

DIE "LOYALISTISCHE LEHRE" ECHNATONS

von

Jan A s s m a n n

I

Bei ihren Ausgrabungen im Mut-Tempel von Karnak fanden Miss M. Benson und Miss J. Gurley 1897 den unteren Teil einer Hockerstatue aus schwarzem Granit, die von einem kgl. Schreiber namens *R3jj* gestiftet worden war und nach Newberry's Angaben aus der 19. Dyn. stammt¹. Newberry hat die Inschriften im Rahmen des "Grabungsberichts" der beiden Amateur-Ausgräberinnen veröffentlicht². Einen in vielen Punkten abweichenden Text gibt L. Borchardt bei seiner Publikation des Stücks später im *Catalogue Général*³, der aber der Abschrift von Newberry, die Borchardt nicht gekannt zu haben scheint, in jeder Hinsicht unterlegen ist und einen sehr unzuverlässigen Eindruck macht⁴. Eine Abbildung enthält keine der beiden Publikationen. Die folgenden Ausführungen stützen sich, wo nicht anders vermerkt, auf Newberry's Text.

Die Inschrift, die in 7 waagerechten, rechtsläufigen Zeilen die Vorder- und Seitenansichten des Gewandes bedeckt, enthält ein Opfergebet an die thebanische Triade Amun-Re, Mut und Chons sowie einen Anruf an die Lebenden. Dieser Anruf, der als solcher auf einer Tempelstatue nichts Ungewöhnliches darstellt, beginnt mit einer Aufforderung zur Anbetung der thebanischen Triade, die in eine längere Eulogie des Gottes Chons übergeht. Es ist zunächst ein derartiges Thema selbst,

¹ M. Benson, J. Gurley, *The Temple of Mut in Asher*, London 1899, 340-43 [XX], 56, 229; PM II, ²1972, 262.

² A.o.O., 341-42.

³ *Statuen und Statuetten III*, Berlin 1930, 153 f.

⁴ Dieses Urteil basiert allerdings nicht auf einer Kollation mit dem Original, sondern lediglich auf meinem Verständnis des Textes.

die forensische Verkündigung des Wesens der Gottheit in der "Laudate"-Form, für das mir weder auf Tempelstatuen, noch überhaupt im Rahmen der Gattung des "Anrufs an die Lebenden", von Amarna abgesehen⁵, Parallelen bekannt sind, es ist dann aber im besonderen die Eulogie auf Chons, die Interesse verdient. Sie stellt nämlich die fast wörtliche Replik einer Inschrift dar, die sich im Grab des Panehsi in Amarna findet, und konfrontiert uns dadurch mit einem Überlieferungsgeschichtlichen Problem, das zu einigen Überlegungen herausfordert⁶.

Ich gebe zunächst den Text des Anrufs auf dem Kairener Statuenfragment in Umschrift (nach Newberry) und Übersetzung:

[jj] rmtw nb ntjw m t3 r dr.f

t3jjw mj hmwt

3bjjw ^ch^cw nfr wh3hjjw ^cnh

jm j3w n Jmn-R^cw

r q3 n pt

dw3 Mwt m jšrw

Hnsw m w3st

š3jj [dd ^cnh nb wddwt]

[šw] n t3 nb

^cnh.tw m ptr.f

H^cpj n tmmw

s33.tw^a [m] k3.f

[ntr jrjw wr]w qdw nmhw

^cnh.f m m3^et

bwt.f grg

mrj.f grw qbb jrt^b [...]

[w3d-wj jrjw]^c m hpw.f

hnm.f jz.f hrp^d.tw n.f qbhw

šzp.f p3wt.f

jrjj.tn jddwt <.j> wd3 h^cw.tn

ph.tn jm3h hr hzwt.f

jrjj.f [n.tn qrst nfrt]^e

⁵ Vgl. z.B. Sandman, Texts from Akhenaten, 99.2-4; 99.16-100.1

⁶ Sandman, Texts, 24.5-7. Ich hatte auf diese Parallele in Zeit und Ewigkeit, 60 m.n. 57 bereits hingewiesen.

jnk mtrj^f šw m jsft
 w3h-jb^g hrj mdt nfr bj3t.f
 šm.n.j hr šhrw n nb ntrw
 phj j3w nfr hr hzwt r^cw nb
 n k3 n w^c jqr w^cb c^wj
 hzjj n [...] ^h
 [...] .f m [...]
 zš-njswt R3jj m3^chrw

O ihr Menschen alle im ganzen Land,
 Männer und Frauen,
 die ihr eine schöne Lebenszeit wünscht und das Leben sucht:

Gebt Lobpreis dem Amun-Re
 bis zur Höhe des Himmels,
 verehrt Mut, die Herrin von Ešra,
 und Chons in Theben,

den Schicksalsgott, [der Leben gibt, Herrn der Gebote],
 [das Licht] jeden Landes,
 von dessen Anblick man lebt;
 den Nil der Menschheit,
 [von] dessen Ka man sich sättigt,
 [den Gott, der Große erschafft] und Arme baut.
 Er lebt von der Wahrheit,
 sein Abscheu ist die Lüge,
 er liebt den Schweigenden, der geduldig ist, [...]

[Selig, wer handelt] nach seinen Gesetzen!
 Er wird in sein Grab eingehen und man wird ihm eine Wasserspende
 darbringen,
 er wird seine Opferkuchen empfangen.

Tut, was ich sage, und eure Glieder werden heil sein,
 ihr werdet die Ehrwürdigkeit erreichen in seiner Gunst,
 und er wird [euch ein schönes Begräbnis veranstalten].

Ich bin rechtschaffen, frei von Lüge,
 geduldigen Herzens, zufriedenstellender Rede und von gutem
 Charakter;
 daß ich wandelte nach den Ratschlüssen des Herrn der Götter,
 war um ein schönes Alter zu erreichen in Gunst Tag für Tag.

Für den Ka des einzig Vortrefflichen mit reinen Händen,
 des Gelobten des [...]
 [...]
 des Königsschreibers Raii, gerechtfertigt.

a) So nach Borchardt.

b) Entweder ist - trotz dem sowohl von Newberry als auch von Borchardt
 angegebenen t - ein Partizip von jr als Attribut zu grw zu lesen: "Der
 handelt (z.B. 'auf seinem Wasser')", oder es ist jr in r zu emendieren:

"Der den Schweigenden mehr liebt als den ...", vgl. hierzu pChester Beatty IV rto 5.8: "Der den Schweigenden mehr liebt als den Lauten"⁷.

c) Diese oder eine ähnliche Ergänzung ergibt sich aus den folgenden Sätzen, deren Suff. Pron. 3. Sg. ein Antecedens voraussetzt, das inhaltlich eine Qualifikation für die in diesen Sätzen ausgesprochenen Verheißungen zum Ausdruck bringen muß. Ein Satz mit *w3d-wj* oder *rš-wj* legt sich auch deshalb nahe, weil diese Verheißungen typisch sind für die begründenden Nachsätze zweigliedriger Makarismen⁸.

d) So nach Borchardt; Newberry hat *dj*. Vgl. Wb III, 327.14.

e) Oder ähnlich; diese Ergänzung darf im Hinblick auf die Bedeutung von *jm3hjj* als "Grabherr"⁹ vielleicht als die Nächstliegende gelten.

f) Nach Newberry; man erwartet allerdings die Formel *mtrjj m3^c* "ein wahrhaft Unterwiesener" (o.ä.).

g) Nach Borchardt; Newberry gibt "*w3h hr*".

h) Zu ergänzen ist eine Bezeichnung des Königs: z. B. *ntr nfr* oder *nb t3wj*.

Die Prädikation des Gottes Chons als Schicksalsgottheit entspricht einer Tradition, die bereits in der späten Amarnazeit greifbar wird¹⁰ und sich offensichtlich aus der Beziehung dieses Mondgottes zur Zeit ergibt¹¹. Daß dieser Gott, dem in der "kosmischen Dimension" seines Wesens¹² der Mond zugeordnet ist, hier vielmehr die "Sonne" oder "Licht" (*šw*) und "Nil" genannt wird, darf nicht wörtlich verstanden werden. Chons ist kein "Weltgott" wie Amun-Re in der Darstellung der thebanischen Theologie der späteren Ramessidenzeit, der sich tatsächlich in den lebenspendenden Elementen Licht, Luft und Nil manifestiert¹³. Es handelt sich vielmehr um eine Metapher für die allumfassende Versorgung, die der Zeit- und Schicksalsgott der Welt zuteil werden läßt sowie umgekehrt der vollkommenen Abhängigkeit der Lebewesen von diesem göttlichen Wirken. In diesem Sinne geht der Topos auf die Königs-ideologie des MR zurück. Die vom König als dem All-Versorger ausge-

⁷ ÄHG Nr. 195, 56 vgl. auch ÄHG Nr. 170, 34.

⁸ Vgl. hierzu meinen Beitrag "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit", in: E. Hornung, O. Keel (Hrsg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren, Fribourg 1979.

⁹ S. hierzu *ibid.*, m.n. 100.

¹⁰ Davies, *The Tomb of Nefer-hotep I*, New York 1933, Tf. 58/59; Assmann, *Zeit und Ewigkeit*, (AHAW 1975.1), 62.

¹¹ Zum Gott Chons vgl. Posener, in: *AnnCollFrance* 65, 1965-66, 342 f.; 66, 1966-67, 339-342; 67, 1967-68, 345-49; 68, 1968-69, 401-7; 69, 1969-70, 375-79; 70, 1970-71, 391-96.

¹² Zu den "Dimensionen der Götterwelt" s. Assmann, in *LÄ* II, 765-771.

¹³ Vgl. hierzu Assmann, *Primat und Transzendenz*, demnächst in W. Westendorf (Hrsg.), *Aspekte der spätäg. Religion* (Göttinger Orientforschungen IV, 9, 1979), 7-42.

übte Herrschaft wird darin sowohl als etwas Allumfassendes, als auch als etwas quasi Natürliches dargestellt, auf das der Mensch angewiesen ist wie auf die Luft zum Atmen, das Wasser zum Trinken und das Licht zum Sehen¹⁴. Im gleichen Sinn spielt diese Topik, wie wir noch sehen werden, eine zentrale Rolle in der loyalistischen Literatur der Amarnazeit. Indem der Text des Raii diesen Topos in seiner Amarna-Prägung übernimmt, überträgt er zugleich den darin formulierten Begriff von Königsherrschaft und menschlicher Abhängigkeit auf die Gott-Mensch-Beziehung, und zwar im Zusammenhang jener Strömung, die wir seit Breasted u.A. als "Persönliche Frömmigkeit" bezeichnen. Das Element der Luft allerdings ersetzt Raii, von seiner Vorlage abweichend, durch die Maat, offenbar im Hinblick auf die schon im "Bauern" als Sprichwort zitierte Sentenz: "Maat tun ist der Atem der Nase"¹⁵.

nmḥw "der Arme"¹⁶ und *grw* "der Schweigende"¹⁷ sind typische Selbstbezeichnungen des Menschen als Partner der Gottheit in der für die "Persönliche Frömmigkeit" kennzeichnenden Gott-Mensch-Beziehung und Schlüsselworte, die den Text kulturgeschichtlich einordnen. Auch die Verheißung eines glücklichen Lebensendes und Begräbnisses für den, der der Gottheit in Vertrauen und Verehrung ergeben ist, gehört zu den zentralen Themen der Texte, die die "Persönliche Frömmigkeit" als ein literarisches Phänomen repräsentieren. Die charakteristische Form dafür ist die Seligpreisung (Makarismos) mit begründendem Nachsatz, wie sie auch hier mit großer Wahrscheinlichkeit ergänzt werden kann¹⁸.

In einem Detail freilich geht der Text über die Topik und vielleicht auch Begriffswelt der Persönlichen Frömmigkeit hinaus. Daß der Gott die Armen "baut" und die Großen "erschafft", d. h. als Schöpfer des Einzelnen unmittelbar in die Sozialstruktur und Geschichte eingreift¹⁹,

¹⁴ S. Georges Posener, L'Enseignement Loyaliste, Sagesse égyptienne du Moyen Empire, Genf 1976, § 3 und Sinuhe B 232-234, u. S. 19 m.n. 90.

¹⁵ B 1, 146; vgl. auch das Gebet an Maat, "die Herrin des Nordwinds", um Atemluft im memphitischen Grab des Haremhab (ÄHG Nr. 58, 78-83). Zu Maat und Lebenshauch s. ferner Jan Bergman, Ich bin Isis, Uppsala 1968, 186 m.n. 2.

¹⁶ S. hierzu Brunner, "Die religiöse Wertung der Armut im alten Ägypten", in: Saeculum 12, 1961, 319-344.

