

Dissidentenliteratur oder kultischer Hintergrund?

Teil 1: Überlegungen zum Tura-Hymnus und zum Hymnus in TT 139

von
Dieter Kessler

Abstract

Der Tura-Hymnus (ÄHG Nr. 88) gehört zu einem täglichen Kultgeschehen im Steinbruch. Der Gebets-hymnus im Grab TT 139 aus der Zeit des Semenckare gehört zu einer üblichen Petitionsanrufung an den rettenden und dann richtenden Gott, die der Wab als Kultführer einer Personengruppe vorschriftsgemäß in der Nacht des Dekadenfesttags durchführt. Damit entfallen die Hauptzeugen für eine von Jan Assmann eingeführte, angeblich heimlich tradierte Dissidentenliteratur, die auf die Entwicklung der Persönlichen Frömmigkeit eingewirkt haben soll.

1 Einleitung

Von Jan Assmann wurde der Begriff des Diskurses in die Ägyptologie eingeführt. Assmann versteht darunter „das in der Art einer Sitte gesellschaftlich normierte und institutionalisierte Zur-Sprache-Bringen eines Ausschnittes von Wirklichkeit“. Das „zentrale Diskursfeld des Neuen Reichs ist die Sonnenreligion“¹, deren Kern im wesentlichen aus den Hymnen entwickelt wurde. In den Hymnen soll eine Diskussion um theologische Fragen ablaufen. Der Diskurs muß allerdings immer erst aus den Grabhymnen „rekonstruiert“ werden, da es eine sonstige explizierende Auseinandersetzungsliteratur nicht gibt. Den theologischen Inhalt der Diskursdiskussion hält Assmann für den Ausdruck einer breiten geistigen Strömung im Neuen Reich.

Von den Grabhymnen abgesetzt sind zwei diskursreiche Hymnen, die nicht wie üblich am Grabeingang auftauchen und deshalb von Assmann außerhalb des Grabes „Dissidenten“ zugeschrieben wurden. Zum einen ist es der sogenannte Tura-Hymnus², der in einem Steinbruchgebiet von Tura an einer Felswand entdeckt wurde. Zum anderen ist es eine Inschrift

¹ Jan Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern* (im folgenden abgekürzt „Sonnenhymnen“), 1983, X.

² A. Bakir, in: *ASAE* 42, 1943, 83-91; Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (im folgenden abgekürzt ÄHG), 1975, 207-209, 554-555; *Sonnenhymnen*, XXXIV, Kap. 3.4.2.2; Jan Assmann, *Re und Amun, Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie* (im folgenden „Re und Amun“ abgekürzt), *OBO* 51, 1983, 226-229.

im thebanischen Grab des Pa-Jrj (TT 139)³, niedergeschrieben in der Zeit des Anchcheperure, d.h. des Semenchkare – oder des unmittelbaren Vorgängers des Semenchkare, nach Murnane der Nofretete⁴. Den Hymnus aus TT 139 faßt Assmann als „Dissidentenliteratur“ auf, hingeschrieben an einen verborgenen Ort. Der „Dissident“ wird hierbei implizit als „jemand, der außerhalb einer staatlichen anerkannten Religionsgemeinschaft steht“⁵ definiert, weniger als Opponent der staatlichen Ordnung. Allerdings wird er nicht als ein bewußt vom offiziellen Kurs „Abgefallener“ oder „Abweichender“ verstanden, sondern als ein vom Staat verfolgter Bewahrer des alten Amunglaubens.

Das so rekonstruierte Szenario zur Zeit des Echnaton ist das eines Polizeistaates: Der Staat wachte darüber, „daß der kleine Mann nicht etwa heimlich einem verbotenen Kult nachging“⁶. Die Verehrung des Amun-Re mußte jetzt „im Verborgenen“ abgehalten werden. Ein „geheimer Amun-Kult“ fand „an verborgen Orten“ statt⁷. Eine „heimlich von Mund zu Mund kursierende Dissidentenliteratur“ einigte die Opposition. In seiner Seelennot schrieb der Dissident ein „Graffito“ an die dunkle Wand. Schließlich soll es sogar eine „Dissidentenkultur“ gegeben haben, „die im Gedächtnis der Thebaner lebendig blieb und sogar den Erfahrungs- wie den Ausdrucksstil der Folgezeit in allen Volksschichten geprägt hat“⁸. Aus späteren Zeugnissen der sog. Persönlichen Frömmigkeit wird „eine orale Poesie“ ermittelt, die „..., man sich gut im Munde von Dissidenten der Verfolgungszeit vorstellen“ kann: „In solchen Liedern wird sich die Sehnsucht des Volkes während der „Babylonischen Gefangenschaft“ der Amunreligion Luft gemacht haben. Verfolgung und Bekenntnis gehören zusammen“⁹.

2 Kritik der „Dissidentenliteratur“

Beide Hymnen, der Tura-Hymnus wegen seines Anbringungsortes, die Verse des Grabhymnus in TT 139 wegen ihres Inhaltes, werden von Assmann einer aktuellen Dissidentenbewegung unter Echnaton zugerechnet. Ihr einziger literarischer Überrest soll eben der Hymnus in TT 139 sein. Das „Dissidententum“ entspringt ~~keiner~~ einer romantischen Vorstellung,

³ A. Gardiner, in: JEA 14, 1928, 10-11; Assmann, ÄHG, Nr. 147, S. 349-350, 595-596; Jan Assmann, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur (im folgenden abgekürzt „Theologie und Frömmigkeit“), 1984, 259f.; W.J. Murnane, Texts from the Amarna Period in Egypt, 1995, 207ff.

⁴ Für Semenchkare spricht sich wieder Jürgen v. Beckerath, Chronologie des pharaonischen Ägypten, MÄS 46, 1997, 113 aus.

⁵ So z.B. in „Der Grosse Duden“, Band V, Fremdwörterbuch, 1974.

⁶ Assmann, Theologie und Frömmigkeit, 259; S. 233 und S. 254 unterstellt er Echnaton ungeheure Brutalität.

⁷ Assmann, Re und Amun, 262.

⁸ Assmann, Theologie und Frömmigkeit, 261.

⁹ Assmann, Theologie und Frömmigkeit, 262f.

beruhend allein auf dem abgelegenen Ort der Anbringung beider Hymnentexte. Sie ist auch das Ergebnis der von Assmann umfassend begründeten Definitionen der hymnischen Literatur und letztlich der dabei gewählten philologischen Methode. Diese isoliert die hymnischen Texte und Gebete – insbesondere auch Zeugnisse der sogenannten „Persönlichen Frömmigkeit“, zu der der Hymnus von TT 139 zugeordnet wird – aus dem Kontext des sakral-kultischen „Zeit-Raumes“ mit seinem Raumgeschehen am Abend, in der Nacht und am Morgen und mit seinem räumlichen „außen“ und „innen“¹⁰. Zwischen dem „Stelenstifter“ oder wie im Falle der Grabhymnen, dem „Verfasser des Hymnus“, und der im Hymnus genannten Gottheit wird so eine ortsunabhängige „persönliche Beziehung“ hergestellt; Privatmann und Gottheit können nach Assmann allerdings nur nach dem Tod kommunizieren¹¹. Eine Kulthaftigkeit der Sonnenhymnen wird weitgehend ausgeschlossen¹². Die aus den Veränderungen der Texte und unter dem Axiom der „persönlichen Beziehung“ erschlossene „(neue) Sonnenreligion“ der Hymnen stellt sich so als eine rein intellektuelle Strömung dar¹³. Weil nach der Theorie des Hymnus die beiden „versteckten“ Hymnen zu Lebzeiten keinen kultischen Hintergrund haben können, sondern den Hymnen ein zu Lebzeiten breit geführter thebanischer Diskurs zugrundeliegen soll, können sie, außerhalb des Grabes angebracht, folglich nur ein Ausdruck notbedingter Ausnahme-situation sein.

Im ersten Teil des Artikels sollen zunächst die beiden bekannten Kronzeugen für eine Dissidentenliteratur untersucht und ihr Sitz im Leben neu bestimmt werden. Die einfache Fragestellung, ob sich Dissidenten hinter den beiden Hymnen verbergen, ob es eine Dissidentenliteratur gibt oder nicht, führt schließlich zu der grundsätzlichen Problematik,

¹⁰ Zur inhaltlichen und räumlichen Position einer Stele (bzw. analog des Grabhymnus) und damit des Hymnus an der Nahtstelle zwischen innen und außen s. den Teil 2 in: SAK 26, 1999 (in Vorber.).

¹¹ Aus den Sonnenhymnen wird von Assmann eine „private“ Kommunikation des Grabherrn mit dem Sonnengott, die erst „im Totenkult“ möglich sei, erschlossen (Sonnenhymnen, XI.XVII). Bei den „Gebeten“ wird meist diskussionslos eine private Zwiesprache eines Gläubigen mit einer ihm persönlich nahestehenden Gottheit vorausgesetzt, unter Ausschluß kultischer Abläufe.

¹² Auch ÄHG, Nr. 147 wird als außerkultische Gebetslyrik aufgefaßt, s. dazu Teil 2 des Artikels, Kap. 5.1.

¹³ Vgl. z.B. Assmann, Re und Amun, 2. Die gleichzeitig mit der „Sonnenreligion“ stattfindenden kultischen Veränderungen sind wenig beachtet worden. Dazu zähle ich die verstärkte Ausstattung der Totentempel und der Festempel des Königs mit Schutzgottheiten des Sedfestes, u.a. mit der Tierform der Schutzwesen des Ersten Males, die ich nicht einem „Volks glauben“ bzw. einem angeblichen Wunsch des Volkes nach anschaulichen „Mittlergottheiten“ zuschreiben kann. Am Totentempel Amenophis III. würde das auch keinen Sinn machen. Die urzeitlichen Ba-Wesen des Allgottes entsprechen (in einer Ba-Lehre ausgedrückt, vgl. Assmann, Re und Amun, 206ff; dort nur der „geheime“ Schöpfungsteil der Ba-Lehre behandelt) schließlich auch den Formen der überregional eingesetzten, begleitenden Schutzstandarten in Tiergestalt. Als irdische Götter in Statuenform bewachten diese eine königliche Sakralanlage und schützten die dort lebenden Beamten und „Stadtbewohner“.

ob die „Entwicklung“ zur sogenannten „Persönlichen Frömmigkeit“ der Ramessidenzeit überhaupt mit einem vorausgehenden Dissidententum verbunden werden darf.

An das großartig entwickelte, geschlossene System Assmanns mit andersartigem Material und anderer Fragestellung zu kommen, hat den Vorteil, seine Voraussetzungen deutlicher zu sehen¹⁴. Hier wird versucht, die Texte zunächst nicht von der methodisch allein aus dem isolierten Textcorpus explizierten Hymnustheorie aus zu beurteilen.

Eine von Assmann abweichende grundsätzliche Position zur Genese von Sonnenhymnen und Gebetshymnen, auf die ausführlicher im Teil 2 (SAK 26, 1999, in Vorb.) Bezug genommen wird, kann hier nur kurz angesprochen werden. So meine ich, daß der Ausschluß des „täglich“ ablaufenden und des „wöchentlichen“, d.h. nach Dekaden geordneten Kultgeschehens im bürgerlichen Kalenderrahmen, aus den Darstellungen der „Theologie und Frömmigkeit“ des Niltalbewohners nicht gerechtfertigt ist; zu ihr gehört meiner Meinung nach die formelhaft-individuelle hymnische Anrufung. Dahinter steht wohl eine Unterschätzung der Wirkung und Bedeutung des sicher enorm umfangreichen, alltäglichen, zunächst nichtschriftlichen, aber dennoch weitgehend formalisierten Kultbereiches. Der allein vom (oft nur temporär agierenden) Wab-Priester ausgeübte einfache tägliche Kult (und der des Dekadenfesttags) ist vielleicht nicht einfach mit einem Hinweis auf eine „andersartige Volkreligion“, „Tiefenschichten des Volkes“ oder „untergeordnete Kultstellen“ zu vernachlässigen. Er gehört meineserachtens ins Zentrum von Darstellungen altägyptischer Religion. Für mich verbindet gerade die tägliche Begegnung mit den irdischen Formen der sichtbaren Himmelsgottheit im großen Tempelvorhof, bei den Kapellen der Stadt und im Dorf ganz Ägypten.

¹⁴ Die Abhandlung über die Problematik der von Assmann erschlossenen „Dissidentenliteratur“ ist Teil eines umfassenderen und auf mehrere Artikel verteilten Versuches, das verstärkte Erscheinen der Tierplastik (Sedfestplastik) Amenophis III. und die zunehmende schriftliche Verbreitung der angeblichen „Zeitströmung“ der sogenannten „Persönlichen Frömmigkeit“ der Nachamarnazeit, zu der auch Tierstelen und Tierstandarten gehören, als integralen Bestandteil einer einheitlichen Entwicklung schon der Voramarnazeit zu werten; zu ihr gehören meines Erachtens auch die (neue) Sonnenhymnik und die „Gebete“ der kultisch vollzogenen Petitionspraxis. In einem Artikel zur Systematik der sogenannten Ba-Lehre, die Jan Assmann erst als theologisches Produkt der Ramessidenzeit wertet, versuche ich zunächst zu zeigen, daß die Ba-Formen primär und untrennbar mit dem Tempelkult (am königlichen Sonnenheiligtum und Sonnenheiligtum des Totentempels) bzw. mit dem frühmorgendlichen „geheimen“ kultischen Vollzug der *creatio continua* verknüpft sind, anschließend, daß auch auf den Stelen aus Der el-Medine und anderswo, Zitate der „geheimen“ und der „sichtbaren“ Ba-Formen vorhanden sind. Zu diesen Ba-Formen rechne ich auch schon die Tierplastik Amenophis III. und die Tierformen der Neuen Reichs-Stelen. Dazu gehört auch die kultische, raumzeitliche Bindung der Morgenhymnik mit dem Schöpfungsbericht. Alle Artikel nehmen aufeinander Bezug.

