

Kritische Bemerkungen zur Bearbeitung von ägyptischen Hymnen nach dem Neuen Reich¹⁾

Von Joachim Friedrich Quack

Das vorliegende Buch, das aus einer Dissertation an der Universität Basel hervorgegangen ist, beschäftigt sich vorrangig mit den Hymnen aus der Zeit nach dem Neuen Reich. Im Hintergrund steht dabei die Fragestellung, wie Einflüsse ägyptischer Hymnik auf das Alte Testament zu verstehen sind. Der Autor will diesen Punkt angehen, indem er spezifisch diejenigen Texte des Nillandes analysiert, welche chronologisch in dem Bereich liegen, der nach den verbreitetsten Modellen als Entstehungszeit der alttestamentlichen Texte gilt. Konkret liegt der Schwerpunkt auf Texten der 21.–27. Dynastie. Hier wird ein Corpus von gut 100 Einzeltexten (bzw. Passagen längerer Kompositionen) jeweils in Umschrift und Übersetzung sowie einzelnen philologischen Bemerkungen präsentiert und vom Autor inhaltlich ausgewertet. Im Zentrum des Augenmerks stehen Schöpfungsvorstellungen bzw. universalistische Texte. Neben etlichen gut bekannten „großen“ Texten hat der Autor auch manche weniger vertraute Bezeugungen auf Särgen, Stelen und in Totenbüchern aufgenommen, und gerade dieses Material dürfte zu einem nicht geringen Teil den Wert der vorliegenden Publikation ausmachen.

Grundsätzlich bemüht er sich, eine Unterteilung der Hymnen in verschiedene Funktionszusammenhänge zu etablieren. Im Bereich der Tempeltexte ebenso wie in dem der Grabestexte werden repräsentative, kultische und enzyklopädische Kompositionen definiert (S.31–57). Wie glücklich diese Unterscheidung ist, erscheint dem Rezensenten fraglich, da es sich um Kategorien handelt, die nicht auf einer Ebene liegen. Die repräsentative Anbringung (als Monumentalisierung auf einer Tempelwand) dürfte vorrangig, wenn nicht ausschließlich, gerade solche Hymnen betreffen, welche im jeweiligen Tempel von besonderer Bedeutung im Kult waren; in keinem Fall kann sie als Gegensatz zur kultischen Nutzung etabliert werden. Hinsichtlich der „enzyklopädischen“ Texte möchte der Rezensent gerade aufgrund von Erfahrungen aus erster Hand mit Überresten

¹⁾ Zugleich eine Rezension zu Knigge, Carsten, *Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 219. Freiburg: Academic Press Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, ISBN 978-3-7278-1557-7/978-3-525-53019-1. Gebunden, € 74,90, SFR 98,00.

später Tempelbibliotheken grundsätzlich zweifeln – was man etwa aus Tebrynīs und Soknopaiou Nesos real hat, ist keineswegs ein enzyklopädisches Anhäufen aller verfügbaren Kompositionen, sondern lediglich solcher, bei denen ein Einsatz im Kult für Sobek (und teilweise ihm zugesellter Götter) inhärent plausibel ist.

Inhaltlich gibt der Autor zunächst einen knappen Überblick über die Schöpfungsmotive in Texten des Mittleren und Neuen Reiches (S. 59–80),²⁾ bevor er die Texte der Libyzeit (S. 81–203) sowie Spätzeit (S. 204–254) und Perserzeit (S. 255–277) im Detail durcharbeitet.

Bei der Analyse des von ihm behandelten Textgutes (S. 279–291) kommt der Autor zu dem Schluß, daß es erhebliche Unterschiede zwischen den Hymnen der von ihm behandelten Epoche und dem Neuen Reich gäbe. Tatsächlich gehört es zu den wesentlicheren Neuansätzen des Autors, daß er viele Konzepte, die etwa Jan Assmann als ramessidische Theologie analysiert hat, erst nachramessidisch ansetzen will. Insbesondere gilt dies, ohne daß der Rezensent hier alle Punkte resümieren will, für die absolute Einheit von Osiris und dem Sonnengott. Erst im Anschluß an eine eher knappe und allgemein gehaltene Zusammenfassung der wesentlichen Ergebnisse werden anhand dreier Beispiele wenigstens für einzelne Texte die relevanten Konzeptionen der griechisch-römischen Zeit angesprochen (S. 292–306). Neben dem Literaturverzeichnis (S. 307–336) findet sich auch ein Stellenverzeichnis (S. 337–341), das allerdings nur die in extenso zitierten Texte umfaßt, sowie Indizes ägyptischer Wörter, Eigennamen und Sachen (S. 343–365).