¹⁷ Für Belege im Kontext der Persönlichen Frömmigkeit s. ÄHG Nr. 148 B 15; 169, 2; 182, 23; 195, 56. Den inneren Zusammenhang mit *nmḥw* macht vor allem eine Stelle wie Nr. 169.2 (Berlin 6910) deutlich: "(Amun...,) der Schützer des Armen, der Retter des Schweigenden."

¹⁸ Vgl. einstweilen Zeit und Ewigkeit, 59 m.n. 2-3; für eine eingehendere Darstellung der Formgeschichte des Makarismos in Ägypten s. meine in n. 8 zit. Arbeit, demnächst in Reihe Orbis Biblicus et Orientalis.

¹⁹ Auffallend ist, daß auch die beiden ramessidischen Weisheitslehren, das Verso

ist ein Gedanke, den zwar das berühmte 25. Kapitel der Lehre des Amenope in höchst eindrucksvoller Weise ausführt²⁰, für den man aber in den Texten der Persönlichen Frömmigkeit vergebens nach Beispielen sucht²¹. Statt dessen findet man auch in der Ramessidenzeit wörtliche Parallelen dafür in Königseulogien²²; es ist der einzige Punkt, in dem dieser ursprünglich ebenfalls auf den König bezogene Text aus dem Rahmen der Gott-Mensch-Beziehung herausfällt, in den er hier gestellt ist, jedenfalls soweit die Texte der Persönlichen Frömmigkeit dieser Beziehung eine begriffliche Form geben. Auch die Gesamtform des Textes als Anruf an die Lebenden ist in diesem Rahmen - soweit der heutige Stand unserer Kenntnisse auf dem Gebiet der ramessidischen Privatinschriften solche Verallgemeinerungen erlaubt - ungewöhnlich. Aber wenn die mit einer Aretalogie der Gottheit verbundene Aufforderung zum Gotteslob in einem Anruf an die Lebenden zumindest einstweilen und meines Wissens noch ungewöhnlich erscheint und sich sonst nur in Amarna belegen läßt²³, so ist sie als solche geradezu typisch für die Persönliche Frömmigkeit; verstehen diese Texte sich doch als ein forensisches "Verkünden der (am eigenen Leibe erfahrenen) Machterweise" (*sdd b3w*) der Gottheit, das sich nicht an den Gott selbst, sondern in erster Linie an die "Öffentlichkeit" richtet²⁴.

des pChester Beatty IV und die Lehre des Amenope, in diesem Zusammenhang das Verbum *qd* verwenden, das sich, wie Amenope näher ausführt, auf die Tätigkeit der "mit Lehm und Stroh" arbeitenden Töpfer und Bauleute bezieht: pChester Beatty vso 2.1; 2.3-4 ed. A.H. Gardiner, pHier. BM 3rd ser., Tf. 18; Amenope 24.14 s. Irene Grumach, Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope, MÄS 23, 1972, 157 unten, 159-160. Daß das Verb zunächst und vor allem für die Erschaffung des Königs durch die Gottheit gebraucht wird (Otto macht in: Biogr. Inschriften, 21 n. 1 auf Pyr. 450 a und Urk. IV 161 aufmerksam), zeigt, daß hier nicht etwa primär an die Wertlosigkeit des verwendeten Stoffs gedacht ist. Vielmehr scheint das Verb *qd* im Unterschied zu *jrj* "erschaffen" und *šprr* "entstehen lassen" einen *persönlichen* Schöpfungsakt zum Ausdruck zu bringen, der dem Menschen nicht als Lebewesen, sondern als *Individuum* gilt und sowohl sein individuelles Aussehen, als auch seinen Charakter und sein Schicksal einbegreift. Wenn es im pChester Beatty heißt: "Ein Mann, den sein Gott 'gebaut' hat, sollte viele am Leben erhalten", dann ist hier eindeutig die erworbene soziale Stellung - als "Patron einer Versorgungsgemeinschaft" - gemeint. In der Götterwelt ist *qd* die Tätigkeit des Gottes Chnum; Chnum aber ist der Menschenbildner, der Schöpfer des Einzelnen, und die Individualität dieses *qd* genannten Schöpfungsaktes prägt sich in der Auffassung aus, daß jeder seinen eigenen Chnum habe (vgl. auch u. S. 19 m.n. 87).

²⁰ Irene Grumach, a.a.O., 157-160.

²¹ S. z. B. E. Otto, "Der Mensch als Bild und Geschöpf Gottes in Ägypten", in: Probleme biblischer Theologie, Fs. von Rad (1971), 335-348, bs. 341 f.; Assmann, Zeit und Ewigkeit, 62 m.n. 65.

Den hier ins Spiel kommenden Begriff von "Öffentlichkeit" bringen - neben der hier gebrauchten Anrede "Männer und Frauen"²⁵ - Wendungen zum Ausdruck wie "groß und klein"²⁶, "der stromauf und stromab fährt"²⁷, "Kinder und Kindeskinde"²⁸ und - natürlich im metaphorischen oder besser metonymischen Sinne einer Synekdoche²⁹ - die "Fische im Strom und die Vögel im Himmel"³⁰.

In der Inschrift des Raii ist nun ein derartiges forensisches Gotteslob eingebettet in einen übergeordneten Sprechakt, der als Ganzes belehrenden Charakter und weisheitliches Gepräge hat. Er wendet sich an alle, "die eine schöne (d.h. erfüllte, 'ausgereifte', nicht vorzeitig abgebrochene) Lebenszeit wünschen und nach dem (wahren) Leben suchen"³¹ und verheißt denen, die seine Worte befolgen, "Wohlbewahrtheit des Leibes"³² und das Erreichen der "Ehrwürdigkeit" als des höchsten Lebensziels, worunter der Status des versorgten und verklärten Grabherrn zu verstehen ist³³. Das sind typisch weisheitliche Motive. Es geht um die Frage des rechten Lebens, wie sie die Lehren als "Weg des Lebens" tradieren³⁴. Der traditionelle Anruf an die Lebenden, ursprünglich eine

²² Z. B. Theben Grab 106 ed. Kitchen, Ram. Inscr. I, 292.8-9 (an Sethos I):

<i>Hrwmw pw [rmtw]</i>	Ein Chnum [der Menschen] ist er,
<i>qd nmlw tz m3rw [...]</i> <i>bw3w</i>	der Arme baut, Elende aufrichtet und Vornehme [...];
<i>p3 H^cpj [n] t3[-tmm]</i>	du Nil der Menschheit,
<i>[p3 šw] n dj sw m jb.f</i>	[du Sonne für] den, der ihn in sein Herz gibt.

Zur Funktion des Chnum als individueller und sozialer Schöpfer s.n. 20 und 87; als "Luft" (Lebensodem) im Elementenschema neben "Nil" und ["Sonne"] s.n. 87.

Abydos, Inscription dédicatoire Ramses' II. ed. Kitchen, a.a.O. II, 326.15 = ÄHG Nr. 328,14:

<i>jrjw wrw qdw nmlw</i>	Der Große erschafft und Arme baut,
<i>šp^r.n mdt.f df3w</i>	dessen Wort Speisen entstehen läßt.

²³ S.n. 5.

²⁴ S. LÄ I, 425 f.; Posener, in: RdE 27, 1975, 209 f.; Brunner, in: Gedenkschrift Otto, 119 ff. (s. allerdings n. 29)

²⁵ Z.B. ÄHG Nr. 161, 7-8.

²⁶ Z.B. ÄHG Nr. 148 B, 8.

²⁷ Z.B. ÄHG Nr. 148 B, 5.

²⁸ Z.B. ÄHG Nr. 148 B, 9-10.

²⁹ H. Brunner denkt a.a.O. (n. 24) buchstäblich an eine "Verkündigung an Tiere". Daß aber nur eine Metapher für den im Ägyptischen lexikalisch nicht realisierten Begriff der "Öffentlichkeit" vorliegt - auch Brunner spricht a.a.O., 122 von dem "forensischen Element in ägyptischen Hymnen" - geht u.a. aus dem von Brunner als Beispiel 4 angeführten Text des Huja hervor (ÄHG Nr. 151):

"Ich will deine Machterweise verkünden den Fischen im Fluß und den Vögeln im Himmel.

Sie werden zu den Kindern ihrer Kinder sagen

"Hütet euch ...".

durch die Biographie, d. h. die Beteuerung eines untadeligen Lebenswandels, begründete *Bitte* um ein Opfergebet, wird hier zur *Belehrung* umgeformt. Gegenstand dieser Belehrung bildet die Vorstellung eines wahren Lebens in Anerkenntnis der schicksalswirkenden Macht des Gottes und Befolgung seiner "Gesetze" - übrigens ein höchst ungewöhnlicher Ausdruck in einem Zusammenhang, in dem sonst Wörter wie *šḫrw* "Ratschlüsse" und *wḏw* "Befehle" verwendet werden³⁵ - , also ein Thema, das im Zentrum der Persönlichen Frömmigkeit steht.

Es läßt sich nun zeigen, daß nicht nur ein entscheidender Abschnitt der Raii-Inschrift, worauf wir gleich näher eingehen werden, in einem Amarnatext eine wörtliche Parallele hat, sondern daß auch die Gesamtkonzeption einer derartigen Belehrung in Form eines Anrufs an die Lebenden aus Amarna stammt, vgl. z. B. folgendes Textstück aus dem Grab des Eje³⁶:

jj w^c nb mrjw^c nḥ 3bw^c h^cw nfr:
dw3 njsyt mj jtn,
nn kjj^c 3 wp^c hr.f,
dj.f n.tn^c h^cw m ndm-jb,
k3w df3w n dd.f

Oh ihr alle, die ihr das Leben liebt und euch nach einer
 'schönen' Lebenszeit seht³⁷:
 verehrt den König wie die Sonne³⁸
 denn kein anderer ist groß außer ihm,
 damit er euch eine Lebenszeit in Freude gewähre,
 und Speisen und Fülle, die er gibt.

³⁰ Die Beispiele bei H. Brunner, a.a.O. (n. 24).

³¹ Zu *3b h^cw nfr* vgl. Sandman, Texts, 25.6 m.n. 1-m; 29.2 m.n. a-b. Vgl. 83.10-11:

... *ntj jḥ.sn crqw m nḥ*
3b nb pḥ j3w zm3 t3
qrst m nfr jw.tw s33 m nḥ

deren Herz nach einer Vollendung im Leben steht,
 jeder der sich seht, das Alter und Begräbnis zu erreichen,
 eine Bestattung in Vollkommenheit, wenn man satt ist vom Leben.

³² Vgl. hiermit den am eindeutigsten weisheitlich inspirierten Text der Persönlichen Frömmigkeit, die Inschrift des Kiki in Theben Nr. 409 = ÄHG Nr. 173, 5-8:

"Den hat nun aber sein Gott unterwiesen
 und ihn verständig gemacht nach seiner Lehre;
 er hat ihn auf den Weg des Lebens gesetzt,
 um seinen Leib zu bewahren."

Ähnlich Amenope 4, 1-2: (wenn du meine Lehren befolgst...) "dann wirst du meine Worte als ein Schatzhaus des Lebens finden, und dein Leib wird wohlbehalten sein auf Erden."

³³ S. hierzu "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit" (n.8), m.n. 100; Zeit und Ewigkeit, 59 m.n. 53.

³⁴ Die Lit. bei Irene Grumach, Untersuchungen zu Amenope, 10 f. vgl. auch u., n. 101.

In diesem und ähnlichen Texten³⁹ finden sich die charakteristischen Merkmale der Raii-Inschrift wieder: die belehrende Intention, die weisheitlichen Grundbegriffe und die Aufforderung zur verehrenden Anerkennung der einen schicksalswirkenden Macht, als welche hier freilich, in Wesensgemeinschaft mit dem Gott (*mj jtn*) der König erscheint. Was Raii in den Bezugsrahmen der Persönlichen Frömmigkeit stellt, erscheint in Amarna in loyalistischem Kontext. Dieser Kontext soll im Folgenden anhand der Panehsi-Inschrift näher betrachtet werden.

II

Der Text im Grab des Panehsi in Amarna auf der Westseite der Eingangswandung beginnt, wie es sich für diesen Anbringungsort gehört⁴⁰, mit einer Atonhymne. Der 2. Teil, durch Namensnennung des Sprechers und einleitendes *dd.f* vom Hymnus abgesetzt, ist ein Hymnus auf den König⁴¹:

³⁵ Für eine Reihe von Belegen s. "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit" (n.8); *wd* und *shrw* als Formen planender Einwirkung der Gottheit auf das menschliche Schicksal verwendet auch der Text ÄHG Nr. 172 (Verse 13 und 38), den ich in: "Eine Traumoffenbarung der Götting Hathor" (demnächst in RdE) näher behandle. Allg. s. Morenz, Ägyptische Religion, 60 ff. und 127 ff.

