch in der eigenen Sprache dunkel genug sind, lassen sie sich so vortrefflich auf den seinerseits dunklen KA anwenden (und *vice versa*).

Die Ursache für die beschriebenen Eingeschränktheiten liegt meiner Ansicht nach – wie bereits in der Einleitung erwähnt – in der fehlenden Reflexion des Wissenschaftlers über seine eigenen Voraussetzungen als *Wissenschaftler*, aber eben nicht nur im Hinblick auf eine ganz allgemeine, jeden Menschen betreffende kulturelle Eingebundenheit oder im Hinblick auf eine durchdachte, logisch strukturierte, wissenschaftliche Methodik, sondern im Hinblick auf die kulturhistorische Tradition, in der er steht, und die die Maßstäbe für seine Wahrnehmungs-, Denk- und Deutungs-

modi vorgibt, die ihrerseits die Art und Weise seiner Eingebundenheit bestimmt und das Telos, auf das hin er seine Methodik entwirft.

Die Analyse des im Prinzip seit über hundert Jahren bestehende Interpretationsrahmens mit seinen inhärenten Mustern hat nach meiner Einschätzung gezeigt, daß sich spätestens mit U.SCHWEITZERS Arbeit die Forschungen über den KA zu einem fest umschlossenen Bezirk verhärtet haben, innerhalb dessen Grenzen die Ägyptologie seit fast einem halben Jahrhundert fruchtlos im Kreise läuft. Mit dem Ziel vor Augen, zu einem fruchtbaren Fortkommen zu gelangen, scheint es mir unausweichlich – soweit es die eigene Eingebundenheit zuläßt –, aus diesem verkrusteten Bezirk herauszutreten und ihn hinter sich zu lassen; das soll heißen: *alle* bisherigen Forschungsergebnisse prinzipiell zu verwerfen und das Problemfeld «KA» grundlegend neu zu hinterfragen, also: die Belege neu zusammenzutragen, neu in den Blick zu nehmen und neu zu bewerten.

## TEIL B: VORARBEITEN

In Teil B sollen die Schreibungen und Verwendungsweisen der  $\square$ -Hieroglyphe, die Wortwurzel  $k\bar{3}$  sowie das Wort KA in den üblichsten syntaktischen Bezügen dargestellt und besprochen werden.

### 6.0 PHILOGICA

#### 6.1 Das Ikon $\square$

##### 6.1.1 Die äußere Gestalt

Das Zeichen  $\square$ , das seine feste Gestalt als Hieroglyphe spätestens seit dem Anfang des Alten Reiches gefunden hat, gibt ein Paar symmetrisch einander zugeordnete menschliche Arme wieder: Die Oberarme liegen an ihren oberen Enden aneinander und strecken sich rechts und links waagrecht in entgegengesetzte Richtung ab; sorgfältige Ausführungen in Relief zeigen Muskelansätze. Die Unterarme recken sich im rechten Winkel dazu nach oben, die Handflächen (mit aneinanderliegenden Fingern) sind leicht nach innen gebogen und wenden sich einander zu; der Daumen ist etwas abgespreizt.

Die frühest nachzuweisenden, am ehesten Ähnlichkeiten mit dieser Hieroglyphe zeigenden Zeichen, finden sich als Einritzungen auf Keramiken der Frühzeit. Für

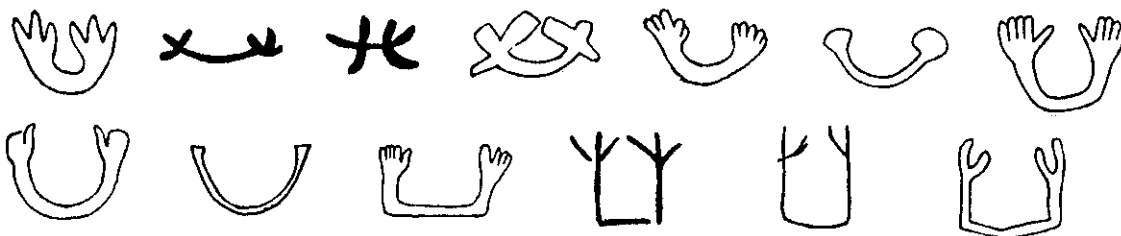


fig. 1: Beispiele für «KA»-Zeichen-Einritzungen und -Tintenaufschriften auf frühzeitlichen Ton- und Steingefäßen (aus: Hilda Petrie, *Egyptian Hieroglyphs of the I. and II. Dynasties*, London 1924, t. IV – dort auch die Belegstellenangaben).

die Interpretation dieser Markierungen als KA-Zeichen spielt eine Rolle, wie man diese vor dem Brennen in den Ton eingeritzten Marken deuten will: ob als Töpfer-, Werkstatt-, Eigentümersignaturen oder als Inhaltsbenennungen. Walter B. EMERY<sup>85</sup> diskutiert diese Frage: „Es können keine Eigentümerzeichen und auch keine Töpfer-signaturen sein, weil man die gleichen Zeichengruppen auf Töpfen gefunden hat, deren Herstellungsdaten durch eine Zeitspanne von mehr als hundert Jahren voneinander getrennt sind. Möglicherweise bezeichneten die Markierungen die Werkstatt, in der das Tongefäß angefertigt worden war, aber auch das ist nicht sehr wahrscheinlich, weil wir verschiedene Zeichengruppen auf Gefäßen finden, die bestimmt den gleichen Ursprung haben, wie aus der Identität der Formen und der Struktur des Tons zu ersehen ist“ (p.206). Jedoch: „Eines ist sicher: das Kennzeichnungssystem war nicht auf eine bestimmte Gegend beschränkt, sondern wurde in ganz Ägypten verwendet. Außerdem war es nicht auf eine gewisse Periode begrenzt, weil die gleichen Gruppen in einem Zeitraum von mehr als dreihundert Jahren benutzt wurden“ (p.208).

Nach diesen Überlegungen EMERYs, würde nur eine der genannten Deutungsmöglichkeiten dieser Marken dem allen gemeinsamen Vorkommenskriterium «hohe Streuung über große Räume und lange Zeiten» standhalten: die Inhaltsbezeichnung. Will man dieses Resultat unter der Hypothese, daß eventuell Gefäße gleicher äußerer Form gleiche Inhalte aufgewiesen haben könnten, weiter untersuchen, stößt man auf die Schwierigkeit, daß in den meisten Publikationen von Ausgrabungen frühzeitlicher Nekropolen die Abbildungen der Ton-Behältnisse bzw. deren fragmentarischen Überreste und die darauf befindlichen Ritzungen separiert aufgeführt sind, so daß sich für den heutigen Leser nicht mehr rekonstruieren läßt, welche Markierung zu welchem Gefäß gehört. Andererseits fällt dieser Mangel nicht allzu sehr ins Gewicht, da die <KA>-Ritzungen sich durchaus an unterschiedlich gestalteten Keramiken zeigen.<sup>86</sup> Daraus wiederum ließe sich schließen, daß der <KA>-Inhalt sich in unterschiedliche Gefäßarten füllen ließ. Dieser Schluß hinterläßt jedoch ein gewisses Unbehagen, da zumindest für die Zeit ab dem Alten Reich differenzierte Gefäßformen deutlich distinkten Inhalten – e.g. Wein, Milch, Öle, Salben etc. – zuzuordnen sind. Da auch für die Frühzeit ein Spektrum an Gefäßformen nachweisbar ist, wäre es nicht auszuschließen, ebenso für diese Zeit derartige Inhalt-Zuordnungen zu erwarten. Die vage Befundlage muß dieses Problem jedoch zumindest bis auf Weiteres als unlösbar stehen lassen.

<sup>85</sup> W.B. Emery, Ägypten – Geschichte und Kultur der Frühzeit, München 1964. Nur peripher behandelt wird das Problem auch bei William Samuel Arnett, *The Predynastic Origin of Egyptian Hieroglyphs*, Diss. Ohio State University 1973.

<sup>86</sup> Auch auf Steingefäßen finden sich KA-Zeichen, sowohl als Ritzung als auch als Tintenaufschrift; cf. Kaplony, IÄF III, fig. 826, 829, 830.

Auch die diesen frühzeitlichen Topfscherben vielleicht in gewisser Hinsicht zu vergleichenden Topfaufschriften aus dem Palastbezirk von Amenophis III. über 1500 Jahre später helfen zumindest im Hinblick auf unsere Frage nicht weiter. Auf den 845 datierbaren und behandelten Keramiken fand William C. HAYES<sup>87</sup> nur drei mit dem □-Zeichen, und diese waren zudem nicht weiter aussagekräftige bloße Fragmente. – Festzuhalten sind jedoch folgende Ergebnisse von W.C.HAYES: Das Gros der erhaltenen Aufschriften dieser NR-Töpfe zeigt Inhaltsangaben; die allermeisten haben Bier zum Inhalt, danach folgt Fleisch (*iwf*), dann Wein (*irp*), und an 4.Stelle tierisches Fett (*ḥd*). Von den 845 Töpfen waren 649 ausdrücklich gestiftet zum „Sed-Fest Seiner Majestät“, weitere 62 wurden in Jahren an Amenophis III. gesandt, in denen er ein Sedfest feierte.

Aus diesem Befund der NR-Topfinschriften wäre zu erwägen, ob nicht auch die Aufschriften der Frühzeit-Töpfe – über den Zweck dieser Gaben als bloße Grabbeigaben hinaus – eine Zuweisungsnotiz enthalten könnten, zur Verwendung von in bestimmter Weise gekennzeichnete Beigaben zu einem bestimmten Anlaß. Zumindest entspräche eine solche Interpretation der Gefäßmarkierungen dem Kriterium «hohe Streuung über große Räume und lange Zeiten», und sie käme gleichfalls dem Problem der unterschiedlichen Gefäßformen mit «KA»-Einritzungen entgegen. Wie dem auch sei – derlei Möglichkeiten können aufgeworfen und erwogen, eine definitive Entscheidung aber kann nicht getroffen werden.

Die frühesten Belege eines solcherart gestalteten Zeichen *in Relief* finden sich auf sog. «Paletten» aus prä- bzw. protodynastischer Zeit; drei Schist-Paletten mit KA-Zeichen sind bislang gefunden worden:

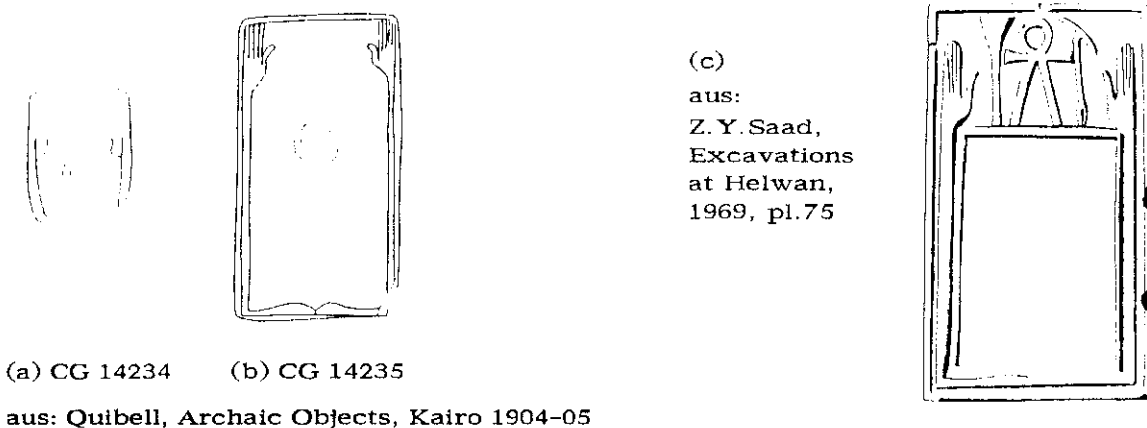


fig. 2: nach H.G. Fischer, in: *Ancient Egypt in the Metropolitan Museum Journal* 1-11, 1968-1975, New York 1975, p.34 (hier: a + b) und p.181 (hier: c)

<sup>87</sup> William C. Hayes, *Inscriptions from the Palace of Amenhotep III*, in: *JNES* 10, 1951, p.35-56, 82-111, 156-183, 231-242.

Es bleibt vorläufig nur übrig, diese Belege der Vollständigkeit halber mit aufzuführen. Darüber aussagen läßt sich nichts, zumal die Bedeutung der frühzeitlichen «Paletten» nicht wirklich geklärt ist.<sup>88</sup> Zumindest die offenbar älteren Exemplare ((a)+(b)) zeigen leichte Vertiefungen in der Mitte, sodaß man annehmen kann, daß sie zum Anrühren von Augenschminke oder Arznei verwendet wurden. Das dritte Exemplar ist aufgrund seiner handwerklichen Qualität vielleicht in die Nähe der königlichen Prunk-Paletten zu rücken. Einen Hinweis auf Herkunft aus Herrscherkreisen dürften die drei Hieroglyphen-Zeichen geben, von denen die ersten beiden ziemlich sicher zu lesen und zu verstehen sind als  $\dot{\text{w}}\text{s}$  «Herrschermacht» o.ä. und  $\text{ḥ}$  «Leben». In dem dritten archaischen Sema sieht H.G.FISCHER ein späteres  $\text{ḥ}$ , C.SOURDIVE (mit mehr Recht) ein  $\text{ḥ}$ .<sup>89</sup>

In der Forschung mit mehr Aufmerksamkeit bedacht und in einem deutbareren Kontext ist ein dem KA-Ikon wohl gleichzusetzendes Zeichen auf der einen Seite der nur fragmentarisch erhaltenen, aus Abydos stammenden, wohl in die 1.Dynastie zu datierenden sog. Städte-Palette (cf. fig.3, rechts unten). Ähnlich wie bei den

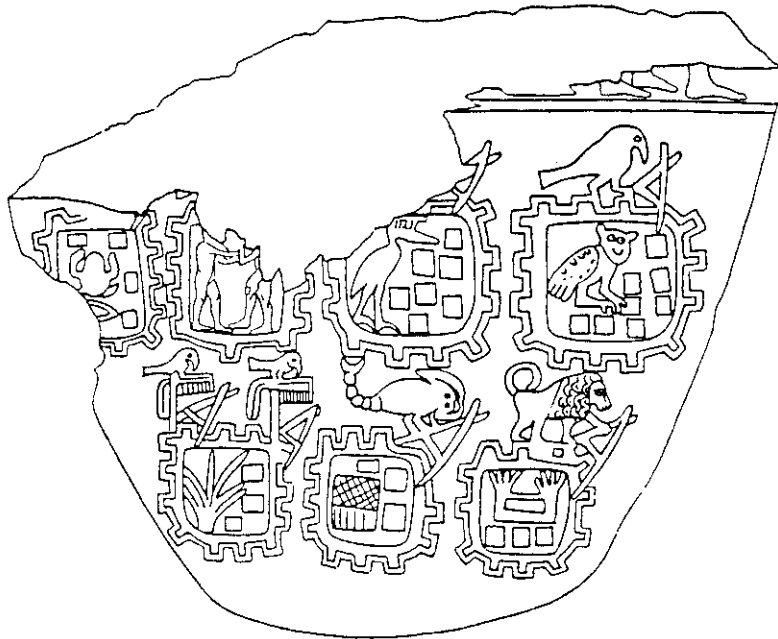











fig.3: Städte-Palette (aus: Emery, Geschichte und Kultur der Frühzeit, fig.74)

<sup>88</sup> Cf. W.Westendorf, in: LÄ IV, s. v. Paletten, Schmink-, col.654-656.

<sup>89</sup> H.G.Fischer, in: Some Emblematic Uses of Hieroglyphs with Particular Reference to an Archaic Ritual Vessel, in: Ancient Egypt in the Metropolitan Museum Journal 1-11, 1968-1976, New York 1977, p.31-49, 181-184, hier: 181; C.Sourdive, La main dans l'Égypte pharaonique, Bern/Frankfurt/New York 1984, p.432 sq.

Markierungen der Frühzeit-Keramiken und den Paletten, stellt sich hier die Frage, ob dieses <KA>-Zeichen hier bereits als Schriftzeichen oder als bloßes Symbol verwendet wird. Abgesehen von den harkenden (Standarten-)Tieren, die aller Wahrscheinlichkeit nach königliche bzw. göttliche Symbol-Tiere darstellen, spricht für eine symbolische Bedeutung des <KA>-Zeichens, daß innerhalb der Umwallungen – ausgenommen die beiden links oben – immer nur *ein* Sema steht. Allerdings lassen sich für die Verwendung der Zeichen als *Schrift*-Zeichen innerhalb eines Schriftsystems zumindest Ansätze erkennen. So erinnert die Zeichengruppe in der Umwallung links oben an die später geläufige Zusammenstellung  für *hpr*. Ähnlich könnte das Sema im unteren Register in der Mitte mit der Hieroglyphe  *p* identifiziert werden und für die (Teil-)Stadt Buto stehen. Darüberhinaus könnten in weiteren drei Fällen die späteren Hieroglyphen ,  und schließlich  wiedererkannt und damit auch gelesen werden. Der *Sinn* all dieser eingeschriebenen Semata scheint zu sein, die einzelnen umwallten Orte differenzierend zu bezeichnen, ihre *Bedeutung* jedoch bleibt unklar, solange über die Anfänge des hieroglyphischen Schriftsystems nicht fundiertere Kenntnisse vorliegen.

Allen frühzeitlichen Ritzmarkierungen in Gestalt des <KA>-Zeichens auf Ton- oder Steingefäßen ist gemeinsam, daß sie – meist nur in Strichmännchen-Manier grob skizziert – die Handfläche mit den Fingern dem Betrachter bzw. Leser zu- oder abgewandt erscheinen lassen. Was die Handflächen angeht, sind diese damit anders wiedergegeben, als in der später feste Gestalt gewonnenen Hieroglyphe . Diese Divergenz gilt auch für die Wiedergabe des <KA>-Zeichens auf der Städte-Palette.

Die einzige überlieferte rundplastische Wiedergabe eines <KA>-Zeichens stammt aus der 13. Dynastie, ist also über 1.000 Jahre später als die bisher behandelten Frühzeit-Objekte anzusiedeln. Es ist aus Holz geschnitzt und auf dem Kopf einer ebenfalls aus Holz gefertigten Statue angebracht, die einem historisch nicht herausragenden König namens Hor zuzuweisen ist (cf. Kap. 7.2.1).<sup>90</sup> Die plastische Darstellung des -Zeichens gibt die Handflächen eindeutig als dem frontal stehenden Betrachter zugewandt wieder. Auch hier also besteht die angesprochene Divergenz: Die plastische Ausformung des -Zeichens auf der Statue des Hor stimmt nicht überein mit dem Aussehen der -Hieroglyphe.

Durchsucht man die frühzeitlichen Wiedergaben von Händen in Schriftzeichen systematisch, stößt man auf die nachfolgend abgebildeten Siegel-Abrollungen (fig. 4).

<sup>90</sup> Publiziert von Mariette, *Dahchour I*, p. 87sq.; abgebildet e. g. bei K. Lange/M. Hirmer, *Ägypten*, München <sup>5</sup>1975, t. 120-121.

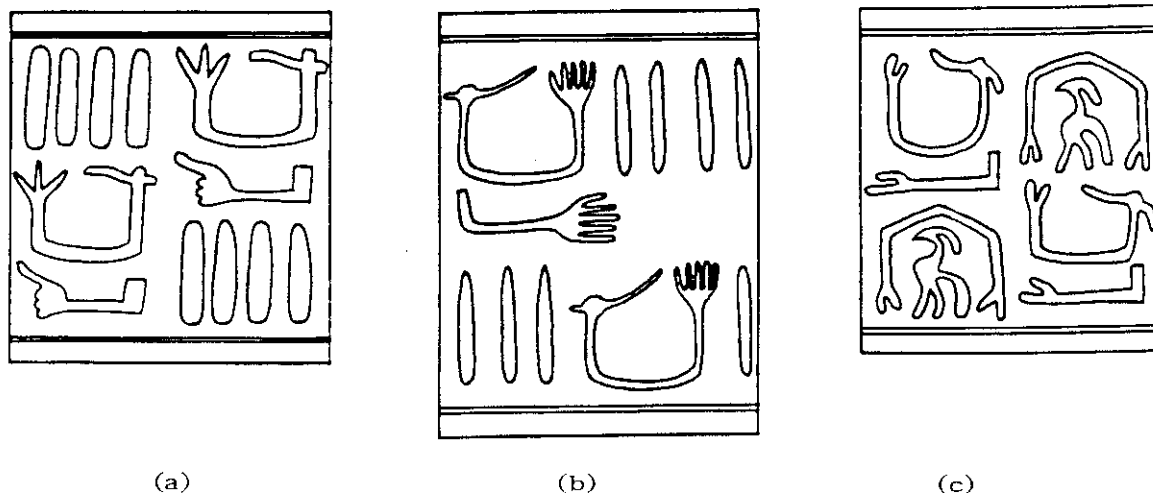




fig. 4: Abrollungen frühzeitlicher Beamtensiegel (aus: Kaplony, IÄF III, fig. 96, 97, 101)

Was die drei Beamtensiegel verbindet, ist die Zeichengruppe , die Kaplony 'm-k' liest.<sup>91</sup> Ob diese Lesung richtig ist oder ob das obere Zeichen tatsächlich ein KA-Zeichen darstellt, soll hier nicht untersucht werden. Worauf es mir ankommt ist, daß die *Hände* zwar völlig unterschiedlich *dargestellt* werden, sich aber *semantisch* offensichtlich *nicht* unterscheiden.

Aus der Synopsis der Hand-Wiedergaben in den drei Abbildungen ist somit zu schließen, daß die Art und Weise der *Hand*-Gestaltung für die Semantik des jeweiligen *Zeichens* irrelevant ist. Das heißt auch, daß die Form der Hand und damit das gesamte Zeichen im Hinblick auf die Hand nicht allegorisch – etwa als «schützend» oder «abwehrend» o.dgl. – ausgedeutet werden kann und darf (cf. Kap. 6.1.2). Es ist vielmehr anzunehmen, daß zumindest in dieser Phase der sich ausbildenden Hieroglyphenschrift die Zeichen bereits einen rein grammatischen Wert als «Letter» innerhalb eines sich konstituierenden Schriftsystems besitzen.

Die äußere Gestalt der Hand-Darstellung richtet sich demgemäß offensichtlich nicht nach irgendeinem Symbolwert, sondern nach anderen Kriterien, etwa individuell-künstlerischen Eigenheiten des Siegel-Graveurs oder der Handhabbarkeit des Schreibwerkzeugs bzw. des Gegenstandes, auf den geschrieben wird, oder der Gewohnheit oder Sorgfalt des Schreibers. Es mag auf eine gewisse Ökonomie des Schreibens zusammen mit einer fortschreitenden Konventionierung des Zeichen- bzw. Schriftbildes zurückzuführen sein, daß die oben in fig. 1 angeführten «KA»-Ikone in der ausgebildeten Hieroglyphenschrift sich dann als  ausgeformt und etabliert haben.

<sup>91</sup> P. Kaplony, IÄF II, p. 1106 (mit Quellenangaben für die hier abgebildeten Siegel).



### 6.1.2 Die Interpretation der Geste

Bislang wurden in der Ägyptologie die unterschiedlichsten Interpretationen der Geste der KA-Hieroglyphe zur Diskussion gestellt. Alle vorgetragenen Deutungen der Geste stehen in engstem Zusammenhang mit dem jeweiligen Vorverständnis, das der betreffende Wissenschaftler inhaltlich dem KA-Begriff beimißt:

So ist für F.Ll.GRIFFITH<sup>92</sup> der KA „the source of muscular movement and power... The human arms, hands, and fingers are the members of the body which carry out the...promptings of will and desire... They might therefore well be chosen to represent the muscular life, the energy and activity of man” (p.15). Und zwei Jahre später schreibt GRIFFITH<sup>93</sup>: „The Egyptian *ka*, symbolized by the human arms, appears to mean the <working> life principle, informing the body and directed by the soul or will, *ba*... As demotic replaces the obsolete word *ka* by that for <ordainer>, <fate> *shay*... But the connection between *ka*, <vital principle>, <energy>, and *shay*, <fate>, may have been close even in high antiquity” (p.66, Anmerkung zu l.11).

F.W. VON BISSING<sup>94</sup> variiert diese Wertung gemäß seiner Interpretation des KA. Weil er das Wort «KA» als «Kai» liest und mit «zur Nahrung gehörig» übersetzt (cf. supra Kap.2.2), deutet er das Aussehen der KA-Hieroglyphe entsprechend: „Und weil der Ka'i die Opfer in Empfang nimmt, hat man ihn vielleicht als zwei Arme geschrieben, die sich nach den Gaben ausstrecken” (p.5). Jedoch ist m.W. keine Abbildung und kein Text bekannt, worin sich «der Ka'i» nach Opfern ausstrecken würde, zumal, wenn die Arme der KA-Hieroglyphe nach oben zeigen, auch die Opfer von oben kommen müßten – ein in der ägyptischen Ikonographie m.W. nicht vorkommendes Motiv. Betrachtet man e.g. infra fig.5, ist auf den

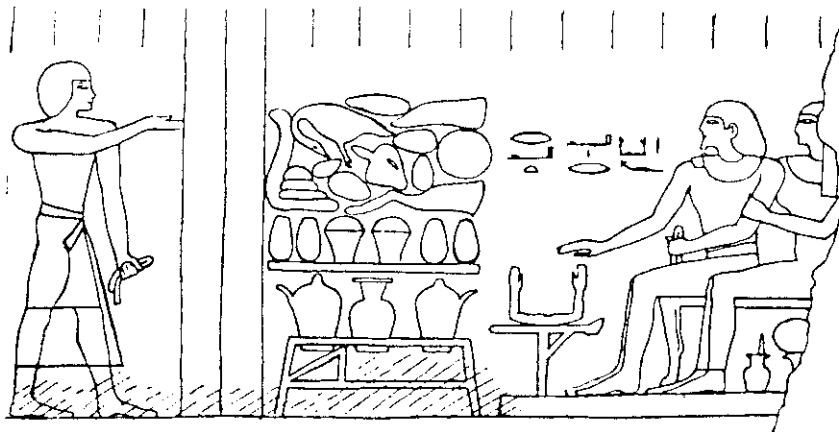


fig. 5:

Szene aus dem Grab des Ahmose, Sohnes der Abana, in el-Kab (frühe 18. Dynastie)

(aus: A. E. P. Weigall, Miscellaneous Notes, in: ASAE 11, 1911, p. 170-176, fig. 8A)

<sup>92</sup> F. Ll. Griffith, A Collection of Hieroglyphs, London 1898.

<sup>93</sup> Id., The Stories of the High Priest of Memphis, Oxford 1900.

<sup>94</sup> W. Freiherr v. Bissing, Versuch einer neuen Erklärung des Ka der alten Ägypter, in: SBAW, phil.-hist. Kl., 1911. 5.



ersten Blick erkennbar, daß die Arm- und Handhaltung eines Menschen, der sich nach Opfergaben (bzw. hier zum KA) ausstreckt eine andere ist als diejenige, die in der KA-Hieroglyphe zum Ausdruck kommt.


W.HELCK und E.OTTO, die den KA als «Seele» in einer numinosen Halbwelt ansiedeln, verstehen die Arm- bzw. Handhaltung der KA-Hieroglyphe als «abwehrende Zaubergeste» (cf. supra Kap.4.3 mit n.64); diesem Verständnis legen sie die Abbildung des Zeichens auf der Städte-Palette zugrunde. HELCK und OTTO unternehmen jedoch, soweit ich sehe, nirgendwo den Versuch, die Richtigkeit ihrer Deutung auch zu erweisen. Eine Durchsicht des einschlägigen Bild- und Textmaterials ergab keine als spezifische «Zauber-Geste» nachzuweisende Gebärde, welchen Aussehens auch immer. Die am ehesten als Abwehr- oder Verscheuch-Geste zu deutende Handhaltung stellt sich so dar, „daß [der gestreckte Arm] bei geschlossener Hand Zeigefinger und Daumen [in Richtung des Abzuwehrenden] mit vorgestreckt sind“<sup>95</sup>; aber in einen Zusammenhang mit der KA-Hand ist diese Geste nicht zu bringen. Offenbar deuten HELCK und OTTO die dem Betrachter entgegengestreckten Handflächen rein *intuitiv* als «abwehrend»; und der Bezug zum «Zauber» ergibt sich vielleicht daraus, daß das Wort *hk3w*, gemeinhin mit «Zauber» übersetzt, in der Regel mit der □-Hieroglyphe geschrieben wird (cf. infra Kap.6.4.2.2). Soweit ich sehe, dient die *k3*-Hieroglyphe in besagtem Wort jedoch stets als Phonogramm und nie als Determinativ, und nur in diesem Falle wäre man berechtigt, eine inhaltliche Beziehung zwischen der *k3*-Hieroglyphe (bzw. der mit ihr dargestellten Arm-/Handhaltung) und der Wortbedeutung «Zauber» zu vermuten.




























Wolfhart WESTENDORF hat mehrfach vorgeschlagen, den KA als «Hebe-Kraft» zu verstehen, „die als kosmische Größe zunächst den Sonnenball, später den König und die Menschen aus dem Dunkel der Nacht und des Todes in das Licht des Tages emporzuheben hatte“<sup>96</sup>; allerdings hat WESTENDORF es zumindest bislang unterlassen, seine Idee m.E. ausreichend zu untermauern bzw. die ihr zugrundeliegende ägyptische Vorstellung und Entwicklung aufzuzeigen. Der Gedanke WESTENDORFS stützt sich auf Abbildungen, die – soweit ich sehe – nicht vor der 30.Dynastie

<sup>95</sup> Helmuth Müller, Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches, in: MDAIK 7, 1938, p.57-118, hier p.108; H.Müller behandelt die Geste der KA-Hieroglyphe nicht, ebensowenig Brigitte Dominicus, Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches, SAGA 10, Heidelberg 1994.


<sup>96</sup> Cf. W.Westendorf, Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufs auf der abschüssigen Himmelsbahn, MÄS 10, Berlin 1966, p.65, n.8; cf. *ibid.*, p.80 n.14, und *id.*, Bemerkungen zu den Namen der Könige Djer-Athotis und Neferka, in: OLZ 61, 1966, col.533-541, hier: col.539. Die beiden Aufsätze erwähnen diesen Gedanken nur nebenbei und aufeinander verweisend; erstmals ausführlicher schrieb Westendorf darüber unter dem Titel: Der Wortstamm *k3(j)* «heben, tragen» > «hervorbringen, erzeugen», in: Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève, 4, 1980 (= Fs Vycichl, p.99-102.

nachzuweisen sind, und zwischen den Armen des KA-Zeichens die Sonnenscheibe eingelassen darstellen.<sup>97</sup> Daß es die KA-Arme sind, die die Sonne hier *emporheben*, ist eine zwar theoretisch mögliche, letztlich dennoch freie Interpretation dieser Bilder; von keiner Beischrift oder einem anderen Text wird diese Deutung unterstützt; auch steht *stz* (Wb.IV, 360 sqq.), das hier anzusetzende Wort für «(den Himmel, die Sonne etc.) emporheben» in keinerlei spezieller Verbindung zum KA-Zeichen;<sup>98</sup> dasselbe gilt für das allgemeinere *ḥj* «(hoch)heben, tragen» (Wb.I, 572f.); das Wort *k3wt* (nach Wb.V, 103 erst in griechischer Zeit belegt), dessen ersten beiden Radikale statt  manchmal auch  geschrieben werden können, meint nicht den Akt des *Emporhebens*, sondern den Zustand des Etwas-emporgehoben-*Haltens*. Aber weder die für WESTENDORFS Ansicht in Frage kommenden Worte weisen – sowohl von ihrer Schreibung als auch von ihren Inhalten her – eine Nähe zum «KA» auf, noch konnte ich Texte ausfindig machen, in denen der Aufstieg der Sonne in besonderer Verbindung mit dem KA thematisiert wird.

Der Sinn einer ikonographischen Verwendung der -Hieroglyphe zusammen mit der Sonnenscheibe, mit der Palastfassade oder mit Opfergaben ist meines Erachtens anderswo zu suchen (cf. Kap.10. – Weiteres zu WESTENDORFS These in Excurs C).

In den ägyptischen Quellen findet sich nur ein wenig hilfreicher Hinweis für die Deutung dieser Hieroglyphe. Im einzig überkommenen, aus römischer(!) Zeit stammenden «Zeichen-Papyrus»<sup>99</sup> wird in Kolumne VI, Position 3 das -Zeichen angeführt und erläutert mit                          , was ich mit *ḥpš-k3* transkribieren und mit «muskulöser (Gottes-)KA» oder «Muskelkraft des (Gottes-)Ka» übersetzen möchte; vielleicht ist die Beischrift aber auch nur *ḥpš* zu lesen und wiederzugeben mit «Muskelkraft» (sc. in Hinsicht auf den [göttlichen] KA).<sup>100</sup> Was damit jeweils gemeint sein soll, bleibt unklar.

<sup>97</sup> W. Westendorf zieht als sein einziges Beispiel stets heran: J.J. Clère, *Fragments d'une nouvelle représentation Égyptienne du monde*, in: MDAIK 16, 1958, p.30-46, fig. auf p.31 (Sarkophag der 30. Dynastie). Ein weiteres Beispiel ist in der Lunette auf der Frontseite der Metternich-Steile zu finden, die allerdings ebenfalls erst der 30. Dynastie zuzuweisen ist.

<sup>98</sup> Wie der Himmel emporgehoben wird zeigt e.g. Dieter Kurth, *Den Himmel stützen, Rites égyptiens II*, Brüssel 1975, t. nach p.4 u.ö.: Die Armhaltung ist zwar der im -Zeichen ähnlich, aber die Handflächen sind stets in die Waagrechte geneigt und weisen nach außen; auf den nach oben offenen Handflächen liegt der Himmel dann auf.

<sup>99</sup> F. Ll. Griffith/W. M. F. Petrie, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, London 1889, Teil I: F. Ll. Griffith, *The Sign Papyrus*, p.10, t. I.

<sup>100</sup> Auf diese ägyptische Erläuterung des KA geht sehr wahrscheinlich Griffith's Interpretation zurück; s.o. n.6 und 7.

Ich schlage für die Interpretation der *Geste* der KA-Hieroglyphe einen anderen Ansatzpunkt vor.

Was bislang im Bestreben einer Deutung der Arm- bzw. Handhaltung, wie sie in der KA-Hieroglyphe zum Ausdruck kommt, offensichtlich völlig vernachlässigt wurde, ist, nach Parallelen dieser Geste zu suchen. Als eine solche fällt zu allererst ins Auge die Hieroglyphe  $\text{𓂏}$ . Sie dient nicht als Phonogramm, kann zwar Semogramm sein in  $q\bar{s}j$  «hoch sein», wird aber in der Regel als Determinativ verwendet, und zwar zu Wörtern wie  $h'j$  «sich freuen, jubeln»,  $s:w\bar{s}s$  «hochleben lassen, ehren»,  $h\bar{s}j$  «klagen» (jeweils mit Derivaten). Die Geste scheint also große emotionale Erregung anzuzeigen, ausgedrückt in den beiden Extremen «(außerordentlich) große Freude» und «(außerordentlich) große Trauer». <sup>101</sup>

Vielleicht ist der Ausdruck der Geste sogar weiter reduzierbar auf ein bloßes «außerordentlich» oder «über alle Maßen», zumal, wenn man in diese Betrachtungen auch die Hieroglyphe  $\text{𓂏}$   $hh$  «Millionen», d.i. «unendlich/grenzenlos viel», mit einbezieht.

Daß es nicht völlig abwegig ist, die Hieroglyphen  $\text{𓂏}$  oder  $\text{𓂏}$  mit  $\text{𓂏}$  im Hinblick auf ihre Arm-Gebärde zu vergleichen, obwohl der zugehörige menschliche *corpus* bei  $\text{𓂏}$  fehlt, dafür sprechen Parallelen anderer Art: so die besonders in den Pyramidentexten geläufig vorkommenden alternativen Schreibungen, eg. von  $\text{𓂏}$  und  $\text{𓂏}$  in  $hwj$  «schlagen»,  $twr$  «abweisen» (Pyr.127c),  $nht$  «stark sein» (Pyr.290b; 301c); oder:  $\text{𓂏}$  und  $\text{𓂏}$  in  $psht/wn$  «essen» (Pyr.123h-i; 129a, 131a),  $hqr$  «hungern» (Pyr.131a),  $ibj$  «dürsten» (Pyr.382b); oder:  $\text{𓂏}$  und  $\text{𓂏}$  in  $hmsj$  «sitzen» (Pyr.129b); oder:  $\text{𓂏}$  und  $\text{𓂏}$  in  $njs$  «rufen» (Pyr.355a) oder:  $\text{𓂏}$  und  $\text{𓂏}$  in  $hnw$  «jubeln» (Pyr.354b; 356d; 357d; 361b); oder:  $\text{𓂏}$  und  $\text{𓂏}$  in  $dw\bar{s}$  «anbeten» (Pyr.285c); u. v. a.

Es soll hier aber ausschließlich die *Geste* der emporgehobenen Arme in  $\text{𓂏}$  mit der entsprechenden Geste der Hieroglyphen  $\text{𓂏}$  und  $\text{𓂏}$  verglichen werden, nicht dagegen der jeweilige semantische Wert der *Hieroglyphen*! Denn während die beiden in den gegebenen Parallelreihen jeweils angezeigten Hieroglyphen austauschbar sind, gilt dies für  $\text{𓂏}$  und  $\text{𓂏}$  und  $\text{𓂏}$  nicht. Dies zeigt sich auch darin, daß das abgekürzte Pendant zu  $\text{𓂏}$  das Zeichen  $\text{𓂏}$  ist (e.g. in  $iw.w$  «Wehgeschrei», Pyr.1973), und nicht  $\text{𓂏}$ .

<sup>101</sup> Zu KA-Gebärden im außerschriftlichen Bereich cf. die Darstellungen von Bestattungszügen im AR und später (mit Belegstellen) bei Jürgen Settgast, Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen, Glückstadt/Hamburg/New York 1963, ADAI 3, t.I-III. Die fragliche Armhaltung zeigen Personen(gruppen), Frauen und Männer gleicherweise, die den Sargschlittenzug begleiten; sie sind vorzugsweise zwischen dem Sargschlitten und dem ihn ziehenden Rinder gespannt positioniert.

Wenn alle diese unterschiedlichen Zeichen tatsächlich die gleiche Geste beinhalten, dann wurden die Gestaltungen dieser Geste zu drei unterschiedlichen Hieroglyphen mit je eigenen Werten offenbar schon sehr früh ausdifferenziert und für unterschiedliche Gebrauchsweisen festgelegt. Denn wohingegen – wie oben bereits festgestellt –  $\text{𓆎}$  prinzipiell nur determinative Funktion hat, keine phonographische, und nur in  $q\bar{3}f$  «hoch sein» semographische, andererseits  $\text{𓆏}$  nur Semogramm in  $hh$  «unzählig viel, Millionen» ist, dient dagegen  $\text{𓆐}$  prinzipiell nur als Phonogramm – so meine vorläufige These.

### 6.1.3 Abgrenzungen

#### 6.1.3.1 $\text{𓆐}$ und $\text{𓆑}$

Manchmal wird die KA-Geste zusammengeworfen mit der  $\text{ḥw}$ -Geste<sup>102</sup> wie sie in den Hieroglyphen  $\text{𓆎}$ ,  $\text{𓆏}$  oder  $\text{𓆑}$  zum Ausdruck kommt und verwendet wird in Begriffen des Grüßens und Anbetens ( $\text{ḥw}$ ,  $\text{dhw}$ ),<sup>103</sup> meistens als Determinativ, vereinzelt als Semogramm. Sie ist als Haltung des Grußes bzw. Achtungserweises anzusprechen; außerhalb der Hieroglyphenschrift, so in Papyrus-Vignetten oder in Stelen- oder Tempelreliefs, trifft man sie überall dort an, wo ein sozial Niedrigerer einem sozial Höherstehenden respektierend begegnet: ein Adorant einer Gottheit, ein Untertan dem König u.dgl. Mit der Gebärde, wie die  $\text{𓆐}$ -Hieroglyphe sie zeigt, hat die  $\text{𓆑}$ -Geste nichts zu tun.

#### 6.1.3.2 $\text{𓆐}$ und $\text{𓆒}$

Ebenfalls von der KA-Hieroglyphe  $\text{𓆐}$  scharf zu unterscheiden ist das Zeichen  $\text{𓆒}$ . Im Gegensatz zum  $\text{𓆐}$ -Zeichen, das nach der Konstituierung der hieroglyphischen Zeichenformen zu Beginn des AR bis zum Ende der altägyptischen Kultur stets das gleiche Aussehen bewahrt und nur phonetischen Charakter hat, zeigt das Sema  $\text{𓆒}$  während der gesamten hieroglyphischen Schriftgeschichte alternative Formen (e.g.  $\text{𓆒}$ ,  $\text{𓆓}$ ,  $\text{𓆔}$  u.ä.) und tritt von seiner Funktion her gesehen prinzipiell nur als Deter-

<sup>102</sup> E.g. E. Brunner-Traut, in: LÄ II, col. 573–585 s.v. Gesten, bes. col. 582. Gegen die undifferenzierte Interpretation von E. Brunner-Traut wendet sich bereits Claude Sourdive, *La main dans l'Égypte pharaonique*, Bern/Frankfurt/New York 1984, p. 431.

<sup>103</sup> Zum  $\text{rdj.t ḥw}$  cf. e.g. Ali Radwan, Amenophis III., dargestellt und angerufen als Osiris, in: MDAIK 29, 1973, p. 71–76; zum mesopotamischen Gebetsgestus, auch im Vergleich zum ägyptischen: S. Langdon, *Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1919, p. 531–556, bes. p. 548.

minativ in Wörtern mit dem Bedeutungshorizont «umfassen/umfassen» auf.<sup>104</sup> Daß der altägyptische Schreiber diese beiden Zeichen tatsächlich als völlig unterschiedliche Semata verstand, geht eindeutig aus ihren bereits seit den ersten Anfängen der Hieroglyphenschrift durchgängig streng getrennten Gestaltungen hervor,<sup>105</sup> weiterhin aus den distinkt unterschiedlichen Schreibweisen beider Zeichen im Hieratischen, die sich durch alle geschichtlichen Epochen hindurch halten.<sup>106</sup>

Allein in der Ligatur  $\text{𓆎}/\text{𓆏}$  «KA-Diener/Ka-Priester» ist eine wechselnde Schreibung nicht ungewöhnlich. Zu dieser Ligatur ist folgende Entwicklung beobachtbar: 1. Bis auf eine Ausnahme schreibt das Alte Reich *durchgehend*  $\text{𓆎}$ . 2. Erst mit dem Mittleren Reich wird neben  $\text{𓆎}$  die Schreibweise  $\text{𓆏}$  üblicher. 3. Im Neuen Reich wird die Schreibung  $\text{𓆏}$  dominant, die zu jener Zeit tatsächlich generell *hm-k3* gelesen worden zu sein scheint.<sup>107</sup>


Diese Entwicklung vor Augen möchte ich folgende These ableiten: Zwar nahmen die Personen, die diesen Titel führten, – soweit wir deren Aufgaben zurückverfolgen können – schon immer Aufgaben im Zusammenhang mit einem «Totenkultes» wahr, aber in Anbetracht der sonst immer deutlichen Differenzierung von  $\text{𓆎}$  und  $\text{𓆏}$  gehe ich davon aus, daß der *Begriff*  $\text{𓆎}$  ursprünglich und prinzipiell mit dem *Begriff*  $\text{𓆎}$  nichts zu tun hat. Von diesem Standpunkt aus gesehen folgere ich weiter, daß auch die Tätigkeiten eines  $\text{𓆎}$  bezüglich des KA ursprünglich und prinzipiell *nicht* im Zentrum des Aufgabenbereichs jenes Titelträgers standen, jedenfalls nicht insoweit,






<sup>104</sup> Cf. die  $\text{𓆎}$ -Determinierung von: *inq* «(Gliedmaßen/Flügel an den Körper) anlegen, umschlingen, an sich drücken, sammeln» u.ä. (Wb.I, 100 sq.); *zḥn* «(jem.) aufsuchen, (mit jem./etw.) zusammentreffen, sich vereinigen» u.ä. (Wb.III, 468–471); *ḥšp* «verhüllen, verbergen» (Wb.III, 30.9–14); *qrj* «(jem./etw.) festhaltend an sich drücken» (Wb.V, 50 sq.); *sšq* «einsammeln» (Wb.IV, 25 sq.); *ḥpt* «umarmen» (Wb.III, 71 sq.); cf. ferner: *ḥšm* «aus Ehrfucht Arme/Rücken beugen» (Wb.III, 231.2–12) sowie *pg3* «(sich/jem./etw.) ausbreiten, öffnen» (Wb.I, 562). – Auf den willkürlichen Umgang seitens der Ägyptologie mit den unterschiedlichen Zeichen verweist P.Kaplony (e.g. IÄF II, n.1353; zuletzt: LÄ V, col.679–693, s.v. Totenpriester), der seit langem vergeblich für eine Lesung *zḥn-hm/hm-zḥn* eintritt, wobei er aber trotzdem  $\text{𓆎}$  und  $\text{𓆏}$  für „Variantenformen ders. Hieroglyphe“ (col.680) hält. Jedoch bereits G.D.Hornblower, *Predynastic Figures and their Successors*, in: JEA 15, 1929, p.29–47, wunderte sich über die undifferenzierte Behandlung beider Hieroglyphenzeichen.

<sup>105</sup> Cf. das besonders klare Beispiel bei W.M.F.Petrie, *Tomb of the Courtiers and Oxyrhynchos*, London 1925, t.III.14, worin  $\text{𓆎}$  und  $\text{𓆏}$  nebeneinander auftreten. Die grundsätzliche Unvergleichbarkeit beider Hieroglyphenzeichen zeigt sich auch in der semantischen Identität von  $\text{𓆎}$  und  $\text{𓆏}$  einerseits, und in der absoluten Unvereinbarkeit von  $\text{𓆎}$  und  $\text{𓆏}$  andererseits.


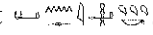
<sup>106</sup> Cf. Georg Möller, *Hieratische Paläographie I–III*, Leipzig 1909–1912, jeweils Zeichen Nr.108 und 110.





<sup>107</sup> Für die Belege cf. Wb.III, 90; auf die einzige AR-Ausnahme (Mariette, *Mastabas*, p.90) weist U.Schweitzer, *Ka*, p.86 n.52 hin.

als sie dem Titel ursprünglich den Namen gaben. Erst ab dem Mittleren Reich scheint der KA inhaltlich so sehr in den Mittelpunkt jener diesen Titel führenden Personen zu treten, daß sie als  geschrieben werden können und geschrieben werden.<sup>108</sup>


Wie die Ligatur  zu lesen ist, ist meines Erachtens bis auf Weiteres nicht zu entscheiden. Sicher ist wohl, daß  eine abgekürzte Schreibweise eines mit diesem Zeichen determinierten Wortes ist. Welches Wort aber aus dem Wortfeld «umfassen» dies sein mag, und damit: welche genaue Bedeutung hier anzusetzen ist, muß vorläufig offen bleiben<sup>109</sup> – dies um so mehr, insofern auch die Bedeutung des für die Lesung *hm-k3* ebenso konstitutiven Wortes  *hm* quasi unerforscht ist, seine bisher gängigen Übersetzungen von «Sklave, Diener» bis hin zu «Majestät» reichen.<sup>110</sup> Neben diesen Wortforschungen scheint mir aber vor allem über die genauere Erforschung der Vorstellungen von «Leben und Tod», «Diesseits und Jenseits» in der Frühzeit und im Alten Reich und über eine von daher zu versuchende Funktionserkundung und -einordnung des  eine Klärung und Lesung des Begriffs  möglich zu werden.<sup>111</sup>

### 6.1.3.3 und

Der früheste mir zugängliche Beleg für die Hieroglyphe  ist der Sarg des Haremhab. Hier wird eine litaneartige Aufzählung nach dem Muster «sie (sc. Nut) hat dir (sc. Haremhab) deine Knochen ausgelöst; sie hat dir deine Glieder zusammengefügt» überschrieben mit .<sup>112</sup>

Weit verbreitet ist das Zeichen  in der ptolemäischen Periode, und ziemlich sicher *mk* zu lesen. Dies scheint mir daraus hervorzugehen, daß es eben zu jener Zeit die Schreibung  u.ä. der Partikel *mk* ablöst (cf. Wb.II, 5.2); auch für die Zeichenfolge  in *mkj* «schützen» (und seine Derivate) kann  ersatzweise (cf. Wb.II,

<sup>108</sup> Wie eng im NR der *hm-k3* im Umfeld von Versorgung zum KA gedacht wird, geht aus der Verschreibung von *hm-k3* zu *hnq-k3* «KA-Versorger» hervor: P.Kaplony, in: LÄ V, col.680 mit n.19.

<sup>109</sup> Der römische (i) Zeichenpapyrus (F.Ll.Griffith/W.M.F.Petrie, Two Hieroglyphic Papyri from Tanis, London 1889, Teil I: F.Ll.Griffith, The Sign Papyrus, p.13 [Reihe 10, Position 4], t.II) legt nahe,  als *hpt* zu lesen.

<sup>110</sup> Cf. den anregenden, aber nicht umfassend genug durchgeführten Versuch von J.Spiegel, Die Grundbedeutung des Stammes *hm*, in: ZÄS 75, 1939, p.112-121, das Wort *hm* als «Leiblichkeit» aufzufassen.

<sup>111</sup> Cf. die Analyse für das AR von Schafik Allam, Le *hm-k3* était-il exclusivement prêtre funéraire?, in: RdE 36, 1985, p.1-15, am Beispiel von A.M.Moussa/H.Altmüller, Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep, AV 21, Mainz 1977.

<sup>112</sup> Zitiert nach Adolf Rusch, Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit, in: MVAÄG 27.1, 1922, p.38.

160f.) stehen. Das o.g. Zitat vom Sarg des Haremhab wäre demnach sinnvollerweise zu übersetzen mit «sie (sc. Nut) schützte deine (sc. des Haremhab) Gliedmaßen». Das Hieroglyphenzeichen  $\text{𓂏}$  scheint somit reines Phonem zu sein; ein inhaltlicher Zusammenhang mit dem Begriff «KA» ist nicht ersichtlich.

## 6.2 Das Ikon $\text{𓂏}$

Vor allem in den Pyramidentexten steht parallel zur Schreibung von «KA» als  $\text{𓂏}$  die Schreibung eben dieser Hieroglyphe auf einem Trageholz:  $\text{𓂏}$  (cf. e.g. Pyr.311a: die Textquelle W hat  $\text{𓂏}$ , die Variante T hingegen  $\text{𓂏}$ ; cf. auch den wechselnden Gebrauch bei N in Pyr.1653a-d).

Was es mit diesen auch «Standarten» genannten Gerüsten ( $\text{𓂏}$  *β.t*) auf sich hat, ist nicht wirklich geklärt. Deutlich ist nur, daß sie in einer ausgeprägt engen, und zwar ausschließlichen Beziehung zum König stehen; bei niemandem sonst als dem König sind Standarten abgebildet; offensichtlich sind sie ein exklusives Königsattribut. Sie kommen auf frühzeitlichen Topf-, Rollsiegel- bzw. Elfenbein-Einritzungen vor, wobei zu jener Zeit nur zwei Tiere auf dieser Standarte abgebildet werden: ein stehender Canide namens «Wegeöffner» (*Wp-w3.wt*) und ein Falke. Die Upuaut-Standarte wird immer *vor* dem König oder vor der seinen Namen tragenden Palastfassade dargestellt, die Falken-Standarte steht immer *hinter* dem König oder seinem Horus-Namen.<sup>113</sup>

In protodynastischer Zeit zeigen die Reliefs neben dem stets vorherrschenden Falken (e.g. auf der Städte-Palette, supra fig.3) und dem Upuaut auch andere Tiere und Gebilde auf dem Querholz abgebildet (e.g. auf der Narmer-Palette). Ab jener Epoche sind es in der Regel immer mehrere Standarten, die dem König voran getragen werden. Tragehölzer mit dem KA-Zeichen darauf finden sich bis dahin jedoch nicht! Erst ab der 5.Dynastie sind KA-Standarten in Wandreliefs nachzuweisen.<sup>114</sup> Die anderen bislang vorherrschenden Standarten-Formen werden zwar

<sup>113</sup> Cf. P.Kaplony, IÄF III, e.g.: Abb.175A, 175B, 237, 239, 261.

<sup>114</sup> Cf. L.Borchardt, Das Grabmal des Königs Sahure II (Tafeln), Leipzig 1913, Blatt 46; F.W.v.Bissing (ed.), Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re (Rathures), vol.II: F.W.v.Bissing/H.Kees: Die kleine Festdarstellung, Leipzig 1923, Blatt 6 (Nr.13), 10, (Nr.23), 11 (Nr.27, 29), 12 (Nr.32), 13 (Nr.33a, 33b), 15 (Nr.38), 16 (Nr.40), 17 (Nr.42, 43), 18 (Nr.44d), 19 (Nr.45a), 20 (Nr.46), 21 (Nr.50a), 22 (Nr.52), Beiblatt B; vol.III: H.Kees, Die große Festdarstellung, Leipzig 1928, e.g.: Blatt 6 (Nr.158, 164), 7 (Nr.170), 13 (Nr.228, 229)



weiterhin bis in die griechisch-römische Zeit hinein in Tempelreliefs abgebildet, aber nur noch in untergeordneten Registern;<sup>115</sup> in den Hauptszenen spielt allein die KA-Standarte eine Rolle (cf. infra Kap.7.2).

Gegen Ende der 5.Dynastie erscheint in den Pyramidentexten das Hieroglyphen-Zeichen  $\text{𓆎}$  – (bei W) zuerst zaghaft, in der 6.Dynastie (bei T, P, M, N) vermehrt – als  $\text{𓆎}$ . Neben dem Sema  $\text{𓆎}$  sind auch e.g. der Ibis-Vogel (für den Gott Thot) (Pyr. 130d) oder andere nicht bzw. unsicher lesbare Gottheiten (e.g. Pyr.131d) auf dem Querholz der Standarte abgebildet. Wichtig scheint mir nun, daß – wie eine Durchsicht der Pyramidentexte ergibt – der Falkengott Horus in der Regel immer mit  $\text{𓆎}$  geschrieben (bzw. determiniert), der König (besser: Königliches) stets durch  $\text{𓆎}$  determiniert wird.<sup>116</sup> Der Ägypter macht also durchaus einen Unterschied zwischen dem Gott Horus und dem König; zwar wird dem König aufgrund der Determinierung mit dem Horus-Falken auf der Tragstange oder auch aufgrund des ihm zugewiesenen Horus-Titels ein Horus-Charakter zugesprochen, aber der König ist nicht identisch mit dem Gott Horus!

Entgegen einiger Darstellungen ist  $\text{𓆎}$  damit kein Gottesdeterminativ, sondern generisches Determinativ für «Königliches». Weiterhin: Weil das KA-Zeichen auf Standarte in einer Reihe steht mit einigen wenigen (!) ebenfalls auf einem Trageholz stehenden Numina, haben sich einige Ägyptologen zu der Ansicht bewegen lassen, «der KA» sei *per se* «göttlich».<sup>117</sup>

In diesem Sinne betrachteten e.g. F.W.v.BISSING oder H.RANKE auch Eigennamen mit dem Wort-Bestandteil »KA«; sie wandten die grammatische Regel, daß Königs- und Götternamen entgegen der üblichen Wortfolge im Satz *honorabile scriptu* voran-

<sup>115</sup> Eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung gibt Peter Munro, Das Horusgeleit und verwandte Standartengruppen im ägyptischen Kult, Diss. Hamburg 1957; die KA-Standarte wird in dieser Arbeit nur angesprochen, aber nicht behandelt. Zur inhaltlichen Deutung cf. den Versuch von W.Helck, Das Horusgeleit, in: Archiv Orientální 18 (= Fs B.Hrozný), 1950, p.120-142.

<sup>116</sup> Auf diese Differenz verweist auch H.Brunner, Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut, ÄgFo 5, Glückstadt/Hamburg/New York 1937, p.36: „Das Determinativ für König ist stets  $\text{𓆎}$ , dagegen das für Gott  $\text{𓆎}$ “. – Die einzige Arbeit, die sich bislang in allgemeiner Weise mit den unterschiedlichen Schreibungen in den unterschiedlichen Überlieferungen der Pyramidentexte befaßt hat (S.Schott, Untersuchungen zu Schriftgeschichte der Pyramidentexte, Diss. Heidelberg 1926), enthält auf die hier interessierenden Fragen keine Antworten.

<sup>117</sup> So spricht e.g. Gardiner, EG<sup>3</sup>, p.453 (zu D 29) von der „divine nature“ der «KA-Seele». Dieser Interpretation zugrunde liegt die m.E. falsche Annahme, daß das Trageholz *an sich* «Göttlichkeit» kennzeichnet; auch e.g. G.Jéquier, Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire, Kairo 1921, p.339 spricht vom „support divin“.

gestellt werden, auch auf den Begriff KA an. So transkribierte F.W.v.BISSING in seiner Grab-Publikation den Eigennamen  $\square\text{𓆎}$  mit *Gm-nj-k3*.<sup>118</sup> Daß diese Lesart nicht haltbar ist, sondern entsprechend der Hieroglyphenfolge *K3-gm-nj* transkribiert werden muß, konnte K. SETHE eindrucksvoll nachweisen.<sup>119</sup>

SETHES Position fortführend und verallgemeinernd möchte ich die These aufstellen: Nur weil die Pyramidentexte *königliche* Totentexte sind, und nur weil der König nach seinem Tod in *göttliche* Sphären «entrückt», gewinnt auch der ihm offenbar zukommende und zugehörige KA, eben als *königlicher* bzw. dann auch *göttlicher*, selbigen Charakter. Das Gleiche gilt entsprechend für Gottheiten: Nur als *Gottheiten* ist auch ein ihnen eventuell zugesprochener KA göttlich. Aber «KA» ist nichts *an sich* Königliches oder Göttliches.

Ab dem späten Alten Reich, besonders häufig im Mittleren Reich, finden sich auf den Kastensärgen die sogenannten «Gerädefrise». Es handelt sich hierbei um auf die Sargwände aufgemalte Reihen von Toilettenartikeln, Waffen, Kultgerätschaften, Amuletten, Herrschaftsinsignien, Nahrungsmitteln etc., die – so darf man wohl annehmen – auf diese Weise dem Verstorbenen ins Jenseits mitgegeben wurden, mit dem Hintergedanken, daß sie ihm somit zur Verfügung stünden, und in der Absicht, daß er dann auch über sie verfügen könne.

Unter denen von Gustave JÉQUIER behandelten Friesen fanden sich auch zwei mit KA-Ikonen, eines ohne Standarte:  $\square$ , das andere mit:  $\text{𓆎}$  (fig.6), und zwar neben zu einem Haufen geschichteter Lebensmittel.<sup>120</sup>

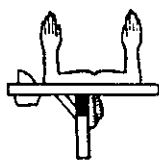


fig. 6

aus: G. Jéquier, *Les frises d'objets*, fig. 857

(nach: G. Steindorff, *Grabfunde des Mittleren Reiches II*, t. II)

Insofern alle anderen Abbildungen auf den Friesen konkrete Gegenstände zeigen, ist anzunehmen, daß auch  $\text{𓆎}$  (bzw.  $\square$ ) einen konkreten Gegenstand darstellt. Dies wird

<sup>118</sup> F.W.v.Bissing, *Die Mastaba des Gem-Ni-Kai*, Leipzig 1905-11. Und H.Ranke bemerkt in PN II, p.208 n.9: „Vereinzelt kommen...Vorausstellungen des *k3*-Zeichens vor“. Die beiden einzigen Beispiele, die Ranke hierzu anführt, sind alles andere als überzeugend, und können durchaus in normaler Wortstellung übersetzt und verstanden werden, insoweit die vielen defektiv geschriebenen Eigennamen überhaupt gelesen und verstanden werden können.

<sup>119</sup> K. Sethe, *Zur Lesung des Namens *K3-gm-n-j**, in: ZÄS 42, 1905, p.142-143.

<sup>120</sup> G. Jéquier, *Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire*, Kairo 1921, p.339: Chapitre VI: Le Ka. Zum Gerädefries allgemein cf. E.Otto, in: LÄ II, col.532 s.v.

eben *die* Standarte sein, die auch den König in den Tempelreliefs begleitet. Währenddessen aber die Abbildung und der Gebrauchszweck von Kleiderstoffen, Salbgefäßen, Streitkeulen, Stierschenkeln, Broten, Wasserkrügen etc. unmittelbar einleuchtet, ist und bleibt der Nutzen des dargestellten «KA» völlig unklar. Angenommen kann nur werden, daß die KA-Standarte – was immer dieses Emblem meint – wie die anderen dargestellten Dinge auch, dem Verstorbenen zur Verfügung stehen sollte.

Die auf den Gerätefriesen dokumentierte Nähe der KA-Standarte zu Nahrungsmitteln erinnert an die oben (fig.5) wiedergegebene Abbildung aus dem Grab des Ahmose des frühen Neuen Reiches; auch dort sind «KA», Speisen und der Verstorbene in unmittelbarer Nachbarschaft gezeigt. Eine parallele Darstellung zeigt die Scheintür des Puyemre aus der 18. Dynastie.<sup>121</sup> Haben diese Bilder das KA-Zeichen auf Standarte noch *neben* dem mit Lebensmittel überhäuftem Opfertisch, so geht man in der Folgezeit dazu über, beide Elemente ineinander zu verschränken: Vor dem Verstorbenen steht der Opfertisch, auf dessen Platte das □-Ikon aufliegt, und zwischen den Armen des KA-Zeichens liegen die Opfertgaben aufgehäuft (cf. fig.7).<sup>122</sup>

fig. 7

Grab des Nachtamun,  
Theben, 19. Dynastie  
aus: Schweitzer, Ka, t. Va



Das Ensemble wird weiter dahingehend variiert, daß die Opferspeisen auf ein Brot reduziert werden: Auf den waagrecht liegenden Oberarmen des KA-Zeichens zeichnet man in der Mitte das Brot, sodaß diese beiden Bildkomponenten  $\rightarrow$  *htp* «Opfer» assoziieren lassen (cf. fig.8 a-c);<sup>123</sup> der Tisch als Träger der Opfertgaben wird in diesen Fällen überflüssig, seine Funktion wird vom KA-Ikon übernommen.

<sup>121</sup> Abgebildet bei Schweitzer, Ka, t. Vb.

<sup>122</sup> Weitere Beispiele: A. Piankoff, *The Funerary Papyrus of Tent-Amon*, in: *Egyptian Religion* 4, 1936, fig. 1 auf p. 51; L. Borchardt, *Das Brot*, in: *ZÄS* 68, 1932, p. 77, fig. 1; E. A. W. Budge, *The Greenfield Papyrus in the British Museum*, London 1912, t. XX; R. V. Lanzone, *Dizionario di mitologia egizia*, Turin 1881-86, t. 245.

<sup>123</sup> Cf. W. Guglielmi, *Zur Bedeutung von Symbolen der Persönlichen Frömmigkeit: die verschiedenfarbigen Ohren und das KA-Zeichen*, in: *ZÄS* 118, 1991, p. 116-127; die Autorin bringt bzw. verweist auf zusätzliche Beispiele. – Man beachte auch hier die unterschiedliche Zeichenweise der Hände (cf. supra Kap. 6.1.2).

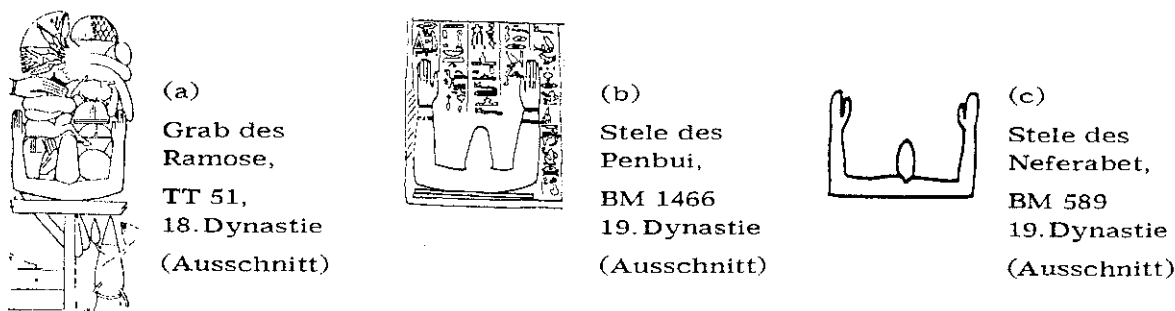


fig.8: nach W.Guglielmi, in: ZÄS 118, 1991, Abb.1 (hier: a), 3 (hier: b), 4 (hier: c)

## 6.3 Das Etymon «KA»

### 6.3.1 Schreibung

Die gebräuchlichsten Schreibungen des Wortes KA sind singularisch  $\text{𓀀}$ ,  $\text{𓀁}$ ,  $\text{𓀂}$ ,  $\text{𓀃}$  und pluralisch  $\text{𓀄𓀅}$ ,  $\text{𓀆𓀇}$ ,  $\text{𓀈}$ ,  $\text{𓀉}$ . Besonders in frühen Personennamen finden sich auch die Formen  $\text{𓀀}$  ( $\text{𓀁}$ ),  $\text{𓀂}$  für den Singular bzw.  $\text{𓀄𓀅}$  o.ä. für den Plural; in den königlichen Totentexten wird das Wort zum Teil mit  $\text{𓀀}$  (besonders im AR) oder  $\text{𓀁}$  (ab dem NR) determiniert.<sup>124</sup>

Gemäß einer verbreiteten Lehrmeinung, der einem Hieroglyphenzeichen beigeetzte Determinativstrich, weise darauf hin, daß das so geschriebene Wort eben das bedeute, was die Hieroglyphe darstelle, hat auch bei der Schreibung von KA, in der der Determinativstrich gängig verwendet wird, die Meinung aufkommen lassen, das Wort  $\text{𓀀}$  «KA» hieße, die beiden Arme in der dargestellten Weise erhoben zu haben, oder: die alten Ägypter stellten sich den KA dem Aussehen der Hieroglyphe  $\text{𓀀}$  entsprechend vor.<sup>125</sup>

Zur Unterstützung jener Theorie dienen Wörter wie  $\text{𓀀}$   $r^3$  «Mund»,  $\text{𓀁}$   $ib$  «Herz»,  $\text{𓀂}$  «Arm»,  $\text{𓀃}$   $hr$  «Gesicht» oder  $\text{𓀄}$   $pr$  «Haus». Gegen eine solch einseitige Interpretation des Striches hat sich K.SETHE bereits 1908 ausgesprochen.<sup>126</sup> Zum einen konnte

<sup>124</sup> Zu den Schreibungen im Einzelnen sowie zu den Belegen cf. das Lemma  $k^3$  in Wb.V, 86 sq.

<sup>125</sup> Cf. K.Sethe, Die Bedeutung des Striches in den Pyramidentexten und im alten Reich, in: ZÄS 46, 1908, p.44-56.

<sup>126</sup> Cf. supra n.125.

er viele Gegenbeispiele vorbringen, so ꜥ *nh* «Leben», ꜥ(*h*) *nw* (=Genitivpartikel), ꜥ *sꜥ* «Sohn» etc., zum anderen stellte er fest, daß der Strich ꜥ gern für ꜥ oder ꜥ steht, speziell in Worten des Sagens und Rufens (e.g.: ꜥ für ꜥ/ꜥ/ꜥ «Oh!» oder ꜥ für ꜥ «so sagte er»). Weitere von SETHE aufgezeigte Verwendungsweisen sind noch zu ergänzen durch den von W.SCHENKEL<sup>127</sup> in die Diskussion gebrachten Gebrauch des Striches mit dem schriftästhetischen Zweck, ein halbes oder ganzes Schriftquadrat aufzufüllen und so einen Leerraum zu vermeiden.

Im Hinblick darauf, daß der Strich mehrere Funktionen aufweist, die zudem alle bis heute bei weitem noch nicht ausreichend untersucht sind, kann es daher meines Erachtens auch nicht gestattet sein, die Schreibung der KA-Hieroglyphe zusammen mit dem Strich ꜥ allein und pauschal nach der «Das-Gemeinte-ist-das-Dargestellte»-Theorie zu interpretieren; in diesem Sinne kommt K.SETHE<sup>128</sup> hinsichtlich der Schreibung von KA zu dem Ergebnis: „ꜥ für *kꜥ* «Geist» ist in alter Zeit ungebräuchlich; woraus wohl zu schließen ist, daß man sich ihn nicht in der Gestalt ꜥ vorstellte, sondern daß dieses Zeichen nur seines phonetischen Wertes wegen dafür geschrieben wurde“ (p.49).

Nimmt man bezüglich der Schreibung des Begriffes KA alle Beobachtungen zusammen, läßt sich folgende Tendenz ablesen: Besonders in Personennamen des AR wird das Wort durchaus mit Einzelkonsonanten ꜥ(*h*) geschrieben, aber auch mit der Hieroglyphe ꜥ;<sup>129</sup> die Variante ꜥ ist neben ꜥ im Alten Reich durchaus üblich, wird aber ab dem Mittleren Reich immer häufiger.<sup>130</sup> Mit dem Neuen Reich ändert sich die Schreibgewohnheit weiter dahingehend, daß die Gruppe ꜥ oft nicht mehr als Kombination zweier hieroglyphischer Zeichen verstanden wird, sondern als eine feste Zeichenverbindung im Sinne einer syllabischen Schreibung.<sup>131</sup>

### 6.3.2 Vokalisierung

Für die Zeit der 18.Dynastie und auch danach sichern mehrere keilschriftliche Umschreibungen für das singuläre *kꜥ* wie auch für *kꜥ* in Komposita eine *o*-Vokalisierung

<sup>127</sup> W.Schenkel, Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift, Tübingen 1991, p.36.

<sup>128</sup> Cf. supra n.125.

<sup>129</sup> Cf. Ranke, PN I, p.338 sq.; II, p.14 n.9.

<sup>130</sup> Cf. Wb-Belegstellen V, p.13 zu Wb. V, 85.8.

<sup>131</sup> Besonders deutlich wird dies in der hieroglyphischen Schreibung von *k*-Lautungen mit ꜥ bei ins Ägyptische übernommenen semitischen Fremdwörtern; e.g.: *krkr* «(syrischer) Fürstenstab» (Wb.V, 136); *ktn* «Wagenlenker» (Wb.V, 148); *ktm.t* «goldfarbenes Metall» (Wb. V, 145) u. v. a.

rung.<sup>132</sup> Abgesehen von einem möglichen Verweis auf die griechische Version des Königsnamens  $\text{𓄏𓄏𓄏} Mn-k\bar{z}.w-Hr$ ,  $\text{Μυκερπιϋος}$ , die das pluralische  $k\bar{z}.w$  mit  $-xε-$  wiedergibt, rekurrieren alle Versuche einer Vokalisierungskonstruktion auf den Fest- bzw. Monatsname  $\text{𓄏𓄏𓄏} k\bar{z}-hr-k\bar{z}$ , in dem allein das Phonem  $\text{𓄏}$  in den späten vokalschreibenden Schriften erscheint; das Wort KA hingegen ist in der *Gebrauchssprache* und -schrift der griechisch-koptischen Zeit nicht mehr zu finden.<sup>133</sup>

Der besagte Fest- und Monatsname wird griechisch als  $\chiολιαχ$  wiedergegeben, koptisch in den Dialektvarianten  $\text{ΒΧΟΙΑΚ}$ ,  $\text{ΣΧ(Ο)ΙΑΖΚ}$  u.ä.,  $\text{ΑΚΑΙΑΚ}$  und  $\text{ΦΚΙΑΧ}$  bzw.  $\text{ΦΧΙΑΚ}$ .<sup>134</sup> Weil jedoch aufgrund der finalen Silbe  $-ΙΑΚ$  (u.ä.) der Vokal des initialen  $k\bar{z}$ - enttont ist,<sup>135</sup> lassen sich über den vollbetonten Vokal eines singulären Phonems  $k\bar{z}$  im Wort KA meiner Ansicht nach keine hinreichend sicheren Aussagen treffen.

### 6.3.3 Feminines $k\bar{z}.t$

In griechisch-römischer Zeit ist ganz vereinzelt auch eine femininisierte Form des Etymon «KA» bezeugt:  $\text{𓄏𓄏}$ ,  $\text{𓄏𓄏}$  u.ä. geschrieben (cf. Wb.V, 89,12-13); sie findet sich in den Tempeln von Dendera, Edfu und Philae und ist ausschließlich auf die Göttinnen Hathor und Isis bezogen.

Die im Anhang des Belegstellen-Bandes zu Wb.V gegebenen hieroglyphischen Wortlaute der photographischen Belege handeln von Zuweisungen  $n k\bar{z}.t\bar{s}$  «für ihre (sc. Isis bzw. Hathor) KA»; oder sie benennen Isis bzw. Hathor als  $k\bar{z}.t hrj.t k\bar{z}.w$  ( $ntr.w$ )  $z\bar{z}.t nb [r] dr$  «die KA, die über den KAS (der Götter) ist, die Tochter des Allherrn».

## 6.4 Das Semantem $k\bar{z}$

### 6.4.1 Wörter der Wurzel $k\bar{z}$ -

Geht man nach dem Berliner Wörterbuch<sup>136</sup> die gebräuchlichsten Wörter durch, deren Simplex aus den Wurzelradikalen  $k+\bar{z}$  besteht, ergibt sich folgende Liste:

<sup>132</sup> So die Ansicht von Jürgen Osing, *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Mainz 1976, p.380 (zusammen mit E.Edel und G.Fecht – cf. die Diskussion *ibid.*) gegen H.Ranke, *Keilschriftliches Material zur hieroglyphischen Vokalisation*, APAW (Anhang) 1910, p.60, der eine  $u$ -Lautung vertrat (zusammen mit Sethe).