Äußerlich ist das Buch nicht immer benutzerfreundlich gemacht. So ist das hier verwendete Harvard-System des Zitierens ohnehin kaum dasjenige, das dem Leser das rasche Auffinden erleichtert. Erschwert wird es vor allem noch dadurch, daß Knigge gerade für die von ihm in extenso zitierten Texte im Haupttext überhaupt keine bibliographischen Angaben macht, so daß man zunächst immer im Verzeichnis (S. 337–341) die Angaben suchen muß, um anschließend dann im Literaturverzeichnis die Kurzangaben auflösen zu können. Wenn dann auch noch Einträge im Literaturverzeichnis ausgefallen sind (so Limme 1979 (S. 337) und es-Sadeek 1984 (S. 234)), muß der Leser schon fast detektivische Arbeit leisten.³⁾ Zu kritisieren sind auch die gelegentlich gebotenen Faksimiles von Stellen problematischer Lesung, die durchgängig mit einer zu geringen Auflösung ge-

²⁾ Dabei vermißt der Rezensent ein Eingehen auf den wichtigen Text vom Satetempel von Elephantine, vgl. dazu zuletzt W. Schenkel, „Littérature et politique“. Fragestellung oder Antwort? Zwei Diskussionsbeiträge, in: J. Assmann, E. Blumenthal (Hrsg.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*, Bd.É 127 (Kairo 1999), S. 63–74, dort S. 70.

³⁾ Gemeint sind in den konkreten Fällen L. Limme, *Egyptische Stèles* (Brüssel 1979) und W. el-Sadeek, *Twenty-Sixth Dynasty Necropolis at Gizeh. An Analysis of Saite Funerary Art and Architecture* (Wien 1984).

scannt sind und deshalb so aufgепixelt und unsauber erscheinen, daß sie kaum verwendbar sind.

Nun ist der Startpunkt des Autors, nämlich die Vergleichbarkeit ägyptischer Hymnen mit solchen des Alten Testaments, von vornherein mit einem nirgends diskutierten methodischen Problem verbunden. Unausgesprochene Prämisse des Autors ist, daß für den Vergleich mit alttestamentlichen Werken wie den Psalmen nur solche Texte in Frage kommen, die konkret im 1. Jahrtausend (insbesondere dessen erster Hälfte) bezeugt (bzw. nach Meinung des Autors weitgehend auch dann entstanden) sind. Demgegenüber hat der Rezensent schwerpunktmäßig im Hinblick auf Weisheitstexte das Modell aufgestellt, daß gerade in solchen Fällen, in denen Ähnlichkeiten mehr in der generellen Motivik, weniger in gleichartigen spezifischen Sequenzen liegen, eher ein Einfluß Ägyptens auf Palästina in der Zeit des Neuen Reiches (Spätbronzezeit) vorliegt und die entsprechenden Konzepte dann innerpalästinisch weiterentwickelt wurden.⁴⁾ Man kann aber einräumen, daß dieser Punkt für das vorliegende Buch insofern ohne Relevanz bleibt, als es nie in einen konkreten Vergleich mit alttestamentlichen Texten einsteigt, sondern allenfalls Vorarbeiten dazu leisten will; und eine intensivere Beschäftigung mit den spezifisch nachramessidischen Hymnen kann an sich nicht verkehrt sein, unabhängig davon, unter welchen Prämissen man sich dafür entschieden hat.