³⁶ Sandman, Texts, 99.16-100.1.

³⁷ Vgl. n. 31.

³⁸ Zu dieser Übersetzung (im Gegensatz zu "wie Aton") zwingt uns die Tatsache, daß die Texte außer in Eigennamen durch Zusätze wie *p3 jtn enj* u. ä. deutlich machen, wenn der Gott Aton und nicht die Sonne gemeint ist; aber natürlich steht auch an den meisten Stellen, an denen wir nach dieser Regel "Sonne" übersetzen müssen, das Gestirn für den Gott.

³⁹ Vgl. im selben Grab 99.2-4, wo auch vom "Weg des Lebens" als Gegenstand der Belehrung die Rede ist.

⁴⁰ Hymnen an den Sonnengott finden sich, in Fortführung einer thebanischen Sitte, in allen erhaltenen Eingangswandungen der Gräber von Amarna (d. h. Nr. 1-10, 14, 19, 25) mit Ausnahme von Nr. 11 (Ramose), das an dieser Stelle einen Königshymnus hat.

⁴¹ Sandman, Texts, 24.1-7 = ÄHG Nr. 234. Die Verehrung des Königs spielt auch in den meisten anderen Atonhymnen eine bedeutende Rolle. Die gleiche Form eines mit *dd.f* abgehobenen 2. Teils an den König haben noch Parennefer rechts (Davies, Amarna VI, Tf. 3); Tutu rechts (Davies, a.a.O., VI Tf. 15); Eje links (ibid., Tf. 25) und Sutau links (Davies, a.a.O., V, Tf. 15). Eine Reihe anderer Hymnen sind von vornherein an Gott und König gemeinsam gerichtet, wie z. B. Panehsi rechts (Davies, a.a.O., II, 7), Parennefer links (Davies, a.a.O., VI, 3), Mahu links (Davies, a.a.O., IV, 16), Maja links (Davies, a.a.O., V, 2) und rechts (Tf. 4).

j3w n.k p3jj.j ntr qdw wj
 p3 š3w n.j nfrw
 p3 šhprw wj djw n.j cqw
 jrjw hrt.j m k3.f

p3 hq3 jrjw wj m rmtw
 djw šbn.j hzjjw.f djw rh wj jrt nbt
 stn.kwj m pht
 djw wsr.j wn.j nmh.kwj

h3w.j nb hr sn [t3] (?)
 [...]nt (?) hpr.kwj m hzjj n jrr [.f]
 jj n.j dmj.j r tr nb
 sc3.kwj hr.s hr wd n nb m3ct

dd.j j3w r q3 pt
 dw3 <.j> nb t3wj 3h-n-jtn

š3jj ddw cnh nb wddwt
 šw n t3 nb
 cnh.tw m ptr.f
 hcpi n t3-tmm
 s33.tw m k3.f
 ntr jrjw wrw qdw nmhw
 t3w n fnd nb ss.tw jm.f

n k3 n b3k tpj n jtn m 3ht-jtn P3nhsj

Lob dir, du mein Gott, der mich baute,
 der mir Gutes bestimmte,
 der mich werden ließ und mir Brot gab,
 der für mich sorgte mit seinem Ka!

- 5 Du Herrscher, der mich erschuf unter den Menschen,
 der mich unter seine Gelobten gesellte und gab, daß mich jeder-
 mann kannte,
 indem ich erhoben war aus den letzten,
 der mich reich machte, nachdem ich arm gewesen war.

- 10 Alle meine Nachbarn küssen [die Erde] (?)
 seitdem (?) ich geworden bin zu einem Gelobten [seiner] Erschaf-
 fung;
 mein Dorf kommt zu mir zu jeder Zeit (bzw: mich anzubeten)
 indem ich dadurch erhöht werde auf Geheiß des Herrn der Maat.

Ich spende Lob bis zur Höhe des Himmels,
 ich bete an den Herrn der beiden Länder, Echnaton:

- 15 Schicksalsgott, Lebenspender, Herr der Gebote,
 das Licht jeden Landes,
 von dessen Anblick man lebt,
 Der Nil der Menschheit,
 von dessen Ka man sich sättigt.
 20 Gott, der Große erschafft und Arme erbaut,
 Luft für jede Nase, durch den man atmet.

Für den Ka des Ersten Aton-Dieners in Amarna, Panehsi.

So wie die Persönliche Frömmigkeit sich als ein literarisches Phänomen betrachten läßt, dem der Text des Raii durch eine Reihe signifikanter Motivparallelen in einem allgemeinen Sinne zugeordnet werden konnte, so läßt sich auch der "Loyalismus" der Amarnazeit als ein literarisches Phänomen bestimmen, das sich in den Inschriften der Beamtengräber von Amarna in einer Fülle bedeutender Texte von beachtlichem Formenreichtum manifestiert: Hymnen an den König⁴², auch kürzere Anrufungen⁴³, Anrufungen an Aton und den König⁴⁴, Hymnen an Aton mit z. T. umfangreichen, anspruchsvoll formulierten Fürbitten für den König⁴⁵ und biographische Texte, meist in der Form des Anrufs an die Lebenden, die die Mit- und Nachwelt zur Verehrung des Königs auffordern und im begründenden Bericht der erfahrenen Güte und Größe des Königs ein verkünderisches Pathos an den Tag legen, das dieser Gattung von Haus aus fremd ist⁴⁶. Der Text des Panehsi ist ein besonders typisches Beispiel dieser Literatur und dem ihr zugrundeliegenden und sie kennzeichnenden Schatz an Vorstellungen, Begriffen, Phraseologien und Motiven bis in alle Einzelheiten verpflichtet.

Die Anrede an den König als persönlichen Gott und Schöpfer kommt z.B. auch im Grab des Maja vor⁴⁷:

p3jj <.j> ntr jrjw wj
cnh.j m k3.f

Du mein Gott, der mich erschuf,
von dessen Ka ich lebe!

Bei Tutu und Eje ist in ähnlichen Wendungen vom König in den Fürbitten von Aton-Hymnen die Rede:

p3jj.j ntr qdw wj shprw wj

Mein Gott, der mich baute und mich entstehen ließ⁴⁸.

p3jj.j ntr jrjw wj shprw k3.j

Mein Gott, der mich schuf, der meinen Ka entstehen ließ⁴⁹.

⁴² Z.B. Sandman, Texts, 5.4-8; 16.17-17.6; 24.16-25.17 (gegenüber von unserem Text im Panehsi-Grab); 55.14-16.5; 81.2-17 (ÄHG Nr. 235); 84.2-15.10.

⁴³ Sehr häufig, besonders in Inschriften auf Architektur-Elementen wie Pfosten, Architraven usw., z.B. Sandman, Texts, 6.8-10; 6.12-15 usw.

⁴⁴ Dies ist die typische Textform auf architektonischen Elementen, besonders der Verehrungsszene auf Türstürzen, z.B. Sandman, Texts, 28.5-7.

⁴⁵ Zu dieser vielleicht charakteristischsten Form der Amarna-Hymnik vgl. Sandman, Texts, 7-9; 21.9-16; 30.15-31.5; 31.8-17; 59.3-60.11; 75.4-78.1; 9P.13-193.4.

⁴⁶ Vgl. z.B. die Texte Sandman, Texts, 25.6 ff.; 29.1-4; 60.1-11; 61.9-16.

⁴⁷ Ebd., 60.8-9. Dazu kommen die Stellen, die den König als persönlichen Schöpfer nicht "mein Gott", sondern "mein Herr" anreden, z.B. Sandman, Texts, 28.6:

p3jj <.j> nb qdw wj shprw wj
djw n.j ch^cw nfr hr šms k3.f

Der Sinn dieser neuartigen Prädikation des Königs als Gott und Schöpfer des Einzelnen ergibt sich aus dem Thema der folgenden Verse, das sehr ähnlich auch in anderen Texten behandelt wird. So liest man im Grab des Maja⁵⁰:

jnk nmh hr jtj.j mwt.j
qd wj p3 hq3 dj.f hpr.j
[...m[...]]f wj m k3.f
wn.j m jwjtj-jht
dj.f hpr n.j rmtw m tnw
dj.f c33 snw.j
dj.f nw n.j rmtw.j nb
hpr.kwj m nb dmj
dj.f šbn.j urw smrw
wn.j m hrj-phwj
dj.f n.j k3w hw r^{cw} nb
wn.j hr nht t dj.f

Ich war arm⁵¹ von Vater und Mutter her,
 der Herrscher 'baute' mich und ließ mich entstehen,
 er [...]te mich mit seinem Ka,
 als ich ein Habenichtes war.
 Er ließ mir Leute in Menge zuteil werden
 er ließ meine Gefährten zahlreich werden
 er ließ alle meine Leute für mich sorgen
 indem ich zum Dorfbesitzer wurde,
 er ließ mich eintreten unter die Großen und 'Fürsten',
 als ich unter den Letzten war,
 er gab mir Nahrung und Fülle Tag für Tag,
 als ich um das Brot seiner Gabe flehte.

Im Grab des Sutau⁵²:

[p3]jj.j nb jrjw wj m rmtw
ntk šhprw wj m k3.f
jnk nmh [hr jtj.j mwt].j
qd wj p3 hq3
dj.k wn.j m h3t n3 [...]

O mein Herr, der mich schuf unter den Menschen,
 du bist es, der mich hervorbrachte durch seinen Ka!
 Ich war arm von Vater und Mutter her,
 der Herrscher hat mich gebaut.
 Du stelltest mich an die Spitze der [...]
 (usw.)

mein Herr, der mich gebaut hat und mich entstehen ließ,
 der mir eine schöne Lebenszeit gewährte in der Gefolgschaft seines Ka.

⁴⁸ Ebd., 76.10.

⁴⁹ Ebd., 91.11-12. Vgl. ähnl. noch in einer Königsanrufung der Ramessidenzeit;
 Stele Der el Medine Nr. 242 ed. Bruyère, FIFAO 20.II, 105:

ntr p3jj.j qdw s^cnhw wj m k3.f Gott, mein Baumeister,
 der mich belebt mit seinem Ka.

⁵⁰ Ebd., 61.12-16.

⁵¹ Genau genommen ist eine *jnk*-Aussage ohne Zeitbezug; sie bringt keinen Zustand, sondern eine "Definition" zum Ausdruck (im Gegensatz zu *wn.j m nmhw* "ich war ein Armer"); die Aussage ist daher wohl zu verstehen als "Ich bin einer, der arm war".

⁵² Sandman, Texts, 66.10-12.

Im Grab des Merire I⁵³:

p3 hq3 nfr qdw wj jrjw wj
 šhprw wj djw šbn.j wrw
 šw cnh.j m ptr.f
 p3jj.j k3 n r^{cw}.nb

Du guter Herrscher, der mich baute, mich erschuf,
 der mich hervorbrachte und mich unter die Großen gesellte,
 Licht, von dessen Anblick ich lebe,
 mein Ka eines jeden Tages.

Im Grab des Panehsi, auf der unserem Text gegenüberliegenden Wandung⁵⁴:

dj.f šb <n.j> wrw smrw
 s^{c3}.kwj tr.kwj hmt.j šb wrw
 gm.j tw m njswt rh
 R^{cw} hm.f [qdw] nmh n hzz.f
 jrjw wrw m k3.f
 š3jj d^{dw} cnh nb wddwt
 snb.tw jw.f m htp

Er gesellte mich zu den Großen und Höflingen,
 indem ich erhöht war und respektiert wurde, nachdem ich mich
 nicht zu den Großen gesellen konnte.
 Ich fand dich als allwissenden König (?)⁵⁵
 Re ist Seine Majestät, der den Armen baut, den er lobt
 und Reiche erschafft mit seinem Ka;
 Schicksalsgott, Lebenspender, Herr der Gebote,
 man gesundet, wenn er in Frieden ist.

Auch auf einem Fragment aus dem Haus des Panehsi liest man noch den
 Satz "Ich war arm von Vater und Mutter her"⁵⁶.

Der stolze Bericht der Karriere im Königsdienst, der soziale Aufstieg
 von Königs Gnaden - hzwt⁵⁷ - ist seit dem Ursprung der "Laufbahn-
 Biographie" in der 5. Dynastie⁵⁸ ein zentrales Thema der autobio-
 graphischen Grabinschriften. Aber nirgends sonst wird die königliche
 Gnade mit derartigem Pathos dargestellt⁵⁹. Hier wird ein ganz neuer
 Ton angeschlagen. *Ad maiorem regis gloriam* machen die Grabherren ihren
 ursprünglichen sozialen Stand geringer, als er in Wirklichkeit ver-
 mutlich gewesen war, um ihrer Karriere unter Echnaton den Charakter
 eines schicksalswendenden Machterweises zu verleihen, wie nur ein Gott
 in die Wirklichkeit eingreifen kann. Und auch wenn die ursprüngliche

⁵³ Ebd., 16.9-10.

