

Prätexte funerärer Rituale: Königsliturgie, Tempelliturgie, Totenliturgie

Martin Andreas Stadler

Abstract

The subject of the present article could be summarized under the heading ‘classification of funerary texts’, because it addresses the issue of how funerary ritual texts can be distinguished from other ritual texts. This starts with the question whether the titles ‘First’ and ‘Second Document for Breathing’ are consistently used for the same two texts or whether the phrase ‘Document for Breathing’ should be considered as a denomination of a genre rather than a title for a specific text. A discussion of the ‘Second Document for Breathing’, and its often neglected roots, leads to the next topic: the royal ritual. The article argues for a more systematic study of the possible roots of funerary texts in ceremonies conducted for the benefit of the king. Rather than providing such a systematic study here, I have selected the so-called ‘Second Document for Breathing’, the *Great Decree Issued to the Nome of the Silent Land* and the *Book of Traversing Eternity* as three examples to explore the potential of such an approach – more or less speculatively and with the intention to be thought-provoking.

1 Tempelliturgie und Totenliturgie¹

Die Klassifizierung dessen, was im Alten Ägypten an Texten produziert wurde, ist unter philologisch arbeitenden Ägyptologinnen und Ägyptologen intensiv diskutiert worden und stößt immer wieder an Grenzen. Es ist kaum Einigkeit etwa darüber herzustellen, was Werke der Schönen Literatur im engeren Sinn sind und ob oder wie davon andere, etwa königliche Tatenberichte oder religiöse Texte zu Recht oder nutzbringend zu scheiden sind.² Die Begrifflichkeiten, die die moderne Literaturwissenschaft entwickelt hat, legt sich dem ägyptischen Befund oft quer und vermag nicht das zufriedenstellend zu leisten, was in der Wurzel des Wortes „Begriff“ steckt, nämlich das ägyptische Material in den Griff zu bekommen. Neben diesen eher literaturtheoretischen Debatten sind auch noch andere Überlegungen zur Klassifizierung konkreter Textcorpora und ihrer Beziehung zueinander, v. a. der Funerärtexte und ihr Verhältnis zu Tempelliturgien, angestellt worden. Dabei handelt es sich weniger um eine offen geführte Diskussion als vielmehr um von einigen Autorinnen und Autoren aufgeworfene und dann selbst beantwortete Fragestellungen.

So begründet etwa Mark Smith die Gliederung der Quellen in seiner monumentalen Anthologie *Traversing Eternity* über den ursprünglichen rituellen Verwendungskontext der

1 Hier werden folgende Abkürzungen verwendet: *Erstes Buch vom Atmen* = EDA, *Zweite Buch vom Atmen* = ZDA, das sog. *Ritual für Amenophis* = RA, *Großes Dekret, das für den Gau des Stillen Landes ausgegeben wurde* = GD, *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* = BDE. Die Bezeichnung des BDE wird nun von Quack (Vorbemerkung bei QUACK, in: *FS Beinlich*, 227 Anm. 14) in Frage gestellt. Hier wird aus pragmatischen Gründen an dieser in der Ägyptologie etablierten Bezeichnung festgehalten, zumal es viele andere ägyptische Texte gibt, die in der Ägyptologie pseudo-originale Titel tragen.

2 Vgl. BURKARD/THISSEN, *Einführung Altes und Mittleres Reich*, 16–39. (Vgl. dazu die Kritik zur Erstauflage von MOERS, in: *LingAeg* 12 (2004), 248–251, die die Autoren in den Folgeauflagen m. E. zu Recht unter Verweis auf das Genre ihrer Veröffentlichung ablehnen.) PARKINSON, *Poetry and Culture* 22–36.

jeweiligen Texte, aber stößt in einigen Fällen auch an die Grenzen und kann den Ansatz nicht konsequent durchhalten.³ In einer Reihe von Aufsätzen hat Alexandra von Lieven ebenfalls auf die Verwandtschaft von Liturgien und Ritualtexten aus dem Tempelkult auf der einen Seite und der Funerärliteratur mit ihrem totenkultischen Verwendungszusammenhang auf der anderen Seite aufmerksam gemacht.⁴ Über die grundlegenden Linien dürfte hier Einigkeit bestehen, wenngleich im Detail noch Feinjustierungen möglich sind und ich die Auffassung vertrete, die Ritualadaptationen nicht als Einbahnstraße zu verstehen.⁵ Methodisch wäre allerdings einschränkend zu bemerken, dass die gewählten Beispiele, die Ritualtransfers auf den genannten Schienen belegen sollen, v. a. aus jenseitsaffinen Tempeln oder Teilkomplexen von Heiligtümern stammen, sei es das Osireion von Abydos, der ptolemäische Hathor-Tempel von Deir el-Medineh, der ganz physisch an der Grenze zum Westen liegt, oder seien es die Osiris-Kapellen von Dendera. In einigen Fällen mag es sich deshalb um eine Henne-oder-Ei-Diskussion handeln, denn der Beginn einer umfänglichen religiösen Textüberlieferung in Ägypten beginnt mit den *Pyramidentexten*, also Spruchgut, das in einem totenkultischen Kontext auf uns gekommen ist, auf das sich aber so manche spätere Komposition wenigstens in Teilen zurückführen lässt. Hier wäre z. B. an die Stundenwachen zu denken.⁶ Greifen die Verfasser (oder sind es einfach nur Kompilatoren?) auf die *Pyramidentexte* als solche oder auf die Vorlagen der *Pyramidentexte* zurück, die einer anderen Tradition entstammen und ihrerseits mit der parallellaufenden Funerärtradition einer gemeinsamen Wurzel entwachsen sein mögen?

2 Dokumente vom Atmen: Titel, Inhalte, Varianten

Unsicherheit herrscht, je mehr das Detail ins Blickfeld rückt. Welche Sprüche z. B. der Sargtexte oder des Totenbuchs sind als Sargtext- oder Totenbuchsprüche verfasst worden, welche sind aus anderen Quellen übernommen worden? Oder sind manche gar nur von z. B. Geburtsriten inspiriert, aber dennoch eigenständig entstanden? Manchen Sprüchen, die zwar in Totenbuchpapyri nachzuweisen sind, aber dies nur vereinzelt, wird aufgrund der offenbar nur sporadischen Präsenz in einem Totenbuch der Charakter eines Totenbuchspruches abgesprochen oder manche Autoren bezeichnen sie als „unidentifizierte Sprüche“, was immer das heißen soll.⁷ Darf überhaupt von einem ‚Totenbuch‘ gesprochen werden?⁸ Heikel ist auch die Feineinteilung der sog. Dokumente vom Atmen (*šc.t n snsn*) in distinkte Kategorien, die mit konkreten altägyptischen Titeln etikettiert sind: Das *Dokument vom Atmen*, das *Isis für ihren Bruder Osiris gemacht hat* mit diversen Supplementen (pLouvre N 3158, pLouvre N 3121,

3 SMITH, *Traversing Eternity*. Vgl. STADLER, in: *Enchoria* 32 (2011/12), 154–170. Darüber hinaus ist zu fragen, warum das ZDA angesichts des unten dargelegten Herkommens in den zweiten Teil des Buches gesetzt wird.

4 VON LIEVEN, in: Haring/Klug (Hgg.), 6. *Ägyptologische Tempeltagung*, 167–186; VON LIEVEN, in: *RdE* 61 (2010), 91–111; VON LIEVEN, in *JEA* 98 (2012), 249–267.

5 STADLER, in: *Enchoria* 32 (2011/12), 154–170; IDEM, in: Riggs (Hg.), *Oxford Handbook of Roman Egypt*, 383–397; IDEM, in: *Oxford Handbook of Roman Egypt*, 157–159.

6 PRIES, *Stundenwachen*.

7 Tb 175: QUACK, in: Berlejung/Janowski (Hgg.), *Tod und Jenseits*, 617. Tb 183: Referat von Daniela Luft beim dritten Bonner Totenbuchkolloquium am 29. Februar 2012. YACOB, in: *Herausgehen am Tage*, 229–237. Vgl. dazu STADLER, in: *WZKM* 104 (im Druck).

