

## Spätägyptische Hymnen als Quellen für den interkulturellen Austausch und den Umgang mit dem eigenen Erbe – drei Fallstudien<sup>1</sup>

Martin Andreas Stadler

### 1. Anliegen

In einer antiken Zivilisation wie der altägyptischen, deren sämtliche Lebensbereiche von religiösen Erfahrungen und von der Rückkoppelung an die Wirkungsmacht des Göttlichen bestimmt sind, ist das Lob Gottes eine notwendig prominente Textgattung. Ägyptische Götterhymnen haben deshalb eine sehr lange Tradition und sind in einer besonderen Weise sprachlich geformt, wobei diese Formung im Verlauf der ägyptischen Kulturgeschichte Wandel und Erweiterungen unterworfen war. Ausgangspunkt ist das eulogische Nennen und Verkünden des Gottesnamens, der dann durch das göttliche Wesen beschreibende Epitheta ergänzt wird. Dieses eulogische Verkünden ist mit dem Nominal- und Partizipialstil verbunden.<sup>2</sup> Narrative Elemente mit finiten Verben finden sich neben dem eulogischen Nominalstil in liturgischen Hymnen und später bei Osiris-Hymnen. Dadurch wird die Manifestation des göttlichen Wirkens meist in einer von der Vergangenheit in die Zukunft fortdauernd geschehenden Einwirkung auf die irdischen Geschehnisse beschrieben. Dies ist alles bereits von Assmann dargelegt worden, dessen Anthologie *Ägyptische Hymnen und Gebete* auch der Grund dafür ist, daß in der Ägyptologie das Begriffspaar Hymnen und

---

<sup>1</sup> Der Vortrag während des Symposions in Frankfurt am 19. April 2008, den dieser Aufsatz in einer erweiterten Fassung repräsentiert, ist seinerseits eine erweiterte Fassung meines am 21. Mai 2007 im Rahmen meines Habilitationsverfahrens an der Philosophischen Fakultät I der Julius-Maximilians-Universität Würzburg gehaltenen Kolloquiumsvortrags.

<sup>2</sup> Zur sprachlichen Gestaltung ägyptischer Hymnen: ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, OBO Sonderband, Fribourg/Göttingen <sup>2</sup>1999, 1–69; DERS., Verkünden und Verklären. Grundformen hymnischer Rede im alten Ägypten, in: LOPRIENO, A. (Hg.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, PdÄ 10, Leiden/New York/Köln 1996, 313–334.


Gebete einen harmonischen Akkord bildet, wobei in Ägypten Hymnen und Gebete kaum voneinander zu scheiden sind.<sup>3</sup>

Dieser Beitrag will nun anhand von drei Beispielen aufzeigen, wie die späten Hymnen oder Textzeugen eine Tradition fortführen, die mindestens vom Mittleren Reich (1. Hälfte des 2. Jt.s v. Chr.) bis in den Hellenismus reicht. Als Nebeneffekt mag sich insofern das chronologische Problem lösen, inwiefern ägyptische Texte auch für das Alte Testament relevant sein können, auch wenn sie viel älter sind. Ob dann tatsächlich eine Beeinflussung stattgefunden hat, sollen jedoch andere diskutieren. Mit einem solchen Anliegen hat eine Monographie zum Lob der Schöpfung in Ägypten die Aufmerksamkeit vom Neuen Reich auf die späte Überlieferung ägyptischer Hymnen lenken wollen.<sup>4</sup> Dies ist gerade für die Diskussion mit der alttestamentlichen Exegese verdienstvoll, auch wenn die einzelnen Hymnen insgesamt, Passagen daraus oder deren Themen nicht unbedingt erst spätzeitliche sein müssen.<sup>5</sup> Jene monographische Untersuchung hat jedoch die demotischen Hymnen Ägyptens nicht berücksichtigt, obwohl das Corpus demotischer Hymnen durchaus umfänglich ist. Aus ihm sind hier drei Beispiele ausgewählt worden, die in Fallstudien behandelt werden sollen. Es sind diese das Ostrakon des Hor 18, das Gotteslob des pInsinger und ein noch unpublizierter Isis-Hymnus. Sie sollen erstens mit Blick auf ihre Themen und Motive den aktiven Umgang mit der eigenen, ägyptischen Tradition und zweitens die Einbettung in ein zeitgenössisches, d.h. hellenistisches Umfeld zeigen. Es geht also weniger darum, welchen Aufbau oder welche Stilmittel ein für uns anonymes ägyptisches Dichter gewählt und angewandt hat,<sup>6</sup> sondern um den dia- wie den synchronen Kontext spätägyptischer Hymnen in demotischer Schrift unter Berücksichtigung

<sup>3</sup> ASSMANN, J., Hymnen (s. Anm. 2), 1–69.

<sup>4</sup> KNIGGE, C., Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich, OBO 219, Fribourg/Göttingen 2006.

<sup>5</sup> An der Arbeit KNIGGES ist freilich philologische Detailkritik (QUACK, J.F., Kritische Bemerkungen zur Bearbeitung von ägyptischen Hymnen nach dem Neuen Reich, WdO 37 [2007], 90–111) anzubringen, und auch die Frage des Alters der von KNIGGE herangezogenen Hymnen ist durchaus nochmals kritisch zu klären, was aber dem Grundanliegen der Untersuchung nicht zuwiderläuft.

<sup>6</sup> Zu Versuchen, spezifische Autoren bestimmter Texte aufgrund der sprachlichen Gestaltung zu bestimmen, siehe etwa LEITZ, Ch., Die Außenwand des Sanktuars in Dendara. Untersuchungen zur Dekorationssystematik, MÄS 50, Mainz 2001. Dort auch S. 3, Anm. 11 weitere Literatur dazu. Ähnlich für Esna: DERCHAIN, PH. u. RECKLINGHAUSEN, D. v., La création – Die Schöpfung. Poème pariétal – Ein Wandgedicht, RÉ 10, Turnhout 2004. (Zum Autor dieses „Wandgedichtes“ S. 153.) Gewisse Vorsicht ist aber geboten, wie das Beispiel des pJumilhac lehrt: Vgl. DERCHAIN, PH., L’auteur du Papyrus Jumilhac, RdÉ 41 (1990), 9–30, vs. QUACK, J.F., Corpus oder membra disiecta? Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac, in: WAITKUS, W.,  Diener des Horus, FS D. Kurth, Aegyptiaca Hamburgensia 1, Gladbeck 2008, 203–228.

ihrer Aussagen. Dabei handelt es sich um Texte, die auf ganz verschiedene Weisen als Hymnen zu klassifizieren sind. Auf eine Diskussion des Gattungsbegriffes Hymnus aus ägyptologischer Sicht kann jedoch verzichtet werden, wofür hier auf die einschlägigen Ausführungen von Assmann verwiesen sei.<sup>7</sup> Assmann hat dort – wie bereits gesagt – außerdem die sprachliche Gestaltung ägyptischer Hymnen und Gebete diskutiert, was *cum grano salis* gleichermaßen für spätägyptische Hymnen gilt, die sich an traditionellen Modellen orientieren, sofern sie nicht ohnehin einfach späte Zeugen älterer Kompositionen sind.

## 2. Die Datierung der Texte

Hier ist nun eine für Ägypten typische Frage virulent geworden, die auch für die demotischen Hymnen gilt und vor der Beschäftigung mit den Texten eine Klärung verlangt, nämlich die Frage nach dem Alter der Texte. So sind zahlreicher als in früheren Epochen aus der Ptolemäer- und römischen Kaiserzeit Hymnen in hieroglyphischer und hieratischer Schrift erhalten, weil nicht nur die Tempelinschriften dieser Zeit wesentlich umfangreicher und inhaltlich vielfältiger als etwa im Neuen Reich, sondern auch mehr Papyri überliefert worden sind. Hinzukommen die ab dem 2. Jh. v. Chr. in demotischer Schrift aufgezeichneten Vertreter der Gattung. Dieses Quellenmaterial läßt sich in zwei Gruppen einteilen: 1. Hymnen in mittelägyptischer Sprache, die offenbar in früheren Epochen verfaßt wurden. 2. Hymnen in demotischer Sprache, die in der zeitgenössischen ägyptischen Sprachstufe geschrieben wurden. Zwischen beiden Gruppen gibt es aber Überschneidungen. Dazu zwei Beispiele: Das oBM 50601 überträgt beispielsweise Ausschnitte aus einem durch ältere, hieroglyphische Versionen bekannten Hymnus an die 10 Bau des Amun in demotische Schrift, behält aber die mittelägyptische Grammatik bei.<sup>8</sup> Ein Beispiel für einen hieroglyphisch überlieferten Hymnus mit einer stark demotisch geprägten Grammatik, der wegen seines monumentalen Aufzeichnungskontextes „monumentaldemotisch“ genannt wurde, ist einer von mehreren Hymnen auf Chnum als Schöpfergott im Tempel von Esna.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> ASSMANN, J., Hymnen (s. Anm. 2), 1–69.

<sup>8</sup> SMITH, M., A New Version of a Well-known Egyptian Hymn, *Enchoria* 7 (1977), 117–149; SMITH, M., O. Hess = O. Naville = O. BM 50601: An Elusive Text Relocated, in: TEETER, E. u. LARSON, J. (Hgg.), *Gold of Praise*, FS E.F. Wente, SAOC 58, Chicago 1999, 397–404; KLOTZ, D., Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple, *Yale Egyptological Studies* 6, New Haven 2006, 53–65.

