9.

JAN ASSMANN · DER KÖNIG ALS SONNENPRIESTER

BL
2450
K3
Ass
Folios

Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo

Ägyptologische Reihe

BAND 7

JAN ASSMANN

# DER KÖNIG ALS SONNENPRIESTER

Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik
in thebanischen Tempeln und Gräbern

VERLAG J.J. AUGUSTIN · GLÜCKSTADT

1970

Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo
Ägyptologische Reihe
BAND 7

# DER KÖNIG ALS SONNENPRIESTER

Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik
in thebanischen Tempeln und Gräbern

JAN ASSMANN

VERLAG J.J. AUGUSTIN · GLÜCKSTADT
1970

Gesamtherstellung: J. J. Augustin · Glückstadt

UNIVERSITY COLLEGE LIBRARY BANGOR

# Vorwort

Der Text, den die folgenden Seiten behandeln, ist in sieben Abschriften (B–H) erhalten. Mir ist zuerst die späte und schlecht erhaltene Fassung bekannt geworden, die das Gebäude des Taharqa am Heiligen See von Karnak (F) bietet; bei einem Besuch bei J. Leclant in Paris durfte ich seine Abschrift des Textes einsehen und kopieren. Die Paralleltexte C, D und E fanden sich bald, ergaben aber immer noch einen sehr lückenhaften Text. In dieser Form konnte ich den Text für meine *Liturgischen Lieder* benutzen.

Im Winter 1966/67 konnte ich an Ort und Stelle Leclants Abschrift von F kollationieren und stieß bei Arbeiten in Theben-West auf G im Grab des Petamenope. Nachdem diese Fassung weitere Lücken schließen half und einen Zusammenhang herstellte, reifte der Entschluß zur Veröffentlichung des Textes. Immer noch war jedoch vieles unklar, keine Fassung reichte vor die 20. Dynastie zurück, größere Lücken blieben bestehen.

In dieser Situation zeigte mir Herr Prof. H. Brunner eine umfangreiche und bis auf einzelne Sätze unverständliche Inschrift, auf die er bei seiner Bearbeitung des südlichen Teils des Luxortempels gestoßen war. Sie steht in der Säulenhalle hinter dem Sanktuar auf der Ostwand, links im obersten Register (Nelson, *Key Plans* XXIII Raum XVII Nr. 30). Sie stellt die besterhaltene und zuverlässigste Fassung des Textes dar (B). Ihre Unverständlichkeit rührte daher, daß sie die Zeilen einer Vorlage in der falschen Reihenfolge wiedergibt, also in der letzten Zeile beginnt und dann Zeile um Zeile zum Anfang vorspringt. Die Varianten konnten hier helfen, die Inschrift zu entschlüsseln und die Vorlage (A) zu rekonstruieren. Herr Prof. Brunner gestattete mir daraufhin in der großzügigsten Weise die Benutzung seines bis dahin erarbeiteten Materials, ließ mich an der Kollation des Textes im Winter 1967/68 teilnehmen und förderte auch weiterhin meine Bearbeitung des Textes, die weitgehend auf den Lesarten der Luxor-Inschrift beruht. Ihm ist es daher in erster Linie zu danken, daß ich das Wagnis einer Bearbeitung dieses eigen- und in mancher Hinsicht einzigartigen Textes unternehmen konnte. Besonderen Dank schulde ich auch dem Zeichner der Tübinger Luxor-Unternehmung, meinem Freunde Dipl. Ing. Frank Teichmann, der mir die Arbeit an dem Material in jeder Hinsicht erleichterte.

Was sich im Laufe der Bearbeitung als These herausschälte, die Verankerung der sog. "Jenseitsbücher" im Sonnenkult, sollte nicht herausgehen ohne zuvor dem bewährten Urteil eines der besten Kenner der Materie, Erik Hornung, unterworfen zu werden, dem ich für manche Hinweise und ermutigende Kritik zu danken habe. Inzwischen hat diese These durch neue Funde eine gewichtige Bestätigung erfahren. Im Frühjahr 1970 wurden mir einige von der polnischen Mission im Tempel der Hatšepsut von Der el Bahri gefundene Inschriftfragmente bekannt, die von der Ostwand der hypostylen Vorkammer zum Sonnenhof stammen müssen (Nelson, *Key Plans*, t xxxvi Nr. 392–93) und identifizierbare Ausschnitte des hier behandelten Textes wiedergeben. Die Bedeutung dieses Fundes liegt auf der Hand. Die Fragmente bieten nicht nur die bisher älteste Variante des Textes, sondern bezeugen ihn auch im Kontext einer königlichen Sonnenkult-Anlage, die in der Entwicklung der Toten-

tempel des NR einen klassischen Rang einnimmt. Vor allem aber verankern sie den Text im Rahmen eines Rituals, das als Kronzeuge für die postulierte liturgische Funktion der kosmographischen Literatur gelten kann, zu der auch der hier behandelte Text zählt, und das ich bereits ohne Kenntnis dieses neuen Belegs aus Der el Bahri immer wieder zur Erläuterung herangezogen habe. Der innere Zusammenhang zwischen unserem Text und diesem "*Stundenritual*" bzw. dem "*Livre du jour*" als "kosmographischem Begleittext" dieses Rituals liegt nun im Sonnenheiligtum von Der el Bahri auch archäologisch greifbar vor. Daß ich das neue Material noch in meine bereits in Druck gegangene Arbeit aufnehmen konnte, verdanke ich dem großzügigen Entgegenkommen der polnischen Mission und ihrem field-director, Herrn Dr. Z. Wysocki.

Nicht zuletzt gebührt mein Dank dem Herausgeber der ADIK, Herrn Prof. Dr. W. Kaiser, für die Aufnahme meiner Arbeit in diese Reihe, und Herrn Dr. R. Stadelmann, der die Drucklegung betreut und manche Hinweise beigesteuert hat.

Heidelberg, im April 1970 Jan Assmann

# Inhaltsverzeichnis


Vorwort ..... v

Inhaltsverzeichnis ..... vii

Verzeichnis der Abbildungen ..... viii

Abkürzungen ..... ix

I. Die Quellen ..... 1
A. Die kultischen bzw. königlichen Belege ..... 3
1. Luxortempel und Vorlage ..... 3
2. Medinet Habu ..... 7
3. Gebäude des Taharqa am Heiligen See von Karnak ..... 8
4. Sonnenheiligtum der Hatšepsut in ihrem Totentempel von Der el Bahri .... 10
B. Die funerären bzw. privaten Belege ..... 14
1. Totenbuch pBM 9953B ..... 14
2. Grab des *Ṯjnfr* T 158 (5) ..... 15
3. Grab des *Pḏjjmnmjpt* T 33 ..... 15

II. Der Text ..... 20
A. Umschrift und Noten zur Lesung ..... 20
B. Übersetzung ..... 20
C. Bemerkungen zur Übersetzung ..... 22

III. Zum Verständnis des Textes ..... 40
A. Die kosmographischen Elemente ..... 40
1. Die beiden parenthetischen Beschreibungen ..... 40
a) Sonnenzyklus und -Geburt ..... 40
b) Der Exkurs über die "östlichen Seelen" ..... 48
α) Die Liturgie der "östlichen Seelen" ..... 48
β) Die Ikonographie, Zoologie und Astronomie (?) der "östlichen Seelen" 50
2. Die arcana des Sonnenlaufs ..... 53
3. Das "Wissen" des Sonnenpriesters ..... 56
B. Die Stellung des Königs im Kosmos ..... 58
1. Das "Eingesetztsein" des Königs auf Erden ..... 58
2. Die himmlische und irdische "Akzeption" des Königs als Sonnenpriester in seiner Wesensgemeinschaft mit dem Sonnengott ..... 65
3. Die Legimitation des Königs als Sonnenpriester: die Bedingungen der Möglichkeit seiner Anbetung des Sonnengottes. (Zugleich abschließende Bemerkungen zu Thema und Aufbau des gesamten Textes) ..... 68

# Verzeichnis der Abbildungen


Abb. 1 B: Inschrift im Luxortempel ..... 2

Abb. 2 A: Rekonstruktion der Zeilengliederung ..... 6

Abb. 3 Gebäude des Taharqa am Heiligen See von Karnak; Raum III SW-Wand 9

Abb. 4 Sonnenheiligtum der Hatšepsut in Der el Bahri: "Opferspruch" auf der Ostwand der Vorkammer (Mitte) ..... 10

Abb. 5 Sonnenheiligtum der Hatšepsut in Der el Bahri: "Paviantext" auf der Ostwand der Vorkammer (rechts) ..... 11

Abb. 6 Sonnenheiligtum der Hatšepsut in Der el Bahri: Text zur ersten Nachtstunde aus dem "Livre de la nuit" auf der Ostwand der Vorkammer (links). Rekonstruktionsversuch ..... 11

Abb. 7 Sonnenheiligtum der Hatšepsut in Der el Bahri: Fragmente von der Ostwand der Vorkammer ..... 12

Abb. 8 Theben, Grab 33; Erster Pfeilersaal Ostwand, Südhälfte, Zeilen 1 – 9 ..... 16

Abb. 9 Der Text, Verse 1 – 15 ..... 17

Abb. 10 Der Text, Verse 16 – 28 ..... 18

Abb. 11 Der Text, Verse 29 – 45 ..... 19

Abb. 12 Das geographische Schema des *Livre du jour et de la nuit* ..... 51


# Abkürzungen

Folgende Werke werden in der vorliegenden Arbeit, über die in der Liste der *"abbréviations bibliographiques"* der *Révue d'Égyptologie* erfaßten Titel hinaus, in abgekürzter Form zitiert:

| | |
|---|---|
| ALLIOT, *Culte d'Horus* | M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou* (*BE* 20, 1949, 1955) |
| *Amd* | E. HORNUNG, *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes*, I–II = *ÄgAbh* 7, 1963. III (Kurzfassung und Nachträge) *ÄgAbh* 13, 1967. |
| *Anchnesneferibre* | C. E. SANDER-HANSEN, *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre*, 1937. |
| BERGMAN, *Ich bin Isis* | J. BERGMAN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griech. Isisaretalogien* (*Acta Univ. Upsal., Hist. Rel.* 3, 1968). |
| BRUGSCH, *Thes.* | K. H. BRUGSCH, *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum*, I–VI, 1883–1891. |
| *CT* | A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, I–VII, 1935–1961. |
| DERCHAIN, *La lune* | PH. DERCHAIN, *Mythes et dieux luneraires en Egypte*, in *Sources Orientales* V, *La lune, mythes et rites*, 1962, 17–68. |
| DERCHAIN, *Le pSalt* 825 | PH. DERCHAIN, *Le papyrus Salt* 825 (*B. M.* 10051), *rituel pour la conservation de la vie en Egypte* (*Académie royale de Belgique, classe des lettres, mémoires*, Nr. 58, 1965). |
| DÜMICHEN, *Patuamenap* | J. DÜMICHEN, *Der Grabpalast des Patuamenap in der thebanischen Nekropolis*, I–III. 1884–1894. |
| EDEL, *AäG* | E. EDEL, *Altägyptische Grammatik*, I–II = *Anal. Orient.* 34/39, 1955/1964. |
| *Edfou* | M. DE CHALVET, MARQUIS DE ROCHEMONTEIX et E. CHASSINAT, *Le Temple d'Edfou*, I–XIV, 1892–1934. |
| *Esna* V | S. SAUNORON, *Esna V. Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme. Publ. IFAO* 1962. |
| FS GRAPOW | *Ägyptologische Studien*, herausgegeben von O. FIRCHOW. (1955) |
| GARDINER, *AEO* | A. H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*. 3 Bde. 1947. |
| GARDINER, *EG* | SIR ALAN GARDINER, *Egyptian Grammar*, 3rd edition. 1957. |
| *Hb* | Höhlenbuch, ed. A. PIANKOFF, *Le Livre des Quererts*. Extraits du *BIFAO* 41–43, 45. 1946. |
| *Hibis* | N. DE GARIS DAVIES, *The MMA. Expedition. The Temple of Hibis, III.* Zit. nach Tafel und Zeile. |
| HOPFNER, *Tierkult* | TH. HOPFNER, *Der Tierkult der alten Ägypter. Denkschr. Wiener Akad., ph*, 57, 2 (1913). |
| KAPLONY, *IÄF* | P. KAPLONY, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*. 3 Bde. u. Supplement = *ÄgAbh* 8, 9 (1963–64). |
| LEFÈBVRE, *Gr* | G. LEFÈBVRE, *Grammaire de l'Egyptien Classique* = *BE* 12. 2ème éd. 1955. |
| LECLANT, *Recherches* | J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains de la XXV.e dynastie dite "éthiopienne"* = *BE* 36, 1965. |

| | |
|---|---|
| *LL* | J. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott (Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik* I), *MÄS* 19, 1969. |
| Mariette, *MonDiv*<br>*MedHabu VI* | A. Mariette, *Monuments divers, recueillis en Egypte et en Nubie*. 2 Bde. 1872.<br>*Medinet Habu VI: The temple proper*. Part II, *OIP* 84, 1963. |
| Neugebauer-Parker, *EAT* I | *O.* Neugebauer, R. Parker, *Egyptian Astronomical Texts* 1, *The Early Decans*. 1960. |
| Otto, *Mundöffnung* | E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*. 2 Bde. = *ÄgAbh* 3, 1960. |
| p | Papyrus |
| pChB | Papyrus Chester Beatty I–XIX, ed. A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum*, 3rd series. 2 Bde., 1935. |
| *Pfb* | Pfortenbuch, ed. Ch. Maystre und A. Piankoff, 1939–1962. Zitiert nach Band und Seite. |
| *ph* | philologisch-historische Klasse. |
| Piehl, *Inscr* | K. Piehl, *Inscription hiéroglyphiques*. 3 Bde. 1868–1895. |
| Plutarch, *DIO* | Plutarch, *De Iside et Osiride*. |
| *PT* | K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*. 4 Bde. 1908–1922, Nachdruck 1960. |
| S | Sitzungsberichte |
| Shorter, *Cat.* | A. W. Shorter, *Catalogue of Egyptian Religious Papyri in the British Museum. Copies of the Book Pr(t)-m-hrw*. I (1935). |
| *SL* | Sonnenlitanei, ed. E. Naville, *La litanie du soleil*. 1875, und A. Piankoff, *The Litany of Re* (*Bollingen Series XL: Egyptian Religious Texts and Representations*, 4, 1964), zit. nach Seite (engl. Übersetzung), Tafel (Photographie) und Zeile. |
| T+Zahl | Thebanische Gräber, nach der Numerierung bei Porter-Moss, *Topographical Bibliography* I. 1: *The Theban Necropolis*. 2nd edition 1960. |
| *Tanis II* | P. Montet, *La nécropole royale de Tanis II, Psousennès* (1951). |
| Tura-Hymne | Abd El-Mohsen Bakir, *A Hymn to Amun-Re at Tura*, *ASAE* 42, 1943, 83–91. |
| *Wb* | *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, hg. v. A. Erman und H. Grapow, 1926–1963. |
| Westendorf, *MedGr* | W. Westendorf, *Grammatik der medizinischen Texte = Grundriss der Medizin der Alten Ägypter* VIII. 1962. |
| Westendorf, *Sonnenlauf* | W. Westendorf, *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn* (*MÄS* 10, 1966). |

# I. Die Quellen

Die Bezeichnung "Begleittext", die ich dem hier zu betrachtenden Text im Untertitel gegeben habe, bringt zum Ausdruck, daß dieser Text in allen ihn enthaltenden Quellen einer (oder mehreren: G) Sonnenhymne(n) zugesellt wird. Im Sinne einer Einführung oder (bei C, E?, F) eines Nachworts vermittelt er den hymnischen Spruch mit einem größeren Zusammenhang. Als nicht-rezitierte Beschreibung gehört er — die folgenden Seiten versuchen, das deutlich zu machen — zu einer Textgattung, für die ich den Begriff der "liturgischen Kosmographie" vorschlagen möchte. Was damit gemeint ist, soll der Kommentar zum Text ausführlich erläutern. Zunächst gilt es, der Funktion des Textes darin auf die Spur zu kommen, wie sie sich in den äußeren Gegebenheiten der Überlieferungsumstände zeigt. Die sieben bzw. acht Quellen, die den Text enthalten, verbinden ihn in verschiedener Weise mit je anderen Darstellungen und Sonnenhymnen. Sie sollen daher vorweg einer ausführlichen Behandlung unterzogen werden.

Der Text ist in folgenden Inschriften überliefert:

A: Vorlage von B (Abb. 2)
Zeit: Vor Ende MR (wegen der vorauszusetzenden Schriftanordnung, s. S. 5 n. 1)

B: Luxortempel (Abb. 1)
Raum 17, Ostwand, oberstes Register über dem Durchgang; mit dem Anfang auf Nordwand übergreifend (Nelson, *Key Plans*, XXIII Raum XVII Nr. 30 und 40). Unveröffentlicht. Nach Zeichnung F. Teichmann und OIC-Photos (durch Freundlichkeit H. Brunners), kollationiert.
Zeit: Amenophis III.

C: Medinet Habu
Raum 18 (Re-Kammer), Südwand Osthälfte, oberes Register.
OIP LXXXIV, *Medinet Habu* VI (1963), Tf. 424 C.
Zeit: Ramses III.

D: Totenbuch pBM 9953B, aus Theben.
Shorter, *Catalogue of eg. rel. pap. in the BM, copies of the book prt m hrw* (1938), 3, 66/67.
Zeit: XX. Dynastie.

E: Grab des *Tjnfr*, Theben Nr. 158
Eingang, linke ("Süd"-)Wandung.
Porter-Moss, *Bibl.* I², 269 (5); Seele, *The Tomb of Tjanefer*, OIP LXXXVI (1959), Tf. 10; Zandee, *JEOL* 16 (1964), 59–60.
Zeit: Ramses III (?).

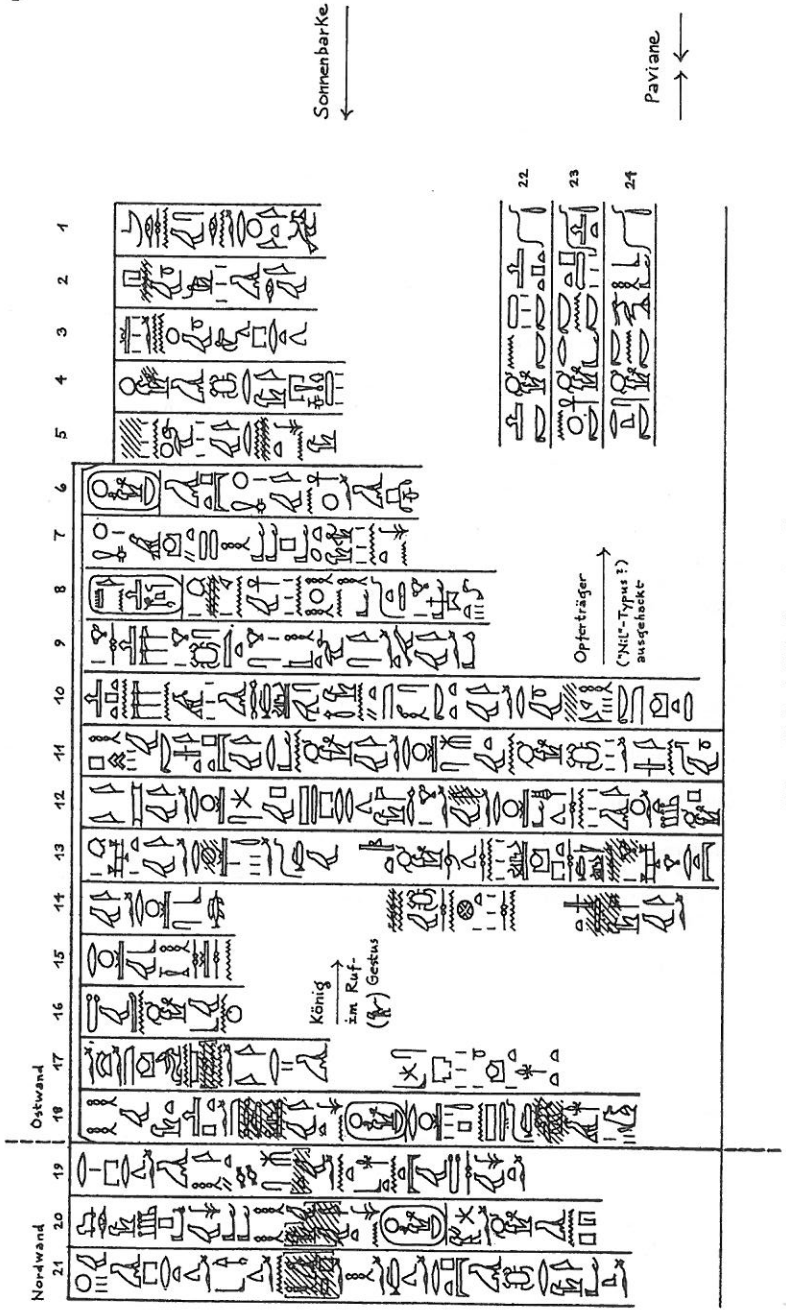



Abb. 1 B: Inschrift im Luxortempel



F: Karnak, Gebäude des Taharqa am heiligen See. (Abb. 3)
Krypta, Kammer "D" (LECLANT), Südwand. (NELSON, *Key Plans* XII fig. 5, 142).
Unveröffentlicht, vgl. LECLANT, *BIFAO* 49 (1950), 187 n. 1, Tf. II-C, III-D; id., *Recherches sur les monuments thébains de la xxv.e dynastie dite éthiopienne, Bibl. d'Et.* XXXVI (1965), 67, Tf. XLVI A und B.
Handkopie LECLANT (durch Freundlichkeit J. LECLANTS), kollationiert.
Zeit: XXV. Dynastie.

G: Grab des *Psdjjmnmjpt*, Theben Nr. 33 (Abb. 8)
Erster Pfeilersaal, Ostwand, Südhälfte.
Unveröffentlicht. Eigene Abschrift.
Zeit: XXVI. Dynastie.

H: Der el Bahri, Tempel der Hatšepsut. (Abb. 7)
Fragmente von der Ostwand der hypostylen Vorkammer zum Sonnenhof (NELSON, *Key Plans*, t xxxvi Nr. 392–393).
Unveröffentlicht. Eigene Abschrift.
Zeit: Hatšepsut.

## A. Die kultischen bzw. königlichen Belege

### 1. Luxortempel

Die Inschrift über dem östlichen Eingang zum Pfeilersaal hinter dem Allerheiligsten umfaßt 21 Zeilen ungleicher Länge und greift mit 3 Zeilen auf die Nordwand über (Abb. 1). Sie ist in eine Szene eingebunden, die den König im *wdn*-Gestus nach r. gewendet hinter den Resten eines kleineren Anbeters mit kurzem Opferspruch vor dem Sonnengott in der nach N fahrenden Morgenbarke zeigt.

Die Barke und die Götter in ihr sind nach links (N), dem König zugewendet. Der Sonnengott, falkenköpfig mit Sonnenscheibe, in den Händen *ʿnḫ*-Zeichen und *wꜣs*-Szepter (Beischrift: Re-Harachte) steht in einem uräengeschmückten Schrein. Vor ihm 5 Gottheiten:

Göttin (Maat vgl. *Medinet Habu* 421 C)
Gott *kꜣ mꜣʿt* (vgl. *MH* 421 B, 422 C)
Gott *nhs* (vgl. *MH* 421 B; *Amd* II 22 Nr. 49)
Gott *ḥw* (vgl. *MH* 421 C; 422 C; *Livre du jour*, 9; *Amd* II 22 Nr. 50)
Göttin *nbt wjꜣ* (vgl. *MH* 421 C; *Amd* II 20–21 Nr. 45)

Hinter ihm vier Götter:
Gott ? (*sjꜣ*? vgl. *MH* 421 C, 422 C, *Amd* II 20 Nr. 44)
Gott *wpwꜣwt* (vgl. *MH* 421 C, B, 422 C; *Amd* II 20 Nr. 43)
Gott *ḫrw* (sonst immer am Steuer: *MH* 421 C, B, 422 C; Nur *Amd* fünftletzter *ḫrw-ḥknw*; am Steuer *ḫrp wjꜣ*)
Gott ? (*ḫrp wjꜣ* ? vgl. *Amd* II 22 Nr. 51)

Über jedem der Barken-Geleitgötter steht der Name des Königs in senkrechter Zeile.[1]

Unter dem Himmelszeichen, auf dem die Barke schwimmt, zwölf größtenteils ausgehackte Paviane in zwei gegenständigen Gruppen zu sechs und sechs in Anbetung vor zwei kurzen Inschriftzeilen in ihrer Mitte:

*dwꜣ (?) rʿw*

Hinter der Barke zwei senkrechte Zeilen:

| | |
|---|---|
| *jw njswt (Nb-mꜣʿt-rʿw) dj ʿnḫ* | "König Amenophis III, mit Leben beschenkt, |
| *dwꜣ.f rʿw m mskt̲t* | er betet Re an in der Abendbarke, |
| *sḥtp.f sw m mʿnḏt* | er besänftigt ihn in der Morgenbarke[2]". |

Im Westen ist von der Barke nur Vorder- und Hinterteil erhalten. Vor der nach N fahrenden Barke, nach links (S), der König im *wdn*-Gestus mit langem Text und Opferspruch, hinter der Barke zwei Reihen anbetender männlicher Gestalten zu drei und drei übereinander, nach rechts (N); jeder ist der Name des Königs beigeschrieben, es wird sich aber wohl um die *nṯrw jmntjw* handeln, die auch in Medinet Habu die Abendbarke begrüßen und mit den Pavianen als Trabanten der Morgenbarke korrespondieren (vgl. S. 9 n. 2).

Die beiden Barken befinden sich genau über den Zugängen des Saales in der West- und Ostwand. Oberhalb der Türen und der Sonnenbarken sind, wie H. BRUNNER gezeigt hat[3], Fenster anzunehmen, durch die die Strahlen der Morgen- und Abendsonne in den Saal einfallen konnten. Die Inschrift auf der O-Wand bietet einen sinnlos zerhackten Text. Durch die Varianten lassen sich "Sinnsprünge" genau festlegen. Sie treten in ziemlich regelmäßigen Abständen auf und zeigen dadurch, daß offensichtlich die Zeilen einer Vorlage (A) in der falschen Reihenfolge gelesen wurden[4]. Sie gestatten die Rekonstruktion dieser Vorlage (Sinnsprung = Zeilensprung) mit 11 senkrechten Zeilen und nach rechts blickenden Schriftzeichen bei "rückläufiger" Zeilenfolge (von l. nach r.). Die Beschriftungsart, zusammen mit der Tatsache, daß in der Vorlage nie Worte am Zeilenende getrennt wurden (im Gegensatz

[1] Das Problem, den König in Darstellungen des Sonnengottes und seiner Umgebung einzubeziehen, stellte sich in ähnlicher Weise auch den Bearbeitern der "Jenseitsführer", die diese Bücher für die Beschriftung der Königsgräber redigieren mußten. Dort half man sich meist durch Einfügung der Gestalt des Grabherrn in die Barkenmannschaft (s. ALTENMÜLLER, *JEOL* 20, 1968, 29–31), während hier der König ja bereits dargestellt ist: als Anbeter der Sonnenbarke. So hat man den Namen des Königs jeder einzelnen der Gottheiten des Barkengeleits und der empfangenden Gemeinde beigeschrieben und sie dadurch als "Rollen" betrachtet, die der König im Zusammenhang der Sonnenanbetung "spielen" kann. Der Darstellungs-Typus "König inmitten der Paviane", der bei C und F vorliegt, hat die Rolle des Königs bei der Sonnenanbetung eindeutiger festgelegt. (s. S. 53).

[2] Ebenso wie die beiden Barken spielen auch die beiden Wörter für "anbeten" (vgl. S. 63 n. 1) auf die beiden Phasen des Sonnenzyklus an: *dwꜣ* auf *dwꜣt* "Morgen", *sḥtp* auf *ḫtp(w)* "Untergang, untergehen", vgl. als bekanntestes Beispiel die in unzähligen Varianten verbreitete Anrufung an den Sonnengott Totb 15a, zuerst Urk IV 1847, 9–10:

*dwꜣ.f tw m dwꜣt*
*sḥtp.f tw m mšrw*
"Er betet dich an am Morgen,
Er besänftigt dich am Abend".

Die Zuordnung dieser Wörter zu den Barken erfolgte im Sinne einer chiastischen Verschränkung.

[3] *Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln, FS* KURT GALLING *zum 70. Geburtstag* (1969), 1–7.

[4] Vgl. PIANKOFF, *Livre du jour*, 2 mit n. 2 und Hinweisen auf JÉQUIER, *La pyramide d'Aba*, 1. 578–86; *CT* I 167; MAYSTRE, *Les déclarations d'innocence*, 110ff.; ALTENMÜLLER behandelte Abschreibefehler dieses Typs in seinem Referat *"Zum Beschriftungssystem bei religiösen Texten"* auf dem XVII. Deutschen Orientalistentag in Würzburg (25. 7. 1968), jetzt in *ZDMG, Supplementa* I (1969), 58–67, bes. 61 m. n. 10.



zu B: Z. 2/3; 11/12; 20/21) erlaubt eine Datierung von A in die Zeit bis zum Ende des MR[1]. Sprachlich steht dieser Datierung nichts entgegen. Metrisch wird sie bestätigt durch die Zählung von *rʿw ḫrw-ỉḫtj* in Vers 41 von G. FECHTS Gliederung als 2 Hebungen. FECHT weist darauf hin, daß ihm diese Skandierung des Gottesnamens nur vor dem NR bekannt ist (s. Abb. 2).

Unter Zeilen 1–5 und vor der kleineren Offiziantenfigur unter Zeilen 6–9 steht ein kleiner Spruch in drei waagrechten Zeilen, deren jede mit *ḏd mdw* eingeleitet ist. Das entspricht der Gepflogenheit dieses Tempels bei der Wiedergabe von Rezitationen; da die große Inschrift hierin eine Ausnahme bildet, ist sie offenbar nicht als Rezitation verstanden worden. Dieser Spruch hat folgenden Wortlaut[2]:

*ḥtpwt.k n.k rʿw ḫtp.k*
*ḥtpwt.k n.k rʿw ʿnḫ.k*
*bʿḥ.k n.k rʿw srq.k*
Deine Opfergaben (mögen) dir (zuteil werden), Re, (damit) du zufrieden bist!
Deine Opfergaben (mögen) dir (zuteil werden), Re, (damit) du lebst!
Dein Überfluß (möge) dir (zuteil werden), Re, (damit) du atmest!

Derselbe Spruch steht in Der el Bahri vor einer überlebensgroßen Darstellung des anbetenden Königs auf der Ostwand der Vorkammer zum Sonnenhof, von der auch die unter Nr. 4 behandelten Fragmente stammen müssen, die mir erst während der Drucklegung der Arbeit bekannt geworden sind. Er gehört offenbar ursprünglich als Rezitation zu dem so viel umfänglicheren "Begleittext" dazu und ist erst in den späteren Varr. durch längere Hymnen ersetzt worden. Im Luxortempel steht er noch einmal auf der Westwand an der entsprechenden Stelle innerhalb einer korrespondierenden Szene[3].

Angesprochen ist dort der Sonnengott in der Abendbarke, die über dem Westeingang angebracht ist. Durch diese Beziehung zwischen Ost- und Westeingang mit den Darstellungen der Morgen- und Abendbarke tritt der Text in einen übergeordneten architektonischen Zusammenhang mit kosmischer Bedeutung (Ost- und Westeingang: Ost- und West-Horizont).

[1] ALTENMÜLLERS Untersuchungen *"Zum Beschriftungssystem bei religiösen Texten"* (s. S. 4 n. 4) erlauben es, das Vorkommen des für A zu erschließenden Beschriftungstypus auf den Zeitraum bis zum Ende des MR zu begrenzen. Zwar ist "rückläufige" Beschriftung (Zeilenfolge von l. nach r. bei nach r. blickenden Schriftzeichen) auch während des NR bei den Jenseitsführern und einigen Totb-Hss. belegbar — und der Text steht gattungsmäßig den Jenseitsführern so nahe, daß er durchaus dieser Gruppe zugeschrieben werden kann —, das Fehlen von Wortbrechungen am Zeilenende weist die Vorlage jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit dem Zeitraum bis zum Ende des MR zu. Ich verdanke diese Angaben ausführlicher brieflicher Belehrung durch H. ALTENMÜLLER.

[2] Der Spruch erinnert an die bekannte Libationsformel der *PT*

*mw.k n.k bʿḥ.k n.k*
*rḏw.k n.k ṯrjw m wsjr*
"Dein Wasser dir, dein Überfluß dir,
dein Ausfluß dir, der aus Osiris herauskommt!"

*PT* 1291a, ähnlich 788 a–b; 1360; 2007 a–b; 2031 a–b vgl. 734 a–b; 774 a–b. Formal vergleichbar ist auch 806 1–b.

[3] NELSON, a.O. Nr. 69. Auch hier gehört ein längerer nicht zu rezitierender Text dazu, der offenbar in derselben Weise entstellt wurde. Da die Inschrift überdies sehr lückenhaft erhalten ist und mir nur eine einzige ebenfalls stark zerstörte Parallele bekannt ist (F, Nordwand, s. S. 8/9), bleibt mir der Text weitgehend unverständlich. Nur soviel scheint sicher, daß er sich auf den Sonnenuntergang bezieht ("Westliche", "Westen" usw. in Z. 2, 7, 8, 10, 11; *Mskt̲t*-Barke in Z. 4).

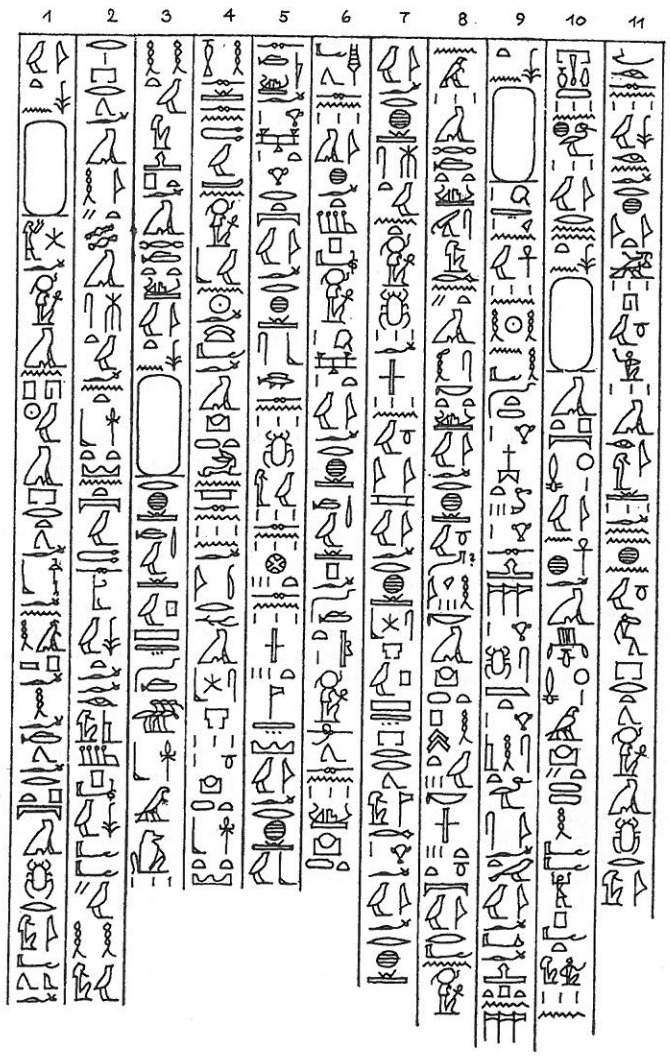



Abb. 2 A: Rekonstruktion der Zeilengliederung



## 2. Medinet Habu

Stand der Text bei B mit einer entsprechenden Sonnenuntergangsszene auf der Westwand in Beziehung, so steht er bei C in einem alle vier Wände umfassenden ausschließlich dem Sonnenlauf und Sonnenkult gewidmeten Zusammenhang.

Die Wände der "Re-Chapel" sind in zwei Zonen ungleicher Höhe geteilt. Die untere, größere Zone zeigt auf der Süd-, Ost- und Nordwand den König opfernd vor 6 Ka's (Ost- und Nordwand)[1] und 4 Ba's (Südwand) des Sonnengottes[2], auf der Westwand den König knieend im *hnw*-Gestus mit langem Hymnus (zum Sonnenuntergang) vor dem Sonnengott[3].

Die obere Zone stellt auf der Ost- und Westwand den Sonnenauf- bzw. -Untergang dar[4] und auf dem östlichen Teil von Nord- und Südwand die auf den Sonnenaufgang bezogenen Anbetungsszenen: der König mit Hymnus, in Begleitung der Paviane, links (Nordwand) im Anbetungsgestus[5], rechts (Südwand) vor zwei Opferständern im [*wdn*-Gestus] (?)[6]. In der westlichen Hälfte zeigt die Nordwand die Barkenfahrt (Barke nach Osten)[7], die Südwand ist hier zerstört.