8 Vgl. den pragmatischen Gebrauch des Begriffs bei STADLER, *Weiser und Wesir*, der von GESTERMANN, in: *LingAeg* 18 (2010), 279–289 eher skeptisch gesehen wird. Auch QUACK, in: Schaper (Hg.), *Textualisierung der Religion*, 11–34 möchte für die Zeit vor der 25. Dynastie nicht vom ‚Totenbuch‘ sprechen. Vgl. weiterhin die Referate des dritten Bonner Totenbuchkolloquiums, 28. Februar bis 1. März 2012.

pLouvre N 3083, pLouvre N 3166),⁹ das *Erste Dokument vom Atmen* (EDA) mit Kurzversionen¹⁰ und das *Zweite Dokument vom Atmen* (ZDA) mit Kurzversionen¹¹, denen sich Textzeugen zuordnen lassen. Es finden sich aber kaum zwei vollkommen identische Versionen des ZDA. Ob solche Titel wirklich mehr als eine nur terminologische Frage sind, bleibt deshalb in meinen Augen zweifelhaft.¹² Nun ist eine Textvarianz für altägyptische religiöse Texte durchaus nicht überraschend, aber selbst die Titel sind nicht einheitlich, wenn eine dem Inhalt nach als *Dokument vom Atmen, das Isis für ihren Bruder Osiris gemacht hat* zu bezeichnende Handschrift ganz anders heißt:

- im pLouvre N 3083 *r3 n sns n'nh m t3w m hr.t-ntr* „Spruch zum Atmen und Leben von Atemluft in der Nekropole“,
- im pLouvre N 3166 *ky n r3 n pr.t m hrw* „ein anderer Spruch vom Herauskommen bei Tage“,
- im pTübingen 2016 *t3 š'cy sns n'hn t3 pr(.t) m hrw* „das Dokument vom Atmen und Herauskommen bei Tage“,¹³ und
- im immer noch unpublizierten pWien KHM 3863 *pr.t m hrw 2.t* „Herauskommen bei Tage Zwei“.¹⁴

Zwei der so abweichend betitelten Handschriften sind solche, die den Haupttext ergänzen (pLouvre N 3083 und N 3166). War die Supplementierung mit zusätzlichem Text ein Grund einen anderen Titel zu vergeben? Die Erklärung greift nicht für den Tübinger Papyrus, der den Text mit zwei Vignetten verbindet und in seiner Illustrierung nicht alleinsteht.¹⁵ Trotz allem machen sämtliche Manuskripte eines *Dokuments vom Atmen, das Isis für ihren Bruder Osiris gemacht hat* einen für ägyptische Verhältnisse weitgehend homogenen Eindruck.

Das Supplement zum *Dokument vom Atmen, das Isis für ihren Bruder Osiris gemacht hat*, wie es sich im pLouvre N 3083 IX 2–21 mit dem Titel *r3 n rd.t hpr bs hr d3d3 3h* „Spruch des eine Flamme unter dem Kopf des Achgeistes Schaffens“ findet, ist derselben Wurzel wie das ZDA entwachsen, was erneut die Unterschiede verwischt.¹⁶ Die Beleglage zum sog. EDA und ZDA sieht hier noch unübersichtlicher aus. Von beiden gibt es Lang- und Kurzversionen, sowie eine Reihe von Kompositionen, die Teile davon übernehmen, die deshalb Smith auch wegen des Titels *md3.t n.t 'q r hr.t-ntr wnšnš m wsh.t M3' ty* „Buch vom Eintreten in die Nekropole und Wandeln in der Halle der Beiden Wahrheiten“ unter einer eigenen Überschrift behandelt.¹⁷ Von den EDA und ZDA tragen tatsächlich die wenigsten den altägyptischen Titel *t3 š'c.t n sns n'nh-1.t* bzw. *n'nh-2.t*. Nicht selten wurden einer

9 SMITH, *Traversing Eternity*, 462–498. Einige der in der Liste von COENEN, in: *CdE* 79 (2004), 61f., aufgeführten Handschriften sind inzwischen von HERBIN, *Books of Breathing*, 11–49 publiziert worden. QUACK, in: *WdO* 39 (2009), 72–76.

10 HERBIN, *Books of Breathing*, 76–89; SMITH, *Traversing Eternity*, 499–513.

11 HERBIN, *Books of Breathing*, 103–111; SMITH, *Traversing Eternity*, 514–525.

12 COENEN, in: *OLP* 26 (1995), 29–38 versus STADLER, in: *Enchoria* 26 (2000), 110–124; IDEM, in: *Enchoria* 32 (2011/12), 154–170.

13 BRUNNER/BRUNNER-TRAUT (Hgg.), *Ägyptische Sammlung*, 296, Taf 12f., 150.

14 COENEN, in: *OLP* 26 (1995), 35; HERBIN, in: *RdE* 50 (1999), 155; SMITH, *Traversing Eternity*, 490–493.

15 COENEN, in: *RdE* 49 (1998), 40f.

16 HERBIN, in: *RdE* 50 (1999), 155–157, 214f.; ASSMANN, *Totenliturgien* II, 412–414, 430–432. SMITH, *Traversing Eternity*, 490–493. Im ZDA auf den Namen fokussiert, hier in dem Supplement auf die Fackel. Zu den Fackelsprüchen, allerdings nicht der hier angesprochenen Passage: LUFT, *Anzünden der Fackel*.

17 SMITH, *Traversing Eternity*, 526–539.

Mumie zwei Papyri mit zwei verschiedenen Texten mitgegeben. In manchen Fällen wirkt es so, als ob lediglich der erste Text vom zweiten unterschieden werden soll, aber dann stets entsprechend der heutigen von Mark Coenen etablierten Terminologie. Dennoch sind die meisten Zeugen anders benannt, nämlich in einer der mehr oder weniger vollständigen Varianten von *sm3-t3 nfr.t ddss hr qs.wsk w3hs hr iwf.wsk nn mrhw di imn.t.t nfr.t c.wyss r šspsk m wd.t(-tn) n hnw.t ndb(.t)* „Ein schönes Begräbnis. Möge es auf deinen Knochen fort dauern, möge es auf deinem Fleisch bleiben ohne Vergänglichkeit. Möge der Westen seine Arme ausstrecken, um dich mit (diesem) Dekret der Herrin des Fundaments zu empfangen“¹⁸. Sowohl *EDA* und *ZDA* als auch die eigenständigen Texte, die von einem der beiden inspiriert sind, tragen unterschiedslos diese oder einen ähnlichen Vermerk auf dem Verso.¹⁹ Gleichgültig, ob es sich um einen eigenständigen Text²⁰ handelt oder um ein *EDA+ZDA*²¹ oder ein *ZDA*²² allein, nennen sich späte funeräre Texte auch *wd.t hnw.t ndb.t* „Dekret der Herrin des Fundaments“, eine Bezeichnung, die sich – sollte die Ergänzung Golénischeffs, die sich nicht überprüfen lässt, bei pKairo CG 58013 stimmen – einmal ausdrücklich durch das Demonstrativpronomen auf den Text selbst bezieht. Weiterhin steht auf dem Verso des pParma 183 *md3.t n.t q r hr.t-ntr wnšš m wsh.t M3c.ty* „Buch vom Eintreten in die Nekropole und Wandeln in der Halle der Beiden Wahrheiten“ und *šc.t n sns n Dhwty* „Dokument vom Atmen des Thot“ und verwendet somit für einen vom *ZDA* inspirierten Text gleich zwei Begrifflichkeiten. Insofern mag die Unterscheidung in ein *EDA* und *ZDA* aus pragmatischen Gründen geeignet sein und sollte deshalb auch weiterhin verwendet werden, doch handelt es sich dabei nicht um einen altägyptischen Standardtitel. Denn weder dem Titel noch den Versionen nach präsentieren sich das *EDA* und das *ZDA* homogen. In den meisten der Fälle findet sich sogar der Titel *Dokument vom Atmen* nicht, vielmehr dominieren andere Bezeichnungen, die eher eine versprochene Wirkung nennen denn als Titel zu charakterisieren wären. Sehr häufig heißen Kompositionen *šc.t n sns*, die sich weder als *Dokument vom Atmen*, das Isis für ihren Bruder Osiris gemacht hat noch dem *EDA* oder *ZDA* zuordnen lassen. Es wirkt vielmehr so, mit *šc.t n sns* einen ägyptischen Gattungsbegriff für späte Funerärtexte vorliegen zu haben.

3 Eine mögliche weitere Quelle: das Königsritual

Anhand dreier Beispiele, dem unter der Terminologiefrage bereits behandelten *ZDA*, dem *GD* und dem *BDE* möchte ich nun neben dem oben erwähnten Tempelritual, aus dem die Funerärliteratur Textbausteine übernommen oder für das sie ihrerseits Material beige-steuert hat, einen anderen Bereich als mögliche Quelle ins Blickfeld rücken, und das sind Rituale um den König. Die Beispiele entstammen dem späten Corpus, doch handelt es sich dabei

18 pKairo CG 58012 (GOLÉNISCHEFF, *Papyrus hiératiques*, 62, Taf. 12).

19 Siehe die Liste bei GOYON, *Le Papyrus du Louvre N. 3279*, 84f., zu der auch noch pBM EA 10108, 10115, 10116, 10123, 10125, 10256, 10285, 10286, 10290, 10303, 10337, 10340, 71513 (HERBIN, *Books of Breathing*, 83, 110, 112, 114, 117, 125, 127, 132, 141, 143f., 146, Taf. 44f., 48, 76f., 84f., 88f., 92f., 96f., 98f., 102f., 106f., 118f., 125–130), pFlorenz 3669 (PELLEGRINI, in: *Sphinx* 8 [1904], 216–222; SMITH, *Traversing Eternity*, 545) und pKairo CG 58016 (GOLÉNISCHEFF, *Papyrus hiératiques*, 72, Taf. 15) kommen.