2.1 Der Tura-Hymnus ÄHG Nr. 88

Der bekannte Tura-Hymnus ist nach ÄHG, 554 ein „Graffito in einer Höhle bei Tura“. Die Inschrift wurde in einem (später teilweise zerstörten) Galeriesteinbruch entdeckt, der seinen Eingang im Westen hatte. Sie ist an einer Felswand angebracht. Allerdings ist unklar, wie sie in einem „pit“ von 1,80 m Breite und 1,70 m Tiefe, erreichbar über eine Treppe, genau liegen soll. Die Nische konnte vielleicht mit einer Flügeltür verschlossen werden. Die Inschrift, vielleicht also in einer Felsnische, „faces east“. Sie besteht aus einem in schwarzen Linien gezogenen Tableau von 2,20 m Höhe und 1,05 m Breite. Ein 38 cm breites rotes Band umrahmt das Tableau. In dem inneren Rechteck sind 27 Linien in roter Tinte angebracht. In schwarzer Farbe sind die hieratischen Zeichen geschrieben, die beiden obersten Linien sind leer. Rote Gliederungspunkte (Verspunkte) und 2 rote *gereh*-Strophenzeichen weisen auf eine Abschrift von einer Papyrusvorlage hin.

Assmann bietet explizit und implizit folgende chronologische Rekonstruktion der Rezeption des Tura-Hymnus:

A Abfassung des Tura-Hymnus in Theben in der Zeit Amenophis III.

Der theologische Diskurs verbindet dabei „Amun- und Sonnentheologie“.

(Der Hymnus wurde – nach den Definitionen Assmanns – dann zuerst wohl an einem thebanischen Grabeingang angebracht)

Gedächtnis – Rezeption des Hymnus in Theben

B Anklänge an erste Verse in TT 55, Spätzeit Amenophis III.

C Schließung des Re-Tempels von Heliopolis durch Echnaton

Verfolgungszeit (derer, die an die alten Götter glauben)

Niederschrift des Tura-Hymnus (aus dem Gedächtnis?) im Steinbruch durch einen verfolgten (thebanischen?) Amun-Anhänger und „Dissidenten“.

Als „thebanischer Amun-Re-Hymnus“ war der Text damals „natürlich verboten“.

D Zitat des Hymnus in Grab TT 50 (Vers 1-33 ?)

aus der Zeit des Haremhab, wohl aus schriftlicher Vorlage

E Übernahme von Teilen des Hymnus (Z. 1-10), wahrscheinlich aus Grab TT 50, in das Grab TT 323, Stele, aus der Zeit Sethos I.

Der Text des Tura-Hymnus gliedert sich durch das Strophenzeichen in drei Teile, bei denen 2 und 3, nicht nur durch die übereinstimmende Einleitung gekennzeichnet, inhaltlich zusammengehören.

Strophe 1, ÄHG 88,1-21 = Tura 1-8 *dw3 Jmn-R^c ...* (Form der Eulogie)

Strophe 2, ÄHG 88, 22-48 = Tura 8-19 *j.nd hr.k...*

Strophe 3, ÄHG 88, 49-63 (...) = Tura 19-27 *j.nd hr.k...*

Der Beginn der ersten Strophe beschreibt den überregional sichtbaren Sonnengott, hier einleitend Amun-Re. Er wird am Anfang in zwei, auch konkret am Festtag in Form von Statuen und Standarten verwendeten Formen genannt, in denen er schließlich „irdisch“ in Theben und Heliopolis, wie gezeigt werden soll auch im kultischen Rahmen, „erschieden“ ist:

A: Amun-Re ist ein „Stier“. Wahrscheinlich wird Amun-Re als der aus anderen Hymnen bekannte (heliopolitanische) „Stier der Neunheit“ bzw. als der (thebanische) „Stier-seiner-Mutter“¹⁵ angesprochen¹⁶. Die Formulierung läßt bewußt die Ebenen (irdisch-überirdisch) und die regionale Zuweisung (Ober- /Unterägypten) offen. Die Vermittlung zwischen Situation des Ersten Males und – nach der Trennung von Himmel und Erde – himmlischen Sonnengott (bzw. analog Mondgott) stellten die Urstiere her. Sie übertrugen die Maat zum Sonnengott. Rituell gab es das Verbrennen von Rindfleisch auf dem Opferaltar anläßlich der Übertragungsvorganges, sicher auch in der Zeit des Echnaton¹⁷. Analog zu jeder Tierform, die den tiergestaltigen Wesen des Ersten Males eigen waren, verwandelte sich umgekehrt der königliche Sonnengott (Re oder Amun-Re) konkret – z.B. anläßlich der Erneuerungsvorgänge vor dem königlichen Neujahrsfest¹⁸ des bürgerlichen Kalenders – auch in eine Stierform. Die irdisch sichtbare und kultisch bediente Stierform (Stier auf Podest) wurde sicher analog zu allen anderen Götter-Tierformen als ein Ba des

¹⁵ Bild des Amun-Re-Kamutef als naturalistisch dargestellter schreitender Stier s. Stele Cairo JdE 47381 = Taf. II. bei A. Eissa, in: GM 144, 1995, 39.

¹⁶ Zum Stier von Heliopolis s. J. Zandee, Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I, 344, verso, 1992, Band II, V, 5 auf S. 419ff.; zur Stelle Zandee, op.cit., 421, Anm. 121. Der Stier von Heliopolis ist ein Urgott, s. Zandee, op.cit., 422, dann ein Himmels-gott.

¹⁷ Dazu rechne ich auch die *offrandes nocturnes*, die Hatschesput als Gottesgemahlin des Amun am Abend durchzuführen hatte, s. P. Lacau/H. Chevrier, Une chapelle d'Hatshepsout, 1977, 315, Z. 3/4. In reduzierter Form geschah das Essen am ägyptischen Tempel wohl dreimal am Tage. Möglicherweise ist auch das „große Abendessen“ der Wab-Priester am Abend vor der Anrufung (s. unten zu ÄHG, 137, Z. 8) und vielleicht auch das normale Abendessen des Ägypters an solche „Rufe“ gebunden.

¹⁸ Thot verwandelte sich im Choiakmonat vor dem Neujahrsfest (Nehebkau-Fest) in einen Ibis, Hathor in einen Oxyrhynchosfisch, Neith in einen Latesfisch, usw. Die Kalenderdaten für die Transformationen sind wegen des Fehlens der Papyri der Vorlesepriester nur sporadisch überliefert, vgl. aber z.B. pLouvre N 3079, col. 110, 44, wo am 25. Choiak die Verwandlung des Osiris zu Sobek vorkommt, wozu dann die Krokodilmumien des Achmenu in Karnak gehören. Der spezifische „Tiergott“ ist mit dem transportierenden, fruchtbaren oder apotropäisch-schützenden Wesen des jeweiligen Tieres Helfergott bei der Vorgängen, die schließlich zur Thronbesteigung des Horus-Königs führen. Analog gibt es die Schutzgötter in Tiergestalt alle auch beim König Osiris. Osiris verwandelt sich in einen bestimmten Fisch, in ein Krokodil usw. Das Schema, das hier nicht weiter erörtert werden kann, ist immer gleich. Die Tierkultbilder außen werden meiner Meinung nach nicht privat und isoliert von einem Gläubigen „verehrt“, sondern sind mit dem Erscheinen der sichtbaren Gottheit (eine Sohngottheit des Hochgottes) außen zu verbinden.

Sonnengottes bezeichnet. Der meines Erachtens aus dem königlichen Bereich stammende Stiergott war, wahrscheinlich in engem Zusammenhang mit der Hymnik der neuen Sonnen- theologie unter Amenophis III., mit einem eigenen Kultbild in Theben präsent; er war dann als sichtbarer Gott eine schützende Stadtgottform von Theben und natürlich auch von Heliopolis. Der gleiche überregionale „Stiergott“ erscheint in der Ramessidenzeit als „thebanischer“, besser „königlicher“ „Amun, Stier von Ägypten“ und hatte auch damals wohl eine Kultbildrealisierung¹⁹, die hinter dem überlieferten Stelenbild des „schreitenden Stieres auf Podest“ steht.

Inhaltlich wird hier also mit dem ambivalenten „Stier“ auch der Sonnengott in seiner hymnischen Form eines „Stieres von Heliopolis“ angesprochen. Der auch aus vielen anderen Sonnenhymnen bekannte Vorzug der Stierform anstelle spezieller anderer Tierwesen des „Ersten Males“ (Bas des Urgottes wie Widder, Löwe, Gans, etc.²⁰), die als schützende jugendliche Formen des Sonnengottes Amun-Re schließlich irdisch erscheinen (als Stadtgottformen und Standartengötter) liegt auf der Hand. Die namentliche Identifikation des Königs mit dem „starken Stier“, hinter der wohl eine Phasenidentität des Königs mit der Stiergottheit steht, machte die Stierform im Palastbereich gleichsam zur wichtigsten tiergestaltigen königlichen Repräsentationsform. In einer dualistische Phrasen gerne ausschöpfenden Formelsprache kann durch die Verschränkung die Überregionalität des Sonnengottes betont werden; mit dem „Stier“ kann auch der Schöpferakt und das Erste Mal der Schöpfung angesprochen werden (die Zeugungskraft, deren Wirksamkeit beim Urpaar der kosmogonischen Szenerie konkret benötigt wird). Nach Assmann wird mit diesem Hymnus (heliopolitanische) Sonnentheologie und (thebanische) Amun-Theologie verbunden²¹.

¹⁹ E. Bresciani, *Le stele egiziane del Museo Civico Archeologico di Bologna*, 1985, Kat. Nr. 25, Abb. 36f. Neben dem Stier auf Podest erscheint die Löwensphinx. Die Stelen geben grundsätzlich niemals eine bloße Abbildung eines Kultbildes wieder; das hochtheologische „Pseudokultbild“ enthält immer auch Elemente der Ur- und Sonnengottidentitäten (gemäß der zyklischen Ba-Lehre z.B. die naturalistische Form des Ba-Wesens des Ersten Males wie Stier, Löwe, Krokodil oder die Form des „Ba des Re“ mit bestimmten solaren Attributen wie Kronenformen, Sonnenwedel, usw.).

²⁰ Zu den Tierformen der Ba-Wesen vgl. Assmann, *Re und Amun*, 206f.; ders., in A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, PÄ 10, 1996, 330ff.

Ich persönlich halte den Dualismus Heliopolis-Theben und seine aus den Hymnen erschlossene Entwicklung nicht für eine religionspolitische Auseinandersetzung zwischen zwei lokalen Tempelstätten und zwei Tempellehren, sondern für eine unabhängig davon seit langem am Königshof entwickelte Verarbeitung königlicher Festliturgie, in der verschiedene alte, wenig systematisierte „Lehren“ enthalten waren. Der am Palast und in den Kapellen des ganzen Landes täglich durchgeführte „Eintritt in den Sonnenschatten“ blieb immer „königlich-heliopolitanisch“, auch in Theben; es gab keine dualistisch gedachte thebanische Version der *jm*-Scheibe, mit der der König täglich identisch wurde.

B: Amun-Re ist ein *jwn*-Pfeiler. Die enge Zusammengehörigkeit der Stichworte Stier und *jwn*-Pfeiler ist durch eine Sedfestdarstellung zu belegen, bei der der Pfeiler oben eine Stierprotome hat²². Durch das Aufrichten des Pfeilers wurde die Verbindung zum himmlischen Bereich bei Nacht und bei Tage hergestellt. *Jwnj*, wohl „Der zum *jwn*-Pfeiler Gehörige“, ist schließlich auch ein Mondgott und Herr des Festes der 6 Tage/Neumond²³. Der *jwn*-Pfeiler gehört also in den Bereich der königlichen Repräsentation; das Aufrichten des *jwn*-Pfeilers ist Teil des Sedfest-Geschehens²⁴. Hinter der Folge „Stier-Pfeiler“ steht also vielleicht sogar ein tatsächliches Festereignis mit konkreten Formen königlicher „Erscheinung“, durch das die Stichworte des Hymnus jedem hohen Beamten und Höfling Amenophis III. nachvollziehbar waren²⁵. Der *jwn*-Pfeiler(gott) bezieht sich wieder, dualistisch verwendet, auf beide mythischen Punkte, Heliopolis und Theben, auch wenn *Jwnj* hier scheinbar nur mit Theben verbunden wird. Die Ambivalenz der Übertragung in Z. 2 mit *Jwnj*-Heliopolitaner ist sicher beabsichtigt²⁶.