Der hier untersuchte Text steht in der oberen, dem Sonnenlauf mit Aufgang, Untergang, Barkenfahrt gewidmeten Zone (zu der übrigens auch der Architrav gehört)[8]. Er gehört zur Anbetungsszene auf der Südwand und bildete offenbar ihren Abschluß. Die Inschrift, von der nur sieben Zeilen, und von diesen nur die unteren Enden erhalten sind, ist nach links (Osten) gerichtet. In gleicher Blickrichtung davor vier anbetende Paviane zu Paaren übereinander, davor wiederum der König vor zwei Opferständern mit einem längeren Hymnus an den Sonnengott mit seinen 7 Ba's und 14 Ka's, der mit 3 Zeilen auf die Ostwand übergreift[9]. Die ganze Anbetungsszene bezieht sich auf eine Sonnenaufgangsszene, die links von der Tür auf der Ostwand anschließt und zwischen zwei symmetrisch angeordneten Repliken desselben Spruchs über die Paviane[10] den auf den Armen von Isis und Nephthys aufgehenden Sonnengott darstellt.

Während die untere Bildzone sich in der üblichen Korrelation von "Wandrelief und Raumfunktion[11]" auf die kultischen Vorgänge im Opferhof bezieht — Reste eines Altars in der Mitte des Hofs konnte U. HÖLSCHER noch feststellen[12] — so steht die obere Zone in einer weiteren, kosmischen Korrelation, die die Wandreliefs der Kammer in die Himmelsrichtungen

[1] *Medinet Habu* VI t 418–420.
[2] *Med. Habu* VI t 423–424. Daß auch in Medinet Habu schon an die Gesamtzahl von 7 Ba's und 14 Ka's gedacht ist (wie sie GARDINER, *PSBA* 38, 94ff. aus späten Quellen erschlossen hat), von der auf den Wänden nur eine Auswahl wiedergegeben wird, beweist der zugehörige Hymnus *Medinet Habu* VI 420, 1–3, 424 B, 4–11 = Totb der *Ndmt* (SHORTER, *Cat.* 68ff.) = T 33, I Ostwand Nordhälfte, der die Gesamtzahl bietet.
[3] *Med. Habu* VI 422 A; Paralleltexte: Totb der *Ndmt*, cap. 15, l. 51ff. (SHORTER, *Cat.*, 75ff.); Taharqa, Gebäude am hl. See, Kammer D Nordwand: der mit F korrespondierende Text.
[4] *Med. Habu* VI t 420, 422.
[5] ibd., t 421.
[6] ibd., t 424.
[7] ibd., t 421.
[8] ibd., t 421.
[9] ibd., t 424 C–B; zum Hymnus s. oben, n. 2.
[10] ibd., t 420 B. Derselbe Text bei Taharqa s. S. 8 n. 6.
Übersetzung: ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* (im Folgenden: *LL*), 208f. u. unten, S. 28f.
[11] vgl. D. ARNOLD, *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des NR* (*MÄS* 2, 1962).
[12] U. HÖLSCHER, *The Mortuary Temple of Ramses III* (*Med Habu Exc* III, *OIP* LIV, 1941), 15 cf. 31.

einbindet und mit den Stationen des Sonnenlaufs in Beziehung setzt[1]. Diese Zone scheint die beiden Korrelationsformen zu verbinden; im Ganzen auf den Lauf der Sonne am Himmel und in der *ỉḫt* bezogen, mit den Gottheiten und himmlischen Wesen, die zu den einzelnen Phasen gehören, zeichnet sie in den Anbetungsszenen doch Hymnen auf, wie sie im Sonnenhof erklungen sein mögen, und stellt den nach Osten gewandten König dar, der sie — bzw. ein Priester in seiner Rolle — hier jeden Morgen gesungen hat[2]. Dagegen sind andere, unmittelbar benachbarte Texte wiederum dem kultischen Geschehen ganz entzogen und gehören zur Gattung der Kosmographie, die himmlische Vorgänge beschreibt[3]. Für den hier behandelten Text ergeben sich so drei Möglichkeiten des Bezugs:

(1) auf den im Sonnenhof vollzogenen Kult
(2) auf die Vorgänge in der östlichen *ỉḫt*
(3) auf beides zusammen.

## 3. Gebäude des Taharqa am Heiligen See von Karnak

Obwohl kein offener Hof, sondern Kammer einer Krypta, zu der man mittels einer Treppe hinabsteigt[4], bestehen zwischen der "Kammer D" des Taharqa-Gebäudes in Karnak und der "Re-Chapel" von Medinet Habu doch engste Beziehungen. Der lange Hymnus zum Sonnenuntergang, der in Medinet Habu die untere Zone der Westwand füllt, steht bei Taharqa, mit der gleichen Darstellung (König kniend auf Podest im *ḥnw*-Gestus), nach Westen gerichtet auf der Nordwand[5] (Nelson, *Key Plans* XII fig. 5 Nr. 139). In beiden Denkmälern steht der "Paviantext[6]" auf der Ostwand (Taharqa: Nelson, *Key Plans* XII fig. 5 Nr. 136) und der hier inredestehende Text, nach Osten gerichtet, auf der Südwand, auch bei Taharqa hinter dem König in Begleitung der Paviane (Abb. 3). Der einzige Text der Kammer, der damit nicht erfaßt ist, steht auf der Nordwand (nach Westen gerichtet, Nelson, *a.O.* Nr. 140) und ist ein Paralleltext zu Luxor (Nelson, *a.O.* XXII Raum XVII Nr. 69), der auch dort mit dem hier behandelten Text korrespondiert[1]. Vielleicht ist dieser Text in Medinet Habu nur verloren.

Das Bild- und Textprogramm der "Kammer D" steht damit in kosmischer Korrelation: auf der Ostwand der Sonnenaufgang mit "Paviantext", nach Osten gewendet auf der Südwand der König mit den Pavianen (auch hier wieder paarweise übereinander) in Anbetung, dahinter der hier behandelte Text in einer zehnzeiligen Inschrift.

Auf der Westwand (Nelson *a.O.* Nr. 140) wäre eine Darstellung des Sonnenuntergangs zu vermuten; erhalten sind die nach l. gerichteten Köpfe von Atum (Doppelkrone) in der Kapelle und der vier hinteren Götter der Barke, das Wort *sṯỉ* "treideln" als Rest einer Beischrift und ganz links übereinander Reste zweier Knieender nach rechts in anbetendem Empfangsgestus[2].




Abb. 3 Gebäude des Taharqa am Heiligen See von Karnak; Raum III SW-Wand

[1] In dieser Korrelationsform wird z.B. in der Sargkammer der Königsgräber der nächtliche Sonnenlauf in Form der "Jenseitsführer" vergegenwärtigt. Richtungsvermerke legen die Zuordnung einzelner Wände und Ecken der Kammer zu den entsprechenden Himmelsrichtungen fest.
Auch im Tempel, dessen kosmische Symbolik auch Arnold hervorhebt (a.O. 3ff.), wird in der Dekoration neben der kultischen auch immer wieder die kosmische Korrelation von Szene und Wirklichkeit verwendet; beide Typen beobachtet z.B. Derchain, *Un manuel de géographie liturgique à Edfou*, *CdE* 37, 1962, 31ff.

[2] Die Opferszenen der unteren Zone sind demgegenüber sämtlich nach W gerichtet. Der Altar, wie Hölscher ihn rekonstruiert, mit Zugang von Westen, kann dann eigentlich diesem Opferritual nicht gedient haben, bei dem der Offiziant — in der allgemeinen Kultrichtung des Gesamttempels — nach Westen blickt.

[3] Z.B. der Sonnenuntergangstext *Med. Habu* VI t 422 B 16–33 = *Kenotaph Seti I* t 75 = *Livre de la nuit BE* 13, 35 vgl. Piankoff, *ASAE* 42, 351–353; *LL*, 72; unten, S. 11, Abb. 6.
Auch der "Paviantext" ist kosmographisch (s. S. 7 n. 10 und unten, n. 6). Beide Texte sind auch in Der el Bahri in Verbindung mit dem hier behandelten Text überliefert.

[4] Auch diese Treppe gehört zum "solaren" Teil des Gebäudes: an den Wänden ist die Sonnenlitanei angebracht (Leclant, *Recherches*, 67 mit Literatur).

[5] Nach eigener Abschrift. Leclant, *Recherches*, 67 erwähnt die Darstellung des Königs — nur der untere Teil ist erhalten — nicht, die der in *Medinet Habu* t 422 genau entspricht. Zum Text. s. oben S. 7 n. 2. L. davor und darunter Darstellung des Sonnengottes als Atum mit *ʿnḫ*-Zeichen und *wꜣs*-Szepter, Beischrift *jwf*, in der Kapelle der Barke. Götter in der Barke: Thoth als Pavian, Maat, Hathor, Upuaut. Hinter der Kapelle: *Kꜣ mꜣʿt, Ḥw, sjt, Ḥrw ʿꜣ*.

[6] Leclant, a.O. 67; Paralleltext *Medinet Habu* t 420 B (S. 7 n. 10). Über dem Text die Sonnenbarke. Reste der Barke über dem "Paviantext" auch in Medinet Habu.



[1] s. oben, S. 5 n. 3.

[2] Leclants Beschreibung des Sonnengottes und der (hinteren) Barkenmannschaft als "défilé de génies derrière le roi", a.O. 67, ist dementsprechend zu korrigieren. Die knieenden Anbeter sind wohl die *nṯrw jmntjw* s. *Medinet Habu* VI t 422 C, vielleicht auch Luxor (oben S. 4).

Für die Interpretation des rätselhaften Taharqa-Bauwerks[1] könnten diese Beziehungen zum Sonnenhof von Medinet-Habu nicht ohne Belang sein; dem kann aber hier nicht nachgegangen werden. Für den hier untersuchten Text ist nur soviel wichtig, daß er auch bei Taharqa, wie in Luxor und Medinet Habu, in einem größeren Rahmen von Sonnen-Szenen und in einer kosmischen Korrelation steht, die auf Vorgänge nicht in der Kammer, sondern in den der Himmelsrichtung entsprechenden kosmischen Bezirken Bezug nimmt. Ein zugehöriger Hymnus oder Opferspruch fehlt bei Taharqa, oder ist jedenfalls nicht erhalten.

## 4. Sonnenheiligtum der Hatšepsut in ihrem Totentempel von Der el Bahri

Das Sonnenheiligtum in Der el Bahri ist zugleich die früheste und auch eindrucksvollste Sonnenkultanlage innerhalb der Totentempel des NR. Wie in Medinet Habu liegt es nördlich des zentralen Sanktuars und entspricht symmetrisch einem Totenopferraum des Königs im Süden[2]. Den offenen Hof mit dem großen Altar betritt man durch eine Vorkammer, deren Decke von drei unregelmäßig verteilten Säulen getragen wird. Auf der Ostwand dieser Vorkammer, von der nur der unterste Teil erhalten ist, war überlebensgroß nach rechts gewandt der König (in diesem Fall Hatšepsut) dargestellt. Unmittelbar vor den Füßen des Königs und daher auf diese Darstellung bezogen steht der untere Teil einer vierzeiligen Inschrift, deren erste drei Zeilen sich zu einer Variante des kurzen Opferspruchs ergänzen lassen, der in Luxor mit dem kosmographischen Begleittext verbunden ist (Abb. 4):

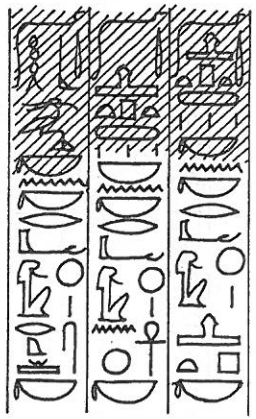
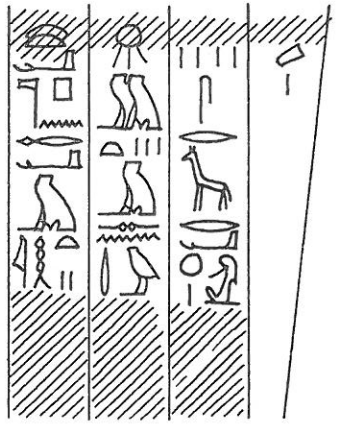


Abb. 4 Sonnenheiligtum der Hatšepsut in Der el Bahri: „Opferspruch" auf der Ostwand der Vorkammer (Mitte)

[1] Wenn die Widmungsinschriften und die (bisher nicht erkannte) Sonnenkammer-Funktion von Kammer D auf Re-Harachte hindeuten, so sind die osirianischen Elemente in anderen Szenen vor allem der Kammer C doch so hervorstechend, daß LECLANT die Deutung auf ein "véritable Osireion" vorschlägt (*Recherches*, p. 76). Die solare Bedeutung des Bauwerks hebt dagegen P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*, 16 f., hervor. Die beiden Funktionen lassen sich, zumal in der Spätzeit, sehr wohl vereinen, wo Re und Osiris als komplementäre Aspekte einer einzigen Gottheit begriffen werden.

[2] Zu den typologischen Entsprechungen der Totenopfer- und Sonnenkulträume in Der el Bahri und Medinet Habu vgl. U. HÖLSCHER, *The Mortuary Temple of Ramses III*, part I (*Exc. at Med. Habu III*, *OIP* 54, 1941), 22ff. und t ii, und vor allem jetzt R. STADELMANN, *MDIK* 25, 1969, 166–67.





Von den übrigen Inschriften der Ostwand sind nur noch am rechten (südlichen) und linken (nördlichen) Ende Reste erhalten. Bei der südlichen Inschrift scheint es sich um eine Variante jenes Textes über "die Paviane, die Re verkünden" gehandelt zu haben, der auch bei C und F mit dem hier untersuchten Text in Verbindung steht (Abb. 5, vgl. unten, S. 28 f.):

Abb. 5 Sonnenheiligtum der Hatšepsut in Der el Bahri: „Paviantext" auf der Ostwand der Vorkammer (rechts)

Aus der Existenz dieses Textes darf man auf eine Darstellung der Paviane schließen, wie sie auch in B, C und F in Verbindung mit der von dem großen kosmographischen Text begleiteten Anbetungsszene bezeugt sind.

Von der nördlichen Inschrift sind noch die letzten Worte am Zeilenende erhalten. Ich möchte darin eine Variante des Textes zur Ersten Nachtstunde aus dem *Livre de la nuit* erkennen, der auch in Medinet Habu als Sonnenuntergangstext dem auf den Sonnenaufgang bezogenen "Paviantext" gegenübersteht[1] (Abb. 6):

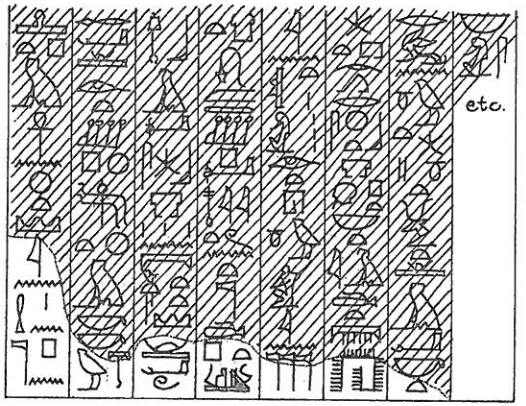



Abb. 6 Sonnenheiligtum der Hatšepsut in Der el Bahri: Text zur ersten Nachtstunde aus dem „Livre de la nuit" auf der Ostwand der Vorkammer (links). Rekonstruktionsversuch

[1] s. PIANKOFF, *ASAE* 42, 351ff.; *LL*, 72.

| | |
|---|---|
| *ḥtp m ʿnḫt* | "Zur Ruhe gehen im Leben(sland) |
| *jn ḥm n nṯr pn ʿ.s* | seitens der Majestät dieses großen Gottes. |
| *jrt sšp ḥḏḏwt m kkw* | Licht und Helligkeit verbreiten in der Finsternis. |
| *wbꜣ sbꜣw n pt jmntt* | Die Tore des Westhimmels öffnen. |
| *wḥꜥ tkꜣ m tꜣ* | Fackeln anzünden[1] in der Erde. |
| *šzp nfrjjt nt ḏpt nṯr jn jzt* | Das Seilende des Gottesschiffes ergreifen durch die Mannschaft. |
| *jrt ḥnw jn nṯrw dꜣt* | *ḥnw*-Ovationen machen durch die Götter der Unterwelt. |
| *spr r sbḫt tpt "nbt jꜣdt"* | Ankommen am ersten Tor "Herrin des Schreckens" |
| *r wnwt snnwt "mkt nb.s"* | zur zweiten Stunde "Kluge, die ihren Herrn schützt". |

(von der Fortsetzung des Textes sind keine Spuren mehr erhalten.)

Von den übrigen Inschriften der Ostwand sind nur Fragmente erhalten. Eine Gruppe von vier Fragmenten, von denen zwei zusammengehören und bereits von der polnischen Mission verbunden worden sind, geben Ausschnitte unseres Textes wieder (Abb. 7). Der Text gehört in die Mitte der Ostwand, zu der großen Darstellung des Königs, von der noch die Füße erhalten sind, und über den kurzen Opferspruch, über dem er auch in Luxor angebracht ist. Er hat mit diesem Opferspruch und der Darstellung des Königs die Blickrichtung nach rechts

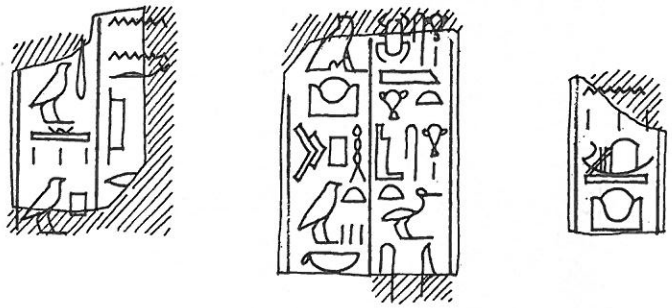


Abb. 7 Sonnenheiligtum der Hatšepsut in Der el Bahri: Fragmente von der Ostwand der Vorkammer

(Süden) gemeinsam, während die anderen möglicherweise zu derselben Wand gehörenden Inschriftfragmente von einer oder mehreren nach links blickenden Inschriften stammen. Der Text war rückläufig geschrieben, in von links nach rechts zu lesenden Zeilen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Variante des Textes die direkte Vorlage des Luxortextes (B) darstellt, der durch Falschlesung einer rückläufig geschriebenen Vorlage in Verwirrung geraten ist. Die Fragmente lassen auf eine Zeilengliederung schließen, die der Vorlage (A) zur Luxorinschrift (B) verblüffend genau entspricht. Wahrscheinlich gehen aber beide Inschriften auf eine gemeinsame Vorlage des MR zurück, die in Der el Bahri richtig, in Luxor falsch gelesen

[1] zu *wḥꜥ tkꜣ* vgl. SETTGAST, *Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen* (*ADIK* 3, 1963), 92; SCHOTT, *GGA* 218 (1966), 301 m. n. 106.



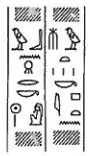
wurde. Wie ALTENMÜLLER gezeigt hat, übernimmt man beim Kopieren rückläufig geschriebener Texte gerne die Zeilengliederung der Vorlage, da man die Zeilen von hinten nach vorn abschreibt[1].

Das Vorkommen unseres Textes in Der el Bahri, das die von der polnischen Mission gefundenen Fragmente bezeugen, ist aus verschiedenen Gründen bedeutsam. Für die Abfassungszeit des Textes ergeben sie die frühe 18. Dynastie als terminus ante quem. Darüber hinaus erscheint der Text hier in einem baulichen Zusammenhang, der ebenso wie in Medinet Habu genau dem entspricht, was sich aus der inhaltlichen Interpretation als sein "Sitz im Leben" erschließen läßt. Die Anlage, zu der der Text hier gehört, repräsentiert den reinsten Typ einer königlichen Sonnenkultstätte. Auch der textliche Zusammenhang, soweit er sich aus den Resten der Ostwand rekonstruieren ließ, ist von einiger Bedeutung. Auch hier besteht der rezitierte Anbetungsspruch, dem der kosmographische Begleittext zugeordnet ist, aus dem kurzen Opferspruch, der auch in Luxor als Sonnenhymnus fungiert[2]. Die Texte, die die große Anbetungsszene mit 'Opferspruch' und 'Begleittext' einrahmen, gehören ebenfalls zur Gattung der Kosmographie. Indem der nördliche auf den Sonnenuntergang, der südliche auf den Sonnenaufgang bezogen ist, stellen sie den übergeordneten, den ganzen Sonnenlauf umfassenden Zusammenhang her, in den der Text auch in B, C und F eingebettet ist. Über diesen unmittelbaren Kontext der Wand hinaus steht der Text aber in Der el Bahri noch in einem größeren Zusammenhang. Gerade in Der el Bahri, an der tonnengewölbten Decke des Totenopferraums, der hier wie in Medinet Habu dem Sonnenheiligtum im Süden entspricht, ist ein Ritual stündlicher Anrufungen des Sonnengottes bezeugt, das sowohl durch seine kosmographischen Bezüge, wie auch durch sein Alter — es scheint sich um ein Ritualbuch des MR zu handeln — aus dem Rahmen der Sonnenhymnik des NR herausfällt. Dieses Ritual umgreift auch einen kosmographischen Teil, der als das sog. "*Livre du jour et de la nuit*" in den ramessidischen Königsgräbern auch gesondert überliefert ist[3]. Ein Abschnitt dieses kosmographischen Teils ließ sich mit großer Wahrscheinlichkeit auf der Ostwand der Vorkammer zum Sonnenhof ergänzen. Unter den Fragmenten, die jetzt im Hof des Sonnenheiligtums liegen und von einer Wand dieser Anlage stammen, befindet sich auch eines, das zu einer Hymne dieses Stundenrituals, dem Hymnus zur ersten Tagesstunde gehört[4]. Damit ist dieses Ritual nicht nur im Totenopferraum, sondern auch im Sonnenheiligtum selbst bezeugt, in dem es vermutlich täglich vollzogen wurde. Durch seine Anbringung im Rahmen

[1] s. ALTENMÜLLER, *Zum Beschriftungssystem bei religiösen Texten, ZDMG Supplementa* I, *XVIII. Deutscher Orientalistentag, Vorträge* I (1969), 61 § 3.

[2] Die Rezitation dieses Spruchs umschreibt der Begleittext als *dwꜣ* "Anbeten". Die zugehörige Darstellung zeigt den König aber nicht im Gestus der Anbetung mit beiden erhobenen Armen, sondern im typischen Gestus einer Opferrezitation, bei der die rechte Hand im Rufgestus (wie er z.B. das Verbum *njs* "rufen" determiniert) erhoben wird. Dieser Gestus paßt zu dem Opferspruch, weniger zu einer Sonnenhymne.

[3] Für eine Übersetzung und Kommentar der alten Fassung dieses Rituals, das in extenso erst aus griechischer Zeit überliefert ist (Edfu), s. *LL*, 113–164.

[4]  Weitere Varr. des Textes und eine kommentierte Übersetzung in *LL*, 150–159.

dieses Sonnenheiligtums ist der kosmographische Begleittext daher mit einem Ritual in Verbindung gebracht, mit dem er, wie unten im Zusammenhang seiner inhaltlichen und gattungsgeschichtlichen Interpretation, noch ohne Kenntnis dieses mir erst während der Drucklegung dieser Arbeit bekannt gewordenen Belegs aus Der el Bahri, gezeigt werden soll, die engste Verwandtschaft aufweist. Neben dem hier untersuchten 'Begleittext' ist dieses Ritual das klassische Beispiel einer Verbindung von Kosmographie und Liturgie.

Die vier kultischen bzw. königlichen Belege des Textes zusammenfassend lassen sich folgende Punkte festhalten:

(1) Der Text gehört in allen vier Fällen zu einer Darstellung des Königs, der den Sonnengott anbetet. Der König erscheint in B allein vor dem Gott in der Morgenbarke, in C und F in Begleitung der Paviane, während der Gott hier, auf der Südwand, nicht dargestellt ist. In B sind 12 anbetende Paviane nicht auf der Seite des Königs, sondern auf der des Gottes, unter der Barke auf dem Himmelszeichen, dargestellt.

(2) In allen vier Fällen verhält sich der Text zum Ort seiner Anbringung im Sinne einer kosmischen Korrelation. Er steht bei B und H nach Süden gewendet auf der Ostwand, bei C und F nach Osten gewendet auf der Südwand. Ein entsprechender Sonnenuntergangstext auf der Westwand bzw. nach Westen gewendet auf der Nordwand ist bei B und F noch erhalten, während bei H ein dem "Paviantext" gegenübergestellter Sonnenuntergangstext auf dem Nordende der Ostwand den Kreis des Sonnenlaufs schließt. Alle vier Räume stehen demnach in einer kosmischen Symbolik (sind also in gewissem Sinne "Welt-Kammern"), die sich in B, C und H mit der jeweiligen kultischen Raumfunktion in je anderer Weise verbindet, während für F eine kultische Raumfunktion überhaupt zumindest hypothetisch bleibt.

## B. Die funerären bzw. privaten Belege

### 1. pBM 9953 B

Das Totenbuch des "Obersten Archivars der Schriften des Herrn der beiden Länder" *Ḥ'jj* beginnt mit dem hier interessierenden Text, und zwar in Vers 16; der Anfang ist zerstört. Die letzte (Halb?) Strophe (Verse 34–39) ist hier fortgelassen, weil sie offenbar als zu "königlich" empfunden wurde (die gleichen Bedenken verrät eine Textänderung in Vers 31).

Der Text dient hier als Titel-erweiternde Einleitung ("*Praescriptum*[1]") zu einem Sonnenhymnus, der seinerseits nach der bekannten Sitte des NR als "*introductory hymn*" die Totenbuch-Handschrift einleitet[2]. Dieser Hymnus stammt ebenfalls aus dem thebanischen Sonnenkult. Er bietet einen Paralleltext zu der ersten der im Berliner Papyrus 3050, einem liturgischen Hymnenbuch aus Theben[3], vereinigten Sonnenhymnen[4].

[1] s. *LL*, p. 33ff.

[2] Der Ausdruck stammt von Budge, z.B. *BD* (1898). Er kennzeichnet die Gepflogenheit der 19. und 20. Dynastie, Totenbuch-Handschriften mit Sonnenhymnen einzuleiten, wesentlich besser als die auf den von Lepsius herausgegebenen ptolemäischen Papyrus in Turin zurückgehende Zählung dieser Hymnen als Kapitel 15.

[3] Der Papyrus gehört zusammen mit den Ritualpapyri pBerlin 3053 + 3014 (Mutritual), 3055 (Amunritual) und den Hymnenpapyri 3048 (Ptah), 3049 (Amun-Re) und 3056 (Re-Harachte, Amun, Chons) zu einem ganzen Konvolut thebanischer Kulttexte.

[4] Literatur und Paralleltexte: *LL*. 187ff. (Text II 2), s. besonders Sauneron, *L'hymne au soleil levant des papyrus de Berlin* 3050, 3056 *et* 3048, *BIFAO* 53, 1953, 65–90.



### 2. Grab des *Ṯ3jnfr* T 158 (5)

Das bedeutende Felsgrab, das sich der Dritte Prophet des Amun *Ṯ3jnfr* in Dra-Abu-'l-Naga anlegen ließ, weist entsprechend einer in Theben sehr verbreiteten Sitte[1] im Durchgang zur Breiten Halle Sonnenhymnen auf. Der inredestehende Text steht auf der linken, "südlichen" (in Wirklichkeit westlichen) Wandung und blickt nach "Osten" (in Wirklichkeit Süden), als Nachschrift zu einem langen, sehr eigenartigen und bedeutenden, offenbar nicht aus der Tempelliturgie entnommenen sondern vom Grabherrn selbst verfaßten Hymnus an den aufgehenden Sonnengott[2], über und hinter der Figur des anbetenden Grabherrn. Dem Grabherrn gegenüber, stehend mit *wꜣs*-Szepter und *ꜣtf*-Krone, ist der Sonnengott dargestellt, m.W. eine Seltenheit in thebanischen Gräbern, wo sonst der Sonnenhymnus auf den Eingangswandungen ohne die Darstellung des angebeteten Gottes auskommen kann, da ja hier der Tote der Sonne selbst und ihrem einfallenden Licht am Morgen gegenübersteht[3]. Daß *Ṯ3j-nfr* von dieser Gepflogenheit abweicht, mag seinen Grund in der Orientierung seines Grabes nach Süden haben, die erst gegen Mittag den Grabeingang den Sonnenstrahlen aussetzt.

Eng mit der Figur des Sonnengottes zusammen hängt die direkt über ihm, im selben Bildfeld angebrachte und in einer thebanischen Eingangswandung ebenso ungewöhnliche Darstellung von vier kleinen anbetend zum Gott gewendeten Pavianen (zu Paaren übereinander), denn die Beischrift zu ihrer Darstellung nimmt auf das Bild des Gottes Bezug:

*dwꜣ nṯr pn ḥr jn ḥtjw* "Diesen Großen Gott (hier) anbeten seitens der Paviane[4]"

Die Paviane wiederum stehen in engster Beziehung zu unserem hier als Nachschrift fungierenden Text, der ausführlich von ihnen handelt (Verse 11–19) und mit dem zusammen sie auch in C und F dargestellt werden.

Der Text ist nur bis Vers 9 erhalten. In der Lücke würde sich aber noch die ganze II. Strophe ergänzen lassen, wenn man annimmt, daß die beiden letzten Zeilen wieder bis zum unteren Bildrand gereicht haben. Die III. Strophe ist jedoch auch unter dieser Voraussetzung nicht mehr unterzubringen. Sie wird wegen ihrer zu ausschließlichen Bezüge auf den König fortgelassen worden sein.

### 3. Grab des *Pꜣdjjmnmjpt* T 33 (6)

Der große Pfeilersaal im Grabpalast des Petamenope ist auf der Nord-, Süd- und Westwand mit Totenbuch-Texten beschriftet, während die Ostwand liturgische Sonnenhymnen enthält. Diese Hymnen[5] werden eingeleitet auf der Südhälfte von dem hier behandelten

[1] s. Anthes, *ZÄS* 67, 1931, 4f.; Steindorff-Wolf, *Die thebanische Gräberwelt* (*LÄS* 4, 1936), 62; Stewart, *JEA* 46, 1960, 84; Zandee, *JEOL* 16, 1964, 48–71, spez. 51f.; Stadelmann, *MDIK* 21, 1966, 110–115.

[2] Übersetzung: Zandee, *JEOL* 16, 1964, 58ff.

[3] s. Davies, *Tomb of Nakht*, 50; Zandee, a.O., 51f.

[4] Dies ist nicht der Titel des Hymnus, der in Z. 1 mit einem eigenen Titel beginnt. Den Bezug auf die Darstellung stellt das Demonstrativ-Pronomen *pn* her.

[5] Die liturgische Funktion der Texte ist weitgehend anhand von Paralleltexten nachweisbar:
Nordhälfte: I = *Med. Habu* VI 424/420 Totb *Nꜣmt* cap. 15, 1ff. (oben, S. 7 n. 2)
II = Hymnus zur 1. Tagesstunde, aus dem Stundenritual (s. *LL*, 150ff.)
III = (nicht identifizierbarer Text)
Südhälfte: I = der hier behandelte Text
II = (nicht identifizierter Sonnenhymnus)
III = Hymnus zur 5. Tagesstunde, aus dem Stundenritual (*Edfou* III 218/9)

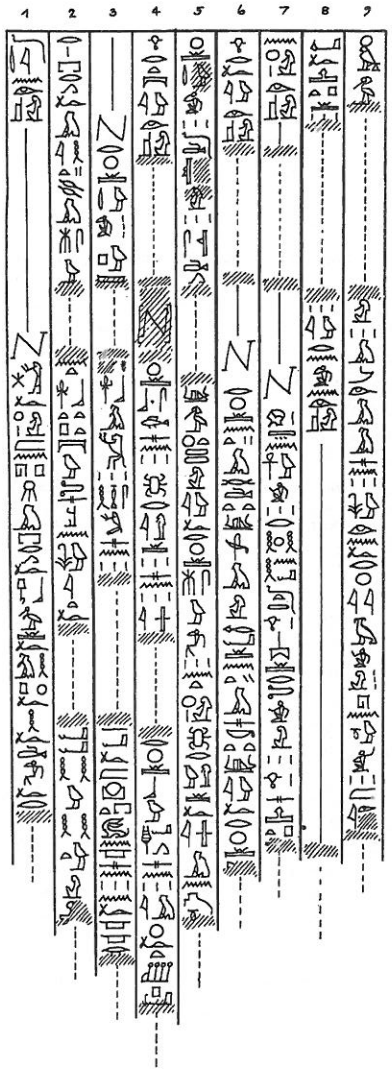


Abb. 8 Theben, Grab 33; Erster Pfeilersaal Ostwand, Südhälfte, Zeilen 1—9

Text, auf der Nordhälfte durch den Spruch von den 7 Ba's und 14 Ka's des Sonnengottes, der auch in Medinet Habu mit unserem Text zusammen auftritt[1].

Die heute ziemlich lückenhafte Inschrift bot ursprünglich, als einziger der "privaten" Belege, den gesamten Text unbeschadet mancher nur auf den König zu beziehender Formulierungen, die D (XX. Dyn.) noch vermieden hatte (Abb. 8).

Die Belege aus dem privaten funerären Bereich zusammenfassend muß zunächt festgestellt werden, daß der Text hier eigentlich erstaunlich selten auftritt, gemessen an der großen Bedeutung, die die Verehrung des Sonnengottes in diesem Bereich hatte. Es handelt sich bei diesen Belegen offensichtlich um Ausnahmen, die die Regel bestätigen, die Regel nämlich, daß ein Text aus dem königlichen Sonnenkult dem Bereich der privaten Grab- und Totenbuchausstattung entzogen ist. Bei E und G erklärt sich die Kenntnis des Textes aus ihrer priesterlichen Stellung, bei D aus seiner Stellung als Oberarchivar. Daß D zu den Tempelliturgien von Karnak Zugang hatte, beweist überdies seine Verwendung des Textes *LL* II 2 als Einführungshymnus. Während D und höchstwahrscheinlich auch E die zu ausschließlich auf den König zu beziehenden Aussagen aussparen, zeigt Petamenope keine Scheu mehr, den gesamten Text auf seiner Grabwand anbringen zu lassen.

[1] s. oben, S. 7, n. 2.



