

Göttlichkeit des Pharaos (Amenophis III.)

I. Allgemeines zu Amenophis III.

Amenophis III. IST nicht Re. Die von Irjnefer eingebrachte Gleichsetzung „Amenophis III. = Re“ ist in dieser simplen Form nicht nachzuweisen und auch bei anderen Herrschern (v.a. Ramses II.) als Formel zu vereinfachend.

Eine **Identifizierung** mit Re ist für Amenophis III. nicht belegt. Bei diesem Pharaos konnte eine solche (über prädikatives „m“) bislang nur bei 2 Göttern nachgewiesen werden:

1. Month

„Month in allen Ländern“ / „Month, groß an Kraft“ (Urk. IV, 1693, 1 / 14)

2. Horus:

„der kraftvolle Horus“ / „der göttliche Horus“ (Urk. IV, 1696, 10; 1697, 6 und 1743, 15)

„angriffslustig im Ei, indem er (der König) Horus im Himmel auf den Schenkeln seiner Mutter war.“
(Urk. IV, 1750, 18)

Die seit dem Alten Reich zu beobachtende Bezeichnung des Königs als *ntr* oder *ntr-nfr*/³ („vollkommener / großer Gott“ – so auch beim „vergöttlichten“ Ramses II. in Abu Simbel belegt) und *ntr-ntrj* („göttlicher Gott“) bzw. *hrw-ntrj* („göttlicher Horus“) ist nicht als echte / permanente Identifizierung zu verstehen, sondern als „Funktionstitel“, den der Pharaos in bestimmten Ritualsituationen in einem eng begrenzten zeitlichen und räumlichen Kontext trägt (M. Schade-Busch, Zur Königsideologie Amenophis' III., HÄB 35, Hildesheim 1992, S. 76)

Auch eine **Vereinigung** mit einem Gott ist für Amenophis III. nie belegt (Schade-Busch, op.cit., S. 82); zu anderen Königen fehlen hier detaillierte Studien.

Sehr wohl und massenhaft ist dagegen (auch bei Amenophis III.) bezeugt, dass eine **Wesensähnlichkeit** zwischen Gott und König gesehen wurde. Dies konnte nun auf unterschiedliche Weise geschehen:

A. über die *mj*-Phrase („... wie Gott XY“):

sie zählt wohl zu den häufigsten. M. Schade-Busch (op.cit., S. 76ff.) hat speziell für Amenophis III. herausgestellt mit welchen Göttern dieses sogenannte „Syntagma“ begegnet: „*mj*...

... Amun“

... Aton“

... Haracht“

... Month“

... Ptah“

... Re“

... Seth“

... Thot“

Verglichen wird hierbei immer eine **Qualität** des genannten Gottes mit der des Königs. Bei Horus, Re oder Month etwa die Kraft bzw. die Schlagstärke seines Schwertes, die Tapferkeit oder die Kühnheit; bei dem Horizontischen kommen Qualitäten wie das Beleben oder das Spenden von Licht hinzu. Ansonsten beherrscht der König Ägypten wie Re oder seine Gesetze sind so dauerhaft wie die des Amun. Allgemein wird auch gesagt, der König „handelt wie Re“.

B. ... „Abbild/Ebenbild des Gottes XY“-Phrasen :

B.1 *mj.tj* („Ebenbild“)

Wird seit der 12. Dyn. für den König verwendet. Als Epitheton begegnet es in den Titeln des Neuen Reiches. „*mj.tj* meint nicht ein äußerliches Abbild des Sonnengottes, sondern er beinhaltet Handlungsgleichheit und Gleichheit der Eigenschaften; das heißt: der König gleicht dem Sonnengott dann und nur dann, „wenn er wie der Sonnengott oder gemeinsam mit ihm handelt oder Taten des Sonnengottes rituell wiederholt.“ (Schade-Busch, op.cit., S. 79)

Bemerkenswert ist hierbei, dass *mj.tj* fast ausschließlich in Verbindung mit Re vorkommt, also eindeutig solare Charakteristika des Herrschers thematisiert.

B.2 *hn.tj* („Abbild“)

Begriff für die äußere Erscheinung des Abbildes, also des Königs. Als *hn.tj* ist der König das Gefäß, die Hülle, in welchem der Gott Platz nimmt und so auf Erden sichtbar werden kann. In dieser Funktion agiert der König als „Prozessionsfigur“ des Gottes auf Erden, ersetzt also die Prozessionsstatue des Tempelkultes. Als „lebende Statue“ des Gottes erscheint der König den Untergebenen im Festgeschehen. Der Gott wird dadurch den Menschen sichtbar (dieser Aspekt wird ja besonders in den rituellen Ausfahrten Echnatons in Amarna extrem betont). Schade-Busch bezeichnet den König in dieser Rolle nur als „Hilfsmittel“ des Gottes. Er ist kein eigener Gott; auch von einer eigenen Göttlichkeit bleibt der Pharaos dabei weit entfernt (S. 80).

