Originalveröffentlichung in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 27.1, 1971, S. 1-33

Zwei Sonnenhymnen der späten XVIII. Dynastie in thebanischen Gräbern der Saitenzeit

Von Jan Assmann

Text 1:

Varianten:

Fassung A:	Grab des Montemhet, Theben Nr. 34 (Abb. 1) Grab des Pabasa, Theben Nr. 279 (8) (Abb. 2) Grab des Basa, Theben Nr. 389, J. Assmann, *Das Grab des Basa* T 33 (Abb. 3)
Fassung B:	(Totenbuch, Kapitel 15 d) s. die Liste der Varianten bei H. M. Stewart, *TESH*, 54 f. und dazu: Grabwand des *Rᶜjj* im Brooklyn Museum, New York. (19. Dynastie) Varianten in thebanischen Saitengräbern: Grab des Harwa Nr. 37 (4) + 15 e Grab des Pabasa Nr. 279 (4) + 15 e wahrscheinlich auch im Grab des Petamenope Nr. 33 (5) links zu ergänzen (erhalten: 15 f)
Fassung C:	Totenbuch des Hunefer pBM 9901, Budge, Hunefer &c., Tafel 1.
Fassung D:	Stele Brit. Mus. Nr. 826 (Suti und Hor) s. zuletzt G. Fecht, *Zur Frühform der Amarna-Theologie*, *ZÄS* 94, 25 ff. mit Literatur. Statue Brit. Mus. Nr. 968, H. M. Stewart, *A possibly contemporary parallel to the inscription of Suty and Hor*, *JEA* 43, 3–5

Der Text nach Fassung A*

dwꜣ Rʿw wbn.f m ꜣḫt
r ḫpr ḥtp.f m ʿnḫ
jn . . . . . .
. . . . . NN mꜣʿ ḫrw ḏd.f

* Die metrischen Transskriptionen der in diesem Aufsatz behandelten Texte beruhen auf den von G. Fecht erschlossenen Regeln (*ZÄS* 91, 11 ff.; *MDIK* 19, 54 ff.; *Literarische Zeugnisse zur „Persönlichen Frömmigkeit"*, 13 ff.).

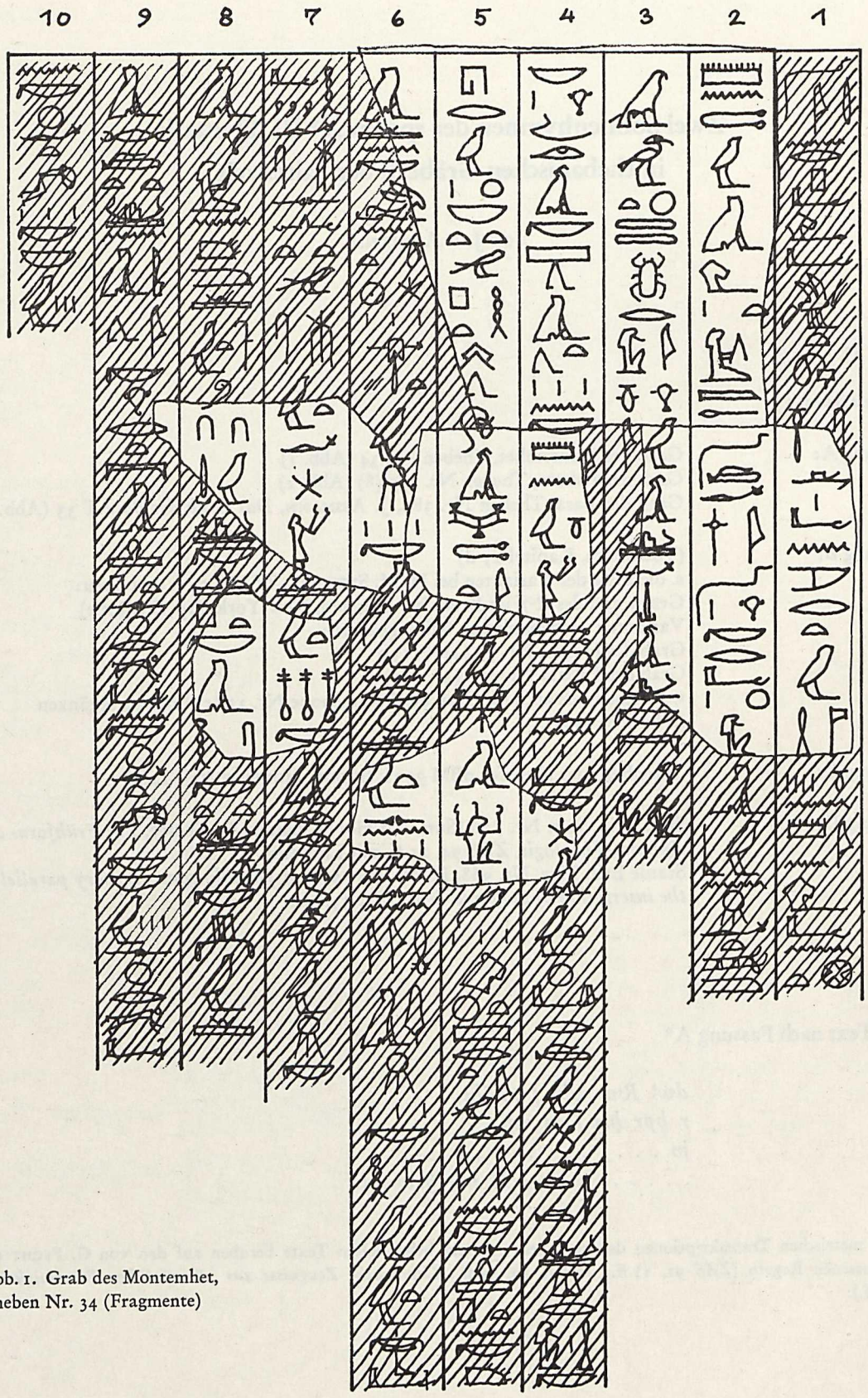


Abb. 1. Grab des Montemhet,
Theben Nr. 34 (Fragmente)

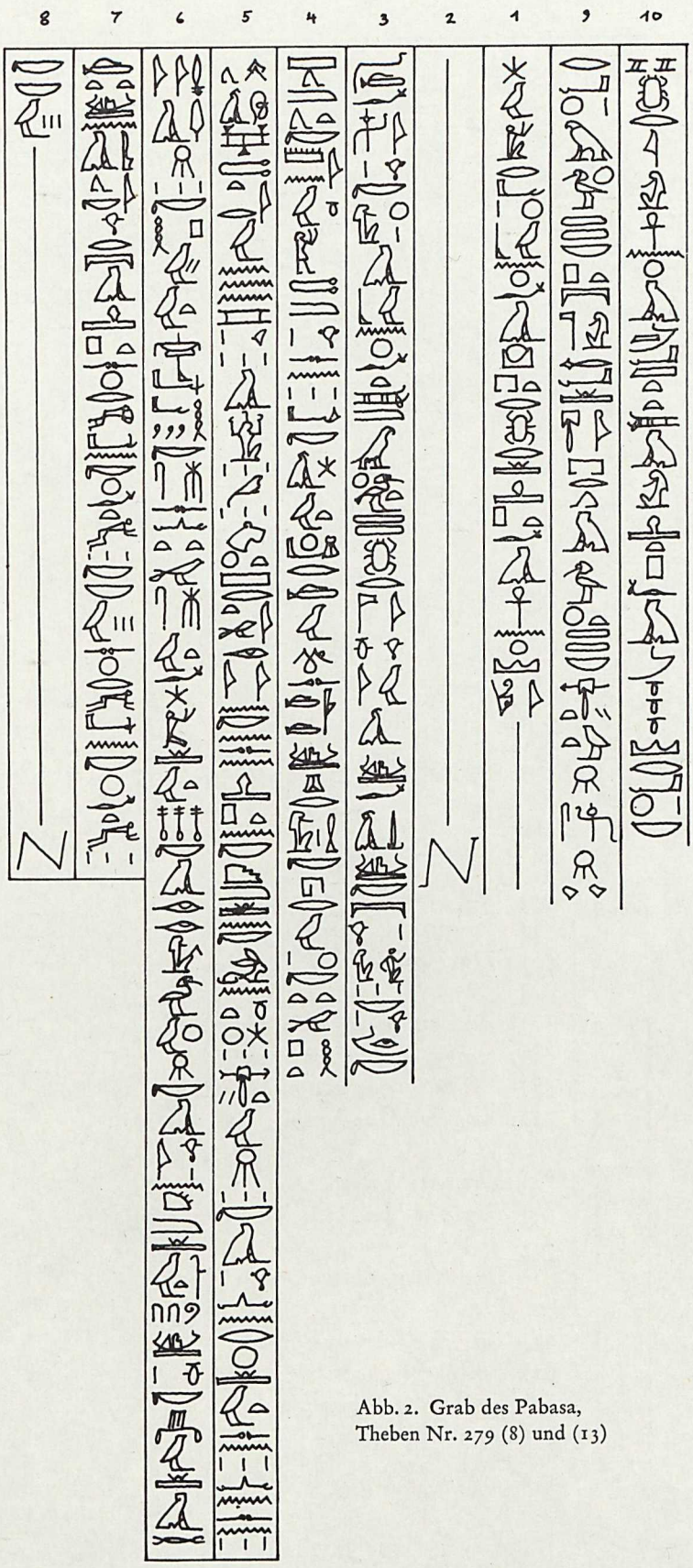


Abb. 2. Grab des Pabasa,
Theben Nr. 279 (8) und (13)

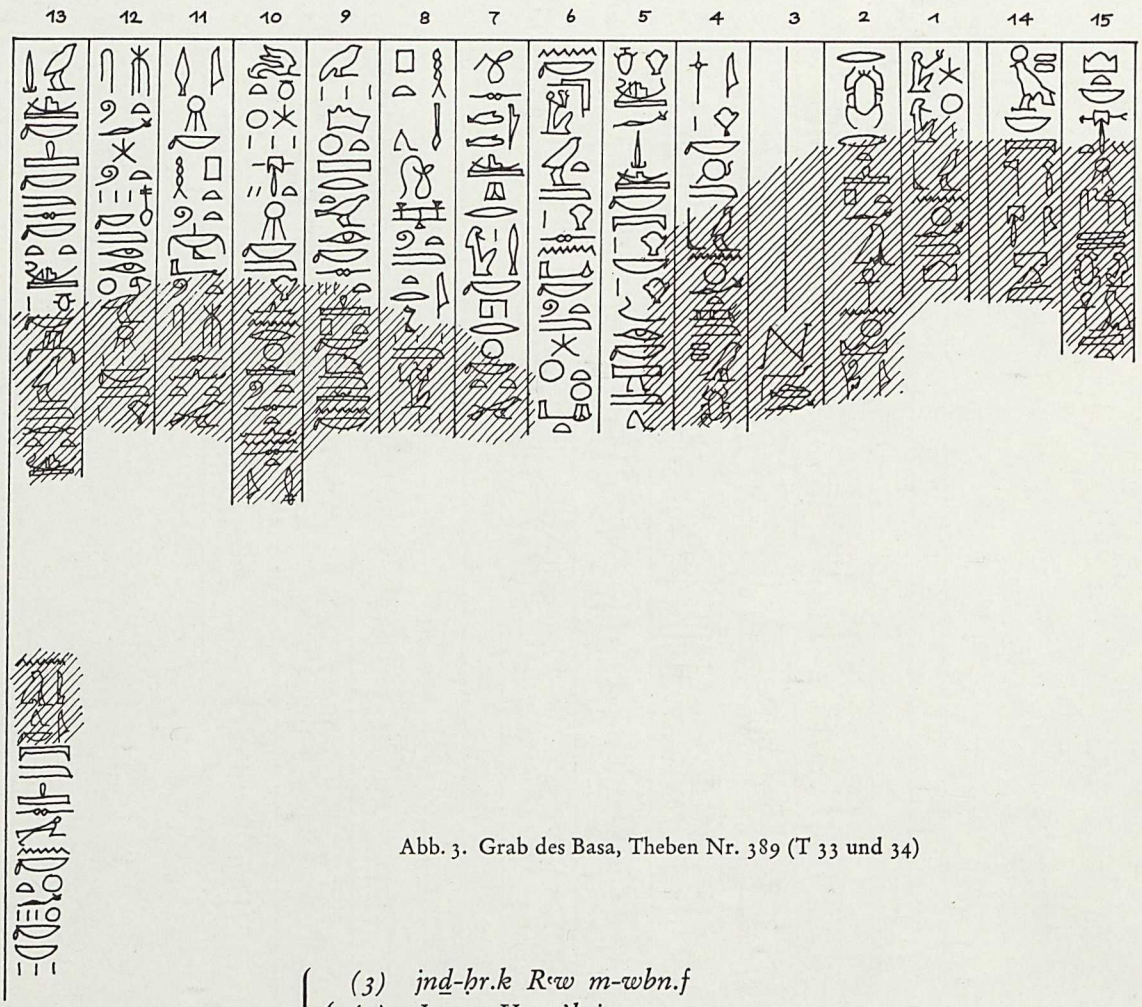


Abb. 3. Grab des Basa, Theben Nr. 389 (T 33 und 34)

3 { (3) *jnḏ-ḥr.k Rʿw m-wbn.f*
{ (2) *Jtmw Ḥrw-ỉḫtj*
{ (2) *Ḫprj ḥrj-jb-wjȝ.f*

12 { 4 { { (3) *ḏȝj.k-pt ḥr-nb ḥr-mȝȝ.k*
{ (2) *ᵃšmt.k-jmnwtj m-ḥr.snᵃ*
{ (3) *ᵇdj.k-tw m-dwȝt m-ḫrt-ḥrwᵇ*
{ (2) *rwḏ-sqdd ḫr-ḥm.k*
4 { { (2) *ḥrw-ktj ḥpt-wȝtj*
{ (3) *jtrw m-ḥḥw ḥfnw*
{ (2) *ȝt-šrt jrjj.k-st*
{ (2) *ḥtp.k km.n.k-wnwwt*
4 { { (3) *stwt.k m-ḥr nn-rḫ.tw.sn*
{ (2) *nn-sn mj-jȝmw.k*
{ (2) *ptḥ.wj-tw nbjw-ḥʿw.k*
{ (2) *mss jwtj-ms.tw.f*

6 { (3) *dwꜣ.j-tw nfrw.k m-jrtj.j*
(2) *jꜣḫw.k m-ḥr.j* (*ᶜn km rnpwt 120ᶜ*)
(3) *ᵈwḏꜣ.k ḥtp.k m-mskttᵈ*
(2) *jb.k-ꜣww m-mᶜnḏt*
(2) *nmj.k-ḥrt m-ḥtpw*
(2) *ᵉsḫr-n.k ḫftjw.k-nbwᵉ*

a—a: so nach T 279; T 34: *šmt.n.k jmnw [.tj m ḥr.sn];* T 389: *šm.n.k jmn tw m ḥr.sn.*
b—b: so nach T 389; T 34: *[dj].k dwꜣ [tw m-ḫrt hrw];* T 279: *dj.k dwꜣ tw m ḫrt hrw* „mögest du geben, daß ‹ich› dich anbete täglich".
c—c: so nach T 34, T 279; bei T 389 zerstört, aber in der Lücke kaum Platz für diesen Zusatz.
d—d: in T 279 ausgefallen bis auf das Det. der *Mskt*t-Barke.
e—e: in T 279 und vermutlich auch in dessen Vorbild T 34 wiederholt.