<sup>133</sup> Bereits in den demotischen Spätzeit-Texten wird der KA offenbar nicht mehr erwähnt, zumindest nicht in den von Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol.III, Berkeley/Los Angeles/London 1980, übersetzten literarischen Texten.

<sup>134</sup> Belege: Wb.V, 86 und 93 und J.Osing, o.c., p.349.

<sup>135</sup> Cf. die Diskussion bei J. Osing, o.c., p.348-350.

<sup>136</sup> Wb.V, 83ff.; zu  $k\bar{z}.t$  «Vulva» und  $k\bar{z}.w$  «(Baum-)Früchte» cf. ferner W.Westendorf/H.v.Deines, *Wörterbuch der medizinischen Texte*, Berlin 1962, 2.Hälfte, p.894.

- 𐎎(𐎏)𐎎 u.ä.: «ausdenken, (zu tun) beabsichtigen», belegt ab AR;
- 𐎎𐎎 u.ä.: konsekutive Konjunktion «daraufhin» am Satzanfang, ab MR;
- 𐎎 u.ä.: Partikel *k³* der *sdm.k³/f*-Verbalform;
- 𐎎(𐎎) u.ä.: «sagen, aussprechen», ab NR;
- 𐎎(𐎎), pl. 𐎎(𐎎)/𐎎 u.ä.: «Nahrung, Speise», ab MR;
- 𐎎(𐎎), 𐎎𐎎 u.ä.: «Name», ab 22. Dyn.;
- 𐎎𐎎 u.ä.: «Vulva» (bei Menschen und Tieren), ab AR;
- 𐎎(𐎎), 𐎎𐎎 u.ä.: «Stier», ab AR;
- 𐎎𐎎, 𐎎𐎎 u.ä.: «(Baum-)Früchte», ab MR;
- 𐎎(𐎎) u.ä.: «Tätigkeit», ab AR.

## 6.4.2 Wurzel-Erweiterungen


In die Betrachtung der Wurzel *k³* mit einzubeziehen sind potentielle Stammerweiterungen. Aus der Reihe der Möglichkeiten sind als belegt zu nennen *s:k³*, *h:k³*, *b:k³* sowie die Wurzel-Reduplikation *k³k³*.<sup>137</sup>

### 6.4.2.1 *s:k³*

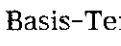
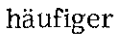
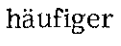

𐎎(𐎎) *s:k³* – heißt allgemein «Feldarbeit tun»,<sup>138</sup> und kann je nach Kontext und Determinativ (am gebräuchlichsten ist der Pflug 𐎎, allein, oder in unterschiedlichen Variationen kombiniert mit 𐎎, 𐎎, 𐎎 u.ä.) «(den Acker) bestellen», «pflügen», «mähen», «ernten», «dreschen». Zum gleichen Wort gehören 𐎎(𐎎)𐎎 *s:k³* «Pflugstier» und 𐎎(𐎎)𐎎 u.ä. *s:k³* «Ernteertrag». Durch die Kontexte und Determinierungen läßt sich die Wortbedeutung insofern weiter eingrenzen, daß es sich bei den Feldern stets konkret um Getreidefelder und auch bei dem Ertrag der Feldbestellung es sich konkret um Getreide handelt.

<sup>137</sup> Eine *m*-Bildung zu Wörtern mit den Wurzelradikalen *k³* konnte H. Grapow, Über die Wortbildung mit einem Präfix *m*- im Ägyptischen, APAW 1914.5, nicht feststellen.

<sup>138</sup> Wb. IV, 315 sq.; koptisch SCKAI, BCXAI, FCKEI; vokalisiert \**sikī* (cf. Osing, Nominalbildung, p.60 mit n.87). Die nur jeweils einmal belegten und in ihrer Bedeutung unsicheren Einträge *sk³* «Thron(?)» (Wb. IV, 316.14) und *sk³* «Art Tier(?)» (Wb. IV, 316.15) lasse ich außen vor.

Auf der Stele des spätäthiopischen (!) Königs Nasetsen (Urk.III, 137 sqq.) schildert dieser u.a. seinen Besuch beim Amun von *Pr-nbs* (Pnubs), seine Rückkehr nach Napata, um dort ein Fest zu feiern, und (l.31 sq.) *ᶜq m ḥw.t-nṯr ḥmsʼf r ḥr pʼ*  «einzutreten in den Tempel, um sich zu setzen (oder: niederzulassen) auf den (bzw.: dem) *skʼ* des *pr-šʼ*». <sup>139</sup> Das *pr-šʼ* scheint ein Tempel-Bereich zu sein, der real oder ideell mit Sumpfpflanzen zu tun hat. <sup>140</sup> Es liegt nahe anzunehmen, daß *skʼ* hier eher eine «Erhöhung», <sup>141</sup> bzw. «erhöhte Stelle» meint als «Thron», wie es Wb.IV,316.14 auffaßt. Jedoch ist *skʼ* nur hier belegt und die Frage, ob und in wieweit es als s-Erweiterung zur Wurzel *kʼ* gehören mag, muß vorläufig offengelassen werden.

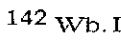
#### 6.4.2.2 *h:kʼ(w)*

Basis-Terminus zur Stammerweiterung *h:kʼ* ist das Nomen ,  *h:kʼ* bzw., häufiger im Plural, ,  (u.ä.) *h:kʼ.w* «Zauber(kraft)». <sup>142</sup> Zauber(kraft), so

<sup>139</sup> Ausführlich behandelt wurde der Text von Heinrich Schäfer, Die äthiopische Königsinschrift des Berliner Museums. Regierungsbericht des Königs Nastesen, des Gegners des Kambyses, Leipzig 1901; cf. neuestens: Eleonora Kormysheva, Das Inthronisationsritual des Königs von Meroe, in: Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm. Akten der ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992, ed. R.Gundlach/M.Rochholz, HAB 37, Hildesheim 1994, p.187-210.

<sup>140</sup> Für *pr-šʼ* – mit dem Baum anstatt des *nb*-Zeichens determiniert – gibt Wb.IV, 400.9 «Baumgarten». Allerdings ist auch dieses Wort ein *Hapax legomenon*, und gleichfalls nur in derselben Inschrift belegt (l.8; Urk.III, 143).

<sup>141</sup> Das nimmt W.Westendorf an: Der Wortstamm *kʼ(j)* – «heben, tragen» > «hervorbringen, erzeugen», in: Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève 4, 1980, p.99-102, hier: p.101; allerdings versteht er den Begriff „«Erhöhung» als Bezeichnung des Thrones“ gemäß Wb.IV, 316.14. Klaus Peter Kuhlmann, Der Thron im alten Ägypten, ADAIK 10, Glückstadt 1977, führt p.8 und 15 den Begriff *skʼ* zwar mit als Thron-Bezeichnung auf, untersucht ihn jedoch nicht näher.

<sup>142</sup> Wb.III, 175 sq.; koptisch , vokalisiert \**hikʼaw* (cf. J.Osing, Die Nominalbildung im Ägyptischen, Mainz 1976, p.78 mit n.114). Bislang liegen keine Untersuchungen vor, die sich mit dem Wortfeld von *h:kʼ* oder umfassend mit dem «Zauber» im alten Ägypten auf *analytischer* Basis beschäftigt haben; für die konventionelle Betrachtung grundlegend ist das Sammelwerk von František Lexa, La magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte, vol. I-III, Paris 1925; neuestens: László Kákosy, Zauberei im alten Ägypten, Leipzig 1989; zum Überblick cf. J.F.Borghouts, in: LÄ III, col. 1137-1151 s.v. Magie; H.Altentmüller, *ibid.*, col.1151-1162, s.v. Magische Literatur; L.Kákosy, *ibid.*, col.1162-1164, s.v. Magische Stelen (jeweils mit Literatur); W.Gutekunst, in: LÄ V, col.1320-1355, s.v. Zauber (mit Literatur); jetzt zu ergänzen durch: Robert Kriech Ritner, The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Texts, SAOC 54, Chicago 1993. Zur umstrittenen Etymologie von *h:kʼ(w)* cf. die Diskussion bei R.K. Ritner, *o.p.*, p.24 sq.



scheint es, ist eine additive Qualität; niemand, auch kein König oder Gott hat sie *qua* König bzw. *qua* Gott. Man kann damit «ausgestattet» sein (*pr m h:k3.w*), man kann «Herr» über sie sein (*nb h:k3*) oder über sie «verfügen» (*hrj h:k3*). In den Schreibungen  $\text{𓂏}(\text{𓂏})$ ,  $\text{𓂏}$ ,  $\text{𓂏}$  u.ä. begleitet der «Zauber» den König in seinem Grab oder den Sonnengott in seiner Barke.

Gertrud THAUSING<sup>143</sup> hat das Wortbildungselement *h-* herausgearbeitet und betrachtet. Die semantische Funktion des Präfixes aufzuklären, ist jedoch nur unzureichend gelungen. Ich möchte mit William W. WARD<sup>144</sup> den Grund dafür darin sehen, daß bereits in der für uns frühest faßbaren Sprachstufe das *h-* als aktiv benutztes Wortbildungselement keine Rolle mehr spielte, so daß es in der historisch nachvollziehbaren Sprachentwicklung noch in einigen Wörtern – nur vage zwar, aber doch deutlich genug – erstarrt erkennbar ist. Trotz seines nicht scharf zu umreißenden Aufgabenfeldes, ist es wohl nicht falsch, bei einer Präfigierung durch *h-* der zugrundeliegenden Wurzel in ihrer nominalen Bedeutung eine konkretisierende, in ihrer verbalen Bedeutung eine intensivierende Funktion zuzusprechen (cf. *t3w* «Wind, Hauch» → *h:t3w* «Segel»; *tm* «beenden» → *h:tm* «vernichten, auslöschen»).<sup>145</sup>

#### 6.4.2.3 *b:k3*

Die Erweiterung einer Wurzel durch vorangestelltes *b-* ist zwar nachweisbar, jedoch sowohl quantitativ als auch qualitativ noch weniger greifbar als das Präfix *h-*. In allen Fällen ist eine Bedeutungsverschiebung von unerweiterter sowie durch *b-* erweiterter Wurzel nicht erkennbar.<sup>146</sup>

$\text{𓂏}$ ,  $\text{𓂏}$ ,  $\text{𓂏}$  u.ä. *b:k3* meint «drall werden/sein» (Wb.I, 481f.); wie die gewöhnliche Determinierung mit der schwangeren Frau zeigt, werden schwangere Frauen und Muttertiere vorzugsweise so charakterisiert, aber auch üppig bewachsene Felder und (über)reiche (Lebensmittel-)Vorräte; auch eine Benennung des anbrechenden Tages bzw. des Morgens ( $\text{𓂏}$  *b:k3*, ab AR), eines Dekansterns ( $\text{𓂏}$  *b:k3.tj*), und ebenso ein Name der Hoden ( $\text{𓂏}$  *b:k3.tj*, gr.) liegt im Sinnbereich

<sup>143</sup> G. Thausing, Über ein *h-*Präfix im Ägyptischen, in: WZKM 39, 1932, p.287-294; die Studie ist die einzige zu diesem Thema.

<sup>144</sup> W. A. Ward, The Four Egyptian Homographic Roots *B-3*, Rom 1978, p.22.

<sup>145</sup> Cf. auch E. Edel, Altägyptische Grammatik, § 257, § 428cc, sowie H. Goedicke, King *Hwdf3* ?, in: JEA 42, 1955, p.50-53, hier: p.53.

<sup>146</sup> Cf. G. Thausing, Ägyptische Confixe und die ägyptische Verbalkonstruktion, in: WZKM 48, 1941, p.5-34; hier: p.24 sq.

dieses Wortes. Im Koptischen erscheint das Wort eingeeignet auf  $\text{B}\text{B}\text{O}\text{K}\text{I}$  «(ein Kind) empfangen»; «schwanger werden» heißt dann  $\omega\omega$  und «schwanger sein»  $\dagger-\omega\omega$ , was seinerseits auf ein altägyptisches *iw*r «(ein Kind) empfangen» zurückgeht.

### 6.4.3 Wurzel-Reduplikationen

Zuletzt in dieser Reihe sollen zwei Wörter näher betrachtet werden, die als Reduplikationsbildungen der Wurzel  $k^3$  betrachtet werden könnten.

$\text{K}\text{K}\text{K}\text{K}$ ,  $\text{K}\text{K}$  u.ä.  $k^3k^3$  ist eine im medizinischen und kultischen Bereich zwar öfter genannte Pflanze (cf. Wb.V,109.2-7), die in ihrer botanischen Art und speziellen Funktion näher zu bestimmen bislang nicht gelungen ist. A.H.GARDINER<sup>147</sup> meint: „ $k^3k^3$  is a generic word for «plants» or «shrubs», not the name of a particular species” (p.86).

Das zweite hier anzuführende Wort  $\text{K}\text{K}\text{K}\text{K}(\text{S})-\text{S}$   $k^3k^3.wt$  ist offenbar ein medizinischer Begriff; Wb.V, 109.9 beschreibt: „etw. krankhaftes (äußerlich, unter anderem auch bei Brandwunden)”. W.WESTENDORF und H.v.DEINES übersetzen «Blase».<sup>148</sup> Der Ausdruck lebt im Koptischen fort als  $\text{S}\text{K}\text{A}\text{K}\text{A}$ ,  $\text{B}\text{K}\text{E}\text{A}\text{K}\text{A}$  in der Bedeutung «Blatter, Ausschlag, Geschwür».<sup>149</sup> Zusammenfassend darf wohl unter  $k^3k^3.wt$  eine Hautschwellung (unterschiedlicher Ursache) verstanden werden.

### 6.4.4 Zusammenfassung

Diese Übersicht erhebt nicht den Anspruch der Vollständigkeit. Doch wenn man davon ausgeht, daß alle hier aufgeführten Lexeme Ableitungen *einer* bikonsonantischen Wurzel  $k^3$  sind, und man die angegebenen bzw. herausgearbeiteten Wortbedeutungen betrachtet, dann fällt auf, daß sie in einem Sinnhorizont von «hervorbringen» (trans.), «herausdrängen, -schwellen» (intrans.) o.ä. stehen – bei Verben einen Akt in diesem Sinne, bei Nomina den Zustand bzw. das Resultat eines solchen Aktes. Sogar auf das Verbalform-Infix  $k^3$  könnte man diesen Ansatz übertragen,

<sup>147</sup> A.H.Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig 1909 (im Kommentar zur Stelle 13,2).

<sup>148</sup> W.Westendorf/H.v.Deines, *Wörterbuch der medizinischen Texte*, Berlin 1962, 2.Hälfte, p.898 m. n.1 und 2; cf. B.Ebbell, *Die ägyptischen Krankheitsnamen*, in: *ZÄS* 62, 1927, p.13-20, hier: p.18 sq.

<sup>149</sup> W.Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 1965, p.61; cf. J.Osing, *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Mainz 1976, n.93 (= vol.II, p.418 sq.).

wollte man es mit H.SATZINGER<sup>150</sup> mit *k3j* «ersinnen» oder *k3* «(aus)sprechen» in Verbindung bringen.

Abgesehen von der nicht weiter ergründbaren *k3k3*-Pflanze scheint am wenigsten deutlich *k3* «Stier» auf Anhieb in diese Reihe zu passen. Ist sein Charakteristikum der «potente Begatter» und damit indirekt *der* «Genitor», wie ihn manche Ägyptologen oft verstehen möchten? Oder gilt er den Ägyptern eher als *das* aggressiv-impulsive Tier – cf. e.g. die Determinierung von *dnd* «wüten, zornig sein» mit dem Stierkopf –?

Falls man von einer Stammerweiterung *h:k3* ausgehen darf,<sup>151</sup> ergäbe sich – entsprechend der das Simplex sinnspezifizierenden Funktion des *h*-Präfixes – auch hier zwanglos ein «Hervorbringen», konkretisiert hinsichtlich: «auf magische Weise». Wie die gewöhnliche Determinierung des Verbums *h:k3* «<zaubern>» und dessen Nominalbildungen *h:k3.w* «<Zauberer>» bzw. *h:k3.yt* «<Zauberin>» durch  $\text{𓆎}$  zeigt, ist dabei (zumindest prinzipiell) an oral praktizierte Magie gedacht.<sup>152</sup>

Daraus, daß die Radikalwurzel *k3* semantisch «hervorbringen, -drängen» u.ä. heißt, darf meines Erachtens nun aber *nur* gefolgert werden, daß im Wort «KA» diese Bedeutung *auch* vorhanden ist, nicht aber, daß das Wort «KA» das bedeutungstragende Grundwort oder Semantem für die gesamte Wortgruppe ist, um dann von dessen Vorverständnis her alle Wurzelradikal-Ableitungen entsprechend dieses Vorverständnisses zu etymologisieren.

Man darf nach meiner Ansicht demnach also nicht sagen: Das Wort KA sei die Wurzel zu e.g. *s:k3*, oder: *s:k3* sei der Kausativ zu KA, und dann aus dieser fälschlichen Annahme herausfolgern: Weil *s:k3* der Kausativ zu KA ist, heißt *s:k3*: «Das Tun der Feldarbeit (bzw. evtl. deren Resultat) ist etwas, was den KA sein läßt», oder: «Das Tun der Feldarbeit bewirkt, daß der KA ist». – Abgesehen von diesem

<sup>150</sup> H.Satzinger, Die negativen Konstruktionen im Alt- und Mittelägyptischen, MÄS 12, Berlin 1968, p.50; cf. dagegen die nominale Interpretation dieser Art Infixe bei W.Schenkel, Die altägyptische Suffixkonjugation, ÄA 32, Wiesbaden 1975, p.51 sq.

<sup>151</sup> Cf. die Diskussion bei R.K.Ritner, o.c., p.24 sq., mit Rekurs auf H. te Velde, The God Heka in Egyptian Theology, in: JEOL 21, 1970, p.175-186, der *hk3* auf *hwj k3* «KA zuteilen (wörtlich: <schlagen>!)> zurückführen will, was mir weder fundiert genug noch plausibel scheint, zumal dieser Interpretation ein unreflektiertes Vorverständnis von KA sowie eine gezwungene Deutung von *hwj* zugrunde liegt.

<sup>152</sup> Inhaltlich und – was präfigierende *r*-Bildungen angeht – formal ergänzend zu nennen sind hier: *rk(3)*  $\overline{\text{𓆎}} \text{𓆎} \text{𓆎}$  bzw.  $\overline{\text{𓆎}} \text{𓆎} \text{𓆎}^{\times}$  (Wb.II, 458.5-6; neuäg.) «magisch sprechen» bzw. «magisch agieren». Zur *r*-Ableitung cf. G.Thausing (supra n.145), die das soeben genannte Beispiel jedoch nicht mit aufführt.

von falschen Prämissen ausgehenden Schluß steht der KA nach Ausweis der Texte in keinerlei besonderer Bindung zur Landwirtschaft. Genauso verhält es sich bei  $h:k^3$  (und allen anderen Ableitungen)! In den von J.F.BORGHOUTS gesammelten Texten zur ägyptischen Magie, kommt das Wort KA kein einziges Mal vor!<sup>153</sup>

Das Wort KA steht in Beziehung zu den anderen mit dem Simplex  $k^3$  gebildeten Wörtern nur über die gemeinsame biradikale Wurzel  $k+^3$  und deren hier grob erschlossene Grundbedeutung, die sich, wie in allen anderen aufgezeigten Beispielen dann auch im Wort KA wiederfinden müßte. In welcher Hinsicht dann die aufgefundene Wurzelbedeutung von  $k^3$  sich letztendlich im Wort KA ausgeprägt hat, ist eine noch offene Frage.<sup>154</sup>

### EXKURS A : KA-Schlange

I. – Jan ZANDEE<sup>155</sup> postuliert eine «KA-Schlange»; er schreibt: „In a snake spell from the Pyramid Texts, originally meant for living ones, it says: «A  $k^3$ -snake has fallen on account of a  $sdh$ -snake,  $sdh$ -snake has fallen on account of a  $k^3$ -snake»” (p.102). Das Zitat bezieht sich auf Pyr.430a (=Pyr.Nt 715):

*gd mdw* :  $hr \text{ } \underline{\text{K}} \text{ } n \text{ } | \text{ } hr \text{ } | \text{ } n \text{ } \underline{\text{K}}$

Rezitieren: Fall nieder, Stier, für/wegen/in Beziehung auf die  $shd$ -Schlange!

Fall nieder,  $shd$ -Schlange für/wegen/in Beziehung auf den Stier!

Wie immer dieser kryptische Ritualspruch auch sonst noch übersetzt werden kann, und was der Satz auch immer bedeuten mag, von einer «KA-Schlange» steht hier

<sup>153</sup> J.F.Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978, It. Register. — Auch in den sog. Ächtungstexten findet sich der KA nicht: J.Osing/ A.M. Abu Bakr, Ächtungstexte aus dem Alten Reich, in: MDAIK 29, 1973, p.97-133; 32, 1976, p.133-185; K.Sethe, Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches, APAW 1926.5.

<sup>154</sup> Aaron Ember, *Kindred Semito-Egyptian Words*, in: ZÄS 53, 1917, p.83-90 versucht p.89 sq. den KA auf sprachvergleichendem Weg zu etymologisieren, um von da her auf eine gemeinsame semitische Wurzel zurückzuschließen. Für den biradikalen Wortstamm  $k^3$  setzt er im Ägyptischen und Hebräischen die Bedeutung «Nahrung» an, die er im Hebräischen und Arabischen auch in  $^3kl$  «essen» (incl. Derivaten) wiederfindet. Während ich diese Überlegungen von Ember für prinzipiell diskutabel halte, kann ich ihm beim darauffolgenden Schritt nicht mehr folgen: Alle diese Worte führt er anschließend zurück auf eine Wurzel  $kl$  «emporhalten» (mit Verweis auf assyr. *kullu* «tragen, halten»), mit dem alleinigen Ziel, so das Aussehen der KA-Hieroglyphe zu erklären.

<sup>155</sup> J.Zandee, *Death as an Enemy*, Leiden 1960.

nichts! Das Wort  $\text{𓏏} \text{𓏏}$  ist die ganz gewöhnliche und normal-übliche Schreibung für  $k^3$  «Stier»; weder deutet irgendetwas auf «KA», noch auf eine Schlange.

Die Basis für J.ZANDEES Interpretation liegt allem Anschein nach in der unkritischen Übernahme der JACOBSONSchen Kamutef-Theorie, die  $k^3$  «Stier» und  $k^3$  «KA» auf einer fragwürdig-hypothetischen Ebene miteinander vermengt (cf. supra 3.2).

Dies gilt gleichfalls für die zweite von J.ZANDEE herangezogene Stelle, CT V, 286c:

$\text{ḥsf.n}^j \text{sd}^3 \text{k} \text{𓏏} \text{wr.}$

J.ZANDEE übersetzt: „I have averted the trembling for you, great  $k^3$ -snake” (p.102). – Auch hier steht in allen Textzeugen eine eindeutige Schreibung für «Stier» (mit dem Phallus als Determinativ, obzwar ohne das zusätzliche, bei der Determinierung durch den Phallus gleichwohl redundante Stier-Determinativ). Zwei Textzeugen jedoch (B7Bo und M23C im Gegensatz zu B2Bo und S2C) haben das  $\text{wr}(!)$  mit der Schlange  $\text{𓏏}$  determiniert, sodaß hier – unter der Voraussetzung, daß keine Textverderbnis und ein klares Textverständnis des Schreibers vorliegt – übersetzt werden kann: «Ich habe abgewehrt dein Zittern, (du) Stier (und) (du)  $\text{Wr}$ -Schlange».

Daß sowohl in diesen beiden CT-Text-Varianten wie auch in der o.g. PT-Stelle Stier und Schlange in eine Beziehung zueinander gesetzt sind, ist auffällig, dem weiter nachzugehen hier jedoch nicht der Ort ist. Als Resultat in Sachen «KA-Schlange» bleibt, daß von einer solchen im ägyptischen Text nirgendwo die Rede ist, und der Terminus-Eintrag in J.ZANDEES Buch daher zu streichen wäre.

II. – Hingegen möchte ich den Vorschlag von W.WESTENDORF<sup>156</sup> aufgreifen und die in der 18.Dynastie belegte Kobra-Bezeichnung  $\text{𓏏} \text{𓏏}$  (Hymnen an das Diadem, 4,2) als von einem zur Wurzel  $k^3$  gehörenden Wort ableiten, und nicht, wie es Wb.II, 115.15 will, von  $k(j).t$  «andere». In Parallele zu  $i^r.t$  «Die Aufsteigende» wäre es durchaus plausibel, auch für die hier genannte Schlangen-Bezeichnung eine Übersetzung wie «Die sich Erhebende» oder etwa «Die sich Aufblähende» anzunehmen, was das Angriffsverhalten der Kobra plastisch wiedergäbe. Allerdings müßte einer solchen Übersetzung ein Verbum  $k^3$  oder  $k^3j$  mit der Bedeutung «(sich) erheben/aufblähen» o.ä. zugrundegelegt werden, ein Gedanke, den W.WESTENDORF mit dem Titel seines Aufsatzes zwar aufwirft, aber nicht weiter verfolgt.

<sup>156</sup> W. Westendorf, Der Wortstamm  $k^3(j)$  – «heben, tragen» > «hervorbringen, erzeugen», in: Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève 4, 1980, p.99- 102, hier: p.101 sq.; sein Versuch einer Deutung jedoch, daß es sich „um die von der Schlange an den Himmel gehobene und von ihr auf dem Kopf getragene Sonnenscheibe“ handeln könnte, scheint mir nicht begründbar.

## 7.0 ICONOGRAPHICA

### 7.1 Die Grab-Statue als ‹KA-Statue›

Es gibt – nach meinen Recherchen – weder eine Beischrift, noch eine kürzere Inschrift, noch einen längeren ägyptischen Text, in dem einer der vielen ägyptischen Wörter des Sinnfelds «Statue» grammatisch per direktem oder indirektem Genitiv mit dem Wort KA verbunden wäre.<sup>157</sup> Das bedeutet zunächst: Der Begriff «KA-Statue» ist eine ägyptologische Wortfügung, keine ägyptische.

Der Begriff «KA-Statue» steht spätestens seit MASPERO in einem interpretatorischen Kontext, der sich um das abendländische Verständnis des KA rankt. Vielleicht in Anlehnung an Totenbuch-Vignetten des Neuen Reiches,<sup>158</sup> auf denen die Ba-‹Seele› in Vogelgestalt den Grabschacht hinunter zum Verstorbenen fliegt, und unter der Vorgabe des Begreifenwollens des KA als geistigen, konstitutiven Teil des menschlichen Individuums seit der Mitte des letzten Jahrhunderts, stellte MASPERO unter Zuhilfenahme der damals zur Verfügung stehenden Text- und Bild-Dokumente eine These auf, die in der gesamten Ägyptologie rezipiert wurde und kurz umrissen etwa so zu beschreiben ist:<sup>159</sup>

Der KA ist ein geistiger Teil des menschlichen Wesens, der mit der Geburt des Menschen geschaffen wird, den Menschen durch sein Leben hin belebend begleitet und nach dessen Tod nach Art einer Seele flüchtig wird. Den umherirrenden KA treibt das Verlangen, zum Verstorbenen zurückzukehren, um ihn neu zu beleben. Während jedoch die Ba-‹Seele› Kontakt sucht zum im Grab erstarrt liegenden verstorbenen Körper, strebt der KA die im Serdab des Grabes aufgestellte Statue des Verstorbenen als ‹Ersatzleib› an, um darin einzuwohnen. Insofern ist die Grab-Statue Sitz des KA des Verstorbenen. Damit der flüchtige KA seinen ‹Ersatzleib› wiederfindet, stehen auf den Statuen Namen und Titel des Grabinhabers. Der KA in

<sup>157</sup> Dies gilt auch für *ḥm/ḥn, twt* oder *šsm*, also Bezeichnungen für den engeren Sinnbereich «Kult-Statue»; cf. W. Helck, in: LÄ III, col. 859–863, s. v. Kultstatue.

<sup>158</sup> E.g. pLouvre III.36 (*Nb-qd*), Vignette zu Tb I: Naville, Tb I, t. IV (Pe).

<sup>159</sup> Im einzelnen cf. Teil A mit Kap. 1.3.

der Statue ist auch Gegenstand des Totenkultes, den der sog. «KA-Diener» vor der Statue vollzieht, wenn er seine Opfergaben «dem KA des NN» darreicht.

Zwar gibt es in allen Perioden der ägyptischen Geschichte private Grabstatuen, also Statuen von nicht-königlichen Verstorbenen in deren Gräbern. Für die Ausbildung der Theorie von der «KA-Statue» ausschlaggebend waren jedoch die in den Mastaba-Gräbern des Alten Reiches gefundenen Serdab-Statuen. Zum Thema «Grabstatue im Alten Reich» liegt eine umfangreiche und gründliche, aber kaum rezipierte Arbeit von Anwar SHOUKRY<sup>160</sup> vor. Sie zeigt eindeutig, daß die für die Theorie MASPEROS mitkonstitutive enge Verbindung zwischen Opferstelle, dem Opfer «für den KA des NN» und der Statue nur *eine* Ausformung einer jahrhundertelangen Entwicklung darstellt, die keineswegs als allgemeiner und durchgängiger *status quo* pauschalisiert werden darf. A. SHOUKRY konnte aufweisen, daß die Statue mit der Opferstelle ursprünglich gar nichts zu tun hatte, die Statue in einem Serdab vielmehr einst außerhalb des Kultteils des Grabes ihren Platz hatte, erst im Laufe der 4. Dynastie langsam immer mehr ins Innere des Grabes rückte, und selbst, als sie dann ab und an auch hinter der Scheintür oder im Grabschacht hinter der Opferstelle zu stehen kam, trotzdem oft genug eine zweite Statue weiterhin außerhalb des Kultbereichs plazierte war (cf. e.g. die Mastaba des Ti in Saqqara).

Weiterhin operiert MASPERO im Rahmen seiner idealisierenden Theorie immer nur mit *einer* Statue als «Ersatzleib». Dagegen gibt es eine Menge Gräber, die mehr als eine Statue aufweisen; zudem müssen diese gar nicht alle im Serdab versammelt sein. Im Grab des Perückenmachers *R<sup>c</sup>-wr* bei Giza befinden sich 25 (!) Statuenkammern über die ganze Mastaba verstreut.<sup>161</sup> Zum Thema «Ersatzleib» stellt A. SHOUKRY sehr treffend fest: Wäre der Ägypter tatsächlich der Meinung gewesen, „dass die Statue den Körper...ersetzen könnte, dann würde er sich nicht so um die Erhaltung des Körpers bemüht und auch nicht so eifrig nach...Konservierungsmethoden gesucht haben...“ (p.198).

Nur diese wenigen Punkte seien genannt, um die Fragwürdigkeit der MASPERO-schen Theorie zu dokumentieren. Die scheinbare Geschlossenheit dieser These ist wohl verantwortlich dafür, daß sie geradezu schlagartig in der gesamten Ägyptologie Aufnahme fand und bis heute nicht ganz aufgegeben ist. *Geschlossen* ist die Theorie, weil sie aus unterschiedlichen Versatzstücken ein Ganzes formt, worin sich alles, was man vom KA in Erfahrung gebracht hat, irgendwie wiederfindet. Für *scheinbar* geschlossen halte ich diese Theorie, weil man alle diese Versatzstücke nur *irgendwie*

<sup>160</sup> A. Shoukry, Die Privatgrabstatue im Alten Reich, Kairo 1951; zum Folgenden cf. besonders p.191 sq.

<sup>161</sup> S. Hassan, Excavations at Giza 1929-1930, Kairo 1930, p. 1.

wiederfindet, und auch dann nur, wenn man einen ahistorischen Maßstab anlegt. Ihre Fragwürdigkeit wird zusätzlich dadurch gesteigert, daß sie in ihrer umfassenden Universalität jegliche internen Widersprüche ausklammert. Dadurch gewinnt die Theorie eine eingängige Glätte und zugleich eine der Willkür Raum schaffende Vagheit, die sich für mich e.g. darin äußert, daß mancher Ägyptologe über MASPERO hinausgehend *jegliche* Art von Privat- oder König-Statue, ob im Grab oder Tempel, unbekümmert als «KA-Statue» bezeichnet.<sup>162</sup>

Um Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich hervorheben, daß es mir nicht darum geht zu bestreiten, daß an Grabstatuen ein Kult gepflegt wurde, und auch nicht, daß Opfergaben vor der Statue niedergelegt wurden «für den KA des NN». Ich wende mich hier nur gegen die Behauptungen, 1. daß der KA in der Grab-Statue einwohnt, 2. daß die Grabstatue eine «KA-Statue» ist. Diese Aussagen sind keinem ägyptischen Text zu entnehmen; sie haben ihren Ort ausschließlich in der oben skizzierten Theorie MASPEROS.

Demgegenüber möchte ich die These aufstellen und im Weiteren erweisen, daß der KA mit der Grab-Statue (sowie jeder anderen Form von Statue) prinzipiell nichts zu tun hat, mit anderen Worten: Es gibt keine «KA-Statue»!

## 7.2 Die «KA-Statue» als Begleiter des Königs

### 7.2.1 Die rundplastische «Ka-Statue» des Königs «Horus»

Als Paradebeispiel für eine «KA-Statue» gilt die hölzerne Statue aus dem Grab des in die 13.Dynastie zu datierenden Königs *Hr* ( $s^3-R^c$ -Name); in der Literatur wird er manchmal auch mit seinem *njswt-bjt*-Namen  $\text{ḥw-ib-R}^c$  benannt.<sup>163</sup>

<sup>162</sup> Rezent es Beispiel: L. Bell, Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka, in: JNES 45, 1986, p.251-294, passim; e.g. p.256 die beiden Holzstatuen aus dem Grab des Tutanchamun, die zu beiden Seiten des versiegelten Eingangs zur Sargkammer standen, oder p.259 die Kolossalstatuen Ramses II. vor dem Luxor-Tempel. — Als Protagonisten für diese Pauschalisierung sind besonders zu nennen: G.A.Reisner, S.Schott, H.Ricke, J.Spiegel, U.Schweitzer.

<sup>163</sup> J.v.Beckerath, Handbuch der ägyptischen Königsnamen, MÄS 20, Berlin 1984, führt ihn auf p.69 und p.203 an Position 14 auf. — Die o.g. Statue wurde ausgegraben und publiziert von Jacques de Morgan, Fouilles à Dahchour (vol.I: 1894), Wien 1894-95, p.91 sq. mit fig.212-216.



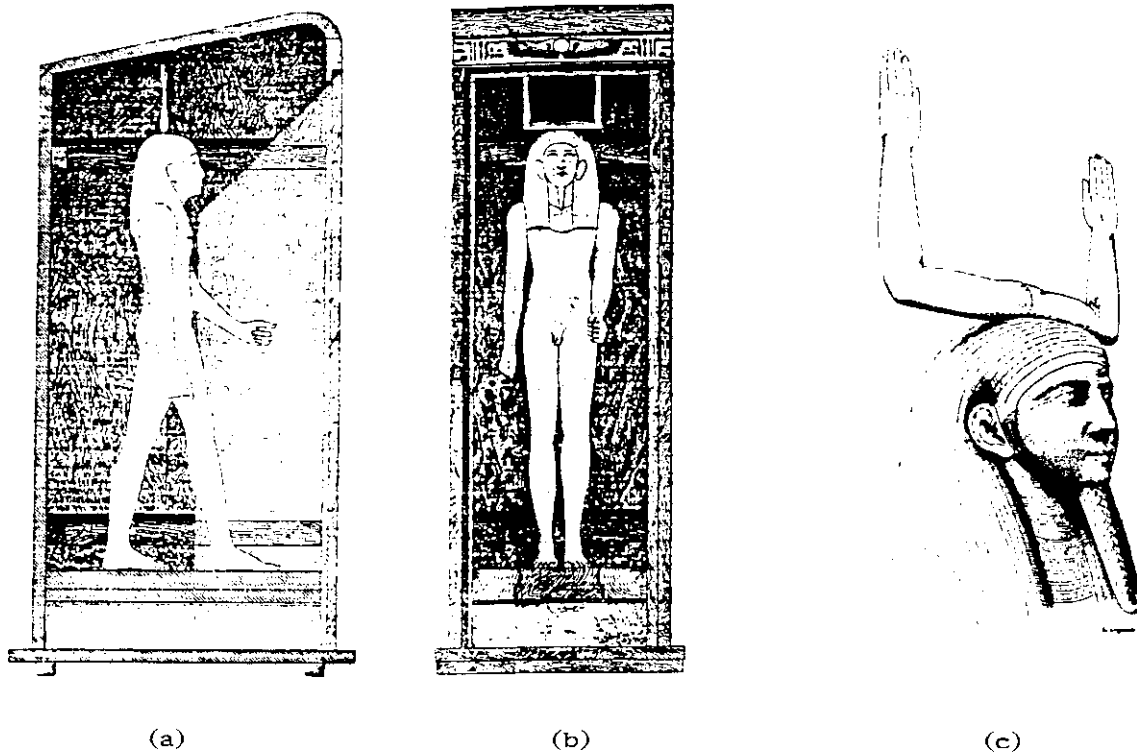


fig.9: Die «KA-Statue» des Königs «Horus»

(nach: J. de Morgan, Fouilles à Dahchour I, fig.212 (hier: a+b) und 215 (hier: c)

Die Statue ist ein Unikat. Sie ist 1,35 m hoch und ganz aus Holz gefertigt; an einzelnen Körperpartien haben sich vereinzelt Reste von Blattgold nachweisen lassen. Die Plastik stellt eine nackte männliche Person dar; sie steht in Schrittstellung auf einer Plinthe. Für welchen konkreten Zweck diese Vorrichtung dienen sollte, ist unklar; offenbar war jedoch nicht daran gedacht, die Statue ganz aus dem Naos herauszuziehen, denn sie ist insgesamt zu hoch, um durch die Türöffnung zu passen.

Ihre linke Hand ist vorgestreckt und enthielt einst aller Wahrscheinlichkeit nach ein Stab, vielleicht einen von denen, die abseits im Grab gefunden wurden.<sup>164</sup> Der rechte Arm hängt gerade herunter, die Finger sind zur Faust geschlossen, dennoch lassen sie eine Höhlung frei, in der ein weiterer Stab oder ein Wedel gesteckt haben könnte. Das herausgearbeitete Haar der Strähnenperücke fällt vorn und hinten über die Schulter und läßt die Ohren frei. Die Augen sind eingelegt. Am Kinn ist ein

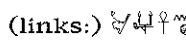
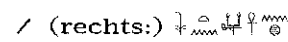
<sup>164</sup> J. de Morgan, o.c., p.96, fig.221-225. Photographien e.g. bei K.Lange/M.Hirmer, Ägypten, München <sup>5</sup>1975, t.120-121.

langer, an seinem unteren Ende nach vorn geschwungener Götter-/Königsbart befestigt. Von Bemalungsresten sind am Körper heute noch deutlich ein breites Pektoral zu erkennen und feine Farbspuren eines Bandes an der Hüfte und dem rechten Oberschenkel, das vielleicht auf einen einst auch real um die Hüfte geschlungenen Leinenschurz verweist.

Auf dem Scheitel ist ein KA-Ikon aufgesteckt. Die Hände des Zeichens sind so wiedergegeben, daß die Handflächen sich dem frontal stehenden Betrachter zuwenden, wodurch sie sich abheben von der Darstellung der □-Hieroglyphe; trotz dieses gestalterischen Unterschieds in der Handstellung darf mit ziemlicher Sicherheit von keinem prinzipiellen Unterschied in der Bedeutung ausgegangen werden (cf. supra Kap.6.1.2).

Die Statue steht in einem 2,09 m hohen hölzernen Naos; obwohl Türzapfen nicht deutlich ausgeprägt sind, darf wohl eine Doppeltüre angenommen werden, worauf ein Anschlag entlang der oberen sowie an der seitlichen Türleibung hinweist. Die Vorderseite des Naos trägt drei Inschriftenbänder, deren Grundierung aus Gips mit Blattgoldauflage besteht; die Hieroglyphen sind in grüner Farbe aufgemalt.

Auf dem Türsturz des Naos außen ist mittig die geflügelte Sonnenscheibe angebracht, rechts und links flankiert von der Inschrift *Bḥdtj ntr-ꜣ sꜣb-šw nb-p.t* «Der-von-Behdeti, großer Gott, mit schillerndem Gefieder, Herr des Himmels». Über etwa zwei Drittel der Stirnseiten der Seitenwände laufen rechts und links, von oben nach unten zwei nahezu identische Hieroglyphenzeilen, die mit der sehr ausführlichen Titulatur des Königs Horus beginnen und sich dann übergangslos fortsetzen mit:

(links:)  / (rechts:)   
*ḥntj pr-dwꜣ.t(?) mr.y*  
*dj[ꜥ] ꜥnh ḡd wꜣs snb*  
*ꜣw-ibꜥf hr s.t Hr n.t ꜥnh.w mj Rꜥ ḡ.t*

...zu dem der lebendige KA gehört, / ...und der lebendige KA des Königs,  
der Erste des <Morgenhauses>(?), der Geliebte.  
Er gebe Leben, Dauer, Herrschaft, Gesundheit,  
damit er freudig sei auf dem Horus-Thron der Lebenden – wie Re, ewiglich.

### 7.2.2 Die <KA-Statue> als Relief in Tempeln

Neben der rundplastischen <KA-Statue> des Königs Horus wird in der Regel eine andere Gruppe von Abbildern als «KA-Statuen» bezeichnet. Es handelt sich dabei um eine Relief-Figur, die ab der 5. Dynastie in allen größeren Tempel-Anlagen bis in

die römische Zeit der ägyptischen Geschichte hinein angetroffen werden kann. Erstmals nachzuweisen ist die Abbildung im Totentempel des Sahure (cf. fig.10a).<sup>165</sup>

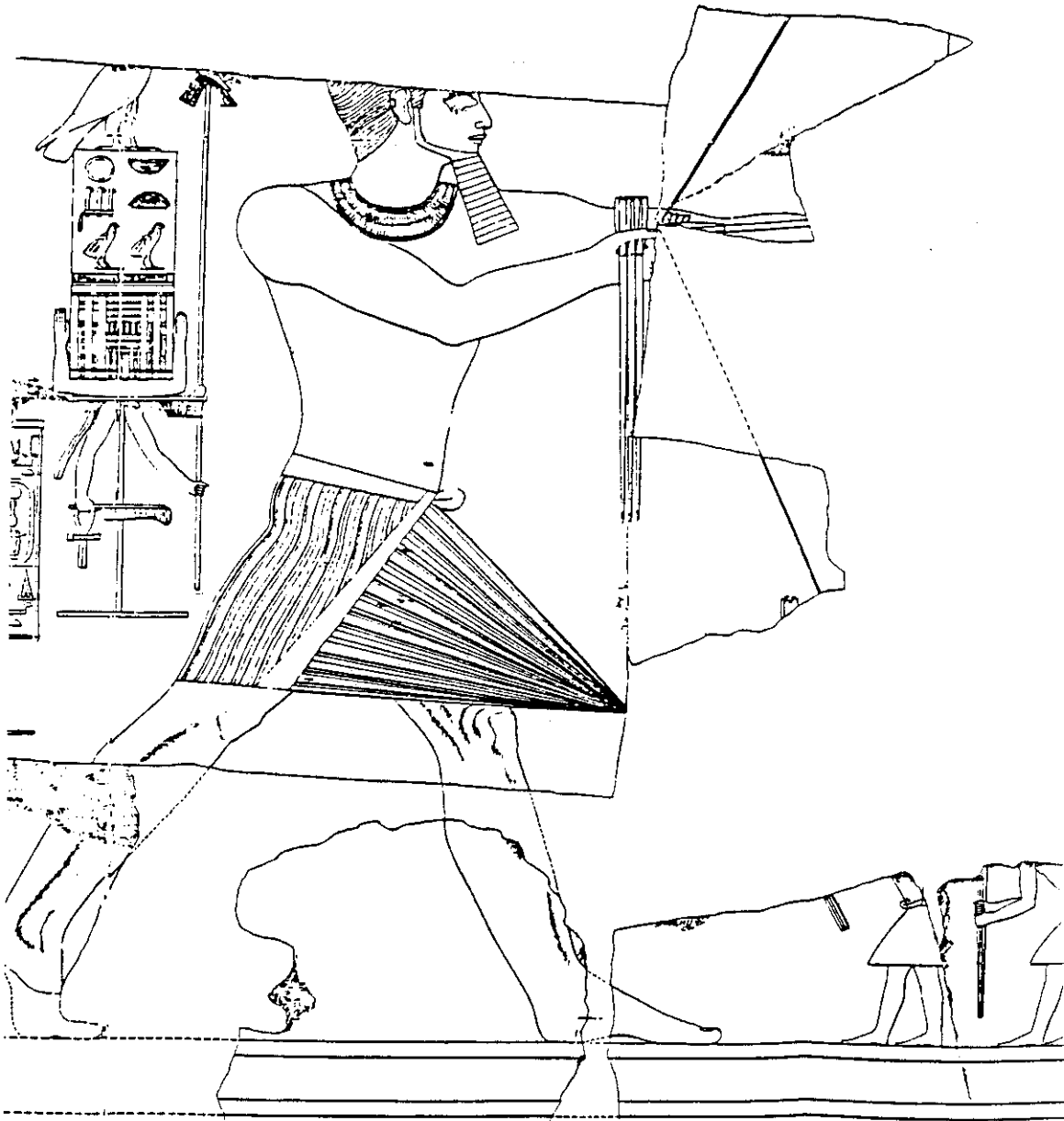


fig.10a: Sahure auf Gazellenjagd (aus: L.Borchardt, Sahure II, Blatt 17 [Ausschnitt])

Das gesamte Relief, von dem hier ein Ausschnitt wiedergegeben ist, zeigt den König bei der Jagd, rennend, mit Pfeil und Bogen auf Gazellentiere schießend, die vor ihm

<sup>165</sup> L.Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Sahure, vol.II: Text & Tafeln, Leipzig 1910-13, Blatt 17; cf. die Fragmente gleicher Standarten auf Blatt 35 und 46.

in einem Gehege zusammengetrieben worden sind. In seinem Jagdlauf wird der König von einer Standarte begleitet, auf deren Querholz das KA-Ikon aufliegt. Die KA-Arme umfassen eine rechteckige Kartusche, deren untere Hälfte von der Palastfassade eingenommen wird. Die obere Hälfte zeigt zwei von oben nach unten zu lesende Hieroglyphenreihen. Die rechte schreibt den Horus-Namen *nb h<sup>c</sup>.w*, die linke den *s<sup>3</sup>-R<sup>c</sup>*-Namen *z<sup>3</sup>hw-R<sup>c</sup>* des Königs. Auf dem Rechteck thront ein Falke. Unten mündet die Standartenstange in eine Standlinie.

Aus dem Schnittpunkt zwischen Standartenstange und aufliegendem Querholz ragen ein Paar menschlicher Arme. Die Hand des herunterhängenden rechten Armes trägt ein *nh*-Zeichen und eine Straußenfeder. Die Hand des leicht angewinkelten linken Armes faßt eine lange dünne Stange, an deren oberen Ende – wie aus Blatt 42 (fig.10b) oder 32 hervorgeht – ein kleiner Kopf (aus Holz?) aufgesteckt ist; Reste



fig. 10b: Stab-Aufsatz mit Königs-Kopf

(aus: L. Borchardt, *Sahure II*, Blatt 42 [vergrößerter Ausschnitt])

gelber Bemalung mögen auf Gold als Material deuten.<sup>166</sup> Dieser Kopf trägt – soweit erkennbar – ein königliches *nms*-Kopftuch; an der Stirn prangt ein Uräus; das Kinn ist durch einen (gestutzten) Königsbart geschmückt. Der Hals ist von einer Art Kragen umgeben, an dem in regelmäßigen Abständen Längsstreifen erkennbar sind, und der aus steifem Material zu bestehen scheint. Dieser «Kragen» findet nach meinen Recherchen nur in Zusammenhang mit diesem Königskopf Verwendung, wie auch der Stab mit dem Königskopf als solcher nur in diesem Szenentypus auszumachen war.<sup>167</sup>

Der einzige Ort, an dem ich die Stange mit dem Königskopf deutlich als solche erkennbar und deutlich *nicht* von einer KA-Standarte getragen finden konnte, war ein Relief aus dem gleichen Tempel (L. Borchardt, o.c., Blatt 32). Dieses sehr fragmentarisch erhaltene Wandstück zeigt den schreitenden König, vor dem in mindestens 3 Registern Reihen von Männern einhergehen, und von denen jeder einzelne genau einen solchen Königskopf-Stab trägt, wie er oben beschrieben wurde. Diese Reihen von Männern, die keine besondere Tracht zeigen, werden in der Beischrift als *šms.w pr-<sup>3</sup>* «Gefolge des (Königs-)Palastes» gekennzeichnet.

<sup>166</sup> Cf. die Beschreibung von Sethe, in: L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Sahure*, vol. II: *Die Wandbilder (Text)*, Leipzig 1913, p. 47.

<sup>167</sup> Ali Hassan, *Stöcke und Stäbe im pharaonischen Ägypten*, MÄS 33, München/Berlin 1976, behandelt diesen Stab nicht.

Weitere Beispiele für derartige Reliefs sind im Alten Reich noch für die Totentempel-Anlage Pepis II. aus der 6. Dynastie dokumentiert.<sup>168</sup> Alle drei überkommene Szenen sind nur äußerst fragmentarisch erhalten, dürften jedoch von G. JÉQUIER prinzipiell richtig rekonstruiert sein.

Das erste Relief zeigt den König auf Nilpferdjagd; er steht auf einem Papyrus-Floß; seine Linke hält das sich aufbäumende Tier am straffen Seil fest, der rechte Arm

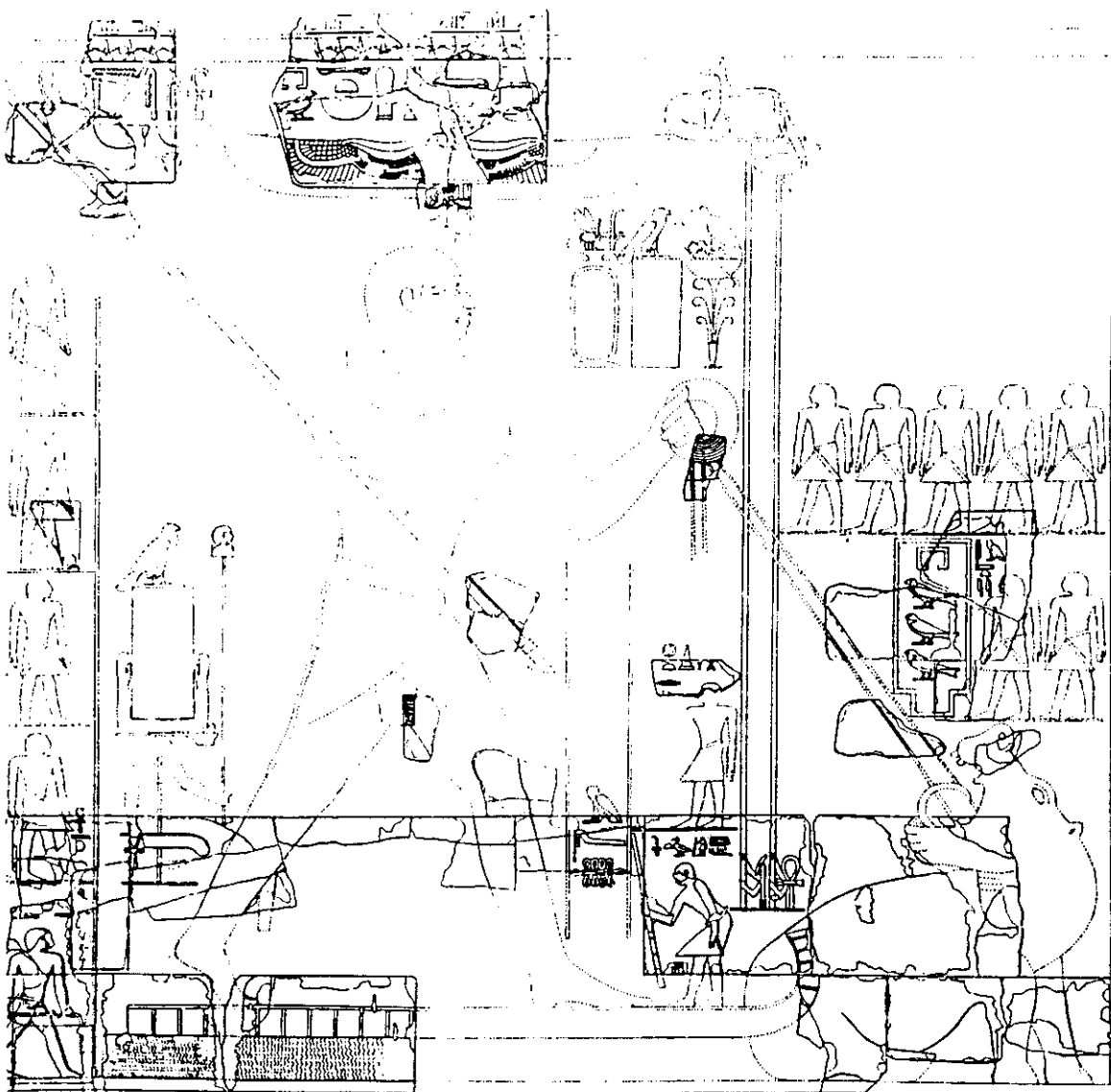


fig. 11: Pepi II. bei der Nilpferdjagd (nach: G. Jéquier, Pepi II, vol. III, t. 32 [Ausschnitt])

<sup>168</sup> Gustave Jéquier, *Le monument funéraire de Pepi II*, vol. II: *Le temple*, Kairo 1938, t. 8 und 41; vol. III: *Les approches du temple*, Kairo 1940, t. 32.

holt zum Stoß mit der Harpune aus. Hinter dem König ist die vom Sahure-Relief bekannte KA-Standarte abgebildet.

Im zweiten Relief liegt eine typische «Erschlagen-der-Feinde»-Szene vor; auch hier wird der König von einer «KA-Standarte» begleitet, die allerdings leicht abgewandelt ist. Die senkrechte Tragegestange der Standarte ist ersetzt durch eine menschliche Figur.

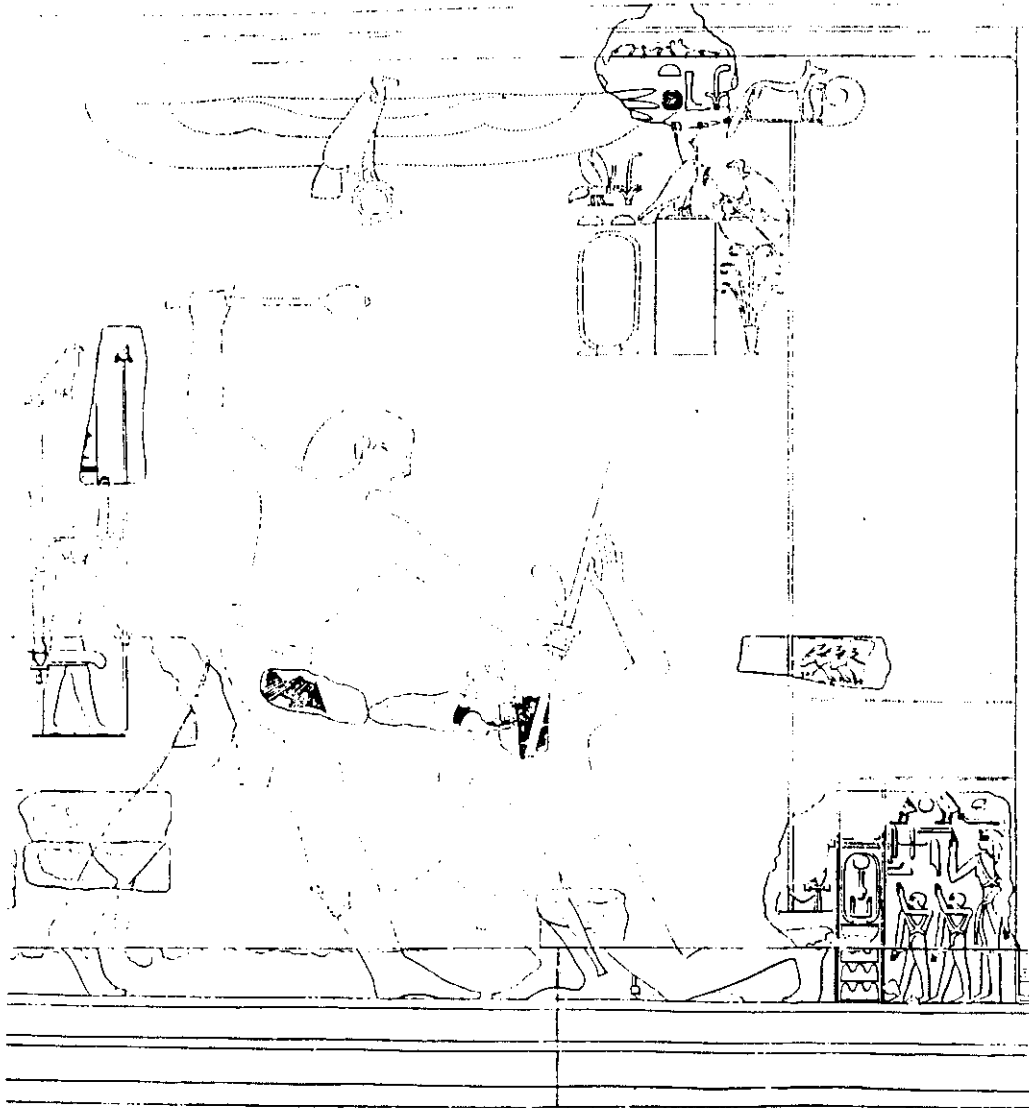
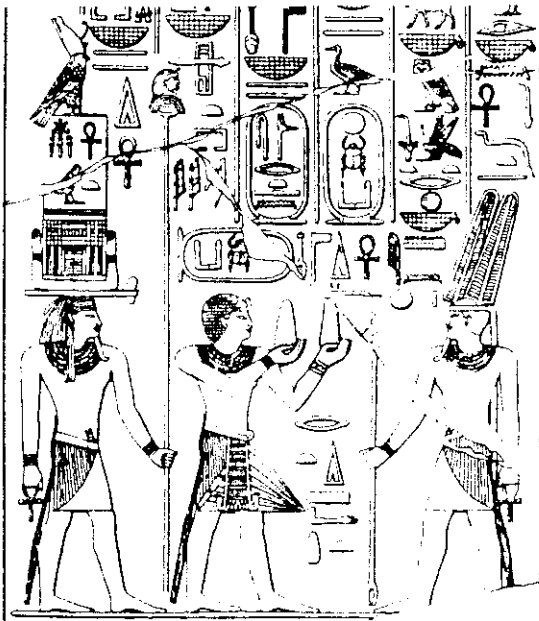


fig. 12: Pepi II beim «Erschlagen der Feinde» (nach: G. Jéquier, Pepi II, vol. II, t. 8)

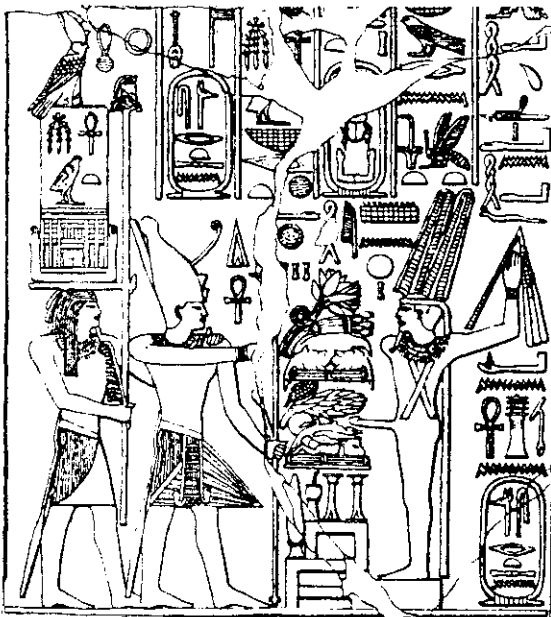
Die hier nicht abgebildete dritte Szene zeigt Pepi II. (mit der Doppelkrone) in gleicher Pose, mit der linken Hand das Gehörn einer Gazelle packend. Die KA-Begleitung des Königs entspricht der in fig. 12 gezeigten.



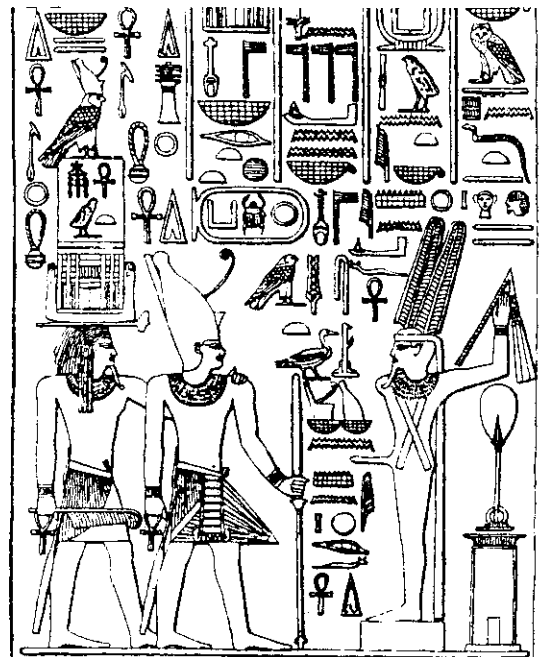
(a) t.15, Szene 8



(b) t.39, Szene 26'



(c) t.30, Szene 9'



(d) t.40, Szene 28'

fig.12\*: Sesostris I. in Begleitung von KA-Standarten vor Amun-Re opfernd  
(nach: P.Lacau/H.Chevrier, o.c., Tafelband — Ausschnitte)

Aus dem Alten Reich sind mir sonst keine gleiche oder ähnliche KA-Abbildungen bekannt; aus dem gesamten Mittleren Reich gibt es nur ein einziges überliefertes Bauwerk mit den thematischen KA-Szenen, die sog. «chapelle blanche» von Sesostris I. (cf. fig.12\*).<sup>169</sup> Diese dürftige Beleglage ist mit ziemlicher Sicherheit allein im Mangel erhaltener Tempelbauten aus dieser Epoche zu erklären, und nicht damit, daß es die besprochenen Darstellungen sonst nicht mehr gegeben hätte. Denn in allen dann wieder erhaltenen Tempeln ab dem Neuen Reich bis in die römische Zeit ist eine entsprechende KA-Begleitung für den König nachweisbar.

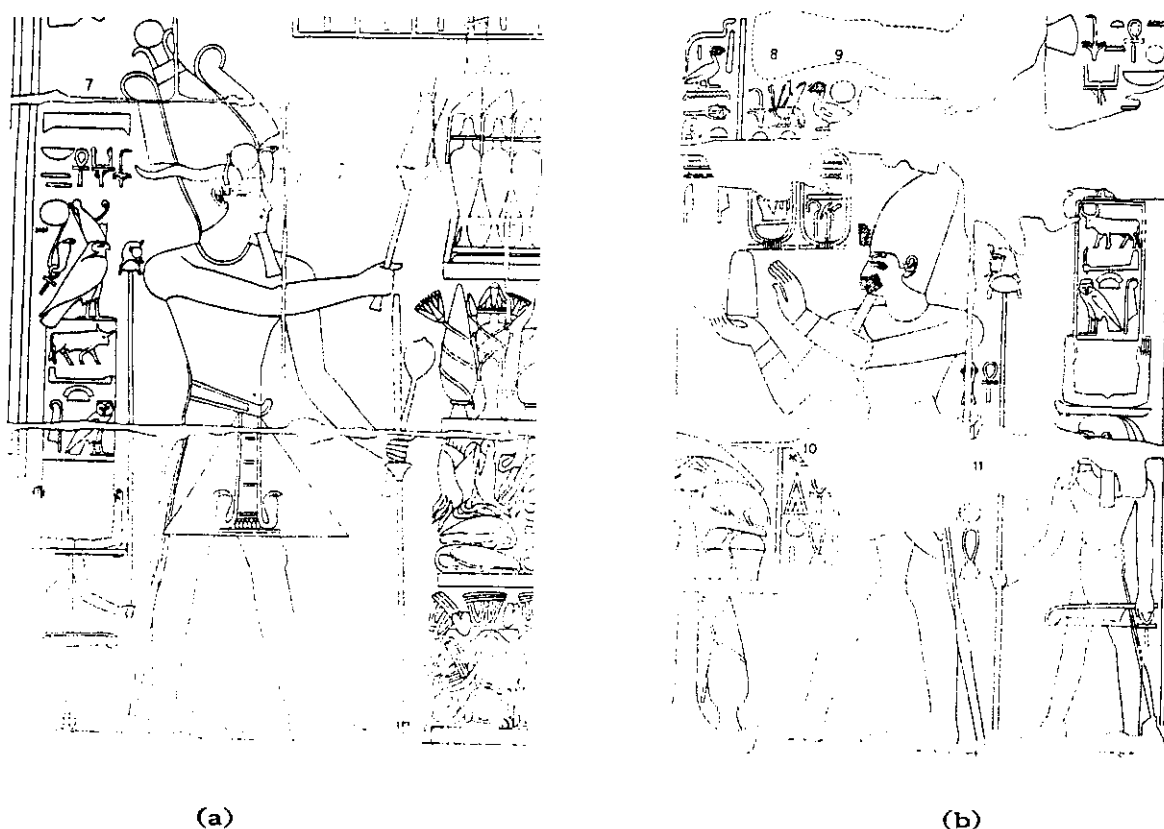


fig.13: Amenophis III. von der KA-Standarte begleitet vor Amun opfernd

(nach: H. Brunner, o. c., t. 60 [=Szene XVII/26, hier: a], t. 86 [=Szene XVII/52, hier: b])

<sup>169</sup> Pierre Lacau/ Henri Chevrier, Une chapelle de Sésostris I<sup>er</sup> à Karnak, Kairo 1956; Tafelband, Kairo 1969. Neben den in fig.12\* (a)-(d) wiedergegebenen Szenen cf. auch t.15 Szene 7 sowie t.29 Szene 5' und 6'. — Während die Bruchstücke dieser Kapelle aus dem III.Pylon von Karnak geborgen wurden, berichtet J. Leclant, Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan (1977-78), in: *Orientalia* 48, 1979, über Arbeiten am IX.Pylon und dabei entdeckten wiederverwendeten Reliefblöcken des MR. Es handelt sich dabei allem Anschein nach um eine weitere Kapelle Sesostris' I., von der ein Block zeigt „le roi, suivi de l'image de son ka" (p.372). Leider beschreibt Leclant diesen «Ka» nicht genauer und gibt auch keine Abbildung bei.



Das zu betrachtende Reliefmotiv mit dem KA-Ikon erscheint dann ab dem Neuen Reich an den Tempelwänden in den zwei bekannten Varianten. Aus der großen Anzahl der Belege seien beispielhaft zwei aus dem gut dokumentierten Südteil des Luxor-Tempels herangezogen (fig. 13).<sup>170</sup>

In den Motiven der KA-Standarten des Mittleren Reiches (fig. 12\*) sowie des Neuen Reiches (fig. 13) finden sich gegenüber denen aus dem Alten Reich keine wirklich bedeutenden Unterschiede; festzuhalten ist nur: Die senkrechte Standartenstange endet vom Mittleren Reich an auf der Standlinie grundsätzlich mit einem šn-Ring (fig. 12\* (b), 13(a)); während die MR-Beispiele nach dem Vorbild des Alten Reiches die Palastfassade in der rechteckigen Kartusche noch detailreich wiedergeben (cf. fig. 10(a), 12\*), fehlt im Neuen Reich die Palastfassade häufig ganz, sodaß es scheint, als ob die ganze Kartusche verkürzt sei, und somit nicht mehr in die KA-Arme eingelassen ist, sondern von den Daumenspitzen der KA-Hände getragen wird (cf. fig. 13(b)); die in die Kartusche eingeschriebene Inschrift trägt den Horus-Namen des Königs (hier: Amenophis' III.), von der frühen 18. Dynastie (Thutmosis I.) bis zur 23. Dynastie (Schebitqo) eingeleitet durch das Epitheton *k3-nht* «Starker Stier»; auf der Kartusche sitzt stets der Horus-Falke, vom Mittleren Reich an mit der Krone Ober- und Unterägyptens versehen; vom Neuen Reich an schwebt hinter dem Falken in der Regel eine Sonnenscheibe, von der eine Uräus-Schlange (manchmal mit einem *nh*-Zeichen um den Hals) herabhängt; der Königskopf auf der langen Stange hat sich bereits im Mittleren Reich zur Büste gewandelt, ihm fehlt der oben bei Sahure beschriebene «Kragen», aber wahrscheinlich sind die unterhalb der Büste ab und an wiedergegebenen rechteckigen «Überhänge» vorn und hinten als Relikte des einstmaligen «Kragens» zu verstehen.

### 7.2.3 Die «KA-Statue» im Grab des Tutanchamun

Die meines Wissens einzige *gemalte* Wiedergabe einer den König begleitenden KA-Figur befindet sich im Grab des Tutanchamun, und zwar auf der Nordwand der Sarkophag-Kammer (cf. fig. 14).<sup>171</sup>

Der König (in der Mitte) wird von Osiris (links), nach seiner Beischrift «der Herr des Westens, der große Gott», empfangen. Der Gott berührt mit seinen aus der

<sup>170</sup> H. Brunner, Die südlichen Räume des Tempels von Luxor, AV 18, Mainz 1977.

<sup>171</sup> Cf. G. Steindorff, Die Grabkammer des Tutanchamun, in: ASAE 38, 1938, p. 641-667.

Mumienhülle herausragenden Händen die Brust des Königs, während dieser den Gott an den Hüften faßt. Hinter dem König steht der *k3 n(j) njswt hntj db3.t* «der dem König zugehörige KA, der Erste des Palastes(?)». Die KA-Figur hat das (bereits oben beschriebene) Aussehen. Anstatt in der Rechten die lange Stange mit dem Königskopf zu tragen, hält die Figur ihren Arm hinter den Rücken (oder an die Hüfte) des Königs. In der linken herabhängenden Hand fehlt die Straußenfeder, was nicht weiter verwundern muß, da sie mangelnden Platzes wegen manchmal auch in den Reliefabbildungen fehlen kann. Auf dem Kopf trägt die «KA-Statue» das KA-Ikon mit der rechteckigen Namenskartusche; darin eingeschrieben ist nur das den Horus-Namen einleitende Epitheton *k3-nht* «Starker Stier» ohne den Horus-Namen selbst; auf der Kartusche thront ein Falke (ohne die Doppelkrone) mit einer Uräus-Schlange.

fig. 14: Tutanchamun  
in Begleitung des KA  
vor Osiris

(nach: G. Steindorff,  
in: ASAE 38, 1938,  
t. CXVI)



Bemerkenswert ist, welche die Szene «König mit KA-Begleitung» sonst ausmachenden Bestandteile aufgrund des hier herrschenden Platzmangels entfallen können. Neben der bereits erwähnten Straußenfeder sind dies die Palastfassade mit dem Horus-Namen; von der *srh*-Kartusche bleibt nur ein kümmerliches Rechteck mit dem im Neuen Reich offenbar wichtigen *k3-nht*-Epitheton. Außerdem fehlt die Stange mit dem Königskopf an ihrer Spitze.

#### 7.2.4 Die Entwicklung des Motivs nach der 18. Dynastie

Die Themen der Bilder, auf denen der König in Begleitung der KA-Standarte auftritt, wandeln sich: Die Jagd nach Gazelle oder Nilpferd spielt nach dem AR für den König mit seinem KA keine Rolle mehr. In der 18. Dynastie steht der König, wenn er mit seinem KA zusammen auftritt, vorzugsweise adorierend bzw. opfernd vor Gott-

heiten; das Gleiche gilt prinzipiell für die 19. Dynastie.<sup>172</sup> Das andere bestimmende Bildmotiv, in dem der König in der Regel immer zusammen mit seinem KA erscheint, sind die meist großformatigen und an hervorragenden Stellen angebrachten «Erschlagen-der-Feinde»-Szenen; sie finden sich noch an den spätesten Tempeln.<sup>173</sup> Zu diesem Thema kommt in der griechisch-römischen Zeit ein weiteres hinzu: Der König wird beim Auszug aus seinem Palast dargestellt; dabei wird er von vorausziehenden königlichen Geleitstandarten und ihm nachfolgend von der KA-Standarte begleitet (cf. fig. 15).<sup>174</sup>

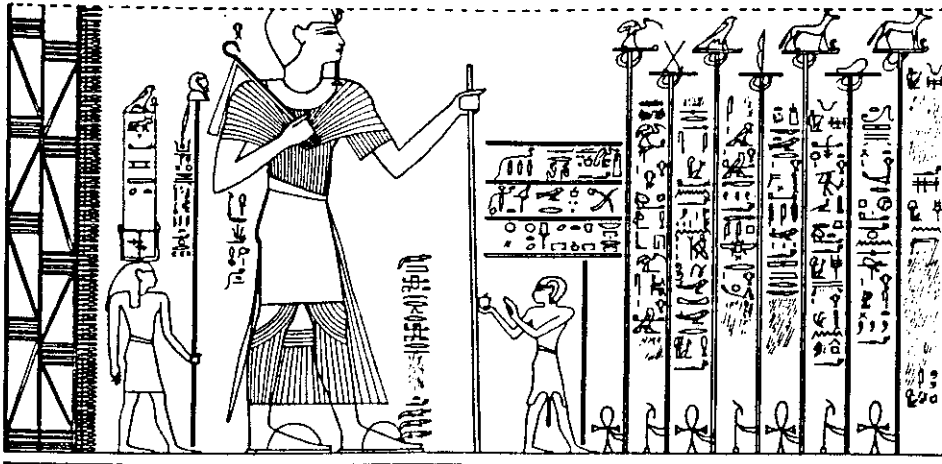


fig.15: Der König in KA-Begleitung beim Auszug aus dem Palast  
(nach: de Morgan, Kom Ombos I, p.66, fig.73)

- <sup>172</sup> Cf. e.g.: A.Mariette, Abydos I, Paris 1869, t.33: Sethos I. am Opfertisch vor der Königsliste sitzend; hinter seinem Thron steht die von der menschlichen Figur getragene KA-Standarte; The Epigraphic Survey (ed.), Medinet Habu, vol.V, Chicago 1957, t.287: der König mit KA-Standarte vor Amun und Mut; auch in späteren Tempelanlagen taucht das Motiv auf: cf. de Morgan, Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique II, (= Kom Ombos II), Wien 1909, p.196: der König mit KA-Standarte vor Re-Harachte und Isis; cf. p.68.
- <sup>173</sup> E.g.: Medinet Habu, vol.VIII (The Eastern High Gate), Chicago 1970, t.625; E. Chassinat, Edfou X, t.CVII; H.Junker, Der große Pylon des Tempels der Isis in Philae, Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften zu Wien, phil.-hist.Kl., Sonderband, Wien 1958, p.9, p.26.
- <sup>174</sup> E.g.: E.Chassinat, Edfou X, t.CLI; de Morgan, o.c. I, (= Kom Ombos I), Wien 1895, p.65 und p.66.