⁵⁴ Ebd., 25.7-9.

⁵⁵ Oder lies *gmj.j tw* als *gmj.tw.j* und übersetze "Ich wurde gefunden als Königs-
 bekannter"?

⁵⁶ CoA III, 1951, 189 Tf. LX.4.

⁵⁷ Vgl. zur Bedeutung dieses Begriffs: Zeit und Ewigkeit, 60 ff.

⁵⁸ Zum Ursprung der "Laufbahn-Biographie" aus der Titulatur s. Erika Schott, in:
 Gedenkschrift Otto (n. 24), 454-461.

Niedrigkeit nicht reine literarische Fiktion ist⁶⁰ - im Rahmen und Darstellungsinteresse dieser Texte ist sie ein narratives Mittel, um die Beamtenlaufbahn als Wende, als Umschwung der Verhältnisse darzustellen. Der sonst so nüchterne Bericht erhält dadurch nicht nur poetisch-rhetorisches Kolorit, sondern vor allem auch religiöse Bedeutung. Die Laufbahn des Erzählers erweist weniger dessen Tüchtigkeit, als Echnatons Göttlichkeit⁶¹. An der Karriere des Pahnese, Maja, Sutau, Eje usw. hat sich einmal mehr gezeigt, daß *er* der wahre Gott ist, der "Große schafft und Geringe baut."

Das Thema vom sozialen Umschwung, "from rags to riches", hat in der ägyptischen Autobiographie keine Tradition. Es gehört in die schöne Literatur und erscheint hier, übrigens ziemlich gleichzeitig, in drei zunächst recht verschieden aussehenden Zusammenhängen:

1. In der "Auseinandersetzungsliteratur" vom Typ der Admonitions, wo *beklagt* wird, daß der Geringe zu Reichtum gekommen (und der Reiche verarmt) ist⁶²;
2. In den loyalistischen Lehren des MR, die den König als Schicksalsgott darstellen, der den Geringen, der sich loyal erweist, reich macht⁶³;
3. In der literarischen Autobiographie des Sinuhe, wo der persönliche Einzelfall eines derartigen schicksalswendenden Eingriffs in das Leben eines Geringen, der sich als loyal erwiesen hat, narrativ entfaltet wird⁶⁴.

⁵⁹ Otto gibt in: Biogr. Inschriften, 102-118 einen auch das ältere Material einbeziehenden Überblick über die Geschichte des Themas.

⁶⁰ Dies meint z. B. Fecht, in: ZÄS 94, 1967, 40 n. 23.

⁶¹ Zum entsprechenden Befund der Ikonographie vgl. Davies, Amarna I, 19 f.

⁶² Vgl. hierzu zuletzt F. Junge, in: Gedenkschrift Otto, 275-284.

⁶³ Vgl. besonders § 5 der "Lehre eines Mannes für seinen Sohn" in der Strophen-einteilung und Übersetzung von G. Fecht, in: ZÄS 105, 1978, 37:

"Er verwandelt den Unwissenden in einen Wissenden;
 der Abgelehnte ist zum Beliebten geworden;
 er läßt den Geringen den Großen übertreffen,
 der Letzte ist der Erste.
 Wer bar war des Unterhalts ist Herr von Vermögen,
 wer armselig war, ist Herr einer Klientel;
 er läßt Erfolg haben den, der des Erfolges ermangelte,
 der Notleidende ist Herr eines Dorfs.

Für die Ramessidenzeit vgl. ÄHG Nr. 241, wo das Thema des "sozialen Umschwungs" in einer (kollektiven, nicht persönlichen) Königseulogie angeschlagen wird. Möglicherweise gehört auch V. Condon, Seven Royal Hymns (MÄS 37, 1978) Text III, S. 39-40 in diesen Zusammenhang.

⁶⁴ Den Umschwung als solchen thematisiert das Lied des Sinuhe nach seinem Sieg über den "Starken von Retenu" B 149-156:

"Wegen seiner Verhältnisse wars, daß ein Fliehender floh -
 über mich ist Zeugnis bei Hofe;
 aus Hunger wars, daß ein Schleichender schlich -
 ich gebe Brot meinen Nachbarn;

Die autobiographischen Passagen der Amarna-Inschriften lassen sich un-
schwer in einem ganz ähnlichen Sinne auf die offizielle Königsideolo-
gie beziehen, wie die Erzählung des Sinuhe auf die Ideologie der
Loyalistischen Lehren: als narrative und persönliche Exemplifizierungen
eines Dogmas⁶⁵. Dabei gehen die Amarnatexte insofern noch über den
Sinuhe hinaus, als sie den sozialen Umschwung, den schicksalswendenden
Eingriff, ganz eindeutig als den Machterweis des Königs darstellen,
während Sinuhe hier den "unbekannten Gott", den er als Urheber seiner
Flucht, d. h. seines Schicksals, erkennen lernt, in einer wohl bewußt
unklar gelassenen Relation neben oder über den König stellt⁶⁶. Auch
die loyalistischen Lehren bemühen sich, wie unlängst Gerhard Fecht an
der "Lehre eines Mannes für seinen Sohn" gezeigt hat, um Ausgleich
und Scheidung göttlicher und königlicher Kompetenzen in den Formen le-
benspendender und schicksalswirkender Einwirkung in das menschliche
Dasein⁶⁷. Die Amarnatexte greifen auch hier nicht einfach eine ältere
Tradition auf, ohne nicht etwas entscheidend Neues daraus zu machen,
das von demselben rigorösen, vereindeutigenden Geist⁶⁸ geprägt ist wie
die Theologie. In Amarna ist ganz eindeutig der König der Gott des
Einzelnen. Daher bekunden die Inschriften eine Devotion, die nicht nur
viel von der späteren Persönlichen Frömmigkeit vorwegnimmt, sondern
die bereits als Persönliche Frömmigkeit gedacht ist. Wie die Stelen
von Der el Medine "verkünden" (*sḏd*)⁶⁹ sie die "Machterweise" eines
Gottes am Schicksal des Einzelnen⁷⁰. Man muß allerdings damit rechnen,
daß in Amarna derartige Bekenntnisse einen weniger persönlichen, indi-
viduellen Charakter haben als in Der el Medine, wo sie in Erfüllung
eines Gelübdes⁷¹ eine ganz individuelle Gotteserfahrung bekunden. In
Amarna hat die ganze Grabdekoration etwas zentral gelenktes, Unpersön-
liches⁷², was sich in den Texten in der starken Klischeehaftigkeit
ausdrückt, mit der diese, offenbar einem gemeinsamen Vorbild folgend,
das Thema vom sozialen Umschwung, vom märchenhaften Aufstieg des Ein-
zelnen als Machterweis seines königlichen Schicksalsgottes behandeln.

wegen Nacktheit wars, daß einer sein Land verließ -
ich bin in weißes Leinen gekleidet;
weil er niemand schicken konnte, lief einer davon -
ich bin überreich an Leuten."

⁶⁵ Zu einer Interpretation des Sinuhe in diesem Bezug s. besonders Posener,
Littérature et politique, 87-115.

⁶⁶ Vgl. hierzu Otto, in: ZÄS 93, 1966, 100-111.

⁶⁷ In: ZÄS 105, 1978, 14-42.

⁶⁸ Im Sinne von Hornung, Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971, 240 ff.

⁶⁹ Vgl. n. 24.

⁷⁰ "Ich verkünde euch die Wohltaten, die mir der Herrscher erwiesen hat", in An-
rufen an die Lebenden zur Darstellung des "sozialen Umschwungs", z.B. Sandman,

Dasselbe gilt auch für den 2. Teil der Panehsi-Inschrift, jene Eulogie auf Echnaton, die bis auf kleine Veränderungen wörtlich auf der Statue des Raii in Bezug auf den Gott Chons wiederkehrt. Auch sie besteht zum größten Teil aus Wendungen, die sich in anderen Grabinschriften von Amarna wiederfinden. "Schicksalsgott, Lebensspender, Herr der Gebote"⁷³ wird Echnaton z. B. auch in einer Anrufung an Aton und Königskä im Grab des Merire I genannt, interessanterweise in Verbindung mit der einzigen anderen Prädikation dieser Eulogie, die über das Schema der Naturkräfte hinausgeht, dem König als Schöpfer des Einzelnen⁷⁴:

*ḥq3 jrjw wrw qdw nmhw
š3jj ddu enḥ nb wddwt*

Herrscher, der Große erschafft und Geringe baut,
Schicksalsgott, Lebensspender, Herr der Gebote⁷⁵.

Eine andere Inschrift des Merire-Grabes fügt den Topos vom persönlichen Schöpfertum des Königs, den Panehsi zum Thema der ersten Strophe seines Hymnus ausdehnt, in das Schema der Naturkräfte (und zwar anstelle der "Luft"⁷⁶) zwischen "Nil" und "Licht" ein:

*p3 ḥcpj wsr.tw ḥr wd.f
k3 <w> rsfw n kmt
p3 ḥq3 nfr qdw wj jrjw wj
šḥprw wj djw šbn.j wrw
p3 šw enḥ.j m ptr.f
p3jj.j k3 n r^cw nb*

Du Nil, durch dessen Gebot man reich wird,
du Fülle und Nahrung Ägyptens!
Du guter Herrscher, der mich gebaut und erschaffen hat,
der mich (groß) werden ließ und mich unter die Fürsten gesellte,
du Licht, von dessen Anblick ich lebe,
du mein Ka eines jeden Tages!

Texts, 25.6-7; 29.1-2; 61.9-10.

⁷¹ S. LÄ II, 519-521.

⁷² Mit Davies, Amarna I, 19 f.

⁷³ Ebenso Sandman, Texts, 25.8-9.

⁷⁴ Wie eng gerade die Aspekte des "Schöpfers des Einzelnen" und des "Schicksalsgottes" zusammengehören, anders gesagt, daß mit dieser "Schöpfung" nichts anderes als der "schicksalswendende" Aufbau von Existenz und Persönlichkeit des Einzelnen gemeint ist, geht auch aus anderen Stellen hervor, vgl. etwa Sandman, Texts, 92.7:

*p3jj.j nb qdw rmtw šḥpr ^cḥ^cw
jrjw š3jj nfr n ḥzjj.f*

"Mein Herr, der Menschen baut und Lebenszeit entstehen läßt,
der ein gutes Geschick schafft für den, den er lobt."

⁷⁵ Sandman, Texts, 3.9-10.

⁷⁶ Vgl. n. 22 und 87.

Die Prädikation des Königs als "Nil"⁷⁷, "Hoher Nil"⁷⁸ und "Millionen Nile"⁷⁹, die Westendorf mit dem "androgynen" Darstellungstypus des Königs (Karnak-Kolosse) in Verbindung gebracht hat⁸⁰, ist den Texten ebenso geläufig wie die als "Licht" (Schu)⁸¹, in der Fecht eine Identifizierung mit dem Gott Schu der heliopolitanischen Kosmogonie sehen wollte⁸². Wie diese Prädikationen gemeint sind, als Metaphern für das Wirken des Königs im sozialen Bezug: "für alle Länder", "für Ägypten", "für jedermann", oder auch persönlich: "von dessen Anblick/Ka ich lebe", ergibt sich aus den entsprechenden attributiven Bestimmungen, die in diesem Zusammenhang nie fehlen⁸³. Zuweilen werden die kosmischen Metaphern auch explizit aufgelöst, so z. B. im folgenden Text aus dem Grab des Panehsi die Luft als das "Hören der Stimme"⁸⁴:

*j3w n k3.k p3 [ḥq3]
 [š]w ḥbs mrwt mj p3 jtn
 jrjw jrtj n t3 ptr.sn jm.f
 ḥ^cpj.sn jrjw ^cnḥ.sn
 t3w n ^cnḥ sdm [ḥr]w.[f]*

Lob deinem Ka, o [Herrscher],
 [Lil]cht, von Liebe umkleidet wie die Sonne,
 der dem Lande Augen erschafft, kraft dessen sie sehen,
 ihr Nil, der ihr Leben erschafft;
 Lebensodem ist es, [seine] Stimme zu hören.

Diese Form kosmischer Metaphorik, die das Wirken des Königs in einer Dreiheit lebenspendender Elemente darstellt, geht, wie bereits anhand der Raii-Inschrift angedeutet, auf die Königsideologie des MR zurück. Es läßt sich nun aber zeigen, daß darüberhinaus die expliziteste Formulierung dieser Elemententopik, wie sie den Inschriften des Raii und Panehsi zugrundeliegt, in einem bestimmten Text des MR, dem Einseigne-

⁷⁷ Z.B. Sandman, Texts, 5.4; 28.15; 39.11; 58.15 f.; 91.13; 172.12.