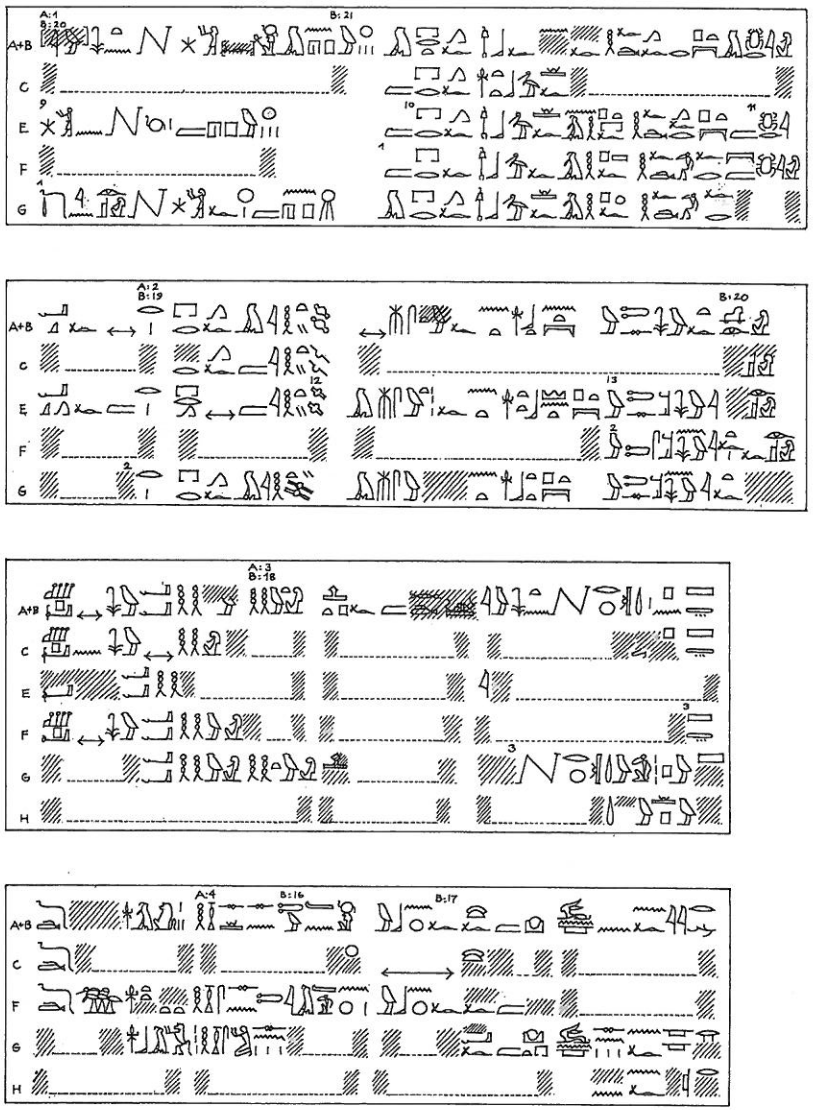


Abb. 9 Der Text, Verse 1—15

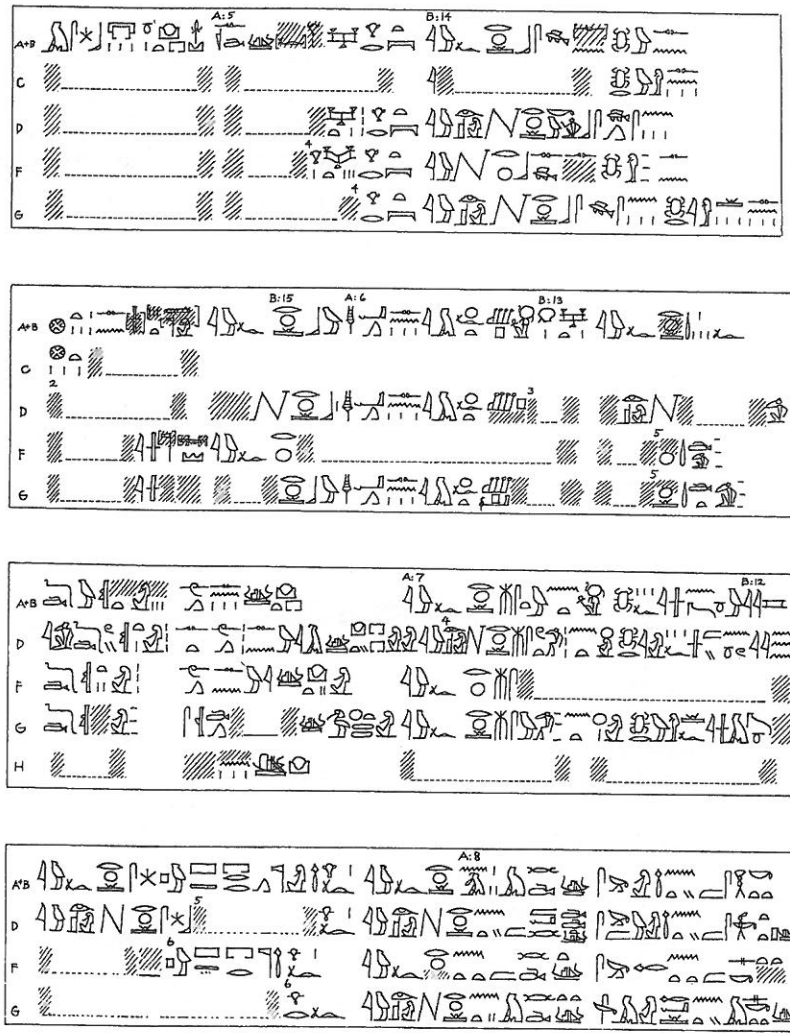


Abb. 10 Der Text, Verse 16—28



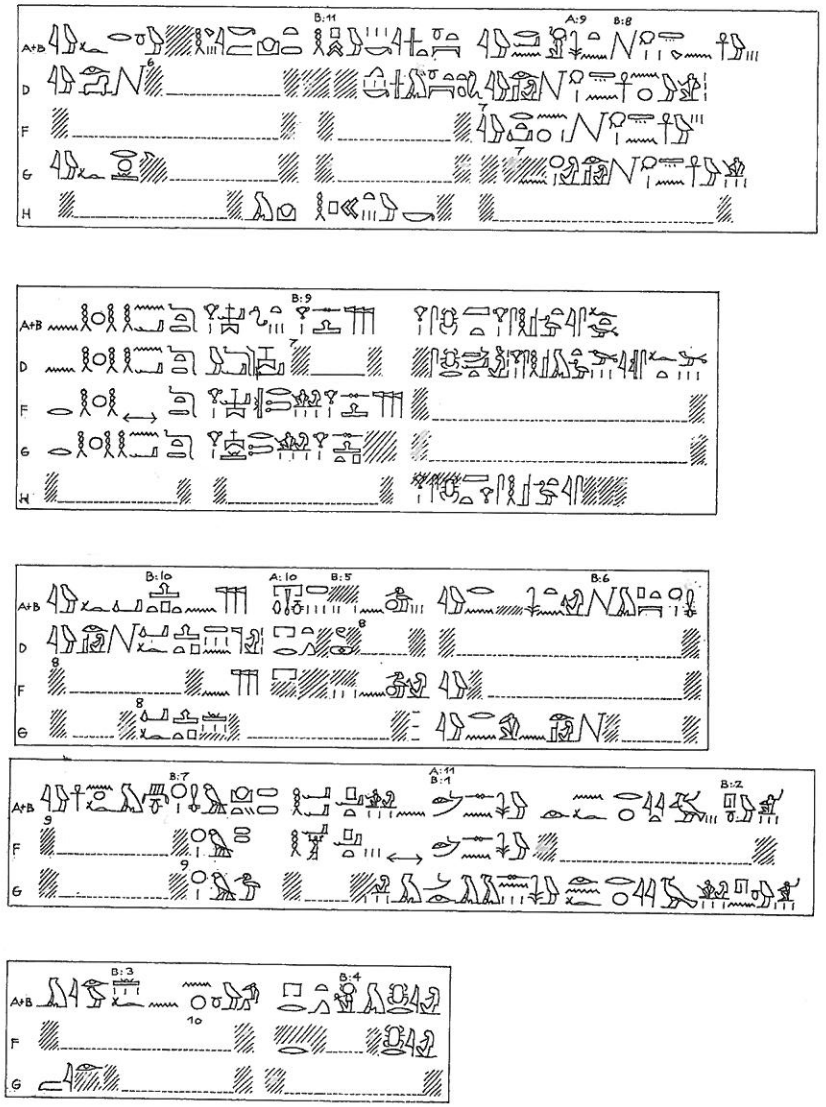


Abb. 11 Der Text, Verse 29—45

# II. Der Text

A. Umschrift und Noten zur Lesung

B. Übersetzung

Metrische Gliederung von GERHARD FECHT[1]

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | 4 | 2 | [a]*jw*[b]*njswt N* | König N, |
| | | 2 | *dwɪ.f-rʿw*[a] *m-nḥpw* | er betet Re an in der Morgenfrühe (1), |
| | | 2 | *m-prt.f*[c] *wbɪ.f-nḥpw*[d].*f* | bei seinem Herauskommen, (wenn) er sein *nḥpw* öffnet (2), |
| | | 3 | *ḫfd.f r-pt m-ḫprj* | (wenn) er auffliegt zum Himmel als Chepri. (3) |
| 10 | 3 | 2 | *ʿq.f m*[e]*-rɪ* | 5 — Er tritt ein in den Mund, |
| | | 2 | *prj.f*[f] *m-jḫtj* | er kommt heraus aus den Schenkeln (4) |
| | | 3 | *m*[g]*-mswt.f nt-jɪbtt nt*[h]*-pt* | bei seiner Geburt des Ostens des Himmels. (5) |
| | 6 | 3 | *wṯz-sw*[i] *jtj.f wsjr* | Sein Vater Osiris hebt ihn empor, |
| | | 3 | *šzp-sw*[j] *ʿjwj-ḫḥw ḥḥt* | die Arme von Huh und Hauhet empfangen ihn. (6) |
| | | 2 | *ḥtp.f m-mʿnḏt*[k] | 10 Er läßt sich nieder in der Morgenbarke. (7) – |

[a] G: *ḏd mdw jn wsjr N dwɪ.f rʿw* "Worte zu sprechen von Osiris N, (wenn) er Re anbetet".
E: *dwɪ.n N rʿw* "N hat Re angebetet" (hier steht der Text als Nachschrift zu einem vorausgehenden Sonnenhymnus).
[b] Bei B ist über *njswt* noch das Unterteil eines *w* und davor, wenn auch nicht ganz in gleicher Höhe, das untere Ende eines senkrechten Strichs. Die Gruppe läßt sich in dem Wort *ḫḥw*, das vorausgeht, nicht unterbringen. Die Ergänzung zu *jw* bietet sich an.
[c] B: *ṗrt.f*; C, E, F, G: *ṗr.f*
[d] E: *nḥpt.f*
[e] B: om. *m*
[f] E: om. *f*
[g] B: om. *m*
[h] G: om. *nt*
[i] F, G: *wṯz.n sw*
[j] F, B: *šzp sw*; C: *šzp.n sw*
[k] Bei B Spuren erhalten.

[1] Herr Professor FECHT war so freundlich, meine Gliederung des Textes durchzusehen. Sein Gliederungsvorschlag (brieflich vom 1. 11. 1968) stimmt hinsichtlich der Strophen- und Versgruppenzäsuren weitgehend mit dem meinen überein (vgl. aber S. 56 n. 1), nimmt aber vielerorts andere Versabtrennungen vor und gelangt so zu überzeugenden Zahlenverhältnissen. Ich habe daher die FECHT'sche Gliederung des Textes ohne Änderungen übernommen.



| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | 7 4 | 2 | *jw-njswt N-rḫw* | König N kennt |
| | | 2 | *mdw-pn*[l]*-štɪ jḏd-bɪw-jɪbtjw*[m] | diese geheime Rede da, die die östlichen Seelen sprechen (8), |
| | | 2 | *ḥsj.sn-tjɪ n-rʿw* | (indem) sie Jubelmusik machen für Re (9) |
| | 7 | 3 | *wbn.f ḫʿj.f m-ɪḫt* | (wenn) er aufgeht, (wenn) er erscheint im Lichtland; (10) |
| | 3 | 2 | *wn.sn-n.f ṯrw*[n] | 15 (indem) sie ihm die Riegel (*ṯrw*) öffnen (11) |
| | | 2 | *m-sbɪw nw-ɪḫt-jɪbtt* | an den Toren des östlichen Lichtlands, (12) |
| | | 2 | *sqd*[.*f ḫr*][o]*-wɪwwt*[p]*-ḫrt* | (wenn) er dahinfährt auf den Wegen des Himmels (13). |
| | 6 | 3 | *jw.f*[q]*-rḫw bz.sn ḫprw.sn* | Er kennt ihr (eigentliches, geheimes) Aussehen und ihre Verkörperungen, |
| | | 2 | *nwwt.sn*[r] *jmjwt* [*-tɪ*] *-nṯr*[s] | ihre Heimat ("Städte") im Gottesland (14). |
| 20 | | 3 | *jw.f*[q]*-rḫw bw ʿḥʿ.sn-jm* | 20 Er kennt den Ort, an dem sie stehen, |
| | | 2 | *ḫft-šzp-rʿw tp-wɪwt* | wenn Re den Weganfang beschreitet (15). |
| | | 2 | *jw.f*[q]*-rḫw mdw-pf*[t] | Er kennt jene (?) Rede, |
| | | 2 | *jḏd-jzwtj stɪ.sn-wjɪ-ɪḫtj* | die die beiden Mannschaften sprechen, wenn sie die Barke des Horizontischen ziehen (16). |
| | 7 | 3 | *jw.f*[q]*-rḫw mswt nt-rʿw* | Er kennt das Geborenwerden des Re |
| | | 2 | *ḫprw.f*[u] *jmj-nwjj* | 25 und seine Verwandlung in der Flut (17); |
| | | 3 | *jw.f*[q]*-rḫw sbɪ-ṗw-šlɪ ṗrrw-nṯr-ʿɪ-ḥr.f* | er kennt jenes geheime Tor, durch das der Große Gott herauskommt (18), |
| | | 2 | *jw.f*[v]*-rḫw ntj*[w]*-m-mʿnḏt* | er kennt den (die), der (die) in der Morgenbarke ist (sind), |
| | | 2 | *sšmw-ʿɪ ntj-m-mskt* | das große Bild, das in der Abendbarke ist; (19) |
| | | 3 | *jw.f*[q]*-rḫw*[x] *nwḫwʸ.k m-ɪḫt* | er kennt deine Zugseile (?) im Lichtland |
| | | 2 | *ḫpw*⟨*t*⟩[z]*.k jmt-nwt* | 30 und deine Steuergeräte in der Nut (20). |

[l] G: *ṗw*
[m] Beachte das Pavian-Determinativ bei B und G!
[n] B: *jjr* statt *tjr*. *r* mit 2 Strichen darunter (das Zeichen für ½, Lesung *rw*? vgl. EDEL, *NAWG* 1963, 4 S. 117; CLÈRE, *Archiv Orientalny* 20, 1952, 629–41) auch bei G nach *ʿɪwj*. Ein Wort *ʿɪ r* "Türe, Tor" belegt EDEL, *a.O.* 136.
[o] Ergänzung füllt die Lücke genau und paßt zu vorhandenen Spuren.
[p] In B Sg., bei D und F Pl.
[q] D: *jw wsjr N rḫw*
[r] F, G: om. *nwwt.sn*
[s] Ergänzung paßt zu den Spuren bei B und F.
[t] D, F, G: om. *f*; lies bei B *pf*?
[u] G: Sg.; B, D: Pl., aber dann *jmj* statt *jmjw*.
[v] D, G: *jw wsjr N rḫw*.
[w] B: *ntjw*; D, G: *ntj*; F: *ntt*, wie im flgd. Vers hinter *sšmw ʿɪ*.
[x] Bei B nur *r*, das folgende Zeichen ist sicher der *nw*-Topf, nicht etwa das *ḥ*. *rḫ* bei G erhalten.
[y] Die Ergänzung ist unsicher. Bei G glaubt man noch den oberen Rest eines *nw*-Dechsels zu erkennen, der die Lücke bei B genau füllen würde. Das Land-Determinativ, das nicht zu *nwḫw* "Taue" paßt, ist sicher.
[z] Bei D mit Beinen det.; möglicherweise liegt das fem. Wort *ḫpt* vor, da B mit *jmjt* fortfährt.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 14 | 3 | 3 | *jw-rdj.n-r‘w*[aa] *nj-swt N* | Re hat den König N eingesetzt |
| | | 2 | *tp-tɜ n-‘nḫw* | auf der Erde der Lebenden |
| | | 2 | *nᵇᵇ-nḥḥ ḥn‘-ḏt* | für immer und ewig; |
| | 7 | 2 | *ḥrᶜᶜ-wḏ‘-rmṯw ḥr-sḫtp-nṯrw* | beim (21) Rechtsprechen den Menschen, beim Zufriedenstellen der Götter, |
| | | 2 | *ḥr-sḫpr-mɜ‘t ḥr-sḫtm-jsft* | beim Entstehenlassen der Wahrheit, beim Vernichten der Sünde (*jsft*); |
| | | 2 | *jw.fᵍ-dj.⟨f⟩ᵈᵈ-ḥtpwt n-nṯrw* | er gibt (22) den Göttern Opferspeisen, |
| | | 2 | *prt-ḫrwᵉᵉ n-ɜḫw* | Totenopfer den Verklärten. (23) |
| | 7 | 3 | *jw-rn n-nj-swt N* | Der Name des Königs N |
| | | 2 | *m-pt mj-r‘w* | ist im Himmel wie (der Name des) Re (wie die Sonne); |
| | | 2 | *jw-‘nḫ.f m-ɜwt-jb* | er lebt in Herzensweite |
| | | 2 | *mj-r‘w ḥrw-ɜḫtj* | wie Re Harachte (wie der Sonnengott (24)) |
| | 3 | 2 | *ḫ‘ᶜ-p‘t nᶠᶠ-mɜɜ.sn-sw* | Die Menschen (*p‘t*) jubeln, wenn sie ihn sehen, |
| | | 3 | *jrj-n.f rḫjjt ḥnw* | das Volk (*rḫjit*) bereitet ihm Ovationen (25) |
| | | 2 | *m-jrw.f n-nḫnw* | in seiner (kultischen) Rolle des "Kindes" (26). |
| | | 2 | *prt-r‘w m-ḫprj* | Herauskommen des Re als Chepri. (27) |

[aa] D: *jw wsjr N* . . .
[bb] B, D: *n*; F, G: *r*.
[cc] D: om. *ḥr*.
[dd] B: om. *f*; die Annahme eines PsP scheint mir zu ungewöhnlich.
[ee] Nach *prt-ḫrw* folgt in B noch eine halbzerstörte Gruppe. Die Reste wollen nicht zu Rinds- und Vogelkopf als Det. zu *prt-ḫrw* passen.
[ff] B: *n*; G: *m*; F: om.

## C. Bemerkungen zur Übersetzung

1. *jw njswt N dwɜ.f r‘w*

Die Übersetzung bringt nicht zum Ausdruck, daß der Text nicht mit einfachem *sḏm.f* beginnt, sondern mit der Form *jw N sḏm.f*. In dieser Form sehen die Grammatiken die Aussage einer gewohnheits- oder verfassungsmäßigen Handlung, eine verallgemeinernde Feststellung, nicht den aktuellen Bericht einer Handlung des Augenblicks.[1]

Ich möchte diese Auffassung der Form *jw N sḏm.f* übernehmen und — zunächst als Hypothese — annehmen, daß der Text mit der Anbetung des Sonnengottes nicht die Ausführung einer aktuellen Kulthandlung ("dieses Morgens") berichtet, sondern verallgemeinernd den Ritus ("jedes Morgens") beschreibt. Der Text wäre demnach etwa folgendermaßen zu umschreiben: "Die Situation (Aufgabe, Rolle) des Königs N an einem beliebigen Morgen ist die, daß er den Sonnengott anbetet in der ersten Frühe (*nḥpw*)".

[1] s. unten, S. 59 n. 3. Auch der Text rechts von der Barke in Luxor verwendet die Form *jw N sḏm.f* bei einer Aussage über den anbetenden König (s. oben S. 4). Hier schließt der Bezug auf beide Erscheinungsphasen und Anbetungszeiten des Sonnengottes, Morgen *und* Abend, ein Verständnis des Textes im aktuellen Sinne aus. Hier kann nur ein typischer, immer wiederholter Sachverhalt gemeint sein.



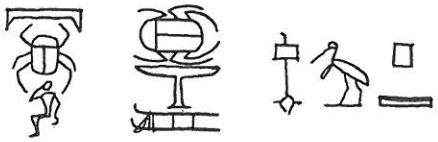
2. *wbɜ.f nḥp(w).f*

Die Bedeutung von *nḥp(w)* — so, und nicht, wie *Wb*, *nḥpt* zu lesen[1] — als "Mistkugel", die *Wb* II 294,13 vorschlägt, ist aus dem bekannten, aber erst bei den klassischen Autoren bezeugten Vergleich der Sonne mit der Mistkugel des Scarabaeus sacer erschlossen, in der sich seine Larve ernährt[2]. Sie wird von den mir bekannten Belegen — das *Wb* zitiert nur einen kleinen Ausschnitt[3] — insofern gestützt, als die Begriffe "*nḥp(w)*", "Sonnenscheibe" und "Chepre" (die Erscheinungsform des Sonnengottes als Scarabäus Sacer) gern in Kollokation auftreten. So stehen z.B. in dem frühesten mir bekannten Beleg aus den Sargtexten *jtn* und *nḥpw* in einem engen Parallelismus Membrorum:

*CT* VII 93i (die Flamme, die im Osten leuchtet),
die den *nḥpw* zerbricht,
die den *jtn* öffnet (*wbɜ*)
damit er ——— auf meinen Armen (bzw. vor mir).

In diesem Text spricht der Tote als "Morgendämmerung" (*jḫḫw*)[4]. Andere Belege bringen, wie die inredestehende Stelle, *nḥp(w)* und Chepre in enge Verbindung[5]. Im Grab des Petamenope T 33 (XXVI. Dyn.) findet sich sogar eine Illustration der Wendung *wbɜ nḥp(w)*[6]:

[1] Einziger Beleg mit *t* ist E (T 158), der auch ein ungewöhnliches Determinativ benutzt.
[2] Die klassischen Autoren stellt HOPFNER, *Tierkult*, 158–163 zusammen s. auch PIEPER, *RE* s.v. Skarabäus. Vgl. ferner E. BRUNNER-TRAUT, *Der Skarabäus*, *Antaios* VI, 1965 (FS ERNST JÜNGER), 570–580; BONNET, *RL* 720–722; SPIEGELBERG, *ZÄS* 66, 44. Zur zoologischen Bestimmung: ALFIERI, *La véritable identité du scarabée de l'Égypte pharaonique*, *Bull. de la Société Entomologique de l'Égypte*, Le Caire, 40, 1956, 451–452.
Altägyptischen Vorstellungen wäre es eigentlich angemessener, die Kugel des Skarabäus nicht mit der Sonne (die ja ihrerseits mit dem Skarabäus identifiziert wird), sondern mit der nächtlich-jenseitigen Sphäre der Duat gleichzusetzen, aus der die Sonne am Morgen aufgeht. Eine solche Konzeption hat HORNUNG aus dem *Amduat* erschließen können, indem er das Oval, das der Skarabäus in der 10. Stunde vor sich herschiebt und das der Text der Unterwelt gleichsetzt, auf die Mistkugel des Skarabäus sacer deutet (*Amd* II 105, gegen SCHÄFER, *ZÄS* 68, 1932, 1 Anm. 5). Wenn diese Deutung zu Recht besteht und unter der Voraussetzung, daß mit *nhpw* tatsächlich diese Mistkugel-Unterwelt gemeint ist (wofür allerdings keiner der in der folgenden n. genannten Belege in Anspruch genommen werden kann), dann hätte *wbɜ nḥpw* denselben Sinn wie die oft belegte Wendung *wbɜ dɜt* "die Unterwelt öffnen" (*LL* S. 81f. A. 5) in ihrer z.B. bei *CT* II 288 c–d und *Urk* IV 1854 vorliegenden Anwendung auf das Heraustreten aus der Unterwelt. Mit Belegen wie *CT* VII 93 i–j und MONTET, *Tanis* II t 38 wäre diese Auffassung jedoch nicht in Einklang zu bringen.
[3] Füge hinzu: *CT* VII 93 i; NEUGEBAUER-PARKER, *EAT* I, p 48 t 44 (E); T 194 (1) = T 23 (15 II) = T 23 (33)–(34); MONTET, *Tanis* II, t 38 unten; Totb *Nḏmt* ed SHORTER, *Cat.* p 77, Text zur Vignette l 3; *Edfou* I 14.15; 15.30; 16.45; 17.30; 18.45; 21.b; 41.7.6; 231.15; 304.6 (= BRUGSCH, *Thes* II 425); 481.17; 551.9; 579.5–6; III 53.2; 186.5; t xxxiii c; VI 253.11; Esna Nr. 249.1 *Esna* V p 88, 92 (x), cf. Esna Nr. 301.11 *Esna* V p 198; Esna Nr. 394.27; *CD* I 4–5; 8–9; pGreenfield, lxxxv, 1.14.
[4] *CT* VII 93a; vgl. *Wb* I 126, 2–4; HORNUNG, *Nacht und Finsternis im Weltbild der Alten Ägypter*, Diss. Tüb. 1956, 15f.
[5] z.B. *Edfou* III 53: "Der den *nḥp* öffnet im Ostberg, Chepre, der aufgeht in der Scheide der Nut" cf. *CD* I 4–5; 8–9: "er entsteht (*ḫpr*), öffnet den *nḥp* in der Naunet".
[6] s. PIANKOFF, *BIFAO* 46, 76.



Die beiden linken Gruppen sind dem Sonnenaufgangsbild des "*Livre de la nuit*" entnommen (PIANKOFF, *BE* 13, Tf. VIII), die dort in anderer Reihenfolge auftreten:

1. Töpferscheibe mit liegendem Skarabäus, auf Schlitten.
2. Skarabäus zwischen Himmel und sitzendem Kind.
3. Huh und Hauhet.

Die Zeichen rechts von der mittleren Gruppe möchte ich *wbꜣ nḫp* lesen, mit Verbesserung des  in . Das Determinativ der Platte entspricht den frühen Belegen[1]. Es wird durch die mittlere Gruppe illustriert, die den heiligen Käfer auf der Töpferscheibe darstellt. Diese Gruppe, als Bild rätselhaft, lädt ihrerseits ein, "gelesen" zu werden, und läßt sich in die Worte "Atum" (= Schlitten), "*nḫp(w)*" (= Töpferscheibe) und "Chepre" (= Käfer) zerlegen. Damit ist, in seinem nominalen Gerüst, der Prozeß der Verwandlung von Atum in Chepre beschrieben mit dem geheimnisvollen Zwischenstadium des *nḫp(w)*. (Übrigens läßt sich ebenso auch die linke bzw. im *Livre de la nuit* mittlere Gruppe lesen: "*ḥfd*" [= sitzendes Kind], "Chepre" [= Käfer], "*pt*" [Himmel]; wir erhalten damit eine Aussage, die der Fortsetzung unseres Textes in Vers 3 bis in die Einzelheiten entspricht. Die Darstellung von Huh und Hauhet im *Livre de la nuit* vertieft noch den Bezug, vgl. Vers 9).

Nun mag sich hier die Töpferscheibe zu dem Wort *nḫp(w)* nicht im Sinne einer Illustration, sondern in einem rein phonogrammatischen Sinne verhalten, wie das sitzende Kind zu *ḥfd* "aufsteigen", so daß diese Stelle nicht dazu zwingen würde, *nḫp(w)* als das wohlbekannte Wort für die Töpferscheibe anzusetzen. Die Töpferscheibe spielt aber in den Determinativen der sonstigen Belege eine geradezu beherrschende Rolle[2]. Dazu kommen Formulierungen wie z.B.

*ḫ'j.k ḫr nḫp(w) ḫr 'wj tjtnn*

"Du erscheinst auf dem *nḫp(w)*, auf den Armen des Tatenen[3]"

die nicht zu der Vorstellung einer Mistkugel, wohl aber zu der einer Töpferscheibe passen wollen[4]. In Esna ist das Verb *wbꜣ* "öffnen" sowohl mit *nḫpw* wie mit *mḫnt* (zwei Worte für die Töpferscheibe, das eine von *ḫp* "laufen", das andere von *mḫn* "umringeln, umkreisen" abgeleitet) belegt. SAUNERON übersetzt "mettre en oeuvre[5]", "dresser le tour[6]", und gibt

[1] *CT* VII 93i; *EAT* I t 44 (E); *Tanis* II t 38; *Edfou* I 231.15; wahrscheinlich auch B (für etwas anderes ist kaum Platz in der Lücke).

[2] Töpferscheibe mit Kugel: *Edfou* I 14.15; 15.30; 16.45; 17.30; 18.45; 21 (b); 304.6; 481.17; 551.9; 579.5–6; t xxxiii c; ohne Kugel: *Edfou* III 53.2; 186.5; VI 253.11.

[3] MONTET, *Tanis* II, t 38 unten. Beachte Tatenen in der Rolle des tragenden Vaters (der folgende Vers lautet: *ms tw ḫntj dꜣtjw* "es gebiert dich der Erste der Unterweltlichen"), vgl. dazu *LL*, 60ff. und unten, 43 f.

[4] cf. Esna Nr. 301.11 *Esna* V p. 198: "au moment où j'apparais sur ton tour"; Esna Nr. 394.27: *prj ḫr nḫp.f* "Der hervorging aus seiner Töpferscheibe".

[5] Esna Nr. 249.1 *Esna* V p 88, 92 (x) *wbꜣ nḫp* "qui met en oeuvre le tour".

[6] Esna Nr. 275.9 *Esna* V p 147, 148 (d) *wbꜣ mḫnt* "dresser le tour".



dem Verbum *wbꜣ* eine zwar im *Wb* nicht belegte, aber aus der Grundbedeutung "aufbohren, öffnen, erschließen" ohne Gewaltsamkeit abzuleitende Bedeutung. Die Töpferscheibe ist das Instrument des Schöpfergottes, der aus formlosem Stoff Gestalten bildet. Dieses Gestalten-"töpfern" setzt ein mit seiner eigenen spontanen Gestalt-Werdung, er "eröffnet seine Töpferscheibe", d.h. seine gestalten-bildende Schöpferkraft, indem er selbst Gestalt gewinnt, "auf der Töpferscheibe erscheint".

Mit der Stelle aus den Sargtexten läßt sich diese Auffassung allerdings schlecht in Einklang bringen. "Öffnen" und "Zerbrechen" einer Mistkugel bedeutet dasselbe, "öffnen" (in dem oben vorgeschlagenen Sinne) und "zerbrechen" einer Töpferscheibe stellen aber in ihrer Wirkung entgegengesetzte Handlungen dar. Diese entgegengesetzte Wirkung, also eine Lähmung der göttlichen Schöpferkraft und Verhinderung des Sonnenaufgangs, wird jedoch an der genannten Stelle nicht gemeint sein.

Ein Ausweg scheint sich anzubieten, wenn man unter *nḫp(w)* den Tonklumpen auf der Töpferscheibe versteht. Damit wäre sowohl die etymologische Beziehung zu *nḫpw* "Töpferscheibe" und *nḫp* "auf der Scheibe modellieren" als auch die Determinierung mit der Töpferscheibe in den meisten Belegen erklärt. Diese Deutung hat ALLIOT vorgeschlagen[1]. Der Sinn der Aussage würde sich dann in einer Richtung verlagern, die zum Kontext (auch der meisten anderen Belege) ganz vorzüglich paßt: vom "Einsetzen der Gestalten bildenden Schöpferkraft" (für die "Töpferscheibe" ein zentrales Symbol ist) auf die eigene spontane Gestaltwerdung des Gottes (für die die Verwandlung des Tonklumpens auf der Töpferscheibe aus formlosem Stoff in Form ein bildkräftiges und beziehungsreiches Symbol abgeben würde).

Ich habe das Wort unübersetzt gelassen, weil ich die Frage (Töpferscheibe oder Tonklumpen) noch nicht zu entscheiden vermag. Wenn auch die *Wb*-Übersetzung "Mistkugel" in den Belegen einstweilen keine Bestätigung zu finden scheint, gilt es doch die Beziehung der Wendung *wbꜣ nḫp(w)* zur Käfergestalt des Sonnengottes und zu dem Theologumenon der spontanen Selbstentstehung festzuhalten.

3. *ḥfd.f r pt m ḫprj*

*ḥfd*, "emporklimmen", ist das Wort, das für den Aufstieg zum Himmel gebraucht zu werden pflegt, so schon *PT* 379 a + c = *PT* 996 = *Mundöffnung* Sz. 64 i–k in der Reihenfolge *prj* (hervorkommen), *ḥfd* (emporklimmen), *šwj* (wie *šw* aufschweben)[2], in Kollokation mit *prj* ferner *CT* III 59 d–e, *Totb* 74, 2–3 cf. *CT* IV 52 b:

| | |
|---|---|
| *pr.j r pt* | ich steige auf zum Himmel |
| *ḥfd.j ḫr jꜣḫw* | ich klimme empor auf den Sonnenstrahlen |

und *CT* VI 89 e–f:

| | |
|---|---|
| *pr.n.j ḫr šw* | ich bin aufgestiegen auf *šw* |
| *ḥfd.n.j ḫr jꜣḫw* | ich bin emporgeklommen auf den Sonnenstrahlen |

[1] *Culte d'Horus*, p 122 mA 2: "l'expression *wbꜣ nḫpt* est liée au symbolisme du soleil levant comparé au scarabée sacré qui naît en ouvrant la sphère d'ordure dont sa larve s'est nourrie. A Edfou, le disque solaire ailé (*ḫpj*) est également scarabée ailé: il naît de la sphère modelée (*nḫp*) sur le tour de potier".

[2] s. OTTO, *Mundöffnung* II p 145f. mit Par.

Auch der in Anm. 2 zitierte Sargtext-Spruch 882 gebraucht dieses Wort (*CT* VII 93 g). Die späten Belege scheinen fast alle mehr oder weniger von unserer Stelle abhängig zu sein[1]. Nach dieser Verwendung des Wortes scheint es sich bei *ḥfd* um einen Ausdruck von stichworthafter Prägnanz zu handeln.

Dem hier behandelten Text besonders nahe kommt der Beleg aus dem *Livre du jour et de la nuit*, der in der folgenden Anm. im Kontext wiedergegeben ist.

4. *ʿq.f m rꜣ*
*ꜥpr.f m ỉḫtj*

*ỉḫtj* bezeichnet prägnant "die Innenflächen der Oberschenkel, zwischen denen das Kind zur Welt kommt[2]". In der Topik des Sonnenlaufs als eines Verschluckt- und Geborenwerdens[3] wechselt es mit *ḫꜥt* oder *ỉdt* "Scheide", ist aber sehr viel häufiger[4]. Das Wort *ḫꜥt* verwendet z.B. die sonst dem hier behandelten Text sehr nahestehende Darstellung des Sonnenzyklus und -Aufgangs im *Livre du jour et de la nuit*[5]:

| | |
|---|---|
| *ḫpr m ḫprj* | Sich Verwandeln in Chepre |
| *ḥfd r ꜣḫt* | Zum Lichtland auffliegen |
| *ʿq m rꜣ* | Eintreten in den Mund |
| *ꜥpr⟨t⟩ m ḫꜥt* | Hervorkommen aus der Scheide. |

Zu einer Aufzählung von Vorgängen zwischen Nacht und Morgen — es handelt sich um die Beschreibung der XII. Nachtstunde — will das "Eintreten in den Mund" als mythisches Bild für den Sonnenuntergang schlecht passen. Mitten in der Darstellung einer einzelnen Stunde ist unvermittelt vom Gesamt-Zyklus die Rede. Das gleiche Problem stellt sich auch in unserem Text. Hier wirkt die Abschweifung auf den Sonnenuntergang sogar noch befremdlicher als in der kosmographischen Beschreibung, die ja in den Zusammenhang eines

[1] vgl. z.B. *Edfou* I 21:
"Der entsteht auf den Armen der beiden Schwestern,
Der zum Himmel emporklimmt als Chepre,
Der den *nḥp* öffnet im Kasten der Nut"
*Edfou* I 41:
"Der aufgeht als Kind (*nḫn*)
Der emporklimmt zum Himmel als Chepre
Der den *nḥp* öffnet in den Schenkeln der Nut"
ähnlich I 29; I 22; III 54 usw.

[2] s. Grapow, *Anatomie und Physiologie*, 92 mA 7 vgl. aber Sauneron, *Esna* V p 97 und 102 (n).

[3] *PT* 1417 b haben M und N *ʿm* "verschlingen", P *šzp* "empfangen". Vgl. Westendorf, *MÄS* 10 (1966), 2 mA 5. Auf die Parallele im Brüdermärchen (pD'Orbiney) wiesen Jacobsohn, *Dogmatische Stellung des Königs*, p 50 und Kees, *Götterglaube*, 226 A 4 hin.
Verwandte Mythologeme bei Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes* (1904), 30 und C. G. Jung, *Symbole der Wandlung* (1952), 352ff. Die drastische Darstellung im pMeermans-Westrenianus Nr. 37 ed de Buck, *JEOL* 5, 306 fig. 3, wo eine männl. Gottheit als Verkörperung der Unterwelt die Sonne verschluckt, ist mE gegen de Buck, der die Darstellung als Ausspeien versteht und auf den Sonnenaufgang bezieht, als eine Auf- und Untergang umgreifende Zyklus-Darstellung zu verstehen.

[4] *ỉḫtj*: Lederhandschrift Berlin 3029, I, 11; *Amd* I 192, II 184, 185 (5), III Verse 276–278; *Pfb* III 42; T 296 Piehl *Inscr* 119 g (Sonnenuntergang!); *Hibis* 32, 22–23; pBerlin 3050, III, 4; *Edfou* III 53 unten; IV 2; I 41; Anchnesneferibre Z 372f. s. S. 46 n. 8; Hatšepsut – fr. s. Abb. 5.
*ḫꜥt*: *Livre du jour*, BE 13, 80; Mariette, *MonDiv* t 46; Dümichen, *Patuamenap* III, t 27 (Sarkophag Berlin).
*ỉdt*: (von der Himmelskuh) Bénédite, *Philae*, 136–137.
*mntj*: *CT* V 24 a vgl. IV 181f.; *Edfou* III 50.

[5] ed. Piankoff, *BE* 13, 80ff.



"Buches" gehört, das den gesamten Zyklus abbildet. Als Hinweis auf den Zyklus hat die Bemerkung auch bei der Sonnenaufgangs-Beschreibung ihren Ort.

Ich habe deshalb in der Übersetzung diesen Abschnitt und das Folgende in Parenthese gesetzt, um diese plötzliche Ausweitung des Bezugs zum Ausdruck zu bringen. Das in den vorhergehenden Aussagen noch mithörbare *m* von Vers 3, das ich durch (wenn) angedeutet habe, gibt hier keinen Sinn mehr.