### 7.3 Zusammenfassung zur «KA-Statue»

Bei den «KA-Motiven», wie sie sich e.g. in fig.13 gegenüberstehen, unterscheidet sich (b) von (a) nur darin, daß die senkrechte Standarten-Stange mit ihrem Stand-Teil ersetzt ist durch eine menschliche Figur. Deren Arme bzw. Hände sind es nun, die zum einen die lange Stange mit dem Königskopf tragen, zum andren das *ḥ*-Zeichen mit der Straußenfeder.

Diese Relief-Figur ist direkt und bis in die Einzelheiten vergleichbar mit der sog. «KA-Statue» des Königs Horus (cf. supra Kap.7.2.1 mit fig.9). Die Holz-Plastik trägt gleichfalls diese Perücke, den Bart, das Pektoral, den zu ergänzenden Schurz; Beinstellung und Armhaltung sind identisch. Obwohl die Hände der Holz-Statue heute ins Leere greifen, darf aufgrund der vorhandenen Bohrungen davon ausgegangen werden, daß sie einst eben jene Attribute der Relief-Statue trugen. Allein, drei Dinge fehlen der Rundplastik: Der Stierschwanz, die Standartenbänder und der Querholm der Standarte auf dem Kopf. Leider ist die Plastik in den verfügbaren Photographien immer nur von vorn abgebildet, und im Ägyptischen Museum in Kairo ist die Statue im Naos aufgestellt, so daß es nicht erfahrbar war, ob der Rücken eine Vorrichtung zur Verankerung eines (eventuell hölzernen) Stierschwanzes aufweist; ebensogut könnte der Stierschwanz aber auch aus vergänglichem Material gefertigt oder aber mit dem Schurz an die Statue gebunden gewesen, und wie dieser und/oder die Straußenfeder verlorengegangen sein. Andererseits ist der Stierschwanz nach Ausweis der Belege erst im Neuen Reich nachweisbar. Die Standarten-Figur der Reliefs Pepis II. kennt ihn nicht! Das Kriterium «vergängliches Material» scheint mir auch für das Fehlen der beiden Standartenbänder maßgebend zu sein. – Was jedoch als nicht erklärbarer Mangel der Holz-Statue bleibt, ist die in den Reliefs stets mit abgebildete Querstange der Standarte auf dem Scheitel der Figur. Angesichts aller übrigen Übereinstimmungen jedoch, und im Hinblick darauf, wie die 14 KAs im Neuen Reich und danach abgebildet werden (cf. infra Kap.8.4), glaube ich annehmen zu können, daß wir in der Statue aus dem Grab des Königs Horus die rundplastische Wiedergabe der so häufig auf den Tempel-Wänden dargestellten, den König begleitenden Relief-Figur vor uns haben.

Kehren wir zu den gut dokumentierten südlichen Räumen des Luxor-Tempels zurück. In den 188 Szenen der von BRUNNER aufgenommenen Raumgruppe F (nach NELSON) kommt in jeder einzelnen der König vor, allein oder im Verkehr mit einer oder mehreren Gottheiten. In diesen 188 Szenen tritt 14 mal das KA-Motiv mit der Figur, 10 mal mit der Standarte auf, stets hinter dem König. Weder die Kleidung des Königs (e.g. was die von ihm getragenen unterschiedlichen Kronen anlangt),

noch der Handlungskontext, in dem er sich befindet (e.g. Opfer oder Sed-Fest), noch die Gottheiten, denen er gegenübersteht, noch der Raumkontext lassen in irgendeiner Weise eine Regel erkennen: Weder in Hinblick auf die Frage, wann der König überhaupt von einem KA begleitet wird, noch im Hinblick darauf, wann er von welchem der beiden verschiedenen Motive begleitet wird. Diese «Regellosigkeit» gilt ebenso für die Belege *nach* dem Neuen Reich bis in die späteste Zeit. Das Abbildungsverhältnis von Standarte mit Tragestange und Standarte mit Figur bleibt in etwa ausgewogen, und es lassen sich auch hier keine kontextabhängigen Präferenzen für die eine oder andere Variante ausmachen. Zieht man hierzu die Beobachtung von oben, daß die beiden Motive sich nur darin unterscheiden, daß auf der einen Seite die senkrechte Standartenstange und auf der anderen Seite die anthropomorphe Figur stehen, so drängt es sich meines Erachtens geradezu auf zu vermuten, daß beide Motive prinzipiell austauschbar sind und dasselbe meinen.

Geht man von diesem Gedanken aus, ist es nicht mehr möglich, sowohl die rundplastische Holzfigur des Königs Horus sowie die Relief-Figur mit dem KA-Ikon auf dem Kopf als «KA-Statue» anzusprechen, wie es landläufig geschieht, und zwar in dem Sinne, daß man die *menschliche Figur* für den «KA» des jeweiligen König hält; demgegenüber hat nämlich noch kein Ägyptologe die Standarte mit dem KA-Ikon «KA-Statue» genannt. Ebenso wenig kann es dann angehen zu behaupten, die Figur mit dem KA-Ikon auf dem Kopf sei ein Beweis dafür, daß diese Figur die «Personifikation des KA» sei, oder gar, daß der KA „hier als lebendiges Wesen gedacht“<sup>175</sup> sei.

Nach meinem Dafürhalten liegt der Identifizierung jener anthropomorphen Figur mit dem «KA» des Königs jener Aspekt der MASPEROSchen Theorie zugrunde, worin der KA als persönlicher «Geist» oder *alter ego* des Königs verstanden wird, ein Gedanke, zu dem die funktionsgleiche Standarte mit dem KA-Ikon nicht passen will, weswegen sie stets auch geflissentlicher Nichtbeachtung anheimfällt.

Setzt man hingegen eine prinzipielle funktionale Identität der menschlichen Figur mit dem KA-Ikon und der Standarte mit dem KA-Ikon an, dann muß gefragt werden, was diese Identität ausmacht bzw. inwiefern die Standarte und die menschliche Figur austauschbar ist. Was ist das *tertium comparationis* dieser beiden Motive?

Meine Antwort auf diese Frage lautet: Die Standarte sowie die immer schreitend dargestellte menschliche Figur haben beide eine Trägerfunktion, und zwar *in statu movendi*. In ihrer Funktion sind sie den anderen bekannten Standarten gleichzu-

<sup>175</sup> Sethe, in: L. Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Sahure, vol. II: Die Wandbilder (Text), Leipzig 1913, p. 31.

setzen, die als *šms.w* «Gefolge» (des Horus, des Min etc.) auftreten. Der Sinn aller Standarten ist, die Symbole, die die Standarten auf ihren Tragbalken transportieren – genauer: das, wofür diese Symbole stehen – in der unmittelbaren Nähe des Königs zu behalten, wodurch sie für den König stets präsent und verfügbar sind.

Diese Einschätzung gilt ganz allgemein und nicht nur für die in der Regel solche Gefolge bildenden Numina; so e.g. in einem Relief Thutmosis' III. aus Karnak, auf dem neben dem jungen, das Bogenschießen übenden König eine Standarte auf ihrem Querholz weitere Pfeile bereithält (fig.16). Man vergleiche weiterhin die Totenbuch-Sprüche, die verhindern sollen, daß dem Verstorbenen im Jenseits das Herz fortgenommen wird, und die Vignetten dazu (cf. fig.17).<sup>176</sup>

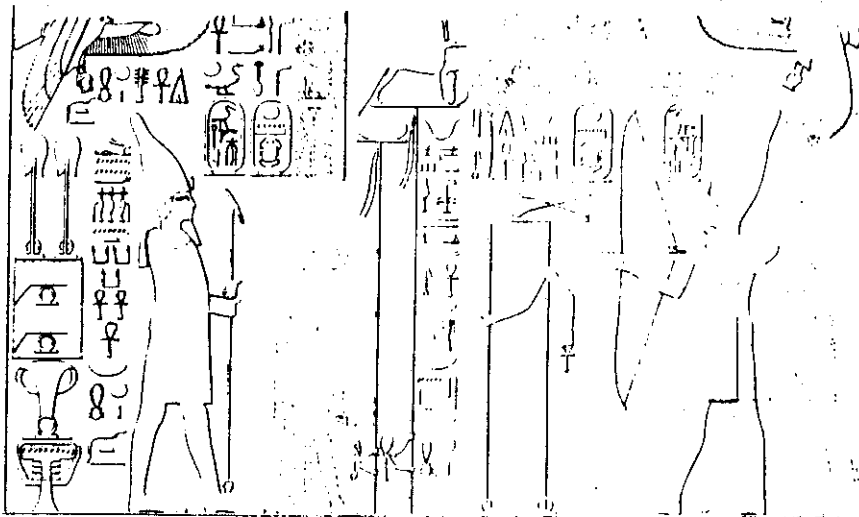


fig.16  
(nach: LD III, 36b)



fig.17  
(Tb 27-Vignette)

Ebenso gilt dies für die langen Reihen von Opferträger(inne)n, die e.g. im Totentempel des Sahure dem Verstorbenen König aus allen Landesteilen bzw. ihren jeweiligen landwirtschaftlichen Gütern ihre Opfergaben beibringen (cf. fig.18).

Auch in solchen Fällen kam, soweit ich sehe, bislang noch kein Ägyptologe auf den Gedanken, diese «Personen» als «Statuen» der Örtlichkeiten, deren Namen sie auf den Köpfen tragen, anzusehen. Ebenso wenig wird bei derartigen Beispielen behauptet, daß diese Lokalitäten als «lebendige Wesen» aufträten. Warum soll das nun aber gerade für den KA gelten?

<sup>176</sup> Tb (Naville) 26, 27, 29B (nach Ba).

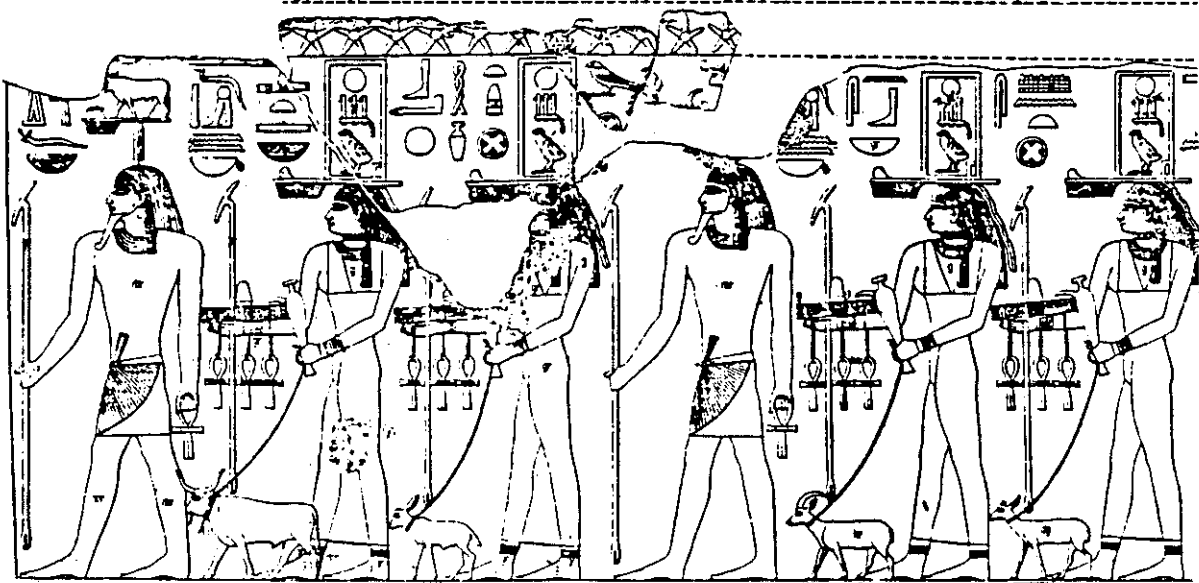


fig. 18: Opferträger(innen) aus dem Toten-Tempel des Sahure  
(nach: L. Borchardt, Sahure, vol. II, Blatt 31 [Ausschnitt])

Es geht also nicht darum, daß die Standarte(nfigur) selbst das darstellt, präsentiert oder personifiziert, was sie als Text oder Bild auf ihrem jeweiligen Querholz trägt. Es muß vielmehr differenziert werden zwischen der Standarte(nfigur) und dem, was sie auf dem Querholm transportiert. Die Standarte(nfigur) hat nur die Funktion eines mobilen Trägers, mit dem Zweck, in der Präsenz des Königs zu sein, wo auch immer sich dieser aufhält, und damit zu gewährleisten, daß dem Herrscher das, was die jeweilige Standarte(nfigur) transportiert, dauernd zur Verfügung zu halten.

Und so wie die Ortsnamen auf den Standarten der Opferträger(innen) gelesen werden können, kann auch gelesen werden, was die KA-Standarte trägt; von oben nach unten:  $k^3$  Hr [N.N.] «KA des (Königs) Horus N.N.», wobei in der Schreibung der Horus-Name *honorabile scriptu* vorgezogen ist.

In den Fällen der KA-Standarten(figuren) geht es somit darum, daß der «KA des (Königs) Horus N.N.» beim König präsent verbleibt. Von diesem Standpunkt her gesehen findet auch der seit den Neuen Reich nachweisbare *šn*-Ring am Standfuß derjenigen Standarten, die von keiner Figur getragen werden, eine Erklärung; er stellt nach meiner Ansicht hier eine Abkürzung für *šnj* «umkreisen, umgeben» dar und ist damit nur eine andere Ausdruckweise für den Gedanken der Präsenz des von der Standarte Getragenen im Umkreis des Königs.

Auch die frühzeitliche Topfritzung  $\text{H}$  (KA-Zeichen mit  $\Delta$ -Beinen darunter) könnte theoretisch hier seinen Platz haben. Weil dieses Zeichen jedoch nur zweimal in

unsicherem Kontext belegt ist und in der entwickelten Hieroglyphenschrift nicht mehr existiert, lassen sich daraus keine weiteren Schlüsse ziehen;<sup>177</sup> nur der Vollständigkeit halber sei es hier mit erwähnt.<sup>178</sup>

Betrachtet man sich die maskulinen Standarten-Figuren genauer, und zwar nur ihre körperliche Gestalt an sich, ohne die Standarte und die Attribute, die sie in den Händen halten, dann wird man feststellen, daß sie alle einheitlich aussehen. Sie sind durch den langen, nach vorn leicht eingedrehten Bart (*hbsw.t*) als «göttlich» konnotiert, darüber hinaus weisen sie aber keine hervorstechenden Merkmale auf. Sie tragen einheitlich einen schlichten gegürteten Schurz, einen breiten Brustkragen, gelegentlich Schmuckbänder an den Oberarmen und Handgelenken, eine Haartracht mit vor und hinter die Schulter fallendem Haar.<sup>179</sup>

Sieht man weiterhin von der die Standartenfiguren auszeichnenden Schritt-Haltung ab, dann lassen sich diese Gestalten einer Kategorie von Gottheiten zuweisen, die mit dem Titel «aspezifische Numina» charakterisiert werden kann. Sie treten in Tempel-Reliefs oder Grabmalereien einzeln in subalternen Rollen auf, zu mehreren repräsentieren sie oft Götter-Kollektive. Ihnen werden grundsätzlich keine Eigennamen zugesprochen, am ehesten sind sie mit dem nichtssagenden Titel *ntr* ⚡ «großer Gott» bezeichnet.<sup>180</sup>

Was den anthropomorphen KA-Standarten-Träger – abgesehen von der speziellen Standarte – besonders kennzeichnet, sind folgende Attribute: 1. der erst ab dem NR nachzuweisende Stierschwanz; 2. das ⚡-Zeichen und die Straußenfeder, die wohl als Zeichen der «Maat» gelesen werden muß, in der rechten Hand; 3. der lange Stab mit dem Königskopf obenauf in der linken Hand. Bis auf Punkt drei sind alle anderen göttlich-königliche Attribute. In den entsprechenden Reliefs nach der

<sup>177</sup> W.M.F.Petrie, *Royal Tombs of the Earliest Dynasties*, vol.II, London 1901, t.LV Nr.27 und 28; eine dieses Zeichen enthaltende Darstellung auf einem Sarkophag der 30.Dynastie (cf. J.J.Clère, *Fragments d'une nouvelle représentation égyptienne du monde*, in: MDAIK 16, 1958, p.30-46) gehört sinngemäß wohl auch hierher.

<sup>178</sup> Die Topfmarke ließe sich ebensogut dem in Kap.9.2 behandelten Themenbereich zuordnen, was inhaltlich letztlich koinzidiert.

<sup>179</sup> Zum Schurz cf. E.Staehelin, *Untersuchungen zur ägyptischen Tracht im Alten Reich*, Diss. Basel 1965, MÄS 8, Berlin 1966, p.11 sq.; H.Bonnet, *Die ägyptische Tracht bis zum Ende des Neuen Reiches*, UGAA 7.1, Leipzig 1917, p.40 sq.

<sup>180</sup> Der Götterkategorie «aspezifische Numina» sind zwei weitere Gruppen zuzuweisen: das weibliche Pendant der soeben beschriebenen Klasse (grundsätzlich in gleicher Funktion, aber nicht in kollektiver Verwendung) sowie die meist in Reihen auftretenden androgynen «Fruchtbarkeitsgötter»; zu letzteren cf. J.Baines, *Fecundity Figures*, Warminster 1985.



19. Dynastie kann das  $\ddagger$ -Zeichen fehlen; da es jedoch ein ganz allgemeines Gottesattribut ist, hat es ohnehin keine besondere Aussagekraft.

Was die Stange mit dem Königskopf angeht, ist nichts Näheres über sie auszumachen, weil sie nur von der KA-Standarte getragen wird; die einzige Ausnahme, die ich finden konnte, war die oben schon genannte Gruppe der *šms.w pr-ḫ* im Totentempel des Sahure (cf. supra Kap.7.2.2); hier (L. Borchardt, o.c., Blatt 32) tragen mehrere, von ihrem Äußeren her gewöhnliche Ägypter des Alten Reiches diese Stange. Auch nach dem Neuen Reich ist diese Stange konstitutiver Bestandteil der Bildeinheit «KA-Standarte». Der Königskopf auf der Stange erhält bei Ramses III. die Doppelfederkrone mit Widdergehörn und Sonnenscheibe,<sup>181</sup> die ABDEL MONEM ABUBAKR<sup>182</sup> als unterägyptische Herrscherkrone ansetzt; sie ziert fortan anstelle des *nms*-Kopftuches durchgängig den Königskopf. Spätestens ab der griechischen Zeit entfallen dann auch die Uräus-Stirnschlange und der Götter- bzw. Königsbart. Nur die Reliefs im Tempel von Kom Ombo stehen außerhalb dieser Entwicklung und halten in dieser Hinsicht an der AR-Darstellung fest.

Die Palastfassade in der *srḫ*-Kartusche auf den AR-Abbildungen wird wahrscheinlich spätestens im Neuen Reich weder in ihrem ursprünglichen Sinn mehr verstanden noch mit neuem Sinn erfüllt; daraufhin deutet, daß das entsprechende Feld entweder leer bleibt oder mit freien Strichmustern gefüllt wird. Aufgrund der mangelnden Raumhöhe im Grab des Tutanchamun kann die Palastfassade ohne weiteres entfallen (cf. supra Kap.7.2.3 mit fig.14). Als mögliche Ausnahme dieser Entwicklung ist wiederum *eine* Szene im Tempel von Kom Ombo zu nennen (cf. fig.15): Das Quadrat ist mit einer Doppeltür versehen (verschlossen mit einem Doppelriegel), was vielleicht als bewußte Reminiszenz an die einstige Bedeutung dieser Fläche gedeutet werden darf.

Was für die thematische KA-Szene als konstituierend bleibt ist: das KA-Ikon mit der Rechteck-Kartusche und dem Falken obenauf, der spätestens ab der 18. Dynastie die Doppelkrone trägt; die Standarte(n-Figur) hält in einer Hand die Maat-Feder, in der anderen die Stange mit dem Königskopf.

Der Falke auf der Namens-Kartusche ist wohl als Horus-Falke anzusprechen. Daneben jedoch schwebt – insofern die Szenen jeweils soweit erhalten sind – über der Gesamtkomposition des Königs mit der KA-Standarte der *Bḥdtj*-Falke, ersatzweise die Geiergöttin Nechet, beide jeweils mit dem *šn*-Ring in den Klauen.

<sup>181</sup> Medinet Habu V, t. 287.

<sup>182</sup> A.M. Abubakr, Untersuchungen über die ägyptischen Kronen, Glückstadt/Hamburg/New York 1937 (=Diss. Berlin 1937), p. 40.

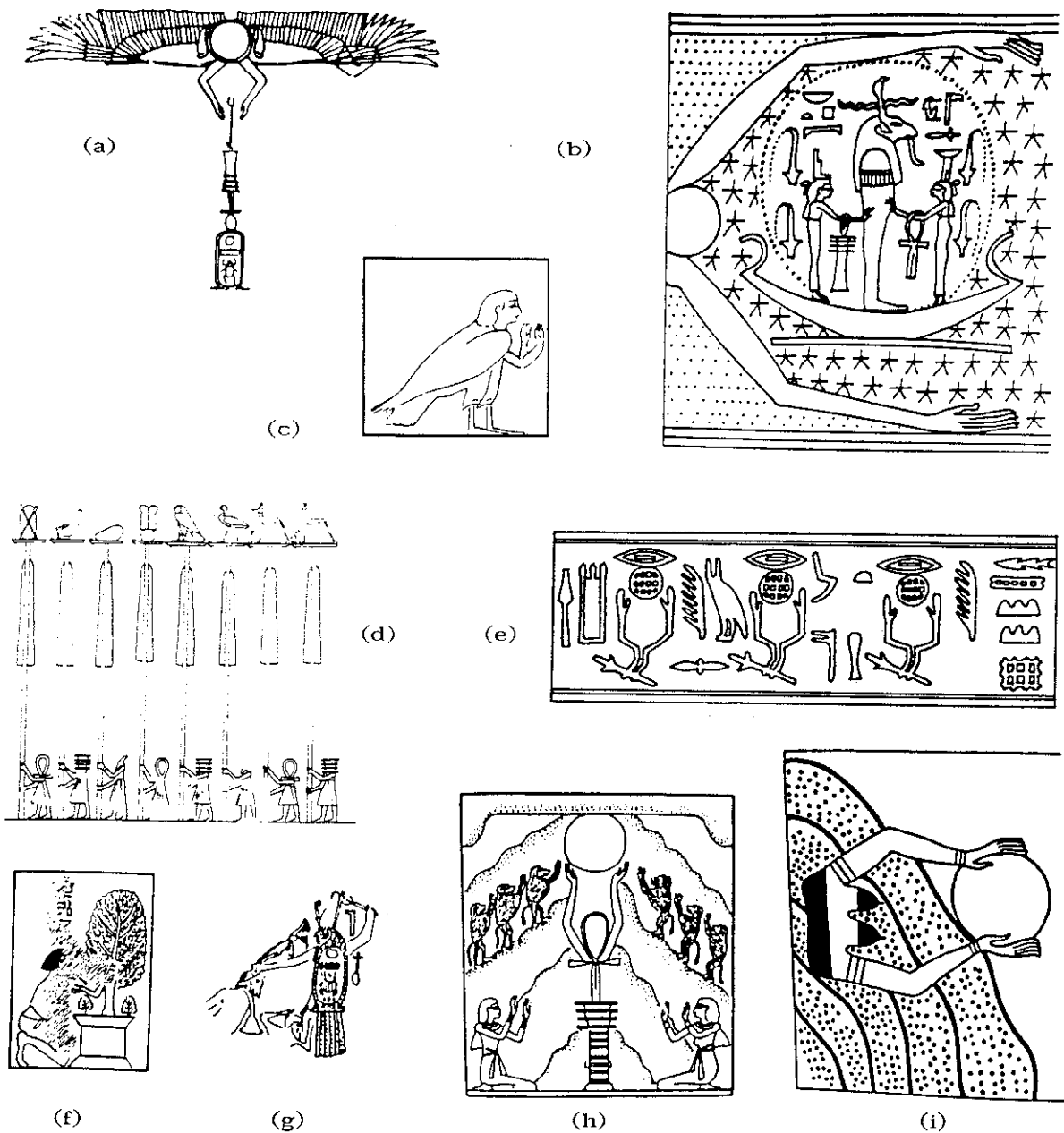


fig.19: Agierend-präsentierende Arm-Paare

- (a) aus: H.Ricke, Der Totentempel Thutmosis III., BBf 3, Kairo 1939, t.9
- (b) aus: A.Piankoff, The Funerary-Pap. of Tent-Amon, in: Egyptian Religion 4, 1936, fig. 5
- (c) Vignette zu Tb 85 (Pa)
- (d) aus: R.David, A Guide to Religious Ritual at Abydos, Warminster 1981, p.91
- (e) P.Kaplony, IÄF, fig. 336
- (f) Vignette zu Tb 9 (Pe)
- (g) aus: E.Feucht-Putz, Die königlichen Pektorele, Bamberg 1967, t.3.1
- (h) Vignette zu Tb 16A (La)
- (i) aus: A.Piankoff/N.Rambova, Mythological Papyri, New York 1957, p.41, fig. 25

## EXKURS B : KA als Hebe-Kraft

Im Zuge der Auseinandersetzung mit W.WESTENDORFS «Hebe-Kraft-Theorie» (cf. bereits supra Kap.6.1.2) muß noch ein anderes Problem muß hier erörtert werden: die Funktion der Arme, die den Standarten entwachsen. Man vergleiche die aus unterschiedlichen Epochen und Kontexten stammenden Beispiele in fig.19(a)-(i).<sup>183</sup>


Alle diese Armpaare zeichnet äußerlich aus, daß sie aus irgendeinem *corpus* herauswachsen; das mag die Sonnenscheibe sein, der Westberg, eine Namen-Kartusche, eine Sykomore, eine Standarte oder eine Hieroglyphe. Das gemeinsame inhaltliche Merkmal, das auf alle diese Armpaare paßt, ist, daß sie agieren, in der Mehrzahl der Fälle etwas präsentieren oder darreichen (bzw. – seltener – etwas Präsentiertes paaren  $\sqcup$  und  $\sqcap$ ; sie stellen neben diesen somit eine dritte ikonographische Kategorie dar.<sup>184</sup> Der selbständige Charakter dieser Gruppe «agierend-präsentierender Arme» wird weiterhin dadurch dokumentiert, daß sie im Gegensatz zu  $\sqcup$  und  $\sqcap$  keinerlei hieroglyphischen Wert haben, sondern ausschließlich einen ikonographischen. Wichtig dabei ist, daß auch die *k3*-Hieroglyphe für sich als ein geschlossenes *corpus* gilt (cf. (d)). Und eben weil das KA-Zeichen eine in sich geschlossene Größe ist, muß es, falls es als agierend dargestellt werden soll, von außen her mit Armen versehen werden. Die dem KA-Zeichen seine Gestalt gebenden Arme können für die attribuierende Konnotation «agierend» ganz offensichtlich *nicht* mit herangezogen werden!


Ich kann es daher nicht mit W.WESTENDORF für angemessen halten, die  $\sqcup$ -Hieroglyphe mit jenen Armpaaren über den Begriff «Hebe-Kraft» in eine Beziehung setzen zu wollen. Abgesehen von der kategorialen Differenz zeichnet keines dieser Armpaare aus, daß sie etwas emporheben, sondern daß sie agieren bzw. konkreter: etwas darreichen; daß sie den Gegenstand ihrer Darreichung dann auch in ihren

<sup>183</sup> Weitere Beispiele e.g. bei C.Sourdive, *La main*, t.LXXIX; J.Baines, *Fecundity Figures*, fig.16-20 auf p.46.

<sup>184</sup> W.Guglielmi klassifiziert diese Kategorie (in: *LÄ IV*, col.978-987 s.v. Personifikation) als «dynamisierend», J.Baines (*Fecundity Figures*, p.41-63) als «emblematic»; zur Diskussion cf. W.Guglielmis Rezension von J.Baines Werk in: *BiOr* 47, 1990, col.630-634. – Meine Kritik an beiden Autoren setzt daran an, daß sie zwar viel Mühe und Scharfsinn aufwenden, Personifikationsweisen zu analysieren und zu kategorisieren, dabei jedoch auf einen unreflektierten Begriff von «Personifikation» rekurren. Beide legen ihren Betrachtungen das abendländische Wort «Personifikation» (und i.e. auch das Wort «Person» mit all seinen Implikationen) zugrunde, ohne zu hinterfragen, ob diese Begrifflichkeiten (und die damit verbundenen Vorstellungen) für das alte Ägypten überhaupt anwendbar sind.

Händen halten, ist eine Folge ihrer Absicht. Eine «Hebe-Kraft» darin zu vermuten, und dann von da her auf das «Wesen des KA» zu schließen, scheint mir abwegig.<sup>185</sup>

Dies gilt ebenfalls für die von W.WESTENDORFF herangezogene Zeichen-Gruppe : zwar ist hier eindeutig die KA-Hieroglyphe abgebildet, aber die Arme des KA-Zeichens heben die Sonne nicht empor. Vielmehr ist die Sonnenscheibe in die KA-Hieroglyphe eingelassen, und daher allenfalls mit der ebenso in das KA-Ikon eingeschriebenen Namen-Kartusche oder mit den zwischen die KA-Arme gelegten Nahrungsmitteln (cf. fig.7 und 8) zu vergleichen, nicht jedoch mit den in fig.19 abgebildeten Darstellungen.

Sonne, Speisen wie *srh*-Kartusche (bzw. der in ihr enthaltene Name? und/oder der auf ihr sitzende Falke?) werden mit dem -Ikon ikonographisch, und das heißt wohl auch inhaltlich, in eine «innige» Nähe und damit «innige» Beziehung zueinander gesetzt. Was *in concreto* diese Beziehung ausmachen und die Kombination aussagen soll, kann ohne weitere Kenntnisse der Semantik der singulären Bestandteile sowie der Hintergründe ihrer Komponierung, nur spekulativ gedeutet werden (cf. die weiteren Bemerkungen in Kap.10).

## 7.4 Der KA im Geburtszyklus der 18.Dynastie

Im Folgenden wird weder das Ober-Thema «Theogamie» im alten Ägypten noch das Sub-Thema «Geburtszyklus» in seiner ganzen Breite untersucht.<sup>186</sup> Vielmehr sollen nur diejenigen Szenen aus dem Zyklus behandelt werden, in denen der KA in Wort oder Bild eine Rolle spielt. Als Quellen kommen dafür allein in Frage: 1. Die nördliche Halle im mittleren Hof des Totentempels der Hatschepsut in Deir el-Bahri, und 2. der «Geburtsraum» Amenophis' III. im Luxor-Tempel.<sup>187</sup>

<sup>185</sup> Zu den etymologischen Überlegungen von W.Westendorf cf. *supra* Kap.6.1.2 und Exkurs A, II.

<sup>186</sup> Zum Geburtszyklus cf. die eingehende Abhandlung mit Bibliographie von H.Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs*, ÄA 10, Wiesbaden 1964. — Cf. die Behandlung des Themas bei U.Schweitzer, *Ka*, p.62-67.

<sup>187</sup> Die entsprechenden Szenen finden sich bezüglich des Luxor-Tempels bei H.Brunner, o.c. (im Einzelnen cf. die Verweise im obigen Text), sowie bei A.J.Gayet, *Le temple de Louxor*, Kairo 1894, t.LXIII-LXVII (hier als Textabbildungen verwendet), bezüglich des Totentempels von Hatschepsut bei E.Naville, *The Temple of Deir el-Bahari*, vol.II, London 1896, t.XLVII-LV sowie Urk.IV, 215-234 (Texte).

U.SCHWEITZER unterteilte die Ereignisfolge in drei Hauptabschnitte: „1. Die Vereinigung Amuns mit der Königin 2. Die Geburt des Königs und seines Ka 3. Die Anerkennung von König und Ka durch die Götter“ (p.62). Mit dem KA haben wir es nur im zweiten und dritten Abschnitt zu tun:

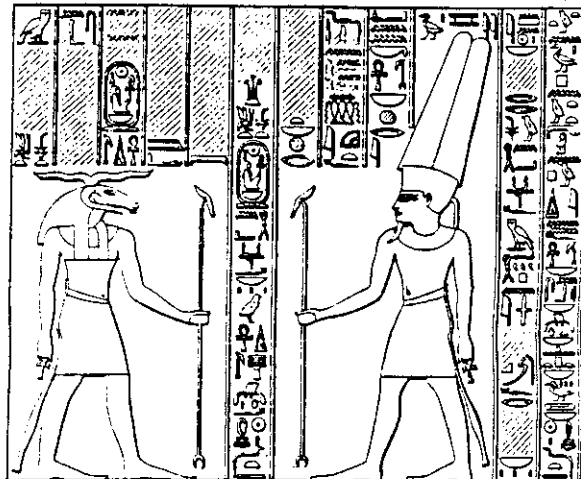
Nach der Begattung der Königin durch Amun tritt dieser auf den Gott Chnum zu (cf. fig.20), um ihm zu sagen:

fig. 20

Gayet, t. LXIII, fig. 203

cf. Brunner, t. 5

cf. Naville, t. XLVIII



L (nach Brunner, t. 5):

*Ir sw hn<sup>c</sup> k3/f m h<sup>c</sup>.w pn Imj ʾImn  
qm3/f r ntr.w nb.w  
tw t n z3 pn wtt.nj pw  
dj.n[ʾj] n/f ʿnh nb w3s nb snb nb  
3w.t-ib nb.t] htp.t nb.t] df3.w nb mj R<sup>c</sup> dt*

Mach ihn zusammen mit seinem KA aus diesem Körper, in/aus dem Amun ist,  
und seinen (sc. Amuns) Charakter gegenüber allen Göttern;  
dies sei die Gestalt für diesen Sohn, weil ich (ihn) gezeugt habe.  
Ich habe ihm gegeben: alles Leben, alle Herrschaftsmacht, alle Gesundheit,  
alle Freude, alle Opfergaben, alle Nahrungsmittel, wie Re, ewiglich.

In dem Text der die beiden Götter trennenden Hieroglyphenzeile, ist in unklarem Zusammenhang von den KAs des Königs die Rede:

*//// h3 njswt-bjt (Nb m3<sup>c</sup>.t R<sup>c</sup>) hn<sup>c</sup> k3.w]f nb.w  
//// hinter Amenophis III. zusammen mit seinen KAs.*

In der sich links anschließenden Szene (fig.21) hat Chnum den Amun-Sohn und seinen KA gestaltet, dazu u.a. sprechend:

I. (nach Brunner, t.6):

//// qd.n[*sj*] tw m h<sup>c</sup>.w w<sup>c</sup>[.tj]////

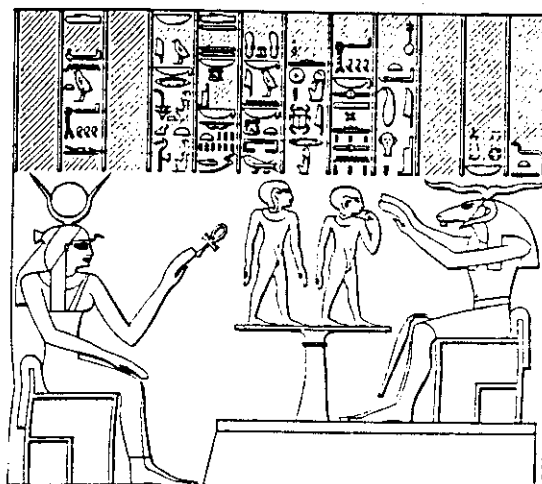
////ich formte dich in/aus einem Körper, einzig[artig]////

fig.21

Gayet, t. LXIII, fig. 202

cf. Brunner, t.6

cf. Naville, t. XLVIII



Daraufhin verkündet Thot Amuns Zufriedenheit mit der Königin, die dann von Chnum und Hathor zum Kindbett geführt wird, nicht ohne vorher von beiden eine leichte Entbindung zugesichert zu bekommen.

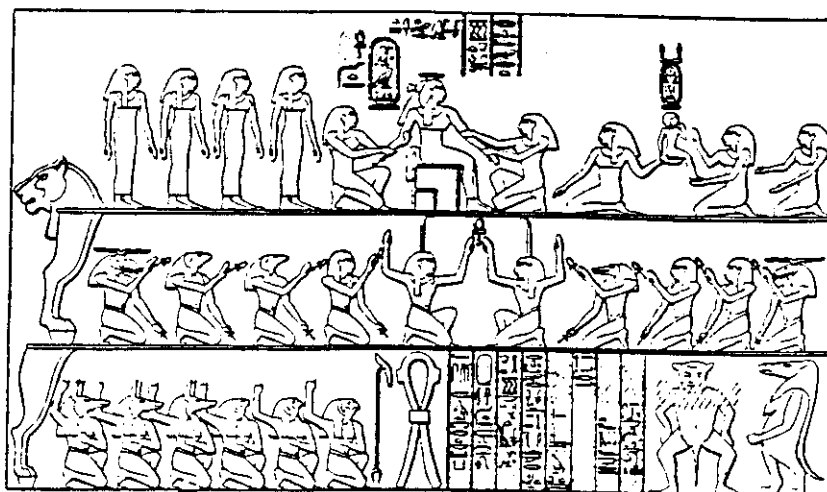
In der nächsten Szene (fig.22) sitzt die Königin auf dem kubischen Thron; zwei Frauen rechts und links stützen ihre Arme; rechts von dieser Gruppe sitzen drei

fig.22

Gayet, t. LXV, fig. 199

cf. Brunner, t.9

cf. Naville, t. LI



Frauen, deren erste ein Kind an die zweite weiterreicht. Das Kind trägt auf seinem Kopf den Namen (*Nb-m<sup>s</sup>.t-R<sup>c</sup>*), den Thronnamen Amenophis' III. Direkt auf der Kartusche (bei Gayet; bei Brunner durch einen zusätzlichen Querstrich von dieser getrennt) sitzt das  $\square$ -Zeichen. Die wenigen Beischriften zu dieser Darstellung geben

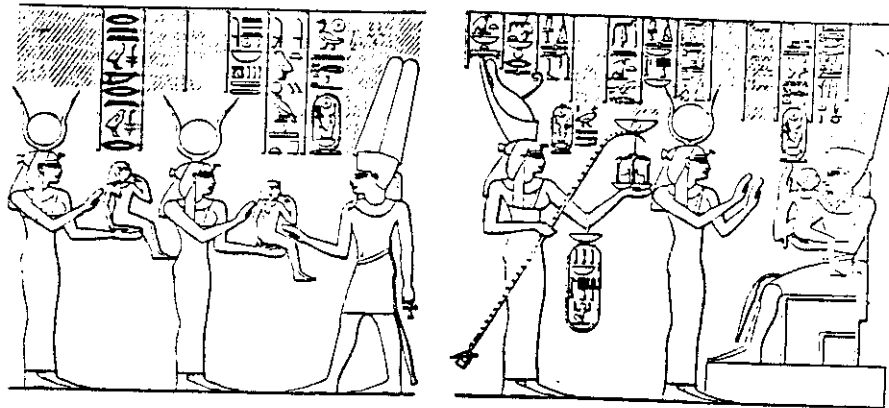
für unser Problem nichts her. Zwar waren die Texte in Deir el-Bahri gesprächiger, aber sie sind so sehr zerstört, zudem – soweit rekonstruierbar – inhaltlich problematisch (cf. die Diskussion bei Brunner, o.c., p.99sq.), sodaß von ihnen keine klärende Deutung erwartet werden kann.

Die folgenden Tableaus (fig.23) haben zum Thema die Anerkennung des Neugeborenen durch (den Vater) Amun als ein Kind *n h.t.f* «seines Leibes». Hierbei wird ihm durch Hathor in Deir el-Bahri nur eines gereicht, in Luxor einmal zwei (Gayet, fig. 200) und einmal eines (Gayet, fig.201). Wenn das Kind bzw. die Kinder überhaupt mit Beischriften versehen sind, dann wird stets nur der Thronname *Nb-m<sup>3</sup>.t-R<sup>c</sup>* genannt.

fig. 23

Gayet, t. LXV,  
fig. 200-201

cf. Brunner, t. 10-11  
cf. Naville, t. LII

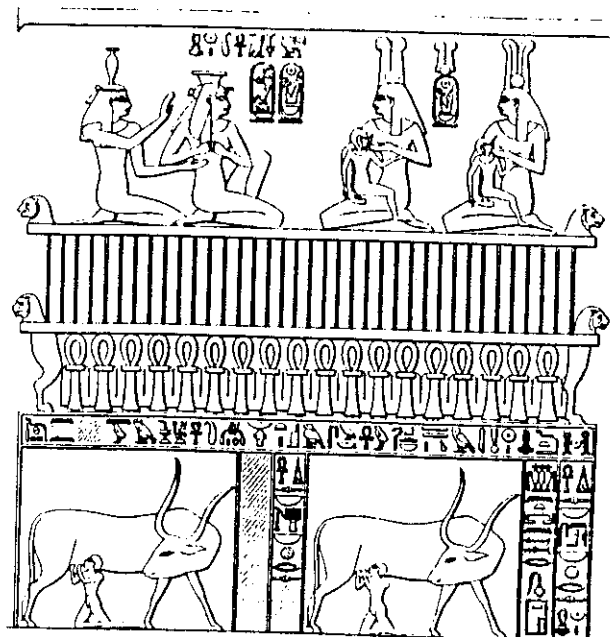


Diese Weise der Benennung gilt auch für die nächste Darstellung (fig.24), obwohl hier, immer paarweise, je ein Kind von einer Amme gestillt wird bzw. je ein Kind am Euter einer Kuh Milch saugt.

fig. 24

Gayet, t. LXVI, fig. 192

cf. Brunner, t. 12  
cf. Naville, t. LIII



In der nur in Deir el-Bahri am linken Bildrand vorhandenen dreizeiligen Inschrift befiehlt Amun der Hesat-Kuh,

(nach: Naville, t. LIII):

*mn<sup>c</sup>.t hm.t/s hn<sup>c</sup> k3.w/s nb.w*

daß gestillt wird Ihre Majestät (=Hatschepsut) zusammen mit allen ihren KAs.

Die nun folgenden letzten Szenen des Geburtszyklus' setzen sich deutlich von den vorangegangenen ab. Hielt sich das Neugeborene bislang in der Sphäre von Mutter, Hebammen, Ammen und minderen Numina auf, so wird es nun in den Bereich der Götterwelt weitergereicht. Ein zweiter gravierender Unterschied zum Vorigen besteht darin, daß das Königskind nun nur noch zusammen mit seinem KA auftritt, und beide nun auch eindeutig textuell unterschieden und ikonographisch gekennzeichnet werden.

Das Weiterreichen wird in Deir el-Bahari durch zwei Gottheiten besorgt, von denen eine sich durch ihre <Ptah-Haube> abhebt, die andere durch einen Milchkrug auf dem Kopf. Dargeboten wird das Kinderpaar drei übereinander dargestellten, auf Thronen sitzenden und ein Was-Szepter in Händen haltenden, sonst aber nicht näher spezifizierten Gottheiten. In der Luxor-Variante geschieht das Weiterreichen durch Heka und Hapi (cf. fig.25 – die Gruppe der Gottheiten fehlt in Luxor). In beiden Relief-Abschnitten trägt die jeweils zuerst dahinschreitende Gottheit beide Kinder auf dem Arm. Das erste Kind ist durch die Beischrift des *njsw.t-bj.t*-Namens (*Nb-m<sup>3</sup>c.t-R<sup>c</sup>*) und des *s3-R<sup>c</sup>*-Namens (*Imn-htp hq3 W3s.t*) klar als der König benannt. In der Variante des Luxor-Tempels <wächst> dem zweiten Kind eine Standarte aus dem Kopf. Sie trägt das □-Zeichen mit der *srh*-Kartusche und dem Horus-Falken. In die Kartusche ist das *k3-nht*-Epitheton von Amenophis III. eingetragen. – Die quasi identische Beischrift in beiden Tempeln ist ein Enigma (cf. die ausführliche Diskussion bei Brunner, o.c., p.141-143). Was darin zum Ausdruck kommt, ist wohl, daß die genannten Götter-Paare den König zu einem Ort der Reinigung geleiten, der in Zusammenhang mit Horus und Seth steht.

fig. 25

Gayet, t. LXVII, fig. 194

cf. Brunner, t. 14

cf. Naville, t. LIII





Die unmittelbar daran anschließende Szene zeigt Thot (bei Hatschepsut) bzw. Horus (bei Amenophis III.: fig. 25 rechts) und Amun einander gegenüberstehen. Dabei wird eines der beiden Kinder von Thot/Horus in der Hand gehalten, eines von Amun. Im Luxor-Tempel spricht Amun hierzu:

L (nach: Brunner, t. 14):

*z3 n h.t[<sup>sj</sup>] mr.y (Nb-m3<sup>c</sup>.t-R<sup>c</sup>)*

*hrj.n[<sup>sj</sup>] m h<sup>c</sup>.w*

*w<sup>c</sup>.tj hn[<sup>sj</sup>]*

*hrj-lb<sup>c</sup> h*

*rdj.n[<sup>sj</sup>] n<sup>c</sup>k<sup>c</sup> n<sup>h</sup> w3s nb*

*h<sup>c</sup>.tj [w] m njsw.t-bj.tj hr s.t Hr*

*3wj lb<sup>c</sup>k hn<sup>c</sup> k3<sup>c</sup>k mj R<sup>c</sup>*

Geliebter leiblicher Sohn, Amenophis III.,  
den ich gemacht habe in/aus einem Körper,  
– der einzigartig ist zusammen mit mir [sc.: den außer mir und dir niemand hat] –  
inmitten des Palastes!

Erscheine als König von Ober- und Unterägypten auf dem Platz des Horus,  
indem dein Herz weit ist zusammen mit deinem KA, wie Re!

In beiden Tempeln schwebt über dieser Szene die geflügelte Sonnenscheibe!

Das Schlußtableau (fig. 26) gliedert sich in drei Abschnitte. Am linken Szenenrand – an die vorangehende Szene anschließend – treten Chnum und Anubis auf. Ihnen gegenüber, am rechten Szenenrand, stehen Seschat und Hekau(?). Diese beiden Gruppen nehmen ein Bild in ihre Mitte, das in zwei übereinanderliegende Register zerfällt.

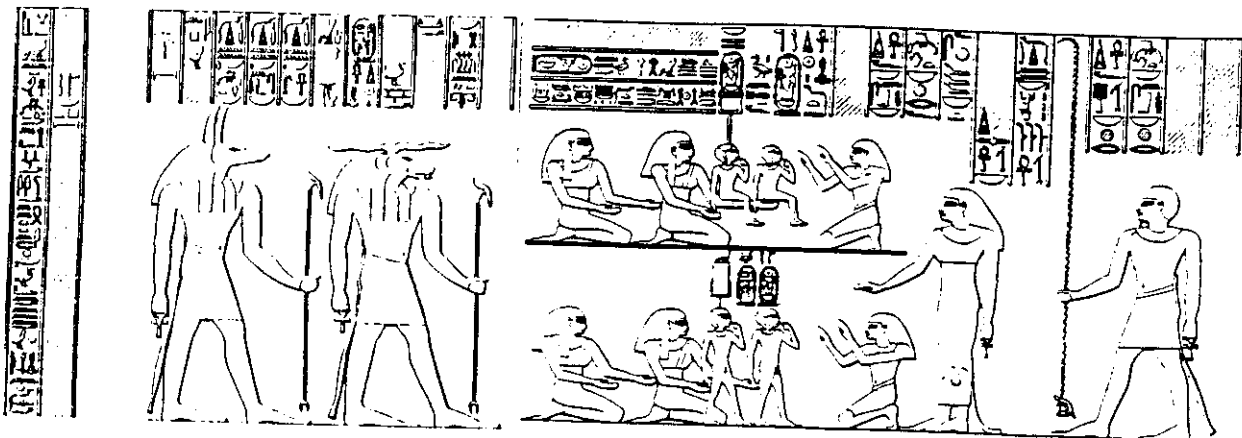


fig. 26: nach Gayet, t. LXVII, fig. 195 + 196 (cf. Brunner, t. 15 und Naville, t. LV)

In beiden Registern sind neben zwei Ammen(?) der König und sein KA abgebildet. Im oberen Register ist dem König sein *njsw.t-bj.t*-Name (*Nb-m3<sup>c</sup>.t-R<sup>c</sup>*) beigeschrieben; aus dem Kopf des Kindes hinter dem König steht die senkrechte Standartenstange heraus (cf. Deir el-Bahari), an deren oberen Ende das Querholz folgt, auf dem das

⌈-Ikon aufliegt, wohinein ein unausgefüllter Ringname eingelassen ist. Im unteren Register ist der König wiederum durch den *njsw.t-bjt*-Namen sowie zusätzlich durch den *s3-R*-Namen gekennzeichnet, das zweite Kind hinter ihm durch die Standarte – wie oben; allerdings befindet sich hier zwischen den KA-Armen die rechteckige (gleichfalls unbeschriebene) Kartusche mit auf ihr sitzenden Horus-Falken. – Während Seschat allein dem König «unzählige Lebens- und Regierungsjahre» gibt, erwähnen die Rede-Texte bei Chnum und Anubis auch den KA in der bekannten formalhaften Weise, insofern beide Gottheiten dem König *hn<sup>c</sup> k3/f* Leben, Dauer etc. wünschen.

Soweit die Beschreibung der Szenen.

## 7.5 Zusammenfassung zur KA-Darstellung im Geburtszyklus

Der Gedanke der göttlichen Geburt ist zum ersten Mal im Papyrus Westcar greifbar, der aus paläographischen und papyrustechnischen Gründen in das Ende des Mittleren Reiches oder die allerersten Anfänge der 18. Dynastie zu datieren ist.<sup>188</sup> Die darin erzählte, in das Alte Reich projizierte, Theogamie hat zum Zweck, ein Königsgeschlecht zu legitimieren. Ob Hatschepsut mit diesem Thema ihren Toten-Tempel dekorierte, weil sie sich gezwungen sah, sich nachträglich als Königin zu legitimieren, oder ob es andere Gründe gab, dieses Thema nun auch bildlich darzustellen – dem soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Immerhin fanden sich in Medinet Habu und im Mut-Tempel von Karnak Blöcke verbaut, die in ihrer früheren Verwendung Teile des Geburtszyklus waren; alle diese Fragmente werden in die frühe 18. Dynastie datiert.<sup>189</sup>

Daß die Idee der Theogamie selbst der Legitimierung bedurfte, und deshalb von pWestcar als «alte Tradition» propagiert wird, darauf scheint zweierlei hinzudeuten: Die Versionen in Deir el-Bahri und die im Luxor-Tempel differieren hinsichtlich Bildern und Texten (bei allen grundsätzlich vorhandenen Gemeinsamkeiten) nicht gering. Das deutet in meinen Augen darauf hin, daß die theoretische Konzeption und die praktische Inszenierung des Ereignisses im Relief nicht Zeit genug gehabt hatte, sich in eine gereifte Form zu sedieren. Für eine kaum vorhandene Etablierung

<sup>188</sup> A. Erman, Die Märchen des Papyrus Westcar I, Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen der Königlichen Museen zu Berlin V, Berlin 1890, p. 3-6.

<sup>189</sup> Zur Beschreibung dieser Quellen cf. H. Brunner, Gottkönig, p. 7-9.

des Sujets und seine offenbar nicht besonders fundamentale Bedeutung spricht auch, daß mit Echnaton der Geburtszyklus für das gesamte Neue Reich und die Spätzeit aus den Tempeln verschwindet; auch die Post-Amarna-Restauration sah sich nicht veranlaßt, dem Thema wieder szenischen Raum zu verschaffen.

Erst die ptolemäer-zeitlichen Tempelanlagen zeigen den Geburtszyklus wieder regelmäßig in den sog. Mammisi oder «Geburtshäusern»; er entspricht dort ikonographisch prinzipiell den Vorlagen der 18. Dynastie, thematisch allerdings ist die gesamte Theogamie völlig in die Götterwelt entrückt. Die Mutterrolle wird nicht mehr von der Königin, sondern e.g. in Dendera von der Göttin Hathor eingenommen, und das geborene Kind ist nicht mehr der König, sondern der jeweilige Gottessohn, so in Dendera *ḥny*. Die gedoppelte Kindesgestalt entfällt, dargestellt wird allein der göttliche Sohn.<sup>190</sup>

Wir haben die ikonographische Aufspaltung von König und «KA» in identischen Figuren also nur in der ersten Hälfte der 18. Dynastie belegt. Daß bei der Wiederaufnahme des Themas «Theogamie» in der griechisch-römischen Zeit keine zweite Kindesgestalt mehr wiedergegeben wird, ist meines Erachtens ein Indiz dafür, daß zwar die Theogamie an sich, aber nicht die Rolle der KA-Darstellung bedeutsam genug war, um gleichfalls wiederaufgegriffen zu werden.

Doch selbst in den beiden vorhandenen Geburtszyklen mit der gedoppelten Kindesgestalt tritt die zweite dem mit dem Thronnamen gekennzeichneten Königskind an Bedeutung deutlich zurück. Abgebildet ist primär der König (bzw. in Deir el-Bahari die Königin). Angesprochen wird stets *nur* der König (bzw. die Königin); wenn überhaupt vom KA die Rede ist, wird er *nach* der Ansprache der Herrscherpersönlichkeit genannt, sekundär hinzugesetzt, und zwar mittels der Präposition *ḥn*<sup>c</sup> «zusammen mit».

Ganz und gar einzigartig ist die Darstellung des einzelnen Kindes mit dem *njsw.t-bjt*-Namen auf dem Kopf und dem □-Ikon *darüber* im Luxor-Tempel (cf. fig. 22, rechts oben). U. SCHWEITZER (Ka, p. 63) liest die Gruppe „Ka des Amenophis III.“ und interpretiert die Bild-Szene so, daß dieser Säugling der KA und zuerst geboren worden sei und die Hebammen nun auf die Geburt des Königs warteten. Diese Sicht halte ich für sehr unwahrscheinlich, und zwar aus drei Gründen. Erstens: Wenn sonst im *gesamten* Zyklus nur *ein* Kind gezeigt wird, ist dies immer der König. Zweitens: Da der König ikonographisch wie textuell stets Priorität hat, wäre zu erwarten, daß, selbst wenn der KA aus irgendwelchen unbekanntem Gründen

<sup>190</sup> Zu den Beleg-Nachweisen cf. Schweitzer, Ka, n. 85-93, und allgemein: François Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris 1958.

hätte zuerst geboren werden *müssen*, die Geburt des Königskindes auf jeden Fall auch gezeigt worden wäre; das ist jedoch nicht der Fall. Drittens: Möchte man die Hieroglyphen-Gruppe auf dem Kopf des Kindes gleich der auf der KA-Standarte als Text interpretieren, dann läßt sich hier nicht «KA des (Amenophis III.)» lesen, weil die rechteckige *srh*-Kartusche genauso wie die Ring-Kartusche stets *honorabile scriptu* voransteht. Die beiden nominalen Ausdrücke können also nicht als Genitiv-Verbindung, sondern nur parataktisch miteinander verbunden werden: «der KA und (N.N.)». Wir hätten somit ikonographisch die gleiche Aussage, wie sie in den Bei-Texten durch die Präposition *hn<sup>c</sup>* verifiziert wird.

Ist diese Interpretation richtig, dann hätten wir hier den (einzigartigen) Fall, daß eine Abbildung den König und den KA *zusammen* meint (und dieser Sachverhalt vor allem auch textuell belegt ist!), wohingegen sonst in der Ikonographie der KA – wenn er überhaupt mit in Erscheinung tritt – einer vom König separierten Gestalt zugewiesen ist. Es hieße jedoch, diese eine Szene überzuinterpretieren, wollte man nun behaupten wollen, daß *jede* Königsdarstellung den König und den KA *zusammen* meint.

Bedeutsam erscheint mir noch, daß das zweite Kind erst dann mit einer KA-Standarte deutlich markiert wird, wenn der König mit ihm in die rein götterweltliche Sphäre eintritt; so ist es zumindest in Luxor. In Deir el-Bahari trägt das zweite Kind erst in der allerletzten Szene (vor Seschat) die Standarte. Es ist zu fragen, ob der Dollpunkt für diesen Wandel nicht in der Szene des Königs mit Amun liegt (fig.25), worin Amun seinen leiblichen Sohn, der bislang nur Thron-Prätendent war (cf. die Verwendung des Thronnamens *Nb-m<sup>3</sup>.t-R<sup>c</sup>* zur Bezeichnung des Königskindes), nun tatsächlich in sein Königsamt einsetzt. Man vergleiche hierzu: zum einen die oben zur Abbildung zitierte Inschrift: «Erscheine als König von Ober- und Unterägypten auf dem Platz des Horus, indem dein Herz weit ist, zusammen mit deinem KA, wie Re!»; zum anderen, daß der König von dieser Szene ab in den Bei-Texten zusätzlich zum Thronnamen mit seinem zweiten Ringnamen bezeichnet wird; und drittens die Veränderung in fig.26 (Mitte): im oberen Registerbild wird der König mit seinem KA noch auf den Armen der Ammen vor Seschat gebracht, wobei das «KA-Kind» noch die Standarte mit dem Thronnamen trägt; im unteren Registerbild, ist der König zusammen mit seinem KA aus dem Armen der Ammen entlassen, beide gehen jetzt selbständig, wobei das «KA-Kind» in seiner KA-Standarte nun den Horusnamen trägt – und dies, nachdem ihm von Seschat «unzählige Jahre an Leben und Herrschermacht» zugesprochen worden sind.

Übertragen wir nun das Ergebnis von Kap.7.3 auf diese Szenen, dann muß auch hier gelten, daß das sekundär dargestellte Kind nicht selbst der KA sein kann, sondern nur der «Träger» des KA sein kann. Und so wie das Königskind bis zu den letzten Szenen des Geburtszyklus nur als potentieller König galt und erst durch

Amun bzw. Seschat tatsächlich in das Königsamt eingesetzt wurde, so galt parallel dazu die zweite Kindergestalt bis dahin nur als potentieller KA-Träger, und erst mit der Amtseinsetzung des Königskindes bekommt auch das «KA-Kind» die KA-Standarte.

Ich denke, gezeigt zu haben, daß in allen diskutierten Fällen keine der Figuren der KA selbst ist. Vielmehr kommt in den Bildern der Gedanke zu ikonographischem Ausdruck, daß der König «zusammen mit seinem KA» aufzutreten habe. Dieser Gedanke schlägt sich in der bildlichen Ausgestaltung in einer einzigen Grundform nieder: dem L-Icon mit eingeschriebenem Horus-Namen in der rechteckigen *srh*-Kartusche und darauf thronendem Horus-Falken; diese Zeichen-Gruppe «KA des Königs Horus N.N.» wird nun auf eine Standarte aufgesetzt, eben mit dem Zweck, den «KA des Horus N.N.» in unmittelbarer Anwesenheit des Königs zu halten, wie es auch das Ziel aller anderen Arten von Standarten ist, die auf ihnen transportierten Symbole bzw. das, wofür diese stehen, dem König präsent sein zu lassen. Dies ist der Kern der Aussage des Bildes. Ob diese Standarte, die *per se* bereits für Transportabilität steht, allein für sich hinter dem König angebracht ist oder einen figurativen Träger hat – für den erwachsenen König ein aspezifisches Numen bzw. für den kindlichen König eben ein Kind –, ist für die Aussage des Bildes dann ohne Belang.

Interessant ist nun, daß der Standarten-Aufsatz nicht aus dem L-Zeichen allein besteht, sondern immer in Verbindung mit dem Horus-Namen des jeweiligen Königs.<sup>191</sup> Offenbar steht der KA zum Horus-Namen in einer sehr engen Beziehung. Dazu würde sich die Beobachtung gesellen, daß der Horus-Name der älteste Titel des ägyptischen Königs ist und, wie der KA auch, bereits in prädynastischer Zeit belegbar wäre – allerdings nicht in einer Kombination, wie sie auf der KA-Standarte zu finden ist.

Alle bisherigen Beobachtungen erlaubten zwar einige wichtige Klärungen im Umfeld des KA, aber dem *Inhalt* des Begriffs KA kamen wir bislang kaum keinen Schritt näher.

<sup>191</sup> Den Horus-Namen des Königs deswegen «KA-Namen» zu nennen, wie dies, einer Terminologie A.Wiedemanns folgend (cf. supra Kap.1.2) W.Spiegelberg (Ein neues Dokument aus der Frühzeit der ägyptischen Kunst, in: ZÄS 35, 1897, p.7-11) «durchgesetzt» hat, halte ich eher für kontraproduktiv. Der Begriff weckt Assoziationen zum «KA» und zum «Namen», die in die Irre leiten; zudem täuscht er in seiner Plakativität eine Sicherheit um «KA» und «Namen» vor, die nicht vorhanden ist.

## 8.0 PLURALIA

Im vorangehenden Kapitel war nur immer die Rede vom König und seinem KA, dem einen KA, der den König mittels der Standarte begleitet. Seit den Anfängen der altägyptischen Textüberlieferung ist jedoch auch der pluralische Gebrauch des Wortes durchaus üblich; er soll in diesem Kapitel näher betrachtet werden.

### 8.1 Die KAs und die Hemusut

#### 8.1.1 Im Geburtszyklus

Auch unter dem Oberbegriff «Pluralia» ist zunächst ein ikonographischer Teil zu berücksichtigen, der sich als Nachtrag zum Geburtszyklus ausnimmt.

Abgesehen von der bereits behandelten ikonographischen Erwähnung des singularen KA des Königs bzw. der Königin, werden in der Theogamie-Darstellung von Kap.7.4 an zwei Stellen pluralische KAs erwähnt:

Im Luxor-Tempel: Nachdem Amun von der Begattung der Königin kommt, trifft er auf Chnum, dem er aufträgt, dem soeben gezeugten jungen König Gestalt zu verleihen. In der Szene (fig.20), in der Amun und Chnum aufeinandertreffen ist auf der Amun und Chnum trennenden Hieroglyphenzeile zu lesen:

(nach: Brunner, t.5)

//// *h3 njswt-bjt (nb m3<sup>c</sup>.t R<sup>c</sup>) hn<sup>c</sup> k3[w]f nb.w*

//// hinter Amenophis III. zusammen mit seinen KAs.

Der fragmentarische Erhaltungszustand des Textes und der dadurch unklare Zusammenhang lassen nichts anderes übrig, als die Textaussage zunächst kommentarlos zur Kenntnis zu nehmen.

In Deir el-Bahri: In jener Szene (fig.24), in der immer paarweise je ein Säuglinge von je einer Ammen und je einer Kuh gestillt werden, ordnet Amun an:

(nach: Naville, t.LIII)

*mn<sup>c</sup>.t hm.t/s hn<sup>c</sup> k3.w/s nb.w*

daß gestillt wird Ihre Majestät (=Hatschepsut) zusammen mit allen ihren KAs.

Diese beiden Textstellen sind die einzigen im Geburtszyklus, in denen der Herrscher – ganz im Gegensatz zur Bilderfolge, in der immer nur *ein* KA auftritt – «zusammen mit allen seinen KAs» genannt wird. Während der erste Text keine für uns verwertbare Aussage trifft, ist im zweiten davon die Rede, daß die KAs der Königin zusammen mit ihr gestillt werden sollen. Wir haben hier vom beschriebenen Sachverhalt her zwei Ebenen anzusetzen: auf der einen sind die nährenden Ammen bzw. Kühe versammelt, auf der anderen die genährtwerdende Königin mit ihren KAs. Noch zu ebendieser Still-Szene gehört ein bei der obigen Besprechung ausgelassenes dreiregistriges Bild, das hier nachgetragen werden soll. Die jeweiligen Abbildungen dieses Motivs in Deir el-Bahri und in Luxor sind prinzipiell gleich aufgebaut, divergieren jedoch in den Einzelheiten:

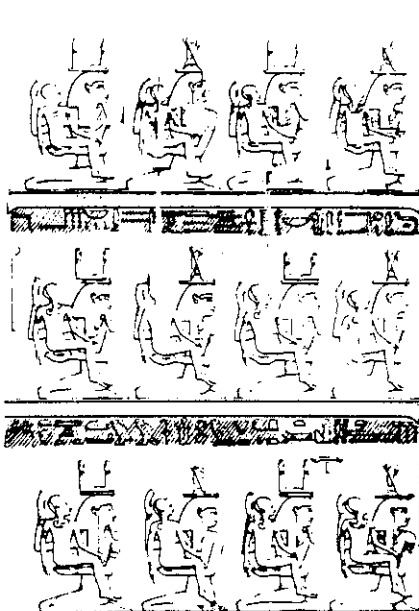
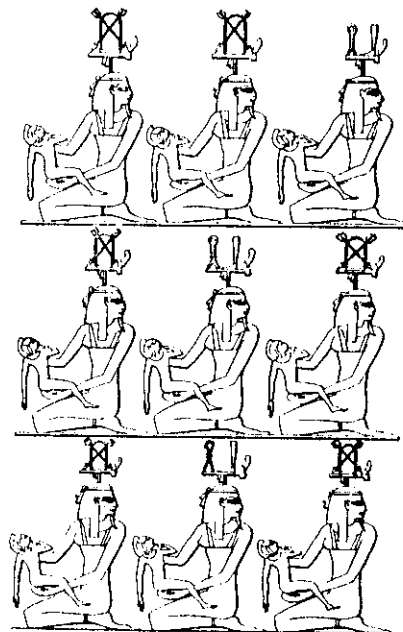


fig. 27

(a)

(Navelle, t. LIII)



(b)

(Gayet, fig. 193; cf. Brunner, t. 12)

Bei Hatschepsut (fig. 27a) werden die drei Bildreihen von je vier, von ihrer Körpergestalt her als «aspezifische Numina» einzuordnende Gottheiten ausgefüllt, jeweils zwei maskulinen und zwei femininen. Alle tragen in identischer Haltung einen Säugling – aller Wahrscheinlichkeit nach die junge Königin – auf dem Arm. Alle Numina tragen auf ihren Köpfen ein Standarten-Querholz, die männlichen mit dem *k3*-Ikon, die weiblichen mit einer *hm(w)s.t* gelesenen Zeichenkombination. Das

Geschlecht der Numina korrespondiert mit dem grammatischen Geschlecht des von ihnen auf ihren Standarten getragenen hieroglyphischen Terms.<sup>192</sup>

In der Version des Luxor-Tempels (fig.27b) sind in den drei Registern nicht zwölf, sondern neun Numina abgebildet. Auch hier haben alle eine identische Körperhaltung; auch hier halten sie alle das Königskind auf dem Arm; auch hier tragen sie alle eine Standarte auf dem Kopf; auch hier erscheinen maskuline und feminine Gestalten, allerdings nicht ebenso eindeutig verteilt und nach dem Genus ihres Standarten-Zeichens differenziert. Wechseln sich in Deir el-Bahri auf den Standarten *hm(w)s.t*- und *k3*-Zeichen ab, so fehlen die letzteren hier ganz; anstatt ihrer tragen die Querholme der Standarten in Luxor die Zeichenfolge  $\text{h}(\text{3})b$ .

Nach der oben entworfenen Theorie der aspezifischen Numina als Träger-Figuren haben wir es in diesen Abbildungen also nicht mit «*k3*-Göttern», «*h(3)b*-Göttern» und «*hm(w)s.t*-Göttinnen» zu tun, sondern mit Gottheiten, die dem Königskind das präsentieren, was die von ihren Standarten getragene Ikone symbolisieren. Die Präsentation geschieht durch Darstellung der Qualität in unmittelbarer Nähe zum Königskind: Die Numina halten den neuen Herrscher auf ihren Armen, «tragen» damit die von ihnen transportierte Qualität an ihn heran und stationieren sie in seiner unmittelbaren Nähe. – Im Grunde wird dadurch in diesen Tableaus der gleiche Sinngehalt ausgedrückt, wie er in den Szenen vermittelt wird, die hinter dem König die KA-Standarte zeigen: die Gewährleistung der Präsenz der KA-Qualität – bzw. hier zusätzlich der *hm(w)s.t*- und *h(3)b*-Qualitäten – beim König.

### 8.1.2 *h(3)b(w)*

Dadurch, daß die Qualität «KA» hier zum ersten Mal nicht allein, sondern zusammen mit anderen Qualitäten auftritt, tut sich hier auch zum ersten Mal ein Sinnsfeld auf, innerhalb dessen es möglich wird, im Verein und Vergleich mit den anderen präsentierten Qualitäten, einer Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von «KA» einen Zugang zu verschaffen.

H.BRUNNER ist dem Terminus *h(3)b* nachgegangen. Er stellt fest, daß es ein sehr selten, am meisten noch im Alten Reich gebrauchtes Wort ist, und daß man es „immer wieder im Wechsel mit anderen Ausdrücken für reichen Ertrag des «Feldes» oder des Flusses“ (o.c., p.133) antrifft. –

In den Pyramidentexten wird *h(3)b* nur mit dem *3pd*- und/oder *df.w*-Vogel determiniert, sonst auch mit dem Fisch.<sup>193</sup> Eine Stelle, aus der Sinnbereich und Wortbedeutung sehr anschaulich hervorgehen, ist Pyr.555b-e:

<sup>192</sup> Zu den Inschriftenspuren cf. H.Brunner, Die Geburt des Gottkönigs, AA 10, Wiesbaden 1964, p.123f.

<sup>193</sup> Cf. Sethe, PT-Kom. III, p. 46.



- 555b *rdj.n b<sup>c</sup>h.t <sup>c</sup>.w(j)<sup>s</sup> r (T/M/N)*  
 c *šnj.n <sup>c</sup>.w(j) (T/M/N) h(š)b*  
 d *ir.t nb šh.t n(j) zš<sup>s</sup> h(š)b*  
 e *wnm.n (T/M/N) hn<sup>c</sup>f m hrw pn*

Der Nahrungsüberfluß hat seine Hände dem (T/M/N) gereicht.  
 Die Arme des (T/M/N) haben *h(š)b* umschlossen.  
 Alles, was die Feldflur hervorbringt, ist zugehörig zu ihrem Sohn, *h(š)b*.  
 (T/M/N) speiste zusammen mit ihm (sc. *h(š)b*), an diesem Tag.

Das Leitwort für den Abschnitt ist *b<sup>c</sup>h.t* «Nahrungsüberfluß», der von sich aus eine Verbindung und damit Verbundenheit zum verstorbenen König herstellt (*rdj <sup>c</sup>.w*); dem König ist somit im Jenseitsgefilde ausreichend Nahrung zugetan. Der König seinerseits umschließt (*šnj*) mit seinen Armen, d.h. vereinnahmt, *h(š)b*. Was *h(š)b* ist, darüber gibt der nächste Satz Aufschluß: Die Feldflur (*šh.t* – fem.!) wird hier als Mutter allegorisiert, die etwas «macht» (*irj*); das, was sie «macht», steht in Beziehung zu (*nj*) ihrem Sohn, der appositionell *h(š)b* (mask.!) genannt wird. Wir sehen also auf einer Seite Mutter/Feldflur als «Produzentin», auf der anderen Seite Sohn/(Ernte-)Ertrag als ihre «Produkte». Über diese Produkte verfügt der verstorbene König und kann sie daher nun legitimerweise verzehren (*wnm*).

Wenn in der letzten Zeile davon die Rede ist, daß der Herrscher «zusammen mit dem Ertrag» speiste, dann ist diese Aussage offensichtlich *nicht* so zu verstehen, daß die Person «König» und eine Art personifizierte Form von «Feldfrüchte» nebeneinander vor sich hin essen, wie es der Ausdruck «zusammen mit» im ersten Augenblick nahelegen scheint, sondern daß – abgesehen von der im Vorherigen dargelegten Vereinnahmung durch den König – der Erntertrag auch faktisch *da* (i.e. gegenwärtig) sein muß, *beim* König sein muß, um von ihm verzehrt werden zu können. Dies scheint mir der Sinn des letzten Satzes zu sein.

Zusammen mit KA tritt das Wort *h(š)b* nur in den Pyramidentexten auf. In einem Fährmannspruch (Spr.517) wird der Fährmann aufgefordert:

- 1191a *dšj (P/M/N) (pn) ir šh.t s.t nfr.t (n.t) ntr <sup>c</sup>*  
 b *ir.t[<sup>c</sup>]f[<sup>c</sup>] ir.w im<sup>c</sup>f m im<sup>c</sup>h.w*  
 c *wd<sup>c</sup>f sn n(j) kš.w*  
    *šjp<sup>c</sup>f sn n(j) hb(.w)*  
 1192a (P/M/N) *pw*  
 b *wd<sup>c</sup>f (P/M/N) n(j) kš.w*  
    *šjp<sup>c</sup>f (P/M/N) n(j) hb(.w)*

Fahr den (P/M/N) über zum Gefilde, dem schönen Ort des Großen Gottes!  
 Er (sc. der Große Gott) wird dort (sein) Amt ausüben unter den Angesehenen,  
 indem er (sc. dito) sie (sc. die Angesehenen) anbefehle einem, der KAs hat,  
 indem er (sc. dito) sie (sc. dito) anweise einem, der *hb(.w)* hat.  
 (P/M/N) ist dieser!  
 Möge er den (P/M/N) anbefehlen einem, der KAs hat!  
 Möge er den (P/M/N) zuweisen lassen einem, der *hb(.w)* hat!

