

Das Lob der Schöpfung in ägyptischen Hymnen des ersten vorchristlichen Jahrhunderts : literatur- und überlieferungsgeschichtliche Annäherungen

Autor(en): **Knigge Salis, Carsten**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **63 (2007)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877816>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Lob der Schöpfung in ägyptischen Hymnen des ersten vorchristlichen Jahrtausends

Literar- und überlieferungsgeschichtliche Annäherungen

Einleitung

Die Textgattung der Hymnen und Gebete muss, auf das pharaonische Ägypten bezogen, als quantitativ und qualitativ besonders reichhaltig angesehen werden. Ab dem Neuen Reich (ab ca. 1550 v. Chr.) kann das Corpus der hymnischen und Gebetstexte neben den Sprüchen des Totenbuchs als hauptsächliche Quelle für die religiösen Vorstellungen in Ägypten gelten. Insbesondere durch die Übersetzungen und Interpretationen der Textzeugnisse durch J. Assmann¹, aber auch durch umfangreiche Anthologien in französischer² und englischer³ Sprache ist ein beträchtlicher Teil der einschlägigen Quellen aufbereitet und bekannt gemacht worden. Dabei liegt der Schwerpunkt dieser Bearbeitungen klar auf dem Neuen Reich, während jüngere Texte, namentlich solche aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend, nur sporadisch und meist in den Fällen, wo es sich um Kopien älterer Vorlagen zu handeln scheint, Berücksichtigung gefunden haben. Diese Forschungslücke konnte kürzlich im Rahmen eines Dissertationsprojekts zu grossen Teilen geschlossen werden.⁴

Auslösend für die Beschäftigung mit der ägyptischen Sonnen- und Schöpfungshymnik des ersten vorchristlichen Jahrtausends war die Frage nach Ausmass und Umfang des literarischen⁵ Austauschs zwischen Ägypten und Isra-

¹ J. Assmann: Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur ägyptischen Hymnik I (MÄS 19), Berlin 1969; ders.: Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern (Theben 1), Mainz 1983; ders.: Ägyptische Hymnen und Gebete (OBO Sonderband), Freiburg (CH)/Göttingen 21999.

² A. Barucq, F. Daumas: Hymnes et prières de l'Égypte ancienne (LAPO 10), Paris 1980.

³ J.L. Foster: Hymns, Prayers, and Songs. An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry (SBL. Writings from the Ancient World 8), Atlanta GA 1995.

⁴ C. Knigge: Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnik nach dem Neuen Reich (OBO 219), Freiburg (CH)/Göttingen 2006. – Im Folgenden sind Verweise auf diese Arbeit unerlässlich, da die hier verkürzt geschilderten Sachverhalte dort ausführlicher behandelt worden sind.

⁵ Da die innerägyptologische Diskussion über den Begriff *Literatur/literarisch* keinesfalls entschieden ist, und um Verwirrungen vorzubeugen, wird der Terminus hier nur folgendermassen verwendet: 1. *Literatur* als corpusumspannender *Sammelbegriff* für Texte aller Art; 2. *Literatur/literarisch* als Kennzeichnung *poetisch* (stilistisch/rheto-

el/Juda als dem Ursprungsland der hebräischen Bibel am Beispiel der Hymnen- und Psalmenliteratur. Es war klar, dass die Annäherung an die Probleme literarischen Kontakts aus einer neuen Richtung erfolgen musste. Bislang hat man in den meisten Fällen verschiedene alttestamentliche Texte mit ägyptischen Texten vor allem aus dem Neuen Reich oder gar noch älteren Perioden der ägyptischen Literatur- und Religionsgeschichte verglichen und in einer von K. Seybold treffend beschriebenen Weise zueinander in Beziehung zu setzen versucht.⁶ Die Fragen, wie die grossen zeitlichen Abstände zwischen den Vergleichstexten bewertet werden sollten, sind nahezu nie gestellt, mit Ratlosigkeit oder bestenfalls mit Mutmassungen beantwortet worden. Der eigentlich nahe liegenden Möglichkeit, man müsse in jüngeren ägyptischen Texten nach möglichen Parallelen suchen, um Überlieferungswege zu verkürzen oder überhaupt erst sichtbar zu machen, war bisher nicht konsequent nachgegangen worden.

Aus diesen Gründen wurden als Untersuchungs- und Diskussionsbasis die hymnischen Texte des ersten vorchristlichen Jahrtausends, namentlich der Libyzeit und der Spätzeit⁷, herangezogen, die den alttestamentlichen Vergleichstexten zeitlich erheblich näher stehen und somit mögliche Überlieferungswege überschaubar und nachvollziehbar machen können. Das erste und wichtigste Anliegen des Projekts also musste es sein, für Ägypten die möglichst lückenlose Tradierung und Rezeption hymnischer und inhaltlicher Elemente durch das erste vorchristliche Jahrtausend hindurch zu belegen, also eine Kontinuität in den zwei unterschiedlichen und doch zusammen gehörenden Kategorien *theologisches Konzept* und *literarische Textsorte* nachzuweisen. Die *Solar- und Schöpfungsthematik* als inhaltlicher Schwerpunkt drängt sich

risch) komponierter oder bearbeiteter Texte, die in Ägypten möglicherweise der *Unterhaltung* («Belletristik»), vor allem aber der *Ausbildung* dienen. Auf theologische und religiöse Texte, zumal Hymnen bezogen, bedeutet diese Festlegung, dass sie primär nur hinsichtlich ihres *Stils* oder ihrer *Form* literarisch sein konnten und erst sekundär auch eine literarische *Funktion* annehmen konnten; vgl. hierzu Knigge: Lob (Anm. 4), 25-28.

⁶ K. Seybold: Die Psalmen. Eine Einführung, Stuttgart u.a. 21991, 173; vgl. auch Knigge: Lob (Anm. 4), 2f.

⁷ Die Verwendung des ägyptologischen Terminus «Dritte Zwischenzeit» wird konsequent vermieden, da er weder den historischen noch den kulturellen Gegebenheiten in Ägypten nach dem Ende des Neuen Reichs gerecht wird. Er verwischt in chronologischer Hinsicht sowohl die Anfänge massiven libyschen Einflusses auf Ägypten bereits vor Ende des Neuen Reichs als auch die kennzeichnenden Merkmale der 25. Dynastie, die bereits den Beginn der Spätzeit signalisieren, und ist allein mit der zeitweiligen machtpolitischen Zergliederung des Landes ebenso wenig zu rechtfertigen wie mit den vorgeblichen «Fremdherrschaften». Darüber hinaus scheint er die kulturellen Leistungen jener Jahrhunderte, in denen auf den Gebieten Literatur, Religion und Kunst Werke von grosser innovativer Kraft hervorgebracht wurden, zu marginalisieren.

bei der Erforschung ägyptischer Hymnik geradezu auf: Wie bereits aus den Quellen des Neuen Reichs bekannt, enthalten nahezu sämtliche hymnischen Texte aus Ägypten Aussagen über Weltentstehung und Schöpfungsakte; nicht wenige Zeugnisse haben ausschliesslich diese Thematik zum Inhalt.⁸ In den Hymnen- und Gebetstexten als Medium menschlicher Kommunikation mit der Götterwelt waren die Sorge um den Fortbestand der Welt allgegenwärtig und das persönliche Schicksal auf das engste mit Wirken und Willen der Schöpfergöttheit verknüpft.

Neuerungen

Geleitet wurden die Untersuchungen von der Grundannahme, die Hymnen-tradition jenes letzten vorchristlichen Jahrtausends sei, entgegen der Analyse J. Assmanns, durchaus produktiv gewesen, und die zeitgenössische Schöpfungstheologie sei durch die Libyer- und Spätzeit bis in die Perserzeit hinein aktiv weiterentwickelt worden.⁹ Nach Abschluss der Untersuchungen haben sich die Annahmen sehr weitgehend bestätigt gefunden: Das Bild von der universell wirkenden Sonnen- und Schöpfergöttheit, die sich gleichzeitig jedem einzelnen ihrer Geschöpfe zuwenden konnte, war nicht nur Element der Sonnentheologie während des Mittleren und Neuen Reiches, sondern prägte aktiv die religiösen wie politischen Verhältnisse der Libyerzeit und darüber hinaus. Dieses Gottes- und Weltbild manifestierte sich wie schon in den früheren Epochen besonders deutlich in hymnischen Texten, an denen sich die Entwicklungen deutlich ablesen lassen. So findet sich beispielsweise in der Libyerzeit (ca. 1070-750 v.Chr.) die Thematik der Jenseitswirksamkeit des Sonnengottes in Hymnen aus dem Tempelkontext, was in älteren Zeiten offenbar nicht denkbar war. Ganz offensichtlich also wurde die an den Tempeln propagierte Theologie der Sonnen- und Schöpfergöttheit um den Charakter einer Jenseitsgöttheit erweitert – ein Schritt, der zuvor nicht getan worden war. Bislang waren Hinweise auf die Jenseitswirksamkeit des Sonnengottes auf Texte aus dem Bestattungswesen beschränkt gewesen.¹⁰

Auch im Fall der Königs- und Prinzenbestattungen im unterägyptischen Tanis (ca. 1000 v.Chr.) lassen sich einige aufschlussreiche Beobachtungen machen, die stellvertretend etwas ausführlicher erläutert werden sollen.¹¹ Das Textprogramm dieser Grabanlagen ist – bei aller quantitativen Beschränktheit – durchaus bemerkenswert: Neben typisch königlicher Unterweltsliteratur (*Amduat*, Pfortenbuch), wie sie aus etlichen königlichen Grabanlagen des

⁸ Vgl. J. Assmann: Art. «Schöpfung», LÄ 5, Wiesbaden 1984, 677-690 (682f.).