<sup>9</sup> SAUNERON, S., *Le temple d'Esna*, Esna III, Le Caire 1968, 309–312 und 329–333; QUACK, J.F., Monumental-Demotisch, in: GESTERMANN, L. u. STERNBERG-EL HOTABI, H. (Hgg.), *Per aspera ad astra*. Wolfgang Schenkel zum neunundfünfzigsten Geburtstag,

Für die Beurteilung der aktuellen ägyptischen Religion der Ptolemäer- und römischen Kaiserzeit sind nun die in irgendeiner Weise demotischen Hymnen besonders instruktiv. Sind sie sprachlich als demotisch einzuordnen, so haben wir guten Grund, sie als Neukreationen zu betrachten, die unmittelbar das momentane Empfinden und Denken des Schreibers ausdrücken, weil er sich dazu seiner gesprochenen Sprache und nicht einer klassischen, um nicht zu sagen liturgischen Sprachform, bediente oder einen alten, überlieferten Hymnus kopierte. Hierzu sind ein paar Worte zum Problem der Sprachen nötig. Das Ägyptische entwickelte sich in seiner mehrtausendjährigen Sprachgeschichte vom Altägyptischen über das Mittelägyptische, Neuägyptische und Demotische zum Koptischen, wobei „Demotisch“ ein gleichermaßen für die Sprachstufe wie auch für eine zwischen ca. 650 v. Chr. und 450 n. Chr. in Verwendung befindliche Kursive gebräuchlicher Begriff ist. Früher nahm die Ägyptologie weitgehend ein Traditionsägyptisch an, das dem Mittelägyptischen sehr nah oder mit diesem sogar identisch war und das die Priester späterer Epochen als Liturgiesprache auch aktiv beherrscht hätten. Quack und von Lieven verfechten nun jedoch recht energisch, daß das alt- oder mittelägyptische Idiom von oder auch nur alt- oder mittelägyptische Elemente in Textzeugen aus Epochen, in denen sich das Ägyptische zum Neuägyptischen oder Demotischen weiterentwickelt hatte, als Indiz dafür zu werten sei, einen alten Text vorliegen zu haben. Das Alter mindestens der sprachlich archaischen Teile sei das derjenigen Sprachstufe, in der die Lexeme oder Konstruktionen geschrieben sind, die als nicht der aktuellen Sprache entstammend identifiziert worden sind.<sup>10</sup> Demzufolge ist ein sprachlich mittelägyptischer, graphisch aber demotischer Hymnus zwar mit hoher Wahrscheinlichkeit ein alter Hymnus – das oben genannte oBM 50601 zeigt eine solche Umsetzung älterer Kompositionen in eine jüngere Schrift –, hat aber ebenfalls einen hohen Aktualitätsbezug zum Schreiber, der den jeweiligen Text im

---

Kassel 1995, 107–121. Ein weiteres ‚monumentaldemotisches‘ Beispiel ist das Festlied zur Geburt des Horus-Kindes in Edfu: CHASSINAT, É., *Le Mammisi d’Edfou*, MIFAO 16, Le Caire 1939, 6–10; QUACK, J.F., Ein Standardhymnus zum Sistrumspiel auf einem demotischen Ostrakon (Ostrakon Corteggiani D 1), *Enchoria* 27 (2001), 101–119, hier 109 mit Anm. 53. Der Begriff ‚monumentaldemotisch‘ hat auch – m. E. inadäquate Ablehnung – gefunden: KURTH, D., Rez. zu v. Lieven, *Himmel über Esna*, OLZ 99 (2004), 25–34, hier 33 Anm. 79.

<sup>10</sup> LIEVEN, A. VON, Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch, *The Carlsberg Papyri* 31, Copenhagen 2008, 223–250. QUACK, J.F., Rez. zu Zeidler, *Pfortenbuchstudien*, BiOr 57 (2000), 542–558; QUACK, J.F., Perspektiven zur Theologie im Alten Ägypten: Antwort auf Jan Assmann, in: OEMING, M.; SCHMID, K. u. SCHÜLE, A. (Hgg.), *Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen, Altes Testament und Moderne* 9, Münster 2004, 63–74. Dieser Ansatz ist ein wesentlicher Fortschritt, der einen saubereren Umgang mit religiösen Texten ermöglicht und erscheint mir im Prinzip plausibel, wenngleich ich einige wenige Punkte für zu kategorisch vertreten halte.

momentanen Schreibakt in die ihm geläufigere Alltagsschrift transkribiert. Graphisch hieroglyphisch (oder hieratisch) und sprachlich mittelägyptisch verfaßte Hymnen hingegen sind durch den Kult und die Tradition abgehobene Texte, die sicher viel älter sind als ihr Aufzeichnungszeitpunkt. Mein Anliegen ist es aber, hier Hymnen zu diskutieren, die mit hoher Wahrscheinlichkeit die zum Aufzeichnungszeitpunkt aktuellen Glaubenthemen festhalten, weil sie (a) neu, in eine andere ägyptische Schrift transkribiert und dabei mehr oder weniger stark umformuliert oder (b) sogar neu komponiert wurden. Diesen Kriterien entsprechen die drei im folgenden vorgestellten Beispiele.

### 3. Ostrakon Hor 18

Das Ostrakon Hor 18 gehört zu einem Archiv eines Mannes namens Hor. Hor, der um 200 v. Chr. geboren wurde, stammte aus der Gegend von Sebennytos und ging dann nach Memphis, um dort wohl als *katochos* im Serapeum von Memphis zu wohnen.<sup>11</sup> Das Archiv ist eine Art Aktensammlung, in dem sich Niederschriften bzw. Entwürfe von Gebeten und Träumen finden.<sup>12</sup> Der Text des oHor 18 vom 10. Juli 171 v. Chr. beginnt mit der Formel „Rein, rein, Re-Horus, Herr des Himmels!“ und setzt somit den rituellen Rahmen, worauf eine Reihe von Anrufungen an Re-Horus stets nach *hy* „Heil! O!“; dann ab Zeile 5 des Rectos nach einem nicht immer geschriebenen *n* „für“ folgt. Der Anfang ist also eine Opferlitanei, die – was der Erstbearbeiter Ray nicht erkannte – passagenweise so starke Ähnlichkeiten mit der Litanei zur Weihräucherung im Opferritual nach dem pChester Beatty IX (zwischen 1202 und 1069 v. Chr. geschrieben) hat, daß sie als eine Litanei eines Opferrituals bezeichnet werden muß.<sup>13</sup> Die beiden

<sup>11</sup> Zum *katochos*: WILCKEN, U., *Urkunden der Ptolemäerzeit*, UPZ I, Berlin/Leipzig 1927, 52–77; THOMPSON, D.J., *Memphis under the Ptolemies*, Princeton 1988, 216–224.

<sup>12</sup> RAY, J.D., *The Archive of Hor*, Texts from Excavations 2, London 1976. Wichtige Rezensionen dazu von: SMITH, M., *Rez. zu J.D. Ray, The Archive of Hor*, JEA 64 (1978), 179–181; JOHNSON, J.H., *Rez. zu J.D. Ray, The Archive of Hor*, JNES 39 (1980), 232–234, und ZAUZICH, K.-TH., *Rez. zu J.D. Ray, The Archive of Hor*, Enchoria 8/2 (1978), 95–100. Siehe außerdem zum Archiv: RAY, J.D., *Observations on the Archive of Hor*, JEA 64 (1978), 113–120.

<sup>13</sup> Gerne auch „Ritual für Amenophis I.“ oder „Amenophisritual“ genannt. GARDINER, A.H., *Hieratic Papyri in the British Museum 3. Chester Beatty Gift*, London 1935, I S. 88f., II Taf. 52. Siehe dazu auch: TACKE, N., *Das Opferritual des ägyptischen Neuen Reiches*, in: METZNER-NEBELSICK, C. u.a. (Hgg.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft*. Interdisziplinäre Tagung vom 1.–2. Februar 2002 an der Freien Universität, Berlin/Rahden 2003, 27–36.

Texte weichen zwar in Einzelheiten und in der anfänglichen Betonung auf Re-Horus des Hor-Ostrakons voneinander ab, aber solche Abweichungen sind einmal auf die Adaptation der Vorlage in einer älteren Sprache für die demotische Schrift und zum anderen auf den unterschiedlichen theologischen Hintergrund zurückzuführen. Das „Ritual für Amenophis I.“ stammt nämlich aus dem thebanischen Bereich, das Ostrakon ist aber erwartungsgemäß der heliopolitanisch-memphitischen Mythologie verpflichtet.

Dementsprechend dominiert zunächst der Sonnengott. Nach den einleitenden Worten „Rein, rein sei ...“ wird 16mal Re-Horus in verschiedenen Manifestationen, Qualitäten und Orten genannt. Die Reihe wird von zwei Nennungen des Re bzw. des Horus allein, d.h. in nicht synkretistischer Verbindung unterbrochen. Es könnte zu vermuten sein, daß es sich hierbei um Verschreibungen handelt, die eigentlich auch Re-Horus meinen, so daß letztendlich 18 Re-Horus Erscheinungen zu veranschlagen sind.

In Z. 4f. wendet sich dann die Aufmerksamkeit des Preisenden dem Schöpfergott zu, wobei dem die heliopolitanische Schöpfungslehre zugrundeliegt. Die Stelle ist im Gegensatz zu Ray vielmehr folgendermaßen zu verstehen ist:

<i>hy R<sup>c</sup>-Ḥr</i>	„O Re-Horus,
<i>m ir.ṯ</i>	für das Auge, <sup>14</sup>
<i>n ṯtmw ir.t=f</i>	für Atum und sein Auge,
<i>n ḏr.ṯ=f</i>	für seine Hand,
<i>m ḏwṣ.t=f</i>	für seinen Leib <sup>15</sup> ,
<i>m Ḥpry mḥrr</i>	für Chepri, den Skarabäus,
<i>n w<sup>c</sup> &lt;ir.n=f-sw m&gt; ḥḥ</i>	für den Einen<, der sich zu> Millionen <machte> (??), <sup>16</sup>
<i>m s.t mḥy</i>	am Ort der Ehre (?), (...) <sup>16</sup>

Die korrekte Übersetzung ergibt sich, wenn sie mit dem etwa 1000 Jahre älteren pChester Beatty IX verglichen wird,<sup>17</sup> wodurch sich Rays vermeintliches *mḥṣ* als *ir.t* erweist und *ḏwṣ.t=f* als unetymologische Schreibung für *ḏ.t=f* entlarvt ist:

<i>ḥsi n R<sup>c</sup></i>	„Singe für Re,
<i>n ṯtm=f</i>	für seine Sonnenscheibe,
<i>n ṯtmw</i>	für Atum,
<i>n ir.t=f</i>	für sein Auge,
<i>n ḏ.t=f</i>	für seinen Leib,
<i>n ir.t=f</i>	für sein Auge,

<sup>14</sup> Zur Austauschbarkeit von *n* und *m*: SMITH, M., New Version (s. Anm. 8), 124.

