

Raum mit einer Fläche von 5 m x 12 m, wurde im 2. Jh. im dorischen Stil errichtet und ist – wie oben beschrieben – Teil des Serapeions. Nach 166 wurde die marmorne Fassade, auf deren Giebel sich noch eine Protome befindet, errichtet (s. Abb. 5 b). Sie macht den Tempel auch heute noch weithin auf der Insel erkennbar. Im Tempel selbst steht eine kopf- und armlose Statue der Göttin (Abb. 7), und vor dem Tempel ist noch ihr Altar erhalten geblieben (Abb. 8).



Abb. 9: „Ägyptische“ Kleinfinde im Museum auf Delos;  
Foto: D. Hopp

Abschließend sei erwähnt, dass im kleinen Museum auf der Insel auch ägyptische Objekte zu finden (Abb. 9) sind, die eine Betrachtung lohnen.

*Detlef Hopp*

#### Literatur:

- H. Bonnet, Lexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, 2000  
 W. Ekschmitt, Die Kykladen. Bronzezeit, geometrische und archaische Zeit, 1993  
 G. Höber-Kamel, Vom Kultobjekt zur Allmutter – Die Göttin Isis, in: Kemet 4, 2002, S. 14 ff.  
 D. Hopp, Ein Gott auf Reisen, Der Serapis-Tempel in Leptis Magna (Libyen), in: Kemet 4, 2007, S. 69 ff.  
 E. Hornung, Der Eine und die Vielen, 1971  
 D. Hopp, Die wandelbare Isis...in Cyrene, in: Kemet 3, 2009, S. 57 ff.  
 D. Hopp, Der Serapis-Tempel und der Isis-Tempel in Sabratha (Libyen), in: Kemet 1, 2011, S. 70 f.  
 W. Hornbostel, Serapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes. Études préliminaires aux Religions Orientales dans L'Empire Romain 31, 1971  
 K. Kleibl, Water-crypts in sanctuaries of Graeco-Egyptian deities, in: Proceedings of the Fourth Central European Conference of Young Egyptologists – Budapest 31.8.-2.9.2006, Hungarian Studia Aegyptiaca XVII (2007) 207 ff.  
 R. Merkelbach, Isis Regina, Zeus Serapis, 2002  
 C. Vial, Inscriptions de Delos. Index, tome II: les Déliens, 2008  
 L. Vidman, Isis und Serapis bei den Griechen und Römern, 1979  
 E.A. Wallis Budge, The Gods of the Egyptians, 1969  
 R.H. Wilkinson, The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt, 2003

## Merire in der Unterwelt

### Der frühdemotische Papyrus Vandier

Während dem interessierten Publikum altägyptische Erzählungen wie diejenigen des Papyrus Westcar, die Geschichte des „Schiffbrüchigen“ oder gar „Sinuhe“ durchaus geläufig sind, haben die Erzählungen aus der spätesten Zeit der ägyptischen Literatur nur einen geringen Bekanntheitsgrad, obschon einige davon in der populären Ausgabe der „Altägyptischen Märchen“ von Emma Brunner-Traut sehr wohl zu finden sind [1]. Auf eine der interessantesten Geschichten soll hier näher eingegangen werden.

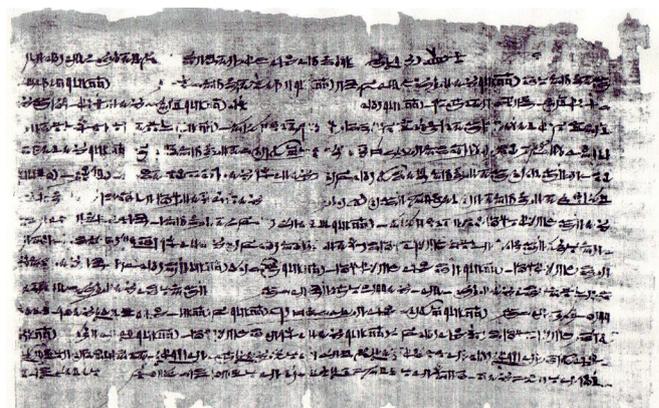
### Der Text und seine Edition

Der Papyrus tauchte 1974 auf dem Antiquitätenmarkt in Paris auf. Sein Herkunftsort ist unbekannt, wahrscheinlich stammt er aus der Thebais und kam durch einen Händler aus Luxor nach Europa. In Paris angelangt, wurde er an die Sorbonne übergeben, wo damals der bedeutende Ägyptologe Georges Posener arbeitete. Nach der provisorischen Restaurierung kaufte ein Mäzen den Papyrus und schenkte das Dokument, das immerhin von nationalem Interesse war, im Jahre 1975 der Universität Lille III. Dort wurde der Papyrus unter der Nummer PL 139 (Papyrus Lille) vom damaligen Vorsteher des Instituts für Papyrologie und Ägyptologie Jean Vercoutter registriert und zu Ehren des großen Ägyptologen Jacques Vandier auf dessen Namen getauft.

Die weitere Restaurierung und die (z.T. unsichere) Platzierung der kleinen Fragmente dauerten noch bis 1978. Beim Legen des Papyrus zerfielen leider einzelne Stücke. Zum Glück wurden vorher vom unrestaurierten Dokument dank Posener gute Fotografien gemacht, so dass bei der Abschrift im Zweifelsfalle auf diese zurückgegriffen werden konnte.