⁹ Vgl. Knigge: Lob (Anm. 4), 4-8.

¹⁰ Vgl. Knigge: Lob (Anm. 4), 147.158.

¹¹ Knigge: Lob (Anm. 4), 120-129.

Neuen Reichs überliefert ist, wurden auch Texte in die Wanddekoration aufgenommen, die während des Neuen Reichs weitgehend den nicht-königlichen Bestattungen vorbehalten waren (Totenbuch, Sonnenhymnen) und für die nun in den zeitgenössischen thebanischen Privatbestattungen teilweise das Grabmobiliar als Textträger diente. In ihrem dekorativen Eklektizismus markieren die tanitischen Gräber in Zusammenschau mit architektonischen Neuerungen¹² eine Zäsur gegenüber den aus Theben bekannten Gepflogenheiten.¹³ Der Wandel der Bestattungsbräuche nach dem Ende des Neuen Reichs ist eines der kennzeichnenden Merkmale der 21. Dynastie und ein eindeutiges Argument für den sprunghaft angestiegenen Einfluss libyscher Elemente auf die ägyptische Kultur.¹⁴ So deuten auch der Abbruch der Sitte, die verstorbenen Herrscher im thebanischen *Tal der Könige* zu bestatten, und die Verlegung der Königsgräber in die Tempelbereiche nicht nur auf veränderte Formen von Organisation und Strukturen des königlichen Totenkults, sondern auch auf gewandelte Jenseitsvorstellungen. Doch indem man in den tanitischen Gräbern die königlichen Jenseitstexte aufzeichnete, setzte man – sicherlich bewusst – das Brauchtum des Neuen Reichs fort. Im Fall der nicht-königlichen Texte führte man den thebanischen Brauch, Sonnenhymnen auf die Grabwände zu bringen, ebenfalls weiter.

Die Unterschiede zwischen den thebanischen und tanitischen Bestattungsbräuchen müssen auf die Rezeption ideologischer und kultureller Veränderungen zurückzuführen sein. Bemerkenswert an diesen Unterschieden ist, dass trotz der beobachtbaren Zäsur hinsichtlich formaler Aspekte das vermeintlich höhere Mass an inhaltlicher und ideologischer Kontinuität dort gewahrt blieb, wo ein neues Machtzentrum entstand, während am alten, traditionsreichen Ort ein abrupter Bruch und Neuanfang stattfand. Diese Tatsache lässt vielleicht den Schluss zu, dass das tanitische Königtum durchaus nicht so ephemere war, wie mitunter angenommen worden ist. Mit der Fortsetzung bedeutender Traditionen und der Fortnahme königlicher Privilegien des Neuen Reichs nach Tanis wurde mithin nicht nur ein Anspruch zementiert, sondern dieser Anspruch wurde von der thebanischen Priesterschaft offensichtlich akzeptiert und respektiert. Für die theologische Situation im Ta-

¹² ‹Das Grab im Tempel›: vgl. R. Stadelmann: Das Grab im Tempelhof. Der Typus des Königsgrabes in der Spätzeit, MDAIK 27 (1971) 111-123.

¹³ So auch G. Roulin: Les tombes royales de Tanis: analyse du programme décoratif, in: Ph. Brissaud, Chr. Zivie-Coche (éd.): Tanis. Travaux récents sur le Tell Sâ el-Hagar 1987-1997, Paris 1998, 193-275 (258), und J. Lull: Las tumbas reales egipcias del Tercer Período Intermedio (dinastías XXI-XXV). Tradición y cambios (British Archaeological Reports 1045), Oxford 2002, 156-162.254-257.

¹⁴ A. Gnirs: Der Tod des Selbst. Die Wandlung der Jenseitsvorstellungen in der Ramessidenzeit, in: H. Guksch u.a. (Hg.): Grab und Totenkult im Alten Ägypten, München 2003, 175-199 (187-195).

nis der 21. Dynastie, soweit sie an den besprochenen Texten ablesbar ist, lässt sich festhalten, dass sie nicht fundamental verschieden von der thebanischen Situation gewesen zu sein scheint. Dafür sprechen sowohl die Existenz der hymnischen Texte in den Grabanlagen selbst als auch deren inhaltliches Gefüge. Ihnen ist der universale Sonnen- und Lebensgott *Amun-Re* als Adressat gemeinsam, dessen theologische Gleichsetzung mit *Osiris* im funerären Kontext deutlich nachvollziehbar ist.

Grundsätzlich und ohne Fokus auf Tanis ist auch das Ergebnis interessant, dass im Verlauf des ersten vorchristlichen Jahrtausends hymnische Sprachformen und Inhaltselemente zunehmend in nicht-hymnische Texte inkorporiert wurden, namentlich in biographische Texte und verschiedene andere Texte aus dem Bestattungszusammenhang.¹⁵ Diese Befunde zeugen von einem höchst produktiven Umgang mit dem hymnischen Material. Der Eindruck wird verstärkt durch die Verwendung innovativer Formulierungen und Lexeme sowie durch die Neubildung ganzer Inhaltsmotive und Metaphern in nahezu allen untersuchten Texten.

Die Interpretation der Hymnentexte des ersten Jahrtausends als bloße Kopien älterer Texte hat J. Assmann vor allem damit begründet, dass in den jüngeren Texten theologische Inhalte, die bereits aus den älteren Texten bekannt seien, fixiert worden seien. Zudem enthielten die Texte wortgetreue Passagen aus älteren Quellen, weshalb sie insgesamt als Kopien zu betrachten seien. Beide Aussagen sind, das lässt sich nach dem Gesagten bereits festhalten, in ihrer Pauschalität nicht zulässig, wenngleich sie für sich genommen korrekte Beobachtungen enthalten. Differenzierter betrachtet lässt sich festhalten, dass die jüngeren Hymnen neben zeitgenössischen Aussagen solche enthalten, die aus älteren Vorlagen übernommen worden sein könnten, und dass darüber hinaus einige Passagen tatsächlich aus älteren Textversionen bekannt sind.

Hymnen

Dieser Sachverhalt lässt sich an einigen Beispielen illustrieren, beginnend mit einigen aus der Hymnensammlung der Berliner Papyrushandschriften 3048-3050, 3053, 3055 und 3056. Obgleich über den Fundkontext dieses Hymnen corpus keinerlei Informationen erhalten zu sein scheinen, kann doch aufgrund ihres Inhalts kein Zweifel bestehen, dass diese Handschriften dem thebanischen Tempelkontext zuzuordnen sind.

Die Datierung der Handschriften in die 22. Dynastie ist sowohl aus paläographischen Gründen als auch durch eine Aktennotiz auf der Rückseite von

¹⁵ Knigge: Lob (Anm. 4), 186-197.229-232.274-276.

Papyrus Berlin 3048, die das 14. Regierungsjahr eines Königs *Takelot*¹⁶ nennt, unbestritten. Die zweimalige Nennung der Namen König *Ramses* IX. (ca. 1127-1109 v.Chr.) sowie einige duplizierte Passagen in sicher ramessidenzeitlichen Quellen¹⁷ haben schnell dazu geführt, die Abfassungszeit des gesamten Corpus in die Ramessidenzeit zu datieren.¹⁸ Insbesondere durch die beharrliche Wiederholung dieser These im Werk Assmanns gilt diese Ansicht zum heutigen Zeitpunkt offenbar als gesichertes Faktum. Bedauerlicherweise ist dabei der Umstand, dass es sich bei den Manuskripten doch wohl um Textsammlungen handelt und mithin die Möglichkeit besteht, dass dort Einzeltexte unterschiedlicher Provenienz und schwankenden Alters vereint sind, völlig unberücksichtigt geblieben.¹⁹

Neben weiteren kleinen Textfragmenten ist der Hymnus an *Amun-Re* der zentrale Text der Handschrift Berlin 3049.²⁰ Er entfaltet sich auf 15 Manuskriptseiten und gliedert sich in verschiedene Abschnitte. Soweit dies erkennbar ist, nahmen die Autoren bisher an, dass alle Abschnitte Teile einer originären Komposition seien und es sich nicht um eine Zusammenstellung verschiedener Einzeltexte, möglicherweise unterschiedlichen Alters, handele. Hier wird dagegen von einer ursprünglichen Eigenständigkeit der einzelnen Texte ausgegangen. Zu einem Zeitpunkt, der vermutlich nicht lange vor dem Datum der Niederschrift lag, wurden die Texte redaktionell bearbeitet und zu einem einzigen grossen Hymnus zusammengesetzt.