5. Die Ortsbezeichnung "Osten des Himmels" tritt hier offenbar im gleichen Sinne spezifizierend zu *mswt.f* "seine Geburt", wie manchmal in Hymnen zu *ḫꜥw.f/.k* "seine (deine) Erscheinung".[1] Die besondere Sinn-Nuance dieser Genetiv-Konstruktion gegenüber der gebräuchlichen Ergänzung mit *m* ist schwer zu bestimmen. Handelt es sich vielleicht nur um eine Vermeidung von zweimaligem *m*? Oder soll der Genetiv über die bloße durch ein *m* gegebene räumliche Modalität der Geburt bzw. Erscheinung des Sonnengottes hinaus diesen Vorgang selbst spezifizieren, so als gäbe es neben einer östlich-himmlischen Geburt (bzw. Erscheinung) auch eine irdisch-kultische (wie es die Stelle aus T 364 varr. nahelegt) oder eine unterweltliche? Auf die "Geburt in der Unterwelt" bezieht sich zum Beispiel der "Paviantext", der bei C und F mit dem hier betrachteten Text zusammen steht und wohl zum selben Textzyklus gehört[2]. Dieser Zyklus von Texten und Bildern, das gilt es schließlich noch zu beachten, steht in einer kosmischen Korrelation und vergegenwärtigt Himmelsbezirke auf den Tempelwänden. In dem genetivischen Zusatz *nt ỉꜣbtt pt* hat man daher den kosmographischen Verweis auf den kosmischen Bezugspunkt zu erblicken.

6. *wṯz sw ỉtj.f wsỉr*
*šzp sw ʿỉwỉ ḥḥw ḥḥt*

*wṯz* und *šzp* sind korrelate Begriffe, die gern zusammen auftreten[3]. Daher bedeutet *wṯz* hier wohl nicht "tragen" oder "aufrichten", sondern "empor heben" (von unten), dem dann ein "empfangen" (von oben) entspricht. Also die Verdeutlichung eines Prozesses (des Aufsteigens von unten nach oben) durch eine Dreierkonstellation, wie es Vignetten zu Sonnenhymnen und kosmographische Szenen oft darstellen, wobei sich dann die wirkenden Kräfte in Paaren hebender oder empfangender Arme personifizieren[4]. So ist auch die Nennung der "Arme" in Vers 9 zu verstehen.

[1] T 53 (1) links:
"Mögest du geben, daß mein Gesicht aufgetan wird, deine Schönheit zu sehen,
(bei) deinen Erscheinungen des Lichtlands des Himmels".
Berlin 9571 *Aeg. Inschr.* II 62:
"Möge mein Gesicht aufgetan sein beim Anblick deiner Schönheit
bei deinem Erscheinen des Ostens des Himmels"
T 53 (1) rechts:
"Ich bin göttlich als einer, der dich anbetet unter den Göttern
bei deinen Erscheinungen der Morgenbarke"
T 46 (E.a) spricht von "seinen Erscheinungen der Morgenbarke".
T 364 (1) = T 68 (3) = T 194 (4):
"Jedes Herz jubelt bei deinem Anblick
bei deinem Erscheinen von Karnak".

[2] nach Taharqa: *msw [nṯr pn] ʿꜣ r wnwt ssnt m dꜣt*
"Geboren wird [dieser] große [Gott] zur 6. Stunde in der Duat".

[3] s. *LL*, p 61 n 97 und Index s.v.

[4] s. *LL*, p 61 n 97; p 232 m. n 9. Es handelt sich hierbei nicht um die Personifizierung Sonnen-immanenter Kräfte, sondern kosmischer Bezirke, die von ihrem Lauf berührt werden und in dieser beistehenden Form zu ihrem Lauf in Beziehung treten.

Die vielfältigen Probleme, die die eigentümliche Besetzung dieser Rollenkonstellation (man würde Nun und Nut erwarten) aufwirft, werden im Rahmen des zusammenfassenden Interpretationsversuchs weiter unten behandelt.

*7. ḥtp.f m m'ndt*

*ḥtp* als Bezeichnung einer Handlung des Sonnengottes beim Aufgang fällt auf, auch wenn es nicht "untergehen" sondern "sich niederlassen" bedeutet. Aus Sonnenhymnen vermöchte ich diesen Gebrauch von *ḥtp* nicht zu belegen, wohl aber aus der kosmographischen Jenseitsliteratur, für die er typisch zu sein scheint:

| | | |
|---|---|---|
| *Pfb* | III 41–42 | *...bꜣ.k ḥtp.f nwt* |
| | III 119 | (Horuskinder) *ḥtp.sn m nwt* |
| | III 127 | *r ḥtp r'w m ḫt nwt* |
| | III 130 | (Vier Sternträger) *ḥtp.sn m ḫt nwt* |
| | III 153 | *...ḫft ḥtp.f (r'w) m nwt* |
| | III 173 und 175 | *ḥtp.f m ḫt nwt* |
| | III 178 | *ḥtp nṯr pn m m'ndt* |
| *Amd* | I 193 II 184 | *ḥtp.f m ḫt nwt* |
| | I 192 II 184 | *ḥtp.f m m'ndt, ḥ'j.f m jḥtj nwt* |
| | I 197 II 188 | *ḥtp nṯr pn m sḫt jꜣbtt nt pt* |
| | I 196 II 187 | *... m-ḫt ḥtp.f (r'w) m pt* |
| "Paviantext", Variante Taharqa: | | *ḥtp.f (r'w) m pt* |
| *Livre du jour de la nuit BE* 13, 80: | | *ḥtp m m'ndt* |

8. Mit den "östlichen Seelen" sind die Paviane gemeint[1], nicht etwa die Göttertrias, die *Totb* 109 als "östliche Seelen" aufzählt[2]. Diese Paviane sind aus bildlichen Darstellungen des Sonnenaufgangs wohlbekannt, wo sie meist in zwei Paare oder Vierergruppen gegliedert auftreten[3]. Sie erscheinen hier als Trabanten des Sonnengottes, wegöffnende, verkündende und preisende Geleitgötter; daher ihre Bezeichnung als "Seelen"[4]. Bei B, C, E und F ist ihre Darstellung mit unserem Text verbunden. Der bei C, F und H auf der Ostwand anschließende und wahrscheinlich zum selben liturgisch-kosmographischen Zyklus gehörende Text nennt sie *j'nw* und beschreibt ihre Rolle folgendermaßen:

*Medinet Habu* VI 420 B = Gebäude des Taharqa am hl. See v. Karnak Krypta Kammer D, Ostwand (Unveröff., vgl. LECLANT, *Recherches*, 68f.; ASSMANN, *LL* S. 208f. nach *Wb* ⟨842⟩–⟨843⟩); Der el Bahri, Sonnenheiligtum, Ostwand der Säulenkammer (NELSON, *Key-Plans*, xxxvi Nr. 392, unveröff.).

Die Paviane, die Re verkünden
(wenn) dieser Große Gott geboren wird
zur 6. Stunde (sic! Taharqa[5]) in der Unterwelt.

[1] Das beweist u.A. schon das Pavian-Determinativ bei B und G. Zur Hieroglyphe "hockender Pavian" vgl. D. PATON, *Animals of Ancient Egypt*, 15 No. 54.

[2] Harachte, das Kalb und der Morgenstern. s. SETHE u. GEN., *Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte, ZAS* 59, 3ff.; *CT* spell 159.

[3] s. SAUNERON, *BIFAO* 53, 76 (60); DERCHAIN, *CdE* 37, 1962, 265f.; *LL*, 208ff.

[4] vgl. die Rolle der "Seelen" von Buto und Hierakonpolis als Geleitgötter *LL*, 322f.

[5] var. Med. Habu: *r wnwt*  *m dꜣt*.



Sie erscheinen, nachdem er 'entstanden' ist[1]
indem sie zu beiden Seiten dieses Gottes sind
bei seinem Aufgang im östlichen Lichtland des Himmels[2]
Sie tanzen (*ḫbj*) für ihn, sie springen (*jb*) für ihn,
sie singen (*šm'*) für ihn, sie musizieren (*ḥsj*) für ihn,
sie vollführen für ihn[3] Freudenlärm (*ṯjꜣ*)[4],
(wenn) dieser Große Gott erscheint in den Augen[5] der
'Untertanen' (*rḫjjt*) und des 'Himmelsvolks' (*ḫnmmt*).
Diese hören[6] dann die 'Jubelrede' (*mdt ḥnw*) des
(= aus dem) Lande(s) *wṯnt*[7].

*9. ḥs.sn ṯjꜣ n r'w*

Mit *ṯjꜣ*, demselben Wort, das, als Verbum, auch der in Anm. 8 zitierte "Paviantext" verwendet (S. n. 4), muß eine recht geräuschvolle Art von "Musik" gemeint sein[8], wie sie dem Eindruck Rechnung trägt, den die "aboiements rauques[9]" der Paviane auf ein menschliches Ohr machen[10]. Der König allerdings versteht auch die geheimnisvollen Worte, die dabei gesungen werden. (S. dazu unten, S. 48 f.)

*10. wbn.f ḥ'j.f m sḫt*

Dieser Satz ist in dem Kontext, in dem nicht der Sonnengott, sondern die "östlichen Seelen" Thema sind, untergeordnet und wohl mit (wenn) anzuschließen. Möglich wäre auch (damit), was in dem parallelen Vers 17 vielleicht einen besseren Sinn ergibt[11]. Tatsächlich beschränkt sich das Geschrei der Paviane (n. 9) auf die Zeit des Sonnenaufgangs und konnte so zum natürlichen Anstoß und Hintergrund dieses Mythologems von den paviangestaltigen Trabanten des Sonnengottes werden.

*11. tjrw/tr*

Luxor:  lies , dasselbe Wort wie pd'Orb xvi, 10, xvii 2  Ebenso pHarris I, iv, 1.),  (Bekenchons München, BRUGSCH, *Thes* 1241) u.a.[12]: ein Türverschluß, offenbar nicht "Riegel" (wie ich vereinfachend übersetzen zu dürfen glaubte), da einmal neben Riegel genannt[13].

[1] var. Taharqa: *ḫ'.sn* ——— *ḫprw.sn*

[2] var. Taharqa: *r ḥtp.f m pt*

[3] zum Dativ "für ihn", also zu der Betonung der Bezogenheit der geschilderten Handlungen auf den Gott, s. *LL*, 209.

[4] Nicht, wie *Wb* V 241,10 auffaßt, Obj. zu *ḥsj*, sondern das Verb *ṯjꜣ Wb* V 241, 7.

[5] Zu der Wendung *ḫ'j m jrtj* s. *LL*, 41f. DB hat *jḥtj* statt *jrtj* und anschließend eine Lücke, in der dann wohl nicht *rḫjjt*, sondern so etwas wie *nwt* oder *mwt.f* (*nwt*) ergänzt werden muß.

[6] In DB fehlt  vor .

[7] *wṯnt*: ein Land im Südosten, wie Punt. Belegsammlung *LL*, 209 n 96.

[8] Vgl. besonders die Erzählung von Neferkare und Sisene, pChassinat I, x + 8–9, x + 12 ed POSENER, *RdE* 11, 126 cf. p 128 n 3.

[9] S. KEIMER, *BIFAO* 55, 9 (oben).

[10] Zuhörer sind ja im Paviantext die vorstehend erwähnten *rḫjjt* und *ḫnmmt*. Die Formulierung *mdt ḥnw* könnte allerdings darauf schließen lassen, daß sie nicht nur Geschrei, sondern auch "Worte" (*mdt*) vernehmen.

[11] Allgemein zu den "virtuellen Adverb-Sätzen" s. GARDINER EG §§ 210–23. Zu virtuellen Finalsätzen s. § 219 vgl. LEFÈBVRE, Gr. § 739.

[12] *Wb* V, 385, 12; GARDINER, *The Library of A. Chester Beatty* (1931), 38.

[13] S. auch den Titel *jrj tr*, z.B. *Forschungen und Berichte*, Staatl. Museen zu Berlin, 8, 1967, 66 (oBerlin 10663).

12. *sbiw nw ỉḫt jibtt*

Hiermit werden dieselben vier Tore gemeint sein, die das *Livre du jour* im Zusammenhang mit den "östlichen Seelen" und dem Sonnenaufgang beschreibt:

"Jene vier Götter, die Re anbeten, die Re erscheinen lassen
die die Türflügel der vier Tore vom östlichen Lichtland des Himmels öffnen,
(damit) er (Re) Licht schaffe in den *jtrtj* (die Gesamtheit der irdischen Tempel)
Sie ziehen einher vor Re, wenn er aufgeht Tag für Tag[1]".

Interessant ist, daß das *Livre du jour* im Hinblick auf die vier "östlichen Seelen" von vier Toren spricht, das *Totb* 109 im Zusammenhang der drei "östlichen Seelen" offenbar an eine Dreizahl von Toren denkt[2] und der hier behandelte Text weiter unten im Hinblick auf den Sonnengott von "jenem (einen) geheimnisvollen Tor" spricht, wohl demselben, das auch in *Totb*-Vignetten und ähnlichen Darstellungen erscheint, während die Mehrzahl der Horizont-Tore m. W. nicht abgebildet wird. Die dem Sonnenaufgang vielleicht entsprechende westliche Türöffnungsszene, die in Medinet Habu noch erhalten ist, folgt dem üblichen Schema der zwischen Himmel und Erde aufgehängten Türflügel[3].

13. *sqd.[f ḫr] wnw(w)t ḫrt*

Diese Aussage schließt sich wohl in finalem Sinn (damit ...) an das vorhergehende an, denn die Überfahrt über den Himmel leitet nicht etwa die Öffnung der Horizont-Tore ein, sondern umgekehrt: sie wird durch die Öffnung der Tore ermöglicht. Toröffnung und Überfahrt ist auch die Abfolge in der hymnischen Darstellung, die der pBerlin 3050, VI, 6–VII, 2 von den morgendlichen Handlungen der Paviane gibt (s. unten, S. 48 m. n. 4).

Die Entscheidung zwischen "Weg" oder "Wege" des Himmels ist nicht einfach. Einen "Weg der Nut" erwähnt *CT* II 20d, "Wege der Nut" dagegen die *SL*[4]. Im Ganzen scheint der Plural häufiger zu sein, gern mit dem Zusatz *štrwt* "geheimnisvoll", denn diese von Sonne und Gestirnen nie verfehlten "Wege[5]" sind dem Auge verborgen[6]. Der Sonnengott wird gepriesen als "Der an Wegen Reiche beim Überqueren des Himmels[7]". Daraus könnte sich aber auch ergeben, daß dem Singular von A + B als der *lectio difficilior* der Vorzug gebührt.

14. *bz.sn — ḫprw.sn — nwwt.sn*

Die beiden Bedeutungen von *bz*: 1. der Gegenstand kultischer Einweihung (das geheime Aussehen von Göttern und heiligen Gegenständen, wie es geheime Bücher und Darstellungen in unzugänglichen Tempelräumen wiedergeben)[8], 2. der Einweihungsvorgang selbst[9], verbinden das Wort eng mit dem Begriff des Mysteriums. Es kann mit *bz* demnach nicht die

[1] Piankoff, *BE* 13, 4. Variante: "sie sind es, die für ihn Licht machen in den *jtrtj*" (oder hier vielleicht eher: "zu beiden Seiten (von ihm)", *m jtrtj* adverbial in der für die Jenseitsführer typischen Bedeutung, s. Hornung, *Amd.* II 149, 3).

[2] S. Sethe u. Gen., *ZÄS* 59, 6–7; Kees, *Totengl.*[2], 289. Zum Text (*CT* II 364) vgl. CG 28119, Lacau, *Sarc. ant. au N.E.*, 129, wo dieses "mittlere Tor" des Sonnenaufgangs zu den "Toren der Duat" gerechnet wird. Für Darstellungen dieses Tores s. unten, S. 34 n. 1. "Drei Tore des Re" erwähnt *CT* IV 48c.

[3] *Medinet Habu* VI t 422 C mit der Beischrift "Öffnen der geheimen Türflügel, Treideln durch die Westlichen Seelen".

[4] Piankoff, *The Litany of Re*, p 34 t 12–13.

[5] *mjn* "Weg" bezeichnet auch die Bahn der Gestirne am Himmel: *Wb* II 176.4.

[6] Zu *wrwt štrwt* (z. B. *Urk* IV 159) s. *LL*, 153 (5).

[7] T 353 (8): Senmut (Dyn. 18); *Urk* VI, 125, 2–3.

[8] *Wb* I, 473, 19–21; 474, 1–4.

[9] *Wb* I 473, 1–18.



sinnfällige Gestalt der "östlichen Seelen", nämlich die Affengestalt gemeint sein, sondern ihr eigentliches und geheimes Aussehen als "Seelen", das sie vor und außerhalb dieser theriomorphen Verkörperung besitzen. Demgegenüber würde *ḫprw* dann eben diese Verkörperung der "Seelen" in den Pavianen bezeichnen, was zu der Verwendung des Wortes *ḫprw* vor allem in Totentexten vortrefflich paßt, wo es die oft tiergestaltigen Metamorphosen des Ba bezeichnet, in denen er auf die Oberwelt zurückkehrt[1]. Das *Livre du jour* mit seinem unten wiedergegebenen Zuordnungsschema (s. S. 50) bestätigt diese Auffassung von *ḫprw*. Auch das Wort *nwt*, das ich mit "Heimat" übersetzt habe, gehört zu diesem Schema. In der so überschriebenen Rubrik ordnet das *Livre du jour* einer Himmelsrichtung eine irdische Grenzregion zu, z. B. "Punt" dem östlichen, "*Kftjw*" (= Kreta und die Aegäis[2]) dem "nördlichen Lichtland"; "Stadt" im Sinne einer befestigten menschlichen Siedlung paßt hier nicht. Auch das "Gottesland" (die Ergänzung in B und F ist sicher) gehört zu den geographisch nicht eindeutig zu identifizierenden Bezeichnungen dieser süd-östlichen Grenzregion, in der die Sonne aufgeht[3]. In dieser Gegend (Arabien, Somaliland), und nicht in Ägypten selbst sind und waren die Paviane ansässig, die darum ganz zu Recht als ihre "Heimat" bezeichnet werden kann[4].

15. *ḫft šzp r'w tp wst*

Die Wendung *šzp tp wst* "den Kopf des Weges ergreifen" = "den Weg einschlagen" ist vor allem aus Königsinschriften bekannt, wo von feierlichen Umzügen und Prozessionen die Rede ist[5]. Wo diese Wendung von der Fahrt des Sonnengottes gebraucht wird, steht sie an allen mir sonst bekannten Belegen für den Sonnenuntergang, dort allerdings immer mit dem Adjektiv *nfrt*, das dem "Weg" vielleicht eine eindeutig westliche Bedeutung gibt[6]. Daß auch hier der Sonnenuntergang gemeint sein könnte, wird gestützt durch das Verbum *sṯ* im folgenden Vers, das sich eindeutig auf die Nachtfahrt der Sonne bezieht. Daß die einzelnen Verse im Sinne einer zeitlichen Abfolge der geschilderten Vorgänge aufeinander bezogen sind, kann wahrscheinlich gemacht werden (s. unten, S. 32 [16] und S. 49).

Die Handlung der "östlichen Seelen", nämlich ihr "Stehen" an einem ganz bestimmten Ort, ist diesmal nicht virtuell wie im vorhergehenden, sondern ganz explizit mit der Handlung des Gottes koordiniert. *ḫft* bedeutet ja "vor", "gegenüber": die beiden geschilderten Vorgänge, Re's Einschlagen des Weges und das "Stehen" der östlichen Seelen, finden genau gleichzeitig, quasi "vor" einander oder einander gegenüber, aufeinander bezogen statt. Denkt man dabei nun an den Sonnenuntergang, so kann mit dem "Stehen" der östlichen

[1] S. Ranke, *ZÄS* 79, 1954, 52f.; Morenz, *Asiatica* (FS Weller 1954), 421f.; Fedrn, *INES* 19, 1960, 2ff.

[2] S. Edel, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III.* (1966), 37–60.

[3] Punt: Neugebauer-Parker, *EAT* I 44–46; *Edfou*, 100f. = Alliot, *Culte*, 623, 625.
*wjnt*: "Paviantext", oben S. 29.
Zum "Gottesland" als Ostgrenze der Welt vgl. Schott, *ZÄS* 95, 1968, 60.

[4] Zur Herkunft der Paviane vgl. W. C. McDermott, *The Ape in Antiquity* (1938) und J. Boessneck, *Die Haustiere in Altägypten* (1953), 31.

[5] *Wb* IV, 533 13–14.

[6] S. *LL*, 45f. (6). Stock deutete in seinem bahnbrechenden Vortrag *"Nṯr Nfr = der gute Gott"?*, *Vorträge Marburger Orientalistentag* 1950, 8–9, den Ausdruck *wst nfrt* als "letzter Weg", was für den Sonnenlauf schwer anwendbar wäre; dem steht aber die Stelle *CT* II 150 g-i entgegen, wo die "bequemen, breiten (und daher "schönen") Wege" des Westens den "schwierigen engen Wegen" des Ostens gegenübergestellt werden, s. dazu Kees, *Totengl.*[2], 60; Posener, *Sur l'orientation et l'ordre des points cardinaux chez les Egyptiens*, *NAWG* 1964 (1965), 73.

Seelen nur prägnant ihr "Stehen", als Sterne, am abendlichen Osthimmel gemeint sein[1]. *bw ḫ'.sn jm* wäre dann eine Umschreibung für das prägnante Wort *ḫ'w*, "Standort, Position (eines Sternes)[2]". In der Tat schloß die Lehre von den Seelen der Himmelsrichtungen nach Auskunft des *Livre du jour* auch astronomische Daten ein[3].

16. Die "beiden Mannschaften" bilden eine jener Zweiheiten, in denen sich der dualistische Zyklus von Tag und Nacht ausdrückt[4]; es sind die "unvergänglichen" (*jḫmw-sk*) und die "unermüdlichen" (*jḫmw-wrḏ*) Sterne, die Rudermannschaft bei Tage, die Treidelmannschaft bei Nacht. Diese Vorstellungen sind so bekannt, daß sich der Text darüber elliptisch ausdrücken kann, indem er nur die Handlung der einen, der nächtlichen Treidelmannschaft nennt. Denn auf diese Handlung als einem Stichwort für die Nachtfahrt des Sonnengottes kommt es ihm offenbar besonders an, weil es in einer Reihe mit *ḫ'j.f* (Vers 14) und *sqd.f* (17) als dritte Phase des Sonnenlaufs den zeitlichen Ablauf vollendet. Diese Vorgänge gehören nicht an den Himmelsosten, den der Text auf der Tempelwand vergegenwärtigt; deshalb wohl verweist der Text mit dem Demonstrativ-Pronomen *pf* (zu dem ich das unverständliche *f* der Luxor-Inschrift erweitern möchte) auf die dabei gesprochenen Worte, und nicht mit *pn*, wie oben im Falle der von den "östlichen Seelen" im Osten gesprochenen Worte.

17. *jw.f rḫw mswt nt r'w*
*ḫprw.f jmj nwjj*

Unabhängig von meinem grundsätzlichen Verständnis der Stelle als einer Paradoxie, erklärbar als Anspielungsform auf ein Mysterium, das ich unten ausführlich darlegen werde, erhebt sich die Frage, ob man *mswt* und *ḫprw* verbal oder nominal übersetzen soll:

1. als "zur Welt kommen" im Sinne von

| | |
|---|---|
| a) "geboren werden": | *msj* (durch die zyklische Vereinigung mit der Mutter) |
| b) "(spontan) entstehen, Gestalt annahmen, sich verwandeln": | *ḫpr* (durch die innewohnende göttliche Schöpferkraft) |

[1] Sterne speziell als "Stehende" *Amd* I 229.4; Sie "stehen auf für Re" *Amd* I 129.1; Horus *ḥrj ḫndw.f* "macht ihre Standorte".

[2] *Wb* I, 220.3 vgl. HORNUNG, *Amd* II 3 (3); 135 (3). Der pLouvre 3292 ed NAGEL, *BIFAO* 29, 68 "M" l.6–7 erwähnt *ḫ'w* als Standorte der *ꜣḫw mwtw* in der Unterwelt neben den *nt'w* der *brw 'nḫw*. Das gleiche Begriffspaar begegnet im Karnak-Dekret Haremhabs *Urk* IV 2160, 18–19:
"Die Höflinge des Königs sind an ihren Standorten (*ḫ'w*)
das Dreißiger-Kollegium an seiner Vorschrift (*nt'w*)".
Demotisch scheint dem die Wendung *rt.t n ḫ'* "Art des Stehens" zu entsprechen (ERICHSEN, *Glossar*, 69 oben) vgl. II *Setne* ii, 20:
"Sie betraten die 5. Halle und Setne sah die edlen Geister,
die standen entsprechend ihrer Art des Stehens"
(s. ZANDEE, *Death as an Enemy*, 297).

[3] S. besonders den Text über die "Nördlichen Seelen" *BE* 13, 22–25, 93–96 (DRIOTON).

[4] *LL*, 273 mit n 53; 288f. (5); vgl. zuletzt WESTENDORF, *Ursprung und Wesen der Maat* ... in FS WALTER WILL (1966), 213f.; DERS., *Altäg. Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn* (*MÄS* 10, 1966), 39f.



2. als "Gestalt" im Sinne von

| | |
|---|---|
| a) "Wiedergeburt": | *mswt*[1] — Kind |
| b) "Phase" ("Metamorphose"): | *ḫprw*[2] — Käfer[3]. |

Im Falle der Möglichkeit 1 wäre dem König das entsprechende Wissen mehr durch Texte, bei 2 mehr durch Bilder vermittelt worden. Ich habe mich in der Übersetzung für 1 entschieden, weil so die Beziehung zur Strophe I unseres Textes (dazu unten) klarer hervortritt, möchte die Frage aber offen lassen. 2 liegt z.B. sicher vor in dem Text der Stele Leiden V 1[4]. Grammatisch handelt es sich in jedem Fall um *nomina*, bei 1 um *nomina actionis*.

18. *jw.f rḫw sbꜣ ḫw štꜣ ḫrrw nṯr 'ꜣ ḥr.f*

Das Wort *štꜣ*, das ich mit "geheimnisvoll" übersetzt habe, wird in diesem Text, der lauter "geheimnisvolle" Dinge aufzählt (wenn anders die Kenntnis ihrer durch den König etwas besonderes sein soll), zwei Dingen noch eigens zugesprochen: der "Rede" der östlichen Seelen und dem Tor, "durch das"[5] der Große Gott, d.i. der Sonnengott hervortritt. Die Rede der Hundskopfaffen, die ein griechischer Zaubertext einmal als "symbolikos" bezeichnet[6], ist insofern "geheimnisvoll", als der Uneingeweihte nur "aboiements rauques" vernimmt (vgl. S. 29 n. 9). Hier handelt es sich um ein hermeneutisches Problem. Im Falle des Himmelstores, so sollte man meinen, geht es dagegen wohl nicht um sein geheimnisvolles, dem Uneingeweihten unverständliches Wesen, sondern um seine "Geheimheit", d.h. Unzugänglichkeit, Unantastbarkeit, Verborgenheit, wie sie der Begriff *štꜣ* zunächst ganz konkret beinhaltet, vgl. *Amd* Titel II 4.7 (das Tor),

> "das vor den Menschen geheim (*štꜣ*) ist
> und zu dem die Verklärten den Weg nicht kennen,
> das die Toten nicht durchschreiten[7] ...."

Näher betrachtet erweist sich dieses Tor jedoch als durchaus "geheimnisvoll" und "mystisch", bekommt der Begriff *štꜣ* hier noch in einem tieferen Sinne Geltung. Alle Versuche, sich die ägyptische Vorstellung von den Horizont-Toren konkret auszumalen und ein Ausgangstor im Osten, ein Eingangstor im Westen anzunehmen, scheitern an dem einhelligen Zeugnis der Quellen, die offenbar nur ein Tor kennen, ein höchst geheimnisvolles, unergründliches Tor also, durch das der Sonnengott sowohl ein- wie ausgeht, der Übergang zwischen Diesseits und Jenseits[8]. In den Darstellungen erscheint dieses Tor als hieroglyphisch zwischen Himmel- und *ꜣḫt*-Zeichen aufgehängte Türflügel, nicht etwa (wie die *sbḫwt* und *'rrwt* der

[1] So faßt *Wb* II 141 (14) die Bedeutung von *mswt* in Kollokation mit *ḫprw* auf. Ebenso GARDINER, *AEO* I, 52 n 2 und BARGUET, *Le temple d'Amon Re à Karnak*, p 290.

[2] Zu *ḫprw* "Phase" s. *LL*, 42ff.; 333ff.

[3] Vgl. die Vignette aus dem *Livre de la nuit* (oben A. 2) zum Sonnenaufgang, die Käfer und Kind übereinander zeigt.

[4] GARDINER, *AEO* I, 51–52 mit 52 n. 2.

[5] *prj ḥr* erscheint z. B. als Var. zu *prj m* in *CT* II, 364 (BIL), *CT* IV 222/23(8 VARR.), vgl. *wḏꜣ ḥr* (IV 226/27), *Totb* 17 = *Urk* V, 27/8, SHORTER, *Cat.*, 96–97, und hat wohl (mit SETHE, *ZÄS* 59, 6 m. n. 1) die Bedeutung "durch" im Gegensatz zu "aus" (*m*), vgl. *CT* IV 344f: "ich trete daraus (*jm*) hervor durch (*ḥr*) das heilige Tor."

[6] *Papyrus Graecae Magicae* ed PREISENDANZ IV 999–1005, REITZENSTEIN, *Poimandres*, 27.

[7] *Amd* I 11, 11 II 24, 25 (6); 41 mA 1; *Pfb* I 37f.

[8] Vgl. DE BUCK, in VAN DER LEEUW, *Godsdiensten der Wereld*[3] II, 28ff. Auch HORNUNG, *Amd* II 4 (7) spricht von *einem* Jenseitstor (s. auch *ZÄS* 81, 31f.). Damit hängt die Vorstellung von einer einzigen *ꜣḫt* zusammen, die SCHOTT herausgearbeitet hat: *Zum Weltbild der Jenseitsführer des Neuen Reichs* = *NAWG* 1965. 11, p 185ff.

Unterwelt) architektonisch ausgestaltet mit Pfosten und Gewänden oder gar Pylonen[1]. Auf diesen Sachverhalt wird im Rahmen der Gesamtinterpretation des Textes noch zurückzukommen sein.

19. *jw.f rḫw ntjw/ntj m mʿnḏt*
*sšmw ʿ.ı ntj m msktt*

B versteht unter *ntjw* wohl die Insassen der Morgenbarke, den Sonnengott und seine Geleitgötter[2], während mit dem *ntj* der anderen Varr. der Sonnengott selbst gemeint ist. Es fällt auf, daß demgegenüber die Erscheinungsform, in der der Sonnengott in der Abendbarke fährt, als "großes Bild" von ihm selbst unterschieden wird. Die Stelle steht nicht allein, was die Bezeichnung der Nachtsonne als "Bild" (*sšmw*) angeht[3], und es ist möglich, daß damit der Mond als nächtliches Ebenbild der Sonne, ihr Repräsentant und Stellvertreter (*st.tj*) gemeint ist[4]. Der kosmographische Zyklus, in den der Text gehört und in dem er in B, C und F, den liturgischen bzw. königlichen Bezeugungen, noch erscheint, bildet auch die beiden hier erwähnten Barken mit ihren Insassen ab, besonders schön erhalten in B[5].

Ihre Besatzung ("das, was in ihnen ist") zu kennen, ist für den Sonnenpriester wichtig, weil das ein zentrales Thema der liturgischen Sonnenhymnik darstellt, die ja nicht so sehr den Sonnengott, als vielmehr den Sonnenlauf preist und damit auch besonders die Fahrt der Barken und die Handlungen der beistehenden Gottheiten (vgl. dazu *LL*, 339–352). Ein "Schlußtext" zu einem wahrscheinlich liturgischen Sonnenhymnus, der im Grab des Petamenope aufgezeichnet ist (I. Pfeilersaal, Ostwand, Nordhälfte, Z. 17) drückt das so aus:

"Er (NN) betet dich an in deinen Machterweisen (*bıw*),
in deinen Würden (*sʿḫw*), deinem Leib (*ḏt*);
er sagt dir das, was (*nn*) in der *Msktt*-Barke ist,
er meldet (*whm*) dir das, was in der *Mʿnḏt*-Barke ist".

20. *jw.f rḫw nwḫw(??).k m ıḫt*
*ḥpwt.k jmjwt nwt*

Der Ergänzung zu *nwḫw* "Stricke" in B steht das Land-Determinativ, das *j* und überhaupt die seltsame Schreibung entgegen, die man dann annehmen müßte: *nw*-Topf, *w*, *nw*-Dechsel. Dafür würde sie aber, mit der Anspielung auf die Nachtfahrt der Sonne, auf der sie mit *nwḫ*-Stricken getreidelt wird, und auf die 11. Tagesstunde, in der "die Taue gerichtet werden[6]" einen ausgezeichneten Sinn ergeben.

[1] Darstellungen des Himmelstors finden sich vor allem in Gräbern von Der el Medine als Vignette zu Totb 109 (s. dazu oben S. 30 n. 2): T 1 Decke, Gewölbe 1 Kasten B. *MIFAO* 88/89 t 25 links; p 31–32; T 4 unveröff., Szene erwähnt in *MIFAO* 88/89, p 32; *Rapp.* (1924–25), 142. T 5 (14.8) Vandier, *MIFAO* 69, t 18–19, p 23. T 292 Schrein, Decke. Unveröff., erwähnt in *Rapp.* (1923–24), 69. T 335 (20) *Rapp.* (1924–25), p. 142 fig. 94 Beischrift: *sbı ʿ.ı n dıt*.
Ferner: de Buck, *De Zegepraal van het Licht*, p 33 (Sarg); Totb der Neferronpet ed Speleers t 13 fig. 27 vgl. Piankoff, *Mythol. Pap.*, p 33 fig. 16. *Medinet Habu* VI 422 C. Die einzige mir bekannte Ausnahme bildet das bei de Buck, *Godsdiensten der Wereld*[3] II 29 fig. 176 abgebildete Denkmal, das ein architektonisch ausgestaltetes Himmelstor zeigt. (woher?)

[2] Zur Mannschaft der Sonnenbarke s. Jequier, *L'équipage primitif de la barque solaire d'Heliopolis, Egyptian Religion* 3, 1935, 18–26; Hornung, *Amd* II, 19–23. Eine interessante Interpretation der Barkenmannschaft als Aspekte von Re selbst gibt te Velde, *Seth*, 105f.

[3] Vgl. *Hb* lxv, 3–4; *Pfb* II 35; *Amd* I 59.7–8, II 74, 78 (40); viell. *SL* Nr. 37, Nr. 52, S. *LL*, 309 (8).

[4] Vgl. Kees, *Totengl.*, p 298; Derchain, *La lune*, 21 mA 14–17; Sethe, *PT Komm.* III 302 zu *PT* 709 a; *Urk* VIII 93 (115).

[5] S. oben, S. 3f.

[6] S. *LL*, p 137f.



Eine andere Möglichkeit wäre vielleicht ○ (*nw*) in ⊜ (*ḫ*) zu verändern, in der Lücke ein ⥤ (*mr*) zu ergänzen und *rḫw* (sonst aber nie in dieser Inschrift mit *w* geschrieben) *mjwḥw* "Ruder" zu lesen[1]. Diese Lesung hätte den Vorzug, das *j* unterzubringen, kann aber mit dem Landdeterminativ ebensowenig anfangen und gibt einen weniger guten Sinn (warum sind die Ruder gerade in der *ıḫt*, also dem Landeplatz der Barke?).

Immerhin, die allgemein "nautische" Richtung der vorgeschlagenen Ergänzungen wird durch das folgende *ḥpw(t)* gestützt, das zu dem zerstörten Wort in engem Parallelismus membrorum steht und entweder einen wichtigen Teil des Steuerruders, das sog. "Steuergerät" bezeichnet, oder das Steuerruder selbst[2]. Da Re der "Herr des Steuergerätes" ist[3], ist sicher er gemeint mit dem so unvermittelten "du" dieser beiden Verse. Zur Erklärung der 2. Ps. an dieser Stelle s. unten, S. 55.