20 pBM EA 10112, vermutlich auch 10194, publiziert von HERBIN, *Books of Breathing*, 123–125, 134, Taf. 94–97, 198f.

21 pBM EA 10125 (HERBIN, *Books of Breathing*, 112–114, Taf. 82–85).

22 pCG 58013 (GOLÉNISCHEFF, *Papyrus hiératiques*, 63–65, Taf. 13).

sicherlich nicht um ein spätes Phänomen.²³ Natürlich haben andere – insbesondere Joachim Friedrich Quack²⁴ – diesen Bereich schon längst in ihrem Blickfeld gehabt. Ich werde an diese fruchtbare Sichtweise anknüpfen und die Frage aufwerfen, ob nicht weitere, m.W. diesbezüglich noch nicht entsprechend behandelte funeräre Text in diesen Bereich gehören. Ich werde vom einigermaßen gesicherten und unspektakulären Terrain ausgehen, um im zweiten Beispiel vielleicht nur auf einzelnen festen Felsblöcken stehend von diesem Außenposten den Blick in das weite Meer der Spekulation hinein zu wagen, in dem dann das dritte Beispiel wie pflanzliches Treibgut im Nun schwimmen mag, auf dem der Schöpfergott seinerzeit Halt fand, um die Weltschöpfung zu beginnen. So erwächst vielleicht auch aus dieser Spekulation Neues.

3.1 Die Wurzeln des Zweiten Dokuments vom Atmen (ZDA)

Mitunter wird, wie ich vermute, nicht weiter reflektiert behauptet, es handele sich bei den drei verschiedenen *Dokumenten vom Atmen* um neue Texte, die das Totenbuch ablösen.²⁵ In Standardwerken werden sie als „spät“ bezeichnet. So begnügt sich Jean-Claude Goyon in seinem Artikel im *Lexikon der Ägyptologie* „Atmen, Buch vom“ mit der Angabe, dass die Handschriften des Ersten Buches vom Atmen nicht älter als die 30. Dynastie seien, die des jüngeren Zweiten Buches dem ersten oder zweiten Jahrhundert n. Chr. angehörten. Da Goyon 1975 natürlich noch die alte, die Unterschiede verwischende Terminologie gebraucht, kürze ich hier absichtlich nicht ab, um Goyons Diktion von der heutigen abzusetzen. „Probablement de création thébaine récente“ seien beide Texte eine Zusammenfassung des Totenbuches.²⁶ Genauso äußert sich derselbe Autor an anderer Stelle, die gleichfalls einen Überblick über den Forschungsstand geben will.²⁷ Zuvor hatte Goyon in den *Rituels funéraires* bei der Diskussion der Frage nach dem Alter der Bücher vom Atmen die demotische Erzählung des pBerlin 13588²⁸ herangezogen, in der die Tradition erhalten geblieben sei, dass das Original der Bücher vom Atmen in der 26. Dynastie auf den Mumienbinden eines Königs von einem Priester entdeckt worden sei. Darin sei aber der Hinweis auf den Versuch zu sehen, einem jungen Text mehr Ansehen durch ein ihm zugeschriebenes höheres Alter zu verschaffen, bzw. auf einen möglichen Ursprung in der saïtischen Renaissance.²⁹ Jedoch nennt er auch das Ritual des verstorbenen Königs im Neuen Reich, wie es sich im RA erhalten hat, wobei es aber nur allgemein als Beispiel für die Bedeutung des Namens in der Totenreligion angeführt wird.³⁰ Der von Goyon angenommenen Interpretation der erwähnten demotischen Erzählung ist aber von Smith mit gutem Grund widersprochen worden: Es wird nicht die Wiederentdeckung eines alten Totentextes, sondern vielmehr der Beitrag eines Priesters zu den Totenzeremonien eines kurz zuvor verstorbenen Königs berichtet.³¹ Damit kann der demotische Text nicht mehr als Anhaltspunkt für das Alter der Dokumente vom

23 Vgl. z. B. Tb 75 (*r3 n šm.t r Twmw šsp s.t im* „Spruch des Gehens nach Heliopolis und des Empfangens eines Platzes dort.“).

24 QUACK, in: Assmann/Bommas (Hgg.), *Ägyptische Mysterien*, 95–108.

25 Z. B. QUACK, in: Berlejung/Janowski (Hgg.), *Tod und Jenseits*, 621 und – fast wortgleich – IDEM, in: Schaper (Hg.), *Textualisierung der Religion*, 32.

26 GOYON, in: *LÄ* I, 525.

27 GOYON, in: *Hommages Champollion*, 75f.

28 ERICHSEN, in: *AAWLM* (1956), 61.

29 GOYON, *Rituels funéraires*, 194f.

30 GOYON, *Rituels funéraires*, 202 mit Anm. 2.

31 SMITH, in: *Enchoria* 13 (1985), 103f. mit Anm. 2.

Atmen herangezogen werden. Die Verbindung eines Abschnittes des *RA* im pChester Beatty IX zum *ZDA* hat aber bereits Alan H. Gardiner in seiner Übersetzung zur Edition der Chester Beatty Papyri im Britischen Museum festgestellt.³²

Diese Erkenntnis Gardiners ist durch die erwähnten Beiträge Goyons in *Textes et langages* und dem *Lexikon der Ägyptologie*, die den Forschungsstand zusammenfassen und diese Information nicht mehr enthalten, weitgehend in Vergessenheit geraten. Smith nennt dann in einer Fußnote die Vorläufer des *ZDA* mit „Pyramid Text Spell 601 ... a similar litany“ und schreibt weiter: „Although slightly different in format, this is obviously the ultimate ancestor of both the torch litany and the one in our (*sc.* das *ZDA*, M.S.) text.“³³ Dem ist nichts hinzuzufügen. Ein Vergleich der einzelnen Textrealisierungen³⁴ erweist allerdings die große Nähe und wie sich das *ZDA* lediglich durch Hinzufügungen erweitert und durch Umstellungen einzelner Gottheiten und Zuweisungen alternierender Kultorte variiert.

Es darf daher festgehalten werden, dass das *ZDA* dem Königskult entstammt und dass diese Wurzel nicht vergessen wurde, denn das *RA* mit seiner Belegung im Neuen Reich überbrückt die Spanne zwischen dem Alten Reich und der Zeit, in der das *ZDA* aufkommt. Das *RA* zeigt insofern wiederum die hochkomplexe Verquickung mit dem Tempelritual, als es nicht nur für den vergöttlichten König Amenophis I. sondern v. a. für Amun-Re zelebriert wurde.³⁵ Innerhalb der Textüberlieferung bewegt sich also diese Litanei in einem funerär-königlichen Umfeld, ist aber auch mit dem Tempelkontext kompatibel.

3.2 Das Große Dekret, das für den Gau des Stillen Landes ausgegeben wurde (*GD*)

Der Papyrus des Imhotep, des Sohnes des Pascherentahet, der sich heute im Metropolitan Museum New York (pMMA 35.9.21) befindet, ist eine Kompilation diverser Versatzstücke, die wesentlich älter als die Handschrift selbst sind.³⁶ Hier soll es um den ersten Teil, das *GD*, gehen, zu dem der Papyrus Tamerit 1 eine Parallele beisteuert, die in Relation zur Paläographie der griechischen Vorläuferbeschriftung auf die Zeit zwischen 220 und 200 v. Chr. zu setzen und damit etwa 100 Jahre jünger als der Imhotep-Papyrus ist.³⁷ Außerdem hat Andrea Kucharek auf der Freudenstädter Tagung Fragmente weiterer Handschriften mit Parallelen vorgestellt. Das *GD* speist sich seinerseits wieder aus verschiedenen Quellen, die wesentlich älter als die bekannten Handschriften sind. Für die Sektion, die *Tb 144* und *145* adaptiert, ist

32 GARDINER, *Chester Beatty Gift*, 91.

33 SMITH, *Traversing Eternity*, 516 Anm. 16.

34 Altes Reich: PT 601. Mittleres Reich: FAKHRY, *Snefru*, 63–65. Neues Reich: *RA* (u. a. pChester Beatty IX rt. 8, 3–21, pKairo 58030+pTurin 54042 IX 21–X 8, Karnak- und Medinet Habu-Versionen) – GARDINER, *Chester Beatty Gift*, 78–113, Taf. 50–58; GOLÉNISCHEFF, *Papyrus hiératiques*, 134–156, Taf. 24–27; BACCHI, *Rituale*; NELSON, in: *JNES* 8 (1949), 324–327; TACKE, *Das Opferritual*. Die Einleitung des Spruches in der *RA*-Fassung dann auch noch in Abydos: MARIETTE, *Abydos*, 51.16 = CALVERLEY, *Sethos I at Abydos*, I Taf. 13, 23, 33; II Taf. 12, 19, 27. Außerdem (allerdings in der Form des Fackelspruchs) pBM EA 10919 (Totenliturgie des Paaa, 18. Dyn.) vs. 6–18, 89–96 – ASSMANN, *Totenliturgien* II, 412f. und 430–432. Dann in der Ptolemäerzeit die diversen Zeugen des *ZDA* zuzüglich etwa des oben bereits erwähnten pLouvre N 3083 IX 2–21, einem Supplement zum *Dokument vom Atmen*, das *Isis für ihren Bruder Osiris gemacht hat*.