Die Einleitung umreißt also in knappster Form den in einer Außenwelt (z.B. in der Stierform des Sedfestpfeilers und der Stierstatue des Festes) gegenwärtigen „irdischen“, den „überirdisch-himmlischen“ (Z. 3) und den „Urgott“-Charakter des Amun (als *Ältester*, Z. 4). Die Eulogie auf Amun-Re am Hymnenbeginn ist also nur scheinbar lokal thebanisch, inhaltlich wird gerade der nicht-lokale Charakter des Sonnengottes Amun-Re (in der knappen Formel als verborgener Ur- und Allgott und als sichtbarer Himmels-gott) hervorgehoben. Die Universalität wird durch die Verschmelzung und Austauschbarkeit der Formen von Heliopolis und Theben hergestellt.

In der folgenden kurzen Prädikation wird Amun-Re zum einen als Urgott und Allherr (der Situation des Ersten Males), dann (nach der Trennung von Himmel und Erde) als regierender Himmels-gott (Hochgott) beschrieben, zusammengefaßt in der Formel des überregionalen Sonnengottes als „König von Heliopolis und Herrscher von Theben“ (Z. 6). Beide komplementären Orte sind hier mythisch zu sehen (Herrschergestalt auf Erden ist wiederum der König als Sohngestalt des Sonnengottes). Der mythische Punkt, wo der

²² Naville, Festival-Hall, pl. IX.XXIX.

²³ Zu *Jwnj* s. RÄRG, s.v. On.

²⁴ Übersicht bei K.O. Kuraszkiwicz, in: GM 151, 1995, 91, Abb. 6; vgl. auch D. Kessler, in Intellectual Heritage of Egypt (Festschrift Kákosy), Studia Aegyptiaca 14, 1992, 343-353 mit Abb. S. 347.

²⁵ Ich möchte nicht ausschließen, daß der durch seinen ausführlichen „narrativen“ Schöpfungsbericht aus dem Rahmen fallende Hymnus mit dem Sedfestgeschehen Amenophis III. konzeptionell und zeitlich zusammenhängt. Die Frage stellt sich, wenn der „Sitz im Leben“ der Sonnenhymnen erörtert wird (s. Teil 2, in: SAK 26, 1999 (in Vorber.)).

²⁶ ÄHG, Nr.88, 2 wird mit „Pfeilerhafter (Heliopolitaner?)“ übersetzt; so auch Zandee, op.cit., 420, Anm. 109. In TT 68 (Sonnenhymnen, 133, Text 94) steht *Jwnjj (m?) Jpt-sw* ... Sonnenhymnen, 307,2 (Text 223, TT 263): *Jwnjj nb Jpt-sw*; letzterer Text nennt das Talfest in Der el-Bahari.

Himmelsgott sichtbar ist, ist der heilige Pfeiler im Benben-Haus (Z. 7). Der regierende Himmelsgott ist ein König. Das Königtum des Sonnengottes sieht ihn – wie den regierenden Pharao – an der Spitze der beiden Landeskapellen (Z. 9). Der Sonnengott muß sich wie ein König am Festtag immer wieder verjüngen. Das Bild des Sonnengottes als „geschmückten Jünglings“ (Z. 14), der „süß an Liebe ist“, bezieht sich wohl auf das „königliche Erscheinen“, bei dem Neunheit und Himmelsvolk versammelt sind. Die Situation ist der Abschluß des urzeitlichen Schöpfungsvorganges. Die erste Strophe endet mit dem allgemeinen Jubel und der Freude des „Himmelsvolkes“.

Die zweite Strophe beginnt mit der Situation des Ersten Males²⁷. Angesprochen wird die Sonnenscheibe der Kosmogonie, die aus dem Nun (Urgewässer) auftaucht (Z. 23). Gepriesen wird der Sonnengott also zunächst als Urgott der Präexistenz, der sich selbst erschaffen hat (Z. 24), dann in seiner Eigenschaft als Allgott und Erschaffer des Landes aus dem Chaos heraus. Danach, nach der Trennung von Himmel und Erde, erscheint der Sonnengott in seiner ursprünglichen ersten Cheperu-Transformation (*hprw tpj*) als (strahlender) Re auf der Erde (Z. 34).

Die Situation des Ersten Males wird noch einmal kurz aufgegriffen (ab Z. 37) und dann, mit Assmanns Worten, der „Schöpfungsplan“ entwickelt. Der Sonnengott als Allherr ist Schöpfer der Neunheit, die sich schließlich in seinem Gefolge befindet. Die Phrase mit der Urschöpfung aus der Urflut (Z. 38), die hier nur noch einmal kurz zitiert wird, dient dazu, den Übergang von der Erschaffung der Götter zur Erschaffung „der Menschen und des Großviehs“ (Z. 40) zu formulieren. Damit kann der abschließende Lobpreis des Gottes durch die Menschen vorbereitet werden.

Der Wechsel von der Unsichtbarkeit des Gottes des Ersten Males zur Sichtbarkeit des Himmelsgottes im kosmischen Raum steht meines Erachtens hinter der entscheidenden Peripetie (Z. 42: „Jedes Gesicht kann seinen Nächsten erblicken“). Im Kultablauf im Inneren des dunklen Raumes wird der Wechsel durch die Priesterhandlung, wahrscheinlich durch Lichteinwirkung, außen dann mit dem Erscheinen des verjüngten Gottes am Morgen des Festtages real vollzogen. Die irdisch-jetztzeitliche Raum-Zeit-Konstellation, der Raum außen, steht unserer Ansicht nach hinter dem (irdischen) Jubel der Menschen „für deinen Ka“ (Z. 44). Aus Dankbarkeit verehren die Menschen den Gott in den kultisch geregelten Formen, die sich hinter den Phrasen des Jubels (Z. 43/4) oder des Erde-Küssens (Z. 46) verbergen. Die Strophe endet mit einem hymnischen „Lob, Lob“ (Z. 48) der Menschen.

²⁷ Ausführliche inhaltliche Analyse der Strophen 2 und 3 bei Assmann, Re und Amun, 226ff.; der etwa zeitgleiche Hymnus des Papyrus Leiden I, 344 verso erscheint, wenn er als Einheit verstanden wird, wie eine ausführliche Hymnenfassung des Schöpfungsgeschehens, erweitert durch die Beschreibung des täglichen Sonnenlaufes. Zu einzelnen Vergleichen des Leidener Hymnus mit Phrasen des Tura-Hymnus, s. Zandee, op.cit., Band I, 21.23. 27.36. 47. 59. 62. 73. 137. 210. 233. 316. 345. 358. 386; Band II, 421. 477.482. 523. 665. 773. 789; Band III, 882. 945. 964. 977. 1027. 1046.

In der dritten Strophe, die leider nur stark fragmentarisch erhalten ist, wird die Begrüßung des Sonnengottes wieder aufgenommen. Diesmal sind es die mythisch begründeten Gruppen der Pat und Rechit, Z. 51, die vielleicht keine simple Wiederholung der „Menschen“ von Strophe 2 sind. Das „Wild der Wüste“, das für den Sonnengott „aufspringt“ (Z. 51), ist natürlich der Vorläufer des unter Echnaton in den Grabhymnen von Amarna ausformulierten und auch am Tempel und an der Grabwand bebilderten Vorganges, bei dem „Wild der Wüste“ und „Geflügel“ dem Sonnengott huldigen²⁸. Hinter dem Bild steht die kultisch-jetztzeitliche Ebene der Realwelt ebenso wie die überirdische Ebene mit den Tierwesen des Ersten Males, die komplett in ihren Kategorien zum Sonnengott transferiert wurden. Rituell ist das „Wild der Wüste“ wie Geflügel, Großvieh usw. – jedes Tier der Gruppe verkörpert auch das mit dem Opfer überwundene feindliche Prinzip – von der irdischen zur überirdischen Ebene, d.h. zum Sonnengott übertragen worden. Voraus geht der Übertragung die Situation der Schöpfung (z.B. der Urpaare). Damit stimmt auch überein, daß im Hymnus die Götterebene beibehalten wird. In der Folge wird der Sonnengott als Nahrungsgeber für die Neunheit geschildert. Dann wird – das Variationsprinzip ist auffallend – diesmal die Erschaffung von Kleinvieh, Großvieh (?), Pflanzen und die Nilüberschwemmung angesprochen²⁹. Wahrscheinlich endete auch diese Strophe mit der Festsituation, die „Tag für Tag“ herrscht, wohl wieder mit Bezügen auf die irdische Ebene.

2.2 Der Tura-Hymnus in einer alternativen Deutung

Der Tura-Hymnus stammt aus einem Steinbruch. Formal stellt seine Rahmung eine Art Felsstele dar. Ein simples „Graffito“ ist er trotz der hieratischen Schriftform gerade nicht. Die Stilisierung, in der er an der Wand begegnet, ist literarisch und entspringt sicher literarischer Tradition. Pausenzeichen und Verspunkte in Tura lassen unvoreingenommen den Schluß zu, daß ein hieratischer Papyrus, der literarisch genau kopiert und abgeschrieben wurde, die Vorlage geliefert hat. Schon im Mittleren Reich ist ein Hathorhymnus nachweisbar, der als eine Art Facsimile in ein Grab übernommen wurde³⁰. Das bedeutet, daß der Hymnus im Raum Babylon-Tura in literarischer Form (in einem

²⁸ Das Bild der Tiere unter dem Strahlenaton, jetzt im Grab des thebanischen Hohenpriesters Paranefer aus der Nachamarnazeit (s. F. Kampp/K.-J. Seyfried, in: *Antike Welt* 26, 1995, 340, Abb. 3) nachgewiesen, ist zunächst ein Bild der Tempelwand (op. cit., 341), das daher inhaltlich auch auf die nicht-irdische Ebene bezogen werden muß. S. dazu auch Zandee, op.cit., 477.

²⁹ Zandee, op.cit., Band II, 768ff.; speziell zum Tura-Hymnus S. 773.

³⁰ Grab der Senet, Frau des Antefoker TT 60, s. dazu L. Morenz, Beiträge zur ägyptischen Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenzeit, *ÄAT* 29, 1996, 62ff. Als „privat“ bezeichnete, d.h. von angeblichen Privatleuten außerhalb des Lebenshauses aufbewahrte oder mitgeführte Sakralschriften gehören meist „Vorlesepriestern“.

Schreibbüro bzw. in der Hand eines agierenden Vorlesepriesters) aufbewahrt und tradiert wurde. Eine abenteuerliche Reise eines Papyrus in der Hand eines Dissidenten in den memphitischen Raum scheint genauso unwahrscheinlich wie eine Abschrift einer aus dem Gedächtnis überlieferten und erst in Unterägypten aufgezeichneten Dissidentenliteratur.

Die Arbeit in Steinbrucharealen geschah üblicherweise unter administrativer staatlicher Kontrolle. Sie wurde, auch wenn außerhalb von Der el-Medine schriftliche Aufzeichnungen meist fehlen, sicher von Arbeitern durchgeführt, deren Rhythmus durch den aus Der el-Medine und anderswo bekannten und nach Dekaden geordneten monatlichen Kalender³¹ und die Kultvorschriften bestimmt wurde. Überall dort, wo Arbeiter im Namen des Königs Stein brachen, ist selbstverständlich ein täglicher Kult vorauszusetzen. Kultausübender war in der Regel ein königlicher Schreiber-Beamter, der die Funktion des Vorlesepriesters übernehmen konnte. Viele Felsbilder in Steinbrucharealen, an Karawanenplätzen, bei Tagesrastplätzen, Wadimündungen, usw. sind wohl Belege für kultisch geregelte Vorgänge³². Zum Kult gehörte wahrscheinlich obligatorisch eine Abend- und eine Morgenhandlung, die die Beteiligung der Arbeiter erforderte. Die Anrufungen werden vom leitenden Beamten meist in mündlicher Form vollzogen worden sein. Wie und mit welchen rituellen Handlungen sie abliefen, ist leider wegen der in der Regel präliterarischen und sicher formalisiert-individuellen Formulierungen (s. dazu unten) im Detail nicht zu verfolgen.

Steinbruchareale, die Felsstelen geliefert haben, sind in Ägypten nicht ungewöhnlich³³. In Tura ließ auch Amenophis III. mit einer sicherlich nicht kleinen Mannschaft Steine brechen³⁴. Gerade auch aus der Zeit des Echnaton liegen in den Steinbrüchen Belege mit

³¹ Arbeitsfrei sind die Tage 10, 20 und 30. Da die Zeugnisse des Neues Reichs für den Dekadenfeiertag außerhalb von Der el-Medine kaum vorhanden sind, ist die Universalität der Regelung zunächst wenig deutlich. Ein weiterer Beleg für den Feiertag ist die unten anschließend besprochene Inschrift ÄHG, Nr. 147. Der 7-tägige Mondrhythmus (mit dem das 6-Tage-Fest verbunden wird) scheint dagegen keine Relevanz für die Bevölkerung gehabt zu haben, vgl. G.R. Hughes, in: MDAIK 16, 1958, 159.

³² Die Darstellungen opfernder Beamter auf Felswänden an vielbesuchten Rastplätzen sind bisher in ihrer kultischen Relevanz meist übersehen bzw. oft als „private“ Erinnerungsstellen verstanden worden.