Die Länge des Papyrus beträgt ca. 3,40m; falls Seiten fehlen sollten, wären es vielleicht sogar mehr als 4m. Die Höhe beträgt 21cm, was für die Papyri der Spätzeit das übliche

Maß darstellt. Da das Schriftstück vom Schreiber falsch aufgerollt wurde – mit dem Ende nach außen – sind die Anfänge am besten erhalten. Der Erhaltungszustand wird fortlaufend schlechter, von der zweiten Hälfte des Textes ist leider fast nichts mehr vorhanden. Pro Seite gibt es zwischen 15 bis 17 Linien für die uns interessierende Erzählung des Merire (Meri-Ra). Der ganze Papyrus wies mindestens zehn Seiten auf; davon sind nur die ersten fünf gut erhalten.



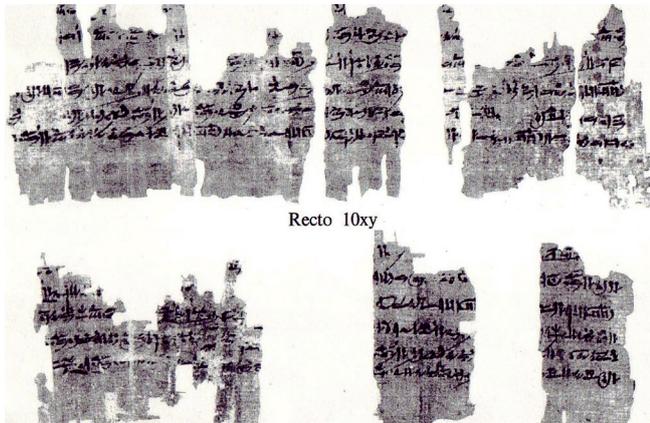
Papyrus Vandier, recto: Beginn der Erzählung von Merire

Die Rückseite ist ebenfalls beschriftet, was sich als Glücksfall erweisen sollte: es handelt sich nämlich um Texte aus dem Totenbuch, die bekannt sind. Diese Tatsache half in großem Maße mit, die unsichere Abfolge der vorderseitigen Erzählung zu klären, denn davon gibt es nur diesen einzigen Textzeugen. Dem Totenbuchtext ist es zu verdanken, dass die Rolle doch relativ gut erhalten blieb: sie überdauerte die ungeheuren Zeiträume bis zur Gegenwart in einer Grabkammer.

Die Schrift der Erzählung ist spätes Hieratisch in schwarzer Tinte mit roten Rubra. Es gibt weder Punkte noch Pausenzeichen, es handelt sich also um Prosa.

Die Sprache ist spätes Neuägyptisch und liegt nahe am De-

motischen, sozusagen in einem Vorgängerstadium zwischen Neuägyptisch und Demotisch („Protodemotisch“). Das Wort *pr-ꜥ3* „Pharao“ findet sich sehr häufig, nie aber die Bezeichnung *ḥm=f* „seine Majestät“; dies verweist auf die Zeit nach der 22. Dynastie, wahrscheinlich in die späte 25. oder frühe 26. Dynastie (um 600 v. Chr.).



Die Fragmente mit dem Schluss der Merire-Erzählung

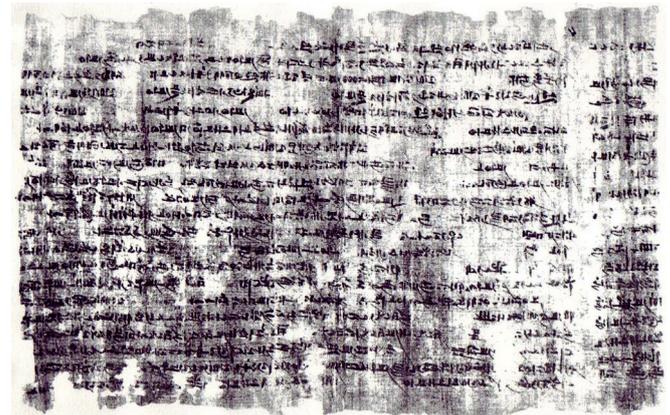
Im erhaltenen Teil ist die wörtliche Rede häufiger anzutreffen als die eigentliche Erzählform. Fast immer handelt es sich dabei um Dialoge, ein dritter Gesprächspartner tritt selten auf. Die Erzählweise ist ausgesprochen lakonisch. Ein Bote z. B., der ausgesandt wurde, um etwas zu untersuchen, kehrt zurück und erklärt, er habe die Mission erfüllt; wir erfahren aber nicht, was er herausgefunden hat. (Dies erinnert etwas an den sog. „MacGuffin“ in den Filmen von Alfred Hitchcock: ein Mittel, den Suspense [= Form der Spannung] zu steigern.) Die Orte der Handlung werden nicht beschrieben, im Gegensatz etwa zur Geschichte des „Schiffbrüchigen“ oder des „Sinuhe“. Deren Protagonisten sind jedoch Ich-Erzähler, unser Held dagegen steht in der 3. Person. Der Autor will sich sozusagen nicht in die Erzählung einmischen, er bleibt außerhalb. Dieses Vorgehen bewirkt aber eine gewisse Monotonie. Andererseits wird das Ganze natürlich durch die wörtliche Rede, einer guten literarischen Tradition im Alten Ägypten, wieder recht lebendig.

Die Personen der Geschichte: da wäre einmal der König Si-Sebek. So wird er allerdings nur einmal genannt, sonst wird er immer mit „Pharao“ betitelt. In den Königslisten sucht man diesen Herrscher vergeblich. Das ist eigentlich erstaunlich und sogar singulär, denn in anderen Erzählungen sind die Könige immer entweder historische Personen oder aber anonym! Jedenfalls ist dieser Pharao eine eher schwache und unbeherrschte Figur.

Die Hauptperson ist Merire, ein *hrj-tp*. Posener übersetzt dies in Ermangelung eines besseren Ausdrucks mit „Magier“. Daneben ist der Protagonist natürlich Schreiber, also ein gebildeter Mensch. Ab Seite 3 wird er auch *jmj-r3 mšꜥ* (General) genannt: handelt es sich um einen Ehrentitel, also eine königliche Gunst? Merire wird von Si-Sebek auf eine Art Expedition geschickt – wir werden es sehen – und dies war ein Titel der Expeditionsleiter.

