

GÖTTINGER ORIENTFORSCHUNGEN

IV. REIHE ÄGYPTEN 58

Herausgegeben von Heike Behlmer und Friedrich Junge

2014

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bild:
Ästhetik – Medium – Kommunikation

Beiträge des dritten
Münchener Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA 3)
7. bis 9.12.2012

Herausgegeben von
Gregor Neunert, Alexandra Verbovsek
und Kathrin Gabler

unter Mitarbeit von
Catherine Jones

2014

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.dnb.de>

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2014

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: ⊕ Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 0340-6342

ISBN 978-3-447-10100-4

Inhalt

Vorwort der Herausgeber.	7
Alexandra Verbovsek	
Einleitung. „Ein weites Feld“ – Diskussionen, Desiderate und Diskrepanzen einer ägyptologischen Bildwissenschaft.	9
Maya Müller	
Sechs Thesen zu den Stichwörtern <i>Bild</i> und <i>Ästhetik</i>	17
Regine Schulz	
Kommunikationsmedium Bild Auf der Suche nach dem Rezipienten	35
Katharina Aldenhoven	
Einheit der Struktur? Die Darstellungsvarianten des Gartens mit Heiligtum.	43
Daniel Arpagaus	
Auf der Suche nach der vollkommenen Schrift Zur Schriftbildlichkeit im engeren Sinn in den ptolemäisch-römischen Tempeltexten ...	63
Ralph Birk	
Titel-Bilder Zur amtsspezifischen Ikonographie thebanischer Priester der Ptolemäerzeit.	79
Linda Borrmann	
Form follows function Der Zeichencharakter der altägyptischen Ächtungsfiguren.	103

Ulrike Dubiel

„Dies Bildnis ist bezauernd schön“

Ägyptische Bildwerke und die sinnliche Erkenntnis 119

Stefanie Hardekopf (Zusammenfassung)

Der König als Kind in der Ikonographie des Neuen Reiches 135

Anne Herzberg

Felsinschriften und -bilder als Medium der Selbstrepräsentation

lokaler Amtsträger des Neuen Reiches – Ein Befund aus der Aswāner Region 137

Ines Köhler

Linguistik – Visualistik

Zur Kommunikation von Bewegungsereignissen 155

Aleksandra Lapčić

Bild-Schrift-Gestalten des Göttlichen

Multimodale Informationsverarbeitung im Amduat Thutmosis' III. 169

Barbara Link

Bierbrauen in 3D

Überlegungen zu den hölzernen Braumodellen 193

Katharina Stövesand (Zusammenfassung)

Bild und Tod

Visuelle Strategien der spät- und ptolemäerzeitlichen Särge aus Abusir el-Mepeq 205

Bild-Schrift-Gestalten des Göttlichen

Multimodale Informationsverarbeitung im Amduat Thutmosis' III.¹

Aleksandra Lapčić (HU Berlin)

This contribution presents exemplary analyses of the images and names of the divine beings in the Amduat and aims at describing the principles underlying the multimodal encoding system of the earliest Egyptian cosmography of the Netherworld. In this composition, the interaction of texts and images is conspicuously influenced by the (pictorial) iconicity of the hieroglyphic graphemes. This sometimes culminates in a dissolution of clear-cut boundaries between the two modes. The semiotic ambiguity of specific elements of this sign system is accounted for by introducing the notion of 'ambimodal sign'. Ambimodal signs are those which cannot unambiguously be assigned to either of the two modes since they belong to both simultaneously.

1. Theoretischer Rahmen und Fragestellung

Zunächst einmal bedarf es einer terminologischen Klärung, weshalb auf textlich und bildlich kodierte Informationen mit dem Begriff MODUS (statt MEDIUM) verwiesen wird. Da der Gebrauch des Mediumbegriffs in der allgemeinen wissenschaftlichen Literatur äußerst heterogen ist, verwende ich den Terminus MODUS, so wie er von Gunther Kress und Theo Van Leeuwen (1996/2006) im Kontext ihres soziosemiotischen Ansatzes definiert wurde. Demnach ist ein MODUS eine *gesellschaftlich geprägte und kulturell gegebene Ressource, um Bedeutung zu produzieren*. Dazu zählen u. a. Bilder, geschriebene sowie gesprochene Sprache, Musik, Gesten, Layout.² Jeder dieser Ressourcen kommt ein spezifisches semiotisches Potenzial zu, das deren Wahl im kommunikativen Prozess bestimmt. Angesichts der Hybridität der heutigen massenmedialen Praktiken und der zunehmenden Anerkennung der Tatsache, dass menschliche Kommunikation und Interaktion auf unterschiedlichen Sinnesmodalitäten beruhen (man denke etwa an lautliches Sprechen mit redebegleitenden Gesten), hat die Multimodalitätsforschung

1 Dieser Beitrag hätte ohne die Förderung durch das Programm „Ancient Languages and Texts“ der Berlin Graduate School of Ancient Studies und der Forschergruppe C-1 „Deixis and Frames of Reference: Strategies of Perspectivation in Language, Text, and Image“ im Exzellenzcluster „Topoi – The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations“ nicht entstehen können. Die Endfassung hat nicht nur von den Diskussionen im Rahmen der dritten MAJA-Tagung im Dezember 2012, sondern auch von Gesprächen profitiert, die ich im Juni 2013 mit Teilnehmern des Workshops „Ikonizität: Perspektiven der Semiotik und Linguistik“, allen voran Silvia Kutscher und Winfried Nöth, führen konnte. Frank Kammerzell, Silvia Kutscher und Daniel Werning haben mich durch Hinweise, kritische Kommentare und Korrekturlesen unterstützt. Allen genannten Personen und Einrichtungen gilt mein besonderer Dank.

2 „Mode is a socially and culturally given semiotic resource for making meaning. Image, writing, layout, music, gesture, speech, moving image, soundtrack are examples of modes used in representation and communication“ (G. Kress, *Multimodality. A Social Semiotic Approach to Contemporary Communication*, London 2010, 79).

in den letzten Jahren einen enormen Aufschwung erfahren.³ Unter Multimodalität verstehen Kress und Van Leeuwen „the use of several modes in the design of a semiotic product or event“⁴, wobei die Hinzuziehung unterschiedlicher Ressourcen und Zeichenmodalitäten im kommunikativen Akt einer optimierten Darstellung der jeweiligen Informationstypen dient. Je nach Leistungsfähigkeit, d. h. ihrem jeweiligen Darstellungs- und Deutungspotenzial entsprechend, eignet sich nämlich jede Modalität besonders gut zur Übermittlung ganz bestimmter Typen von Botschaften.⁵ Der Sprache ist typischerweise die Schilderung von Handlungen in ihrer zeitlichen Dimension vorbehalten, den Bildern die visuelle Darstellung merkmalsreicher Objekte sowie deren Verortung und räumliche Bezüge zueinander.⁶ Eine saubere Trennbarkeit dieser Zeichenmodalitäten und ihrer Ausdruckspotenziale ist jedoch nicht immer gegeben, und das wird anhand der hier besprochenen ägyptischen kosmographischen Komposition besonders deutlich.

Grundlegend für die multimodale Forschung ist die Annahme, dass die an dem Semioseprozess beteiligten Modi synergetisch an der Bedeutungskonstruktion des *Gesamttexsts* (d. h. der multimodalen Komposition) mitwirken, wobei sie sich in ihren semantisch-pragmatischen Funktionalitäten wechselseitig ergänzen. Das Ergebnis ist immer etwas Neues und geht über die Summe der einzelnen Teile hinaus: Das Zusammenspiel der unterschiedlichen Zeichenmodalitäten produziert fallweise selbst Zusatzbedeutungen, die aus dieser Interaktion resultieren.⁷ Anders gesagt: Durch das Verbinden von Text und Bild wird unter Umständen die semiotische Leistung von beiden gesteigert, indem sie „unter dem Einfluss des jeweils anderen Modus [...] ihre Form und Funktion“ modifizieren und „als wechselseitig aufeinander bezogene Teile in ein bedeutungsvolleres Ganzes ein[gehen]“.⁸

3 Aus der kaum überschaubaren Fülle an Studien zur Multimodalität wird hier eine Auswahl neuerer grundlegender Arbeiten gegeben: G. Kress / T. Van Leeuwen, *Reading Images. The Grammar of Visual Design*, London 1996/2006; G. Kress / T. Van Leeuwen, *Multimodal Discourse. The Modes and Media of Contemporary Communication*, London 2001; C. Jewitt (Hg.), *The Routledge Handbook of Multimodal Analysis*, London / New York 2009; G. Kress, *Multimodality*; H. Diekmannshenke / M. Klemm / H. Stöckl (Hgg.), *Bildlinguistik. Theorien – Methoden – Fallbeispiele*, Philologische Studien und Quellen 228, Berlin 2011; E. Fricke, *Grammatik multimodal. Wie Wörter und Gesten zusammenwirken*, Linguistik – Impulse & Tendenzen 40, Berlin / Boston 2012. Für weiterführende ältere Literatur verweise ich auf die Bibliographien dieser Publikationen.

4 G. Kress / T. Van Leeuwen, *Multimodal Discourse*, 20.

5 Vgl. H. Stöckl, *Zeichen, Text und Sinn – Theorie und Praxis der multimodalen Textanalyse*, in: E. M. Eckkrammer / G. Held (Hgg.), *Textsemiotik. Studien zu multimodalen Texten*, Sprache im Kontext 23, Frankfurt a. M. 2006, 24f.

6 S. H. Stöckl, *Textanalyse*, 24f.

7 Vgl. C. Jewitt, *An Introduction to Multimodality*, in: C. Jewitt (Hg.), *Multimodal Analysis*, 14f.

8 U. Schmitz, *Sehflächenforschung. Eine Einführung*, in: H. Diekmannshenke / M. Klemm / H. Stöckl (Hgg.), *Bildlinguistik. Theorien – Methoden – Fallbeispiele*, Philologische Studien und Quellen 228, Berlin 2011, 34.

2. Corpus

Den Gegenstand meiner Ausführungen bildet das älteste ägyptische *Jenseitsbuch*,⁹ in der Wissenschaft als *Amduat* (ägypt. *jmj-dwꜣ.t* 'das, was in der Unterwelt ist') bekannt,¹⁰ dessen originaler Name jedoch 'Schrift des Verborgenen Raumes' (ägypt. *zh' nj-ꜣ.t-jmn.t*) lautet.¹¹ Es wurde zunächst auf den Wänden der thebanischen Königsgräber des Neuen Reichs angebracht und von da an bis zur Hellenistischen Epoche auf unterschiedlichen Textträgern, v. a. Särgen und Papyri, verwendet.¹² In diesem Buch wird die nächtliche Existenz des Sonnengestirns als unterweltliche Fahrt des Sonnengottes dargestellt, während derer sich ein zwölfstündiger Regenerationsprozess vollzieht, der in der Wiedergeburt der Sonne aus dem östlichen Gebirge kulminiert.¹³ Das Amduat ist die einzige ägyptische *Jenseitskosmographie*,¹⁴ die in drei unterschiedlichen Fassungen vorliegt: in einer Langfassung mit bildlichen Darstellungen, in einer rein textlichen Kurzfassung¹⁵ und als Katalog, der eine Art Index der auftretenden Wesen darstellt.¹⁶ Die sachliche Art der Beschreibung und die topographische Einteilung des Totenreichs in 'Stätten' (*n.wt*, eigentlich 'Städte') und 'Höhlen' (*ḳrr.wt*) verleihen der Komposition einen