In PT-Spruch 519 steht in Bezug auf das Jenseitsgefilde zu lesen:

1215c *wp.n (P/M/N) (pn) w3.t3f m hr.w hb*  
d *snbb.n (P/M/N) (pn) hn<sup>c</sup> nb.w k3.w*

(P/M/N) hat (sich) seinen Weg eröffnet unter die, die *hb* haben,  
(P/M/N) gehabt sich wohl mit denen, die über KAs verfügen.

Und in PT-Spruch 560 heißt es:

1395a *Gb twn r33k ir s33k Wsjr*  
b *iw m-ht3f n(j) k3*  
*tp<sup>c</sup> wj3f n(j) hb*

Geb, öffne deinen Mund gegenüber deinem Sohn Osiris!  
Hinter ihm ist einer, der KA hat,  
vor ihm ist einer, der *hb* hat.

Das Szenario der drei Stellen hat seinen «Sitz im Leben» in einer rural geprägten Welt, ein Jenseitsort, der in anderen Pyramidentext-Stellen mit dem Stichwort *sh.t-33rw* «Iaru-Gefilde» oder *sh.t-htp* «Opfer-Gefilde» gekennzeichnet wird. Dorthin möchte der verstorbene König übersetzt und dort als Herrscher eingesetzt werden. Zum Herrschersein gehört es, über Ernteerträge und KAs zu verfügen. Wie er die Verfügungsgewalt über beides erhält, wird unterschiedlich dargestellt. Beides mag ihm vom «Großen Gott» zugewiesen werden (*w3d, sjp*) oder er selbst mag sich den Weg dazu bahnen (*wp w3.t*). Ziel ist immer, daß er diejenigen, die KAs und *h(3)b(w)* haben, bei sich hat.

### 8.1.3 *hm(w)s.(w)t*

Die Belege für *hms.wt* sind gleichfalls rar, jedoch über größere Zeiträume verstreut. In den Pyramidentexten findet sich der Begriff nur einmal erwähnt, im sog. «Kannibalenspruch» (PT-Spr.273), einem der ältesten Sprüche dieses Textkorpus.<sup>194</sup>

393a *igp.w p.t ih.y sb3.w*  
b *nmm pd.wt sd3 qrs.w 3kr*  
c *gr r3sn gnm.w m3.n3sn (W/T)*  
*h[.w] b3j.w m ntr*  
*3nb[.w] m itj.w3f w3b[.w] m mw.wt3f*

<sup>194</sup> Zu diesem Spruch allgemein cf. Hartwig Altenmüller, Bemerkungen zum Kannibalenspruch, in: Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto, ed. J.Assmann/E.Feucht/R.Grieshammer, Wiesbaden 1977, p.19-39. Zur gängigen Sichtweise der *hm(w)s.(w)t* cf. W.Helck, Zu den theophoren Eigennamen des Alten Reiches, in: ZÄS 79, 1954, p.27-33. Zur Rolle der *hm(w)s.(w)t* in Verbindung zur Göttin Neith cf. Ramadan el-Sayed, La déesse Neith de Saïs, Documentation, BdE 86,2, Kairo 1982, p.145-148.

- 394c (W/T) *pj nb z3b.wt hmj.n mw.t/f rn/f*  
395a *iw šps.w (W/T) m p.t iw wsr/f m 3h.t*  
b *mj ʿItm it/f ms[.w] sw*  
*iw msj.n/f sw wsr sw r/f*  
396a *iw k3.w (W/T) h3/f iw hmws.t/f hr rd.wj/f*  
b *iw ntr.w/f tp/f iw iʿr.wt/f m wp.t/f*  
c *iw sšmw.t (W/T) m h3.t/f*  
*ptr.t b3 3h.t nt bs*  
d *iw wsr.w (W/T) hr mk.t/f*

- 393a Regenverhangen ist der Himmel, durcheinander sind die Sterne;  
b das Himmelsgewölbe bebt, die Knochen der Erdgottes erzittern.  
c Zur Ruhe kommen sie, die Beben(?), nachdem sie (W/T) gesehen haben,  
ba-haft erschienen als Gott,  
der lebt durch seine Väter, der angenommen(?) ist von seinen Müttern.  
394c (W/T) ist ein Herr über *z3b.wt*, dessen Namen seine Mutter nicht kennt.  
395a Die Erhabenheit des (W/T) ist im Himmel, seine Macht ist im Horizont,  
b gleichwie Atum, sein Vater, der ihn geschaffen hat.  
Er hat ihn geschaffen, (doch) stärker ist er (sc. der König) als er (sc. Atum).  
396a Die KAs des (W/T) sind hinter ihm, seine *hmws.t* sind unter seinen Beinen;  
b seine Gottheiten sind vor ihm, seine Uräen sind an seinem Scheitel.  
c Die Führerin des (W/T) ist an seiner Stirn,  
die Ba-haft-Blickende, die Feuerzungen-Wirkende.  
d Die Mächte des (W/T) sind beim Ihn-Schützen.

Das hier geschilderte Jenseits-Szenario ist ein ganz anderes als das des Iaru-Gefildes. Der verstorbene König steigt unter welterschütternden Begleitumständen zum Himmel auf, wo er von seinen Ahnen als ihresgleichen aufgenommen wird. Danach erstreckt sich sein Machtbereich über den des Urgottes Atum, über die Orte «Himmel» (*p.t*) und «Horizont» (*3h.t*), und diesen Textabschnitt abschließend wird – wie zur nochmaligen Versicherung seiner dominanten Position – seine ganze Macht-Gestalt faktisch festgestellt (cf. die Verwendung von *iw* «Es ist der Fall:»!); dazu gehören: KAs *hinter ihm*, *hmws.t unter ihm*, unbestimmt gelassene Numina *vor ihm*,<sup>195</sup> sich aufbäumende Uräus-Schlangen (*iʿr.wt* – *ḫ*) *auf ihm* sowie eine andersartige, einzelne Uräus-Schlange (*wn*) als Führerin *an seiner Stirn*; zusammengefaßt wird das Ganze durch den Schlußsatz: Alle diese Mächte (*wsr.w*) schützen ihn – und zwar permanent (*hr mk.t/f*).

Nach den Forschungsergebnissen von P.KAPLONY<sup>196</sup> stehen die Hemuset ursprünglich in enger Beziehung zum Urhügel, bzw. allgemeiner: zur Fruchtbarkeit des Erdbodens, weswegen sie an der soeben PT-Stelle und auch sonst<sup>197</sup> als jeweils *unter*

<sup>195</sup> Ob damit die dem König vorausgetragenen Götter-Standarden gemeint sind?

<sup>196</sup> P.Kaplony, in: LÄ II, col. 1117–1119, s. v. Hemuset (mit Lit.).

<sup>197</sup> E.g. CT V, 220a (zu Füßen des Toten); fig. 204 bei A.Gayet, Le temple de Louxor, stellt Selkis und Hemuset sehr sinnfällig als «tragende Elemente» des Paares Mutemuja–Amun dar.

dem König (u.a. Personen) befindlich genannt werden.<sup>198</sup> Insofern die Frau allegorisch als «Acker» gedeutet werden kann,<sup>199</sup> kann humide Boden-Fruchtbarkeit auch mit weiblicher Gebärfähigkeit verbunden werden. Meiner Ansicht nach liegt in dieser allegorischen Assoziation auch (zumindest teilweise) der gedankliche Konnex zum oben erläuterten Geburtszyklus.

Die Determinierungen des Wortes *hm(w)s.t* zeigen in der Frühzeit und im Alten Reich nach meiner Beurteilung eine von einer Stange getragene, längliche Zielscheibe, die kreuzweise von zwei Pfeilen durchbohrt ist,<sup>200</sup> das Symbol der alten unterägyptischen Ur- und Königsgöttin Neith, weswegen die Hemuset ursprünglich wohl in enger Beziehung zu dieser Gottheit stehen. Nach dem Alten Reich wird dieses Symbol mit zwei vor einem Schild gekreuzten Pfeilen (☒) wiedergegeben.<sup>201</sup>

#### 8.1.4 Im «Denkmal memphitischer Theologie»

Abgesehen von der ikonographischen Parallelwiedergabe auf dem einen Tableau des Geburtszyklus von Deir el-Bahri (fig. 27a) finden wir KAs und Hemuset noch einmal zusammen erwähnt im sog. «Denkmal memphitischer Theologie»,<sup>202</sup> einem kosmogonischen Text des späten Neuen Reiches.<sup>203</sup> Nach der Schilderung der Erschaffung der Götter wird zusammengefaßt:

56f. *sw ms[.w] ntr.w nb[.w] ?Im psd.tsf*  
*sk hpr.n is mdw ntr*  
*m k33.t h3.tj wd.t ns*

<sup>198</sup> Das «unter seinen Beinen» (Pyr.396a) wäre somit *nicht* metaphorisch im Sinne von «unterworfen» zu verstehen. Für ein wörtliches Verständnis spricht auch die nicht seltene Determinierung von Hemuset mit dem Land-Determinativ (Belege: Kaplony, I. c. n.4 und 10 [in Verbindung mit Sobek!]).

<sup>199</sup> Ptahhotep I.330 (nach Dévaud).

<sup>200</sup> E.g. Kaplony, IÄF III, Abb.201 und Pyr.396a (bei T).

<sup>201</sup> In griechisch-römischer Zeit dann völlig mißverstanden: cf. LD IV, 59e.

<sup>202</sup> Britisches Museum Inv.-Nr.498; publiziert von Breasted, in: ZÄS 39, 1901, p.39-54; zahlreiche Bearbeitungen, u.a. von A.Erman, Ein Denkmal memphitischer Theologie, APAW, phil.-hist.Kl., 1911.43; K.Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen I (=UGAÄ 10,1): das «Denkmal memphitischer Theologie», Leipzig 1928; H.Junker, Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift), APAW, phil.-hist.Kl., 1939.23; zuletzt übersetzt bei M.Lichtheim, Ancient Egyptian Literature I, Berkeley/Los Angeles/London 1973, p.51-57.

<sup>203</sup> Dieser umstrittene Text wurde über 70 Jahre lang wie selbstverständlich in das frühe AR datiert, bis F.Junge, Zur Fehldatierung des sogenannten Denkmals memphitischer Theologie, in: MDAIK 29, 1973, p.195-204, forderte, ihn aus philologischen Gründen *nach* der 25. Dynastie anzusetzen. Zuletzt hat sich H.A.Schlögel, Der Gott Tatenen, OBO 20, Fribourg/Göttingen 1980, p.110-117 von inhaltlichen Gesichtspunkten her argumentierend für eine Datierung in die 19. Dynastie ausgesprochen.

Und so waren alle Götter geschaffen, Atum und seine Neunheit,  
und gleichfalls entstand das Gotteswort  
aus dem, was das Herz gedacht und die Zunge angeordnet.

Daraufhin folgt unmittelbar:

57 *sw ḥr[.w] k3.w mtn.w ḥms.wt*  
*irr df3.w nb[.w] ḥtp.t nb[.t]*  
*m md.t tn*

Und so waren die KAs <gemacht> und die Hemuset designiert,  
die (dann) jegliche Nahrung und jegliche Opferspeise(?) <gemacht> hatten,  
durch (eben) diese (Art von) Rede.


Danach erst werden auf die gleiche Weise das Liebenswerte und Verabscheuungswürdige «gemacht», Leben und Tod «gegeben», die Beweglichkeit der Körperglieder und das Handwerk «gemacht». Daß für all dies letztere die Schaffung von KAs und Hemuset *Voraussetzung* ist, also *allein* aufgrund des *post hoc* auf ein *propter hoc* zu schließen sei, geht meines Erachtens nicht an. Bemerkenswert bleibt jedoch die Rangfolge der Schöpfungen, und der offensichtlich hohe Wert, der Nahrungsmitteln (für Menschen wie Göttern) als <Grundlage> für alles Weitere zukommt.

### 8.1.5 Zusammenfassung

Durch die Worte *ḥ(3)b(.w)* und *ḥm(w)s(.w)t* wird ein Sinnbezirk umrissen, der sich um die Pole «Bodenfruchtbarkeit» und ihr Resultat «Ernteertrag» rankt und vielleicht mit dem Oberbegriff «Gedeihlichkeit» zu fassen ist. Im kosmogonischen Denken spielt dieser Bezirk eine herausragende Rolle, insofern ihm Nahrungsmittel für Menschen und Götter entstammen. Nahrung hat eine derart große Bedeutung, daß der König nach seiner Ankunft im Jenseits es als eine vordringliche Aufgabe ansieht, Zugang zu ihr bzw. Verfügungsgewalt über sie zu erlangen.

Zusammen mit *ḥ(3)b(.w)* und *ḥm(w)s(.w)t* ist nun auch hinreichend oft der Begriff *k3.w* genannt, daß sich daraus schließen läßt, daß er innerhalb des Sinnbezirks «Gedeihlichkeit» einen Ort hat; es läßt sich jedoch nicht ausmachen, wo genau innerhalb dieses Bezirks sich dieser Ort befindet.

Angemerkt sei noch die Beobachtung, daß *ḥ(3)b(.w)* und *ḥm(w)s(.w)t* im Verbund mit *k3.w* innerhalb des ältesten überlieferten Textkorpus in dessen frühesten Schichten zu finden sind, außerdem daß hinsichtlich des Entstehungsortes der Texte die wenigen Indizien auf die Deltaregion verweisen.<sup>204</sup>

<sup>204</sup> Hierzu ergänzend cf. Raymond Weill, *Le champs des roseaux et le champs des offrandes*, Paris 1936, der p.68 n.1 den 4.unterägyptischen Gau namens  (Prosopites) erwähnt.

## 8.2 Singularischer und pluralischer KA

Die Wörter  $h(\bar{z})b(.w)$ ,  $hm(w)s.(w)t$  und  $k\bar{z}(.w)$  werden in einem schöpferischen Umfeld genannt (cf. Kap.8.1); auch bei bzw. unmittelbar nach der Geburt des Herrschers treten sie auf (cf. Kap.8.1.1). Wie ich dargelegt habe, zeigen die beiden Reliefs in Deir el-Bahri und Luxor (fig.27a+b) im Einzelnen gravierende Unterschiede. Dies läßt darauf schließen, daß die Komposition der beiden Szenen keinen strengen ideologischen oder kanonischen Vorgaben zu folgen hatte. Das heißt für mich, es war nicht konstitutiv wichtig, aus *welchen* Standarten(-Symbolen) im einzelnen und aus *wievielen* von ihnen das Bild zu bestehen hatte. Wichtig war offenbar nur, das Motiv an sich gewählt und mit (Standarten-)Symbolen aus dem Sinnbezirk «Gedeihlichkeit» angefüllt zu haben.

Wenn es also in den Bildern auf die genaue Anzahl nicht ankam, und auch in den Texten die in Rede stehenden Qualitäten stets nur mit einem generellen Plural (ohne jede quantitative Spezifizierung) genannt werden, taucht die Frage auf, ob bei den besprochenen Termen die grammatische Pluralform überhaupt eine Vielheit von Einzelnen bezeichnet, oder ob bei der pluralischen Verwendung dieser Termini nicht vielmehr beabsichtigt war, eine *irgendwie* abstrakte oder kollektive Pluralität auszudrücken. Und wenn dies der Fall sein sollte – wofür ich plädieren möchte –, dann fragt sich, in welchen unterschiedlichen Weisen ein *collectivum* bzw. *abstractum* inhaltlich gedacht werden kann.

Es geht mir in den nachfolgenden Betrachtungen also nicht um die unterschiedlichen Weisen grammatisch- formaler Pluralbildungen, deren Erforschung noch lange nicht abgeschlossen ist,<sup>205</sup> sondern darum, vor dem Hintergrund der unzureichend groben Kategorisierungen «Kollektiv-Plurale» und «Abstrakt-Plurale» das *irgendwie* näher in den Blick zu nehmen. Diese Problematik kann an dieser Stelle nur angedeutet werden, soll sich auch nur auf die maskulinen Plurale beschränken und ausgerichtet sein auf die Hinterfragung der hier im Zentrum des Interesses stehenden Pluralität von  $k\bar{z}$ :  $k\bar{z}.w$ .

In «einfachen» Pluralen sind die einzelnen Bestandteile, die in der Pluralform zu einer gezählten oder ungezählten Menge zusammengefaßt werden, noch greifbar; so

<sup>205</sup> Cf. zuletzt W. Schenkel, Aus der Arbeit an einer Konkordanz zu den altägyptischen Sargtexten, Wiesbaden 1983, Teil II: Zur Pluralbildung des Ägyptischen, p. 173 sqq.; cf. dazu die in dem wissenschaftshistorischen Abriß in § 1 (p. 174-176) genannten Werke; ergänzt sei: E. Edel, Altägyptische Grammatik I/II, Rom 1955/1964, § 269-286, 286 (Nachtrag), 301 mit § 234-242 (Abstrakta) und § 248-252 (Kollektiva) und Raymond O. Faulkner, The Plural and Dual in Old Egyptian, Brüssel 1929.

e.g. in:  $\text{𓄏} mn.w$  «Denkmäler»,  $\text{𓂏𓂏𓂏} iḥ.w$  «Sonnenstrahlen» (Pyr.1108a, cf. 513a),  $\text{𓂏} ḥ.w$  «Körperglieder»,  $\text{𓂏𓂏}(𓂏𓂏) ms.w$  «Kinder»,  $\text{𓂏𓂏𓂏𓂏} sn.w$  «Brüder, Genossen»,  $\text{𓂏𓂏} mš.w$  «Soldaten»,  $\text{𓂏𓂏𓂏} ḥq3.w$  «Anführer, Häuptlinge». Kollektiverer Art sind Begriffe, die vorzugsweise im Plural auftreten wie  $\text{𓂏} šms.w$  «Gefolge». Am anderen Ende dieser Skala liegen Bezeichnungen von Stoffen, deren Einzelbestandteile mit den Sinnen kaum oder gar nicht faßbar sind bzw. keine Rolle spielen, die nur in einer Pluralität auftreten; e.g.:  $\text{𓂏} m.w$  «Wasser»,  $\text{𓂏} it.w$  «Korn»,  $\text{𓂏} nb.w$  «Gold»,  $\text{𓂏} š(j).w$  «Sand»; im Neuägyptischen mit pluralischem Artikel:  $\text{𓂏𓂏}$  «das Wasser» (pd'Orbiney 14,1),  $\text{𓂏𓂏𓂏𓂏}$  «sein Wein» (pSalt 1,11),  $\text{𓂏𓂏}$  «das Korn» (pAnast.IX,5). Die pluralische Konstruktion, wie sie sich im Gebrauch des Plural-Artikels und der Verwendung der Plural-Striche zeigt, kann dennoch als Ausdruck dafür verstanden werden, daß bei der Bezeichnung der jeweiligen Menge eine Vielzahl von Einzelem durchaus mitgedacht ist.<sup>206</sup>

Aber bereits die «einfachen» Plurale der ersten Beispielgruppe müssen durchaus nicht alle als eine Versammlung von Einzelbestandteilen im Sinne der oben gegebenen Übersetzungen verstanden werden. Sie können ebenso unter dem Skopos der *Gesamtheit* der Einzelbestandteile gesehen werden:  $\text{𓂏𓂏𓂏} iḥ.w$  kann ohne Beeinträchtigung des Sinnes statt mit «Sonnenstrahlen» genauso gut mit «Sonnenschein» übersetzt werden,  $\text{𓂏𓂏} mš.w$  statt mit «Soldaten» mit «Heer» (cf.  $\text{𓂏𓂏𓂏𓂏}$  «Menschenmenge»),  $\text{𓂏}$  statt mit «Körperglieder» mit «Leib». Bei «Kindern», «Führern» oder «Brüdern, Genossen» hat unser Sprachgefühl Vorbehalte, die einzelnen Individuen in einer anonymen Gemeinschaft aufgehen zu sehen. «Brüderschaft, Genossenschaft» würde im Deutschen nur als *institutionalisierte* Gemeinschaften von Gleichdenkenden meinen können, «Führerschaft» eher das *Amt* des Führers als eine Versammlung von Führern. Sowohl «Kinder» wie «Denkmäler» lassen sich im Deutschen mit keinem der für solche Zwecke vorhandenen Suffixe auf eine weitere Stufe von Gesamtheit hin abstrahieren; «Kinderschar» oder «Denkmälergruppe» würde im allgemeinen nicht mit dem Zweck: vom Einzelbestandteil weg abstrahierend, sondern in segmentierendem Sinne gebraucht werden: *diese* Gruppe von Denkmälern im Vergleich oder Gegensatz zu *anderen* Denkmälern.

Kollektivierungen und Abstahierungen können also zum einen unter völlig unterschiedlichen Skopoi erfolgen sowie unterschiedlich abgestuft sein, und zwar im Hinblick auf eine Summe von Einzelbestandteilen bis hin zu einem Menge, in dem das Einzelne völlig aufgeht: «die Gefolgsleute», «die Gefolgsleute», «das

<sup>206</sup> Inwieweit es sich bei den Pluralstrichen nur um den graphischen Ausdruck eines pluralisch klingenden Auslauts handeln könnte, dazu cf. die in der vorigen Anmerkung genannte Arbeit von W. Schenkel, bes. p.185-192.

Gefolge», «Gefolge», «die Gefolgschaft»; zum zweiten: Welche Arten von Kollektivierungen und Abstrahierungen überhaupt möglich sind, wird vom jeweiligen Sprachgebrauch bestimmt. Hierin brauchen Ursprache und Übersetzungssprache nicht übereinzustimmen: So lassen sich für das dreiradikalige Wort *ntr* «Gott», das in der Vokalisierung dem Muster *śadum* folgt, zwei Kollektiv-Plurale ausmachen: \**natúr-w* und \**natúr-w-w*.<sup>207</sup> Worin sich diese beiden Kollektiva inhaltlich unterscheiden und wie sie im Deutschen jeweils wiedergegeben werden sollen, ist unklar.

Neben den angesprochenen Gruppen von Pluralen gibt es u.a. eine, die *inhaltlich* dem Muster «der Betrag → die Beträge» folgt; weitere Beispiele wären: Schatz/Schätze, Recht/Rechte; unter bestimmten Verwendungsweisen: Speise/Speisen, Schönheit/Schönheiten; auch: Mann/Männer (Singular und Plural generisch verstanden), oder Wasser/Gewässer. – Zugrunde liegt ein Kollektiv-Abstraktum, das sich dadurch auszeichnet, daß zu seinem Singular grammatisch-formal eine Pluralform bildbar ist, diese inhaltlich jedoch entsprechend des allgemeinen Sprachgebrauchs weniger eine *Quantifizierung* des Singulars meint, als vielmehr eine vereinzelnde *Segmentierung* des Singulars. So kann eine Geldmenge *x* betrachtet werden unter der Perspektive, daß unterschiedliche Geld-Beträge (z.B. unterschiedlicher Herkunft)  $x_1, x_2, \dots, x_n$ , die zusammen diese Menge *x* ausmachen; die Menge *x* kann aber ebensogut als nur *ein Betrag* gefaßt werden; in beiden Fällen bleibt die Größe *x* die selbe. Mit dem Gebrauch von Singular und Plural wird nur der Skopos variiert, unter dem die Geldmenge betrachtet wird. Der Plural quantifiziert den Singular in keiner Weise, weder zählbar noch unzählbar kollektivierend noch abstrahierend; im Gegenteil, er de-kollektiviert und konkretisiert den Gesamt-Betrag sogar auf seine ihn konstituierenden *Beträge* hin.

Ich möchte behaupten, daß auch das Ägyptische diese Pluralklasse kennt; e.g. in:  $\text{𓄏𓄏} m^3.t$  «das Recht, die Wahrheit» etc. und  $\text{𓄏𓄏𓄏𓄏} \llcorner$  «die Rechte, die wahren Dinge» (Horus und Seth 4,13) oder in  $\text{𓄏𓄏𓄏} df(3)$  «die Speise, Nahrung» und  $\text{𓄏𓄏𓄏} df.w$  «die Speisen». <sup>208</sup> Und für eben diese Nominalklasse möchte ich auch den Begriff *k3/k3.w* reklamieren.

Damit wären meines Erachtens mehrere große Problemfelder um den KA überzeugend gelöst. Einmal der ansonsten wenig plausible, manchmal parallele Gebrauch von Singular *k3* und Plural *k3.w*. Mag man für die unterschiedlichen Schreibungen von «KA-Bauten»:  $\text{𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏}$  (Davies, Ptahhotep II, pl.XX) neben  $\text{𓄏𓄏𓄏𓄏}$  (Urk.I, 305,2) noch graphische oder spielerische Gründe zur Begründung angeben oder inhaltliche finden können, so ist das nicht mehr möglich beim Horusnamen der

<sup>207</sup> So nach Schenkel, o.c., p.223; cf. dagegen id., Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift, Tübingen 1991, p.100.

<sup>208</sup> Zu den Schreibungen cf. Wb. V, 569 sq. mit Belegstellen.



Hatschepsut, wo es neben  $\text{𓆎𓅓𓏏}$  die Schreibung  $\text{𓆎𓅓}$  gibt; ebenso gibt es zu Mykerinos die Eigennamen-Varianten ( $\text{𓏏𓅓𓏏}$ ) und ( $\text{𓏏𓅓}$ ), und bei Menkauhor die Thronnamen-Varianten ( $\text{𓏏𓅓𓏏}$ ) und ( $\text{𓏏𓅓}$ ).<sup>209</sup> Man vergleiche auch die stets singuläre Abbildung des KA auf der Standarte in Begleitung des Königs, aber die häufige Rede von den *k3.w* des Königs in vielen Texten.

Dieses Plural-Verständnis schlägt sich auch ikonographisch nieder, so in den Bildern fig.27a + b aus dem Geburtszyklus (cf. Kap.8.1.1). Daß die verschiedenen Numina keine *h(3)b-*, *hm(w)s.t-* oder *k3-*Götter sein können, wurde oben bereits dargelegt. Dagegen: Insofern das Königskind, das die verschiedenen Numina auf den Armen halten, identisch ist, kann davon ausgegangen werden, daß auch die zu unterschiedlicher Anzahl ausdifferenzierten Numina mit ihren jeweiligen Qualitäten, die sie präsentieren, jeweils identisch sind, und daher jeweils in eins zusammenfallen. Ihre Multiplizität deutet also nicht auf ein genauovielfaches Erscheinen wie abgebildet oder auf ein generell mehrfaches Vorhandensein der jeweiligen Qualität hin, sondern schlicht auf die Anwesenheit dieser Qualität. Auf die Frage nach dem Warum der mehrfachen Abbildung, läßt sich keine endgültige Antwort geben. Man mag darin ein Mittel zur Raumfüllung sehen oder eine Weise, die jeweilige Qualität als *intensiv* vorhanden zu dokumentieren.

### 8.3 Die vierzehn KAs

Mit der soeben vorgeschlagenen Art und Weise, die Pluralität von *k3* zu verstehen, fände auch die seit dem Neuen Reich auftretende Segmentierung des *k3* in meist vierzehn KAs eine nachvollziehbare Erklärung.

#### 8.3.1 18.Dynastie

Der Anfang dieser Entwicklung ist mit Hatschepsut – in eben jener Relief-Darstellung von fig.27 – gegeben. Das Bedürfnis nach Diversifizierung, das sich zu jener Zeit Ausdruck schafft, bezieht sich nicht nur auf den KA; neben den Begriffen *h(3)b* und *hm(w)s.t* ist auch der Ba davon betroffen; das Gleiche gilt für die vielen <Fruchtbarkeitsgöttern>, zu denen Hapi ausdifferenziert wird;<sup>210</sup> und in den nach Hatschepsut

<sup>209</sup> Die Schreibungen des Hatschepsut-Namens gibt Schweitzer, Ka, p.29, ohne deren Belegstellen zu nennen. Zu Mykerinos und Menkauhor cf. J.v.Beckerath, Handbuch der ägyptischen Königsnamen, München/Berlin 1984, p.53/p.179 und p.55/p.183.

<sup>210</sup> Cf. J.Baines, Fecundity Figures, Warminster/Chicago 1985, p.206: „the function of *h'pj* as a summariser is known from Thutmose III on, and the names are all later”.

auftretenden Unterweltsbüchern der Königsgräber werden im Laufe der Zeit immer detailreicher die «Gestaltungen» (*hpr.w*) des Sonnengottes ausgemalt.

### 8.3.2 19.Dynastie

In der 18.Dynastie, bei Hatschepsut, wird nur das Bild «pluralischer» KAs gegeben, Beischriften fehlen. In der 19.Dynastie, unter Ramses II. haben wir den ersten Text-Beleg einer allgemeinen Erwähnung von „14 KAs (14 n  $\square$ ) des Re(-Harachte:  $\mathfrak{R}$ !), die Thoth gegeben hat in Beziehung auf (*r*) alle deine (sc. des Königs) Wege“,<sup>211</sup>

In Medinet Habu gibt ein Relief Ramses' III. den ersten Beleg von Abbildungen und Texten in Kombination. In der Re-Kapelle sind an der Nord- und Ostwand sechs Figuren erhalten, die der oben (Kap.7.5) gegebenen Beschreibung des aspezifischen maskulinen Numens entsprechen; sie sehen in ihrer äußeren Gestalt genauso aus wie die Standartenfigur, abgesehen von drei kleinen Unterschieden: sie tragen das KA-Ikon direkt auf dem Kopf, i.e. ohne das Standarten-Querholz; sie halten jeweils die  $\mathfrak{f}$ -Hieroglyphe in der einen und das  $\mathfrak{1}$ -Szepter in der anderen Hand; sie sitzen alle auf einem kubischen Thron. Vor ihnen bringt Ramses III. in unterschiedlicher Tracht Opfer dar.<sup>212</sup> Soweit die Inschriften erhalten sind, lassen sich die folgenden beige-schriebenen Namen von KA-Spezifizierungen erkennen:  $\square \cdot \mathfrak{f} \cdot \mathfrak{w} \cdot \mathfrak{g} \cdot \mathfrak{d}$  *wbn* «Aufscheinen»,  $\square \cdot \mathfrak{1} \cdot \mathfrak{d}$  *wsr* «Macht»,  $\square \cdot \mathfrak{g} \cdot \mathfrak{g} \cdot \mathfrak{d}$  *psd* «Glänzen»,  $\square \cdot \mathfrak{g} \cdot \mathfrak{1} \cdot \mathfrak{d}$  *spd* «Aktionsbereitschaft» (zu den Namen cf. Kap.8.3.3).

Wie es oben schon im Tableau von Deir el-Bahri (fig.27a), wo die aspezifischen Numina mit den  $\square$ - und  $\mathfrak{R}$ -Zeichen auf dem Kopf das Königskind in ihren Armen halten, meines Erachtens nicht statthaft war von  $\square$ - oder  $\mathfrak{R}$ -«Göttern» oder -«Personifikationen» zu sprechen, ist dies genausowenig in Medinet Habu angebracht. Sonst müßte man hier ebenso von unterschiedlichen Königs-«Personifikationen» sprechen, insofern der König in den verschiedenen Szenen mit unterschiedlichen Kopfbedeckungen auftritt. Der König wird auf diesen Reliefs in einer Reihe von «Formen» gezeigt, in denen *der* König Ramses III. vorgestellt werden kann. In eben dieser Weise wird auch der KA in einer Reihe von «Formen» gezeigt, in denen *der* KA in der Vorstellung der Ägypter gedacht werden kann. – Das Motiv des auf

<sup>211</sup> LD III, 194: Stele von Ramses II. in Abu Simbel, l.12f. (erwähnt bei F.W. v. Bissing, Versuch einer neuen Erklärung des Kai der alten Ägypter, in: SBAW, phil.-hist. Kl., 1911.5, p.7); v.Bissing gibt auch eine Parallele dieser Textstelle in Medinet Habu (E. de Rougé, Inscriptions, t.134,18 = Medinet Habu II, t.105).

<sup>212</sup> Medinet Habu, vol.VI: The Temple Proper, part II, Chicago 1963, t.418-420 (cf. t.423f., wo Ramses III. den Ba's des Re opfert!). Cf. de Morgan, Kom Ombos I, p.186-188, wo 14 KAs des Königs (!, nicht des Re-Harachte,) genannt und abgebildet sind.

einem Thron sitzenden Numens mit der direkt auf dem Kopf aufsitzenden KA-Hieroglyphe (ohne einer dazwischengesetzten Standarte) bleibt in der Folgezeit erhalten.

### 8.3.3 21. Dynastie

Der Totenbuch-Papyrus der Königmutter *Ndm.t* aus der 21. Dynastie (pBM 10541)<sup>213</sup> ist dann die erste Quelle, in der alle 14 KA-Differenzierungen namentlich benannt sind; und zwar befindet sich die Auflistung im Kapitel 15, im Vorspann zu einem Hymnus an Re(-Harachte:  $\text{𓂏}!$ ). Diese Einleitung besteht aus zwei Teilen: der Invokation und der anschließenden Versicherung von Osiris *Ndm.t*, daß sie die Namen von Re(-Harachte)s sieben Ba's und vierzehn KAs kenne; diese werden dann aufgezählt und unmittelbar daran anschließend beginnt der Hymnus. – Die Namen der KAs lauten:

1.	$\text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>hw</i>	«Speisen»
2.	$\text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>df(š).w</i>	«Nahrung»
3.	$\text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>šps</i>	«Würde»
4.	$\text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>šms</i>	«Gefolgschaft»
5.	$\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>kš.w ir.w kš</i>	«KA(-schaft), der/die KA-Nahrung macht»
6.	$\text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>wšd</i>	«Gedeihen»
7.	$\text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>thn</i>	«Funkeln»
8.	$\text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>nht</i>	«Körperkraft»
9.	$\text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>wsr</i>	«Macht»
10.	$\text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>wbn</i>	«Aufscheinen»
11.	$\text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>psd</i>	«Glänzen»
12.	$\text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>wšš</i>	«Ansehen»
13.	$\text{𓂏} \text{𓂏}$	<i>spd</i>	«Aktionsbereitschaft»

Es sind nur 13 Namen genannt! A.W.Shorter will das Defizit beheben, indem er Position 5 als  $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$  liest und „Twin spirits that create sustenance« übersetzt. Jedoch wird dadurch zum einen die ganze Systematik des Ausdrucks « $\text{𓂏}$  + Name» zerstört, zum anderen wäre eine Dualscheibung  $\text{𓂏} \text{𓂏}$  fragwürdig. Viel näher scheint mir zu liegen, das im Original in Kolumne von rechts nach links geschriebene  $\text{𓂏}$  (Nr.6) in der waagrechten Schreibung in  $\text{𓂏}$  „ aufzulösen und hierin eine Doppel-nennung zu erblicken («Gedeihen, zwei Mal»), um so die Zahl 14 zu erreichen.

<sup>213</sup> Catalogue of Egyptian Religious Papyri in the British Museum. Copies of the Book *Pr(t)-m-hrw* from the XVIIIth to the XXIInd Dynasty, I.: Description of Papyri with Text, ed. A.W.Shorter, London 1938, p.14f., p.60f., p.68ff., t.V.

Eigenartig ist, daß das einleitend-generische KA in Nr.1, 2, 4 mit dem Brotlaib determiniert ist (Nr.1 zusätzlich mit dem Gottesdeterminativ), der bei allen anderen Positionen fehlt. Mir ist nicht ersichtlich, worin eben diese Positionen sich gegenüber den übrigen auszeichnen sollten. Diese Ungereimtheiten bezüglich Setzen oder Weglassen unterschiedlicher Determinierungen mit  $\text{𐤀}/\text{𐤁}$  bzw.  $\text{𐤀}$  setzen sich auch in den späteren Listen fort, sodaß es mir nicht gelang, eine Systematik auszumachen. Ebenso ist meistens unklar, in welchen Fällen das stets vorangehende Genus KA mit der nachfolgenden Spezifizierung als bloße Apposition, als Genitiv-Attribut, adjektivisch oder partizipial verbunden ist.

### 8.3.4 Griechisch-römische Zeit

Weitere Auflistungen finden sich erst wieder in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit.<sup>214</sup> Die bei *Ndm.t* aufgezählten Bezeichnungen werden teils ersetzt, teils variiert durch:  $\text{𐤀}$  *dd* «Beständigkeit»,  $\text{𐤁}$  *ir.w* «Schaffen(skraft)/Sehen(?)»,  $\text{𐤂}$  *sdm* «Gehorsam/ Hören(?)»,  $\text{𐤃}$  *sjš* «Erkenntnis(vermögen)»,  $\text{𐤄}$  *hw* «Machtwort»,  $\text{𐤅}$  *hkš* «Zauber(kraft)» u.a..<sup>215</sup> Im Kern bleiben die Termini in allen Listen die gleichen, auch wenn die Reihenfolge nirgendwo völlig übereinstimmt und die Bezeichnungen teilweise divergieren. Dies gilt selbst für Tempel (e.g. Dendera, Edfu), in denen mehrfach, an verschiedenen Orten, die Reihe der 14 KAs zu finden ist.

Die vorgegebene Anzahl 14 wird zwar in der Regel immer namentlich gefüllt, es gibt aber auch einige Abweichungen. So sind in Töd in den dort zu findenden beiden Reihen jeweils nur fünf Bezeichnungen wiedergegeben – und beide Male die gleichen: *wsr*, *nht*, *spd*, *hkš*, *wšš*. In manchen Tempeln werden den 14 KAs 14

<sup>214</sup> Die Listen sind bereits z.T. mehrfach publiziert, z.T. auch synoptisch. Ich verweise auf: F.W.v.Bissing, o.c. p.5 sq.; A.H.Gardiner, Some Personifications II, in: PSBA 38, 1916, p.94 sq. (cf. dazu Sethe, Dram. Texte, p.62 n.3); U.Schweitzer, Ka, p.73-78. – Helmer Ringgren, Word and Wisdom, Lund 1947, behandelt p.38-44 das Vorkommen der 14 KAs am übersichtlichsten; in n.5 auf p.38 gibt er alle Quellen; diese sind zu ergänzen durch H.Junker, Der große Pylon des Tempels der Isis in Philae, Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist.Kl., Sonderband 1, Wien 1958, Abb.48-51, p.91-98 und durch Jean-Claude Grenier, Töd. Les inscription du temple ptolémaïque et romain, FIFAO 18,1, Kairo 1980, Nr.2-7; 18-23.

<sup>215</sup> Die Problematiken in Sachen Ersetzungen, Ergänzungen und Verschreibungen diskutieren ausführlich besonders A.H.Gardiner, o.c. p.84 sqq. und U.Schweitzer, Ka, p.74 sq.

gleichbenannte Hemsut an die Seite gestellt;<sup>216</sup> oder die 14 Namen sind auf 7 KAs und 7 Hemsut verteilt.<sup>217</sup>

Wie unscharf die konzeptionellen Grenzen gezogen sind, geht meines Erachtens auch daraus hervor, daß einige der <KA-Namen> wie *hw* und *df(š).w* sich in den Reihen der sog. Nil-Götter wiederfinden. Umgekehrt nennen diese Auflistungen von Hapi-Namen, die keinerlei Vorgabe hinsichtlich ihrer Anzahl aufweisen, mehrfach den Terminus *kš.w*.<sup>218</sup>

Es dürfte deutlich sein, daß einem solchen Befund kein ausgebildetes Gedankenkonzept im Sinne einer Ideologie zugrunde liegt; eine solche würde einen gewissen Grad an kanonischer Systematik erfordern, von der hier nach meiner Ansicht keine Rede sein kann. Daher halte ich es auch für unangemessen, von einer „doctrine of the fourteen kas“ (Ringgren, o.c., p.40) zu sprechen, oder den verschiedenen Tempeln unterschiedliche «Theologien» zu unterstellen (ibid., p.43).

Auch die Zahl 14 steht *per se* in keinerlei faßbarem KA-spezifischen Zusammenhang; sie schöpft meines Erachtens ihre Bedeutung allein als aus der Tatsache, ein Vielfaches der <heiligen> Zahl Sieben zu sein.<sup>219</sup>

<sup>216</sup> So Schweitzer, Ka, p.76 oben (ohne Angabe der Quelle).

<sup>217</sup> Dümichen, Geographische Inschriften IV, t.133ff. — Aus diesen wenigen reichlich schematischen Zusammenstellungen von den Hemsut „als weiblichen Äquivalenten der 14 [männlichen] *kš.w*“ (K.Sethe, Dram.Texte, p.62 und in seinem Gefolge U.Schweitzer, Ka, p.76) *generell* zu sprechen, halte ich für überinterpretiert. Zwar stehen auch in Deir el-Bahri <KAs> und <Hemsut> beisammen (cf. supra fig. 27a), aber in Luxor werden den <Hemsut> <Hab's> zugeordnet, keine <KAs> (cf. supra fig.27b). In einer weiteren Luxor- Szene (Gayet, o.c., fig.204) ist Selkis das Pendant zu Hemsut. A.Moret, *Mystères égyptiens*, Paris 1913, versucht p.210 sogar künstlich einen nirgendwo belegbaren Gegensatz zwischen KAs als „forces vitales“ und Hemsut als „forces mauvaises“ herzustellen.

<sup>218</sup> J.Baines, *Fecundity Figures*, Warminster/Chicago 1985, p.174 mit fig.46 (Medinet Habu): *mrw(?)*, *nnw*, *hw*, *kš.w*, *df(š).w*, *h<sup>c</sup>pj*. Auf p.177 mit fig.104 (Grab Ramses' III.) werden unter den 27 aufgezählten <Nil-Göttern> u.a. 7 mit *hw*, 3 mit *h<sup>c</sup>pj*, 3 mit *kš.w*, 1 mit *kš.w* <sup>š</sup>, 1 mit *kš.w* <sup>šš</sup> benannt. Hier wird besonders deutlich, daß die Figuren-Benennung keinem ideologischen Schema folgt, sonst kämen (bis auf *df(š).w*) alle Namen nicht mehrfach gleichlautend bzw. künstlich differenziert vor. — Als Quelle für die Hapi-Namen macht J.Baines den Nilhymnus aus: p.206.

<sup>219</sup> Zur Zahl 7 (bzw. deren Vielfache: 14, 28, 42, 56, 70, 77, 7000) gibt W.R. Dawson, *The Number «Seven» in Egyptian Texts*, in: *Aegyptus* 8, 1927, p.97-107 einen groben Überblick. Cf. ergänzend e.g. S.Schott, *Wörter für Rollsiegel und Ring*, in: *WZKM* 54, 1957, p.177-185, hier: p.184f.: Dort verweist Schott auf die 7 Siegel des Re, «welche den Himmel verschließen und welche die Erde verschließen» (G. Daressy, in: *ASAE* 17, 1917, p.195ff. l.15); im pMag.Harris sollen die Mäuler der Krokodile im Wasser verschlossen sein «wie die 7 großen ewig verschlossenen Siegel verschlossen sind» (H.O.Lange, *Der Magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, *Historik-filologiske Meddelelser* XIV.2, p.70 sq. 8,12 sq.). Cf. auch die 14 Vorfahren des Königs: Gauthier, *Les fêtes du dieu Min*, p.204 sqq.

Ich möchte mich hier der Ansicht von H.KEES<sup>220</sup> anschließen, daß unter diesen KAS nur die „Zerlegung des allgemeinen Begriffes «der Ka»“ (p.72) zu verstehen ist. Allerdings – daß KA in eben diese Begriffe aufgespalten werden kann, und ebenso, daß er in eine Beziehung zu *hm(w)s.(w)t* und *h<sup>c</sup>pj* treten kann, legt nahe, daß er mit ihnen inhaltlich zu tun hat, und daß diese Worte daher ein Diskursfeld abstecken, das vom Wortfeld um den KA zumindest partiell überlappt wird.

Die Namenfolgen der einzelnen KA-Diversifikationen in den griechisch-römischen Tempeln sind in der Regel immer von entsprechenden Abbildungen begleitet. Sieht man sich diese Reliefs am Beispiel des gut publizierten Tempels von Edfu näher an, dann fallen zwei Motivgruppen auf: Die eine<sup>221</sup> zeigt den König adorierend vor sieben Thronen mit je zwei (in die Tiefe gestaffelten) KAS darauf sitzend. An der Spitze dieser 7 Throne, direkt dem König gegenüber, steht ein achter, auf dem dem Bild nach Re-Harachte sitzt (cf. fig.28). Die Beischriften geben meistens nur *Hr Bhd.tj ntr ʿ3 nb p.t* «Horus, Der-von-Bhd.t, der große Gott, der Herr des Himmels» und nennen ihn *nb-k3.w* «Herr der KAS»; er heißt aber auch *R<sup>c</sup>-Hr-ʿh.tj* «Re-Harachte» und *Hr Hr.w* «Horus der Horusse» und gilt als *k3 ntr.w* «KA der Götter».

fig. 28: Der König vor  
Re-Harachte  
und den 14 KAs

aus: E. Chassinat,  
Edfou III, t. LXXX



Das zweite Motiv<sup>222</sup> ist ebenso zweigeteilt: Auf der einen Seite steht «Horus, Der-von-Bhd.t, der große Gott, der Herr des Himmels», dahinter Hathor und Har-somthus. Auf der andern Seite steht der König, der Göttergruppe opfernd; dem König folgen, ebenfalls stehend und ebenfalls Opfertgaben tragend, angeführt von der Königin, eine Gruppe von KA-, Hemsut- und Hapi-Gestalten. Der König nennt sich gegenüber Horus *ʿsrj.k* «dein Sohn», wohl in Anlehnung an *s3-R<sup>c</sup>*.

Zwar ist Horus der Hauptgott und Tempelherr in Edfu, aber bereits bei der ersten Erwähnung der 14 KAs unter Ramses II. sind es die KAs des Re-Harachte, ebenso im Tb-Papyrus der *Ndm.t*. Zieht man dann noch die Abbildungen der den König begleitenden KA-Standarte mit dem Horus-Namen und dem darauf sitzenden Horus-Falken hinzu, dann sind dies meines Erachtens genug Indizien dafür, den KA – zumindest grundsätzlich – eher mit Horus verbunden zu sehen als mit Re. Auf

<sup>220</sup> H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Berlin <sup>3</sup>1977.

<sup>221</sup> E. Chassinat, Edfou III, p. 320, t. LXXX; id., Edfou IV, p. 295-297, t. XCI.

<sup>222</sup> Id., Edfou III, p. 152-158, t. LXVI und LXVIII.

jeden Fall wird durch diese Gedankenreihe die Ausschließlichkeit, wie sie in der Literatur mit der allein gängigen Rede von den «14 KAs des Re» gegeben ist, relativiert werden müssen – zumal in der zweiten o.g. Motivgruppe die 14 KAs (zusammen mit Hemsut- und Hapi-Diversifikationen) dem *König* (als «Sohn des Horus») folgen und demgemäß unter seiner Ägide stehen.

Zwei weitere Beobachtungen im Zusammenhang der Abbildungen der KA-Figuren seien noch erwähnt:

1. Ob sitzend oder stehend, in den Reliefs tragen die aspezifischen Numina das  $\square$ -Zeichen auf dem Kopf und darin eingeschrieben den jeweiligen Namen des KA-Aspekts. In den dazugehörigen Beischriften steht der jeweiligen KA-Bezeichnung immer  $\square$  voran. Das  $\square$ -Zeichen auf dem Kopf des Numens entspricht somit dem  $\square$  im Text. Das Numen spielt somit auch hier nur als Trägerfigur eine Rolle; es zeigt nur an, daß die Qualität, die es trägt, göttlichen *Charakters* ist, ebenso wie im Text das  $\square$  manchmal mit  $\text{𓆎}$  oder  $\text{𓆏}$  determiniert wird. In beiden Fällen, in der Ikonographie wie in der Schrift, wird die  $\square$ -Qualität als *göttlich* determiniert, *nicht* als *Gottheit*!

2. Soeben wurde gesagt, daß die Trägerfiguren mit dem  $\square$ -Ikon auf dem Kopf die einzelnen Aspekt-Namen in das  $\square$ -Zeichen eingeschrieben haben. Auch die hinter dem König einher schreitende Trägerfigur hat auf ihrem Kopf die rechteckige Namenskartusche mit dem Horus-Namen des Königs und dem Horus-Falken obenauf zwischen den KA-Armen eingelassen. – Heißt das, daß der als Horus-Name nicht-differenzierte KA-«Inhalt» das gleiche meint wie das Kollektiv der ausdifferenzierten KA-Aspekte? Diese Frage zu bejahen liegt nahe, zumindest für die Zeit ab der 19. Dynastie, von der an KA-Segmentierungen vorkommen.

## 8.4 KA-Speise

Mit Nahrung im weitesten Sinne wird KA schon in den Pyramidentexten in Verbindung gebracht (cf. supra 1.8.2 mit Pyr.1192b). Aber ab dem Mittleren Reich finden sich die Schreibungen  $\text{𓆎}(\text{𓆏})$  oder  $\text{𓆎}(\text{𓆏})$ ,<sup>223</sup> die KA – aufgrund der Determinierung durch den Brotlaib – in einem sehr engen Sinne auf Nahrung hin bestimmen. Daher hatte A.ERMAN<sup>224</sup> auch für KA zwei Grundbedeutungen angesetzt: „1. Seele, 2. Nahrung“ (p.14 n.2).

<sup>223</sup> Cf. Wb.V, p.91 sq. und Wb-Belegstellen V, p.14.

<sup>224</sup> A. Erman, Die Geschichte des Schiffbrüchigen, in ZAS 43, 1906, p.1-26.

Noch weitergehender wäre zu fragen, ob mit  $\text{𓆎}(\text{𓆎})$  bzw.  $\text{𓆎}(\text{𓆎})$  neben  $\text{𓆎}(\text{𓆎})$  nicht zwei unterschiedliche Wörter angesetzt werden müssen. Das halte ich jedoch für sehr unwahrscheinlich. Zum Einen steht der Begriff KA – wie oben bereits gesagt – spätestens seit den Pyramidentexten in einer bislang noch nicht näher definierten Art und Weise in einer gewissen Nähe zum Bedeutungsfeld «Fruchtbarkeit». Zum Zweiten ist die Determinierung mit dem Brot erst in MR-Texten belegt.<sup>225</sup> Zum Dritten verschwimmen spätestens ab der 19. Dynastie beide Schreibungen ineinander (cf. e.g. – supra Kap.8.3.3 – die KA-Schreibungen in der Liste der 14 KAs im Tb-Papyrus der *Ndm.t.*). Zum Vierten ist oft zweifelhaft, welche von beiden Bedeutungen an einer konkret vorliegenden Textstelle gemeint ist.<sup>226</sup>

Betrachtet man sich dazu die Belegstellen zum Wb-Eintrag «KA-Nahrung» näher, und berücksichtigt man, daß diese Belegstellen heute nur noch als *grob* repräsentativ gelten können, dann ist meines Erachtens trotzdem erstaunlich, wie sich die 138 aufgeführten Belege auf die einzelnen Epochen verteilen:

- 07 % MR
- 14 % 18. Dynastie (ohne Amarna-Zeit)
- 16 % Amarna-Zeit
- 45 % 19. und 20. Dynastie
- 18 % Spätzeit und griechisch-römische Zeit

Die sich in diesen Zahlen niederschlagende Tendenz ist nach meinem Dafürhalten durchaus vergleichbar mit der Entwicklung, die im vorausgehenden Kapitel (8.3) deutlich wurde: Die herausragende Belegmenge in der 19./20. Dynastie geht konform mit dem zu jener Zeit aufkommenden Bedürfnis KA, Ba u. a. in Aspekte aufzuspalten, wobei das Feld «Fruchtbarkeit» (v. a. Hemsut und Hapi –s.o.) besonders hervorgehoben ist.

Was den Gebrauch eines abstrakten Grundwortes auch als konkretes Wort für «Nahrung» angeht, so ist «KA» in gewissem Sinne der Begriff *hw* vergleichbar, der zum einen als «autoritatives Machtwort» ( $\text{𓆎}$ ,  $\text{𓆎}$  – u. ä.), zum anderen als *hw*-Speise

<sup>225</sup> Diese Tatsache verbietet auch W.F. v. Bissings Theorie, der für KA generell die Bedeutung «der zur Nahrung gehörige Teil des Menschen» ansetzen will (cf. supra Kap. 2.2).

<sup>226</sup> Beispiele gibt U. Schweitzer, *Ka*, p. 69 sq., wobei jedoch alle Stellen, die die Autorin mit «Nahrung» übersetzt, keineswegs mit «Nahrung» übersetzt werden *müssen*! Selbst die von ihr mit «Meine Nahrung ist mein KA» und «Mein KA sättigt mich» übersetzten Personennamen können ohne Schwierigkeiten auch in einem metaphorischen Sinne gemeint gewesen sein (zu den Personennamen mit KA cf. infra 9.1).



(𐎛𐎠 u.ä.) verstanden wird.<sup>227</sup> Auch bei *hw* verschwimmen die Schreibungen (mit und ohne Brotlaib bzw. Papyrusrolle) und die Bedeutungen. Ob mit *hw* «*hw*-Speise» eine auf Anordnung des Königs «produzierte» oder herangeschaffte Speise gemeint ist? Ähnlich könnte man fragen, ob nicht auch zwischen König, KA und Nahrungsmitteln ein ähnliches Ursache-Wirkung-Verhältnis vorliegt. — In Teil C wird auf das Verhältnis von KA zur Nahrung zurückzukommen sein.

<sup>227</sup> Cf. Wb. III, 44.7-16; Wb-Belegstellen III, p.9 sowie die Wortfeld-Untersuchung zu *hw* von A.H.Gardiner, Some Personifications II, in: PSBA 38, 1916, p.43-54, p.83-95.

## 9.0 SYNTAGMATA

### 9.1 KA-Namen

Mit dem Begriff «KA-Name» sollen in dieser Arbeit jeder Personennamen (i. e. Königsname/-titel und Eigenname von Privatleuten) bezeichnet werden, der das Wort KA im Singular oder Plural als Bestandteil enthält.

#### 9.1.1 Verbreitung von KA-Namen

Durchforstet man das zwar nicht mehr auf dem neuesten Stand befindliche, aber umfassendste Sammelwerk von Hermann RANKE<sup>228</sup> nach KA-Namen, dann lassen sich folgende allgemeine Feststellungen treffen: 1. Neben den Götternamen Re, Amun und Ptah sowie neben den Wörtern *nh* «leben», *rdj* «geben», *nfr* «schön sein» und *ib* «Herz» ist der Terminus KA der am häufigsten in der Namenbildung verwandte. 2. Das Wort *k3(w)* als Namensbestandteil findet sich in allen Epochen der ägyptischen Geschichte.

Das Wort *k3(w)* kann in Personennamen folgendermaßen geschrieben werden:  $\overline{\text{K}}$ ,  $\overline{\text{K}}$ ,  $\overline{\text{K}}$ ,  $\overline{\text{K}}$ ;  $\overline{\text{K}}$ ,  $\overline{\text{K}}$ ;  $\overline{\text{K}}$ ,  $\overline{\text{K}}$ ,<sup>229</sup>  $\overline{\text{K}}$ ,  $\overline{\text{K}}$ ,  $\overline{\text{K}}$ ,  $\overline{\text{K}}$ ,  $\overline{\text{K}}$ . Es wird niemals *honorabile scriptu* vorangestellt!<sup>230</sup>

Zählt man die KA-Namen nach den Datierungsangaben von RANKE auf die einzelnen historischen Abschnitte hin aus, ergibt sich folgende Tabelle:

<sup>228</sup> Hermann Ranke, Die ägyptischen Personennamen, Band I: Verzeichnis der Namen (=PN I), Glückstadt 1935; Band II: Einleitung. Form und Inhalt der Namen. Geschichte der Namen. Vergleiche mit andern Namen. Nachträge und Zusätze zu Band I. Umschreibungslisten (=PN II), Glückstadt/Hamburg/New York 1952.

<sup>229</sup> Zu diesen alten Pluralformen mit präfigiertem *i* cf. E. Edel, AÄG, p. 115 n. 2.

<sup>230</sup> Die von Ranke, PN II, p. 208 n. 9 angeführten Gegenbeispiele sind m. E. keine; *k3(w)* steht hier allein aus grammatischen Gründen am Anfang des Namensyntagmas.

Epoche	Namen mit <i>k3</i>	Namen mit <i>k3.w</i>	Total
Frühzeit	131	1	132
Altes Reich	174	54	228
1. Zwischenzeit	5	0	5
Mittleres Reich	70	19	89
2. Zwischenzeit	3	0	3
Neues Reich	30	4	34
Spätzeit	15	0	15
griech.-röm. Zeit	1	0	1

Anm.: Die Sammlung der bei H. Ranke genannten KA-Namen der Frühzeit wurde ergänzt durch die bei P. Kaplony, IÄF, erwähnten.

Sieht man von den «Dateneinbrüchen» während der beiden Zwischenzeiten, die vor allem auf den geringen Quellenbestand zurückzuführen sein dürften, ab, dann springt ins Auge, wie sehr die hohe Zahl der KA-Namen der Frühzeit und des Alten Reiches gegenüber der Folgezeit abfällt. KA-Namen kamen also offensichtlich besonders in der Frühzeit und im Alten Reich eine hohe Bedeutung zu.

Fragt man nach dem ersten Auftreten von KA-Namen, muß man feststellen: Unter den Königsnamen findet man die ersten sicher datierbaren KA-Namen gegen Ende der 2. Dynastie: *Nfr-k3-R<sup>c</sup>* und *Nfr-k3-Skr*.<sup>231</sup> Die ersten KA-Namen von Privatleuten dagegen trifft man bereits unter *Dr*, dem 3. König der 1. Dynastie, an: *df3-k3*, *šhm-k3* und *‘m-k3*.<sup>232</sup> Soweit ermittelbar sind die mit KA-Namen benannten Privatleute der Frühzeit durchweg hohe Wirtschaftsbeamte, vorzugsweise Domänenverwalter.<sup>233</sup>

<sup>231</sup> Cf. J. v. Beckerath, Handbuch der ägyptischen Königsnamen, München/Berlin 1984, p. 48f. und p. 174. — Aufgrund zweifelhafter Datenklarheit wurden nicht mitberücksichtigt: 1. der nicht einzuordnende König namens *Snfr-k3* (o. c., p. 49 und p. 175); 2. der in seiner Lesung umstrittene prädynastische König *K3/Šhn* (o. c., p. 45 m. Lit. und p. 170); 3. der auf dem Palermostein genannte «mythische»(?) unterägyptische König *Sk3* (o. c., p. 45 und p. 169).

<sup>232</sup> Zu *df3-k3* cf. P. Kaplony, IÄF I, p. 671 mit IÄF III, Abb. 728; cf. PN I, 406.18: *df3-k3* (AR/m [=maskulin]) und PN I, 432.5 *df3.t-k3* (AR/f [=feminin]). — Zu *šhm-k3* cf. W. B. Emery, Frühzeit, p. 64. — Zu *‘m-k3* cf. P. Kaplony, in: LÄ I, col. 224 s. v. Amka.

<sup>233</sup> Unter dem Nachfolger von *Dr*, König *W3d*, sind weiterhin *šhm-k3* und *‘m-k3* tätig. — Unter König *Dwn*: *‘nh-k3* (cf. P. Kaplony, in: LÄ I, col. 263 s. v. Anchka; id., IÄF I, p. 455 mit Abb. 220, 221, 234, 235, 276, 298, 731; dazu PN II, 271.22 und 208 n. 7), *mgd-k3* (cf. P. Kaplony, IÄF I, 509 mit Abb. 219, 230, 231; PN II, 294.3), *hm3-k3* (cf. P. Behrens, in: LÄ II, col. 1115-1116 s. v. Hemaka; P. Kaplony, IÄF I, 576; PN II, 305.22). — Unter König *‘ng-ib*: *nb.t-k3* (cf. W. B. Emery, Great Tombs I: Name auf Krugsiegeln in Grab Saqqara 3038; s. a. A. Klasens, Een Grafsteen uit de eerste Dynastie, in: OMRO 37, 1957, p. 12-34, hier: p. 25 nr. 64). — Unter den Königen *Snr-h.t* und *Q3-‘*: *hnw-k3* (cf. P. Kaplony, IÄF I, p. 579; PN II, 208 n. 7).

### 9.1.2 Zum Schreiben, Lesen und Verstehen von Personennamen

Möchte man über die bloße Statistik hinausgehen und sich dem Inhalt der KA-Namen in der Hoffnung nähern, auf diese Weise mehr über den KA zu erfahren, treten erhebliche Schwierigkeiten auf:

Die Lesung der Frühzeit-Namen ist aufgrund der noch nicht voll ausgereiften Hieroglyphenzeichen meistens sehr problematisch. Jedoch werden die Schwierigkeiten nicht etwa geringer, wenn man die Frühzeit ausklammert. Die Übersetzung der ägyptischen Personennamen ist generell problematisch: einmal aufgrund der benutzten Kurzschreibungen, zum zweiten – damit zusammenhängend – wegen der oft latenten Unsicherheit, ob und welche der den Namen konstituierenden Worte als Substantiv, Adjektiv oder Verbum zu begreifen sind; zum dritten – davon abhängig – die Unklarheit darüber, wie das Wortgefüge grammatisch aufzulösen ist.

Die Fülle der durch die drei genannten Unsicherheiten begründeten Interpretationsmöglichkeiten wird noch dadurch erweitert, daß in Personennamen sehr gern und häufig Begriffe mit hohem Allgemeinheits- bzw. Abstraktheitsgrad vertreten sind, e.g. *nh, mrj, šps, šm, nfr*. – Was heißt e.g. das verhältnismäßig einfache Syntagma  $\text{nb-k}^3$  (PNI, 186.19)? Die Bedeutung dieses Namens ist zum Gutteil davon abhängig, was man unter *nb* verstehen will. Was heißt überhaupt *nb*, generell und dann in diesem Zusammenhang? Es wird pauschal mit «Herr» übersetzt. Aber: Ist *nb* in einem ökonomischen Sinn als «Besitzer über (sein eigenes oder fremdes) Eigentum» zu verstehen? Oder als «einer, der über Gut verfügen darf», ohne tatsächlich dessen «Besitzer» zu sein? Oder ist *nb* in einem eher politischen Sinn als «Gebierter» oder «Obmann», oder in einem eher sozialen als «Anführer» oder «Patron» oder «Edelmann» gemeint? Oder ist er ein «Meister» mit Vorbildcharakter? Und selbst wenn *nb* einen so hohen Allgemeinheitsgrad aufwiese, der alle diese Aspekte umfaßte, vielleicht wird seine Bedeutung in Kombination mit *k<sup>3</sup>* letztlich doch spezifiziert? Um diese Fragen zu beantworten, müßte man einerseits bereits wissen, was *k<sup>3</sup>* heißt, andererseits den kulturellen Hintergrund bzw. den Sprachgebrauch kennen, um zu wissen, in welchem Sinne man überhaupt «Herr» «über» KA sein kann.

Aufgrund dieses wankenden Terrains, und weil man andererseits davon ausgehen kann, daß ein Personenneame grundsätzlich eine sinnvolle Bedeutung hat, wird der Sinn, den man in der Namensaussage vermutet, eminent davon bestimmt, welches Vorverständnis der Wissenschaftler an die den Namen ausmachenden Worte und Wortverbindungen heranträgt, bzw. was im je einzelnen Fall als sinnvoll zu erachten ihm überhaupt möglich erscheint.

Zusätzliche Unwägbarkeiten bringt die Möglichkeit, daß vor dem Ende der 6. Dynastie das Suffix der 1. P. Sg. nicht geschrieben zu werden braucht,<sup>234</sup> was H. RANKE (u. a.) dazu veranlaßte, es zu setzen, wann immer es ihm passend erschien.

Dieser Usus steht in engem Zusammenhang mit H. RANKE'S Theorie der Namengebung.<sup>235</sup> Es gibt ausreichend deutliche Textstellen, die den Vater und/oder die Mutter des Kindes als Namengeber nennen.<sup>236</sup> Wenn nun Vater oder Mutter dem Kind e. g. den Namen  $\text{𓂏} \rightarrow \text{𓂏}$  (PN I, 340,13 – AR/m) geben und H. RANKE diesen übersetzt mit «mein KA ist erwacht», dann *muß* er argumentieren, daß sich «mein KA» dann auf Vater oder Mutter als Namengeber bezieht, und daraus den Schluß ziehen, daß der Namengeber *seinen* KA im neugeborenen Kind als «erwacht» (wieder)erkennt.

Diese Denkrichtung einzuschlagen ist jedoch keineswegs zwingend. Unter Beibehaltung der Grundtatsache, daß Vater oder Mutter dem Kind einen Namen zusprechen, möchte ich davon ausgehen – zumal der KA irgendeine positive Qualität umfassen muß (cf. Kap. 7.3) –, daß bei der Namengebung bestimmend ist, dem Kind in dem ihm zugedachten Namen einen elterlichen Wunsch oder eine Programmatik mit auf den Lebensweg zu geben. – Überträgt man den o. g. Namen dann ohne Zufügung eines Suffixes der 1. P. Sg. e. g. mit «Wacher KA», und setzt dazu einen programmatischen Skopos an, dann wäre der Name dahingehend zu verstehen, daß dem Kind seitens der Eltern gewünscht wird, ein «Wacher KA» zu sein, oder einen «Wachsamten KA» zu haben oder «Von aufgewecktem KA» zu sein – unabhängig davon, was KA bedeuten mag. Unter dieser Betrachtungsweise wird zumindest nach meinem Dafürhalten so mancher «unverständlicher Name» verständlich(er) (cf. infra 9.1.4).

Noch in einer anderen Hinsicht ist H. RANKE im wissenschaftlichen Glauben seiner Zeit befangen. Da in den Königsnamen und auch anderenorts häufig von den KAs des Re, Horus usw. die Rede ist, ging man von frühägyptologischer Zeit an von einer Hypothese aus, die im Laufe der Zeit zur Lehrmeinung avancierte: „der gewöhnliche Mensch unterscheidet sich vom König und von den Göttern im Allgemeinen auch dadurch, daß er nur einen, nicht mehrere KAs besitzt“ (PN II, p. 209). Obwohl

<sup>234</sup> Cf. Henry George Fischer, The Ideographic Use of  $\text{𓂏}$  in a Group of Old Kingdom Names, in: JEA 60, 1974, p. 247-249.

<sup>235</sup> Am ausführlichsten dargelegt in seiner Abhandlung «Grundsätzliches zum Verständnis der ägyptischen Personennamen» (SBHAW, phil.-hist. Kl., 1936/37.3); zur Kritik cf. J. J. Stamm, Probleme der akkadischen und ägyptischen Namensgebung. Eine Auseinandersetzung mit Hermann Ranke, in: Die Welt des Orients 2, 1954-59, p. 111-119.

<sup>236</sup> Cf. H. Ranke, o. c. und U. Schweitzer, Ka, p. 34.

H.RANKE diese Theorie in einer Anmerkung (n.13) am Ende seines Satzes sogleich mit offensichtlichen Gegenbeispielen einschränken muß, folgt er ihr strikt.<sup>237</sup>

Eine schwerwiegende Konsequenz daraus ist, daß er bei allen Namen von Privatleuten, in denen das Element  $k3(w)$  auftritt, auch wenn kein Königs- oder Gottesname genannt wird, davon ausgehen muß, daß in solchen Fällen eine <ungenannte> Gottheit <gemeint> ist (oder es sich um einen sog. «Kurznamen» handelt). So übersetzt H.RANKE e.g.  $\text{𓆎𓆃𓆏}$  mit «es gedeihen ihre KAs» (PNI, 74,27–MR/f) und muß entsprechend seiner theoretischen Vorgabe hinzusetzen: „wobei das Suffix sich auf eine Göttin beziehen wird“ (PNI, p.209); eine Wiedergabe des ägyptischen Namens mit e.g. «Mögen ihre KAs gedeihen» und dabei «ihre KAs» auf die Namenträgerin zu beziehen, kommt für H.RANKE nicht in die Frage. Somit muß er auch einen relativ einfach aufzulösenden Namen wie  $\text{𓆎𓆃𓆏}$  «Gefährtin (o.ä.) der KAs» (PNI, 311,25–AR/f) unübersetzt lassen und zu den „unverständlichen Namen“ (PNII, p.209) zählen. Und selbst bei Königen, denen er prinzipiell  $k3(w)$  zubilligt, geht H.RANKE davon aus, daß etwa in den Königsnamen  $\text{Špss-k3f}$  oder  $\text{Wsr-k3f}$  „sich das Suffix nicht auf den menschlichen...Namenträger beziehen, sondern einen Gottesnamen vertreten wird“ (PNII, p.209).

Noch einen Schritt weiter geht U.SCHWEITZER, die auf der gleichen theoretischen Basis wie H.RANKE steht, zusätzlich aber im Bann der Generationen-Theorie von H.JACOBSON (cf. supra Kap.3.2 und 4.2). Demnach ist für sie der Vater „der Träger des zeugungsfähigen KA, dem er selbst sein Leben verdankt und den er weitergibt an den Sohn, damit jener lebe und wieder zeuge und so fort“ (Ka, p.36). Der KA wird dadurch einer rein männlichen Domäne vorbehalten und es entsteht die Frage, wie es dann überhaupt feminine Personennamen mit  $k3(w)$  geben kann, zumal nicht nur Namen von Privatleuten, sondern auch von Göttinnen und Königinnen davon betroffen wären. Doch diese Frage wird von U.SCHWEITZER nicht gestellt und infolgedessen auch nicht beantwortet.

Ich möchte – wie oben bereits angedeutet – entgegen der bisherigen Praxis vorschlagen, in der Aussage eines Personennamens im allgemeinen ein für das Kind programmatisch gewünschtes oder ein tatsächlich festgestelltes Charakteristikum zu vermuten; im speziellen Fall der KA-Namen gehe ich zum einen davon aus, daß Privatleuten, Herrschern und Gottheiten beiderlei Geschlechts KA zukommen kann, zum anderen, daß unter KA eine positive, attributive Qualität zu verstehen ist.

Die nun zu besprechenden KA-Namen werde ich nach zu nennenden Kriterien sortieren bzw. nach Sinngruppen ordnen. Angesichts der oben skizzierten Schwierig-

<sup>237</sup> Junker, Giza VII, p.100 bringt weitere Gegenbeispiele.

keiten im Zusammenhang mit dem Lesen und Verstehen von Personennamen können diese Zuordnungen wie auch die gegebenen Übersetzungen nur Entwurfcharakter haben.<sup>238</sup>

### 9.1.3 Königliche und private KA-Namen

Bei den Königsnamen wird  $k3(w)$  überwältigend häufig mit Re (36×) in Verbindung gebracht, aber auch Horus (2×), Min (1×) und Sokar (1×) sind vertreten. Als Eigenschaften von KA sind besonders genannt: 3× u.ö.:  $\downarrow$ ,  $\overline{\text{m}}$ ,  $\uparrow$ ; 2×:  $\uparrow$ ,  $\text{A}$ ,  $\text{I}$ ,  $\text{B}$ ,  $\text{e}$ ,  $\text{t}$ .

Bei den Privatnamen ist das Spektrum der Gottheiten, die mit  $k3(w)$  in Beziehung gesetzt werden, weit breiter. Es sind vertreten: Re (9×), Ptah (6×), Horus (4×), Anubis (2×), Hathor (2×), Apis (2×), Chnum (2×); je ein Mal sind genannt: Osiris, Sachmet, Maat, Tenenet, Sokar. Am öftesten jedoch wird der KA des Königs erwähnt: 6× über den Titel  $\downarrow$ , 3× über den Titel  $\overline{\text{m}}$ , 1× über den Titel  $\text{M}$ , und je 1× verbunden mit dem  $s3-R^c$ -Namen des Cheops, Chefren und Sahure.

Während die Königsnamen in der Regel aus *drei* Elementen bestehen: KA + Gottheit + Eigenschaft (e.g.:  $\text{e}\uparrow\text{I}\downarrow$ ), sind Privatnamen dieses Musters bedeutend seltener. Wenn sie auftreten, dann werden dem KA der Gottheit vor allem die Qualitäten  $\text{A}$ ,  $\downarrow$ ,  $\uparrow$  und  $\text{e}$  zubenannt (e.g.:  $\text{A}\downarrow\text{A}\downarrow$ ).

Die weitaus größere Anzahl der Privatnamen sind *zweiteilig*. Diese zweiteiligen Namen wiederum zerfallen in zwei Gruppen: Für die eine Gruppe ist konstitutiv die Erwähnung von KA + Gottheit oder KA + König; die Zuordnung beider Elemente kann in verschiedener Weise erfolgen: über den direkten Genitiv (e.g.:  $\downarrow$ ), über den indirekten Genitiv bzw. die Präposition  $n(j)$  (e.g.:  $\downarrow$ ), über prädikatives  $m$  bzw. die Präposition  $m$  (e.g.:  $\downarrow$ ), mit Hilfe der Präposition  $hr$  (e.g.:  $\downarrow$ ) oder mittels  $pw$  (e.g.:  $\downarrow$ ).

Die zweite Gruppe ist von der Menge her gesehen umfangreicher und inhaltlich aussagekräftiger als diese erste Gruppe. Gottes- oder Königsnamen/-titel werden hierin nicht erwähnt; dafür wird  $k3(w)$  zusammengestellt mit Substantiven, Adjektiven, Verbalformen oder Präpositionalbildungen. (Die Zuordnung von KA und Substantiv erfolgt – unter Verwendung zusätzlicher Präpositionen – nach den Mustern, in den in der ersten Gruppe KA und Gottheit/König zueinander in Beziehung gesetzt wurden.) – Diese zweite Gruppe der zweiteiligen KA-Namen soll nun in einer repräsentativen Auswahl näher betrachtet werden.