Überaus bemerkenswert ist nun die Tatsache, dass auch der Jenseitsbereich in das Gotteslob einbezogen ist:

... Die Morgenbarke jubelt unter ihrem Herrn;
denn er hat die Dunkelheit erhellt,
seine Strahlen durchziehen die Beiden Länder,

¹⁶ In Frage kommen *Takelot* I. (ca. 889-874 v.Chr.) und *Takelot* II. (ca. 850-825 v.Chr.).

¹⁷ Bspw. Passagen aus Papyrus Berlin 3048 in einem privaten Grab in Saqqara, aus Papyrus Berlin 3055 in Papyrus ChesterBeatty IX sowie in diversen älteren Belegen, aus Papyrus Berlin 3056 auf einem Ostrakon. – Als «Ramessidenzeit» werden die 19. und 20. Dynastie (ca. 1290-1070 v.Chr.) zusammengefasst, in der elf Könige mit dem Namen *Ramses* regierten.

¹⁸ W. Wolf: Der Berliner Ptah-Hymnus (P. 3048, II-XII), ZÄS 64 (1929) 17-44 (44).

¹⁹ Selbst in der vorerst jüngsten Bearbeitung einer der Handschriften findet sich zur Frage der Datierung lediglich folgendes Diktum, welches das ganze Ausmass der defizitären Wahrnehmung und Bearbeitung dieser Texte zum Ausdruck bringt (S.A. Golden: Die hieratischen Texte des P. Berlin 3049 [KÄT 13], Wiesbaden 2001, XVI): «Die Texte selbst stammen vermutlich aus der 20. Dynastie, da sich im Ptah-Hymnus ... zweimal der Name Ramses IX findet. Auch wenn dies nicht zwangsläufig besagt, daß die Texte zu dieser Zeit verfaßt wurden, so macht zudem die Idee des «ramessidischen Weltgottes», die Assmann auch in diesem Hymnus dargestellt sehen möchte, eine Datierung der Texte in die Ramessidenzeit wahrscheinlich.»

²⁰ Zum Folgenden Knigge: Lob (Anm. 4), 141-156.

die er geschaffen hat.
 Man ist früh auf,
 um seinem *Ka* Lob zu spenden;
 Dein Federpaar lässt die Häupter sich erheben,
 sodass alle Gesichter wach sind,
 die (zuvor) geschlafen haben.
 Auch die Unterweltbewohner erwachen,
 sobald Du Dich nach ihnen umwendest ...

(*Papyrus Berlin 3049 VII,4-8*)

Der Motivkomplex der ‹Nachtfahrt der Sonne› und der Reaktionen der Verstorbenen waren üblicherweise die dominierenden Themen in den funerären Texten vom Neuen Reich an. Doch bei der vorliegenden Textquelle handelt es sich um einen Kulttext aus einem Tempel. Die nach Ende des Neuen Reichs intensiviertere Verbindung der beiden Gottheiten *Re* und *Osiris* in der Jenseitskonzeption hatte ganz offensichtlich dazu geführt, dass der Jenseitsaspekt des Sonnengottes im Verlauf der Libyerzeit zu einem festen Bestandteil der *Amun-Re*-Theologie wurde. Hierin liegt der wohl wichtigste Unterschied zu den Tempelhymnen der Ramessidenzeit begründet: Bezüge des Sonnengottes zur Unterwelt, die über deren bloße Erschaffung hinausgehen, sucht man in den älteren Texten vergeblich.

Auch anderweitig lassen sich Indizien für eine Entstehung der Einzeltexte der Handschrift deutlich nach dem Neuen Reich finden. So etwa beginnt einer der Teiltexthe mit einer Art Raisonement über das Gotteslob, seinen Wert und seinen Nutzen:²¹

Wie angenehm ist das Andenken Deiner Schönheit, Herr der Götter!
 Das Herz ist immer wieder angeleitet,
 Dir Respekt zu zollen.
 Alle Gesichter sind zufrieden,
 wenn sie Deinen grossen Namen anbeten
 und Dir die Fröhlichkeit, die in ihren Mündern ist, bringen können. ...

(*Papyrus Berlin 3049 IX,1-2*)

Die einleitende Admirativform *ndm.wy* – «*Wie angenehm!*» (IX,1) – fügt die Passage stilistisch in die hymnische Form, doch handelt es sich eigentlich um eine sehr theoretische Erörterung, deren Gegenstand ihre Position in diesem Kontext rechtfertigt. Der theoretische Eindruck wird durch das verwendete Vokabular²² noch verstärkt. Im Ansatz lassen sich Parallelen zu dieser Stelle finden, doch wird der Gedanke nirgends derart elaboriert ausgeführt. Man kann wohl darin eine eigenständige Produktion der Libyerzeit erkennen. Die Verwendung der in den Wörterbüchern überhaupt nicht verzeichneten Kau-

²¹ Ebd., 149f.

²² Bspw. *jb* – «Geist, Verstand», *shj* – «Andenken, Erinnerung», *shrp* – «anleiten» o.ä. (alle IX,1).

sativform *shrp* verstärkt den produktiven und innovativen Eindruck, den diese Textstelle macht. Auch das Vorkommen des Verbuns *hbj* im ersten Textbeispiel (VII,5) mit der Bedeutung «(ein Land) bereisen» zur Umschreibung der Sonnenbewegung, die in älteren Texten in diesem Verwendungszusammenhang nicht belegt zu sein scheint, deutet auf ein jüngeres Entstehungsdatum hin.

Im Tempel von Hibis in der Oase El-Charga, der im Namen des persischen Grosskönigs Dareios I. dekoriert wurde, sind in der quer gelagerten Vier-Säulenhalle drei lange und mehrere kürzere Hymnentexte angebracht worden. Der als *Hymnus I*²³ gezählte Text besteht aus zwei Einzeltexten, die jeweils auch anderweitig bezeugt sind. *Teilttext 1*, ein anlässlich des Sonnenaufgangs rezitiertes «Morgenlied», tritt – ebenfalls in der Kombination mit *Teilttext 2* – bereits im knapp zwei Jahrhunderte älteren «*Tabarqo*-Gebäude» in Karnak auf. *Teilttext 2* ist aus ptolemäerzeitlichen Kopien im Tempel von Philae und im Tempel der Göttin *Ipet* in Karnak bekannt; zudem ist jüngst eine fragmentarische Version des Textes im meroitischen «Löwentempel» von Musawwarat es-Sufra identifiziert worden. Sie ist insofern von Interesse, als sie die späte Rezeption hymnischer Texte auch ausserhalb des unmittelbaren Einflussbereichs der ägyptischen Kultur belegt. Schliesslich ist noch eine in demotischer Schrift abgefasste Kopie in neomittelägyptischer Sprache aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert auf einem grossen Ostrakon erhalten.

Die beiden Einzeltexte sind als Gesamtkomposition an der nördlichen Rückwand der Querhalle angebracht. *Teilttext 2* ist formal nicht als Hymnus gekennzeichnet, weder durch eine einleitende Formel oder Überschrift noch durch einen besonders eulogisch geprägten Sprachstil; er beginnt unvermittelt mit der signifikanten Formulierung *twt Jmnw twt (J)tm(w) ...* – «Du bist Amun, Du bist Atum ...» (Kol. 14). Doch finden derart viele seiner Inhaltselemente und Formulierungen Parallelen in anderen hymnischen Texten, dass an seiner Einordnung als Hymnus kein Zweifel bestehen kann. Im Übrigen ist die zitierte Appellation, die sich noch zweimal wiederholt, durchaus als Hymnenbeginn vorstellbar.

Die insbesondere von J. Assmann postulierte Datierung des Textes in die Ramessidenzeit²⁴ und die daraus resultierende Annahme, bei der Inschrift handele es sich um eine blosser Kopie, sind sicherlich nicht zutreffend, zumal

²³ Knigge: Lob (Anm. 4), 258-263.