21. *jw rdj.n rʿw njswt N tp tı ... ḥr wḏʿ rmṯw* etc.
Das Satzgefüge stellt eine Apokoinu-Konstruktion dar, die sich folgendermaßen auflösen läßt:

*jw rdj.n rʿw njswt N tp tı*
*(jw njswt N) ḥr wḏʿ rmṯw*[4]
Re hat auf Erden eingesetzt König N
(König N ist) am Richten der Menschen

Diese Konstruktion kennen die Grammatiken nach *gmj* "finden" und *mıı* "sehen[5]", wo sie offenbar die Konstruktion mit PsP weiterentwickelt: *gmj/mıı* + Subj. + Obj. + PsP[6], die ja begleitende ("*concomitative*") Umstände, Verfassungen des Obj. ausdrückt, zur Wiedergabe begleitender Handlungen aber ungeeignet ist[7]. Diese Konstruktion (mit PsP) ist auch nach *rdj* belegt[8]. Von der damit doch auch hier grundsätzlich gegebenen Möglichkeit, "begleitende" Handlungen des Obj. mit *ḥr* + Inf. anzuschließen, ist aber so selten Gebrauch gemacht worden, daß die Grammatiken sie nicht belegen[9]. Das hat seinen Grund in der sachlichen Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit, daß zwar Handlungen des Gesehenen und Angetroffenen dem Sehen und Antreffen gleichzeitig sein können, nicht aber Handlungen des "Gegebenen" (Eingesetzten) dem Akt des Gebens (Einsetzens), der ja sein Handeln erst ermöglicht und auslöst. Das Gegebene wäre hier, mit *r* fortzufahren: "damit er die Menschen richte .....". Daß der Text diesen sich anbietenden Anschluß vermeidet zugunsten der so gewaltsam und künstlich anmutenden Behandlung der königlichen Aufgaben als "*concomitative actions*", muß einen Grund haben. Er scheint sich mir aus der Interpretation des Kontextes zu ergeben, vgl. dazu unten, S. 65.

[1] Alt *mʿwḥw* s. *Wb* II 46.14; *CT* V 101, 12b, 15b, 19e; VI 382m.

[2] Kees, *Opfertanz*, 74ff.; Sethe, *ZÄS* 62, 3–5; Kaplony, *IÄF*, 525–530; Westendorf, *Ursprung und Wesen der Maat* ..., FS Walter Will (1966), 214f.
*Wb* III, 67, 10–16; 68, 1–3, 16–17, viell. 18; Steuerruder: 68, 4–5.

[3] Name Mentuhoteps II/IV s. Sethe, *ZÄS* 62, 3–5; Gardiner, *MDIK* 14, 1956, 48–49.

[4] vgl. D und Urk IV, 194, 10 (s. dazu unten, S. 59 n. 2).

[5] Gardiner, *EG* § 304.1; Lefèbvre, *Gr.* § 390.

[6] Gardiner, *EG* § 315; Lefèbvre, *Gr.* § 349.2.

[7] Vgl. Gardiners Bemerkungen zum Unterschied von *gmj* (*mıı*) + Obj. + PsP und *gmj* (*mıı*) + Obj. + *ḥr* + Inf. § 315 Ende, § 304.1, Ende.

[8] Gardiner, *EG* p 241 mA 2–3, vgl. *Wb* II, 468.14 (dort unter "veranlassen, bewirken" subsumiert).

[9] vgl. etwa Buch v. d. Himmelskuh, ed. Maystre, BIFAO 40, 69:
*rdjt jn [ḥm n nṯr pn ʿ.ı*
*ḥn] shtj ntj m ǰwnw ḥr nḏnḏ ḏdjwt pn*
"Da veranlaßte die Majestät dieses Großen Gottes,

22. *jw.f dj⟨.f⟩* (varr. *jw dj.f*) *ḥtpwt n nṯrw*
*prt-ḫrw n ꜣḫw*

Zum ersten Mal seit Vers 1 ist hier wieder von einer Handlung des Königs (im Hauptsatz) die Rede, und das geschieht in der gleichen syntaktischen Form: *jw.f sḏm.f* bzw. *jw sḏm.f* (die beiden Formen sind in Bedeutung und Gebrauch nicht zu unterscheiden[1]). Die Einführung eines *.f* in B scheint mir unumgänglich, es sei denn, man nehme subjektloses *sḏm.f* an; ein PsP in dieser Verwendung ist wohl ausgeschlossen[2]. Auch diese Aussagen beziehen sich demnach nicht auf aktuelle Handlungen, sondern beschreiben eine allgemeine Situation; vom Inhalt her sind sie, und das bestätigt die grammatikalische Interpretation, auch gar nicht anders zu verstehen.

23. Die Lücke nach *prt-ḫrw* in B kann wohl nicht mehr als konventionelle Determinative oder eine *vox nihili*, auf keinen Fall aber ein neues Wort enthalten haben, denn die Verse bilden so, wie sie sich aus dem Erhaltenen ergeben, eine feststehende Formel, in der nirgendwo ein zweites Wort hinter *prt-ḫrw* belegt ist[3].

24. *jw-rn n-njswt N m-pt mj-rʿw*
*jw-ʿnḫ.f m-ỉwt-jb mj-rʿw ḫrw-ꜣḫtj*

Ich habe *rʿw* mit "Sonne" und *rʿw ḫrw-ꜣḫtj* mit "Sonnengott" übersetzt, weil mir der Vergleich des Königsnamens mit dem Sonnengestirn in seiner himmlischen Ewigkeit und allgegenwärtigen Strahlkraft vielsagender und sinnvoller zu sein schien als der mit (dem Namen des) Re, und weil mir die Unterscheidung zwischen Re und Re-Harachte einerseits und Königsnamen und König selbst andererseits nur so verständlich ist. Irgendwie erinnert diese Unterscheidung von sonnenhaftem Namen und "freudigem Selbst" an die Frühform des lehrhaften Namens von Amarna:

> Re-Harachte, der frohlockt in der/über die[4] *ꜣḫt*,
> in seinem Namen als Sonnenlicht[5], das in der Sonnenscheibe ist.

Daß auch hier der Gott selbst, der "frohlockt", Re-Harachte genannt wird, bestätigt meine Auffassung der inredestehenden Stelle. Mit diesem Gott selbst und seinem "Frohlocken" bzw. seiner "Herzensweite" (das eine ist der Ausdrucksgestus des anderen[6]) wird das Leben des Königs (auf Erden) verglichen, mit seiner himmlischen Erscheinungsform aber der Name des Königs, der "im Himmel ist". Daß dieser Name im Himmel ist, bedeutet doch wohl, daß die Götter ihn kennen und rühmend nennen; daß er dort "wie die Sonne" ist, wird bedeuten, daß er zugleich allgegenwärtig mit seinem Glanz (Ruhm) die Welt erfüllt.

---

daß der *ḥnsḫtj*-Priester in Heliopolis dieses *ddjwt* verrühre."
(nach SI, Erg. nach R II und R III vgl. a. O., n 8).
Der Sachverhalt erscheint durchaus vergleichbar. Offenbar wird der *ḥnsḫtj*-Priester nicht nur "veranlaßt", sondern "eingesetzt": es handelt sich um die Einsetzung eines Priesters mit bestimmter Aufgabe, wie in unserem Text.

[1] GARDINER *EG* § 463.
[2] Subjektloses *sḏm.f*: GARDINER *EG* § 486. Beispiele für trans. akt. PsP bei EDEL *AäG* § 590 i. f., stets ohne *jw*.
[3] Belege der Formel sind *LL*, 69 n 122 zusammengestellt. Zu *prt ḫrw* s. CLÈRE, *Mel. Masp.* I, *Mém. Miss.* 66, 1935–38, 753–797; *RdE* 11, 158–159; *JEA* 25, 1939, 126; CURTO, *MDIK* 16, 1958, 47ff.; KAPLONY, *Or.* 37, 1968, 34 mA 1; BARTA, *Aufbau und Bedeutung der altäg. Opferformel* (1968), 298–300.
[4] Zum Verständnis des *m* als "über" s. *LL*, 325; FECHT, *ZÄS* 85, 100 n. 3.
[5] S. hierzu ANTHES, *ZÄS* 90, 1ff.
[6] S. hierzu *LL*., 325.



25. *ḥ‘‘ pʿt n/m mỉỉ .sn sw*
*jrj n.f rḫjjt ḥnw*

Die drei von den Varr. gebotenen Lesarten laufen inhaltlich fast auf dasselbe hinaus:

| | | |
|---|---|---|
| *n* | begründend "weil sie ihn sehen[1]" | B |
| *m* | zeitlich koordinierend "wenn sie ihn sehen[2]" | G |
| Null | virtuell zeitlich koordinierend "(wenn) sie ihn sehen[3]" | F |

Es geht um die Bedingtheit des Jubels durch den Anblick des Königs, ebenso wie im folgenden die *ḥnw*-Akklamation bedingt ist durch die Ausübung der kultischen Rolle durch den König. Mit *pʿt* und *rḫjjt* ist m.E. nur der zugunsten des Parallelismus membrorum zerlegte Begriff "Menschheit" gemeint in seinem kultischen Aspekt "Volk", repräsentiert durch "Gemeinde[4]", ebenso wie *rḫjjt* und *ḫnmmt* — ein ebenso beliebtes Paar — im "Paviantext".

Die Möglichkeit, das *sw* "ihn" und *n.f* "ihm" der Verse 42 und 43 sowie das *jrw.f* in Vers 44, dann als "seine Gestalt" zu übersetzen, auf den Sonnengott anstatt auf den König zu beziehen, befürwortet SIEGFRIED SCHOTT[5]. Er verweist auf *PT* 266, eine Stelle, die allerdings ebenso zweideutig ist wie die vorliegende[6]. Dort geht es um die Beziehung der Relativform *wʿbw* (*nṯrw n mỉỉ.f*) entweder auf den Sonnengott oder auf den Toten als Nefertem. Auch in dem hier untersuchten Text erhalten die Verse 42 und 43, auf den Sonnengott bezogen, die logische Funktion von Relativsätzen:

> "(Der Name des Königs N ist im Himmel wie die Sonne,
> er lebt in Herzensweite wie der Sonnengott),
> bei dessen Anblick die Menschen jubeln
> und dem das Volk Ovationen bereitet
> in seiner Gestalt eines Kindes."

Denn da der König, nicht der nur im Vergleich herangezogene Sonnengott, Thema der Strophe ist, sind die Verse, als Hauptsätze verstanden, nicht gut anders als auf den König zu beziehen. Syntaktisch ist jedoch auch ein Verständnis der Verse als Relativsätze gut möglich. Die Verben *ḥ‘‘* und *jrj* lassen sich unschwer als Relativformen *ḥ‘‘⟨w⟩*, *jr⟨w⟩* auffassen, vgl.

*CT* IV 61 o: *ḥ‘‘w nṯrw mỉỉ.sn sw*
"über den die Götter jubeln, wenn sie ihn sehen"
*CT* III 324 h: *ḥ‘‘t wsjr mỉỉ.f sj*
"über die Osiris jubelt, wenn er sie sieht".

Die Auffassung der Verse als virtuelle Relativsätze scheidet wohl aus — jedenfalls nach den Grundsätzen der konventionellen Grammatik (GARDINER, *EG*[3] 196, Ausnahmen 198; vgl. dagegen jetzt J. GWYN GRIFFITHS, *JEA* 54, 1968, 60ff., der jedoch nur um den Nachweis des Gebrauchs von *ntj* bei undefiniertem Antecedens bemüht ist) — da das Antecedens

[1] GARDINER, *EG* §§ 164,9; 222,7.
[2] GARDINER, *EG* §§ 162.11 (a); 222.1.
[3] GARDINER, *EG* § 212.
[4] Zum Begriff "Gemeinde" s. *LL*, 41f.; 343ff. Zu GARDINERS bekannter Auffassung von *pʿt* und *rḫjjt* als "patricians" und "plebeians" s. *AEO* I, 98*–110*.
[5] Brieflich vom 15. Oktober 1968. SIEGFRIED SCHOTT sei für seine anregende und fördernde Kritik hier von Herzen gedankt.
[6] Vgl. SETHE, *Übersetzung und Kommentar* I, 270.

(Re-Harachte) definiert ist. Relativformen sind jedoch in keiner Quelle ausgeschrieben. So bleibt mir die Interpretation der Verse als Hauptsätze — und damit ihre Beziehung auf den König — das Wahrscheinlichere.

Problematisch ist dann jedoch das Fehlen von *jw* in diesen Versen. Vom König ist sonst in diesem Text nur in *jw*-Sätzen die Rede, selbst dort, wo er Objekt ist (Vers 31). Der König wird in seiner allgemeinen Verfassung (nach "Status" und "Rolle") charakterisiert, nicht in einer aktuellen Handlung geschildert. Ebenso kann auch mit der in den Versen 42–43 beschriebenen Akklamation nur etwas Typisches, Charakterisierendes gemeint sein und nicht ein aktueller Vorgang. Eine Erklärung für das Fehlen von *jw* möchte ich (in Anlehnung an eine Theorie W. SCHENKELS, s. S. 66 n. 3) in dem engeren Bezug sehen, der diese Verse mit dem Vorhergehenden verbindet. Offenbar erläutern sie die *rwt-jb* des Königs, knüpfen also in einem explizierenden, epexegetischen Sinne an Vers 34 an. Dieser Rückbezug wäre aufgehoben, wenn etwa dastünde: **jw p't ḥ'.sn mɜɜ.sn sw...*

Zugleich wäre damit die Möglichkeit entfallen, die Verben als Relativformen zu lesen und auf den Sonnengott zu beziehen, eine wahrscheinlich beabsichtigte Amphibolie, wo es um die Wesensgemeinschaft von König und Sonnengott geht. Die hier nur in ihren syntaktisch-grammatikalischen Aspekten zu diskutierende Frage soll unten im Zusammenhang inhaltlicher Interpretation noch einmal aufgenommen werden.

26. *m jrw.f n nḫnw*

Für die oft vorgeschlagene Übersetzung von *jrw* als "Rolle[1]" bietet diese Stelle, wenn man annehmen darf, daß in erster Linie der König und nicht der Sonnengott gemeint ist, einen schönen Beleg. Die Gestalt, das Aussehen des Königs kann nicht gemeint sein, der die entsprechende Altersstufe längst hinter sich gebracht hat. Daß der König ein Kind "spielt" (*jrj*), kann sich wohl nur wieder auf die eingangs genannte Handlung der Anbetung des Sonnengottes beziehen und nicht auf seine allgemeine Ausübung des Königsamtes, wie sie Verse 34–37 schildern. Diese kultische Rolle (*jrw*) des Königs ist gewiß nicht zu trennen von der allgemeinen Vorstellung, daß der Sonnengott selbst am Morgen die Gestalt (*ḫprw*) eines Kindes annimmt[2]. Der König begegnet also dem Gott in dessen eigener Gestalt und nimmt so durch die Ausübung des Kults am Schicksal des Gottes, seiner Verjüngung und Wiedergeburt, teil[3].

27. *prt r'w m ḫprj*

Der Satz läßt sich inhaltlich nicht an das Vorhergehende anschließen. Auch syntaktisch ist er isoliert: er hat die elliptische (prädikatlose) Form infinitivischer Titel, Beischriften und Ritualanweisungen[4], ohne daß ein solcher Bezug hier erkennbar wäre. Man möchte annehmen, daß B ihn aus der ohnehin nicht verstandenen Vorlage A übernommen hat, wo er als Titel dieses oder eines anschließenden Textes fungierte. Aber auch F hat Vers 45 als Abschluß.

Der Satz ließe sich zur Not als Resumé der gesamten vorhergehenden Darstellung verstehen; inhaltlich bezieht er sich aber nur auf die erste Strophe zurück, den himmlischen

[1] S. *LL*, 66f.
[2] Vgl. z.B. den S. 26 n. 1 zit. Text *Edfou* I 41 und die S. 24 angeführte Vignette zum *Livre de la nuit*. Belege für *nḫn* als Bezeichnung der Morgensonne *Wb* II, 311.7.
[3] Vgl. die Identifizierung von Offiziant und Gott im Stundenritual, *LL*. 148f.
[4] s. *LL*, 71f.



Teil der komplexen Sprechsituation, der den Hörer (den Sonnengott) betrifft. Dieser Teil hat allerdings den Vorrang des ersten, alles weitere begründenden und bedingenden Ereignisses.

Die Bezeichnung der einzelnen Phasen des Sonnenlaufs durch infinitivische Sätze ist für die kosmographische Literatur kennzeichnend (vgl. besonders die S. 11f. und 41 zitierten Texte aus dem *Livre de la nuit*). Die Verwandtschaft des vorliegenden Textes mit dieser Gattung mag auch das unvermittelte Auftreten dieses infinitivischen Satzes am Schluß der Darstellung erklären. Die isolierte Stellung des letzten Satzes außerhalb des Textes wird bestätigt durch die metrische Gliederung von G. FECHT: Vers 45 hat keine Platz in der Gliederung. Ohne ihn ergibt sich die Unterteilung 7 + 7 in der letzten Groß-Strophe und die Zahl 100 für die Kola des Gesamttextes.

# III. Zum Verständnis des Textes

## A. Die kosmographischen Elemente

### 1. Die beiden parenthetischen Beschreibungen

a) Sonnenzyklus und -Geburt

Mit "Kosmographie", soviel sei hier vorausgeschickt, bezeichne ich eine Gattung von "Weltbeschreibungen", wie sie vor allem durch das sog. *"Nutbuch*[1]*"* und *"Livre du jour et de la nuit"*[2] repräsentiert wird, ferner — in einer wahrscheinlichen und in ihrem Umfang noch nicht näher bestimmbaren "funerären Adaptation" für das Jenseitsleben des toten Königs — in den sog. Jenseitsführern *Amduat*[3], *Pfortenbuch*[4], *Höhlenbuch*[5], *Création du disque solaire*[6], *Livre d'Aker*[7] und *Sonnenlitanei*[8] enthalten ist. Auch der hier untersuchte Text scheint zumindest Elemente dieser Gattung zu verwenden.

Als ein solches kosmographisches Element möchte ich zunächst und vor allem die eigentümlich ausführliche Beschreibung des Sonnenaufgangs bezeichnen, in der der Text über das zu erwartende "bei seinem Aufgang im östlichen Lichtland des Himmels" weit hinausgeht. Mit dieser Formel — und der entsprechenden für den Sonnenuntergang — pflegen Hymnentitel den Hymnus auf eine der beiden hymnisch beantworteten "Erscheinungsphasen" des Sonnengottes zu beziehen[9]. Auch der vorliegende Text stellt eine Beziehung zwischen Anbetung und "Erscheinungsphase" her, aber er bedient sich dazu nicht der gängigen Formel der Hymnentitel, sondern liefert eine einzigartig ausführliche Beschreibung der morgendlichen Erscheinungsphase:

König N, er betet Re an in der Morgenfrühe
bei seinem Hervorkommen, (wenn) er sein *nḥpw* öffnet
(wenn) er auffliegt zum Himmel als Chepre.
— Er geht ein zum Mund,
er kommt heraus zu den Schenkeln
bei seiner Geburt des Ostens des Himmels.
Sein Vater Osiris hebt ihn empor,
die Arme von Huh und Hauhet empfangen ihn.
Er läßt sich nieder in der Morgenbarke. —

[1] Frankfort, de Buck, Gunn, *The Cenotaph of Seti I at Abydos*, *EES Mem.* 39, 1933, 72–75; t lxxv–lxxxi; Neugebauer-Parker, *EAT* I, p 36ff. t 44–54.
[2] Piankoff, *Le livre du jour et de la nuit*, *BE* 13 (1942).
[3] Hornung, *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes*, I–II *ÄgAbh* 7, 1963, III (Kurzfassung und Nachträge) *ÄgAbh* 13, 1967.
[4] Ch. Maystre, A. Piankoff, *Le livre des portes*, I: *MIFAO* 74.1 (1939), 2–3 (1944). Piankoff, *Le livre des Portes* II: *MIFAO* 75.1 (1961), 2 (1962); III: *MIFAO* 90 (1962).
[5] Piankoff, *Le livre des Queverts*, *Extraits du BIFAO* 41–43.45 (1946).
[6] Piankoff, *La Création du disque solaire*, *BE* 19, 1953.
[7] Fragmentarisch erhalten innerhalb der *Création du disque solaire*, Piankoff, a.O. 23–27.
[8] Ed Naville, *La litanie du soleil*. 1875. Piankoff, *The Litany of Re* (1964).
[9] S. *LL*, p 367.



Die Beziehung zwischen "Anbetung" und "Erscheinung" wird durch *m* in Vers 3 ausdrücklich im Sinne der Gleichzeitigkeit beider Handlungen (bzw. Vorgänge) hergestellt. Der Erscheinungsvorgang wird durch den Infinitiv *prt* "Hervorkommen" bezeichnet, auf den die beiden folgenden *sḏm.f*-Formen im Sinne näherer Ausführung, Erläuterung, Spezifizierung ("nämlich" oder Doppelpunkt) bezogen sind; das *m* ist hier also weiterhin mitzuhören und wurde in der Übersetzung durch (wenn) angedeutet. Unter sich sind die beiden *sḏm.f*-Formen *wbꜣ.f nḥpw.f* und *ḥfḏ.f r pt* im Sinne unmittelbarer zeitlicher Abfolge verbunden.

Mit dem nächsten Satz reißt dieser Bezug ab. Die Aussage "er geht ein zum Mund" erläutert weder das vorhergehende "er fliegt auf", noch ist sie zeitlich unmittelbar anzuschließen. So ist das *m* von Vers 3 hier nicht mehr wirksam.

Den "Wechsel der Hinsicht", der hier vorliegt, möchte ich so charakterisieren, daß die "beschriebene Gegenwart" nun nicht mehr der Sonnenaufgang (die auf die Anbetung bezogene Erscheinungsphase) ist, sondern die kosmische Gesamtsituation, die den ganzen Zyklus umfaßt. Die Textgattung, in der ein solcher Wechsel der Hinsicht möglich ist, weil die kosmische Gesamtsituation (und nicht nur die eine Erscheinungsphase) als beschriebene Gegenwart im Blick steht, ist eben die Kosmographie. Man vergleiche z. B. den auf die gleiche Phase bezogenen Text aus dem *Livre du jour et de la nuit*[1]:

"Herauskommen (*prt*) aus der Unterwelt,
sich Niederlassen in der Morgenbarke.
Den Nun befahren zur (12. Nacht-)Stunde
"Die die Schönheit ihres Herrn schaut".
Sich verwandeln in Chepre,
emporklimmen zum Lichtland.
Eintreten in den Mund,
herauskommen aus der Scheide,
aufgehen im Tor (*r n ʿwj*) des Lichtlandes zur (1. Tages-)Stunde
"Die die Schönheit des Re erscheinen läßt"
um das Leben (bzw. den Lebensunterhalt) zu erschaffen den Menschen,
Göttern, Tieren und allem Gewürm, das er geschaffen hat".

Hier kann die Beschreibung der morgendlichen Vorgänge auch den Sonnenuntergang miteinbegreifen, denn der ganze Zyklus[2] (der Sonnenaufgang als "Herauskommen aus der Scheide" ist dessen einer Pol und bedarf als ein solcher Pol des Hinweises auf den Gesamtzyklus) ist "beschriebene Gegenwart" des Buches, das den Tages- und Nachtlauf der Sonne darstellt. Die Beschreibung orientiert sich dann nicht mehr am zeitlichen Ablauf der einzelnen Handlungen des Sonnengottes (denn das ergäbe: Morgendämmerung — Morgen — Abend — Morgen des nächsten Tages, und das in einer Beschreibung der 12. Nachtstunde!), sondern an der kosmischen Konstellation, in deren Rahmen sie verlaufen. Dieselbe Verlagerung ist auch am vorliegenden Text zu beobachten: Verse 5 und 6 haben die Gestalt der über die Erde gebeugten Himmelsgöttin oder Himmelskuh (*ỉḥtj* deutet eher auf Menschengestalt) im Blick und die Bewegung des Sonnengottes in ihr von Westen nach Osten[3],

[1] Piankoff, *BE* 13, 80–81 vgl. Dümichen, *Grabpalast des Patuamenap* III, t 27 (Sarkophag Berlin).
[2] Bereits das Nebeneinanderstellen von Morgen (Tag) und Abend (Nacht) bedeutet immer eine Vergegenwärtigung der Zyklus-Idee (s. S. 32 n. 4). Darüber hinaus gebraucht der Text aber mit *ʿq* und *prj* zwei vor allem von den Totentexten zu Leitwörtern dieser Idee geprägte Begriffe, s. S. 43 n. 2.
[3] Vgl. den S. 43 n. 3 zit. Text aus Philä, der die Zuordnung Mund – W, Scheide (Schenkel) – O eigens betont.

Verse 8 und 9 dagegen die Gottheiten unten (Osiris: Unterwelt oder Urwasser[1]) und oben (Huh + Hauhet: Luftraum[2]) und das Bewegtwerden[3] des Sonnengottes vom einen zum anderen.

Die Rollen dieser kosmischen Konstellation nun, in deren Rahmen der Vorgang verläuft, sind auf eine höchst eigenartige Weise besetzt, bzw. nicht besetzt. Nicht besetzt ist die Rolle der "Mutter". Der Text läßt offen, von wessen Mund und Schenkeln die Rede ist, ebenso wie das *Livre du jour et de la nuit* und die Verklärung des Anchnesneferibre (s. S. 46 n. 8), während andere kosmographische Beschreibungen des Sonnenzyklus expliziter sind:

*Amd* II 184 "Geboren wird dieser Große Gott in seiner Erscheinungsform
des Chepri bei dieser Höhle.
Es entstehen Nun und Naunet,
Huh und Hauhet
bei dieser Höhle zur Geburt dieses Großen Gottes,
daß er herausgehe aus der Dat,
sich niederlasse in der Tagesbarke
und hervortrete aus den Schenkeln der Nut".

*Pfb* III 42 "Heil (*jhjj*), du trittst ein in den Osten,
du fährst in den Schenkeln der Nut"

*EAT* I 46"O" "Er öffnet die Schenkel seiner Mutter Nut".

[1] Im tableau final des *Pfb* "umringt" Osiris die Unterwelt. Mit dem Wasser setzt ihn der demotische Kommentar zum Nutbuch gleich, *pCarlsberg I* C I 43–44, II, 7. Dieselbe Gleichung liegt auch dem Libationsspruch aus dem Ritual für Amenophis I zugrunde (*pChB* IX rto. 3, 8ff. Bacchi, *Il rituale di Amenhotpe* I, t 37; pTur 17,4–7), der *PT* 585a zitiert (Osiris = östliches Lichtland). Die Stellen sind in extenso angeführt *LL*, 101ff. (18).

[2] Das Urgötterpaar Huh und Hauhet hatte Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, § 201 als Verkörperungen der endlos wogenden Wasserflut erklärt und sich dafür auf das Wasser-Determinativ berufen können, mit dem die Sargtexte den Gott Huh regelmäßig schreiben. Auch die Verbindung mit Nun und Naunet im Amduat und im Totb 175 scheint in diese Richtung zu weisen. Die Himmelsträger-Rolle, in der Huh und Hauhet mit den *CT* I 212, 223, II 1–44 (passim) bezeugten 8 *ḥḥw* verschmolzen sind, konnte Sethe demgegenüber noch als spätzeitliche Variante abtun. In dieser Funktion zeigen besonders die Sonnenaufgangsszenen des Edfu-Tempels das Urgötterpaar, vgl. als Beispiel für viele *Edfou* III t liii, wo sie das Himmelszeichen tragen, über dem die geflügelte Sonnenscheibe schwebt. Die Szene wiederholt sich sechsmal. Die Texte spielen auf diese ihre Rolle mit einer formelhaften Wendung an:

*Edfou* I 56 "Der im Himmel erglänzt
auf den Armen von Huh und Hauhet"

(vgl. *Edfou* I 34f., wo die geflügelte Sonnenscheibe "auf den Armen" von *ḥḥw* und *ḥḥt* untergeht). Die Tradition dieser Formel geht jedoch ins NR zurück, vgl. Belege wie T 222 (1)
"Re geht auf, erglänzend als Mond auf den Armen von Huh und Hauhet"
(Par. T 158 Seele t 21 hier zerstört).
T 296 Piehl, *Inscr.* 119 g; Hibis 32.25; Mariette, *MonDiv* 46 (ptol.) Sie beerben in dieser Rolle Schu und Tefnut, s. *PT* 1443b; auch im Amduat "empfangen" den Sonnengott die Arme des Schu. Die Beziehung auf den Luftraum steht hier außer Zweifel. Im Lauf des NR wird sie auf Huh und Hauhet übertragen.

[3] Es muß noch einmal (vgl. S. 27 n. 4) hervorgehoben werden, daß in den herangezogenen Texten immer die Verkörperungen kosmischer Räume als Beweger der Sonne auftreten, und daß zugleich dieselben Texte die Sonne als göttliches, spontaner Selbstbewegung mächtiges Subjekt auffassen. Dieses Bewegtwerden der Sonne hat also nichts zu tun mit den von Westendorf in neueren Arbeiten der ägyptischen Vorgeschichte zugeschriebenen Konzeptionen eines rein objekthaften, bewegungsunfähigen "Sonnenballs" (sic), der von meist tiergestaltigen Mächten über den Himmel transportiert wird.



Die hymnische Stelle *Hibis* 32, 23:
"der eingeht zum Mund,
der herauskommt aus den Schenkeln,
der sich niederläßt[1] auf dem Rücken seiner Mutter".

Man könnte die Verschweigung der Mutter im *Livre du jour et de la nuit* damit erklären, daß hier ja die Himmelsgöttin mit Mund und Scheide groß dargestellt und der Bezug der Verse darum vollkommen klar sei. Das ist jedoch auch bei der Stelle aus dem *Nutbuch EAT* I 46 "O" der Fall, und doch ist hier "seiner Mutter Nut" dazugesetzt. Andererseits ist an keinem Beleg des hier behandelten Textes eine Darstellung der Himmelsgöttin in beziehbarer Nähe, und es scheint mir zu gewagt, aus diesem Verschweigen zu folgern, daß er sich ursprünglich auf eine solche Darstellung bezogen haben müsse. Die Gestalt der Mutter und Himmelsgöttin ist mit "Mund" und "Schenkel" genügend bezeichnet, weil sie im Verstehenshorizont der Gattung liegt (nämlich der Gattung "Kosmographie"). Ihre aktive Mutterrolle wird nicht eigens betont, weil sie nur als kosmischer Raum — mit Osten und Westen, Schenkel und Mund — für den Zyklus des "Ein- und Ausgehens" ('*q* und *prj* sind "Leitworte[2]") inrede steht, der ganz von der Aktivität des Sonnengottes her dargestellt wird[3]. "Mund" und "Schenkel" sagen genug über das Mehr-als-Kosmische dieses Vorgangs, so daß ihn der folgende Vers (7) als "Geburt" bezeichnen kann.

Demgegenüber rücken die folgenden Verse 8–9 die Bewegung des Sonnengottes innerhalb der kosmischen Konstellation ganz in den Bereich des Passiv-Bewirkten. Die Rollen sind daher besetzt: Osiris ist der emporhebende Vater[4], Huh und Hauhet die empfangenden

[1] Vgl. oben, S. 28 (7).

[2] Zu *'q* und *prj* als Zyklus-Leitworten s. *LL*, 35; 133.

[3] Die Mutter, deren Mund und Schenkel der Text erwähnt, interessiert hier nur als der kosmische Rahmen des göttlichen Kreislaufs. Das ist dieselbe Hinsicht, in der z.B. ein Text in Philä die Himmelskuh beschreibt. Bénédite, *Philae*, 136–137:
"Ihr Gesicht ist im Westen,
ihr Hinterteil ist im Osten.
Ihr Sohn erscheint als erhabenes Kind (*sjf*) der in jedem Tag ist (*jmj r' nb*)
Er tritt ein in ihren Mund in *ḫbjt*
er kommt heraus aus ihrer Scheide (*jdt*)
zusammen mit den Ba's der Götter und Göttinnen, die in seinem Gefolge sind".

[4] Die Gestalt eines männlichen Gottes, der mit ausgestreckten Armen die Sonnenbarke emporhebt, ist aus vielen Darstellungen bekannt vgl. z.B. Lanzone, *DM* ccxxxiv; Grab Ramses' VI, Piankoff, *Tomb of Ramesses VI* t 124 p 378f.; T 279 (2), wohl Kopie einer den erhaltenen Resten nach zu urteilen ganz entsprechenden Szene, die auf dem zerstörten Architrav des Granittores des Petamenope in Medinet Habu (PM II 165 [33]–[35]) zu ergänzen ist; Fakhri, *Bahria Oasis* I (1942), p 72 fig 32 t xxix b, xxv a; p 75 fig 34 t xxvii, xxviii a, xxv b; p 138 fig 109 t xxxix a; S. Gabra, E. Drioton, *Peintures à Fresques et Scènes peintes à Hermoupolis-Ouest* (*Touna el-Gebel*), 1954, t 26 (aus Maison 21). *CGC* 9444; Clarke, *Myth and Symbol*, fig. 15.
Vor allem: Dümichen, *Grabpalast des Patuamenap* III, t 27 (Sark. Berlin; dort Sonnenscheibe, nicht -barke; Beischrift: *pr.f m dit r' nb m ḫnw 'wj jt.f nnw* "er kommt heraus aus der Unterwelt Tag für Tag in der Umarmung seines Vaters Nun") und *Pfb*, tableau final (III 163ff.), dort offensichtlich Nun, den aber die Beischrift nicht nennt: "diese Arme kommen heraus aus dem Wasser, sie heben diesen Gott hoch (*stz*)".
Dieselbe Geste ist, wie mir scheint, mit dem *wtz* unseres Textes gemeint. In Hymnen wird dieses "Hochheben" des Sonnengottes von Tatenen ausgesagt im Zusammenhang der Nachtfahrt und der Wiedergeburt "in der Erde", so in einer sehr ähnlichen Formulierung des Totb 15 B III (*LL* I 2)

Ammen und Geburtshelfer[1]. Indem Osiris die Unterwelt oder das Urwasser vertritt, Huh und Hauhet aber den Luftraum, ist der kosmische Rahmen des Geschehens damit vollkommen in Götterrollen übersetzt.

Die Götter haben jedoch noch eine andere Bedeutung, die sie in die Konstellation mit hineintragen. Huh und Hauhet gehören zu den 4 mal 2 Kategorien der Präexistenz und sind "chaotische Bereiche in der geordneten Welt[2]". Als solche stehen sie in einer besonderen Tradition, die Sonnenaufgang und Chaos-Gottheiten in Beziehung setzt. Gewöhnlich wird dieser Gedanke durch die Formel des "Aufgangs im Nun" zum Ausdruck gebracht[3]. Darüber hinaus sind im *Amduat* Huh und Hauhet, Nun und Naunet beim Sonnenaufgang gegenwärtig[4], im sog. "Urgötterlied" Hibis 33 = pMagHarris iv, 8–vi, 4 die gesamte Achtheit, auf dem ptolemäischen Widdersarg MARIETTE *MonDiv* t 46 Huh und Hauhet als Geburtshelfer und dazu die Achtheit mit Amun und Amaunet an ihrer Stelle; Huh und Hauhet allein, als Geburtshelfer, außer in dem vorliegenden Text und zugehörigen Darstellungen in F und wahrscheinlich C[5] noch im *Livre de la nuit*, in einigen thebanischen Gräbern[6] und passim in Edfu[7]. Indem die neugeborene Sonne "auf den Armen[8]" dieser Urgottheiten aufgeht, bzw. "aus dem Urwasser" auftaucht, kehrt jeder Zyklus von neuem in die Präexistenz zurück und führt eine neue Schöpfung herauf[9].

---

*wtz tw jt.k tꜣ-ṯnn*

"Dein Vater Tatenen hebt dich empor" (vgl. die *LL*, p 60ff. zusammengetragenen Stellen zu dieser Rolle des Tatenen) und in dem oben, S. 24 zitierten Hymnus aus Tanis:

"Du erscheinst auf der Töpferscheibe (?) auf den Armen des Tatenen
Es bringt dich hervor der Erste der Unterweltlichen".

Mit diesem Hochheben scheint die Ausübung einer typischen Vaterrolle verbunden zu sein, und es liegt nahe, dabei an den Gestus zu denken, den die Hieroglyphe *ḥr* darstellt. Ich möchte annehmen, daß bei diesem Emporheben in der Tat an die Ka-übertragende Umarmung von Gott und König bzw. König und Thronfolger gedacht ist. Daß man den Gestus des Emporhebens mit der Vorstellung einer Umarmung verbunden hat, zeigen die Texte, die darauf nicht nur mit Verben wie *sṯz* und *wtz*, sondern auch mit Wendungen wie *prj* (o.ä.) *m ḫnw ʿwj* "Herauskommen (o.ä.) in der Umarmung" Bezug nehmen (DÜMICHEN, a.O., *Nutbuch*: NEUGEBAUER-PARKER, *EAT* I t 44–45; *pCarlsberg* I, C I 43. C II 7 vgl. *LL*, 103f.) S. zuletzt WESTENDORF, *Sonnenlauf*, p 54 n 7; DERS., *ZÄS* 94, 147, n 49–50. Für WESTENDORF bedeutet der Ka ursprünglich geradezu die "Hebekraft", mit der die Sonne jeden Morgen über den Horizont emporgestemmt wird. Das erscheint jedoch im Hinblick auf die Stelle *Pyr* 1653 (s. dazu OTTO, *Studi Rosellini* II, 223–237), der gewiß die ursprüngliche Bedeutung des Ka-Gestus zugrunde liegt, recht unwahrscheinlich. Hier wird eindeutig eine Umarmung beschrieben.