<sup>238</sup> Bei den hierbei benutzten KA-Namen griff ich zurück auf die von U. Schweitzer, Ka, p.25-39, zusammengestellten Listen sowie auf die kurze Studie «Mit dem Worte <Ka> zusammengesetzte Namen» von H. Ranke, PN II, p.208-216.

### 9.1.4 Aussagen über den KA in KA-Namen

Was immer der Ägypter unter dem Begriff «Leben» verstanden haben mag,<sup>239</sup> und wie auch immer die Namen zu übersetzen bzw. zu verstehen sind, KA steht in einer Beziehung zu «Leben»:

PN I, 339,8	AR/m	𓂏𓂏𓂏𓂏	«KA, der Leben anordnet» <sup>240</sup>
PN I, 338,25	AR,MR/m	𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏	«KA eines Mannes <sup>241</sup> ist das Leben» <sup>240</sup>
PN I, 180,10	AR/m	𓂏𓂏	«Zugehörig zum KA ist/sei (das) Leben»
PN I, 339,17	AR/m	𓂏𓂏𓂏	«KA im Leben»
PN I, 64,4	AR/m	𓂏𓂏𓂏𓂏	«Leben mittels KA»

In keinem ägyptischen Text und ebensowenig in den Namen ist gesagt, daß KA Voraussetzung für Leben wäre – wie die Übersetzung «Lebenskraft» für den KA suggeriert –, aber offenbar bedeutet KA im Zusammenhang mit Leben eine Erhöhung der «Lebensqualität», die dem Namensträger jeweils zuteil werden soll.

Eine ersehnte Nähe zwischen dem Namensträger und KA wird in den unterschiedlichsten Weisen in den folgenden Namen ausgedrückt:

PN I, 11,2	AR/m	𓂏𓂏	«Mögen KAs kommen»
PN I, 338,18	AR/f	𓂏𓂏	«Ein kommender KA»
PN I, 338,19	AR/m	𓂏𓂏𓂏	«Ein (mit)gehender KA»
PN I, 36,1	AR,MR/m	𓂏𓂏𓂏	«Der seinen KA (mit-)bringt»
PN I, 277,5	MR/f	𓂏𓂏	«Die KA trägt»
PN II, 56	AR/m	𓂏	«Zu KA gehörig»
PN I, 341,2	AR/m	𓂏𓂏𓂏𓂏/𓂏𓂏	«Ich habe KA gefunden»
PN I, 340,14	AR/f	𓂏𓂏𓂏𓂏	«Ich habe KA gefangen»
PN I, 430,10	AR/m	𓂏𓂏	«Vereinigter/Versammelter KA»
PN I, 400,5	AR/f	𓂏𓂏𓂏	«Die KAs mögen (sich) vereinigen»
PN I, 400,6	AR/f	𓂏𓂏𓂏𓂏	«Ihre KAs mögen (sich) vereinigen»
PN I, 162,27	AR/m	𓂏𓂏𓂏	«Geliebter des KA»
PN I, 340,18	MR/m	𓂏𓂏𓂏	«KA beim Lieben»
PN I, 339,3	AR/m	𓂏𓂏	«Der wiedergeholte KA»
PN I, 83, 23	AR/m	𓂏𓂏	«Hol den KA wieder!» (?)

<sup>239</sup> Cf. Robert Schlichting, in: LÄ III, col.949–951 s. v. «Leben».

<sup>240</sup> Dieser Name zählt als dreiteiliger zu den Ausnahmen unter den Privatnamen.

<sup>241</sup> Zur Lesung von 𓂏 als z «Mann» cf. H.G.Fischer, *The Ideographic Use of 𓂏 in a Group of Old Kingdom Names*, in: JEA 60, 1974, p.247–249, und id., *A further Occurrence of Ideographic 𓂏 in an Old Kingdom Name*, in: JEA 61, 1975, p.247–249.



PN I, 311,2	AR/m	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Genosse des KA»
PN II, 55	AR/m	𐎧𐎠𐎢𐎡𐎠𐎢𐎡	«KA unter Genossen»
PN I, 307,18	AR/m	𐎧𐎠𐎢	«Freund des KA»
PN I, 342,16	AR/m	𐎧𐎠𐎢𐎡	«KA sei «im Hinten» »
PN I, 430,11	AR/f	𐎧𐎠𐎢𐎡	«KAs sind/seien hinter ihr»
PN I, 340,33	AR/m	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Möge der KA geleiten»
PN I, 328,10	AR/f	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Die KA-Begleitete»
PN I, 275,3	AR/m	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Der KA-Geruderte»

Eine erreichte Nähe des Namenträgers zu KA soll von Dauer sein:

PN I, 340,2	AR/m	𐎧𐎠𐎢𐎡	«KA, der bleibt»/«Von bleibendem KA»
PN I, 73,23	MR/m,f	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Möge KA dauern»

Der KA soll nicht schlafen, er soll «machen»:

PN I, 340,13	AR/m	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Erwachter/Wacher KA»
PN I, 205,1	AR/f	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Nicht schläft KA»
PN I, 340,5	Sp/m?	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Ein gebärender/schöpferischer KA»
PN I, 338,20	AR/m	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Ein «machender» KA»
PN I, 338,22	AR/f	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Ein KA, der sie «macht» »
PN I, 338,23	MR/f	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Ein KA, der das Herz «macht» » <sup>242</sup>

Was KA im einzelnen alles «machen» kann, darüber gibt eine weitere Namen-Gruppe Aufschluß:

PN I, 341,1	AR/m	𐎧𐎠𐎢𐎡	«KA, der heil macht»
PN I, 340,12	1. Zz./m	𐎧𐎠𐎢𐎡	«KA, der nährt»
PN I, 341,3	AR/m	𐎧𐎠𐎢𐎡	«KA, der erhöht/auszeichnet»
PN I, 341,4	AR/m	𐎧𐎠𐎢𐎡	«KA, der aufrichtet»

Umgekehrt kann aber offenbar auch gelten, daß der Namenträger für den KA etwas tun kann:

PN II, 43	AR/m	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Der den KA sättigt»
PN I, 406,18	AR/f	𐎧𐎠𐎢𐎡	«Nahrung des KA»


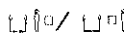


<sup>242</sup> Zum Herz als Sitz von Gemüt, Charakter etc. cf. Hellmut Brunner, in: LÄ II, col. 1158-1168, s. v. «Herz».






PN I, 88,6 AR/f  «Die ihre KAs aufrichtet»

Die Namengeber wünschen ihrem Kind einen KA von bestimmter Qualität:

PN I, 58,13	NR,Sp/m		«Groß sei der KA»/ «Von großem KA»
PN I, 58,13	MR/f		«Groß sei ihr KA»
PN I, 74,12	AR/m		«Von angesehenem KA»
PN I, 86,12	AR/m		«Von mächtigem KA»
PN I, 418,4	AR/f		«Von standhaftem KA»
PN I, 200,21	AR/m		«Von vollkommenen KAs»
PN I, 339,2	AR/m		«Von reinem KA»
PN I, 339,6	AR/m	 	«Von heilem KA»
PN I, 338,24	AR,Sp/m		«Von wohlgerüstetem KA»
PN I, 430,3	AR/m		«Von trefflichem KA»
PN II, 36	AR/m		«Von reifem KA»
PN I, 317,13	AR/m		«Von wohltuendem KA»
PN I, 259,19	AR,MR/m		«Von zufriedenstellendem KA»
PN II, 79	MR/m		«Mein(?) KA sei kraftvoll» <sup>243</sup>
PN I, 200,18	AR/m		«Mein(?) KA sei schön/vollkommen» <sup>243</sup>
PN I,339,19	AR/f		«KA in <Richtigkeit> »
PN I, 339,20	AR/m		«KA in Schönheit»
PN II, 55	AR/m		«KA in Schönem»
PN I, 339,25	AR/m		«KA in Gunst/Lob»
PN II, 55	AR/m		«KA in Frohsinn»
PN II, 55	AR/m		«KA in Macht»
PN I, 339,24	MR/f		«KA im Fest»

Für sich oder im Verein mit anderen KAs soll der KA des Namenträgers <leitend> sein:<sup>244</sup>

PN I, 380,4	AR/m		«Kopf/Erster unter KAs»
PN I, 430,9	AR/m	 	«erster KA»
PN I, 430,2	AR/m		«KA am Anfang»

<sup>243</sup> Die Endung  läßt daran denken, den Namen zu den Kurznamen zu rechnen, denen ein Namenselement entfallen ist; cf. e.g. die Variante ,  neben  in Beni Hasan, Grab 2. Eine andere Möglichkeit einer Erklärung sehe ich darin, in  eine Adjektivableitung des Substantivs zu sehen, um dann zu übersetzen «KA-haft kraftvoll» bzw. «KA-haft schön» o. ä.

<sup>244</sup> Zu den Namen mit *hn.tj* und *h3.t* cf. H. Junker, Giza VII, p. 70.

PN I, 232,24	AR/f	𐎠𐎢𐎡	«Anfang der KAs»
PN I, 232,20	AR/f	𐎠𐎢𐎡𐎠	«Der Anfang ist <in Richtung auf> die KAs»
PN I, 273,7	AR/f	𐎠𐎢𐎡𐎠	«Deren KAs vorne sind»
PN I, 427,12	AR/m	𐎠𐎢𐎡𐎠	«Dessen KAs vorne sind»
PN II, 87	AR/m	𐎠𐎢𐎡𐎠	«Das Vorne ist <in Richtung auf> den KA»
PN I, 339,28	AR/m	𐎠𐎢𐎡𐎠/𐎠𐎢𐎡	«Muster/Vorbild-KA»
PN I, 430,6	AR/m	𐎠𐎢𐎡𐎠	«Der KA eines Mannes <sup>241</sup> ist sein <Herr>» <sup>240</sup>
PN II, 70	AR/f	𐎠𐎢𐎡	«Ihr KA ist/sei ihr Vater»

Vielleicht im Hinblick auf diesen protagonistischen Charakter von KA wünscht man dem Benannten, er soll sein ein:

PN I, 340,15	AR/m	𐎠𐎢𐎡𐎠	«Ein KA, indem/wenn er schlägt»(?)
PN I, 338,26	AR/m	𐎠𐎢𐎡𐎠	«Ein KA, indem/wenn er kämpft»(?)
PN II, 54	AR/m	𐎠𐎢𐎡𐎠	«KA im Reden»
PN I, 339,23	AR/m	𐎠𐎢𐎡𐎠/𐎠𐎢𐎡𐎠	«KA unter Leuten» <sup>241</sup>
PN I, 339,18	AR/m	𐎠𐎢𐎡	«KA im Palast»
PN I, 340,17	AR/m	𐎠𐎢𐎡	«KA an seinem Platz»
PN II, 55	AR/m	𐎠𐎢𐎡	«KA am Platz» (i.e. an Ort und Stelle?)
PN I, 339,15	AR/m	𐎠𐎢𐎡/𐎠𐎢𐎡	«KA im Herzen» <sup>242</sup>
PN II, 55	AR/m	𐎠𐎢𐎡	«KA in den Beinen» <sup>245</sup>
PN I, 339,14	AR/m	𐎠𐎢𐎡	«KA im Horizont» <sup>246</sup>

Ich möchte nochmals betonen, daß die Übersetzungen in einigen Fällen nur Übersetzungsversuche sein können, und auch so aufgefaßt werden sollen. Ebenso mit Vorbehalten müssen die thematischen Gruppierungen betrachtet werden, zumal ein bestimmter Name oft ebensogut einer anderen Gruppe zugeordnet werden könnte. Davon abgesehen lassen sich die Namen natürlich auch nach völlig anderen Kriterien kategorisieren. Alles ist letztlich abhängig von der zugrundegelegten Namentheorie und den Übersetzungen.

Trotz dieser Einschränkungen läßt sich wohl zusammenfassend sagen: Der KA muß eine positive Qualität darstellen, weswegen seine Nähe gewünscht wird. Diese Nähe

<sup>245</sup> Wenn KA eine positive Eigenschaft meint, ob dann dem Namen «KA in den Beinen» ein Wunsch vielleicht nach läuferisch schnellen oder kräftigen oder nicht-ermüdenden Beinen zugrunde liegt?

<sup>246</sup> Zur Metaphorik von *šh.t* für «herrlicher Ort» cf. H.Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen, Leipzig 1924, p.29.

wird markiert durch ein «Kommen», «Folgen», «Finden», «Sich zusammentun», «Lieben», «Freund sein» etc.; rein lokativ betrachtet scheint die Verbundenheit sich niederzuschlagen in dem Wunsch, daß KA «hinter» einem sei. Diese Wünsche sowie das Bedürfnis nach «Dauer» dieser Verbundenheit impliziert, daß KA nicht an sich und für sich nahe ist bzw. zu sein braucht. Ihn für eine *conditio sine qua non* für «Leben» ganz allgemein verstehen zu wollen – wie die Wiedergabe von KA mit «Lebenskraft» nahelegt –, scheint mir daher fehlinterpretiert. KA bedeutet vielmehr eine Form von Bereicherung für «Leben».

Die positive Qualität von KA ist zunächst offenbar darin begründet, daß er als ein «Wacher» etwas «tut», «macht», «wirkt», «hervorbringt», und somit etwas be-wirkt. Wie dieses Wirken konkret vor sich geht, bzw. worin es besteht, ist nicht gesagt – nur das Manifestieren des Wirkens wird genannt: KA «nährt» (*rnn*), «macht heil» (*wḏš*), «richtet auf» (*wts*). Diese *erhebenden* Wirkungen sind jedoch reziprok; derjenige, welcher sie vom KA erfährt, kann sie seinerseits dem KA widerfahren lassen.

KA steht in Verbindung mit Adjektiven wie «groß» (*ʕ*), «trefflich» (*mnḥ*), «machtvoll» (*wsr*), «vollkommen» (*nfr*), «rein» (*wḫb*) etc., und in adverbialen Ausdrücken wie «in Maat», «in Gunst» (*m ḥs.t*), «im Fest» (*m ḥb*) etc., also alles Formulierungen, die im Ägyptischen auch in völlig anderen Kontexten von superlativer Bedeutung sprechen.

Eine ganze Reihe von Namen weist dem KA eine protagonistische Rolle zu; davon geben die Verbindungen mit *tp(j)* «erster», *ḥš.t* «Anfang», *ḥn.tj* «Vorder(st)er» u.ä. Auskunft. Und in diesem Sinne wohl kann man dann an herausragenden Orten «ein KA» sein: «unter Leuten», «im Palast», «an seinem Platz» etc.

Aus der Beleggruppe der Personennamen möchte ich, soweit es um die Bedeutung des Wortes *kḏ(w)* geht, zusammenfassen: Offensichtlich ist jeder, der KA hat, gegenüber anderen privilegiert. Ein Begleitetwerden von KA bedeutet allemal einen Vorteil, der zum guten Teil darin zu bestehen scheint, daß KA etwas bewirkt, und zwar in der allgemeinen Richtung «nach vorn» mit einem durchweg positiven Resultat.

Unabhängig von der Bedeutung von KA geht aus den Personennamen eindeutig hervor, daß neben Gottheiten und Königen auch Privatleute über KA bzw. KAS verfügen können, und zwar sowohl Männer als auch Frauen.

## 9.2 Der Ausdruck *zby n(j) k3/f* «zu seinem KA gehen» (?)

### 9.2.1 Allgemeines

Einer der häufigsten festen Ausdrücke, in denen der KA verwendet wird, ist das Idiom *zby n(j) k3*, manchmal mit pluralischem *k3(w)*. Es ist seit den Pyramidentexten und schon dort sehr häufig belegt, findet sich aber gleichwohl in anderen Texten und in anderen Epochen der ägyptischen Geschichte immer wieder.<sup>247</sup>

Der Wendung wird, soweit ich sehe, ausschließlich verbunden mit dem Suffixpronomen der 3.P.Sg. angetroffen, meist in maskuliner Form als *zby n(j) k3/f*, und seit alters übersetzt mit «zu seinem KA gehen». Logisches und grammatisches Subjekt dieses Syntagmas ist – insofern die entsprechenden Texte aus Gräbern stammen – stets der Verstorbene.

Die der o.g. Übersetzung zugrundeliegende Vorstellung, daß der Verstorbene zu seinem KA gehe, setzt implizit zwei Lokalitäten an: einerseits den Ort des Verstorbenen (x) und andererseits den Ort des KA (y), zu dem hin der Verstorbene geht.

### 9.2.2 Das Wort *zby*

Die ägyptische Sprache kennt Dutzende von Verben, die unterschiedliche pedale Fortbewegungsweisen bezeichnen; einige Beispiele: *inj* «herbeibringen, -holen»; *ꜥpj* «hindurchschreiten»; *wḏ3* «losgehen, aufbrechen»; *nnj* «zurückgehen, umkehren»; *nmt* «schreiten»; *rhn* «(in Wasser) gehen, waten»; *hn* «zugehen (auf)»; *ḥpj* «einhergehen, wandeln»; *z3w* «langsam gehen, schleichen»; *š3š* «durchziehen, -fahren»; *wnj* «schnell gehen, eilen»; *prj* «heraus-, hinaufgehen»; *h3j* «hinabgehen»; *pḥr* «um ... herum gehen»; *sjn* «rasch gehen; eilen»; *šm3* «umhergehen, -wandern», *sd3* «einen Weg entlang gehen» *mnmn* «hin und her gehen»; *tnm* «fehlgehen; sich verirren»; *tubḥ* «unsicher gehen; schwanken».

Obwohl es nicht ausgeschlossen werden kann, so ist es in einem derartigen Umfeld ausdifferenzierter und dezidiert verwendeter Geh- und Lauf-Arten der ägyptischen Sprache von vornherein unwahrscheinlich, daß *zby* ein ganz und gar unspezifi-

<sup>247</sup> Wb,III, 429; Belegstellen, vol.III, p.88. – Ich transkribiere im Folgenden durchgehend *zby*, ungeachtet der in der ägyptologischen Literatur auch manchmal zu findenden Transkription *zj*.

sches Gehen meinen soll. Schon das Berliner Wörterbuch bietet in seinem allgemein gehaltenen Übersetzungsvorschlag an: „gehen; vergehen; aussenden; u.ä.“ (Wb.III, 429).

Geht man dann darüberhinaus die einzelnen Einträge und Belegstellen durch, wird deutlich, daß *zby* im Grunde nirgendwo ein schlichtes Gehen meint. Ich möchte gegen die bisherige Auffassung ein egressives Verbum mit der Grundbedeutung «(sich) stetig aus dem unmittelbaren Gesichtsfeld heraus entfernen» ansetzen, das sich dann niederschlägt: intransitiv als «*fortgehen, weggehen, vergehen, entschwinden, sich davonmachen, sich verflüchtigen*», transitiv (im Zusammenhang bzw. in Begleitung von etwas bzw. jemand anderem) als «*fortgeleiten, wegführen, transportieren, fortschicken, vertreiben*».248

Als nominale Ableitungen gehören hierzu *zbt* «Transport, Fracht» und *zbt* «Entlohnung», auch *r-zbj/tw* «Bezahlung, Entlohnung» (wörtlich: «dafür, daß man fortgeht»).249

Neben dem Imperativ  $\bar{\lambda}\Delta$  – «Geh!, Verschwinde!, Hau ab!», sind noch als Sinn-Abwandlungen dieser Wurzel zu nennen: das mit dem «schlechten Vogel» negativ-konnotierte  $\bar{\lambda}\text{ } \bar{\lambda}$  «schwinden, vergehen»250 sowie das mit einer Art Ungeziefer-Tier determinierte  $-\bar{\lambda}\text{ } \bar{\lambda}$ , das meines Erachtens den Sinn von «entgleiten, entwischen, sich verflüchtigen» hat.251

248 Cf. PT-Kom.I, p.387, wo Sethe *zby* als Gegenbegriff zu *nnj* «zurückkommen, umkehren» diskutiert.

249 Cf. A.Erman, Die mit dem Zeichen  $\bar{\lambda}$  geschriebenen Worte, in: ZÄS 48, 1911, p.31-47.

250 Wb.III, 430.16-17. Cf. auch *zby* ( $\bar{\lambda}\text{ } \bar{\lambda}$ ) *n tš* «zugrunde gehen», wörtlich: «fortgehen in Bezug auf das Land», was dann den Untergang zur Folge haben kann; cf. die inhaltliche Beziehung der Wörter «Ausland» und «elend» im Deutschen (F.Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin/New York 21.1975, p.163).

Zwar gibt es eine sehr kleine Gruppe von *zby*-Bedeutungen, die nach Ausweis von Wb III, 431.14-20 «heranbringen» heißen; aber ich möchte im Zuge der obigen Überlegungen behaupten, daß auch bei jenen Wörtern die oben genannte Grundbedeutung von *zby* anzusetzen ist, allerdings mit der Konnotation «weggehen um zu holen». Die Betonung liegt m.E. auf dem *Weggehen*, um etwas zu holen, und nicht auf dem dem Holen folgenden *Heranbringen*!

Noch differenzierter betrachtet scheint *zby* auch gegenüber  $\bar{\lambda}\text{ } \bar{\lambda}\text{ } \Delta\text{ } \bar{\lambda}\text{ } \bar{\lambda}$  *šm*, das gleichfalls «weggehen» heißen kann, distinkt abgrenzbar zu sein: Bedeutet *šm* «sich aus der unmittelbaren Nähe/Umgebung fortbewegen» (nah-deiktisch), so läßt sich *zby* als «aus dem Blickfeld heraustreten» (fern-deiktisch) fassen.

251 Zum genauen Determinativ cf. Wb.III, 432.12. Mein Übersetzungsvorschlag dieser Sinn-Variante paßt ausgezeichnet zu allen von J.J.Clère, A propos du mot  $-\bar{\lambda}\text{ } \bar{\lambda}$  (*zby*) de l'inscription de Nékébou, in: RdE 4, 1940, p.113-121, beigebrachten Stellen und bringt die bei ihm letztlich offen gebliebene Diskussion über die Bedeutung dieses Wortes zu einem befriedigenden Abschluß.

### 9.2.3 Das Wort *zby* und seine Präpositionen

Bezieht man in einem weiteren Schritt der Betrachtung des Syntagmas *zby n(j) k3f* die dem Verbum *zby* nachfolgende Präposition mit ein, so ist anzumerken, daß man, ausgehend von der Übersetzung «zu seinem KA gehen», nach *zby* zu allererst die Richtungspräpositon (*i*)r «zu...hin; in Richtung auf» erwarten würde, zumal *zby (i)r* «fortgehen zu...hin» vom AR bis in gr.-röm. Zeit hinein durchaus belegt ist; doch ein Syntagma \**zby (i)r k3f* ist nicht nachweisbar!<sup>252</sup>

Dagegen finden sich in der Verbindung von *zby* und *k3* neben *n(j)* die Präpositionen *hr* und *hn<sup>c</sup>*. Bedeutsam ist dabei, daß nach den Untersuchungen von ERMAN das Wort *zby* zusammen mit *hr* «in Gegenwart von», «bei» bzw. *hn<sup>c</sup>* «zusammen mit» sich *nur* in der o.g. Verbindung mit *k3f* findet.<sup>253</sup>

Im Zusammenhang mit der fraglichen Wendung *zby n(j) k3f* fordert zudem keine Grammatik, die Präposition hier mit «zu seinem KA gehen» übersetzen zu *müssen*. Für diese Übersetzung scheint mir ein ums andere Mal das voreingenommene KA-Verständnis in der Nachfolge der MASPEROSchen Theorie maßgeblich zu sein, daß nämlich der Verstorbene als der tote «Körper» zum KA als *zu* seiner «Seele» gelangen müsse – wohingegen MASPERO selbst noch davon sprach, daß der KA zum *Toten* bzw. seiner Statue den Weg finden müsse (cf. supra Teil A). Nur diese präjudizierte Sichtweise, daß der Verstorbene und sein KA durch den Tod getrennt und danach wieder vereint werden müßten, legt m.E. nahe, den Ausdruck *zby n(j) k3* *ausschließlich* mit «zu seinem KA gehen» zu übersetzen und andere Möglichkeiten der Wiedergabe gar nicht erst zu diskutieren – zumal im Hinblick auf die anderen durchaus nicht sehr selten zusammen mit *zby* und *k3* auftretenden Präpositionen *hr* und *hn<sup>c</sup>*.

### 9.2.4 *zby n(j) k3(w)* und verwandte Idiome

Demgegenüber liegt es nach meinem Dafürhalten auf der Hand, das Syntagma *zby n(j) k3* mit inhaltlich ähnlichen, in vergleichbaren Kontexten stehenden Idiomen zusammenzustellen und entsprechend zu deuten:

<i>zby n(j) k3f</i>	fortgehen (in Beziehung zu) / zugehörig zu seinem KA <sup>254</sup>
<i>zby hr k3f</i>	fortgehen bei / neben / in Gegenwart von seinem KA <sup>255</sup>
<i>zby hn<sup>c</sup> k3f</i>	fortgehen zusammen mit seinem KA <sup>256</sup>

<sup>252</sup> Brigitte Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten im ägyptischen Kult*, Diss. Hamburg 1968, behauptet fälschlicherweise p.28, in Pyr.375b stünde *zby r k3f*.

<sup>253</sup> A.Erman, o.c. (supra n.249).

<sup>254</sup> E.g. *zby nj* Pyr.145, 1165; Urk.I, 50,15; 156,15 (fem.: *k3s!*; cf. Edel, *Inschriften des Alten Reiches*, in: MIO 1, 1953, p.333); TT 57 (Chaemhet) (NR); Kairo 1598 (AR); Hatnub, p.29 (Gr.12).

<sup>255</sup> E.g. *zby hr* Pyr. 826a-b, 832a-b, 1431b.

<sup>256</sup> E.g. *zby hn<sup>c</sup>* Pyr. 17; Bibl.Nat.Nr.86 (MR); TT 50 50 (Neferhotep) (NR).

Die Aussage dieser Wendungen ihrerseits findet nach meiner Ansicht dann ihrerseits eine inhaltliche Entsprechung in Formulierungen wie:

<i>hꜣj hꜣr kꜣꜣf</i>	einhergehen bei/ neben/ in Gegenwart von seinem KA <sup>257</sup>
<i>iꜣj hꜣnꜣ kꜣꜣf</i>	kommen zusammen mit seinem KA <sup>258</sup>
<i>šms.t in kꜣꜣf</i>	begleitet werden seitens seines KA <sup>259</sup>
<i>šm n(j) kꜣꜣ.wꜣf</i>	(weg)gehen <in Beziehung zu> seinen KAs <sup>260</sup>
<i>šm hꜣr kꜣꜣ.wꜣf</i>	(weg)gehen bei/neben/ in Gegenwart von seinen KAs <sup>261</sup>

Man vergleiche hierzu die Aussage:

*kꜣꜣk m-ꜣk nn bꜣꜣf tw nn šwꜣk imꜣf ḡ.t*<sup>262</sup>

Dein KA ist dir zuhanden, er verläßt dich nicht, du bist nicht ohne ihn, auf ewig.

Alle diese Beobachtungen legen es nahe, daß hier *ein* gemeinter Sachverhalt auf unterschiedliche Weise ausgedrückt wird: Der Verstorbene soll in Begleitung seines KA fortgehen. Diese Interpretation fordert dann auch nicht wie die gängige für den Verstorbenen und seinen KA zwei unterschiedliche Aufenthaltsorte (x und y – cf. supra Kap.9.2.1), sondern nur einen!

Erschöpfen sich die Textaussagen zwar häufig in der Formel *zꜣj n(j) kꜣꜣ* (etc.), so führen einige sie doch weiter. Anhand des Ausdrucks *šms.twꜣf in kꜣꜣ.wꜣf* «er wird begleitet seitens seiner KAs» hat Günther LAPP<sup>263</sup> folgende Möglichkeiten aufgezeigt, aus denen hervorgeht, wo bzw. wohin der Verstorbene und sein KA gemeinsam fortgehen:

... <i>hꜣr wꜣꜣ.wꜣ ḡsr.wꜣ</i>	... auf (den) prächtigen Wegen
... <i>hꜣr wꜣꜣ.wꜣ nꜣr.wꜣ</i>	... auf (den) schönen Wegen
... <i>m hꜣꜣp m hꜣꜣp</i>	... in Frieden, in Frieden
... <i>r izꜣf n hꜣr.t-nꜣr</i>	... zu seinem Grab der Nekropole
... <i>r/n s.wꜣ nꜣr.wꜣ</i>	... zu den schönen Stätten
... <i>r s.wꜣ wꜣꜣ.b.wꜣ</i>	... zu den reinen Stätten

<sup>257</sup> E.g. *hꜣj hꜣr* Urk.I, 34,4-7; 227,6-8. — Zum Gebrauch von *hꜣj* in den Totengebeten cf. J.A.Wilson, A Group of Sixth Dynasty Inscriptions, in: JNES 13, 1954, p.243-264, bes. p.251 m. n.l.

<sup>258</sup> E.g. *iꜣj hꜣnꜣ* Pyr.1275a; 1276a.

<sup>259</sup> E.g. *šms.t*. — Cf. die Belegsammlung bei J.A.Wilson, o.c., p.253f. und die Behandlung des Ausdrucks bei Günther Lapp, Die Opferformel des Alten Reiches, Mainz 1986, IX.Kapitel, p.76ff. — Man beachte daß gerade in diesem Idiom erst im MR das singularische *kꜣꜣf* vorherrschend wird, während im AR nur die pluralische Form *kꜣꜣ.wꜣf* erscheint (cf. Lapp. l.c.).

<sup>260</sup> E.g. Pyr.598c.

<sup>261</sup> E.g. Pyr.829d; 836e.

<sup>262</sup> Urk.IV,499,17-50,2. Cf. Urk.IV,117,13 sq.: *ibꜣk m-ꜣk nn bꜣꜣf tw* «Dein Herz ist bei/mit dir, es verläßt dich nicht».

<sup>263</sup> G.Lapp, o.c., p.76-86; dort auch die Belegstellen.



Von der deutlich sprechenden Sequenz «zu seinem Grab in der Nekropole» abgesehen, weisen auch alle anderen Idiome bekanntermaßen in den funerären Bereich.

In den gleichen Sinnkontext gehören e.g. auch folgende Stellen:

In der Geschichte des Sinuhe spricht dieser von seiner zunehmenden Altersgebrechlichkeit, um dann B 170 sq., zusammenzufassen:

*tkn[ʃj] wj n wdʒ* [Ich] nähere mich dem Scheiden,  
*zbyʃsn n wj r nʔ.t-nḥḥ* dann wenn sie fortgehen wegen mir zur Nekropole.

Sin. B 191 fordert der König Sinuhe auf, er möge angesichts seines Alters nach Ägypten zurückkehren, zumal wenn er gedenkt des

*hrw n qrs zbj.t r imʒḥ*  
Tages des Bestattens und des Fortgehens «im Hinblick auf das Ansehen».

Aber nicht nur für den Begräbniszug «auf den schönen Wegen» zur Nekropole, «zu den reinen Stätten», und für die Bestattung steht zu wünschen, daß der KA den Verstorbenen begleitet. Dies wird deutlich in einer Mastaba-Inschrift<sup>264</sup> wie:

*ir.t.n nʃf zʒʃf Kʒ-m-s.w*  
*ir imʒḥʃf ḥrʃf*  
*isk sw ḥpj n kʒʃf*  
Das (i.e. das Grab), was sein Sohn *Kʒ-m-s.w* gemacht hat für ihn (sc. den Vater), im Hinblick auf sein (sc. des Sohnes) Ansehen bei ihm (sc. seinem Vater).  
Wahrlich, er (sc. der Vater) wandelt mit seinem KA.

Auf einer Scheintür<sup>265</sup> heißt es:

- 1.3 *mʒʃ hrwʃf ḥr ntr ʃʒ*  
*mnḥ[ʃf] ḥr nbʃf m irj[.w] ḥtp zbj[.w] imʒḥ*  
1.4 *sdʒʃf ḥr wʒ.wt nfr.t n imnt.t*  
*zmʒʃf tʒ dʒʃf bjʒ*  
*iʃ[r]ʃf n ntr ʃʒ m imʒḥ*  
1.5 *šms.tʃf in kʒ.wʃf m ḥtp m ḥtp ḥr Wsjr nb ʒbdw*  
*dj zmj.t imnt.t ʃ.wjʃs rʃf*

Möge seine Stimme «gerecht» sein in Gegenwart des Großen Gottes.  
Möge er trefflich sein in Gegenwart seines Herrn, als einer der Zufriedenheit schafft und angesehen fortgegangen ist.  
Möge er wandeln auf den schönen Wegen des Westens.  
Möge er anlanden, wenn er den *bjʒ*-Himmel überquert [hat].  
Möge er aufsteigen zum großen Gott in Ansehen/als Angesehener.  
Möge er begleitet sein von seinen KAs in Frieden, in Frieden bei Osiris, dem Herrn von Abydos.  
Möge die westliche Wüste ihm ihre beiden Arme reichen.

<sup>264</sup> Urk.I, 34,4-7.

<sup>265</sup> Linke Scheintür-Laibung im Grab des *Bjʒ*: J.A.Wilson, A Group of Sixth Dynasty Inscriptions, in: JNES 13, 1954, p.243-264; hier: Inschrift A auf pl.XVIII; mit weiteren Parallelen.



nur in diesem Sinne, und nicht in dem, in welchem es e.g. G.FECHT<sup>266</sup> stellvertretend für die *communis opinio* ausspricht: „Erst in der Vereinigung mit seinem KA ist der Tote wieder «vollendet, vollkommen, komplett» und damit...zum Leben mit dem KA, also wie im Diesseits, befähigt“ (p.185).

Daß der KA den König im Diesseits begleitet, zeigen die ikonographischen Belegen (cf. supra Kap.7.2); zwar sind die entsprechenden Tempel-Reliefs ins Rituelle abstrahiert, aber sie zeigen realweltliche Topoi: «Erschlagen der Feinde», «Nilpferdjagd», «Opfern vor dem Gott» etc.

Wohl finden sich keine figurativen «Abbildungen» des KA von Privatleuten im Stile der Tempelreliefs, denen kommen aber prinzipiell auch keine Standarten ohne oder mit spezifischen Numina als Trägern zu. Nur in den wenigen Beispielen der «frises d'objets» (cf. supra Kap.6.2 mit fig.6) taucht im Zuge der «Demokratisierung» einst königlicher Privilegien zum Ende des Alten Reiches die KA-Standarte neben Szeptern, Kronen und anderen Königsinsignien auch auf Sargwänden von Privatleuten des Mittleren Reiches auf. Trotzdem zeigen genügend Text-Quellen eindeutig, daß auch Privatleuten ein KA zugeordnet wird. Die meisten Belege dafür sind zwar im funerären Bereich zu finden. Daraus aber zu schließen, der Privatmann erhalte erst nach seinem Tode bzw. im Jenseits einen KA, hieße, die Beleglage vernachlässigen, die uns Texte von und über Privatleuten vorrangig von Grabwänden und Stelen zukommen läßt und weit weniger aus dem diesseitigen Bereich. Für die Bedeutung des KA im diesseitigen Bereich möchte ich nur auf die große Gruppe «diesseitiger» Personennamen sowie auf manche Stelle aus den für das «Diesseits» bestimmten Weisheitslehren verweisen (cf. infra Kap.10). Auch der Wunsch, daß der Verstorbene *zusammen* mit seinem KA fortgehen soll, deutet m.E. darauf hin, daß der KA auch schon im «Diesseits» bei ihm gewesen war, und daß er nun auch im «Jenseits» beim Verstorbenen verbleiben soll. Daß der KA sich grundsätzlich beim Tode eines Menschen von ihm trennen würde und der Mensch erst nach einer Wiedervereinigung von sich und seinem KA wieder «komplett» wäre, oder daß der KA *Voraussetzung* zum Leben wäre, sowohl im Diesseits wie im Jenseits, ist in keinem ägyptischen Text gesagt, weder direkt noch indirekt.

### 9.2.6 Der Gebrauch des Idioms nach dem Mittleren Reich

Das soeben in der Zusammenfassung zum Alten und Mittleren Reich Herausgearbeitete gilt auch für das Neue Reich und die Zeit danach. In die Thematik des «Mit seinem KA gehen» bringt das Neue Reich einen völlig neuen, zusätzlichen Aspekt.

<sup>266</sup> G. Fecht, Die Königsinsignien mit s-Suffix, in: SAK 1, 1974, p.179-200.

Um diese Entwicklung deutlich zu machen, seien zunächst noch einige Beispiele aus dem Mittleren Reich genannt, das inhaltlich die Tradition des Alten Reiches fortsetzt:<sup>267</sup>

- (1) *šms.twꜣs nfr in kꜣꜣs r s.wt [wꜣb.wt] ḥpp.wt imꜣḥ.wt ḥrꜣsn*  
Sie möge schön begleitet werden von ihrem KA zu den [reinen] Stätten, wo die Geehrten wandeln.
- (2) *šms.twꜣs nfr in kꜣꜣs r s.wt nfr.wt šms.wt imꜣḥ.w ḥrꜣsn*  
Sie möge schön begleitet werden von ihrem KA zu den schönen Stätten, wo die Geehrten begleitet werden.
- (3) *šms.twꜣf in kꜣ nfr r s.wtꜣf nb.wt nfr.wt n.wt jmnt.t*  
Er möge begleitet werden von dem schönen KA zu allen seinen schönen Stätten des Westens.

Im Neuen Reich hingegen (und darüber hinaus) finden wir die folgende Verwendungsweise des Idioms:

- (4) *(djꜣf) šms kꜣꜣf mj jrr.t (i)n mꜣꜣ.tjw*  
(Er [sc. der Gott] möge geben) das *Seinem*-KA-Folgen, wie es getan wird von einem Gerechtfertigten.
- (5) *djꜣf ḥꜣwꜣj rwdw ḥr šms kꜣꜣf*  
Er [sc. der Gott] möge geben, daß meine Lebenszeit dauere beim Begleiten *seines* KA.
- (6) *(djꜣf) sns n ḥrꜣf šḥtp kꜣꜣf*  
(Er [sc. der Gott] möge geben) das Preisen seines Antlitzes, wenn *sein* KA zur Ruhe geht.
- (7) *(djꜣsn) ḥq prjt m pr-ꜣImn ḥr šsp ḥz.wt n.t kꜣꜣf r phꜣj rnp.wt 110 tp tꜣ mj mꜣꜣ.tjw nb*  
(Sie [sc. die Götter] mögen geben) das Gehen in und aus dem Hause des Amun beim Empfangen der Gunst *seines* KA, bis ich erreiche 110 Jahre auf Erden wie jeder Gerechte.
- (8) *djꜣf ḥꜣ.w ꜣw ḥr mꜣꜣ ḥꜣ.t Rꜣ-Ḥr-ꜣḥtj ḥr šms kꜣꜣf rꜣ nb*  
Er (sc. der König) möge eine lange Lebenszeit geben beim Sehen des Antlitzes des Re-Harachte und beim täglichen *Seinen*-KA-begleiten.

Im Alten Reich und im Mittleren Reich wünscht der Grabherr die Begleitung durch *seinen eigenen* KA. Davon ist hier nicht mehr die Rede. Nun erstrebt der Grab-

<sup>267</sup> Die nachfolgenden Beispiele sind entnommen: W.Barta, Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel, ÄF 24, Glückstadt 1968: – (1): p.62, Bitte 33a (z.B. A.Kamal, in: ASAE 12, 1912, p.98); – (2): p.62, Bitte 33b (Blackman, in: ZÄS 47, 1910, p.116); – (3): p.62, Bitte 33c (z.B. A.Kamal, in: ASAE 11, 1911, p.98); – (4): p.124, Bitte 133j (Sammlung Leiden XII, p.4); – (5): p.124, Bitte 151c (Urk. IV, 2170); – (6): p.133, Bitte 224a (J.Vandier, in: RdE 6, 1951, p.22); – (7): p.149, Bitte 115d (Lefebvre, Grand Prêtres, p.28); – (8): p.153, Bitte 151g (Sammlung Leiden IV, pl.18); – (9): p.132, Bitte 213a (Urk. IV, 1528).

bzw. Stelen-Eigentümer das Begleiten bzw. das In-der-Nähe-sein des KA *eines Gottes* bzw. des *Königs*, ein Aspekt, der in dieser starken Gewichtung den Texten bis dahin fehlte.

Trotzdem: Auch wenn der Götter-KA oder Königs-KA in den Inschriften dominierend hervortritt, heißt dies nicht, daß der KA des Stelen- oder Grabherrn (außerhalb der Phrase *n(j) k3 n(j) NN* – cf. infra) nicht mehr genannt werden würde, e.g.:

(9) (*djsn*) *n jrj.tw šnt.t k3j*

(Sie [sc. die Götter] mögen geben), daß meinem KA keine Schmach widerfährt.

### 9.2.7 KA in den Reinigungsriten

Im Zusammenhang mit *zbi n(j) k3f* ist noch ein anderer Kontext zu nennen: die Reinigungsriten.<sup>268</sup>

Auf der Nordwand der Sargkammer der Unas-Pyramide ist als Spruch 25 zu lesen:<sup>269</sup>

17a Einer, der fortgeht, geht mit seinem KA fort:

Horus geht mit seinem KA fort,

Seth geht mit seinem KA fort,

b Thot geht mit seinem KA fort,

*Dwn-<sup>c</sup>n.wj* geht mit seinem KA fort,

Osiris geht mit seinem KA fort,

c *Hntj-irtj* geht mit seinem KA fort,

auch du bist mit deinem KA fortgegangen.

18a O (W/N), der Arm deines KAs ist vor dir,

o (W/N), der Arm deines KAs ist hinter dir.

b O (W/N), das Bein deines KAs ist vor dir,

o (W/N), das Bein deines KAs ist hinter dir.

c Osiris (W/N), ich habe dir das Horusauges gegeben,

es werde dein Gesicht damit ausgestattet [*htm*],

d es breite sich aus [*pdpd*] gegen dich der Geruch des Horusauges.

4x zu sprechen; Weihrauch (verbrennen auf) Feuer.

Und Spruch 36 auf der gleichen Wand lautet:

28a Du bist (mit Natron) gereinigt, Horus ist (mit Natron) gereinigt

Du bist (mit Natron) gereinigt, Seth ist (mit Natron) gereinigt

Du bist (mit Natron) gereinigt, Thot ist (mit Natron) gereinigt

b Du bist (mit Natron) gereinigt, *Dwn-<sup>c</sup>n.wj* ist (mit Natron) gereinigt

Du bist (mit Natron) gereinigt, dein KA (mit Natron) ist gereinigt

c Du bist (mit Natron) gereinigt, dein Gott ist (mit Natron) gereinigt

Du bist (mit Natron) gereinigt, du selbst, und das, was unter deinen Genossen,  
den Göttern, ist.

<sup>268</sup> Zum Folgenden cf. Brigitte Altenmüller-Kesting, *Reinigungsriten im ägyptischen Kult*, Diss. Hamburg 1968.

<sup>269</sup> Zu den umstrittenen Verbalformen cf. die Diskussion bei B. Altenmüller-Kesting, o.c., p. 26f.

29a Dein Natron ist vor deinem Munde

Mögest du (mit Wasser) reinigen deine Knochen allesamt!

Mögest du (damit alles) versehen (*htm*), «was in einer Hinsicht zu dir» ist (*ir.t/k*)!

b Osiris, ich gebe dir das Horusauge.

Versehe (*htm*) dein Gesicht damit, auf daß es sich ausbreitet (*pdpd*).

c Ein Kügelchen Weihrauch!

Von den über hundert Reinigungstexten des königlichen Opferrituals, die B. ALTENMÜLLER-KESTING bearbeitet und auf sechs Grund-Szenen reduziert hat, kommt der KA nur in den beiden oben zitierten Szenen (II und VI) vor; alle anderen (incl. Varianten) kommen ohne den KA aus. Dies ist m.E. ein klarer Hinweis darauf, daß in all den Reinigungs- wie auch Räucherungs- und ebenso in den Gliedervereinigungssprüchen bzw. -Ritualen der KA sekundär ist, jedenfalls keineswegs konstitutiv.<sup>270</sup> Eine Antwort auf die Frage, warum der KA in diesen Spruchreihen mit genannt wird, kann nur vermutet werden: vielleicht weil er als zum Verstorbenen gehörig gedacht wurde, oder weil das Totenopfer auch dem KA gilt (cf. infra Kap.9.3).

Die Autorin behandelt in weiteren Teilen ihrer Arbeit die Reinigungssprüche im Mundöffnungsritual und im Tempelritual. Fehlt die Nennung des KA in den Reinigungssprüchen des Mundöffnungsrituals ganz, so wird er im Tempelritual doch an einigen Stellen erwähnt, die aber allesamt kaum etwas aussagen, wie die nachfolgenden Beispiele aus ihrer Arbeit zeigen:

p.118:<sup>271</sup> Edfou V, 138:

Ich reinige deinen Ka und die Gestalt deiner Stirn mit diesem Wasser, das hervorsprudelt aus dem Ort des Beines im ersten Gau.

p.138: Mariette, Dendera I, pl.X (hinter Thoth):

Ich reinige Deine Majestät mit Wasser «*whm nḥ*», das aus dem Bein hervorkommt, aus dem Quelloch, aus dem der Nil entspringt, indem es herantritt an dein Fleisch, so daß Deine Majestät verjüngt ist. — Seine Dienerinnen sind Neith, Selkis, Isis und Nephthys, diese vier Göttinnen, die deinen Ka von Bösem[?] reinigen.

p.138: Sauneron, Esna, 144f, Sz.67 (Beischrift des Harsiese):

Deine Reinigung ist die Reinigung des *Dwn-n.wj* und umgekehrt.  
Gereinigt wird dein Ka für Re;

<sup>270</sup> Als konstitutive Bestandteile sind vielmehr zu nennen: Horus, Seth, Thoth und *Dwn-n.wj*, die stets — manchmal um andere Gottheiten ergänzt — als Akteure der Ritualhandlung auftreten; Gegenstand der Reinigung sind grundsätzlich die Knochen bzw. Glieder sowie der Mund; Mittel der Reinigung sind Wasser und Natron bzw. Weihrauch.

<sup>271</sup> Die Seitenangaben beziehen sich auf die Arbeit von B. Altenmüller-Kesting; ich übernehme die dort gegebenen Übersetzungen.

gereinigt hat die Isis in *Ntrj*,  
beweihräuchert haben dich deine Götter(?),  
so daß du bleibst und erscheinst als König von Oberägypten,  
Sohn der Weißen, König auf dem Throne des Horus,  
der vor den Lebenden ist ewiglich ewiglich, unendlich, unendlich.  
Ich habe dich gereingt mit deinem Ka mit dem göttlichen Wasser,  
das aus Biggeh kommt...

p.140: Winter, Geburtshaus von Philae, p.231 (Beischrift des Horus):

Ich reinige (mit Natron [*ḥsmn*]) deine Glieder mit der Maat, der ich gleiche. Ich habe deinen Ka mit diesem Wasser gereinigt, mit dem Überschwemmungswasser, das in Biggeh hervorkommt; rein ist dein Körper...

p.141: Philae, Arsenophis-Tempel (Photo Berlin, Exped.Nr.8 – unpubl.) (Beischrift des Horus):

Ich reinige deinen Ka, ich reinige deinen Leib...

p.144: Naville, Deir el-Bahri III, pl.LVI (Urk.IV, 242-245): Hatschepsut-Tempel, mittlere Kolonnade, nördliche Hälfte: Krönungsszene der König, Amun-Re spricht:

Du bist rein mit deinem Ka...

p.146: Gayet, Louxor, pl.LXIV: Tempel Amenophis III; Geburtsraum: Atum und Month sprechen jeweils:

rein, rein bist du mit deinem Ka

Einige Male wird der KA im Zusammenhang mit der Reinigung des Königs für das «Morgenhaus» (*pr-dw3.t*) erwähnt:

p.156: Edfou III, 333 (Eingangsspruch):

König NN ist zu euch gekommen, all ihr großen Götter, die ihr reinigt, indem ihr S.M. mit Wasser und Weihrauch umgibt, seinen Ka mit Weihrauch, seine Knochen mit Natron.

p.169: Philae (Kammer III der Ostkolonnade) (Photo Berlin 856, 855):

Auf dem nördl. Türpfosten sagt Horus, den König mit Wasser übergießend:  
Gereinigt wird S.M. mit Natron, getilgt wird alles Böse an ihm zur Erde und all das Unreine, das über dem See ist. Sein Mund ist der Mund eines Milchkalbes an dem Tage, an dem es seine Mutter gebar. Gereinigt wird sein Ka durch die vier Götter, so daß sein Übel(?) nicht frei wird durch das Vertreiben seiner Sünde(?).[?]

Auf dem südl. Türpfosten sagt Thoth, den König mit Wasser übergießend:  
Ich löse ab deine Unreinheit, ich vertreibe dir dein Böses. Ich reinige deine Glieder mit dem *dšrt*-Krug. Ich beweihräuchere deinen KA. Ich reinige deine Glieder mit Natron. ich wasche ab deine Unreinheit, die über dem See ist...

Der letzte Bereich, in dem die Autorin die Reinigungsprüche untersucht, ist das tägliche Tempelritual. Hier ist der KA einmal involviert, und zwar im Spruch für die Schale mit Weihrauch (Spr.61 = Amun-Ritual XXXV,1-6; Mut-Ritual XXIX,6-XXX,1), p.203:

Zu sprechen: «Deine Weihrauchreinigung ist die Weihrauchreinigung des Horus und umgekehrt. Deine Weihrauchreinigung ist die Weihrauchreinigung des Thot und umgekehrt. Deine Weihrauchreinigung ist die Weihrauchreinigung des *Dwnꜥnwj* und umgekehrt. Mit Weihrauch gereinigt wird dein Kopf, mit Weihrauch gereinigt wird dein KA, mit Weihrauch gereinigt wird deine Göttlichkeit. Gereinigt werden deine Knochen ganz und gar. Gegeben wird dir das Horusauge, statt dein Gesicht damit aus, wenn es sich ausbreitet. Nimm dir das Auge des Horus, der Geruch kommt zu dir, der Geruch des Horusauges ist an dir.

In allen aufgeführten Texten ist allein der König und dessen KA angesprochen, weil der König der von den Riten Betroffene bzw. der Kult-Agitator par excellence ist. Was speziell den KA angeht, läßt sich feststellen, daß er für alle Formen von Reinigungsriten in allen untersuchten Kultbereichen – dem Opfer-, Mundöffnungs- sowie (täglichen) Tempelritual – weder eine konstitutive noch eine dominierende Rolle spielt. Der KA scheint allein deswegen der kultischen Reinigung mit zu unterliegen, insofern der König davon betroffen ist. Und weil der KA eine den König begleitende Qualität darstellt, muß auch er – wie des Königs Gesicht, Mund, Knochen etc. – kultische Reinheit aufweisen, um zu den «reinen Orten» mit gelangen zu können.

### **EXKURS C : Schutz als Funktion von KA**

In ihrem Kommentar zu Pyr.18a-b tangiert B.ALTENMÜLLER-KESTING einen weiteren Problembereich um den KA: „Die Funktion, die hier der KA als Begleiter des Königs erfüllt, geht aus den Sätzen hervor: «der Arm deines KAS ist vor dir, der Arm deines KAS ist hinter dir, der Fuß deines KAS ist vor dir, der Fuß deines KAS ist hinter dir». Der KA umfängt also den König mit Armen und Füßen, d.h. er hat eine schützende Funktion“ (p.28f.).

Wie die genannte Stellung des KA vorzustellen ist, wird nicht plausibel. Wollte man die Beschreibung wörtlich nehmen und legte man eine mit Armen und Beinen versehene anthropomorphe Gestalt als Handelnden zugrunde, käme man auf eine den König von einer *Seite* her mit Händen und Füßen einschließende Haltung, eine an sich bereits eigenartige Körperhaltung, die zudem sonst nicht belegt werden kann. Davon abgesehen glaube ich gezeigt zu haben, daß eine anthropomorphe Gestalt des KA auszuschließen ist (cf. 7.3 u.ö.). Die Lösung muß also anderswo gesucht werden.



Bleibt die von der Seite her einschließende Glieder-Haltung des KA eine vorläufig offene Frage, so muß die als quasi selbstverständlich vollzogene Schlußfolgerung – womit die Autorin nur unreflektiert die *communis opinio* referiert –, nämlich: «das heißt: er hat eine schützende Funktion», strikt abgelehnt werden. Daß eine Umarmung eine Gebärde mit Schutzfunktion meinen *kann*, sei unbestritten, aber Umarmung *per se* als Schutz zu interpretieren, zumal im Zusammenhang mit KA und der geschilderten, sonst nicht belegbaren Arm- und Beinhaltung, ist eine bloße *Behauptung*.

Zwar rückten bereits G.STEINDORFF und W.SPIEGELBERG den KA in die Funktion eines *Schutzgeistes*,<sup>272</sup> aber vor allem auf U.SCHWEITZER<sup>273</sup> geht die verbreitete Meinung von der allgemeinen Schutzfunktion des KA zurück. Allerdings beruht ihre Argumentation – abgesehen von der Heranziehung zweier für ihren Zweck gar nicht aussagekräftigen Pyramidentext-Stellen (cf. *infra*) – ausschließlich auf der postulativen Ausdeutung der □-Hieroglyphe als einer den König umfangenden Schutzgeste; daß dies nicht möglich ist, habe ich oben (Kap.6.1.2) gezeigt.<sup>274</sup>

Die beiden Text-Belege, die U.SCHWEITZER anführt, sind Pyr.63a-b und 908b-d:

63a	<i>i'j'k (W/N)</i> <i>wp r3'k m ir.t Hr</i> b <i>dw'k k3'k Wsjr is</i> <i>hwj'f kw m-<sup>c</sup> dnd nb nj m(w).t</i>	Wasch dich, (W/N), öffne deinen Mund für das Horusaue! Ruf deinen KA, gleichwie/i. e. Osiris, damit er dich jeglichem Wüten der Toten fernhält!
908b	<i>nh (P) pn hn<sup>c</sup> k3'f</i> c <i>hsr'f dw.t tp.t 'wj (P)</i> d <i>shr'f dw.t imj.t ht (P)</i>	Dieser (P) lebt zusammen mit seinem KA. indem er das Üble vor (P) vertreibt, indem er das Üble hinter (P) entfernt.

Diese Textstellen wären im Sinne U.SCHWEITZERS zu ergänzen durch CTIII, 383e sq. (hier: nach B1Bo). Angesprochen werden zuvor (382a-d) die «Erhabenen (Gottheiten)» (*šps.w 3*), die bei Atum sind: Sie mögen vor dem Verstorbenen Furcht (*snq*) haben, denn:

<sup>272</sup> G.Steindorff, *Der Ka und die Grabstatuen*, in: ZÄS 48, 1910, p.152-159; W.Spiegelberg, *Zu Ka = «Schutzgeist»*, in: ZÄS 49, 1911, p.126-127 – cf. *supra* Teil A; s. a. J.H.Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York 1912, p.50.

<sup>273</sup> U.Schweitzer, *Ka*, p.49.

<sup>274</sup> Cf. Pierre du Bourguet, *L'origine du geste de protection divine du groupe peint copte du Christ et d'Apa Mena*, in: BdE 97.1, Fs G.E. Mokhtar, Kairo 1985, p.105-108, der eine von der Ka-Haltung völlig abweichende Arm-Gebärde – m. E. ebensowenig berechtigt – als «Schutzgeste» deklariert.

- 382e *ink irj.n nb w<sup>c</sup>.tj*  
 383a *n hpr.tj isr.tj sn.tj [m t3 pn]*  
     b *m h3bzf w<sup>c</sup>.tj.t<sup>c</sup>zf*  
     c *m wnzf w<sup>c</sup>.y m pr.t m r3zf*  
     e *m wnn hqzf n [ ] m s3 wnd.wt/f psd.t m ir.tzf*  
 384a *m mdwzf hn<sup>c</sup> Hprrr wsr.n NN pn m wsrzf*  
     c *itj.n NN pn hw tp r3zf*

Ich bin einer, den der «Herr der Einzig(artig)keit» machte,  
 als (noch) nicht entstanden war ein zweites Braten(opfer?) [in diesem Land],  
 als er sein einzig(artig)es (Auge) aussandte,  
 als er allein war mit dem, was aus seinem Mund herauskam, [Auge,  
 als seine zahllosen KAs existierten als Schutz seiner Leute, bestrahlt von seinem  
 als er sprach zu/mit Chepre, daß dieser NN mächtig war in seiner Mächtigkeit,  
 indem dieser NN ein Machtwort auf seinen Mund packte.

Und als Beispiel aus dem Neuen Reich (für eine Umarmung ohne KA) mag ein Zitat aus dem Grab des Rechmire genannt sein:<sup>275</sup>

<i>s3.t R<sup>c</sup> mrr[.t] tw</i>	Die Tochter des Re, die dich liebt,
<i>dj/s s3/s h3/k n hrw nb</i>	sie gebe ihren Schutz hinter dich, alltäglich,
<i>iw/s qnj/s h<sup>c</sup>.w/k rmn/k...</i>	indem sie deinen Körper umfaßt und deine Schulter...
<i>hpt/s hr snb.t/k</i>	und sie (dich) umarmt an deinem Oberkörper

In den beiden von U.SCHWEITZER herangezogenen Pyramidentext-Stellen ist vom KA die Rede, insofern er eine Negatives abwehrende Funktion wahrnimmt, was man indirekt als eine Schutzhandlung interpretieren kann; von einer Umarmung durch den KA wird jedoch nicht gesprochen. In der Sargtext-Stelle heißt es, daß des Schöpfergottes Atum zahllose KAs dessen Leuten «als Schutz» dienten; wiederum wird keine Umarmung erwähnt. Im NR-Beispiel mit dem Thema «Schutz» ist zwar ein durch Umarmung erfolgter Schutz genannt, aber kein KA.

Was man aus diesen Texten herauslesen kann, ist meiner Ansicht nach, daß der KA als abwehrend und somit «als Schutz» dienen kann. Diese Funktion jedoch mit einer Umarmung seitens des KA zusammenzubringen, halte ich für nicht gerechtfertigt.

Was in den Texten hingegen bislang immer wieder zur Sprache kam, war die gewünschte Nähe des KA. Insofern dies ein steter Wunsch ist, muß die Präsenz des KA eine positive Bedeutung haben. Innerhalb dieses Positivum umfaßt der KA offensichtlich auch einen schützenden Aspekt. Den KA aber zu einem guten Teil auf eine Schutzfunktion hin zu reduzieren, zumal aufgrund der Gestalt der «Letter» [ ], halte ich für schlichtweg falsch (cf. supra Kap.6.1.2 u.ö.). Die Schutzfunktion

<sup>275</sup> Philippe Virey, Le tombeau de Rekhmarâ, in: Mém.Miss., vol.V, Paris 1889, p.1-196, hier: p.159, pl.XL; zitiert nach A.Moret, Le rituel du culte divin journalier en Égypte, Paris 1902, p.125 n.3. Cf. jetzt Norman de Garis Davies, The Tomb of Rekh-mi-Re<sup>c</sup> at Thebes, New York 1944 (Nachdruck 1973).

hat wenn, dann mit der inhaltlichen Idee des KA zu tun, nicht mit dem Aussehen des Schriftzeichens, ganz abgesehen davon, daß zwei derart nach oben erhobene Arme, wie sie das □-Ikon zeigt, nach meinem Dafürhalten für keine Art von Umarmung geeignet sind.

Was die Redeweise vom Vor-und/oder-hinter-jemandem-sein angeht, sei e.g. auf Pyr. 188b (=189b=190b) verwiesen:

188b  $\epsilon^{\circ}k h^{\circ} ih.t s^{\circ}.t^{\circ}k$  Dein Arm ist hinter der Opfer(mahlzeit), deiner Tochter.  
 $h^{\circ}tm tw im^{\circ}s$  Versieh dich mit ihr! / (oder:) Versehen bist du mit ihr.

Im Himmelfahrtsspruch 565 ist in unklarem Zusammenhang vom verstorbenen König die Rede, der von Re und einem «zugehörigen Dritten» begleitet wird, und zwar:

1425b  $w^{\circ} m-h^{\circ}t$  (M) einer ist/war hinter (M),  
 $w^{\circ} tp^{\circ}.w$  (M) einer ist/war vor (M)

Auf dem Sarg der Anchnesneferibre, einer Tochter von Psammetich II. (26. Dynastie) steht auf der Außenseite des Sargdeckels (l. 1-2):

$Hw.t-Hr hn.t imnt.t ntr.t m-b^{\circ}h^{\circ}t$   
 $\epsilon^{\circ}.wj k^{\circ}t (\square \sim) h^{\circ}t$

Hathor, die Herrin des göttlichen Westens ist vor dir und die beiden Arme deines KA sind hinter dir.

Ohne diese Redeweise hier im einzelnen zu untersuchen – allein diese wenigen Beispiele zeigen, daß die Ausdrucksweise des Vor-und/oder- hinter-sich-habens, (i.e. In-seiner-unmittelbaren-körperlichen-Nähe-haben) nicht nur den KA alleine betrifft; es handelt sich dabei vielmehr um einen allgemeinen ägyptischen Topos für Bei-sich-haben oder Begleitet-werden-von oder Verfügen-können-über oder Zu(rück)greifen-können-auf.

Wenn jedoch der KA innerhalb dieses Topos verwendet wird, dann ist er – soweit ich sehe – stets dem Hinter-jemandem-sein zugeordnet. Diese sprachliche Ausdrucksweise korreliert ganz und gar mit der ikonographischen Darstellungsweise. Doch selbst diese Lokation ist keineswegs auf den KA beschränkt; so teilt er sich das Hinter-jemandem-sein in den Text-Formulierungen und in bildlichen Darstellungen e.g. mit  $\text{☀}$  bzw.  $\text{☀}$   $z^{\circ}$  «Schutz»,  $\text{☀}$   $nh$  «Leben»,  $\text{☀}$   $dd$  «Dauer» oder  $\text{☀}$   $w^{\circ}s$  «Herrscher-macht»;<sup>276</sup> und auch die in den Textzeugnissen zwar fehlenden, aber auf Tempel-Reliefs häufig gravierten nicht-hieroglyphischen, allem Anschein nach positivwertigen Symbolzeichen  $\text{☀}$ ,  $\text{☀}$ ,  $\text{☀}$ ,  $\text{☀}$  und  $\text{☀}$  sind stets *hinter* dem König angebracht.<sup>277</sup>

<sup>276</sup> Cf. e.g. Wb. III, 414 sq. mit Belegstellen.

<sup>277</sup> Zu Auftreten und Verwendung dieser Symbole cf. H. Kees, Der Opfertanz des ägyptischen Königs, Leipzig 1912, p. 119–134.

Zusammenfassend möchte ich feststellen: KA ist eines von vielen anderen positiv gewerteten Additiva, die dem König in Text und Bild beigeschrieben werden können, und somit in seinen Zugriffs- bzw. Verfügungsbereich gelegt werden. Alle diese Positiv-Zeichen (inklusive KA) *in toto* als «Schutz-Symbole» zu bezeichnen, halte ich nicht nur für eine die Sache verfehlende, sondern sogar irreführende Vereinnahmung unterschiedlicher Qualitäten unter einen abstrakten Sammelbegriff, der scheinbar eine «Ordnung» in die Unterschiedlichkeiten bringt, tatsächlich aber eher verschleiert als erhellt. Vielmehr wäre bei einer Subsumierung dieser Zeichen unter den Oberbegriff «Schutz» zunächst allgemein zu fragen: Was heißt hier «Schutz»? und dann konkret für jedes dieser Zeichen: Schutz wovor und wozu?

Aus dem Themenkreis «Schutz» läßt sich im Hinblick auf die Klärung des Begriffes KA allein festhalten, daß Atums «zahllose KAs» «als Schutz (*m z3*) seiner Leute» dienten, und daß der KA (des verstorbenen Königs) die Eigenschaft haben kann, Übles (*ḡw.t*) in Distanz zu bringen (*ḥsr*) und auf Distanz zu halten (*šhrj, ḥwj*).

#### **EXKURS D : KA-Übertragung durch Umarmung**

Mit der Frage der Schutzfunktion des KA, wie sie im herkömmlichen Sinne verstanden wird, sehr eng verbunden ist das Problem der Übertragung von KA durch Umarmung. Hier liegt meines Erachtens ein ähnlicher Denkfehler wie der soeben erörterte zugrunde. Aufgrund der mangelnden formalen Differenzierung seitens der Ägyptologie (nicht der Ägypter! – cf. supra Kap.6.1.3.2) zwischen  $\square$  und  $\square$  und einer aufgrund dessen meines Erachtens fälschlichen inhaltlichen Assoziation dieser beiden Hieroglyphen andererseits, kommt es immer wieder zu der Behauptung, der – als «(Lebens-)Kraft» verstandene – KA werde durch Umarmung «übertragen», wobei implizit die  $\square$ -Hieroglyphe allegorisch als Umarmungsgeste ausgedeutet wird; im Fahrwasser dieser Behauptung steht die nächste: Insofern der KA die «Lebenskraft» ist, wird mit der Übertragung des KA «Leben» übertragen, i. e. gestiftet.<sup>278</sup>

<sup>278</sup> Cf. e.g. W.Barta, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, München/Berlin 1973, p.192; J.Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott, MÄS 19, Berlin 1969, p.104. – Auch die von U.Schweitzer, Ka, p.21 mit t.I.a herangezogene Libationsschale der Form  $\square$  aus dem New Yorker Metropolitan Museum gehört demnach nicht in den Themenbereich «KA». Das Objekt wurde mittlerweile publiziert von H.G.Fischer, Some emblematic Uses of Hieroglyphs with Particular Reference to an Archaic Ritual Vessel, in: Ancient Egypt in the Metropolitan Museum Journal 1-11, 1968-1976, New York 1977, p.31-49. Wie U.Schweitzer liest auch H.G.Fischer hier  $\square$  als *k3* (p.31); C.Sourdive, La main, zweifelt: „Le *k3* est donc assez peu orthodox“ (p.433), entscheidet sich aber nicht.

J.ASSMANN<sup>279</sup> geht dabei sogar so weit, im Umkehrschluß jegliche Umarmung als Übertragung von KA verstehen zu wollen. Er thematisiert er das «Darbringen der Maat» als Opferhandlung und schreibt: „In der Umarmung mit *m<sup>3</sup>t* vereinigt sich der Sonnengott mit seinem Ka, seiner Lebenskraft“ (p.270). Doch an keiner der von ihm herangezogenen Belegstellen ist von einer Übertragung oder Vereinigung des KA durch Umarmung die Rede. Der KA wird nur an einer Stelle erwähnt (pBerlin 3055, XIV,11-XV,1 – dazu cf. infra).

Der gedankliche Grundlage für J.ASSMANN'S Ansichten geht aus einer Argumentation auf p.104 des gleichen Werkes hervor. Er zitiert dort zuerst Pyr.213a-b; „Atum, lasse diesen Onnos aufsteigen zu dir, umfange ihn in deiner Umarmung, Dein Sohn ist er von deinem Leibe ewiglich“, um dann zu kommentieren: „Die Bedeutung dieser Umarmung hat besonders Frankfort [Kingship and the Gods, p.32 sq.] sehr klar erkannt: mit diesem Gestus wird die auch den Tod überbrückende Gemeinschaft zweier Generationen im Ka, an dem beide teilhaben, begangen.[...] Allgemein läßt sich sagen, daß in diesem Gestus sich die Kommunion von Vater und Sohn im Ka vollzieht...“ (p.104).

J.ASSMANN adaptiert hier den Text von H.FRANKFORT, um ihn mit der Generationen-Theorie von H.JACOBSOHN noch enger zu verquicken als dies H.FRANKFORT bereits tat. Die Paternität sowohl der ins Mystische transponierten Ausdrucksweise wie auch des gesamten Gedankenstranges liegt bei H.JACOBSOHN, dessen Theorie ich oben (Kap.3.2) in all ihrer Fragwürdigkeit denke offengelegt zu haben. Nur von H.JACOBSOHN'S theoretischer Vorgabe her ist es für mich verständlich, beim Thema der Umarmung von Vater und Sohn den KA und dessen Übertragung mit ins Spiel zu bringen, obwohl in den von J.ASSMANN als Belege herangezogenen *ägyptischen* Texten vom KA bzw. einer Übertragung des KA durch Umarmung *keine* Rede ist.

Als *locus classicus* für die Theorie von der Übertragung von KA durch Umarmung gilt eine Passage der Pyramidentexte. Das im Spruch 600 (bei M und N) erhaltene «Gebet» für den König und seine Pyramide ist in vier Abschnitte eingeteilt, in denen jeweils vier Gottheiten angerufen werden: 1. Atum-Chepre (1652-53); 2. Atum (1654); 3. die Große Neunheit von Heliopolis (1655-56); 4. Horus (1657-59). Der hier für uns relevante Abschnitt ist der erste:

– Vorläufige Übersetzung: –

1652a	<i>gd-mdw ʾItm ḥpr</i>	Worte sprechen: Atum-Chepre,
	<i>q<sup>3</sup>j. n<sup>3</sup>k m q<sup>3</sup>3</i>	du warst erhöht als der Hügel

<sup>279</sup> J.Assmann, Liturgische Lieder, p.270 sq.; cf. W.Guglielmi, Die Göttin *Mr.t*, p.148 mit n.175.

- b *wbn.n/k m bnbn* du warst erglänzt als der Benben-Stein  
*m hw.t-Hr m ʔIwnw* im Haus des Horus in Heliopolis.
- c *išš.n/k m Šw* Du spucktest heraus den Schu,  
*tf.n/k m Tfn.t* du speitest heraus die Tefnut.
- 1653a *wdj.n/k ʕ/k hʒ/sn* Du legtest deinen Arm (N: ʕ.wj/k) hinter/um sie,  
*m ʕ kʒ (𓂏→𓂐)* als den Arm des KA,  
*wn kʒ/k im/sn* auf daß dein KA (M: 𓂐, N: 𓂏) in ihnen sei,
- b ʔItm (𓂏) Atum (oder: noch zur letzten Zeile: «vollständig»).
- wdj.n/k ʕ/k hʒ (M/N)* Du hast deinen Arm (N: ʕ.wj/k) hinter/um (M/N) gelegt,
- c *hʒ kʒ.t tn hʒ mr pn* – hinter diese Arbeit, hinter diese Pyramide – (nur bei M!),  
*m ʕ kʒ (𓂏→𓂐)* als den Arm des Ka,
- d *wn kʒ n (M/N) im/f* auf daß der Ka (M: 𓂐, N: 𓂏) des (M/N) in ihr (=Pyr.) sei,  
*rwd n d.t d.t* stark in Beziehung auf Dauer (=standhaft), ewiglich.

Die Passage bietet einige Schwierigkeiten:

Erstens: Die jeweilige Übersetzung des häufig auftretenden *m* ist unsicher. Wo ist es ein prädikatives *m* «als» und wo Präposition? Und wenn Präposition, wo ist es mit «in/hinein» und wo mit «aus/heraus» zu übertragen? Die Beantwortung dieser Fragen ist ganz und gar abhängig davon, welchen inhaltlichen Sinn man *vorgängig* dem jeweiligen Syntagma sowie der Gesamtaussage beilegt.

Zweitens: Welcher «Hügel» oder welche «Anhöhe» ist mit *qʒʒ* gemeint? Irgendein Urhügel? Der Urhügel der hermopolitanischen Kosmologie (cf. Wb.V, 5.3)? Die Tempelanhöhe von Koptos (cf. Wb.V, 5.5)? – Die einleitende Anrufung des Atum-Chepre, also des Urgottes in seiner Schöpfer-Funktion, und die folgende Beschreibung der Schöpfung von Schu und Tefnut lassen die dazwischen genannten Örtlichkeiten hinsichtlich des Gesamtverständnisses des Spruchabschnitts zur bloßen Evokation eines unwichtig weiter zu spezifizierenden *locus creandi* erscheinen.

Drittens: Die Schilderung des Schöpfungsaktes wird fortgesetzt durch die Aussage: *wdj.n/k ʕ/k hʒ/sn m ʕ kʒ* «du legtest deinen Arm hinter sie *m ʕ kʒ*». Daß Atum seinen Arm hinter sie legt, kann bedeuten, daß er seinen Arm – vor oder hinter ihnen stehend – um seine Kinder herumlegt, i.e. sie umarmt, oder, daß er neben oder hinter seinen Kindern steht und seinen Arm von hinten her auf sie legt.

Viertens: Von zentraler Bedeutung ist die Übersetzung des zum letzten Satz gehörigen, aber noch nicht übersetzten *m ʕ kʒ*. Bislang wurde dieses Syntagma stets übersetzt mit «als Arm des KA», wobei das *m* als prädikatives *m* und ʕ *kʒ* als Genitiv-Verbindung verstanden wurde; so übersetzt etwa R.O.FAULKNER<sup>280</sup>: „as the arms of a ka-symbol” (p.246). Wie bei Faulkner auch aus n.2 zur Stelle deutlich hervorgeht, basiert seine Übersetzung darauf, daß er den «Arm des KA» (bzw. bei N: die «Arme des KA») identifiziert mit den Armen, die die KA-Hieroglyphe zeigt. Diese Betrachtung

<sup>280</sup> R.O.Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969.

tungsweise drängt sich zugegebenermaßen auf, ist meines Erachtens aber dennoch nicht statthaft. Ich habe oben (Kap.6.1) gezeigt, daß die KA-Hieroglyphe nicht allegorisch interpretiert werden darf und kann, zumal – wie bereits betont – im Hinblick darauf, daß die Armhaltung des  $\sqcup$ -Zeichens für eine *Umarmung* gar nicht adäquat wäre. Den von mir vorgeschlagenen nicht-allegorischen Ansatz fortführend, wäre unter KA dann ein  $\times$  zu verstehen, das (ähnlich dem Westberg, der westlichen Wüste o.ä. – cf. fig.19) mit Armen ausgestattet gedacht werden kann. *Diese* Arme müßten es dann sein, die sich «als Arm(e) des KA» hinter/um Schu und Tefnut legen. Doch was soll das dann inhaltlich heißen? Worin besteht dann das spezifische *Wie* in dem Ausdruck «als Arm(e) des KA»? Darauf gibt weder diese Textstelle noch eine andere eine Antwort.