<sup>15</sup> Zu *ḏwṣ.t* und *ḏ.t*: SMITH, M., New Version (s. Anm. 8), 116, 135.

<sup>16</sup> Vgl. aber zu diesem Epitheton des Schöpfergottes im Demotischen oBM EA 50601, 2. (SMITH, M., New Version [s. Anm. 8], 117–149; SMITH, M., O. Hess [s. Anm. 8], 397–404.)

<sup>17</sup> GARDINER, A.H., Hieratic Papyri (s. Anm. 13), 88f., II Taf. 52.

*n Ḥpri* für Chepri,  
*n ḥpri (...)* für den Käfer (...)<sup>18</sup>

Der pChester Beatty IX ist etwas ausführlicher, denn neben Atum wird nochmals eigens die Sonnenscheibe erwähnt, während im Hor-Ostrakon nur eine Gruppe steht, die zunächst *itm* „Sonne“ zu lesen wäre, aber angesichts des fehlenden Suffixpronomens doch wohl eher eine für das Demotische ungewöhnliche Schreibung für Atum (*Itmw*) ist.<sup>18</sup> Vielleicht hat auch Hor den Unterschied zwischen beiden Wörtern nicht mehr verstanden und hier eine unnötige Doppelung gesehen. Atum und die Erwähnung der Hand des Gottes neben anderen Körperteilen des Schöpfergottes als Kultempfangende, sowie weiteren Gottheiten verweisen auf Mytheme der heliopolitanischen Schöpfungslehre, wonach durch die Masturbation des Urgottes Atum der Schöpfungsakt beginnt.<sup>19</sup>

Auf den heliopolitanischen Schöpfergott folgen die einzelnen Mitglieder der Sonnenbarkenmannschaft und die Sonnenbarken selbst. Ab Zeile 7 Ende ist weniger das Weihräucherungsritual des pChester Beatty IX, als nun vielmehr das des Mundöffnungsrituals in den Fassungen des ramessidischen Sarges des Butehamun und des Papyrus der Sais<sup>20</sup> dem Hor-Ostrakon ähnlich, das seinen heliopolitanisch-memphitischen Bezug fortsetzt und nun die Bau von Heliopolis, Cher-aha und dem Großen Haus, einem Heiligtum in Heliopolis, nennt.<sup>21</sup> Die Litanei schließt mit einer Liste von Sokar-Osiris-Charakterisierungen u.a. „in allen seinen Namen“<sup>22</sup> und „in allen seinen Gestalten“.

Dieser Litanei folgt dann ein Schutz- und Reinigungsritual für den König und den Apisstier und nicht eine Anrufung an Götter, um Hor im Traum zu erscheinen, wie Ray angenommen hat.<sup>23</sup> Das zeigt der auf die

<sup>18</sup> Vgl. auch die Wiedergabe von hieroglyphischem *itm* „Sonnenscheibe“ mit demotischem *itm* im oBM EA 50601 rt. 18 und 21 (SMITH, M., New Version [s. Anm. 8], 117–149; SMITH, M., O. Hess [s. Anm. 8], 397–404.).

<sup>19</sup> Siehe dazu ALLEN, J.P., Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts, Yale Egyptological Studies 2, New Haven 1988; BICKEL, S., La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, OBO 134, Fribourg/Göttingen 1994, 72–75.

<sup>20</sup> OTTO, E., Das ägyptische Mundöffnungsritual, ÄA 3, Wiesbaden 1960, I, 156–159, II, 135f.

<sup>21</sup> QUACK, J.F., Zu einer angeblich apokalyptischen Passage in den Ostraka des Hor, in: BLASIUS, A. u. SCHIPPER, B.U. (Hgg.), Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten, OLA 107, Leuven/Paris/Sterling 2002, 243–252, hier 248 Anm. 17. (Dort muß es „Szene 59 C“ statt „Szene 64 C“ heißen.)

<sup>22</sup> RAY, J.D., Archive (s. Anm. 12), 66, 71, liest fälschlich *h.t* „embodiment“ statt *rn*.

<sup>23</sup> QUACK, J.F., Kontinuität und Wandel in der spätägyptischen Magie, SEL 15 (1998), 77–94, hier 84 mit Anm. 48f.; QUACK, J.F., Apokalyptische Passage (s. Anm. 21), 248.

Litanei folgende Abschnitt, der nun mit Drohungen und Sprüchen vor Göttern die Errettung bzw. den Schutz des lebenden Apis oder des Pharaos erreichen will. Im Rahmen dieses Schutz- und Reinigungsrituals werden Götter wie Osiris, Isis, Nefertem in verschiedenen Formen angerufen, wobei auch hier wieder auf den Urgott referiert wird, durch den die Schöpfung begann, da er als Kind aus dem Lotus kam, als Licht die Dunkelheit teilte und als Skarabäus entstand. Die Eulogien hat Ray ebenfalls nicht recht verstanden und in unverständliche Sätze aufgebrochen. Schließlich folgen noch drei Anrufungen an Thot, wobei die Epitheta des Gottes nicht immer gänzlich klar sind.

Ray fühlte sich durch den Anfang „Rein, rein (...)!“ an die Eröffnung des Mundöffnungsrituals im Grab des Petosiris erinnert,<sup>24</sup> doch hielt er diese Ähnlichkeit für vielleicht zufällig. Quack griff diesen Gedanken auf und glaubt, daß sich in der Götteraufzählung dieses Ostrakons und der Szene 59 C des Mundöffnungsrituals eine enge Verbindung erkennen lasse.<sup>25</sup> Solche Litaneien, die die Namen „aller Götter“ aus Anlaß der Weihräucherung sammeln, sind freilich häufiger auch in anderen Ritualen zu finden,<sup>26</sup> so daß ein Herkommen des Textes auf dem Hor-Ostrakon allein aus dem Mundöffnungsritual nicht anzusetzen ist. Vielmehr sind – wie oben deutlich geworden sein dürfte – auch Passagen der Weihrauchlitanei aus dem Ritual nach dem pChester Beatty IX mit dem Anfang des Hor-Ostrakons zu vergleichen.<sup>27</sup> Das Ostrakon wird keine Kompilation dieser beiden konkreten Texte, sondern eher einer eigenen memphitischen Tradition entwachsen sein, die als dem gleichen Genre der Opferlitanei angehörend Anknüpfungspunkte zu den beiden anderen und noch weiteren Texten aufweist. Das Ostrakon 18 hält demnach eine Litanei, d.h. einen eine Opferhandlung begleitenden Text, und ein Schutzritual fest. Wie die Bearbeitungsgeschichte zeigt, ist der Text für moderne Bearbeiter nur dann richtig zu entziffern und zu verstehen, wenn er als Parallele älterer Texte erkannt

<sup>24</sup> RAY, J.D., *Archive* (s. Anm. 12), 71; LEFEBVRE, G., *Le tombeau de Pétoisiris*. I-II, *Le Caire* 1923, 1924, I 131 und II 60 (Nr. 82).

<sup>25</sup> QUACK, J.F., *Apokalyptische Passage* (s. Anm. 21), 248 Anm. 17. Nur auf dem ramesidischen Sarg des Butehamun (*Bw-th3t-lmn*) in Turin (SCHIAPARELLI, E., *Il libro dei funerali degli antichi Egiziani*, Roma/Torino/Firenze 1881, Taf. 10.) und dem spätptolemäischen-frühkaiserzeitlichen Papyrus der Sais im Louvre (N 3155 = E 3061) zu finden (ebd., Taf. 32f.).

<sup>26</sup> Vgl. schon OTTO, E., *Mundöffnungsritual* (s. Anm. 20), II 136f.

<sup>27</sup> Inzwischen wurde mir mündlich mitgeteilt, daß sich Joachim Friedrich QUACK weiterhin mit dem Ostrakon Hor 18 beschäftigt, über diese Arbeit auf einem Symposium in Heidelberg im Juli 2008, an dem ich teilzunehmen verhindert war, berichtet hat und mehrere weitere Paralleltex te identifiziert hat. Ich gehe davon aus, daß darunter auch die von mir hier identifizierte Parallele aus dem Weihrauchritual für Amenophis I. sein wird und so sich der obige Ansatz bestätigt.



wird. Sprachlich kann nämlich an diesem Ostrakon beobachtet werden, wie ein älterer Text in demotischer Schrift bei gelegentlicher Verwendung sogenannter unetymologischer Schreibungen umgesetzt wird und dabei Mittelägyptizismen aufweist (z.B. *R<sup>c</sup>* statt *Pz-R<sup>c</sup>* für den Namen des Sonnengottes).<sup>28</sup> Andererseits ersetzt das demotische Wort für Skarabäus *mḥrr* das ältere *ḥprri*, wenn nicht der vorliegende Beleg ein Hinweis darauf ist, daß die Vermutung tatsächlich richtig ist, *mḥrr* sei eigentlich auf *ḥprri* zurückzuführen und auch so zu lesen.<sup>29</sup> Freilich wäre *mḥrr* nicht der einzige Beleg für Einflüsse aktueller demotischer Sprache in diesem Ostrakon. Es wäre hier noch auf den – zugegebenermaßen zaghaften – Gebrauch des bestimmten Artikels oder in Zeile 10 das modernere *ḥrb* „Gestalt“ statt älterem *ḥprw* hinzuweisen.