-
- 9 Erik Hornung verdanken wir die maßgeblichen Publikationen zu dieser Quellengattung, deren Bezeichnung als *Unterwelts-* oder *Jenseitsbücher* seit Hornungs Anthologie von 1972 allgemein verbreitet ist (E. Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher*, Zürich / München 1972). Er hat die wichtigsten Corpora erfasst, übersetzt und grundlegend interpretiert (ein Resümee mit ausführlicher Literatur zu einzelnen Büchern bietet E. Hornung, *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*, Darmstadt 1997). Zur Auslegung und zum Vergleich mit ähnlichen Texten s. u. a. E. Hornung, *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*, Zürich / München 1991 sowie W. Barta, *Die Bedeutung der Jenseitsbücher für den verstorbenen König*, MÄS 42, München 1985; W. Barta, *Komparative Untersuchungen zu vier Unterweltsbüchern*, MÄU 1, Frankfurt a. M. / Bern / New York / Paris 1990; F. Abitz, *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches*, OBO 146, Freiburg / Göttingen 1995.
- 10 Die eingebürgerte Benennung geht auf Eugène Lefébure zurück – so H. Altenmüller, *Zur Überlieferung des Amduat*, in: JEOL 20 (1968), 27, nach E. Hornung, *Die Grabkammer des Vezirs User*, in: NAWG 5 (1961), 104, Anm. 1 – und reflektiert eine Umschriftpraxis, die eigentlich mit den Erkenntnissen der Berliner Schule um Adolf Erman und Georg Steindorff obsolet geworden ist. Zu dem Originaltitel vgl. auch S. Schott, *Die Schrift der verborgenen Kammer in Königsgräbern der 18. Dynastie. Gliederung, Titel und Vermerke*, in: NAWG 4 (1958), 334ff.
- 11 Die *editio princeps* ist E. Hornung, *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes*, I: Text, II: Übersetzung und Kommentar, III: Die Kurzfassung, Nachträge, ÄA 7 und 13, Wiesbaden 1963 und 1967. Eine Synopse der Textzeugen aus den Gräbern des Neuen Reichs bietet E. Hornung (Hg.), *Texte zum Amduat I–III*, AH 13–15, Basel / Genf 1987, 1992 und 1994.
- 12 Eine detaillierte Bibliographie zum Amduat ist in E. Hornung, *Jenseitsbücher*, 50–55, zu finden.
- 13 Zur Interpretation der zwölfteiligen Raum- und Zeitstruktur der Sonnenfahrt, wie sie im Amduat und dem späteren Pfortenbuch geschildert wird, vgl. E. Hornung, *Nachtfahrt der Sonne*, passim.
- 14 Diese Bezeichnung stammt von Jan Assmann (s. u. im Text).
- 15 Diese als „abrégée“ bekannte Version wurde bereits Ende des 19. Jahrhunderts von Gustave Jéquier nach Papyri der 21. Dynastie publiziert (G. Jéquier, *Le Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès: Version abrégée*, Paris 1894). Erst 1967 folgte die auf den Textzeugen des Neuen Reichs basierende Edition von E. Hornung, *Amduat III*.
- 16 Kurze Beschreibungen zu einzelnen Stunden, Überblickstabellen (mit abweichender Registereinteilung und Folge der Götterwesen im Vergleich zur Langfassung) und Kommentar liegen bei F. Abitz, *Pharao als Gott*, 32–43, vor; vgl. auch S. Schott, *Schrift der verborgenen Kammer*, 318f. Die Publikation von P. Bucher, *Les textes des tombes de Thoutmosis III et d'Aménophis II*, MIFAO 41, Kairo 1932, enthält die vollständigen Schwarzweißaufnahmen des Katalogs (Taf. XIV–XXII), die für die vorliegende Arbeit zugrunde gelegt wurden.

durchaus systematischen Charakter und muten fast wissenschaftlich¹⁷ an. Jeder Stunde entspricht eine räumliche Einheit, die in der Langfassung fast immer in drei Register unterteilt ist: Das mittlere ist jeweils von der Sonnenbarke und deren Begleitung besetzt, die beiden anderen von den in der Unterwelt positionierten Götterwesen (s. Abb. 1). Die Register sind noch weiter in kleinere, von Erik Hornung als *Szenen* bezeichnete Bedeutungseinheiten zu segmentieren. Während der bildliche Modus das Aussehen der insgesamt etwa 900 Wesenheiten vermittelt, werden ihre Namen, Handlungen und die Äußerungen, die sie mit dem Sonnengott austauschen, in den sprachlichen Teilen des Buchs aufgeführt.

Dabei kodieren diese als göttlich klassifizierten Wesen (samt ihren Namen) Teilaspekte, in die die ägyptische „kosmotheistische ‚Naturwissenschaft‘ den Vorgang des Sonnenuntergangs zerlegt“ – um eine Formulierung von Jan Assmann¹⁸ aufzugreifen. Die im Amduat thematisierten Erkenntnisse gehen auf die seinerzeitigen theologischen und im Sonnenkult mutmaßlich rituell nachgestellten Vorstellungen über die Abläufe des Kosmos zurück.¹⁹ Wohl erst sekundär wurde dieser Wissensvorrat dafür verwendet, die jenseitige Existenz des königlichen Grabinhabers zu sichern („funäre Akzeption“)²⁰. Aufgrund des schöpferischen Potenzials des aufgeschriebenen Wortes und der realitätserzeugenden *Performativität*, die dem bildlichen Modus inhärent ist, projizieren die Unterweltbücher die unterirdischen Räume des Grabs auf den mythischen *Verborgenen Raum* der Duat (und umgekehrt)²¹ und lassen so den verstorbenen König unmittelbar Anteil haben an den immer wiederkehrenden kosmischen Vorgängen.

3. Vermittlung und Erzeugung von Wissen in Wort und Bild

Die kosmographische Komposition Amduat illustriert mustergültig, wie durch die Verkopplung der sprachlichen und der bildlichen Informationen sozusagen die Defizite des einen mit den Potenzialen des anderen Zeichensystems ausgeglichen werden. Ersichtlich wird dabei insbesondere die weltveranschaulichende, wissensgenerierende Funktion der gewählten Modi, die eine nicht direkt wahrnehmbare Realität ideell – und ideal – zum Ausdruck bringen. Bilder als ikonische, „wahrnehmungsnahen Zeichen“²² eignen sich nämlich besonders gut für die Aufgabe, eine Wirklichkeit zu schildern, die uns sonst nur imaginär vorliegt – wie das bei

17 Hornung spricht von „priesterliche[r] ägyptische[r] Wissenschaft“ oder gar von „Jenseitswissenschaft“ (E. Hornung, *Unterweltbücher*, 11ff.).

18 S. J. Assmann, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991, 65.

19 Diese Erkenntnis wurde im Zuge von Assmanns Bearbeitungen insbesondere der Sonnehymnik erzielt, vgl. u. a. J. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I*, MÄS 19, Berlin 1969, 72f; J. Assmann, *Der König als Sonnenpriester*, ADAIK 7, Glückstadt 1970, 56f; J. Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.–20. Dynastie*, OBO 51, Freiburg 1983. S. dazu auch D. Werning, *Das Höhlenbuch. Textkritische Edition und Textgrammatik, I. Überlieferungsgeschichte und Textgrammatik*, GOF IV/48, Wiesbaden 2011, 1, Anm. 5.

20 Zu diesem Begriff s. J. Assmann, *Liturgische Lieder*, 21, 23; J. Assmann, *Sonnenpriester*, 57, Anm. 2.

21 S. D. Werning, *Höhlenbuch I*, 2. Generell zu dieser Auslegung der Unterweltbücher vgl. etwa H. Brunner, *Vom Sinn der Unterweltbücher*, in: SAK 8 (1980), 79–84, insb. 82f; H. Brunner, *Illustrierte Bücher im Alten Ägypten*, in: H. Brunner / R. Kannicht / K. Schwager (Hgg.), *Wort und Bild, Symposium des Fachbereichs Altertums- und Kulturwissenschaften zum 500jährigen Jubiläum der Eberhard-Karls-Universität Tübingen* 1977, München 1979, 212f.

22 K. Sachs-Hombach, *Das Bild als kommunikatives Medium. Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*, Köln 2003, 73ff.

den im Amduat wiedergegebenen jenseitigen Sachverhalten der Fall ist.²³ Ähnlich hat auch der Maler Gerhard Richter (sogar abstrakten) Bildern die Funktion zur Veranschaulichung nicht überprüfbarer Realitäten zugeschrieben. In einer schon oft zitierten Äußerung von ihm liest sich das folgendermaßen:

„Wenn wir einen Vorgang beschreiben, eine Rechnung aufstellen oder einen Baum fotografieren, schaffen wir Modelle; ohne sie wüssten wir nichts von Wirklichkeit und wären Tiere. [...] Abstrakte Bilder sind fiktive Modelle, weil sie eine Wirklichkeit veranschaulichen, die wir weder sehen noch beschreiben können, auf deren Existenz wir aber schließen können. Diese bezeichnen wir mit Negativbegriffen: das Nicht-Bekannte, Un-Begreifliche, Un-Endliche, und sie schilderten wir seit Jahrtausenden in Ersatzbildern mit Himmel, Hölle, Göttern und Teufeln.“²⁴

Ganz im Sinne von Richters Worten, die keineswegs nur auf abstrakte Bilder zutreffen müssen (und ja auch explizit auf Jenseitsvorstellungen verweisen), hat der Verfasser der *Schrift des Verborgenen Raumes* „die Bilder als Möglichkeit, das Unerklärliche vielleicht etwas erklärlicher, auf jeden Fall umgänglicher zu machen“²⁵, genommen und mit ihrer Hilfe die unterweltlichen Vorgänge und Örtlichkeiten aus der Dunkelheit des *Verborgenen* ins Licht des *Wahrnehmbaren* gebracht.

Wie aber kann die Umsetzung des Unanschaulichen in (anschauliche) Bilder konkret vorstatten gehen? Vor dem Hintergrund der Theorien von Niklas Luhmann hat sich Friedrich Junge mit der Struktur der ägyptischen Religion auseinandergesetzt²⁶ und dabei auf einen spezifischen Aspekt hingewiesen, der auch für meine Fragestellung von zentraler Bedeutung ist. Junge spricht das wohl generelle Bedürfnis der Menschen nach Geleitetwerden und einem sinnhaften Leben an und sieht (wie Luhmann) als Gemeinsamkeit aller Religionen das Ziel, „Unbestimmbares in Bestimmtes oder doch Bestimmbares“²⁷ zu verwandeln, indem sie das Sein selbst (die Welt als solche, ihre Formen und Vorgänge, die Lebewesen und ihre Umstände), die Bedingungen des Menschseins und das Dasein an sich zu bestimmen versuchen.²⁸ Die Fragen – die auch Junge stellt²⁹ – sind: Wie hat die ägyptische Religion diese Sachverhalte bestimmt und in einen Sinnzusammenhang gebracht? Wie kann man überhaupt Kenntnis von Dingen gewinnen, die sich der Erfahrbarkeit oder einer Nachprüfung entziehen? Und auf welche Weise sind diese Erkenntnisse in einen uns greifbaren Erfahrungsbereich zu vermitteln? Es geht also darum, zu klären, welche Mittel dabei generell zur Verfügung stehen und welcher man sich im jeweiligen konkreten Fall bedient hat.

23 Vgl. dazu auch die aussagekräftige Äußerung von Hornung: „Darstellung der Realität gibt es für den Ägypter nur im Bilde“ (E. Hornung, *Bedeutung und Wirklichkeit des Bildes im alten Ägypten*, Akademische Vorträge, gehalten an der Universität Basel 8, Basel 1973, 35). Zur Komplementarität zwischen schriftlichem und bildlichem Modus im Amduat als Mittel zur Erschaffung einer „alternativen Realität“ vgl. N. Hoffmann, *Reading the Amduat*, in: ZÄS 123 (1996), 26–40.

24 G. Richter, [ohne Titel], in: R. Fuchs (Künstlerischer Leiter) / S. Bos (Katalogredaktion), *Documenta 7/I*, Kassel 1982, 84.

25 G. Richter, [o. T.], 84.

26 F. Junge, „Unser Land ist der Tempel der gesamten Welt“. Über die Religion der Ägypter und ihre Struktur, in: R. Kratz / H. Spieckermann (Hgg.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike I: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina*, Tübingen 2006, 3–44.