B.3 *tj.t* („Ebenbild“)

der häufigste Begriff in diesem Zusammenhang. Kommt nur in Zusammenhang mit Re oder einem ihm wesensähnlichen Gott (Amun, Harachte, Atum etc.) vor. „Auch hier ist der König Mensch, nicht Gott!“ *tj.t* ist ein abstrakter Bildbegriff, der eigentlich das Schriftzeichen/die Hieroglyphe bezeichnete. Der König dient „als Symbol für die Vorstellung „Sonnengott“, aber er ist eine handelnde, keine statische Hieroglyphe“. Die Betonung bei *tj.t* liegt v.a. darin, dass der König hierbei ein **HANDELNDES** Ebenbild des kosmisch-königlichen Hochgottes ist und er dadurch eine Wesensgleichheit mit dem Gott eingeht. Der König ist hier das Ebenbild des Gottes auf der Erde. Ebenso wie *mj.tj* begegnet *tj.t* in den Königskartuschen als Namensbestandteil (Thut. I., Thut. III., Amen. III., Tutanch.)

B.4 *tw.t* („Abbild“)

Bedeutet zunächst „Statue“, dann auch allgemein „Abbild“; dem Wortursprung nach ist hier die Bedeutung klar auf die äußere Gestalt bezogen. R. Moftah (Königsdogma, S. 219) spricht von „Gehäuse“, B. Ockinga (Gottebenbildlichkeit, S. 22) von der „*Repräsentation Gottes*“. Wie bei den anderen Belegen dominiert hier klar der Bezug zu Re, Atum, Chepri, also den bekannten *hprw*-Formen des

Sonnengottes. Die Bezeichnung des Königs als *tw.t* eines Gottes ist bereits für die 13. Dynastie belegt (Neferhotep III., Helck, Historisch-Biographische Texte der II. Zwischenzeit, Nr. 62, S. 45, Zl 15) und begegnet im Neuen Reich massenhaft (Belegzusammenstellung bei B. Ockinga, Gottebenbildlichkeit, S. 7). Am bekanntesten ist wohl der Name Tutanchamun, der eben als *tw.t-ḥnh-Jmn* gebildet ist, also eigentlich „lebendes Abbild des Amun“ bedeutet.

II. Zur Übersetzung und Deutung der ägyptischen Termini

Die unterschiedlichen Termini (*mj.tj*, *hn.tj*, *tj.t*, *tw.t...*) können im Deutschen nur sehr unzureichend wiedergegeben werden. Am besten verzichtet man auf eine spezielle Übersetzung. Daneben gibt es noch eine Reihe weiterer Begriffe, die auf die Ebenbildlichkeit / Wesenähnlichkeit des Pharaos mit Re anspielen, wegen ihres seltenen Vorkommens aber kaum beachtenswert sind (*znm*, *šzp* etc.).

Statt „Identität“ und „Göttlichkeit“ möchte Schade-Busch u.a. den Begriff „**Gottebenbildlichkeit**“ und „**fallweise Göttlichkeit**“ vorschlagen, denn selbst bei den scheinbar klaren Identifikationen „*spielt der König tatsächlich die Rolle des Gottes*“. Dabei verkörpert der König einen Gott, ohne seine königliche Eigenständigkeit aufzugeben.

In ihrem Resümee kommt Schade-Busch (S. 88) zu dem Ergebnis, dass sich „*keine (generelle) Göttlichkeit Amenophis' III. zu Lebzeiten in den Texten nachweisen*“ läßt. Die Vergleiche über *mj*, *mj.tj*, *tw.t* oder *tj.t* entsprechen dem gängigen Muster früherer und späterer Herrscher des Neuen Reiches und sind nicht speziell für Amenophis III. typisch.

Eine „Göttlichkeit“ kann nach Schade-Busch nur dort angenommen werden, wo Amenophis III. als Statue (*hn.tj* „Prozessionsstatue“ Wb. III, 385) begegnet (nur in einem Beleg nachzuweisen!! *hn.tj=j rdj.n=j tp-t3* „mein (Amun-Min-Kamutef) Kultbild/Abbild, das ich auf die Erde gestellt habe“ Urk. IV, 1676, 2), da hierbei der Körper des Königs die Hülle, seine Inneres aber das Wesen des Gottes ist. Allerdings bleibt dann zu fragen, ob hier wirklich noch der König vergöttlicht erscheint, oder nur der Gott eine andere Form (eben die des Königs) annimmt.