Der Name von Merires Frau lautet Henut-nefret. Sie spielt eine passive Rolle und kommt in der Rede Merires nur einmal vor. Aus den Fragmenten am Schluss erfahren wir aber, dass sie später zur „Großen königlichen Gemahlin“ avancierte! Ihr Name tritt eigentlich *nur* im Neuen Reich auf, dort aber sehr häufig. Spielt die Geschichte also während der Zeit der 18. bis 20. Dynastie?

Im Papyrus Chester-Beatty wird von einem General Merire berichtet, der gegen Ende der 20. Dynastie eine Inspektion in Deir el-Medina durchgeführt haben soll. Dieser hat aber offenbar nichts mit unserem Helden zu tun. Aber ein ramesseidischer Papyrus aus Deir el-Medina erzählt von einem andern General Merire, der nicht nur Namen und Titel mit unserem Protagonisten gemein hat, sondern auch in einen direkten Bezug zu den Göttern gestellt wird! Beide Merires sehen sie nämlich und sprechen mit ihnen: der andere mit Harsaphes, unser Merire sogar mit mehreren. Es handelt sich im Deir-el-Medina-Fragment und dem Papyrus Vandier zwar eventuell um dieselbe Hauptperson, aber nicht um die gleiche Geschichte. Müsste man vielleicht von einem „Merire-Zyklus“ ausgehen?



Papyrus Vandier, verso: Beginn der Totenbuchkapitel

Könnte dieser Merire eine historische Persönlichkeit gewesen sein, wie etwa der General Djehuty in der Erzählung „Der Fall von Joppe“ oder Setne Chaemwese (Cha-em-waset) in einer anderen Geschichte? Ersterer lebte unter Thutmosis III., letzterer war ein Sohn Ramses' II. Dieser König hatte übrigens zwei Söhne namens Merire. Keiner von ihnen kann aber mit unserem Merire identisch sein: der Titel „General“ ist zu wenig für einen Königssohn, ein Prinz muss *jmj-r3 mšꜥ wr*, also „Generalissimus“ sein. Doch Merire war zuerst nur Schreiber und Magier. Das heißt aber nicht, dass er vielleicht doch gelebt haben könnte und später zur Legende wurde. Da eine Legende aber Zeit braucht, bis sie literarisch geformt wird, vermutet Posener, dass die Geschichte nicht in die Zeit des Papyrus Deir-el-Medina-39 – also die 20. Dynastie – gehört, sondern vielleicht schon in die 18. Dynastie.

Als Nebenpersonen treten auf: die *hrj.w-tp* des Königs, eine Art Magier-Kollegium bei Hofe, das man sonst aus Erzählungen nicht kennt. Aber es entspricht wohl den historischen Gegebenheiten des Neuen Reiches; auch aus den Moses- und Josephgeschichten ist es bekannt. Unsere Magier verfügen allerdings eher über Kenntnisse der Medizin als der Zauberei. Daneben treten Höflinge als einfache Figuren auf.

Der Sohn von Merire tritt namenlos auf. Er ist noch ein Kind und kommt wahrscheinlich im späteren Verlauf der Erzählung um.

Interessant ist die Figur des *rmt n s3tw*, was man mit „Mann“ oder „Mensch der Erde“ übersetzen kann. Er ist ein Golem, wie wir ihn aus Psalm 139,16 kennen und aus dem berühmten expressionistischen Roman von Gustav Meyrink oder dem Stummfilm von und mit Paul Wegener: ein künstlicher Mensch aus Lehm, eine Art Roboter, der Aufträge erfüllt. Das erinnert einerseits ein bisschen an die Uschebtis – die gewöhnlichen sind aus Nilschlamm geformt und deshalb nur

selten erhalten geblieben – und andererseits an den Papyrus Westcar, wo der Magier *Uba-Iner* als Racheinstrument ein Krokodil aus Wachs formt.

Dann wird noch ein Pharao erwähnt, dessen Name sich im Papyrus nicht vollständig erhalten hat. Sicher handelt es sich dabei nicht um Si-Sebek. Seine Funktion ist wegen des schlechten Erhaltungszustandes der Textstelle nicht auszumachen. Begegnet er vielleicht Merire in der Unterwelt? Es ist zu vermuten, auch dass es sich dabei um den verstorbenen König Merenptah (Mer-en-Ptah), den Nachfolger Ramses' II., handelt.

Auf den kleinen Fragmenten der letzten Seite kommen noch eine Tochter (von wem?) und ein „Armer“ vor. Sie sind nicht einzuordnen.

Wichtig sind aber die Göttinnen und die Götter. Hathor tritt prominent auf, wohl als Totengöttin. Sie wohnt in der Unterwelt und kommt nur zur Erde empor, um bei einem Fest ihre Opfergaben abzuholen.

Der „Große lebendige Gott“ regiert über die Unterwelt, die *Dat* (*Duat*): ist er Osiris? Dieser Name kommt aber nie vor, Merire nennt ihn *Pre* (*Re*). Der Sonnengott lebt aber nur zeitweilig in der *Dat*, der Gott unserer Erzählung jedoch immer: er fragt nämlich Merire, was denn auf der Erde so vor sich gehe. Dies passt eher zu Osiris als zu *Re*.

Weiter kommen vor: Ptah (zweimal), Thot (einmal), Sachmet (einmal) und eine heliopolitanische Mut. Dies deutet auf Heliopolis, das im Text mehrmals erwähnt wird. Der Pharao geht zweimal dorthin. Denn da sein Palast wohl in Memphis steht (dieser Ort wird einmal erwähnt), wohnt er in der Nähe.