27 N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1982, 33.

28 Vgl. F. Junge, *Religion der Ägypter*, 12.

29 F. Junge, *Religion der Ägypter*, 12.

Eine der Möglichkeiten bestand darin, nach einem Prinzip des religiösen Kodes, das auch für Ägypten typisch ist, den Eigenschaften Gottes sowie den Konstituenten oder „Ereignisklassen“ von Welt und Wirklichkeit den Status von agierenden und interagierenden Wesen zu verleihen.³⁰ Dieses Prinzip nennt Luhmann „personale Chiffrierung“³¹, aber – wie Junge richtig beobachtet – handelt es sich dabei im Grunde um eine Funktion von Sprache ganz allgemein: Substanzen durch Benennung (mittels Substantiven) zu bilden. Das ist der sogenannte *ontische Logos*, eine „Aussage, die durch Rede den Redegegenständen Substanz zumisst und ihnen eine Form von Sein gibt“.³² Bei Junge heißt es weiter:

„Die Rede über die Welt erzeugt in ununterbrochener Weise eine Spezies von Wesenheiten, die als solche zwar nicht von dieser Welt sind, aber mit ihr zu tun haben – die in einer eigenen Welt agieren, aber den aus der Rede gewonnenen Bezug zu Formen und Ereignissen der Menschenwelt haben.“³³

Hier tritt der *schöpferische* Charakter des ontischen Logos hervor, dem Junge infolgedessen eine „eigene Form von Objektivität“³⁴ zuspricht. Dieser ermöglicht nicht nur eine Beschreibung der sonst nicht greifbaren Realitäten, sondern erlaubt auch, seine Chiffrierungen als personalisierte Wesen anzusehen, die man auf sich und auf die man sich beziehen kann. Letztlich kann man nur deshalb mit ihnen in Kontakt treten und sie zum Objekt von Verehrung werden lassen,³⁵ denn

„Nur endliche, begrenzte Erscheinungen sind es, in und an denen das Gefühl des Unendlichen in das Bewußtsein tritt. [...] Nicht das Unendliche, sondern etwas Unendliches, göttliches stellt sich dem Menschen dar und wird im Geiste aufgefasst, in der Sprache [und im Bild, A. L.] ausgeprägt.“³⁶

Erkenntnis erfolgt somit einerseits durch die Anschauung, andererseits durch das Denken, welches mittels Vergleichs und Analogie ein Erklärungsmodell der nicht direkt wahrnehmbaren, *unterweltlichen* Realität schafft. Ein solches Erklärungsmodell liegt uns beispielhaft in den alt-ägyptischen Jenseitskosmographien vor. In ihnen wird in Wort und Bild das Unanschauliche zum Anschaulichen umgewandelt, ganz so, wie es der von mir zitierte Richter formuliert hat.

4. Götter als Zeichen: Status und Identität der Wesen im Amduat

Charakteristisch für die älteren, vor der Amarnazeit belegten Textzeugen des Amduats sind die zweifach, mit schwarzer und roter Tinte notierten Namen der Götterwesen, wobei der kursivhieroglyphischen Schriftart dieser Textversionen die ebenso vereinfachte lineare Form der figurativen Bestandteile des Buchs entspricht.³⁷ Doch das beiden gemeinsame Formmerkmal ist nicht

30 F. Junge, *Religion der Ägypter*, 17.

31 N. Luhmann, *Funktion der Religion*, 33.

32 F. Junge, *Religion der Ägypter*, 17.

33 F. Junge, *Religion der Ägypter*, 17.

34 F. Junge, *Religion der Ägypter*, 17.

35 F. Junge, *Religion der Ägypter*, 17.

36 H. Usener, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896, 276.

37 Die besondere Textgestaltung geht vermutlich auf das Layout der anzunehmenden Papyrusvorlagen zurück. Hornung spricht davon, dass quasi „das Buch als riesiger Papyrus an der Wand der Sarkkammer abgerollt“ (E. Hornung, *Amduat I, VIII*) sei (vgl. auch E. Hornung, *Unterweltbücher*, 20). Zu den Stemmata der Unterweltbücher, den Papyrusvorlagen und hypothetischen Abläufen des Überlieferungs- und Dekorationsverfahrens s. D. Werning, *An Interpretation of the Stemmata of the Books of the Netherworld*

allein für die dort augenfällige Komplementarität der zwei Modi verantwortlich. Die bei den Bildern stehenden, Namen konstituierenden Sprachzeichen verhalten sich vielmehr aufgrund ihrer eigenen Ikonizität dialektisch zu den jeweiligen Bildzeichen und bilden mit ihnen in einigen Fällen eine kaum auflösbare semiotische Einheit.³⁸ Gerade auf dieser Ebene manifestiert sich die im Amduat besonders prominente Symbiose zwischen *Schrift* und *Bild* – und man beachte, dass beide Kategorien unter dem ägyptischen, im Originaltitel der Komposition explizit genannten, Terminus *zh'*³⁹ subsumiert wurden.⁴⁰ Dabei steht die schwarze, „änigmatische“⁴¹ Schreibung des Namens – die durch eine rot und in Klarschrift notierte Variante desselben ergänzt wird – in einer besonders engen Relation zu der bezeichneten Göttergestalt (dazu mehr unten).

Die meisten im Amduat vorkommenden Wesen – die man der von dem Religionswissenschaftler Hermann Usener beschriebenen Kategorie der „Sondergötter“ zuordnen kann⁴² – tragen semantisch transparente („sprechende“) Namen, die auf ihre jeweilige Tätigkeit oder ihre Eigenschaften hinweisen.⁴³ Viele dieser personifizierten Funktionen sind jedoch nicht als autonome Gottheiten, sondern vielmehr als mögliche Erscheinungsformen und Rolleneigenschaften der „großen“ Götter, insbesondere des Sonnengottes anzusehen.⁴⁴ Wie dessen Teilaspekte – sei es in schöpferischer oder strafender Funktion – zunächst angerufen und dann in einer exemp-

in the New Kingdom – Tomb Decoration and the Text Additions for Osiris NN, in: J.-C. Goyon / C. Cardin (Hgg.), Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, Grenoble, 6–12 September 2004, OLA 150, Leuven / Paris / Dudley, 2007, 1935–1949.

- 38 So wurde schon von Hornung u. a. geäußert: „[...] denn Wort und Bild formen in den Unterweltbüchern eine untrennbare Einheit“ (E. Hornung, *Nachtfahrt*, 8). Vgl. dazu auch H. Brunner, *Sinn der Unterweltbücher*, 80f., der postuliert, die Bilder träten zu den Texten „nicht als Illustrationen, sondern von vornherein mitkonzipiert und gleichberechtigt neben dem Wort stehend, wobei die Bilder Unsagbares oder schwer Sagbares, die Worte Nicht-Darstellbares wiedergeben.“
- 39 S. A. Erman / H. Grapow (Hgg.), *Wörterbuch der ägyptischen Sprache III*, Berlin 1957, 476,16–478,17; Lemma *zh'.w* (DZA 28.727.690 ff.), in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (<http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=n&f=0&l=0&wn=450097&db=0>), 30.09.2013.
- 40 S. o. die Bemerkungen zum ägyptischen Titel der Komposition.
- 41 Diese Bezeichnung geht auf H. Grapow, *Studien zu den thebanischen Königsgräbern*, in: *ZÄS* 72 (1936), 23–29, zurück. Dass es sich jedoch um keine „Geheimschrift“ – im Sinne eines mit Verdeckungsabsicht verschlüsselten Systems – handelt (gegen die Bezeichnung spricht sich auch Hornung aus, vgl. E. Hornung, *Amduat I, XI*), zeigt allein die Tatsache, dass die Lesung der *kryptographisch* verfassten Namen im Grunde durch die jeweiligen standard-orthographischen Versionen sichergestellt wird. Die Charakteristika des im Amduat verwendeten kryptographischen Systems wurden bereits von H. Grapow, in: *ZÄS* 72 (1936), 23–29, grundsätzlich erläutert, doch liegt uns jetzt eine systematische Aufstellung dieser und der im Höhlenbuch bezugten Ersetzungsprinzipien in D. Werning, *Änigmatische Schreibungen in Unterweltbüchern des Neuen Reiches: gesicherte Entsprechungen und Ersetzungsprinzipien*, in: C. Peust (Hg.), *Miscellanea in honorem Wolfhart Westendorf*, GM Beihefte 3, Göttingen 2008, 124–152, vor. Vgl. auch (insbesondere zur Kryptographie des Nutbuchs) die Ausführungen – mit weiterführenden Literaturhinweisen – von A. von Lieven, *Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch I–II: Text und Tafeln*, *The Carlsberg Papyri* 8, CINP 31, Kopenhagen 2007, 27–34.
- 42 H. Usener, *Götternamen*, 75ff. Allerdings scheint seine Definition der *Sonder- oder Augenblickgötter* zu den ägyptischen Gottesvorstellungen nicht uneingeschränkt zu passen, vgl. dazu E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Götterwelt*, Darmstadt 2005, 66.
- 43 Zu den „begrifflich durchsichtigen“ Namen, ihrer Realität und den dahinterstehenden Göttervorstellungen vgl. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 62ff.
- 44 E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 66. S. auch die bereits oben erwähnte Formulierung von Assmann bezüglich der „kosmotheistischen Naturwissenschaft“ („sie zerlegt den kosmischen Prozeß in eine phantastisch anmutende Fülle differenzierter Komponenten“, J. Assmann, *Stein und Zeit*, 66).

larischen Gestalt *visualisiert* werden, hat Hornung in seinem Beitrag „Götterwort und Götterbild im Alten Ägypten“⁴⁵ anhand von Lobpreisungen aus der Großen Sonnenlitanei⁴⁶ beispielhaft gezeigt. Die Wahl bestimmter Beinamen und deren Umsetzung in Bildinformation werden dabei nicht nach „dogmatischen“ Kriterien, sondern eher frei – Anspielungen und möglichen Assoziationen folgend – getroffen.⁴⁷ Die so entstandenen Bilder – nach Hornungs Ansicht quasi „Zeichen einer Metasprache“⁴⁸ – würden nicht etwa das *authentische* Antlitz Gottes abzubilden versuchen, sondern deuteten vielmehr *hieroglyphenartig* auf dessen Wesen und machten seine religiöse Wirklichkeit dadurch greifbarer, dass sie bestimmte Aspekte versinnlichen und im Bild festhalten.⁴⁹ Diese „Figuren entfalten vom Augenblick ihrer ersten Gestaltung an ein Eigenleben“⁵⁰ und werden zu autonom handelnden Wesen, die später als Schutzgötter des Verstorbenen mit den „großen“ Göttern grundsätzlich wesensgleich seien.⁵¹

Am Beispiel Sonnenlitanei zeigen sich das oben besprochene Prinzip der *personalen Chiffrierung* und die realitätsgenerierende Funktion des ontischen Logos besonders prägnant. Ein ganz analoger Prozess der Entstehung der als göttlich bezeichneten Entitäten ist auch in der *Schrift des Verborgenen Raumes* zu finden. Dabei besteht zwischen den Gestalten und ihren Namen eine (wie sich weiter unten zeigen wird) dermaßen eng verflochtene semiotische Beziehung, dass kaum zu bestimmen ist, was wem vorausgeht – wenn das überhaupt der Fall ist. Vielmehr scheint die Annahme einer bereits im Kompositionsverfahren angelegten *multimodalen Realität* besser zu den Gottesvorstellungen im Amduat (und vermutlich nicht nur dort) zu passen. Die Identität des Göttlichen tritt lediglich in seiner Bild-Namen- bzw. Namen-Bild-Gestalt ins Bewusstsein – um es mit Useners Worten zu sagen – und dadurch zur Darstellung (bzw. vice versa).

5. Götterkatalog: Die Ikonizität des Namens und die semiotische Ambiguität des Bildes

Dass die Natur Gottes (d. h. seine Funktion und/oder seine Eigenschaften) im Namen aufgegriffen wird, kann aus semiotischer Sicht als eine nicht arbiträre, *ikonische* Beziehung zwischen zwei Korrelaten (der Bezeichnung und dem Bezeichneten) beschrieben werden. Anders gesagt: Der Name samt Bild fungiert als *ikonisches Zeichen* (im peirceschen Sinne) für die Götterfigur und ihr Wesen.⁵² Des Weiteren bietet er aufgrund seiner formalen Merkmale im geschriebensprachlichen Ägyptisch eine Schnitt- und Nahtstelle zwischen der sprachlichen und der bild-

45 E. Hornung, Götterwort und Götterbild im alten Ägypten, in: H.-J. Klimkeit (Hg.), Götterbild in Kunst und Schrift, Bonn 1984, 37–60.