Allerdings lauert hier eine gefährliche Klippe, nämlich eben die Frage nach dem speziellen Charakter dieser Texte als Schöpfungen nach dem Neuen Reich. Da man in so vielen Fällen nachweisen kann, wie in dieser Zeit alte Traditionen weiterkopiert werden, bedarf es einer gewissen Rechtfertigung, daß es sich bei den besprochenen Hymnen tatsächlich um neue Kompositionen handelt, nicht nur um zufällig erst jetzt belegte Abschriften an sich alter Entstehungszeit – bzw. in Einzelfällen bietet der Autor sogar bewußt junge Versionen traditioneller Texte, um den weiterhin kreativen Umgang mit diesem Ausgangsmaterial zu zeigen. In anderen Fällen, und dies ist die große Mehrzahl der im vorliegenden Buch behandelten Texte, spricht er sich aber explizit für eine nachramessidische Entstehungszeit aus. Als Argument dienen ihm einerseits geistesgeschichtliche Kriterien, daß bestimmte Ideen im Neuen Reich noch nicht belegt bzw. undenkbar wären. Sofern er auch sprachliche Kriterien einbezieht, bewegt er sich praktisch ausschließlich im lexikalischen Bereich.

Der Rezensent sieht hier jedoch erhebliche methodische Defizite. Die Geistesgeschichte beruht ja zunächst einmal nur auf einem a-priori-Ansatz

⁴⁾ J. F. Quack, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*. OBO 141 (Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1994), S. 210–212; zur weiteren Diskussion dieses Paradigmas s. B. U. Schipper, *Israel und Ägypten in der Königszeit*, OBO 170 (Freiburg/Göttingen 1999), S. 4, 83, 116 u. 293; J. F. Quack, *WdO* 33 (2003), S. 164.

bestimmter Texte in die Zeit ihrer realen Bezeugung, und ist damit in der derzeit praktizierten Form ebenso wie das Argument, es gäbe keine älteren Niederschriften, wenig mehr als ein naiver Positivismus.⁵⁾ Im sprachlichen Bereich sollte es inzwischen methodisch etabliert sein, daß Datierungen primär anhand der Morphologie und Syntax erfolgen sollten,⁶⁾ während lexikalische Fragen bestenfalls von sekundärem Wert sind, auch dies nur, sofern sie Worte betreffen, die in jungen Perioden häufig, in älteren dagegen selten oder unbezeugt sind, bzw. bei denen diachronisch signifikante Bedeutungsverschiebungen nachweisbar sind.⁷⁾ Knigge dagegen arbeitet im Wesentlichen mit durchgängig seltenem Vokabular und müßte, wenn seine Kriterien methodisch von Wert wären, etwa die zweite Kamose-Stele für eine spätezeitliche Komposition erklären, da in ihr das Wort *grm* auftaucht (Z. 12), für das sonst vorkoptische Belege gänzlich fehlen. Instruktiv ist auch, wie Knigge (S. 271) das Wort *ḥꜣw* als junge Neubildung einstuft, obgleich dieses Wort bereits in einer Handschrift der 18. Dynastie bezeugt ist,⁸⁾ in „nicht das uralte“⁹⁾ erkennt, dafür aber der „Wiederaufnahme“ eines sonst nur in den Pyramidentexten belegten Wortes *spʃ* keinen Wert für eine Frühdatierung gibt.

Auch da, wo Knigge ausnahmsweise morphologisch urteilt, kann man ihm widersprechen. So will er S.212 aus der angeblich neuägyptischen Partizipialform *i.mrr* auf eine späte Redaktion (nach libyerzeitlich) schließen. Aber zum einen findet man das Augment durchaus in libyerzeitlichen Handschriften (z.B. im Maat-Opfer pBerlin 3055 24, 11), zum anderen spricht die vorliegende Orthographie mit einfachem *l*, nicht *lꜣ*, im Zweifelsfall eher für eine alt- als für eine neuägyptische Form. Wie sehr Hymnen durchaus auch in der Morphologie eklatant einen jungen Sprachzustand zeigen können, hat der Rezensent selbst ja bereits gezeigt.⁹⁾

⁵⁾ Ein solcher zeigt sich etwa auch in der Datierung des Nilhymnus ins Neue Reich (S.71 Anm.191), welche, verfolgt man die Referenzen, vorrangig rein auf der Masse an Textzeugen des Neuen Reiches beruht, wobei die Argumente von J.F. Quack, Studien zur Lehre für Merikare. GOF IV/23 (Wiesbaden 1992), S.134 übersehen sind.