Von Georges Posener stammt die Publikation des Textes. Sie erschien 1985 – und es handelt sich um eine der besten und brilliantesten Publikationen, die wir kennen [2].

Nun sind wir aber gespannt auf den Inhalt. Da der Text zu lang ist – man kann ihn u.a. bei Emma Brunner-Traut in ihren „Ägyptischen Märchen“ nachlesen – wagen wir eine gekürzte Wiedergabe in Verbindung mit einer Textanalyse.

## Textanalyse

### 1. Teil: Einleitung

Unter Pharao Si-Sebek lebt der Schreiber-Magier Merire. Er ist jung, aber in den magischen Künsten schon gut unterrichtet. Die Hofmagier fürchten seine Konkurrenz und sagen dem König deshalb nichts von der Existenz des jungen Genies.

Pharao pflegt oft nachts zu essen. Dabei vergiftet er sich einmal. In ihren Büchern finden die Magier einen Präzedenzfall: ein früherer Herrscher (wahrscheinlich Djedkare-Isesi in der 5. Dynastie) hatte im gleichen Falle noch sieben Tage zu leben; allerdings hatte er keine Magier, um ihn zu retten. Der König befürchtet, seine Magier würden auch ihn sterben lassen. Um das Gegenteil zu beweisen, erzählen sie widerwillig von Merire, dem begabten Heiler. Der Held kann die Bühne betreten: eine geschickte Dramaturgie!

### 2. Teil: Entwicklung

Es folgen Gespräche zwischen Pharao und Merire. Im Gegensatz zu den volkstümlichen Erzählungen, die penetrante Wiederholungen lieben, verzichtet der Autor darauf, dass der König Merire erzählt, er habe nur noch sieben Tage zu leben: der Leser weiß es ohnehin schon. Der Magier wüsste

eine Lösung, müsste aber dann selbst stellvertretend für den König sterben.

Dieses „Ersatz-Motiv“ kommt öfter vor, auch in anderen Ländern: man denke nur an die griechische Alkeste. Aber dort ist die „Opferperson“ immer mit der Sterbenden verbunden, sie ist z.B. die Ehefrau. Der Pharao hat aber Merire erst gerade kennengelernt und muss deshalb Überzeugungsarbeit leisten, denn der Magier hat keinen Grund, auf den Tauschhandel einzugehen. In einer langen Textpassage verspricht ihm der König so einiges: eine riesige Trauerfeier mit Prozession für Merire, einen Totenkult im Tempel von Heliopolis und so weiter; von einem „Haus für die Ewigkeit“, einem Grab, ist allerdings – im Gegensatz etwa zum „Sinuhe“ – nicht die Rede.



Paul Wegener als Golem im Stummfilm, „Der Golem, wie er in die Welt kam“ (1920)

Merire stellt Bedingungen: der König soll Gebete an Ptah richten (wir sind offenbar in Memphis, der Stadt des Ptah!), die Witwe Henut-nefret soll im angestammten Hause bleiben, kein Mann soll sie besuchen, nicht einmal der König: seltsam für Ägypten, wo die Frauen sonst ein eher freies Leben führten – damals! Das ist aber nur ein dramaturgischer Trick, um die Handlung zu komplizieren: die Restriktionen werden in der Folge nämlich nicht eingehalten. Merire will sich auch an den Magierkollegen rächen: ihre Kinder (vielleicht sind damit ihre Zöglinge gemeint) sollen mit ihm ins Jenseits gehen müssen. Der König findet das eine gute Idee: so, wie Merire als sein Substitut in die *Dat* geht, werden die Kinder Ersatz für Merire sein. Dieser wird zurückkehren und Pharao weiterhin zu Diensten stehen ...

Damit die Reise ein Erfolg wird, muss sich Merire mit dem Gott der Unterwelt gut stellen (vgl. Joseph, Genesis 41.14): der König soll deshalb mit Merire nach Heliopolis gehen, damit dieser erfährt, wie man unversehrt in die *Dat* gelangt. Dort opfert er für ihn.

Nach einigen Textlücken fragt der König, wie Merire es schaffen würde, zurückzukehren. Dieser zählt auf die Hilfe Hathors: er nimmt eine Statuette der „Hathor vom roten See“ mit, eine sonst unbekannte Erscheinungsform dieser Göttin. Wenn er stirbt, wird sie bei ihm in der *Dat* bleiben, sonst aber kehrt sie mit ihm ins Leben zurück. Ägypter nahmen öfters solche Statuetten mit auf Auslandsreisen (z.B. Wenamun [Wen-Amun] in der berühmten Reiseerzählung der frühen 21. Dynastie); bei Merire ersetzt die Unterwelt das Ausland.

### 3. Teil: Schürzung des Knotens

Gespräche analog zum 2. Teil, aber zwischen Merire und Hathor. Diese spricht ihn gleich mit Namen und Titel an, sie kennt ihn also schon. Sie verspricht, ihn vor den Gott *Pre* (*Re*), der in der Unterwelt residiert, zu bringen. Das

hält sie auch.

Pre fragt unseren Helden zuerst nach dem Zustand der Tempel in Ägypten. Merires Antwort ist positiv. Und die Situation des Volkes? Nach Poseners Übersetzung geht es diesem schlecht: die Rede ist von „Schreien“, Brutalität und Demütigungen.