#### 4. Das Gottelob des Papyrus Insinger (24. Lehre)

Das zweite Beispiel stammt aus der Weisheitslehre, die in der Regel nach ihrer Haupthandschrift, einfach pInsinger genannt wird. Der pInsinger stammt aus der ersten Hälfte des 1. Jh.s v. Chr., der Text vermutlich aus dem ausgehenden 7., beginnenden 6. Jh. v. Chr.<sup>30</sup> Er ist mit Sicherheit in

<sup>28</sup> In der Literatur werden zwei Intentionen unetymologischer Schreibungen vermutet, wobei wohl jede einzeln oder beide je nach Text zugrunde liegen können. Unetymologische Schreibung als ein Weg, religiöse Texte mit weiteren Bedeutungsnuancen anzureichern: WIDMER, GH., Un papyrus démotique religieux du Fayoum: P. Berlin 6750, BSÉG 22 (1998), 83–91; WIDMER, GH., Une invocation à la déesse (tablette démotique Louvre E 10382), in: HOFFMANN, F. und THISSEN, H.-J. (Hgg.), Res severa verum gaudium, FS K.-Th. Zauzich, Studia Demotica 6, Leuven/Paris/Dudley 2004, 672–683; WIDMER, GH., On Egyptian Religion at Soknopaiu Nesos in the Roman Period, in: LIPPERT, S. u. SCHENTULEIT, M. (Hgg.), Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum. Akten des interdisziplinären Symposions in Sommerhausen bei Würzburg vom 11. bis zum 13.12.2003, Wiesbaden 2005, 171–184, bes. 173. Unetymologische Schreibung als phonetische Schreibungen: HOFFMANN, F., Die Hymnensammlung des P. Wien D6951, in: RYHOLT, K. (Hg.), Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies, Copenhagen, 23-27 August 1999, Copenhagen 2002, 219–228; KNIGGE, C., Lob (s. Anm. 4), 258 Anm. 786, den QUACK, J.F., Kritische Bemerkungen (s. Anm. 5), 93 Anm. 6, in diesem Punkt zwar kritisiert, aber letztlich bezüglich der unetymologischen Schreibungen dieselbe Position vertritt. Siehe auch QUACK, J.F., Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3, Münster 2009, 2f.

<sup>29</sup> Vgl. HOFFMANN, F., Hymnensammlung (s. Anm. 28), 228 mit Anm. 35. Dagegen: MINAS-NERPEL, M., Der Gott Chepri. Untersuchungen zu Schriftzeugnissen und ikonographischen Quellen vom Alten Reich bis in griechisch-römische Zeit, OLA 154, Leuven/Paris/Dudley 2006, 461f.

<sup>30</sup> Datierung der Handschrift: HOFFMANN, F., Neue Fragmente zu den drei großen Inaros-Petubastis-Texten, Enchoria 22 (1995), 27–39, hier 38f.; HOFFMANN, F. u.

seinem kunstvollen Aufbau und dem theologischen Bezug, den er zu Gott herstellt, eine der bedeutendsten ägyptischen Weisheitslehren mit einer deutlich transzendenten Perspektive.<sup>31</sup>

In einem zum Anfang des pInsinger gehörenden und heute in Philadelphia aufbewahrten Fragment werden die Werke Gottes beschrieben.<sup>32</sup> Das Schöpfungswerk ist dergestalt eingerichtet, daß der Schöpfergott sich in verschiedenen Gottheiten manifestiert. Wenngleich die Gottesnamen teilweise fehlen, so sind in den verschiedenen Abschnitten doch klar die Rollen der Götter zu erkennen: Amun gibt die Atemluft, Re erleuchtet täglich die Erde, Ptah ist der, der Nahrung gibt, Thot ist für die Etablierung der gerechten Ordnung Ma'at verantwortlich, Pharao ist der Vertreter Gottes auf Erden, Osiris ist über die Unterwelt gesetzt und Imhotep dem Thot als Gehilfe beigeordnet. Hier liegt dasselbe Konzept zugrunde wie im oben erwähnten Amuns-Hymnus des oBM 50601, wenn die Werke des einen Gottes, der sich zu Millionen machte, auf verschiedene Gottesmanifestationen verteilt werden.

Gegen Ende des pInsinger, in den Kolonnen 30 bis 32 kommt der Text auf das Thema des Schöpfergottes zurück. In der 24. Lehre hebt er unter dem Titel *Der Weg, die Größe Gottes zu wissen, um sie in deinem Herzen sein zu lassen* zum Lob des Schöpfergottes an und fordert gewissermaßen zur Mission bei Agnostikern und Atheisten auf.<sup>33</sup>

Das Gotteslob des pInsinger ist nicht scharf vom Rest der Lehre abgegrenzt, sondern geht langsam in ein hymnisches Lob über. Ein Ausschnitt mag einen Eindruck von der gedanklichen Tiefe geben.

„(...)

Der, der sagen wird ‚Es ist nicht‘, lasse ihn das sehen, was verborgen ist.

Wie gehen und kommen die Sonne und der Mond am Himmel?

Woher kommen und gehen das Wasser und das Feuer und <die> Luft?

Wem sind Amulett und Zauberspruch ein Heilmittel?

---

QUACK, J.F., Anthologie der demotischen Literatur, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4, Münster 2007, 239. Datierung der Texte des pInsinger in die zweite Hälfte des 7. Jh.s v. Chr. nach QUACK, J.F., Zur Chronologie der demotischen Weisheitsliteratur, in: RYHOLT, K. (Hg.), Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies, Copenhagen, 23-27 August 1999, CNI Publications 27, Copenhagen 2002, 329-342.

<sup>31</sup> Daher auch als Grabbeigabe geeignet: STADLER, M.A., Zwei Bemerkungen zum Papyrus Insinger, ZÄS 130 (2003), 186-196.

<sup>32</sup> Papyrus Philadelphia E 16335. Vgl. den von LICHTHEIM, M., Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions, OBO 52, Fribourg/Göttingen 1983, 108, zitierten Brief von Karl-Theodor Zauzich. Außerdem WEGNER, J.R.H., Cultural and Literary Continuity in the Demotic Instructions, Diss. Yale University, New Haven 2001, 63-68.

<sup>33</sup> HOFFMANN, F. u. QUACK, J.F., Anthologie (s. Anm. 30), 286-273.

Die Tätigkeit Gottes, die verborgen ist, er läßt sie wissen auf der Erde täglich<sup>34</sup>.  
 Er schuf das Licht und die Dunkelheit, indem jedes Geschöpf darin ist.  
 Er schuf die Erde, indem sie Millionen (Geschöpfe) hervorbringt, verschlingt und wieder hervorbringt.<sup>35</sup>  
 Er schuf Tag, Monat und Jahr nach den Befehlen des Herrn des Befehls.  
 Er schuf Sommer und Winter in den Aufgängen und Untergängen der Sothis.  
 Er schuf Nahrung für die, die leben, das Wunder des Feldes.  
 Er schuf die Konstellation derer, die am Himmel sind, während die, die auf der Erde sind, es wissen.  
 Er schuf süßes Wasser darin, das alle Länder verlangen.<sup>36</sup>  
 Er schuf Luft in den Eiern, obwohl kein Weg in ihm ist.  
 Er schuf einen Embryo in jedem Mutterleib durch Samen, welcher ihnen zugeführt wird.  
 (...)“

In dem zitierten Ausschnitt erwähnt der anonyme Verfasser verschiedene Werke des Schöpfergottes, die wohl in jedem Preis auf den Schöpfer zu erwarten und insofern nicht außergewöhnlich sind. Das ist hier die Einrichtung der kosmischen Ordnung, die im Lauf der Himmelskörper Sonne, Mond und Sterne sichtbar ist, die Scheidung von Licht und Dunkel, die Vielfalt des Lebens auf der Erde und die Versorgung der Lebewesen mit Nahrung. Doch in dem Ausschnitt kommt dreierlei vor, das eher selten in den Schöpferhymnen Ägyptens belegt ist und dem hier nachgegangen werden soll. Das ist

1. die Verborgenheit göttlichen Handelns trotz der Offensichtlichkeit seiner Ergebnisse,
2. die wundersame Atemluft im Ei für das Küken und
3. die Entstehung menschlichen Lebens im Mutterleib als drittes Faszinosum.

Bereits in der älteren ägyptischen Literatur war das Lob des Schöpfergottes in die Weisheitsliteratur eingebunden. Es sei vor allem an das Ende der *Lehre für Merikare* erinnert, die wahrscheinlich in die 12. Dynastie gehört und damit gute 1000 Jahre älter als der Text des pInsinger ist.<sup>37</sup> Der Meri-

<sup>34</sup> Das demotische Wort ist supralinear nachgetragen worden.

<sup>35</sup> Zum geistesgeschichtlichen Kontext: GOEBS, K., Zerstörung als Erneuerung in der Totenliteratur: Eine kosmische Interpretation des Kannibalenspruches, GM 194 (2003), 29–50, hier 45.

<sup>36</sup> Die Relativform indiziert, daß *mw nqm* als Substanz als determiniert gilt. Zu beachten ist auch die präsentische Bedeutung der Relativform.

<sup>37</sup> E 130–138. QUACK, J.F., Studien zur Lehre für Merikare, GOF IV.23, Wiesbaden 1992, 78–91, 95–97. Dem Ansatz von GNIRS, A., Das Motiv des Bürgerkriegs in Merikare und Neferti. Zur Literatur der 18. Dynastie, in: MOERS, G.; BEHLMER, H. u. WIDMAIER, K. (Hgg.), *jn.t dr.w* I, FS F. Junge, Göttingen 2006, 207–265, bes. 214, die die Entstehung der Lehre des Merikare in das Neue Reich datiert, ebenso wie BICKEL, S., Cosmogonie (s. Anm. 19), 214–219, kann ich mich nicht anschließen: STADLER, M.A.,

kare-Hymnus beschreibt wie sein Gegenstück im pInsinger Gott als den guten Hirten und die Einsetzung der gerechten und richtigen Ordnung. Dort heißt es etwa:

„Versorgt sind alle Menschen, das Vieh Gottes.  
Um ihretwillen schuf er Himmel und Erde,  
Nachdem er die Gier des Wassers beseitigt hatte.  
Er schuf den Atem des Herzens, damit ihre Nasen leben.  
Sie sind seine Ebenbilder, die aus seinem Leib herausgekommen sind.  
Um ihretwillen geht er am Himmel auf.  
Für sie schuf er Kraut und Vieh,  
Vögel und Fische, um sie zu ernähren.  
(....)“<sup>38</sup>

Im Gegensatz zum pInsinger setzt die *Lehre für Merikare* den Text mit einer Anspielung auf den Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechts fort:<sup>39</sup>

„Er tötete seine Feinde und schädigte seine Kinder,  
weil sie planten, Aufstand zu begehen.  
(...)  
Er schuf ihnen Herrscher im ..?.<sup>40</sup>  
Machthaber zur Stütze im Rücken des Schwachen.  
Er schuf ihnen Zauber zu Waffen,  
um den Schlag des Ereignisses abzuwehren,  
über das Tag und Nacht gewacht wird.  
Er tötet die Aufsässigen darunter,  
so wie ein Mann seinen Sohn dessen Bruders wegen schlägt.“

Die inhaltlichen Gemeinsamkeiten zwischen der Beschreibung göttlichen Handelns für die Schöpfung zwischen der *Lehre für Merikare* und dem pInsinger beschränken sich allerdings auf die allgemeinen, häufiger zu erwartenden Elemente und Aspekte des Schöpfungswerkes und nicht auf die drei als besonders herausgestellten Punkte. Aber die Einbindung des Schöpferlobes in eine Lehre sei hier als Gemeinsamkeit herausgestellt.