35 GOLÉNISCHEFF, *Papyrus hiératiques*, 134–156, Taf. 24–27; GARDINER, *Chester Beatty Gift*, 78–106, 150–161; BACCHI, *Rituale*; NELSON, in: *JNES* 8 (1949), 201–232, 310–345; COONEY/McCLAIN, in: *JANER* 5 (2005), 41–75; TACKE, in: Metzner-Nebelsick et al. (Hgg.), *Rituale in der Vorgeschichte*, 27; IDEM, *Das Opferritual*; EATON, *Ancient Egyptian Temple Ritual*, passim – „Ritual of the Royal Ancestors“ genannt.

36 GOYON, *Papyrus d'Imouthès*. Bibliographie zum Text bei KUCHAREK, *Klagelieder*, 48f. Dort auch S. 475–310, Transliteration, deutsche Übersetzung und detaillierter Kommentar.

37 BEINLICH, *Papyrus Tamerit I*; QUACK, in: *WdO* 41 (2011), 131–143.

das evident, wobei aber die hier besprochenen Fassungen eine Anpassung an die aktuelle Sprachstufe, das Demotische, erkennen lassen.³⁸ Bereits Goyon hat den Verdacht in einem Nebensatz geäußert, das *GD* würde aus einem „*Traité des Funérailles*“, probablement royales“ schöpfen.³⁹ Andreas Pries stellt einen Zusammenhang zwischen den Stundenwachenritualen während der Choiakmysterien, ihrer Bedeutung für das Wohl des Landes und dem *GD* her, das in seiner vorliegenden Form seinerseits in den Choiakkontext gehört. In einem längeren Satz unter Bezugnahme auf Quack, der einen ganzen Absatz der Frage widmet,⁴⁰ zogen er und – unabhängig davon – ich selbst schließlich in drei Absätzen dann die Idee eines Ritualtransfers aus der königlichen Sphäre erneut in Betracht,⁴¹ während Smith und Kucharek sich ausschließlich auf die Bezüge der Imhotep-Version zu den Choiakriten und m. E. damit auf eine sekundäre Verwendung konzentrieren.⁴²

Im Sinne der Erweiterung des Bestehenden möchte ich an dieser Stelle noch detaillierter als zuvor Indizien für eine Herkunft der ersten drei Sektionen des *GD* aus dem königlichen Bestattungsritual zusammentragen und besprechen. Der königliche Charakter des Ritualempfängers kommt an folgenden Stellen zum Ausdruck:

- (1) *šps-sw m šps.w ntšf wr-pw s3 nsw mtw.t nh(.t) rsy inbšf* „Adele ihn unter den Adeligen, (denn) er ist der Große, Sohn eines Königs, lebendiger Same dessen, der südlich seiner Mauer ist!“ (pMMA 35.9.21 II 9f.),
- (2) *ks ʿ.wytn-nšf ntšf nsw-pw s3 nsw* „Beugt eure Arme für ihn, (denn) er ist der König, Sohn eines Königs!“ (pMMA 35.9.21 II 11f.),
- (3) *pr-ʿ3 ʿ.w.s. tnw iw Wsir m wnw.wt* „Wo ist Pharao? Osiris ist in den Stunden.“ (pMMA 35.9.21 VI 1 = pTamerit 1 x+IV 7)
- (4) *pr-ʿ3 hʿi m 3tf k3-mw.tšf Nʿr.t/imn.t* „Pharao, der mit der Atefrone erscheint, Stier seiner Mutter von Naret/des Westens.“ (pMMA 35.9.21 VI 7 = pTamerit 1 x+IV 13)
- (5) *nsw st3k-nšn* „König, mögest du zu uns zurückkehren!“ (pMMA 35.9.21 VII 5 = pTamerit 1 x+V 17)
- (6) Im Klageabschnitt, den Isis und Nephthys verkörpernde Priesterinnen sprechen und in dem Isis ihre Liebe zum verstorbenen Brudergemahl zum Ausdruck bringt, spricht Nephthys den Kulturempfänger ausschließlich mit *pr-ʿ3* (pMMA 35.9.21 XIV 15f. = pTamerit 1 x+XIII 11f.) und nicht namentlich als Osiris an.

Selbstverständlich wird Osiris in vielen religiösen Texten König genannt.⁴³ In (4), wo die Atefrone erwähnt wird, ist der Bezug eindeutig osirianisch und nicht zwingend als Hinweis auf ein Königsritual als Wurzel zu werten. Kaum aber ist Osiris sonst „König, Sohn eines Königs“ wie in (1) und (2).⁴⁴ Die einzigen auf Osiris zu beziehenden Belege für diese Wendung im *LGG* (VI 84c) sind die vorliegenden Stellen des pMMA 35.9.21. Bemerkenswerterweise bietet die dritte Tagesstunde im Stundenwachenritual eine ähnliche Wendung, wenn Osiris angesprochen wird: *tsi-tw s3 b3t* „Erhebe dich, Sohn des (unterägyptischen) Kö-

38 QUACK, in: *SAK* 32 (2004), 331f.; SMITH, in: *RdE* 57 (2006), 217–232; IDEM, *Traversing Eternity*, 75.

39 GOYON, *Papyrus d'Imouthès*, 17f.

40 PRIES, *Stundenwachen*, 40; QUACK, in: *WdO* 41 (2011), 141.

41 STADLER, in: *Enchoria* 32 (2011/12), 154–170.

42 SMITH, *Traversing Eternity*, 67–69; KUCHAREK, in: Beinlich (Hg.), *9. Ägyptologische Tempeltagung*, 175–190.

43 Vgl. *LGG* VIII, 169–175.

44 Von KUCHAREK, *Klagelieder*, 332 nicht weiter kommentiert.

nigs!“⁴⁵ Bereits in der ersten Tagesstunde wirkt es so, als ob die Aufforderung als König von Ober- und Unterägypten (*h^ci m nsw-bⁱt*) zu erscheinen, ein Relikt ist,⁴⁶ das mit der Übernahme aus einem Krönungsritual erhalten geblieben ist, wobei dem Stundenwachenritual und dem GD die Adaptation auf die Behandlung der Osirisfigurine bei den Choiakmysterien gemein ist.

Eine Reihe von Aussagen verweist auf den memphitischen Raum. Das ist nicht unbedingt zu erwarten, denn der Imhotep-Papyrus kommt vermutlich aus Kusae, während die Provenienz des pTamerit 1 unbekannt ist. Die Überlieferung des Dekrettextes ist hingegen derart thebanisch dominiert, dass sogar schon von „thebanischen Königsdekreten“ gesprochen,⁴⁷ während die Fassung des Imhotep-Papyrus als memphitische Redaktion bezeichnet wurde⁴⁸. Eine Entscheidung darüber, welche Version, die thebanische oder die memphitische, die ältere ist, lässt Smith ausdrücklich offen.⁴⁹ Die vorliegende Komposition verweist allerdings mehrfach auf den memphitischen Raum. So ist es der Hohepriester von Memphis, der den Göttern, Bau und anderen libiert und weihräuchert, die sich v. a. in der Gegend von Memphis aufhalten.⁵⁰ Wenn konkrete Ortsnamen erwähnt werden, sind es solche, die auf Memphis und seine Umgebung verweisen, genauso wie die genannten Gottheiten zu dieser Stadt gehören:

- (1) Immer wieder ist *ʿInb.w-ḥd* „Weiß-Mauern“ genannt,
- (2) zu dem noch die Konkretisierung *r-gs ḥw.t Skr* „neben dem Haus des Sokar“ in pMMA 35.9.21 I 17 und III 9 hinzugesetzt wird, wie auch in IV 5 das *ḥw.t Skr* gemeinsam mit *ʿInb.w-ḥd* erwähnt wird,
- (3) ebenso der spezifisch memphitische Bereich *Rw.t-ḥs.t* (pMMA 35.9.21 I 21 und III 13),⁵¹ weshalb
- (4) *R3-st3w* in pMMA 35.9.21 I 20 und III 12 weniger ein generischer Begriff für Unterwelt, Nekropole o. ä. sein wird, sondern vermutlich sehr genau Giza meint,
- (5) genauso wie die große Krypte in Memphis liegt (*št3.t ʿ3.t m ʿInb.w-ḥd*, pMMA 35.9.21 IV 5 = pTamerit 1 x+II 6) und
- (6) das Begräbnis, das in pMMA 35.9.21 VII 1–15 = pTamerit 1 x+V 8–VI 14 beschrieben wird, in Memphis stattfindet, denn es heißt da:
 - a. *nsw st3=k-n=n p3 3ms n nbw mḥ iṯi-tw r ʿInb.w-ḥd* „König, mögest du zu uns zurückkehren, du Goldszepter! Komm und nimm dich nach Weiß-Mauern!“ (VII 5) bzw.
 - b. *dḥ-n=k rsy inb=f t3w n ʿnh ḥwḥ-tw=k Šhm.t Nfr-tm wn-n=k sb3.w ʿ3.w m Ḥw.t-k3-Pth* „Der, der südlich seiner Mauer ist, gebe dir Lebensatem. Sachmet und Nefertem werden dich schützen. Dir werden die großen Tore von Hutkaptah aufgetan.“ (VII 7) und
 - c. *iw=k r ʿInb.w-ḥd iw iṯi.w=k im iṯy im wr im ʿb.t im* „Du gehörst zu Weiß-Mauern. Deine Väter⁵² sind dort, der Schöpfer ist dort, der Große ist dort, Opfer sind dort.“ (VII 11)

45 PRIES, *Stundenwachen* I, 375; II, 99.

46 PRIES, *Stundenwachen* I, 345; II, 90f.

47 BEINLICH, *Papyrus Tamerit* I, 11–15.

48 SMITH, *Traversing Eternity*, 599.

49 SMITH, in: *FS Thissen*, 439–445.

50 pMMA 35.9.21 III und IV.