Es ist anzunehmen, das Pre die Lebenszeit des Pharaos verlängern will. Die erhaltenen Textteile sprechen von „zwanzig Jahren“ und von einem „hundertem Jahr“. Als Merire aber wünscht, zur Erde zurückzukehren, ist die Antwort negativ. Er wendet sich deshalb an Hathor: am Senut-Fest, dem „Fest des 6. Tages“ will sie ja „hin auf“ gehen, um die Opfer zu empfangen. Sie soll für Merire einiges auskundschaften: wie es seiner Familie gehe? Dem König? Da Hathor einwilligt, wird er kühner: ob er mitgehen dürfe? Hier gibt es Textlücken, aber offenbar lehnt die Göttin ab.

Nach ihrer Rückkehr erzählt sie Merire, Pharaos Henutnefret zur Frau genommen (man denke an Bata im „Brüdermärchen“!), sein Haus konfisziert und jemanden getötet, nämlich Merires Sohn. Der König ist also ein Verräter und hat sein Versprechen nicht gehalten. Diese wenig schmeichelhafte und negative Darstellung eines Königs ist in ägyptischen Erzählungen auch sonst anzutreffen, etwa in der Geschichte von König Neferkare (Nefer-Ka-Ra) und dem General Sisene. Der weinende Merire erfährt aber, nicht der König, sondern eine Intrige der Hofmagier sei daran schuld.

Die Struktur der ganzen Erzählung ist relativ einfach: es gibt zwei Handlungsstränge mit je zwei Hauptpersonen. Als „harmonisches Band“ (ein Ausdruck aus der Musikwissenschaft) zwischen den beiden dient Merire. Die erste (und längere) Geschichte spielt zwischen Merire und Sisebek (Si-Sobek), die zweite zwischen Merire (besser: seinem „Stellvertreter“) und dem Magierkollegium.

Der Erhaltungszustand des Papyrus wird von hier an immer schlechter. Man kann noch Folgendes eruieren bzw. ergänzen:

#### 4. Teil: die „Golem“-Episode

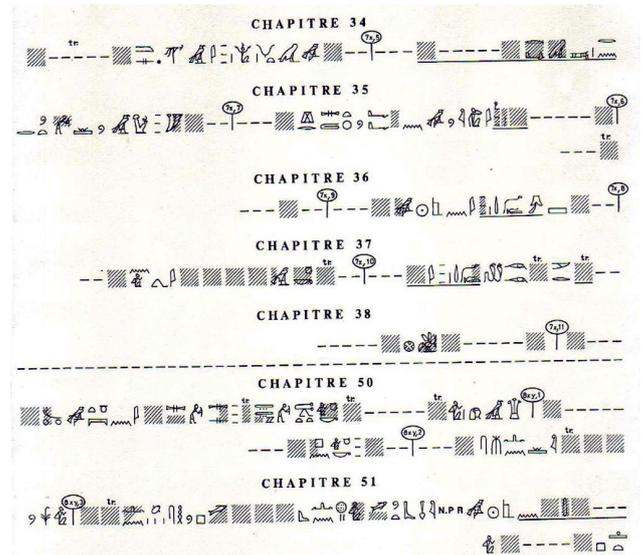
Merire formt sich einen „Stellvertreter“ aus Ton, den „Mann der Erde“ – also einen „Golem“. Er „öffnet seinen Mund“, d.h. er belebt ihn, wie einst Uba-Iner das Wachskrokodil im Papyrus Westcar oder Isis die Schlange aus Mörtel in der „Legende von Isis und Re“. Wahrscheinlich gibt Merire seinem Homunculus Instruktionen, die Textlücke verrät uns nicht, welcher Art sie sind.

Nach der Lücke ist der Golem schon auf der Erde bei Si-Sebek. Im Dialog verlangt der Erdmann, der König solle die Magier nach Heliopolis zu der lokalen Göttin Mut schicken, um sie dort in einem Feuerofen zu verbrennen. Der König traut sich nicht, den Golem anzusehen, kann ihm aber auch nicht widersprechen: er führt den Auftrag aus. Zuerst lässt er die Magier töten, dann verbrennen. Im Gegensatz zu den „Feinden“ in den Unterweltbüchern werden sie also nicht direkt verbrannt – das wäre die schlimmste Strafe, nämlich der „zweite Tod“ –, sondern zuerst umgebracht und dann verbrannt: sie erleiden das gleiche Schicksal wie die Opfertiere. Anschließend kehrt der König „heim“ und der Golem kehrt in die Dat zurück, er hat seinen Auftrag erfüllt.

Nun zeigt er aber einen rührenden menschlichen Zug: Er bringt Merire einen Blumenstrauß mit. Dieser ist glücklich,

er fühlt sich wie „oben“ in seinem Haus. (Ähnliche Gefühle äußerten schon Sinuhe und Wenamun in der Fremde.) Er schenkt den Strauß seinerseits dem „Großen lebendigen Gott“. Dieser fragt Merire, wie er denn „hin auf“ gekommen sei? Merire berichtet vom Golem, worauf der Gott wütend wird, so dass Merire Angst bekommt.

#### 5. Teil: Schluss



Der lückenhafte Schluss der Erzählung von Merire in der hieroglyphischen Umschrift von Georges Posener

Nun wird alles sehr unklar, denn der Papyrus weist große Textlücken auf. Offenbar gibt es ein Gespräch mit einem anderen Pharaos. Herrscht auf Erden ein neuer König und Merire ist wieder oben? Oder handelt es sich um einen verstorbenen Herrscher in der Unterwelt, vielleicht Merenptah?

Plötzlich folgt abermals ein bruchstückhafter Dialog zwischen Si-Sebek und Merire. Der König verspricht ihm wieder Begräbnis und Totenkult. Ist er immer noch krank? Und was ist mit den „Kindern“ der Magier passiert, die mit Merire in die Dat gehen sollten? Fragen über Fragen. Eine „Tochter“ und ein „Armer“ tauchen noch schemenhaft in den Fragmenten auf, offenbar verdichtet sich die Handlung zu einer Art *stretta* [in der Musik: effektvolle Schlusssteigerung]. Am Ende des erhaltenen Teils stehen Vorwürfe Merires an den König.