³³ Vgl. R. Klemm/D. Klemm, Steine und Steinbrüche im Alten Ägypten, 1992, 114: Im Steinbruch des Neuen Reichs von Der Abu Hennes finden sich Felsstele, Graffito und Königskartusche. Im Steinbruch des Neuen Reichs von el-Babein (es-Siririya), s. Klemm/Klemm, op.cit., 84-5, sind Felsenkultraum – ein ehemaliger Galeriesteinbruch aus der Zeit des Merenptah – und Kartuschen Ramses III. außen erhalten. Im Steinbruch von Tehna sind die Kartuschen Ramses III. außen sichtbar, s. L. Habachi, Three large rock stelae carved by Ramses III. near quarries, in: JARCE 11, 1974, 69-75. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren (Speos Artemidos, Quseir el Amarna, Der Amir Tadros, usw.).

³⁴ PM IV, 74, Nr. 3.4; Urk. IV, 1680f. (Arbeiten für seinen thebanischen Totentempel).

Strahlenaton vor³⁵. Ist der Steinbruchbetrieb über längere Zeit installiert worden, war das Bild der bloßen Felswand nicht mehr ausreichend. Es mußte eine kleinere Kultstelle eingerichtet werden, meist in der Form eines in den Stein gehauenen Felsraumes. Außen werden die Namensringe des Königs, für den gearbeitet wurde, angebracht gewesen sein. Aus ökonomischen Überlegungen heraus war die Verwendung eines alten Galeriesteinbruches die billigste Lösung. Nur in verhältnismäßig wenigen Steinbruchgebieten ist ein eigener Felstempel eingerichtet worden, setzt er doch die Ausstattung und Belieferung der Kultstelle mit Feldereinkünften für einen dauerhaft einzusetzenden Wab-Priester voraus. In solchen Fällen wurde die Person des Königs, der die Stiftungen für die Felstempel einzurichten hatte, mit in die Felsenräume hineingenommen³⁶.

Zwanglos und im Rahmen des üblichen kann zunächst die Felsstele von Tura als Überrest eines einfachen Steinbruch-Kultraumes oder auch nur einer Kultnische gedeutet werden. Dafür spricht ihre Ostung, d.h. Ausrichtung nach den einfallenden Sonnenstrahlen ebenso wie die Stelenform. Ein Steinbruch-Kultraum hat, ganz wie die mit kultischen Bildern und Königsnamen beschriftete glatte Felswand, üblicherweise den dunklen und den hellen Bereich gemeinsam, mit dem in ganz Ägypten die verschiedenen Formen der Götter evoziert wurden, so auch die des verborgenen und des sichtbaren Sonnengottes. Üblicherweise liegt der Schwerpunkt des Kultablaufes außen vor der Steinbruchwand oder vor dem Steinbruch-Kultraum. Hier waren – oft in Form von Kartuschen des Königs auf Goldhieroglyphe, die theologisch auf die allen damit täglich gegenwärtig gemachte Phasenidentität des Königs und sein Erscheinen als Abbild des Sonnengottes hinweisen – der König, seine Beamtschaft und die Arbeiter präsent; hier dürfte täglich und in ausführlicherer Form, ab dem Neuen Reich auch an jedem 10. Tag des bürgerlichen Monats das festliche Erscheinen des verjüngten Gottes durchgeführt worden sein. Der Schluß läge nahe, daß Hymnen wie der von Tura auch in anderen Fällen mit dem abendlichen „in den Schatten Eintreten“ des Sonnengottes – analog des Königs – und seinem Erscheinen am Morgen bzw. am Morgen des Festtages zu verbinden sind. Auf einer Felsstele nähme ein solcher Hymnus eine Übergangsstelle ein zwischen dem dunklen Bereich des unsichtbaren Sonnengottes, der durch Licht zum sichtbaren Himmels-gott wird, und seinem irdischen Erscheinen (wo auch der König als „Abbild“ der Sonne präsent war)³⁷.

³⁵ Z.B. bei Der Abu Hennes nördlich Der el Berscheh; Zarnich (Klemm/Klemm, op.cit., 188), Gebel Silsila (loc.cit., 247), Wadi Hammamat (loc.cit., 362, Abb. 411), u.a.

³⁶ Am Gebel Silsila, wo mit kontinuierlichen Steinbrucharbeiten zu rechnen ist, häufen sich die Kapellenräume. Hinter den Kapellen stehen wohl die Arbeitergruppen der diversen Steinbruchareale. Weitere vergleichbare, längerfristig eingerichtete Felskapellen sind das Min-Heiligtum des Wadi Hammamat und das zentrale Amun-Heiligtum des Goldabbaugebiets beim Wadi Hammamat.

³⁷ Zur grundsätzlichen Auffassung, daß eine Stele immer einen räumlichen und zeitlichen Bezug zu einem auf verschiedenen Ebenen ablaufenden kultischen Geschehen hat, und zur Ablehnung der üblichen

Das „Fest“ ist thematisch am Anfang und am Ende des Hymnus angesprochen. Das simple Schema des kultischen „außen (hymnisches Gebet des Wab-Priesters vor der Gruppe/mitgeführte Kultstatue) – innen (dunkler Raum, nächtliche Anrufung des Wab, morgendliche Sichtbarmachung des Sonnengottes) – außen (Erscheinen und Begrüßung vor der Gruppe täglich und am Festtag)“ ist im Turahymnus daher noch auszumachen, auch wenn ein „Sonnengott“ zunächst im Hymnus als kosmisch begründeter Gott auf der überirdischen Ebene beschrieben wird. Das „gegrüßt seist du“ der Strophen zwei und drei kann realiter nicht in der Dunkelheit der Höhle rezitiert worden sein, sondern setzt die Sichtbarkeit der Sonne außen voraus. Die äußeren Formen kultischer Festvorgänge waren dem Verfasser des Hymnus allgemein bekannt und werden nur indirekt in knappen Wendungen am Beginn und Ende des Stelenhymnus angesprochen, wenn etwa bei dem Himmelsvolk und dem Jubel der Menschen (am Festtag) die Ebenen gewechselt werden.

Der offenbar beliebte Hymnus diente dem verantwortlichen anrufenden Schreiber-Beamten der Kultstelle als räumlicher Orientierungspunkt und gleichzeitig als *aide-mémoire*, auf deren Vorgabe er seine (sicher individuell formulierten s.u.) täglichen Anrufungen außen durchführen konnte. Wenn wirklich die Nische abschließbar war, dann ist dies kein „Verstecken“ eines Textes vor den Spähern Echnatons, sondern im Gegenteil ein Hinweis auf einen hier beabsichtigten, eminent „kulthaften“ Wechsel zwischen Dunkelheit und Sonnenlicht.

Wenig scheint gegen die Annahme zu sprechen, daß für einige Zeit unter der Aufsicht eines königlichen Schreiber-Beamten im Tura-Steinbruch regelmäßig täglich die Anrufung des Sonnengottes (Amun-Re) durchgeführt wurde. Dem als Vorlesepriester agierenden Schreiber zu verdanken wäre auch die hieratische Schriftform. Ihre ungewöhnliche Ausführung spricht gegen eine Ausstattung einer auf länger geplanten Steinbruch-Kultstelle mit einem eigenen Wab-Priesterposten. Wir wären auch nicht gezwungen, die Zeit der Anbringung des Hymnus unbedingt unter Echnaton anzusetzen. Der in der Zeit Amenophis III., aber auch in der Nachamarnazeit offenbar beliebte Hymnus ist, auch wenn er wahrscheinlich im Bereich des Palastes und des Lebenshauses Amenophis III. im Raum von Theben-West, vielleicht sogar anläßlich eines Sedfestereignisses, verfaßt wurde (s.u.), inhaltlich alles andere als lokal-thebanisch. Die Steinbruchexpedition nach Tura und die mediocre Ausführung der Stele kann dann genausogut unter Amenophis III. oder einem der Nachfolger des Echnaton erfolgt sein.

Wenn nach dem äußeren Befund in Tura geurteilt wird, lassen sich eigentlich keine Dissidenten finden, die sich heimlich in einer Höhle bei Tura getroffen haben. Es gibt auch keinen verborgenen Kult in einer Höhle, weil dazu grundsätzlich auch die „Außenwelt“ als

irdischer Zielpunkt einer täglich sichtbar „erscheinenden“, d.h. verjüngten und damit handlungsfähigen, schützenden Gottheit gehört. In einem dunklen Raum kann Amun-Re als königlicher Sonnengott nicht sichtbar und wirksam sein.

3. Der Hymnus im Grab TT 139 des Pa-Jrj (ÄHG Nr. 147)

Der vorgebliche Hymnus steht an einer Grabwand in der „mortuary chapel“, der Querhalle des Grabes des Wab-Priesters des Amun P3-jrj in Schech Abd el Qurna. Das Grab selbst datiert in die Zeit Amenophis III. Das hieratische Graffito umfaßt 33 Zeilen. Es befindet sich „upon the left-hand jamb of the entrance to an inner chamber“, genauer an der rechten Türlaibung einer Passage, die von der inneren Querhalle abzweigend, zur Sargkammer führt. In der Querhalle finden sich Bilder der Mundöffnung und des Osiris. Die Inschrift dient dem „Ka des Schreibers des Gotteshauses des Amun im Haus (*hwt*) des Anchcheperure (Semenchkare oder Nofretete ?)“ namens Pawah, geboren von der Jti-seneb, var. „dem Schreiber des Gottesopfers des Amun im Haus des Anchcheperure“. Geschrieben wurde das Graffito von „seinem Bruder, dem Umrißlinienzeichner Ba-tjajj aus dem Haus des Anchcheperure (Semenchkare ?).“

Assmann bietet für die Rezeptionsgeschichte des Hymnus in TT 139 implizit und explizit folgende Entwicklung:

A Abfassung des Graffitos „zweifellos“ in der Verfolgungszeit unter Echnaton durch einen Dissidenten (Anhänger des Amun ?)

Der Diskurs verarbeitet die Erfahrung der Verfolgung

B Unter Semenchkare, „ein wenig später“, wird der Hymnus in einem Grab durch einen Wab-Priester „an einem relativ verborgenen Ort“ aufgezeichnet, wohl als Gedächtnisrezeption

Der Text des Hymnus ist eingebettet in eine Einleitung und eine Nachschrift, die bisher kaum beachtet wurde. Die wichtige, den Hymnus datierende Überschrift ist durch die Schriftgröße hervorgehoben und räumlich etwas vom Hymnus abgesetzt. Das Datum der Niederschrift ist das „Jahr 3, 3. Monat der Überschwemmung, Tag 10 des Königs von Ober- und Unterägypten, Herr der beiden Länder Anchcheperure, geliebt von (...), Sohn des Re Nefer-Neferuatn, geliebt von (...).“ Formal ist der folgende Text ein Gebet, eine Anrufung in Form des *rdj j3w - sn t3*, gerichtet an Amun (Haltung des Vorbeters mit erhobenen Händen) und (Osiris) Wennefer (Erde-Küssen, gerichtet nach unten). Durchgeführt werden diese Gesten „seitens des Wab-Priesters und Schreibers des Gottesopfers des Amun im Tempel des Anchcheperure in (dem Verwaltungsbezirk von) Theben (namens) Pawah, geboren von der Iti-seneb“.

Der Hymnus beginnt mit einer Situation, die auf die Außenwelt Bezug nimmt. Amun als sichtbarer Sonnengott wird angerufen in der Einleitung:

a) als Herr der Persea-Bäume, wenn er Blumenkränze empfängt (Z. 6/7)
am Ende des Hymnus (wenn er wieder für den Wab-Priester sichtbar wird) erscheint er wieder als

b) „Sonnengott“ (Z. 36)

Dazwischen wird Amun in den Formen des verborgenen unsichtbaren Gottes (*Jmn*) angerufen, er ist gekennzeichnet als :

c) Kämpfer der Armen

d) Vater des Mutterlosen

e) Gatte der Witwe

f) (Geber von) Atemluft für den, der im Gefängnis ist

g) Herr der Ewigkeit

h) der Herr

i) Groß an Gefundenwerden für den, der ihn (?) sucht

Die Nachschrift lautet: "Für deinen Ka. Verbringe einen schönen Tag mit den Stadtbewohnern. Sein Bruder, der Schreiber der Umrißlinien Ba-tjajj aus dem Haus des Anchcheperure".

Assmann bezeichnet den Hymnus selbst als „außerkultische Gebetslyrik“, eingeordnet in das Kapitel „Hymnen und Gebete der persönlichen Frömmigkeit“³⁸. Ein andermal nennt er ihn einen „Klagepsalm der Verfolgungszeit“³⁹. Er soll der einzige Überrest der Dissidentenliteratur sein. Der zeitlichen Widerspruch, der darin liegt, daß erst unter Semenckare (?) ein persönlicher Klagepsalm aus der Verfolgungszeit niedergeschrieben wird, bleibt bisher unkommentiert, ebenso die Tatsache, daß der Bruder für den Wab den Text niederschreibt. Das Besondere des Klagepsalm soll sein, daß sich in ihm eine „fast paradoxe Antinomie von außen und innen, äußerer Gottesferne und innerer Glaubensgewißheit“ ausdrückt. „Auch in der Finsternis der Verfolgung, die den Gott aus der Sichtbarkeit der drei herkömmlichen Dimensionen der Gottesnähe verbannt hat, vermag sich das gläubige Herz Gottes Wirklichkeit zu vergegenwärtigen“. Mit der Dialektik des Hymnus soll „der religiöse Daseinsstil der folgenden Epoche“ bestimmt sein, „die Epoche der persönlichen Frömmigkeit“. Murnane wiederum bezeichnet den Text, von der Nachschrift her urteilend, als „ostensibly a humble artisan’s petition in behalf of a sick relative“⁴⁰. Wegen der Nähe des Textes zur Echnaton gibt er ihm, immerhin vorsichtig argumentierend, eine gewisse religionsgeschichtliche Aktualität und vermutet in dieser Zeit „a more political appeal for Amun to return to public visibility“.