⁶⁾ Mangel an wirklichem Bewußtsein für sprachgeschichtliche Phänomene zeigt sich auch S.258 Anm.786, wo in einer Erörterung über den „diaphasischen Charakter“ der ägyptischen Sprache zwei grundverschiedene Erscheinungen verquickt werden, nämlich die rein graphische Umsetzung ins Demotische, welche mutmaßlich eine Erleichterung der phonetischen Realisierung intendiert, aufgrund ihrer Orthographie aber nicht eben zur Erschließung des Verbalsinnes beiträgt, und die echte Übersetzung.

⁷⁾ Vgl. hierzu etwa J.F. Quack, BiOr 57 (2000), Sp.551 f.; ders., WdO 35, S.8f. und zusammenfassend A. von Lieven, Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch (Kopenhagen 2007), S.223–250.

⁸⁾ R. A. Caminos, Literary Fragments in the Hieratic Script (Oxford 1956), S.35–36.

⁹⁾ J.F. Quack, Monumentaldemotisch, in: L. Gester mann, H. Sternberg-el Hotabi (Hrsg.), Per aspera ad astra. Wolfgang Schenkel zum neunundfünfzigsten Geburtstag (Kassel 1995), S.107–121.

An einigen Fallbeispielen besonders bedeutender Hymnen seien die Klippen der Argumentation demonstriert. Zunächst betrifft dies das Korpus der sogenannten Takelothispapyri, die für Knigge die wichtigste hymnische Quelle der Libyerzeit darstellen. Selbst wenn man vom Vorschlag von Karl Jansen-Winkeln, die Handschriftengruppe der Niederschrift nach bereits in die späte 20. Dynastie zu datieren,¹⁰⁾ absieht, gibt es genügend faktische Probleme in den Details.

So mutet es bizarr an, ist aber bezeichnend für die Voreingenommenheit des Autors, wenn er zum pBerlin 3050 schreibt „Die wenigen Passagen aus der Handschrift, die mit Belegen aus der 19. und 20. Dynastie übereinstimmen, lassen eine Datierung der gesamten Textmenge in die Ramesidenzeit nicht zu. In die richtige Richtung weisen dagegen etliche parallele Versionen in funeren Handschriften der Libyerzeit.“ (S.156f. Anm. 462). Faktum ist vielmehr, daß z.B. im Totenbuch pBM 9953B aus der 20. Dynastie, auf der Stele des Setau (KRI VI, 555, 12–556, 2) (etwa Ramses IX.) oder auf der Grabdecke von TT 203 (STG Text 196, Seite 274f.) der Text in nicht geringeren Auszügen überliefert ist als z.B. im pBM 10013 aus der 21. Dynastie (de facto sogar eher mehr), und daß die Textzeugen der 20. Dynastie auch Phrasen wie *nh iwf=k* etc. überliefern, die sehr stark an den Sarg Marseille 53 erinnern, den Knigge S.106–108 als Beispiel für einen unkanonischen und besonders produktiven Hymnus angesehen hat, ohne zu erkennen, wie sehr er aus bereits bestehenden Phrasen zusammenmontiert ist.¹¹⁾ Auch die Salbung durch das Licht, welche Knigge (S.110) im Rahmen von Produktivität und Originalität analysiert, ist konkret ab wenigstens Ramses III./IV. im großen Papyrus Harris belegt.¹²⁾ Selbst anhand der wenig ausgefeilten Methoden, derer sich Knigge zur Textdatierung bedient, hätte ihm also klar sein müssen, daß er eine spezifisch libyerzeitliche Geisteshaltung allenfalls in den Details der Textgeschichte fassen kann, keinesfalls dagegen im Basistext als solchem.

Problematisch sowohl in der Datierung als auch der Situierung ist der Ansatz zum pBerlin 3053 bzw. dem darin enthaltenen Text über die „Reise der Mut“. Knigge nimmt an, daß hier eine Sammlung ursprünglich selbständiger Textteile, die aber nicht viel älter als die Niederschrift sein müßten, in der überlieferten Abfolge angeordnet und redaktionell verknüpft worden sind, so daß sie ein kultisches Ritual begleiten konnten, bei dem es sich aber kaum um das Kultbildritual gehandelt habe, da entsprechen-

¹⁰⁾ K. Jansen-Winkeln, Der Beginn der libyschen Herrschaft in Ägypten, BN 71 (1994), S. 78–97, dort S. 89 mit Anm. 56.