⁷⁸ Z.B. Ebd. 31.14-15; 32.9; 37.9.

⁷⁹ Z.B. Ebd. 60.8; 79.11; 92.4.

⁸⁰ In: Pantheon 21, 1963, 269-277.

⁸¹ Die Stellen bei Fecht, in: ZÄS 85, 1960, 104 ff.

⁸² a.a.O. (n. 81) und in: ZÄS 94, 1967, 48 f. n. 48. Fechts Einwand gegen eine Deutung von šw als "Licht", nämlich daß ihm gelegentlich sogar eine "Stimme" zugeschrieben werde (ZÄS 94, 48 f. n. 48), dürfte mit dem Hinweis auf die metaphorische Bedeutung der Elemententopik ausreichend entkräftet und erklärt sein; beim "Hören der Stimme" ist bereits nicht mehr an das Licht, sondern an die Luft gedacht. Im "Lehrhaften Namen" des Gottes ist šw dagegen nicht metaphorisch, sondern wörtlich zu verstehen. Dort heißt es, daß der Gott das Licht zum "Namen" habe, womit nach LÄ II, 769-71 die sprachliche oder "mythische" Dimension der Götterwelt gemeint ist. In der Tat machen die Hymnen deutlich genug, daß in Amarna die Mythologie des Sonnengottes ersetzt wird durch eine kosmische Phänomenologie des Lichts. Vgl. ähnlich bereits Anthes, in: ZÄS 90, 1963, 1 ff. und Otto, in: Saeculum 14, 1963, 272.

ment Loyaliste (EL), ein literarisches Vorbild hat. Ich setze zur Verdeutlichung dieser Abhängigkeit die beiden Texte nebeneinander:

EL ⁸⁵		Panehsi
<i>R^cw pw m33w m stwt.f</i>	Sonne	<i>šw nt3 nb</i>
<i>shdw t3wj r jtn</i>		<i>cnh.tw m ptr.f</i>
<i>sw3dw sw r hc^cpj c3</i>	Nil	<i>hc^cpj n t3-tmm</i>
<i>mh.n.f t3wj m ht-n-cn^h</i>		<i>s33.tw m k3.f</i>
<i>qbb fndw w3j.f r nšn</i>	Luft	<i>ntr jrjw wrw qdw nmhw</i>
<i>htp.f (r) tpjw t3w</i>		<i>t3w n fnd nb ss.tw jm.f</i>

Der Abschnitt aus dem EL lautet in Übersetzung:

Re ist er, durch dessen Strahlen man sieht,
einer, der die beiden Länder mehr erleuchtet als die Sonne.

Ein Begründer ist er, mehr als eine hohe Nilüberschwemmung,
er hat die beiden Länder erfüllt mit dem "Lebensbaum".

Daß die Nasen erstarren, ist, wenn er sich erzürnt;
besänftigt er sich, atmet man Luft.

Die Abfolge der Elemente ist in beiden Texten dieselbe. Die Bezeichnungen sind identisch bis auf das Licht, das im MR-Text *jtn* "Sonne" genannt wird, und für das in dem 500 Jahre jüngeren Text *šw* die sprachlich angemessenste Bezeichnung ist. Die Ausdeutung der Metaphern entspricht sich bis auf die Luft, die im MR-Text zu Gnade und Zorn des Königs⁸⁶, in Amarna zu seiner Rolle als sozialer "Baumeister" in Beziehung gesetzt wird.

⁸³ Der König ist nicht "an sich" Nil, Licht und Luft, sondern sein Wirken stellt sich denen, denen es gilt, so dar. Dasselbe gilt auch für die Sonnenpredikation des Königs außerhalb Amarnas, wenn der König etwa "Re der 9 Bogen", "Große Sonne Ägyptens" oder "Licht für den der ihm folgt" (usw.) genannt wird.

⁸⁴ Sandman, Texts, 28.14-15. Ähnlich auch 172.12-13:

Nil	<i>hc^cpj.sn hr.sn n.f</i>
Licht	<i>ntk p3 šw cnh.j m ptr.k</i>
(Luft)	<i>rwd.j n sdm hrw.k</i>

Ihr Nil, auf den sie ihr Gesicht richten,
du bist das Licht, ich lebe von deinem Anblick,
ich werde stark vom Hören deiner Stimme.

⁸⁵ Nach Posener, L'Enseignement Loyaliste (n. 14), § 2.9 - § 3.6, S. 9-22, 64-73.

⁸⁶ Vgl. die Sinuhe-Erzählung, in der dieses Thema eine zentrale Rolle spielt: *jm t3w n ntj m jtmw* "Gib Atemluft dem, der am Ersticken ist" (B 275); ähnlich B 236: *cnh.tw m t3w n dd.k* "Man lebt von der Luft, die du gibst". In den historischen Inschriften des NR dient die Bitte um Atemluft (*t3w n cnh*), d. h. Gnade, im Munde unterworfenen Fürsten als Kapitulationsformel, vgl. D. Lorton, The juridical terminology of international relations in Egyptian texts through Dyn. XVIII, Baltimore and London 1974, 136 ff.

Daß und wie im ägyptischen Denken die Begriffe "Bauen" (*qd*) und "Atemluft" zusammenhängen, lehrt die Gestalt des Töpfergottes Chnum, der zumindest in der Spätzeit auch als Luftgott verehrt wurde. Chnum ist speziell der göttliche Menschengeschöpfer, der Schöpfergott des Einzelnen⁸⁷. Er formt den Menschen auf der Töpferscheibe und haucht ihm Leben ein. Diese Bezüge werden besonders deutlich in einer Strophe des Amun-Hymnus der "Stele der Verbannten" aus der 22. Dyn., die ebenfalls das lebenspendende Wirken des Gottes in der Dreiheit der Elemente aufzeigt⁸⁸:

Ein Chnum ist er, der treffliche Töpfer,
 der Odem des Lebens,
 der Hauch des Nordwinds;
 ein hoher Nil, von dessen Ka man lebt,
 der Götter und Menschen versorgt;
 die Sonne des Tages, der Mond des Abends,
 der den Himmel quert, ohne zu ermüden.

Aber dieser späte Nachklang des "loyalistischen" Themas steht schon im Kontext einer Weltgott-Theologie, die die Dreiheit der Elemente nicht mehr metaphorisch als Bild einer allumfassenden Versorgung, sondern buchstäblich als leibhaftige kosmische Verkörperung Gottes auffaßt; die letzten beiden Verse des Zitats sind gewiß nicht metaphorisch, sondern wörtlich gemeint⁸⁹. In der loyalistischen Tradition aber hat diese Topik einen anderen Sinn: der König ist Herr über die Elemente (Sinuhe B 232-234⁹⁰) und sein Wirken ist so allumfassend lebensnotwendig wie diese. Anders sind auch die in dieser Tradition stehenden Aussagen der Amarnatexte nicht gemeint.

⁸⁷ Vgl. damit die Auffassung, daß jedermann seinen eigenen Chnum hat (Assmann, in: MDAIK 28, 1972, 61 m.n. 37-40); der selbstentstandene Gott, der weder Vater noch Mutter hat, ist "sein eigener Chnum" (pBerlin 3048 = ÄHG Nr. 143, 66-68). Im Hymnus der beiden Baumeister Suti und Hor wird der Sonnengott "Chnum" (d.h. *qdw* "Baumeister") und "Amun" (d.h. *t3w n cnj* "Lebensodem") des Himmelsvolkes genannt (ÄHG Nr. 89, 40 mit S. 556 z. St., Verweis auf *qd* und *scnj* in Pyr. 450 a und die Rolle von Chnum und Amun im Geburtsmythos). Zur Verbindung der Begriffe "Luft" und "Schicksal" s. Assmann, Liturgische Lieder, Register s.v. "Luft + Leben"; MDAIK 28, 1972, 61; Zeit und Ewigkeit, 40 m.n. 137; 63 m.n. 74; ÄHG, 589 zu Nr. 141.

⁸⁸ Vgl. ÄHG, 71; der Text bei v. Beckerath, in: RdE 20, 1968, 7 ff.

⁸⁹ Vgl. einstweilen ÄHG, 68 m.n.60; ausführlicher in "Primat und Transzendenz" (n. 13).

⁹⁰ *ntk hbs 3ht tn* Du bist es, der diesen Horizont verhüllt.
wbn jtn n mxwt.k Die Sonne geht auf dir zuliebe,
mw m jtrw swr.tw.f mxj.k das Wasser im Fluß, wenn du es willst, wird es getrunken.
t3w m pt hnm.tw.f dd.k die Luft im Himmel, wenn du es sagst, wird sie geatmet.

III

Nach der eingehenden Betrachtung der beiden Inschriften, des Raii in Theben und des Panehsi in Amarna, stellt sich die Frage nach der Art des Textes, der diesen beiden zeitlich und räumlich recht weit auseinanderliegenden Inschriften als gemeinsame Vorlage gedient haben muß. Denn daß es eine solche Vorlage gegeben hat und nicht etwa Raii den Text unmittelbar aus dem Grab des Panehsi in Amarna kopiert hat, läßt sich wohl unterstellen. Was die Art dieses Textes angeht, gewinnen wir nun aber einen wie mir scheint sehr wertvollen Hinweis durch die Tatsache, daß er zumindest in jenem Textstück, das uns in den beiden Repliken greifbar wird, die als Enseignement Loyaliste bekannte Weisheitslehre als literarisches Vorbild benutzt. Dadurch legt sich die Annahme nahe, daß es sich auch bei dem in Rede stehenden Text um eine loyalistische Lehre gehandelt haben muß; ich wüßte nicht, in welcher anderen Gattung das Thema der in der kosmischen Metaphorik einer Elementenlehre dargestellten allumfassenden Versorger- und Schicksals-Rolle des Königs sonst einen Ort hätte.

Wir haben den Loyalismus der Amarnainschriften als ein "literarisches Phänomen" betrachtet, das als solches durch bestimmte rekurrente Themen konstituiert wird; neben dem Elementen-Topos ist das vor allem die Topik der schicksalsstiftenden und -wendenden Macht des Königs. Auch dieser Befund läßt sich am einfachsten erklären, wenn man dieses ganze literarische Phänomen als Reflex eines Textes wie der Loyalistischen Lehre von Amarna versteht. Denn die Texte konfrontieren uns mit Gemeinsamkeiten nicht nur von Themen, sondern auch von Formulierungen und Formulierungsmustern. Ich verweise hier nur auf das bedeutendste dieser Formulierungsmuster, den zweigliedrigen (begründeten) Makarismos vom Typ

w3d-wj p3 sdm sb3jjet.k n cnh
k3 s3jj.f m ptr.k ph.f j3w

Selig, wer deine Lehre des Lebens hört!

Denn er wird sich deines Anblicks ersättigen und das Alter erreichen⁹¹.

⁹¹ Sandman, Texts, 60.6-7.

Derartige Seligpreisungen sind nicht nur in den Amarna-Inschriften gut ein dutzendmal belegt, es scheint sich auch um eine Schöpfung der Amarnazeit zu handeln⁹². Diese Form ist aber offensichtlich aus einer Urform entwickelt, die für die beiden Loyalistischen Lehren des MR charakteristisch ist⁹³:

"Wer A tut, wird ein B werden"

wird zu

"Wohl dem, der A tut:
denn ihm wird B zuteil."

So legt sich auch von hier her der Gedanke nahe, daß hinter dem literarischen Phänomen des Amarna-Loyalismus ein Text in der Tradition der Loyalistischen Lehren des MR steht - die Loyalistische Lehre Echnatons.

Als drittes kommt hinzu, daß die Inschriften selbst ständig von einer "Lehre" (*sb3jjet*) des Königs reden, seiner "Lehre des Lebens"⁹⁴. Zwar möchte man, wenn sich auch Leute wie der Bildhauer Bak rühmen, "von Seiner Majestät selbst unterwiesen (*sb3*) zu sein"⁹⁵ oder wenn der Baumeister Merire das Gold der Belohnung empfängt "weil er auf die Lehre Pharaos hörte und alles tat, was betreffs dieser schönen Anlagen gesagt war"⁹⁶ lieber an den Topos vom König als Erzieher denken⁹⁷ und an eine entsprechend allumfassende Form der Unterweisung⁹⁸. Aber bei genauerer Prüfung der Belege zeigt sich, daß die meisten Erwähnungen dieser Lehre in ganz unzweideutig loyalistischem Kontext stehen:

jrj.f b3w.f r hm sb3jjet.f
hwt.f n rh sw

Er erweist seine (strafende) Macht gegenüber dem der
seine Lehre ignoriert,
und Gunst dem, der ihn (aner)kennt⁹⁹.