²⁴ Vgl. die Überschrift «Grosse theologische Hymnen der Ramessidenzeit» (Assmann: Hymnen [Anm. 1], 282), unter der die drei grossen Hymnen aus El-Charga übersetzt sind, sowie die zahlreichen Zitate daraus, die unterschiedslos mit weitaus älteren Quellen von demselben Autor zur Analyse der «ramessidischen Weltgott-Theologie» (J. Assmann: Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie [OBO 51], Freiburg [CH]/Göttingen 1983, 189-286) zusammengestellt worden sind.

von den verschiedenen überlieferten Textvarianten keine früher als das siebte Jahrhundert datiert. Etliche der Inhaltselemente weisen sicherlich in das spätere Neue Reich, doch reichen diese Indizien allein für eine Frühdatierung des Textes nicht aus. Nahezu alle der auch von J. Assmann beobachteten phraseologischen Parallelen stellen den Text in die Nähe der Hymnen aus der Libyerzeit. Auch auf sprachlicher Ebene lassen sich Hinweise auf eine späte Überarbeitung oder gar Komposition des Textes erkennen.²⁵

Es lässt sich festhalten, dass der Hymnus neben den obligatorischen Anklängen an Theologumena des Neuen Reichs deutliche und direkte Bezüge zur Libyerzeit aufweist und zusätzlich Vorstellungen integriert hat, die noch jünger sind. Es kann sich also sehr wohl um eine spätzeitliche Komposition unter Einarbeitung libyerzeitlicher Vorlagen oder aber um die Redigierung eines libyerzeitlichen Textes handeln.

Auf der gegenüberliegenden, südlichen Seite der Rückwand ist der als *Hymnus II* bezeichnete Hymnus angebracht.²⁶ Er wird mit der hymnischen Grussformel *jnd-hr=k ...* – «*Sei gegrüßt ...!*» (Kol. 1) eingeleitet und ist insgesamt narrativ gehalten, also überwiegend aus Verbalsätzen konstruiert. Sprachlich macht er einen sehr homogenen Eindruck, formale Anhaltspunkte für eine Kompilation aus ursprünglich verschiedenen Einzeltexten lassen sich nicht erkennen. Doch anders als im Fall des vorher besprochenen Hymnus scheint der Inhalt dieses Textes weniger klar strukturiert zu sein, die Folge der verschiedenen Themen und Motive macht einen willkürlichen Eindruck – möglicherweise verbergen sich hinter den einzelnen thematischen Blöcken doch ehemals individuelle Texte. Die Tatsache, dass die beiden ersten Kolumnen nahezu wörtlich mit dem Beginn einer hymnischen Passage aus dem «Magischen Papyrus Harris» (Papyrus London BM 10042) aus der Ramesidenzeit übereinstimmen, mag diesen Eindruck bestätigen. Sicherlich aber handelt es sich nicht um eine bloße Abschrift einer älteren Vorlage, wie bereits der Umgang mit der Einleitung zeigt. Der Hymnus des älteren «Magischen Papyrus Harris» beginnt mit den Worten *dʷʒw Jmnw-Rʷw-Hrʷ-ʒt.tj hpr-ds=fgrg tʒ m-šʒ.n=fjrj.n nʒ-Hmny.w n.w-pʒw.t tpj* – «*Anbetung des Amun-Re-Horachti-Der-von-selbst-entstanden-ist, der die Welt gegründet hat, als er anfang – (die Anbetung,) welche die Götterachtheit der Ersten Urzeit ausführt*» (III,10-11). Daraus ist im El-Charga-Hymnus eine kurze Überschrift geworden: *dʷʒʒʒtʒ.t(j)n-Jmnw-Rʷw dd(.w) hr-Hmn(j).w* – «*Grosser, geheim gehaltener*

²⁵ Bspw. die deverbalisierte Bildung des Substantivs *mʷr.t* – «*Vortrefflichkeit*» (Kol. 24), die ausweislich der Wörterbücher anderweitig nicht vorkommt; die Verwendung der Femininform *ʒ.t* – «*Palast*» (Kol. 28), die fast ausschliesslich für die Spätzeit belegt ist; der Gebrauch des denominalisierten Verbums *mʷwj* – «*glänzen*» (Kol. 32), der frühestens für die 22. Dynastie bezeugt ist; auch die Bedeutung «*Zweige*» für das Substantiv *srg* (Kol. 38) ist mit Sicherheit eine spätzeitliche Entwicklung.

²⁶ Knigge: Lob (Anm. 4), 263-271.

Hymnus an Amun-Re, gesprochen von der Götterachtheit» (Kol. 1). Diese Überschrift ist mit derjenigen des *Hymnus I* durchaus vergleichbar;²⁷ beide entsprechen nicht unbedingt den Einleitungen, die man für liturgisch verwendete Texte erwarten würde, zumal die Wurzel *št* gebraucht worden ist. Sie zeugen wohl von geänderten Aufzeichnungsbedingungen in einem Tempel, der als «monumentalisiertes Archiv» fungierte.²⁸

Hinsichtlich der in diesem Hymnus verwendeten Motivik und Formulierungen haben die Theologen beziehungsweise Redaktoren recht weitgehend aus dem seit dem späteren Neuen Reich bestehenden Vorrat geschöpft, doch finden sich im Text ebenfalls originäre Passagen und Wendungen, für die sich kein direktes Vorbild ermitteln lässt. Ersteres gilt sicherlich für das Epitheton, mit dem der Gott in Verbindung mit der *jnd-ḥr=k*-Formel angesprochen wird:

Rezitation:

Sei begrüßt, einzigartiger Gott,
der sich zu Millionen gemacht hat! ...

(*El-Charga, Hibis-Tempel, Hymnus II, Kol. 1*)

Es ist eines der signifikanten Merkmale der «ramessidischen Weltgott-Theologie», mit dem der universale Anspruch der Gottheit in diesem Text gleich eingangs festgeschrieben wird. Die Aussage über die Weltferne Gottes dagegen, die ebenfalls noch dem inhaltlich inhomogenen Eingangsabschnitt zuzurechnen ist, wirkt in ihrer Elaboriertheit eher jung.

Er hat sich entfernt von jedem Gott,
sehr weit,
(zu) unerfahrbar,
als dass man ihn erreichen könnte.
Doch seine Strahlen durchziehen die Welt [...]

(*El-Charga, Hibis-Tempel, Hymnus II, Kol. 4*)

Die Verbindung der Unerfahrbarkeit Gottes mit seiner Durchdringung der Welt vermittels seines Lichts ist erst in der späteren Libyerzeit bezeugt.

²⁷ Der kolophonartige Vorsatz zum *Hymnus I* lautet [š](.t) št.t n-*Jmnw ntj-ḥr- n3.w-*n.w* n-nbs* – «Die geheim gehaltenen Schriften des Amun, welche auf Tafeln aus Nebes-Holz (stehen)» und ist als Hinweis auf einen ursprünglich mobilen, nicht architekturgebundenen Schriftträger zu deuten. Ob freilich die erwähnten Holztafeln im Kult Verwendung fanden oder auch sie bereits als Kopiervorlagen dienende Bibliotheksexemplare waren, bleibt fraglich. Die Szene auf einer Grabwand aus der späten 26. Dynastie (ca. 540 v.Chr.) in der Nekropole von Bawiti in der Oase El-Bahrija, die einen Priester mit einer Tafel zeigt, von der er zu rezitieren scheint (A. Fakhry: *Bahria Oasis*, vol. 1, Kairo 1942, 57f. m. Abb. 16.Tf. XV), stützt die Annahme, dass Holztafeln als Träger kultisch relevanter Texte dienten.

²⁸ Dazu Knigge: *Lob* (Anm. 4), 256 mit weiterführender Literatur.

Anders als für *Hymnus I* sind von diesem Text keine alternativen Varianten bekannt, abgesehen vom parallelen Beginn im «Magischen Papyrus Harris». Es ist daher schwierig abzuschätzen, wann der Text in der vorliegenden Form entstanden sein könnte, zumal die Inhaltsanalyse unterschiedliche Anhaltspunkte ergeben hat. Die völlige Ausblendung der Jenseitsstoffe in diesem Text ist auffällig und könnte darauf hindeuten, dass dem Hymnus tatsächlich eine Vorlage aus dem Neuen Reich zugrunde gelegt wurde. Zumindest für eine gründliche Überarbeitung deutlich nach dem Neuen Reich spricht aber unter anderem die Passage mit der enzyklopädischen Beschreibung des Fortpflanzungsakts bei den Rindern und der kreatürlichen Schöpfung überhaupt:

Er hat die Menschen gebaut, das Herdenvieh und die Wildtiere, was auffliegt, die
Fische und alles Gewürm;
er hat die Stiere gebildet,
um die Kühe zu schwängern,
und öffnete deren Leib zum Gebären.
Nun können die Stiere die Kühe begatten,
denn ihr Same und ihr Ausfluss sind in ihren Knochen erschaffen.
Er hat für sie in ihren Ländern das Leben wachsen lassen, als Lebensbäume,
die aus ihm hervorgegangen sind.
Er hat die Länder geschieden
und hat ihre Grenzen gezogen,
sodass sie von (ihrer zugeeilten) Nahrung essen können.
Er hat die Berggegenden der Asiaten mit ihrem Lebensunterhalt geschaffen,
wobei ihre Gestalt je voneinander unterschieden ist.
Er hat ihre [Sprache o.ä.] verkehrt,
ihre Haut gefärbt
und ihre Zunge von Sünde abgelenkt.
Er hat ihre Nasen geöffnet
und ihre Kehlen atmen lassen;
er hat (einen Abfluss vom) Mund zum After eingerichtet;
die Augen [...];
das Herz lenkt ihre Hände.
Er hat die Vögel im Luftraum auffliegen lassen,
sodass sie auf dem Hauch seines Mundes niederschweben.
Er hat die *Chedju*-Fische inmitten des Wassers eintauchen lassen
und ihren Körper im Wasser belebt ...