46 Die Primärpublikation der Sonnenlitanei ist E. Hornung, Das Buch von der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei) nach den Versionen des Neuen Reiches I–II, AH 2 und 3, Basel 1975 und 1976.

47 S. E. Hornung, Götterwort und Götterbild, 38–48, insb. 45.

48 E. Hornung, Der Eine und die Vielen, 120.

49 E. Hornung, Götterwort und Götterbild, 45.

50 E. Hornung, Götterwort und Götterbild, 45.

51 E. Hornung, Götterwort und Götterbild, 46f; E. Hornung, Der Eine und die Vielen, 74ff.

52 Angesichts des Status der Wesen im Amduat, die als Personifikationen kosmischer Sachverhalte oder Vorgänge gelten, beschränken sich ihre Existenz und Funktion im Wesentlichen auf den durch ihren Namen definierten semantischen – und dementsprechend *ontologischen* – Wirkungsbereich (zum Personifikationsbegriff und zu seiner Auslegung in der ägyptologischen Forschungsgeschichte s. J. Baines, Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Iconology of a Genre, Warminster / Chicago 1985, insb. Kap. 1). Nichtsdestotrotz können sie – wie Hornung bemerkt – nach ihrer Entstehung ein Eigenleben entfalten, denn „... their deity's role goes beyond what is immediately implied in the concept“ (J. Baines, Fecundity Figures, 13).

lichen Modalität, was insbesondere an den ängstlichen Namensvarianten im Amduat deutlich wird.

Der ursprüngliche Ausgangspunkt meiner Analyse war der lediglich in der Vorkammer des Grabes Thutmosis' III. (KV 34) belegte *Götterkatalog*, welcher eine Art tabellarischen Auszugs der in der Langfassung vorkommenden Wesen mitsamt ihren Namen darstellt (wobei die feindlichen Wesen allerdings fortgelassen wurden).⁵³ Die zur Verfügung stehende Dekorationsfläche, über der ein *hkr*-Fries (𓏏𓏏𓏏) verläuft, ist in zwei gleich strukturierte horizontale Bereiche geteilt. Jede dieser Flächen besteht aus drei Registern, die durch senkrechte Linien weiter in Felder gegliedert sind (vgl. Abb. 2). In den drei Registern des oberen Bereichs tragen die Felder auf dunkelgelbem Grund jeweils das Zeichen eines Sterns und die Darstellung eines Räuchernapfs *rh*. Die Felder des unteren Bereichs zeigen Götterfiguren mit gleichartigen, ihnen antithetisch gegenübergestellten Räuchernäpfen⁵⁴, und darüber stehen die entsprechenden Götternamen. Da die Zahl der Sternfelder mit der Zahl der Figurenfelder (741) übereinstimmt, wurde von einigen Forschern angenommen, dass sie in einer direkten semiotischen Beziehung zueinander stehen könnten.⁵⁵

Der als 'Liste der Namen' bezeichnete Götterkatalog beginnt rechts vom Eingang mit den Figuren der Ersten Stunde, setzt sich fortlaufend – jedoch mit einer von der Langfassung abweichenden Reihenfolge der Götter⁵⁶ – bis zur Zwölften Stunde fort und endet links der Eingangstür. Aufgrund des listenartigen Formats, bei dem die wissensvermittelnde Funktion vorrangig von den Namen ausgeht – heißt es doch, kaum zufällig, in den Überschriften *rh rn.w n.w ntr.w (...)*, was zur Zeit der Niederschrift nicht nur als 'Liste der Namen der Götter (...)', sondern auch als 'Wissen um die Namen der Götter (...)' interpretiert werden konnte⁵⁷ –

53 Zur Literatur s. oben Anm. 16. Eine nähere Auseinandersetzung mit diesem Götterverzeichnis wurde in meiner Masterarbeit, A. Lapčić, *L'iconografia del nome nello 'Scritto della Camera Nascosta'*. Per una definizione dell'identità figurativa e lessicale del divino nell'Amduat di Thutmosi III, unpublizierte Magisterarbeit, Venedig 2011, vorgenommen.

54 Alexandra von Lieven schließt daraus – und mit Verweis auf die litaneiartige, in zwölf Stunden gegliederte Götternamensliste aus dem sog. „Stundenbuch“ (R. O. Faulkner, *An Ancient Egyptian Book of Hours*, Oxford 1958) – auf eine „Opferfunktion“ des Amduatkatalogs (vgl. A. von Lieven, *Mysterien des Kosmos: Kosmographie und Priesterwissenschaft*, in: J. Assmann / M. Bommas (Hgg.), *Ägyptische Mysterien*, München 2002, 51), interpretiert also die Räuchernäpfe als bildliche Hinweise für eine Räucherung. Andere – wie J. Baines, *Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions*, in: *JARCE 27* (1990), 12f. – betonen dagegen den eher wissenschaftlichen Anspruch der drei *Editionen* des Amduats, wobei der Götterkatalog eine Art nachschlagbares Register („index“, J. Baines, *Restricted Knowledge*, 13) darstelle. Für den hier vertretenen Ansatz vgl. unten im Text und Anm. 61.

55 Dies wurde ganz ähnlich schon von S. Schott, *Schrift der verborgenen Kammer*, 319, formuliert und von F. Abitz, *Pharao als Gott*, 32, aufgegriffen: „so ist jedem Figurenfeld ein entsprechendes Feld des Nachthimmels zugeordnet“. Allerdings entspricht den Feldern mit zusammengedrängten Figuren jeweils nur ein Stern im oberen Teil (vgl. auch Siegfried Schott), so dass diese Einteilung womöglich auch bloß *ästhetisch* motiviert gewesen sein könnte.

56 Vgl. dazu die Überblickstabellen in F. Abitz, *Pharao als Gott*, 34–38.

57 Vgl. P. Bucher, *Textes de Thoutmosis III et d'Aménophis II*, Taf. XIV, XV, XVII, XVIII. Die genauen Beziehungen zwischen *rh* 'Liste' (nach A: Erman / H. Grapow [Hgg.], *Wörterbuch der ägyptischen Sprache II*, Berlin 1957, 445,16 angeblich erst seit der 22. Dynastie belegt), dem seit dem Alten Reich bezeugten (maskulinen!) Substantiv *rh* 'Verzeichnis, Zahl, Betrag' (A. Erman / H. Grapow [Hgg.], *Wb. II* 448,12–449,2) und dem Verb *rh* 'kennenlernen, erfahren' (A. Erman / H. Grapow [Hgg.], *Wb. II* 442,7–445,7) sind alles andere als klar, doch die neunfache Verwendung des Lexems *rh* 'erkennen, erfahren, wissen' im Gesamttitel des Amduats (zum Titel vgl. ausführlicher S. Schott, *Schrift der verborgenen Kammer*, 338ff; s. auch E. Hornung, *Amduat II*, 1–8) legt es nahe, dass eine etymologische Beziehung zu dem Verb bestand bzw. von

dürfen die vor dem Räuchernapf stehenden Figuren quasi als Klassifikatoren (traditionell: „Determinative“)⁵⁸ zu ihren Namen angesehen werden⁵⁹, denn die optisch hervorgehobene Setzung gleichartiger Klassifikatoren begegnet oft in tabellarisch angeordneten Listen (man denke etwa an Opfer- oder Grabbeigabenlisten auf Stelen und Särgen oder an die Königslisten aus Abydos und Karnak). Zumindest erwägenswert ist es, die -Zeichen als Logogramme (bzw., in dieser Phase womöglich noch, als „Kryptogramme“⁶⁰) zu interpretieren und die Texte der Felder jeweils als ‘Ba des (...)’ zu lesen.⁶¹

Aus einer Gegenüberstellung der im Götterkatalog dargestellten Wesen mit den entsprechenden Gestalten in der Langfassung wird die *semiotische Ambiguität* des Bildes – bzw. dessen, was wir als Bild zu interpretieren pflegen – noch deutlicher. So sind etwa die schlangengestaltigen Entitäten mit dem generischen Götterklassifikator  (Gardiner-Liste A 40)⁶² bzw. seinem femininen Gegenstück  (Gardiner-Liste B 1) vor dem Räuchernapf gekennzeichnet (vgl. Tab. 1: Ex-1,⁶³ Ex-2 und Ex-3, Klassifikator II), während ihre in der Bildfassung vorkommende reptilienhafte Figur unter den meistens phonographisch geschriebenen Bestandteilen des Namens

dem Verfasser des Amduatitels zumindest angenommen wurde. Hornung bringt das *rh* aus dem Titel mit dem *rh* in den Katalogüberschriften in Zusammenhang, s. E. Hornung, Amduat II, 4. Der starke Fokus auf Wissen wird von ihm herangezogen, um von einem „Lehrbuch über das Reich der Toten und über die nächtliche Unterweltsfahrt und Verjüngung des Sonnengottes“ zu sprechen (E. Hornung, Amduat II, 6). Auch Friedrich Abitz übersetzt: „Zu kennen die Namen (...)“, F. Abitz, Pharaos als Gott, 33.

- 58 Grundlegend zur kategorisierenden Funktion der herkömmlich als Determinative bezeichneten Hieroglyphen äußert sich O. Goldwasser, Prophets, Lovers and Giraffes: Wor(l)d Classification in Ancient Egypt, GOF IV/38, Classification and Categorisation in Ancient Egypt 3, Wiesbaden 2002. Jüngst haben sich Eliese-Sophia Lincke und Frank Kammerzell (Egyptian Classifiers at the Interface of Lexical Semantics and Pragmatics, in: E. Grossmann / S. Polis / J. Winand [Hgg.], Lexical Semantics in Ancient Egyptian, LingAeg StudMon 9, Hamburg 2012, 55–112, insb. 58–67) detailliert mit der kontrovers diskutierten Frage nach der Rolle und angemessenen Benennung dieser Zeichenfunktionsklasse auseinandergesetzt.
- 59 Baines trifft eine analoge Schlussfolgerung über die Ikonographie der Nilgötter: „So the figures all, including *hꜣꜣj*, constitute a generic indication of the class to which the concept they personify belongs – to take the analogy of the script, a taxogram. [...] Thus fecundity figures have a status similar to taxograms in a system in which animal-headed figures are characterised as ‘ideograms’ or [...] more precise, ‘logograms’“ (J. Baines, Fecundity Figures, 144).
- 60 Vgl. dazu in der von D. Werning eingeführten Typologie den Typ 3a mit Belegstellen aus dem Höhlenbuch, D. Werning, Aenigmatische Schreibungen, 147f.
- 61 Auf diese Möglichkeit, die zu erwägen ich einer Anregung von Emanuele M. Ciampini verdanke, bin ich kurz in meiner unpublizierten Bachelorarbeit, A. Lapčić, L’agire divino nell’unione di Ra e Osiride. Classificazione iconografica e testuale nelle prime sei ore dell’Amduat, Venedig 2007, 8f. eingegangen.
- 62 Funktion und (ältere) Geschichte dieses Zeichens sind umfassend behandelt in R. Shalomi-Hen, The Writing of Gods. The Evolution of Divine Classifiers in the Old Kingdom, GOF IV/38.4, Wiesbaden 2006.
- 63 Die Nummerierung der Götterwesen in den Tabellen (in Beispiel Ex-1: Gott Nr. 323/Kolumne 98.m[ittleres Register]) stammt aus Hornungs Amduat-edition, die Angaben zur Position im Katalog (Kolumnen und Register, diese so abgekürzt: o = oberes, m = mittleres, u = unteres) aus den in meiner Masterarbeit vorgelegten Tafeln. Um die internen Verweise zu erleichtern, wurden dort die Kolumnen fortlaufend vom Beginn der Ersten Stunde (rechts vom Eingang) bis zum Schluss der Zwölften Stunde (links vom Eingang) durchnummeriert und dazu Tabellen zur Korrespondenz mit Hornungs Zählung der Figuren in der Langfassung geliefert (vgl. dazu auch die Überblickstabellen in F. Abitz, Pharaos als Gott, 34–38).