Übersetzung

Anbetung des Sonnengottes, wenn er aufgeht im Lichtland
bis zum Eintritt seines Untergangs im Leben.
seitens des . . . . . .
. . . . . NN, gerechtfertigt, er spricht:

Gegrüßest seiest du, Re in seinem Aufgang,
Atum Harachte,
Chepre, der in seiner Barke residiert![a]

Du querst den Himmel, und jedes Gesicht ist bei deinem Anblick,
aber dein Gang ist verborgen in ihrem Angesicht[b].
Du zeigst dich am Morgen tagtäglich,
die Fahrt ist fest unter Deiner Majestät[c].

Der Tag ist klein, der Lauf ist weit:
Aruren zu Millionen und Hunderttausenden[d],

ein kleiner Augenblick, und du hast es vollbracht.
Wenn du untergehst, hast du die Stundenzahl vollendet[e].

Deine Strahlen sind im Gesicht, aber man erkennt sie nicht,
(das Elektron), es kommt deinem Glanz nicht gleich[f];
was für ein Ptah bist du: du Goldgießer deines Leibes,
du Hervorbringer, der nicht hervorgebracht wird![g]

Ich bete dich an, deine Schönheit in meinen Augen,
deinen Lichtglanz in meinem Gesicht (bis 120 Jahre vollendet sind.)
Du ziehst dahin und gehst unter in der *Mskt*t-Barke,
dein Herz ist weit in der *Mᶜnḏt*-Barke.

Du querst den Himmel in Frieden,
gefällt sind für dich alle deine Feinde.

Synopse der Fassungen A—D

Fassung A

jnḏ ḥr.k Rᶜw m wbn.f
Jtmw Ḥrw-ỉḫtj
Ḫprj ḥrj-jb wjȝ.f

ḏȝj.k pt ḥr nb ḥr mȝȝ.k
šmt.k jmnwtj m ḥr.sn

dj.k tw m dwȝt m ḫrt hrw
rwḏ sqdd ḫr ḥm.k

stwt.k m ḥr nn rḫ.tw.s
⟨ḏᶜmw⟩ nn sn mj ỉȝm.k

hrw kttw ḥpt wȝtj
jtrw m ḥḥw ḥfnw
ỉȝt šrt jr.k st
ḥtp.k km.n.k wnwwt

ptḥ tw nbjw ḥᶜw.k
mss jwtj mstw.f

Fassung B

jnḏ ḥr.k wbn.k m ỉḫt.k
m Rᶜw ḥtp ḥr mȝᶜt

ḏȝj.k pt ḥr nb ḥr mȝȝ.k
šmt.k jmntj m ḥr.sn

dj.k tw dwȝt m ḫrt-hrw
rwḏ sqdd ḫr ḥm.k

stwt.k m ḥrw nn rḫ st
ḏᶜmw nn sw mj ỉȝm.k

tȝw nw nṯrw
mȝn tw ḥr zḫw
ḫȝswt nwt Pwnt r sjp tw
jmn.wj jr.k
wᶜtj js m wn-rȝ.f
ḫprw.k tpj Nnw
jw šm.f mjtt r šmt.k
n jr.n.f ỉbw mj ḥm.k

hrw ktt ḥpt wȝtj
jtrw m ḥḥw ḥfnw
ỉȝt šrt jr.k st
ḥtp.k km.n.k wnwt grḫ m mjtt
gsgs.n.k st km.n.k mj ntᶜ.k

ḥḏ tȝ dj.k tw r ᶜ.k
m Rᶜw wbn.k m ỉḫt

(. . .)

(e)
ptḥ tw nbjw ḥᶜw.k
mss jwtj ms.tw.f
m Rᶜw wbnw m ḥrt

Fassung C

jnḏ ḥr.k Jmn-rᶜw
ḥtpw ḥr mꜣᶜt

ḏꜣj.k ḥrt jw ḥr nb ḥr mꜣn.k

rwḏ sqdd ḥm.k

stwt.k m ḥr nn rḫ.tw.w

(ganz abweichender Einschub)

ḥrw nfr m rn.k ḥpt wꜣt
jtrw m ḥḥw ḥfnw
ḏꜣ.k sw m ḥtpw
ḥmw ḥr ᶜqw r st mr.n.k
jr.k sw m wnwt šrt
ḥtp.k km.n.k wnwwt

Fassung D

ḏꜣj.k pt ḥr nb ḥr mꜣꜣ.k
šm.k jmnw m ḥr.sn

dj.k tw dwꜣw m ḫrt hrw
rwḏ sqdd.k ḫr ḥm.k

stwt.k m ḥr nn rḫ.tw.s
ḏᶜm nn-sw mj jꜣmw.k

ḥrw kttw ḥpt.k wꜣt
jtrw m ḥḥw ḥfnw
jtrw m ḥḥw ḥfnw
ꜣt hrw nb ḫr.k
zbj.s ḥtp.k
km.n.k wnwwt grḥ m mjtt
gsgs.n.k sw n ḫpr ꜣbw n kꜣt.k

(. . .)

ptḥ tw nbjw ḥᶜw.k
mss jwtj ms.tw.f
(. . .)

Kommentar:

a) Die Anrede in A weicht von den übrigen Fassungen ab. Anreden dieses Typs, der durch die Nennung von 4 Namen = Erscheinungsformen des Sonnengottes charakterisiert ist, sind in Texten aus Gräbern der Nachamarna- und frühen Ramessidenzeit häufig, vgl. z. B. Grab des Ptahmose, Leiden[1]):

Rᶜw Ḥrw-ʾḫtj
Jtmw jt nṯrw
Ḫprj ḫrj-jb wjʾ.f

Theben, Grab Nr. 49 (Eje)[2]):

jnḏ ḥr.k Rᶜw Jtmw
Ḫprj ḫrj-jb wjʾ.f

vgl. auch *ibd.* t xxxvi:

Jtmw m jtn.f
Ḫprj ḫrj-jb wjʾ.f

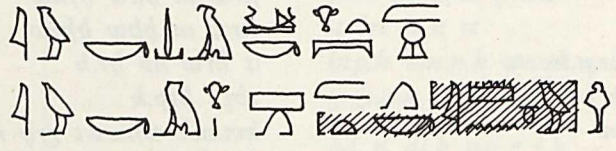
Besonders häufig sind in Der el Medine Titulaturen des Sonnengottes in der Form[3]):

Rᶜw Ḥrw-ʾḫtj
Jtmw nb tʾwj Jwnw
Ḫprj ḫrj-jb wjʾ.f

Schon im Spruch 335 der Sargtexte wird in den Anrufungen des Sonnengottes Chepre durch den Zusatz *ḫrj-jb wjʾ.f* gegenüber anderen Erscheinungsformen des Gottes bestimmt[4]).

b) Die Gegenüberstellung von Offenbarkeit und Verborgenheit des Sonnengottes, die in bisherigen Übersetzungen der Stelle (nach Fassung B und D) nicht recht verstanden wurde, kann als ein Leitthema der Sonnenhymnik der späten 18. Dynastie, Amarnazeit und frühen Ramessidenzeit gelten[5]). Die folgenden Beispiele mögen genügen, Bedeutung und Verbreitung dieser Topik deutlich zu machen:

(1) Theben, Grab 57 (17) Zeit: Amenophis III[6])



jw.k ḏʾj.k ḫrt m ḫrt-ḥrw
jw.k m ḫr šm[t.k jmnw]

„Du querst den Himmel tagtäglich
du bist im Angesicht, aber dein Gang ist verborgen"

[1]) Boeser, *Beschr.* IV (Graven) t xxvi Nr. 4 c 1.

[2]) Davies, *Neferhotep*, t xxxiv, vgl. p 21 n 2.

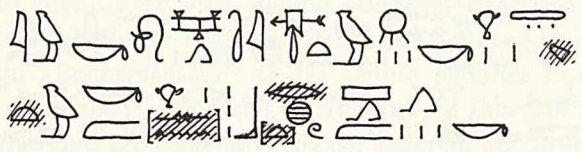
[3]) vgl. z. B. *Rapp* (1924—25), 167; (1928), 82. 131 Nr. 1; (1930), t xxx (T 360); (1933—34), 30; (1935—40), 81 n 1 (T 2 B); *MIFAO* 58, 267 (T 5); *MIFAO* 71, II, t iv; *MIFAO* 86, 41. 49; T 158, Seele, *Tjanefer*, t xviii; Bankes Stela Nr. 5 (aus Der el Med.); s. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott (MÄS* 19, 1969, im folgenden *LL)*, 331 m. n. 73.

[4]) vgl. *CT* IV 321 = Grapow, *Urk* V Abschn 32 mit *CT* IV 292/3 ff. = Grapow, Abschn 23 und *CT* IV [311 f. = Grapow Abschn 26.

[5]) s. *LL* 304 m. n. 16.

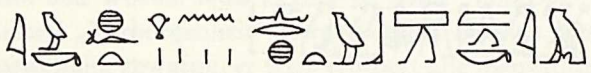
[6]) unveröffentlicht, nach eigener Abschrift.

(2) Amarna, SANDMAN, *Texts of the Time of Akhenaten (Bibl. Aeg. 8)*, 93, 16—17[7]):



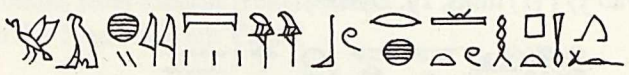
jw.k w;tj twt.k ḥr t;
tw.k m ḥr.[sn] b⟨w⟩ r[ḫ.t]w šm.k
„Du bist weit, aber deine Strahlen sind auf Erden.
Du bist in ihrem Angesicht, aber man erkennt deinen Gang nicht."

(3) Theben, Grab Nr. 41 (6)[8]) Zeit: Sethos I.



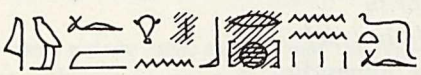
jw.k ḫft ḥr.n
n rḫ.tw bw šm.k jm
„Du bist vor unserem Angesicht (uns gegenüber)
aber man kennt den Ort nicht, an dem du wandelst"

(4) oKairo 25208, 25207[9])



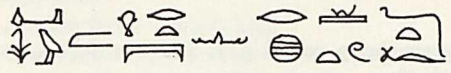
p; ḫjj bw rḫ.tw ḫpt.f
„Du Hoher, dessen Lauf man nicht kennt!"

(5) SANDMAN, Amarna 89, 14—15

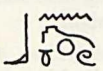


jw.f m ḥr.n bw r[ḫ.]n.n ḏt.f
„Er ist in unserem Angesicht, aber wir erkennen seinen Leib nicht"

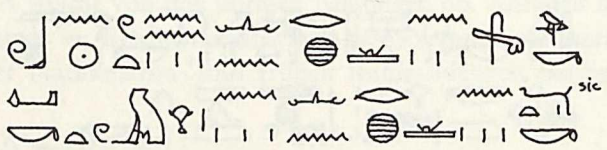
(6) Grab des Ptahmose, Leiden[10]): (19. Dyn.)



dj sw m ḥrt n rḫ.tw ḏt.f
„Der sich am Himmel zeigt, aber dessen Leib man nicht kennt"

[7]) SANDMAN ergänzt die Spuren zu  . Mir scheint die Ergänzung phraseologisch
[8]) unveröffentlicht, nach eigener Abschrift. [wahrscheinlicher.
[9]) oKairo 25207, ERMAN, *ZÄS* 38, 23; DARESSY, *CG* 1, 41 t xxxv = oKairo 25208, ERMAN, *a. O.* 27;
[10]) BOESER, *Beschr.* IV t xxvi 4 c 1 s. oben n. 1 [DARESSY, *a. O.* t xxxvi.

(7) pBerlin 3050, viii, 9[11])

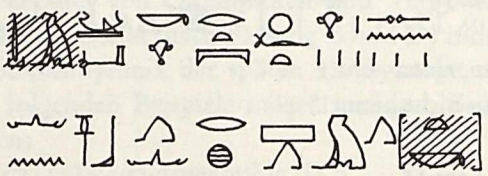


wbn tw n.n nn rḫ.n sšm.k
dj.k tw m ḥr.n nn rḫ.n ḏt.k
„Erscheinender du für uns, wir kennen dein Bild *(sšm)* nicht
Du zeigst dich in unserem Angesicht, aber wir kennen deinen Leib nicht"

(8) Theben, Grab Nr. 34[12]) (Montemhet) 26. Dyn.

ḥ'jj sw m ḥrw
jmnw r.r.sn
„Leuchtender er in den Gesichtern, (und doch zugleich) verborgen vor ihnen"

(9) Theben, Grab 373 (1) links, 19. Dyn.[12])



ḏ'j.k ḥrt ḫft ḥr.sn
nn 'ḥ n⟨n⟩ rḫ šm[t.k]
„Du querst den Himmel vor ihrem Angesicht
ohne Aufhören, aber niemand erkennt deinen Gang."

Mit dem alten Gedanken, daß die Sonne am Tage gegenwärtig und in der Nacht verborgen ist[13]), haben diese Stellen nichts zu tun[14]). Sie spitzen den Gegensatz zu einer paradoxen Gleich-

[11]) Sauneron, *BIFAO* 53, Falttafel gegenüber p. 90 vgl. p. 70 und 78 n. 83; *LL*, 305 (32).
[12]) unveröffentlicht, nach eigener Abschrift.
[13]) vgl. etwa *PT* 1695 a—c.
[14]) So ist die Stelle bisher meist verstanden worden, vgl. zu Fassung B Stewart, *Traditional Egyptian Sun Hymns . . .* = *Bull. Inst. Arch.* 6, London 1967, im folgenden *TESH*, 54:
„when thou crossest the sky, everyone sees thee
when thou departest, thou art hidden from their sight".
Zu Fassung D Fecht, *ZÄS* 94, 29:
„Wenn-du-über-den-Himmel-fährst, sehen-dich alle-Menschen („Gesichter"),
wenn-du-weggehst, bist-du-verborgen vor-ihren-Gesichtern."
Zweifellos haben bereits einige Varr. die Stelle so aufgefaßt, so sicher alle diejenigen, die *šm.n.k* anstelle von

zeitigkeit von Offenbarkeit und Verborgenheit zu, wie sie erst in der späten 18. Dynastie, wenn nicht erschlossen, so doch aktualisiert wird, die das Sonnengestirn *(jtn)* und seine Phänomenologie in den Mittelpunkt theologischer Reflexion stellt. Der Sonnengott ist die „gegenwärtigste" Gottheit schlechthin; sein „Erschienensein" ist das Urbild jeglicher Epiphanie. Zugleich ist er jedoch verborgen, denn er ist am Himmel, der in Ägypten als Inbegriff des Entrückten, Heilig-Unzugänglichen gilt, ferner und unverfügbarer als die anderen, auf Erden in Tempeln wohnenden Götter, und sein strahlendes Licht wehrt jedem zudringenden Blick. Der Gott ist fern und nah[15]), verborgen und offenbar zu gleicher Zeit.