51 Siehe dazu KUCHAREK, *Klagelieder*, 327; MARTIN, *Demotic Papyri*, 48f.

Zweimal wird Heliopolis erwähnt und Theben kommt gar nicht vor, bis auf Karnak, das nur einmal im Beinamen Amun-Res (pMMA 35.9.21 II 4) auftaucht. Die eingeschränkte Kultpräsenz Amun-Res in und um Memphis, wo Ptah dominierte,⁵³ mag dem entsprechen. Der Text ist damit durch und durch memphitisch geprägt, und Memphis ist folglich der Ort des von mir angenommenen königlichen Bestattungsrituals. Das lenkt die Gedanken, wenn es um die Datierung der Quelle geht, auf das Alte Reich. Die sprachliche Gestaltung ist zwar nicht auffällig archaisch, aber – wie oben bereits gesagt – sind auch sicher ältere Passagen von Demotizismen durchzogen, so dass eine behutsame Anpassung an den aktuellen Sprachgebrauch denkbar ist, ähnlich wie bei der Luther-Bibel, deren heute gültige Fassung von 1984 im Vergleich zu derjenigen von 1545 kaum noch an das Deutsche zur Zeit Luthers erinnert. Vielleicht hilft hier weniger eine Sprachanalyse als ein Blick auf den Inhalt weiter.

Das Ritual beginnt mit einer Anrufung an diverse memphitische Mächte, die „sein“, nach Smith des Osiris, Hohepriester (*hm-ntr=f*) rezitiert (pMMA 35.9.21 I 7–II 2), um dann das eigentliche Dekret (pMMA 35.9.21 II 2–II 17) zu verkünden. Das Dekret inthronisiert letztlich einen neuen König. Dann heißt es, der Große Leiter der Handwerkerschaft und Sem-Priester, also der Hohepriester von Memphis, solle Libationen und Weihrauchopfer für diejenigen vollziehen, die zuvor vom *hm-ntr* des Osiris angerufen wurden (pMMA 35.9.21 III 1–IV 5 = pTamerit x+I 1–x+II 6). Da die Liste identisch ist, vermute ich eher die Beschreibung einer zur im Papyrus vorangegangenen Rezitation parallel verlaufende Handlung als eine Anweisung zu einem sich daran anschließenden Opfer. Danach kommt eine neue Phase des Rituals, das Mundöffnungsritual, von einem Chor und Musikern begleitet. Hier werden im Wechsel Kammern von Ober- und Unterägypten, insgesamt drei für jeden Landesteil genannt. Die dort angegebenen Texte sind nach dem Imhotep-Papyrus 10mal an der Kammer Oberägyptens, 10mal an der Kammer Unterägyptens, dann 5mal an der Kammer Oberägyptens, 5mal an der Kammer Unterägyptens, wieder 5mal an der Kammer Oberägyptens und schließlich offenbar nur einmal an der Kammer Unterägyptens zu rezitieren. Die Version des pTamerit 1 weicht im Detail hiervon mit der Folge 10-5-5-5-5 ab. Der Begriff  bzw.  *ip.t* „Kammer“ bereitet offenbar Schwierigkeiten und ist unterschiedlich gedeutet bzw. nur unter Zuhilfenahme von Ergänzungen übersetzt worden.⁵⁴ Goyon und Beinlich verstehen es als „die (Leute) des nördlichen/südlichen Ipet-Bereiches“, während Smith ohne Ergänzung übersetzt, aber in der Anmerkung Goyons Idee aufgreift und erläutert, es handele sich um Abteilungen des Chores, die im Wechsel, antiphonisch singen.⁵⁵ Kucharek versucht ausführlicher, die Übersetzung „Chor“ zu plausibilisieren.⁵⁶

Was spricht dagegen, den Text wörtlich zu nehmen und darin Bauten zu sehen, an denen meinerseits Choristen aufgestellt waren?⁵⁷ Demnach wären die Nennungen der Kammern für Unter- bzw. Oberägypten Regieanweisungen, die den Ort der Handlung spezifizieren.

52 SMITH, *Traversing Eternity*, 83 übersetzt im Singular, aber der Plural ist im Imuthes-Papyrus eindeutig geschrieben und m. E. auch signifikant, pTamerit I, der Smith noch nicht bekannt war, hat hingegen den Singular, BEINLICH, *Papyrus Tamerit 1*, 76, Taf. 6.

53 EATON, in: Evans (Hg.), *Ancient Memphis*, 109–131.

54 Zum Begriff allgemein: KUCHAREK, *Klagelieder*, 338. Mit besonderer Berücksichtigung des pWestcar: STADLER, *Weiser und Wesir*, 81–83.

55 GOYON, *Papyrus d'Imouthès*, 30 mit Anm. 19; BEINLICH, *Papyrus Tamerit 1*, 125f.; SMITH, *Traversing Eternity*, 79 mit Anm. 57.

56 KUCHAREK, *Klagelieder*, 338f.

57 Also umgekehrt zu dem von KUCHAREK, *Klagelieder*, 338, erwähnten interkulturellen Vergleich des „Chores“ als architektonischem Begriff, der seine Bezeichnung aus seiner Funktion bezieht.

Eine solche Bühne für das Ritual könnte z. B. im Djoser-Bezirk steinern überliefert worden sein, der in seiner ganzen Anlage den unter-/oberägyptischen Dualismus spiegelt. Die *Maison du Sud* und die *Maison du Nord* könnten dafür in Frage kommen, wobei aber die bauliche Anlage einen schnellen Wechsel, wie er hier zum Ausdruck zu kommen scheint, zwischen den Bereichen ausschließt. Ich würde eher den sog. Hebsedhof favorisieren, wobei ich mich hier nicht endgültig entscheiden möchte.⁵⁸ Die von Arnold angegebenen 25 bis 30 Kapellen des Hofes kommen an die 35 bzw. 36 Rezitationen nach dem *GD* nahe hin, decken sich aber zahlenmäßig leider nicht vollkommen mit diesen. Ob hier ein Zusammenhang mit den 36 Göttern und den 36 Knoten besteht, die nach dem *Balsamierungsritual* (x+VII 10–11 und der zugehörige Kommentar x+VII 12–13) 36 Bezirke (*sp³.wt*) seien?⁵⁹ Genauer passen die sechs erwähnten Kammern zu den sechs Reliefwänden unter der Pyramide und unter dem Südgrab, die ihrerseits den König bei sechs Heiligtümern und seinen Anspruch auf das gesamte Land zeigen, aber keine paritätische Verteilung auf Ober- und Unterägypten zulassen.⁶⁰ Vielmehr verweist mit Letopolis nur ein Relief von sechs auf Unterägypten. Eine weitere Einschränkung in der Plausibilität mögen potentielle Kritiker zunächst im Fehlen ähnlicher Strukturen in den Pyramidenanlagen der Nachfolger sehen. Das heißt, erstens, aber nicht, dass nicht ein ähnliches Ritual auch dort ausgeführt wurde, denn die Idee, die im sog. Hebsedhof zum Ausdruck kommt, erhält lediglich einen anderen architektonischen Rahmen und setzt sich so auch in den Kultanlagen der späteren Pyramiden fort.⁶¹ Zweitens war die Anlage des Djoser durch die gesamte ägyptische Geschichte in gutem Bewusstsein, ja es gab sogar noch einen Kult für Djoser in der Ptolemäerzeit, und war in der Spätzeit Vorbild für die Gräber der Beamtenelite in Abusir.⁶² So mag das zum Pyramidenbezirk des Djoser gehörige Ritual ebenfalls nicht in Vergessenheit geraten, sondern lediglich in anderen Verwendungszusammenhängen überliefert worden sein. Schließlich soll drittens der Djoser-Komplex hier nicht als alleinige denkbare Bühne gelten, sondern kann lediglich exemplarisch und petrifiziert eine Vorstellung von einer solchen Kulisse geben, die sonst aus vergänglichen Materialien geschaffen worden sein mag.