---

Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch, Orientalische Religionen in der Antike 1, Tübingen (im Druck) (Abschn. 6.4.2.2). Zu einer Kritik BICKELS siehe auch QUACK, J.F., Rez. zu Bickel, Cosmogonie, WdO 27 (1996), 141–145, hier 144f.

<sup>38</sup> QUACK, J.F., Studien (s. Anm. 37), 78f.

<sup>39</sup> Vgl. aber QUACK, J.F., Studien (s. Anm. 37), 96, der sich von einer Datierung des Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechts in das Neue Reich ausgehend gegen eine Übernahme des Mythos in die Lehre ausspricht. Diese Auffassung hat er in: QUACK, J.F., Perspektiven (s. Anm. 10), 64f., revidiert. Tatsächlich weist manches auf eine Datierung des Mythos mindestens in das Mittlere Reich hin: STADLER, M.A., Weiser und Wesir (s. Anm. 37) (Abschn. 6.4.2.2).

<sup>40</sup> QUACK, J.F., Studien (s. Anm. 37), 80 Anm. e, lehnt „Ei“ als spätere Konjektur ab.

Angesichts des zeitlichen Abstandes von gut 1000 Jahren zwischen der *Lehre für Merikare* und der des pInsinger, müssen wir ohnehin nach weiteren Verbindungsgliedern zwischen beiden Texten suchen, um eine Tradition postulieren zu dürfen. Die Einbindung von Hymnen in älteren Lehren der Zeit vor Amarna zeige, wie Assmann meint, wichtige Unterschiede zum traditionellen, kultisch verankerten Hymnus, der die Menschenwelt ausblendet und nur die Gottheit in seiner göttlichen Sphäre, der „Sphäre des Seinigen“ beschreibt. Das zentrale Thema der ägyptischen Lehren sei hingegen gerade die Darstellung göttlichen Handelns und seiner Wirkung auf die irdischen Geschehnisse.<sup>41</sup> Eine solche Differenzierung von den Hymnen außerhalb der Weisheitsliteratur wird allerdings durch ein Modell des ägyptischen Gottesbildes bedingt, das vor allem Jan Assmann in zahlreichen auf Siegfried Morenz aufbauenden Arbeiten etablierte.<sup>42</sup> Demnach habe sich erst im Verlauf der zweiten Hälfte der 18. Dynastie eine Theologie entwickelt, die in der ägyptologischen Literatur durchaus pleonastisch „Metatranszendenztheologie“ genannt wird. Befördert durch den radikalen Schnitt von Amarna und in Reaktion darauf habe sie zum Weltgott der Ramessidenzeit (also des 13. bis 11. Jh.s v. Chr.) geführt. Jener Weltgott erföhre Preisungen, die ihn in seinem unmittelbaren Wirken auf die Welt und für den Erhalt der Schöpfung präsentierten. Dieses traditionelle Modell erweist sich aber als zunehmend problematisch, denn die „Metatranszendenztheologie“ und der Weltgott lassen sich durch Umdatierungen einschlägiger Texte und eine stärkere Berücksichtigung einer verbreiterten Quellenbasis in jener chronologischen Abfolge nicht mehr halten. Dies sei zunächst zurückgestellt. Die erwähnte Differenzierung ist jedoch unabhängig von dem Modell und auch innerhalb dessen nicht notwendig. Denn in der Zeit, in der das Lob des Schöpfergottes des pInsinger verfaßt wurde, ist mit der ramessidischen Hymnentradition beginnend seit etwa 600 Jahren gleichfalls für die Anhänger des traditionellen Modells in den Kulthymnen die Wirkung Gottes auf den Menschen gängiges Thema. Folglich wäre der Insinger-Hymnus ebenso den Hymnen auf den Sonnengott der Nach-Amarnatradition verpflichtet. Nach der eben skizzierten gängigen Lesart sind diese eine Reaktion auf die Theologie Echnatons,<sup>43</sup> weshalb der Sonnengesang des Echnaton ein weiteres der möglichen Verbindungsglieder

<sup>41</sup> ASSMANN, J., Hymnen (s. Anm. 2), 28–30.

<sup>42</sup> Exemplarisch: ASSMANN, J., Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart u. a. 1984, 221–284; MORENZ, S., Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, in: BLUMENTHAL, E. u. HERRMANN, S. unter Mitarbeit von ONASCH, A. (Hgg.), Religion und Geschichte des alten Ägypten. GA, Weimar 1975, 77–119.

<sup>43</sup> Siehe z.B. ASSMANN, J., Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998, 261–268.

sein könnte. Der Große Sonnenhymnus Echnatons aus dem späten 14. Jh. v. Chr. wendet sich etwa in direkter Rede an Gott und spricht diesen an:

„(...)

Die Fische im Fluß hüpfen vor deinem Angesicht;  
deine Strahlen sind im Innern des Ozeans.

Der den Samen sich entwickeln läßt in den Frauen,  
der Wasser zu Menschen macht;

der den Sohn am Leben erhält im Leib seiner Mutter  
und ihn beruhigt, indem er seine Tränen stillt;

Amme im Mutterleib, der Luft gibt, um alles zu beleben, was er geschaffen hat.

(...)

Wenn das Küken im Ei redet in der Schale,  
dann gibst du ihm Luft darinnen, um es zu beleben;

du hast ihm seine Frist gesetzt, um sie zu zerbrechen im Ei;

(...)

Wie viel ist, was du geschaffen hast,  
indem es dem Angesicht verborgen ist!

(...)“<sup>44</sup>

Alle drei der oben als bemerkenswert herausgestellten Motive, die anders als die Schöpfungsbeschreibung nicht so gängig sind, sind im Sonnengesang wie im Insinger-Hymnus zu finden: das Ei, in dem Leben entstehen kann, weshalb es also im abgeschlossenen Ei Atemluft geben muß. Das zweite Motiv, das das Lob des Schöpfergottes des pInsinger mit dem Sonnengesang Echnatons verbindet, ist die Verborgenheit der Werke des Schöpfergottes. Und drittens ist Gott für die Entwicklung menschlichen Lebens im Mutterleib verantwortlich. Da nun aber die Amarna-Religion mit der Rückkehr zum traditionellen Glauben unterdrückt und aus dem allgemeinen Bewußtsein des kulturellen Gedächtnisses verdrängt wurde, kann eingewandt werden, es sei eine zufällige Wiederkehr von Themen und Motiven. Die für den Ägypter nicht verstehbare Atemluft im Ei findet sich aber auch schon im großen Kairener Amuns-Hymnus, dessen Handschrift in die erste Hälfte der 18. Dynastie, d.h. in das 15. Jh. v. Chr. und damit die Zeit vor Amarna datiert:

„(...)

Du bist der Eine, der alles Seiende geschaffen hat,  
der eine Einsame, der schuf, was ist.

(...)

Der dem, der im Ei ist, Luft gibt:

der das Junge der Schlange am Leben erhält,

der erschafft, wovon die Mücke lebt,

Würmer und Flöhe gleichermaßen;

<sup>44</sup> ASSMANN, J., Hymnen (s. Anm. 2), 217–223; SANDMAN, M., Texts from the Time of Akhenaten, BiblAeg 8, Bruxelles 1938, 93–96.

der für die Mäuse in ihren Löchern sorgt  
und die Käfer (?) am Leben erhält in jeglichem Holz. (...)“<sup>45</sup>

Der Hymnus, aus dem dieser Auszug stammt gehört nach Assmann in die sog. Neue Sonnentheologie, die sich im Verlauf der 18. Dynastie entwickelt und in der Amarnazeit mit Echnaton kulminierte.<sup>46</sup> Ein wesentliches Element jener Neuen Sonnentheologie ist die Idee von einem transzendenten Hochgott, der als solarer Schöpfergott die Welt erschaffen hat und sie ständig erhält. Sie habe die traditionelle konstellative Theologie abgelöst und dann zur Theologie vom transzendenten Weltgott des 13. bis 11. Jh.s v. Chr. geführt. Nun würde Gottes Präsenz in seinem Schöpfungswerk mit enzyklopädischer Detailverliebtheit geschildert werden, und jener Enzyklopädismus sei – so meint Knigge – ein Kennzeichen jüngerer Epochen.<sup>47</sup> Diese postulierte Entwicklung der ‚Metatranszendenztheologie‘ hat weitreichenden Einfluß in der Ägyptologie gewonnen und präjudiziert, wird erst einmal ein Hochgott in einer Quelle erkannt, die Datierung, die demnach auf die Nach-Amarnazeit verengt wird, so etwa für das Pfortenbuch geschehen.<sup>48</sup> Ein weiteres Beispiel dafür ist die *Lehre für Merikare* selbst gerade wegen des oben erwähnten Hymnus.<sup>49</sup> Nun indizieren aber Passagen aus dem Kairener Amunhymnus – nicht jedoch die oben zitierte –, die sich als Parallele auf einer Statue aus der 17. Dynastie (1645–1550 v. Chr.) befinden, ein noch höheres Alter des Textes.<sup>50</sup> Die Neue Sonnentheologie kann also keine Neuerfindung des Neuen Reichs, sondern muß eine Fortentwicklung von wesentlich älteren Vorstellungen sein. Doch wie alt sind sie? Zunächst richtet sich der Blick auf das Mittlere Reich, wie neben dem Merikare-Hymnus auch die Aretalogie des Schu im Sargtextspruch 80 nahelegt. Hier erörtert Schu, der Sohn des Schöpfergottes Atum, daß er alle Lebewesen dank des göttlichen Schöpfungswortes Hu, das ihm sein Vater gegeben hat, mit Leben erfüllt.<sup>51</sup> Diese Konstellation des 80. Sargtextspruches mag auch die zunächst eigentümliche Aussage „Er schuf Tag, Monat und Jahr nach den Befehlen (*šḥn.w*) des Herren des Befehls

<sup>45</sup> ASSMANN, J., Hymnen (s. Anm. 2), 200; LUISELLI, M.M., Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038), Kleine ägyptische Texte 14, Wiesbaden 2004, 23f., 29f., 73–77.