Der eigentliche Schluss der Geschichte fehlt. Auch das sonst übliche Colophon, die Nachschrift des Schreibers mit seinem Namen, ist nicht mehr vorhanden.

#### Interpretationen

Posener betont, es handle sich beim „Merire“ nicht einfach um „populäre Literatur“. Zwar lag wohl eine mündliche Erzählung zu Grunde, deren schriftliche Niederlegung machte aber aus dieser einen elaborierten Text. Nicht volkstümlich ist z.B. die Stelle, wo der Gott der Unterwelt den Helden über die Situation in Ägypten befragt. An anderer Stelle bringt der „Golem“ einen Blumenstrauß für den „gefangenen“ Merire; dieser fühlt sich nun „wie ein Mensch, der nach Hause zurückkehrt“. So erfahren wir, dass es in der Unterwelt offenbar keine Vegetation gibt. (Die Wörter für „Blumenstrauß“ und „Leben“ sind übrigens im Ägyptischen identisch: *anch*. Deshalb auch die Blumensträuße in den Gräbern, z.B. auf

dem Sarge des Tut-anch-Amun.)

Unsere Geschichte beginnt eher wie eine Sage oder eine Legende denn wie ein Märchen: „In der Zeit des Königs von Ober- und Unterägypten Sisebek lebte ein Schreiber, dessen Name war Merire, der Magier ...“ Tatsächlich gibt es in dieser Erzählung verschiedene „Märchenmotive“, wie sie sich durch die Jahrtausende ziehen. Ausgangspunkt des ersten Handlungsstranges ist das „Mangelmotiv“: der König soll sterben. Dann folgt der „Anruf des Helfers“, gefolgt vom Motiv des „böartigen Beraters“ (das Magierkollegium will zwar das Böse, bewirkt dadurch aber schlussendlich das Gute wie etwa Mephistopheles in Goethes „Faust“: „Ich bin der Geist, der stets verneint“, offenbart er Faust, „ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft.“). Es folgt das „Einverständnis des Helden“ und der „Auszug des Helden“, um den „Mangel“ zu beheben. Das entspricht dem Schema von Vladimir Propp [3]:

- Ausgangssituation: Schädigung (Vergiftung) Pharaos
- Mangelsituation (bevorstehender Tod Si-Sebeks)
- Anrufung des Helfers
- Versprechen (des Königs)
- Einverständnis des Helfers
- Raumvermittlung (Informationen in Heliopolis)
- Auszug des Helfers

Dann tauchen weitere Märchenmotive auf: die „Helferin“ des Helden ist eine übernatürliche Figur, hier die Göttin Hathor. Hilfe kommt dabei eventuell auch durch eine magische Statuette der „Hathor vom Roten See“. Der „Spender“, der den Mangel behebt, ist der „Große lebendige Gott“. Auch das „Prüfungsmotiv“ ist schwach erkennbar: die Fragen des Gottes an den Helden. Es ist anzunehmen, dass Merire am Ende aus der Dat zurückkehrt. Die weiteren Motive der ersten Geschichte wären also

- Helfer(in) des Helden (Hathor und deren Statuette)
- Prüfungsmotiv (Zustand von Tempeln und Volk)
- Spender (Pre)
- der Held als „Schenker“ (verlängerte Lebenszeit des Königs) und
- erfolgreiche Rückkehr des Helden.

Wir haben also – wie in den Sagen – eine Mischung von volkstümlichen und echt historischen Elementen vor uns.

Merire ist in der Hauptgeschichte ein „Mittler“ zwischen den Menschen und den Göttern, ein *Go-Between* zwischen dem Diesseits und dem Jenseits. Solche Mittlerfiguren wurden in Ägypten besonders verehrt; man denke an Heqa-Ib von Elephantine, Isi von Edfu, Amenophis Sohn des Hapu von Theben und *last but not least* Imhotep von Memphis. Der König Sisebek hingegen hat in dieser Beziehung keine Funktion: ein eigentlich „unägyptischer“ Gedanke, welcher der Königsideologie widerspricht.

Der zweite Handlungsstrang bildet eine Art „Enklave“ in der ersten Geschichte: die Auseinandersetzung zwischen Merires Stellvertreter, dem „Mann der Erde“ und dem Magierkollegium. Dieser Teil ist gewissermaßen in sich geschlossen, ohne die Hauptgeschichte zu erwähnen: die beiden Sujets sind auseinandergedriftet. Im zweiten Strang gibt es nur zwischenmenschliche Bezüge, das Numinose [abgeleitet von Numen: geheimnisvolle Anwesenheit des gestaltlos Gött-

lichen als unbegreifliche Macht] wird nicht berührt.

## Rezensionen und Übersetzungen

Hans-Werner Fischer-Elfert hat 1986 unter dem Titel „Der Pharaos, die Magier und der General“ eine ausführliche Rezension von Poseners Textedition geliefert [4]. Er spricht darin von der „meisterhaften Erschließung und das schwer zu übertreffende wissenschaftliche Niveau“ der Arbeit von Posener. Im Weiteren gibt er eine vollständige deutsche Übersetzung, gefolgt von einigen Anmerkungen und Anregungen. z.B. sieht er einen Zusammenhang zwischen dem Vergiftungsanschlag auf Si-Sebek und dem Attentat auf Ramses III., dessen Mumie tatsächlich keine Verletzungen aufweist. Auch in diese Verschwörung war mindestens ein *hrj-tp* verwickelt. Fischer-Elfert fragt sich, ob es in der Geschichte nicht einfach um einen Machtkampf zwischen zwei miteinander um die Gunst des Königs rivalisierenden gesellschaftlichen Gruppen gehe: dem Priestertum und dem Militär. Er identifiziert den König Sisebek mit dem historischen König Schebitko. Im Weiteren verweist er auf gewisse Parallelen zur Lehre des Anch-Scheschonqi.