Auch in den schon erwähnten Seligpreisungen steht das "Hören der Lehre" im Vordergrund¹⁰⁰. Sogar die Wendung vom "Weg des Lebens", diese typische Selbstbezeichnung weisheitlicher Unterweisung¹⁰¹, begegnet in diesem Zusammenhang¹⁰².

⁹² Vgl. einstweilen: Zeit und Ewigkeit, 59 n. 52, und ausführlich: "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit" (n.8).

⁹³ S. im einzelnen "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit" (n.8).

⁹⁴ 22 Belege, s. dazu Adolf Erman, Die Religion der Ägypter, Leipzig 1934, 122 m.n. 1-8; Hellmut Brunner, Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957, 52 f.; Assmann, in: Saeculum 23, 1972, 110 m.n. 6. "Lehre des Lebens": Sandman, Texts, 60.6; 80.9; 92.8.

⁹⁵ Sandman, Texts, 175.6-7.

⁹⁶ Ebd., 2.14-15

Aus einer genauen Analyse der Inschriften, etwa hinsichtlich des ihnen zugrundeliegenden Begriffs eines *summum bonum* und seiner Konstituentien wie "leibliche Wohlbewahrtheit"¹⁰³, "gutes Alter", "Sättigung am Leben"¹⁰⁴, "Gunst des Königs"¹⁰⁵, "Ehrwürdigkeit" (*jm3ḥjj* = "Grabversorgt-heit")¹⁰⁶ und "ewiger Bestand der irdischen Taten"¹⁰⁷ müßten sich wesentliche Aufschlüsse über Inhalt und Tendenz dieser Lehre gewinnen lassen. Ich kann das in diesem Rahmen natürlich nicht versuchen. Aber ich möchte doch auf einen Punkt hinweisen, der mir auch auf der Basis dieser Reflexe und Andeutungen etwas Innovatorisches und "Häretisches" zu enthalten scheint, wie man es naturgemäß bei einer Loyalistischen Lehre Echnatons erwarten darf. Ich meine die besondere Beziehung des Königs zur "Maat". Anthes hat dieser Frage bereits eine grundlegende und erschöpfend dokumentierte Untersuchung gewidmet, so daß ich mich hier kurz fassen darf¹⁰⁸. Meines Erachtens maßt sich Echnaton nicht nur eine Beziehung zur Maat an, wie sie sonst dem Sonnengott zukommt¹⁰⁹, sondern er geht darin noch weiter als selbst ein Gott vor ihm gegangen war. Das zeigt sich weniger an den von Anthes untersuchten Belegen des Lexems Maat als an dem, was "das Prinzip Maat" inhaltlich besagt. Für die Weisheitsliteratur ist seit Ptahhotep, der Bauerngeschichte, der Lehre für Merikare und dem Dialog des Si-Sobek "Maat" das Prinzip, das *Bestand* verbürgt im umfassendsten Sinne des langen Lebens, guten Alters und Begräbnisses und der nachtodlichen Fortdauer¹¹⁰.

-
- ⁹⁷ Brunner, a.a.O. (n. 94).
⁹⁸ So etwa Assmann, in: Saeculum 23, 1972, 109 f. Erik Hornung, Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971, 245, denkt an die Theologie des Gottes Aton als Gegenstand der Lehre.
⁹⁹ Sandman, Texts, 86.15-16.
¹⁰⁰ Vgl. außer der in n. 91 erwähnten Stelle noch ebd., 5.5-6; 92.8-9; 100.14-15.
¹⁰¹ Posener, in RdE 6, 1951, 43 n. 1; 10, 62, 64 (A); Couroyer, in: RB 56, 1949, 412-32; Grapow, Bildl. Ausdrücke, 64 f.; Drioton, in: Ann.Fac.Arts Ibrahim Pasha Univers. 1, 1947, 66.; Spiegel, Die Präambel des Amenope, Glückstadt 1935; Williams, in JEA 47, 102; Irene Grumach, Untersuchungen zu Amenope, 10 f.
¹⁰² Sandman, Texts, 99.2.
¹⁰³ Äg. *ḥꜣw wd3*, vgl. z.B. Sandman, Texts, 25.10-11; 61.6; s. auch n. 32.
¹⁰⁴ Z.B. Ebd., 92.6-7, vgl. auch Assmann, in: RdE 30, 1978, 32 (im Druck).
¹⁰⁵ Zum Zentralbegriff der *ḥꜣwt* s. Blumenthal, Königtum I, 313-319; Zeit und Ewigkeit, 60-64.
¹⁰⁶ Zeit und Ewigkeit, 59 n. 53; "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit" (n.8).
¹⁰⁷ *wm jrt. f nb mntj r nhh* "alles, was er getan/gemacht hat, soll ewig bestehen": Sandman, Texts, 60.10-11; 92.5-6.
¹⁰⁸ Die Maat des Echnaton von Amarna (JAOS Suppl. 14, 1952).
¹⁰⁹ Zur Bedeutung des Beiworts *ꜣnh m m3ꜣt* "Der von der Maat lebt" s. Assmann, König als Sonnenpriester (ADIK 7, 1970), 63 f.
¹¹⁰ Zu dieser Bedeutung von Maat vgl. einerseits die 5. Maxime des Ptahhotep in der überzeugenden Deutung von G. Fecht, Der Habgierige und die Maat (ADIK 1, 1958), andererseits zwei Stellen aus dem Bauern:

In genau denselben Begriffen stellt der Amarna-Loyalismus den Segen des Königs dar; im König wird hier der Begriff Maat gleichsam personalisiert¹¹¹. Dem König wird der Einzelne nicht dadurch wohlgefällig, daß er die Maat tut, sondern umgekehrt: dadurch, daß er für den König handelt und dem König anhängt im Sinne der "Lehre", erweist er sich als ein "Maati", ein Gerechter. Das ist nun aber genau der Sprung, der die Geschichte der ägyptischen Weisheit kennzeichnet und den man gewöhnlich mit der Ramessidenzeit, vor allem der Lehre des Amenope verbindet. War der älteren Auffassung der Begriff eines "frommen" Handelns im Sinne eines Handelns für Gott fremd und nur im Sinne eines Tun der Maat, der von Gott gesetzten Ordnung, denkbar, das aber als solches schon seinen Segen in sich trug und auf Gott nur mittelbar bezogen war, so tritt uns in der Weisheit und der Persönlichen Frömmigkeit der Ramessidenzeit (beides wieder als literarische Phänomene verstanden) der Begriff eines Handelns für Gott entgegen, der sich nicht als das Tun der Maat, sondern als die Befolgung von Gottes unmittelbarem (z. B. in Orakeln, Zeichen, Krankheiten und Genesungen geäußerten) Willen versteht. Das Prinzip Maat ist in Gott personalisiert und dem "freien Willen Gottes" gleichgesetzt¹¹². Entsprechend ist es nicht mehr die Maat-gemäße Tat, die den Erfolg in sich trägt, sondern Gottes Gunst (*hzw*), die den Erfolg gewährt¹¹³. Was hier als ein für Ägypten ganz neuer Begriff von Frömmigkeit in den Blick kommt, ist nichts anderes als der Begriff von Loyalität, wie ihn die Lehre Echnatons formulierte.

B 1, 307-310: "Maat aber ist für die Ewigkeit bestimmt, sie steigt mit dem, der sie tat, in den Friedhof hinab; wenn er begraben wird und sich der Erde vereint, wird sein Name nicht ausgelöscht werden auf Erden."

B 1, 320-322: "Sage die Maat, tue die Maat, denn sie ist groß und gewaltig und dauert, ihre Macht ist bewährt, sie geleitet zur Ehrwürdigkeit."

Der Hinweis auf diese wohlbekanntesten Stellen möge genügen, den inneren Zusammenhang der Vorstellung klarzumachen einerseits des Lebens als eines Weges, auf dem die Maat zum rechten Ziele führt, andererseits der "Ehrwürdigkeit", d. h. der Jenseits-Versorgtheit als dieses Zieles und schließlich der Maat als Inbegriff des "Bestandes", der Dauer, auf die der Mensch angewiesen ist, wenn anders die Bewegung, die seine irdische Existenz beschreibt, ihn nicht in die Vergänglichkeit fortreißen (d.h. im Totengericht scheitern lassen), sondern in eine bleibende Form nachtodlicher Fortdauer einmünden soll.

¹¹¹ Bis zu einem gewissen Grade ist allerdings auch das bereits loyalistische Tradition. Wenn das Enseignement Loyaliste den Satz des Ptahhotep (315) "Kein Grab für den Habgierigen" umformuliert in "Kein Grab für den, der sich gegen Seine Majestät auflehnt" (§ 6.4, vgl. Fecht, Der Habgierige und die Maat, 43 f.; Posener, L'Enseignement Loyaliste, 31 (4); id., Littérature et politique, 123), dann ist ein allgemeiner Verstoß gegen die Maat (Habgier) ersetzt durch einen Verstoß gegen das Königtum (Rebellion), Gerechtigkeit mit Loyalität gleichsetzt und so auch hier Maat im König personalisiert.

Die revolutionäre Tat des Echnaton, mag man sie nun als Verkündigung einer neuen Religion oder mit Hornung als den "Ansatz" eines neuen Denkens¹¹⁴ verstehen, kommt somit auf zwei Pfeiler zu stehen: eine "Ethik" in Form einer Loyalistischen Lehre und eine "Naturlehre" in Form eines oder mehrerer Hymnen an Aton. Das entspricht genau der "Zweipersonenlehre" der Amarnareligion, die die kosmischen und personalen Züge des Göttlichen in der Sonne und im König konzentriert¹¹⁵. Doch bevor wir uns abschließend dieser religiösen Bedeutung zuwenden, die der loyalistischen Tradition im Kontext der Amarnareligion zuwächst, müssen wir kurz auf eine auffallende Parallele hinweisen, die auch in dieser Hinsicht bereits mit dem Loyalismus des MR besteht. Auch dieser besaß seine Ergänzung in einer Naturlehre, die in Form eines Hymnus verfaßt war. Denn wie anders erklärt sich der Aufruf zur Loyalität am Ende des Nil-Hymnus, wenn nicht als Indiz einer inneren Beziehung zwischen Nil- und Königsverehrung, kosmischer Religion und Loyalismus?

Ihr Menschen, die ihr die Neunheit erhebt,
fürchtet euch vor seiner Hoheit!
Handelt für seinen Sohn,
den Allherrs, der die beiden Länder gedeihen läßt¹¹⁶!

Der Nilhymnus ist kein liturgischer Text, der sich auf welchen Wegen auch immer unter die Werke des Cheti, die "Klassiker" der Schultradition, verirrt hat, sondern ein genuines Stück Weisheitsliteratur, das seinen Platz unter den "richesses inconnues" der ägyptischen Literatur verdient hätte¹¹⁷. Er stellt eine Art Naturphilosophie in

-
- ¹¹² Vgl. hierzu bes. H. Brunner, in: *Sagesses du Proche Orient Ancien*, Paris 1963, 103-117; S. Morenz, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, in: *SSAW* 109.2, 1964; Assmann, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit".
- ¹¹³ Diese Entwicklung hat bereits Otto, in: *Biogr. Inschriften*, 22 sehr klar gesehen und formuliert; vgl. für weitere Lit. "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit" (n.8).
- ¹¹⁴ *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, 233-246.
- ¹¹⁵ Vgl. hierfür *Saeculum* 23, 1972, 122-124 und *Zeit und Ewigkeit*, 54-61.
- ¹¹⁶ Wolfgang Helck, *Der Text des Nilhymnus* (KÄT 1972), 82 und 85; *ÄHG* Nr. 242, 116-119 vgl. S. 641 z. St.
- ¹¹⁷ G. Posener, der den Nilhymnus in: *RdE* 6, 1951, 28 m.n. 4-5 erwähnt, nimmt ihn aufgrund seines religiösen Sujets nicht in sein Inventar der als grundsätzlich profan verstandenen "schönen Literatur" Ägyptens auf (*RdE* 6, 1951, 27-48). Was das Sujet angeht, ist aber der Nilhymnus nicht religiöser als etwa die Lehre für Merikare. Ich kann auch Kaplony nicht zustimmen (in: *Gedenkschrift Otto*, 295), der den Nilhymnus für ein sekundär in die Schöne Literatur übernommenes Werk hält.