<sup>46</sup> ASSMANN, J., Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.–20. Dynastie, OBO 51, Fribourg/Göttingen 1983, 96–143.

<sup>47</sup> KNIGGE, C., Lob (s. Anm. 4), 301, der insgesamt in ASSMANNs System bleibt.

<sup>48</sup> ZEIDLER, J., Pfortenbuchstudien I, GOF IV.36, Wiesbaden 1999, 230–233. Datierung des Pfortenbuchs S. 246, kritisiert von QUACK, J.F., BiOr 57 (s. Anm. 10), 542–558, der für eine wesentlich höheres Alter plädiert.

<sup>49</sup> Siehe dazu Anm. 37.

<sup>50</sup> LUISELLI, M.M., Amun-Re Hymnus (s. Anm. 45), XV.

<sup>51</sup> BICKEL, S., Cosmogonie (s. Anm. 19), 131–134, die auch auf die Parallele zur Sonnehymnik des Neuen Reiches hinweist.

(*nb shn*).“ erklären, die im pInsinger XXXII 2 zu finden ist. Der Schöpfergott des pInsinger ist also offenbar ganz in jener Tradition ein Schöpfergott der zweiten Generation, ein *fils créateur*, der das Schöpfungswerk des Vaters fortführt und täglich erneuert.<sup>52</sup>

Kehren wir vom Konzept des *fils créateur* zur Frage nach dem Alter der Vorstellung vom solaren Hochgott und seiner enzyklopädisch geschilderten Verantwortung für die Welt zurück, so scheint die sogenannte Weltkammer im Sonnenheiligtum des Niuserre (ca. 2420–2389 v. Chr.) aus der 5. Dynastie bislang nicht genügend gewürdigt zu sein.<sup>53</sup> Im Bild werden hier detailreich Naturbeobachtungen in der Abfolge der Jahreszeiten dargestellt und durch ihren Anbringungsort in einem Sonnenheiligtum in einen solaren Zusammenhang gebracht. Die Aussage dessen dürfte sein, daß die Fülle des Lebens, wie sie sich hier zeigt, auf das Wirken des Sonnengottes zurückzuführen sein wird, hier also ein visualisierter Hymnus auf den Sonnengott als Weltschöpfer und -erhalter das Fehlen entsprechender Texte aus dem Alten Reich kompensiert. Der Mangel jener mag auch lediglich der Überlieferung zu schulden sein, da aus dem Alten Reich nur der geringste Teil, wohl nur ein Hunderttausendstel der ehemals vorhandenen Papyri erhalten geblieben ist.<sup>54</sup>

Eine solche Deutung der Weltkammer Niuserres legt ein anderes, allerdings relativ genau 1000 Jahre jüngeres Monument nahe, das Achmenu, das Thutmosis III. in Karnak errichten ließ.<sup>55</sup> Dimitri Laboury hat herausgearbeitet, daß dieser Bau das Allerheiligste des Karnaktempels mit dem Kultbild Amuns enthielt.<sup>56</sup> Bestandteil jenes Allerheiligsten sind Räume, auf deren Wänden die verschiedensten Tier- und Pflanzenarten im Relief dargestellt und die in der Ägyptologie als der „Botanische Garten“ bekannt sind. Der Botanische Garten als Teil des Allerheiligsten sollte, wie

<sup>52</sup> Zum *fils créateur*, der die Schöpfung fortsetzt und perpetuiert: BICKEL, S., *Cosmogonie* (s. Anm. 19), 123–128.

<sup>53</sup> QUACK, J.F., *BiOr* 57 (s. Anm. 10), 554, streift dieses Monument in diesem Zusammenhang *en passant*; VOSS, S., *Untersuchungen zu den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie. Bedeutung und Funktion eines singulären Tempeltyps im Alten Reich*, Diss. Hamburg 2004, 104f., 129–131. Publikation: EDEL, E. u. WENIG, ST., *Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Ne-user-Re*, Berlin 1974.

<sup>54</sup> POSENER, G., *Histoire et Égypte ancienne, Annales (Économies. Sociétés. Civilisations)* 17 (1962), 631–646.

<sup>55</sup> BARGUET, P., *Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse*, Le Caire 1962, Nachdr. 2006, 157–209; CARLOTTI, J.-F., *L'Akh-menou de Thoutmosis III à Karnak*, Paris 2001; PECOIL, J.-F., *L'Akh-menou de Thoutmosis III à Karnak. La Heret-ib et les chapelles attenantes. Relevés épigraphiques*, Paris 2001.

<sup>56</sup> LABOURY, D., *Archaeological and Textual Evidence for the Function of the „Botanical Garden“ of Karnak in the Initiation Ritual*, in: DORMAN, P.F. u. BRYAN, B.M. (Hgg.), *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, SAOC 61, Chicago 2007, 27–34.



Laboury darlegt, Amuns Wirken als Weltgott, Schöpfer und Erhalter der Schöpfung, die detailliert, eben enzyklopädisch, abgebildet wird, versinnbildlichen. Wie im Sonnenheiligtum Niuserres werden also Naturdarstellungen im unmittelbaren Kultbezirk angebracht und entsprechen den textlichen Schöpfungsbeschreibungen der hier untersuchten Hymnen. Diese Indizien geben Anlaß dazu, bereits für das Alte Reich die Vorstellung eines Weltgottes und damit wesentliche Elemente einer ‚Metatranszendenztheologie‘ anzunehmen. Es läßt sich freilich nicht mehr bestimmen, wie entwickelt und ausgefeilt diese bereits im 3. Jt. v. Chr. in Hymnen formuliert worden war.

Nachdem nun eventuell vom Alten, sicher aber Mittleren Reich bis hin zum Hymnus Echnatons die Tradition nachgezeichnet wurde, muß nach deren Fortsetzung nach der Amarnazeit gefragt werden. Tatsächlich bedient sich auch die Sonnenhymnik der ramessidischen Zeit wieder ähnlicher Aussagen, die sowohl in der älteren Sonnenhymnik bis Amarna als auch im Großen Sonnenhymnus Echnatons und im Lob des Schöpfergottes in der Fassung des pInSinger belegt sind: Im Grab des Amenemope wird der Schöpfergott wegen der Verborgenheit seiner Werke, obwohl sie vor Augen lägen, gepriesen,<sup>57</sup> und im Grab des Amennacht ist ebenfalls bewundernswert, daß der im Ei Befindliche atmen kann.<sup>58</sup> Auch in den späten, d.h. zum Lob des pInSinger zeitgenössischen oder ihm chronologisch nachfolgend belegten Zeugen lassen sich Parallelen finden. Sowohl in dem eingangs erwähnten Esna-Hymnus, als auch in einer hadrianisch zu datierenden hieroglyphischen Inschrift ist im Tempel von Esna ein weiterer Hymnus auf Chnum-Re überliefert, der in enzyklopädischer Weise die Werke Chnum-Res aufzählt, des Herren der Töpferscheibe, auf der er die Welt erschaffen hat.<sup>59</sup> Darunter finden sich die Belebung des Kükens im Ei und die Befruchtung der Frauen durch den Schöpfergott.<sup>60</sup> Die Aufzählung aller Lebewesen erinnert wiederum an die oben zitierte Passage des Kairener Amuns-Hymnus und läßt an die genannten Bildzyklen Niuserres und Thutmosis' III. denken:

„Eine andere Anbetung: Chnum-Re, <Herr> der Töpferscheibe,  
der mit dem Werk seiner Hände die Welt gegründet hat,

<sup>57</sup> ASSMANN, J., Hymnen (s. Anm. 2), 229.

<sup>58</sup> ASSMANN, J., Hymnen (s. Anm. 2), 239.

<sup>59</sup> SAUNERON, S., Temple (s. Anm. 9), 130–134. Transliteration und Übersetzung in Auszügen und Besprechung: KNIGGE, C., Lob (s. Anm.4), 298–302. Verbesserungen dazu bei QUACK, J.F., Kritische Bemerkungen (s. Anm. 5), 110. Von KNIGGE dazu übersehene Literatur teilweise mit besseren Lesungen: QUACK, J.F., Philologische Miscellen 3, *Lingua Aegyptia* 5 (1997), 237–240, hier 238; DERCHAIN, PH., À eux le bonheur ! (La naissance d'un homme, *Esna* 250, 6–11), *GM* 200 (2004), 37–44.