Die vielfach beschworene Betonung der Göttlichkeit Amenophis' III. ist also mit nur einem einzigen – noch dazu kritisch zu interpretierenden – Beleg schwer aufrecht zu halten.

Aus dem oben dargestellten Konzept von Abbild und Handlungsgleichheit ist möglicherweise auch Naunakhtes Fotografie aus **Abu Simbel** zu verstehen: Ramses II. tritt hier vielleicht als *tj.t* bzw. *hn.tj* auf, also als Kultbild („lebendes Abbild“) bzw. kultisch bedingte Emanation des Sonnengottes (also nicht als permanente, sondern im Rahmen der zeitlich begrenzten kultischen Aktivitäten im Zentralheiligtum von Abu Simbel). Wie bei Echnaton begegnet er hier in der Form als sichtbare *hprw*-Form seiner kosmischen Vatergottheit Re – eben als Sonne *itm* (so entsprechend der Kopfbedeckung zu deuten?).

III. Sonstige Belege zu anderen Herrscher

Die Quellen zu anderen Herrschern als Amenophis III. sind überaus zahlreich, aber bislang nicht gezielt aufgearbeitet. Daher kann die folgende Liste nur als Stichprobe betrachtet werden:

Schon **Sinuhe** bezeichnet den König („Der Große Gott“) als „*mj.t(j)w*“ des Re. Und auch **Sobekhotep IV.** nennt Pharaos („*ntr nfr*“) mit gleichen Worten. Als Epitheton des Königs tritt „*mj.tj/mj.tt-R^c*“ in der 18. Dynastie bereits unter **Ahmosé** (Urk IV, 14.8ff.) auf. **Thutmosis I.** ist „*tj.t* des Gottesleibes“ (Urk. IV, 84, 14ff.). **Hatschepsut** nennt sich „glänzendes *tj.t* Amuns“ (Urk IV., 311, 5 die Masse aller *tj.t*-Belege stammt aus ihrer Epoche – 8 von 11 Belegen!! Vgl. B. Ockinga, Gottebenbildlichkeit, S. 108).

Thutmosis III. etwa heißt in mehreren Belegen „*ntr-nfr mj.tj-R^c*“ (Urk. IV, 811, 13ff.; Urk. IV, 555 No. 39; Urk. IV, 2138, 13) und nennt sich wieder mal „*tj.t-R^c*“ (Urk. IV, 886, 16ff.), **Amenophis II.** ist *mj.tj-hr.w* („Ebenbild des Horus“) und *mj.tj-Mnw* („Ebenbild des Min“) und wie bereits angesprochen nennt sich **Amenophis III.** in seiner Rolle als Licht- und Lebensspender ebenso „*ntr-nfr mj.tj-R^c*“. Auch tritt bei ihm wie bereits geschildert das „*tj.t-R^c*“ auf. In der Ramessidenzeit begenet das Epitheton ebenso (vgl. Beleg bei: B. Ockinga, Gottebenbildlichkeit, S. 95ff.). Von **Echnaton** jubeln die Untertanen, Aton habe ihn geschaffen „als sein *tj.t*, wie die Sonnenscheibe“ (Grab des Eje) und Tutu nennt Echnaton „dein (Atons) Sohn, dein *tj.t*“. Und der Beamte Tutu: „Echnaton, ewiges *tj.t* Res, der Re verkündet und Aton befriedet“. Der Königssohn Hui sagt von **Tutanchemun**: *ntk R^c tj.t=k tj.t=f* [Urk. IV, 2069, 16] „Du bist Re; dein Wesen ist sein Wesen“ Auf einem Bettgestell aus seiner Grabausstattung heißt Tutanchemun wiederum „*tj.t-R^c*“ (Urk. IV, 2049, 12). Auch **Haremhab** ist „Abbild Gottes bezüglich seines Wesens“ (Urk. IV, 2114, 2) und **Sethos I.** ist „*tj.t* des Amun“ (KRI I, 71,4).