¹¹⁾ Seiner geistesgeschichtlichen Einordnung auf S.109, welche diese Phrasen im Rahmen einer „naturalistischen, objektiv orientierten Weltsicht“ erklären will, sollte man entgegenhalten, daß derartige Phrasen aus Verklärungszusammenhängen stammen dürften.

¹²⁾ Vgl. die Belege und Diskussion bei F.-R. Herbin, *Le livre de parcourir l'éternité*, OLA 58 (Leuven 1994), S. 253.

de Hinweise im Text völlig fehlten (S. 173f. mit Anm. 516). Letzterer Punkt ist dem Rezensenten überhaupt nicht nachvollziehbar, da es sich bei dem Papyrus insgesamt eben um die Niederschrift eines Kultbildrituals für Mut („tägliches Tempelritual“) handelt und der betreffende Abschnitt im Kompositionsverbund eben da eintritt, wo das entsprechende Ritual für Amun (das sonst eine direkte Parallele darstellt) vorrangig Hymnen an Amun bietet, d. h. die für die jeweilige Gottheit individuelle „Leerstelle“ in einem sonst weitgehend normierten Ritual. Andererseits würde die Sprache des betreffenden Abschnittes mit einzelnen Neuägyptizismen (z. B. Gebrauch von Artikel und Possessivartikel sowie dem pluralischen Imperativ *mi.n*) bei tendenziell mittelägyptischer Sprachbasis eher in die 18. als in die 21. Dynastie passen.

Bezeichnend ist weiterhin, daß Knigge Wolfs Datierung des Ptahhymnus (überliefert im pBerlin 3048) ins Alte Reich pauschal verwirft (S. 163 Anm. 480), ohne sich mit dessen substantiellen sprachgeschichtlichen Argumenten auch nur auseinanderzusetzen; statt dessen wird lediglich gesagt, der Ansatz sei „vor dem wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund zu sehen, daß zu Wolfs Zeiten auch das ‚Denkmal memphitischer Theologie‘ ins Alte Reich datiert wurde.“ Mit ebensoviel Berechtigung könnte man pauschal zu Knigges Buch sagen, es sei nur vor dem wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund einer Zeit zu sehen, in der man glaubte, das „Denkmal memphitischer Theologie“ einfach in die 25. Dynastie datieren zu können. Andererseits sollte schon die Tatsache, daß im Papyrus mehrfach spezifisch Ramses IX. als Ritualnutznießler genannt wird (lediglich 4, 3 wird „Pharao“ formuliert), es verbieten, diesen Text als Zeugnis speziell libyerzeitlichen Gedankengutes heranzuziehen, wie es Knigge S. 164 tut.

Ein weiterer diskussionsbedürftiger Stolperstein sind die großen Hymnen im Hibis-Tempel in der Oase Charga. Für sie sind immerhin im magischen pHarris (BM 10042) aus der späteren 20. Dynastie teilweise Parallelen überliefert, die nach üblicher Forschermeinung als Auszüge zu verstehen sind, somit die Existenz der Langversion voraussetzen. Knigge versucht sich dagegen an einer Auffassung, die Harris-Version sei in voller Länge überliefert, dagegen Hibis eine sekundäre Erweiterung (S. 262f. und 272f.). Dabei übersieht er, daß diese Parallelen sich nicht nur auf den Anfang beziehen, sondern auch für einige Sätze weiter hinten im Text relevant sind,¹³⁾ und zudem derselbe magische Papyrus Harris eindeutig

¹³⁾ Vgl. J. F. Quack, Kontinuität und Wandel in der spätägyptischen Magie, SEL 15 (1998), S. 77-94, dort S. 88 sowie jetzt ausführlich parallelisiert bei D. Klotz, Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple, YES 6 (New Haven 2006). Knigges Argument, der unterschiedliche Umgang mit der Einleitung zeige, daß es sich nicht um eine bloße Abschrift einer ramessidischen Vorlage handele, scheint mir nicht sehr weittragend; gerade Titel gehören z. B. in Sargtexten und Totenbuch zu den am wenigstens stabil überlieferten Bestandteilen, ohne daß dies am reproduktiven Charakter der Rezitationspassagen etwas ändert.