Verborgen ist der Sonnengott in seinem „Schlangenleib" (Texte 5—7), was ich im Hinblick auf die Kultbildlosigkeit des Sonnengottes verstehen möchte[16]), und in seinem „Gang" (Texte 1—3) bzw. „Lauf", was an die irdischen Prozessionswege der anderen Götter denken läßt[17]). Der „Gang" des Sonnengottes ist das Hauptthema des hier behandelten Textes. Die folgenden Verse nehmen auf ihn mit den Worten *sqdd* „Fahrt zu Schiff" und *ḥpt „Lauf"* Bezug und können zur Erläuterung seiner „Verborgenheit" herangezogen werden. Der Weg der Sonne am Himmel ist über alle Vorstellung gewaltig, er transzendiert alle menschlich-irdischen Maße. Seine Bewältigung im Laufe eines „kleinen Tages" ist dem Menschen ein Wunder. Auch die Formulierung der Offenbarkeit *(ḥr nb ḥr m3n.k* „jedes Gesicht ist bei deinem Anblick") ist für die Sonnenhymnen der Amarnazeit typisch: Hierfür mögen zwei Beispiele genügen:

SANDMAN, 48 *d3.k pt ḥr nb ḥr.k*
nn 3b m grḥ mj hrw
„Du querst den Himmel, jedes Gesicht (ruht) auf dir,
ohne aufzuhören in der Nacht wie am Tage."

SANDMAN, 75 *d3.k pt jw jrt.f ḥr nfrw.k*
ḥ^{cc}w m ršwt n ptr.k

šm.t.k oder *šm.k* haben, z. B. 389 *(šm.n.k jmn-tw)* gegenüber 279 *(šmt.k jmnw.tj)* 34 hat einen Kompromiß *(šmwt.n[k])*.

Beispiele 1—3 und die unten zitierte Stelle aus pLeiden 350 (vgl. S. 18), die *šm(t)* als Wort für die Bewegung der Sonne, die dem Menschen verborgen ist, außer Zweifel stellen, entscheidet die Frage jedoch zugunsten der von Pabasa vertretenen Lesung.

[15]) Auch die Antithese von Ferne und Nähe des Gottes gehört zu den paradoxen Phänomenen seiner solaren Erscheinungsform, die die theologische Reflexion der späten 18. Dynastie erschlossen hat und die in engstem Zusammenhang mit der Antithese von Offenbarkeit und Verborgenheit des Gottes zu sehen ist. Der Große Amarna-Hymnus formuliert sie in äußerster Prägnanz (SANDMAN, 95. 12):

w3.tj ḫn.tj
„Du bist fern — du bist nah"

In der gleichen Form unvermittelter Nebeneinander-Stellung der Gegensätze begegnet der Gedanke außerhalb Amarnas in einem Hymnus aus dem Saqqara-Grab des Generals und späteren Königs Haremhab, der in einem Abschnitt des Berliner Ptah-Hymnus eine Parallele hat (pBerlin 3048, ii, 8—9 = QUIBELL, *Exc. at Saqq.* IV t lxxiii):

w3 tkn nn rḫ.tw.f
„Der Ferne und Nahe, den man nicht erkennen kann"

Vgl. ferner Theben Grab 373 (1), links:

ḥr.n.k tw ḫnj tw (bzw. *ḫnj.tj) nn rḫ.tw.k*
„Du hast dich entfernt und bist (doch) nahe, ohne daß man dich erkennen kann."

[16]) s. *LL*, 310 f. m. n. 47.

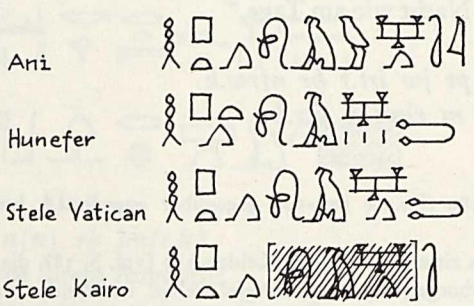
[17]) Zum Prozessionscharakter der Himmelsüberfahrt vgl. *LL*, 135 ff.

„Du querst den Himmel, sein (des Königs) Auge (ruht) auf deiner Schönheit,
indem er jubelt aus Freude über deinen Anblick."

Auch in diesem ersten Vers steckt bereits eine Antithese, nämlich die von Himmel und „Gesicht", Gott und Mensch, hinter der sich unschwer die herkömmliche, zur Schilderung des Sonnenaufgangs gehörende Gegenüberstellung von Himmel und Erde erkennen läßt, deren Verpersönlichung ebenfalls kennzeichnend ist für die späte 18. Dynastie[18]).

c) *ḏ;j.k pt* in Vers 4 und *sqdd* in Vers 7 sind „thematische Stichworte" der „Überfahrts"-Topik[19]). Die Strophe versucht das traditionelle Thema der Himmelsüberfahrt des Sonnengottes auf eine ganz neue Weise darzustellen. Ihr geht es um die „Phänomenologie" dieser Überfahrt, um die wunderbaren Eigenschaften dieser Erscheinungsweise des Sonnengottes. Neben der Gleichzeitigkeit von Offenbarkeit und Verborgenheit gehört dazu auch die zeitliche und räumliche „Festigkeit" oder Stetigkeit der Fahrt[19a]), die der Sonnengott pünktlich (daß der Text *m ḫrt-hrw* „als Tagesleistung" sagt und nicht wie sonst in diesem Zusammenhang üblich *rʿw nb* „Tag für Tag"[20]), kennzeichnet seine besondere, unmythologisch-„naturwissenschaftliche" oder besser „phänomenologische" Sicht der Dinge) und ohne im geringsten von seiner unsichtbaren Bahn abzuweichen, tagtäglich zurücklegt.

d) *hrw ktjw ḥpt wꜣtj* fasse ich als zwei antithetische Sätze der Formen nomen + PsP auf, im Gegensatz zu *WB* III 71. 12 und Stewart, *TESH* 54, die in *ḥpt* ein Verb sehen und in *wꜣt* als direktes Objekt das nomen „Weg"[21]). Fassung D, von Fecht in diesem Sinne übersetzt,



[18]) vgl. *LL* 305 n. 21 i. fin. und 286 f.

[19]) Zum Begriff des „thematischen Stichworts" s. *LL*, Index p. 387 s. v.; speziell zu *ḏ;j. k pt* s. p. 184. 277. 299 u. a.

[19a]) *rwḏ:* Auch dieser Begriff spielt in Amarna eine Rolle, vgl. etwa *Urk. IV 1971: r; rwḏ m wbn ḥtp rʿw nb bn ;b.*

Vgl. noch Theben Grab 373 (1), links:

rwḏ-wj stꜣjw ḥm.k n ḫpr sḫnt [jzt.k]
„Wie ‚fest' sind die ‚Treidler' Deiner Majestät,
nie geschieht ein Ausruhen [deiner (Ruder)Mannschaft]."

[20]) vgl. *LL*, 118 ff.

[21]) Stewart übersetzt:

„in a brief day thou travellest a course
of millions and hundred-thousands of iters"

Im Licht der von Fecht erschlossenen Regeln zur altägyptischen Metrik ergeben sich dadurch zwei durch direkten Genetiv „enjambierte" Verse, was höchst ungewöhnlich wäre.

Zum Wort *ḥpt* „Lauf" als Bezeichnung des Sonnenlaufs vgl. *LL*, 218 m. n. 143.

scheint die Stelle tatsächlich so verstanden zu haben[22]). Für die anderen Fassungen zeigen schon die Schreibungen, daß bei *w3tj* an das PsP des Verbums *w3j* „fern sein" gedacht ist:

Die Gegenüberstellung von *ktj* „klein, gering" und *w3* „fern, weit", die sich aus dieser Auffassung der Stelle ergibt, scheint mir die eigentliche Pointe der Strophe zu enthalten: Zeit und Raum der Himmelsüberfahrt, die kleine, überschaubare Zeiteinheit *(hrw ktj)* und die unermeßliche, unabsehbare Weite des von der Sonne darin zurückgelegten Weges *(ḫpt w3tj*, hierzu als Apposition: *jtrw m ḥḥw ḥfnw* „Aruren zu Millionen und Hunderttausenden") stehen in einem vom Menschen nicht zu enträtselnden, alle menschlichen Begriffe von „Geschwindigkeit" (denn um dieses Abstraktum geht es ja letztlich in der so konkreten ägyptischen Formulierung) übersteigenden Verhältnis.

Mit dieser Formulierung der Geschwindigkeit des Sonnenlaufs ist der Text auf seinem Weg von der traditionellen Mythologie fort zu einer an den natürlichen Phänomenen orientierten Schilderung der kosmischen Vorgänge bis zum äußersten Punkt vorgedrungen, der bereits in die Nähe naturwissenschaftlichen Denkens führt, ja geradezu, wie Morenz feststellte, „überraschend modern" anmutet[23]). Was diese Gedanken in Ägypten bedeuten, wird klar, wenn man in Rechnung stellt, daß Jenseitsführer wie das Amduat detaillierte Angaben in *jtrw* über die Länge einzelner vom Sonnengott in der Unterwelt zurückgelegter Wegstrecken machen konnten[24]).

e) *3t šrt jr.k st*
ḥtp.k km.n.k wnwwt

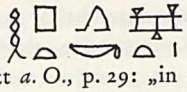
„Einen kleinen Augenblick (nur währt es), und du hast es (den Weg von Millionen und Hunderttausenden von Meilen) vollbracht.
Wenn du untergehst, hast du die (Zahl der) Stunden voll gemacht."

Diese Auffassung der Stelle scheint Fassung A mit der Fassung des Totenbuchs des Hunefer (C) und der der Stele im Vatikan (Fassung B var.) gemeinsam zu haben, die mit dem Wort *wnwwt* schließen. Die anderen Texte, die fortfahren, scheinen die Stelle anders zu verstehen:

B *3t šrt jr.k st ḥtp.k*
km.n.k wnwwt grḥ m mjtt
gsgs.n.k st km.n.k mj ntᶜ.k

„Ein kleiner Augenblick, du hast ihn verbracht, wenn du untergehst;
du vollendest die Stunden der Nacht in gleicher Weise,
du teilst sie ein und machst sie vollzählig entsprechend deiner Aufgabe."

Suti-Hor (Fassung D) erweitern den Text etwas und gewinnen eine neue und nicht ohne weiteres einsichtige Antithese auf der Zeitebene:



[22]) Suti-Hor:

Fecht übersetzt *a. O.*, p. 29: „in einem kleinen Tag durcheilst du den Weg". Fecht verweist p. 34 n. 8 auf Qadeš P 157—165, wo er *m ḫpt w3t* mit „als Weg-Durcheiler" übersetzt und darin einen Namen des Sonnengottes erkennen möchte. Die Variante bei Hunefer (Fassung C) *hrw nfr* (Anspielung auf den Namen des Besitzers?) *m rn.k n ḫpt w3t* „Schöner Tag in deinem Namen *ḫpt w3t*" scheint diese Auffassung zu unterstützen.

Der Hinweis auf *Wb* III 71. 12 führt nicht weiter, da das *Wb* außer der Qadeš-Stelle nur auf *Tb* 15 (Fassung B unseres Textes) verweisen kann, wo die meisten varr. anders, nämlich im Sinne unserer Übersetzung, zu verstehen sind.

[23]) in *„Die Heraufkunft des Transzendenten Gottes in Ägypten"*, 7.

[24]) vgl. Amduat, 1. Stunde; dazu Hornung, *Amd* II, p. 5 und 17 f.; Morenz, *Ägyptischer Totenglaube im Rahmen der Struktur ägyptischer Religion, Eranos Jb.* xxxiv, 1965, 406.

ỉ.t hrw nb ḥr.k
zbj.s ḥtp.k
km.n.k wnwwt grḥ m mjtt
gsgs.n.k sw n ḥpr ỉ.bw m kỉ.t.k

„Ein Augenblick ist jeder Tag ‚unter' dir,
er vergeht bei deinem Untergang.
Du hast die Stunden der Nacht in gleicher Weise vollendet[25]),
du hast sie eingeteilt, nicht geschieht ein Aufhören deiner Werke."

Morenz hatte die Stelle mit Psalm 90. 4 zusammenbringen wollen. So wie vor Jahwe 1000 Jahre wie der gestrige Tag sind, wenn er vergangen ist, so ist vor Re der Tag wie ein Augenblick[26]). „Vor dir" wäre aber ägyptisch nicht *ḥr.k*, sondern *ḥr.k* „bei dir" oder, noch klarer, *m ḥr.k* „in deinem Angesicht". Außerdem sind 1000 Jahre, oder ägyptisch *ḏt* und *nḥḥ*, und „der gestrige Tag, wenn er vergangen ist" *(sf zbj)* ein gutes Gegensatzpaar, um den Gedanken der Transzendenz und Allwissenheit Gottes auszudrücken, „Tag" (der dazu noch als „klein" charakterisiert worden war) und „Augenblick" aber nicht[27]). Beide liegen auf der menschlichen Ebene, nicht Gott, sondern dem Menschen kommt ein Tag wie ein kurzer Augenblick vor; „unter dir", das soll doch wohl heißen: im Vergleich zu der Größe und Ferne Gottes und der gewaltigen, unermeßlichen Weite seines Weges, also etwa „wenn du damit behaftet bist", „wenn der Tag als Eigenschaft oder Produkt deiner Bewegung betrachtet wird".

Die Vergänglichkeit des Menschen, dem der Tag ein kurzer Augenblick ist, schon vergangen, wenn die Sonne untergeht, ist auch eines der wunderbaren Werke des Sonnengottes. Mit seiner gewaltigen Bewegung vergeht die Zeit.