Frank Kammerzell möchte in seiner Arbeit von 1987 [5] in dem frühen König nicht Djedkare (wie Posener), sondern Mykerinos sehen. Er begründet dies mit Herodot II/129-134, wo über diesen König erzählt wird, er habe eine Prophezeiung erhalten, nach sieben Jahren sterben zu müssen. Nun machte er „die Nacht zum Tage“, um sein Leben wenigstens auf diese Weise zu verlängern. Bei Mykerinos ist also das nächtliche Treiben die Folge einer Prophezeiung, nicht die Voraussetzung wie bei Sisebek. Der Autor des Merire bezöge sich aber wegen der Ähnlichkeit der Fälle auf den gleichen König als Präzedenzfall.

Kammerzell hat ebenfalls eine Übersetzung des „Merire“ geliefert [6].

In einer späteren Arbeit (1992 [7]) beruft sich Kammerzell immer noch auf Herodot und damit auf Mykerinos als Präzedenzfall für Sisebek. Er sieht zudem im Papyrus Tait Nr. 9 verso ein weiteres Zeugnis für die Merire-Erzählung, jedoch aus dem 2. Jh. n.Chr.: in einer fragmentarischen Textpassage steht nämlich etwas von „... *als er sie aß und trank ... er konnte nicht schlafen ...*“ etc. Der Autor meint hier Ähnlichkeiten mit dem Text im Papyrus Vandier ausmachen zu können, wo auch von „*essen und trinken*“ und „*nicht schlafen*“ die Rede ist. Allerdings geht er nicht so weit, darin eine spätere Fassung des gleichen Textes zu sehen, sondern eher eine Neuerzählung.

Ursula Verhoeven geht 1997 noch einmal auf den Namen des frühen Königs ein [8]. Auf Grund neuer und besserer Fotos des Manuskripts bestätigt sich die Lesung Poseners als „Djedkare“. Eine Verbindung zwischen „Merire“ und Herodot, wie sie Kammerzell postuliert (s.o.), sei also nicht haltbar. Sie wirft ihm einen Zirkelschluss vor: einerseits ziehe er Herodots angebliche Parallele zur Sicherung für die Lesung „Mykerinos“ heran, andererseits werte er den Namen „Mykerinos“ als Argument für Herodots Glaubwürdigkeit! Emma Brunner-Traut wirft sie zu Recht vor, in ihren diesbezüglichen Anmerkungen zu ihrer Übersetzung der Merire-Geschichte in den „Altägyptischen Märchen“ nicht auf die neuste Forschung – eben Djedkare, nicht Mykerinos – einzugehen. Hingegen erkennt sie die Argumente Fischer-Elferts für die Identifizierung Si-Sebeks mit Schebitko an.

Später (1997) weist die Autorin in einem Vortrag den Merire-Text der Gruppe „Erzählungen über oder mit Königsfiguren“ zu und führt dazu weitere Beispiele an [9]. Thema der Merire-Erzählung ist für Verhoeven „*der Lebensweg und die Möglichkeiten eines intelligenten, gläubigen, loyalen und gerechten Menschen, wie ihn die Weisheitslehren auf ihre Art propagieren*“.

Emma Brunner-Traut ist fasziniert von der „Erdmann“-Passage: sie beschäftigt sich in ihrem Artikel [10] mit der Gestalt des Golem und weist darauf hin, dass Merire ihn auf gut-altägyptische Manier durch das Mundöffnungsritual zum Leben erweckt habe. Einen indirekten Beweis für das Vorkommen von Golem-Gestalten im Alten Ägypten sieht sie in den Ächtungsfiguren und den Uschebtis. Tatsächlich sind die frühesten (und billigsten) Uschebtis aus Tonerde und nicht, wie die besseren, aus Fayence, Holz oder gar Stein.

Geraldine Pinch erläutert 1994 [11] die magischen Praktiken mit Substitut-Figuren im Alten Ägypten und weist sie dem funerären Kontext zu: Dienerfiguren und Uschebtis. Dabei erwähnt sie die Geschichte des Merire und seines Erdmenschen.

1995 geht Joachim Quack intensiv auf den Papyrus Vandier ein [12]. Unter anderem verwirft er Kammerzells Annäherung des Textes an den Papyrus Tebtunis Tait 9: sie beruhe z.T. auf falschen Übersetzungen Kammerzells, z.T. seien sie einfach zu unspezifisch.

Später (2005 in seiner „Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte: Die demotische und gräko-ägyptische Literatur“ [13]) stellt Quack fest, dass es gerade für die früh-demotische Phase typisch sei, dass literarische Kompositionen in ganz oder weitgehend demotischer Sprache graphisch noch hieratisch aufgezeichnet wurden. „*Die betreffenden Kompositionen dürften die ungebrochene Fortführung der neuägyptischen Literatur darstellen.*“ Als Beweis braucht er die Merire-Erzählungen von Papyrus Deir-el-Medina-39 und Papyrus Vandier, die mutmaßlich den gleichen Protagonisten aufweisen: ein „*Brückenschlag über die Epochen*“. Das Demotische sei „*zunächst nichts als die letzte Epoche dieser volkssprachlichen Literatur.*“ Er stellt dann fest, der primäre Träger demotischer Literatur sei der Papyrus. Typisch für den Stil seien die häufigen direkten Reden, der Dialog, insbesondere beim Papyrus Vandier. Ein Handlungsgesetz sei, dass der Herrscher nicht der positive Hauptprotagonist sein dürfe, sondern meist ein Priester oder ein Vertreter des „*Kriegergeschlechtes*“. Unsere Merire-Erzählung scheint also in mehrfacher Hinsicht ein typisches Produkt ihrer Zeit zu sein! Das Motiv des Ersatztodes sieht Quack nicht nur bei der griechischen Alkestis, sondern durchaus in der ägyptischen Tradition, nämlich den Orakeldekreten der Dritten Zwischenzeit.