[1] In dieser Rolle beerben sie Schu und Tefnut (*PT* 1443b) und wechseln mit Isis und Nephthys; nie erscheinen andere Urgötter in dieser Rolle. Aufschlußreich ist dafür der ptol. Widder-Sarkophag MARIETTE *MonDiv* t 46, wo sowohl Huh und Hauhet, als Geburtshelfer und Ammen, als auch die Urgötter-Achtheit als Adoranten beim Sonnenaufgang vertreten ist, in der Amun und Amaunet an ihre Stelle treten.

[2] E. HORNUNG, *Chaotische Bereiche in der geordneten Welt*, *ZÄS* 81, 1956, 28–32.

[3] S. *LL*, p 316f. mit n 2.

[4] *Amd* I 202; nr 885–888. II 184.

[5] F: Kammer "D" Ostwand = NELSON, *Key Plans* t xii fig. 5, 135. Danach wahrscheinlich zu ergänzen *Med Habu* VI 420 B.

[6] T 296 PIEHL, *Inscr.* 119 g; T 36, Sargkammer, Rückwand (Darstellung des Sonnenaufgangs); Hymne an *nḥḥ* und *ḏt* in T 222 (1) und T 158 SEELE t 21 (s. oben S. 42 n. 2).

[7] S. 42 n. 2.

[8] Formelhaft für den Geburtshelfergestus seit *PT* 1443 b s. S. 42 n. 2, vgl. PILLET, *ASAE* 52, 71–104 (über die Geburt im Alten Ägypten).

[9] S. *LL*, p 316ff. (1).



Verkörpern Huh und Hauhet die Präexistenz, so verkörpert Osiris die Kontinuität, die Dauer des Totenreichs, die als "Gestern" "verewigte" Nachtsonne[1]. Diese Bedeutung des Osiris wird noch evidenter, wenn man sich die seit dem MR beliebte Darstellung des Sonnenaufgangs vergegenwärtigt, die den Sonnengott von den Armen eines *Ḏd*-Pfeilers emporgehoben zeigt und die m. E. denselben Gedanken zum Ausdruck bringt[2]. *Ḏd*, sicher im Neuen und vielleicht auch schon im MR ein Osiris-Symbol, bedeutet ja "Dauer".

Damit ergibt sich ein Komplementärbegriff zum solaren Zyklus. Diese Komplementarität wird nun aber nicht, wie es vielleicht nahe läge und von WESTENDORF in einer kühnen Rekonstruktion für die Vorzeit postuliert worden ist[3], im Symbol der Mann-Weib-Beziehung dargestellt, sondern in dem der Vater-Sohn-Beziehung. Der Text hebt das ausdrücklich hervor, weil der Gedanke der Vaterschaft des Osiris am Sonnengott keineswegs selbstverständlich ist (im Gegensatz zu der Ammenschaft der beiden Urgottheiten). Gewöhnlich gilt Nun als der Vater des Sonnengottes, wobei dann in dem Symbol der Vater-Sohn-Konstellation die oben skizzierte Verbindung von Präexistenz und aktuellem Zyklus erfaßt wird. Aber nicht auf diese Konstellation beruft sich der Text, sondern auf eine andere, in der Osiris der Vater des Sonnengottes ist. Der Sonnengott selbst wird dadurch unausgesprochen mit Horus identifiziert[4]. Horus aber ist auch der König, der ihn anbetet. Damit wird auf eine Entsprechung von Gott und Adorant hingedeutet, die der vorletzte Vers des Textes aufdeckt: der König übt bei seiner Anbetung die Rolle eines "Kindes" aus, stellt also zugleich das Sonnenkind und den jungen Horus dar und hat Teil an der Wiedergeburt des Gottes. Diese Aussage von Vers 44 liefert wohl den Schlüssel für die hier betrachtete Stelle. Auch der König hat als Horus einen Vater Osiris, der ihn "emporhebt", der ihn — so möchte ich diesen Gestus verstehen — mit seinem Ka, der die Generationen umspannt[5], aus der Unterwelt heraus trägt[6] und mit ihm in "heilskräftiger" (*ꜣḫ*) Beziehung bleibt[7]. Das Mythologem von der Osiris-Kindschaft des Sonnengottes stellt sich so als ein Theologumenon dar, das die kosmischen Vorgänge mit dem Königtum verbindet und die "himmlische

[1] Osiris als "Gestern": *CT* IV 192/193 mit HEERMA DE VOSS, *De Oudste Versie van Dodenboek* 17*a*, 53f.; pTur P u R 118 (*LL*, 111 n 97); WESTENDORF, *Sonnenlauf*, 18f. Vgl. SCHOTT, *Zum Weltbild der Jenseitsführer des NR*, 186.

[2] Vignettentypus mit *Ḏd*-Pfeiler: SCHÄFER, *ZÄS* 71 Abb. 4, 13, 14, 18, 20, 21; MONTET, *Tanis* II, t 32. Die Beispiele aus thebanischen Gräbern bei PORTER Moss I. 1, Index 30 (c). Derselbe Bildgedanke und die dazugehörige religiöse Auffassung des Sonnenaufgangs liegt bereits Spiegeln aus dem MR zugrunde, der Zeit also, aus der der hier untersuchte Text aller Wahrscheinlichkeit nach stammt (s. SCHÄFER, *ZÄS* 68, 1ff.; DERS. *ZÄS* 71, 19 mA 6). SETHE (*Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne*, *SPAW*, ph, 1928, 273) und Schäfer (*ZÄS* 71, 19) halten die Beziehung des *Ḏd*-Pfeilers zu Osiris in den Sonnenaufgangsbildern für sekundär und sehen in dem *Ḏd*-Pfeiler als Sonnenträger nur ein Glücks-Symbol. Nachdem aber jetzt auch Texte beigebracht werden können, die expressis verbis Osiris in Beziehung zum Sonnenaufgang setzen und ihn darin in der gleichen Rolle darstellen (als umarmenden Emporheber der Sonne), ist diese Auffassung revisionsbedürftig geworden.

[3] S. WESTENDORF, *Sonnenlauf* (1966); *Ursprung und Wesen der Maat* (FS WALTER WILL, 1966).

[4] Ausgesprochen wird diese Identifizierung in dem Rahmentext zu der Litanei Totb 15 g (*LL* I 3–4), s. *LL*, 101ff. (18).

[5] S. *LL*, p. 104.

[6] Vgl. die Idee WESTENDORFS, den Ka als "Hebekraft" zu erklären, *Sonnenlauf*, 65 n 8; 80 n 14; *OLZ* 61, 1966, Sp. 539.

[7] Die Texte betonen mit auffallender Konstanz, daß dem Sohn (Horus) in dieser Umarmung mit dem Vater "*ꜣḫ* ist", s. *LL* 103f. vgl. auch T 100 t xcvi:

*ꜣḫ zꜣ n jt.f* "*ꜣḫ* ist ein Sohn für seinen Vater,
*ꜣḫ jt n zꜣ.f* *ꜣḫ* ist ein Vater für seinen Sohn:
*prjj.sn pw* das ist ihr *prjj* (ihr Nutzen für einander?)"

Kontinuität" der Vereinigung von unterweltlicher Dauer (außerweltlicher Präexistenz) und Sonnenzyklus der "irdischen Kontinuität" des Königtums in der archetypischen Konstellation von Osiris und Horus angleicht[1]. Weder die großen Jenseitsführer, noch Sonnenhymnen berufen sich auf diese Konstellation, nur das *Nutbuch* (Kosmographie)[2], das Ritual für Amenophis I (Libationsspruch)[3], das "Ritual zur Erhaltung des Lebens in Ägypten" des pSalt 825[4], das *Totb* 180[5] und der eigenartige Text *LL* I 4, in dessen Zusammenhang ich die hierher gehörenden Fragen behandelt habe[6]. Für jeden dieser Belege wäre das Motiv zur Berufung auf diese Konstellation neu zu prüfen; überall aber scheint der Wunsch nach Teilhabe im Vordergrund zu stehen[7].

Sinn und Gliederung des kosmographischen Exkurses, der mit Vers 5 beginnt, möchte ich daher folgendermaßen verstehen:

| | (Handlung) | | (Rolle) | | (Raum-Implik.) |
|---|---|---|---|---|---|
| | (aktiv) | (passiv) | (Funktion) | (Name) | |
| Zyklus | *ʿq.f* | | *m rs* | — | Westhorizont |
| | *pr.f* | | *m jḫtj* | | Osthorizont |
| Dauer | | *wṯz sw* | *jt.f* | *wsjr* | Unterwelt |
| | | *šzp sw* | *ʿwj* | *ḥḥw ḥḥt* | Luftraum |

Das Schema macht die Zerlegung des Geschehens in die Kategorien der Aktivität und Passivität (des Sonnengottes) hinreichend deutlich. Die inhaltliche Zuordnung der beiden Verspaare zu den Zeitaspekten "Zyklus" und "Dauer" ergibt sich im ersten Verspaar aus der Topik, die mit fast denselben Worten im *Livre de la nuit* und im Urgötterlied wiederkehrt[8], im zweiten aus den Zeit-Implikationen der genannten Gottheiten:

[1] Die Verknüpfung von kosmischem Kreislauf und Königtum liegt auch dem Ritual des pSalt 825 zugrunde; auch hier geht es vor allem um die Kontinuität (vgl. DERCHAIN, *Le pSalt 825*, I 35ff.).
[2] NEUGEBAUER-PARKER, *EAT* I t 44 F, 45 J, 48 Aa.
[3] pChester Beatty IX rto. 3,8ff. = pTurin, 17, 4–7.
[4] pSalt 825, 18, 1–2; DERCHAIN, *Le pSalt 825*, I 144.
[5] In der Fassung von La, T 3 (Decke) und der Stele Louvre A 59 (s. *LL*, 101f.). Dazu kommen die Sonnenlitanei, xii, 8 PIANKOFF, p 35 t 14–15 und die Gräber T 335 und 336 in Der el Medine (DERCHAIN, *le pSalt 825*, I 155 mA 5). T 290 (HORNUNG, *Der Eine und die Vielen*, S. 86 n. 96).
[6] *LL*, p. 101ff.
[7] Für die *SL* und den Text *LL* I 4 vgl. noch *LL*, 96f. (10).
[8] *Livre de la nuit*, *BE* 13, 80: *ʿq m rs*
*prt m ḫrt*
Hibis 32, 23: *ʿq.k m rs*
*prj.k m jḫtj*
vgl. noch Anchnesneferibre § VIII a Z. 372–3 ed SANDER-HANSEN p 118:
"Ich bin deine Mutter Nut,
ich habe mich über dich gebreitet in meinem Namen 'Himmel'
*ʿq.ṯ m rs.j*
*pr.ṯ m jḫtj.j*
*mj jrt.n rʿw rʿw nb*
Du gehst ein in meinem Mund
Du kommst heraus aus meinen Schenkeln
wie Re es macht Tag für Tag".



Osiris: der abgeschlossene Zyklus (Vater)
Huh und Hauhet: die Präexistenz vor der Schöpfung.

Daß "sein Vater" zusammen mit den Körperteilen Mund, Schenkel und Arme in eine gemeinsame Spalte, die ich mit "Funktion" überschrieben habe, gerückt ist, bedarf vielleicht noch der Erklärung. Die "Arme" von Huh und Hauhet weisen auf ihre Funktion als Geburtshelfer, "auf" deren "Armen" ein Kind zur Welt kommt; die Körperteile "Mund" und "Schenkel" weisen auf die Funktionen "Verschlingen" und "Gebären", in denen die (ungenannte) Himmelsgöttin am Sonnenzyklus beteiligt ist. Dadurch, daß die Emporheber-Rolle des Osiris als Vaterrolle spezifiziert ist, wird (nicht auf die "Zeugung" des Gottes, wie man zunächst vielleicht denken könnte, sondern) auf die Ka-Übertragung angespielt. So ergibt sich die vom Schema gezeigte Analogie.

Die beiden von dem Schema nicht wiedergegebenen Verse
7 *m-mswt.f nt-jsbtt nt-pt* und
10 *ḥtp.f m-mʿnḏt*
lassen sich als Verweise verstehen, die sich aus der kosmographischen Funktion des Textes ergeben. Der "Osten des Himmels" wird durch die Stelle am Tempel vertreten, an der der Text steht (B, H) oder auf die er sich bezieht (C, F), die Morgenbarke ist als Trägerin der Erscheinungsform des Gottes dargestellt. Vers 10 gehört zu den am Eindeutigsten kosmographischen Aussagen, er hat wörtliche Parallelen im *Amd*, *Pfb* und *Livre de la nuit*. Inhaltliche Parallelen verweisen nun auch die Verse 2 und 4 in den Bereich der Kosmographie. Die Wendung *wbs.f nḥḥ(w).f* ist im *Nutbuch* bezeugt[1] und im *Livre de la nuit* wahrscheinlich angedeutet[2], Vers 4 entspricht ebenso wie 5 und 6 der Sonnenaufgangsschilderung des *Livre de la nuit* fast wörtlich[3]. In diesem Zusammenhang gesehen, kommt dann bereits dem Wort *prt* terminologische Bedeutung zu. Die folgende Tabelle soll diese Entsprechungen verdeutlichen:

| *Luxor* | *Livre de la nuit* | *Nutbuch* | *Amduat* | *Pfb* |
|---|---|---|---|---|
| 3 *prt.f* | *prt m dsr* (1) | *pr ḥm n nṯr pn* | *pr.f m dsr* | |
| *wbs.f nḥḥw.f* | (Bild?) | *sw wbs.f nḥḥw.f* | | |
| 4 *ḥfd.f r ṯt* | *ḥfd r sḫt* (5) | *sw sḫr.f r ṯt* | | |
| *m ḫprj* | *ḫpr m ḫprj* (4) | *sw ʿq m ḫprr pn* | | |
| 5 *ʿq.f m rs* | *ʿq m rs* (6) | *ʿq ḥm n nṯr pn m rs.s* | | |
| 6 *pr.f m jḫtj* | *pr m ḫrt* (7) | *sw wp.f jḫtj mwt.f nwt* | *ḥʿj.f m jḫtj nwt* | |
| 8 *wṯz – wsjr* | | *wʿb.f m ḥnw ʿwj jt.f wsjr* | | |
| 9 *šzp – ḥḥw, ḥḥt* | (Bild) | | | |
| 10 *ḥtp.f m mʿnḏt* | *ḥtp m mʿnḏt* (2) | | *ḥtp.f m mʿnḏt* | *ḥtp.f m mʿnḏt* |
| | *sqd m nww* (3) | | | |

Nur das *Livre de la nuit* und das *Nutbuch*, also die beiden "echten" Kosmographien, können an Ausführlichkeit mit dem hier behandelten Text konkurrieren, dessen erste Strophe sich dadurch als ein besonders kostbares Spezimen dieser selten bezeugten Gattung erweist.

[1] NEUGEBAUER-PARKER, *EAT* I t 44 (E).
[2] Vgl. oben S. 24.
[3] *Livre de la nuit*, 80: *ḫpr m ḫprj ḥfd r sḫt* / *ʿq m rs* / *pr m ḫrt*
Der hier behandelte Text, v 3–5: *ḥfd r ṯt m ḫprj* / *ʿq.f m rs* / *pr.f m jḫtj*

b) Der Exkurs über die "östlichen Seelen"

α: Die Liturgie der *brw jɪbtjw*

Die II. Strophe des Textes ist eine litaneihafte Aufzählung von Dingen, die der König "kennt". Weitaus am längsten verweilt die Aufzählung bei dem ersten und offenbar — wo es um die Anbetung des Sonnengottes geht — wichtigsten Gegenstand des königlichen Wissens, den ich die "Liturgie" der östlichen Seelen genannt habe. Es geht dabei um die "Worte, die die östlichen Seelen sprechen" und um die Handlungen, die ihnen (dabei) für das Gelingen des als Festritual betrachteten Sonnenlaufs obliegen:

10 "König N kennt diese geheime Rede, die die östlichen Seelen sprechen:
sie machen Jubelmusik für Re
$\frac{\text{(damit)}}{\text{(wenn)}}$ er aufgeht, $\frac{\text{(damit)}}{\text{(wenn)}}$ er erscheint im Lichtland.
sie öffnen ihm die Riegel
der Tore des östlichen Lichtlands,
$\frac{\text{(damit)}}{\text{(wenn)}}$ er dahinfährt auf $\frac{\text{dem Weg}}{\text{den Wegen}}$ des Himmels".

Der Text setzt den beschreibenden Stil der I. Strophe fort. Statt z.B. (mit der Formel des *Amduat*) zu sagen "N kennt die Worte der östlichen Seelen und was sie tun[1]" beschreibt er diese Handlungen und setzt sie — durch Juxtaposition — mit den entsprechenden Handlungen des Sonnengottes in Beziehung. Diese Beschreibung ist hier wohl nicht mit einem "Wechsel der Hinsicht" von Vers 12 zu 13 verbunden, sondern *mdw pn* "diese Rede hier" bleibt in gewissem Sinne auch Thema der anschließenden Verse, die an "diese Rede" epexegetisch anknüpfen und sie in die zugehörigen Sprechsituationen

| | | |
|---|---|---|
| Akklamation | — | Erscheinung |
| Tor-Öffnung | — | Überfahrt |

einbetten[2]. Diese beiden "klassischen" Obliegenheiten der *brw jɪbtjw* werden auch vom *Livre du jour*[3] und dem liturgischen pBerlin 3050[4] in derselben Reihenfolge dargestellt.

[1] Vgl. *Amd* I 1/2, 5/6, 53, 82 usw.

[2] Die vom Sinn gebotene Beziehung der einzelnen Aussagen untereinander wird durch die parataktische Aufzählung in keiner Weise festgelegt auf einen temporalen, kondizionalen, kausalen oder finalen Sinn. Die Sinn-Struktur der Satzfolge ist etwa so wiederzugeben:
"Rede" der *brw jɪbtjw*
I. Handlung (*sḏm.f* trans.) der *b.j.* "für" den Sonnengott
I. Vorgang (*sḏm.f* intrans.) mit dem Sonnengott als Subjekt
II. Handlung (*sḏm.f* trans.) der *b.j.* "für" den Sonnengott
II. Vorgang (*sḏm.f* intrans.) mit dem Sonnengott als Subjekt
Die wahrscheinlichste Beziehung der einzelnen Aussagen zueinander ist wohl die, daß die "Rede" der *brw jɪbtjw* sowohl die eine wie die andere ihrer Handlungen begleitet (temporalkonkomitativ), ihre Handlungen aber zu den Vorgängen des Sonnenlaufs in einem auslösenden (finalen) Verhältnis stehen. Aber auch die Beziehung von Handlung und Vorgang wäre im begleitenden Sinne denkbar. In der Übersetzung habe ich die Verse 11–15 in Parenthese gesetzt, was den Möglichkeiten der ägyptischen Parataxe vielleicht am nächsten kommt.

[3] *BE* 13, 4 und 84/85:
I { "(Die östlichen Seelen) das sind vier Götter,
die Re anbeten.
II { Sie sind es, die Re 'erscheinen lassen',
die die Flügel der vier Tore des östlichen Lichtlands öffnen".



Die Anbetung, die Tänze, Gesänge, der "Freudenlärm[1]" setzen also bereits "innen", hinter den noch verschlossenen Horizont-Toren ein. Die analoge irdische Kultsituation ist also nicht das tägliche Ritual, bei dem erst die Schreintüren (die "Türflügel des Himmels"[2]) geöffnet werden müssen, bevor der Gott angebetet werden kann[3], sondern das Festritual und die Öffnung der Tempeltore[4], mit der der schon innen von den Priestern angestimmte Festjubel verkündend nach außen dringt und Himmel und Erde ergreift[5], um den in Prozession ausziehenden Gott zu feiern. Die Hinsicht, in der diese Liturgie der östlichen Seelen beschrieben wird, gibt sich in dem Demonstrativum *pn* bei B zu erkennen, das auf etwas "hier" Gegenwärtiges verweist. Bei B, C, E und F gehört die Darstellung von Pavianen zum unmittelbaren szenischen Kontext, dazu tritt bei B ein kurzer Opferhymnus (s. oben S. 5), der mit "diese Rede" gemeint sein muß. Dieser "Spruch" (er ist durch das jeder Zeile vorangestellte *ḏd mdw* als Rezitation gekennzeichnet) hat die typische Form der Wechselreden von Sonnengott und unterweltlichen Wesen, wie sie die Jenseitsführer aufzeichnen[6]. So ist also auch dieser Abschnitt ein Stück Kosmographie: ein beschreibendes Bezugnehmen auf dargestellte Welt-Inhalte, hier auf die Paviane im Osten — auf der Ost- bzw. Südwand.

[4] pBerlin 3050, vi, 6–vii, 2 ed Sauneron, *BIFAO* 53, 87–88:
I { Es agieren für dich die Paviane mit ihren Armen,
sie singen für dich, sie tanzen für dich,
sie sagen dir die Verklärungen auf in ihrem Munde,
sie verkünden dich im Himmel und auf Erden.
II { Sie geleiten dich bei deinem schönen Erscheinen
sie öffnen für dich (andere Lesart: sie schieben zurück) die Tore des östl. Lichtlands des Himmels
sie bewirken, daß Re in Frieden überfährt in Frohlocken, zu seiner Mutter Nut.

[1] *ṯjɪ* s. oben S. 29 (9) mit n 8.

[2] S. *LL*, 253ff. mit 254 n 42.

[3] Im Amunritual von Karnak folgen die beiden Hymnen-Intervalle für Tageskult (ep. 18/19) und Festkult (ep. 37–41) jeweils auf Türöffnungssprüche (ep. 7–10 und ep. 25–27).

[4] S. Arnold, *Wandrelief und Raumfunktion*, 8 mA 2.

[5] Vgl. Daumas, *ASAE* 51, 394f. und *LL*, 257ff.

[6] Solche eine Sache ihrem Besitzer zuweisenden Sprüche mit *n* sind im Amduat etwa *Amd* II 56 oben: "Deine Barke gehört dir" (Hymnus der Datgötter an Re); auch die Antwort des Sonnengottes, ibd., ist voll von solchen Sätzen; II 74 (Hymnus der Geheimen Götter an Re):
"Der Himmel gehört deiner Seele,
die Erde gehört deinem Leichnam"
Antwort des Sonnengottes:
"Opferbrote gehören euch auf Erden,
Wasser gehört euch vom Gottesufer,
Äcker gehören euch von euren Gefilden!"
II 118 (Re zu den Königen):
"Eure Rote Krone gehört euch, Könige von Unterägypten!
Eure verklärten Leiber gehören euch, Verklärte!
Eure Gottesopfer gehören euch, damit ihr zufrieden seid ..."
Ähnlich *Amd* I 21; 40; 41; 81; 82; 99; 100; 102; 114; 119; 121; 128; 175; 186; 189; *Pfb* I 198ff.; 234; 243; 273ff.; II 31; 36; 56; 69ff.; 102; 106ff.; 120f.; 123f. usw.; Piankoff, *Tomb of Ramesses VI* t 51 p 189; *Création* 33; *Hb* 14. Besonders nahe kommen dem Opferspruch aus dem Luxortempel Sätze wie *Pfb* I 51:
*mɜʿt n.ṯn ʿnḫ.ṯn*
"Die Maat euch, daß ihr lebt"!
*Amd* I 99 *ḥtpw n.ṯn ḥtp.ṯn*
"Opferbrote euch, daß ihr zufrieden seid"!
Wie die S. 5 n. 2 zusammengetragenen Beispiele aus den *PT* zeigen, gehört die Form zu den ältesten Elementen liturgischer Sprache.

β: Die Ikonographie, Zoologie und Astronomie (?) der *brw jꜣbtjw*

Die nächsten Verse stellen ganz außer Zweifel, daß sich der Text im Verstehenshorizont der Gattung Kosmographie bewegt, denn die Wörter *ḫprw* und *nwt* haben in diesem Rahmen terminologische Bedeutung und können geradezu als "Leitwörter" fungieren. Die Lehre, auf die damit hingewiesen wird, ist zu einem Teil, der bereits gewisse Rückschlüsse auf das ganze System zuläßt, in einige leider noch weitgehend dunkle, änigmatisch geschriebene Texte des *Livre du jour* eingegangen[1]. Diese Texte setzen die "Seelen" dreier Himmelsbereiche, die "östlichen", "westlichen" und "nördlichen Seelen" mit bestimmten Orten und Gegenden auf der Erde in Beziehung, nennen ihre "Namen", beschreiben ihre Rolle beim Sonnenlauf und bezeichnen u.A. auch ihre "Städte" (*nwwt*) und ihre "Metamorphosen" (*ḫprw*). Dabei ergibt sich folgendes Schema von Zuordnungen[2].

| (*brw*) | (*ꜣḫt*) | (Kultort) | (Rolle) | Name | Stadt | *š* | *ḫꜣst* | *tꜣ* | *ḫꜣt* | *ḫprw* |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *brw jꜣbtjw* | *ꜣḫt jꜣbtt* | Heliopolis | (Beschreibung) | *bntjw* | *pwnt* | *knmtj-ḥr* | *wꜣnt* | *ꜣḫt jꜣbtt* | *špjw* | Paviane |
| *brw jmntjw* | *ꜣḫt jmntt* | Heliopolis (?) | ,, | ? | ? | ? | ? | ? | ? | ? |
| *brw mḫtjw* | *ꜣḫt mḫtt* | Sais, Busiris | ,, | ? | *kftjw* | *pḏ* | *tꜣ nṯr mḫtj* | *ꜣḫt jmntt* | ? | |

Diese eigentümliche Geographie, deren Fragmente außer im *Livre du jour* auch im *Nutbuch*[3], im *Amduat*[4] und in den Hymnen des Stundenrituals[5] überliefert sind, steht offenbar auch hinter der hier besprochenen Stelle. Ihr Hauptkennzeichen scheint mir der halb-jenseitige Charakter eines Grenzbereichs zwischen Himmel und Erde zu sein, den der Ägypten umgebende Fremdland-Gürtel — zur Hauptsache Wüste und Wasser — hier annimmt. In dieser Zwischenzone haben Wesen ihre "Städte", die als "Seelen" an den Himmel gehören.

[1] *BE* 13, 3, 4, 9, 77–79, 22–25; 84–97 (zusammenfassende Übersetzung und Behandlung durch Drioton, dessen Kopie allerdings nach Fairman, *BIFAO* 43, 89f. n. 3 "Some forty errors" enthält.)

[2] Die Übersicht geht vielleicht in ihrer Vorsicht, den nicht unmittelbar überzeugenden Lesungen Driotons ein Fragezeichen vorzuziehen, etwas zu weit. Es scheint mir hier aber nicht der Ort, in eine Diskussion der fraglichen Lesungen einzutreten, und für den Zusammenhang der hier inredestehenden Fragen ergibt auch das Gesicherte schon genug.

[3] Punt: *EAT* I t 44–46; besonders wichtig ist auch die Zugvögel-Theorie, die das Nutbuch bei der Darstellung der nördlichen Himmelsgegend entwickelt, s. dazu Edel, *NAWG* 1963 Nr. 4, 105ff. Die Zugvögel bewohnen in Gestalt von Ba-Vögeln den nördlichen *qbḥw*-Raum, der noch jenseits der Sternenwelt (also jenseits des Schemas Abb. 12) liegt und nehmen erst beim Eindringen in die subsolare Welt (unter Einwirkung der Sonnenstrahlen) Vogelgestalt an. Ist die Verbindung von Tiergestalt und Ba-Existenzform im Fall der Paviane und "östlichen Seelen", Schakale und "westlichen Seelen" analog zu denken? (Vgl. S. 31 n. 1).

[4] Sinai, vertreten durch die *nṯrw mfkꜣtjw* s. *Amd* II 187 (4).

[5] Sinai, vertreten durch die *nṯrw mfkꜣtjw* und Libyen, vertreten durch die *jmw ṯḥnw* (Hymnus zur 9. Tagesstunde s. *LL*, 127).



Dieselbe Nähe von irdischer Grenzregion und Himmelsgegend spricht auch aus frühen Expeditionsberichten, wenn z.B. *ḥrjḫwjf* die Libyer "bis in die westliche Ecke des Himmels" zurücktreibt[1] oder die Ostwüste als *ꜣḫt*, Lichtland, bezeichnet wird[2]; auch der Name "Gottesland" könnte sich aus dieser Himmelsnähe ableiten. Vergleichbar ist auch der Gebrauch des sonst nur in religiösen Texten (für die Jenseitsschwelle im Westen) bezeugten Ausdrucks *gs jmntj* im Sinuhe[3].

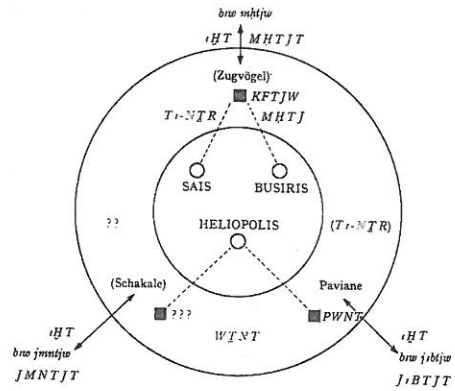



Abb. 12 Das geographische Schema des *Livre du jour et de la nuit*

Die ausführlichste Quelle, das *Livre du jour*, umgibt diese Geographie jedoch mit allen Kennzeichen eines streng gehüteten kultischen Geheimnisses[4]. Es handelt sich um eine *"géographie liturgique*[5]", für deren "Sitz im Leben" schon die Hymnen des "Stundenrituals" auf den Sonnenkult schließen lassen[6]; der hier untersuchte Text stellt dafür einen neuen, wichtigen Beleg dar.

Dieses geheime Wissen des Königs führt der Text nicht aus, sondern er deutet es nur an durch die Bezeichnung der einzelnen Gegenstände dieses Wissens. Damit wird in diesen

[1] *q'ḥ jmntj n pt* (*Urk* I 126.1 Übers. Edel, FS Grapow, 72; vgl. Ders. Or. 36, 1967, 155 (Hinweis H. Brunner); vgl. *q'ḥ jꜣbtj n pt* z.B. *CT* III 98 i). T 36, Sargkammer: "O Ostwind, der aus dem Munde des Re kommt zur westlichen Ecke (*q'ḥ jmntj*)"; vgl. auch *CT* V 11a.

[2] S. Kuentz, *ASAE* 17, 421ff.

[3] R 17–18 Blackman, *BiblAeg* II, 6; oAshmolMus ed Barns t 1 l 7. Der "jenseitige Klang" der Stelle (s. *LL*, 233 n 33) scheint den Kommentatoren entgangen zu sein.

[4] Das zeigt sich nicht nur darin, daß das Buch einzig für diese Texte die änigmatische Schreibweise wählt; der Text selbst nimmt auch auf die Geheimhaltung ausdrücklich Bezug mit den Worten: "Ich kenne sie (die östlichen Seelen) in Hieroglyphen (*m mdw nṯr*): das sind vier Sprüche (*ṯzw*) in die du eingeweiht bist. Sprich sie nicht aus, daß ein Profaner (*rḫjjt nbt*) sie hören könnte!" (*BE* 13, 86, nach Drioton).

[5] Vgl. Derchain, *Cde* 37, 1962, 31ff.

[6] Die zwölf Hymnen des Stundenrituals gehören als Liturgie zu der Beschreibung des Sonnenlaufs in den zwölf Tagesstunden, die als Kosmographie in dem sog. *Livre du jour* getrennt überliefert wurde. S. *LL*, 159ff.

Versen wieder ein radikaler Wechsel der Hinsicht gegenüber dem Vorhergehenden vorgenommen, wo die "Liturgie" der *ḥrw jꜣbtjw* nicht nur mit *mdw ḫn* bezeichnet, sondern in Versen 13–17 bis ins einzelne beschrieben wurde. Über die *ḥzw* der östlichen Seelen (was gegenüber *ḫprw* ihr eigentliches Aussehen bezeichnen muß, also ihre "Ikonographie") und ihre *ḫprw* (ihre irdische Metamorphose in den Pavianen, also ihre "Zoologie") sagt der Text nichts, über ihre *nwwt* immerhin soviel, daß sie "im Gottesland", also jenem süd-östlichen Grenzbereich von Punt und *wꜣnt* liegen, und über den "Ort, an dem sie stehen" lediglich eine Zeitangabe, die sich wahrscheinlich auf den Sonnenuntergang bezieht (vermutlich ihre Stellung als Sterne am Himmel, also ihre Astronomie).

Auch der nächste Vers, der sich auf die Liturgie der "beiden Mannschaften" bezieht, ist in derselben benennenden, nicht beschreibenden Hinsicht gesprochen, so daß sich die Verse 18–23 zu einem Abschnitt zusammenfassen lassen:

18 Er kennt ihr (wahres) Aussehen und ihre Metamorphosen,
ihre Heimat im Gottesland.
20 Er kennt den Ort, an dem sie stehen,
wenn Re den Weganfang beschreitet
Er kennt jene Rede,
die die beiden Mannschaften sprechen,
(wenn) sie die Barke des Horizontischen ziehen.

Der Wechsel der Hinsicht läßt sich damit erklären, daß hier nicht mehr dieser unmittelbare Darstellungsbezug besteht, der die vorhergehenden Verse an die dargestellte Szene der Sonnenanbetung bindet. Diese Wissensgegenstände sind allgemeinerer Natur, oder sie hängen nicht so unmittelbar mit dem Sonnenaufgang zusammen, wie z.B. die Rede der beiden Mannschaften, die sich (wenn sie beim "Treideln" gesprochen werden soll — *Amduat* und *Pfortenbuch* verzeichnen solche Treidellieder[1]) auf die Nachtfahrt der Sonne bezieht und daher "jene" Rede genannt wird. Das Wort *mdw* "Rede" klammert diesen ganzen Abschnitt über die "Trabanten" des Sonnengottes gleichsam ein und faßt ihn zu einer Sinneinheit zusammen. Es geht darin um die Kenntnis der den Sonnengott auf seiner Bahn umgebenden Göttergemeinschaften und ihrer "Liturgien", d.h. der Worte, die sie zu ihm sprechen und der Handlungen, die ihnen beim Sonnenlauf obliegen.

Diese Kenntnisse bewirken, das bezeugen vor allem die Jenseitsführer sehr klar, daß man in die betreffende jenseitige Verehrergemeinde aufgenommen ist:

"Wer es kennt, ist einer, der in der Sonnenbarke ist[2]"
"Wer es kennt, ist eine von den Seelen bei Re[3]"
"Osiris N kennt jene Rede, die die östlichen Seelen sprechen;
Osiris N ist in seinem Kollegium;
Osiris N, sie tritt ein in die Mannschaft des Re Tag für Tag[4]"
"Wer diese Rede kennt, die die unterweltlichen Götter sprechen zu diesem Gott
und die Rede, die zu ihnen sagt dieser Gott,
ist einer, der Zutritt hat zu den Unterweltlichen[5]".

[1] z.B. II 142ff.; II 181ff.; III 12; 54f.
[2] *Amd* III 175 vgl. I 123, II 131.
[3] *Amd* III 169, vgl. I 118, II 125.
[4] Totb *Nḏmt* cap 15 Text zur Vignette, 7–15. SHORTER, *Cat.*, 77.
[5] *Amd* III 38–40.



Daraus müßte man schließen, daß der König seinen Hymnus am Morgen als ein Mitglied der "östlichen Seelen" spricht bzw. singt[1], und genau das stellt die Szene auch dar, zu der unser Text in C und F gehört: der König erscheint hier als Anführer der paarweise hinter ihm gestaffelten Paviane, als Mitglied dieser Verehrergemeinde der "östlichen Seelen[2]". Die Liturgie des Sonnenkults bildet die "Liturgie des Sonnenlaufs" ab, die Liturgie der "Seelen" und "Mannschaften", die den Sonnengott begleiten, verkünden, empfangen usw. Diese "jenseitige Liturgie" wird nun von den Kosmographien und Jenseitsführern im weitesten Umfang widergespiegelt, die ja den Sonnenlauf in den liturgischen Formen einer Prozession darstellen[3].

## 2. Die arcana des Sonnenlaufs

Die folgenden Verse sind weiterhin ganz in der benennend-andeutenden Hinsicht der Verse 18–23 gesprochen. Zügig zählen sie die einzelnen Kenntnisse des Königs als Sonnenanbeter auf:

25 Er kennt die *Neugeburt des Re*
und *sein Entstehen* in der Flut.
Er kennt *jenes geheime Tor*, durch das der Große Gott heraustritt.
Er kennt den (die), *der* (*die*) *in der Morgenbarke* ist (sind)
und das *große Bild*, das in der Abendbarke ist.
30 Er kennt deine "*Stricke*" (? Ruder?) im Lichtland
und deine *Steuergeräte* in der Nut.