Für die Interpretation der Zeit als ein Werk des Sonnengottes, das er durch die Gesetzmäßigkeit seiner Bewegung hervorbringt, sind *kỉ.t* in Fassung D[28]) und *ntᶜw* in Fassung B[29]) Stichworte. Die gleichmäßige, rhythmische Gliederung der Zeit, die dem Lauf der Sonne eigen ist,

[25]) Fecht scheint sich aus Gründen der Metrik für eine passivische Auffassung von *km* entschieden zu haben, was m. E. einen weniger guten Sinn gibt, wo es um die „Werke" *(kỉ.wt)* des Sonnengottes geht: „vollbracht sind dir die Stunden". Vgl. den letzten Vers des Hymnus nach Fassung A: „gefällt sind dir alle deine Feinde", aber während hier an die beistehenden Gottheiten der Sonnenfahrt gedacht ist, die das Gericht am Feind „für den Sonnengott" vollziehen, kommt es doch dem Suti-Hor und Totb-Text gerade darauf an, zu zeigen, daß der Sonnengott selbst — und nicht irgendwelche ungenannten beistehenden Gottheiten — der Vollbringer des Laufs und damit der Schöpfer der Zeit und ihrer Stundengliederung ist.

[26]) *Heraufkunft*, 7.

[27]) Die eigentlichen ägyptischen Parallelen zu Psalm 90, 4 möchte ich in Stellen erkennen, die späteren Texten (der „Thebanischen Theologie", s. *LL*, 7 n. 37) entnommen sind:

pBerl 3049, xii, 4—5: *ḏt pw m ḥr.f mj sf zbj* „Die Zeit (in ihrer gesamten Ausdehnung) ist in seinem Angesicht (‚erscheint ihm', vgl. Posener, *Litt. et Pol.* 154 ff.) wie der gestrige Tag, der vergangen ist".

pStrasbourg 2+7 (Hymnen an Sobek-Re ed. Bucher, *Kêmi* 1, 1928,50; 3, 1930, 4): *ḏt pw ḥr.k mj sf zbj* „Die Zeit ist bei dir wie der gestrige Tag, der vergangen ist."

Gardiner, der die Übungssätze seiner Exercises in der Regel ägyptischen Quellen entnahm und nicht selbst erfand, bringt in Exerc. VI p. 64 seiner Grammatik einen ähnlichen Satz, dessen Herkunft interessant zu wissen [wäre.

[28]) Vgl. den Anfang desselben Textes:

„Gegrüßest seiest du, vollendeter Re eines jeden Tages,
der am Morgen aufgeht, ohne ein Aufhören zu machen,
Chepre, der sich abmüht mit der Arbeit."

Fecht, *a. O.* 26, 28, übersetzt „der sich abgemüht hat mit den Werken der Schöpfung", aber das vorhergehende *n jrj.f ỉ.b* „ohne aufzuhören" legt die Beziehung von *kỉ.t* auf die unaufhörliche, täglich wiederholte Bewegung der Sonne fest, genau wie in der anderen Stelle, wo es noch klarer heißt *n ḥpr ᶜ.bw n kỉ.t.k*. Zur Auf-

wird an der Stundeneinteilung demonstriert. Die Stunden gehören zur Nacht; daß „die Tage hoch sind, die Nacht unter Stunden steht", kennzeichnet die geordnete Welt[30]). *gsgs* ist für die Stundeneinteilung ein gebräuchliches Wort[31]).

f) *stwt.k m ḥr nn rḫ.tw.s*
⟨dˁmw⟩[32]) *nn sw mj jȝmw.k*

Mit diesen Versen nimmt der Hymnus das Thema des Anfangs noch einmal auf: die paradoxe Gleichzeitigkeit von Offenbarkeit und Verborgenheit des Sonnengottes. Während es am Anfang um die Bewegung des Sonnengottes ging, die dem menschlichen Verstand verborgen bleibt, ist es hier die Strahlung der Sonne, die, obwohl „im Gesicht", d. h. in ihrer Wirkung — zumal in Ägypten! — aufs intensivste spürbar, doch vom Menschen nicht „erkannt" werden kann. Der Vergleich mit „Elektron", dem Glänzendsten, was dem Menschen auf Erden verfügbar ist[32a]), macht deutlich, daß hier bei der Verborgenheit der solaren Strahlung wohl nicht an die Gestalt der einzelnen Strahlen gedacht ist, die man nicht als solche erkennen kann (Fecht)[33]), sondern an die Spontaneität und blendende Gewalt des Lichts, dessen Ursprung der Geist nicht erforschen und dessen Glanz das Auge nicht ertragen kann. Daß Reflexionen dieser Art in Ägypten nichts Ungewöhnliches sind, zeigt die ähnliche Stelle bei Neferti E 54 mit Kontext[34]); in der Sonnenhymnik verdichten sie sich zur Topik der „Verborgenheit im Licht" und zum formelhaften Symbol des „Gottes im Auge"[35]).

fassung der Sonnenbewegung als „Arbeit" *(kȝt)* des Sonnengottes kann noch auf folgende Stellen verwiesen werden:
Theben, Grab 41 (6) *jr ntˁ.f m ḫrt ḥrw*
n jsq.n.f m jrjj.f n sf
wrḏ m kȝt jwtj bȝgj.f
n jr.t.n ḫnjjw.f sḫnt
„Der seine Aufgabe vollbringt tagtäglich,
nicht zögert er in seinem Tun von gestern
(vgl. Berlin 8172 und Louvre C 67; d. h. heute zu wiederholen, was er gestern tat).
Der sich abmüht mit Arbeit, ohne zu ermatten,
seine Mannschaft macht keinen Aufenthalt."
Neschons, 19 *wrḏ m wbn ḥtp*
„Der sich abmüht beim Auf- und Untergehen."

[29]) vgl. zu *ntˁw* die Zitate bei Zandee, *De Hymnen aan Amon*, 30.

[30]) pSallier I, viii, 11 s. Gardiner, *LEM* 87; *Caminos, LEM* 324.

[31]) vgl. z. B. Davies, *Neferhotep*, t lviii/lix (von Chons):
jr nḥḥ qmȝ ḏt
gsgs grḫ r ḥrw
„Der die Zeit erschafft in ihren sich unabsehbar wiederholenden Rhythmen
und ihrer endlosen Dauer,
der die Nacht und den (eigentlich: ‚vom' oder ‚gegenüber dem') Tag einteilt."

[32]) Die Auslassung des Wortes *dˁmw*, die allen drei Varr. der Fassung A gemeinsam sein muß (bei T 34 und T 389 nicht erhalten, aber in der Lücke ist bei beiden Inschriften zu wenig Platz für den vollen Text), scheint auf eine Lücke in der Vorlage zurückzugehen. Der Satz läßt sich so, wie ihn die Fassung A überliefert, zwar übersetzen:
„Deine Strahlen sind im Gesicht, aber man erkennt sie nicht,
sie sind nicht wie dein Glanz"
ergibt aber keinen rechten Sinn.

[32a]) So sagt etwa Amenophis III. in einer offiziellen Inschrift von sich: *stwt.f m dˁmw* „seine Strahlen sind von Elektron", und man ist versucht, die umgekehrte Aussage unseres Textes, der ja aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Zeit dieses Königs stammt, auf einen solchen Satz zu beziehen (z. B. *Urk* IV 1703).

[33]) *a. O.*, p. 33 (oben).

[34]) *wnn js stwt.f m ḥr*, vgl. dazu Posener, *Littérature et Politique*, 154 ff.

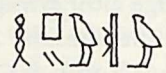
[35]) vgl. dazu *LL*, 50—51.

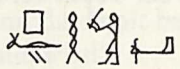
Aus der Antithese von spontaner Strahlung und abgeleitetem Glanz ergibt sich die Gegenüberstellung des folgenden Verspaares:

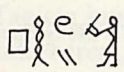
ptḥ tw[36]) *nbjw ḥ^{c}w.k*
mss jwtj ms.tw.f

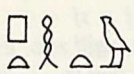
Re ist sein eigener Ptah. Sein Erscheinungsbild, die Sonne, ist nicht wie die Kultbilder der Götter aus irdischen Stoffen gemacht, deren edelster, das Elektron, sie in diesem Kontext vertritt, und nicht wie die Götterbilder von Ptah geschaffen[37]). Er selbst „gießt aus Gold" seinen Leib, er ist ein Hervorbringer, ohne selbst hervorgebracht worden zu sein[38]). Die Verse umschreiben als „Phänomen" des Sonnenlichts das, was wir mit dem Abstraktum „Spontaneität" bezeichnen. Das Geheimnis des Sonnenlichts — im Unterschied zum Glanz des Elektrons — beruht in seiner unabgeleiteten und unableitbaren Spontaneität, die der Ägypter mit dem Mysterium der Selbstgeburt der Sonne zu umschreiben versucht[39]).

[36]) In den Varr. ist das seltene Wort *ptḥ* (*Wb* I 565. 11 nur aus gr. Zeit belegt) nicht immer verstanden worden:

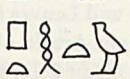
Ani 

pTurin 

pGreenfield 

Suti-Hor 

Pabasa

Basa 

[37]) Das memphitische Theologumenon von Ptah als Schöpfer der Götterbilder (*DMTh* 59—61) ist im NR in einem weiteren Sinne auch von anderen theologischen Systemen rezipiert worden. So wurde z. B. Amun in seinem Aspekt als Kultbild mit Ptah identifiziert, vgl. dazu Anthes, *ZÄS* 90, 1 ff. und *LL* 173 mit n. 18 und 19. Im gleichen Sinne konnte auch die Sonnenscheibe als ein Werk des Gottes Ptah betrachtet werden, da sie ja für den Sonnengott die Funktion eines heiligen Bildes, in dem er sich verkörpert, erfüllt, vgl. etwa pBoulaq 17, i. 7 *šḫm nfr jr n ptḥ* „Schöne Macht (*šḫm* = Bild), von Ptah geschaffen" und den großen Hymnus des Haremhab BM 551 *Urk* IV 2097:

ḥwnw nfr jr n ptḥ
„schöner Jüngling, von Ptah geschaffen"

Vor dem Hintergrund solcher Auffassungen muß man die Pointe der hier behandelten Passage sehen.

[38]) Vgl. den schon mehrfach zitierten Hymnus aus dem memphitischen Grab des Ptahmose in Leiden, Boeser, *Beschr.* IV t xxvi 4 c 1:

p; nbjw sw nn nbw jm.f
dj sw m ḫrt nn rḫ ḏt.f
„Der sich selbst aus Gold gießt und doch nicht aus Gold ist
(sondern aus einer unendlich viel strahlenderen Substanz),
der sich am Himmel zeigt und dessen Leib doch nicht erkannt werden kann."

Dabei gilt es zu berücksichtigen, daß für den Ägypter, wenigstens nach traditioneller Anschauung, zwischen dem Gold und der Substanz der Sonne durchaus Verbindungen bestehen, vgl. Daumas, *La valeur de l'or, RHR* 149, 1956, 1—17 und *LL*, 130.

[39]) Die Vorstellung von der Selbstentstehung der Sonne, die gewiß tief im religiösen Denken der alten Ägypter verwurzelt ist und in den traditionellen Texten auf eine rational nicht aufzulösende Weise mit den

Abschließend seien die Hauptlinien dieses bedeutenden Textes noch einmal kurz nachgezeichnet. Nach meinem Verständnis des Hymnus handelt es sich um den Versuch, die traditionelle Lobpreisung des Sonnenlaufs dahingehend zu revolutionieren, daß die Mythologie der Sonne durch eine Phänomenologie ihrer Bewegung ersetzt wird[40]). Die Reflexion auf die Phänomene der dem Ägypter als Bewegung der Sonne über den Himmel erscheinenden kosmischen Vorgänge erschließt ihm eine Reihe religiös relevanter, d. h. in irgendwelcher Hinsicht wunderbarer, geheimnisvoller, zum Staunen auffordernder und daher hymnischer Preisung würdiger Eigenschaften dieser Bewegung:

Verse	Stichworte	Abstrakte Umschreibung des Phänomens
1	*ḥr nb — m;;*	Offenbarkeit
2	*šm jmn*	Verborgenheit („Gang")
3	*m ḫrt hrw*	Pünktlichkeit („Tagespensum")
4	*rwḏ — sqdd*	Festig-, Stetigkeit („Fahrt")
5	*hrw/ḥpt ktj/w;*	Geschwindigkeit:
6	*jtrw — ḥḥw*	Unermeßlichkeit des Raumes
7	*;t šrt*	Beschränktheit (Vergänglichkeit) der Zeit
8	*km — wnwwt*	Gesetzmäßigkeit — Zeiteinteilung
9	*stwt*	Offenbarkeit und Verborgenheit der Sonnenstrahlen
10	*ḏ[c]mw*	Mit irdisch verfügbarem Glanz unvergleichbar
11	*ptḥ*	
12	*mss*	Spontaneität

Wo die Sonne nicht als ein erschaffenes Gebilde angesehen wird, sondern als *ḏt*, als „leibhaftige" Erscheinungsform des Gottes selbst[40a]), da kann notwendigerweise auch die Gesetzmäßigkeit der solaren und überhaupt astronomischen Vorgänge nicht als ein diese Gottheit bindendes Naturgesetz angesehen werden, sondern als eine „Leistung", ein Werk des Gottes, das seinem spontanen schöpferischen Willen entspringt. Das Sonnenlied, das seine neue Aufgabe darin sieht, die Werke des Sonnengottes zu preisen, erschließt vor allem die Zeit, ihren gegliederten Rhythmus und ihre Vergänglichkeit, als eine der Implikationen der Sonnenbewegung, als ein Werk des Sonnengottes.

Mit der „Überfahrtsstrophe" des traditionellen Sonnenlieds hat dieser Text nur das „thematische Stichwort" *ḏ;j.k pt* gemein. Die Wendungen *ḏ;j.k pt* im ersten und *ḥtp.k* im letzten Vers der Strophe, die sich dem herkömmlichenThema „Überfahrt" zuordnen läßt, zeichnen den all-

Mythologemen seiner Geburt aus der Himmelsgöttin verbunden wird (s. dazu meinen *„König als Sonnenpriester"*, 41 f.), wird gleichfalls erst in der späten 18. Dynastie in einem neuen Sinn aktuell, vgl. *LL* 120—121.

Es wäre interessant, diese Vorstellungen mit einem der unzugänglichsten „Jenseitsbücher" der Ramessidenzeit zu vergleichen, das offenbar eine Theorie der „création du disque solaire" entwickelt (Piankoff, *BE* 19, 1953). Der kühne Versuch Strickers, das Buch als embryologischen Traktat zu deuten (*De Geboorte van Horus* I. 1963, II. 1968) fußt auf allzu heterogenem Material und kann nur als eine, freilich höchst ideenreiche, Hypothese gelten.

[40]) Vgl. *LL* 120 f.; 319 oben; 322, 324 f.; 343 ff.

[40a]) Vgl. oben, S. 9 f. Beispiele Nr. 5—7, mit *LL* 310 f. n. 47 und *Urk* IV 2178; *ntf R[c]w ḏt.f jtn.*

In den gleichen Zusammenhang gehören die Stellen, die die Sonne als *sḫm* „Machtbild" bezeichnen, s. unten S. 25 f.