zu finden ist und quasi als *repeaterähnlicher*⁶⁴ Klassifikator auf den Referenten verweist⁶⁵ (vgl. Tab. 1: Ex-1, Ex-2 und Ex-3, Klassifikator I, sowie Abb. 3 unteres Register, und Abb. 1 mittleres Register). Ein solcher expliziter Klassifizierungsakt seitens des Verfassers der Götterliste kommt auch in etlichen anderen Fällen vor, in denen es darum ging, den Referenten ganz allgemein als göttlich zu kennzeichnen. Dazu gehören beispielsweise Chepri (Tab. 1: Ex-4), der in der Vierten Stunde der Langfassung als geflügelte Sonnenscheibe erscheint⁶⁶, und Aker (Tab. 1: Ex-5), welcher als Doppelsphinx das Oval des Sokar in der Fünften Stunde umringt. Bei den Schlangen liegt die Vermutung nahe, dass aufgrund der Ambiguität dieser potenziell gefährlichen Wesen, die sowohl als positiv konnotierte Wächter wie auch als feindliche Entitäten fungieren können, der Katalogverfasser sie explizit der Kategorie des Göttlichen zuordnen – im wörtlichen Sinne *zuschreiben* – wollte.⁶⁷

Dieser Befund wirft die Frage auf, ob die Göttergestalten im Katalog eigentlich zu den Bildzeichen oder vielmehr zu den Sprachzeichen gehören. Dass eine saubere Abgrenzung zwischen den zwei Modalitäten im Kodierungssystem der Götterliste – wie auch des Amduat im Allgemeinen – nicht immer möglich ist, zeigt sich besonders markant an der Darstellung der Sonnenbarke und ihrer Mannschaft. In der Siebten Stunde wird die in der Nominalphrase *wj3-nj-rʿw* ‘Barke des Re’ *logographische* Schreibung des Namens *rʿw* ⁶⁸ zu einem Teil des repeaterähnlichen Klassifikators  [SONNENBARKE], welcher gleichzeitig als (vereinfachte) bildliche Darstellung des Bezugsobjekts der Phrase aufgefasst werden könnte (Tab. 1: Ex-6).⁶⁹ Da jedoch ein weiterer Klassifikator  mit Räuchernapf folgt, der den ganzen Ausdruck als Mitglied der Klasse göttlicher Entitäten kennzeichnet, wird man der Barke mit dem Sonnengott eher den Status eines Elements der Schrift zusprechen müssen.⁷⁰

64 Dieser auch als „unique“ bezeichnete Typ von Klassifikatoren (vgl. dazu F. Kammerzell, *Egyptian Verb Classifiers*, in: P. Kousoulis / N. Lazaridis [Hgg.], *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists*, Rhodos 22.–29. May 2008, OLA, Leuven, im Druck) umfasst „höchstspezifische Klassifikatoren, die für eine Kleinstklasse mit sehr wenigen Mitgliedern oder die nur bei einem Lemma belegt sind“ (D. Werning, *Höhlenbuch I*, 100).

65 Zu den zwei Ebenen der Klassifizierung vgl. grundlegend E.-S. Lincke, *Die Prinzipien der Klassifizierung im Altägyptischen*, GOF IV/38.6, Wiesbaden 2011, 93–105 sowie E.-S. Lincke / F. Kammerzell, *Egyptian Classifiers*, 55–112 (speziell 85–98). Referentenbezogene Klassifikatoren an Nomen sind so an das jeweilige Bezugsobjekt angepasst, dass sie etwas über dessen „Geschlecht, Art, Status oder Objektklasse“ aussagen (E.-S. Lincke, *Prinzipien*, 99).

66 Dieses Bild kommt interessanterweise gar nicht als repeaterähnlicher Klassifikator im Katalog vor. Vgl. dazu Abb. 3 rechts unten.

67 Die feindlichen, z. T. ebenfalls als Schlangen aufgefassten Wesen wurden im Katalog überhaupt nicht mit aufgenommen. Zu ihnen gehören beispielsweise die drei übereinanderliegenden Schlangen in der Ersten (die Nummern 67–69, vgl. E. Hornung, *Texte zum Amduat*, 137) und in der Vierten Stunde (Nr. 280–282, vgl. E. Hornung, *Texte zum Amduat*, 356). Zur vollständigen Auflistung der ausgelassenen Figuren s. F. Abitz, *Pharao als Gott*, 33, 39–41.

68 Die aus dem Götterklassifikator und der Sonnenscheibe zusammengesetzte Hieroglyphe  ist laut dem *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* seit dem Neuen Reich belegt (Lemma *rʿw*, in: *Thesaurus Linguae Aegyptiae* <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=gast&f=0&l=0&wn=400015&db=0>, insb. DZA 25.814.120, 30.09.2013), zuweilen in einer leicht unterschiedlichen Form (mit Uräusschlange) – vgl. dazu die ähnlichen graphischen Variationen in den Götterbezeichnungen des Höhlenbuchs bei D. Werning, *Höhlenbuch I*, 104f.

69 Davor hat der Verfasser des Katalogs ein zusätzliches, kaum erkennbares Räuchernapfzeichen gesetzt – entweder infolge dieser Ambiguität oder womöglich in der Absicht, gerade auf sie hinzuweisen.

70 In Hornungs synoptischer Ausgabe wird das Zeichen so zerlegt, dass  als Schriftzeichen erscheint (mal als Logogramm, mal als Klassifikator für ‘Re’), während die Barke als Bild ausgelegt und deshalb in der Text-

Von der Zweiten Stunde an erscheint die Mannschaft der Barke pauschal als *ntr.w jmj.w=f* ‘Götter, die in ihr sind’ und ist meistens in ein separates Feld eingetragen, wobei drei sitzende Götterfiguren (mit ihnen zugewandten Räuchernäpfen) den Plural markieren (vgl. etwa Tab. 2: Ex-7). In der Sechsten Stunde jedoch werden die Sonnenbarke und ihre Besatzung⁷¹ (mutmaßlich aus Raummangel) zusammen in ein und dasselbe Feld gedrängt, so dass – statt der ausführlichen Wiedergabe der drei Götterfiguren vor den Räuchernäpfen – die Nominalphrase *ntr.w jmj.w=f* von nur einem, stärker kursiv notierten Götterklassifikator mit dem grammatischen Pluralmorphem gekennzeichnet wird (Tab. 2: Ex-8, Klassifikator I). Der oben besprochene ad hoc-Klassifikator  [SONNENBARKE] (s. Tab. 1: Ex-6) befindet sich jetzt vor dem Räuchernapf, wird also – in Analogie zu den anderen Gestalten des Katalogs – sozusagen als *echtes* Bild verwendet.⁷² Ob das jedoch ein eindeutiger Indikator für den *Bildmodus* dieser Zeichen ist, bleibt erstmal dahingestellt. Ein strenger Formunterschied zwischen den *angeblichen* Bildern und denjenigen Zeichen, die keine Bilder sind – ob sie nun vor den Räuchernäpfen stehen oder nicht – ist nicht vorhanden, und der Schreiber bzw. Vorzeichner nutzte die Möglichkeit, damit kreativ und pragmatisch (je nach der zur Verfügung stehenden Fläche) umzugehen. Das zeigt etwa die Darstellung der Sonnenbarke und ihrer Mannschaft in einer weiteren Variante aus der Neunten Stunde (Tab. 2: Ex-9), wo die drei sitzenden Figuren – in einem kleineren, sozusagen eher schriftlichen als bildlichen Format – direkt an der Nominalphrase ‘Götter, die in ihr sind’ als *echte* Klassifikatoren notiert sind.⁷³ Auch der anthropomorphe Klassifikator für den Sonnengott  schließt unmittelbar an die Bezeichnung *wjꜣ-nj-rꜥw* an, während vor dem -Zeichen allein die leere Barke dargestellt ist.

6. Ambimodale Zeichen

Dieses Verschmelzungs- und Überlappungspotenzial der schriftlichen und der bildlichen Modalität, das vom ikonischen Charakter der Zeichen ausgeht, ist der ägyptischen Schreib- und Darstellungspraxis keineswegs unbekannt,⁷⁴ es fehlt jedoch eine geeignete Terminologie,

edition nicht mit aufgenommen wird. Vgl. die Belege aus der Siebten und der Achten Stunde (E. Hornung, *Texte zum Amduat*, 547, 609).

71 In der Sechsten Stunde des Katalogs sind ausnahmsweise zwei Darstellungen der Sonnenbarke belegt, was den Ausgangspunkt für eine interessante Auslegung der Götterliste bildet (vgl. dazu F. Abitz, *Pharao als Gott*, 40: „Es ist die Mitte der 6. Stunde und der tiefste Punkt der Duat.“), auf die hier jedoch nicht näher eingegangen werden kann.

72 An diesem Kriterium orientieren sich offensichtlich auch die heutigen Interpreten, wenn man von Hornungs Textedition ausgehen darf. Sobald die Zeichen vor einem oder mehreren (im Fall der Kollektiva) Räuchernäpfen stehen, werden sie als Bildzeichen verstanden: Vgl. etwa E. Hornung, *Texte zum Amduat*, 719f., wo *ntr.w jmj.w=f* keinen Klassifikator aufweisen, während in der Neunten Stunde die drei direkt an die Nominalphrase anschließenden sitzenden Figuren als Schriftzeichen interpretiert werden (s. dazu E. Hornung, *Texte zum Amduat*, 669, und Tab. 2: Ex-9).

73 So wurden sie beispielsweise auch in Hornungs Textedition interpretiert und als Schriftzeichen wiedergegeben (s. Anm. 72).

74 Mit der Thematik hat sich Assmann umfassend beschäftigt. Exemplarisch für seine Darlegungen seien hier nur einige einschlägige Titel genannt: J. Assmann, *Textkonstitution und Bildkomposition in der altägyptischen Kunst und Literatur*, in: J. Osing (Hg.), *Form und Maß. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten*, Festschrift für Gerhard Fecht, ÄAT 12, Wiesbaden 1987, 18–42; J. Assmann, *Im Schatten junger Medienblüte. Ägypten und die Materialität des Zeichens*, in: H. U. Gumbrecht / K. L. Pfeiffer (Hgg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a. M. 1988, 141–160; und neuerdings J. Assmann, *Altägyptische Bildpraxen und ihre impliziten Theorien*, in: K. Sachs-Hombach (Hg.), *Bildtheorien*.

um das hier in Erscheinung tretende System und seine Semioseprozesse angemessen zu beschreiben.⁷⁵ Das Problem der semiotischen Ambiguität bzw. Ambivalenz der den Räuchernäpfen gegenüberstehenden Gestalten und der über ihnen befindlichen repeaterähnlichen ikonischen Zeichen lässt sich mit der Einführung des Terminus AMBIMODALES ZEICHEN beheben. Bei einem solchen ist die Zuordnung jeweils zu dem einem *oder* dem anderem Modus deshalb nicht möglich, weil es gleichzeitig zu beiden gehört. Dass das ambimodale Zeichen allein an der Schnittstelle der schriftlichen und der bildlichen Modalität Verwendung findet, versteht sich von selbst, und das Phänomen lässt sich an den Götterbezeichnungen im Amduat ideal zeigen. Die in KV 34 belegte Götter(namen)liste erweist sich aus naheliegenden Gründen als besonderer, wenn auch nicht einziger Entfaltungsraum für solche Zeichen.