Ich denke, daß die Lösung in einer andersartigen Lesung liegt. Ich schlage vor, in  $\mathfrak{A} \rightarrow \sqcup$  die zusammengesetzte Präposition  $m^{-c}$  mit  $k^3$  als Attribut zu sehen. Wir haben im gleichen Spruch, in der dritten – an die große Neunheit von Heliopolis gerichteten – Anrufung (Pyr.1655-56) zwei Stellen, an denen  $\mathfrak{A} \rightarrow$  eindeutig als  $m^{-c}$  zu lesen ist (auch Faulkner liest hier  $m^{-c}$ ): 1656b-c wird Atum gebeten: *indꜣf mr pn n (N) indꜣf kꜣ.tꜣf tn m^{-c} nꜣr.w nb[.w] m^{-c} mt.w nb[.w]* «Möge er diese Pyramide des (N) schützen! Möge er diese seine Arbeit schützen *mit Hilfe* aller Götter und aller Toten». Die für uns wichtige Stelle hieße demnach: «Du legtest deinen Arm hinter/um sie mit Hilfe des KA».

Fünftens: Der nächste Satzteil *wn kꜣk imꜣsn* gehört inhaltlich zwar noch zum soeben Besprochenen – danach beginnt ein neuer Abschnitt –, aber allein schon durch den Tempuswechsel ist er formal vom Vorherigen abgesetzt; hinzu kommt, daß er als Schlußsatz des gesamten bisher behandelten Textteils steht. Beides legt nahe, in ihm einen resultativen Sinn zu sehen, einerlei, ob man ihn als selbständigen Adverbialsatz für sich stehen läßt oder ihn parataktisch oder hypotaktisch an das Vorausgehende anschließt. Gemäß dem bisherigen Verständnis der gesamten Passage pflegt man, ihn konsekutiv mit dem Vorhergehende zu verbinden und zu übersetzen: „you set your arms about them as the arms of a ka-symbol, that your essence might be in them” (p.246).

So überzeugend diese Übersetzung klingt – aufgrund der bisherigen Probleme mit der Präposition *m* sei sie auch hier skeptisch betrachtet, zumal ihre pronominale Form *imꜣ* eine größere Bedeutungsbreite aufweist als die absolute. So hat die absolute Präposition *m* wie auch das oben diskutierte  $m^{-c}$  ihr pronominales Pendant gleicherweise in *imꜣ*. Man könnte also übersetzen: «(Und so:) Dein KA existiert in/aus ihnen (oder: durch sie)».

Die folgende Satzperiode ist auf den ersten Blick parallel gebaut: Wie oben Atum mittels des KA seine Arme hinter/um seine Kinder legte, so wird nun (bei N)

ausgesagt, daß Atum seine Arme mittels des KA auch hinter/um den verstorbenen König legte – bei M zusätzlich hinter/um «diese Arbeit» (an der Pyramide?) und hinter/um «diese Pyramide». Und wie zuvor heißt es auch hier resultativ bei N (bei M ist die Stelle zerstört): *wn k3 n(j) (N) im>f*. Allerdings hört an dieser Stelle die Parallelität auf, denn oben war es der KA des Atum, der in/aus seinen Kindern bzw. durch seine Kinder existierte, hier ist es der KA des (N), der in/aus der bzw. durch die Pyramide existiert.

Der Text sei also folgendermaßen übersetzt:

- 1652a Worte sprechen: Atum-Chepre, Du warst erhöht als Hügel,(?)  
b du warst erglänzt als Benben-Stein (?) im Haus des Horus in Heliopolis  
c Du spucktest heraus den Schu, du speitest heraus die Tefnut.  
1653a Du legtest deine(n) Arm(e) mittels des KA hinter/um sie  
und dein (sc. Atums) KA existiert durch sie.  
b Atum!  
Du legtest deine(n) Arm(e) mittels des KA hinter/um (M/N) und  
c – hinter/um diese Arbeit und hinter/um diese Pyramide –  
d und der KA des (M/N) existiert durch sie (sc. die Pyramide),  
beharrlich und ewiglich.

Legt man diese Übersetzung und die zu ihr führenden Überlegungen zugrunde, dann lassen sich hinsichtlich des KA folgendes Aussagen treffen: KA ist etwas, was die Arme des Schöpfergottes Atum auf seine Kinder legen läßt, woraufhin Atums KA mittels seiner Kinder existiert. Es ist also nicht davon die Rede, daß Atum seinen KA ganz oder teilweise auf Schu und Tefnut überträgt, ebensowenig, daß Atums «Produkte», Schu und Tefnut, zuvor nicht gelebt hätten, jetzt aber lebten.

Die anschließenden Verse enthalten einen gedanklichen Bruch, der auf eine Textverderbnis schließen bzw. auf eine nicht durchdachte Adaption dieses urzeitlich-mythischen Geschehnisses auf die aktuelle Situation des Königs NN annehmen läßt. Zwar ist Atum nochmals angerufen, um an König NN Gleiches vorzunehmen wie an Schu und Tefnut, dann aber existiert nicht der KA des Atum durch König NN, wie es die Parallelität erfordern würde, sondern der KA des Königs existiert mittels des Königs Pyramide.

Trotz dieses Bruchs in der Folgerichtigkeit, der naturgemäß die Interpretation erschwert, scheint mir, was den KA anlangt, folgendes aus der Stelle herauslesbar: KA scheint zum einen etwas zu sein, was ein Handeln (die Arme hinter/um Schu, Tefnut bzw. den König legen) bewirkt; zum anderen kann sich das Bewirkende, der KA, in anderen Personen (Schu, Tefnut, König) oder Objekten (Arbeit, Pyramide) fortsetzen, und zwar insofern, daß diese Personen oder Objekte von dieser Wirkung künden.



Da der schwierige und teilweise verderbte Text nicht überinterpretiert werden soll, will ich eine weitere Auslegung hier vorerst aussetzen und zurückkommen auf die noch ausstehende Begutachtung der Stelle aus dem pBerlin 3055.

Auf p.271 seiner «Liturgischen Lieder» versucht J.ASSMANN die Theorie von der Übertragung des KA durch Umarmung zu bekräftigen; dazu verweist er auf eine Textsequenz aus dem Amun-Ritual (pBerlin 3055, XIV,11-XV,3 – 20.Dynastie) und übersetzt (cf. ÄHG, p.263):

Erhebe dich, Maat ist vor dir!  
Sie legt ihre Arme um dich, so daß dein Ka in ihr bleibt.  
Deine Tochter hat dich <gebaut> und du hast sie <gebaut>,  
du bist zum Ka aller Götter geworden.

Die besagte Stelle lautet in meiner Transkription:<sup>281</sup>


XIV,11 *sts t[w] M<sup>3</sup>c.t m b<sup>3</sup>h<sup>3</sup>k*

*dj<sup>s</sup> c.wj<sup>s</sup>j*

XV,1 *h<sup>3</sup>k*

*wnn k<sup>3</sup>k im<sup>s</sup>t sic!*

*qd.n tw s<sup>3</sup>.t<sup>3</sup>k qd.n<sup>3</sup>k s<sup>sic!</sup>*

*hpr tw m  n ntr.w nb.w*

2 *šdj.n<sup>3</sup>k sw s<sup>c</sup>nh.n<sup>3</sup>k sw*

*twt ir.y  sn*

*c<sup>3</sup>b.n<sup>3</sup>k psd.t m dr.tj<sup>3</sup>kj*

3 *m ntr md tn.w m db<sup>c</sup>.w<sup>3</sup>k*

*m ntr md tn.w m s<sup>3</sup>h.w<sup>3</sup>k*

Ich übersetze:

XIV,11 Erhebe dich, Maat ist vor dir!

Sie gibt ihre beiden Arme

XV,1 hinter/um dich

und dein KA existiert dadurch.

Deine Tochter hat dich geformt und du hast sie geformt.

Du bist entstanden aus/durch den/die KAs aller Götter.

2 Du hast ihn [sc. deinen KA?] genährt und du hast ihn belebt,

du(/der du ähnlich bist dem), der ihre KAs gemacht hat.

Du hast vereint die Neunheit mit deinen beiden Händen

3 als zehnter Gott, ausgezählt mit deinen Fingern,

als zehnter Gott, ausgezählt mit deinen Zehen.

Unabhängig von den am Geschehen Beteiligten und unabhängig von der Schilderung im Einzelnen ist der Text in gewisser Hinsicht mit dem zuvor diskutierten (Pyr.1652a-1653d) vergleichbar.

<sup>281</sup> Zur Transkription und Übersetzung der Stelle XV,3 cf. jetzt Erhart Graefe, Horus, der zehnte Gott der «Neunheit», in: *Hommages à François Daumas*, vol.II, Montpellier 1986, p.345-349, hier: p.346 (Dok.3).

Durch den Tempuswechsel wird die Satzsequenz in zwei Teile gespalten. Die ersten vier Zeilen sprechen im Präsens, der Rest in der Vergangenheit. Der perfektische zweite Teil hat einen Schöpfungsvorgang zum Thema, der offenbar dem ersten präsentischen Teil vorausgegangen ist. Dem vorausgegangen Gestalten (*qd*) der Körperform folgt nun die Aufforderung (in der 2. Person): «Erhebe dich!». Und dann kommen der obigen Stelle Pyr.1653a verwandte Formulierungen (in der 3. Person erklärend): Maat legt ihre Arme hinter ihr Geschöpf und dadurch existiert des Geschöpfes (!) KA!

Wie die Sache mit der «Umarmung» im einzelnen auch immer vorzustellen und zu verstehen ist – durch die «Umarmung» des Geschöpfes durch Maat existiert nicht *deren* KA in ihm! Auch von einer Übertragung wird nichts gesagt. Vielmehr scheint die «Umarmung» – was den KA betrifft – eine initiatorische Konsequenz zu haben: Die «Umarmung» bewirkt die Existenz von KA im Geschöpf. Wie dies im Einzelnen vor sich geht oder gemeint ist, bleibt unklar.

### 9.3 Die Phrase $n(j) k^3 (n)$ NN «für den KA des NN» (?)

#### 9.3.1 KA im Umfeld der Opferformel

##### 9.3.1.1 Altes Reich

Im Zusammenhang mit der Opferformel *htp-dj*... tritt an deren Ende, das stets die «Widmung» des Opfers enthält, bereits ab der 5. Dynastie die Formulierung  $n(j) k^3 n$  NN auf, und zwar in Pyr.35b;<sup>282</sup> es heißt dort:

*dd mdw zp 4: htp-dj-njswt <sup>mn</sup> <sup>l</sup> (W)*

*dd mdw zp 4: htp-dj-njswt <sup>mn</sup> (W) <sup>l</sup> (=älterer Text)*

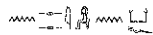
Beide Varianten würde man landläufig übersetzen mit:

Vier Mal rezitieren: Ein Opfer, das der König gibt, für den KA des Unas,

wobei man in der zweiten Version eine Voranstellung des Königsnamens *honorabile scriptu* ansetzen würde.



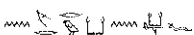

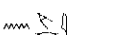

<sup>282</sup> Darauf verweist bereits U. Schweitzer, *Ka*, p.81. Die Forschungsergebnisse von C.J.C. Bennett (*Growth of the Htp-dj-nsw Formula in the Middle Kingdom*, in: *JEA* 27, 1941, p.77-82: 12. Dynastie) und W. Barta (*Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel*, *ÄF* 24, Glückstadt 1968, p.33: 6. Dynastie) müssen somit revidiert werden.

Im Grab des Oberbaumeisters Anch-ma-Hor, genannt Sesi, aus der 6. Dynastie ist in einer Schlachtszene die Rede vom:<sup>283</sup>

Packen (*htj*) des Brustfleisches des Opferrindes 

Hier kann die Übersetzung meiner Ansicht nach *nur* lauten: «...für Sesi *und* für seinen KA». <sup>284</sup>

Für eine solche Übertragung sprechen auch folgende Varianten im Grab des Mereruka, genannt Meri, ebenfalls aus der 6. Dynastie:<sup>285</sup>

- (1)   $n(j) k^3 Mrr.w-k^3$  für: den KA (und) den M. / für den KA des M.
- (2)   $n(j) k^3 n/n(j) Mrj$  für den KA (und) für M. / für den KA des M.
- (3)   $n(j) Mrr.w-k^3 n(j) k^3/f$  für Mereruka (und) für seinen KA
- (4)   $n(j) Mrr.w-k^3$  für Mereruka
- (5)   $n(j) Mrj$  für Meri
- (6)   $n(j) k^3/f$  für seinen KA

Auch hier kann im Fall (3) nur die eine gegebene Übersetzung in Frage kommen. Davon ausgehend wäre zu bedenken, ob nicht auch die Beispiele (1) und (2) sowie die oben zitierte Unas-Stelle in diesem Sinne wiederzugeben sind: Daß es sich also im Falle  $n(j) k^3 NN$  bei  $k^3 NN$  um *keinen* indirekten Genitiv («KA des NN») handelt, sondern um eine parataktische Zuordnung zur vorausgehenden Präposition  $n(j)$ : «für: den KA und den NN»; und daß es sich im Falle  $n(j) k^3 n NN$  bei dem zweiten  $n$  nicht um die Partikel des indirekten Genitivs handelt: «KA des NN», sondern um eine Wiederholung der Präposition  $n(j)$ : «für den KA und für den NN». Die Transkription der Phrase wäre demnach  $n(j) k^3 [n(j)] NN$  mit optionalem zweiten  $n(j)$ .<sup>286</sup>

<sup>283</sup> Jean Capart, *Une rue de tombeaux à Saqqarah*, Brüssel 1907, t.56. Cf. Alexander Badawy, *The Tomb of Nyhetep-Ptah at Giza and the Tomb of 'Ankhm'ahor at Saqqara*, Berkeley/Los Angeles/London 1978, fig.47.

<sup>284</sup> Das Syntagma  $n k^3/f$  als Badal-Apposition zu  $n NN$  zu betrachten (wie dies e.g. U.Schweitzer, l.c. oder W.Barta, o.c., p.69 tun), scheint mir formal aufgrund der Wiederholung der Präposition  $n$ , inhaltlich aufgrund der von J.Spiegel, *Zum Gebrauch der Apposition im Ägyptischen und Arabischen*, in: ZÄS 71, 1935, p.56-81, hier: p.57, erarbeiteten Anwendungsmöglichkeiten ausgeschlossen. W.Schenkel, *Antizipation innerhalb der Wortgruppe und die sogenannte Badal-apposition im Ägyptischen*, in: JNES 26, 1967, p.113-120, zweifelt sogar, ob die Badal-Apposition im Ägyptischen überhaupt einen Platz hat.

<sup>285</sup> Die Varianten gibt H.Junker, *Giza III*, p.156, allerdings ohne Angabe der genauen Belegstellen.

<sup>286</sup> Zur schwankenden Schreibung des dativischen  $n$  in der Opferformel cf. auch H.Junker, *Giza VII*, p.207 n.2 und Walter Federn, *Htp (r)dj(w) (n) Inpw* – Zum Verständnis der vor-osirianischen Opferformel, in: MDAIK 16, 1958, p.120-130, bes. p.121.

Daß hier grundsätzlich und intentional eine *Zweiheit* zweier Einzelner vorliegt und keine – durch den direkten oder indirekten Genitiv hergestellte – subordinierte *Einheit*, dafür ist auch ein Indiz der Ausdruck *zby/hpj hr/hn<sup>c</sup>/n(j) k<sup>3</sup>f* «in Begleitung von/ zusammen mit/ in Beziehung auf seinen KA fortgehen/wandeln» (cf. supra Kap.9.2); NN und KA, die in diesen Wünschen und Bitten ein Paar bilden sollen, werden trotzdem immer betont singular verstanden, was auch die verwendeten Präpositionen deutlich machen. Das Gleiche gilt für die ikonographischen Darstellungen des den König begleitenden KA (cf. supra Kap.7.2 und 7.3). Ebenfalls hierher gehören die häufigen Personennamen mit der Sinnaussage «Genosse des KA» u.ä. (cf. supra Kap.9.1.4). Als weitere Stütze meiner These nenne ich die besonders in den Pyramidentexten zu findenden parataktischen Perioden nach der Art von:

- 149d     *~ sk<sup>3</sup>k ~ sk k<sup>3</sup>f*  
Indem du (sc. König) nicht vergehst, vergeht dein KA nicht.
- 162a     *~ t<sup>3</sup>f ~ t k<sup>3</sup>f*  
Indem er (sc. der König) kein Brot hat, hat sein KA kein Brot.
- 789b     *i<sup>3</sup>j tw i<sup>3</sup>j sw k<sup>3</sup>k*  
Wasch dich (sc. König), und dein KA wäscht sich.
- 1357a-b *hmsj[<sup>3</sup>k] wšb<sup>3</sup>k*  
*hms k<sup>3</sup>k wnm<sup>3</sup>f t hmq.t hn<sup>c</sup>k*  
Du (sc. König) setzt dich, um Nahrung zu dir zu nehmen,  
dein KA setzt sich, um zu speisen Brot und Bier, zusammen mit dir.
- 704a     *hn.y n (T/M) hn.y n k<sup>3</sup> n (T/M)*  
Jubelt dem (T/M) zu, jubelt dem KA des (T/M) zu!
- Var.:     *hn.w n (N) hn.w n k<sup>3</sup>f*  
Jubel dem (N), Jubel seinem KA!

Das letzte Beispiel zeigt, daß es die Genitiv-Verbindung *k<sup>3</sup> n* NN für *k<sup>3</sup>f* sehr wohl gibt – was auch gar nicht in Zweifel gezogen werden soll –, aber sie steht an dieser Stelle klar in Kontrast zu dem vorher separat genannten NN!

Überhaupt soll hier nicht behauptet werden, daß jedes *n(j) k<sup>3</sup> n(j)* NN parataktisch aufgelöst werden *muß*, es soll vielmehr nur umgekehrt darauf aufmerksam gemacht werden, daß diese Fügung nicht zwangsläufig und von vornherein immer nur «für den KA *des* NN» übersetzt werden *muß* – wovon die Ägyptologie grundsätzlich ausgeht – und zudem in einigen Fällen tatsächlich auch gar nicht so übertragen werden *kann*.

### 9.3.1.2 Mittleres Reich

Verfolgt man die Entwicklung der Phrase *n(j) k<sup>3</sup> (nj)* NN über das Alte Reich hinaus, dann ergibt sich aus der Überprüfung von 121 eindeutig in die 11.-13.Dynastie

datierbaren Stelen durch C.J.C.BENNETT<sup>287</sup> sowie aufgrund der sehr detaillierten Untersuchung von Winfried BARTA<sup>288</sup> über die Opferformel: Sind für das Alte Reich bis zur Mitte des Mittleren Reiches – abgesehen von dem hierbei oft mit- eingebundenen Epitheton *imšh.w* «Versorgter/Geehrter»(?) – die Verbindungen *n(j)* NN, *n(j) kš* NN und *n(j) kš n(j)* NN sowie *n(j) kšf* etwa gleichgewichtig verbreitet, so kristallisiert sich am Ende des Mittleren Reiches und besonders dann in der 2.Zwischenzeit die Schreibweise *n(j) kš n(j)* NN als *die* Standardform heraus, um es bis in die griechisch-römische Zeit hinein zu bleiben.

Auffällig ist nun, daß die vielen Personennamen, die die Begleit- und Nähe-Funktion des KA betonen, in das Alte und Mittlere Reich fallen. Auch die relative Vielfalt unter den wenigen erhaltenen Relief-Szenen aus dem Alten Reich, in denen der König mit der ihn begleitenden KA-Standarte in den Reliefs auftritt (cf. supra Kap.7.2) reduziert sich – ungeachtet der fehlenden architektonischen Zeugnisse aus dem Mittleren Reich – ab dem Neuen Reich zusehends zu Stereotypen.

Parallel mit der Herausbildung der Phrase *n(j) kš n(j)* NN zur Standardformel und dem Verschwinden der anderen bis dahin möglichen Varianten ab dem Ende des Mittleren Reiches läuft die Entwicklung der Formulierung von dem «Fortgehen/Wandeln etc. in Begleitung seines KA». Dieser Wunsch ist sehr häufig in den Opferformeln des Alten Reiches, nimmt danach immer mehr ab, kommt im Mittleren Reich nur noch wenig vor und tritt danach kaum mehr auf.<sup>289</sup>

Resultat dieser Überlegungen ist nun, daß es sich in der Formel *n(j) kš [n(j)]* NN zumindest *ursprünglich* und *hauptsächlich* um ein parataktisch aufzulösendes Syntagma handelt, i.e. um eine Weise sprachlichen Ausdrucks des dahinterstehenden Gedankens des den NN begleitenden KA.<sup>290</sup>

Das bedeutet, daß die in der Opferformel dargebrachten Gaben nicht generell – wie bisher allgemein angenommen – speziell und ausschließlich «für den KA des NN» bestimmt waren, sondern «für den KA *und* (für) den NN» gleicherweise. Vom Standpunkt der betonten Zweisamkeit von KA und NN aus betrachtet war es dann offenbar auch vertretbar (cf. supra die Beispiele (4), (5), (6) aus dem Grab des Mereruka), die Opfergaben manchmal *nur* dem «NN» oder *nur* «seinem KA» zu

<sup>287</sup> C.J.C.Bennett, o.c., bes. die entsprechenden Tabellen auf p.79.

<sup>288</sup> W.Barta, o.c., p.42, 69, 80, 84, 137, 159, 252.

<sup>289</sup> Cf. das rückläufige Auftreten des Wunsches bei W.Barta, o.c., p.11-84.

<sup>290</sup> In diesem Sinne sind m.E. auch alle von H.Lange/H.Schäfer, *Znjt* «Begräbnisplatz» auf Grabsteinen des Mittleren Reiches aus Abydos, in: ZÄS 38, 1900, p.109-112 gebrachten Beispiele aufzufassen und zu übersetzen.

widmen, denn das jeweilige Pendant scheint immer mitgedacht bzw. -gemeint zu sein.

Aus den gleichen Gründen halte ich es auch für prinzipiell problematisch, zumal für das Alte Reich oder Mittlere Reich, den KA und NN zusammenzuwerfen im Sinne der Aussage „«Dein KA» ist oft nur eine Umschreibung für «Du»“<sup>291</sup>. KA und NN sind zwei deutlich verschiedene Entitäten, weswegen überhaupt ein Wunsch danach bestehen kann, daß beide beieinander sein mögen.

Erst gegen Ende des Mittleren Reiches sind Anhaltspunkte auszumachen, die eine grundlegende Wandlung des KA-Gedankens aufzeigen, eine Wandlung, die wahrscheinlich schon nach dem Zusammenbruch des Alten Reich einsetzte, jetzt und in der 2. Zwischenzeit virulent wurde und dann im Neuen Reich sich neu ausgestaltet zeigt. Neben den soeben angesprochenen Veränderungen sind in diesem Zusammenhang zu nennen: die ab dem Mittleren Reich einsetzende Schreibung von KA mit dem Brotlaib als Determinativ und damit die Hervorhebung des Nahrungsaspekts (cf. supra Kap.8.4) und die gleichfalls sich ab dem Mittleren Reich auftretende Schreibung von ꜥ zu ꜥꜥ (cf. supra Kap.6.1.3.2).

### 9.3.1.3. Neues Reich

Ob und inwieweit in der NR-Sterotype *n(j) kꜣ n(j)* NN die Zweisamkeit von KA und NN noch so separiert gedacht wird wie im Alten Reich, oder ob zumindest zu dieser Zeit doch bereits von einer Einheit im Sinne des «KA des NN» gesprochen werden muß, läßt sich schwer ausmachen. Einiges spricht für eine weiterhin dichotomische Auffassung, so ein Beispiel aus dem Grab des Amenemhet (TT 82); in einer dort angebrachten Opferformel wird gewünscht:<sup>292</sup>

<i>ḥꜣ m jḥt nbt nfrt wꜣbt</i>	tausend an allen guten und reinen Dingen,
<i>ḥnkt nbt rnpwt nbt</i>	allen <i>ḥnkt</i> -Opfern, allen Jahres(fest)-Opfern,
<i>qbḥw jrꜥ jrꜥt</i>	frischem Wasser, Wein, Milch,
<i>ḥtpꜣk jm</i>	damit du davon zufriedengestellt sein mögest, und
<i>ḥtp kꜣk jm</i>	damit dein KA davon zufriedengestellt sein möge.

<sup>291</sup> J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich/München 1975, p.648. Siegfried Schott, Das Schöne Fest vom Wüstentale, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1952. 11, p.62 stellt fest, daß der variable Gebrauch von *n kꜣk* «für deinen KA» und *nꜣk* «für dich» „erst in der späten 18. Dynastie“ nachzuweisen ist, und vermutet den Unterschied in den Ausdrucksweisen darin, „daß die Anrede *n kꜣk* gegenüber dem *n.k* zumindest feierlicher geklungen haben muß“.

<sup>292</sup> N. de Garis Davies/ A. H. Gardiner, The Tomb of Amenemhet, London 1915, pl. V.

Und in einem Libationsspruch sprechen Month und Atum zu König Sethos I.:<sup>293</sup>

Unser Sohn, unser Geliebter, Herr der beiden Länder, *Mn-M<sup>3</sup>.t-R<sup>c</sup>!* [...] Mach es dir bequem (*sn<sup>g</sup>m<sup>3</sup>k*) auf dem Thron deines Vaters in deinem «Haus der Millionen» (*hw.t-hh*)! [...]

*iw<sup>3</sup>k w<sup>c</sup>b tw w<sup>c</sup>b.w k<sup>3</sup>3k* Du hast dich gereinigt, gereinigt ist dein KA.

Aber solche Beispiele sind nicht mehr so häufig und so deutlich wie früher. Unübersehbar gewinnt die Ansprache von «meinem KA» oder «seinem/ihrer KA» gegenüber früheren Epochen an Bedeutung, also die direkte – possessivische – Zuordnung zu einem NN-Ich, und die früher in parallelen Perioden herausgestrichene Selbständigkeit des KA fehlt nahezu ganz (in Relation zu der Masse der vorhandenen Texte aus dem Neuen Reich). Von daher gesehen spricht einiges dafür, die Phrase *n(j) k<sup>3</sup> n(j)* NN nun eher und öfter im Sinne von «für den KA *des* NN» zu verstehen. Diesen Entwicklungsstrang jedoch in Hinsicht auf eine (Quasi-)Identität von «NN» und «KA des NN» zu interpretieren, halte ich für überzogen.

#### 9.3.1.4 Der KA des Gottes NN

Im Umkreis der Opferformel – speziell im Rahmen des Umlaufopfers – tritt ab dem Mittleren Reich der KA *des* Gottes hervor, an dessen Opfer der Verstorbene partizipieren möchte. Der früheste mir zugängliche Beleg dazu stammt aus der 11. Dynastie. Auf einer Stele (CG 20514)<sup>294</sup> erbittet der Verstorbene ein *pr.t-hr.w*-Opfer, und zwar vom

*b<sup>3</sup>m.t-jh.t hr htp.t <sup>c</sup>3.t* Opfer-Kontingent auf dem großen Speise-«Altar»,  
*pr.jt m-b<sup>3</sup>h ntr <sup>c</sup>3* von dem, was vorgebracht wird vor den großen Gott,  
*m-h<sup>t</sup> htp k<sup>3</sup>3f im* nachdem sich sein (sc. des Gottes) KA daran befriedigt hat.

Und in der 12. Dynastie wird erbeten:<sup>295</sup>

*mz.tw n<sup>c</sup>f <sup>c</sup>.wj* Man streckt ihm (sc. NN) entgegen beide Arme  
*hr htp.t m-b<sup>3</sup>h ntr <sup>c</sup>3* beladen mit Opfertgaben vor dem großen Gott,  
*m-h<sup>t</sup> htp k<sup>3</sup>3f im* nachdem sich sein (sc. des Gottes) KA daran befriedigt hat.

Sehr ausführlich ist eine in die 13/14. Dynastie zu datierende Bitte um ein *pr.t-hr.w*-Opfer,<sup>296</sup> das bestehen soll aus

<sup>293</sup> Cf. H. Kees, *Der Opfertanz des ägyptischen Königs*, Leipzig 1912, p. 275, Text 27c (= Mariette, *Abydos I*, 29).

<sup>294</sup> H. O. Lange/H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches II*, Berlin 1908, p. 104.

<sup>295</sup> K. Dyroff/B. Pörtner, *Ägyptische Grab- und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen II*, Straßburg 1904, pl. 2.

<sup>296</sup> H. Schäfer/G. Roeder, *Ägyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin I*, Leipzig 1913, p. 202.

<i>ḥtp.t df3.w</i>	Speiseopfern und Nahrungsmitteln
<i>ih.t nb.t nfr.t w<sup>c</sup>b.t</i>	und jeglichem Schönen und Reinen,
<i>dd.t p.t</i>	was der Himmel gibt,
<i>qm3.t t3</i>	was die Erde schafft,
<i>in.t h<sup>c</sup>pj</i>	was der Nil bringt,
<i>šsp.t k3.w</i>	was die KAs in Empfang nehmen,
<i>nh.t nbt ntr im</i>	allen, wovon ein Gott lebt,
<i>ḥtpt ib im</i>	und womit ein Herz zufrieden ist.

Aus der 18. Dynastie seien folgende Beispiele genannt:

Urk. IV, 1202:

<i>dj<sup>s</sup>sn</i>	Sie [sc. die Götter] mögen geben,
<i>ḥtp k3<sup>s</sup>k m bw nfr</i>	daß dein KA sich befriedigt an dem Guten,
<i>ḥft ḥtp ntr</i>	wenn der Gott sich befriedigt hat
<i>hr ih.t m hr.t hrw n.t r<sup>c</sup> nb</i>	an der täglichen Opferzuteilung.

Urk. IV, 1904:

<i>(dj<sup>s</sup>f)</i>	(Er [sc. der Gott] möge geben)
<i>ḥtp hr df3.w</i>	das sich Befriedigen an den Speisen
<i>n dd.t k3<sup>s</sup>f hr.t hrw nt r<sup>c</sup> nb</i>	von dem seinem (sc. d. Gottes) KA täglich Gegebenen.

Die Beispiele ließen sich bis in die griechisch-römische Zeit fortführen. In den Zitaten stehen «der Gott» und «sein KA» als Objekte der «Befriedigung» durcheinander. Dies deutet meines Erachtens durchaus darauf, daß mit dem KA jeweils immer auch der Gott gemeint ist und umgekehrt, und daß somit auch in diesem Bereich die alte Dichtung zwischen KA und NN (hier der Gott) fortbesteht.

### 9.3.2 KA im Umfeld von Festen

Neben der klassischen Opferformel, die ganz allgemeine Wünsche sowie das tägliche Speiseopfer thematisiert, spielt der KA im Zusammenhang mit Opfern auch eine Rolle in den Szenen der thebanischen Gräber aus dem Neuen Reich, die die Grabbesuche der Angehörigen anlässlich der jährlichen Feste am Grabe zum Gegenstand haben. Diese Szenen lassen sich im Hinblick auf die KA-Thematik in zwei Gruppen aufteilen:

#### 9.3.2.1 Der Grabherr und Amun

In der ersten Gruppe ist der Grabherr selbst agierend. Er hält jeweils Brandopferschalen empor, um Amun(-Re) ein Weihrauchopfer darzubringen; das thematische



Spektrum der Beischriften dazu lautet:<sup>297</sup>

Text 29: TT 39 (Zeit: Hatschepsut – Davies, Puyemrê II, t.53)

Spenden eines Gottesopfers (*wdn htp-ntr*). Darreichen (*rdj.t*) von Myrrhen, Weihrauch und reiner Salbe des [für den Gott bestimmten Opfers (*ib.t ntr*). Amun Brandopferschalen nähren,] auf daß er darüber zufrieden ist (*htp=f im*), auf daß sein KA darüber zufrieden ist (*htp k3=f im*)...

Text 55: TT 89 (Amenmose, Zeit: Thutmosis III. -Amenophis III. – Urk.IV, 1022,7-8)

Für deinen KA (*n(j) k3=k*), Amun-Re, König der Götter, Re-Harachte, und für (*n(j)*) Hathor, Haupt von Theben (*hrj.t-tp W3s.t*). Mögen sie geben Tatkraft (*qnj.t*) und Körperkraft (*nh.t*) dem König Thutmosis III.

Text 54: TT 147 (Zeit: Thutmosis IV. – unpubliziert)<sup>298</sup>

Nimm etwas Schönes, Götterherr, [Amon-Rê, Herr der Throne] der beiden Länder, Himmelsherr vor Karnak, Myrrhen, Weihrauch, Öl, Wein, (frische) Pflanzen und alle Blumen sind vor Dir, Götterherr, auf daß Dein Ka über sie glücklich ist.

Text 36: TT 64 (Heqer-neheh, Zeit: Thutmosis IV. – unpubliziert)<sup>299</sup>

Myrrhen und Weihrauch auf die Flamme legen. Alle schönen und reinen Dinge weihen (*wdn*) für Deinen Ka, Amon, an seiner Flußfahrt des Westens, am Fest des Wüstentals» seitens der Grabherrin.

Alle Beischriften werden in Varianten auch ohne Nennung des KA formuliert, wie eine nahe Parallele zum letztgenannten Textbeispiel zeigt:

Text 22: TT 74 (Tjanuni, Zeit: Thutmosis IV. – Urk.IV, 1008,11-13)<sup>300</sup>

Alle schönen und reinen Dinge darbringen (*wdn*), dir, Amun, Herr von Karnak, Harachte, an seiner Flußfahrt des Westens, an seinem schönen Fest des Wüstentales.

<sup>297</sup> Die folgenden Beispiele sind entnommen: Siegfried Schött, Das schöne Fest vom Wüstentale, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1952.11. Die Text-Nummern rekurren auf diejenigen, welche Schött seinen Beleg-Inschriften im Anhang zur Abhandlung (p.94-133) zuwies. Soweit es sich um unpublizierte Texte handelt, sind die Übertragungen von Schött übernommen, die übrigen wurden neu übersetzt. Eine Ausnahme stellt Text 148 dar, da mir M.Werbrouck/B.v.d.Walle, La tombe de Nakht, Brüssel 1929, nicht zugänglich ist.

<sup>298</sup> Cf. PM I<sup>2</sup>, p.258 sq.

<sup>299</sup> Cf. PM I<sup>2</sup>, p.128 sq.

<sup>300</sup> Cf. jetzt auch Annelies und Artur Brack, Das Grab des Tjanuni. Theben Nr.74, AV 19, Mainz 1977, Text 14/15 auf p.30 mit t.22a/b.

Den Rahmen der Tätigkeit des Grabherrn beschreibt folgende Sequenz:

Text 60: TT 74 (Tjanuni, Zeit: Thutmosis IV. – Urk.IV, 1009,7-11)<sup>301</sup>

Lied eines Lautenspielers:

Eine Opfergabe (*wdn*) für dich: Die Tore sind aufgetan. (Von dir) in Empfang genommen sei, was für dich bereit ist (*ir.t nsk*). Deine reinen Arme sind beim Ausführen der Riten (*ir.t ih.wt*), Amun nimmt sie entgegen. Er gebe dir (*djef n(j)k*) Leben, Heil und Gesundheit, Wohlbefinden in Königsgunst, und deinem KA (*n(j) ksk*), in einer schönen Lebenszeit.

### 9.3.2.2 Die Angehörigen und der Grabherr

In der zweiten Gruppe von Texten ist der Grabherr (z.T. auch mit seiner Gattin) Objekt der Ansprache. Die Agierenden sind seine Angehörigen und Freunde, aber auch – vielleicht von diesen extra für das Fest engagiertes – Kultpersonal (Vorlesepriester, Stundenpriester etc.) sowie <Unterhaltungskünstler> (Tänzerinnen, Harfner, Lautenspieler, Sänger u.dgl.); von ihren Wünschen für den Grabherrn seien einige repräsentative genannt:

Text 77: TT 39 (Zeit: Hatschepsut – Davies, Puyemrê II, t.53)

Die Stundenpriester des Amontempels sagen:

Für deinen KA einen Blumenstrauß deines Herrn [Amun. Möge er dich loben, möge er dich lieben!]

Für deinen KA Brote aus der Halle des Re (*n(j) ksk t.w n wsh.t R<sup>c</sup>*). Mögest du es unzählige Male(?) / Jahre(?) verzehren (*wnmsk st hh/////*)!

Text 78: TT 39 (Zeit: Hatschepsut – Davies, Puyemrê II, t.53)

Vier Sängerinnen mit Halskette und Sistrum singen:

Für deinen KA Sistren und Halsketten des Amun von Deir el Bahri! Nimm dir, was dir an die Nase gereicht ist (*šsp n(j)sk st dd.w r fndsk*)! Gelobt hat dich dein [Herr Amun]. Du existierst unzählige (Male/Jahre) in seiner Nähe (*wn.tj n hh m ssh.tsf*). Er läßt dir das Leben bei ihm dauern und hält die Luft für deine Nase frisch (*snhshsf tsw r fndsf*).

Eine Verklärung des Grabherrn:

Mögest du von Bestand sein (*wshsk*) wie der Himmel. Gegeben ist, daß du lebst, daß du wiedererlangst das Frischsein von Wasser, indem du rein bist zusammen mit deinem KA (*dd nhsk whmsk rnp mw lwsk w<sup>c</sup>b.tj hn<sup>c</sup> ksk*).

Text 93: TT 85 (Zeit: Amenophis II – Urk.IV, 916,2-6)

Der Grabherr empfängt von seinem Sohn einen Strauß:

<sup>301</sup> Cf. *ibid.*, Text 16/17 auf p. 31 mit t.23b.

Das Kommen in Frieden mit (*hr*) einem Strauß des [Amun] nach dem Kommen vom Folgen des Königs (*m-ht ij.t hr šms njswt*) seitens seines geliebten Sohnes...; er sagt:

Deinem KA ein Strauß des Amun, indem er (sc. Amun) dich lobt, indem er dich liebt, indem er an dir festhält (*swšhrf tw*).

Text 106: Statue CG 42239 (Zeit: 26. Dynastie, Karnak – Legrain, Statues III, p. 90)

Es rezitieren seine Brüder (*sn.wsf*):

Deinem KA ein Strauß des (Gottes) mit verborgenem Namen. [...] Er läßt bestehen, was du tatest.

Es rezitieren seine Kinder..., nachdem sie taten, was sehr gelobt wird:

Dir einen Strauß des Herrn der Götter! Er lobt dich. Er liebt dich. Nimm ihn dir an deine Nase!

Text 110: TT 74 (Tjanuni, Zeit: Thutmosis IV. – Urk. IV, 1011,2-1012,2)<sup>302</sup>

Tjaneni und seine Gattin nehmen Speise, Trank und Blumenstrauß entgegen:

Das Sitzen in der Halle, vereint (sc. T. und seine Gattin) im Hinblick auf die Dinge (*smš r ih.wt*): Mögen sie in Empfang nehmen diese Speisen, die hervorgehen vom Opfertisch des Herrn der Götter... Für den KA des NN und seine von ihm geliebte Gattin..., sie sagt:

Für deinen KA, Vorsteher der Königsschreiber! Mach(*irj*) (dir) einen schönen Tag, nimm die Speisen des Amun in Empfang in deinem Haus des Wohlbehagens (*prk ndm-ib*), NN!

Text 111: TT 38 (Djeserkareseneb, Zeit: Thutmosis IV. – Davies, Priv. Tombs IV, t. VI)

Der Grabherr und seine Gattin nehmen Trank, Kranz und Strauß entgegen:

Sitzen in der Halle, sich vergnügen in der Weise des Auf-Erden-Seins seitens ... [des Grabherrn und seiner Gattin].

Rede der Tochter:

Für deinen KA! Bereite (dir) einen schönen Tag, Kornzähler, in deinem Haus, das einem Gerechtfertigten zukommt (*m hw.tok n(j) mšc-hrw*), das du für dich am Rande der Stadt (*hr njw.t*) gebaut hast.

Text 113: TT 343 (Zeit: Thutmosis III. – Guksch, Benja, Text 14b auf p. 29 mit t. 24)

Der Grabherr streckt seine Hand nach Speisen aus; über den Speisen steht:

Alles, was vom Tisch Amon-Re[, des Götterkönigs] kommt, wenn er ruht in *Hnk.t-nh* [=Gedächtnistempel Thutmosis' III.] – für den KA des ... [Grabherrn].

Text 121: TT 39 (Zeit: Hatschepsut – Davies, Puyemrê II, t. 54.)

Vor dem Grabherrn und seiner Gattin weiht ein Priester den Opfertisch:

<sup>302</sup> Cf. *ibid.*, p. 31 sq mit t. 6.

Das Opferfeld weihen, Verklärungen verlesen (*ir.t sšh.w*). Königssiegler, Zweiter Priester des Amun, Puiemre, Gerechtfertigter.

Es gab [Re, verklärt zu sein im Himmel...].<sup>303</sup>

Es gab [Geb, machtvoll zu sein auf Erden...].

Es gab [Hu seinen Ertrag...].

Es gab [der Nil, was in ihm ist. du freust dich allezeit daran].

Es gab [Osiris, daß dein(?) Platz bei ihm ist ewiglich].

Es gab Horus, daß dein KA ‚hoch‘ ist und niemals wirst du bei ihm Not leiden.

(*dj.n Hr qšj kššk nn šn.tšk hršf d.t*)

Es gab Anubis, daß Du empfängst, was vor dir ist...

Text 123: TT 21 (User, Zeit: Thutmosis I. – Davies, Five Theban Tombs, t.25 sq.)  
Dem Grabherrn und seiner Gattin reicht eine Tochter Rauschtrunk:

Für deinen KA! Trink den herrlichen (*nfr*) Rauschtrunk (*mw th*)! Mach (dir) (*irj*) einen schönen Tag mit dem, was dir dein Herr, Thutmosis I., der große Gott, gibt, der dich liebt, Großer (*sr*), der den Wein liebt und den Myrrhen zugetan (*hs.y*) ist. Es mangelt dir nicht (*nn šw.k*), dein Herz zu erfrischen in deinem schönen Haus.

Text 129: TT 181 (Zeit: Amenophis III. – Davies, Tomb of Two Sculptors, t.5)  
Reichen des Rauschtrunks:

Möge sie (sc. die Hathor von Deir el-Bahri) veranlassen, daß du auf die Erde kommst, zu öffnen die Unterwelt und zu schauen Re, wenn er aufscheint, und daß du die Stimme der Kuh (sc. Hathor) hörst (*djšs prjšk r tš r wbš swš.t r mšc R<sup>c</sup> hft wbnšf sdmšk hrw sbh.t*). Für den KA des NN.

Dein(em) KA Lob! Deine Kleider sind weiß, Öl ist auf deinen Schultern, Kränze an deinem Hals, dir Leben und Gesundheit [zu geben...], Myrrhen [und Weihrauch], die von [Amun] hervorkamen, [...] in deinem Haus der Ewigkeit.»

Rede der Gattin:

Nimm und trink. Feiere einen schönen Tag in deinem Haus der Ewigkeit.

Text 133: TT 78 (Zeit: Thutmosis IV. – Brack, Haremhab, Text 12, t.37 mit fig.11)  
Diener reichen den Offizieren der Bogenschützen ein Getränk und sagen dazu:

Für euren KA, Offiziere der Bogenschützen Seiner Majestät (*n kšštn nš hrj[.w] pd.t n hmšf*)! Feiert einen schönen Tag vor dem wahren Königsschreiber, den er [sc. der König] liebt!

Text 142: TT 100 (Rechmire, Zeit: Thutmosis III. – Urk.IV, 1166,2-6)<sup>304</sup>

Lied dreier Sänger:

Angenehmen Nordwind für deine Nase! Luft für deine Nasenlöcher! Nimm dir (*hnmšk*) ein Opfer (*hšp.t*) von dem, was dem König gegeben wurde, und vom

<sup>303</sup> Diese und die folgenden Zeilen sind ergänzt nach TT 42: Nina & Norman de Garis Davies, *The Tombs of Menkheperasonb, Amenmose, and Another* (Nos.86, 112, 42, 226), London 1933, t.46B.

<sup>304</sup> Norman de Garis Davies, *The Tomb of Rekh-mi-Re<sup>c</sup> at Thebes*, New York 1953 (Nachdruck: New York 1973), p.61, t.LXVI.

Opfertisch (*wdhw*) des Allherrn stammt (*prj*). Dein KA soll darüber zufrieden (*htp*) sein, NN!

Text 148: TT 161 (Thutmosis IV. – Werbrouck/v.d.Walle, La tombe de Nakht)

Die Gattin des Grabherrn ruft Amon und Mut an:

Ich preise dich bis zur Höhe des Himmels, Amun! Heil dir Mut, Herrin des Himmels, große Gebieterin der ganzen Erde! Gebt Klarheit, Herzensstärke und Frieden durch euch alle Tage für den KA seiner geliebten Schwester.

Diese Textbeispiele beschließend und über die Zeit des Neuen Reiches hinaus verweisend sei daran erinnert, daß noch in griechisch-römischer Zeit «Nubien für den KA des Min» tanzt» (LD III, 162; Rochemonteix, Edfou II, 56) und ebenso tanzt Sopdu «für den KA der Hathor, um ihr Herz zu erfreuen» (Rochemonteix, Edfou I, 317).<sup>305</sup>

Was dem KA des maskulinen wie femininen Grabinhabers in diesen Texten zugesprochen wird, erweitert die in den Opferformeln aufgezählten Stereotypen. Neben den obligaten Lebensmitteln sind Rauschtrank, Blumensträuße, Kränze, Sistren, Halsketten u.a. genannt – alles zu dem Zweck, den KA dadurch zufriedenzustellen (*htp k3 im*). Dazu sind ebenso die musikalischen und tänzerischen Darbietungen zu zählen, wie überhaupt das Zusammensein mit den Angehörigen sowie die Verbundenheit mit Amun über die Teilhabe am Umlaufopfer. Das gesamte freudige Erlebnis wird *summa summarum* als «(sich) einen schönen Tag machen» (*irj hrw nfr*) gefaßt.

Wie die Zusprechungen der Opferformeln des Neuen Reiches, so sind auch die Wünsche und Geschenke bei den Grabfeiern in der Regel «für den KA» gedacht. Obwohl jedoch die meisten Fest-Texte den KA allein als Adressaten nennen, ist nicht zu übersehen, daß auch der jeweilige NN prinzipiell mitgemeint ist, was dadurch deutlich wird, daß manchmal der KA und NN in parallelen Formulierungen vorkommen (cf. die Texte 29, 60, 78). Das Verhältnis der überwiegend dem KA (des NN) allein sowie manchmal dem KA *und* NN zugesprochenen Fest-Darbringungen entspricht somit der oben (Kap. 9.3.1.3) für die Opferformel des Neuen Reiches festgestellten Tendenz. Ich gehe deshalb zum einen davon aus, daß in den Inschriften des Neuen Reiches zu den alljährlichen Festen am Grabe und in den Bittformeln des Neuen Reiches für das alltägliche Opfer das Verhältnis von KA und NN einheitlich beurteilt werden kann, und zum zweiten, daß alles, was im Neuen Reich in Wort und Tat im Rahmen von Opfer- und Fest-Darbringungen aufgeboden wird, prinzipiell weiterhin dem KA *und* dem NN gilt, in der Tradition des Alten und Mittleren Reiches.

<sup>305</sup> Stellenangaben nach H. Junker, Die Onurislegende, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist.Kl., 59. Band, 1. u. 2. Abhandlung, Wien 1917, p. 100.

### 9.3.3 Ehrerbietung «für den KA»

#### 9.3.3.1 In Texten

Für die Zeit von der Mitte der 18. bis zur Mitte der 20. Dynastie fallen eine große Anzahl von Belegen auf, die davon sprechen, daß speziell dem KA (meistens des Königs, aber auch eines Gottes) gehuldigt wird. Den Akt der Ehrerbietung faßt man in der Mehrzahl der Fälle in die Worte *ḥw* «preisen» oder *rdj ḥw* «Lobpreis zollen»; manchmal verwendet man auch *dwꜣ* «huldigen» oder *sn tꜣ* «proskynieren». <sup>306</sup>

Auf einer Stele der 18. Dynastie (Berlin 7317) <sup>307</sup> heißt es von der untergehenden Sonne:

Du spendest Licht denen, die dort (sc. in der Unterwelt) sind, damit sie deine Schönheit (*nfr.w*) schauen. Die in den Höhlen (*krwt*) sind in ihren Grüften (*tphwt*), ihre Arme sind in Verehrung für deinen *kꜣ*.

Im Aton-Hymnus aus dem Grab des Meryra ist zu lesen: <sup>308</sup>

- 1.5 *ꜣ.wjꜣsn m ḥw n kꜣꜣk* Ihre (sc. der Menschen, Herden, Pflanzen) Arme  
*m ḥw n kꜣꜣk* preisen deinen KA,  
1.6 *sꜣnhꜣ.nꜣk ib.w m nfr.wꜣk* weil/indem du belebst die Herzen mit deiner Schönheit.

Und im großen Atonhymnus im Grab des Eje steht: <sup>309</sup>

- 1.5 *ꜣpd.w pꜣ.w m ṣꜣꜣsn* Die Vögel, die aus ihrem Nest auffliegen,  
*dnꜣ.wꜣsn m ḥ.w n kꜣꜣk* ihre Flügel sind in Lobpreis für seinen KA.

Im gleichen Grab, an der gegenüberliegenden Wand, spricht Eje über Echnaton: <sup>310</sup>

- 1.13 *sbꜣ.n wj (I.14) nbꜣj* Mein Herr hat mich gelehrt  
*ir.yꜣj sbꜣ.ytꜣf* und ich habe seine Lehre ausgeführt.  
*ꜣnhꜣj m dwꜣ kꜣꜣf* Ich lebe im Loben seines KA,  
*sꜣ.yꜣj m ṣms.wꜣf* ich bin satt in seinem Gefolge.

<sup>306</sup> Ein Nachweis dieser Redewendungen für das AR und MR liegt mir nicht vor; für jene Epochen dagegen wird bisweilen von *irj hn.w n kꜣ* «dem KA zujubeln» gesprochen (für das AR cf. e.g. Pyr.704a, für das MR cf. e.g. CT.III, 109a); ob hier eine Koinzidenz in der Sache vorliegt, müßte eigens untersucht werden. — Für die griechische Zeit cf. Inschrift 65 bei: Eberhard Otto, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit, Leiden 1954, p.180 (aus dem Grab des Petosiris). Hierin sagt Petosiris zu seinem vor ihm verstorbenen älteren Bruder *Dd-Dḥwtj-(iwꜣ)ꜣ-nḥ*: „Ich ließ deinen KA gelobt sein in dem Lande der Lebenden, ohne daß er darin verging und ohne daß man einen Tadel an dir fand“.

<sup>307</sup> Zitiert nach J.Zandee, Ein doppelt überlieferter Text eines ägyptischen Hymnus an die Nachtsonne aus dem Neuen Reich, in: JEOL 27, 1981/82, p.3-22, hier: p.9 sq.

<sup>308</sup> M.Sandman, Texts from the Time of Akhenaten, BAe 8, Brüssel 1938, p.13.

<sup>309</sup> Ibid., p.94.

<sup>310</sup> Ibid., p.92.

Aus dem thebanischen Grab des Thotemheb (TT 194) stammt ein Hymnus des Grabherrn an die Göttin Hathor;<sup>311</sup> er ist überschrieben mit:

<i>dw³ nbw.t ir.t R<sup>c</sup></i>	Der Goldenen huldigen, dem Auge des Re,
<i>sn t³ n k³[<sup>s</sup>]</i>	ihrem KA proskynieren.

Und einige Zeilen weiter spricht Thotemheb:

<i>mk wj m [i³w] n hr<sup>t</sup> nfr</i>	Siehe, ich lobpreise dein schönes Angesicht,
<i>snj t³ n k³<sup>t</sup></i>	ich proskyniere deinem KA.

Auf einer Ohren-Stele<sup>312</sup> fordert die senkrechte Inschriftenzeile:

*i³w n k³ n Pth nb m³<sup>c</sup>.t* den KA des Pth, den Herrn der Maat, lobpreisen

Ramses II. redet zu *Nb-wnn-f*, den er als Hohenpriester des Amun bestallen will:<sup>313</sup>

1.11 <i>rḥ.kwj mnḥ<sup>k</sup></i>	Ich (sc. der König) kenne deine Vortrefflichkeit.
<i>im ḥ³.w</i>	Gib (davon) reichlich,
<i>ḥs.y tw k³<sup>f</sup></i>	damit sein (sc. Amuns) KA dich lobt,
1.12 <i>wḥm tw k³.w<sup>f</sup></i>	damit meine KAs dich ebenfalls loben (?),
<i>sw³ḥ<sup>f</sup> tw ḥntj pr<sup>f</sup></i>	damit er dich <situiert> sein läßt an der Spitze seines (sc. Amuns) Hauses (sc. Tempels).

Auf der frühramessidischen Stele eines Amenemopet/Ipi werden im Stelengiebel Atum und Osiris – Rücken an Rücken auf Thronen sitzend – jeder für sich vom Verstorbenen mit den Worten begrüßt:<sup>314</sup>

vor Osiris:

<i>irj i³w n k³<sup>k</sup></i>	Deinen KA lobpreisen,
<i>p[³ nb?] imnt.t</i>	Herr des Westens!
<i>dj<sup>f</sup> iw <sup>c</sup>nn m hr.t-ntr</i>	Möge er geben Kommen und Gehen in der Nekropole
<i>n b³ mn.w d.t</i>	dem ewig-dauerndem Ba!
<i>n k³ n ... <sup>?</sup>Ipy</i>	Für den KA des ... Ipi.

vor Atum:

<i>irj i³w n k³<sup>k</sup></i>	Deinen KA lobpreisen,
<i>p³ ntr <sup>c</sup>nḥ.tj</i>	du Gott, der lebst!
<i>dj<sup>f</sup> t³w mḥ n mḥ.yt</i>	Möge er geben einen Luftstrom voll von Nordwind
<i>r nḥḥ ḥn<sup>c</sup> d.t</i>	immer aufs neue und fortwährend!
<i>n k³ n ... <sup>?</sup>Ipy</i>	Für den KA des ... Ipi.

<sup>311</sup> J. Assmann, Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor, in: RdE 30, 1978, p. 22–50.

<sup>312</sup> William M. F. Petrie, Memphis I, London 1909, t. XIII.

<sup>313</sup> K. Sethe, Die Berufung eines Hohenpriesters des Amun unter Ramses II., in: ZÄS 44, 1907, p. 30–35; cf. KRI III, 283, 14–15.

<sup>314</sup> Karol Myśliwiec, Beziehungen zwischen Atum und Osiris nach dem Mittleren Reich, in: MDAIK 35, 1979, p. 195–213.

Es ist evident, daß das zu Beginn jeweils genannte Epitheton *p³ nb imnt.t* bzw. *p³ ntr nḥ.tj* als Apposition zu *k³f* zu ziehen ist. Denn den Passus «Deinen KA lobpreisen» allein als Überschrift zu verstehen und dann fortzufahren: *p³ nb imnt.t* (bzw. *p³ ntr nḥ.tj*) *dj/f* scheint mir nicht möglich, weil mit dem Epitheton der Gott dann *direkt* angesprochen wäre, und dann das nachfolgende *dj/f* mit einem Suffix der 2. Person verbunden sein müßte. — Es bleibt daher festzuhalten, daß (wie in allen anderen genannten Beispielen) die Lobpreisungen dem KA gelten, und weiterhin, daß das Suffixpronomen in *dj/f* sich ebenfalls auf den KA bezieht, was bedeutet: Der KA ist es, der dem Ba ein ungehindertes Kommen und Gehen und dem Verstorbenen kühlen Lufthauch zukommen läßt!

Ebenso komplex wie aussagekräftig ist auch der Text einer Felsenstele vom Gebel el-Silsila des Hohenpriesters Amenwahsu.<sup>315</sup> Auf den oberen zwei Drittel der Stele ist rechts der König, Merneptah, abgebildet (gefolgt von seinem Vezir Pahesi), wie er vier Göttern links von ihm ein Maat-Opfer darbringt; von diesen vier Göttern dem König direkt gegenüber steht Amon-Re, hinter diesem folgt Month, diesem Sobek und ganz links steht Hathor, die Herrin von Gebelein. Das untere Drittel wird von einem längeren Text eingenommen, den der rechts kniende Amenwahsu spricht:

<i>ḥw n k³k ʔImn-Rʕ</i>	A1	Deinen KA lobpreisen, Amun-Re,
<i>p³w.tj ḥpr[.w] m ḥ³.t</i>		Uranfänglicher, der zu Beginn entstand,
<i>ḥrj ḥnw n Mutw</i>		dem Month zujubeln,
<i>nb ʔIwnw</i>		dem Herrn von Hermonthis,
<i>sn t³ n ntrʔj Sbk</i>		meinem Gott Sobek proskynieren
<i>ntr.t (ḥḥ)</i>		und der Uräus-Göttin,
<i>n k³ njswt (ḥḥ)</i>	2	für den KA des Königs
<i>nb t³.wj (Merneptah)</i>		(und) den Herrn der beiden Länder, (Merneptah),
<i>dj[.w] nḥ</i>		der Leben gibt.
<i>dj/sn</i>	B1	Mögen sie (alle) geben:
<i>ḥʕ.w nfr</i>		eine schöne Lebenszeit
<i>ḥr šms ḥḥ/sn</i>		beim Folgen ihres KA
<i>n k³ ... A.</i>	2	für den KA ... des Amenwahsu

Der Text zerfällt in zwei Teile: die Evokation der Gottheiten (A) und die an sie gerichtete Bitte (B). Die Evokation zerfällt ihrerseits in zwei Teile: Amenwahsu ruft alle Gottheiten einzeln an und bekundet seine Zuneigung zu ihnen, besonders preist er den KA des Amun (A1), und zwar tut er dies alles «für den KA des Königs»! (A2), nicht für seinen eigenen KA bzw. für sich. Im Teil B1 nun wendet sich Amenwahsu an alle Götter (kollektiv): Derjenige, der ihrem KA folgt, der möge eine «schöne

<sup>315</sup> Labib Habachi, Amenwahsu attached to the cult of Anubis, Lord of the Dawning Land, in: MDAIK 14, 1956, p. 52-62.



Lebenszeit» erhalten (*solange* er ihrem KA folgt); daß Amenwahsu zu dieser «Teilmenge» gehört, hat er oben (A1) bekundet. Der Wunsch nach einer «schönen Lebenszeit» ist jetzt aber für seinen eigenen KA ausgesprochen (B2), nicht für den KA des Königs.

Für bemerkenswert halte ich die dem Text inhärente Reziprozität (cf. auch 9.4.2) zwischen Gott, König und Hohepriester sowie ihren jeweiligen KAs: Amenwahsu erbittet für seinen KA von den Gottheiten eine «schöne Lebenszeit», damit der Hohepriester ihrem KA folgen könne, was wiederum dem KA des König zugute kommt.

Unter der Voraussetzung, daß kein Schreibfehler vorliegt, ist auch die Formulierung  $\overline{w}sn$  interessant. Während sonst in der Regel immer vom «KA des Gottes NN» gesprochen wird, ist hier allen vier Gottheiten *ein* KA zugeordnet. Dies könnte man gleichfalls im Sinne meiner oben (Kap.8.0) entworfenen Theorie deuten, daß die singulare oder plurale *Verwendung* des Wortes KA irrelevant ist hinsichtlich der *Bedeutung* des Begriffes KA.

### 9.3.3.2 Im Bild

Auf einem Reliefbruchstück aus der Nach-Amarna-Zeit ist eine einzigartige Szene erhalten, die der Publikaator Ali RADWAN<sup>316</sup> folgendermaßen beschreibt: „Die Bildfläche ist in zwei Felder geteilt: Rechts thront eine Gottheit, von der nur Beine und rechter Arm erhalten sind, auf einem Maat-Podest. Vom Text vor ihr ist nur  $hq^3-d.t$  «der Herrscher der  $d.t$ -Ewigkeit» erhalten, was sich wohl nur auf Osiris beziehen kann.[...] Vor dem nach links blickenden Osiris steht eine  $i^3.t$ -Standarte mit einem  $k^3$ -Zeichen darauf, das eine Federkartusche Amenophis' III. ( $Mn-m^3^c.t-R^c$ ) hält. In der linken Bildhälfte steht, mit Blickrichtung zur Kartusche und Gottheit, der Besitzer dieses Reliefs, dessen Frau hinter ihm folgt. Er hebt betend die Hände während die Frau in der auf die Brust gelegten linken Hand das Schleifenamulett hält und die Rechte...nach unten senkt“ (p.71).

Einerlei, ob man in der rechten Gruppe neben der KA-Standarte von Amenophis III. die fragmentarisch erhaltene Osiris-Figur als den *Gott* Osiris oder als den König Amenophis III. *als* Osiris interpretiert, klar ist, daß eben dieser Gruppe die Lobpreisungen des Wab-Priesters Nacht und seiner Gemahlin Mut-nofret gelten.<sup>317</sup>

<sup>316</sup> Ali Radwan, Amenophis III., dargestellt und angerufen als Osiris ( $wnn-nfr$ ), in: MDAIK 29, 1973, p.71-76 mit t.XXVIIb (= Ägyptisches Museum Berlin, Inv.-Nr. 7769). — Vergleichbare Darstellungen dieser Art sind mir nicht bekannt.

<sup>317</sup> Der beige-schriebene Text erwähnt dagegen nur  $Wnn-nfr$  (Osiris): A.Radwan, o.c., p.71.

## 9.4 Syntagmata mit *k3* und *htp*

### 9.4.1 *htp-k3* für «Kot»

Auch wenn in den Beischriften zu den Grab-Festen allerlei unterhaltsame Darbietungen genannt werden, die den KA «zufriedenstellen» sollen (*k3 htp im*), so spielen sowohl bei diesen alljährlichen Festen wie auch bei den alltäglich erstrebten Opfern die dargebrachten Nahrungsmittel eindeutig die Hauptrolle. Sie vor allem sind es, die auf den Grab- und Stelentexten «für den KA» des Verstorbenen erbeten werden.

In diesen Gedankenstrang scheint mir neben den Bezeichnungen *htp* oder *htp(w)t* für «Opfer» ein Ausdruck zu gehören, der in der wissenschaftlichen Literatur als «Euphemismus für Kot» gilt:<sup>318</sup> *htp-k3*.

Die Wortfügung ist seit dem Mittleren Reich in frühen Totenbuch-Texten belegt.<sup>319</sup> Das Berliner Wörterbuch versteht sie als „Befriedigung des Ka“ (Wb.III, 195.1), H.GRAPOW<sup>320</sup> übersetzt „was den ka befriedigt“ und P.KAPLONY<sup>321</sup> „Das, woran sich der Ka (*nicht*) befriedigt“.

Ganz abgesehen von den unterschiedlichen Wiedergaben und den grammatischen Fragwürdigkeiten im Übersetzungsvorschlag von P.KAPLONY – in allen Fällen bleiben die Fragen: was diese Übersetzungen jeweils bedeuten sollen und worin der Bezug der KA-Befriedigung zum Kot bzw. worin der Euphemismus besteht, unbeantwortet. Die Rede vom «Euphemismus» entlarvt sich so meines Erachtens als bloße Verschleierung der allgemeinen Unklarheit über die adäquate Interpretation von *htp-k3*.

Allein, das Syntagma *htp-k3* als «euphemistisch» zu beurteilen, beruht bereits auf einer Präsupposition. *htp-k3* mit dem Attribut «euphemistisch» (i.S.v. «etwas irgendwie Anstößiges mit beschönigenden Worten verhüllen») versehen kann man nur, wenn man davon ausgeht, daß erstens etwas der Beschönigung bedarf, und zweitens, daß der Ausdruck *htp-k3* für eine Beschönigung geeignet ist. Von den Ägyptologen, die das Referierte postulieren, wird jedoch nirgendwo erwogen oder gar dargelegt,

<sup>318</sup> Cf. e.g. Wb.III, 195.1; H.Grapow, Eine alte Version von Totenbuch Kapitel 51-53, in: ZÄS 47, 1910, p.100-111, hier: p.101; id., Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen, Leipzig 1924, p.129; P.Kaplony, in: LÄ III, col.279 n.6.

<sup>319</sup> So Wb-Belegstellen III, p.44 zu Wb.III, 195.1; dazu als weitere frühe Belege CT III, 48d; 50a; 87h; 92e; 103d; 128e, 132e.

<sup>320</sup> H.Grapow, Die bildlichen Ausdrücke, p.129.

<sup>321</sup> P.Kapony, l.c.

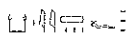
warum seitens der Ägypter ein Bedarf nach Beschönigung bestanden hätte, noch in welcher Weise *htp-k3* zur Beschönigung hätte dienen können. Vielmehr wird implizit präjudizierend *htp-k3* als etwas «Gutes» (εῖ) angesetzt, dem das Anstößige (der Kot) entgegengesetzt wird. Nur aufgrund einer solchen gegenüberstellenden Präsupposition wird nachvollziehbar, wie man *htp-k3* mit «das, woran sich der Ka (nicht) befriedigt» glaubt wiedergeben zu können.

Ich sehe den Ort dieses Ausdrucks im Zusammenhang mit dem Speiseopfer, das «für den KA» zu dessen Befriedigung dargebracht wird, und möchte daher vorschlagen, *htp-k3* als *htp(w)-k3* zu lesen und perfektisch zu übersetzen mit «was den KA befriedigt hat».

Im Hinblick darauf, daß eine anthropomorphe Interpretation des KA nach meiner Ansicht nicht möglich ist (cf. supra Kap. 7.3 u.ö.), verbleibt als derjenige, welcher den Kot hervorbringen kann, nur der NN. Das hat zur Konsequenz, daß zumindest ab dem Mittleren Reich, in dem der thematisierte Ausdruck aufkommt, bezüglich der parallelisierenden Opfer-Zuweisung «für NN und seinen KA» für die «Person» NN und die Qualität KA kein identisches Bedürfnis nach dem Speiseopfer bestehen kann. Anders gesagt: Das dargebrachte Opfer hat für den NN eine andere Bedeutung als für den KA; NN befriedigt sich an den geopferten Nahrungsmittel in der Weise, daß er sie verdaut, der KA hingegen scheint in anderer Weise zufriedengestellt zu werden. Dieser Unterschied rührt an die Relation von NN und KA, über die unten in Teil C gesprochen werden soll.

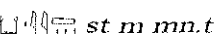
#### 9.4.2 Andere Kombinationen von *k3* und *htp*

Wie aus den Text-Beispielen der Abschnitte 9.3.1 und 9.3.2 für alle historischen Epochen deutlich hervorgeht, bedarf der KA der Befriedigung. Die Zitate zeigen weiterhin, daß diese Befriedigung nicht nur über Nahrungsmittel erfolgt, sondern ebenfalls durch dargebrachte Blumensträuße, durch Sistrum- und Harfenspiel, Lieder und Tänze – ja, das eine kann sogar symbolisch für das andere stehen: In der Weisheitslehre des Ani<sup>322</sup> wird in der 8. Maxime gefordert, nicht zu versäumen, dem Gott das Fest zu feiern; an der Stelle III,8 heißt es dann:

*hsj.w h<sup>c</sup>b sntrj m* 

Gunst-Erweise, Tanz und Weihrauch seien seine Nahrung.

Und in der 39. Maxime (VII,16-17) wird im Zusammenhang des Statuenkultes gesagt:

*dd.tj sntrj m*  *st m mn.t*

Weihrauch wird ihnen (den Statuen) gegeben als Nahrung, täglich.

<sup>322</sup> Emile Suys, *La sagesse d'Ani*, *Analecta Orientalia* 11, Rom 1935.

Doch auch unabhängig vom unmittelbaren Fest- und Opfer-Kontext spielt die Befriedigung des KA eine Rolle, was sich an einigen – allerdings – wenigen Beispielen ablesen läßt.

Seit den Pyramidentexten ist ein gelegentlich gebrauchtes Epitheton «Zufriedener KA» belegt:<sup>323</sup>

582c	<i>h3 Wsjr (T/P/M/N)</i>	He, Osiris (T/P/M/N)!
	<i>nd.n tw Hr</i>	Horus hat dich gerächt,
d	...	...
	<i>htp-k</i>	damit du zufrieden bist
	<i>m rn-k n k3-htp</i>	in deinem Namen «Zufriedener KA».

Man vergleiche hierzu auch den im Alten und Mittleren Reich mehrfach belegten Personennamen *htp-k3* «Der den KA befriedigt» oder «Von zufriedenstellendem KA» (cf. supra Kap.9.1.5).

In der gleichen für uns unbefriedigenden Allgemeinheit sprechen zwei Sätze aus den Sarg-Texten:<sup>324</sup>

<i>iw NN htp hr k3sf</i>	NN ist zufrieden mit seinem KA.
<i>iw k3 n NN pn htp hrsf</i>	Der KA dieses NN ist zufrieden mit ihm.

In dieser Aussage klingt wieder eine Reziprozität an, von der oben (Kap.9.4.1) bereits in einem anderen Zusammenhang gesprochen wurde.

Im Mittleren Reich brüstet sich <sup>2</sup>*Inj-itj* auf einer seiner Stelen einer Reihe von Wohltaten und stellt abschließend fest:<sup>325</sup>

Ich tat dies alles, damit es mir auf Erden gut gehe, und eine gute Erinnerung an mich bleibe..., wenn mein KA sich am Leben befriedigt (*htp*) hat (sc. wenn ich gestorben bin).

Im Neuen Reich wird das allgemeine *htp* «zufrieden sein» manchmal geringfügig genauer gefaßt; so lautet ein Satz, der auf mehreren Grenzstelen Echnatons bei Amarna überliefert ist (1.3):<sup>326</sup>

<sup>323</sup> Vergleichbar: Pyr.647d; zum späteren Vorkommen dieses «Namens» cf. Wb.-Belegstellen V, p.14 zu Wb. V, 93.7.

<sup>324</sup> CT VI, 293h.

<sup>325</sup> Stele Berlin 13272; Übersetzung in Anlehnung an W.Schenkel, Memphis – Herakleopolis – Theben, *ÄA* 12, Wiesbaden 1965, p.231; cf. die Zeile «nachdem eure KAs sich am Leben befriedigt haben und ihr zur Ehrwürdigkeit eingegangen seid für immer» von einer Leningrader Stele: P.Vernus, La formule «le souffle de la bouche» au Moyen Empire, in: *RdE* 28, 1976, p.139-145; hier doc.3, p.140 (zit.n. J.Assmann, Vergeltung und Erinnerung, in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*, Fs W.Westendorf, vol.II: Religion, Göttingen 1984, p.687-701, hier: p.689).

<sup>326</sup> M.Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, BAe VIII, Brüssel 1938, p.121.

*‘nh ntr nfr w<sup>c</sup>.tj R<sup>c</sup>* Es lebe der gute Gott, der Einzig(artig)e, Re,  
*qm<sup>3</sup>.n itn nfr.w<sup>f</sup>* dessen Vollkommenheit die Sonnenscheibe geschaffen hat,  
*‘h-ib m<sup>3</sup> n ir.w sw* der förderlich und aufrichtig zu dem ist, der ihn geschaffen,  
*sh<sup>t</sup>p sw in hrr.t k<sup>3</sup>/f* der ihn zufriedenstellt, indem er seinen KA froh stimmt.

Und ähnlich heißt es im Zusammenhang des Opet-Festes im «Jubellied der die Amunbarke ziehenden Mannschaft»:<sup>327</sup>

Er (sc. Amun) möge geben ... Leben und Macht (*w<sup>3</sup>s*) seinem Sohn Haremhab, ein Sohn, der nützlich (*‘h*) ist für den, der ihn gezeugt (*msj*) hat, (was sich daran zeigt) wie er rudert seinem Vater Amun, damit getan wird, was seinen KA froh stimmt (*hrr.t*).

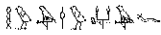
## 9.5 Wunsch und Wille des KA

Dem Zufriedenstellen und Zufriedensein des KA korrespondiert ein Begehren seitens des KA, das der Zufriedenstellung bedarf. Dieses Bedürfnis dokumentiert sich positiv durch alle Zeiten hindurch in einigen wenigen Textzeugnissen und verschafft sich in unterschiedlicher Weise Ausdruck.

In der 5.Dynastie bedankt sich der Oberarzt *Nj-‘nh-Shm.t* bei seinem König Sahure für die Ausstattung seines Grabes mit einer steinernen Scheintür:<sup>328</sup>

*pw mr.y R<sup>c</sup>*  
*rdj.t n rw.tw n.t inr r iz pf n hr.t-ntr*  
Befehl und Weisung deines KA war es, Geliebter des Re,  
was gegeben hat eine Scheintür aus Stein für jenes Grab der Nekropole.

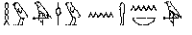
In der 6.Dynastie schreibt Weni in seiner Biographie am Ende des Abschnittes über den Bericht seiner zweiten Expedition nach Assuan und Nubien zusammenfassend:<sup>329</sup>

*wnn hpr ih.t nb[.t] hft*   
Alles war und geschah auf Befehl und Weisung seines (sc. des Königs Merenre) KA.

Aus der Weisheitslehre des Ptahhotep gehört eine Stelle aus der 7.Maxime hierher:<sup>330</sup>

<sup>327</sup> Walther Wolf, Das schöne Fest von Opet, Leipzig 1931, p.56, Text-Nr.14.

<sup>328</sup> Urk. I, 38,8-10.

<sup>329</sup> Urk. I, 109,11; ähnlich, aber ohne KA, in Urk. I, 108,10: dort geschieht alles *hft*  «auf Befehl und Weisung der Majestät des (königlichen) Herrn».