Ramses II. wird in Abydos von den Höflingen als *ntk R^c, d.t=k d.t=f* [KRI II, 329,3] „Du bist Re; dein Wesen ist sein Wesen“ begrüßt. Panehsi sagt ganz ähnlich in seiner Inschrift: *ntk R^c tw=k mj kd=f ki=k ki=f* [KRI IV, 89,7] „Du bist Re, du bist von seiner Art, dein Wesen ist sein Wesen“ und **Ramses III.** nennt sich auf einem Osiris Pfeiler aus seinem Tempel in Karnak (RIK I, 16.A.13) „*tj.t* Amuns“. **Ramses IX.** greift nochmal die Phrase Tutanchemuns auf [KRI V, 52,8].

IV. Funktion und Aspekte von (Königs-)Statuen

Die Darstellungen von Pharaonen, die sich (besser gesagt ihre Statuen) selbst verehren sind bislang nicht oder nur unzureichend untersucht worden.

Dennoch kann hier wohl kaum von einer generellen – situationsunabhängigen – Göttlichkeit ausgegangen werden. Vielmehr ist es eben wieder der Pharaos als ROLLENTÄGER, der in seiner üblichen Form des jugendlichen Horus-Gottes auftritt. Der König übt im Kult die mythologisch vordefinierte Rolle eines Gottes aus und übernimmt daher mit dessen Rolle auch gewisse Wesens-/Handlungszüge dieses Gottes.

Statuen des Königs können darüber hinaus auch andere Aspekte des Königs verkörpern, die aber wieder stark um das Konzept des „Abbildes“ bzw. der „Handlungsgleichheit“ orientiert sind:

So stellen die Sphingen von Pharaonen nach ägyptischer Vorstellung eine sogenannte *šzp*-Statue des Sonnengottes dar, also wieder ein „Abbild“ des Gottes (in der Ramessidenzeit galten Sphingen in den

Vorhöfen/Alleen als „*ms.w-Itm*“ („Kinder des Atum“), die bei Prozessionen und im täglichen Statuenkult am Tempel in die Anrufungen eingebunden war.

Königliche Statuen in Tempelbezirken wiederum (nicht nur die von Amenophis III. oder Ramses II.) stellen entsprechend der sonst dort errichteten Götterstatuen eine sichtbare Erscheinungsform (*hprw*) des jugendlich schützenden Sohngottes dar (also eine Form des Horus – man erinnere sich an die schützenden Falkenstatuen im Vorhof von Edfu) bzw. entsprechend als „lebendes Abbild“ (*tw.t-ḥnḥ*) des kosmischen Königsgottes (Amun-Re bzw. die mit ihm assoziierten Formen). Besonders extrem hat diesen Aspekt ja Echnaton realisiert, indem er offenbar alle anderen Götter-Erscheinungsformen aus dem Vorhof- und Pylon-Bereich der Atontempel ausschloß und allein das königliche Kultbild diese Rolle übernahm.

Diese (königlichen) Statuen waren natürlich nicht reine Dekoration, sondern Kultziel beim Tempelritual. Bestimmte Berufsgruppen waren an einzelne Statuen als „Kultgemeinschaft“ assoziiert. In der Ramessidenzeit können wir dies zB. hervorragend an den sogenannten Hoerbeit-Stelen festmachen. Hier waren Soldaten institutionell und kultisch an unterschiedliche Statuen Ramses' II. gebunden um durch die Teilnahme am Statuenkult ihren Versorgungsanteil am Umlaufopfer des Tempelgeschehens zu erhalten – sozusagen ihr Beamtenlohn bzw. Sold. Ebenso sind solche Kultgenossenschaften für Deir el-Medine zu rekonstruieren, wo sie in den einzelnen Kapellen um Kultbilder königlicher Hochgottformen bzw. des Königs selbst gruppiert waren (DeM unterstand als königliche Einrichtung sowohl der königlichen Rechtsprechung wie auch dem königlichen Götterkreis).

Die scheinbar so dominante „Vergöttlichung“ von Amenophis III. und Ramses III. während ihrer Amtszeit, die ja u.a. auch aus dieser Masse an Königsstatuen in Tempeln geschlossen wird, könnte man sinnvoll daraus erklären, dass in der Regierungszeit diese Herrscher der Beamtenapparat infolge von Heeresvergrößerungen, Eroberungserfolgen, florierender Wirtschaft und Neubesiedlung von Brachland enorm anwuchs. Diese Beamten (im Neuen Reich v.a. Soldaten) mussten versorgt und irgendwie in den Güterkreislauf eingebunden werden. Und dies geschah eben üblicherweise über Anteile am Umlaufopfer – also dem Kult für Statuen.