(*El-Charga, Hibis-Tempel, Hymnus II, Kol. 15-20*)

Und auch das verwendete Vokabular kann wiederum Aufschluss geben. Insbesondere der Mittelabschnitt des Hymnus, der die detaillierten Beschreibungen der irdischen Schöpfung enthält, weist etliche Jung- und Erstbezeugungen sowie Neubildungen auf²⁹, was die Vermutung der spätzeitlichen Prägung des

²⁹ Bspw. « – «Ausfluss» (Kol. 16), *shrp* – «eintauchen lassen» (Kol. 19), *shpt* – «sich festklammern» (Kol. 23), *tmꜣt* – «Mutter» (Kol. 21). Die Verwendung der Wörter *hꜣy.t* – «Lichtglanz» und *hꜣw* – eine Fischart (beide Kol. 20) ist ebenfalls bemerkenswert, da sie in

Abschnitts erhärtet. Zudem ist das Verbum $w\text{ꜥ}w\text{ꜥ}$ – «planen, überlegen» (Kol. 13) zwar grundsätzlich nicht neu, doch sein Gebrauch im Schöpfungskontext ist in älteren Texten nicht bezeugt. Die Verwendung der Wörter $h\text{ꜥ}y.t$ – «Lichtglanz» und $h\text{ꜥ}d\text{ꜥ}$ – eine Fischart (beide Kol. 20) – ist ebenfalls bemerkenswert, da sie in den Texten aus dem Neuen Reich bislang nicht belegt sind, sondern nur im Corpus der «Sargtexte» aus dem Mittleren Reich (ca. 1900 v.Chr.).³⁰ Die lange Beleglänge von fast eineinhalb Jahrtausenden spricht für einen bewussten Rückgriff auf altes Textmaterial bei der Textkomposition – ein deutlicher Hinweis für die späte Entstehung des Textes. Viele Indizien sprechen also auch in diesem Fall gegen die Hypothese, der Hymnus sei lediglich eine Abschrift einer ramessidenzeitlichen Vorlage.

Ein dritter grosser hymnischer Text schliesst sich in der Querhalle im Tempel auf der südlichen Schmalseite an den *Hymnus II* an.³¹ Der Text ist an *Amun* beziehungsweise *Amun-Re* adressiert und ebenfalls der «Götterachtheit von Hermopolis» in den Mund gelegt. Es besteht kein Zweifel daran, dass dieser Hymnus ursprünglich nicht als Einheit komponiert, sondern aus mehreren Einzeltexten zusammengesetzt wurde; mindestens derer drei lassen sich identifizieren. Die ersten sechs Kolumnen, die als Einleitung dienen, können ihrem Umfang und ihrer Gestalt nach bereits als vollständiger Hymnus angesehen werden. Der zweite Teilttext, der mit der eigentlichen Rede der Urgötter in Kolumne 7 einsetzt, lässt sich aufgrund einer Textparallele im bereits erwähnten ramessidenzeitlichen «Magischen Papyrus Harris» leicht isolieren. Den in Kolumne 22 beginnenden kulttopographischen Abschnitt kann man wohl guten Gewissens als weiteren Einzeltext bezeichnen, zumal er zu grossen Teilen in der libyerzeitlichen Handschrift Papyrus Berlin 3056 als Dublette erhalten ist.

Die Übereinstimmung des Textes mit der ramessidenzeitlichen Parallele reicht bis Kolumne 15, bis an den Punkt, wo der perserzeitliche Hymnus mit einer Schilderung der Sonnenwirksamkeit im Jenseits fortgesetzt wird.³² Vermutlich handelt es sich bei dem Text des Neuen Reichs gar nicht um einen «Auszug aus einem viel längeren» Hymnus, wie der Erstbearbeiter, H.O. Lange, mutmasste.³³ Vielmehr entspricht er seinem tatsächlichen Umfang; nach

den Texten aus dem Neuen Reich bislang nicht belegt sind, sondern nur im Corpus der «Sargtexte» aus dem Mittleren Reich (ca. 1900 v.Chr.). Die lange Beleglänge spricht für einen bewussten Rückgriff auf altes Textmaterial bei der Textkomposition – ein deutlicher Hinweis für die späte Entstehung des Textes.

³⁰ Die Einzelnachweise bei R. Hannig: Ägyptisches Wörterbuch II. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit (Hannig-Lexica 5), Mainz 2006, 1589c.1968c.

³¹ Knigge: Lob (Anm. 4), 271-273.

³² Vgl. die Übersetzung bei Assmann: Hymnen (Anm. 1), 312f.; die parallele Passage aus pMagHarris entspricht den Zeilen 33-72 in der Übersetzung Assmanns.

³³ H.O. Lange: Der Magische Papyrus Harris, Kopenhagen 1927, 43.

den angestellten Beobachtungen muss die perserzeitliche «Langversion» einer jüngeren Hinzufügung entsprungen sein, welche die Aufnahme der *Re-Osiris*-Angleichung in die Theologie *Amun-Res* während der Libyerzeit reflektiert.

Die wortgetreue Kopie einer ramessidenzeitlichen Hymnenpassage und deren Integration in eine perserzeitliche, monumentalisierte Hymnensammlung weisen sowohl auf ein intaktes Archivwesen innerhalb der Tempel als auch auf eine aktive kompilatorische und vorausgehende theologische Arbeit hin.

Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte

Angesichts dieser schlaglichtartig präsentierten Faktenlage ist es eigentlich nahe liegend, davon auszugehen, dass die meisten religiösen Texte aus Ägypten, zumal die jüngeren, verschiedene Schichten der Entstehung in sich vereinen. Mithin spiegeln sie die Eigenart altorientalischer Literatur und ihrer Entstehung insgesamt. Die überlieferten Texte wurden ja nicht nur weitergegeben, sondern unter dem Eindruck der jeweils vorherrschenden zeit- und kulturgeschichtlichen Hintergründe ergänzt und interpretiert. Einzelne Quellen oder Überlieferungsblöcke mit vergleichbarer Thematik wurden zusammengearbeitet, ohne dass jedoch die logische Stringenz ihrer Details immer zum bestimmenden Prinzip erhoben worden wäre. Vielmehr fügten die antiken Bearbeiter ihre Anmerkungen, teils in Form von Glossen oder umfangreichen Ergänzungen, dem bereits existierenden Textbestand hinzu oder verbanden das ihnen zum gleichen Thema vorliegende Material miteinander. Das Überlieferte wurde als gegebene Wahrheit respektiert, ihm wurde aber die auf ihre Zeit und Situation bezogene Neuinterpretation zur Seite gestellt. So konnte es schliesslich vorkommen, dass Texte bei der Herstellung von literarischen Sammlungen in Zusammenhänge einbezogen wurden, für die sie ursprünglich nicht konzipiert worden waren.

Um so erstaunlicher ist es vor diesem Hintergrund festzustellen, dass die Zeugnisse in der Ägyptologie *grosso modo* als Ganzes bearbeitet und interpretiert werden, ohne dass danach gefragt wird, wie sie die überlieferte Gestalt erhalten haben. Systematisch ist die Überlieferung von ägyptischen Texten wohl nicht reflektiert worden. Der einschlägige Überblicksartikel im *Lexikon der Ägyptologie* ist inhaltlich weitgehend auf weisheitliche und narrativ-belletteristische Texte begrenzt und greift im Wesentlichen Ergebnisse textkritischer Untersuchungen auf.³⁴ Jene textkritischen Untersuchungen haben zu stemmatologischen Behandlungen etlicher Texte und Textgruppen ge-

³⁴ B. van de Walle: Art. «Überlieferung», LÄ 6, Wiesbaden 1986, 826-830.

führt.³⁵ Aber nur in ganz wenigen Fällen wurden die daraus gewonnenen Erkenntnisse überführt in Fragen zur Überlieferung, Redaktion und Rezeption eines ganzen Textcorpus.³⁶

Blickt man auf die Entwicklung der ägyptologischen Philologie zurück, stellt man schnell fest, dass diese Fragestellungen einst durchaus Aktualität besaßen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts versuchte man, von Bibelwissenschaft und Klassischer Philologie die historisch-kritische Methodik zu übernehmen. Der Berliner Ägyptologe A. Erman wählte eines der seinerzeit prominentesten Textdokumente, die märchenhaften Erzählungen des Papyrus Westcar, aus, um daran das methodische Vorgehen zu exemplifizieren.³⁷ Heute weiß man, dass Erman wohl kein gutes Beispiel gewählt hat.³⁸ Und die Methode fand innerhalb der Ägyptologie kaum Nachahmung und Anwendung; weder als literarisch geltende noch religiöse Texte wurden in der Folgezeit literarkritisch gelesen. Doch ist der Grundgedanke einer Quellenscheidung gutzuheissen und auch erforderlich, wie verschiedene Bearbeitungen von Einzelquellen oder Textcorpora in der Folgezeit immer wieder bewiesen haben.³⁹ Man sah sich mit diversen Zeugen und Varianten eines Textes konfrontiert und analysierte die Unterschiede, Ergänzungen und Auslassungen, jedoch meist ohne nach den möglichen Gründen, nach Kompositions- und Redaktions-schichten zu fragen.