<sup>60</sup> SAUNERON, S., Temple (s. Anm. 9), 311 (Nr. 356, 21–23); QUACK, J.F., Monumental-Demotisch (s. Anm. 9), 111.

der im Ei knüpft  
 und baut, während er das Küken versorgt;  
 mit dem Hauch seines Mundes hat er das Küken belebt;  
 (...);  
 Jetzt ist der Lebenshauch in allen Dingen,  
 indem das Blut zusammen mit (anderer) Flüssigkeit in den Knochen fließt,  
 um wieder neu junge Knochen herzustellen.<sup>61</sup>  
 Er hat die Frau gebären lassen, wenn der Mutterleib seinen richtigen Zeitpunkt hatte,  
 um [die Gebärmutter o.ä.] zu öffnen,  
 wenn er es möchte;  
 (...)  
 der den Leib erquickt durch atmen Lassen der Kehlen,  
 um das Küken in der Schale zu beleben.  
 (...)  
 er hat die Menschen getöpft,  
 und die Götter geboren,  
 hat die wilden Tiere und das Herdenvieh gemacht,  
 und die Vögel, Fische und alles Gewürm geschaffen;  
 er hat die Fische des großen Schen-Ozeans gemäß seinem Takt aus ihren Höhlen  
 herauspringen lassen,  
 um Menschheit und Götter zu gegebenen Zeit zu ernähren; (...)“<sup>62</sup>

Einige der in diesem Hymnus genannten Schöpfungsstaten finden sich auch in dem anfangs erwähnten, ‚monumentaldemotischen‘ Esna-Hymnus wieder. In der Forschung ist darauf hingewiesen worden, daß dieser Hymnus in einer bis in das Neue Reich zurückreichenden Motivtradition stehe und in seinem Gottesbild Parallelen zu dem Atons aufweise, aber auch in seiner Begrifflichkeit ein Produkt einer spätzeitlichen Redaktion sei.<sup>63</sup> Angesichts des oben Gesagten darf dies jedoch nicht mit einem möglichen wesentlich höheren Alter der dem Hymnus zugrundeliegenden Vorstellungen verwechselt oder vermischt werden, d.h. die sprachliche Umsetzung muß von den so geschilderten Phänomenen getrennt gehalten werden.<sup>64</sup>

Die damit nachgezeichnete, bis in die Spätzeit reichende Motivtradition der Sonnen- und Schöpfungshymnen, in die auch die 24. Lehre des pIn-singer einzuordnen ist, relativiert den Großen Sonnenhymnus des Echnaton, der immer noch von bestimmten Ägyptologen in der Diskussion über inhaltliche Parallelen zum 104. Psalm sogar als Vorlage für den Psalm ins

<sup>61</sup> Zur dadurch angedeuteten Befruchtung der Frauen siehe: SAUNERON, S., *Le germe dans les os*, BIFAO 60 (1960), 19–27, mit den Modifikationen dazu von QUACK, in: QUACK, J.F., *Monumental-Demotisch* (s. Anm. 9), 115 Anm. c. YOYOTTE, J., *Les os et la semence masculin. À propos d'une théorie physiologique égyptienne*, BIFAO 61 (1962), 139–146.

<sup>62</sup> SAUNERON, S., *Temple* (s. Anm. 9), 132f. (Text 250, 14f.).

<sup>63</sup> KNIGGE, C., *Lob* (s. Anm. 4), 301f.

<sup>64</sup> Vgl. dazu auch die Kritik von QUACK, J.F., *Kritische Bemerkungen* (s. Anm. 5), 90–111.

Feld geführt wird.<sup>65</sup> Die Ägyptologie wäre aber besser beraten, den Blick unter Verweis auf die innerägyptische Überlieferung stärker auf die späten Zeugen ägyptischer Hymnen zu lenken, anstatt eine genetische Beziehung nur zwischen dem Psalm und dem Echnaton-Text herstellen zu wollen, obwohl zwischen beiden Kompositionen ein großer zeitlicher Abstand liegt.<sup>66</sup> Das Lob des Schöpfergottes, wie es im pInsinger zu finden ist, könnte wie die anderen genannten spätägyptischen oder spät überlieferten Hymnen m.E. vielmehr ein Zeugnis für ägyptische Vorstellungen sein, die tatsächlich ihre Spuren in Ps 104 hinterlassen haben mögen, auch wenn das Lob des Schöpfergottes im pInsinger allenfalls nur allgemeine Parallelen zu Ps 104 aufweist und wohl nicht eine konkrete Vorlage gewesen sein wird, zumal in Ps 104 daneben auch noch altorientalische Wettergottheiten Pate gestanden haben dürften.<sup>67</sup> Es sei außerdem daran erinnert, daß Thomas Schneider die 24. Lehre des pInsinger insgesamt mit Hiob 38 verglichen hat, wobei er inhaltliche und konzeptionelle Parallelen aufzeigte.<sup>68</sup> So weist der pInsinger mit seinem Gotteslob in zwei Richtungen: Einmal, wenn auch nur indirekt, auf möglichen ägyptischen Einfluß in das Alte Israel und andererseits direkt auf die eigene ägyptische Tradition, die bis in das Mittlere Reich zurückreicht. Im Mittleren Reich finden wir ebenfalls das Lob des Schöpfergottes und seines Werkes im Kontext einer Lebenslehre. Ferner fließt die Motivtradition der Sonnenhymnen des Neuen Reiches mit ein.

<sup>65</sup> Z.B. ASSMANN, J., Moses (s. Anm. 43), 255–257.

<sup>66</sup> Vgl. auch KNIGGE, C., Überlegungen zum Verhältnis von altägyptischer Hymnik und alttestamentlicher Psalmendichtung. Zum Versuch einer diachronen und interkulturellen Motivgeschichte, Protokolle zur Bibel 9,2 (2000), 93–122; KNIGGE, C., Lob (s. Anm.4), 22–25.

<sup>67</sup> NORDHEIM, E. VON, Der große Hymnus des Echnaton und Psalm 104. Gott und Mensch im Ägypten der Amarnazeit und in Israel, SAK 7 (1979), 227–241. Vgl. auch KRÜGER, A., „Der Weg, die Größe Gottes zu erkennen ...“ (pIns. 30,18). Beobachtungen zu Papyrus Insinger Kap. 24 und Psalm 104, in: BAUKS, M.; LIESS, K. u. RIEDE, P. (Hgg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie, FS B. Janowski, Neukirchen-Vluyn 2008, 271–280, die pInsinger Ps 104 gegenüberstellt und von „bemerkenswerter Kontinuität von Motiven in ägyptischer Literatur bis zu deren Eingang in den israelitisch/jüdischen Kulturkreis“ spricht, aber dennoch meint, man müsse „von der Vorstellung direkter Textübernahmen Abstand nehmen“ (S. 280).

<sup>68</sup> SCHNEIDER, TH., Hiob 38 und die demotische Weisheit (Papyrus Insinger 24), ThZ 47 (1991), 108–124. Dort allerdings geht SCHNEIDER noch von einer Datierung des Textes in das 4. Jh. v. Chr. aus. Vgl. aber Anm. 30.

## 5. Der Isis-Hymnus des Papyrus Wien D. 6297+6329+10101

Der dritte und letzte Text, den ich vorstellen möchte ist der noch unpublierte Hymnus auf Isis, der auf einem in der Österreichischen Nationalbibliothek unter der Inventarnummer D. 6297+6329+10101 aufbewahrten Papyrus überliefert ist und an dessen *editio princeps* ich arbeite. Die Handschrift datiert in das 1. Jh. n. Chr. und stammt deutlich von einem Schreiber aus Dime im Fayum. Nur Fragmente sind von ihm erhalten, die derzeit als zu 13 Kolumnen gehörig arrangiert sind, sich aber u.U. noch teilweise joinen lassen werden. Es sind jedoch genug, um von einem ehemals sehr langen Hymnus sprechen zu dürfen. Der größte Teil des Hymnus identifiziert Isis mit verschiedenen ägyptischen Göttinnen und zählt ihre Herrschaft über eine Reihe von ägyptischen Städten auf. Hier stellt uns also der anonyme Schreiber Isis als universale Göttin Ägyptens vor und präsentiert damit einen recht gängigen ägyptischen Isis-Hymnus. Auf der vielleicht zehnten erhaltenen Kolumne finden wir aber einen innerhalb der ägyptischen Isis-Hymnik bislang einzigartigen Text. Rechts beginnt jede Zeile mit „Du bist über ...“ oder „Du stehst für ...“ und setzt sich links mit verschiedenen Weltgegenden fort. Isis wird nun als Universalgöttin der gesamten antiken Welt vorgestellt: Sie ist demnach über dem Süden, dem Norden, dem Osten und dem Westen. Dazwischen werden diverse Völker aufgezählt und am linken Rand werden ihr fremde, d.h. nicht-ägyptische Namen zugewiesen. Isis ist z.B. für die Ionier, d.h. in der ägyptischen Terminologie für die Griechen, verantwortlich, bei denen ihr Name Demeter ist. Sie ist verantwortlich für die Meder, bei denen ihr Name Anahita ist. Unter den Assyrern ist sie Nanaia, usw.

Das erinnert an verschiedene klassische Quellen, in denen die Vielnamigkeit der Isis thematisiert und auch näher beschrieben wird. In den Metamorphosen des Apuleius erscheint die Göttin dem Lucius und stellt sich in ihren verschiedenen Namen vor, die sie bei unterschiedlichen Völkern habe.<sup>69</sup> Im 1. Hymnus des Isidoros von Narmuthis aus dem 1. Jh. v. Chr. preist der Autor ebenfalls Isis als Vielnamige und setzt sie mit Göttinnen anderer Völker des östlichen Mittelmeerraumes gleich.<sup>70</sup> Ähnlicher und wesentlich ausführlicher ist der griechische P. Oxy. XI. 1380, der wie der

<sup>69</sup> Metam. 11, 5. GRIFFITHS, J.G. (Hg.), Apuleius of Madauros, The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI), ÉPRO 39, Leiden 1975, 76f., 143–157.

<sup>70</sup> SCHULZ, R., Warum Isis? Gedanken zum universellen Charakter einer ägyptischen Göttin im Römischen Reich, in: GÖRG, M. u. HÖLBL, G. (Hgg.), Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v. Chr. Akten des Interdisziplinären Symposions am Institut für Ägyptologie der Universität München 25.–27.10.1996, ÄAT 44, Wiesbaden 2000, 251–280, hier 266; TOTTI, M., Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion, Subsidia Epigraphica 12, Hildesheim 1985, 76f.