Bevor ich hier aber die Spekulationen zu lange fortsetze, möchte ich nochmals die einigermaßen sicheren Beobachtungen festhalten: Das *GD* ist durchsetzt von Elementen, die an einen königlichen Gebrauchskontext erinnern, der wiederum vom memphitischen Umfeld geprägt ist. An anderer Stelle hatte ich schon darauf hingewiesen, dass auch in den anderen Teilen des Imhotep-Papyrus eine königlich-politische Dimension manifest ist,⁶³ weshalb das *GD* also in drei Schritten zu einem Funerärtext adaptiert wurde: 1. unter möglichen partiellen Rückgriffen auf die Verkündigung der Königsherrschaft während eines Königsrituals zum Dekret für den verstorbenen König, durch das er im Jenseits als Herrscher eingesetzt werden soll, 2. zu einer Osiris-, d.h. Tempelliturgie, die während des 25. Choiak ihre Verwendung

58 Zur Anlage des Djoser und Deutung des Hebsedhofes siehe STADELMANN, *Pyramiden*, 58–63; IDEM, in: *FS Simpson*, 787–800; ARNOLD, in: *Temples of Ancient Egypt*, 42–44. GOEDICKE, in: *BACE* 8 (1997), 33–48, lehnt hingegen die Interpretation des Hofes als Bühne für ein jenseitiges Sedfest ab.

59 Die Passage hat auch Susanne Töpfer auf der Freudenstädter Tagung als Beispiel ausgewählt, um die Redaktionsschichten des *Balsamierungsrituals* mit Rezital und Manual zu illustrieren – siehe Beitrag TÖPFER.

60 Zu diesen Reliefs: FRIEDMAN, in: *JARCE* 32 (1995), 1–42; EADEM, in: *FS Simpson*, 337–352. Friedman bezieht dennoch die Reliefs auf den Hebsedhof, wobei ihr Verhältnis zueinander rein schematisch sei.

61 ARNOLD, in: Shafer/Arnold (Hgg.), *Temples of Ancient Egypt*, 31–85; STADELMANN, in: *FS Simpson*, 788f.

62 WILDUNG, *Rolle*, 57–93; SMOLÁRIKOVÁ, in: Bárta/Coppens/Krejčí (Hgg.), *Abusir and Saqqara*, 42–49; EADEM, in: Bareš/Coppens/Smoláriková (Hgg.), *Egypt in Transition*, 431–440.

63 STADLER, in: *Enchoria* 32 (2011/12), 154–170.

fand und die schließlich 3. von einer Tempelliturgie übernommen und so zu einer Totenliturgie adaptiert wurde. Der Djoser-Bezirk als Modell einer Bühne für solche präsumtive Königsriten ist hingegen auch ein relativ wehrloses Opfer: In ihn kann aufgrund des Fehlens von aussagekräftigen Inschriften sehr viel hineininterpretiert werden, das allenfalls wahrscheinlich, nicht jedoch beweisbar ist.

3.3 Greift das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit (BDE) auf das Königsritual zurück?

Im GD mögen sich also Ausschnitte aus einem königlichen Bestattungsritual erhalten haben, durch das der König als Herrscher des Jenseits inthronisiert wurde. Ob dafür sogar auf das Krönungsritual zurückgegriffen wurde, wird sich nicht sicher klären lassen, weil die Krönung, gemeint ist eine initiale Einführung in das Königsamt, der ägyptischen Könige einigermaßen im Dunkeln liegt. Bei der Beschäftigung mit diesem Thema habe ich mich gefragt, wo ein ägyptischer König gekrönt wurde, konnte aber diese Problematik dort nicht erörtern.⁶⁴ Für das Neue Reich ist das ägyptologische Weltbild ausgesprochen thebano-zentrisch. Ein extremes, aber deshalb um so illustrativeres Beispiel ist hier Warburton.⁶⁵ In recht essayistischer Manier,⁶⁶ weitgehend ohne quellenmäßige Unterstützung und nur unter eklektizistischer Berücksichtigung der Möglichkeiten älterer Kultstrukturen in Theben,⁶⁷ wird jede Veränderung in Theben Hatschepsut zugeschrieben und darüber hinaus die Entwicklung der Königsideologie bzw. der Stellung des Königs allgemein ausschließlich anhand thebanischer Befunde beschrieben und bewertet. Da die Beleglage in Theben so günstig ist, wird Karnak als zentraler Ort für das Königtum gesehen. Sicherlich erweckt die Quellenlage des Neuen Reichs den Eindruck, erst nach einer Inthronisation in Theben sei ein König tatsächlich im Amt angekommen gewesen. Aber was wissen wir aus dem Memphis und Heliopolis dieser Zeit? Fast nichts, weil von diesen Tempeln kaum etwas übriggeblieben ist bzw. die Forschung dazu weit hinter der für Karnak zurückbleibt.⁶⁸ Aus der Ptolemäerzeit wird hingegen Memphis gerne als ausschließlicher Krönungsort nach ägyptischem Ritus genannt.⁶⁹ Ein Naos aus Pithom, vermutlich auf einem heliopolitanischen Vorbild beruhend, und ein Block in Bath – beide aus der Zeit Ramses' II. und beide Atum als zum König erwählenden Gott zeigend – sind mit ihrer Ikonographie, die sich mit der vergleichbarer Szenen in Theben deckt, Indizien dafür, wie auch an anderen Orten andere Götter als Amun-Re den König

64 STADLER, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft Neue Folge* 36 (2012), 59–94.

65 WARBURTON, in: Gundlach/Spence (Hgg.), *Palace and Temple*, 155–179.

66 Auch die ausführliche Fassung, WARBURTON, *Architecture*, zu der der Aufsatz WARBURTON, in: Gundlach/Spence (Hgg.), *Palace and Temple*, 155–179, vielleicht als eine Art Zusammenfassung gelten mag, hilft nicht weiter, ist vielmehr eine recht unfokussierte, eine klare Struktur vermissen lassende Zusammenstellung von verschiedensten Fakten, Befunden und Ideen zur ägyptischen Religion.

67 Z. B. Deir el-Bahari: Zwar wird Mentuhotep erwähnt. Aber war vor dem Hatschepsutterrassentempel dort wirklich nichts, oder hat Hatschepsut einem Heiligtum im Talkessel einfach einen neuen architektonischen Rahmen gegeben? Vgl. dazu BIETAK, in: *GS Yoyotte*, 135–164.

68 Vgl. JEFFREYS, in: Evans (Hg.), *Ancient Memphis*, 221–236: „It is still a matter of some wonder, and indeed bafflement, to me how little archaeological work has been attempted at the site of Memphis over the years.“ (S. 222) Oder EATON, in: Evans (Hg.), *Ancient Memphis*, 109–131, die zu Memphis ausgesprochen vage bleiben muss und die Rückschlüsse von Abydos und Medinet Habu her auf Memphis zieht. Siehe auch PASQUALI, *Topographie cultuelle*, dessen Corpus den sehr bescheidenen Bestand für die Tempel der 18. Dynastie eindrücklich dokumentiert.

69 Vgl. dazu aber die kritische Durchsicht der Quellen bei STADLER, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft Neue Folge* 36 (2012), 59–94.

intronisieren.⁷⁰ Auf der Sphinxstele Amenophis' II. ist es etwa der „Urzeitliche“ (*p3w.ty*), der Amenophis als König erscheinen lässt (*shꜥi-sw m nsw*) und der Atum sein kann.⁷¹ Die Sphinxstele Thutmosis' IV. nennt den im memphitischen Raum verehrten Harmachis als denjenigen Gott, der Thutmosis zur Herrschaft auserwählt.⁷² Die überwältigend gute Beleglage aus Theben, die außerdem besonders gut publiziert ist, scheint mir hier zu sehr zu täuschen. Das vorgeprägte Bild vom angeblichen „Weltzentrum“ Theben⁷³ ist so wirkmächtig, dass an einer Stelle der Sphinxstele Amenophis' II. in *Urk.* IV, 1277, 8, Amun ergänzt wird, wo auch Atum stehen könnte, wenn es doch vorher heißt, es gehe um den Thron des Geb und das Amt des Atum⁷⁴ und hier folglich eine starke heliopolitanische Einfärbung zu erkennen ist. Sogar im thebanischen Raum kann der Thron als *s.t Itmw* „Sitz des Atum“ gelten.⁷⁵