Welche Hinweise besitzen die Exegeten für die Annahme, das Alte Testament basiere auf ursprünglich eigenständigen Texten? Es sind die häufigen Wechsel des Gottesnamens, der Gottesbezeichnungen und Gottestitel, Doppelungen und teilweise Widersprüche zwischen aufeinander folgenden Erzählungen und sogar innerhalb eines Erzählzusammenhangs; es tauchen im Text

³⁵ Dazu die Zusammenstellung der einschlägigen Literatur bei Knigge: Lob (Anm. 4), 1 m. Anm. 1f.

³⁶ Bspw. E. Graefe: Über die Verarbeitung von Pyramidentexten in den späten Tempeln. Nochmals zu Spruch 600 (§1652a-§1656d: Umhängen des Halskragens), in: U. Verhoeven, E. Graefe: Religion und Philosophie im Alten Ägypten. FS Philippe Derchain (OLA 39), Löwen 1991, 129-148; L. Gestermann: Die Überlieferung ausgewählter Texte altägyptischer Totenliteratur («Sargtexte») in spätzeitlichen Grabanlagen (ÄA 68), Wiesbaden 2005. Darüber hinaus lassen sich in neueren Publikationen von Einzeltexten sporadisch Überlegungen zur Überlieferungssituation finden, die jedoch mitunter spekulativ sind – vielleicht sein müssen – und nicht systematisiert werden.

³⁷ A. Erman: Die Märchen des Papyrus Westcar, Berlin 1890.

³⁸ Vgl. dazu zuletzt E.S. Meltzer: The Art of the Storyteller in Papyrus Westcar. An Egyptian Mark Twain?, in: B.M. Bryan, D. Lorton (ed.): Essays in Egyptology in Honour of Hans Goedicke, San Antonio TX 1994, 169-175; und H. Jenni: Der Papyrus Westcar, SAK 25 (1998) 113-141.

³⁹ Vgl. für den hymnischen Bereich bspw. L.V. Žabkar: Adaptation of Ancient Egyptian Texts to the Temple Ritual at Philae, JEA 66 (1980) 127-136, oder F.-R. Herbin: Un hymne à la lune croissante, BIFAO 82 (1982) 237-282.

konkurrierende ethische und kultische Regulative auf, Sprache, Stil und Vorstellungswelt wechseln häufig ganz unvermittelt.⁴⁰

Die Analyse der libyzeitlichen, spätzeitlichen und perserzeitlichen Hymnen hat Faktoren auf ganz verschiedenen Ebenen ergeben, die zu der Schlussfolgerung führen, dass auch sie das Ergebnis einer Kompilation unterschiedlicher Einzeltexte und Versatzstücke sein müssen und mithin eine Quellenscheidung nahe legen. Diese Kriterien decken sich zu grossen Teilen mit denen der bibelwissenschaftlichen Literar- und Quellenkritik: wechselnde Götternamen, motivische Wechsel und Doppelungen, grammatische Widersprüche, lexikalische Auffälligkeiten, stilistische und sprachliche Wechsel, unterschiedliche Einleitungsformeln. Hinter diesen Schwankungen jedenfalls verbergen sich, wenngleich wohl nicht in allen Fällen, so doch in etlichen, Kompilationen von Einzeltexten aus unterschiedlichen Epochen und – so lautet die Hypothese – möglicherweise auch von unterschiedlichen Autorengruppen und Traditionsträgern. Nach diesen und ihrer jeweiligen theologischen Motivation, in die Texte redaktionell einzugreifen, ist bislang kaum jemals gefragt worden.

Anders als die alttestamentliche Wissenschaft, in der nur in Einzelfällen eine innerbiblische Parallelüberlieferung zur Überprüfung ihrer Quellenhypothese herangezogen werden kann, ist man in der ägyptologischen Philologie in der Lage, einige der als sinngemässe oder wörtliche Versatzstücke und Textdubletten identifizierten Texte in Parallelversionen belegen zu können. Mithin ist es folgerichtig und legitim, davon auszugehen, dass mithilfe einer systematisch angewandten quellen- und literarkritischen Methode die Entstehung und Traditionsgeschichte⁴¹ beispielsweise von Hymnentexten nachvollzogen werden kann.⁴² Das Kriterium der unterschiedlichen Einleitungsformeln mag noch zur Frage der unterschweligen Textform führen – eine Subsummierung aller fraglichen Texte unter dem Begriff Hymnen ist sicherlich

⁴⁰ Zur bibelwissenschaftlichen Methodik der Literarkritik, Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte vgl. bspw. L. Schmidt: Art. «Literarkritik», TRE 21, Berlin/New York 1991, 211-221; R.G. Kratz: «Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik I. AT», TRE 28, Berlin/New York 1997, 367-378; D. Vieweger: Literarkritik, in: S. Kreutzer u.a.: Proseminar I Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart u.a. 1999, 55-65; ders.: Überlieferungskritik und Überlieferungsgeschichte, in: ebd., 79-86; S. Kreutzer, Redaktionskritik, in: ebd., 95-102; U. Becker, Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch, Tübingen 2005, 39.53-61.63f.73-75.77f.90-94.



⁴¹ Die Verwendung dieses Begriffs durchaus wieder in Anlehnung an die bibelwissenschaftliche Methode: D. Vieweger: Traditionskritik und Traditionsgeschichte, in: Kreutzer u.a., Proseminar (Anm. 40), 87-94; M. Rösel: Art. «Traditionskritik/Traditionsgeschichte. AT», TRE 33, Berlin/New York 2002, 732-743; Becker: Exegese (Anm. 40), 116f.117-119.

⁴² Vgl. oben Anm. 39.

zu oberflächlich.⁴³ Hier ist – wiederum nach bibelwissenschaftlichem Vorbild – eine formgeschichtliche Analyse nötig und möglich.⁴⁴ Von diesem Vorgehen ist zu erwarten, dass Fehlinterpretationen vermieden oder wenigstens verringert werden können und die Komplexität der Tradierungs- und Rezeptionsprozesse sowie die religionshistorischen Hintergründe besser verstehbar werden.

Graphien



An dieser Stelle kommt eine weitere Komponente ins Spiel – das graphische Kriterium. In einer weiteren Hypothese lässt sich formulieren, dass sich potenzielle Einzeltexte, über die bereits genannten Faktoren hinaus, auch anhand bestimmter graphischer Eigenheiten identifizieren lassen müssten. Diverse theologische, lokale und zeitliche Rahmungen sollten sich anhand des Schriftbildes der Texte identifizieren lassen. Insbesondere im Bereich der hieroglyphischen Determinative können einige Indizien gefunden werden, mit deren Hilfe sich die formulierte Hypothese weiter verfolgen lässt. Diese ist zentral für ein neues Forschungsprojekt im Rahmen des Basler Nationalen Forschungsschwerpunkts *Bildkritik*, das einen Beitrag zur ägyptischen Schriftgeschichte als Teil und Reflex der Kultur- und Geistesgeschichte leisten soll.⁴⁵



Auf welcher Ebene sich diese Untersuchungen bewegen, mögen die beiden Beispiele  und  veranschaulichen. Aus unterschiedlichen Epochen stammend, haben die Beispiele gemeinsam, dass den Schreibungen durch ihre

⁴³ Vgl. den Versuch einer Ausdifferenzierung bei J. Assmann (Art. «Hymnus», LÄ 3, Wiesbaden 1980, 103-110 [105f.]); ders.: Hymnen (Anm. 1), 2-30.

⁴⁴ H.-P. Müller: Art. «Formgeschichte/Formenkritik I. Altes Testament», TRE 11, Berlin/New York 1983, 271-285; D. Vieweger: Formkritik und Formgeschichte, in: Kreutzer u.a., Proseminar (Anm. 40), 66-78; A. Wagner: Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik (BZAW 253), Berlin, New York 1997; ders.: Genetische und kontrastive Perspektiven bei der Analyse historischer Textsorten. Exemplarisch aufgezeigt an der Textsorte «Redeeinleitung» im Alten Testament und im Alten Orient, in: U. Fix u.a.: Zur Kulturspezifik von Textsorten, Tübingen, 2001, 225-240; Becker: Exegese (Anm. 40), 98f.104-106.108-114; vgl. auch K. Adamzik: Die Zukunft der Text(sorten)linguistik. Textsortennetze, Textsortenfelder, Textsorten im Verbund, in: Fix u.a.: Kulturspezifik, 15-30. Versuch einer formgeschichtlichen Analyse eines ägyptischen Hymnus bei Chr. Reiche: Ein hymnischer Text in den Gräbern des *Hwy3*, *ʾIḥ-ms* und *Mry-R* in El-Amarna. Text und Textsorte, Textanalyse und Textinterpretation – ein «sozio-kommunikativer» Ansatz (GOF IV, 35), Wiesbaden 2001.