Bei den ambimodalen Zeichen im Amduat sind zwei Typen zu unterscheiden:

1. Vertreter von Typ I oder *ambimodale Zeichen im weiteren Sinne* sind solche, die erstens in der Langfassung als Bilder erscheinen – d. h. prototypisch in einem syntagmatischen Zusammenhang mit anderen Bildern stehen, sich nicht auf elementare sprachliche Elemente wie z. B. Lexeme beziehen (auf die Schriftzeichen üblicherweise referieren), nicht zum konventionalisierten Inventar des hieroglyphischen Schriftsystems gehören und womöglich für Schriftzeichen eher ungewöhnliche Strukturmerkmale (wie Format oder hohe Komplexität) besitzen, wie etwa  oder , und die zweitens in annähernd derselben Gestalt auch im Götterkatalog auftreten (was von den eben genannten nur für  =  zutrifft) und dort als Bestandteil einer Namensschreibung zu interpretieren sind.
2. Zu Typ II, den *ambimodalen Zeichen im engeren Sinne*, zählen diejenigen, die in ein und derselben Instanz gleichzeitig zu beiden Modi gehören, also als bildliches Zeichen mit anderen Bildern interagieren und zugleich als Teil einer geschriebenssprachlichen Äußerung mitgelesen werden müssen. Zwei Fälle sollen exemplarisch zeigen, wie in der Langfassung solche auf jeden Fall bildlich (d. h. als Bestandteile der Bildkomposition) zu dekodierende Zeichen gleichzeitig Bestandteil der Namensschreibungen sind und deshalb mitgelesen werden müssen. In der Langfassung erscheint etwa als Teil der Kurzschreibung des Namens *jnpw-nj-w3s* 'Anubis vom w3s-Szepter' das Bild eines auf einem Schrein liegenden Schakals (Tab. 2: Ex-10). Es tritt dabei also in der Funktion eines ambimodalen Zeichens auf und muss zusammen mit der beige-schriebenen Erweiterung *nj-w3s* als Logogramm für *jnpw* mitgelesen werden. Dass die Schakalfigur als *Graphem-Bild* (d. h. gleichzeitig als Logogramm und als Bild) für 'Anubis' fungiert, wird durch die rot notierte standardorthographische Schreibung außer Zweifel gestellt (Abb. 4 oberes Register Mitte). Hier wird *jnpw* nur phonographisch

Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn, Frankfurt a. M. 2009, 74–103, insb. 74–79. Ein Klassiker zum Thema der engen Verwandtschaft zwischen Schrift und Bildkunst im Alten Ägypten bleibt H. G. Fischer, *L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne*, Paris 1986. Vgl. auch R. Tefnin, *Discours et iconicité dans l'art égyptien*, in: GM 79 (1984), 55–71. Mit dem Wechselspiel von Schrift und Bild, das zu zusätzlichen Sinnzuschreibungen führt, hat sich insb. Ludwig D. Morenz, *Sinn und Spiel der Zeichen. Visuelle Poesie im Alten Ägypten, Pictura et poësis* 21, Köln 2008, befasst.

⁷⁵ Unter den vielen unterschiedlichen Phänomenen, die L. D. Morenz (Sinn und Spiel, *passim*) unter dem Label „visuell-poetisches Zeichen“ subsumiert, befinden sich zwar manche, die ähnlich einzuschätzen sind wie die hier besprochenen Fälle, doch ist seine Terminologie für meine Zwecke zu unspezifisch. Er verwendet den Begriff „visuell-poetisch“ in einem ganz allgemeinen Sinn und versteht darunter sowohl Erscheinungen im Zwischenbereich des schriftlichen und bildlichen Modus wie auch (eindeutig zu Schriftäußerungen gehörende) Grapheme und Gruppen, die traditionell als Kryptogramme oder ägyptische Schreibungen bezeichnet werden (vgl. dazu die systematische Darstellung bei D. Werning, *Ägyptische Schreibungen*).

geschrieben, während das danebenstehende Bild jetzt in der Funktion eines (repeaterähnlichen) Klassifikators mit einbezogen wird. Im Fall des paviangestaltigen *ḏḥwtj-ḥnt.j-nb.t-dwst.w* ‘Der vor der *Herrin der Unterweltlichen* befindliche Thot’ (Tab. 2: Ex-11) fließt nur ein Teil des Bildes mit der ängmatischen Namensvariante zusammen. Dort fungiert der von dem thronenden Gott gehaltene Ibis (quasi eine andere Erscheinungsform seiner selbst) gleichzeitig als Bestandteil des Zeichens im bildlichen Modus und als Schriftzeichen – nämlich als Logogramm für *ḏḥwtj*. Der Rest des Kurznamens ist in der Langfassung dementsprechend unter dem Vogelzeichen angeordnet (Abb. 1 mittleres Register), im Katalog jedoch darüber und so von dem Bild getrennt, dass es so aussieht, als würde der kryptographische Name nur aus der Erweiterung *ḥnt.j-nb.t-dwst.w* bestehen.⁷⁶

7. Schluss und Zusammenfassung

Als Konsequenz aus dem oben Dargelegten lässt sich Folgendes feststellen: Das Amduat ist eine *multimodale* Komposition, in der die bildlichen und die sprachlichen Repräsentationen einen durchaus gleichrangigen Anteil an der Gesamtbedeutung aufweisen. Beide kodieren Informationen nach ihrem jeweiligen moduspezifischen Potenzial und können aufgrund ihrer Formmerkmale bruchlos ineinander übergehen. Dieses für die Bildende Kunst des Alten Ägypten als allgemeingültig beschriebene Phänomen⁷⁷ resultiert aus zwei Faktoren: erstens aus der Bildikonizität der Mehrzahl der als Logogramme oder Klassifikatoren dienenden hieroglyphischen Schriftzeichen und zweitens aus der Tatsache, dass die Darstellungsprinzipien der in diesem Corpus bezeugten Bildzeichen (und ägyptischer Bilder ganz generell) denen der Schriftzeichen sehr nahe kommen. Die Stereotypisierung und die damit verbundene Begrenztheit des Bildzeichenrepertoires sind nämlich die Voraussetzung dafür, dass potenziell alle Bilder in konventionalisierte, geschriebensprachliche Zeichen übertragen werden können. Umgekehrt führt auch die Offenheit des Zeicheninventars im hieroglyphischen Schriftsystem, in dem jederzeit neue Schriftzeichen aus Bildern generiert werden können (und beständig wurden), zu einer weitgehenden Überlappung und Fusion der zwei Modalitäten (die nicht zufällig beide unter der ägyptischen Bezeichnung *zh'* subsumiert sind). Diese Erweiterungsoptionen wurden in der Schreib- und Darstellungspraxis gern ausgenutzt, was sich an den Semioseprozessen im Götterkatalog des Amduats exemplarisch zeigt.

Die Identität und/oder Funktion der Wesen im Amduat kann sprachlich, bildlich oder in beiden Modi kodiert werden, so dass der Göttername und das Götterbild ganz eng zusammengehören. Die in dieser Jenseitskosmographie besonders auffällige Komplementarität von Schrift- und Bildzeichen manifestiert sich gerade in den Bild-Namen-Gestalten der Götterwesen, wobei speziell die ängmatischen Namensschreibungen eine unauflösbare semiotische Einheit mit der gezeichneten Figur bilden können. Dabei bietet der Name – aufgrund seiner denotati-

⁷⁶ Die Frage, ob dem Verfasser des Katalogs die hier auftretende spezielle Symbiose zwischen den namenkonstituierenden Schriftzeichen und dem Bild entgangen ist, bleibt offen. Sicherlich erforderte das Layout der Götterliste eine andere Anordnung der Namen und der Figuren als in der Langfassung, obwohl die Möglichkeiten, sprachliche und bildliche Informationen dort zu präsentieren, kreativ und vielfältig ausgenutzt wurden, wie das Beispiel der Sonnenbarke zeigt (s. Ex-6, Ex-7, Ex-8, Ex-9).

⁷⁷ Dazu vgl. ausführlicher die schon in Anm. 74 genannten Publikationen von Assmann, der den Sachverhalt folgendermaßen prägnant zusammenfasst: „Der Bildhaftigkeit der Schrift entspricht daher in Ägypten die Schrifthaftigkeit des Bildes“, J. Assmann, *Bildpraxen*, 76.

ven Funktion sowie seiner Formmerkmale in der geschriebenen Sprache – quasi eine Schnitt- und Nahtstelle zwischen der graphemsprachlichen und der bildlichen Modalität. In diesem Zusammenhang tritt die hier eingeführte Kategorie des AMBIMODALEN ZEICHENS auf, welches auf der Ausdrucksebene ein Mittel zur semiotischen Verknüpfung der beiden Modi bietet und damit auch zur Deutung der komplexen Götteridentität beitragen kann, die in vielen Fällen über das nur in einem Modus – d. h. sprachlich *oder* bildlich – ohne weiteres Darstellbare hinausgeht. Bei ambimodalen Zeichen handelt es sich um auf die Referenten eines sprachlichen Ausdrucks bezogene bildikonische Zeichen, die gleichzeitig in einem graphematischen und in einem bildlichen Ko(n)text stehen. Deren bildliches und aussagetragendes Potenzial erlaubt ihnen in jeder der beiden Modalitäten *reversibel* aktiviert zu sein, wie das der Vergleich zwischen den Göttergestalten der Langfassung und denen des Katalogs im Grab Thutmosis' III. offenkundig macht.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: nach A. Fornari / M. Tosi, Nella sede della verità. Deir el Medina e l'ipogeo di Thutmosi III, Milano 1987, Abb. 23f.
 Abb 2: nach E. C. Cline / D. O'Connor [Hgg.], Thutmose III: A New Bibliography, Michigan 2006, Abb. 6.3.
 Abb 3: nach A. Fornari / M. Tosi, Nella sede della verità, Abb. 9f.
 Abb. 4: nach A. Fornari / M. Tosi, Nella sede della verità, Abb. 7.

Literaturverzeichnis

- Abitz, F., Pharaon als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches, OBO 146, Freiburg / Göttingen 1995.
 Altenmüller, H., Zur Überlieferung des Amduat, in: JEOL 20 (1968), 27–42.
 Assmann, J., Altägyptische Bildpraxen und ihre impliziten Theorien, in: K. Sachs-Hombach (Hg.), Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn, Frankfurt a. M. 2009, 74–103.
 Assmann, J., Der König als Sonnenpriester, ADAIK 7, Glückstadt 1970.
 Assmann, J., Im Schatten junger Medienblüte. Ägypten und die Materialität des Zeichens, in: H. U. Gumbrecht / K. L. Pfeiffer (Hgg.), Materialität der Kommunikation, Frankfurt a. M. 1988, 141–160.
 Assmann, J., Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I, MÄS 19, Berlin 1969.
 Assmann, J., Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.–20. Dynastie, OBO 51, Freiburg / Göttingen 1983.
 Assmann, J., Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991.
 Assmann, J., Textkonstitution und Bildkomposition in der altägyptischen Kunst und Literatur, in: J. Osing (Hg.), Form und Maß. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten. Festschrift für Gerhard Fecht, ÄAT 12, Wiesbaden 1987, 18–42.
 Assmann, J., Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001.
 Baines, J., Communication and Display: the Integration of Early Egyptian Art and Writing, in: J. Baines (Hg.), Visual and Written Culture in Ancient Egypt, Oxford / New York 2007, 281–297.
 Baines, J., Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Iconology of a Genre, Warminster / Chicago 1983.
 Baines, J., On functions of Writing in Ancient Egyptian Pictorial Representations, in: P. Taylor (Hg.), Iconography Without Texts, Warburg Institute Colloquia 13, London / Turin 2008, 95–115.
 Baines, J., Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions, in: JARCE 27 (1990), 1–23.