³⁸ ÄHG, 347f.

³⁹ ÄHG, 349; Assmann, Theologie und Frömmigkeit, 260f.

⁴⁰ Murnane, op.cit., 207.

Assmann hat den Text mehrfach ausführlich analysiert. Unter der Prämisse einer Abfassung in der Notsituation der Amarnazeit verwendet er den Hymnus, um mit ihm die geistesgeschichtliche Entwicklung der Nachamarnazeit zu beurteilen. Nach ihm ist der Text ein Vorläufer der sich in der Ramessidenzeit entfaltenden, scheinbar „individuellen“ Gottesbeziehung.

3.1 Das hymnische Gebet von Grab TT 139 (ÄHG Nr. 147) in einer alternativen Deutung

Die Niederschrift eines hymnischen Textes in Form einer Anrufung in einem Grabraum durch einen Wab-Priester zugunsten eines mit ihm verwandten Wab-Kollegen läßt zunächst den Gedanken aufkommen, daß sie mit der Aufgabe des Wab-Priesters in Verbindung steht. Dies hat wohl auch Murnane angenommen, wenn er den Text lapidar als Petition bezeichnet. Ein Wab-Priester bzw. die Familie eines Wab-Priesters hat eine Stelle temporär oder längerfristig von der staatlichen Administration übernommen und verrichtet an bestimmten sakralen Punkten (vor und in Kapellen, vor Statuen, auf Tempeldächern) Wab-Priesterdienst. Mit der Stelle ist üblicherweise eine Versorgung (Essen und Trinken; Felderausstattung) verbunden. Bereits der Erstbesitzer des Grabes war temporär Wab-Priester; beruflich war er u.a. Aufseher der Bauern im *pr*-Wirtschaftsbereich des Amun.

Nach der kultischen Regel, die wohl von Amenophis I. eingerichtet wurde⁴¹ und die über Jahrhunderte Gültigkeit hatte, war es die Aufgabe des Wab-Priesters bei seiner Wab-Stelle (oft eine Statue aus Stein) zu agieren, zum einen (als Vorbeter) täglich⁴², zum anderen an den Festtagen, d.h. z.B. jeden 10. Tag des Monats, schließlich auch anlässlich der großen Jahresfeste. Die Handlungen an den Festtagen wurden am Abend, in der Nacht und am

⁴¹ Die Ordnung des Festkalenders Amenophis I. ist wenigstens fragmentarisch erhalten. Seine für die „Menschen“ gültigen Kultregeln sind dagegen nur aus ihren Auswirkungen, insbesondere für Der el-Medine, erschließbar. Da sie zu den „königlichen Schriften“ und nicht zu den „Schriften des Re“ gehörten, waren sie nicht Teil des Tempelkultes innen. Ihre Zuweisung zum „dunklen“ Bereich der Orakelgebung ergibt sich auch daraus, daß die königlichen Schriften der hierogrammateis (die durch die Orakelausgabe des Imhotep analog zu Amenophis I. bestätigt wurden), später als *b3w Jtm* bezeichnet wurden, im Gegensatz zu den *b3w R^c* der Pterophoren.

⁴² Der tägliche Vortrag des Wab vor dem Gott außen erfolgte durch „Wasserspender“, wohl des Wab, bei der Bitten Dritter „gesagt“ werden konnten (vgl. LRL, passim; das Gebet wird außen im Hof durchgeführt, s. LRL, 31/12) und das „Beugen des Rückens“, s. Caminos, LEM 46; LRL 14/8-9. Beamte konnten, wohl als Wab, auch an anderen Landestempeln „Wasserspender“ durchführen, wenn sie zur entsprechenden Stelle kamen. So versprach der Nekropolenschreiber von Theben-West vor Amun von Karnak 2-3 mal in einer Dekade die Wasserspender durchzuführen, da dieser für seinen Vater offenbar persönlich der wichtigste (sichtbare) Stadtgott war, s. LRL, 32/3. Er nahm wohl nicht am (Dekaden-) Festtag dieses Gottes teil, da er dazu nicht am Karnaktempel eingeschrieben war.

Morgen des Festtages durchgeführt⁴³. Eine Wab-Tätigkeit an großen königlichen Totentempeln ist nach den Belegen der Ramessidenzeit und später zu einem großen Teil auch von Leuten durchgeführt worden, die sich aus Theben temporär auf die andere Nilseite begeben haben⁴⁴. Sie hat für diese Zeit zu einer Versorgung des Wab geführt. Materielle Grundlage waren neben der täglichen Brotration die Zuwendungen des *ḥj jht*-Opfers an den Festtagen aus den staatlichen Speichern. Kleinere Tempel wie die des Nekropolenareals werden aus ökonomischen Gründen nur wenige längerfristig vergebene Wab-Stellen gehabt haben.

Außerhalb seiner sicher nur temporären religiösen Verpflichtung war Pawah Verwalter der Einkünfte des Totentempels des Anchcheperure⁴⁵. Ein „Schreiber der Gottesopfer des Amun“ war wie alle seine Schreiberkollegen im thebanischen Westbezirk wohl verpflichtet, Wab-Dienst durchzuführen. Totentempelbezirke hatten in der Regel keine Berufspriesterschaft, es gab grundsätzlich nur einen einzigen Propheten an den Totentempeln, der längerfristig die goldenen Götterbilder des Königs und seiner Ahnengötter bedient hat⁴⁶. Es gab auch keine umfangreiche Gruppe von berufsmäßigen Gottesvätern (wie wohl am Karnaktempel), welche die Ahnengötter des Pharaos zu betreuen hatten⁴⁷. Am Totentempel agierten die Wab-Priester in königlichem Auftrag und stiegen, z.B. in Medinet Habu, auch auf das Tempeldach, um dort das täglich ablaufende Eintreten in den Sonnenschatten und wohl auch schon das „Vereinigen mit der Scheibe“ durchzuführen⁴⁸.

⁴³ Zum – meist aus spätezeitlichen Texten – belegten Dekadenritual des Amenophis (Amun von Ipet/Djeme) s. H.J. Thissen, Die demotischen Graffiti von Medinet Habu, Dem. Stud. 10, 1989, 29 mit Lit. Das festliche Erscheinen von Göttern jede Dekade ist schon für das Neue Reich gut belegt, vgl. z.B. LRL, 66/4-6 (= E. Wente, Late Ramesside Letters, 1967, Nr. 45 P. Bibl. Nationale 198, I) zum Erscheinen des Amun von Luxor und des Gottes von Medinet Habu im Hof von Medinet Habu. Insgesamt fehlt es an einer Zusammenfassung für das Neue Reich. Zu den Festvorgängen, an die das Orakel gebunden war, gehörte wohl die Vorlage von Papyrusrollen vor den Gott mit der Bitte zur Entscheidung, s. LRL, 37/6 (= Wente, op.cit., Nr. 22, P. Turin 1975).

⁴⁴ Thissen, Die demotischen Graffiti von Medinet Habu, 221.

⁴⁵ Das macht ihn sicher zu einer gut versorgten, wichtigen Person.

⁴⁶ Zum Propheten in Medinet Habu s. pBM 108383,1,2 = Peet, Tomb Robberies, pl. 22.

⁴⁷ Die Belege zeigen, daß der „Gottesvater“ an den Totentempeln des Neuen Reichs nur ein inoffizieller Titel war. In Medinet Habu wird der Sem-Priester einmal als „Gottesvater“ bezeichnet, meiner Ansicht nach deshalb, weil er allein das goldene Bild des Königs und der Ahnengötter auf das Tempeldach zu transportieren hatte. Vgl. zum Gottesvater, der auch „Geheimnisträger“ und „Vorlesepriester“ war, die Belege Kitchen, Ram.Inscr. III, 358, 15 (Ramesseum) und V, 396, 10; vgl. auch Kitchen, Ram.Inscr. III, 365; III, 396, 6, III, 399,14 (Thutmosis III.); VII, 164,10-165,5; 214,2-7.

⁴⁸ L. Castiglione/M. Vestigia, in: Acta Archaeologica Hungarica 22, 1970, 95ff.; statt unbestimmtem „Tempelpersonal“ (vgl. W. Guglielmi, in: ZÄS 118, 1991, 118) sehe ich in den Namen neben den Fußspuren konkret die dort (am Abend und Morgen beim „Vereinigen mit der Sonne“) temporär als Wab-Priester agierenden Priesterbeamten.

Der irgendwo unterhalb des Grabes TT 139 zu vermutende Toten-Festtempel des Anchcheperure, ein *hwt*-Bau des Königs und seines Vatergottes Amun, gehörte zum Haushaltsbereich (*pr*) des (königlichen) Amun. Damit war er aber keine Dependence des örtlichen Karnaktempels, sondern unterstand exklusiv königlicher Kontrolle und Gesetzgebung. So kann Pawah auch nicht zum Mitglied der Priesterschaft des Amun (von Karnak) gemacht werden. Wo Pawah seine Wab-Stelle innehatte, wissen wir leider nicht genau. Es gab vielleicht auch schon wie später die Verpflichtung zum Wab-Dienst an Gräbern verstorbener Kollegen⁴⁹. Außerhalb seines Wab-Dienstes war Pawah sicher Mitglied einer vom Staat eingerichteten Gemeinschaft an den sakralen Institutionen (Kapellen u.a.) innerhalb des königlichen Totentempelbezirks⁵⁰.

Der Text beginnt – indirekt aus der formelhaften Einleitung und der irdisch-sichtbaren Form des Amun ablesbar – mit der abendlichen priesterlichen Gebetsaktion. Sie muß real am Kultbild vollzogen worden sein, das sich außen⁵¹ befunden haben muß. Ihre genaue Form kennen wir nicht. Eine konkrete, durch Gebetshaltungen unterstrichene Anrufung an Amun und Osiris, z.B. vor den Kultbildern am Abend vor dem Festtag, erfolgte kaum aus individueller, persönlicher Motivation heraus. Sie lief sicher formalisiert-kultisch und wohl auch zeitlich geregelt ab. Den öffentlichen Vorgang der priesterlichen Handlung am Kultbild außen illustrieren in erster Linie ägyptische Bilder und Graffiti, die den Wab in Aktion zeigen⁵².

⁴⁹ Zur weiteren Verwendung von thebanischen Gräbern vgl. D. Polz, in: MDAIK 46, 1990, 302; M. Fitzenreiter, in: GM 143, 1994, 64f. Zum Titel des Wab-Priesters am Grab (*w^cb hrt*) s. Vernus, in: Kemi 21, 1971, 7ff.; ders., in: RdE 34, 1983, 118.

⁵⁰ Das juristische Verhältnis der West- zur Ostseite ist im Neuen Reich durch die Unabhängigkeit der dortigen Führung gegenüber der Verwaltung der Thebais gekennzeichnet; ähnliches gilt wohl auch in der Folgezeit. Nach Thissen, op.cit., 217 ist das (rechtliche) Verhältnis beider Seiten in der Spätzeit noch unklar, auch wenn die andersartige Sozialstruktur der Memnonia deutlich hervortritt.

⁵¹ Da die Statuengötter in der Regel bei den Stelen als bekannt vorausgesetzt werden, wird nur selten ihre Form deutlich (meist geben die Stelen Pseudokultbilder wieder); vgl. aber ÄHG, Nr. 148, Z. 8: Adoration und Erde-Küssen findet vor dem „Amun-der-Stadt, Großer Gott, Herr des Vorhofs“ statt, vielleicht einer schützenden Statue des „Stadtgottes“ der thebanischen Ostseite außen, da auch konkret und wiederholt im Text des Wab-Priesters Amun als „Herr von Karnak“ am Anfang erscheint. Meist wird stillschweigend vorausgesetzt, daß jeder Ägypter vor einem Kultbild außen den Gebetsakt „privat“ vollziehen konnte. Nach den Belegen, die dringend umfassend bearbeitet werden müßten, scheint mir mit Adoration und Proskynese eine Handlung des Wab vorzuliegen. Die formale Beteiligung in der organisierten „Gruppe“, wahrscheinlich üblich am Festtag, ist leider völlig unklar. Der zufällige, nicht an einen spezifischen Stadtgott oder Dorfgott gebundene „Besucher“ konnte wohl (zu bestimmten Zeiten?) an den Handlungen des Wab vor einer Statue in Tornähe eines größeren Heiligtums teilnehmen und dort vielleicht auch Wünsche vortragen. Vom Petitionswesen war er ausgeschlossen; es gibt nicht den geringsten Hinweis, daß ein zufälliger Besucher eine Votivstele stiftete.