Da die neuen Versorgungsleistungen aus dem Schatzhaus des Königs kamen wurde eben auch der Königskult mit den an ihn angeschlossenen Beamten enorm ausgeweitet. Um die Masse an neuem Personal zu versorgen, musste zwangsläufig auch die Zahl der königlichen Tempelbauten wie auch das dort installierte Statuenrepertoire beträchtlich vergrößert werden, was für uns moderne Betrachter ohne Kenntnis dieser Güterkreisläufe den Eindruck königlicher Hybris oder einer einseitig propagierten Vergöttlichung des Königs erwecken könnte. Wenn etwa F.-J. Schmitz (Amenophis I., HÄB6, Hildesheim 1978, S. 132) annimmt Königsstatuen seien zur Präsentation „eines selbstbewußten Königstums“, als Schmeichelei für das „Selbstwertgefühl als Herrscher“ oder als reines „Kunst-Werk“ errichtet worden, ist das doch eine sehr oberflächliche Interpretation, die die „wirtschaftliche“ Funktion von Statuen völlig ignoriert. Viele Statuen bedeuten eben nicht zwangsläufig einen proportional anwachsenden Größenwahn des Herrschers oder dessen (frommen?) Wunsch sich selbst als Gott zu erheben sondern vielleicht eher die zunehmende Aufstockung des Beamten- und Militärapparates.

Die wirtschaftliche Seite der Statuen war sicherlich nicht die einzige, doch mit hoher Wahrscheinlichkeit eine sehr zentrale. Wesentlich gewichtiger wohl als die reine Zurschaustellung der Göttlichkeit des Pharaos. Die Statuen der Karnak- oder Luxor-Cachette etwa, die „bestattet“ wurden, hat man wohl

kaum deponiert weil sie nicht mehr der Mode entsprachen, sondern weil ihre sie ihre Funktion nicht mehr erfüllten (die Statuen, die nicht mehr im Umlaufopfer integriert waren weil es um sie keine Kultgenossenschaft mehr gab wurden einfach ausgemustert).

Die Debatte um die Göttlichkeit wurde bislang in der Ägyptologie ebenso kontrovers diskutiert wie im Forum. Einen kleinen Geschmack hierzu bietet die Zusammenstellung der wichtigsten Thesen einiger Bearbeiter, die bei M. Schade-Busch (Zur Königsideologie Amenophis' III., HÄB 35, Hildesheim 1992, S. 74ff.) zu finden ist:

„**J. Assmann** (Sonnenpriester, S. 67 m. Anm. 2) spricht von *„fallweiser Göttlichkeit“*; **H. Brunner** (Grundzüge der Religion, S. 75) meint, daß nur der tote König *„vergottet“* werden kann, räumt aber ein, daß im Neuen Reich der König gewisse *„göttliche Züge“* annehmen kann. **E. Hornung** (Der Eine und die Vielen, S. 131) sagt, daß *„der ägyptische König trotz allem keine Gottheit“* ist, dagegen schreibt **A. Radwan** (Königsname, S. 233 m. Anm. 36) daß *„dieser Satz in seiner Ausschließlichkeit wohl unrichtig“* sei. **J. Bergmann** (Isis, S. 68f.) vertritt folgende Ansicht: *„Die Gottessohnschaft in der Königsideologie bedeutet nicht nur Unterordnung und Verantwortlichkeit, sondern auch legitime Erbschaft und innere Gemeinschaft, ja sogar Wesenseinheit.“* **H. Kischewitz** (Einwohnung, S. 209) hat den Ausdruck der *„Konsubstantialität“* für die Vergöttlichung des ägyptischen Königs verwendet, in die sich die *„Identität“* von König und Gott seit dem Alten Reich gewandelt habe. [...] Nach Ansicht von **A. Radwan** (Amenophis III., S. 75) erreicht zur Zeit Amenophis' III. *„die Vergöttlichung des Königs einen Höhepunkt“*. Ähnlich äußert sich auch **P. Munro** (Frühform oder Deckname des Jati (Aton) in Heliopolis?, in: MDAIK 37, 1981, S. 365): *„Seine [Amenophis' III.] prononcierte Vergöttlichung schon zu Lebzeiten ist nicht nur für Nubien, sondern auch für Ägypten selbst belegt.“* Ein wenig zurückhaltender äußert sich **D. Wildung** (Ramses, S. 41): *„Den Anspruch auf eingeeengte Identität des Königs mit den Göttern erhebt erstmals Amenophis III., dessen Regierung sich mehr und mehr als der entscheidende Einschnitt in der Geschichte des Neuen Reiches herausstellt.“*

In der Tat also ähnlich konträr wie im Forum... und die oben geschilderten Erkenntnisse aus den *tw.t-tj.tl.../mj.tj*-Begriffe sind ja auch nur ein Erklärungsmodell.