Hymnenform dar. Es geht hier um den Nil nicht als Gottheit, sondern als das kosmische Element, dem der Vorrang vor allen anderen gebührt, weil vom befruchtenden Wasser alles Leben abhängt, eine *prima materia* im zeitlichen wie vor allem in hierarchischen Sinne:

Jegliches Erzeugnis ist sein Geschenk,
 es gibt keinen Bereich, der ohne ihn leben könnte.
 Der die Menschen kleidet mit dem Flachs, den er wachsen läßt,
 der den Webergott seine Erzeugnisse herstellen läßt
 und den Salbengott sein Öl,
 Ptah zimmert mit seinem Speichel (?).
 Alle Erzeugnisse werden aus ihm hervorgebracht,
 (selbst) alle Bücher von Hieroglyphen,
 denn er versorgt mit Papyrus¹¹⁸.

Die Argumentation des Großen Hymnus zugunsten des Lichts klingt zwar weniger sophistisch, aber im Grunde geht es um dieselbe weisheitliche Frage nach der Einen Quelle, der alle Vielfalt des Lebendigen sich letztlich verdankt¹¹⁹.

Die beiden Traditionen, die "loyalistische" und die "naturphilosophische", die sich bereits im MR offenbar nicht ohne Bezug aufeinander entwickeln¹²⁰, werden nun von Echnaton zu einem großen Gebäude zusammengefaßt, in der sie, sich gegenseitig ergänzend und mit der dem Denken dieses Königs eigentümlichen Ausschließlichkeit die Gesamtheit dessen ausmachen, was in Amarna als Religion, d. h. sinngebende geistige Repräsentation der Wirklichkeit gelten sollte: der Gott als Urheber allen Seins und Lebens, der König als der persönliche Gott des Einzelnen, der für die Maat, die gerechte Ordnung und Verteilung der von Gott geschaffenen Dinge im Bereich der sozialen Welt zuständig ist¹²¹.

Damit ist klar, daß das, was wir den "Loyalismus" von Amarna genannt haben, in seinem Wesen nicht erfaßt ist, wenn man es als ein "literarisches Phänomen" bestimmt. Was sich in den Texten ausprägt, findet etwa auch in der archäologischen Hinterlassenschaft von Amarna seinen Niederschlag. Verehrungsstätten für den König haben sich in verschie-

¹¹⁸ Helck, a.a.O. (n. 116), 45-51; ÄHG Nr. 242, 57-65.

¹¹⁹ S. ausführlicher Saeculum 23, 1972, 118-122.

¹²⁰ Im Hinblick auf die in der 5. Dyn. mächtig hervortretenden Bezeugungen einer persönlichen König-Beamter-Beziehung - vgl. E. Schott, in: Gedenkschrift Otto (n. 24), 453: "Solche Zeugnisse persönlicher Freundschaft scheinen zu dem neuen Regierungsstil zu gehören, der von König Jsesj eingeführt wurde" - und auf die bes. von Kaplony in seinem Kommentar der *Mtj*-Inschrift (Or 37, 1968, 1-62), die er für eine Loyalistische Lehre des AR hält, gegebenen Hinweise möchte man annehmen, daß der MR-Loyalismus auf Traditionen spätestens der 5. Dynastie zurückgreift. Dasselbe gilt aber in ganz unbezweifelbarer Weise

denen Formen feststellen lassen: die "Hausaltäre" der größeren Privathäuser, die das Bild der königlichen Familie unter dem Strahlenaton enthielten¹²², die "Drei-Altar-Heiligtümer" im Garten der Villen und Paläste, die ich als Verehrungsstätten der "theokratischen Trias" von Amarna ansprechen möchte¹²³, die Erscheinungsfenster und -kioske des Königs, die sich mit den Barkenstationen der traditionellen Religion vergleichen lassen¹²⁴ und schließlich die großen kultischen und zereemoniellen Bauten wie der "official palace" (*pr h^{cj}*)¹²⁵ und möglicherweise auch das *hwt bnbw*¹²⁶. Sowohl die archäologischen wie die literarischen Ausprägungen der Königsverehrung verweisen auf das gemeinsame zugrundeliegende religiöse Phänomen, als welches der Amarna-Loyalismus betrachtet werden muß und welches nach der Aussage dieser Quellen gleichbedeutend neben dem Atonkult steht.

Ich möchte meinen, daß man der Bedeutung des Amarna-Loyalismus als eines religiösen Phänomens um einen guten Schritt näher kommt, wenn man ihn von der Persönlichen Frömmigkeit her betrachtet. Die frappanten Übereinstimmungen auf der literarischen Ebene, die es etwa erlaubten, einen loyalistischen Amarnatext fast unverändert in eine Inschrift der Persönlichen Frömmigkeit zu übernehmen, verweisen m. E. auf eine Verwandtschaft in der Sache.

Siegfried Morenz hat wiederholt darauf hingewiesen, daß die Persönliche Frömmigkeit (als religiöses Phänomen verstanden) einen Gottesbegriff impliziert, der durch einen diametralen Gegensatz bestimmt wird: den Gegensatz von leibhaftiger Gegenwärtigkeit, Zugänglichkeit, Willensoffenbarung - z. B. im Orakel - auf der einen Seite und himmelsferner Transzendenz auf der anderen Seite. Das Wesen des Gottes der Persönlichen Frömmigkeit tendiert zu Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwärtigkeit; er "kommt von ferne"¹²⁷, "rettet aus der Unterwelt"¹²⁸, "erforscht die Herzen"¹²⁹ und verfügt über Leben und Tod¹³⁰, aber zugleich ist er nicht zu trennen von sehr konkreten, ortsgebundenen Er-

für die "Naturlehren", deren Ursprung in den "Weltkammern" der Sonnenheiligtümern liegt.

¹²¹ S. Saeculum 23, 1972, 122-124; Zeit und Ewigkeit, 54-61.

¹²² LÄ I, 547 (3) m.n. 54-57; JNES 31, 1972, 153 m.n. 63-67.

¹²³ LÄ I, 546 f. m.n. 35-53; JNES 31, 1972, 153 f. m.n. 68-73.

¹²⁴ JNES 31, 1972, 154 f. m.n. 74-82.

¹²⁵ JNES 31, 1972, 143-155.

¹²⁶ Barguet, in: RdE 28, 1976, 148-151.

¹²⁷ Morenz, Die Heraufkunft des Transzendenten Gottes in Ägypten (SSAW 109.2, 1964), 7 f. m.n. 3; ÄHG Nr. 147.32; 148 B 16,24 usw.

¹²⁸ ÄHG Nr. 148 B, 22; 154,3; 171,27; 194,5-6.

¹²⁹ Vgl. Otto, Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griech.-röm. Zeit (AHAW 1964), 19 ff.; eine ähnliche Vorstellung liegt auch dem Topos

scheinungsformen wie z. B. einem Prozessionsbild, das durch seine Bewegungen den Willen der Gottheit kundtut, bestimmten, meist Kolossalstatuen wie z. B. dem Sphinx von Giza¹³¹ und sogar Reliefbildern an allgemein zugänglichen Orten¹³². Es liegt auf der Hand, daß hier ein Begriff von symbolischer Repräsentation im Spiel ist, der diese scheinbar so weit auseinanderliegenden Pole vermittelt; ein Symbolbegriff, wie ihn etwa die zeitgenössische Lehre des Anii in einer berühmten theologischen Passage sehr explizit formuliert:

*jr ntr t3 pn n (m) p3 šw hrj 3ht
jw n3jj.f tjwt hr tp t3*

Der Gott dieses Landes ist die Sonne am Horizont,
(nur) seine Symbole¹³³ sind auf Erden¹³⁴.

Dies ist ein anderer Symbolbegriff, als er dem traditionellen Kultbildkult zugrundeliegt¹³⁵. Das Kultbild ist in dieser Konzeption zugleich mehr und weniger als in der Persönlichen Frömmigkeit: es ist mehr, insofern seine besondere, von göttlichen Kräften erfüllte Heiligkeit strengste Zugänglichkeitsbeschränkungen und Reinheitsvorschriften erfordert, und es ist weniger, insofern die ihm "einwohnende" Macht keinen Offenbarungscharakter hat - "Offenbarung" hier verstanden als Intervention Gottes in der Kontingenz der Geschichte - sondern in ihrer eigenen Sphäre, den "Dimensionen der Götterwelt"¹³⁶ verbleibt.

Die göttliche Intervention in der geschichtlichen Kontingenz ist jedoch die zentrale Erfahrung der Persönlichen Frömmigkeit. Ihr Gott ist ein allmächtiger, transzendenter Gott, der sich auf Erden manifestiert (hat), und so, wie er vom Einzelnen leibhaftig erfahren wurde, nun auch ihm unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung von Kult und Priesterschaft, im Gebet zugänglich ist. Dem, was Morenz so glücklich die "Gottes-Unmittelbarkeit" des Menschen genannt hat¹³⁷, korrespondiert die konkrete

¹³⁰ von Amun "juge du pauvre" zugrunde, s. dazu Posener, in: Fs Rieke, 59-63. Morenz, Gott und Mensch im alten Ägypten, Leipzig 1965, 86 ff.; Otto, in: ZÄS 87, 1960, 15 Off.; Gott und Mensch (n. 129), 16 f.

¹³¹ LÄ II, 992-996; Jean Yoyotte, Les Pélerinages (SourcesOr 3, 1960), 49 ff.

¹³² Otto, in: Saeculum 14, 1963, 279.

¹³³ Zur Bedeutung von *tjt* als "Symbol, Hieroglyphe" s. Hornung, Der Mensch als "Bild Gottes" in Ägypten, in: O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, München 1967, 123-156; Iversen, The Myth of Egypt and its Hieroglyphs, Kopenhagen 1961, 26.

¹³⁴ Anii VII 16, vgl. Morenz, Heraufkunft (n. 127), 36.

¹³⁵ Hierzu s. LÄ II, 760-765.

¹³⁶ LÄ II, 765-771.

¹³⁷ Heraufkunft (n. 127), 30.

irdische Gegenwärtigkeit des transzendenten Gottes. Auch wo sich die Persönliche Frömmigkeit an offizielle Kulte anschließt - im Prozessions- und Orakelwesen - ist ihr Gott außerhalb des Tempels und in einer sozusagen "festlichen Gegenwärtigkeit" dem Einzelnen zugänglich.

Was hat das alles mit der Königsideologie von Amarna zu tun? Im Rahmen dieser Ideologie sind König und Gott miteinander in einer Relation verbunden, der der Symbolbegriff der Persönlichen Frömmigkeit zugrundeliegt. Die beiden Pole dieser Relation, kontingente Verkörperung des Gottes und transzendente Ferne, sind hier als die beiden "Personen" eines zwei-einigen Gottes bestimmt. Der König wird als "kontingente Verkörperung" zum Vehikel göttlicher Offenbarung: er ist der Gott, der in Prozession auszieht¹³⁸, der Zeichen und Wunder tut, der in das Schicksal des Einzelnen eingreift und Tod und Leben in Händen hält. Das ist etwas ganz anderes als die traditionelle Königsideologie, die auf einer Göttlichkeit nicht der Person, sondern des Amtes und der Rolle basiert¹³⁹. Echnatons Göttlichkeit aber - auch wenn sie nur "Vehikel" göttlicher Offenbarung ist - ist eine Göttlichkeit der Person. Da Aton - im Unterschied zu den Göttern der traditionellen Religion - ein stummer Gott ist, dem keine einzige der erhaltenen Inschriften ein gesprochenes Wort in den Mund legt, sondern der sich nur im Licht als seinem "Namen" manifestiert¹⁴⁰, sprach das Göttliche aus den Worten des Königs. Das ist der Grund, warum das "Hören" in den loyalistischen Inschriften von Amarna eine so große Rolle spielt¹⁴¹. In den Worten des Königs wurde die Gegenwart des Göttlichen unmittelbar erfahren. Damit sind nicht Worte gemeint, wie sie vom Ritual oder Zeremoniell vorgeschrieben waren und sozusagen "kraft Amtes" gesprochen im Munde des Königs auf göttliche Weise wirkungskräftig wurden¹⁴²; sondern es ist gewiß das Eigenste und Persönlichste gemeint, eben das, was die Texte als "Lehre" des Königs zusammenfassen, Worte des "Lebens"

¹³⁸ Vgl. JNES 31, 154 f.

¹³⁹ Mit einer derartigen Unterscheidung arbeiten v.a. die Untersuchungen von H. Goedicke, Die Stellung des Königs im Alten Reich, AA 2, 1960 und W. Barta, Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs, MÄS 32, 1975.

¹⁴⁰ Vgl. LÄ I, 529 m.n. 38; s.a.o., n. 82.

¹⁴¹ Besonders Sandman, Texts, 28.14-15 und 172.12-13 s.o., S. 17 m.n. 84, s. ferner 5.4-5; 10-11 ("Ich lebe vom Hören auf das, was du sagst"); 99.10; 170.9-10; 169.14 ("möge ich deine süße Stimme des Nordwinds hören") usw.