Diese Kenntnisse betreffen jetzt nicht mehr die "Trabanten" des Sonnengottes, sondern diesen selbst. Sie werden in einer Reihenfolge aufgezählt, die sich, wie mir scheint, weiterhin an dem Bild einer Prozession orientiert und vom Innersten, Heiligsten, von dem Mysterium im Allerheiligsten nach außen fortschreitet: durch das Himmels-Tempeltor zu den beiden Barken als Trägern der öffentlichen Erscheinungsform des Gottes in Prozession und schließlich zu den heiligen Gegenständen (Symbolen) der Barkenfahrt.

[1] *šm*ʿ "singen" verwendet z.B. das Totb 100 in dem für diesen Zusammenhang so wichtigen Text:
"Ich habe der Sonnenscheibe Hymnen gesungen,
Ich habe mich zu den Pavianen gesellt,
Ich bin einer von ihnen".
Die vielleicht drastischste bildliche Ausprägung dieses Gedankens: der Identifizierung von Sonnenanbeter und "Sonnenaffen" als Mitglied der himmlischen Verehrergemeinde des Sonnengottes, begleitet diese Sätze aus Totb 100 auf dem Pyramidion des Nespeqašuti in Glasgow (Nr. 13.176 ed DE MEULENAERE, *JEOL* 20, 2–4 t 1), das auf der N-Seite den Toten darstellt mit einem Pavian auf der Schulter, beide mit erhobenen Armen im Gestus der Sonnenanbetung. Die Beischrift dazu lautet:
*šms.n.j dwꜣ.n.j jtn*
*zmꜣ.n.j m jmw ḥtt jnḳ wʿ jm.sn*
"Ich bin der Sonnenscheibe gefolgt, ich habe sie angebetet,
ich habe mich mit den Sonnenaffen vereinigt, ich bin einer von ihnen".
[2] B stellt den König nicht inmitten der Paviane dar, sondern verweist die (12) Paviane in die rechts anschließende Szene, unter den Himmel, der die Sonnenbarke trägt.
C: *Medinet Habu* t 424
F: LECLANT, *Recherches*, t xlvi B
[3] cf. S. 56 n. 3.

Den Schlüssel zu diesem Verständnis der Abfolge liefert das "Tor" (Vers 27) als die Wende zwischen innen und außen. Die *mswt* und *ḫprw* des Sonnengottes vollziehen bzw. befinden sich "innen", die beiden Barken und die heiligen Geräte der Barkenfahrt dagegen befinden sich "außen", am Himmel, im Lichtland. Das Tor bezeichnet den Punkt des Übergangs zwischen den beiden Bereichen, also auch den Punkt, auf den sich die Sonnenhymnen beziehen, weshalb sie in den thebanischen Gräbern am Eingang stehen, der dieses mystische Himmelstor symbolisch repräsentiert[1]. Ebenso wird auch das Tempeltor dem Himmelstor gleichgesetzt[2]. Auf dieses Himmelstor berufen sich die Sargtexte dort, wo es um kultisches Einweihungswissen geht[3]. Es gehört (wie z. B. auch die "Horizont-Löwen[4]") in jene vom Ägypter gern mit dem Begriff *šts* verbundene Kategorie von Symbolen, in denen Himmel und Tempel, kosmisches und kultisches Mysterium abbildhaft aufeinander bezogen werden. Thutmosis III. hat einen Bericht seiner Einweihung in diese kultische *šts*-Sphäre überliefert[5]. Entsprechendes kultisches Einweihungswissen ist es auch, auf das sich die Kenntnis des Tores in dem vorliegenden Text bezieht.

Die Aussage der Verse 24 und 25 würde sich dann auf das "Innen" beziehen, das Innere des Himmels bzw. Tempels. In der Tat gehört die "Flut", die in Vers 25 als Ort der *ḫprw* genannt wird, nach Auskunft der Kosmographien in die Sphäre jenseits des Tores[6]. Wie immer man nun *mswt* und *ḫprw* verstehen will: als Ausdrücke für die "Gestalt" des Sonnengottes (im Sinne von Leiden V 1[7]) oder für den Prozess seiner morgendlichen "Neugeburt" und "Verwandlung" (im Sinne von *Amd* I 195, 11), in jedem Fall steht außer Zweifel, daß es sich dabei um das "innerste" Geheimnis des Sonnenlaufs handelt. Thutmosis III., dem sich die Himmelstore öffnen, sieht die *ḫprw* des Sonnengottes[8] und *Imn-m-zt.f*, der Eigentümer des pLouvre 3292, der beansprucht, von Re selbst in die Sonnenbarke eingeführt (*sḫz*) zu sein, sagt noch präziser, "die drei *ḫprw*" gesehen zu haben, "die er annimmt in der Dauer (?) des Lichtglanzes[9]". Auch *Ḥtjtj*, der Inhaber der Stele Leiden V 1, rühmt sich, "Re in seinen *ḫprw* und Atum in seiner *mswt*" gesehen zu haben im Zusammenhang höchster Einweihung[10].

Das Geheimnisvolle und Esoterische dieser Aussage wird erst klar, wenn man die Paradoxie dieser Kollokation von *msj* und *ḫpr* bedenkt. *msj* "geboren werden" bezeichnet einen

[1] Vgl. S. 15 n. 1. In T 329 (1) wird der Grabdurchgang als *sbt ḫt n dt* bezeichnet.
[2] DE WIT, *Le rôle et le sens du lion*, 73ff.
[3] Im Zweiwegebuch (vor allem *CT* VII 325a–d; sonst *CT* VI 381b; 354ab; 393g; VI 223a Titel; 1550; 473j; vgl. die *sḫḫt ỉḫt* in der berühmten Theodizee VII 462d und die *ḫrwt pt* CT VII 511e) s. KEES, *Totenglauben*, 289, 298–299.
[4] DE WIT, a.O., 148ff.; SCHOTT, *Zum Weltbild der Jenseitsführer des NR*, 185ff.
[5] *Urk* IV 159f. vgl. KEES, *MDIK* 16, 209f.
[6] Die Fahrt durch den Nun beim Sonnenaufgang fällt noch in den Bereich der Unterweltsbücher, vgl. vor allem das tableau final des *Pfb* und die Sonnenaufgangsschilderung des *Livre de la nuit BE* 13, 80f.
[7] S. 33 n. 1 und 4.
[8] Mit drei *ḫpr*-Zeichen geschrieben, als sei damit zugleich auf die Dreizahl der Phasen angespielt, vgl. n 9.
[9] ed. NAGEL, *BIFAO* 29, 47 cf. *LL*, 44; 336.
[10] S. 33 n. 1 und 4 Vgl. BARGUET, *Le temple d'Amon Re à Karnak*, 290. Beide Texte berichten die Einweihung in höchste kultische Geheimnisse, die in Hatiai's Fall die Herstellung der Götterbilder betreffen, im Fall des Hohenpriesters Nebneteru das Kultbild im Allerheiligsten des Amuntempels und den König in "der Heiligkeit des Palastes" (er sieht Amun *m jrw.f* und Horus — den König — *m mswt.f*).



bewirkten, *ḫpr* "entstehen" bzw. "sich verwandeln" einen spontanen Vorgang. Der Sonnenaufgang vollzieht sich, als Mysterium betrachtet, in beiden Kategorien zugleich[1].

Auf die Seite des "Außen", also den sichtbaren Himmel bzw. die Feststraße der Prozession, geraten bei dieser Deutung die Wissensgegenstände, die in den Versen 27–30 genannt werden. Sie beziehen sich sämtlich auf die Barkenfahrt des Gottes:

Den/Die in der Morgenbarke
Das große Bild in der Abendbarke
"Deine" (des Sonnengottes) Stricke (?) in der *ỉḫt*
"Deine" *ḫpt*-Steuergeräte in der Nut.

Wenn die Barken des Sonnengottes hier als Träger geheimer Formen von ihm erscheinen, die nur der Eingeweihte kennt, so entspricht das genau der Rolle, die die Prozessionsbarke auch sonst im ägyptischen Kult spielt. Dort ist *sšmw* die Bezeichnung des hölzernen Götterbildes, das der Kajütenschrein der Barke (*ḥtr*) vor allen Blicken verbirgt[2]. Der Sonnengott ist verborgen, sein Kajütenschrein geheim[3]. Nur der Eingeweihte sieht seine "wahre Gestalt[4]".

Wenn man die Analogie zum Tempelkult fortsetzen darf, dann entsprechen die "Stricke" (?) und "Steuergeräte" der beiden letzten Verse heiligen Gegenständen, "Fetischen", Kultgerät, die der Eingeweihte kennen muß. Mit der Lesung *nwḫw*, "Stricke", die sehr viel für sich hat, ergeben sich in der Tat zwei Gegenstände, die die geforderte Funktion zentraler Symbole gut erfüllen. Sie spielen in den Texten eine bedeutende Rolle, auch wenn sie m. W. sonst nicht als Paar auftreten, und vermögen die beiden Phasen der Barkenfahrt als Treideln (*nwḫw*) und Segeln bzw. Rudern (*ḫpt*) metonymisch zu vertreten.

Das eigentliche Problem dieser letzten Verse ist das unvermittelte Umschlagen in direkte Rede. Als Ganzes hat der Text, auch das gehört zu seinen "kosmographischen" Elementen, weder Sprecher noch Hörer, was bereits im Kontext liturgischer Tempelinschriften etwas Besonderes ist. In diesen Versen zeigt sich nun, daß doch ein Hörer vorausgesetzt wird, nämlich der Sonnengott. Dieser Hörer steht unangesprochen im Hintergrund, seit der Text einen bestimmten Anspruch impliziert, den Anspruch, den alle Wissensbeteuerungen in Ägypten in sich tragen, wo Wissen eine Form der Teilhabe, ja der Identifizierung mit dem Gewußten ist. Mit dem Wissen, das die Verse 11–23 beteuern, legitimiert sich der König zum Eintritt in die Gemeinschaften der himmlischen Begleiter und Verehrer des Sonnengottes, während ihn das in den Versen 24–30 zum Ausdruck gebrachte Wissen zum Eintritt in die Sonnenbarke legitimiert. Der Sonnengott wird den, der sich ihm mit solchen Wissensbeweisen nähert, als Seinesgleichen in seine Barke aufnehmen. Das ist die Sprechsituation vieler vergleichbarer Wissensbeteuerungen in direkter Rede, die hier gleichsam "durchschlägt". Der implizierte Anspruch auf Aufnahme in die Sonnenbarke setzt den als Hörer voraus, der allein darüber entscheidet: den Sonnengott.

[1] Auch der Sonnenaufgangsschilderung des hier betrachteten Textes scheinen die Kategorien des Spontanen und des Bewirkten zugrunde zu liegen:

| Verse | Inhalt | Kategorie |
|---|---|---|
| 2–3 | Öffnen des *nḫpw*, Emporklimmen zum Himmel als Chepre ("spontan Entstehender") | Spontaneität |
| 4–6 | Geburt-Empfängnis-Zyklus | spontan + bewirkt ("Kamutef" Motiv) |
| 7–9 | Vater- und Ammenschaft der kosmischen Räume | bewirkt |

[2] NELSON, *INES* 1, 142ff. [3] *ḥtr šts* s. *LL*, 219 und öfter.
[4] *jrw.f mtr*, z. B. *CT* VI 69b–c; 72b + d cf. 67f, 82c–d; *CT* V 262c gewährt Chepre dem zu seiner Barke aufgestiegenen Toten, einzutreten um "zu sehen, was darin ist".

### 3. Das "Wissen" des Sonnenpriesters

Mit achtmaligem *jw.f rḫw* "er kennt" beschreibt die II. Großstrophe das Wissen des Königs. Dieses litaneihaft immer wiederholte "er kennt" gliedert zugleich die Sprophe in halbierendem Sinne, indem es sich zu 4 und 4 auf die beiden Hälften "Worte der Begleitgottheiten" und "Arcana des Sonnenlaufs" verteilt, die nur dann als Hälften in Erscheinung treten, wenn man sich an dem anaphorischen *jw.f rḫw* orientiert; weder die Zahl der Verse (13:7) noch die der Wissens-Gegenstände (6:7) ergibt eine Symmetrie. Es handelt sich demnach bei dieser Strophe um eine Litanei, die die Anapher als gliederndes Element benutzt.[1] Der m.W. einzige Text, der sich dem vorliegenden in dieser Ausführlichkeit und zugleich litaneiartigen Betonung des Wissens vergleichen läßt, findet sich wieder im Bereich der Kosmographie, nämlich im Titel des *Amduat*, wo die Form einer infinitivischen Explikation des Titels[2] mit neunmaligem *rḫ* "Kennen" besetzt ist. HORNUNG hat die Jenseitsführer darum als "Lehrbücher" bezeichnet. Die mit diesem Wissen beanspruchten Identifikationen bekommen natürlich im Jenseits für den toten König erst recht ihren guten Sinn. Viel erstaunlicher ist die Bedeutung dieses Wissens im diesseitigen Kult, wofür der vorliegende Text ein wertvolles Zeugnis ablegt. Mit diesem Zeugnis liefert der Text ein letztes Beweisstück, einen Schluß-Stein zu zwei unabhängigen Überlegungsketten, die beide zu demselben Ziel führen:

1. Wissen hat im Sonnenkult offenbar eine besondere Rolle gespielt, denn im "Stundenritual" ist eine "liturgische Kosmographie" (das sog. *Livre du jour*) bezeugt, die die Tempelliturgie aufs genaueste in kosmische Vorgänge einbettet. Sie schildert die Fahrt des Sonnengottes über den Himmel als eine Prozession mit 12 Stationen und gibt so dem Sonnenpriester Anlaß, mit seinen Hymnen zu jeder dieser Stationen in den Ablauf des kosmischen Geschehens einzugreifen. Durch diese Darstellung der kosmischen Vorgänge werden die auf Erden gesungenen Hymnen himmlischen Sprechsituationen eingefügt. Es sind die Sprechsituationen des Erscheinens, des Anhaltens bei der Prozession, des Jubels beim Gericht des Feindes, des Festlieds, der "Wendung nach innen" beim Sonnenuntergang usw., auf die hin die Kosmographie den Ablauf der kosmischen Vorgänge darstellt, eine Darstellung also in spezifisch liturgischer Hinsicht, die ähnliche Formen verwendet wie die "Festrolle" des "Ritualleiters" bei irdischen Prozessionen und Götterfesten[3]. Dieses abbildhafte Bezogensein[4] der Tempelliturgie auf die Kosmographie fordert den kosmographisch eingeweihten Sprecher.

[1] Die Möglichkeit, die Strophe auch von den Verszahlen her symmetrisch, nämlich "zentrierend" in drei Unterstrophen zu unterteilen, ist mir erst durch FECHTS Gliederung klar geworden. Das Vorstehende ist danach etwas einzuschränken: die Strophe ist "Litanei" nur in einer zweiten, zugrunde liegenden Schicht. Dieser ursprüngliche Katalog königlicher Wissensgegenstände war in halbierendem Sinne 4 + 4 geteilt. Der Text hat daraus eine in zentrierendem Sinne (7 + 6 + 7) unterteilte Strophe gemacht, indem er die Punkte des Katalogs, auf die es ihm besonders ankam, erweitert hat. Diese Erweiterung hat sich bereits vom Inhalt her als "Exkurs" aus der Liste herauslösen lassen.

[2] Zu dieser Form s. *LL*, 33ff.

[3] S. besonders die Form des "Programmtexts" *LL*, 71ff.

[4] Diese Abbildbeziehung kosmischer und kultischer Vorgänge geht aus Vermerken des Amduat sehr deutlich hervor, wie z.B. *Amd* I 123 II 131:

"Man vollzieht diese Zauber der Isis und des Ältesten Zaubers,
die sie ausführen als Abwehr des Apopis von Re im Westen.
Man vollzieht sie im Verborgenen der Dat,
man vollzieht sie auf Erden ebenso".



2. Wissen müßte im Sonnenkult eigentlich eine besondere Rolle gespielt haben, denn es ist, nach ägyptischer Auffassung, eine Form der Teilhabe und bietet dem Sprecher die — vielleicht einzige — Möglichkeit, aus der *conditio humana* heraus- und in die himmlische bzw. unterweltliche göttliche Gemeinde einzutreten, in deren Mitte und mit deren Worten allein er, wiederum nach ägyptischer Auffassung, anbetend vor den Sonnengott treten kann. Diese Zugehörigkeit des Sprechers zu göttlichen Verehrergemeinschaften kraft Kenntnis ihrer Liturgie setzt ebenfalls Einweihung voraus[1].

Der vorliegende Text bringt nun in seiner II. Strophe die willkommene Bestätigung für diese Vermutungen. Es ist da wohl nicht zu kühn, eine Gattung spezifisch solarer kosmographischer Einweihungsliteratur anzunehmen, die im Sonnenkult ihren "Sitz im Leben" hat, die im *Livre du jour* in einem Exemplar der reinen Form auf uns gekommen ist und in den sog. Jenseitsführern des NR in ihrer "funerären Akzeption[2]" vorliegt, die in der Orientierung aller geschilderten Vorgänge am Sonnenlauf und z.T. auch in der Gliederung in 12 Abschnitte die ursprüngliche Struktur noch klar reflektiert. Die zahlreichen Verweise des *Amduat* auf rituelle Begehungen in der Oberwelt weisen in dieselbe Richtung[3].

[1] Das ergab sich aus der Analyse der liturgischen Sonnenhymnen, s. *LL*, Nachwort, p 368–371.

[2] Zum Begriff der "funerären Akzeption" s. *LL*, 21; 23. Im Fall der Jenseitsführer betrifft die funeräre Akzeption der ursprünglichen liturgischen Kosmographien besonders die Ausschaltung des rituellen Elements. Die Funktion, die im ursprünglichen Ritual die Handlung des eingeweihten Priesters erfüllte, fällt in den Jenseitsführern dem bloßen "Kennen" des von ihnen vermittelten kosmographischen Einweihungsstoffes zu. An einigen Stellen des Amduat schimmert die ursprüngliche kultische Funktion noch durch, vgl. I 22, II 33, 39 (70) III v 13:

LF "Wer diese Bilder ausführt ist wie der große Gott selbst" — KF "Wer diese Bilder kennt ist ein Ebenbild des großen Gottes selbst"

(zu LF: ich glaube nicht, daß damit "der *sš-qdwt* samt seinen Kollegen" gemeint ist, sondern der Offiziant. *sšmw* wäre dann die Vorlage nicht für den Maler, sondern für den Ritualisten. Diese Deutung hat den Vorzug, daß die Beziehung auf den König erhalten bleibt und nicht eigenmächtige Eingriffe der Maler angenommen werden müssen). Z. St. vgl. noch HORNUNG, *Der Mensch als Bild Gottes in Ägypten* (in: O. LORETZ, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 1967), 128f. *Amd* I 193, 6–7 II 184, 185 Nr. 12:

User "Es (dieses Bild) ist nützlich für den, der es ausführt auf Erden, im Himmel und in (= unter) der Erde" — Übrige: "Es ist nützlich für den, der es kennt auf Erden im Himmel und in der Erde"

(Diese Stelle versteht das Buch als eine Ritualvorlage — *sšmw* —, die auf der Erde, im Himmel und in der Unterwelt "ausgeführt" werden kann). Man muß also unterscheiden zwischen "echten" Jenseitsführern, wie z.B. dem Zweiwegebuch, und erst durch die "funeräre Akzeption" zu Jenseitsführern gewordenen ursprünglichen liturgischen Kosmographien des königlichen Sonnenkults. Damit ist mE die Verschiedenheit von Zweiwegebuch einerseits und Amduat, Sonnenlitanei, Pfortenbuch usw. andererseits besser zu verstehen, als wenn man einen großen zeitlichen Abstand zwischen den beiden im übrigen derselben Gattung zugewiesenen Textgruppen annimmt (zur Datierung des Amduat ins MR s. n 3).

[3] HORNUNG hat sich dieser bereits in *LL* geäußerten Auffassung angenähert, s. *Amd* III, ix unten; p 47 zu Vers 167–168; 59 zu *Amd* II 3 Nr. 5. Anstelle eines "rituellen Elements, das ins Amduat eingearbeitet ist" rechne ich jedoch mit einem ursprünglichen Ritual, das (genauer: dessen kosmographische Einbettung) zu einem "Totenbuch" umgearbeitet und ausgeweitet worden ist. Einzelbeobachtungen zur Technik dieser Umarbeitung der "Liturgischen Kosmographie" zu einem Totentext am überlieferten Text des Amduat hat ALTENMÜLLER kürzlich zusammengestellt (*Zur Überlieferung des Amduat*, *JEOL* 20, 1968, 27–42). Sie führen ihn zu einer Datierung des Urtextes in das MR, also in die Zeit, aus der auch der hier untersuchte Text stammen muß. Als Urtext denkt ALTENMÜLLER an ein (nicht-funeräres) "Unterweltsbuch" (a.O., 28), dessen gattungsgeschichtlichen Ort ich mit dem Begriff der "Liturgischen Kosmographie" und der Rückführung auf den Sonnenkult prägnanter bestimmen möchte.

## B. Die Stellung des Königs im Kosmos

### 1. Sein "Eingesetztsein" auf Erden

Mit Vers 31 beginnt eine neue Strophe. Äußerlich geht das daraus hervor, daß der König wieder mit Namen genannt wird: innerhalb der Strophe bezieht sich der Text mit dem Personalsuffix *=f* "er" auf den König und bildet mit diesem "anaphorischen Element[1]" ein strophenknüpfendes Band, das am Strophenende abreißt. Das Thema dieser Strophe könnte ich nicht besser umreißen als mit den Worten EBERHARD OTTOS, dem es um denselben Sachverhalt geht, den offenbar auch unser Text formuliert:

> "Wenn man in möglichster Kürze die Rolle des Königs in der Welt umschreiben will mit Worten, die nicht nur für eine bestimmte historische Situation Geltung haben, so dürfte das alte Wort am passendsten sein: die Maat, die richtige Welt- und Lebensordnung, zu verwirklichen und alles zu beseitigen, was ihr entgegensteht. Diese Aufgabe ist in der Tat allumfassend. Sie betrifft nicht nur das politische Sein im weitesten Sinn, sondern auch das gesellschaftliche Leben. Sie schließt die rechte Durchführung des Kultes ein, den Verkehr mit den Göttern als oberster Priester zur Aufrechterhaltung der Weltordnung im religiösen Sinn; der König ist der "Herr des Rituals", und darin liegt zugleich die Anschauung, daß sein Sein und Handeln auch die kosmische Weltordnung umfaßt[2]".

Dies sind dieselben Worte, mit denen auch unser Text "in möglichster Kürze die Rolle des Königs in der Welt umschreibt", und es ist anzunehmen, daß sie auch hier "nicht nur für eine bestimmte historische Situation Geltung haben", sondern daß es in ihnen um die allgemeinste und umfassendste Aufgabe des Königs "auf der Erde der Lebenden" geht, zu der sich die inredestehende kultische Handlung, die Anbetung des Sonnengottes, nur im Sinne eines charakteristischen "Falles" verhält. Nach den Worten des Textes ist der König auf der Erde der Lebenden

> 34 "beim Richten der Menschen,
> beim Zufriedenstellen der Götter,
> 35 beim Verwirklichen der Maat,
> beim Beseitigen der 'Sünde' (= alles, was der Maat entgegensteht)[3]".

Die allgemeine, alles umfassende Bedeutung dieser Verse wird dann in den beiden folgenden mit einer festen Formel auf den Bereich des Kultes eingeengt, der aber als solcher darin ebenso allgemein gefaßt ist:

> "Er gibt den Göttern Opferspeisen
> und den Verklärten Totenopfer"

[1] Mit dieser Kategorie arbeitet die Untersuchung von S. I. GROLL, *Non Verbal Sentence Patterns in Late Egyptian* 1967, bes. 22–28.

[2] *Geschichtsbild und Geschichtsschreibung in Ägypten*, *WdO* III. 3, 1966, 165.

[3] Die Tradition dieser Formel geht bis ins AR zurück, s. *PT* 265; 1775 (OTTO, a.O., 165). Belege zur Topik vom Setzen der Maat an die Stelle der Isfet gibt HORNUNG, *Geschichte als Fest* (1966), 64f. Anm. 74 vgl. auch J. BERGMAN, *Ich bin Isis* (1968), 211.
Eine wichtige Rolle spielen Maat und Isfet auch in der Topik des "Goldenen Zeitalters", zunächst in der klassischen Form einer wiederherstellbaren Norm (v.a. in Königsliedern wie pSallier I, 8.9 *LEM* 86f. und Texten wie MACADAM, *The Temples of Kawa*, I. 22ff.), dann aber auch in der spätzeitlichen Form als unwiederbringliche Urzeit, s. dazu, S. 61 mit n 5.

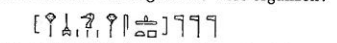


Diese von den Sargtexten bis in die späteste Spätzeit reich belegte Formel bezieht sich in ihrer Bezeugungsgeschichte auf Götter, den König oder den Toten als Herren der Versorgungsgüter, des Lebensunterhalts, und zwar entweder — im Falle von Schöpfer- und Vegetationsgöttern — als dessen Erzeuger[1] oder — im Falle von kultstiftenden Göttern und kultausübenden Königen und Toten — als dessen Verteiler[2]. Die Formel erscheint in dem hier betrachteten Text in der *jw.f sḏm.f*-Form, also in der Form einer allgemeinen, charakterisierenden Aussage[3]. Sie nennt ein typisches Handeln des Königs: die Ausübung des Götter- und Totenkults[4], innerhalb seiner umfassenderen Aufgabe als Verwirklicher der Maat[5], wie sie der vorhergehende Vers "in möglichster Kürze" umschrieben hat.

Auch diese Aufgabe läßt sich unter den — hinreichend allgemein gefaßten — Generalbegriff der "Versorgung" stellen. Dieser Begriff ergibt sich aus Vers 34, der wohl deshalb auch am Anfang dieser Bestimmung der Königsrolle steht, indem nur unter diesem Aspekt

[1] pLeiden I 347, ix, 6: Amun als Erzeuger
pJumilhac 17, 20–21: Anubis als Schöpfer des Korns
pBrRh 9, 28–10, 1: Osiris als Erhalter
*CD* II 160 (BLACKMAN, *Stud Aeg* I, 3); JUNKER, *Abaton*, 38 u.v.a. Osiris als Vegetationsgott und Erhalter

[2] Der Tote: *CT* I 171a–c; *Urk* IV, 1853; *Totb* 125; Berlin 2074 *Aeg Inschr* II 125.16–17
Thoth: *Philä* II, 21.46–47; *Urk* VI, 101; T 183, Langraum, Decke.
Isis: OTTO, *Gott und Mensch*, 60–61.
König: PIANKOFF *SL*, p 42 t 20–21; Urk IV 194, mit der Var. *ḫr djt mɜʿ ḥtpw-nṯr n nṯrw*, *prt-ḫrw n ɪḫw* "beim Veranlassen, daß Gottesopfer dargebracht werden den Göttern und Totenopfer den Verklärten". Diese Stelle scheint mir von dem hier untersuchten Text unmittelbar abhängig. Nach seinem Vorbild läßt sich der vorhergehende Vers ergänzen:



und der Satz davor entspricht (mit der naheliegenden Ergänzung [*m rwt-*]*jb*) wörtlich V. 40–41 unseres Textes. Das Zitat beginnt bereits Urk IV 194, 10, lies *m <tɜ> ḫr ʿnḫw*, vgl. V. 31–32.
Der Beamte im Auftrag des Königs: Leiden, Stele eines *Šḥtpjbrʿw-ʿnḫ* aus der Zeit Amenemhets IV. (Breasted, ZÄS 39, 85):

*dd mɜʿ ḥtpw-nṯr n nṯrw*
*prt-ḫrw n ɪḫw*
*m wḏt Ḥrw nb ʿḥ*

"Der veranlaßt, daß Gottesopfer dargebracht werden den Göttern
und Totenopfer den Verklärten
im Auftrag des Horus, Herrn des Palastes."

[3] GARDINER, §§ 462f. "generalization, characterization"; WESTENDORF, *MedGr* §§ 232–235 "jüngere Habitativform": Dauer, Wiederholung, Gewohnheit, allgemeingültige Aussage. EDEL AäG § 885 sieht in der Form allerdings ein Äquivalent zu bloßem *sḏm.f*, weil sie in Textvarianten wechseln. Alle Beispiele wären aber auch im habitativen Sinne sinnvoll, besonders der Beleg aus dem sog. "Hirtenlied", das P. SEIBERT jüngst als Charakteristik gedeutet hat (*ÄgAbh* 17, 1967).

[4] Die Vorstellung vom König als Herrn des Kults liegt auch der *ḥtp-dj-njswt*-Formel zugrunde vgl. dazu jetzt BARTA, *Aufbau und Bedeutung der altäg. Opferformel* (1968), 272–281. Daß der Sonnengott den König auf Erden eingesetzt habe, damit er den Göttern Tempel baue und den Kult verrichte, ist ein bekanntes Thema, vgl. bes. die klassische Stelle im pWestcar ix, 21-27 ed. ERMAN I. p 58 und Königsinschriften wie *Urk* IV 96.

[5] Der Zusammenhang von Opferversorgung und Maat-Verwirklichung geht auch aus einigen anderen Bezeugungen der Formel hervor, z.B. T 183 (17)

"Ich tat die Maat für den Herrn der Maat,
ich besänftigte die "Leuchtende" (*jrḫt*) für ihren Herrn
Ich gab Gottesopfer den Göttern
und Totenopfer den Verklärten"

der "Versorgung" (im allgemeinsten Sinne) das "Richten der (i.S.v. Rechtsprechen den) Menschen" und "Zufriedenstellen der Götter" sich zu einem sinnvollen und auch sonst oft belegten Begriffspaar zusammenschließen[1].

Die unserer Stelle am nächsten kommende Bezeugung dieses Begriffspaares handelt — und das kann wohl kein Zufall sein — von den vier Pavianen, den Trabanten des Sonnengottes, in deren Gemeinschaft der König ja als Sonnenpriester eintritt[2]:

"O ihr, diese vier Paviane,
die sitzen am Bug der Barke des Re,
die aufsteigen lassen die Wahrheit zum Allherrn!
Die Recht sprechen zwischen (*ḥn'*) dem Elenden (*mɜr*) und dem Mächtigen (*wsr*),
die die Götter zufrieden stellen mit dem Hauch ihres Mundes!
Die Gottesopfer geben den Göttern,
und Totenopfer den Verklärten!
Die von der Wahrheit leben,
die von der Wahrheit essen (*s'm*),
mit rechtschaffenem Herzen (*'qɜ jb*), ohne Falsch (*grg*)
ihr Abscheu ist die Lüge (*jsft*)".

Die Paviane sind nicht nur in dem "Freudenlärm", den sie allmorgendlich in ihren himmelsnahen Heimatgegenden dem Sonnengott bereiten, ein Vorbild des Sonnenkults, sondern offenbar auch darin, wo Kult nicht als Antwort, sondern als Mitwirkung verstanden wird. Als "Trabanten" begleiten sie den Sonnengott auf seiner Fahrt und wirken mit in dem ihm eigenen Bereich. Der Wirkungsbereich, um den es hier geht, ist mit dem Begriff der Maat gekennzeichnet. Es handelt sich um das am Leben Erhalten der Schöpfung als einer großen Versorgungsgemeinschaft von Menschen (mit ihren bezeichnenden, vielleicht vom Schöpfer nicht gewollten — vgl. *CT* VII 463f–464b[3] — aber unleugbar vorhandenen sozialen Unterschieden), Göttern und Verklärten.

---

Die königliche Konzeption der Maat-Verwirklichung wird hier ersetzt durch die bürgerliche vom Maat-Tun im Dienst für den Herrn der Maat. Eine weitere Stelle scheint allerdings direkt von dem hier besprochenen Text abhängig zu sein. Es handelt sich um einen Hymnus an die Gottheiten der unendlichen Zeit, *nḥḥ* und *ḏt*, der in Grab T 222 (1) fast ganz und in Grab T 158 (Seele t 21) fragmentarisch erhalten ist:

"Seine (des Himmels? des Tempels von Karnak?) Neunheit verwirklicht
die Maat und beseitigt das Unrecht (*jsft*),
sie gibt Gottesopfer den Göttern
und Totenopfern den Verklärten".

[1] S. *LL*, 145 n. 29.

[2] Totb 126, nach Nu (Budge *BD*, 1910, II 155).

[3] Herr Prof. H. Brunner weist mich auf Merikare 135 hin "wo *ḫqɜ* und *ṯzw* gewiß nicht beides 'König' meint, sondern jede Art von Vorgesetzten". Dieser Hinweis zwingt mich, hinsichtlich der "sozialen Unterschiede" zu differenzieren. Ich meine nicht den Unterschied zwischen Vorgesetzten und Untergebenen, Amtsträger und Klienten, bei dem der Eine eine nur delegierte, unpersönliche, in Institutionen verankerte Macht über den Anderen ausübt, die unmöglich als *jsft* im Sinne von *CT* VII 464a empfunden worden sein kann. Der Unterschied zwischen *wsr* und *mɜr* (vgl. *wr* und *ḫwrw* in *CT* VII 463d), den ich im Auge habe, ermöglicht es dem Einen vielmehr, über den Anderen eine persönliche, eigennützige Macht auszuüben. Diese "sündhafte" Macht ist der genaue Gegenbegriff der anderen: um ihr zu steuern und sie unter Kontrolle zu halten — oder, um mit der Lehre für Merikare zu sprechen: "um dem Schwachen den Rücken aufzurichten" — hat Gott König und Beamtenschaft eingesetzt. So bringt auch die Stelle aus der Lehre für Merikare eine wertvolle Bestätigung für die hier skizzierte Auffassung der Rolle des Königs in der Welt.



Der Vers 4 des zitierten Textes über die Paviane, die Anrede *wpjw mɜr ḥn' wsr*[1], kann als ein Kommentar zu dem lapidaren *wḏ' rmṯw* in Vers 34 unseres Textes gelten. Der vom Sonnengott ausgehenden, die Schöpfung am Leben erhaltenden Versorgung (Maat) stellen sich im Bereich der Menschen die sozialen Unterschiede entgegen, wo der Reiche, Starke und Mächtige den Armen, Schwachen und Elenden unterdrücken und von der allgemeinen Versorgung abdrängen würde, wenn nicht ein Richter diese Unterschiede "aufdecken" (*wpj*), den gerechten Anspruch des Armen hören und mit seinem Rechtsspruch bewirken würde, daß jedem das Seine zukommt[2].

So existenziell verstanden ist das "Gericht in der Sonnenbarke[3]" ein notwendiger Akt der Fürsorge (als einen solchen stellen ihn z.B. auch die Jenseitsführer dar, die das Wirken des Sonnengottes in der Unterwelt beschreiben[4]), der die Not bzw. *jsft* der sozialen Ungerechtigkeit immer von neuem wenden und die gerechte Verteilung und allgemeine Teilhabe an der lebenspendenden Maat sichern muß.

Der hier skizzierte Zusammenhang der Begriffe "Versorgung" — "Verwirklichung der Maat" und "Bedürftigkeit" — "Unrecht (*jsft*)" wird auch in zwei ganz anderen Topoi greifbar, auf die ich hier noch kurz eingehen möchte.

1. Die ägyptischen Varianten des "Mythos von der goldenen Urzeit", in diesem einen Punkt zweifellos auf altägyptischer Tradition fußend[5], stellen die Parusie, das "Herabgestiegensein" der Maat auf Erden, als das zentrale Ereignis der Schöpfung dar und setzen es mit der Feststellung allgemeinen Überflusses an Nahrung in engste Verbindung:

"Die Maat, sie war aus dem Himmel gekommen zu ihrer (der Urgötter) Zeit
und vereinigte sich mit den Irdischen
(var. verbrüderte sich mit den Göttern)
Das Land war überschwemmt, die Leiber waren gefüllt
(var. Speisen waren im Überfluß in den Leibern der *rḫjjt*,
bzw. Nahrung und Speisen waren groß ohne Grenzen)
Es gab kein Hungerjahr (var. Unrecht, *jsft*) in den beiden Ländern".

Man kann diesen Gedankengang abkürzend geradezu sagen:

"Jeder Mund ist versehen mit Wahrheit[6]",

[1] Vgl. die bekannte Formel der Idealbiographie "Der den Elenden errettet (*nḥm*) vor dem Starken", Edel, *MDIK* 13, p 42 § 36; Janssen, *TEA* I, 72 II B h; Vandier, *Mo'alla*, 242; Otto, *Spätzeitbiogr.*, 95; Ders., *Gott und Mensch*, 127. *Totb* 128 von Thoth.

[2] Vgl. *CT* VII 330d in einem Gebet an den Sonnengott:
"Du gibst Opferspeisen den Großen
und Gedeihen (? *wḥḥw*) den Kleinen"

[3] S. Spiegel, *Der Sonnengott in der Barke als Richter*, *MDIK* 8, 1939, 201–206; Fecht, *Literarische Zeugnisse*, 41 n 1.

[4] *LL*, 144ff.