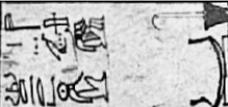
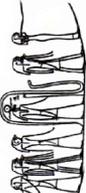
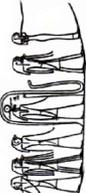
- Barta, W., Die Bedeutung der Jenseitsbücher für den verstorbenen König, MÄS 42, München 1985.
- Barta, W., Komparative Untersuchungen zu vier Unterweltbüchern, MÄU 1, Frankfurt a. M. / Bern / New York / Paris 1990.
- Brunner, H., Illustrierte Bücher im alten Ägypten, in: H. Brunner / R. Kannicht / K. Schwager (Hgg.), Wort und Bild, Symposion des Fachbereichs Altertums- und Kulturwissenschaften zum 500jährigen Jubiläum der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 1977, München 1979, 201–218.
- Brunner, H., Name, Namen und Namenlosigkeit Gottes im Alten Ägypten, in: H. von Stietencron (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 33–48.
- Brunner, H., Vom Sinn der Unterweltbücher, in: SAK 8 (1980), 79–84.
- Bucher, P., Les textes des tombes de Thoutmosis III et d'Aménophis II, MIFAO 60, Kairo 1932.
- Ciampini, E. M., Osservazioni sul linguaggio dell'icona nella cultura faraonica, in: Memorie della Accademia delle scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche 35/36 (2011/2012), 99–170.
- Cline, E. C. / D. O'Connor (Hgg.), Thutmose III: A New Bibliography, Michigan 2006.
- Diekmannshenke, H. / M. Klemm / H. Stöckl (Hgg.), Bildlinguistik. Theorien – Methoden – Fallbeispiele, Philologische Studien und Quellen 228, Berlin 2011.
- Eckkrammer, E. M. / G. Held (Hgg.), Textsemiotik. Studien zu multimodalen Texten, Sprache im Kontext 23, Frankfurt a. M. 2006.
- Erman, A. / H. Grapow (Hgg.), Wörterbuch der ägyptischen Sprache I–VI, Berlin 1957.
- Faulkner, R. O., An Ancient Egyptian Book of Hours, Oxford 1958.
- Fischer, H. G., L'écriture et l'art de l'Égypte Ancienne, Paris 1986.
- Fornari, A. / M. Tosi, Nella sede della verità. Deir el Medina e l'ipogeo di Thutmosi III, Milano 1987.
- Fricke, E., Grammatik multimodal. Wie Wörter und Gesten zusammenwirken, Linguistik – Impulse & Tendenzen 40, Berlin / Boston 2012.
- Goldwasser, O., From Icon to Metaphor: Studies in the Semiotics of Hieroglyphs, OBO 142, Freiburg / Göttingen 1995.
- Goldwasser O., Prophets, Lovers and Giraffes. Wor(l)d Classification in Ancient Egypt. With an Appendix by Matthias Müller, GOF IV/38.3, Wiesbaden 2002.
- Grapow, H., Studien zu den thebanischen Königsgräbern, in: ZÄS 72 (1936), 12–39.
- Hegenbarth-Reichardt, I., Der Raum der Zeit. Eine Untersuchung zu den altägyptischen Vorstellungen und Konzeptionen von Zeit und Raum anhand des Unterweltbuches Amduat, ÄAT 64, Wiesbaden 2006.
- Hermesen, E., Die zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie, OBO 112, Freiburg / Göttingen 1991.
- Hoffmann, N., Reading the Amduat, in: ZÄS 123 (1996), 26–40.
- Hornung, E., Ägyptische Unterweltbücher, Zürich / München 1972.
- Hornung, E., Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick, Darmstadt 1997.
- Hornung, E., Bedeutung und Wirklichkeit des Bildes im alten Ägypten, Akademische Vorträge, gehalten an der Universität Basel 8, Basel 1973, 35–46.
- Hornung, E., Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes I: Text, II: Übersetzung und Kommentar, III: Die Kurzfassung. Nachträge, ÄA 7 und 13, Wiesbaden 1963 und 1967.
- Hornung, E., Das Buch von der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei) nach den Versionen des Neuen Reiches I–II, AH 2 und 3, Basel 1975 und 1976.
- Hornung, E., Der Eine und die Vielen. Ägyptische Götterwelt, Darmstadt 2005.
- Hornung, E., Der Mensch als 'Bild Gottes' in Ägypten, in: O. Lorez (Hg.), Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, München 1967, 123–156.
- Hornung, E., Die Grabkammer des Vezirs User, in: NAWG 5 (1961), 99–120.
- Hornung, E., Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits, Zürich / München 1991.
- Hornung, E., Die Tragweite der Bilder. Altägyptische Bildaussagen, in: Eranos Jahrbuch 48 (1981), 183–237.
- Hornung, E., Götterwort und Götterbild im alten Ägypten, in: H.-J. Klimkeit (Hg.), Götterbild in Kunst und Schrift, Bonn 1984, 37–60.
- Hornung, E. (Hg.), Texte zum Amduat I–III, AH 13–15, Basel / Genf 1987, 1992 und 1994.

- Hornung, E., *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, London 1999 (Übersetzung von D. Lorton, zuerst erschienen als: *Altägyptische Jenseitsbücher*, Darmstadt 1997).
- Jéquier, G., *Le Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès: Version abrégée*, Paris 1894.
- Jewitt, C., *An Introduction to Multimodality*, in: C. Jewitt (Hg.), *The Routledge Handbook of Multimodal Analysis*, London 2009, 14–27.
- Jewitt, C. (Hg.), *The Routledge Handbook of Multimodal Analysis*, London 2009.
- Junge, F., „Unser Land ist der Tempel der gesamten Welt“. Über die Religion der Ägypter und ihre Struktur, in: R. Kratz / H. Spieckermann (Hgg.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike I: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina*, Tübingen 2006, 3–44.
- Junge, F., *Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltsicht der Hymnen des Neuen Reiches*, in: G. Wießner (Hg.), *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis*, GOF Grundlagen und Ergebnisse 1, Wiesbaden 1978, 87–108.
- Kammerzell, F., *Egyptian Verb Classifiers*, in: P. Kousoulis / N. Lazaridis (Hgg.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists, Rhodos 22.–29. May 2008*, OLA, Leuven, im Druck.
- Kress, G., *Multimodality. A Social Semiotic Approach to Contemporary Communication*, London 2010.
- Kress, G., *What is Mode?*, in: C. Jewitt (Hg.), *The Routledge Handbook of Multimodal Analysis*, London 2009, 54–67.
- Kress, G. / T. Van Leeuwen, *Multimodal Discourse. The Modes and Media of Contemporary Communication*, London 2001.
- Kress, G. / T. Van Leeuwen, *Reading Images. The Grammar of Visual Design*, London 1996/2006.
- Lapčić, A., *L'iconografia del nome nello „Scritto della Camera Nascosta“. Per una definizione dell'identità figurativa e lessicale del divino nell'Amduat di Thutmosi III*, unpublizierte Masterarbeit, Venedig 2011.
- Lapčić, A., *L'agire divino nell'unione di Ra e Osiride. Classificazione iconografica e testuale nelle prime sei ore dell'Amduat*, unpublizierte Bachelorarbeit, Venedig 2007.
- Lieven, A. von, *Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch I–II: Text und Tafeln*, *The Carlsberg Papyri* 8, CNIP 31, Kopenhagen 2007.
- Lieven, A. von, *Mysterien des Kosmos: Kosmographie und Priesterwissenschaft*, in: J. Assmann / M. Bommass (Hgg.), *Ägyptische Mysterien?*, München 2002, 47–58.
- Lincke, E.-S., *Die Prinzipien der Klassifizierung im Altägyptischen*, GOF IV/38.6, Wiesbaden 2011.
- Lincke, E.-S. / F. Kammerzell, *Egyptian Classifiers at the Interface of Lexical Semantics and Pragmatics*, in: E. Grossmann / S. Polis / J. Winand (Hgg.), *Lexical Semantics in Ancient Egyptian*, *LingAeg StudMon* 9, Hamburg 2012, 55–112.
- Luhmann, N., *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1982.
- Morenz, L., *Sinn und Spiel der Zeichen. Visuelle Poesie im Alten Ägypten*, *Pictura et poësis* 21, Köln 2008.
- Nöth, W., *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart 2000.
- Richter, G., [ohne Titel], in: R. Fuchs (Künstlerischer Leiter) / S. Bos (Katalogredaktion), *Documenta* 7/I, Kassel 1982, 83–85.
- Sachs-Hombach, K., *Das Bild als kommunikatives Medium. Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*, Köln 2003.
- Sadek Abdel-Aziz F., *Contribution à l'étude de l'Amdouat. Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire*, OBO 65, Freiburg / Göttingen 1985.
- Schmitz, U., *Sehflächenforschung. Eine Einführung*, in: H. Diekmannshenke / M. Klemm / H. Stöckl (Hgg.), *Bildlinguistik. Theorien – Methoden – Fallbeispiele*, *Philologische Studien und Quellen* 228, Berlin 2011, 23–42.
- Schott, S., *Die Schrift der verborgenen Kammer in Königsgräbern der 18. Dynastie. Gliederung, Titel und Vermerke*, in: *NAWG* 1958/4, 315–372.
- Shalomi-Hen, R., *The Writing of Gods. The Evolution of Divine Classifiers in the Old Kingdom*, GOF IV/38.4, Wiesbaden 2006.
- Stöckl, H., *Sprache-Bild-Texte lesen. Bausteine zur Methodik einer Grundkompetenz*, in: H. Diekmannshenke / M. Klemm / H. Stöckl (Hgg.), *Bildlinguistik. Theorien – Methoden – Fallbeispiele*, *Philologische Studien und Quellen* 228, Berlin 2011, 45–70.

- Stöckl, H., Zeichen, Text und Sinn – Theorie und Praxis der multimodalen Textanalyse, in: E. M. Eckkrammer / G. Held (Hgg.), Textsemiotik. Studien zu multimodalen Texten, Sprache im Kontext 23, Frankfurt a. M. 2006, 11–36.
- Tefnin, R., Discours et iconicité dans l'art égyptien, in: GM 79 (1984), 55–71.
- Usener, H., Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn 1896.
- Werning, D., Aenigmatische Schreibungen in Unterweltsbüchern des Neuen Reiches: gesicherte Entsprechungen und Ersetzungsprinzipien, in: C. Peust (Hg.), Miscellanea in honorem Wolfhart Westendorf, GM Beihefte 3, Göttingen 2008, 124–152.
- Werning, D., An Interpretation of the Stemmata of the Books of the Netherworld in the New Kingdom – Tomb Decoration and the Text Additions for Osiris NN, in: J.-C. Goyon / C. Cardi (Hgg.), Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, Grenoble, 6–12 September 2004, OLA 150, Leuven / Paris / Dudley 2007, 1935–1949.
- Werning, D., Das Höhlenbuch. Textkritische Edition und Textgrammatik, I: Überlieferungsgeschichte und Textgrammatik, II: Textkritische Edition und Übersetzung, GOF IV/48, Wiesbaden 2011.
- Wiebach-Koepke, S., Phänomenologie der Bewegungsabläufe im Jenseitskonzept der Unterweltbücher Amduat und Pfortenbuch und der liturgischen "Sonnenlitanei" I–II, ÄAT 55, Wiesbaden 2003.
- Altägyptisches Wörterbuch an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Thesaurus Linguae Aegyptiae (<http://aew.bbaw.de/tla/index.html>), 30.09.2013.

Beispielnummer	Ex-1	Ex-2	Ex-3	Ex-4	Ex-5	Ex-6
Nr. LF / Position in Götterkatalog	323/98.m	324/89.u	458/125.o	326/96.o	392/114.o	140.m
Übersetzung	(Ba des) Verborgenen	(Ba der) Preisenden	(Ba des) Vielgesichtigen	(Ba des) Chepri	(Ba des) Erdgotts	(Ba der) Barke des Re
Name	<i>jmn</i>	<i>hkn.t</i>	<i>ḥs-hr.w</i>	<i>ḥprj</i>	<i>ḥkr</i>	<i>wj3-ḥj-rʿw</i>
Klassifikator (I)						
Klassifikator (II)						
Bild in LF						

Tab. 1: Schriftzeichen, Bilder und ambimodale Zeichen in Götterkatalog und Langfassung (LF) 'Thutmosis' III.

Beispielnummer Nr. LF / Position in Götterkatalog	Ex-7 140.u 	Ex-8 130.u 	Ex-9 177.o 	Ex-10 202/76.o 	Ex-11 440/130.m 
Übersetzung	(Baw der) Götter, die in ihr sind	(Ba der) Barke des Re	(Ba der) Barke des Re	(Ba des) Anubis vom Szepter	(Ba des) vor der Herrin der Unterweltlichen befindlichen Thot
Name	<i>ntr.w-jmj.w=f</i>	<i>wj3-nj-rʿw</i>	<i>ntr.w-jmj.w=f</i>	<i>jnpw(-nj)-w3s</i>	<i>dhwtj-bnt.j-nb.t-dw3t.w</i>
Klassifikator (I)	—			—	—
Klassifikator (II)					
Bild in LF					

Tab. 2: Schriftzeichen, Bilder und ambimodale Zeichen in Götterkatalog und Langfassung (LF) Thutmosis' III.