¹⁴² Zur "performativen" Funktion der Sprache und der damit verbundenen Kategorie "bevollmächtigten" Sprechens s. Assmann, Liturgische Lieder, 363 n. 82, 368 ff.; ÄHG S. 89.

und der "Wahrheit" für den, der zu hören versteht. Mit dem Terminus "Ideologie" verdeckt man allzuleicht, was hier an geschichtlicher Wirklichkeit und lebendiger persönlicher Erfahrung dahinter steht. Die "Lehre" des Echnaton hätte nie so lange nachwirken und so durchgreifend auf das spätere, im Sinne der Persönlichen Frömmigkeit bestimmte Gott-Mensch-Verhältnis einwirken können, wenn es sich hier nur um eine offizielle und als solche ephemere Ideologie gehandelt hätte. Was Echnaton mit dieser Lehre verkündete, war ein auf ketzerische Weise mit seiner Person verbundener Begriff von irdischer Leibhaftigkeit und Gegenwart des Göttlichen, der als solcher weiterwirkte und die ägyptische Religion ebenso grundlegend wandelte wie sein kosmologischer Monotheismus.

Auf der anderen Seite darf man aber nicht übersehen, daß sich die Doktrin der loyalistischen Lehre Echnatons jener Strömung diametral entgegengestellte, der sie letztendlich zum Durchbruch verhalf: der Persönlichen Frömmigkeit¹⁴³. Daß diese keine Sache der Ramessidenzeit war, sondern in ihren Anfängen weit in die 18. Dyn. zurückreichte, ist in den letzten Jahren immer deutlicher geworden. Die Darstellung von Göttheiten in Privatgräbern, diese vielleicht einschneidendste Innovation in der Geschichte der Grabdekoration, beginnt mit dem Neuen Reich. Hymnen an den Sonnengott und an Osiris werden im Grab aufgezeichnet, die bereits unter Thutmosis III. einen auffallend persönlichen Ton anschlagen¹⁴⁴. In die Zeit Amenophis' II. scheinen auf Grund paläographischer Kriterien die frühesten Zeugnisse der Persönlichen Frömmigkeit im strengen Sinne zu fallen, die von Posener unlängst edierte Gruppe von Gebetsostraka aus Theben¹⁴⁵. Diese neuen Formen einer unmittelbaren Gott-Mensch-Beziehung scheinen im besonderen mit der Gestalt des Gottes Amun-Re von Theben verbunden. Auch die Anfänge des Orakelwesens als einer institutionalisierten Form göttlichen Eingreifens in den Lauf der Geschichte weisen nach Karnak und in die frühe 18. Dynastie¹⁴⁶. Es ist der Gott Amun, dessen Beamte sich rühmen, "ihren Gott zu kennen"¹⁴⁷ und dessen Priester bekennen: "Ich habe meinen Gott in mein Herz gegeben"¹⁴⁸.

¹⁴³ Ich verdanke einem Briefwechsel mit Peter Seibert den Anstoß, diese von mir bislang nur andeutungsweise vertretene Position (vgl. Zeit und Ewigkeit, 58-61; LÄ II, 773 f.) expliziter darzustellen.

¹⁴⁴ Vgl. v.a. den Hymnus ÄHG Nr. 75, der Amun preist als "Vater und Mutter für den, der ihn in sein Herz gibt"; ferner ÄHG Nr. 72, 5-9; 83, 6-7.

¹⁴⁵ RdE 27, 1975, 195-210.

¹⁴⁶ Der Zusammenhang zwischen dem Orakelwesen und der Persönlichen Frömmigkeit ist besonders von S. Morenz hervorgehoben worden, s. etwa: Gott und Mensch im alten Ägypten, Leipzig 1965, 108-112.

Dieser Entwicklung, die in der Persönlichen Frömmigkeit der Ramessidenzeit gipfelt, stellt sich die Loyalistische Doktrin Echnatons mit aller Schärfe entgegen. Deshalb ist es auch gerade der Gott Amun, der Gott des Einzelnen - des "Armen", wie es ägyptisch heißt¹⁴⁹ - der von der neuen Lehre am schärfsten verfolgt wird. Echnatons Lehre stellt den Versuch dar, die neuen Formen einer unmittelbaren Beziehung von Gott und Mensch wieder für das Königsbild - das heißt aber bei ihm: für sich selbst als Person - in Anspruch zu nehmen, Frömmigkeit in Loyalismus und das Gott-Mensch-Verhältnis in ein König-Gefolgsmann-Verhältnis umzudeuten. Deshalb ist sein Entwurf so leicht rückübersetzbar und geht fast restlos in die Ausdrucksformen der Persönlichen Frömmigkeit ein. Es ist der Versuch einer Restauration; so erklärt sich auch der Rückgriff auf Gedanken und Formulierungsmuster des Mittleren Reichs, der im Gegensatz zur Modernität seiner "Naturlehre" steht.

Die Geschichte der Persönlichen Frömmigkeit in einem sehr allgemeinen Sinne, verstanden als die Zuständigkeit Gottes - und nicht des Königs - für die Not des Einzelnen, reicht aber bei genauerer Prüfung der Quellen noch viel weiter zurück, so weit, daß sich der Gedanke nahe legt, auch schon im Loyalismus des Mittleren Reichs eine reaktionäre Bewegung zu sehen. In jenem Abschnitt des Kairener Amunhymnus, der den Gott als Re, "Herrn der Gerechtigkeit" anredet, "der seinen Schrein verborgen hält", heißt es:

"Der das Flehen dessen hört, der in Bedrängnis ist, der sich dessen erbarmt (*j3m jb*), der zu ihm ruft, der den Furchtsamen errettet aus der Hand des Gewalttätigen, und richtet zwischen dem Armen und dem Reichen"¹⁵⁰.

Das ist derselbe Gott, von dem die Lehre für Merikare sagt:

"Er hat sich einen Schrein errichtet hinter ihnen, und wenn sie weinen, so hört er"¹⁵¹.

¹⁴⁷ Urk. IV, 1182; 1799 u.a., s. LÄ II 773 m.n. 166.

¹⁴⁸ Allerdings mit dem Zusatz: "Und den König in mein *h3tj*-Herz"; Gaballa, in: MDAIK 26, 1970, 53 fig. 1; M. Benson, J. Gurley, *The Temple of Mut in Asher*, London, 1899, 338.

¹⁴⁹ Zu dieser übertragenen Bedeutung von *nmh* s. Brunner, in: *Saeculum* 12, 1961, bes. 332.

¹⁵⁰ ÄHG Nr. 87 C, 62-72. Vgl. allgemein zu diesem Aspekt Gottes als "sozialer Instanz" ÄHG, S. 69-71.

¹⁵¹ Merikare P 134-135. Auch den bedeutenden Text CT VII 462 d - 464 e wird man mit G. Fecht (*Der Vorwurf an Gott*, AHAW 1972, 120-127, 221, 226 f.), E. Otto u.a. in denselben Traditionszusammenhang stellen.

Der "verborgene Schrein", soviel ergibt sich aus der Nebeneinanderstellung der beiden Aussagen, ist eine Metapher für die zugleich unmittelbare und verborgene Form der Gegenwärtigkeit des persönlichen Gottes¹⁵². Ist es aber statthaft, diese beiden zeitlich scheinbar so weit auseinanderliegenden Aussagen nebeneinanderzustellen? So groß ist der Abstand jedoch nicht. Der Text des Kairener Amunhymnus, den ein inschriftliches Fragment bereits für die 17. Dynastie bezeugt, ist jedenfalls älter als das Neue Reich¹⁵³, und was die Lehre für Merikare angeht, möchte ich mich P. Seiberts Ansatz in die 12. Dyn. anschließen¹⁵⁴. Beide Texte waren in der 18. und 19. Dyn. bekannt und sind mehrfach kopiert worden¹⁵⁵. So erscheint es keineswegs abwegig, gerade in ihnen die ersten uns erhaltenen Spuren einer Gottesidee zu sehen, die sich im Neuen Reich dann allgemein durchsetzt.

Es ist diese Idee eines persönlichen Gottes, gegen die Echnatons Reform sich wendet, des Gottes, dessen "Schrein verborgen", der zugleich verborgen und nahe ist. In dem Lichtglanz des Gottes Aton, den seine verfolgten Gegner als "Finsternis am Tage" beklagten¹⁵⁷, gibt es keinen verborgenen Schrein und keinen hörenden Gott mehr: "Wenn man eine Gottheit anrief, um sie um etwas zu bitten, dann kam sie nicht"¹⁵⁸. Auch im Licht ist ein ferner Gott nah und gegenwärtig¹⁵⁹, aber es ist kein persönlicher Gott, ein Gott, der hört¹⁶⁰ und sich im Wort äußert, sondern eine kosmische Macht. Demgegenüber geht aus den literarischen Reflexen der loyalistischen Lehre Echnatons, die erst mit der "Naturlehre" der Hymnen zusammen das Ganze der Amarna-Religion ausmacht,

¹⁵² Vielleicht darf man sogar soweit gehen, in dieser Wendung einen Gegensatz ausgedrückt zu sehen zur kultisch vermittelten Einwohnung Gottes in den "manifesten Schreinen" der Tempel?

¹⁵³ S. die Hinweise in Saeculum 23, 1972, 110 f. Anm. 10.

¹⁵⁴ Die Charakteristik, ÄA 17, 1967, 88.

¹⁵⁵ Für den pKairo 58038 (= Boulaq 17) s. die Bezeugungen bei Assmann, Liturgische Lieder, 2 n. 11; für Merikare bei Seibert, a.a.O., 87.

¹⁵⁷ Wenn meine Vermutung zutrifft, daß die bedeutendsten Texte der Persönlichen Frömmigkeit wie z. B. ÄHG Nr. 148 auf Klagepsalmen zurückgehen, die in der Zeit der Verfolgung des Amun heimlich kursierten und von denen sich einer im Grab des Pairi (TT 139) als Graffito erhalten hat (ÄHG Nr. 147), dann ist es vielleicht nicht zu kühn, diese Wendung, die sowohl als Bezeichnung tatsächlicher physischer Blindheit, als auch als Metapher für die Gottesferne auftritt, auf diese Erfahrung wirklicher Abwendung Gottes zu beziehen; vgl. dazu "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit", m.n. 112-113a.

¹⁵⁸ Nach Urk. IV, 2027.15-18.

¹⁵⁹ Vgl. Sandman, Texts, 95.12: "Du bist fern und du bist nah". In Bezug auf den "verborgenen Gott" lautet die Formel außerhalb Amarnas: "Der Ferne und (zugleich) Nahe, den man nicht erkennen kann" (Quibell, Excav. Saqqara IV, Tf. 73 = pBerlin 3048, II, 8-9 = ÄHG Nr. 143,17), ähnlich TT 373 (1) = ÄHG Nr. 97, 35 f.

recht deutlich hervor, daß alle persönliche Religion in den überlieferten Formen des Loyalismus auf den König bezogen wird. Dadurch aber - und darin besteht das Hybride, das den Bogen überspannende dieser Lehre - wird unter Echnaton Loyalismus zur Religion, zu einer oder besser: der einen erlaubten Form persönlicher Frömmigkeit. Es dürfte niemanden überraschen, wenn einmal eine in der später aus Der el Medine bekannten Phraseologie beschriftete Votivstele an Echnaton gefunden wird, denn die früheste derzeit bekannte Votivstele der Persönlichen Frömmigkeit enthält ein Gebet an Tutanchamun und ist daher zugleich das letzte Denkmal des Amarna-Loyalismus¹⁶¹.

¹⁶⁰ Nur in Verklärungen, also in Bezug auf die Jenseitsexistenz des Toten, ist in Amarna gelegentlich davon die Rede, daß Aton das Gebet des Einzelnen "hört": Sandman, Texts, 101.1; 101.14. Daß außerhalb Amarnas mit der "Nähe" des verborgenen Gottes nicht ebenfalls das Licht, sondern wirklich jenes "Hören" gemeint ist, von dem bereits in der Lehre für Merikare die Rede ist, geht aus Stellen wie z.B. pBerlin 3049 = ÄHG Nr. 127B (und vielen anderen) deutlich hervor:

"Macht mit vielen Namen, Unbekannter,
fern zu erblicken, nah im Hören!"

Vgl. auch MDAIK 27, 1971, 8-12 und bes. 11 n. 15; Saeculum 23, 1972, 120; ÄHG, 56 f. mit 513 Anm. 38; LÄ II, 773 m.n. 175.

¹⁶¹ Denkstein des Vizekönigs von Kusch Huj, ed. Rowe, in: ASAE 40, 1940, 47 ff. = Urk. IV, 2075, s. Brunner, in: Gedenkschrift Otto, 120 f.