<sup>330</sup> Nach: pPrise 7,2 (= Vers 135-140 nach Dévaud).

<i>ir sr wnnꜛf hꜛ t.w</i>	Wenn ein Edler über Brot verfügt,
<i>šhrꜛf hꜛft wꜛ kꜛꜛf</i>	dann wird seine Absicht so sein, wie sein KA es anordnet;
<i>iwꜛf r rdj.t n hꜛ.yꜛf</i>	er wird dem geben, den er schätzt;
...	...
<i>in kꜛ dwn ꜛ.wjꜛf</i>	Der KA nämlich (läßt ihn) seine Arme ausstrecken.
<i>sr rdjꜛf n ph.n z</i>	Ein Edler, er gibt dem, der zurücksteht.

Auf der Stele des Schatzmeisters Teti (BM 614) aus der 11. Dynastie (unter König Antef II., *Wꜛh-ꜛnh*) sagt dieser von sich (I.10):<sup>331</sup>

*irj hr.t ipꜛ.t-njswt nb.t*  
*wꜛ.t n[ꜛj] hm n nbꜛj*  
*rdj.t.nꜛf ir.y nꜛs wp.wt*  
*m mrj.t nb kꜛꜛf*  
*ꜛꜛ[.n] rdj.n[ꜛj] irj.n[ꜛj] nꜛf st*

Was den Bedarf eines jeden königlichen *ipꜛ.t*-Gebäudes angeht,  
das mir die Majestät meines Herrn zugewiesen hatte,  
und für das er einen Auftrag auszuführen veranlaßte  
entsprechend jeglichen Beliebens seines KA:  
da ließ ich es für ihn tun.

Auf einer weiteren Stele der 11. Dynastie (New York 14.2.6) erzählt der Königliche Gefolgsmann Magegi, der unter König Antef III. *Nht-nb-tp-nfr* lebte:<sup>332</sup>

*iw irj.n[ꜛj] ꜛꜛ.w m rnp.wt m rk Hr [Nht-]nb-hr-nfr*  
*hr sꜛ ꜛꜛf m hrw nb m mrr.t nb.t kꜛꜛf*

Ich verbrachte eine Anzahl von Jahren zur Zeit des Horus Antef III.  
beim Erkennen seines Herzens, an jedem Tag, in allem, was sein KA liebte.

Aus dem Mittleren Reich ist auf eine Stelle in der Geschichte des Sinuhe hinzuweisen. Sinuhe freut sich über die Aufforderung des Königs, er solle doch nach Ägypten heimkehren und spricht bei sich:<sup>333</sup>

*nfr wꜛh ꜛb*  
*nhm wj m-ꜛ m.t*  
*iw kꜛꜛk r rdj.t*  
*ir.yꜛj ph.wj hꜛ.wꜛj m hnw*


<sup>331</sup> A.M.Blackman, The Stele of Theti, Brit.Mus. 614, in: JEA 17, 1931, p.55-61; cf. die Transkriptionen bzw. Übersetzungen von A.H.Gardiner, Inscriptions from the Tomb of Si-Renpowet I., Prince of Elephantine, in: ZÄS 45, 1908, p.123-140, hier: p.127; Elke Blumenthal, Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I: Die Phraseologie, ASAW Leipzig, phil.-hist.Kl., vol.61.1, 1970; Miriam Lichtheim, Ancient Egyptian Literature, vol.I: Old and Middle Kingdom, Berkeley/Los Angeles/London 1973, 92.

<sup>332</sup> H.E.Winlock, The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes, New York 1947, p.19, t.2, l.3-5.

<sup>333</sup> Sinuhe B 203-204.

Schön ist die <Beständigkeit des Herzens> (=Zutrauen),  
die mir den Tod zurückdrängt,  
insofern dein KA veranlaßt,  
daß ich das Ende meiner Glieder in der Heimat erlebe.

Die 2.Zwischenzeit ist in dieser Reihe vertreten durch die große Inschrift des Königs Neferhotep I. Darin spricht der versammelte Hofstaat den König mit den Worten an:<sup>334</sup>

1.6 

Was dein KA befiehlt, ist das, was geschieht, [o] Fürst, mein Herr.

In ähnlicher Weise reden im Neuen Reich die Räte von König Thutmosis I.<sup>335</sup>

*šj hpr wđ ir.tw*

*mr.tj kšk pw hpr.tj*

Bestimme, und es geschieht; ordne an, und es wird getan!  
Das, was dein KA liebt, das ist das, was geschieht.

Wurde bisher nur vom KA des jeweiligen Königs gesprochen, dessen KA gewünscht und angeordnet hat, so wird dies unter Thutmosis III. zum ersten Male vom KA eines Gottes gesagt. Thutmosis III. erklärt:<sup>336</sup>

*ink zšf mr.y hmšf*

*mr.tj kšf pw hpr.tj*

Ich bin sein (sc. des Amun) Sohn, den seine Majestät (sc. Amun) liebt.  
Das, was sein KA liebt, das ist das, was geschieht.

Der neue Ansatz, vom Wunsch und Willen des KA eines Gottes zu sprechen, wird nur kurz durch die Amarnazeit unterbrochen: Eje schreibt e.g. in seinem Grab in Amarna an Echnaton gewandt:<sup>337</sup>

*djšk nšj šw nfr mj šs.yšk*

*djšk nšj qrs.t nfr[.t] m wđ kšk*

*m hwtšj wđšk nšj r htp imšs*

*m đw n šh.t-<sup>2</sup>Itn s.t šs.y*

<sup>334</sup> Max Pieper, Die große Inschrift des König Neferhotep in Abydos, Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, vol.32.2, Leipzig 1929 sowie W.Helck (ed.), Historisch-biographische Texte der 2.Zwischenzeit und neue Texte der 18.Dynastie, Wiesbaden 1975, p.21-29, hier: p.22

<sup>335</sup> Urk.IV, 96,14-16.

<sup>336</sup> Urk.IV, 162,7-8; auf der auch zu Thutmosis III. gehörigen sog. Poetischen Stele aus Karnak (CG 34010) erklärt im Epilog der Gott Horus seine Zufriedenheit darüber, daß ihm der König «alles tat, was mein (sc. des Horus) KA wünschte». — Ebenso wird von Amenophis III. auf einer Stele aus seinem Totentempel in Theben (CG 34025, recto) gesagt, daß er des Gottes Amun Tempel vergrößerte, indem er tat, was dessen KA wünschte.

<sup>337</sup> M.Sandman, Texts, p.92 (Ostwand, 1.17).

Mögest du mir ein schönes Alter geben, wie es deine Gunst ist!  
Mögest du mir ein schönes Begräbnis geben durch Anordnung deines KA,  
in meinem (Grab-)Bau deiner Anordnung für mich, um darin zufrieden zu sein,  
im Berg von Amarna, dem begünstigten Ort.

Dann aber kehrt man wieder dazu zurück, den Wunsch und Wille des KA von Gottheiten hervorzuheben. In der an Amarna anschließenden Restaurationszeit notiert Haremhab in einem Hymnus an Thoth auf seiner (heute in New York befindlichen) Statue:<sup>338</sup>

*wḥmꜣsn* Sie (sc. die Götter der Neunheit) tun immer wieder,  
*mrr.t kꜣ tn* was jener KA (sc. des Thoth) wünscht.

Nach dem Neuen Reich bis zum Ende der altägyptischen Geschichte werden vorzugsweise die Wünsche und Absichten des KA von *Privatleuten* benannt:

In der 22. Dynastie sagt der Amun-Priester und Gaufürst *Nb-ntr.w* auf einer Stele (CG 42225) von sich,<sup>339</sup> er sei einer,

der das Herz des Re-Atum in Theben zufriedenstellt (*shꜣtp*)  
der Zutritt hat zum Palast... ,  
auf dessen Kommen man wartet im Palast,  
den man fördert nach dem Verlangen seines KA (*shꜣntj n srdꜣf kꜣꜣf*).

Harwa, der «Majordomus» des thebanischen Gottesgemahlin Amenirdis (25. Dynastie), beschreibt auf einer seiner Statuen (Nr. II: JdE 36711) seine Tätigkeiten gegenüber seiner Dienstherrin mit den Worten:<sup>340</sup>

der tat, was sie (sc. Amenirdis) liebte, jeden Tag, ...  
der ihren KA nicht hinderte(?),  
so daß sie befriedigt wurde mit dem, was sie liebte.

In der 26. Dynastie spricht Nes-Hor, Gouverneur unter Psammetich II., in einem Hymnus (Louvre A 90):<sup>341</sup>

<sup>338</sup> H. E. Winlock, A Statue of Haremhab before his Accession, in: JEA 10, 1924, p. 1-5 mit t. I-IV, hier: t. IV, Text der Papyrusrolle, l. 11-12.

<sup>339</sup> Cf. Karl Jansen-Winkeln, Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie, ÄUAT 8/1-2, Wiesbaden 1985, Text A 10 (vol. I: p. 117-135, hier: p. 120, vol. II: p. 494-505, hier: p. 496) mit Bibliographie.

<sup>340</sup> Übersetzt in Anlehnung an E. Otto, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit, Leiden 1954, p. 153 (Inschrift 17 Nr. II). Der hieroglyphische Text ist gegeben bei B. Gunn/R. Engelbach, The Statues of Harwa, in: BIFAO 30, 1931, p. 791-815, hier: p. 797. Cf. Charles Kuentz, Remarques sur les statues de Harwa, in: BIFAO 34, p. 143-163, hier: 147 sq.

<sup>341</sup> Übersetzt in Anlehnung an E. Otto, o. c., p. 163 (Inschrift 25a); der hieroglyphische Text ist zu finden bei G. Maspero, Notes sur quelques points de Grammaire et d'Histoire, in: ZÄS 22, 1884, p. 78-93, hier: 88 sq.; für Erwähnungen in der Literatur cf. die Verweise bei Dominique Valbelle, Satis und Anoukis, Mainz 1981, p. 45 sq. (Nr. 342).



O...Chnum-Re, Herr des Kataraktes!

Satis und Anukis, Herrinnen von Elephantine!

Ich preise eure Namen, ich verehere eure Schönheit!

Ich war frei von Müdigkeit, um euren KA zu lieben.

(šw.n[šj] m gb hr mrj.t] ḫḫtn)

Ich füllte mein Herz mit eurem KA bei allen Vorhaben, die ich ausführte.

(mh.n[šj] ib im ḫḫtn hr šhr.w nb[.w] irj.n[šj])

Möge meines KA gedacht werden wegen dessen, was ich in euren Tempel tat! [...]

(shš ḫḫj hr irj.nšj m prtn)

Dauern im Munde der Mitbürger ist der Lohn dafür.

Man gebe, daß mein Name in eurem Hause bestehen bleibe!

(rdj.t[w] wšh rnšj m prtn)

Möge meines KA gedacht werde nach der Lebenszeit!

(shš ḫḫj m-bšh ḫ.w)

Möge meine Statue und mein Name bestehen bleiben ... in diesem Tempel!

(wšh znnšj rnšj ... m ḫw.t-ntr tn)

Als letzter Beleg dieser Reihe sei eine Inschrift aus dem Grab des Petosiris zitiert. Sein Vater Sia-Schu sagt:<sup>342</sup>

Ich tat Gutes auf Erden. Ich füllte mein Herz mit dem Plan des Gottes seit ich jung war, bis heute. Ich verbrachte (sogar) die Nacht, indem ich tat, was sein Ka liebt. Ich übte Gerechtigkeit; ein Abscheu war für mich die Sünde. Denn ich wußte, daß er von ihr (sc. der Gerechtigkeit) lebt, daß er mit ihr zufrieden ist. Ich hielt mich rein, wie sein Ka (es) liebt. Ich verkehrte nicht mit dem, der die Macht des Gottes nicht kannte. Aber ich stützte mich auf den, der auf seinem Wasser handelte.

Es hat den Anschein, als ob sich in diesen Texten der KA als eine Art «Wille» dokumentiert,<sup>343</sup> der «befiehlt» (*hw*) oder «anordnet» (*wḏ*), bzw. als eine Art «Wollen», das wünscht (*mrj*). Der hinter diesem «wollenden Willen» stehenden Forderung – sei es der des KA eines Gottes, des Königs oder einer Privatperson – ist man bestrebt, Genüge zu leisten. Diesen Dienst zu tun, wird offenbar nicht als Last empfunden, sondern im Gegenteil: Man rühmt sich deswegen, dem Bedürfnis des jeweiligen KA entsprochen zu haben; um dem Wunsch eines KA zu entsprechen, ist man «frei von Müdigkeit» (*šw m gb*). Diese Weise, einen KA zufriedenzustellen, und zwar bisweilen «alle Tage», und auch in vorauseilendem Gehorsam – «im Erkennen seines Herzens» (*m šj ibšf*) –, ist aber nur *ein* Aspekt der Aussagen.

Was immer wieder betont wird, ist, daß sich die Befehle und Anordnungen des KA in ihrer Befolgung realisieren: Was der KA «geboden hat» (*wḏ*, *hw*) oder «liebt» (*mrj*), «ist geschehen» bzw. «geschieht» (*ḫpr.tj*). Es geht also nicht nur darum, daß mit dem KA ein bloßer «wollender Wille» vorliegt, auch nicht nur darum, daß ein Verlangen(können) nach Befolgung des «wollenden Willen» des KA besteht, sondern

<sup>342</sup> Zitiert nach E. Otto, o. c., p. 183 (Inscription 46, Nr. 116).

<sup>343</sup> Cf. die Vermutungen in diese Richtung bei J. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Theben I, Mainz 1983, p. 22 n. y.

daß der im Befehl oder in der Anordnung formulierte «wollende Wille» sich auch manifestiert, indem er in sein Ziel kommt. Dieses Ins-Ziel-Kommen ist es nach meiner Meinung auch, was einerseits das Zufriedensein (*hṭp*) des KA ausmacht, und andererseits denjenigen, der dazu beigetragen hat – i.e. derjenige, der den Anordnungen des KA Folge leistete –, mit Zufriedenheit und Stolz erfüllt, aus dem heraus er in den Inschriften in den entsprechenden Passagen davon berichtet.

Inhaltlich mit einzubeziehen sind zwei Aussagen, in denen der KA als «wollender Wille» in eine enge Nähe zum Herzen als dem «Willensbildungsorgan»<sup>344</sup> rückt.

Die erste ist der 11. Maxime der Weisheitslehre des Ptahhotep entnommen; sie beginnt in den zwei Textzeugen Papyrus Prisse und Papyrus BM 10509 unterschiedlich:

pPrisse 7,9:

*šms ibꜥk*

*tr n wnnꜥk*

Folge deinem Herzen  
solange du existierst!

pBM 10509 3,8:

*šms kꜥꜥk*

*r tr n wnnꜥk*

Folge deinem KA  
solange du existierst!

In Kapitel 30 B des Totenbuches<sup>345</sup> beschwört der Verstorbene sein Herz, es möge vor dem Totengericht nicht *gegen* ihn als Zeuge auftreten, denn:

*ntk kꜥꜥj im.y h.tꜥj*

*Hnmw swdꜥꜥ wtꜥj*

du bist mein KA, der in meinem Körper ist,

Chnum, der meine Glieder heil sein läßt.

Ein weitläufigerer Zusammenhang zwischen Herz und KA geht auch aus einer Passage des Leidener Amun-Hymnus' hervor; es heißt dort:<sup>346</sup>

*sjꜥ ibꜥf*

*hw.w sp.tꜥꜥfj*

*kꜥꜥf wnn.wt nb.[w]t imj.w rꜥꜥf*

<sup>344</sup> Zum Herzen und seinen Funktionen cf. H.Brunner, in: LÄ II, col.1158-1168, s.v. (mit Literatur). Auch die oben Kap.8.1.4 zitierte Stelle 1.56 sq. des «Denkmals memphitischer Theologie» ist hier zum Vergleich mit heranzuziehen. Andere Texte, die Herz und KA so eng miteinander verknüpfen, sind mir nicht bekannt. Nicht hierher gehören m.E. die Sätze *ibꜥk m-ꜥꜥk* «dein Herz ist dir zuhänden» (Urk.IV,115,3; 117,3) und *kꜥꜥk m-ꜥꜥk* «dein KA ist dir zuhänden»; abgesehen von der identischen Satzstruktur weisen die Kontexte der Stellen keinerlei inhaltliche Beziehung von KA und Herz auf; eine inhaltliche Parallelität über die parallele Syntax wurde zuerst von W.Spiegelberg, Das Herz als zweites Wesen des Menschen, in: ZÄS 66, 1931, p.35-37, hier: p.36, gefordert und in seiner Nachfolge von H.Brunner, o.c., col.1163 mit n.88.

<sup>345</sup> Nach Naville I, t.XLIII und II, p.97 (Aa). – Zu Tb 30B cf. Adriaan de Buck, Een groep dodenboekspreuken betreffende het hart, in: JEOL 9, 1944, p.9-24, hier: p.23.

<sup>346</sup> V,16-17; cf. Jan Zandee, De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350, OMRO 28, 1947, p. 98 mit t.V.; cf. J.Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, p.320.

Sein (sc. des Amun) Herz ist Erkenntnis(vermögen);  
seine beiden Lippen sind Machtworte;  
alles, was aus seinem Mund heraus existiert, ist sein KA.

Diese Zeilen zeichnen meines Erachtens eine Art Weg vor: das Herz, das mittels Überlegung einen Willen kreiert, die Lippen, die diesen Willen zur Sprache kommen lassen, und der KA, der den ausgesprochenen Willen sich in die Tat umsetzen, i.e. zur Existenz verhelfen läßt.<sup>347</sup> – Auf diesen Gedanken wird zurückzukommen sein (cf. infra Teil C).

## 9.6 KA haben und KA nicht haben

### 9.6.1 Das Erhalten von KA

Eine Stelle der Pyramidentexte (Pyr.1609b = 1832a) des Alten Reiches lautet:

<i>nd.n kw Hr</i>	Horus hat dich (sc. den verstorbenen König) beschützt;
<i>hpr.tj m k3/f</i>	du bist entstanden aus/durch seinem/seinen KA.

Im Mittleren Reich ist dann vom «Übergeben» von KA die Rede. In den Hymnen an Sesostri III. wird der König gelobt mit den Worten:<sup>348</sup>

𓄏𓄏𓄏𓄏𓄏

Die Übersetzung dieser Periode ist schwierig. A.ERMAN<sup>349</sup> löst sie auf in *wḏ wdd irj/f k3.w/tn* und übersetzt „die Anweisung zu übergeben, daß er eure Kas mache“ (p.934). Elke BLUMENTHAL<sup>350</sup> dagegen übersetzt: „Er überweist eure Nahrung(?)“ (p.349). Inhaltlich ist zumindest klar, daß der König seinen Untergebenen KAs bzw. Nahrung *überweist*. Ob mit *k3.w* KAs oder Nahrungsmittel gemeint sind, bleibt

<sup>347</sup> Die von A. Erman und H. Junker betriebene Emendierung (cf. H. Junker, o.c., p.45) zerstört diese Gedankenlinie.

<sup>348</sup> pKahun III,13: F. Li. Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, London 1896. Cf. H. Grapow, *Der Liederkranz zu Ehren Königs Sesostri des Dritten aus Kahun*, in: MIO 1, 1953, p.189–209. Teilweise neu bearbeitet von J. Osing, *Zu zwei literarischen Werken des Mittleren Reiches*, in: Jürgen Osing/ Erland Kolding Nielsen (ed.), *The Heritage of Ancient Egypt*, Fs Erik Iversen, Kopenhagen 1992, p.101–119.

<sup>349</sup> A. Erman, *Zur ägyptischen Wortforschung II*, in: SPAW, phil.-hist. Kl., 1912.

<sup>350</sup> E. Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I: Die Phraseologie*, ASAW, phil.-hist. Kl., 61.1, Berlin 1970.

letztlich unklar. Die hieroglyphische Schreibung deutet jedoch eher in Richtung KAS, zumal im Mittleren Reich die Sinnvariante «Speise» erst aufkommt und dann, in Abgrenzung zur Bedeutung «KAS», in der Regel noch mit dem Brotlaib determiniert wird; ein Verschwimmen der Schreibungen hingegen ist erst ab der 19. Dynastie auszumachen (cf. supra Kap. 8.4).

Auf der Kairener Stele CG 20538 ist in einem Hymnus auf König Amenemhet III. zu lesen:<sup>351</sup>

𓀀𓀁𓀂𓀃𓀄𓀅𓀆𓀇𓀈𓀉𓀊	Er (sc. der König) gibt KA(s) denen, die ihm folgen;
sgf(3)ꜥf dmd mtnꜥf	er versorgt den mit Nahrung, der sich seinem Weg anschließt;
𓀀 pw njswt	Der König ist/bedeutet KA,
h3.w pw r3ꜥf	sein Mund ist/bedeutet Überfluß.

Diese Stelle deutet für mich darauf hin, daß im Mittleren Reich noch eine *differentia specifica* zwischen KAS und Nahrung besteht, obgleich der *parallelismus membrorum*, in dem diese Zeilen stehen, gleichzeitig auf eine Beziehung zwischen KA und Nahrung hinweist; zur Aussage «KA ist der König» cf. infra Teil C.

Auch der Wesir Mentuhotep beschreibt sich auf seiner Stele (CG 20539)<sup>352</sup> als einen,

𓀀𓀁𓀂𓀃𓀄𓀅𓀆𓀇𓀈𓀉𓀊𓀋𓀌𓀍𓀎𓀏𓀐	der KAS übergibt und Beförderungen tätigt. <sup>353</sup>
-------------------	---

Hieran anzuschließen sind die erst aus dem Neuen Reich belegten Beamtenprädikate, wie bei Hapu-seneb (Zeit: Hatschepsut),<sup>354</sup> der von sich sagt, er sei einer,

sꜥ.n njswt	den der oberägyptische König groß gemacht hat,
sqꜥj.n bjtj	den der unterägyptische König erhöht hat,
irj.n nb t3.wj k3ꜥf	dessen KA der «Herr der beiden Länder» gemacht hat.

<sup>351</sup> K. Sethe, *Ägyptische Lesestücke*, Leipzig 2<sup>1928</sup>, p.68,17 sq. — K. Sethe, *Erläuterungen zu den ägyptischen Lesestücken*, Leipzig 1927, p.100, H. Grapow, *Beiträge zur Untersuchung des Stils ägyptischer Lieder*, in: ZÄS 79, 1954, p.17-27 (hier: p.24), E. Blumenthal, o.c., p.350 (G 6.15) sowie G. Posener, *L'enseignement loyaliste*, Genf 1976, § 3,7-5,1 (p.26 mit p.74-85) übersetzen alle k3.w pauschal mit «Nahrung».

<sup>352</sup> H. O. Lange/H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches im Museum von Kairo*, vol. II, Berlin 1908, p.150-158, hier: p.153 (Ib, 1.12).

<sup>353</sup> E. Blumenthal, o.c., p.369, übersetzt „der Rangstufen verleiht“ in Anlehnung an den parallel stehenden Ausdruck s:hnt t3.wt «der Ämter «nach vorn bringt» i.e. «der Beförderungen tätigt» bzw. «(be)fördert», engt damit jedoch die Interpretation von vornherein ein; allein weil zwei Ausdrücke parallel formuliert werden, ist dadurch m.E. noch lange keine quasi-identische inhaltliche Bedeutung anzunehmen.

<sup>354</sup> Urk. IV, 486,1-3; ähnlich bereits MR: P. E. Newberry, *El Bersheh II*, London 1895, t. XXI (linke Wand von Grab 8, 1.15); für weitere Belege cf. Wb-Belegstellen V, p.14 zu Wb. V, 89.10.

Auch Eje spricht in seinem Grab<sup>355</sup> von König Echnaton als «diesem Gott»,

*irf.w] wj shprf.w] k3j* der mich gemacht hat und meinen KA hat entstehen lassen.

Zu diesem Themenbereich und in die hier anstehende Zeit der 1.Hälfte des Neuen Reiches gehört eine sehr umstrittene Textstelle, die einzig überlieferte, in der der KA in einem magisch-medizinischen Kontext vorkommt. Der von A.ERMAN<sup>356</sup> herausgegebene Berliner Papyrus 3027 hat Kinder-, Säuglings- und Schwangerschaftsbeschwerden und deren Behandlung zum Gegenstand. Das zweite Buch (V,8) beginnt mit dem hier interessierenden Spruch.

Aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes des Papyrus zum einen, zum anderen aufgrund der z.T. flüchtigen Handschrift des Schreibers ist der Ko-Text vor und nach dem bewußten Abschnitt recht unklar, weshalb auch der Sinn der zu betrachtenden Stelle nicht besonders deutlich ist. Trotz gänzlicher Unleserlichkeit des Rubrums mit dem Titel des Spruches läßt sich hinreichend ermitteln:

Es handelt sich um eine bei einer (wohl schwierigen) Geburt zu rezitierende Beschwörung, wie aus der Anweisung am Schluß hervorgeht: «Zu Sprechen über den beiden [Geburts-]Ziegeln von einem Vorlesepriester...».<sup>357</sup> Der Spruch selbst ist in zwei Strophen gegliedert, die zum Thema «Geburt eines Kindes» zwei Göttinnen anrufen. In der zweiten Strophe ist dies Nut, in der ersten Strophe, die die KA-Stelle enthält, wird zuerst die Geburtsgöttin Mesechnet angesprochen, dann ist von der «Hand des Atum» die Rede, «die Schu und Tefnut gebar». Danach folgt:

*sm ms.[w]t  
rh [i]r.t[w] m rn n.t Mshn.t  
ir.t [w] n hnd pn lmj h.t n z.t tn  
ir.kwj r/f wd-njswt n Gb  
ir/f [w]*

<sup>355</sup> Ostwand, 1.6-10: Sandman, Texts, p.91.

<sup>356</sup> A. Eрман, Zaubersprüche für Mutter und Kind. Aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums, APAW 1901.

<sup>357</sup> Zur Situation einer Schwangeren cf. die aus der Ramessidenzeit stammende Stele Turin 102 (A. Eрман, Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt, SBPAW, phil.-hist.Kl., 1911.49, p.1098), gewidmet einer in der westlichen Bergspitze oberhalb der thebanischen Nekropole hausenden Schlangengottheit; der Stifter bedankt sich: „Ich war in ihrer Hand bei Nacht wie bei Tage; ich hockte auf dem Ziegel wie eine Schwangere. Ich rief nach Luft, aber sie kam nicht zu mir.[...] Als ich so meine Herrin anrief, fand ich, daß sie mit süßer Luft zu mir kam...“ (übers. von H. Kees, Religionsgeschichtliches Lesebuch, vol.10: Ägypten, Tübingen 1928, p.45).

Beweg dich fort (sc. heraus), Kind!  
Wisse, was man macht, im Namen der Mesechnet.  
Gemacht ist ein KA für dieses Kleinkind, das im Leib dieser Frau ist.  
Ich habe nämlich <gemacht> eine königliche Anweisung für/bei Geb,  
daß er einen KA mache.

Die Aufforderung zu Beginn ist wohl auf das kurz vor der Geburt stehende Kind gemünzt, und gemeint wird sein, daß es sich bewegen soll, damit es schließlich herauskomme.<sup>358</sup> Und in Fortführung dieses Gedankens soll es <gefälligst> wissen, was man zu tun habe, um geboren zu werden. Es kann jedoch mit dem zweiten Halbsatz der Aufforderung («Wisse, was man tut...») ebensogut die werdende Mutter angesprochen sein.

Dann wird als Tatsache festgestellt, daß für das Kind ein KA gemacht ist,<sup>359</sup> und anschließend wird diese Aussage begründet. Mit «Ich» ist wohl die im Satz zuvor genannte Mesechnet gemeint; der sprechende Vorlesepriester scheint mir wegen seines relativ niedrigen Ranges nicht dafür in Frage zu kommen, bei Göttern eine königliche Petition einzureichen. Es bleibt daher nur Mesechnet, die (vielleicht bei Atum) eine königliche Anweisung erwirkte, d.h. eine Weisung erster Priorität, daß Geb (als Inhaber der Königsamtes) für das zu gebärende Kind einen KA mache.

Wie das KA-Machen konkret vor sich geht, und was das KA-Haben für das Kind konkret bewirkt, wird nicht gesagt.<sup>360</sup> Das einzige, was somit hieraus interpretiert werden kann, ist, daß es für das Kind in seiner konkreten Situation eine große Hilfe sein muß, KA gemacht zu bekommen bzw. dann zu haben.

### 9.6.2 Das Verlieren von KA

Thema in ägyptischen Texten ist aber nicht nur das Bekommen von KA, sondern auch das Verlieren oder Mindern von KA – wenn auch in nur wenigen Beispielen.

In den Pyramidentexten (Spr.372) wird Osiris aufgefordert aufzuwachen; dann wird ihm u.a. gemeldet:

<sup>358</sup> Zur Bedeutung von *šm* cf. supra n.250.

<sup>359</sup> Die Übersetzungsmöglichkeit «...im Namen der Mesechnet, die einen Ka gemacht hat für dieses Kleinkind...» scheidet m.E. aufgrund des nachfolgenden Satzes aus, in dem von Geb gesagt wird, daß *er* den KA machen solle.

<sup>360</sup> Auch die wenigen anderen Stellen, in denen das *irj k3* genannt wird, helfen zum Verständnis nicht weiter: cf. Pyr.1095a-b und die Diskussion dazu bei E.Otto, Der Gebrauch des Königstitels *bjtj*, in: ZÄS 85, 1960, p.143-152 (mit weiteren Belegen) sowie W.Guglielmi, Die Göttin *Mr.t*, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1991, p.67-69, p.228-229.

- 653a *stp.n Hr ḥpš.w ḥf,tjw/k* Horus hat die (Stier-)Schenkel deiner Gegner ausgelöst.  
 b *inj.n n/k sn Hr š°.w* Horus hat sie dir gebracht, zerschnitten (in Stücken?).  
 c *šhr.n Hr 𓂏/sn ḥr/sn* Horus hat entfernt/vertrieben ihren KA von ihnen.

Der Anfang der 7. Maxime der Weisheitslehre des Ptahhotep lautet:<sup>361</sup>

Wenn du einer von denen bist, die am Tisch von jemandem zu sitzen kommen, der bedeutender ist als du, dann nimm das, was er gegeben hat und was vor deiner Nase liegt. Sieh auf das, was vor dir ist, und <beschieße> ihn nicht mit Blicken.

*bw.t k³ pw wd.t im/f* Mangel an/für KA ist es, ihn zu bedrängen.

Rede nicht mit ihm bis er (dich) aufruft, (denn) man weiß nicht, ob er schlechter Laune (oder: übelgesonnen) ist. Rede, wenn er dich fragt, dann wird das, was du sagst, ihn erfreuen.

Der gleiche Ausdruck kommt noch einmal in der 11. Maxime vor:<sup>362</sup>

- šms ḥb/k tr n wnn/k* Folge deinem Herzen, solange du lebst!  
*m ḥr ḥ³w.w ḥr mdd.wt* Mach nicht zu viel her beim Reden!  
*m ḥb tr n šms ḥb* Beschneide nicht die Zeit des Dem-Herzen-Folgens!  
*bw.t k³ pw ḥd.t ³.t/f* Mangel an/für KA ist es, seinen <Elan> zu mindern.

Wie auch immer *bw.t* hier und dort zu übersetzen ist, ob – wie üblich – mit «Ekel», «Abscheu», oder, wie für diese Stellen vorgeschlagen, mit «Mangel», es bedeutet auf jeden Fall ein Defizit *an* KA oder *für* KA, und ist, wie aus den Kontexten eindeutig hervorgeht, zu vermeiden.

Die 26. Maxime der gleichen Lehre beginnt mit den Worten:<sup>363</sup>

- m ḥsf tw m ³.t sr* Stell dich nicht der <Aktion> eines Edlen entgegen, und  
*m šḥdn.w ḥb n n.tj ³tp.w* sei keiner, der das Herz eines Beladenen verdrießt.  
*ḥpr sdbj/f r šn.t sw* Unheil geschieht ihm, wenn man ihn schmählt,  
*sfḥ k³ m mrr sw* und der KA liebt ihn nicht mehr  
 (wörtl.: der KA «löst sich ab vom Ihn-lieben»).

Im Sargtext-Spruch 378 berichtet der Verstorbene aus der Unterwelt:<sup>364</sup>

- iw m³³.n/ḥ ḥsf/f* Ich habe seinen (sc. des Horus?) Gegenspieler gesehen,  
*Nbd ḥd k³.w* *Nbd*, der den KAs Schaden zufügt,  
*m pr ḥr qnqn.tjw* im Haus, das unter der Obhut der <Zerhacker> ist.

<sup>361</sup> Nach pPrisse 6,11-7,1 (l. 119-130 nach Dévaud).

<sup>362</sup> Nach pPrisse 7,9 (l. 186-189 nach Dévaud). – Zum Ausdruck «seinem Herzen folgen» cf. David Lorton, The Expression *šms-ḥb*, in: JARCE 7, 1968, p. 40-54.

<sup>363</sup> Nach pPrisse 12,6-7 (l. 388-392 nach Dévaud).

<sup>364</sup> CT V, 41i (nach T1C), ebenso 42d,e und CT VI, 206p. – Zu *Nbd* cf. H. Kees, *Nbd* als Dämon der Finsternis, in: ZÄS 59, 1924, p. 69-70.

Als weiteres Beispiel sei eine Passage aus CT-Spruch 586 genannt:<sup>365</sup>

<i>inḡ ḥrꜥk Rꜥ...</i>	Sei begrüßt, Re, ...
<i>ḥsbꜥk itj.wꜥk</i>	Zähle deine Väter,
<i>zꜣꜣ.w n ḥd.w kꜣ.w</i>	die achthaben auf die, welche den KAs Schaden zufügen.

Alle diese Sargtext-Stellen bleiben in ihrer Aussage dunkel.<sup>366</sup> Aus ihnen kann allein herausgelesen werden, daß es in der Unterwelt Orte und Wesen gibt, die dem KA Schaden zufügen (*ḥd*) können. Bis auf den Schlangendämon *Nbd* im obigen Zitat, wird stets nur partizipial-allgemein von «denen, die Schaden zufügen» (*ḥd.w*) gesprochen. Worin diese Tätigkeit bzw. der Schaden besteht, und welche Konsequenzen dies alles hat, wird nicht benannt.



So kann zusammenfassend nur festgestellt werden, daß eine abträgliche KA-Qualität von Übel ist, und daß der KA Schaden erleiden kann, im Diesseits wie im Jenseits.

Die hier in Erfahrung gebrachten Nachweise reichen nicht über das Mittlere Reich hinaus, und auch auf den «Höllendarstellungen» in den Königsgräbern des Neuen Reiches tritt der KA nicht in Erscheinung.<sup>367</sup>

### 9.6.3 Das Bewahren von KA

Ein ganz anderes Bild hingegen ergibt die Beleglage, wenn es um Texte geht, die die Beständigkeit oder Dauerhaftigkeit von KA bzw. die feste Verbundenheit mit ihm beschwören; dafür liegen Beispiele aus allen historischen Epochen und in größerer Anzahl vor:

Wiederum ist der erste Beleg in den Pyramidentexten zu finden:<sup>368</sup>

 (N)  ...

der KA des (N) existiere beständig in ihr (sc. der Pyramide – *mr*) ...

<sup>365</sup> CT VI, 206i-1 (nach S1C).

<sup>366</sup> Weiterhin zu dieser Reihe zu zählen wären e.g. CT VI, 208c und 208a.

<sup>367</sup> Cf. J. Zandee, *Death as an Enemy*, Leiden 1960, p.184. Zu den Quäl- und Vernichtungsstrafen und -orten in den Jenseitsbüchern des Neuen Reiches cf. E. Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, in: ASAW, phil.-hist. Kl., vol. 59.3, Berlin 1968.

<sup>368</sup> Pyr. 1653d. – Als weitere Belege des Verbaladjektivs *rwd* «fest/beständig/tüchtig (sein)» u.ä. zusammen mit KA wären zu nennen: *kꜣj m[.w] rwd* «mein KA ist bleibend und beständig» (N. de G. Davies, *The Rock Tombs of el Amarna VI*, London 1908, 25) sowie *kꜣk im rwd n d.t* «dein KA ist dort, beständig auf ewig» (Mariette, *Abydos I*, Paris 1869, 47b).



Auf einer der 1.Zwischenzeit zuzurechnenden Stele wünscht ein Beamter namens *Rdj-Hnm.w* der Königin *Nfr.w-k3.yt* u.a.:<sup>369</sup>

*w3h k3s hr s.t wr.t*  
*irj's hh.w rnp.wt m 'nh mj R'*

Ihr KA «liege an» am Thron;  
möge sie unzählige Jahre an Leben verbringen wie Re.

Die Periode *w3h k3s* (oder: *k3f*) *hr s.t wr.t* ist mehrfach, – soweit ich sehe – aber nur für die 1.Zwischenzeit, nachgewiesen, und zwar immer bezogen auf den Herrscher.<sup>370</sup> Neben *s.t wr.t* «bedeutender Platz/Sitz», womit der Thron gemeint sein wird, ist vor allem die Wiedergabe des für uns schillernden Wortes *w3h* problematisch. Ohne mich hier auf eine Wortfeld-Untersuchung einzulassen, sei zumindest meine oben gegebene Übersetzung kurz erläutert. Das Berliner Wörterbuch (Wb.I, 253.1-258.12) differenziert die Bedeutung entsprechend der Verwendungskontexte aus und kommt zu den Grundbedeutungen «legen, dauern, lassen». Ich schlage vor, die Grundbedeutung von *w3h* mit «an-legen» bzw. «an-liegen» zu fassen (mit dem zentralen Wortfeld «hinlegen, dazulegen, anfügen» u.ä.), und dann nach zwei Richtungen hin ausdifferenzieren: einmal nach dem Sinne von «lose an-legen/-liegen» hin (mit Bedeutungen wie «nachlassen, loslassen, zurücklassen, verlassen, übrig lassen» etc.), und dann nach dem Sinne von «fest an-legen/-liegen» hin (mit Bedeutungen wie «verbinden, installieren; beständig machen/sein» etc.). Den letztgenannten Sinnbereich möchte ich für *w3h* im Zusammenhang mit KA heranziehen, und das thematische Syntagma daher so verstehen: Der KA des Herrschers soll mit dem Thron, dem Platz des Herrschers, fest verbunden sein.

Ein weiteres Belegfeld für *w3h* in Kombination mit KA sind die Personennamen: Ebenfalls in die 1.Zwischenzeit (9./10.Dynastie) zu datieren ist der Königsname *W3h-k3-R'*.<sup>371</sup> Auf das darauf folgende Mittlere Reich beschränkt, aber dort sehr verbreitet, sind männlichen wie weiblichen «Personen» gleicherweise zugewiesene Namen, die aus dem Syntagma *w3h-k3* bestehen oder es zum Bestandteil haben (wie etwa *w3h.w]-k3-snb.w* «Wohlauf ist der beständige KA» o.ä.).<sup>372</sup>

<sup>369</sup> CG 20543; W.M.F.Petrie, Denderah, London 1900, t.XV mit p.52; E.Blumenthal, o.c., p.39, Beleg A 5.4.

<sup>370</sup> Weitere Belege: J.Couyat/P.Montet, Les inscriptions hiéroglyphiques et hiéatiques du Ouâdi Hammâmât, Kairo 1912, p.113,14-15 und p.114,17.

<sup>371</sup> J.v.Beckerath, Handbuch der ägyptischen Königsnamen, MÄS 20, München/Berlin 1984, p.61 und p.191.

<sup>372</sup> Cf. H.Ranke, PNI, 73.23-74.6 und 339.1; bezüglich der Datierungen in das MR stütze ich mich auf die Angaben von H.Ranke. Zu den KA-Namen allgemein cf. supra Kap.9.1.

Als dritter großer Belegbereich, in dem *wšḥ* zusammen mit KA auftritt, sind die Schwurformeln zu nennen. Im Alten und Mittleren Reich (und dann wieder in der Spätzeit) legte man einen Eid ab «beim Leben (*ḥnh*)» seines Herrn (*nb*), des Königs oder eines Gottes.<sup>373</sup> Im Neuen Reich ging man dazu über, einen Sachverhalt «bei der Beständigkeit (*wšḥ*)» des Herrschers (*ḥqꜣ*) oder eines Gottes (insbesondere Amuns) bzw. deren KA zu beedigen.<sup>374</sup> So schwört (besser: flucht bzw. droht) Ramses II., als er sich während der Qadesch-Schlacht im Kampf von seinen Truppen verlassen sieht:<sup>375</sup>

So wahr der KA meines Vaters Amun beständig ist (*wšḥ kꜣ n Itꜣj ḥImn*), wäre ich doch in Ägypten wie meine Väter!

Neben den angesprochenen Worten und Formulierungen zeigen auch andere den großen Wert, der auf eine Beständigkeit des KA bzw. eine dauerhafte Verbundenheit mit dem KA gelegt wird.

Harwa, während der 25. Dynastie «Majordomus» der Gottesgemahlin des Amun, schreibt auf zweien seiner Statuen (Nr. VI + VII):<sup>376</sup>

Der Lohn (sc. für des Harwa gute Taten) ist, daß man meiner gedenkt wegen meiner Trefflichkeit, und daß mein KA dauert wegen meiner Freundlichkeit (*dd kꜣj ḥr imꜣ-ib*).

Am Ende der 25. Dynastie, zur Zeit der Besetzung der Thebais durch die Assyrer, notiert der Amun-Priester und ägyptische Statthalter in Theben, Montemhet, auf einer seiner Stelen (CG 42236):<sup>377</sup>

<sup>373</sup> Cf. P. Kaplony, in: LÄ I, col. 1188-1200, s.v. Eid (mit Belegstellenangaben) und Wb. I, 255.18-20. — Zu den ägyptischen Wörtern für Eid, schwören etc. cf. Wb. I, 202.3-203.5 mit Wb. V, 621.10 (*ḥnh*), Wb. I, 212.17-213.3 (*ḥrq*) sowie Wb. IV, 384.3 (*sdfꜣ-tr*).

<sup>374</sup> Zum Übergang im Gebrauch von *ḥnh* zu *wšḥ* cf. Labib Habachi, *The Second Stela of Kamose and the Struggle against the Hyksos Ruler and his Capital*, ADAIK 8, Glückstadt 1972, p. 36 mit Anmerkung b; zum Thema Eid speziell cf. John A. Wilson, *The Oath in Ancient Egypt*, in: JNES 7, 1948, p. 129-156.

<sup>375</sup> Thomas von der Way, *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qadesch-Schlacht. Analyse und Struktur*, HÄB 22, Hildesheim 1984 (Diss. Heidelberg 1982), p. 313, § 313; cf. H. Grapow, *Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten und wie sie miteinander sprachen*, APAW, phil.-hist. Kl., 1939.11, 1940.12, 1941.11, 1942.7; hier: 1941.11, p. 44-47 (*wšḥ*). — Zu den Drohformeln allgemein cf. Scott Morschauer, *Threat Formulae in Ancient Egypt. A Study of History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt*, Baltimore 1991.

<sup>376</sup> Übersetzung in Anlehnung an E. Otto, o.c. (cf. supra n. 340), p. 151; hieroglyphischer Text bei Gunn/Engelbach, o.c. (cf. supra n. 340), p. 809.

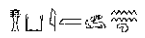
<sup>377</sup> Georges Legrain, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Nos. 42192-42250: Statues et Statuettes de rois et de particuliers*, vol. III, Kairo 1914. Übersetzung von E. Otto, o.c., p. 151.

Meines Ka wird gedacht werden in seinem (sc. des Amun) Tempel, Tag und Nacht. Ich verjünger mich wie der Mond. Mein Name wird nicht unterdrückt...


In der 26. Dynastie bittet der verstorbene Nes-Hor, Gouverneur unter Psametik II., seine Mitbürger:<sup>378</sup>

*dj.t w3h rnj m prtn*      Veranlaßt, daß mein Name in eurem Hause währt,  
*sh3 k3j m-ht c'hc.w*      und daß meines KA gedacht werde nach der Lebenszeit.

In die Zeit nach der 25. Dynastie zu datieren ist ein Skarabäus, der die Inschrift trägt:<sup>379</sup>

      Mein KA dauert, solange du existierst.

Im sog. Kolophon, einer Nachschrift zum 2. Buch des Papyrus Bremner-Rhind aus der ptolemäischen Epoche, schreibt der Verfasser, ein Priester namens Nes-Min:<sup>380</sup>

1.38 Was einen jeden anbetrifft, der dieses Buch schaut: er macht bleibend den KA des Königs (*irj.f mn.tj* ) und hält meinen Namen in Gunst (*rnj hr hzj.w*);

1.39 gemacht wird ihm ein Gleiches, nachdem er gelandet (i.e. gestorben) ist, nach Vorgabe dessen, was er für mich getan hat.

Und auf Philae spricht der Priester während der Zeremonie des *in.t b3*:<sup>381</sup>

Inmutf ... , Sohn des Osiris, der den Ba zu seinem Vater aufsteigen läßt, ...damit er durch ihn lebe und sein göttlicher KA durch ihn lebe, für immer.

Aus der hier dargelegten Beleggruppe mit Texten aus der Spätzeit der ägyptischen Geschichte, geht eine enge Verbundenheit des KA mit dem *Namen* hervor; beiden soll es vergönnt sein, «bleibend» zu sein; beider soll gedacht werden, auch und gerade über den Tod hinaus. In dieser gedanklichen Verbundenheit von KA und

<sup>378</sup> G.Maspero, o.c. (cf. supra n.341), p.180 oben; auch von E.Otto, o.c., p.163 übersetzt.

<sup>379</sup> Publiziert von François Daumas, Sur une scarabée portant une inscription curieuse, in: BdE 81 (=Fs Sauneron I), 1979, p.155-166.

<sup>380</sup> Raymond O. Faulkner, The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum 10188), BAe III, Brüssel 1933, p.34. Zur Bearbeitung des Papyrus cf. id., The Bremner-Rhind Papyrus, in: JEA 22, 1936, p.121-140; 23, 1937, p.10-16, p.166-185; 24, 1938, p.41-53; speziell das Kolophon behandelte bereits W.Spiegelberg, Das Kolophon des liturgischen Papyrus aus der Zeit des Alexanders IV., in: RT 35, 1913, p.35-40. — Zu weiteren Nesmin-Schriften cf. Fayza M.H. Haikal, Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin, BAe XIV/XV, Brüssel 1970 und 1972.

<sup>381</sup> Übersetzt in Anlehnung an H.Junker, Das Götterdekret über das Abaton, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist.Kl., vol.56.4, Wien 1913, p.64

Name unter dem Skopos der Dauerhaftigkeit scheint mir der «Sitz im Leben» für die Schreibung  $\sqcup(\text{O})$  u.ä. für  $k^3$  in der Bedeutung «Name» zu liegen (cf. supra Kap. 6.4.1).

Die gedankliche Verknüpfung von KA und Name und damit die Bedeutungsvariante von  $k^3$  «Name» setzt bereits mit der 22./23. Dynastie ein, um dann in der Folgezeit, i. e. der Zeit, aus der die zuletzt zitierten Texte stammen, allgemeine Verbreitung zu finden und in der griechisch-römischen Epoche ihren Höhepunkt zu erreichen.<sup>382</sup>

## 9.7 Komposita

Der Systematik und Vollständigkeit halber seien die im allgemeinen zu den Komposita mit KA gerechneten Wortverbindungen hier genannt, die von mir jedoch hier nicht näher behandelt werden.

### 9.7.1 Notiz zur traditionell $hm-k^3$ gelesenen Ligatur $\text{ϕ}$ «Totenpriester»

Zur Lesung dieser Ligatur und zur Begründung, warum diese Komposit-Bildung in der vorliegenden Arbeit nicht untersucht wird, cf. die Bemerkungen im Abschnitt 6.1.3.2.

### 9.7.2 Notiz zum «KA-Haus» $hw.t-k^3$

Das vorhandene Material zum  $hw.t-k^3$  steht nach meinem Dafürhalten in zu disparaten und zu inkohärenten Kontexten, als daß über Sinn, Zweck und Aufgabe des sog. «KA-Hauses» – zumindest auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung – ausreichend viel zu gewinnen ist.<sup>383</sup> Infolgedessen hat sich das Kompositum  $hw.t-k^3$  auch nicht zur Erhellung des Begriffs KA als behilflich erweisen können. Zu einigen Vermutungen meinerseits über die Bedeutung von  $hw.t-k^3$  cf. Teil C.

<sup>382</sup> Cf. K. Jansen-Winkel, Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie, vol. II, ÄUAT 8/2, Wiesbaden 1985, p. 422 sq. sowie Wb. V, 92. 17–23 mit Wb-Belegstellen V, p. 14.

<sup>383</sup> Das Material zum «Ka-Haus» bietet P. Kaplony, in: LÄ III, col. 284–287 s. v. (mit Literatur); cf. auch H. Bonnet, RÄRG, p. 363–364 s. v., und neuestens: G. Haeny, Zur Funktion der «Häuser für Millionen Jahre», in: Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm, ed. R. Gundlach/M. Rochholz, HÄB 37, Hildesheim 1994, p. 101–106.

### 9.7.3 Notiz zum Gott «Nehebkau»

Die Schlangengottheit «Nehebkau» spielt in den uns überkommenen religiösen Texten stets nur eine subalterne Rolle.<sup>384</sup> Als *Schlangengottheit* zählt sie zwar zu einer für die Frühzeit der ägyptischen Kultur nicht unwichtigen Gruppe von Schlangen-Numina, allerdings ist jene aufgrund der nur wenig faßbaren Spuren so gut wie unerforscht.<sup>385</sup>

Wohl ist es notierenswert, daß der Begriff *k3(w)* auch Bestandteil von archaischen Götternamen sein konnte; aber welcher Wert und welche Bedeutung dieser Tatsache sowie der Gottheit als ganzer zuzumessen sind, entzieht sich aufgrund des arg obskuren Kulturzusammenhanges der Frühzeit – zumindest bis auf Weiteres – jeglicher halbwegs wissenschaftlich gesicherter Beurteilung, weswegen ich auch davon absah, die Gottheit Nehebkau zur Klärung des KA-Begriffs mit heranzuziehen.<sup>386</sup>

### EXKURS E: Epitheta des KA

Auf den Relief-Abbildungen, in denen der KA als Begleiter des Königs auftritt, sind der KA-Standarte im allgemeinen zwei Epitheta beigeschrieben:  $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏} \text{hn.tj db}^3.t$  «Erster des *db}^3.t*» und  $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏} \text{hn.tj pr-dw}^3.t$  «Erster des «Morgenhauses»».

Die Kenntnisse sowohl über *db}^3.t* wie über *pr-dw}^3.t* sind als äußerst karg zu bezeichnen. Es ist wohl nicht übertrieben zu konstatieren, daß die Forschung über den frühen Aufsatz von H.KEES<sup>387</sup> bis heute kaum hinausgekommen ist. Zwar sind beide Begriffe seit dem Beginn der historischen Zeit immer wieder durch die gesamte ägyptische Geschichte hindurch verwendet worden, aber eben nur in einem formelhaften Zusammenhang ohne erklärende Beiworte. Darin dürfte auch der Grund für das Forschungsdefizit zu suchen sein. Der «Sitz im Leben» dieser Epitheta verliert sich im Dunkel der ägyptischen Vorgeschichte.

Klar ist, daß mit *db}^3.t* wie mit *pr-dw}^3.t* Räumlichkeiten gemeint sind. Beim «Morgenhaus» kann davon ausgegangen werden, daß es sich um einen Raum (morgendlicher)

<sup>384</sup> Cf. den grundlegenden, aber überarbeitungsbedürftigen Artikel von Alan W. Shorter, *The God Nehebkaü*, in: JEA 21, 1935, p.41-48; dazu H.Bonnet, RÄRG, p.510-511 s.v. sowie W.Barta, in: LÄ IV, col.388-290 s.v.

<sup>385</sup> Cf. e.g. Rudolf Anthes, *Der Gebrauch des Wortes *ḡt* «Schlange», «Schlangenleib» in den Pyramidentexten*, in: Drevnij mir, Fs V.Struve, Moskau 1962, p.32-47.

<sup>386</sup> Weil ich über den Nehebkau in absehbarer Zeit eine separate Studie vorlegen möchte, sollen die vereinzelt Belegstellen, in denen das Verbum *nḥb* mit KA verbunden wird, auch erst im Zusammenhang jener Arbeit diskutiert werden.

<sup>387</sup> H.Kees,  $\text{𓏏}$  und  $\text{𓏏}$ , in: RT 36, 1914, p.1-16.

kultischer Purifikation des Königs bzw. des diensthabenden Priesters im Palast oder Tempel handelt.<sup>388</sup> Bei *db<sup>3</sup>.t* hingegen ist nur als sehr wahrscheinlich anzunehmen, daß mit dieser Bezeichnung der königliche Palast oder ein Raum darin benannt ist.<sup>389</sup>

Jedoch, in welchem Verhältnis der KA zu diesen Gebäudeteilen steht, und warum er als deren «Erster» oder «Vorsteher» bezeichnet wird, entzieht sich jeglicher fundierter Vermutung. Zur inhaltlichen Bestimmung des KA-Begriffes können diese Epitheta somit nicht weiterhelfen.

<sup>388</sup> Cf. Erhart Graefe, in: LÄ IV, col.205 s.v. «Morgenhaus»; A.M.Blackman, The House of the Morning, in: JEA 5, 1918, p.148-165; U.Schweitzer, Ka, p.56; J.Settgast, Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen, ADAIK 3, Glückstadt/Hamburg/New York 1963, p.90 mit Verweis auf H.Junker, Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist.Kl., vol.54, Wien 1910; zur Purifikation des Königs im *pr-dw<sup>3</sup>.t* cf. B.Altенmüller-Kesting, Reinigungsriten im ägyptischen Kult, Diss. Hamburg 1968, p.150-175.

<sup>389</sup> Cf. U.Schweitzer, *ibid.*, n.13. -- Aufgrund des vielschichtigen Bedeutungsspektrums von *db<sup>3</sup>* (cf. Wb.V, 555-562) ist auch die Verbalwurzel keine Hilfe, um der Nominalableitung *db<sup>3</sup>.t* inhaltlich auf die Spur zu kommen.

## TEIL C : DER KA

In diesem letzten Teil der Dissertation gebe ich zunächst eine extrapolierende Hypo-These über den KA. Anhand der abschließenden Zusammenfassungen soll diese im Rahmen der vergegenwärtigten Belegzusammenhänge von Teil B appliziert und überprüft werden können.

### 10.0 THEORIE ÜBER DEN KA

#### 10.1 Hypo-These

##### 10.1.1 Vorüberlegungen

Zunächst sei ein bereits in der Einleitung zu dieser Untersuchung geäußertes Gedanke aufgegriffen: Das Ikon bzw. Wort KA ist gut 3000 (!) Jahre hindurch, während der gesamten altägyptischen Kultur, von den allerersten Anfängen bis in griechisch-römische Zeit hinein nachzuweisen.

Von diesem *datum* leite ich ab, daß das mit KA Gemeinte etwas für die altägyptische Kultur sehr Bedeutendes gewesen war – was nicht heißen soll, daß dem Ägypter im Alltag und darüber hinaus KA als etwas Bedeutendes explizit und stets und ständig vor Augen gestanden haben muß; vielmehr deutet alles auf eine eher implizite, selbstverständliche Bedeutung.

In seiner dreitausendjährigen Geschichte wird das Wort durchgehend in immer ähnlichen Bezügen gebraucht (cf. Kap.7.2, 9.1, 9.2, 9.3). Es geht hier und da in formelhafte Wendungen ein (cf. Kap.9.2, 9.3), aber es erstarrt nur insofern, als die jeweiligen *Wendungen* zur Phrase erstarren (cf. Kap.9.2, 9.3). Das Wort KA an sich dagegen bleibt lebendig; es wird stets auch außerhalb jener Phrasen gebraucht, und tritt durch die Jahrhunderte hindurch zwar innerhalb eines grob umrissenen

Verwendungsrahmens, aber doch in immer neuen und anderen Wortbedeutungen und variierenden Sinnbezügen (cf. Kap.9.4, 9.5, 9.6) auf. Die Wortgeschichte von KA ist gekennzeichnet von einer großen Souveränität und Selbstverständlichkeit im Umgang mit dem Wort. Soweit ich sehe bedarf der Begriff KA oder sein Verhältnis zu anderen Begriffen zu keiner Zeit und in keinem Bezug einer Erklärung, etwa im Sinne einer quasi-parenthetischen Totenbuch-Glosse. Dies alles deutet nach meinem Dafürhalten darauf hin, daß das Wort im Bewußtsein der Ägypter lebendig ist und bleibt, und innerhalb der altägyptischen Kulturwelt seinen festen Platz hatte.

Aufgrund der seit den Anfängen der Ägyptologie bestehenden Schwierigkeiten, das Wort KA in seiner Bedeutung zu fassen und der allgemeinen Neigung, es am liebsten unübersetzt zu lassen – wofür auch ich weiterhin plädieren möchte –, ist bereits abzulesen, daß das Wort nicht ohne Weiteres übersetzt werden *kann* bzw. daß der Inhalt des Wortes etwas umgreift, was keine unmittelbare Entsprechung in unserer heutigen Denkwelt findet. Es kann daher von vornherein auch nicht erwartet werden, daß es möglich sein wird, das Wort KA in einem einzigen nicht-ägyptischen, modern-sprachlichen Begriff wiederzugeben.

### 10.1.2 KA-Definition

Basierend auf den in Teil B geleisteten Vorarbeiten, aber über sie hinausgehend, möchte ich den KA allgemein de-finieren als

*die Fähigkeit, etwas aus sich heraus gelungen ins Werk zu setzen*

– mit anderen Worten: eine *potentia productiva* (nicht: *creativa!*), die wohl-geliegend ins Ziel kommt.

Aus dieser Fähigkeit erwachsen zwei Konsequenzen, die der KA-Begriff noch mitimpliziert: zum einen dokumentiert die besagte Fähigkeit die Existenz dessen, der über KA verfügt, positiv, zum anderen ruft sie über das gelungene Werk re-ziprok Anerkennung und Achtung hervor (cf. infra Kap.10.1.3, Momente (d) und (e) sowie infra Kap.10.2 Nr.18-21).

### 10.1.3 KA-Momente

Im einzelnen läßt sich der gesamte Bedeutungskomplex um das Wort KA in fünf Momente auffächern. KA als *potentia productiva* umfaßt

- (a) das Bedürfnis, das aus sich heraus zu einer Entfaltung bzw. einem Vorhaben drängt;
- (b) die Intention, die die Entfaltung bzw. das Vorhaben in die Tat sich umsetzen läßt;
- (c) die Tat, die sich in einem gelungenen Werk vollendet;



- (d) das Werk, das von dem Bedürfnis, der Intention, der Tat und dem Gelingen kündigt;
- (e) die Anerkennung und Achtung, die demjenigen, dessen KA sich im gelungenen Werk dokumentiert hat, aufgrund dieses Resultats entgegengebracht wird.

Alle diese Momente sind in jedem Gebrauch des Wortes KA vorhanden, auch wenn das eine oder andere Moment in *einer* Verwendungsweise oder in *einem* Kontext oder zu *einer* historischen Epoche mehr hervortritt als andere.

## 10.2 Zusammenfassungen und Ergänzungen

1. Die Hieroglyphe  $\sqcup$  habe ich nur als Phonogramm für  $k^3$  behandelt, eine darüber hinausgehende symbolische Deutung ihrer äußeren Gestalt abgelehnt (cf. Kap.6.1). Was die Ägypter im Zuge der Ausbildung der Hieroglyphenschrift bewog,  $\sqcup$  für das Phonem  $k^3$  zu schreiben, ist für uns zumindest bis auf Weiteres nur spekulativ erwägbar (– zu einigen Überlegungen meinerseits hierzu cf. Kap.6.1.2).

2. Für die bikonsonantische Wurzel  $k^3$  wurde eine Bedeutung ermittelt, die im Sinnhorizont von «hervorbringen» (trans.) bzw. «herausdrängen» (intrans.) liegt (cf. Kap.6.4.).

Diese Grundbedeutung schlägt sich in unterschiedlichen Wurzableitungen und Wortbildungen nieder. Zu nennen sind hier vor allem:  $k^3(y)$  «ausdenken», «(zu tun) beabsichtigen», «(aus)sprechen»;  $h:k^3(w)$  «Zauber(-kraft)», i. e. die Fähigkeit, (auf magische Weise) etwas hervorzubringen, sowie  $k^3.t$  «Tätigkeit» als Produktionsprozeß bzw. dessen Resultat; weiterhin: herausragend(-<schwellende>) Körperregionen wie  $k^3.t$  «Vulva»,  $b:k^3.tj$  «Hoden»,  $k^3$  «Stier(-Phallus?)»,  $k^3k^3(w)t$  «Hautblase» (infolge einer Verbrennung oder eines Ausschlages),  $b:k^3$  «schwanger werden/sein» und auch allgemein vegetabil:  $b:k^3$  in der Bedeutung «reichlich wachsen» sowie die  $k^3k^3$ -Pflanze, bei der meines Erachtens an eine üppig wuchernde Pflanze gedacht werden muß; dann:  $s:k^3$  «Feldarbeit tun», wörtlich: «das Herausdrängen (der Feldfrucht) veranlassen», die nicht näher charakterisierbaren (Baum-)Früchte mit der Bezeichnung  $k^3.w$  und schließlich  $k^3(w)$  als «Nahrung, Speise».

Innerhalb dieses Bedeutungsbereichs die vieldiskutierte Bezeichnung  $iw pn n \sqcup$  «diese Insel des KA» aus der «Geschichte des Schiffbrüchigen» mit anzusiedeln,

drängt sich meiner Meinung nach geradezu auf.<sup>390</sup> Die Insel zeichnet sich von ihrer Beschreibung wie von ihren Attribuierungen her als ein Ort von herausragendem Reichtum an unterschiedlicher Nahrung aus. Die Fülle der Bodenfrüchte ist immens, auch Fische und Vögel hat es dort (l.47-51), und überhaupt: «es gibt [an Nahrung] nichts, was nicht auf ihr wäre» (l.51 sq.; l.115).

3. Nicht auf der semantischen, aber auf einer inhaltlichen Ebene liegt in den vegetabilen Wort-Möglichkeiten der Wurzel *k3* auch der Konnex zu *hm(w)s.(w)t* «humider Nährboden» (cf. Kap.8.1.3) *h(3)b.(w)* «reicher Ernte-/Jagd-Ertrag» (cf. Kap.8.1.2).

4. Was das Wort KA anbelangt, insofern es «personalen» Entitäten (i.e. Gottheiten, Herrschern und Menschen) zugesprochen wird, so besteht zwar ein grundsätzliches Bedürfnis nach KA, aber es handelt sich beim KA um *keinen* festen «Wesensbestandteil» und um *keinen* «Persönlichkeitsaspekt» in dem Sinne, daß KA *prinzipiell* und *unabdingbar* der o.g. Menge von «Personen» oder einer Teilmenge davon zugehören würde. Vielmehr handelt es sich beim KA durchweg um eine *additive* Qualität *positiven* Charakters.

In den unterschiedlichsten ikonographischen wie textuellen Ausdrucksweisen drückt man sein Verlangen aus, in Begleitung von KA zu sein, KA bei sich zu haben, über KA verfügen zu können, und zwar auf Dauer (cf. Kap.7.0, 8.0, 9.0). Hieran ist dreierlei abzulesen: KA zu haben ist von Vorteil; KA kann man erhalten und mehren; KA kann man dezimieren und verlieren (cf. insbesondere Kap.9.6).

5. KA ist nichts *an sich* Göttliches oder Königliches (cf. Kap.6.2). KA kann Gottheiten, Herrschern und gewöhnlichen Menschen gleichermaßen zukommen bzw. je nach Kontext angelegentlich zugeschrieben werden (cf. Kap.8.0, 9.0). Dies gilt spätestens seit dem Alten Reich (cf. Kap.9.2.4, 9.2.5), wahrscheinlich aber bereits für die Frühzeit der ägyptischen Geschichte, wenn man die frühzeitlichen KA-Namen von Privatleuten in diesem Sinne interpretieren darf (cf. Kap.9.1).

6. KA ist nichts dem maskulinen Geschlecht allein Vorbehaltenes. Daß in den Texten vor allem der KA männlicher «Personen» erwähnt wird, führe ich auf die Beleg-Situation zurück: Die Frage, warum die überwiegende Mehrzahl der über-

<sup>390</sup> pSt.Petersburg 1115 (ed. Golénischeff), l.114. — E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf/Köln 1963, p.7 übersetzt treffend „Insel der Paradiesesfülle“.

lieferten Tempel von *Königen* gebaut, und warum die überwiegende Mehrzahl der überlieferten Gräber, Stelen oder Statuen von und für *Männer* errichtet wurden, ist eine Frage, die nach der Rolle des Mannes in der ägyptischen Gesellschaft geht. In welchen Bereichen auch immer der ägyptischen Frau eine dominante Rolle zuteil war (e.g. als *nb.t-pr*), offensichtlich waren Tempel, Gräber, Stelen, Statuen etc., also Anbringungsorte von Texten, die auf uns gekommen sind und in denen vom KA die Rede ist, primär Männern vorbehalten. Daraus jedoch abzuleiten, daß nur Männern KA zukäme, bzw. noch weiter einengend: den KA über eine undurchdacht-oberflächliche Etymologie mit *k3* «Stier» kurzzuschließen, um ihn dann direkt mit maskulin-sexueller Potenz zu assoziieren, und dann darauf wieder eine geschlechterübergreifende «Kommunion» von Vater und Sohn zu konstruieren, erscheint mir geradezu ins Phantastische überspannt (cf. Kap.3.2, 4.3). Denn immer wenn Frauen zu Text kommen, ob im «religiös»-mythologischen Bereich Göttinnen, im herrschaftlich-historischen Bereich Königinnen oder im gewöhnlich-alltäglichen Bereich «Privat- Frauen», immer dann und überall dort kommt der KA in Bezug auf Frauen *ebenso* üblich und in den *gleichen* Kontexten vor wie in Bezug auf Männer (cf. Kap.6.3.3, 7.4, 7.5, 8.1, 8.3, 9.0).

7. Das Verlangen nach KA ist weder mit einem Leben im Diesseits noch mit einem Leben im Jenseits essentiell verbunden; für beide Lebenssphären ist KA erwünscht. Zudem sagt kein ägyptischer Text, daß man erst im Jenseits KA erhalten könne oder würde, oder daß der KA im Tode verlorenginge, oder daß der KA nach dem Verstorbenen suche, um in dessen Leib oder Statue einwohnen zu können – vielmehr: Aus dem geläufigen Wunsch des Privatmannes (schon und besonders des Alten Reiches) heraus, in die Nekropole «fortzugehen zusammen mit dem KA» (cf. Kap.9.2, v. Kap.9.3), schließe ich, daß der KA auch bereits im Diesseits bei ihm war. Auf der rein königlichen Ebene wird der Sachverhalt einer diesseitigen KA-Verbundenheit in jenen Reliefabbildungen dokumentiert, in denen der König vom KA auf der Standarte begleitet wird (cf. Kap.7.2, 7.3, 7.5); zwar sind jene Reliefs ins Rituelle abstrahiert, dennoch zeigen sie diesseitig-realweltliche Topoi (Jagd-, «Erschlagen-der-Feinde»-, Opfer-Szenen).

8. Die anthropomorphe Figur, die zuweilen die KA-Standarte trägt *ist nicht* der KA oder eine «Personifikation» des KA (– es gibt auch keine «KA-Statue!»). Dieses «aspezifische Numen» hat nur eine Trägerfunktion; es soll allein die Standarte (und damit das auf ihr befindliche KA-Ikon, i.e. den Inhalt, für den das KA-Ikon steht) in der unmittelbaren Nähe des Königs bewahren (cf. Kap.7.0).

9. Die singulare und plurale Schreibung von KA geht oft durcheinander, ohne daß ein Bedeutungsunterschied auszumachen wäre, sowohl was das Wort *k3(.w)* als «KA» betrifft (cf. Kap.8.1 mit 8.1.5, 9.1 u.ö.) als auch als «KA-Speise» (cf. Kap.8.4), ebenso in *h:k3(.w)* «Zauber(-kraft)» (cf. Kap.6.4.2.2). Ich habe zu zeigen versucht, daß der singulare bzw. plurale Gebrauch von KA, wie auch die Aspektierung in und die Fixierung auf 14 KAs von der 19.Dynastie an (cf. Kap.8.3), hinsichtlich der Bedeutung von KA irrelevant ist (cf. Kap.8.2).

10. In Anlehnung an den für den vegetabilen KA-Aspekt vorgeschlagenen Oberbegriff «Gedeihlichkeit» (cf. Kap.8.1.5) möchte ich auch den positiven Charakter des «personal» gebrauchten KA-Begriffs auf «Gedeihlichkeit» hin näher charakterisieren, wobei in letzterem Zusammenhang das Wort «Prosperität» die Sache besser faßt. KA zu haben ist für jegliche «Person» prosperierend. Die Art und Weise dieser Prosperität manifestiert sich in den oben genannten KA-Momenten (a)-(e) im konkreten Fall. Man sollte jedoch nicht dem Fehler verfallen, KA mit Prosperität zu übersetzen. Prosperität ist nicht KA, sondern eine Folge des Verfügungkönnens über KA als einer *potentia productiva* im oben definierten Sinne.

11. Die KA-Eigenschaft scheint hauptsächlich für den König als relevant betrachtet worden zu sein; er ist in besonders vielen Bezügen zu KA eingebunden. Besonders augenfällig ist dabei, daß sich allein beim König der Gedanke der Nähe von und zu KA bildhaft umgesetzt in der KA-Standarte dokumentiert; bei Gottheiten und «Menschen» wird KA nur im Wort genannt (cf. Kap.7.0).

Warum die KA-Begleitung des Königs per Standarte nur in bestimmten Relief-Szenen dargestellt wird, ist nicht mit hinreichender Sicherheit nachvollziehen. Vielleicht, so läßt sich vermuten, war es gerade bei der Jagd, auf dem Kriegszug, beim Opfer vor einem Gott, beim Auszug aus dem Palast oder nach der Geburt als von besonderem Belang erachtet worden, mit KA und damit mit Prosperität – hier wohl dann im Sinne von «Erfolg» – versehen zu sein (cf. 7.2, 7.3, 7.4, 7.5, 8.1).

12. Für ein weiteres Indiz des besonderen Ranges des königlichen KA hat das bereits seit dem Alten Reich in offiziellen Inschriften gebrauchte königliche Epitheton *hn.tj k3.w nḥ.w (nb.w)* «Erster/Vorsteher der KAs (aller) Lebenden» zu gelten.<sup>391</sup> In

<sup>391</sup> Urk. I, 168,10; Borchardt, *Sahure*, vol. II (Tafeln), Blatt 8, u.ö., cf. Wb. III, 305.12 und Wb. V, 90.5-9. Manchmal auch nur *hn.tj nḥ.w (nb.w)* «Erster aller Lebenden» (cf. Wb. I, 201.1) oder *hn.tj k3.w imj.w p.t* «Erster der KAs derer, die im Himmel sind» (Pyr. 1220d).

ausführlicher Form kann dem Herrscher zugesprochen werden:<sup>392</sup>

*wnꜥf ḥn.tj kꜣ.w ʿnh.w nb[.w] ḥ[.w] ḥr s.t Hr*

Möge er existieren, der Erste der KAs aller Lebenden, der erschienen ist auf dem Platz des Horus!

Der «Platz des Horus» kann auch erweitert werden durch *mj R<sup>c</sup>* «wie Re»<sup>393</sup> oder *m nꜣswt-bjtj* «als König von Ober- und Unterägypten»<sup>394</sup>.

Und Amun kann zu Sesostris III. sagen:<sup>395</sup>

*rdj.n[.j] ḥꜣ ⇒ ḥnꜥk m ḥn.tj kꜣ.w ʿnh.w*

Ich veranlaßte, daß dein KA bei dir ist als Erster der KAs der Lebenden.

13. Die in diesen Prädikationen zum Ausdruck gebrachte Verbindung des «Ersten des KAs aller Lebenden» mit dem Platz des Horus läßt eine andere Verknüpfung des KA hervortreten: Das KA-Ikon auf der Standarte steht in einem engen Verhältnis zu Horus: In das KA-Ikon eingelassen ist der Horus-Name des Königs, und stets thront ein Horus-Falke auf der Namenskartusche (cf. Kap.7.2, 7.3, 7.4, 7.5). Auch die Diversifizierung des königlichen KA in mehrere Aspekte von der 19.Dynastie an bezieht sich meines Erachtens – entgegen der vorherrschenden ägyptologischen Meinung – nicht auf den Gott Re, sondern auf Re-Harachte, also Re in seiner Erscheinungsform als Horus (cf. Kap.8.3).<sup>396</sup>

14. So augenfällig diese Bezüge von KA und Horus sind: inhaltlich lassen sich daraus meiner Meinung nach keine Schlußfolgerungen ziehen, die über die Natur von KA weiteren Aufschluß geben könnten. Auch ob diese enge Verbundenheit des königlichen KA mit Horus schon in prähistorischer Zeit bestand, und weiter gefragt, ob KA ideengeschichtlich prinzipiell mit dem Gott Horus zu tun hat, läßt sich nicht beantworten. Zum einen weisen unsere frühesten geschichtlichen Zeugnisse immer schon eine Verknüpfung von Horus und KA auf, zum anderen wäre jedoch zur Beantwortung dieser Frage zuvor eine detaillierte Untersuchung zum Gott Horus

<sup>392</sup> E.Blumenthal, Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I: Die Phraseologie, ASAW phil.-hist.Kl., vol.61.1, Berlin 1970, p.282, Beleg G.2.2.

<sup>393</sup> Ibid., p.41, Beleg A5.14.

<sup>394</sup> Ibid., p.41 sq., Beleg A5.15.

<sup>395</sup> Ibid., p.282, Beleg G2.4.