In der Amarna-Religion, und offenbar nur hier, kann die Sonne auch als *ḫprw* des Sonnengottes bezeichnet werden (Sandman, 76. 5; 76. 8—9; 95 vgl. auch 91 und s. im Gegensatz dazu *LL*, 40 m. n. 7).

gemeinen Rahmen der Bewegung vom Morgen zum Abend[41]). Die neuen — oder zumindest in diesem Zusammenhang neuen — Gedanken, die jetzt anstelle der alten mythologischen Topik für die hymnische Darstellung der Himmelsüberfahrt herangezogen werden, setzen sich in der Ramessidenzeit allgemein durch. Der Leidener Amunshymnus widmet ihnen, wiederum — und das mag unsere Deutung bestätigen — im Rahmen einer Überfahrtsschilderung, ein ganzes Kapitel, das als locus classicus für diesen Gegenstand gelten kann[42]):

2 *ḏ3.wj-tw Ḥrw-3ḫtj*
3 *ḥr-jrt-nt^cw.k n-sf m-ḫrt-ḥrw*

5
2 *jr-rnpwt ṯ3z-3bdw*
2 *ḥrww grḥw*
2 *wnwwt r-nmtt.f*

2 *m3wtj m-ḥrww-pn r-sf*
2 *ḥr ... grḥ jw.k-n-ḥrw*

4
3 *w^c-rs bwt.f 3^cc*
2 *ḥr-nb-sḏr jrtj.fj-rs*

2 *wp-ḥḥw m-ḥr.f-nfr*
3? *nn-w3t-šwtj-jm.f ḥr-t3*

4
2 *ḫ3ḫ-nmtt ḥr-sšd*
3 *pḫr-t3 m-3t nn-jtnw.f*

2 *ḏ3-ḥrt nmj-d3t*
2 *šw m-w3t-nbt*

5
2 *pḫrw m-ḥrw*

2 *ḥr-nb ḥr-sn-ḥr.f*
3 *m-rmṯw nṯrw ḥr-dḏ-„jjwj-tw“*

[41]) Den Aufbau der Strophe in der Fassung D sieht Fecht, *a. O.* 35 folgendermaßen:
1. Verspaar: Vom Tag zur Nacht (vgl. dagegen oben, n. 14) Sichtbarkeit — Unsichtbarkeit.
2. Verspaar: Morgen, Festigkeit der Fahrt.
3. Verspaar: Mittag *(ḥpt w3t* als Name der Mittags- und „Machtgestalt“ des Sonnengottes), Überwindung des Raums.
4. Verspaar: Abend, Überwindung der Zeit.

An dem allgemeinen zeitlichen Rahmen Morgen — Mittag — Abend möchte ich auch festhalten, sehe in ihm jedoch mehr den Hintergrund und die eigentliche Aussage der Strophe in dem, was ich die „Phänomenologie des Sonnenlaufs“ nenne und freilich recht anders verstehe als Fecht. „Überwindung“ von Zeit und Raum setzt voraus, daß beides unabhängig vom Gott und seiner Bewegung existiert; das erscheint mir aber zumindest für die Zeit höchst fraglich, die doch gerade als sein Werk erklärt werden soll. M. E. steht hinter dieser Stelle die auch nach heutigem Wissen vollkommen richtige Beobachtung, daß die vom Ägypter als Bewegung der Sonne gedeuteten Erdumdrehungen Tag und Nacht erst hervorbringen. Erst durch diese Bewegung dehnen sich Tage und Nächte nicht ins Endlose, sondern die Tage vergehen wie ein kurzer Augenblick, und die Nacht bedeutet keine Wiederkehr chaotischer Urzustände, weil sie in Stunden gegliedert ist. Diese für uns banale Feststellung muß im Ägypten der damaligen Zeit den Rang einer revolutionierenden Entdeckung gehabt haben.

[42]) pLeiden J 350, ii, 15—20; Übersetzung und Kommentar bei Zandee, *Hymnen aan Amon*, 29 ff.

Wie bist du überfahrend, Harachte,
beim Vollbringen deiner Aufgabe von Gestern tagtäglich.

Der die Jahre erschafft und die Monate knüpft,
Tage und Nächte,
die Stunden entsprechen seinem Gang.

Du bist heute neuer als gestern,
beim (Verbringen) der Nacht bist du schon dem Tag bestimmt.

Einzig Wachsamer, dessen Abscheu der Schlaf ist,
jederman schläft, aber seine Augen wachen.

Der Millionen aufdeckt mit seinem schönen Gesicht,
kein Weg ist frei von ihm, ... auf Erden[43]).

Eilenden Schrittes beim Strahlen verschießen,
der das Land umläuft in einem Augenblick, ohne daß ihm etwas unzugänglich bliebe!

Der den Himmel überquert und die Unterwelt durchläuft,
Licht auf jedem Wege,
Umlaufender in den Gesichtern,

„Jedes Gesicht", ihre Gesichter sind auf ihn (gerichtet)
von Menschen und Göttern, die sagen „Willkommen!".

Vergleich der Fassungen A—D:

Fassung A ist die kürzeste. Die anderen Fassungen bieten demgegenüber alle einen durch Erweiterungen, aber auch durch Umstellungen veränderten Text. Die Fassungen A und D stehen sich am nächsten, sowohl was den Textbestand angeht, als auch hinsichtlich der Abfolge der in B umgestellten Textstücke. Die Strophe *hrw ktj ḥpt w'tj* bis *km.n.k wnwwt* schließt auch bei Suti und Hor an die Zeile *rwḏ sqdd ḫr ḥm.k* an. In diesen Fassungen ist der thematische Zusammenhang der Himmelsüberfahrt, den das Stichwort *ḏ'j.k pt* einleitend evoziert hatte, erhalten geblieben, während er in den Fassungen B und C durch Einschübe auseinandergerissen ist[44]).

In Details steht A der Totenbuch-Fassung B näher als D, vgl.

A + B	D
sqd	*sqd.k*
ḥpt	*ḥpt.k*
't šrt	*'t hrw nb ḫr.k*
jr.k st ḥtp.k	*zbj.s ḥtp.k*

während in der letzten Zeile A gegen B + D eine Kurzform aufweist, die bei C und einer Variante von B, der Stele im Vatikan, zu belegen ist:

A + C + St. Vat.	B (außer St. Vat.) + D
ḥtp.k km.n.k wnwwt	*. . . ḥtp.k*
	km.n.k wnwwt grḥ m mjtt
	gsgs.n.k st . . . . . .

[43]) s. *LL* 206 m. n. 81—82.

[44]) Zur Übersetzung des Einschubs von B, der hier außer acht bleiben muß, s. einstweilen STEWART, *a. O.* 54.

Auch in der letzten Strophe gehen A und D zusammen, was die unmittelbare Abfolge der beiden Verspaare angeht. In C fehlen sie ganz, in B sind sie weit auseinandergerissen. Ich halte ihre Abfolge für sehr sinnvoll, da sich meiner Auffassung nach die Bedeutung der ersten (Offenbarkeit und Verborgenheit der Sonnenstrahlen) erst aus dem Thema der zweiten (Spontaneität der solaren Strahlung und Schöpferkraft) ergibt, und möchte deshalb ihre Trennung in B für sekundär halten.

Aus diesem Befund lassen sich folgende textgeschichtliche Folgerungen ziehen:

Fassung A steht außerhalb der Totenbuch-Tradition und geht auf ein unabhängiges Vorbild zurück. Das ist bei Pabasa besonders deutlich zu sehen, in dessen Grab beide Fassungen auftreten, die Totenbuchfassung (B) in der Vorkammer im Rahmen des ganzen Totenbuch-Kap. 15 und die selbständige Fassung A im Lichthof.

Von diesem Vorbild, das sich in die Zeit Amenophis' III. datieren läßt, scheinen auch die anderen Fassungen auszugehen, die es durch je andere Zusätze und Umstellungen abwandeln. A scheint dem Vorbild am nächsten zu kommen. Die allgemeine Abfolge der Versgruppen wird durch D unterstützt und gibt einen B überlegenen Sinn. Die Zusätze von B, C und D fehlen in A, während andererseits auch keine Auslassungen vorzuliegen scheinen, da es keine Passagen gibt, die in A fehlen, aber von B, C und D gemeinsam vertreten würden.

Daß von allen vier Fassungen des Textes gerade die späteste dem Vorbild am nächsten zu kommen scheint, entspricht ganz dem archivarischen Interesse der Spätzeit an alten Texten und ihrem methodischen Quellenstudium. Daß sich die thebanischen Grabherren der Saitenzeit gerade für die Zeit Amenophis' III. interessierten, konnte bereits an Beispielen der bildenden Kunst nachgewiesen werden.

Der letzte Abschnitt des Sonnenhymnus in den drei Gräbern, die die Fassung A vertreten, geht auf ein anderes Vorbild zurück, das ich in meinen *„Liturgischen Liedern"* bereits ausführlich behandelt habe (p. 281—289). Im Gegensatz zu dem vorhergehenden Text ist dieses Sonnenlied in thebanischen Gräbern ziemlich häufig bezeugt, und Montemhet hat es sogar, wenn auch in einer anderen Fassung, noch an einer anderen Stelle seines Grabes verwendet, wo es ebenfalls einem Sonnenhymnus angehängt ist. Das Problem, das diese Verse in textgeschichtlicher Hinsicht bieten, liegt in der seltsamen Erweiterung des zweiten Verses bei Montemhet und Pabasa:
j;ḫw.k m ḥr.j n km rnpwt 120

Pabasa gibt offenbar sein Vorbild, die Variante des Textes bei Montemhet, mit sinnentstellenden Auslassungen (im folgenden Vers) wieder, während Basa die Fassung des NR, die in Theben z. B. durch Grab Nr. 263 vertreten ist, wiederherstellt. Die „hundertzwanzig Jahre" kann man wohl nur als die um zehn Jahre erweiterte „ideale Lebenszeit" der Ägypter verstehen[45]). Der Wunsch nach Anblick des Sonnenlichts wäre dann bei Montemhet und Pabasa aufs Diesseits bezogen worden als Bitte um ein langes Leben in der Gegenwart des Sonnengottes.

TEXT 2:

Varianten:

Fassung A:	Grab des Pabasa, Theben Nr. 279 (13) (Abb. 4) Grab des Basa, Theben Nr. 389, ASSMANN, *Das Grab des Basa*, T 34 (Abb. 5)
Fassung B:	Grab des Haremhab in Saqqara, Türpfosten BM 552, EDWARDS, *HT* VIII t 27; Urk IV 2101

[45]) s. dazu J. M. A. JANSSEN, *On the Ideal Lifetime of the Egyptians*, *OMRO* 31, 1950, 33—43.

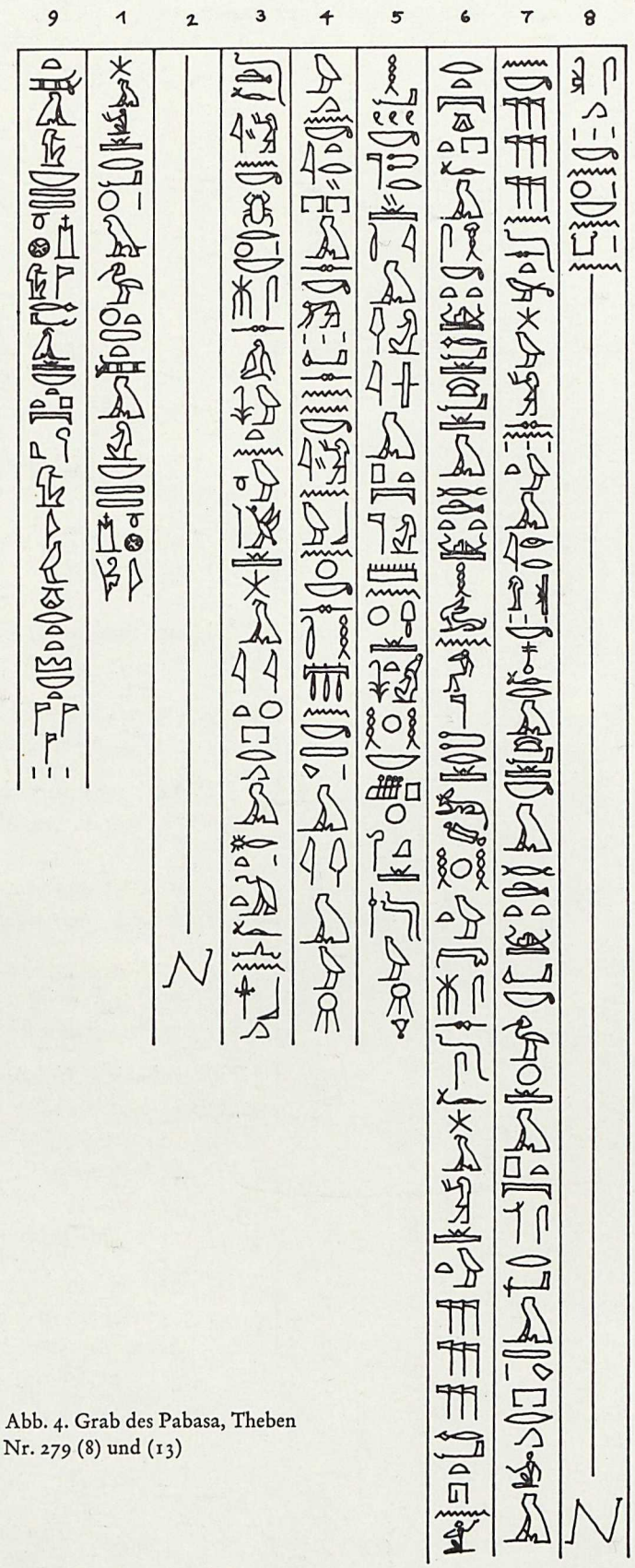


Abb. 4. Grab des Pabasa, Theben
Nr. 279 (8) und (13)