Abb. 1: Amduat, Sechste Stunde, Textzeuge: Thutmosis III., KV 34

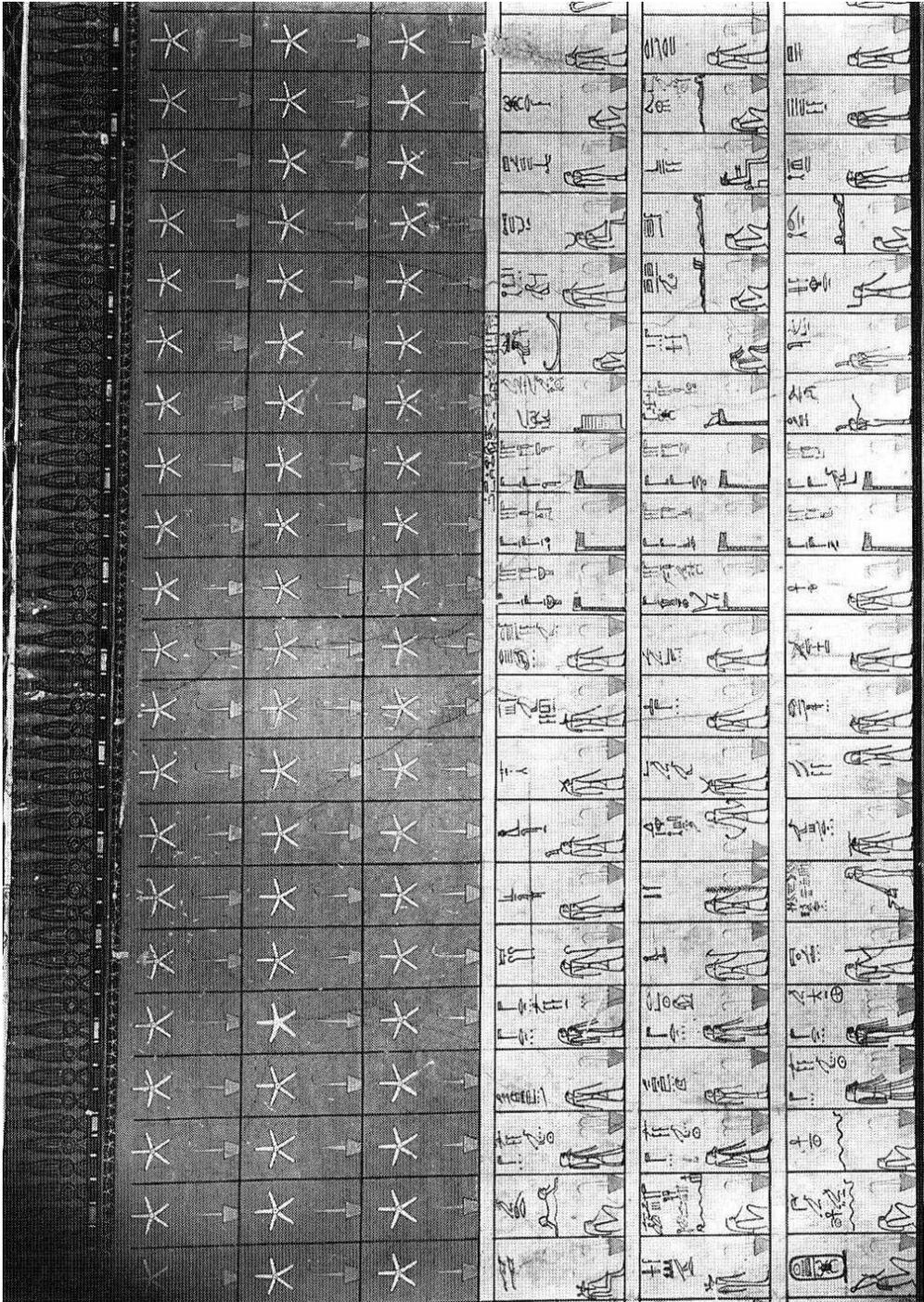


Abb. 2: Götterkatalog, Vierte und Fünfte Stunde, Textzeuge: Thutmosis III., KV 34

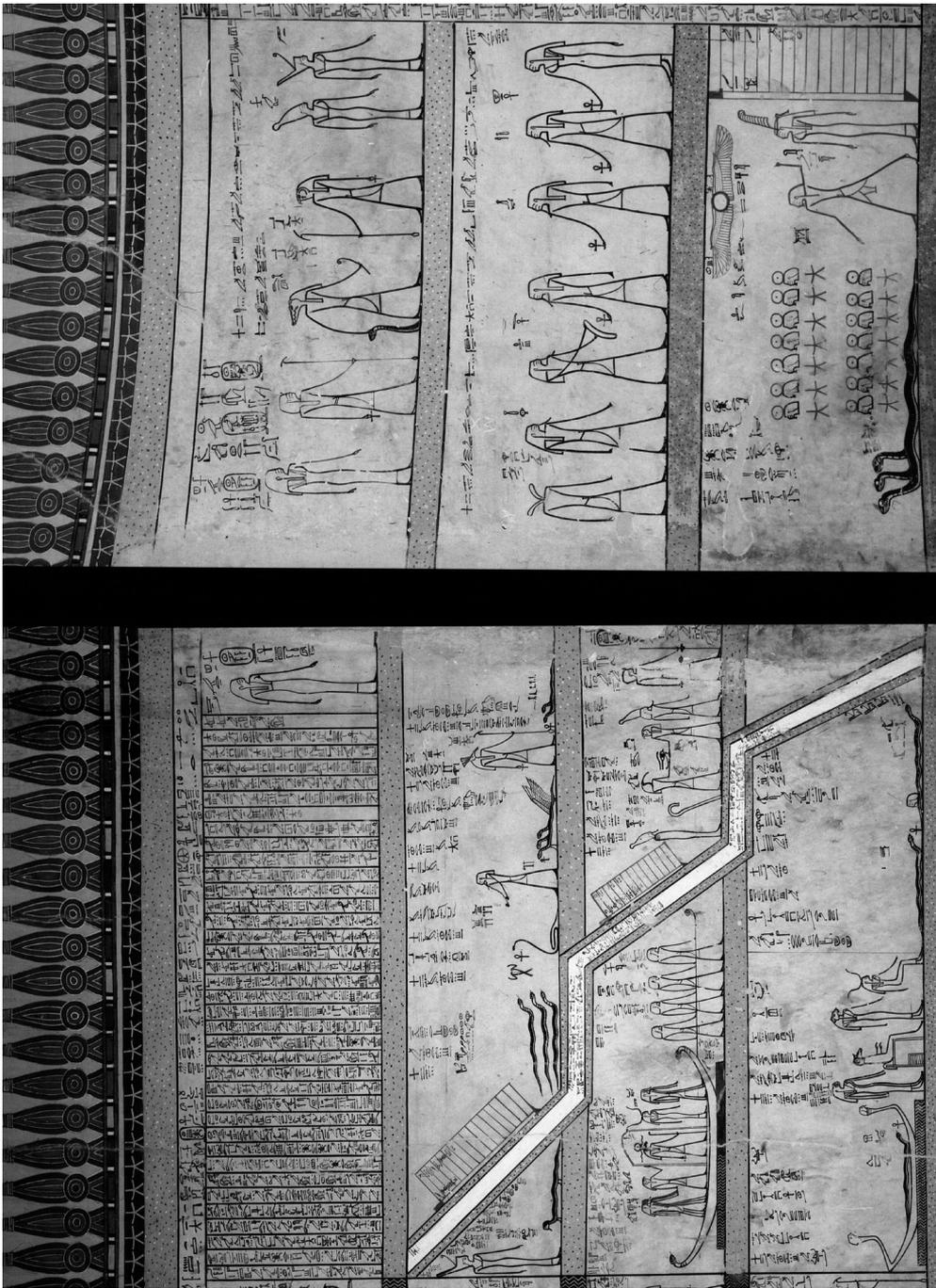


Abb. 3: Amduat, Vierte Stunde, Textzeuge: Thutmosis III., KV 34

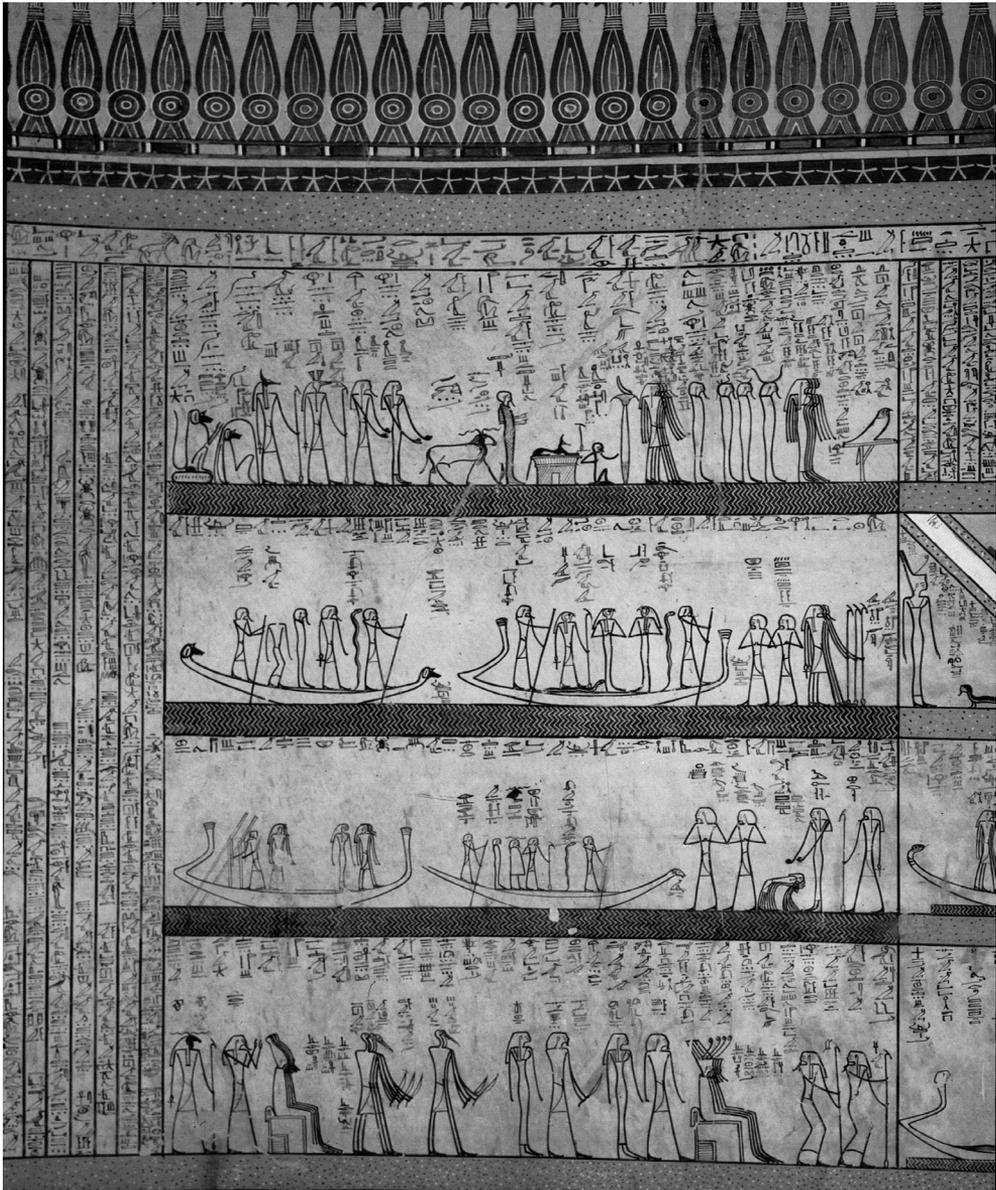


Abb. 4: Amduat, Dritte Stunde, Textzeuge: Thutmosis III., KV 34