<sup>396</sup> Auch die «KA-Häuser» der Frühzeit werden nach den königlichen Horus-Namen benannt; cf. P.Kaplony, in: LÄ III, col.276.

und den unterschiedlichen Falken-Gottheiten speziell in der Frühzeit Voraussetzung.

15. Auch die Frage nach der lokalen Herkunft des KA-Gedankens muß aufgrund unserer verschwommenen Kenntnisse der frühzeitlichen Ideengeschichte zurückgestellt werden (cf. Kap.4.3). Zumindest weisen einige Merkmale darauf hin, daß die Vorstellung vom KA in Unterägypten seinen Ursprungsort hat (cf. Kap.8.1).

16. Was alles der königliche KA – zumindest ab der 19.Dynastie – gedanklich umfaßt, i.e., was vom König, insofern er mit KA versehen ist, erwartet wird, läßt sich an den zu jener Zeit aufkommenden Aspektierungen des KA und deren Bezeichnungen ablesen: *hw* «Machtwort», *sḅ* «Erkenntnis(vermögen)», *nḥt* «Körperkraft», *spd* «Aktionsbereitschaft», *wsr* «Herrschermacht», *dd* «Beständigkeit»; *šps* «Würde», *wḅš* «Ansehen», *psd* «Glanz», *thn* «Funkeln», *wbn* «Aufscheinen»; *šms* «Gefolgschaft», *wḅd* «Gedeihen», *df(ḅ).w* «Nahrung» etc. (cf. Kap.8.3.3, 8.3.4).

Alle diese Eigenschaften können wiederum zusammengefaßt werden unter dem Titel «Prosperität». Vielleicht liegt hierin auch die Erklärung dafür, warum gerade der König in einem speziellen Zusammenhang mit KA steht. Dem König mag es in besonderem Maße als seine Aufgabe an- und aufgetragen sein, für Prosperität zu sorgen, wofür KA allgemein, und in diesem Falle speziell des Königs KA, die Grundlage darstellt.

17. Von diesem Standpunkt her gesehen ließe sich auch erklären, warum gerade Nahrung in so vielfältigen Formulierungen in den KA-Aspekten auftaucht: neben *df(ḅ).w* insbesondere *hw* und *kḅ(w)* im Sinne von Hu- bzw. KA-Speise (cf. Kap.8.3.1, 8.3.2, 8.3.3, 8.4), und darüber hinaus, speziell in den griechisch-römischen Tempeln, die schematisierende Zusammenstellung von KA-Aspekten mit *hm(w)s.(w)t*- und Hapi-Aspektierungen (cf. Kap.8.3.4, 8.4). Ich hatte außerdem die Vermutung geäußert (cf. Kap. 9.5), daß es vielleicht eben der KA-Haftigkeit des Königs bzw. seinem autoritativen Wort (*hw*) zugesprochen wurde, für reichlich Nahrungsmittel zu sorgen, sei es mittels Eroberungen von Ländern, mittels Anordnungen zur Gründung und «Kultivierung» von Ländereien (und entsprechender Abwehr feindlicher Eindringlinge), oder mittels schlichter Zuweisungen, zumal für die Notablen, die außerhalb des Produktionsprozesses standen und auf königliche Zuteilungen für ihren Lebensunterhalt angewiesen waren. So heißt es auf der Stele des Sehetepibre

(CG 20538), in einem Hymnus auf Amenemhet III.:<sup>397</sup>

*dd* 𓂏 *n(j) n.tjw m šms* Er gibt KA(s) denen, die ihm folgen,  
*sd* 𓂏 *dmd mtn* er versorgt den mit Nahrung, der sich seinem Weg an-  
schließt.

Man vergleiche hierzu folgenden Text aus dem Grab des Eje in Amarna:<sup>398</sup>

*ir.y* 𓂏 *nb mnḥ rwd* alle seine [sc. Echnatons] Taten sind trefflich und stark;  
*p3 k3 n nb-t3.wj* der KA des Herrn der beiden Länder  
*m dj* 𓂏 *r nḥḥ* ist <in seinem Geben> immer wieder,  
*ḥr s3.y m ʿnḥ* beim Sattmachen an Leben,  
*ph* 𓂏 *l3w* indem er das Alter erreicht.

Der KA wird in eine klare Beziehung zum Sättigen, also zu Nahrung, gesetzt; das Sattwerden ist hier jedoch eindeutig metaphorisch aufzufassen: Der königliche KA bewirkt ein *erfülltes* Leben, was sich in einem hohen Lebensalter dokumentiert.

**18.** In eben einem solchen metaphorischen Sinn, so möchte ich behaupten, ist auch das reziproke Befriedigen oder Zufriedenstellen (*htp*) des KA zu verstehen, wenn (in den meist funeren Inschriften) *n(j) k3 n(j) NN* «für den KA und für NN», *n(j) NN n(j) k3* «für NN und für seinen KA» oder *n(j) k3 n NN* «für den KA des NN» Opfer, Festdarbietungen oder Ehrerbietungen gegeben werden (cf. Kap.9.3).

Alle diese Handlungen sind Ausdruck der Achtung und Anerkennung, die dem NN entgegengebracht werden (cf. Kap.10.1.3: Moment (e)). NN hat diese Würdigungen verdient, weil er über KA verfügt(e), der ihm ermöglicht(e), sich dergestalt beachtlich ins Werk zu setzen (cf. Kap.10.1.3: Momente (a), (b)-(c)). Das Werk bezeugt den NN und dessen KA (cf. Kap.10.1.3: Moment (d)), und eine Würdigung des Werkes bedeutet eine Würdigung des NN bzw. dessen KA (cf. Kap.10.1.3: Moment (e)).<sup>399</sup>

<sup>397</sup> K. Sethe, Lesestücke, p.68 l.18 sq. (cf. supra n.351). — Auch die Aussage über Geb: «Du bist der KA aller Götter» (Pyr.1623a) gehört in diese Reihe; zur Königsrolle des Gottes Geb cf. A. Rusch, Die Stellung des Osiris im theologischen System von Heliopolis, Der Alte Orient 24.1, Leipzig 1924, p.8. Über die Gleich-Setzung des Königs mit Geb im Sinne einer Identifizierung mit Geb, einer Identifizierung mit dem KA des Geb, der Stiftung einer <Bruderschaft> zwischen König und Geb oder der Zuordnung von Geb (und anderen Göttern der Neunheit) auf Gliedmaßen des König (im Rahmen der sog. <Gliedervergottung>) cf. Pyr.102a-b, 324a, 439b, 593a, 1114c, 1310a, 1311a, 1426a-c, 1645a; CT I,294a, VI,291m, VI,342d, VI,356e.

<sup>398</sup> Ostwand, col.15 sq., Sandman, Texts, p.92.

<sup>399</sup> Zur Differenz von KA und NN cf. supra Kap.9.3.1 und 9.4.1.





Gottes gehandelt und dadurch dazu beigetragen zu haben, das Vorhaben des Königs oder Gottes zu einem Gelingen gebracht zu haben; nun möchten sie auch an der Anerkennung und Achtung, die das Werk und darüber der König bzw. der Gott genießt, teilhaben, warum sie ihren Anteil daran in ihren Inschriften nennen und sich dessen rühmen (cf. Kap.9.3.3, 9.4.2, 9.5, 9.6).

Besonders deutlich benannt treten die KA-Momente (d) und (e) zutage in einigen Pyramidentext-Stellen: Nachdem Atum Schu und Tefnut geschaffen hatte, berichtet der Text weiter von Atum:

1653a Du legtest deine(n) Arm(e) mittels des KA hinter/um sie  
und dein KA existiert durch sie.

Also: Atums KA existiert durch Schu und Tefnut!<sup>402</sup> – Und unmittelbar anschließend heißt es:

1653b Atum!  
Du legtest deine(n) Arm(e) mittels des KA hinter/um (M/N) und  
c – hinter/um diese Arbeit und hinter/um diese Pyramide –  
d und der KA des (M/N) existiert durch sie (sc. die Pyramide),  
beharrlich und ewiglich.

Auch hier gilt: Der KA des Königs existiert durch seine Pyramide!<sup>403</sup>

Ich möchte diese Stellen in dem Sinne verstehen, wie ich es in den oben gegebenen KA-Momenten (d) und (e) ausgeführt habe: Im gelungenen Werk (i.e. der Schöpfung von Schu und Tefnut bzw. im Bau der Pyramide) manifestiert und dokumentiert sich der KA, die *potentia productiva* des Schöpfers.

**21.** Zwar will ich mich in dieser Arbeit nicht breiter und tiefer mit dem Begriffskomplex «KA-Haus» beschäftigen (cf. Kap.9.7.2), dennoch sei es mir gestattet, gerade an dieser Stelle eine Anregung zu seinem Verständnis zu äußern. Läßt man sich nämlich auf den Gedanken der KA-Momente (d) und (e) sowie die soeben dazu gegebenen Erläuterungen ein, wäre zu erwägen, ob nicht auch den Begriff des «KA-Hauses» in diesen Vorstellungsbereich aufgenommen werden kann.

Dabei ist zunächst zu bedenken, daß das Wort *hw.t* in *hw.t-k3* «KA-Haus» nach meiner Ansicht nicht generell mit «Haus» übersetzt werden darf. Soweit ich sehe meint *hw.t* stets eine Sinn-Einheit, vorzugsweise eine bauliche Sinn-Einheit (inklusive

<sup>402</sup> Zur ausführlichen Diskussion dieses und des folgenden Zitats cf. supra Exkurs E.

<sup>403</sup> Auch Pyr.1277b-1278a wird *mr pn hw.t-ntr pn* «diese Pyramide und dieser Tempel» in eine Beziehung zu «NN und sein KA» gesetzt.

des eventuell dazugehörigen Landes);<sup>404</sup> diese kann einen einzelnen Raum, eine Gruppe von Räumlichkeiten, einen Gebäude-, Grab-, Palast- oder Tempel-*Trakt*, oder gar eine ganze Grab-, Palast- oder Tempel-*Anlage* meinen, ebenso wie ein landwirtschaftliches Gut oder eine Ortschaft.

Eine solchen Begriff von *hw.t* zugrundegelegt schlage ich vor, mit *hw.t-k3* eine Räumlichkeit zu verstehen, die vom KA (eines Gottes, Herrschers oder gewöhnlichen Menschen) kündigt – der Gegenwart wie der Nachwelt.<sup>405</sup> Mit dieser Beschreibung scheint mir der Kern des Begriffes getroffen; für sekundär halte ich, ob mit *hw.t-k3* dann im einzelnen Fall und im speziellen Kontext ein Tempel, eine Pyramide, ein Grab, ein Gut, eine Ortschaft oder jeweils Teile davon gemeint sind. Alle diese Baulichkeiten und Einrichtungen zeugen letztlich von der *potentia productiva* ihres Errichters.

**22.** Zwar war es für den Ägypter seit je ein Anliegen, während seiner Lebenszeit wie über seinen Tod hinaus einen guten Namen unter seinen Mitbürgern zu haben, doch offenbar erst ab der 22. Dynastie konkretisiert dieser Gedanke mit jener soeben beschriebenen Art Zeugenschaft (cf. Kap.9.6.3): Die «guten Werke» – als Konsequenz von KA – einer «Person» werden vom konkreten *opus* abstrahiert, um sich im «guten Namen», dessen man gedenkt (*sh3*), zu manifestieren. Dies scheint mir der gedankliche Hintergrund zu sein für die nun einsetzende Tendenz,  $\text{Ⲛ}(\text{Ⲁ})$  (u.ä.) *k3* für *rn* «Name» schreiben zu können (cf. Kap.9.6.3 und 6.4.1).

In der weiteren Verfolgung dieses Gedankenstranges liegt es meines Erachtens dann auch nicht allzu fern, wenn in demotischen Texten KA seinerseits durch *š3.y* «positive (schicksalhafte) Bestimmung» ersetzt wird,<sup>406</sup> das die Griechen dann mit ἀγαθὸς δαίμων wiedergeben – womit auch die von G.STEINDORFF postulierte Interpretation von KA als «eine Art Schutzgeist oder Genius» eine nachvollziehbare Erklärung findet (cf. Kap.2.1).

<sup>404</sup> Zur Bedeutungsbreite von *hw.t* cf. Wb.III, 1.4-6.9. Zur Diskussion (auch in Abgrenzung zu *ḥt* «Kammer» und *pr* «Haus») cf. e.g. W.C.Hayes, *Inscriptions from the Palace of Amenhotep III*, in: JNES 10, 1951, p.98 sq.; zur Bedeutung von *hw.t* als «Kapitel», «Strophe» cf. A.M.Blackman, *The Use of the Egyptian Word ḥt «House» in the Sense of «Stanza»*, in: *Orientalia* 7, 1938, p.64-66. Zu architektonischen Überlegungen cf. e.g. die Diskussionen bei H.Junker, *Giza III*, p.118-122, Gerhard Haeny, *Basilikale Anlagen in der ägyptischen Baukunst des Neuen Reiches*, Wiesbaden 1970, p.15 mit n.58, Labib Habachi, *Tell Basta*, Kairo 1957, p.17 sq. mit fig.3A sowie die Rezension des letztgenannten Werkes von H.G.Fischer, in: *AJA* 62, 1958, p.330-333.

<sup>405</sup> Zum üblichen Verständnis des «KA-Hauses» cf. P.Kaplony, in: *LÄ III*, col.284-287, s.v. (mit reicher Literatur).

<sup>406</sup> Cf. Wb.IV, 402-404.

23. Abschließend möchte ich noch auf das Phänomen der in das KA-Ikon eingeschriebenen Hieroglyphen-Zeichen eingehen (cf. Kap.6.1.2, Exkurs B, 8.3.4). Neben der *srh*-Kartusche mit dem Horus-Namen (cf. e.g. fig.10a) können davon betroffen sein: die Sonnenscheibe ☉: ☀, das Zeichen ☐ für *hw.t* in manchen Schreibungen des Kompositums *hw.t-k3*:<sup>407</sup> ☐, Opferspeisen: cf. fig.7 und 8a-c, die Kurzschreibung ☐ für «König von Oberägypten»: ☐ sowie sämtliche KA-Aspekte: cf. e.g. fig.28.

Die meisten dieser Zeichen-Kombinationen können auch als *Wort*-Komposita – *hw.t-k3*, *hṯp-k3*, *k3-njswt* – gelesen werden, aber nicht alle. Mag man im Falle ☀ noch Zweifel hegen, so scheinen mir die mit dem KA-Ikon verbundene *srh*-Kartusche sowie die KA-Aspekte entweder auf der grammatischen Ebene nur appositionell oder auf der ikonographischen Ebene nur allegorisch lesbar zu sein (cf. Kap.8.3.3). – Wir befinden uns hier in einer interpretatorischen Grauzone, hervorgerufen durch den Bildcharakter der ägyptischen Hieroglyphenschrift. Weil jede Hieroglyphe neben ihrer Funktion als «Letter» *per se* auch Bild ist, ist in eben ihrer Bildhaftigkeit eine potentiell allegorische Verwendungs- und Deutungsmöglichkeit immer schon mitgegeben. Wann welcher Gebrauch vorliegt, ist in manchen Fällen nicht zu entscheiden. Von allen genannten Beispielfällen kann jedoch gesagt werden, daß das KA-Zeichen stets das *genus proximum* darstellt, welches durch das beige-sellte Zeichen seine *differentia specifica* erhält.

### 10.3 Schlußbetrachtungen

Zurückkehrend zu der im Untertitel dieser Arbeit formulierten Eingangsfrage, ob der KA «Seele» oder «Persönlichkeit» sei, läßt sich nun am Ende der Untersuchung meiner Ansicht nach eindeutig festhalten, daß der KA mit jenen Begrifflichkeiten nichts zu tun hat. Ähnlich wie «Wesen» oder «Lebenskraft» fußen jene Bezeichnungen in einem abendländischen Menschenbild, das meines Erachtens nicht auf das alte Ägypten übertragen werden darf. Somit ist es nach meiner Überzeugung an der Zeit, sich von dieser in der Ägyptologie über einhundert Jahre lang tradierten Interpretationsgrundlage des KA zu trennen.

Auch eine essentielle Beziehung des KA zu Ba, Ach, Körper, Schatten etc. war nicht nachzuweisen, womit auch der die o.g. Sichtweise nur *etwas* einschränkende Deutungsversuch des KA als Persönlichkeitsaspekt fehlgeht. Auch die hierfür oft

<sup>407</sup> Cf. e.g. G.Haeny, *Basilikale Anlagen*, p.15, fig.6.

herangezogene Stelle aus dem Grab des Amenemhet läßt sich dafür nicht geltend machen. Dort bringen auf den Grabherrn und seine Gattin zulaufende Reihen von Gabenträgern «alle Arten von guten Dingen ... für ... Amenemhet ...» sowie «für seinen KA», «für seinen Ba», «für seinen Ach», «für seinen Körper», «für seinen Schatten» (u.a.), aber ebenso «für seine Stele (*bs*)» oder «für dieses Grab (*iz*) in der Nekropole». <sup>408</sup> Wollte man diese Reihungen tatsächlich als Persönlichkeitsaspekte oder -komponenten verstehen, dann müßten auch die Stele und das Grab selbst dazu gerechnet werden. Daß dies nicht geschieht, man sich vielmehr jeweils gerade der Begriffe bedient, die man als zur altägyptischen <Anthropologie> zugehörig unterstellt, zeugt von der relativen Willkür, die im Umgang mit Benennungen aus der <religiösen> Begriffssphäre nicht ungewöhnlich ist.

Diese Problematik im interpretatorischen Umgang mit dem Wort KA kritisch aufzuzeigen, war ein Ziel dieser Arbeit, ein anderes, am konkreten Beispiel des KA eine neue Weise des Zugangs zur Erhellung dieser Begriffe zu versuchen. Ich meine, zu einem durchaus befriedigenden und weiterführenden Ergebnis gelangt zu sein. Wie tragfähig das Ganze ist, wird die weitere Auseinandersetzung damit erweisen.

<sup>408</sup> N. de Garis Davies/ A.H.Gardiner, *The Tomb of Amenemhet* (No.82), London 1915, p.99 mit t. XIX, XXII, XXIII.

# ANHANG



## ZEITTADEL (Jahreszahlen sind Anhaltswerte)

in Anlehnung an:

J. v. Beckerath, Abriß der Geschichte des alten Ägypten, München/ Wien 1971 und  
J. Baines/J. Málek, Weltatlas der alten Kulturen – Ägypten, München 1980

Frühzeit	um 3000 – 2635	späte Vorgeschichte, 1.-2. Dynastie
Altes Reich	um 2635 – 2135	3.-8. Dynastie
1. Zwischenzeit	2135 – 2040	9./10.-11. Dynastie
Mittleres Reich	2040 – 1785	11.-12. Dynastie
2. Zwischenzeit	1785 – 1544	13.-17. Dynastie
Neues Reich	1544 – 1080	18.-20. Dynastie
3. Zwischenzeit	1080 – 713	21.-24. Dynastie
Spätzeit	713 – 332	25.-31. Dynastie





## ABKÜRZUNGEN

AÄG	Elmar Edel, Altägyptische Grammatik I/II, Rom 1955/1964
ADAIK	Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo
ÄA	Ägyptologische Abhandlungen
ÄF	Ägyptologische Forschungen
ÄHG	J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich/München 1975
ÄÜAT	Ägypten und Altes Testament
AJA	American Journal of Archaeology, Baltimore/Norwood
AO	Analecta Orientalia
APAW	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin
AR	Altes Reich
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Kairo
ASAW	Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig
Aufl.	Auflage
AV	Archäologische Veröffentlichungen
BBf	Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde
BdE	Bibliothèque d'Étude, Institut Français d'Archéologie Orientale, Kairo
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Kairo
BiOr	Bibliotheca Orientalis, Leiden
bzw.	beziehungsweise
CdE	Chronique d'Égypte, Brüssel
cf.	confer
CG	Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire, Kairo
col.	columna
CT	Adriaan de Buck, The Egyptian Coffin Texts, vol. I-VII, Chicago 1935-61
ed.	editor(es), editio
e.g.	exemplum/exempla gratia

etc.	et cetera
evtl.	eventuell
FIFAO	Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Kairo
fig.	figura
Fs	Festschrift
HÄB	Hildesheimer Ägyptologische Beiträge
IÄF	Peter Kaplony, Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit, vol. I-III, ÄF 8, Wiesbaden 1963
ib.	ibidem
id.	idem
i.e.	id est
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt, Boston
JdE	Journal d'Entrée Nr.
JEA	Journal of Egyptian Archaeologie, London
JEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap «Ex Oriente Lux», Leiden
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago
KÄT	Kleine ägyptische Texte
KRI	Kenneth A. Kitchen (ed.), Ramesside Inscriptions, Oxford 1975-1992
l.	linea
LÄ	Lexikon der Ägyptologie, ed. W. Helck/E. Otto/W. Westendorf, vol. I-VII, Wiesbaden 1975-1992
LÄS	Leipziger Ägyptologische Studien
l.c.	loco citato
LD	Richard Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien (Tafeln), Abt. I-VI, Berlin 1849-56
M	König Merenre (in Pyramidentext-Zitaten)
MÄS	Münchner Ägyptologische Studien
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo
m.E.	meines Erachtens

- Mém. Miss. Mémoires publié par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire
- MIFAO Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire
- MIO Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Berlin
- MR Mittleres Reich
- MVAeG Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft
- 
- N König Neferkare (in Pyramidentext-Zitaten)
- n. nota
- NR Neues Reich
- 
- o.ä. oder ähnlich
- OBO Orbis Biblicus et Orientalis
- o.c. opus citatum
- o.g. oben genannte(r/s)
- OLZ Orientalistische Literaturzeitung, Berlin/Leipzig
- OMRO Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, Leiden
- 
- p Papyrus
- P König Pepi (in Pyramidentext-Zitaten)
- p. pagina
- PM Bertha Porter/ Rosalind L.M. Moss, Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, vol.I-VII, Oxford 1927-52 (mit weiteren Auflagen)
- 
- PN Hermann Ranke, Die ägyptischen Personennamen, vol.I: Verzeichnis der Namen (=PN I), Glückstadt 1935; vol.II: Einleitung. Form und Inhalt der Namen. Geschichte der Namen. Vergleiche mit andern Namen. Nachträge und Zusätze zu Band I. Umschreibungslisten (=PN II), Glückstadt/Hamburg/New York 1952.
- PSBA Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, London
- PT Kurt Sethe (ed.), Die altägyptischen Pyramidentexte, vol. I-IV, Leipzig 1908-1922
- Pyr. Paragraphenangabe zu PT
- 
- RÄRG Hans Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin/New York 1971 (=1952)

RdE	Revue d'Égyptologie, Kairo (ab vol.17 Paris)
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, vol.I-VI, Tübingen <sup>3</sup> 1956-62
RT	Recueil des travaux relatifs à la philologie et archéologie assyriennes et égyptiennes, Paris
SAGA	Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens
SAK	Studien zur altägyptischen Kultur, Hamburg
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilisation
SASAE	Supplementband zu ASAE
SBAW	Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, München
sc.	scilicet
S.M.	«Seine Majestät»
SPAW	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
sq.	sequens
s.v.	sub verbo
T	König Teti (in Pyramidentext-Zitaten)
t.	tabula
Tb	Totenbuch-Kapitel (ed. E.Naville)
TSBA	Transactions of the Society of Biblical Archaeology, London
TT	Theban Tomb Nr.
u. a.	unter anderem
u. ä.	und ähnlich
UGAÄ	Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens
u. ö.	und öfter
Urk. I	Kurt Sethe (ed.), Urkunden des Alten Reiches, Leipzig <sup>2</sup> 1933
Urk. III	Heinrich Schäfer (ed.), Urkunden der älteren Äthiopienkönige, Leipzig 1905
Urk. IV	Kurt Sethe (ed.), Urkunden der 18. Dynastie, Leipzig <sup>2</sup> 1927-30
usf.	und so fort
u. v. a.	und viele andere
v.	vide
vol.	volumen
W	König Wenis/Unas (in Pyramidentext-Zitaten)

- Wb Wörterbuch der ägyptischen Sprache, ed. A. Erman/H. Grapow, vol. I-VI, Berlin 1926-1957
- Wb-Belegstellen Wörterbuch der ägyptischen Sprache, ed. A. Erman/H. Grapow, Die Belegstellen, vol. I-V, Berlin/Leipzig 1940-59
- WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien
- ZÄS Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig/Berlin
- ZRGG Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln

## LITERATURVERZEICHNIS

- Abubakr, Abd el M., Untersuchungen über die ägyptischen Kronen, Diss. Berlin 1937, Glückstadt/Hamburg/New York 1937
- Allam, Schafik, Le *hmn-k3* était-il exclusivement prêtre funéraire?, in: RdE 36, 1985, p.1-15
- Altenmüller, Hartwig, Bemerkungen zum Kannibalenspruch, in: Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto, ed. J.Assmann/E.Feucht/R.Grieshammer, Wiesbaden 1977, p.19-39
- Altenmüller, Hartwig, Magische Literatur, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, col.1151-1162, s.v.
- Altenmüller-Kesting, Brigitte, Reinigungsriten im ägyptischen Kult, Diss. Hamburg 1968
- Anthes, Rudolf, Der Gebrauch des Wortes *dt* «Schlange», «Schlangenleib» in den Pyramidentexten, in: Drevnij mir, Fs V.Struve, Moskau 1962, p.32-47
- Arnett, William S., The Predynastic Origin of Egyptian Hieroglyphs, Diss. Ohio State University 1973
- Assmann, Jan, Liturgische Lieder an den Sonnengott, MÄS 19, Berlin 1969
- Assmann, Jan, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich/München 1975
- Assmann, Jan, Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in: Das Vaterbild in Mythos und Geschichte: Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament, ed. Hubertus Tellenbach, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1976, p.12-49
- Assmann, Jan, Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor, in: RdE 30, 1978, p.22-50
- Assmann, Jan, Persönlichkeitsbegriff und -bewußtsein, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, col.963-978 s.v
- Assmann, Jan, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben I, Mainz 1983
- Assmann, Jan, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.-20.Dynastie, OBO 51, Fribourg/Göttingen 1983
- Assmann, Jan, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1984

- Assmann, Jan, Vergeltung und Erinnerung, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens, Fs W. Westendorf, vol. II: Religion, Göttingen 1984, p. 687-701
- Assmann, Jan, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990
- Badawy, Alexander, The Tomb of Nyhetep-Ptah at Giza and the Tomb of 'Ankhn'as-hor at Saqqara, Berkeley/Los Angeles/London 1978
- Baines, John/ Málek, Jaromir, Weltatlas der alten Kulturen – Ägypten, München 1980
- Baines, John, Fecundity Figures, Warminster/Chicago 1985
- Barta, Winfried, Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel, ÄF 24, Glückstadt 1968
- Barta, Winfried, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, München/Berlin 1973
- Barta, Winfried, Nehebkau, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, col. 388-290 s. v.
- Bayer, Wilhelm, Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften, in: Anthropos 20, 1925, p. 1093-1121; 22, 1927, p. 404-429, p. 889-910; 23, 1928, p. 511-537
- Beckerath, Jürgen von, Handbuch der ägyptischen Königsnamen, MÄS 20, Berlin 1984
- Behrens, Peter, Hemka, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, col. 1115-1116 s. v.
- Bell, Lanny, Luxor Tempel and the Cult of the Royal Ka, in: JNES 45, 1986, p. 251-294
- Bennett, C. J. C., Growth of the *Htp-dj-nsw* Formula in the Middle Kingdom, in: JEA 27, 1941, p. 77-82
- Bergmann, Ernst Ritter von, Der Sarkophag des Panehemisis, in: Jahrbuch der kunst-historischen Sammlung des Allerhöchsten Kaiserhauses, Band 1, Wien 1882, p. 1-40; Band 2, Wien 1883, p. 1-20
- Birch, Samuel, Dictionary of Hieroglyphics (= Egypt's Place in Universal History, vol. V), London 1867
- Bissing, Friedrich W. von, Table d'offrandes imitant une tombe royale de l'époque archaïque, in: RT 25, 1903, p. 181-183.
- Bissing, Friedrich W. von, Die Mastaba des Gem-Ni-Kai, Leipzig 1905-11
- Bissing, Friedrich W. von, Versuch einer neuen Erklärung des Kai der alten Ägypter, in: SBAW, phil.-hist. Kl., 1911.5
- Bissing, Friedrich W. von/ Kees, Hermann, Die kleine Festdarstellung, (=F. W. v. Bissing, ed., Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re, vol. II) Leipzig 1923
- Blackman, Aylward M., The Pharaoh's Placenta and the Moon-God Khons, in: JEA 3, 1916, p. 235-249

- Blackman, Aylward M., The House of the Morning, in: JEA 5, 1918, p.148-165
- Blackman, Aylward M., The Stele of Theti, Brit.Mus.614, in: JEA 17, 1931, p.55-61
- Blackman, Aylward M., The Use of the Egyptian Word *ht* «House» in the Sense of «Stanza», in: *Orientalia* 7, 1938, p.64-66.
- Blumenthal, Elke, Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I: Die Phraseologie, ASAW Leipzig, phil.-hist.Kl., vol.61.1, 1970
- Bonnet, Hans, Die ägyptische Tracht bis zum Ende des Neuen Reiches, UGAÄ 7.1, Leipzig 1917
- Bonnet, Hans, Zum Verständnis des Synkretismus, in: ZÄS 75, 1939, p.40-52
- Bonnet, Hans, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin/New York 1952 (=21971)
- Borchardt, Ludwig, Das Grabmal des Königs Saḥu-RE<sup>c</sup>, vol.II: Die Wandbilder (Text), Leipzig 1913
- Borchardt, Ludwig, Ein Brot, in: ZÄS 68, 1932, p.73-79
- Borghouts, Joris F., Magie, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, col. 1137-1151 s. v.
- Bourguet, Pierre du, L'origine du geste de protection divine du groupe peint copte du Christ et d'Apa Mena, in: BdE 97.1 (= Fs G.E.Mokhtar), Kairo 1985, p.105-108
- Brack, Annelies und Artur, Das Grab des Tjanuni. Theben Nr.74, AV 19, Mainz 1977
- Brack, Annelies und Artur, Das Grab des Haremhab. Theben Nr.78, AV 35, Mainz 1980
- Breasted, James H., The Philosophy of a Memphite Priest, in: ZÄS 39, 1901, p.39-54
- Breasted, James H., Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, New York 1912
- Brugsch, Heinrich, Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch, Suppl., Leipzig 1882
- Brunner, Hellmut, Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut, ÄF 5, Glückstadt/Hamburg/New York 1937
- Brunner, Hellmut, Die Geburt des Gottkönigs, ÄA 10, Wiesbaden 1964
- Brunner, Hellmut, Die südlichen Räume des Tempels von Luxor, AV 18, Mainz 1977
- Brunner, Hellmut, Herz, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, col.1158-1168, s. v.
- Brunner, Hellmut, Grundzüge der altägyptischen Religion, Darmstadt 1983
- Brunner-Traut, Emma, Altägyptische Märchen, Düsseldorf/Köln 1963
- Brunner-Traut, Emma, Gesten, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, col.573-585 s. v.
- Buck, Adriaan de, The Egyptian Coffin Texts, vol.I-VII, Chicago 1935-61
- Buck, Adriaan de, Een groep dodenboekspreuken betreffende het hart, in: JEOL 9, 1944, p.9-24



- Budge, Ernest A.W., *The Greenfield Papyrus in the British Museum*, London 1912
- Capart, Jean, *Une rue de tombeaux à Saqqarah*, Brüssel 1907
- Černý, Jaroslav, *Ancient Egyptian Religion*, Westport/Connecticut 1979 (= Wiederabdruck der 1. Aufl. von 1952)
- Chabas, François J., *Papyrus Magique*, Chalon-sur-Saône 1860
- Chassinat, Emile, *Le temple d'Edfou III*, Mém. Miss. 20, Kairo 1928
- Chassinat, Emile, *Le temple d'Edfou IV*, Mém. Miss. 21, Kairo 1929
- Chassinat, Emile, *Le temple d'Edfou X*, Mém. Miss. 27, Kairo 1960
- Clère, Jacques J., A propos du mot  $\text{𓏏} \text{𓏏}$  (*zbj*) de l'inscription de Nékhébou, in: *RdE* 4, 1940, p.113-121
- Clère, Jacques J., Fragments d'une nouvelle représentation Égyptienne du monde, in: *MDAIK* 16, 1958, p.30-46
- Couyat, J./ Montet, Pierre, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât*, Kairo 1912
- Crum, Walter E., *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939
- Daressy, Georges, *Stèle de Karnak avec textes magiques*, in: *ASAE* 17, 1917, p.194-208
- Daumas, François, *Les mammisis des temples égyptiens*, Annales de l'Université de Lyon, 3<sup>ème</sup> série, lettres, fasc.12, Paris 1958
- Daumas, François, *Sur une scarabée portant une inscription curieuse*, in: *BdE* 81 (=Fs Sauneron I), 1979, p.155-166
- David, Rosalie, *A Guide to Religious Ritual at Abydos*, Warminster 1981
- Davies, Nina de Garis/ Gardiner, Alan H., *The Tomb of Amenemhêt*, London 1915
- Davies, Nina & Norman de Garis, *The Tombs of Menkheperasonb, Amenmose, and Another (Nos.86, 112, 42, 226)*, London 1933
- Davies, Nina de Garis, *Scenes from Some Theban Tombs (Nos.38, 66, 162, with Excerpts from 81)*, *Private Tombs at Thebes IV*, Oxford 1963
- Davies, Norman de Garies, *The Rock Tombs of el Amarna VI*, London 1908
- Davies, Norman de Garis, *The Tomb of Rekh-mi-Re<sup>c</sup> at Thebes*, New York 1944 (Nachdruck 1973)
- Davies, Stevan L., *Soul. Ancient Near Eastern Concepts. Egypt*, in: *Encyclopaedia of Religion*, ed. M.Eliade, 1987, p.432-434 s. v.

Dawson, Warren R., The Number «Seven» in Egyptian Texts, in: *Aegyptus* 8, 1927, p.97-107

Delpech-Laborie, Jean, L'aura humaine et le Ka égyptien, in: *CdE* 19, 1944, p.62-67

Demisch, Heinz, *Erhobene Hände. Geschichte einer Gebärde in der Bildenden Kunst*, Stuttgart 1984

Derchain, Philippe, (Rezension von: U.Schweitzer, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*, *ÄF* 19, Glückstadt/Hamburg/New York 1956,) in: *Bibliotheca Orientalis* 14, 1957, p.214-216

Dévaud, Eugène, *Les maximes de Ptahhotep d'après le Papyrus Prisse, les Papyrus 10371/10435 et 10509 du British Museum et la Tablette Carnarvon*, Fribourg/Schweiz 1916

Dominicus, Brigitte, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, *SAGA* 10, Heidelberg 1994

Dümichen, Johannes, *Geographische Inschriften IV, Recueil de monuments égyptiens* 6, Leipzig 1885

Dyroff, Karl/ Pörtner, Balthasar, *Ägyptische Grab- und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen II*, Straßburg 1904

Ebbell, Bendix, Die ägyptischen Krankheitsnamen, in: *ZÄS* 62, 1927, p.13-20

Edel, Elmar, Inschriften des Alten Reiches, in: *MIO* 1, 1953, 327-336

Edel, Elmar, *Altägyptische Grammatik I/II*, Rom 1955/1964

Ember, Aaron, Kindred Semito-Egyptian Words, in: *ZÄS* 53, 1917, p.83-90

Emery, Walter B., *Excavations at Saqqara. Great Tombs of the First Dynasty I*, Kairo 1949

Emery, Walter B., *Ägypten – Geschichte und Kultur der Frühzeit*, München 1964

Erman, Adolf, *Die Märchen des Papyrus Westcar I, Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen der Königlichen Museen zu Berlin V*, Berlin 1890

Erman, Adolf, *Zaubersprüche für Mutter und Kind. Aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums*, *APAW* 1901

Erman, Adolf, Die Geschichte des Schiffbrüchigen, in: *ZÄS* 43, 1906, p.1-26

Erman, Adolf, Ein Denkmal memphitischer Theologie, *APAW*, phil.-hist.Kl., 1911.43

Erman, Adolf, Die mit dem Zeichen  $\bar{x}$  geschriebenen Worte, in: *ZÄS* 48, 1911, p.31-47

Erman, Adolf, Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt, *SPAW*, phil.-hist.Kl., 1911.49

Erman, Adolf, Zur ägyptischen Wortforschung II, in: *SPAW*, phil.-hist.Kl., 1912

Erman, Adolf/ Ranke, Hermann, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1923, (Nachdruck: Hildesheim 1981)

Erman, Adolf/ Grapow, Hermann, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, vol.I-VI, Berlin 1926-1957; Die Belegstellen, vol.I-V, Berlin/Leipzig 1940-59

Erman, Adolf, Die Religion der Ägypter, Berlin/Leipzig 1934

Faulkner, Raymond O., The Plural and Dual in Old Egyptian, Brüssel 1929

Faulkner, Raymond O., The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum 10188), BAe 3, Brüssel 1933

Faulkner, Raymond O., The Bremner-Rhind Papyrus, in: JEA 22, 1936, p.121-140; 23, 1937, p.10-16, p.166-185; 24, 1938, p.41-53

Faulkner, Raymond O., (Rezension von: L.Greven, Der Ka in Theologie und Königs-kult der Ägypter des Alten Reiches, ÄF 17, Glückstadt/Hamburg/New York 1952,) in: JEA 41, 1955, p.141-142


Faulkner, Raymond O., The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Oxford 1969


Fecht, Gerhard, Die Königsinsignien mit s-Suffix, in: SAK 1, 1974, p.179-200

Federn, Walter, *Htp (r)dj(w) (n) ʿInpw* – Zum Verständnis der vor-osirianischen Opferformel, in: MDAIK 16, 1958, p.120-130

Feucht-Putz, Erika, Die Königlichen Pektoreale. Motive, Sinngehalt und Zweck, Diss. München, Bamberg 1967

Fischer, Henry G., (Rezension zu: Labib Habachi, Tell Basta, SASAE 22, Kairo 1957,) in: AJA 62, 1958, p.330-333.

Fischer, Henry G., The Ideographic Use of  in a Group of Old Kingdom Names, in: JEA 60, 1974, p.247-249

Fischer, Henry G., A Further Occurrence of Ideographic  in an Old-Kingdom Name, in: JEA 61, 1975, p.247-249

Fischer, Henry G., Some Emblematic Uses of Hieroglyphs with Particular Reference to an Archaic Ritual Vessel, in: Ancient Egypt in the Metropolitan Museum Journal 1-11, 1968-1976, New York 1977, p.31-49, 181-184

Frankfort, Henri, Kingship and the Gods, Chicago 1948

Frazer, James G., The Goulden Bough, London 1890, (21900)

Gardiner, Alan H., Inscriptions from the Tomb of Si-Renpowet I., Prince of Elephantine, in: ZÄS 45, 1908, p.123-140

Gardiner, Alan H., The Admonitions of an Egyptian Sage, Leipzig 1909

- Gardiner, Alan H., Some Personifications I/II, in: PSBA 37, 1915, p.253-262; 38, 1916, p.43-54, p.83-95
- Gardiner, Alan H., Personification (Egyptian), in: Encyclopaedia of Religions and Ethics, ed. J.Hastings, vol.9, Edingburgh 1917, p.787-792 s.v.
- Gardiner, Alan H., Egyptian Grammar, Oxford 1927 (<sup>2</sup>1950, <sup>3</sup>1957)
- Gauthier, Henri, Les fêtes du dieu Min, Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire 7, Kairo 1933
- Gayet, Albert J., Le temple de Louxor, Kairo 1894
- Goedicke, Hans, King *Hwdꜥ* ?, in: JEA 42, 1955, p.50-53
- Golénischeff, Wladimir S., Les Papyrus Hiératiques N<sup>o</sup>N<sup>o</sup> 1115, 1116A et 1116B de l'Ermitage Impérial à St-Pétersbourg, St.Petersburg 1913
- Golénischeff, Wladimir S., Le Papyrus N<sup>o</sup> 1115 de l'Ermitage Impérial de Saint-Pétersbourg, in: RT 28, 1906, p.73-112
- Graefe, Erhart, Morgenhaus, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, col.205 s.v.
- Graefe, Erhart, Horus, der zehnte Gott der «Neunheit», in: Hommages à François Daumas, vol.II, Montpellier 1986, p.345-349
- Grapow, Hermann, Eine alte Version von Totenbuch Kapitel 51-53, in: ZÄS 47, 1910, p.100-111
- Grapow, Hermann, Über die Wortbildung mit einem Präfix *m-* im Ägyptischen, APAW 1914.5
- Grapow, Hermann, Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten und wie sie miteinander sprachen, APAW, phil.-hist.Kl., 1939.11, 1940.12, 1941.11, 1942.7
- Grapow, Hermann, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen, Leipzig 1924
- Grapow, Hermann, Der Liederkranz zu Ehren Königs Sesostris des Dritten aus Kahun, in: MIO 1, 1953, p.189-209
- Grapow, Hermann, Beiträge zur Untersuchung des Stils ägyptischer Lieder, in: ZÄS 79, 1954, p.17-27
- Grenfell, Alice, The Ka on Scarabs, in: RT 37, 1915, p.55-93
- Grenier, Jean-Claude, Tôd. Les inscriptions du temple ptolemaïque et romain, FIFAO 18,1, Kairo 1980
- Greven, Liselotte, Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des Alten Reiches, ÄF 17, Glückstadt/Hamburg/New York 1952
- Griffith, Francis Ll., Stories of the High Priests of Memphis, Oxford 1900
- Griffith, Francis Ll., Hieroglyphs, London 1898
- Griffith, Francis, Ll., A Collection of Hieroglyphs, London 1898.

- Griffith, Francis Ll., Hieratic Papyri from Kahun and Gurob, London 1896
- Griffith, Francis Ll./ Petrie, William M.F., Two Hieroglyphic Papyri from Tanis, London 1889 (Teil I: F.Ll.Griffith, The Sign Papyrus)
- Guglielmi, Waltraud, Personifikation, in: LÄ IV, 1982, col.978-987 s.v.
- Guglielmi, Waltraud, (Rezension von: John Baines, Fecundity Figures, Warminster/Chicago 1985,) in: BiOr 47, 1990, col.630-634
- Guglielmi, Waltraud, Die Göttin *Mr.t*. Entstehung und Verehrung einer Personifikation, Probleme der Ägyptologie 7, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1991
- Guglielmi, Waltraud, Zur Bedeutung von Symbolen der Persönlichen Frömmigkeit: die verschiedenfarbigen Ohren und das KA-Zeichen, in: ZÄS 118, 1991, p.116-127
- Guksch, Heike, Das Grab des Benja, gen. Pakeheqamen. Theben Nr. 343, AV 7, Mainz 1978
- Gundlach, Rolf/ Rochholz, Matthias, ed., Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm. Akten der ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992, HÄB 37, Hildesheim 1994
- Gunn, Battiscombe/ Engelbach, Reginald, The Statues of Harwa, in: BIFAO 30, 1931, p.791-815
- Gutkunst, Wilfried, Zauber, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, col.1320-1355, s.v.
- Habachi, Labib, Amenwahu attached to the cult of Anubis, Lord of the Dawning Land, in: MDAIK 14, 1956, p.52-62
- Habachi, Labib, Tell Basta, SASAE 22, Kairo 1957
- Habachi, Labib, The Second Stela of Kamose and the Struggle against the Hyksos Ruler and his Capital, ADAIK 8, Glückstadt 1972
- Haekel, Josef, Totemismus, in: RGG, Bd. VI, col.954-956, s.v.
- Haeny, Gerhard, Basilikale Anlagen in der ägyptischen Baukunst des Neuen Reiches, BBf 9, Wiesbaden 1970
- Haeny, Gerhard, Zur Funktion der «Häuser für Millionen Jahre», in: Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm, ed. R.Gundlach/M.Rochholz, HÄB 37, Hildesheim 1994, p.101-106.
- Haikal, Fayza M.H., Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin, BAe XIV/XV, Brüssel 1970 und 1972.
- Hasenfratz, Hans-Peter, Zur «Seelenvorstellung» der alten Ägypter, in: ZRGG 42, 1990, p.193-216
- Hassan, Ali, Stöcke und Stäbe im pharaonischen Ägypten, MÄS 33, München/Berlin 1976

- Hassan, Selim, Excavations at Giza 1929-1930, Kairo 1930
- Hayes, William C., Inscriptions from the Palace of Amenhotep III, in: JNES 10, 1951, p.35-56, 82-111, 156-183, 231-242
- Helck, Wolfgang, Das Horusgeleit, in: Archiv Orientální 18 (= Fs B.Hrozny), 1950, p.120-142
- Helck, Wolfgang, Zu den theophoren Eigennamen des Alten Reiches, in: ZÄS 79, 1954, p.27-33
- Helck, Wolfgang/ Otto, Eberhard, Kleines Wörterbuch der Ägyptologie, Wiesbaden 1956
- Helck, Wolfgang, Ka, in: Wörterbuch der Mythologie, ed. H.W.Haussig, 1.Abt., Bd.I: Götter und Mythen im Vorderen Orient, Stuttgart 1965, p.370-372 s. v.
- Helck, Wolfgang, ed., Historisch-biographische Texte der 2.Zwischenzeit und neue Texte der 18.Dynastie, Wiesbaden 1975
- Helck, Wolfgang, Kultstatue, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, col.859-863 s. v.
- Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, vol.I, Leipzig 1901
- Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, vol.II, Leipzig 1905
- Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, vol.III, Leipzig 1911
- Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, vol.V, Leipzig 1909
- Hornblower, G.D., Predynastic Figures and their Successors, in: JEA 15, 1929, p.29-47
- Hornung, Erik, Einführung in die Ägyptologie, Darmstadt 1967 (=21984)
- Hornung, Erik, Altägyptische Höllenvorstellungen, in: ASAW, phil.-hist.Kl., vol.59.3, Berlin 1968
- Hornung, Erik, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971
- Hornung, Erik, Das Totenbuch der Ägypter, Zürich/München 1979
- Jacobsohn, Helmuth, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, ÄF 8, Glückstadt/Hamburg/New York 1939
- Jacobsohn, Helmuth, Die Bewußtwerdung des Menschen in der ägyptischen Religion, Hildesheim 1951
- Jacobsohn, Helmuth, Die symbolische Bedeutung des göttlichen Pharaonentums für den ägyptischen Menschen, in: Atti dell' VIII congresso internazionale de storia delle religione Roma 1955, ed. R.Pettazzoni, Florenz 1956, p.230-233
- Jacobsohn, Helmuth, Der altägyptische, der christliche und der moderne Mythos, in: Eranos 37, 1968, p.411-448

Jacobsohn, Helmuth, Gestaltwandel der Götter und des Menschen im alten Ägypten, in: *Eranos* 38, 1969, p.9-43

Jansen-Winkel, Karl, Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie, ÄUAT 8/1-2, Wiesbaden 1985

Janssen, Jozef M.A., (Rezension von: L.Greven, *Der Ka in Theologie und Königs kult der Ägypter des Alten Reiches*, ÄF 17, Glückstadt/Hamburg/New York 1952,) in: *Orientalia* 22, 1953, p.302-305

Jéquier, Gustave, *Histoire de la civilisation égyptienne*, Paris 1913

Jéquier, Gustave, *Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire*, Kairo 1921

Jéquier, Gustave, *Le monument funéraire de Pepi II, vol.II: Le temple*, Kairo 1938

Jéquier, Gustave, *Le monument funéraire de Pepi II, vol.III: Les approches du temple*, Kairo 1940

Junge, Friedrich, Zur Fehldatierung des sogenannten Denkmals memphitischer Theologie, in: *MDAIK* 29, 1973, p.195-204

Junker, Hermann, *Das Götterdekret über das Abaton*, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist.Kl., vol.56.4, Wien 1913

Junker, Hermann, *Die Onurislegende*, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist.Kl., vol.59.1-2, Wien 1917

Junker, Hermann, *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)*, APAW, phil.-hist.Kl., 1939.23

Junker, Hermann, ed., *Gîza III. Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr.Wilhelm Pelizäus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza*, Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist.Kl., 1938

Junker, Hermann, ed., *Gîza VII. Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr.Wilhelm Pelizäus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza*, Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist.Kl., vol.72.3, Wien/Leipzig 1944

Junker, Hermann, *Der große Pylon des Tempels der Isis in Philae*, Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften zu Wien, phil.-hist.Kl., Sonderband, Wien 1958

Kaplony, Peter, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit, vol.I-III*, ÄF 8, Wiesbaden 1963

Kaplony, Peter, *Amka*, in: *LÄ I*, Wiesbaden 1975, col.224 s. v.

Kaplony, Peter, *Anchka*, in: *LÄ I*, Wiesbaden 1975, col.263 s. v.

- Kaplony, Peter, Eid, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, col.1188-1200, s. v.
- Kaplony, Peter, Hemuset, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, col.1117-1119, s. v.
- Kaplony, Peter, Ka, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, col.275-282 s. v.
- Kaplony, Peter, Ka-Haus, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, col.284-287 s. v.
- Kaplony, Peter, Leben «sub specie aeternitatis» als *hrj-k3*, in: Mélanges Gutbub, Montpellier 1984, p.115-123
- Kaplony, Peter, Totenpriester, in: LÄ V, Wiesbaden 1984, col.679-693, s. v.
- Kákosy, László, Magische Stelen, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, col.1162-1164, s. v.
- Kákosy, László, Zauberei im alten Ägypten, Leipzig 1989
- Kees, Hermann, Der Opfertanz des ägyptischen Königs, Leipzig 1912
- Kees, Hermann,  $\text{𓆎}$  und  $\text{𓆏}$ , in: RT 36, 1914, p.1-16
- Kees, Hermann, *Nbd* als Dämon der Finsternis, in: ZÄS 59, 1924, p.69-70
- Kees, Hermann, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches, Berlin 1926 (2.ed. 1956 = 3.ed. 1977)
- Kees, Hermann, Religionsgeschichtliches Lesebuch, vol.10: Ägypten, Tübingen 1928
- Kees, Hermann, Die große Festdarstellung, (= F.W.v.Bissing, ed., Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re, vol.III) Leipzig 1928
- Kees, Hermann, Die Lebensgrundsätze eines Amonspriesters der 22.Dynastie, in: ZÄS 74, 1938, p.73-87
- Kippenberg, Hans G./ Luchesi, Brigitte, Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/M 1987
- Kitchen, Kenneth A., Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical, vol.III, Oxford 1980
- Kitchen, Kenneth A., (Rezension von: Gertie Englund, Akh – une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique, Boreas 11, Uppsala 1978,) in: Orientalia 51, 1982, p.397-399
- Klasens, Adolf, Een Grafsteen uit de eerste Dynastie, in: OMRO 37, 1957, p.12-34
- Kluge, Friedrich, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin/New York <sup>21</sup>1975
- Koch, Klaus, Erwägungen zu den Vorstellungen über Seelen und Geister in den Pyramidentexten, in: Studien zur altägyptischen Kultur, Fs W.Helck, Hamburg 1984, p.425-454 (republiziert in: Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte, Fs Klaus Koch, ed. Eckhart Otto, Göttingen/Zürich 1988, p.215-242)



Kormysheva, Eleonora, Das Inthronisationsritual des Königs von Meroe, in: Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm. Akten der ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992, ed. R.Gundlach/M.Rochholz, HÄB 37, Hildesheim 1994, p.187-210

Kristensen, W.B., Aegypternes Forestillinger om Livet efter Döden, 1886

Kuentz, Charles, Remarques sur les statues de Harwa, in: BIFAO 34, p.143-163

Kuhlmann, Klaus Peter, Der Thron im alten Ägypten. Untersuchungen zu Semantik, Ikonographie und Symbolik eines Herrschaftszeichens, Diss. Tübingen 1970, ADAIK 10, Glückstadt 1977

Kurth, Dieter, Den Himmel stützen, Rites égyptiens II, Brüssel 1975

Lacau, Pierre/ Chevrier, Henri, Une chapelle de Sésostri I<sup>er</sup> à Karnak, Kairo 1956; Tafelband, Kairo 1969

Lang, Karl, Ka. Seele und Leib bei den alten Ägyptern, in: Anthropos 20, 1925, p.55-76

Langdon, Stephen, Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer, in: Journal of the Royal Asiatic Society 1919, p.531-556

Lange, Hans O./ Schäfer, Heinrich, *Zmjt* «Begräbnisplatz» auf Grabsteinen des Mittleren Reiches aus Abydos, in: ZÄS 38, 1900, p.109-112

Lange, Hans O./ Schäfer, Heinrich, Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches im Museum von Kairo, vol. II, Berlin 1908

Lange, Hans O., Der Magische Papyrus Harris, Kopenhagen 1927, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historik-filologiske Meddelelser XIV.2

Lange, Kurt/ Hirmer, Max, Ägypten, München 1975

Lanzzone, Rodolfo V., Dizionario di mitologia egizia, Turin 1881-86

Lapp, Günther, Die Opferformel des Alten Reiches, Mainz 1986

Leclant, Jean, Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan (1977-78), in: Orientalia 48, 1979, p.340-412

Leclant, Jean, (Rezension von: L.Greven, Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des Alten Reiches, ÄF 17, Glückstadt/Hamburg/New York 1952), in: Archiv für Orientforschung 16, 1952/53, p.341-342

Leeuw, Gerardus van der, The Moon-God Khons and the King's Placenta, in: JEA 5, 1918, p.64

Leeuw, Gerardus van der, *External Soul*, Schutzgeist und der ägyptische Ka, in: ZÄS 54, 1918, p.56-64

Leeuw, Gerardus van der, Phänomenologie der Religion, Tübingen 41977 (11933)

Lefébure, F., Le Double psychique, in: Mélusine 11, 1912, col.385-391

Le Page Renouf, Peter, On the True Sense of an Important Egyptian Word, in: TSBA 6, 1878, p.494-508

Lepsius, Richard, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien (Tafeln), Abt.I-VI, Berlin 1849-56

Lexa, František, La magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte, vol.I-III, Paris 1925

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, vol.I: Old and Middle Kingdom, Berkeley/Los Angeles/London 1973

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, vol.III, Berkeley/Los Angeles/London 1980

Loret, Victor, L'Égypte au temps du totémisme, Musée Guimet: Bibliothèque de vulgarisation, vol.19, Paris 1891

Loret, Victor, Quelques idées sur la forme primitive de certaines religions égyptiennes, in: Revue Égyptologique 11, 1904, p.69-100

Lorton, David, The Expression *šms-ib*, in: JARCE 7, 1968, p.40-54

Lurker, Manfred, Ka, in: id., Lexikon der Götter und Symbole der alten Ägypter, Darmstadt 1987, s. v.

Mariette, Auguste, Dahchour I, Paris 1870

Maspero, Gaston, Notes sur différents points de grammaire et d'histoire, in: RT 1, 1870, p.152-160 (republiert in: id., Etudes de mythologie et d'archéologie I, Paris 1893, p.77-91 unter dem Titel «Le double et les statues prophétiques»)

Maspero, Gaston, Histoire des âmes dans l'Égypte ancienne, in: Revue Scientifique de la France et de l'Étranger, 2<sup>e</sup> série, 8<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 35, 1<sup>er</sup> mars 1879, p.816-820 (republiert in: id., Études de mythologie et d'archéologie I, Paris 1893, p.35-52)

Maspero, Gaston, Notes sur quelques points de Grammaire et d'Histoire, in: ZÄS 22, 1884, p.78-93

Maspero, Gaston, Le *ka* des Égyptiens est-il un génie ou un double?, in: Memnon 6, 1913, p.125-146

Mariette, Auguste, Abydos. Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville, vol.I, Paris 1869

Mariette, Auguste, Les Mastabas de l'Ancien Empire, Paris 1889

Medinet Habu, ed. The Epigraphic Survey, vol.V, Chicago 1957

Medinet Habu, ed. The Epigraphic Survey, vol.VI: The Temple Proper, part II, Chicago 1963

Medinet Habu, ed. The Epigraphic Survey, vol.VIII: The Eastern High Gate, Chicago 1970

- Mercer, Samuel A.B., The Ka in the Pyramid Texts, in: *Archiv Orientální* 20, 1952, p.194-196
- Mercer, Samuel A.B., The Ka, Ba, Akh, etc. in the Pyramid Texts, in: id. (ed.), *The Pyramid Texts*, vol.IV (Excurses), New York/London/Toronto 1952, p.18-22
- Möller, Georg, *Hieratische Paläographie*, vol.I-III, Leipzig 1909-1912
- Morenz, Siegfried, (Rezension von: U.Schweitzer, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*, ÄF 19, Glückstadt/Hamburg/New York 1956), in: *ZDMG* 109, 1959, p.194-197
- Morenz, Siegfried, (Rezension von: L.Greven, *Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des Alten Reiches*, ÄF 17, Glückstadt/Hamburg/New York 1952), in: *Deutsche Literaturzeitung* 74, 1963, col.333-337
- Moret, Alexandre, *Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique*, Paris 1902
- Moret, Alexandre, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris 1902
- Moret, Alexandre, *L'immortalité de l'âme et la sanction morale dans l'Égypte ancienne*, Paris 1908
- Moret, Alexandre, *Le «Ka» des Égyptiens est-il un ancien totem?*, in: *Revue de l'histoire des religions* 67, 1913, p.181-194 (gekürzte Fassung nach einem Vortrag in: *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès international d'Histoire de religions tenu à Leide du 9<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> septembre 1912*, Leiden 1913, p.91-93)
- Moret, Alexandre, *Mystères Égyptiens*, Paris 1913
- Morgan, Jacques de, *Fouilles à Dahchour*, vol.I, Wien 1894
- Morgan, Jacques de, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique I*, (= Kom Ombos I), Wien 1895
- Morgan, Jacques de, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique II*, (= Kom Ombos II), Wien 1909
- Morschauer, Scott, *Threat Formulae in Ancient Egypt. A Study of History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt*, Baltimore 1991
- Moussa, Ahmed M./ Altenmüller, Hartwig, *Das Grab des Nianchchnum und Chnum-hotep*, AV 21, Mainz 1977.
- Müller, Helmuth, *Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches*, in: *MDAIK* 7, 1938, p.57-118
- Munro, Peter, *Das Horusgeleit und verwandte Standartengruppen im ägyptischen Kult*, Diss. Hamburg 1957
- Myśliwiec, Karol, *Beziehungen zwischen Atum und Osiris nach dem Mittleren Reich*, in: *MDAIK* 35, 1979, p.195-213

- Naville, Edouard, ed., Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie, vol. I: Text und Vignetten, vol. II: Varianten, Berlin 1886
- Naville, Edouard, The Temple of Deir el-Bahari, vol. II, London 1896
- Naville, Edouard, La religion des anciens Égyptiens, 1906
- Newberry, Percy E., Beni Hasan I/II, London 1893
- Newberry, Percy, E., El Bersheh I/II, London, 1893-94
- Osing, Jürgen, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976
- Osing, Jürgen/ Abu Bakr, Abd el M., Ächtungstexte aus dem Alten Reich, in: MDAIK 29, 1973, p.97-133; 32, 1976, p.133-185;
- Osing, Jürgen, Zu zwei literarischen Werken des Mittleren Reiches, in: Jürgen Osing/ Erland Kolding Nielsen (ed.), The Heritage of Ancient Egypt, Fs Erik Iversen, Kopenhagen 1992, p.101-119
- Otto, Eberhard, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung, Probleme der Ägyptologie 2, Leiden 1954
- Otto, Eberhard, Der Gebrauch des Königstitels *bjtj*, in: ZÄS 85, 1960, p.143-152
- Otto, Eberhard, Gerätefries, in: LÄ II, Wiesbaden 1977, col.532 s. v.
- Petrie, William M.F., Denderah, London 1900
- Petrie, William M.F., Royal Tombs of the First Dynasty I/II, London 1900/1901
- Petrie, William M.F., Memphis I, London 1909
- Petrie, William M.F., Egyptian Religion, in: Encyclopaedia of Religions and Ethics, ed. J.Hastings, vol.5, Edinburgh 1912, p.236-250
- Petrie, William M.F., Egyptian Beliefs in a Future Life, in: Ancient Egypt 1, 1914, p.16-31
- Petrie, William M.F., Tomb of the Courtiers and Oxyrhynchos, London 1925
- Petrie Hilda, Egyptian Hieroglyphs of the I. and II. Dynasties, London 1924
- Petzoldt, Leander, ed., Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt 1978
- Piankoff, Alexandre, The Funerary Papyrus of Tent-Amon, in: Egyptian Religion 4, 1936, p.49-70
- Piankoff, Alexandre/ Rambova, Natacha, Mythological Papyri, New York 1957
- Piehl, Karl, Notices, in: Sphinx 1, 1897, p.65-70

Pieper, Max, Die große Inschrift des König Neferhotep in Abydos, MVAeG 32.2, Leipzig 1929

Porter, Bertha/ Moss, Rosalind L.M., Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, vol.I: The Theban Necropolis, part 1: Private Tombs, 2.ed., Oxford 1960.

Posener, Georges, L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire, Hautes études orientales 5, Genf 1976

Preisigke, Friedrich, Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung, Schrift Nr. 1 des Papyrusinstituts Heidelberg, Berlin/Leipzig 1920

Radwan, Ali, Amenophis III., dargestellt und angerufen als Osiris (*wnn-nfr*), in: MDAIK 29, 1973, p.71-76

Ranke, Hermann, Keilschriftliches Material zur hieroglyphischen Vokalisation, APAW (Anhang) 1910

Ranke, Hermann, Grundsätzliches zum Verständnis der ägyptischen Personennamen, SBHAW, phil.-hist.Kl., 1936/37.3

Ranke, Hermann, Die ägyptischen Personennamen, vol.I: Verzeichnis der Namen, Glückstadt 1935; vol.II: Einleitung. Form und Inhalt der Namen. Geschichte der Namen. Vergleiche mit andern Namen. Nachträge und Zusätze zu Band I. Umscheidungslisten, Glückstadt/Hamburg/New York 1952.

Ricke, Herbert, Der Totentempel Thutmoses' III, Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde 3.1, Kairo 1939

Ringgren, Helmer, Word and Wisdom, Lund 1947

Ritner, Robert K., The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Texts, SAOC 54, Chicago 1993

Rivière, Claude, Soul. Concepts of Primitive Religion, in: Encyclopaedia of Religion, ed. M.Eliade, vol.13, 1987, p.426-431

Roth, Ann Macy, The *Psš-*kf** and the «Opening of the Mouth» Ceremony: a Ritual of Birth and Rebirth, in: JEA 78, 1992, p.113-147

Rougé, Emmanuel de, Inscriptions et notices recueillies à Edfou, Paris 1880

Rusch, Adolf, Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit, in: MVAAeG 27.1, Leipzig/Berlin 1922

Rusch, Adolf, Die Stellung des Osiris im theologischen System von Heliopolis, Der Alte Orient 24.1, Leipzig 1924

Saad, Zaky Y., Excavations at Helwan, Kairo 1969

Sandman, Maj, Texts from the Time of Akhenaten, BAe 8, Brüssel 1938

- Satzinger, Helmut, Die negativen Konstruktionen im Alt- und Mittelägyptischen, MÄS 12, Berlin 1968
- Sauneron, Serge, Ka, in: Lexikon der ägyptischen Kultur, ed. Georges Posener, München 1960, s.v.
- el-Sayed, Ramadan, La déesse Neith de Saïs, vol.I: importance et rayonnement de son culte, BdE 86,1, Kairo 1982; vol.II: Documentation, BdE 86,2, Kairo 1982
- Schäfer, Heinrich, Die äthiopische Königsinschrift des Berliner Museums. Regierungsbericht des Königs Nastesen, des Gegners des Kambyses, Leipzig 1901
- Schäfer, Heinrich, Urkunden des ägyptischen Altertums, Abt.III: Urkunden der älteren Äthiopienkönige, Leipzig 1905
- Schäfer, Heinrich/ Roeder, Günther, Ägyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin I, Leipzig 1913
- Scharff, Alexander, Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit, SBAW, phil.-hist.Kl., 1946/47.6
- Schenkel, Wolfgang, Memphis – Herakleopolis – Theben, ÄA 12, Wiesbaden 1965
- Schenkel, Wolfgang, Antizipation innerhalb der Wortgruppe und die sogenannte Badalapposition im Ägyptischen, in: JNES 26, 1967, p.113-120
- Schenkel, Wolfgang, Die altägyptische Suffixkonjugation, ÄA 32, Wiesbaden 1975
- Schenkel, Wolfgang, Aus der Arbeit an einer Konkordanz zu den altägyptischen Sargtexten, Wiesbaden 1983
- Schenkel, Wolfgang, Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift, Tübingen 1991
- Schlichting, Robert, Leben, in: LÄ III, Wiesbaden 1980, col.949-951 s.v.
- Schlögel, Hermann A., Der Gott Tatenen, OBO 20, Fribourg/Göttingen 1980
- Schott, Siegfried, Untersuchungen zur Schriftgeschichte der Pyramidentexte, Diss. Heidelberg 1926
- Schott, Siegfried, Das Schöne Fest vom Wüstantale, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1952.11
- Schott, Siegfried, Wörter für Rollsiegel und Ring, in: WZKM 54, 1957, p.177-185
- Schweitzer, Ursula, Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter, ÄF 19, Glückstadt/Hamburg/New York 1956
- Sethe, Kurt, Zur Lesung des Namens *K3-gm-n-j*, in: ZÄS 42, 1905, p.142-143
- Sethe, Kurt, Die Berufung eines Hohenpriesters des Amun unter Ramses II., in: ZÄS 44, 1907, p.30-35

- Sethe, Kurt, Die Bedeutung des Striches . in den Pyramidentexten und im alten Reich, in: ZÄS 46, 1908, p.44-56
- Sethe, Kurt, ed., Die altägyptischen Pyramidentexte, vol. I-IV, Leipzig 1908-1922
- Sethe, Kurt, Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches, APAW 1926.5.
- Sethe, Kurt, ed., Urkunden des ägyptischen Altertums, Abt.IV: Urkunden der 18. Dynastie, Leipzig 21927-30 (Nachdruck: Berlin/Graz 1961)
- Sethe, Kurt, Erläuterungen zu den ägyptischen Lesestücken, Leipzig 1927
- Sethe, Kurt, Ägyptische Lesestücke, Leipzig 1928
- Sethe, Kurt, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, UGAÄ 10, Leipzig 1928
- Sethe, Kurt, ed., Urkunden des ägyptischen Altertums, Abt.I: Urkunden des Alten Reiches, Leipzig 21933
- Settgast, Jürgen, Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen, ADAIK 3, Glückstadt/Hamburg/New York 1963
- Shorter, Alan W., The God Nehebkau, in: JEA 21, 1935, p.41-48
- Shorter, Alan W., ed., Catalogue of Egyptian Religious Papyri in the British Museum. Copies of the Book *Pr(t)-m-hrw* from the XVIIIth to the XXIIInd Dynasty, I.: Description of Papyri with Text, London 1938
- Shoukry, Anwar, Die Privatgrabstatue im Alten Reich, Kairo 1951
- Sottas, Henri, Contributions à l'étude de la notion du Ka égyptien, in: Sphinx 17, 1913, p.33-42
- Sourdive, Claude, La main dans l'Égypte pharaonique, Bern/Frankfurt/New York 1984
- Spencer, Alan J., Death in Ancient Egypt, Harmondsworth 1982 (= 1984).
- Spiegel, Joachim, Die Idee vom Totengericht, LÄS 2, Glückstadt/Hamburg 1935
- Spiegel, Joachim, Zum Gebrauch der Apposition im Ägyptischen und Arabischen, in: ZÄS 71, 1935, p.56-81
- Spiegel, Joachim, Die Grundbedeutung des Stammes *hm*, in: ZÄS 75, 1939, p.112-121
- Spiegel, Joachim, Die Phasen der ägyptischen Geistesgeschichte, in: Saeculum 1, 1950, 1-72.
- Spiegel, Joachim, Das Werden der altägyptischen Hochkultur, Heidelberg 1953
- Spiegelberg, Wilhelm, Ein neues Dokument aus der Frühzeit der ägyptischen Kunst, in: ZÄS 35, 1897, p.7-11
- Spiegelberg, Wilhelm, Zu Ka = «Schutzgeist», in: ZÄS 49, 1911, p.126-127

Spiegelberg, Wilhelm, Das Kolophon des liturgischen Papyrus aus der Zeit des Alexanders IV., in: RT 35, 1913, p.35-40

Spiegelberg, Wilhelm, Ein Bruchstück des Bestattungsrituals der Apisstiere (Demot. Pap. Wien Nr.27), in: ZÄS 45, 1920, p.1-33

Spiegelberg, Wilhelm, Das Herz als zweites Wesen des Menschen, in: ZÄS 66, 1931, p.35-37

Staehelin, Elisabeth, Untersuchungen zur ägyptischen Tracht im Alten Reich, Diss. Basel 1965, MÄS 8, Berlin 1966

Stamm, Johann J., Probleme der akkadischen und ägyptischen Namensgebung. Eine Auseinandersetzung mit Hermann Ranke, in: Die Welt des Orients 2, 1954-59, p.111-119

Steindorff, Georg, Der Ka und die Grabstatuen, in: ZÄS 48, 1910, p. 152-159

Steindorff, Georg, Die Grabkammer des Tutanchamun, in: ASAE 38, 1938, p.641-667

Stock, Hanns, Das Ostdelta Ägyptens in seiner entscheidenden Rolle für die politische und religiöse Entwicklung des Alten Reiches, in: Die Welt des Orients 1, 1947-52, p.135-145

Stock, Hanns, Ägyptische Religionsgeschichte, in: Saeculum 1, 1950, p.613-636.

Suys, Emile, La sagesse d'Ani, AO 11, Rom 1935.

Teichmann, Frank, Der Ka - ein Wesensglied des Menschen in altägyptischer Auffassung, in: Die Drei. Zeitschrift für Anthropologie und Dreigliederung 45, 1975, p.360-370

Thausing, Gertrud, Über ein *h*-Präfix im Ägyptischen, in: WZKM 39, 1932, p.287-294

Thausing, Gertrud, Ägyptische Confixe und die ägyptische Verbalkonstruktion, in: WZKM 48, 1941, p.5-34

Thomas, N.W., What is the Ka?, in: JEA 6, 1920, p.265-273

Valbelle, Dominique, Satis und Anoukis, Mainz 1981

Velde, Hermann te, The God Heka in Egyptian Theology, in: JEOL 21, 1970, p.175-186

Vernus, Paul, La formule «le souffle de la bouche» au Moyen Empire, in: RdE 28, 1976, p.139-145

Virey, Philippe, Le tombeau de Rekhmarâ, in: Mém.Miss., vol.V, Paris 1889, p.1-196

Virey, Philippe, La religion de l'ancien Egypte, 1910

Ward, William A., The Four Egyptian Homographic Roots *B-3*, Rom 1978



- Way, Thomas von der, Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qadeš-Schlacht. Analyse und Struktur, HÄB 22, Hildesheim 1984 (Diss. Heidelberg 1982)
- Weigall, Arthur E.P., Miscellaneous Notes, in: ASAE 11, 1911, p.170-176
- Weiler, Ingomar, Von «Wesen», «Geist» und «Eigenart» der Völker der Alten Welt, in: Kritische und vergleichende Studien zur Alten Geschichte und Universalgeschichte, ed. F.Hampl/I.Weiler, Innsbruck 1974, p.243-291.
- Weill, Raymond, Le champ des roseaux et le champ des offrandes, Paris 1936
- Westendorf, Wolfhart/Deines, Hildegard von, Wörterbuch der medizinischen Texte, Berlin 1962
- Westendorf, Wolfhart, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965
- Westendorf, Wolfhart, Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufs auf der abschüssigen Himmelsbahn, MÄS 10, Berlin 1966
- Westendorf, Wolfhart, Bemerkungen zu den Namen der Könige Djer-Athotis und Neferka, in: OLZ 61, 1966, col.533-541
- Westendorf, Wolfhart, Der Wortstamm *k3(j)* «heben, tragen» > «hervorbringen, erzeugen», in: Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève 4 (= Fs Vycichl), 1980, p.99-102
- Westendorf, Wolfhart, Paletten, Schmink-, in: LÄ IV, Wiesbaden 1982, col.654-656, s.v.
- Weynants-Ronday, Mme., Les statues vivantes, Brüssel 1926
- Weynants-Ronday, Mme., L'Égyptologie et l'Éthnographie, in: CdE 6, 1932, p.245-250
- Wiedemann, Alfred, L'immortalité de l'âme chez les anciens Égyptiens, in: Congrès Provincial des Orientalistes Français, Saint Étienne/Paris 1878, p.159-168.
- Wiedemann, Alfred, Das Alte Ägypten, Heidelberg 1920
- Wiedemann, Alfred, Der Geisterglauben im alten Ägypten, in: Anthropos 21, 1926, p.1-37
- Wilson, John A., Ägypten, in: Henri Frankfort et al. (ed.), Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981 (= 2. unveränderte Auflage des 1954 unter dem Titel «Frühlicht des Geistes» im gleichen Verlag erschienen Buches; zuerst publiziert: 1946 bei The University of Chicago Press)
- Wilson, John A., The Oath in Ancient Egypt, in: JNES 7, 1948, p.129-156
- Wilson, John A., A Group of Sixth Dynasty Inscriptions, in: JNES 13, 1954, p.243-264
- Winlock, Herbert E., A Statue of Haremhab before his Accession, in: JEA 10, 1924, p.1-5 mit t.I-IV
- Winlock, Herbert E., The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes, New York 1947

Wolf, Walther, Das schöne Fest von Opet, Leipzig 1931

Wolf, Walther, Kulturgeschichte des Alten Ägypten, Stuttgart 1962 (21977)

Žába, Zbynek, Les Maximes de Ptahhotep, Prag 1956

Zandee, Jan, Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions, Studies in the History of Religions 5, Leiden 1960

Zandee, Jan, Ein doppelt überlieferter Text eines ägyptischen Hymnus an die Nachtsonne aus dem Neuen Reich, in: JEOL 27, 1981/82, p.3-22