Synopse der beiden Fassungen

Fassung A:		Fassung B:
dwꜣ-Rᶜw Ḥrw-ꜣḫtj		
Jtmw nb-tꜣwj Jwnw		
jn		
. . . . NN mꜣᶜ-ḫrw		
ḏd.f-jꜣw n.k ḫpr rᶜw-nb		(3) *jꜣw-n.k ḫpr rᶜw-nb*
ms-sw ṯnw-dwꜣjjt		(2) *mss-sw ṯnw-dwꜣjjt*
pr m-ḫt-mwt.f nn-ꜣb		(3) *pr m-ḫt-mwt.f nn-ꜣb*
jw-n.k jtrtj m-ksw	7	7 (3) *jw-n.k jtrtj m-ksw*
dj.sn-n.k jꜣw n-wbn.k		(3) *dj.sn-n.k jꜣw n-wbn.k*
sṯḥn.n.k-tꜣ m-jꜣm-ḥᶜw.k		(2) *sṯḥn.n.k-tꜣ m-jꜣm-ḥᶜw.k*
nṯr.tj m-sḫm jmj-pt		(3) *nṯr.tj m-sḫm jmj-pt*
nṯr-mnḫ nswt-nḥḥ		(2) *nṯr-mnḫ nswt-nḥḥ*
nb-sšp ḥqꜣ-ḥḏḏwt		(2) *nb-sšp ḥqꜣ-ḥḏḏwt*
ḥrj-nst.f m-msktt	6	6 (2) *ḥrj-nst.f m-msktt*
ᶜꜣ-ḫᶜw m-mᶜnḏt		(2) *ᶜꜣ-ḫᶜw m-mᶜnḏt*
ḥwn-nṯrj jwᶜ-nḥḥ		(2) *ḥwn-nṯrj jwᶜ-nḥḥ*
wtṯ-sw ms-sw(-)ḏs.f		(2)/(3) *wtt-sw ms-sw(-)ḏs.f*
dwꜣ-tw psḏt-ᶜꜣt		(2) *dwꜣ-tw psḏt-ᶜꜣt*
hn-n.k psḏt-nḏst		(2) *hn-n.k psḏt-nḏst*
dwꜣ.sn-tw m-jrw.k-nfr		(2) *dwꜣ.sn-tw m-jrw.k-nfr*
m-ḫᶜw.k m-mᶜnḏt		7 (2) *m-ḫᶜw.k m-mᶜnḏt*
	7	(2) *mj-nw-jrw-n.k httw*
		(2) *wbn-jr.k jb.k-ꜣww*
		(3) *m-ḫᶜw.k m-ꜣḫt nt-pt*
dj.k-ꜣḫ m-pt		(2) *dj.k-ꜣḫ m-pt*
wsr m-tꜣ		(2) *wsr m-tꜣ*
pr.j m-šmsw.k n-rᶜw-nb		(3) *pr⟨t⟩ m-šms.k n-rᶜw-nb*
		6 (2) *ḥtp-jb.j ḥr-ḥtpwt nbwt*
		(2) *šzp-ḥtpwt m-ḥwt-bnbn*
		(2) *ḥr wḏḥw n-nbw-Jwnw*
jn		
. . . . . NN mꜣᶜ-ḫrw		

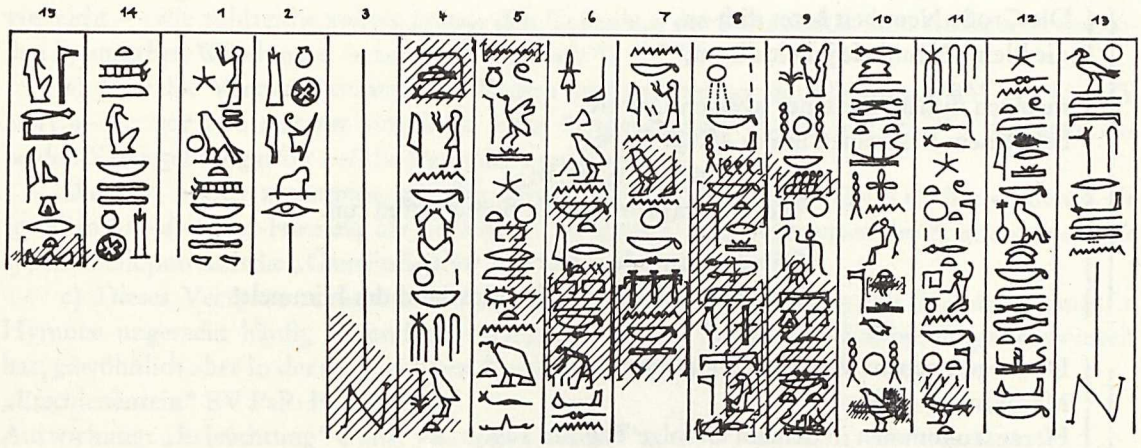


Abb. 5. Grab des Basa, Theben Nr. 389 (T 33 und 34)

Übersetzung

Fassung A:

Anbetung Re-Harachtes,
Atums, Herrn der beiden Länder von Heliopolis,
seitens des NN
er spricht:

Lobpreis dir, der entsteht Tag für Tag,
der sich gebiert jeden Morgen,
der aus dem Leib seiner Mutter hervorkommt ohne Aufhören![a]

Die beiden Landeskapellen kommen zu dir in Verneigung,
sie geben dir Preisungen um deines Aufgangs willen.[b]

Du hast die Erde funkelnd gemacht mit dem Glanz deines Leibes
du bist göttlich als Macht im Himmel.[c]

Tatkräftiger Gott, König der Ewigkeit,
Herr des Glanzes, Herrscher des Lichts;[d]

Der auf seinem Thron in der *Mskt*-Barke,
Groß an Erscheinungen in der *Mᶜnḏt*-Barke;[e]

Göttlicher Jüngling, Erbe der Ewigkeit,
Der sich selbst erzeugt und gebiert![f]

Die Große Neunheit betet dich an,
die kleine Neunheit jubelt dir zu;[g]

sie beten dich an in deiner schönen Gestalt
bei deinem Erscheinen in der *Mᶜnḏt*-Barke[h]
(weiter nach Fassung B:)
wie das, was für dich die Sonnenaffen tun.

Geh doch auf, dein Herz ist weit,
bei deinem Erscheinen im Lichtland des Himmels!

Du mögest geben: Verklärtsein im Himmel,
Macht in der Erde,
Herauszukommen in deinem Gefolge Tag für Tag.

(weiter nach Fassung B:)
Möge mein Herz sich befriedigen an jeglichen Opfergaben
möge ich Opfergaben empfangen im Benbenhaus
auf dem Opfertisch der Herren von Heliopolis.

Kommentar:

a) Thema der ersten drei Verse ist die ägyptische Konzeption des Sonnenaufgangs, nach der die Sonne nicht nur jeden Morgen auf ihrer Kreisbahn aus der Unterwelt emporsteigt, sondern zugleich mit diesem kosmischen noch einen biologischen Zyklus vollbringt und jeden Morgen neuerschaffen, neugeboren oder verwandelt in eine neue Sonne im „Lichtland" aufgeht. So wie diese Paraphrase, umschreibt auch der Hymnus den geheimnisvollen Vorgang in drei Aspekten, die als Metaphern des anders Unsagbaren nebeneinander stehen können, obwohl sie sich logisch ausschließen:

(1)	*ḫpr*	*rᶜw nb*	
(2)	*mss sw*	*tnw dwꜣjjt*	
(3)	*pr m ḫt mwt.f*	*nn ꜣb*	
(1)	Der neu entsteht	Tag für Tag:	Verwandlung
(2)	Der sich selbst gebiert	jeden Morgen:	Autogenese
(3)	Der aus dem Mutterleib kommt	ohne aufzuhören:	Geburt

Die drei streng parallel gebauten Verse wollen zusammen aufgenommen und auf eine Sache, die Idee des solaren Kreislaufs, bezogen werden. Diese Idee erscheint in ihnen zugleich als (1) spontane Verwandlung der „alten Sonne" in eine neue, (2) Selbst-Hervorbringung des Sonnengottes aus urgöttlicher Schöpfer-Energie und (3) Wiedergeburt aus dem Leib einer mütterlichen Partner-Gottheit. Die Idee des solaren Kreislaufs ist ein Mysterium, das die Texte gern in paradoxen Wendungen und mit Vorliebe durch das Begriffspaar *ḫpr* und *msj* umschreiben[46]). Der dritte Vers hat in einem thebanischen Hymnus der Zeit Amenophis' III. eine wörtliche Parallele[47]) und war

[46]) s. *LL*, p. 43 n. 20; 208 n. 93; 317 n. 3; *König als Sonnenpriester*, 42.

[47]) T 192, *ASAE* 42, 463 l. 13:
pr m ḫt mwt.f nn ꜣb
ḥtp m ḥnw.s r nw‹f›
„Der aus dem Leib seiner Mutter hervorkommt ohne aufzuhören,
der in ihrem Innern zur Ruhe geht zu ‹seiner› Stunde."

vielleicht — wie zahlreiche andere gerade den Gedanken der Periodizität zum Ausdruck bringenden hymnischen Wendungen — bereits formelhaft[48]).

b) Dasselbe Verspaar kommt auch in dem großen Hymnus des Haremhab BM 551 *Urk* IV 2095.9—10 vor und stammt aus einem alten Sonnenhymnus des Totenbuchs[49]); der erste der beiden Verse geht sogar bis auf die Pyramidentexte zurück.

Die *jtrtj* bilden zusammen mit den beiden Neunheiten (Verse 14—15), hinter denen sie so oft in *ḥtp-dj-njswt*-Formeln als Gottheiten auftreten[50]), als Adoranten des Sonnengottes eine typisch heliopolitanische „Gemeinde".

c) Dieses Verspaar realisiert ein Schema, das bei der Darstellung des Sonnenaufgangs in Hymnen ungemein häufig ist und sich wahrscheinlich in Theophanie-Schilderungen entwickelt hat, gewöhnlich aber in der umgekehrten Reihenfolge vorliegt:

„Erschienensein" EV PsP: Himmel

Auswirkung: „Erleuchtung" trans. Vb. *sḏm.n.f:* Erde[51]).

Der Sonnengott erscheint, verkörpert sich als *nṯr (nṯr.tj)* in der Sonnenscheibe, so wie die anderen Götter in Kultbildern. Die Sonnenscheibe ist daher „Das machtgeladene Bild, das im Himmel ist". Wenn etwa der König bei einem zeremoniellen Auftritt in seinem „Erschienensein" mit der Sonnenscheibe als „Erscheinungsbild" des Sonnengottes verglichen wird, kann diese Wendung prägnant für die Sonne stehen: „Du bist erschienen wie das ‚Machtbild', das im Himmel ist[52])." Amun wird in seinem solaren Aspekt gepriesen als „Machtbild, das im Himmel ist, Schöpfer der Menschen[53])."

Der häufigere Ausdruck, der dasselbe bezeichnet, ist *sḫm n pt*, „Machtbild des Himmels". Der bereits oben herangezogene, offenbar gleichzeitige Hymnus aus dem Grab des Cheruef in Theben beginnt:

jj.tj m jtn
sḫm n pt

„Du bist gekommen als Sonnenscheibe (hier schon: Jati) (als) Machtbild des Himmels[54])."

Und ein liturgischer Hymnus aus dem NR, der später als Hymnus zur 7. Tagesstunde im „Stundenritual" auftritt, beginnt:

ḫᶜj Rᶜw m sḫm n pt
wᶜ spd pr m nnw

„Re erscheint als Machtbild des Himmels,
der Eine Gerüstete, der aus dem Urwasser aufsteigt[55])."

[48]) Zur Phraseologie der Periodizität vgl. *LL*, 118—122, spez. 120. An Vers 2 erinnert der (dort an den König gerichtete) Satz aus Grab T 157 ‹1123› *ms.tw.k ṯnw dwꜣjjt* „Du wirst neugeboren allmorgendlich."

[49]) s. *LL*, 53 (16).

[50]) s. *LL*, 53 n. 70; vgl. besonders Schott, *ZÄS* 90, 113 ff.

[51]) vgl. *LL* 113 f., 355 ff. und besonders 292 ff.

Zur Form PsP + *sḏm.n.f* vgl. Beispiel (24) auf p. 294 n. 50. Zur Gegenüberstellung von Himmel und Erde s. *ibd.*, 302 ff.

[52]) *Urk* IV 1382.

[53]) pBerlin 3055, xxv, 3 vgl. 5: *bꜣ pw sḫm n pt* „Der Ba ist er (die Sonnenscheibe als Ba = Verkörperung, Manifestation), das Machtbild des Himmels". Die Begriffe „Ba" und „Machtbild im Himmel" verbindet auch ein Osirishymnus der 19. Dynastie (T 257 [5]):

bꜣ nṯrj sḫm jmj pt „Göttlicher Ba, Machtbild, das im Himmel ist."

Zum Verhältnis von „Ba" und „Bild" in bezug auf die Sonnenscheibe s. *LL* 40 f. m. n. 12.

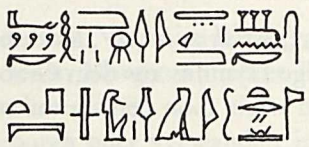
[54]) *ASAE* 42, 462 l. 9—10.

[55]) pBM 9901 (Hunefer), Budge, *BD* (1898), 9. 9—10 (Sethos I); pBM 10541 (Nedjemet), Shorter, *Cata-*

Die Beziehung des Wortes auf die Sonnenscheibe als Bild des Gottes, in dem er sich verkörpert und den Menschen am Himmel erscheint, wird durch diese Stellen unterstrichen. Auch andere Gottheiten, die wie Amun und Osiris fallweise mit dem Sonnengott identifiziert werden und sich in der Sonnenscheibe verkörpern können, werden in Hymnen als „Machtbild des Himmels" gepriesen[56]).

Mit dem Terminus *sḫm* wendet sich der Hymnus an die machtgeladene äußere Erscheinung des Gottes[57]), die vollkommene und neuerstandene Scheibe, in der er auf göttliche Weise gegenwärtig ist *(nṯr.tj)*, in der er — wie die Amarna-Hymnen und schon der Hymnus des Cheruef sagen — „kommt"[58]) und in der er „leuchtend", belebend, erhaltend, neuerschaffend mit der „Erde" in vielfältige Beziehung tritt. Mit dieser Betonung der äußeren Erscheinung des Gottes, der Sonnenscheibe[59]), fügt sich der Hymnus ganz in die theologischen Reflexionen der späteren 18. Dynastie ein, die in der Amarnazeit zur monotheistischen Verabsolutierung dieser sichtbaren Erscheinungsform führen. Die aus dieser Konzentration auf das äußere „Bild" gewonnenen Einsichten in die religiös bedeutsamen, offenbarungsfähigen Phänomene der „Sonnenenergie" bleiben aber auch nach der Wiedereinsetzung der alten Götter bestehen. Für die Datierung des Hymnus in die unmittelbare Vor- oder in die Nachamarnazeit, aus der das Grab des Haremhab stammt, ist damit noch nichts gewonnen.

Die beiden Verse werden wenig später, in der frühen 19. Dynastie, im Hymnus einer stelophoren Statuette des bedeutenden Vezirs Paser (Theben Grab Nr. 106) zitiert[60]):



Einen Anklang an den ersten Vers enthält auch der Hymnus des Stelophors Berlin 2316:

ḫ^{cc} ḥr gs j;btj
sṯḥn.n.f t;wj m j;ḫw.f

logue, 71 l. 18 f. (21. Dyn.); Theben Grab 34 (9) (Montemhet, Dyn. xxvi); Edfou III, 221, Hymnus zur 7. Tagesstunde. S. *LL*, 160 n. 4; 261. Vgl. *Urk* IV 518 *sḫm spd pr m nnw* „gerüstetes Machtbild, das aus dem Urwasser kommt".