Wiener Text an eine ägyptische Kulttopographie der Isis eine Aufstellung der Isis und ihrer Namen unter den Völkern der antiken Welt anschließt.<sup>71</sup> Der Wiener Papyrus ist jedoch etwa 100 Jahre älter als der griechische Papyrus. Der demotische Text mag deshalb zu Diskussionen zwischen klassischen Philologen bzw. Papyrologen und Ägyptologen führen, welcher Text von welchem abhängt.

Es ist zwar für jegliche Sicherheit noch zu früh, aber mir scheint deutlich zu sein, daß der demotische Hymnus einen traditionellen Isis-Hymnus mit einem Hymnus neuer Art kombiniert, der nur in einem Ägypten denkbar ist, das bereits in intensivem Kontakt mit Religionen anderer Völker steht. Die Frage, die zu klären sein wird, ist, ob der griechische Hymnus des P. Oxy. XI.1380 eine Übersetzung aus dem Ägyptischen ist. Da auf dem Verso desselben Papyrus eine sogenannte Imuthes-Asklepios-Aretalogie aufgezeichnet wurde, in dessen Einleitung ausdrücklich auf die Übersetzung aus dem Ägyptischen und die großen Mühen damit hingewiesen wird,<sup>72</sup> liegt die Vermutung nahe, daß auch der Isis-Hymnus des Recto eine Übersetzung aus dem Ägyptischen ist. Oder ist die griechische Fassung doch älter als die demotische, und liegen nur zufällig Handschriften vor, die in einem umgekehrten chronologischen Verhältnis zueinander stehen? Dann wäre der griechische Hymnus aus dem Griechischen ins Ägyptische übersetzt und Isis als mediterrane Universalgöttin re-ägyptisiert worden sein. Der oben erwähnte griechische erste Hymnus des Isidoros von Narmuthis aus dem 1. Jh. mit einem ähnlichen Namenskatalog legt eine solche Sicht nahe. Wegen einer Detailbeobachtung bin ich geneigt, dies tatsächlich anzunehmen. Es heißt in dem Wiener Text: „Du bist anwesend unter [den] Persern – <L>ateinen – [ist dein Name].“ Im P. Oxy. XI.1380 heißt es in Z. 104 ἐν Πέρσαις Λατείνεν „unter den Persern Latina“, wobei in die Lesung des Griechischen gerne zu Ἀναίτην emendierend eingegriffen wird<sup>73</sup> und der Göttinnenname wegen des syntaktischen Zusammenhanges im Akkusativ steht. Die Akkusativendung ist in das Ägyptische übernommen worden, obwohl sie hier unsinnig ist. Das würde ich als Hinweis auf eine Übertragung eines dem P. Oxy. XI.1380 ähnlichen griechischen Textes ins Ägyptische werten.

<sup>71</sup> GRENFELL, B.P. u. HUNT, A.S., *The Oxyrhynchus Papyri XI*, London 1915, 190–220.

<sup>72</sup> P. Oxy. XI.1381. GRENFELL, B.P. u. HUNT, A.S., *Oxyrhynchus Papyri XI* (s. Anm. 71), 221–234. Weitere Lit. bei TOTTI-GMÜND, M., *Aretalogie des Imuthes-Asklepios* (P. Oxy. 1381, 64–145), in: GIRONE, M., *Ἱάματα*. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici, Bari 1998, 169–193.

<sup>73</sup> TOTTI, M., *Ausgewählte Texte* (s. Anm. 70), 67; BRICAULT, L., *Myrionymi. Les épicleses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, Beiträge zur Altertumskunde 82, Stuttgart/Leipzig 1996, 14.

Jedoch ist die Lesung <L>ϵteynn „<L>ateinen“ ihrerseits eine Emendierung, die auf P. Oxy. XI. 1380 basiert. Es wäre auch denkbar, nur ϵteynn zu lesen, ohne einen Fehler des demotischen Schreibers anzunehmen, und „Athena“ zu übersetzen. Athena als persische Göttin ist in verschiedenen Quellen des hellenistischen Persien belegt und war die *interpretatio Graeca* der Anahita.<sup>74</sup> Trifft das das Richtig, so würde der Wiener Papyrus zeigen, wie sehr sich in der damaligen Wahrnehmung die griechische Göttin in Persien etabliert hatte. Die dafür an sich typische Göttin ist vielmehr Anahita, die jedoch vier Zeilen später nach dem pWien D. 6297+6329+10101 die Erscheinungsform der Isis unter den Medern ist. Latina ist deshalb ein hier wenigstens überraschender Name, der in Folge dessen in der oben beschriebenen Weise gerne emendiert wird. Im demotischen Papyrus folgt in der Zeile nach derjenigen mit <L>ϵteynn unmittelbar darunter *Lty*, wobei das *L* von *Lty*, vielleicht „Leto“, zwischen den Zeilen sitzt, das deshalb auch wegen einer *aberratio oculi* zu ϵteynn gezogen werden könnte, aber vielleicht da nicht hingehört. In Konsequenz bedeutete das aber, daß erst durch den pWien D. 6297+6329+10101 Latina als Göttin der Perser in die Überlieferung gekommen wäre und daß P. Oxy. XI.1380 mindestens indirekt von pWien D. 6297+6329+10101 abhinge, der seinerseits wegen der Akkusativendung, die von der konkreten Lesung unberührt bleibt, eine Übertragung aus dem Griechischen sein könnte.

Wie dem auch sei, so nimmt der Wiener Text eine deutlich ägyptische Weltsicht ein, denn die Umwelt Ägyptens wird aus der Perspektive des Nillandes geographisch eingeteilt, selbst die Abfolge der Himmelsrichtungen ist die in Ägypten übliche. Deshalb wäre als Vorlage des Wiener Isis-Hymnus wohl ein in Ägypten entstandener Isis-Hymnus anzunehmen, der aber nicht auf Ägyptisch, sondern Griechisch geschrieben war und auf ägyptische Vorlagen zurückgegriffen hat.

## 6. Zusammenfassung

Die drei hier vorgestellten Beispiele scheinen mir damit zu zeigen, wie die spätägyptische Hymnik sich sowohl in einen rein ägyptischen als auch in einen interkulturellen Kontext einbetten läßt. Anhand des Ostrakon des Hor Nr. 18 hatten wir gesehen, wie ältere Kulttexte nach wie vor bekannt und präsent waren, wie sie von einer liturgischen Schrift in eine Alltagschrift übertragen wurden. Aufgrund der sprachhistorischen Entwicklung mußte der Schreiber zu sogenannten unetymologischen Schreibungen grei-

<sup>74</sup> Vgl. BOYCE, M., Art. Anāhīd, *Encyclopaedia Iranica* I (1985), 1005f.; HAUSSIG, H.W. (Hg.), *Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker*, WM 4, Stuttgart 1986, 280–284; HERZFELD, E., *Archaeological History of Iran*, London 1935, 44.

fen. Ebenfalls als Teil der ägyptischen Hymnentradition erwies sich das Gotteslob des pInsinger, dessen thematische Wurzeln mindestens bis in das Mittlere Reich zurückreichen. Deutlichere Vorläufer lassen sich aber dann in der Sonnehymnik festmachen, wie sie vor allem in Handschriften des Neuen Reiches überliefert ist. Dabei hat sich das in der Ägyptologie weit verbreitete Modell der religionshistorischen Entwicklung als problematisch erwiesen. Parallelen zum 104. Psalm und zu Hiob 38 lassen nach den Wegen der Beeinflussung fragen. Ob die von Miriam Lichtheim postulierte, von anderen aber abgelehnte Beeinflussung des pInsinger durch griechische Philosophie und jüdische Weisheitstexte den wahren Kern trifft, muß inzwischen wegen der Chronologie fraglich bleiben.<sup>75</sup> Dennoch möchte ich nicht die Haltung eines Ägyptologen einnehmen, der Ägypten stets als die gebende Kultur, die anderen aber stets als die Empfangenden versteht. Daß auch der Weg umgekehrt laufen kann, zeigte das dritte Beispiel, das die komplexen Beziehungen vor Augen führte, in die Ägypten eingebunden war: In einem Hymnus auf eine im Kern ägyptische Göttin lassen sich Anhaltspunkte erkennen, daß es sich bei dem Text um eine Übertragung aus dem Griechischen handelt, wobei die griechische Vorlage ihrerseits in Ägypten entstanden sein wird und so nicht frei von ägyptischen Elementen ist – auch im P. Oxy. XI. 1380 wird ja zunächst Isis in den verschiedenen Kultorten Ägyptens vorgestellt, um sie erst dann als Universalgöttin des Mittelmeerraumes zu zeigen. Ein nur in schwarz und weiß gemaltes Bild von der Kultur im hellenistisch-römischen Ägypten wird deshalb notwendig die historische Wahrheit verfehlen.

Angewiesen ist jedoch, wie sich herausstellen wird, von derjenigen der homerischen Hymnen sehr verschieden. Homogener als die Homerischen präsentieren sich die 27 so genannten Orphischen Hymnen im Umfang zwischen sechs und 30 Versen, deren Komposition dem mythischen Sänger Orpheus zugeschrieben wurde, die aber in Wirklichkeit erst im 2. Jh. n. Chr. kompiliert wurden, wenn auch manche Texte bedeutend älter sein dürften. Hierbei handelt es sich um eine echte liturgische Sammlung mit Anweisungen für korrekte Opferhandlungen. Sie diente vermutlich als Kultbuch einer kleinasiatischen Gemeinde, die einem orphischen Mysterienkult huldigte. Ganz am Ende der Antike stehen die sieben Hymnen des Neuplatonischen Philosophen Proklos (ca. 412–485), die der homerischen Tradition verhaftet bleiben und so von der nicht als ein Jahrgangswort stetig bleibenden Form der Götterhymnos kündet. Hinzu kommt eine Reihe von Einzelwerken oder auch kleineren Sammlungen wie etwa die neun Hymnen der Synesios von

<sup>75</sup> QUACK, J.F., *Literatur* (s. Anm. 28), 105f.; HOFFMANN, F. u. QUACK, J.F., *Anthologie* (s. Anm. 30), 240.