verkürzte Auszüge aus einem Text hat, der z. B. auf den Horusstelen, aber auch auf einem ramessidischen Papyrus belegt ist. Ebenso methodisch inkorrekt ist es, wenn bei der Erörterung der Hibis-Hymnen ein auch im pBerlin 3056 bezeugter kulttheologischer Passus (am Schluß der Gesamtkomposition) als eigener Abschnitt ausgesondert wird (S. 272), da auf dem betreffenden Papyrus einfach der Anfang (in unbekannter Länge) verloren ist. Die S. 215f. vorgebrachten angeblichen lexikalischen Indikatoren für eine späte Entstehung des Textes im Taharqo-Gebäude mit Parallele in Hibis beruhen sämtlich auf Fehlübersetzungen.

Entlarvend in dieser Hinsicht ist auch, daß Knigge (S. 273) einen anderen hymnischen Text in Charga (Hibis III, Taf. 23) als Komposition frühestens der 22. Dynastie ansieht, obgleich dieser tatsächlich Textmaterial integriert, das im Rahmen des Sokarfestes schon im Neuen Reich positiv belegt ist.¹⁴⁾

Mangel an Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen zeigt sich darin, daß Knigge das Buch von der Nacht als vergleichsweise junge Komposition einstuft (S. 199), ohne die Position des Rezensenten zur Kenntnis zu nehmen, der Gründe für eine Ansetzung ins Alte Reich geboten hat.¹⁵⁾ Ebenso bezeichnet er Junges Auffassung, das Denkmal memphitischer Theologie sei tatsächlich erst in der 25. Dynastie entstanden, als „allgemein anerkannt“ (S. 217 Anm. 657), obgleich der Rezensent BiOr 57 (2000), Sp. 554f. Anm. 27 Junges sprachliche Argumente in angemessener Ausführlichkeit widerlegt hat und die von Knigge S. 223 vorgebrachten Gesichtspunkte für eine späte Datierung kaum den Rang von nachvollziehbaren Argumenten haben.

Die Klippen einer solcherart festgemachten Datierung zeigen sich beispielhaft auch S. 227 Anm. 682, wo Knigge einen im Grab des Ibi belegten Hymnus als spät ansieht, obgleich er einen von Assmann identifizierten ramessidischen Text zur Kenntnis nimmt, „der partiell Parallelen hat“. Aber die beiden Versionen sind doch sehr wörtliche Parallelen,¹⁶⁾ man würde sich zumindest eine Argumentation wünschen, warum die jüngere Fassung erweitert und nicht die ältere abgekürzt sein soll, und es ist gegen Knigges Darstellung keineswegs ein älteres *hfti.w* durch jüngeres *k3y.w* ersetzt worden, vielmehr befindet sich *k3y.w* in TT 36 an einer Stelle, die TT 163 fehlt.

¹⁴⁾ Nachweise bei J. F. Quack, in: K. Ryholt (Ed.), *The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection* (Kopenhagen 2006), S. 65 Anm. 1.

¹⁵⁾ J. F. Quack, *WdO* 28 (1997), 177–181.

¹⁶⁾ Erkenntnis dieser Parallelität dürfte an einzelnen Stellen Verbesserungen der Lesung und Übersetzung erlauben, z. B. ist im Grab des Ibi, Kol. 6 statt *im. im=f..y-n-k 3pw* doch wohl *sh̄m-k im=f sip.n-k sw* wieder herstellbar; TT 163 Kol. 6 würde ich *s3m-k tk'n.w wi3* vorschlagen; Kol. 7–8 wohl [... *myj' pr3 m' 3h.t*.