⁵² S. B. Bruyère, Mert Seger à Deir el Médineh, MIFAO 58, 1930, 208, vgl. auch S. 233 (agierender Wab ist ein Umrißlinienschreiber Hori). Das nur annähernde genaue Kultbild der Meresger außen

Die tatsächlichen Gebetstexte vor dem Kultbild außen werden rein äußerlich mit den aufgezeichneten Gebeten der Gräber und der Stelen in bestimmten Wendungen und Formalismen übereinstimmen. Dennoch werden solche Gebete, von der emotionalen Situation, von der teilnehmenden Öffentlichkeit und dem Zeitablauf her betrachtet, in ihrer „präliterarischen“ Form sicherlich von den aufgezeichneten „literarischen“ Gebeten auf Stelen und in Gräbern wesentlich verschieden gewesen sein, in erster Linie natürlich wegen der in vielen Hymnen zitierten Grabsituation⁵³. Eine der Aufgaben des Wab-Priesters könnte es gewesen zu sein, Blumenkränze, z.B. den Lebensstrauß des Amun, dem Kultbild außen(?) umzuhängen oder vorzulegen. Vielleicht wurden sie dann von den Leuten gekauft oder gestiftet, die sich an die Wab-Priester gewandt haben, um Bitten an die Gottheit mitzugeben⁵⁴. Bei der Erwähnung der Blumenkränze hat Assmann freilich an die Sitte des Talfestes gedacht, wo dem Amun Blumenbouquets überreicht wurden⁵⁵. Das Überreichen von Blumen an Osiris ist auch in der Querhalle des Grabes dargestellt⁵⁶.

Die folgenden Stichworte „Sättigung“ und „Trunkenheit“ (Z. 8/9) verweisen indirekt – wenn sie zeitlich eingereicht werden dürfen –, auf die Handlung am Abend vor dem Festtag, die zeitlich nach der Handlung außen vor dem Kultbild erfolgt. Zu ihr gehört das Essen (*wnmt*) und das Trinken⁵⁷. Der Text verwendet wohl absichtlich das Wort *th*, das die Trun-

(schlangenköpfige Sphinx auf Podest) zeigen nur Graffiti, nie die Stelen, die das Kultbild trotz vielfacher, ständig veränderter „Pseudokultbilder“ absichtlich vermeiden.

⁵³ Vgl. Assmann, Sonnehymnen, Text 51, 15: „...daß ich dich sehe am frühen Morgen am Eingang meines Grabes...“

⁵⁴ In der Spätzeit ist der Erwerb von Blumensträußen von der Priesterschaft durch Personen zum Zwecke der Stiftung an einen Gott gut belegt, s. Thissen, Die demotischen Graffiti von Medinet Habu, 17, Anm. 5. Zur Sitte im Neuen Reich, bei der Einzelheiten über die Form der Ablage von Blumen vor Götterstatuen („Lebensstrauß des Amun“) wenig deutlich sind, s. J. Dittmar, Blumen und Blumensträuße als Opfergabe im Alten Ägypten, MÄS 43, 1986, 126f.

⁵⁵ Assmann, Theologie und Frömmigkeit, 260.

⁵⁶ Die reduzierte tägliche Handlung des Wab und die große Aktion am Festtag sind formal sicher sehr unterschiedlich abgelaufen, inhaltlich aber meiner Meinung nach nicht zu trennen. Opferszenen des Grabes geben die Handlung des Grabherrn als die eines Wab-Priesters wieder, sind aber mit ihren Bildikonen synthetisch zusammengesetzt.

⁵⁷ Der Opferaufbau einer Stele eines anrufenden Adoranten (Wab-Priesters) ist natürlich keine getreue Abbildung eines tatsächlichen Opfervorgangs. Der Opferaufbau steht u.a. auch für das komplexe Abendgeschehen, zu dem auch das tatsächliche Essen der Wab-Priester am Abend des Dekadentages gehört, läßt sich aber nicht auf einen täglichen oder einen großen Opfervorgang am Festtag festlegen, sondern leitet durch den aufsteigenden Rauch in das Göttergeschehen über. Zum Opfer vgl. auch W. Guglielmi, in: ZÄS 118, 1991, 126 mit Abb. 4 (Grab des Ramose). Fleischstücke und Gänse als Brandopfer sind kein alltäglicher Vorgang, sondern vom königlichen Festopfer abgeleitet. Der Tempelritus des abendlichen Anzündens der Fackel, bekannt durch die Aktion der Gottesgemahlin im Karnaktempel und schon im Mittleren Reich für das Heqaib-Heiligtum nachgewiesen, ist kaum in ausführlicher Form täglich vor den kleinen Kapellen durchgeführt worden.

kenheit und die Begegnung mit der Hathor zum theologisch-kultischen Hintergrund hat⁵⁸ und damit hier wohl nicht als blasses, formelhaftes „Amun gibt Wasser dem Dürstenden“ aufgefaßt werden kann. Lieferungen von Brot und Wein für Wab-Priester, die sich am Abend vor den Orakeln versammeln, sind von den thebanischen Totentempeln und aus Spätzeitbelegen her bekannt⁵⁹.

In der Nacht vor dem Festtag begann die Anrufung des fernen Gottes. Der Gott, der fern ist, wird gesucht. Ziel ist es, den Gott zu schauen. Das „Suchen“ und „Finden“ (Z. 37) sind später übliche Stichworte der Petitionspraxis⁶⁰. Der ferne Gott, der kommen (und einschreiten) soll, wird kultisch niemals als Gott eines privaten Gebetes außen, schon gar nicht vor dem sichtbaren Gott des Kultbildes, evoziert⁶¹. Der anrufende Wab hat sich in das Innere des dunklen Raumes begeben, in das Dunkel der Kapelle, einer Steinbruchhöhle, später in den Vestibülkulttraum des Tierfriedhofs, oder – wie hier – des Felsenraumes eines Grabes. Das Kultbild außen, vor dem die Anrufung des sichtbaren Gottes vollzogen wurde,

⁵⁸ Vgl. aber Zandee, Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, verso, Band II, 782f. und seine Anm. 598; allgemein Mu-Chou Poo, Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt, 1995; H. Brunner, Die theologische Bedeutung der Trunkenheit, in: ZÄS 79, 1954, 81-93.

⁵⁹ Vgl. Thissen, op.cit., 23.

⁶⁰ J. Assmann, Monotheismus und Kosmotheismus, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Histor. Klasse, 1993, 32 stellt mit Blick auf ÄHG, Nr. 147, 37 fest, daß das „gefunden werden“ in den Texten der Persönlichen Frömmigkeit meist auf das rettende Einschreiten der Gottheit zu beziehen ist. Andererseits muß er (das sonst singuläre) „Gefunden ist Aton“, ein Name eines Tempels in Karnak, des nubischen Gem-Aton und des (vorderen) Teils des Per-Aton in Amarna, als Ausdruck einer allgemein verstandenen „Offenbarung“, d.h. im Sinne des Kommens des Gottes verstehen, also als simples „Gekommen ist der Gott Aton“. Vielleicht ist der umgekehrte Schluß möglich: Die Anrufung des Aton kann – vielleicht, wie unten erörtert, bereits am Königspalast und Palasttempel Amenophis III. tatsächlich kultisch durchgeführt – als ein Beleg für die längst in Ägypten übliche Praxis der „Anrufung im dunklen Raum“ in der Nacht vor dem Festtag gewertet werden. In der Spätzeit ist es das „Finden des Weges“, in dem auch eine räumliche Ebene anklingt.

⁶¹ Die Stichworte des „Suchen und Finden“ erscheinen auch in der alttestamentlichen Literatur, z.B. bei Deutero-Jesaia. Inwieweit gängige Anrufungsformeln, die in Ägypten über ein Jahrtausend bewahrt werden, dort dahinterstehen, kann hier nicht weiter erörtert werden. Doch sollte meiner Meinung nach die nachexilische, dann genuin als „monotheistisch“ bezeichnete Gottesnähe, die persönliche Beziehungen zum einzigen Gott außerhalb des Kultes nahelegt, nicht unmittelbar mit der meiner Meinung nach kultisch (zeitlich und örtlich) gebundenen Anrufung des Neuen Reiches verbunden werden. Assmann, Monotheismus und Kosmotheismus, 35 bestimmt die Vorstellung des Echnaton jetzt als einen „kosmotheistischen“ Monotheismus und setzt ihn deutlich von dem biblischen Monotheismus ab. Ich sehe die gleiche kosmische Ebene, d.h. die der Situation des Ersten Males, auf der sich Rettergott und Mensch begegnen, auch auf den Stelen mit Darstellungen des speerenden Gottes, die man sonst der persönlichen Frömmigkeit zuschreibt. Ich habe auch gewisse Vorbehalte gegenüber dem modischen Gebrauch des Wortes „Offenbarung“ in der Ägyptologie für die frühen Texte, da es biblisch besetzt ist. Zum „Finden“ s. jetzt Assmann, Monotheismus und Kosmotheismus, 32; zur „Offenbarung“ ebenda S. 31f.

und der dunkle Raum können räumlich durchaus auseinanderliegen. Es ist aber möglich, daß ein tragbares, beim Wab-Pastophoren⁶² aufbewahrtes, kleines Bild mitgenommen wurde.

Eine reale, emotionsbeladene Situation, in der der Wab-Priester sich im Halbschlaf aufhielt, war die unheimliche nächtliche Dunkelheit des Raumes. Die Ebene, auf der sich der Anrufende und der Gott begegnen ist dabei die mythische Ebene des Ersten Males, in der gleichzeitig Menschen und Götter dem Allgott gegenüberstehen können. Der ferne Gott, der in der Dunkelheit angerufen wird, ist im Hymnus ausdrücklich der „Herr der Ewigkeit“, der Gott des Ersten Males der Schöpfung: „du warst hier, als noch nichts entstanden war“ (Z. 27).

Die Machtfülle des fernen Gottes war zunächst nur spürbar, nicht sichtbar⁶³. Vorherrschend ist die Furcht (Z. 38). In dieser mythischen Situation bedrohten den Anrufenden zahlreiche Wesen, was freilich in diesem Text nicht ausdrücklich angesprochen wird⁶⁴. In der Dunkelheit krochen die Tiere der Erde aus ihren Löchern, bedrohten Skorpione, kamen Löwen, Krokodile oder Fische aus ihren dunklen Verstecken⁶⁵.

Der Wab hatte die Pflicht, die Petitionen der Mitglieder seiner Gruppe dem fernen Gott vorzutragen, der sie hören sollte. Er konnte prinzipiell in der besonderen Begegnung auch

⁶² Ich verwende die spätzeitliche Gruppenbezeichnung „Pastophor (eigtl. Kultbildträger)“ auch für die früheren Epochen, um damit die – kaum beachtete – sozial-religiös und rechtlich herausgehobene Gruppe zu kennzeichnen, aus der sich die (meist nur temporär agierenden) Wab-Priester rekrutierten. Die Bindung dieser Gruppe an eine Kapelle ist bisher nicht gesehen worden.

⁶³ Er ist der Gott, der „nicht erkannt werden kann“; vgl. Assmann, Re und Amun, 273, wo das Nicht-Erkennen freilich wieder auf den übersinnlichen Bereich gedeutet wird. Hier wird die Phrase konkret auf dem Hintergrund der Anrufung im dunklen Raum verstanden.

⁶⁴ Dazu gehören Stelen aus der Nekropole von Assiut, die den rettenden Gott zeigen, der den Bedrängten vor dem (unserer Meinung nach rein mythischen Krokodil bzw. inschriftlich „den Fischen und dem Krokodil“) rettet. Die Stelenbilder verdeutlichen den zeitlich getrennten Ablauf und damit den Zusammenhang zwischen äußerem Prozessionsgeschehen und der Anrufung des rettenden Gottes. H. Brunner, Eine Dankstela an Upuaut, in: MDAIK 16, 1958, 5-19 dachte – unter der Prämisse der „Votivstela“ – an eine tatsächliche Errettung einer Privatperson vor dem Ertrinken. Vgl. zum Krokodil auch ÄHG, Nr. 195, 146. Upuawet-der-Retter ist nach meiner Interpretation der Gott der nächtlichen Anrufung.