⁴⁵ Projekttitlel «Zwischen Bild und Kontext. Die Determinative der ägyptischen Hieroglyphenschrift»; weitere Informationen zum Gesamtprojekt auf der Internetseite www.eikones.ch.

jeweilige Determinierung ganz spezifische Informationen beigefügt sind, die aus dem Kontext heraus erhellt werden oder aber umgekehrt diesen erhellen. Im ersten Fall – zwei phonographische Zeichen mit der Lesung *šd* und ein «stummes» Determinativ, die in einer Reihe von eulogischen Epitheta des Gottes *Amun* im Tempel des *Chonsu* in Karnak auftreten – wird die im Wörterbuch gegebene Bedeutung «*der Töpfer*» durch das Determinativ  nahe gelegt.⁴⁶ Doch gibt es keinerlei etymologische Evidenz für die Existenz eines Lemmas **šd* mit der Bedeutung «*Töpfer*», wie es der Wörterbucheintrag suggeriert. Vielmehr steht hinter dieser Graphie die spätzeitlich geprägte und von der *Chnum*-Theologie beeinflusste Kosmogonievorstellung von *Amun* als Schöpfergöttheit, welche die Kreaturen hervorbringt und am Leben erhält.⁴⁷ Diese Tätigkeit wurde nach dem Neuen Reich gern mit dem Verbum *šdj* umschrieben, auf das sich auch das Epitheton  problemlos zurückführen lässt. Die in den Wörterbüchern verankerten Grundbedeutungen für die Verbalwurzel *šdj* – «*ziehen, herausnehmen*»⁴⁸ sowie einer der davon abgeleiteten semantischen Komplexe «*säugen, aufziehen*»⁴⁹ kommen als Ausgangspunkt für die erst spät bezeugte Graphie in Frage.⁵⁰

In einer ähnlichen Perspektive ist das Beispiel  zu sehen – ein wie ein Logogramm funktionierendes phonographisches Zeichen mit der Lesung *nfr*, kombiniert mit einem Determinativ. Bezeugt ist es in hymnischen Texten aus dem Bestattungs- und dem Tempelbereich. Kontext und Determinativ erlauben wohl, «*Glanz der Sonne*» zu übersetzen, wie es in den Wörterbüchern getan wurde.⁵¹ Doch ist die Lemmatisierung eines Substantivs **nfrw* mit dieser Bedeutung fraglich, da spätestens seit der expliziten Sonnentheologie der späten 18. Dynastie (ca. 1350 v.Chr.; Regierungszeit König *Amenophis IV.-Achenaton*) in religiösen Texten die Strahlen der Sonne als *Schönheit* und ihre Wirkung als *Liebe* hybridisiert werden konnten.⁵² In den beiden Belegen, welche die Basis für die Lemmatisierung bilden, wurde diese Synonymie schliesslich in letzter Konsequenz durch die Verwendung des Determinativs  auch auf graphischer Ebene realisiert. Man hat mithin keinerlei Schwierigkeit, bei

⁴⁶ Wb. 4, 566(15); vgl. auch Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen 7, Leuven 2003, 159c.

⁴⁷ Dazu Knigge: Lob (Anm. 4), 297-303, auch Assmann: Re und Amun (Anm. 24), 113-123.

⁴⁸ Wb. 4, 560-562; Hannig: Wörterbuch (Anm. 30), 2494a-2496b.

⁴⁹ Wb. 4, 564f.; Hannig: Wörterbuch (Anm. 30), 2498c-2499a.

⁵⁰ Möglicherweise spielt hier die Beobachtung eine Rolle, dass beim Vorgang des Töpfers der Töpfer den Lehm in die Länge und nach oben «*zieht*» und so eine späte Lexikalisierung «**(den Lehm wie ein Töpfer) ziehen = töpfern*» möglich wurde, die aber sonst nicht belegbar wäre.

⁵¹ Wb. 2, 262(2).

⁵² Assmann: Re und Amun (Anm. 24); ders.: Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart u.a. ²1991, 239-241; Knigge: Lob (Anm. 4), 288.

der Basisbedeutung der Wurzel *nfr* – «gut, schön sein»⁵³ – zu bleiben und an den betreffenden Textstellen mit «*Schönheit (der Sonnenstrahlen)*» zu übersetzen.

Motivübersicht

Nach diesen Überlegungen soll zur Ausgangsfrage nach dem literarischen Kontakt zwischen Ägypten und Israel/Juda, die gleichzeitig eines der zentralen Anliegen des Dialogs zwischen alttestamentlicher Bibelwissenschaft und Ägyptologie ist, zurückgekehrt werden. Das eingangs beschriebene Dilemma der komparatistisch angelegten Ansätze schliesst das Problem ein, dass in vielen Fällen die literarischen Interferenzen mit isolierten Textsequenzen, ja mitunter nur anhand einzelner Begriffe nachgewiesen wurden. Fruchtbarer und zielführender erscheint es stattdessen, die Texte auf ihre inhaltliche Motivik hin zu untersuchen und nach allfälligen Analogien auf dieser Ebene Ausschau zu halten.⁵⁴ Denn es ist nicht zu erwarten, dass primär einzelne Wörter oder Sätze den Weg von einer Kultur in die andere gefunden haben. Vielmehr wird man davon ausgehen können, dass bestimmte theologische Konzeptionen, die sich in einer signifikanten textuellen Motivik manifestierten, adaptiert und gegebenenfalls redaktionell bearbeitet wurden.

Vor diesem Hintergrund sollen nun eine Übersicht und kurze Beschreibung der inhaltlichen Motive, die in den untersuchten hymnischen Texten genannt und assoziiert werden, folgen. Dies soll als Basis für weiter gehende komparatistische Untersuchungen an Hymnen und Psalmen, möglicherweise auch an weiteren Textsorten, dienen können.

In der deutschsprachigen literaturwissenschaftlichen Terminologie wird zwischen den Kategorien *Motiv*, *Stoff* und *Thema* unterschieden⁵⁵, wobei das

⁵³ Wb. 2, 252-256; Hannig: Wörterbuch (Anm. 30), 1272c-1275c.

⁵⁴ Dazu bereits C. Knigge: Überlegungen zum Verhältnis von altägyptischer Hymnik und alttestamentlicher Psalmendichtung. Zum Versuch einer diachronen und interkulturellen Motivgeschichte, PzB 9,2 (1999) 93-122. Als rezentes Beispiel können die Arbeiten von B. Schipper genannt werden, der die Analogien zwischen weisheitlichen Texten aus Ägypten und Israel/Juda untersucht hat (B.U. Schipper: Kultur und Kontext. Zum Kulturtransfer zwischen Ägypten und Israel/Juda in der 25. und 26. Dynastie, SAK 29 [2001] 307-318; ders.: Die Lehre des Amenemope und Prov 22,17-24,22. Eine Neubestimmung des literarischen Verhältnisses, ZAW 117 [2005] 53-72.232-248). Auch die Monographie von B. Kern: Das altägyptische Licht- und Lebensgottmotiv und sein Fortwirken in israelitisch/jüdischen und frühchristlichen Traditionen (Theologie/Religionswissenschaft 4), Berlin 2006, verdient hier Erwähnung, konnte aber bis Manuskriptabschluss nicht eingehend rezipiert werden.

⁵⁵ Vgl. zum Folgenden E. Frenzel: Stoff-, Motiv- und Symbolforschung (Sammlung Metzler 28), Stuttgart 1978; dies.: Vom Inhalt der Literatur. Stoff – Motiv – Thema,

Motiv die kleinste semantische Einheit innerhalb eines Textes bildet. Speziell in ägyptischen Texten sind die Motive häufig an phrasenhafte, feststehende Formulierungen gebunden oder sogar weitgehend mit diesen identisch, doch können Motive grundsätzlich in verschiedenen Formulierungen ausgedrückt werden. Charakteristisch für ein Motiv sind seine Eigenschaften, sich zu verselbständigen und in der Überlieferung zu erhalten. Literarische *Stoffe* setzen sich aus einer flexiblen Kombination von verschiedenen Motiven, die freilich nicht alle gemeinsam in einem Text vorkommen müssen, zusammen. Auch sie leben grundsätzlich ausserhalb von Texten in eigener Überlieferung und können mittels der einzelnen Motive auf den Inhalt eines Textes wirken. Das *Thema* schliesslich stellt die mitunter abstrahierte Grundidee eines Textes dar. Diese allgemeingültige literaturwissenschaftliche Terminologie habe ich für meine Untersuchung übernommen und auf die ägyptische Textsituation zu übertragen versucht.