Zweifel äußern muß der Rezensent auch an einem zentralen inhaltlichen Kriterium, mit dem Knigge viele Kompositionen als spät einstufen will, nämlich dem Charakter des Sonnengottes als Jenseitsgott bzw. umgekehrt des Osiris als Sonnengott. Z. B. will Knigge (S. 225) den Hymnus TB 15B5 aufgrund des Charakters des Atum als Jenseitsgott spät ansehen, aber die relevante Aussage, die Unterweltlichen würden ihm (beim Sonnenuntergang) entgegenkommen, findet sich nicht wesentlich anders bereits LL III 3 in der Form, die Unterweltlichen seien herausgekommen, um das Bild des Sonnengottes zu sehen, und dafür gibt es Textzeugen ab der späten 18. Dynastie; die Anbetung des Sonnengottes durch die Unterweltlichen ist z. B. CT Spruch 1068 bereits im früheren Mittleren Reich positiv belegt. Ebenso dürfte die Frage der weiblichen Gottheiten als Lebensgöttin (S. 230f.) nichts mit chronologischen Entwicklungen zu tun haben, sondern einfach eine Frage der (im konkreten Fall saitischen) Lokaltheologie sein.

Auch bei kleinen Objekten sind die Dinge keineswegs unproblematisch. Angesichts des für Deir el-Medineh typischen Titels *šm-š m s.t mʿ.t* möchte der Rezensent an der (nicht im Detail begründeten) stilistischen Datierung der Stele Leiden F93/1 in die nachramessidische Zeit (S. 129f.) dezidiert zweifeln. Die darauf genannten Personen werden von Davies in die mittlere 20. Dynastie eingeordnet.¹⁷⁾ Lies außerdem *mr(w).tj-psč.t* statt *mr(w).tj-ntr.w*.

Ogleich die Fehldatierung weniger evident ist, dürfte auch bei dem Hymnus auf der Statue Louvre N 3952 (S. 212f.) die falsche Ausgangsbasis deutlich sein, wenn Knigge schreibt, dazu sei keine Parallele bekannt. Zum einen verweist bereits der Erstbearbeiter Graefe auf eine direkte Parallele auf der Statue Wien 5158, zum anderen hat Hintze nicht weniger als acht Parallelen zusammengestellt, einschließlich einer vollständigen in der Kapelle der Anchesneferibre.¹⁸⁾ Die Bearbeitung hätte hiervon ausgehen müssen, was auch einige elementare Übersetzungsfehler verhindert hätte.¹⁹⁾ Zudem greift die „Solarisierung des Osiris“ als hier exemplifiziertes Konzept zu kurz,²⁰⁾ im Zentrum der Analyse hätten die Konzepte über die Königsherrschaft des Osiris vor dessen Ermordung stehen müssen.

Ebenso sollte man bei vielen einzelnen Formulierungen genauer hinschauen, ob sie per se neu sind oder allenfalls bestimmte Aspekte an ih-

¹⁷⁾ B. G. Davies, *Who's Who at Deir el-Medina. A Prosopographic Study of the Royal Workmen's Community*, EU 13 (Leiden 1999), S. 225.

¹⁸⁾ F. Hintze, *Die Inschriften des Löwentempels von Musawwarat es Sufra* (Berlin 1962), S. 33. Zum Text vgl. weiter Herbin, *RdÉ* 54 (2003), S. 106f. Anm. 145 (mit Nennung zusätzlicher Textzeugen); Quack, *SAK* 32 (2004), S. 330.

¹⁹⁾ Z. 2 lies *bnr.t* statt *nčm*, Z. 6 *sn.w=f* „seine Brüder“ statt *snj(.t)=f*.

²⁰⁾ Vgl. dazu M. Smith, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum*, Volume III. *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507* (London 1987), S. 125f.; H.-J. Thissen, *Die demotischen Graffiti von Medinet Habu*, *DeSt* 10 (Sommerhausen 1989), S. 33f.

nen. So stuft Knigge das Bild des Gottes als ehernen Mauer um den Frommen als „ebenso neues wie plastisches Bild“ ein (S. 95). Tatsächlich ist dies jedoch ein Standardbild der Königsphraseologie bereits der Ramessidenzeit.²¹⁾ Religionsgeschichtlich verwertbar wäre allenfalls die Übertragung vom König auf den Gott.

Auch die Detailaufzählung der menschlichen Körperteile im Hymnus an Chnum (S. 301) mag für die Textgattung der Hymnen ungewöhnlich sein, aber etwa in Gliedervergottungstexten ist eine vergleichbare Fülle schon im Neuen Reich, wenn nicht früher positiv belegt; und sofern dies wirklich mit dem Stichwort „enzyklopädisch“ zutreffend beschrieben ist, kann man eine solche Haltung kaum als datierungsrelevantes Kriterium ansetzen.