⁶⁵ Die Gemeinsamkeit zwischen dem „Gewürm der Erde“ bzw. gefährlichen „Wild der Wüste“ bei den Echnatonhymnen, und dem Gewürm der Horus-Stelen und anderem Getier bei den Rettergott-Stelen liegt meines Erachtens in der Situation des dunklen Raumes, d.h. in der gemeinsamen mythischen Ebene des Ersten Males, bei der Menschen, Vieh und Götter auf der Erde sind. Der unsichtbare Gott, der kommt und dann (kultisch) sichtbar gemacht wird, befreit – wie der speerende Amun der Salchana-Stelen – aus der mythischen Gefahr. Die nächtliche, kosmologisch begründete feindliche Umwelt, und der Zorn des Rettergottes gegenüber dem Anrufenden wegen dessen Verfehlungen waren während der Nachtstunden episodisch und zeitlich sicher getrennt. Der speerende Rettergott mancher Pyramidien wird ebenfalls zum nächtlichen Bereich gehören.

eigene Probleme⁶⁶ zur Entscheidung vorlegen. Der psychische Streß der nächtlichen Situation dürfte hoch gewesen sein. Das Bedürfnis und die Möglichkeit des Wab-Priesters, eigene Fehlschläge und Krankheitsfälle im irdischen Leben durch die persönliche Anrufung des Gottes zu mildern, läßt sich bis in späteste Zeiten, leider nur in einzelnen Fällen, im Petitionswesen verfolgen. Zum kultischen Vorgang gehört sicher die formalisierte „Namensnennung“ des Gottes (Z. 14)⁶⁷. Der Gott, der in der Finsternis – real des dunklen Raumes – kommen sollte, war der unsichtbare, überregionale, ferne Gott. Nur er konnte den Anrufenden aus seinen Nöten erlösen. Er sollte, nach späteren Texten, „als Hörender Nahsein“⁶⁸. Die Prädikationen des lebengebenden und erhaltenden Gottes, der aus „Armut“ (Z. 11) und „Waisendasein“ (Z. 12/3) erretten kann, der das Leben sichert, Brot für das Kind, Kleider für den Nackten gibt, der „Atemluft dem gibt, der im Gefängnis ist (Z. 23)⁶⁹, verwendet literarische Teile, unter anderem aus der Autobiographie⁷⁰. Auch hier besteht zwischen der emotional-zeitlich in ganz anderem Rahmen ablaufenden präliterarisch-individuellen Formulierung des Anrufenden im nächtlichen Raum und der zeitlich späteren literarischen Aufzeichnung des Gebetshymnus sicherlich ein markanter, nicht zuletzt auch von der Zeitdauer her zu sehender, Unterschied. Die Formulierungen wie „Armut – Blindheit – Waisendasein – Krankheit – Eingesperrtsein – Gefahr – Unwissenheit – sündhaftes Handeln gegen den Gott“ sind die feststehenden Topoi, auf deren Hintergrund auch tatsächliche Notsituationen in der Form des nichtschriftlichen Vortrags dem Gott erzählt werden konnten⁷¹. Solche Topoi sind vielleicht seit langem mündlich der fernen

⁶⁶ Vgl. ÄHG, Nr. 148. Dort hatte nach meiner Ansicht der als (temporärer) Wab agierende Vorzeichner Nebre in einer persönlichen Angelegenheit zugunsten seines Sohnes Nachtamun den rettenden Amun angerufen. Nebre agierte außen vor dem Kultbild, wo die Hymnen vorgetragen wurden und rief den Rettergott in der Abgeschiedenheit des dunklen Raumes an. Er und sein Sohn Nachtamun waren trotz der – dem positiven Entscheid reziprok angepaßten Schwere der Verfehlung – „heil“ herausgekommen (das heißt, die Frage nach der Kuh war im Familieninteresse geregelt worden). Der Schriftführer der Gemeinschaft, in der Regel wohl ebenfalls ein temporärer Wab-Priester, war Nebre, der die Stele – letztlich im Interesse der Gruppe und zur Untermauerung der Richtigkeit des Entscheides – aufstellen ließ.

⁶⁷ Vgl. Kitchen, Ram. Inscr. I, 390, 16 (Stele Turin Nr. 50042).

⁶⁸ Vgl. Assmann, Re und Amun, 273, wo die „Nähe“ des Gottes jedoch nicht als kultisch relevant, sondern transzendent verstanden wird.

⁶⁹ Vgl. ÄHG, Nr. 148, 19/20.

⁷⁰ Zu autobiographischen Phrasen s. Sonnehymnen, 161 (Text 115, 16), ebenda, 70 (Text 552, 83ff.), u.a.

⁷¹ Bei ÄHG, 148 wird deutlich, daß zwischen Bitten (*snmḥw*) der Menschengruppe, die vor der Gottheit außen – wohl vor dem thebanischen Amun des Vorhofs – für Nachtamun gemacht wurden, und der offiziellen Anrufung durch den Wab Nebre zugunsten des Nachtamun zu unterscheiden ist. Der Vater des Nachtamun als Vorsitzender und Schriftführer der religiösen Gruppe verewigte mit der Aufstellung der

Gottheit in der Dunkelheit des Orakelraumes vorgetragen worden; erst allmählich sind sie literarisch fixiert worden⁷².

Der da intervenierend (*tkn*) kommende, rettende Gott, kann, ab der Amarnazeit bildlich belegt⁷³, mit Messer, Bogen oder mit Speer realisiert werden. Seine Waffen sollen gegen die bedrohlichen Wesen gerichtet werden. Der auch für den Anrufenden gefährliche Gott muß schließlich *hṭp* (Z. 24) sein, muß also zur Ruhe gekommen sein, soll „friedlich“ gestimmt sein⁷⁴. Das Stichwort ist charakteristisch für den Wechsel der Situation, die wahrscheinlich im Raum formal durch Licht hervorgerufen wurde. Leider wissen wir nicht, wann die genaue „Stunde (*wnwt*, var. *3t*) des *hṭp*“⁷⁵ im nächtlichen Verlauf zeitlich eintrat. Der Gott kann nur bei Licht geschaut werden⁷⁶, nachdem vorher völlige Dunkelheit herrschte: „Du läßest mich Finsternis sehen, die du gibst - leuchte mir, daß ich dich sehe.“ (Z.29)

Der Anrufende ist „nach der Sichtbarmachung“ in der Situation des *Dieners* (Z. 33), der seinen *Herrn* (Z. 36) schaut und ihm folgt⁷⁷. Der Wab ist in diesem Augenblick Diener

Stele das Heilsein des Nachtamun. Vgl. auch ÄHG, Nr. 195 mit der topischen Sequenz Witwen-Arme-Gefangene-Kranke-Einsamer.

⁷² In der Regel werden die Stichworte der Texte der Persönlichen Frömmigkeit als Ausdruck tatsächlicher innerer oder echter äußerer Not des Privatmannes aufgefaßt, die erst zur Bitte an den Gott und schließlich zur Aufstellung der Stele führte. Tatsächliche Not ist sicherlich bei einigen Stelen der (temporär agierenden) Wab-Priester die besonders wirksame Folie, um die Entscheidungen des Gottes durch das persönliche der Außenwelt nachvollziehbare „Heilsein“ zu unterstreichen. Wir kennen aber das formelhaft notwendige, vorgeschriebene *peccavi* als Ausdruck der Unterwerfung unter den richtenden oder strafenden Willensentscheid des Gottes auch aus unseren kirchlichen Bräuchen, ohne daß damit in jedem Fall ein tatsächliches nach außen verkündetes, auf dem schlechten Gewissen beruhendes Unrechtsbewußtsein verbunden sein muß. Bei vielen Texten scheint die Selbstversündigung nur Phraseologie, ohne die ein Entscheid über die Petition nicht zu erreichen war.

⁷³ Stele mit Bild des bogentragenden Pa-Sched aus einer Kapelle der Arbeitersiedlung von Tell el-Amarna (Th.E. Peet/C.L. Wooley, *The City of Akhenaten I*, 1923, 96-98, Tf. XXVIII). Der „rettende Harpokrates“ gehört zur üblichen nächtlichen Anrufung des Wab in der Kapelle; er ist kein persönlicher Gott dessen, der die Stele außen aufgestellt hat.

⁷⁴ Die häufige Übertragung mit „gnädig“, gerne gewählt um die persönliche Beziehung zwischen Person und Gottheit zu unterstreichen, ist allzusehr christlich besetzt und gibt die erlebte Bedrohung des Anrufenden durch den kommenden, vorher fernen Gott kaum richtig wieder. Zum „Besänftigen des Ka“ als Aufgabe eines als anrufender Wab agierenden Vorzeichners des Amun, der dadurch „gerechtfertigt“ ist, s. ÄHG, Nr. 153; vgl. aber dazu Guglielmi, in: ZÄS 118, 1991, 122, die das Ganze für einen frommen Wunsch eines Beters hält.

⁷⁵ ÄHG, Nr. 180, 1.2.

⁷⁶ Den Zusammenhang zwischen „Licht“ und „Gerechtigkeit“ sehe ich auch konkret kultisch nachvollzogen, vgl. dazu Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus*, 34, mit Anm. 81.

⁷⁷ Diener-Herr sind die üblichen Stichworte der Petitionsanrufung. Diener eines Gottes ist der Anrufende nur auf der überirdischen Ebene (zu Lebzeiten besteht in einem Totentempelbezirk des Pharaos dieses Verhältnis gegenüber dem König). Das Dienerverhältnis wurde nach spätzeitlichen Belegen konkret

(b3k) eines Gottes, der grundsätzlich niemals ein Lokalgott, sondern ein überregionaler (königlicher) Hochgott und Mitglied der Großen Neunheit ist. Erst in dieser Diener-Herr-Situation der offiziellen Anrufung, vielleicht schon im Mittleren Reich indirekt nachweisbar⁷⁸, können die Petitionen des Dieners zur Entscheidung dem Herrn vorgetragen werden. Wahrscheinlich sind hier zeitlich Phrasen mancher Hymnen einzuordnen, in denen das *htp*-Sein der Gottheit erlebt wird⁷⁹. Der Zorn des Gottes soll vertrieben, die „Schönheit des Gottes“ geschaut werden können. Dies ist freilich erst aus anderen vergleichbaren, zeitlich späteren Texten zu erschließen. Dort folgt die Situation des Bereiches mit dem Palast des Sonnengottes und der Götterversammlung, bei der Rechtsfragen entschieden werden⁸⁰. In unserem Hymnus erscheint immerhin der „Sonnengott“ (Z. 34).

juristisch verstanden. Als „Diener eines Gottes“ bezeichnen sich in ihrer Namensgebung auch höchste Beamte, z.B. die des Echnaton. „Diener eines Gottes“ wird zum Statustitel einer hervorgehobenen Personengruppe, s. J.G. Manning, in: Sch. Allam (ed.), Grund und Boden in Altägypten, Symposium Tübingen 1990, 1994, 177ff; D. Kessler, ebenda, 375ff.

⁷⁸ Stele Kairo CG 20281, s. P. Vernus, in: RdE 34, 1982/3, 115-128 (doch wohl mit L. Morenz, Beiträge zur Schriftlichkeitskultur, Diener statt Sohn zu lesen). Der Gott, der genannt wird, ist Ptah von Anchtai; die Stele ist sicher mit dem Festtag verbunden. Gut möglich ist, daß schon im Mittleren Reich die Phraseologie sich zu entwickeln begann, die dann zu den Ostrakaten der Voramarnazeit mit ihren Formulierungen des rettenden Gottes führte, die G. Posener, in: RdE 27, 1977, 195-210 publizierte. In die Zeit Amenophis III. dürften bereits die Phrasen der Persönlichen Frömmigkeit des Leidener Amunshymnus I, 344, verso, Strophe IV, 1-V, 5 zu datieren sein, es sei denn, man hält den Papyrus für eine Kompilation.

⁷⁹ Das tägliche „Willkommen in Frieden“ der späteren Tempelhymnen und das formelhaft-individuelle Begrüßen des sichtbaren, Tag für Tag *htp*-gemachten Gottes mancher hymnischer Texte geht sicher auf einen gemeinsamen, durch Handlungen und Rufe des Wab begleiteten Vorgang zurück. Unterschiedlich ist die Ebene: Einmal die der ersten Schöpfung, ein andermal die Ebene des „Himmels“, beide werden am Tempeln durchgespielt.

⁸⁰ Die Ebene, auf der sich (im Rahmen des kultischen Ablaufes) der Mensch als Diener und der Gott als Richter begegnen, ist wohl die Ebene der (Wiederholung der) Schöpfung, bei der Menschen und Sonnengott noch nicht voneinander entfernt sind, vergleichbar der Ebene des Kuhbuches, auf der Götter und Menschen unter dem Vorsitz des Allgottes miteinander kommunizieren. Dem geheimen Charakter der Anrufung entspricht, daß die exakten Umstände der Übermittlung der Götterantwort bei Petitionen trotz der hohen Zahl solcher Schriftstücke nur in Anspielungen vorliegen. Vgl. auch Bucheum II, 56, O.167 und O.172: „gib, daß ich mache ein Schriftstück...“ Das Beratschlagen über den konkreten juristisch zu lösenden Streitfall – vgl. Posener, oDeM I, 3, Tf. 52, Nr. 1100 verso 2-5 wo „beratschlagt wird (ḡ?)“ – ist nach außen als Antwort des Hochgottes vermittelt worden, ist aber grundsätzlich nicht Thema der aufgestellten Stele, die nicht den konkreten Fall verewigen will, sondern den mit der Stele dauerhaft zu verewigenden Vorgang, daß trotz der Schwere des Vergehens und der Gefahr, in der der Wab-Priester war, die ständige Teilnahme am Vorgang, das Gerechtfertigtsein erreicht wird. B. Janowski, Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament I, 1989 betont die Richterfunktion des Gottes, der als soziale Instanz wirkt und erkennt auch den Bezug auf den „Morgen“.

Die Freude dessen, der den Gott schaut (Z. 40), ist zunächst die des Pawah, der aus der bei der Anrufung „erlebten“ Gefahr errettet wurde. Der hymnische Text selbst führt – im Gegensatz zu manchen späteren Stelen – das Erscheinen des Gottes am Festtag außen nicht weiter aus, da er nur auf den vorausgehenden nächtlichen Vorgang Bezug nimmt. Die von Pawah für andere vorgetragenen konkreten Anfragen selbst nennt er nicht. Das abschließende „im Fest sein Tag für Tag“ (Z. 41) hat freilich seine unmittelbare Wirkung außen am Festtag, wenn die Antworten des Gottes der Gruppe vorgebracht wurden⁸¹. Dies unterstreicht die Nachschrift, die den Festvorgang des „Verbringen des schönen Tages“ erwähnt⁸². Dahinter steht das Sitzen und Trinken der in der am Festtag versammelten Gemeinschaften⁸³. Die „Mitbewohner“ sind die Mitglieder der sozialen Gemeinschaft, wohl der des königlichen Totentempels des Anchcheperure. Als zusammengehörige Gruppe wurde sie aus ehemaligen Wab-Priestern, einem von ihr zu Kultdiensten beauftragten amtierenden Wab und aus den nichteintrittsberechtigten einfachen „Menschen“ gebildet. !Kult

Wir hätten also einen der ersten Texte vor uns, aus denen indirekt die übliche Petitionspraxis am Festtag abgelesen werden kann. Danach ist das scheinbar persönlich gehaltene, freilich literarisch stilisierte hymnische Gebet einer der Texte, die in der Folgezeit vor allem aus Der el-Medine bekannt sind. Dort hat es zahlreiche Kultstellen (Felskapellen, Versammlungskapellen, Tempelvorhofkapellen beim Hathorsanktuar von Der el-Medine)

⁸¹ Assmann, Theologie und Frömmigkeit, 260 meint dagegen, daß hier auf das Amunfest angespielt wird, das nicht mehr gefeiert werden darf.