[56]) vgl. oben, n. 8; für Osiris ferner Stele Louvre C 30 (Selim Hasan, *Hymnes religieux du Moyen Empire*, 50 f.), Stele Turin 1534 *RT* III, 116 (beide MR), Totb 181: *sḫm ḳ n pt* „Großes Machtbild des Himmels"
pGreenfield, lxxxv: *sḫm n pt* | *p;wtj qm; ntrw* „Machtbild des Himmels, | Urzeitlicher, Schöpfer der Götter."

[57]) vgl. E. Hornung, *Der Mensch als Bild Gottes in Ägypten*, in: O. Loretz, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, 1967, 138. Nach Hornung bezeichnet *sḫm* zunächst die „machtgeladene äußere Erscheinung" und bekommt von daher später den Sinn „Bild".

[58]) „Der kommt als *jtn*" ist einer der Namen des Gottes von Amarna, s. dazu Fecht, *ZÄS* 85, 115 f. mit 116 n. 1; vgl. die Anrede „Willkommen" in Amarna-Hymnen (Sandman 23, ähnl. 33), die für Sonnenaufgangshymnen ganz ungewöhnlich ist (s. *LL* 234 und 46 ff.). Daß dieser Gedanke auch außerhalb Amarnas in der späten 18. Dyn. — in einer „Frühform der Amarna-Theologie" (s. dazu Fecht, *ZÄS* 94, 25 ff., der allerdings in der Herausstellung des *jtn*-Aspekts keine Betonung der sichtbaren Erscheinungsform des Gottes sehen möchte, sondern eine andeutende Umschreibung für das wahrscheinlich fast gleichlautende Wort „Vater") — eine immer bedeutendere Rolle spielte, bezeugt für Memphis die Stele des Ptahemwija, Bologna Nr. 1891, Kminek-Szedlo p. 172 vgl. *LL* 294 n. 50 (23):

jj.tj m jtn | *ḫ^{c}j m ;ḫt*
„Du bist gekommen als Jati, | der erschienen ist im Lichtland."

[59]) Zur Funktion der Sonnenscheibe als „Bild" des Sonnengottes vgl. *LL*, 41 n. 12.

[60]) ed Sauneron, *BIFAO* 55, 150.

„Er ist erschienen auf der östlichen Seite,
er hat das Land funkelnd gemacht[61]) mit seinem Lichtglanz."

d) Die Verbindung von Königstiteln mit den ägyptischen Begriffen für die Gesamtheit der „Zeit" in ihren periodischen Abläufen und ihrer unendlichen Dauer *(nḥḥ und ḏt)* ist für Osiris kennzeichnend. Die von uns meist, und in diesem Zusammenhang nicht unpassend, mit „Ewigkeit" wiedergegebenen Begriffe[62]) bezeichnen hier den jenseitigen Herrschaftsbereich des toten Gottes und Totenherrschers[63]). Die Übertragung des klassischen Osiris-Prädikats *njswt nḥḥ* auf den Sonnengott ist hier möglicherweise auch als Anspielung auf Osiris zu verstehen. *njswt nḥḥ* und *ḥqꜣ ḥḏḏwt* könnten so die Welt des Totenherrschers und die Welt des Sonnengottes, Nacht und Tag, Unterwelt und Himmel bezeichnen in einer in Hymnen der Zeit auch sonst häufigen Antithese[64]). Im Parallelismus mit *nb* scheint aber auch den Wörtern *njswt* und *ḥqꜣ* die ihre eigentliche Bedeutung etwas abschwächende Rolle zuzufallen, Besitzverhältnisse in bezug auf gewisse Eigenschaften anzuzeigen, die freilich zum „Königtum" in einer inneren Beziehung stehen. „Zeit" und „Licht" werden durch diese Form der Prädikation zu „Regierungszeit" und „Herrschaftsglanz", zu Eigenschaften, in denen sich der Sonnengott als König manifestiert. Nun sind aber, auch unabhängig von Gedanken der Königsherrschaft des Sonnengottes, Strahlung und ewige Erneuerung die hervorstechendsten Eigenschaften der ägyptischen „Sonnenscheibe". So ist es denn auch gerade die Amarna-Theologie, die den Gedanken der Herrschaft des Sonnengottes über die *nḥḥ*-Zeitunendlichkeit zu einem Zentralbegriff ihrer Lehre ausbaut. *nb nḥḥ* „Herr der *nḥḥ*-‚Ewigkeit'" ist hier als Epitheton des Jati sehr häufig belegt[65]), während der osirianische

[61]) vgl. zu *sṯḥn* noch T 387 (1) links (nach eigener Abschrift):
wbn m ꜣḫt | sṯḥn.n.f mꜣnw m nfrw.f
„Der im Lichtland aufgeht,
er hat das Westgebirge beglänzt mit seiner Schönheit."

[62]) Zur Problematik der Übersetzung von *nḥḥ* und *ḏt* vgl. Hornung, *FuF* 39, 1965, 334—336 und *Amd* III (1967), 51. Da es im Ägyptischen unser Gegensatzpaar „Zeit und Ewigkeit" nicht gibt, darf man allerdings die beiden ägyptischen Begriffe ebensowenig „eindeutig auf die Seite der Zeit" stellen (vgl. *Amd* III 51 nach Vorschlag H. Brunners) wie auf die Seite unserer „Ewigkeit". Vgl. auch *LL* 320 n. 29.

[63]) Für die äußerst geläufige Prädikation des Osiris als „König der Ewigkeit" hier eine auch nur dem Anspruch nach vollständige oder zumindest repräsentative Belegsammlung zu geben, erscheint mir überflüssig und würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Da uns das *Wb* jedoch leider in diesem Punkt im Stich läßt (vgl. die wenigen Belege II 329.1), sei hier wenigstens auf einige Stellen verwiesen.

njswt nḥḥ ḥqꜣ ḏt	T 157 ‹1135›; Sarg Bibl Nat 58; *ASAE* 35, 90; T 3, Decke; T 41 (7); T 41 (13); T 277: *MIFAO* 87, 28
nb nḥḥ ḥqꜣ ḏt	T 4; T 148 (8); T 178 (3); Stele BM o. Nr.; *ASAE* 43, 36
njswt-bjt ḥqꜣ ḏt	T 1 Decke; *ASAE* 35, 88, 89
njswt nḥḥ nb ḏt	T 41 (7), Totb Ani col. ii, 1; T 373 (6)
njswt njwswt, wsjr ḥqꜣ ḏt	T 41 (8); T 41 (21)
jtjj ḥqꜣ ḏt	T 99 ‹1807› vgl. zu *ḥqꜣ dt* ferner die Belege *Wb* III, 172. 20; *BIFAO* 6, 155; *Tb.* 183; pBM 10299 ed Caminos *MDIK* 16, 20
njswt nḥḥ	T 296 Piehl, *inscr.* 118; 121; *MIFAO* 57, ii, 8
nb nḥḥ	Louvre C 286 (Moret, *BIFAO* 30, 730 ff.); T 18 *BIFAO* 6, 106; Kairo *CG* 34080; Piehl, *inscr.* 60, A
ḥqꜣ nḥḥ nb ḏt	Stele Abydos Cat. Nr. 1053 (Mar. *Abyd.* II, 63; *Cat.* 379) vgl. auch Otto, *Gott und Mensch*, 93 f.

[64]) vgl. *LL* 55 (21); 81 (4); 101 ff.

[65]) z. B. Sandman, 28.5; 39.19; 53.4; 90.17; 95.7; 97.15; 101.11; 135.1 (*Urk* IV 2019); 170.5. Vgl. auch Žabkar, *INES* 13, 90 m.n.50.

Komplementärbegriff *ḥqꜣ ḏt* in Amarnatexten nicht vorkommt[66]). Ein in drei Gräbern überlieferter Hymnus an Jati findet für die Verbindung des Gottes zur *nḥḥ*-Ewigkeit eine noch präzisere Formulierung: *nḥḥ tjt.k* „die Ewigkeit ist dein Abbild“[67]). Im Zusammenhang mit dem Königtum wird der Sonnengott dann geradezu mit *nḥḥ* identifiziert — *ntk nḥḥ* „du bist *nḥḥ*“ reden ihn einige Texte an[68]) — und Achanjati als „Sohn des *nḥḥ*“[69]), „der aus *nḥḥ* kommt“[70]) bezeichnet, ja sogar selbst als „Abbild des Re“ *nḥḥ* genannt[71]). Gerade die Königstheologie von Amarna macht deutlich, daß auch hierbei an die tägliche Neugeburt der Sonne gedacht ist. In bezeichnender Umdeutung der traditionellen Lehre von der Gottessohnschaft Pharaos[72]) wird hier der König mit der Sonne zusammen und von dieser jeden Morgen neu geboren[73]). Medium dieser Neugeburt, die den König an der *nḥḥ*-Ewigkeit des Sonnengottes teilhaben läßt, sind die für Amarna charakteristischen „Strahlen“ *(stwt)* der Sonnenscheibe[74]), also das Licht. So gehören auch hier die Begriffe „Strahlung“, „Ewigkeit in täglicher Neugeburt“ und „Königtum“ aufs engste zusammen.

Im Hinblick auf solche an der solaren Erscheinungsform des Gottes orientierten Vorstellungen verstanden, fügen sich auch diese Verse sinnvoll in den Kontext der an die äußere Erscheinungsform des Gottes gerichteten Lobpreisung.

e) Die folgenden Verse führen das Thema vom Königtum des Sonnengottes weiter aus. Im Zusammenhang der Preisung der äußeren Erscheinung des Sonnengottes am Himmel wird hier auch die Form wieder aufgegriffen, in der der traditionelle Kult das Erscheinungsbild des Sonnengottes formuliert hat als „König in der Barke“[75]). *ḥrj nst.f* „Der auf seinem Thron“ und *ꜥꜣ ḫꜥw* „Groß an Erscheinungen (= Kronen)“ sind Epitheta aus der königlichen Sphäre. Über den Begriff des Königtums läßt sich erklären, wie die traditionsverhafteten Verse in diesen Text aufgenommen werden konnten. Sie stellen ein formelhaftes Klischee dar, das sich auch in anderen Hymnen in ähnlicher Form nachweisen läßt:

Totb 185 (Sutimes)[76]) *ḫntj st.f m mskttꜥꜣ ḫꜥw m mꜥnḏt*

„Dessen Sitz vorn ist in der *Mskt*-Barke,
Groß an Erscheinungen in der *Mꜥnḏt*-Barke.“

[66]) Vielleicht auf der Silsila-Stele (Sandman 144.6) und auf der Stele des Panehsi (*ASAE* 43, 26.31), die beide noch nicht zur ausgebildeten Amarna-Theologie gehören.

[67]) Sandman, 15.1—3.

[68]) Sandman, 71.7; 77.19; beide Stellen mit Bezug auf den König als Sohn des Jati; vgl. auch Žabkar, a. O., [90 m.n.49.

[69]) Sandman, 59.16; 71.11; 91.4. Žabkar, a. O., 90 m.n.51.

[70]) Sandman, 59.11. Žabkar, a. O., 90 m.n.52.

[71]) Sandman, 81.8.

[72]) H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs, ÄgAbh* 10, 1964.

[73]) vgl. etwa Sandman, 75.13—14; 81.5—7; 91.1—3 und vor allem Žabkar, a. O., 89—90; Drioton, *ASAE* 43, 28 (d), 38 (c).

[74]) Sandman, 75.15:

qd.n.k sw m stwt.k ḏs.k
r jrt ꜥḫꜥw n jtn
„Du hast ihn ‚gebaut‘ mit deinen eigenen Strahlen,
um (ihm) die Lebenszeit der Sonne zu vermitteln.“

Die Lehre spielt auch noch unter Tutanchamun eine große Rolle, vgl. Stellen wie *Urk* IV 2056; Piankoff, *MIFAO* 72, 19; 65; 66; t x; xi a; xi b; xiii b usw.

[75]) Zur Erscheinungsform des Sonnengottes als „König in der Barke“ und zum Aspekt der Himmelsüberfahrt als „Königsreise“ vgl. *LL* 132 oben, 268 ff., 306, 307 ff., 341.

[76]) ed Guyesse, *Le Papyrus de Soutimes.*

Totb 15f *ꜥꜣ ḫꜥw m msktt*
wr fꜣw m mꜥnḏt
„Groß an Erscheinungen in der *Msktt*-Barke,
Gewaltig an Hoheit in der *Mꜥnḏt*-Barke."

T 192 (9) *wbn . . . . . msktt*
= pLeiden J 344, *ꜥꜣ ḫꜥw m mꜥnḏt*
vso. ii, 9—iii, 6[77])
„Aufgehend . . . . . in der *Msktt*-Barke,
Groß an Erscheinungen in der *Mꜥnḏt*-Barke."

Auch der Große Hymnus des Haremhab an den Sonnengott greift auf dieses Klischee zurück, wenn er mit den Versen schließt:

Urk IV 2097, 16—17 *ḏꜣj pt m msktt*
ꜥꜣ ḫꜥw m mꜥnḏt
„Der den Himmel quert in der *Msktt*-Barke,
Groß an Erscheinungen in der *Mꜥnḏt*-Barke."

f) Die Nebeneinandernennung der beiden Barken enthält in ägyptischen Hymnen immer auch eine starke Anspielung auf die Idee des solaren Kreislaufs, auf die im periodischen Wechsel der beiden durch die Barken bezeichneten Phasen verlaufende „Ewigkeit" des Sonnengottes, ebenso wie in der bildenden Kunst die Darstellung der beiden Barken als Symbol dieses Kreislaufs fungiert[78]). Dieses Thema, das mit dem Stichwort *nḥḥ* schon im ersten Vers der Strophe anklang, wird mit demselben Stichwort im folgenden Verspaar wiederaufgegriffen. Auch dieses Verspaar, wie die Verse 4—5 und 10—11, hat der Text mit dem Großen Haremhab-Hymnus gemeinsam. Auch dort stehen sie mit Prädikaten des göttlichen Königtums im Kontext einer Strophe:

Rꜥw pw Ḥrw-ꜣḫtj
pꜣ ḥwnw nṯrj jwꜥ nḥḥ
wtṯ sw msj sw ḏs.f
njswt pt tꜣ
ḥqꜣ dꜣt ḥrj tp zmjt jgrt
prj m mw
stj sw m nnw
rnn sw sḏsr mswt.f

„Er ist Re, Harachte,
der göttliche Jüngling, Erbe der Ewigkeit,
der sich selbst erzeugt und gebiert;
der König von Himmel und Erde,
Herrscher der Unterwelt, Oberhaupt des Totenreichs;
der aus dem Wasser hervortritt,
der sich aus dem Nun herauszieht,
der sich aufzieht und seine Geburt unantastbar macht."

Die Motive der unendlichen Zeit *(nḥḥ)*, der Selbstentstehung und der Königsherrschaft sind auch

[77]) s. Stewart, *TESH*, 62 Nr. xii; Zandee, *JEOL* 16 (1964), 66.