Wie relevant wäre aber eine Inthronisation an einem bestimmten Ort für den Rest des Landes, in dem jeder Tempel beansprucht, der Hügel des ersten Males zu sein? Wäre es nicht vielmehr zu erwarten, dass ein zu inthronisierender König die wichtigsten Heiligtümer aufzusuchen hatte und dort formal inthronisiert wurde? Das käme dann idealerweise einer Reise durch Ägypten gleich, die die Besitzergreifung des gesamten Landes demonstrierte. In historischen Quellen, etwa der Pithom-Stele heißt es ausdrücklich: *wn hmꜥf phr T3-mri hnꜥ rpy.t wr.t hs.w nb(.t) imꜥ bnr(.t) mr.t hm.t nsw hnw.t n(.t) t3.wy Irsnꜥ.t (...)* „Seine Majestät durchzog Ägypten mit der an Lobpreis großen Fürstin, der Herrin von Grazie, der an Liebe Süßen, der Königsgemahlin, der Herrin der Beiden Länder Arsinoë (...).“⁷⁶ Knapp fünf Jahrhunderte früher ergreift auch Piye/Pianchi von Ägypten Besitz, indem er nach Ausweis seiner berühmten Siegesstele im Anschluss an militärische Erfolge oder freiwillige Unterwerfungen einzelner Machthaber in den diversen Tempeln Ägyptens den Kult ausführt und somit in sein Amt als oberster Kultherr und damit Pharao eingeführt wird.⁷⁷ Zwar ist dieser Vorgang einer Kultreise in der spezifischen historischen Situation seines Siegeszuges zu sehen, der aber vielleicht in einem sonst als selbstverständlich vorausgesetztem Modell der Herrschaftsübernahme hier systematisch und explizit berichtet wird, um die Legitimität des Kuschiten zu unterstreichen. Anstatt des Ideals mögen auch symbolische Akte an einem Ort, etwa Theben, zelebriert worden sein. Ein entsprechender Ritualtext würde dann den Besuch der wichtigsten Kultzentren Ägyptens aufführen – und insofern an das *BDE* erinnern.⁷⁸ Auch hier sucht der Nutznießer des Rituals die heiligsten Orte des Landes auf. So komme ich zum letzten und spekulativsten Abschnitt meines Beitrags mit der Frage: Stammt das *BDE* bzw. stammen Teile daraus aus dem Bereich der Königsrituale, die für den Funerärbereich adaptiert wurden?

Hinweise darauf sollen im Folgenden zusammengetragen werden. Zunächst zum Text selbst, wobei die Stellenangaben sich stets auf den Haupttextzeugen pLeiden T 32 beziehen. Die in I 5–15 beschriebene Vereinigung mit der Sonnenscheibe, das Sonnenlicht im Gesicht

70 MYŚLIWIEC, in: *BIFAO* 78 (1978), 171–195; SHORTER, in: *JEA* 20 (1934), 18f.

71 *Urk.* IV, 1276–1283.

72 *Urk.* IV, 1539–1544. BRYAN, *Thutmose IV*, 144–149; HOFMANN, *Königsnovelle*, 259–268.

73 ROTH, in: *FS Gundlach*, 209.

74 *Urk.* IV, 1276, 20. Umgekehrt ist auch Amun-Re im memphitischen Raum nicht abwegig: EATON, in: Evans (Hg.), *Ancient Memphis*, 109–131.

75 EPIGRAPHIC SURVEY, *Medinet Habu I*, Taf. 46 Kol. 26 und 29; JUNGE, in: Janowski/Wilhelm (Hgg.), *Staatsverträge*, 243.

76 Z. 15. THIERS, *Ptolémée Philadelphie*, 50.

77 Kairo JdE 48862+47086–47089. GRIMAL, *Stèle triomphale de Pi('ankh)y*; RITNER, *Libyan Anarchy*, 465–492.

78 HERBIN, *Livre de parcourir l'éternité*; SMITH, *Traversing Eternity*, 395–436.

des Ritualnutznießers und die Reise zum Horizont erinnern an die Legende von der Jugend Thutmosis' III.⁷⁹ Im Verlauf der mythischen Inthronisation fliegt auch Thutmosis zum Himmel auf und ist der vom Sonnengott persönlich eingesetzte König. Vom Verstorbenen wird im *BDE* außerdem als *hm=k* „deine Majestät“ gesprochen: *pr̥ hm=k m b3 'nh* „Deine Majestät wird als lebender Ba hervorkommen.“ (I 8) Allerdings ist *pr̥=k m hrw hnm=k itn h3y hdd=f n hr=k* „Du wirst hervorkommen bei Tage, du wirst dich mit der Sonnenscheibe vereinigen. Helligkeit, sie erleuchtet dein Gesicht.“ (I 5) ein in der altägyptischen Funerärliteratur ausgesprochen weitverbreitetes Motiv.⁸⁰ Ferner werden diese Aussagen mit eindeutig funerären Aussagen von der körperlichen Unversehrtheit durchsetzt, weshalb dies das schwächste Indiz ist. Die Passagen zu Busiris und Abydos wirken ebenfalls stark funerär, vielleicht weil es sich um osirianische Orte handelt (I 15–II 4), primär geht es aber weniger um eine funeräre Verklärung des Verstorbenen als seine Initiation in Kultgeheimnisse. Da Osiris-Ritualen auch ein Sukzessionsmythos zugrundeliegt, sind sie in Legitimationsritualen gut verwendbar.⁸¹ Doch wird in I 27f. im Haus des Geliebten, einem Heiligtum im fünften unterägyptischen Gau, im Zuge eines Rituals in der Kammer der Geheimnisse ausdrücklich Leben und Herrschaft übergeben (*rd̥.t(w)-n=k 'nh w3s m hw.t Mry sšm hs m '.t sšt3.w*). Die Feindvernichtung im Tempel des Wenti nach Eintritt in den Tempel des Horus und Be (= Seth) (II 4) hat gleichfalls eine durchaus politische Komponente. In Memphis wird er am Portal des Ptahtempels (*tn̥ irw=k r sbh.t hw.t Pth*, II 5) erhöht werden. In derselben Stadt besteigt er auch die Stufen der Hebsedhäuser (*ts=k hr hnty n hw.wt hb sd*, II 6f.) – etwas, was wiederum an das Podium im Hebsedhof des Djoser erinnert. All das ist in seinem Charakter stark königlich geprägt, während die eingestreuten funerären Elemente ziemlich allgemein und unspezifisch sind.

Die genannten Passagen, die ich hier ausgewählt habe, konzentrieren sich auf die Teile des *BDE*, die auch in der Kurzversion belegt sind. Die Kurzversion läuft mit I 1–II 14 parallel. In den folgenden Kolumnen, die die Langversion hat, werden viele thebanische Feste mit einer prominenten Nekropolenkomponente aufgeführt und die Teilhabe des Papyrusbesitzers daran beschrieben. Smith hat nun die Vermutung geäußert, die Kurzversion sei die ältere und die Langversion eine Erweiterung der Kurzversion, da die Textzeugen mit der Kurzversion alle älter als die der Langversion seien.⁸² Das ist zwar kein zwingender Grund, aber ich würde dem aufgrund der soeben angestellten inhaltlichen Überlegungen zustimmen und das dahingehend konkretisieren, dass die Langversion die um die thebanischen Feste erweiterte und angesichts ihrer Affinität zur dortigen Nekropole zur funerären Adaptation geeignete jüngere Version ist. Oder, anders ausgedrückt: Die Langversion ist die Fassung eines in Theben aus einer anderen Region übernommenen Textes. Dieser ist die Kurzversion, der seinerseits den Fokus auf Ägypten nördlich von Theben legt. Die Festzyklen in der Langversion des *BDE* lassen sich gut mit der Deutung als Königsritualtext verbinden, weil die spezifisch thebanische Version der Bestätigung königlicher Macht im Rahmen der dortigen Feste häufig die Westseite mit einbeziehen und so sich eine funeräre Übernahme im Kern anbietet.

Die Beleglage für das *BDE* suggeriert im Gegensatz zu der des *ZDA* und des *GD*, es tatsächlich mit etwas Neuem zu tun zu haben, auch wenn die sprachliche, nämlich weitgehend

79 *Urk. IV*, 156–175. HOFMANN, *Königsnovelle*, 209–227.

80 HERBIN, *Livre de parcourir l'éternité*, 84–86.

81 Vgl. QUACK, in: Lepper (Hg.), *Forschung in der Papyrussammlung*, 165–187.

82 SMITH, *Traversing Eternity*, 397.

mittelägyptische Gestaltung ein Indiz für ein höheres Alter sein könnte.⁸³ Vielleicht schöpft dieser Text indes aus einer anderen Quelle oder mehreren anderen Quellen und ist nur in seinem Verwendungszusammenhang neu. Auffällig ist demgegenüber die Diesseitsbezogenheit des *BDE*, die mit dem Bruch der Amarnazeit erklärt wurde.⁸⁴ Darin steckt eine Datierung der Textentstehung in die Amarnazeit, in der das Jenseits funktionslos geworden ist und hier nun der Wunsch nach Teilhabe an großen Festen des Diesseits im Vordergrund gestanden habe. Das *BDE* wäre demnach also ein Ergebnis des religionshistorischen Bruches in der Amarnazeit. Warum kommen dennoch einige Gottheiten vor, die für die Amarnazeit wenigstens bemerkenswert wären? Warum gibt es keine ramessidischen Belege dafür bzw. warum ist der Text erst in der mittelpptolemäischen Zeit nachweisbar? Als Arbeitshypothese schlage ich nun vor, das *BDE* stamme aus einem Ritual, das bislang nicht, nicht sicher oder bestenfalls indirekt in den verschiedensten anderen Ritualtexten in einzelnen Komponenten aufscheint. Das sind vermutlich Festrituale, wie die *Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel* (pBerlin P 13242)⁸⁵ oder die *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an* (pBrooklyn 47.218.50)⁸⁶ oder das Sedfestritual, die Anleihen am Krönungsritual genommen haben. Mit Krönungsritual ist eine initiale Krönung oder eine zyklisch wiederholte und dadurch immer wieder bestätigte Krönung im Rahmen der verschiedensten Feste gemeint. Die Teilhabe des Verstorbenen an Festen ist der unstrittige Kern des *BDE*, das funerär adaptiert den Protagonisten der Feste, den König, durch den Verstorbenen ersetzt. Vielleicht ist auch in der Konzentration auf Feste die Ursache zu suchen, warum das *BDE* so sehr an Königsrituale erinnert, denn die meisten Tempelfeste waren solche, an denen der Monarch mindestens durch einen Königspriester vertreten teilnahm und durch die die königliche Macht erneuert und bestätigt wurde.