⁸² Auf der Kapellenstele des Ptahmai aus Amarna, die nach unserer Interpretation auf eine Anrufung des Rettergottes Sched (im dunklen Raum) durch den Wab Bezug nimmt (Kairo JdE 46 954 = Peet/Wooley, The City of Akhenaten I, 96-98, Tf. XXVIII, 1-3), ist ebenfalls der Wunsch „Deinem Ka; mache einen schönen Tag, Gelobter des lebenden Aton“ vermerkt. Die „Gottheit“ außen war das Königsbild (als übliche „Stadtgottform“ des Totentempel-Bezirktes von Achet-Aton). Ptahmai ist „Gelobter seines Herrn“; außerdem findet das „Erdeküssen“ vor dem „Großen Gott“ statt, während die Adoration nach oben einem Sonnengott gilt, der nicht erhalten ist. Daß es sich um eine Stele im Kontext des Petitions-geschehens in der Kapelle handelt, geht wohl aus dem Satz hervor „möge er (Sched) ihn hören, sooft er ihn ruft“. Die Stele dient dem Wohlergehen des Ptahmai, der wohl für die Familiengruppe ein wichtiges Orakel mitgeteilt hat, und wohl deshalb auch als Ahnherr an den Festtagen von den Leuten der versammelten Gruppe kommenerativ miterwähnt wird. Manche „Amarnaideologen“ möchten die Stele in die Zeit nach dem Tode des Echnaton setzen, was nicht auszuschließen, aber auch nicht notwendig ist. Auf der Stele des Ptahmai unterstreichen Tänzerinnen und Musikantinnen die konkrete Fest-situation, die wohl mit dem „Machen des schönen Tages“ verbunden ist. Königsbild
Liedner

⁸³ Von „privaten Kultvereinen“, „Bruderschaften“ oder „privaten Kultgenossenschaften“, die schon Bruyère für Der el-Medine angeführt hat, sollte meiner Meinung nach nicht gesprochen werden. Dahinter steht die oft diskussionslos vorausgesetzte Vorstellung, daß man sich seinen Gott in Ägypten „privat“ herausuchen konnte. Über die Anbindung an eine Gottheit bestimmte in erster Linie die staatliche Organisation und die soziale Gruppierung, der man angehörte. Daß
Schon
aus

für regelmäßige Nachtwachen und Petitionsanrufungen gegeben⁸⁴. Das hymnische Gebet ist also ganz aus der Praxis des Wab-Priesters formuliert. Es enthält Teile, dessen was der Wab in Gebetsformeln in der Öffentlichkeit am Abend und am Morgen vor dem Kultbild vorgetragen hat, aber auch formalisierte Teile der Orakelanrufung im dunklen Raum. Der Wunsch, den Murnane vielleicht als Genesungswunsch für einen Kranken aufgefaßt hat: „Gib ihm (d.h. Pawah) ein: Wie dauert der Sonnengott“ (Z. 34), läßt darauf schließen, daß Pawah die Anrufung öfter erfolgreich durchzuführen hatte. Die Niederschrift an der Wand verzichtet auf konkrete Einzelheiten von Bitten, wohl deshalb, weil das Graffito für den Wab und die ihm vertrauenden Petitionen auch bei anderen Gelegenheiten der Anrufung seine Wirksamkeit behalten sollte. Der spezielle Inhalt der Bitten selbst war außen bekannt. Das Graffito ist in denselben zweckgebundenen Kultrahmen zu stellen, wie später die Stelen der (nächtlichen) Vorgänge in Der el-Medine. Die Aufzeichnung vieler Stelen ist nicht intim und privat, sondern an die Öffentlichkeit, d.h. an die versammelten Festteilnehmer der Gruppe gerichtet, die den Vorgang und die beteiligten Personen kennen. Daß das Graffito an einem Festtag an die Wand geschrieben wurde, verrät der 10. Tag. Dieser Tag ist ein Festtag, das Datum erhält dadurch seinen Sinn! Möglicherweise sollten auch andere beauftragte Wab der Gemeinschaft, die das Grab bei weiteren Gelegenheiten für die Orakelanrufungen aufsuchten, den Text lesen. Am Festtag sind sicherlich die wichtigen Dinge besprochen worden, die Pawah als verbindliche Antwort des Gottes der Gemeinschaft mitgeteilt hat. Ihr für die Gemeinschaft bedeutender, leider nicht erwähnter Inhalt mag der tiefere Grund gewesen sein, warum der Bruder des Pawah, vielleicht stolz auf dessen Mitteilungen und vielleicht gerade einer der amtierenden „aufschreibenden“ Kultführer der Gruppe, das Graffito mit Datum angebracht hat. Murnanes lapidar geäußerte Ansicht, daß es beim Graffito um die Bitte für die Genesung eines kranken Privatmanns handelt, scheint mir aus den Formulierungen des Textes nicht ablesbar. Die beiden Brüder als von bescheidener Stellung zu bezeichnen, ist kaum angebracht.

Die formelhafte gemeinsame Erwähnung von Amun und Osiris in der Einleitung entspringt kaum persönlicher Vorliebe. Beide sind auch die Hauptgötter des (sicherlich, von der kurzen Regierungszeit her gesehen, kaum fertiggestellten) königlichen Totentempels. Osiris und Amun transformierten sich am Totentempel vom Urgott und Gott des Ersten Males zum königgleichen Hochgott. Ihre Wirksamkeit wurde wohl am Festtag – Sokar-Osirisfest und Neujahrstag bzw. auch wohl jeden 10. Tag – in ihren Bildern außen einer sich dort versammelnden Öffentlichkeit sichtbar gemacht. Das Bild des am Totentempel wohl in steinernen Statuen und in den umgebenden Kapellen wohl mit

⁸⁴ Zu dem Kapellen s. A. Bowman. The Private Tomb Chapel in Ancient Egypt, 1990. Mit ihren charakteristischen Bänken werden sie zu Versammlungen der Pastophorengruppe am Festtag gedient haben, wahrscheinlich auch in der Nacht den Anrufungen eines einzelnen, beauftragten Wab-Priesters.

tragbaren Prozessionsstatuetten vertretenen Osiris Wennefer war dem anrufenden Wab auch durch die Malerei in der Querhalle unmittelbar vor Augen.

Pawah war wie sein Bruder einer der schreibkundigen Führer der religiösen Einrichtungen am Totentempel des Semenchkare und hätte als Verwaltungsschreiber das Graffito eigentlich selbst hinschreiben können, wenn er gewollt hätte. Die Vorstellung, daß ein des Schreibens von Beruf mächtiger Dissident seine persönlichen Gewissensnöte in einer Situation der Verfolgungszeit durch seinen Bruder hat niederschreiben lassen, der ihn dann noch dazu auffordert, sich einen schönen Tag unter seinen Mitbewohnern zu machen, hat eigentlich wenig Wahrscheinliches an sich und hätte zu denken geben müssen. Genauso unwahrscheinlich ist, daß einer für seinen kranken Bruder ein Graffito in ein altes Grab schreibt. Es ist wesentlich plausibler, daß der Bruder der verwaltende „Sekretär“ der religiös-sozial gebundenen Gruppe des Totentempels gewesen ist und letztlich in ihrem Auftrag und in Kenntnis der Bedeutung der Anrufungen seines Bruders hier den für die Außenwelt wichtigen Vorgang schriftlich festgehalten hat. Natürlich steht hinter der verwandtschaftlichen Beziehung beider Wab als Führer der Gruppe die einfache Tatsache, daß es damals schon üblich war, daß eine Familie den sicher auch materiell in manchem vorteilhaften Posten des Wab-Priesters an einer von der Administration eingerichteten Statuengottheit in einer Hand behielt.

Wir besitzen mit der Stele des Nebre aus der Ramessidenzeit (ÄHG, Nr. 148) eine auffallende Parallele⁸⁵. Hier ist der Vater derjenige Wab, der mit der Gottheit zugunsten seines Sohnes und seiner Familie kommunizierte. Beide Texte sind dann ganz einfach zu verstehen, wenn sie aus einer völlig üblichen und schon lange praktizierten, offiziellen religiösen Anrufungspraxis erklärt werden. Der Bruder des Pawah war einer der leitenden Schreiber der religiösen Institution, bei deren Festversammlung die Götterantworten der Gruppe vorgetragen wurden. Die offensichtlich „erfolgreichen“, das heißt letztlich von der Gruppe der Festteilnehmer freudig aufgenommenen und rechtlich von der Führung der Gemeinschaft gebilligten „Antworten“, die Pawah mitgebracht hat, haben den Bruder des Pawah bewogen, das Graffito anzubringen. Mit dem Graffito ist auch bei künftigen Anrufungen eigener und anderer Wab-Priester das Wohlergehen der Person des Pawah gesichert und „verewigt“ worden. Es ist möglich, daß sich aus der Petitionspraxis heraus auch die Festtagsanrufung von solch für die Gemeinschaft segensreich wirkenden „Wab-Schreibern“ entwickelt hat. Sie konnten nach ihrem Tode weiterwirken. Sie waren dann am Festtag wohl in der Form der sogenannten „Ahnenbüste“ als göttliche Wesen des Sonnengottes (*3h - jkr*) sichtbar⁸⁶.

⁸⁵ S. Anm. 44 und unten Teil 2, in: SAK 26, 1999 (in Vorber.).

⁸⁶ Vgl. M.F. Fitzenreiter, in: GM 143, 1994, 66f. Ich persönlich zweifle an der üblichen Deutung der Büste als Teil des „Ahnenkults“, der sich eben nicht als volkstümlicher Brauch nachweisen läßt.

In einem Schreiber eines königlichen Totentempels einen Dissidenten zu erblicken, scheint mir unwahrscheinlich; der König ist hier der Arbeitgeber des Schreibers. In der Zeit des Semenckare (oder seines Vorgängers) gab es wohl keine Verfolgung mehr; eine Aufzeichnung an verborgener Stelle wäre ebenso überflüssig wie die Niederschrift eines mündlich erlernten älteren Gebetes. Der dunkle Raum eines alten Grabes ist eine einfache Petitions-Anrufungsstelle, zu der immer eine Öffentlichkeit und ein Außen gehört. Die Tatsache, daß für die Anrufungen der Mitglieder eines Totentempels zunächst ein älteres, aber bequem zugängliches Grab hergenommen wurde, könnte freilich eine direkte Auswirkung der vorausgehenden Amarnazeit sein. Nach dem früheren Umzug und dem Wegfall kultischer Institutionen der königlichen Nekropolenverwaltung mußten manche königlichen Sakraleinrichtungen erst wieder neu belebt oder erst neu errichtet werden. Indirekt ist der Text ein Hinweis darauf, daß auch gerade in der Amarnazeit die Anrufung des fernen und kommenden Rettergottes durch den Vorbeter in den Kapellen in der Nacht des Festtages durchgeführt wurde. Weiterhin blieb das Erscheinen der jugendlichen Gottheit außen, die der Vorbeter vermittelte, die übliche Form der Begegnung der „Menschen“ mit der Gottheit (s.u. Teil 2, in: SAK 26, 1999, in Vorbereitung).

Amarna-Zeit!

4. Zusammenfassung des ersten Teils

Die Anbringung einer Papyrusvorlage mit einem Sonnenhymnus im Steinbruch von Tura wird hier als Zeugnis eines üblichen, täglich ausgeübten Kultes im königlich-staatlichen Steinbruch gedeutet. Zu ihm gehört eine feierlich-hymnisch vorgetragene, abendliche und morgendliche Anrufung durch den diensthabenden Schreiber-Vorlesepriester. Der vorher als außerkultischer „Klagepsalm“ bezeichnete Gebetshymnus von TT 139 gehört, wie schon Murnane vorgeschlagen hat, zum Petitionswesen. Er ist eine hymnische Niederschrift durch den für die religiöse Gruppe eines Totentempels handelnden Bruder eines – für die Beantwortung von Anfragen der religiös-sozial gebundenen Gruppe agierenden – Wab-Priesters. Das Graffito enthält implizit den Vorgang der Ausgabe des göttlichen Entscheids in der Nacht und am Morgen des Erscheinens am Festtag. Verwendet werden Anrufungsformeln und Wendungen, die auf eine lange Anrufungspraxis der Voramarnazeit zurückgehen werden. Damit entfallen die zwei wesentlichen literarischen Zeugnisse für eine eigene „Dissidentenliteratur“, die es unter Echnaton gegeben haben soll und die auf die Entwicklung der Texte der sogenannten Persönlichen Frömmigkeit eingewirkt haben soll.