[5] s. dazu Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, *APAW* 1929. 4, 63; Otto, *Gott und Mensch*, 62f.; die ältere Tradition hoben J. Bergman, *Temenos* 1, 1966, 215 und S. Morenz, *Gott und Mensch im Alten Ägypten* (1965), 125f. und 168 n. 258 vgl. id., *ThLZ* 1965. 9 Sp. 672, hervor. S. dazu zuletzt J. Bergman, *Ich bin Isis* (1968), 151 n. 4; 210 n. 2; 217 n. 1 und vor allem E. Otto, *Das "Goldene Zeitalter" in einem ägyptischen Text*, *Bibliothèque des CESS, Religions en Égypte hellénistique et romaine* (1969), 93–108, spez. 103–105.

[6] Mariette, *Dendérah* II 18b; III 81; 83 s. E. Otto, *Gott und Mensch*, 25. Otto zitiert dazu den besonders eindeutigen Beleg aus Kom Ombo (vom König): "Er sättigt jedermann, ohne daß es ein Notjahr gibt; jeder Mund ist versehen mit Wahrheit" (*Ombos* II 114). J. Bergman, Ich bin Isis, 214f. n 5 weist noch auf Esna, Text Nr. 32, 5 hin. Weitere Belege für Maat als "Nahrung" s. id. ibd. p 186 n 1; 187 m. n 1–2.

UNIVERSITY COLLEGE LIBRARY SWANSEA

ebenso wie man die Abwesenheit von Hunger und Bedürftigkeit als Fehlen von *jsft* zusammenfassen kann. Otto interpretierte diese Verwendung des Wortes *jsft* sehr überzeugend[1]:

> "Sinnvoll ist ihre (*jsft*) Erwähnung aber auch in diesem Zusammenhang: die Abwesenheit der Not begründet die Abwesenheit von Unrecht und Übeltun".

2. Dieser Gedanke, nämlich daß Unrecht und Übeltun aus Mangel und Bedürftigkeit erwachsen, ist ein Topos der Weisheitsliteratur, der ebenfalls den Zusammenhang von Maat und Versorgung voraussetzt. Ein Notleidender, "einer, der 'Hätte ich doch!' sagt", kann nicht gerecht sein und ein Bedürftiger kann nicht die Wahrheit sprechen. Unbestechlichkeit und Unparteilichkeit kann man nur von dem Wohlhabenden erwarten. Die klassische Formulierung dieser Erfahrung ist in einer bekannten Perikope der *Lehre für Merikare* überliefert[2].

Aus dieser Einschätzung der Armut ergibt sich, daß der, der die Not vertreibt und die Menschen mit Nahrung versorgt, zugleich auch die Gerechtigkeit befestigt. So kann in dem ebenfalls auf dem Boden der klassischen Weisheitsliteratur beheimateten *"Nilhymnus"* der Nil, der Ernährer Ägyptens, auch als Befestiger der Maat gepriesen werden:

> "Der die Maat befestigt in den Herzen der Menschen:
> (denn) sie sprechen Lüge, nachdem sie einmal arm geworden sind[3]".

Auch in der kultischen Ausformung des Maat-Gedankens, der Litanei zur Darbringung der Maat im Mundöffnungsritual, wird die Armut als ein ungerechter, der Maat widersprechender Zustand betrachtet und darin mit Zank und Streit auf eine Stufe gestellt[4]:

> *sır zbjw ḫnnw dırw*
> *nṯrw nbw m ḥtpw*
> "Die Not ist vergangen, der Streit ist vertrieben,
> alle Götter sind in Harmonie".

Diese Verse schildern die Auswirkung der durch die Darbringung der Maat herbeigeführten Parusie der Maat, also das Resultat eben der Handlung, die der hier besprochene Text mit der Formel

*sḫpr mı't sḫtm jsft*

als Rolle des Königs festsetzt. Wie eng die beiden liturgischen Texte tatsächlich zusammenhängen, mag ein Schema verdeutlichen:

[1] *CESS*, 105.

[2] Merikare P 42–44 s. dazu Kees, *ZÄS* 63, 76–78; Volten, *Zwei altägyptische politische Schriften, AnAeg* IV, 1945, 19–21.

[3] pSallier II, xiii, 9–10. Meine Übersetzung folgt den Lesarten von pChB V, rto. iv, 2–3; pTurin; oMichaelides 66 vso; oIFAO 1024; 1193. Wilson, in *Ancient Near Eastern Texts*, ed. J. B. Pritchard, 373, übersetzt:

> "He who establishes truth in the heart of men,
> for it is said "Deceit comes after poverty"

E. Bacchi, *L'Inno al Nilo*, 9 cf. 15 ad 100–101 schließt sich der gewiß fehlerhaften aber nicht ganz sinnlosen Version an, die pSallier II und pAnastasi VII bieten.

[4] Mundöffnungsritual ed. Otto Sz. 71 t Otto übersetzt (II, 159): "Die Bedürftigkeit, die Umsturz herbeiführt, ist vertrieben". Diese Übersetzung versteht die Stelle in noch engerer Anlehnung an den oben angeführten Topos der Weisheitsliteratur, scheint mir aber stilistisch weniger glücklich. *zbj* als "vergehen" ist gut belegt (*Wb* III, 430, 9–17).



| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Text I: | Verwirklichung der Maat | als | Handlung: Rolle des Königs | *wḏ' rmṯw* | *sḫtp nṯrw* |
| Text II: | Darreichung der Maat | als | Resultat: Auswirkung der Maat | *sır zbjw ḫnnw dır* | *nṯrw nbw m ḥtpw* |

Die zunächst befremdliche Zusammenstellung von "Richten" und "Befriedigen" (mit Opfern versorgen) wird durch die Verse aus der Maat-Litanei in einem Sinne kommentiert, der genau der hier vorgeschlagenen Auffassung der Rechtsprechung als eines Aktes der Versorgung entspricht. In beiden Texten geht es um die verschiedenen Formen der Maat-Verwirklichung auf den beiden Ebenen der Menschen- und der Götter-Versorgung. In dem hier behandelten Text, der die Maat-Verwirklichung als Rolle des Königs in ihrem Handlungsaspekt darstellt, entsprechen sich "Richten" auf der Ebene der Menschen und "Befriedigen" auf der Ebene der Götter. Von dieser Differenzierung nach Menschen- und Götter-Ebene her muß man auch das Verspaar der Litanei interpretieren, das die Verwirklichung der Maat als eingetretenen Zustand feiert. Hier entspricht der "Zufriedenheit" oder — in Ottos schöner Übersetzung — der "Harmonie" auf der Ebene der Götter das Vertriebensein von Armut und Zank auf der Ebene der Menschen. So ist auch das "Richten" unseres Textes zu verstehen: als ein Akt der Versorgung, der nicht nur den Streit vertreibt, sondern auch die Bedürftigkeit.

Die Versorgung der Götter, die beide Texte mit dem komplexen Begriff *ḥtpw* (bzw. *sḫtp*) sehr allgemein umreißen, wird wiederum durch Vers 5 des Totenbuch-Textes spezifiziert und konkretisiert. Es handelt sich bei diesem "Zufriedenstellen" der Götter demnach nicht nur um die Opfer — *sḫtp* wäre dann nur bloßes Synonym zu dem *rdj ḥtpwt* des nächsten Verses — sondern auch und vor allem um die sprachliche Anbetung, Verehrung, "Besänftigung[1]" der Götter, denn das ist mit dem "Hauch des Mundes" (*ḥḥ n rı.sn*) — wie in den Jenseitsführern oft zu bezeugen[2] — gemeint.

Von den Pavianen, deren Aufgabe nach *Totb* 126, Vers 3 es ist, "die Wahrheit aufsteigen zu lassen zu Re", sagt der Text weiterhin, daß sie "von der Wahrheit leben, von der Wahrheit essen". Wenn man als ein in diesem Text Ungesagtes die allbekannte Anschauung unterstellt, daß die Maat, als das "Leben" schlechthin[3], vom Sonnengott ausgeht, der sie "dem gibt, der mit ihr kommt", dann ergibt sich ein Kreislauf, in welchem sie das zu dem Gott "aufsteigen lassen", was als lebenspendende Substanz von ihm ausgeht und wovon sie

[1] Sprachliche Anbetung meint *sḫtp* z.B. in dem Text, der in Luxor rechts von der Morgenbarke steht, s. oben, S. 4, vgl. auch Wente, *INES* 22, 32 (b). *dwı* und *sḫtp* bilden überhaupt ein festes Begriffspaar, vgl. etwa die Litanei des Siegreichen Theben, Gardiner, *AEO* I 49f. In dem Hymnus an Sobek-Re des pStrasbourg 2, ed. Bucher, *Kémi* III, 17 mA 154 heißt es geradezu:

> "Er besänftigt dich mit Gottesworten (*mdw-nṯr*)"

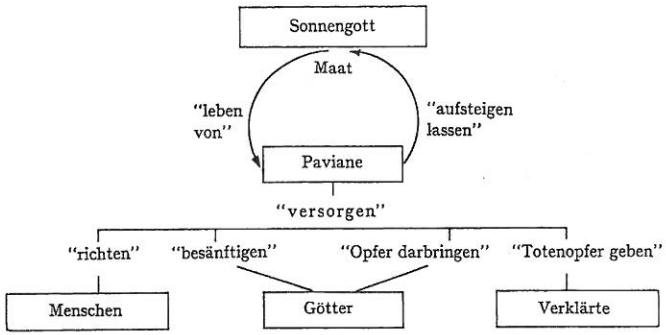
Zur Besänftigung vgl. ferner Brunner, *ZÄS* 79, 1954, 81ff. und *ZÄS* 80, 1955, 5ff.

[2] Bes. *Amd* I 53 und oft, s. *LL* 144 n 26.

[3] S. Bleeker, *De beteekenis van de egyptische godin Ma-at*, 54; Otto, *Gott und Mensch*, 27; Derchain, *le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique*, 72f.; Ders., *Le ṗSalt* 825, I, 13ff. Vgl. *Urk* VIII § 132c p 104; J. Bergman, *Ich bin Isis*, 186f.; 192; 216.

"leben", noch konkreter: "essen[1]". Gott selbst ist es, der sie mit dem "speist", was sie wiederum "zu ihm aufsteigen lassen[2]".

Die Stellung der Paviane zum Sonnengott einerseits und zu Menschen, Göttern und Verklärten andererseits, läßt sich als eine Mittlerstellung charakterisieren und in folgendem Schema darstellen:




Dieses Schema steht auch hinter dem hier behandelten Text, der nur den König an die Stelle der Paviane setzt. Der Platz, den die "Götter" in dem Schema einnehmen, bedarf wohl noch einer Erklärung. Wenn hier "Gott" (Sonnengott) und "Götter" auseinandertreten, so geschieht das im Horizont der Frage nach Schöpfung, Erhaltung und Versorgung der Welt und steht im Einklang mit vielen anderen in diesem Horizont formulierten Aussagen[3]. Die Götter sinken damit nicht zu ganz und gar abhängigen, verfügbaren, der Versorgung durch den König bedürftigen Wesen herab — eine solche Stellung der Götter stünde in krassem Gegensatz zu der Realität, die die ägyptischen Tempel widerspiegeln: wo immer der König einer der vielen Göttergestalten gegenüber tritt, findet der im Schema nur dem Sonnengott vorbehaltene Austausch statt, in allen Göttern begegnet der König frei über "Leben" und "Herrschaft" verfügenden Mächten, von denen er und die Gesellschaft, die er vertritt, abhängig sind, nicht umgekehrt[4]. Die Frage nach der "Versorgung" der Schöpfung

[1] *s'nḫ* vgl. die Inschrift der Hatschepsut am Speos Artemidos *JEA* 32, t VI l 9–10; *wnm* "essen": *CT* II 35g "du ißt von deiner Tochter Maat", *CT* VII 238d–e
"ich habe die Maat gegessen,
ich habe den Zauber verschluckt"

[2] Denselben Kreislauf-Gedanken hat kürzlich KAPLONY für das Verhältnis von König und "Loyalem" herausgearbeitet. Der König "speist" den, der ihn "verehrt". (*Or.* 37, 1968, p 11f. § 11; p 14ff. §§ 14–15; p 60ff. § 55).

[3] Vgl. OTTO, *Monotheistische Tendenzen in der ägyptischen Religion*, *WdO* I 1955, 99ff.; DERS., *Altägyptischer Polytheismus*, *Saeculum* xiv, 1963, 273ff. Zur Verantwortlichkeit des Königs gegenüber Einem Gott s. MORENZ, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, *SSAW* 109.2 (1964), 26ff.

[4] cf. POSENER, *De la divinité du pharaon*, 37–42, wo die Formel *dj.n.j n.k* untersucht wird; der Austausch zwischen den Produkten und der göttlichen Energie, wie er im Opferritus vollzogen wird, findet zwischen König und allen Gottheiten, großen und kleinen, statt.



stellt Einen Gott, in diesem Fall den Sonnengott, an die Spitze. Er übt diese lebenspendende und -erhaltende Herrschaft im Kosmos aus und hat den König als Mittler und Stellvertreter dort eingesetzt, wo es der Vermittlung durch einen Stellvertreter bedarf, "auf der Erde der Lebenden". Hier obliegen ihm auch die irdischen Belange der "Götter" und "Verklärten".

In seiner Rolle auf Erden, wie sie die Verse 34–37 des untersuchten Textes umschreiben, ist der König nicht nur ein "Mitarbeiter" des Sonnengottes und als solcher ein Abbild seiner himmlischen Trabanten — damit wäre der gewaltige Abstand von Himmel und Erde nicht ausreichend realisiert. Als Erdenbewohner ist er — darin von den Pavianen unterschieden — der eingesetzte Stellvertreter des Gottes.[1] Dieser Punkt ist dem Text ganz besonders wichtig, und er scheut nicht eine gewisse Gewaltsamkeit der syntaktischen Verknüpfung, um ihn in aller Deutlichkeit zum Ausdruck zu bringen: der Gedanke der göttlichen Einsetzung steht im Vordergrund, am Anfang; ihm ist die Darstellung der Rolle des Königs untergeordnet. In seinem Handeln auf Erden als Verwirklicher der Maat und somit in seinem kultischen Handeln (und somit wiederum in seiner speziellen Rolle als Anbeter des Sonnengottes) ist der König vom Sonnengott selbst eingesetzt und dadurch legitimiert.

Diese Verlagerung des Gewichts auf den Gedanken der Einsetzung bedingt auch eine Veränderung im oberen Teil des Schemas, der an sich ebenso auch für den König gilt[2]; er wird hier durch die Einsetzung ersetzt, die den erdbewohnenden König erst den Pavianen gleichstellt, weil es eben darauf in dem Zusammenhang dieses Textes ankommt. Ebenso wie in den Wissensbeteuerungen der vorhergehenden Strophe soll auch in dieser Strophe der Nachweis erbracht werden, daß der König zur Anbetung des Sonnengottes legitimiert und berufen ist.

Damit stellt der Text die Vorstellungen vom Wirken des Sonnengottes und vor allem die von seinem Richtertum in ein neues Licht. Es wird nun klar, daß wir es hier nicht mit einem erbaulichen Mythologem zu tun haben. Indem der Sonnengott den König einsetzt, um dieses Richteramt auf Erden auszuüben, wird es zu einer höchst realen Institution.

## 2. Die himmlische und irdische "Akzeption" des Königs als Sonnenpriester in seiner Wesensgemeinschaft mit dem Sonnengott

Dadurch, daß Vers 38 den König wieder beim Namen nennt, statt sich pronominal auf ihn zu beziehen, hebt er sich mit einer starken Zäsur vom vorhergehenden ab und zwingt dazu, das Folgende als eine neue Sinneinheit zu betrachten, als Strophe oder als Halbstrophe.

In dem oben skizzierten Schema hat der König die Stellung eines Mittlers zwischen Gott und Menschen inne; eben diese Stellung scheint der neue Sinnabschnitt im Blick zu haben, nun aber nicht im Licht der göttlichen Einsetzung in diese Stellung, sondern im Licht des Angenommenseins von beiden Seiten, von Himmel und Erde. Ganz direkt kommt dieses Angenommensein des Königs in den Versen 42–44 zum Ausdruck. Durch den Anblick des Königs "in seiner Rolle eines Kindes", d.h. als Sonnenpriester, nehmen die Menschen an der Anbetung des Sonnengottes teil. Der König erscheint hier wieder ebenso als Mittler zwischen Sonnengott und Menschheit, wie in einem anderen Text, dem offenbar zum gleichen Zyklus gehörenden "Paviantext" die Paviane, die die Menschen (dort sind sie in *rḫjjt* und *ḫnmmt*

[1] Der König ist sowohl Stellvertreter Gottes auf Erden, als auch Stellvertreter der Irdischen im Tempel, s. dazu besonders J. BERGMAN, *Ich bin Isis*, 217f. und J. Gw. GRIFFITHS, *The Origins of Osiris*, 161f.

[2] Vgl. etwa die oben S. 64 n. 1 erwähnte Stelle der Speos-Artemidos-Inschrift. Allg. s. ANTHES, *Die Maat des Echnaton von Amarna*, *JAOS Suppl.* 1952.

aufgeteilt) zwar nicht sehen können, weil sie in fernen Ländern hausen, deren "Jubelrede" (*mdt hnw*) "aus dem Lande *wḏnt*" sie aber hören. Auf diese Weise nehmen sie an der Anbetung teil, denn obwohl dieser Text ausdrücklich sagt, daß der Sonnengott "in den Augen der Menschheit" (*ḥnmmt*) aufgeht[1], ihnen also vollkommen und unvermittelt gegenwärtig ist, so obliegt seine Anbetung doch den Pavianen, ebenso wie in dem hier betrachteten Text dem König. Ihm, nicht dem Sonnengott selbst, jubeln sie zu und bestätigen ihn damit in seiner kultischen Rolle[2].

Hier ergeben sich jedoch vom Zusammenhang her einige Einschränkungen. Die Verse scheinen sich eng auf den vorhergehenden Vergleich des Königs mit dem Sonnengott zu beziehen[3] und den König in seiner "Sonnenhaftigkeit" zu beschreiben. Die Akklamation durch die Menschen ist dann gerade nicht etwas, das ihn vom Sonnengott unterscheidet, sondern im Gegenteil dasjenige, was ihn dem Gotte gleichsetzt[4]. Durch diesen ihm auf Erden entgegengebrachten Jubel "lebt er in Herzensweite wie Re-Harachte", der Gott, dem vor allen anderen zugejubelt wird, der "jubelauslösende Gott" schlechthin[5]. Mit ihrem Jubel und ihren Ovationen bestätigen die Menschen das "wie Re-Harachtesein" des Königs, die Wesensgemeinschaft von Sonnengott und König. Diese Wesensgemeinschaft scheint mir das Thema der Strophe zu sein. Das geht soweit, daß sich nicht eindeutig entscheiden läßt, ob sich die Verse 42–49 auf den König oder (als Relativsätze) auf den Sonnengott beziehen, eine offenbar beabsichtigte Ambivalenz (s. oben, S. 37 f.). Die Menschen jubeln dem König zu in seiner Kindes-"Rolle" wie sie dem Sonnengott zujubeln in seiner Kindes-"Phase" — oder umgekehrt. Die Wesensgemeinschaft von Gott und König zeigt sich in der Responsion der Erdenbewohner.

Einen entsprechenden Gedanken drücken auch die Verse 38–39 aus: das Angenommensein des Königs in seiner Wesensgemeinschaft mit dem Sonnengott durch die Himmlischen. Wenn "sein Name im Himmel" ist, dann bedeutet das — jedenfalls scheint mir das die nächstliegende Deutung dieser Aussage — daß die Himmlischen seiner rühmend gedenken.

[1] Zu der Formel *ḫ'j m jrtj* s. *LL* 41f.

[2] Es ist daher zumindest unwahrscheinlich, daß es ursprünglich neben gewissen Formen einer privaten rituellen Verehrung des Sonnengottes, wie sie für die späte Ramessidenzeit Wünsche in Briefen voraussetzen (Černý *LRL* 5.5–6; 55.5–6; 57.3–4; 67.7–8; pValençay I rto. 1,3 ed Gardiner, *RdE* VI, 115ff. pLansing vso 3–4 *LEM* 185 Caminos, *LEM* 427; vgl. auch das Sonnengebet am Morgen im pD'Orb. vi, 4–6 — oder ist das ein Märchen-Motiv?) und wie sie etwa Plutarch, *DIO* cap 52 und 79–80 (Hopfner, II 285ff.) beschreibt, eine "direkte" Teilnahme Privater an der offiziellen kultischen Verehrung des Sonnengottes gegeben hat.

[3] Dieser engere Bezug auf das Vorhergehende prägt sich syntaktisch in dem fehlenden *jw* aus, das gefordert werden müßte, wenn die Sätze in derselben verallgemeinernden, eine typische Situation oder Verfassung beschreibenden Hinsicht gesprochen wären wie die vorhergehenden Aussagen über den König. Entweder sind die Verse 35–37 als Relativsätze auf den im Vergleich genannten Sonnengott zu beziehen, oder sie beziehen sich als Hauptsätze auf den König, wobei dann das Fehlen von *jw* einen ähnlichen "Nahbezug" ausgedrückt, wie ihn Schenkel für die Opposition *sḏm.n.f* und *jw sḏm.n.f* festgestellt hat. (*ZÄS* 92, 1965, 52ff., bes. 59 mA 2).

[4] *ḫ't* und *rḫjjt* spielen allerdings in den Texten (v.a. Sonnenhymnen) als Verehrer-Gemeinschaften des Sonnengottes kaum eine Rolle. Wo die Menschen in den Lobpreis des Sonnengottes einbezogen werden, erscheinen sie meist nicht in ihrem kultischen Aspekt als differenzierte "Gemeinden", sondern als diffuse Gesamtheit (*ḥr nb* o.ä.); die klassischen "Gemeinden" des Sonnengottes sind die Götter, die östlichen und westlichen "Seelen" und die *ḥnmmt*. Die wenigen Belege für *ḫ't* und *rḫjjt* in Sonnenhymnen spielen dabei die Rolle von Ausnahmen (z.B. pBerlin 3049, xiv, 1–4; Ṭura-Hymne Z. 20; pChB IV rto. 10,7). Als Verehrer-Gemeinschaften gehören sie primär zum König, was übrigens dafür spricht, die Verse 35–37 in erster Linie auf den König zu beziehen.

[5] Vgl. Hornung, *Amd* II, 28.



Man kann dieses "im Himmel" nicht anders als in einer engen oppositionellen Entsprechung zu dem "auf der Erde der Lebenden" in Vers 32 sehen: beide Verse stehen mit ihrer Nennung des Königsnamens am Anfang eines Sinnabschnitts, beide erwähnen den Sonnengott im Zusammenhang mit dem König. Wie ist diese Entsprechung zu deuten?

Den Gedanken der Akzeption, den ich hinter den Versen 38–41 vermute, hätte der Text zweifellos wesentlich eindeutiger zum Ausdruck bringen können, wenn er in Analogie zu dem Jubel der Menschen in Vers 42–44 die Freude des Sonnengottes beim Anblick des anbetenden Königs beschrieben hätte. Das hätte eine banale, in ägyptischen Texten gewiß hundertfach zu belegende Aussage ergeben, es ist die übliche Form, in der die Akzeption des Königs durch den Gott ausgedrückt wird. Sie kann also mit der so anders formulierten Aussage der Verse 38–41 nicht gemeint sein. Was hier beschrieben wird, ist die kosmische Stellung des Königs. Der König ist ein Erdenbewohner, er ist vom Sonnengott auf die Erde der Lebenden gestellt. Sein Name aber ist im Himmel bei den Göttern und leuchtet dort wie die Sonne, während er selbst auf der Erde an der "Freude" des Sonnengottes teil hat. Also nicht ein aktuelles Angenommen-werden, sondern ein existenzielles Angenommen-sein ist hier gemeint, das auf die kosmische Situation (Himmel und Erde) bezogen ist.

Das *mj* der Verse 39–41 drückt eine Entsprechung aus zwischen dem König und dem Gott, der ihn eingesetzt hat und den er anbetet. Diese Entsprechung ist sorgfältig und mit Bedacht formuliert, und frei von Hybris. Der Name des Königs ist es, der im Himmel ist und der Sonne gleicht, und die *ẖwt-jb*, in der sich sein Leben vollzieht, ist es, in der er dem Sonnengott entspricht. Die Sonnenhymnen pflegen diese "Herzensweite" des Sonnengottes im Zusammenhang mit der Himmels-Überfahrt zu erwähnen[1]. Beim König spielt dieser in seiner konkreten Bedeutung noch ungeklärte Begriff gerade in Kultdarstellungen eine zentrale Rolle, deren Bedeutung durch die Formulierung des vorliegenden Textes begreiflich wird.

Die *ẖwt-jb* des Königs und des Sonnengottes beruht — das geht aus dem Zusammenhang von V. 40–41 mit dem Folgenden klar hervor — auf der jubelnden, festlichen Akklamation, die ihnen die gesamte Schöpfung entgegenbringt. Dem entspricht der Zusammenhang, in dem die Sonnenhymnen die *ẖwt-jb* des Sonnengottes erwähnen. Es ist die Verfassung des Gottes bei der Himmelsüberfahrt, die als ein sich unter dem Jubel der Welt vollziehendes Fest dargestellt wird. Vers 44 führt auch diese Akklamation, die die gottähnliche *ẖwt-jb* des Königs bewirkt, auf eine Bedingung zurück: auf die Ausübung der kultischen Rolle eines Kindes (worin die Vorstellung der Jugend, der Teilhabe an der verjüngten Erscheinung des Gottes, mit der Vorstellung der Sohnesbeziehung des Königs zum Sonnengott verbunden sein mag) durch den König. Die Gottähnlichkeit des Königs liegt demnach in seiner "Rolle" begründet, in der er anbetend vor den Gott treten kann, und in die er von dem Gott selbst eingesetzt wurde[2].

[1] S. *LL*, 277f. n 75.

[2] Man könnte daher in Bezug auf den König — im Unterschied zu einer wesensmäßigen — von einer rollenbedingten oder fallweisen Göttlichkeit sprechen, wie sie besonders klar auch aus Stellen hervorgeht wie *Urk* IV 141:

> "Das Volk ist am Jauchzen (*ḥjj-ḥnw*),
> die Soldaten (*mnfjjt*) freuen sich (*ḥr ršwš*)
> Sie geben Lobpreis dem Herrn der beiden Länder,
> sie huldigen (*swrš*) diesem tatmächtigen (*mnḫ*) Gott
> in den Fällen seiner Göttlichkeit (*m zpw nw nṯr.f*)

ähnl. *Urk* IV 339–340; 363 u.a.

Diese Konzeption einer "fallweisen Göttlichkeit" macht wiederum die große Bedeutung verständlich, die in ägyptischen Texten (und damit in der Wirklichkeit der ägyptischen Religion) der Akklamation, der jubelnden Bestätigung, den hingerissenen Freudensbezeugungen zukommt. In ihnen zeigt sich die Göttlichkeit, die man zum Ausdruck bringen und festhalten möchte.

### 3. Die Legitimation des Königs als Sonnenpriester, die Bedingungen der Möglichkeit seiner Anbetung des Sonnengottes.
### (Zugleich abschließende Bemerkungen zu Thema und Aufbau des gesamten Textes)

Der hier behandelte Text beruft sich an keiner Stelle auf irgend ein magisches Vermögen des Königs, in den Sonnenlauf einzugreifen. Muß das nicht auffallen, wo doch gerade die Ausübung solcher Gewalt die Rolle des Königs als Sonnenpriester kennzeichnet?

Die Texte schildern ihn als "Helfer" des Sonnengottes, der mit der schöpferischen Heilskraft seines Machtwortes den Apopisdrachen fällt, der Barke freie Fahrt erkämpft und Harmonie im Kosmos herstellt[1]. Das ist nicht etwa eine unserem Text fernstehende, heterogene Konzeption. Gerade die Re-Kapelle von Medinet Habu kann man hierfür als Kronzeugen anführen, nach deren Verständnis der König als Ritualist im Zentrum des an ihren Wänden vergegenwärtigten Sonnenlaufs steht und ihn durch die Ausübung des Kults in Gang hält[2]. So stellt etwa die Bandzeile den König dar, die in seinen Epitheta seine Rolle als Sonnenpriester umschreibt[3]:

> "Helfer (*nḏtj*) des Re-Harachte,
> Der seinen Feind fällt mit der Heilskraft seines Ausspruchs (*ỉḫw tpw rꜥ.f*)[4]
> Der (bewirkt), daß die Barke dahingleitet in Herzensweite".

Ähnlich versteht auch der Titel der Hymne, mit der der hier inredestehende Text in Medinet Habu verbunden ist, das Handeln des Königs als Sonnenanbeter[5]:

> "Seinen Ba preisen, seinen Ka besänftigen,
> Bewirken, daß die Barke des Lenkers (vgl. *CT* IV, 177b) vorüberfährt
> gemäß seinem (des Königs) Zuruf"

Der "Schlußtext" zu diesem Hymnus greift das Thema ausführlicher noch einmal auf, die Explikation der mit dem *dwꜣ*-Akt ausgeübten Wirkungen ist ja das eigentliche Thema dieser "Schlußtexte[6]":

> "N hat den 'reinen Kanal' betreten,
> Er hat den Sonnengott gesehen im Urwasser,
> Er hat die Flut besänftigt.
> Er hat den Rebellen des Sonnengottes zurückgeschlagen,
> Er hat die Feinde vernichtet an ihren Stätten[7]".

Davon ist in dem hier behandelten Text nicht die Rede. Ihm geht es offenbar nicht um die Ausübung der mit dem *dwꜣ*-Akt verbundenen Gewalt, sondern um die Voraussetzungen,

[1] S. *LL*. 211ff.
[2] Vgl. z.B. die in den Sonnenlauf einbezogene Darstellung des betenden Königs im *Livre du jour* t IV p 14 mit dem vielsagenden Text (= oIFAO 1197) "Er (der König) bewirkt, daß die Barke des Re in Frieden dahingleitet".
[3] *Medinet Habu* VI t 422–423.
[4] Zu *ỉḫw tpw rꜥ* s. *LL*, 210 und 365 n 90.
[5] *Medinet Habu* VI t 420B; Totb *Nḏmt* cap. 15 l 1; T 33 I Ostw. N-Hälfte vgl. auch *Medinet Habu* VI 421B *rdjt zn wjꜣ*———
[6] Zu dieser Form s. *LL*, 217ff.
[7] Lesarten bei *Nḏmt* und T 33:
*Nḏmt*: Sie hat den Rebellen des Re zurückgeschlagen,
sie hat seine Feinde vernichtet an ihren Stätten.
T 33: [Er hat zurückgeschlagen] die Feinde an [ihren Stätten]
[Er hat vernichtet] seine Feinde an ihrer Richtstätte.



die Bedingungen der Möglichkeit dieses Aktes. Er bezieht sich nicht auf die aktuelle Ausübung der kultischen Handlung, sondern auf die generelle Situation und Verfassung, die den kultischen Akt ermöglicht. Sprachlich prägt sich das z.B. darin aus, daß alle auf den König bezogenen Verbformen mit *jw* gebildet sind, also in der Form verallgemeinernder und charakterisierender Aussagen in die Distanz des Allgemeingültigen, Verfassungsmäßigen rücken.

Das Problem, das dem Text zugrunde liegt, läßt sich vielleicht in die Frage kleiden: wie kann der König, eine Gestalt "auf der Erde der Lebenden", in den Sonnenlauf eintreten (den die Re-Kapelle auf ihren vier Wänden darstellt) und den Sonnengott anbeten? Die Fragestellung bemüht sich, der kosmographischen Funktion des Textes Rechnung zu tragen, und fordert dazu heraus, den Text daraufhin zu befragen, ob und wie die von der Anbetung des Gottes durch den König betroffenen und miteinander in Beziehung gesetzten Bereiche der (kosmographisch abgebildeten und beschriebenen) Welt in dem Text selbst thematisch relevant werden. Die folgende Übersicht stellt die Ortsbezeichnungen zusammen:

| | | | |
|---|---|---|---|
| 4 | *pt* | I | Himmel: die rein göttliche Sphäre des Sonnengottes |
| 7 | *jꜣbtt pt* | | |
| 14 | *ỉḫt* | II | Grenzland: die Zwischensphäre der göttlichen Adoranten und heiligen Dinge. Der Tor-Bereich |
| 16 | *ỉḫt jꜣbtt* | | |
| 17 | *wꜣt ḫrt* | | |
| 19 | *tꜣ nṯr* | | |
| 20 | *bw ḫ'.sn* | | |
| 25 | *nwjj* | | |
| 29 | *ỉḫt* | | |
| 30 | *nwt* | | |
| 32 | *tp tꜣ n ḥḥw* | III | Erde: die Sphäre des Königs, der sie zum Himmel in Entsprechung setzt, und die Sphäre der Menschen. |
| 39 | *m pt* | | |

Nach dem Prinzip der "kosmischen Korrelation", das den Text (wo immer er in dem ursprünglichen "weltkammer"haften Zusammenhang der königlichen Bauten auftritt) auf Ostwände festlegt oder bezieht, ist die darin beschriebene Situation am "Osten" vorzustellen. Dort vollzieht sich der Vorgang des Sonnenaufgangs und die Handlung der Sonnenanbetung, und zwar in drei Bereichen:

I. Vorgang im Himmel — Der König ergreift anbetend-begrüßend das Wort anläßlich (*m*) des Vorgangs im Himmel, den die Strophe im Stil und in den Wendungen der Kosmographie, also der zugehörigen Einweihungsliteratur, gleichsam von "innen" her beschreibt.

"Himmel"
"Osthimmel" — Anders als z.B. in Sonnenhymnen[1] kommt die Erde bei dieser Beschreibung des Sonnenaufgangs nicht ins Spiel. Der Vorgang vollzieht sich im "Inneren" (hinter dem Himmelstor) ohne auf die Außenwelt hinauszustrahlen, bzw. ohne in seiner Auswirkung auf ein "Außen" inrede zu stehen.
Räumliches wird fast nur durch die Raum-Implikationen der beteiligten Gottheiten (Osiris, Huh und Hauhet) oder "Körperteile" (Mund: Westen; Schenkel: Osten) mehr verhüllt als angedeutet.

[1] S. *LL*, 302ff.

| | |
|---|---|
| II. Vermittlung durch Einweihung | Der König ist eingeweiht |
| "Lichtland" "östliches L." "Tore" | 1. in die Liturgien (Worte und Handlungen) der "östlichen Seelen" und der "Mannschaften", er vermag also einzutreten in den Kreis der himmlischen Anbeter (so stellt ihn die zugehörige Szene dar) und Begleiter des Sonnengottes und seine Liturgie in die himmlische einzubetten. |
| | 2. in die "Seinsweise" der "östlichen Seelen" = ihr eigentliches, geheimes Wesen, ihre irdischen Verkörperungen und Heimatregionen und ihre himmlischen Standorte. FECHTS Gliederung der Mittelstrophe in drei Unterstrophen sondert diesen Teil des königlichen Wissens nicht nur ab von der "Liturgie" der "östlichen Seelen", sondern stellt ihn sogar ins Zentrum der Strophe als den zentralen Gegenstand der königlichen Einweihung. Er vermag sich kraft solchen Wissens in die "östlichen Seelen" zu versetzen, nicht nur in ihrer heimischen irdisch-himmlischen Grenzregion, sondern auch am Himmel, nicht nur in ihren tiergestaltigen Verkörperungen, sondern auch in ihrer eigentlichen Gestalt. |
| "Gottesland" "Standorte" (am Himmel?) "Flut" "Lichtland" "Himmel" | 3. in die kultischen Geheimnisse der Geburt/Verwandlung des Gottes (innen), der heiligen Symbole seiner Erscheinung (außen), des "mystischen" (*šti*) Tores, das innen und außen verbindet. Er vermag also einzutreten in die Barke des Gottes und an der Festprozession des Sonnenlaufs teilzunehmen. |
| III. Stellung auf Erden | Der König ist vom Sonnengott selbst eingesetzt auf der Erde der Lebenden, er ist als Stellvertreter des Sonnengottes zu dem Mitarbeiteramt der "Versorgung" berufen, die Schöpfung durch Verwirklichen der Maat am Leben zu erhalten. |
| "Erde der Lebenden" "Himmel" | Dadurch ein Bild des Sonnengottes setzt er die Erde zum Himmel in Entsprechung; die Erfüllung des göttlichen Mandats macht ihn gottähnlich, im Himmel (bei den Göttern) und (auf Erden) in den Augen der Menschheit. |

Der Text ist keine direkte Rede. Er hat weder Sprecher noch Hörer. Er beschreibt diese Situation, in den *jw* + *sḏm.f* und *jw* + PsP-Sätzen der Verallgemeinerung und Charakterisierung, offenbar zu dem einen Zweck, sie innerhalb des liturgisch-kosmographischen Zyklus von Texten und Szenen, der den Kosmos des Sonnengottes weltkammerhaft im Tempel vergegenwärtigt, für den Osten der Welt zu verewigen und auf die im Zyklus vorgesehene Stelle der Tempelwand zu bannen.