4 Fazit

Erneuerung, Verklärung, Transfiguration, Vergöttlichung sind Themen, die irgendwie allen ägyptischen Ritualen zugrundeliegen⁸⁷ und die ebenso in der Funerärliteratur Ägyptens eine zentrale Rolle spielen und die mit einer weitgehend ähnlichen Begrifflichkeit verhandelt werden, so dass sich hier weite Möglichkeiten von Adaptationen und Übernahmen aus verschiedensten Rezitations(kon)texten eröffnen. Insofern ist auch nachvollziehbar, dass immer wieder zwischen Balsamierungs- und Sedfestritual Gemeinsamkeiten gesehen wurden,⁸⁸ während das Eva Lange inzwischen wieder mit Skepsis betrachtet⁸⁹. So ist weiterhin erklärbar, warum auch die Basismethoden immer ähnlich sind. Unter den ausgewählten Beispielen

83 Vgl. die programmatischen Ausführungen bei VON LIEVEN, *Nutbuch*, 223–250, die jedoch aus nicht von der Hand zu weisenden Gründen kritisiert wurden: JANSEN-WINKELN, in: *SAK* 40 (2011), 155–179; KLOTZ, in: *BiOr* 68 (2011), 476–491; JANSEN-WINKELN, in: *JEA* 98 (2012), 87–106; schließlich die Beiträge in MOERS et al. (Hg.), *Dating Egyptian Literary Texts*, in denen die unterschiedlichen Positionen zur Datierungsfrage zusammenkommen, und STAUDER, *Linguistic Dating*. Siehe auch meine oben zum Ausdruck kommenden Vorbehalte, die aber nicht so weit gehen wie die mancher Kritiker der sprachhistorischen Datierungsmethode.

84 SMITH, *Traversing Eternity*, 395f.

85 SCHOTT, in: *NAWG* 3 (1957), 45–92.

86 GOYON, *Confirmation Edition*; IDEM, *Confirmation Tafeln*.

87 Vgl. z. B. GOEBS, in: *ZÄS* 122 (1995), 154–181; EADEM, in: Gundlach/Spence (Hgg.), *Palace and Temple*, 57–95.

88 RUMMEL, in: *SAK* 34 (2006), 381–407.

89 LANGE, *Ritualepisoden*, Kap. 4.1.5 und 5.

ähnelt etwa das *ZDA* dem *BDE*, denn beide betonen direkt oder indirekt die Präsenz in verschiedenen Orten Ägyptens, von der günstige Auswirkungen erwartet werden.

Es ist die Aufgabe der Wissenschaft zu differenzieren und zu analysieren und nicht alles in einen großen Topf zu werfen. Doch frage ich mich, ob das dem Befund, der Überlieferungssituation ägyptischer religiöser Texte und ihrer hohen Mobilität gerecht wird, ja ob es der ägyptischen Kultur insgesamt gerecht wird, in der die Sphären der Politik und der Religion nicht getrennt waren. Der Aufsatz will also den Horizont der Freudenstädter Tagung, der im Titel „Liturgical texts for Osiris and the deceased“ zum Ausdruck kommt, erweitern und den König noch einführen. Indirekt kommt das immer wieder *en passant* in diversen Arbeiten vor,⁹⁰ und auch eine Reihe anderer Referate, die in diesem Band ihre Druckfassung finden, haben diesen Aspekt indirekt thematisiert. Sie steuern somit weitere Quellen bei, aus denen sich Indizien für meine These ableiten lassen: Im pBM EA 10252 I und II finden sich Sprüche gegen Feinde, die ihren Ursprung in den *execration texts* haben und dann auf Osiris übertragen wurden und Parallelen zu den *rth-p^cw.t*-Szenen aufweisen, an denen Pharao ebenfalls maßgeblich beteiligt ist.⁹¹ Außerdem sind dort, also in einer aus einer Tempelbibliothek übernommenen Handschrift, Funerärtexte mit der Rechtfertigung Pharaos zu finden. Auch der pBM EA 10209 I 2–12 mit seiner Thematisierung von Tal- und Dekadenfest, der Verschränkung mit königlichen Elementen und der Verschränkung untereinander, indiziert, wie sehr solche Ritualtexte den Riten um die Person des Königs verpflichtet sind, und wie das Ganze dann einer sekundären Osirianisierung unterworfen wurde.⁹² Im Falle der Überlieferungssituation des nächtlichen Stundenrituals zum Schutz des Königs ist die Transponibilität wenigstens von Teilen in einen funeren Kontext konkret nachgewiesen:⁹³ Teile finden sich mit Totenbuchspruchgut vermischt auf der Sargwanne des Besenmut. Eine andere Komposition zu den zwölf Namen des Horus und den zwölf Namen des Osiris, die in das Königsritual gehört,⁹⁴ ist in den Osiris betreffenden Teilen phraseologisch so nah an Funerärtexten, dass eine Übernahme aus jenem Königsritual in den Totenkult nicht überraschend und auch ohne größeren Adaptationsaufwand zu bewerkstelligen wäre. Ein solcher Text illustriert also, wie ähnlich sich die diversen Ritualkomplexe sind, die im Untertitel des Beitrags anklingen.

90 Bei COPPENS, in: Bareš/Coppens/Smoláriková (Hgg.), *Egypt in Transition*, 73–102 spielt der Dreiklang Königsriten – Tempelriten – Funerärriten eine wesentliche Rolle. JURMAN, in: Bareš/Coppens/Smoláriková (Hgg.), *Egypt in Transition*, 228–230, vermutet gleichfalls, dass ursprünglich memphitische Königsrituale (hier: Lauf mit dem Apis) im Verlauf des 1. Jt. v. Chr. osirianisch-funerär aufgegriffen wurden.

91 S. Beitrag GILL.

92 S. Beitrag SMITH. So auch schon IDEM, *Traversing Eternity*, 178–192.

93 PRIES, *Stundenritual*, 2.

94 QUACK, in: Lepper (Hg.), *Forschung in der Papyrussammlung*, 165–187. Dort in Anm. 58 eine im Gesamtverlauf seiner Ausführungen abseitige Kritik an einem Teil meiner Argumentation in *FS Seidl*, 3–31, wo ich ironischerweise prinzipiell Quacks Haltung sonst teile. Der Kritik möchte ich hier – ebenfalls abseitig, aber notwendig, weil die Aussagen nicht unwidersprochen bleiben können – entgegenreten: Die Ausführungen QUACK, in: *WdO* 35 (2005), 39 stehen so undifferenziert da, wie ich sie *op. cit.* 17f., Anm. 72 verstanden habe, weshalb ich kaum fehlerhaft mit seinen Ausführungen argumentiert habe, während ich mich ausschließlich auf den riesenhaft dargestellten Gott bezogen äußerte und durchaus nicht behauptet habe, *ntr-pn/ntñ-pn* bezöge sich durchweg durch alle Unterweltsbücher hindurch auf den Sonnengott. Ich kann abgesehen davon nicht erkennen, wie das Bild des riesenhaften Gottes sicher als Darstellung des transzendenten und damit auch solaren Hochgottes ausgeschlossen werden kann. Das gehört freilich wirklich nicht mehr zum Thema dieses Aufsatzes.

Vermutlich ist damit gar keine Erweiterung des Tagungshorizontes verbunden, denn im Kern sind die Krönungs- und Inthronisationsrituale gleichfalls solche, die in den Tempelbereich gehören, weil es um die Vorbereitung des Offizianten zum Kultvollzug geht. Letztlich stoßen wir abgesehen davon auch wieder auf dasselbe Problem wie am Anfang, weil es eine derzeit unhintergehbare Tatsache bleibt, dass die religiöse Überlieferung in Ägypten mit den *Pyramidentexten* beginnt, also Texten, die für den verstorbenen König rezipiert wurden. Es schließt sich ein Kreis aus Assoziationen mit dem toten König als Osiris, Osiris als König und der Vergöttlichung des Verstorbenen, der wie ein König behandelt werden möchte.