Nahezu alle in der Arbeit über die Hymnik des ersten vorchristlichen Jahrtausends behandelten Texte sind im Rahmen einer universalistisch und tendenziell als henothetisch⁵⁶ zu bezeichnenden Sonnen- und Schöpfungstheologie zu verorten. Im Gegensatz zu anderen theologischen Konzeptionen Ägyptens lässt sie sich bislang nicht eindeutig einem Zentrum zuweisen, möglicherweise aber liegen ihre Wurzeln in Heliopolis. Diese theologische Strömung des solaren Universalismus⁵⁷, die sich der sonst in Ägypten üblichen polytheistischen Systematik sehr weitgehend enthält, ist in verschiedenen Texten spätestens ab etwa 2000 v. Chr. nachweisbar und fand ab der 18. Dynastie, etwa ab 1450 v. Chr., zunehmend in Hymnen und Gebeten ihren Niederschlag. Ihr lässt sich der konstellative Polytheismus als weiteres theologisches Konzept, in dessen Rahmen Textproduktion stattfand, gegenüber stellen. Diesen beiden Konzeptionen sind nahezu alle religiösen Textquellen Ägyptens, in verschiedener Ausprägung freilich, verpflichtet.⁵⁸

Freiburg i.Br. u.a. 1980; dies.: Neuansätze in einem Forschungszweig. Zwei Jahrzehnte Stoff-, Motiv- und Themenforschung, *Anglia* 111 (1993) 97-117; H.S. Daemmerich, I.G. Daemmerich: Themen und Motive in der Literatur. Ein Handbuch, Tübingen, Basel 1995, XI-XXV.

⁵⁶ Nach den gängigen religionsgeschichtlichen Definitionen dieses Begriffs scheint er am ehesten auf die Ausprägungen der Sonnen- und Schöpfungstheologie, wie sie sich in einer Vielzahl der Quellen manifestiert, zuzutreffen.

⁵⁷ «*Kosmotheismus*» bei J. Assmann: Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus, in: A. Assmann (Hg.): Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, 241-257 u.ö.; dazu einschränkend Knigge: Lob (Anm. 4), 280f.

⁵⁸ Man könnte allenfalls in Erwägung ziehen, ob etwa weisheitliche oder Zaubertexte weitere theologisch-ideologische Rahmungen aufzeigen, die sich auf die Ebene der beiden erstgenannten stellen liessen.

Innerhalb der theologischen Konzeption des henotheistischen *Universalismus* lassen sich vier Schwerpunktthemen erkennen, die in den Texten unterschiedlich stark gewichtet und elaboriert werden; es sind dies die *creatio prima*, der *Sonnenlauf*, die *creatio continua* sowie das *Gottesverhältnis des irdischen Subjekts*. Diese Reihenfolge basiert auf der Überlegung, die vier Themen seien logisch aufeinander aufgebaut. Ohne die primordiale Welterschaffung kann es keinen Sonnenlauf geben; die im Sonnenlauf garantierte Schöpfungs- und Weltordnung ermöglicht wiederum die Hinwendung der Schöpfergotttheit zu seiner Schöpfung und deren Erhaltung; die göttliche Zuwendung schliesslich ist Voraussetzung für die Bildung eines individuellen Gottesverhältnisses des menschlichen Subjekts, das in den Zeugnissen der so genannten *persönlichen Frömmigkeit* ihren Ausdruck findet.⁵⁹

Die vier Themenbereiche lassen sich jeweils in unterschiedliche Inhaltsstoffe – oder Motivkomplexe – unterteilen, welche sich ihrerseits in die diversen Motive aufgliedern. In den schwerpunktmässig untersuchten Texten liessen sich etwa sechs Dutzend literarischer Einzelmotive isolieren, die zu zwanzig Inhaltsstoffen zusammengefasst wurden. Der Katalog der Stoffkategorien seinerseits wurde den vier ermittelten Themen zugeordnet. So können unter dem Thema der Kosmogonie Aspekte der *Ur- und Schöpfergotttheit*, der göttliche *Schöpfungsplan* und die verschiedenen *Schöpfungsverfahren* an- und ausgeführt werden, jeweils in unterschiedlicher motivischer Gestaltung, häufig durchaus redundant.⁶⁰ In das Thema des Sonnenlaufs finden sich häufig neben der Schilderung der *Mühen*, die darin für die Sonnengottheit enthalten sind, die göttliche *Transzendenz* sowie ihr Wirken in der *Unterwelt* integriert.⁶¹ Wohl als das Kernthema der universalistischen Theologie ist die *creatio continua* zu betrachten, die in überaus reicher Motivik durch Komplexe wie die Wirksamkeit von *Licht und Wärme*, die *Versorgung* aller Kreaturen oder die aus allem resultierende *Wohleingerichtetheit der Welt* behandelt wird.⁶² Das vierte Themenfeld des individuellen Gottesverhältnisses schliesslich muss unbedingt im Kontext universalistischer Theologie, deren Fokus ja auf dem geschöpflichen Individuum liegt, betrachtet werden. Der *direkte Kontakt* zur Gottheit, von der man Leben und Versorgung empfängt, beinhaltet

⁵⁹ Die Themenabfolge nicht aller, aber doch etlicher Hymnen- und Gebetstexte scheint diese logischen Verknüpfungen zu bestätigen und lässt sie nicht als Produkt modernaufgeklärter Spekulation dastehen.

⁶⁰ Knigge: Lob (Anm. 4), 63-67.281-284 mit der relevanten Literatur zu diesem Themenbereich.

⁶¹ Zur *Mübewaltung* Knigge: Lob (Anm. 4), 287-289; zur *Unterwelt* J. Assmann: Zwei Sonnenhymnen der späten XVIII. Dynastie in thebanischen Gräbern der Saitenzeit, MDAIK 27 (1971) 1-33 (27f.); Knigge: Lob (Anm. 4), 104f., zur *Transzendenz* Assmann: Re und Amun (Anm. 24), 211-218; auch Knigge: Lob (Anm. 4), 94f.290f.

⁶² Assmann: Re und Amun (Anm. 24), 162-188.246-263; zusammenfassend auch Knigge: Lob (Anm. 4), 67-70.

Dank und Lob für diese Gaben, *Lob* und *Bewunderung* aber auch der gesamten Schöpfung durch alle Geschöpfe sowie *Bitten* um Gottes helfendes Eingreifen in Notsituationen.⁶³

Diese schematisierte Darstellung soll freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Grenzen jeweils fließend und die Zuordnungen nicht immer eindeutig sind. Insbesondere innerhalb der einzelnen Motivkategorien kann es häufig zu weiteren Ausdifferenzierungen auf phraseologischer Ebene kommen; manche Alternative könnte durchaus als eigenständiges Motiv betrachtet werden, und umgekehrt. Nicht selten auch wurden in einer Phrase mehrere Motive aufgerufen. In jedem Fall ist zu beachten, dass dieser Motivkatalog zwar auf der Grundlage der Hymnentexte des ersten Jahrtausends zusammengestellt worden ist, dass er aber mit nur geringfügigen Modifikationen auch die inhaltliche Vielfalt älterer Texte abbilden könnte. Über die Jahrhunderte verändert haben sich Motiv- und Stoffkombinationen, Schwerpunktsetzungen und Kontexte, nicht aber die quantitative Vielfalt der Motivik und die sprachliche Gestalt, die häufig genug in ihrer lyrischen Anschaulichkeit wahrlich hymnische Form besitzt.

Abstract

Basierend auf der jüngst publizierten Dissertationsschrift des Verfassers, werden einige Merkmale der Überlieferungsgeschichte altägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen des ersten Jahrtausends v.Chr. vorgestellt und diskutiert. Es werden sowohl die innerägyptische Entwicklung des hymnischen Diskurses bis zum Beginn des Hellenismus als auch die Möglichkeiten einer ausserägyptischen Rezeption insbesondere durch Israel/Juda und das Alte Testament in diesem Zeitraum behandelt. Literar- und Redaktionsgeschichte der ägyptischen Texte lassen sich anhand zahlreicher inhaltlicher und formaler Merkmale nachvollziehen und somit entstehungs- und geistesgeschichtlich verorten. Dies ist die Grundlage für weiterführende Überlegungen hinsichtlich möglicher Übernahme und Adaption ägyptischen Textgutes durch Verfasser alttestamentlicher Schriften.

Carsten Knigge Salis, Basel

⁶³ Zu *Lob und Bewunderung* J. Assmann: Liturgische Lieder (Anm. 1), 339-342; ders.: Hymnen (Anm. 1), 28-30; zusammenfassend auch Knigge: *Lob* (Anm. 4), 289f. Zum *Bitten* M.M. Luiselli: Fiktionale Dialoge? Zur Interaktion zwischen Gott und Mensch in der altägyptischen Literatur, GM 206 (2005) 39-47; dies.: La partecipazione dell'individuo alla religione. Rituali personali tra norme e individualità, Aegyptus 85 (2005) 13-31; Knigge: *Lob* (Anm. 4), 41-44; jeweils mit der relevanten Literatur.