[78]) s. *LL* 274 m.n.56; 288 f., Westendorf, *Ursprung und Wesen der Maat (FS Will)*, 213 f.; ders., *Altäg. Darst. d. Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn (MÄS* 10, 1966), 39 f. E. Thomas, *JEA* 42, 65; Schäfer, *ZÄS* 71, 35.

in dieser Strophe in einem allerdings klareren, dichteren und unkonventionelleren Gedankengang vereinigt.

Was der Große Hymnus in kühnen und neuartigen Wendungen ausführt, begnügt sich der kleinere Text in knappen, z. T. wohl schon klischeehaften Formeln anzudeuten.

Der innere Zusammenhang der Epitheta im letzten Verspaar ist klar: „göttlicher Jüngling“ [79]) und „Erbe der Ewigkeit“ [80]) spielen nicht nur auf die jugendliche Erscheinungsform des Sonnengottes am Morgen an, sondern vor allem auf die Fähigkeit des Gottes zu ewiger periodischer Verjüngung, die in dem Mysterium seiner ewigen Selbsterschaffung, seiner eigenen Vater- und Mutterschaft (*wtṯ — msj* „zeugen — gebären“) in bezug auf sich selbst beschlossen ist [81]).

g) Die beiden Neunheiten gehören als Adoranten mit den beiden Landeskapellen zusammen [82]). Das Verspaar knüpft unmittelbar an die Sonnenaufgangs-Darstellung der ersten Strophe an, die durch die Eulogie des Sonnengottes als König unterbrochen wurde.

h) Die Anbetung der heliopolianischen „Gemeinde“ des Sonnengottes wird wiederum (vgl. *sḫm* in Vers 7) auf die äußere Erscheinungsform des Sonnengottes „in deinem Erscheinen in der Morgenbarke“ bezogen, in der Gestalt, die der traditionelle Kult festgelegt hatte und die in der Amarnazeit aufgegeben wurde. Das Wort dafür ist *jrw*, das gerade die spezifische äußere Gestalt mit Kronen, Insignien, Amtsabzeichen bezeichnet und Begriffen wie „Funktion“, „Rolle“ nahesteht [83]).

Der Nachdruck, den der Hymnus auf die Sonne als äußere Erscheinungsform und Bild des Sonnengottes legt, ist auffallend und zeigt die Nähe zur Amarna-Theologie. Die Konzentration auf das sichtbare Symbol geht so weit, daß der Name des Gottes selbst nicht genannt wird. Der Name wird ersetzt durch eine dem königlichen Protokoll nachgebildete Reihung nominaler Prädikationen, die zwar für Hymnen auf Osiris u. a. typisch „königliche“ Götter seit je charakteristisch, aber in Sonnenhymnen etwas neues ist [84]). Der Text ist in abwechselnder Verwendung zweier ganz verschiedener hymnischer Formen aufgebaut: der nominalen „Eulogie“, wo anstelle des Gottesnamens der Gott mit den wunderbaren Eigenschaften seines sichtbaren Erscheinungsbildes angeredet und gleichsam als König proklamiert werden soll, und der verbalen Form des herkömmlichen Sonnenliedes, wo es um das Ur-Thema aller ägyptischen Sonnenlieder geht, um den Vorgang des Sonnenaufgangs als solchen, nach herkömmlicher Weise zerlegt in die beiden Aspekte „Epiphanie“ und „Empfang“ [85]):

7 { 3 { (3) 1 / (2) 2 / (3) 3 } Eulogie — unendlich-zyklische Neu-Entstehung
2 { (3) 4 / (3) 5 } verbal — Epiphanie — Empfang — *jtrtj*
2 { (2) 6 / (3) 7 } verbal — Epiphanie — Erscheinung — Erde / Himmel }

[79]) vgl. hierzu *LL*, 121.

[80]) *jwʿ nḥḥ* heißt Osiris in einem Text des MR (Tur 1534 s. Maspero, *RT* 3, 115 ff. und Piehl, *ZÄS* 19, 18 ff.) vgl. auch *CT* VI 389 g.

[81]) Zur inneren Zusammengehörigkeit der Begriffe *ḥwnw - jwʿ - nḥḥ* vgl. *LL*, 121.

[82]) vgl. oben, S. 25 m.n.50.

[83]) s. dazu *LL*, 66 f. m.n. 113—114; *König als Sonnenpriester*, 31 f.

[84]) zum Nominalstil der Prädikation s. *LL* 4 ff.; 12; 90 f.; 184; 301 f.; 332.

[85]) s. dazu *LL* 339 ff. und Index p. 380 s.v. Epiphanie + Empfang.

6	2	(2) 8	Eulogie	Königtum	„Zeit" und „Licht"
		(2) 9			
	2	(2) 10			Herrschaft in der Barke
		(2) 11			
	2	(2) 12			Ewige Verjüngung und Selbstentstehung
		(2) 13			
7	2	(2) 14	verbal	Epiphanie	Empfang *psḏtj*
		(2) 15			
	3	(2) 16			Erscheinung
		(2) 17			
		(2) 18			
	2	(2) 19			
		(3) 20			

Das thematische Material der herkömmlichen ersten Strophe, die den Sonnenaufgang feiert, ist hier auf einen ganzen dreistrophigen Hymnus ausgedehnt und durch eulogische Einschübe erweitert worden. Der Hymnus durchläuft zweimal die Reihenfolge Eulogie — Lobpreis einer Gemeinde (Empfang) — Erscheinung, in eigentümlicher Umkehrung der sonst in hymnischen Epiphanieschilderungen üblichen Reihenfolge[86]). Die Schilderung der Beantwortung des Sonnenaufgangs durch die Anbetungsgesten göttlicher „Gemeinden" ist damit auseinandergerissen und auf die beiden Eck-Strophen verteilt worden. Zusammengefügt würden sich die diesem Thema gewidmeten Versgruppen so lesen:

	Die beiden *jtrtj* kommen zu dir in Verneigung,
Lobpreis	sie geben dir Lobpreis um deines Aufgangs willen.
auf Erden	Die große Neunheit betet dich an,
(Heliopolis)	die kleine Neunheit jubelt dir zu.
	Sie beten dich an in deiner schönen Erscheinungsform,
Vorbild im	bei deinem Erscheinen in der Morgenbarke
„Lichtland"	wie das, was für dich die Sonnenaffen tun.

Drei Gruppen von Anbetern des Sonnengottes werden aufgezählt: die beiden Landeskapellen, die beiden Neunheiten und die „Sonnenaffen", letztere aber nur im Vergleich, als Vorbild für die Anbetung der beiden anderen Gruppen. Die Sonnenaffen oder „östlichen Seelen" gelten als die himmlische Verehrergemeinschaft des Sonnengottes, die ihm am nächsten steht und das Vorbild abgibt für seine kultische Verehrung auf Erden[87]). Auf der Südwand des Basa-Grabes wird dieser Gedanke z. B. in höchst augenfälliger Weise ins Bild umgesetzt. In dem Tympanon, das dort die leicht tonnengewölbte Decke bildet, sind die Sonnenaffen in zwei Gruppen zu vier und vier zu beiden Seiten der Sonnenbarke dargestellt, wie sie von links und rechts, d. h. am Morgen

[86]) Die gewöhnliche und logische Reihenfolge ist „Erscheinung — Empfang" vgl. die Beispiele in *LL* (n. 30). Eine entsprechende Umkehrung der üblichen Abfolge war auch an der Versgruppe 6—7 zu beobachten.

[87]) S. dazu *LL* 207 ff.; *König als Sonnenpriester*, 38; 41.

und Abend, den Sonnengott anbeten[88]). Auf der unterhalb anschließenden Wandzone ist der Grabherr dargestellt, wie er ebenfalls einmal von links mit einer Morgenhymne (Text 1), einmal von rechts mit einer Abendhymne (Text 2) den Sonnengott anbetet. Die Tympanonzone mit der Sonnenbarke stellt den Himmel dar, und hierhin gehört die Anbetung der Sonnenaffen. Die untere Wandzone zeigt die Anbetung des Sonnengottes auf Erden, im Tempel, die der himmlischen abbildhaft entspricht.

Mit *jtrtj* und *psḏtj* werden „Gemeinden" aufgezählt, die dem Gott zwar auf Erden, aber im Bereich des Tempels, des „Himmels auf Erden", gegenübertreten. Gemeint ist offenbar mit diesen Gruppen die gesamte Göttergesellschaft des Sonnengottes in Heliopolis. Vom Lobpreis der Erdenbewohner, der Menschen und Tiere, wie ihn am eindrucksvollsten die Amarna-Hymnen schildern, ist nicht die Rede[89]). Bei einem Hymnus, der sonst allem Anschein nach der späten 18. Dynastie, unmittelbar vor oder nach Amarna, angehört, kann es sich dabei nur um eine bewußte Vermeidung handeln. Gerade die Ersetzung solcher göttlicher „Gemeinden" der traditionellen Sonnenlieder durch die Gesamtheit der Erdenbewohner, die den Menschen unmittelbar dem Gott gegenüberstellt und die Anbetung des Sonnengottes aus dem Tempel heraus auf die gesamte Schöpfung ausweitet, war eine der revolutionierenden Taten der Amarnatheologie, die in den Hymnen der Zeit breiten Niederschlag findet[90]). Der hier betrachtete Hymnus behält die Anbetung des Gottes wieder allein dem Tempel vor. Nur die Mitgötter des Tempels stimmen hier in den himmlischen Lobpreis der Sonnenaffen ein. Ich möchte in dieser betonten Rückkehr zum traditionellen kultischen Schema einen bewußten Gegenzug zu der Revolution des Sonnenkults der Amarnazeit sehen und den Text als einen für den Kult in Heliopolis, als er in der ersten Nachamarnazeit im traditionellen Sinne reorganisiert wurde, neuverfaßten liturgischen Hymnus deuten. Diese Deutung würde zugleich auch gewisse Eigentümlichkeiten seiner Überlieferungsgeschichte erklären, wovon weiter unten noch die Rede sein wird.

Im Zentrum der eulogischen Partien steht die zyklische Unendlichkeit der Zeit, in der sich der Gott in Gestalt der sich ewig erneuernden Sonnenscheibe manifestiert. Das Wort selbst, *nḥḥ*, fällt in den umrahmenden Verspaaren der Mittelstrophe; der Begriff wird evoziert durch die Nebeneinandernennung der beiden Barken im zentralen Verspaar, und in den ersten drei Versen der Anrufung umschreiben ihn drei parallele Wendungen. Um den zentralen Gedanken der zyklischen Unendlichkeit gruppieren sich die Prädikationen des Gottes als „Selbstentstandener" (Verse 2 und 17), *nṯr* (8 vgl. 7 und 13), König (Verse 8, 9 vgl. 10, 11), Jüngling und Erbe (Vers 13), deren innere Zusammengehörigkeit auch der wohl gleichzeitige Große Hymnus des Haremhab-Grabes aufzeigt.

Der Typus des Hymnus ohne Namensanrede, aber dafür mit nominalen Prädikationen, die das Wesen des Gottes nicht einengen und festlegen, sondern ausweiten und verallgemeinern, ist gerade für Sonnenhymnen der Amarnazeit außerhalb Amarnas bezeugt[91]). Durch die Vermeidung der Namensanrede und die Allgemeinheit der eulogischen Charakterisierung des Gottes ist der ursprüngliche Morgenhymnus für Pabasa und Basa als Abendhymnus an die untergehende Sonne akzeptabel geworden. Zumal die osirianische Prädikation des Gottes als „König der Ewigkeit" und überhaupt die Betonung der Königsherrschaft scheinen gut zu Atum zu passen,

[88]) Assmann, *Das Grab des Basa*, vgl. E. Thomas, *JEA* 42, 68 m.n.5.

[89]) In der Opp. „diffuse Allgemeinheit" vs. „differenzierte Gemeinden" sehe ich einen der grundlegenden Unterschiede der Amarna-Hymnen gegenüber der traditionellen Sonnenhymnik, vgl. *LL* 343 ff.

[90]) vgl. etwa Sandman, 23.17—18; 28.2—3; 33.12—34.2; 46.11—14; 76.3—7; 91.7—8; 94.4—10; 142.2—5.

[91]) s. *LL*, 330.

dem als König mit der Doppelkrone dargestellten „Herrn der beiden Länder von Heliopolis[92]). Der trotz allem höchst eindeutige Bezug auf den Sonnenaufgang, vor allem in den verbalen Abschnitten (*n wbn.k* in Vers 5, die parallele Stelle im Abendhymnus Totb 15 B III hat statt dessen *rᶜw nb;* die Sonnenaufgangsschilderung der Verse 6—7; *ḫᶜw.k m mᶜnḏt* in Vers 18), aber auch in den Epitheta der Anrufung hat man dabei offenbar nicht als störend empfunden und nur die letzten drei Verse des Vorbildes weggelassen, die auf den Sonnenaufgang in der Form einer direkten Aufforderung „geh doch auf!" Bezug nehmen. Sonst entspricht der Text der Saitengräber in allen Einzelheiten der Fassung, in der er im Grab des Haremhab vorlag.

Pabasa, der aus Unterägypten stammt, könnte den Text noch direkt im Haremhab-Grab gesehen haben. Wahrscheinlicher aber ist die Annahme einer gemeinsamen Vorlage, die im Tempel von Heliopolis aufbewahrt war. Jedenfalls muß der Text in der Zeit zwischen Haremhab und Pabasa unzugänglich und unbekannt gewesen sein, denn er tritt an diesen beiden räumlich und zeitlich weit auseinanderliegenden Orten auf, ohne daß sich dazwischen Spuren einer kontinuierlichen Weitertradierung erkennen ließen. Erst das archivarische Interesse der Saitenzeit an alten Texten hat ihn wieder ans Licht gefördert.

Damit haben sich die beiden hier betrachteten Sonnenhymnen aus saitischen Gräbern auf Originale der späten 18. Dynastie zurückführen lassen, einer Zeit, die auf dem Gebiet der Sonnenhymnik mit einigem Recht als klassisch gelten konnte. Während wir für Text 2 eine wörtliche Parallele im mephitischen Grab des Generals Haremhab besitzen und die saitische Replik nur überlieferungsgeschichtlichen Wert besitzt, ist uns bei Text 1 allem Anschein nach nur in den saitischen Varianten die ursprüngliche Fassung der 18. Dynastie erhalten und damit auch das Vorbild zu einem der bedeutendsten Sonnenhymnen der alten Ägypter, dem Hymnus der beiden Baumeister Suti und Hor.

[92]) Die Beischrift zur Darstellung des Gottes Atum in den beiden saitischen Gräbern charakterisiert diesen als König in Heliopolis und Totenherrscher:

jtmw nb tꜣwj Jwnw ntr ʿꜣ nb pt ḫqꜣ jgrt

„Atum Herr der beiden Länder von Heliopolis, Großer Gott, Herr des Himmels, Herrscher des Totenreichs."