Antonio Loprieno erläutert 1996 [14], dass die späten ägyptischen Erzählungen sich nicht mehr auf den „Sitz im Leben“ berufen müssen. Hingegen weisen sie gerne eine archaische Tendenz auf, wie sie der Kultur der 25./26. Dynastie entspricht, in die unser Text einzuordnen wäre. Das „Übersetzen“ eines älteren Textes in die gegenwärtige Sprache und *vice-versa* ist typisch für diese Zeit. Dies würde erklären, warum die Sprache des Papyrus Vandier nicht ganz der Sprachstufe der Entstehungszeit der Rolle entspreche. Loprieno sieht im „Merire“ den letzten Zeugen einer „*proletarischen Literatur*“.

Günter Vittmann geht 1998 eher allgemein auf „Tradition und Neuerung in der demotischen Literatur“ ein [15]. Er erwähnt

formale und inhaltliche Neuerungen. Eine formale wäre der offenbare Verzicht auf traditionelle metrische Strukturierung, die sich in fast allen Textgattungen der demotischen Literatur bemerkbar macht. Man dürfe davon ausgehen, dass die Merire-Erzählung reine Prosa sei. Inhaltlich könne man eine neue Tendenz ausmachen, nämlich die zyklusartige Reihung von Geschichten, die sich jeweils um die gleiche Person ranken. Er bezieht sich in unserem Falle also auf die Merire-Geschichte des Papyrus Deir-el-Medina-39. An anderer Stelle erwähnt er die „*dramatische Erweiterung des geografischen Horizonts*“ in den späten Literaturwerken. Nun, nach unserer Meinung gehört eine Reise in die Unterwelt ebenfalls in diesen Kontext. Vielleicht hat Merire dieser „Expedition“ sogar den Titel „General“ zu verdanken.

Terence DuQuesne macht 2002 [16] eine interessante, aber eigentlich auf der Hand liegende Feststellung: wenn die Unterweltbücher das Jenseits beschreiben können, muss jemand dort gewesen sein, um zu berichten! Auch er zählt den „Merire“ im weitesten Sinne zur Reiseliteratur, wie auch die Geschichte von Si-Osire und Setne Chaemwese. Die beiden Geschichten wiederum sieht er als eine Art Vorläufer der Lazarus-Geschichte im Neuen Testament und ähnlichen Erzählungen im Talmud.

Worin sich alle Autorinnen und Autoren einig sind: sie äußern sich sehr positiv über die beispielhafte Arbeit Poseners. Seine *editio princeps*, eine vergleichsweise schmale Publikation, ist äußerst konzis: kein Wort zu wenig, keines zuviel.

Rudolf Jaggi

#### Anmerkungen:

- [1] Brunner-Traut, Emma, Altägyptische Märchen, 8. Auflage, Köln 1989) (Übersetzung und Anmerkungen)
- [2] Posener, Georges, Le Papyrus Vandier, IFAO, Bibliothèque générale 7, Le Caire 1985 (Editio princeps)
- [3] Propp, Vladimir, Theory and History of Folklore. Minnesota 1984
- [4] Fischer-Elfert, Hans-Werner, Der Pharao, die Magier und der General. Die Erzählung des Papyrus Vandier, in: BiOr 44 (1987), Sp. 5-21 (mit Übersetzung)
- [5] Kammerzell, Frank, Die Nacht zum Tage machen. pVandier Rto. 1,2-7 und Herodot II, 133, in: Göttinger Miscellen 96 (1987), pp 45-52
- [6] Kammerzell, Frank, Merire in der Unterwelt, in: O. Kaiser (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III/5, pp 973-990 (Übersetzung)
- [7] Kammerzell, Frank, Ein demotisches Fragment der Merire-Erzählung? pTebtunis Tait Nr. 9 und pLille 139, in: Göttinger Miscellen 127 (1992), pp 53-61
- [8] Verhoeven, Ursula, Erneut der Name des frühen Königs im Papyrus Vandier (recto 1,6) in: CdÉ 72 (1997), pp 5-9
- [9] Verhoeven, Ursula, Von hieratischen Literaturwerken in der Spätzeit, in: Assmann/ Blumenthal, Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten, BdÉ 127 (1999), pp 255-265
- [10] Brunner-Traut, Emma, Ein Golem in der ägyptischen Literatur, in: SAK 16 (1989), pp 21-26
- [11] Pinch, Geraldine, Magic in Ancient Egypt, in: British Museum publications, London 1994
- [12] Quack, Joachim F., Notes en marge du papyrus Vandier, in: RdÉ 46 (1995), pp 163-170
- [13] Quack, Joachim F., Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte/3: Die demotische und gräko-ägyptische Literatur, in: Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3 (2005)
- [14] Loprieno, Antonio, Linguistic variety and Egyptian literature, in: Probleme der Ägyptologie 10 (1996), pp 515-529
- [15] Vittmann, Günter, Tradition und Neuerung in der demotischen Literatur in: ZÄS 125 (1998), pp 62-7
- [16] DuQuesne, Terence, „Effective in heaven and on earth“: Interpreting Egyptian religious practice for both worlds, in: Kulte/Kulturen (2002), pp 37-46