Wohl gemerkt will der Rezensent der Spätzeit keineswegs die schöpferische Kraft im religiösen Bereich absprechen, ganz im Gegenteil, weiß er doch aus eigener Anschauung nur zu gut um die vielen innovativen Ansätze dieser Zeit.²²⁾ Jedoch täte man gut daran, diese weniger in Monumentaltexten und hieratischen Kopien in (vorgeblich neo-)mittelägyptischer Sprache zu suchen, sondern das reiche demotische Material zu durchforsten, in dem schon die junge Sprachform auch verbürgt, daß tatsächlich junge Ausformulierungen vorliegen.

Jenseits der reinen Datierung heikel ist auch, wie Knigge zu den Stundenwachen des Osiris ein Modell entwickelt, daß Texte, die spät ausschließlich im Tempelritual überliefert seien, aus dem Bestattungswesen „rückentlehnt“ würden. Tatsächlich stützt er sich hier auf Befunde, die allenfalls einzelne in die Stundenwachen integrierte Ritualsprüche betreffen, übersieht die (teilweise schon von Junker nachgewiesenen) noch älteren Parallelen in nichtfunerären Ritualen und wird der komplexen Redaktion dieser Komposition nicht annähernd gerecht.

Knigge fokussiert den Blick besonders auf Schöpfungsvorstellungen und universalistische Texte. Dabei hält er gerade die Hymnen für die ergiebigste Quelle ägyptischer Theologie. Der Rezensent würde einräumen, daß sie unter den überliefert erhaltenen Texten für die meisten Epochen die theologisch aussagekräftigsten sind (was u. a. daran liegt, daß sie auf einen spezifischen Gott zugeschnitten sind, während die meisten Opferritualsprüche empfängerunabhängig verwendet wurden), sie sind jedoch kaum mit der spezifischen Absicht eines theologischen Diskurses per Dis-

²¹⁾ N. Grimal, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX^e dynastie à la conquête d'Alexandre* (Paris 1986), S. 331–333.

²²⁾ Vgl. hierzu etwa J. F. Quack, „Ich bin Isis, Herrin der beiden Länder.“ Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie, in: S. Meyer (Ed.), *Egypt – Temple of the Whole World, Studies in Honour of Jan Assmann*, Numen Book Series 97 (Leiden 2003), S. 319–365, wo ich den Versuch unternommen habe, durch die Heranziehung spezifischer späterer Materialien die scheinbare Distanz zwischen dem ägyptischen und dem griechischen Isisbild zu überbrücken.

kurs abgefaßt worden,²³⁾ die tatsächlich gehaltvollsten theologischen Konzeptionen spielen sich vielmehr primär in anderen Textgattungen ab, wie man gerade anhand des weniger einseitig erhaltenen Spätzeitmaterials zeigen kann.²⁴⁾

Hierbei kommt eventuell noch ein weiterer Punkt zum Tragen. Knigge warnt zwar sehr berechtigt vor der Gefahr einer Dekontextualisierung (S. 60), scheint ihr aber des öfteren real zu erliegen. Das Risiko zeigt sich bereits darin, daß er bei seinen im Detail analysierten Texten nur in seltenen Fällen (und ausschließlich bei kurzen Passagen) wirklich den Gesamttext wiedergibt, vielmehr sind Teile, und zwar oft erhebliche Teile, ausgelassen worden. Man mag einräumen, daß der Umfang vieler der relevanten Texte sehr erheblich ist, immerhin ist zu den Hibis-Hymnen allein eine rezente Monographie erschienen.²⁵⁾ Aber zum einen sind die Selektionskriterien des Autors nicht ausreichend thematisiert, zum anderen bedingt gerade die mutmaßlich vorliegende Fokussierung auf universalistische Passagen, daß sich für diejenigen Leser, welche nicht zusätzliche Literatur heranziehen, ein einseitig verzerrtes Bild des Gesamtspektrums eines Hymnus ergibt. Vor allem wird es durch die Fokussierung auf derartige Passagen a priori unmöglich, überhaupt irgendeine Komposition im Ganzen adäquat zu analysieren.

Teilweise sind die Deformationen im Verständnis sogar noch erheblicher. So schreibt Knigge zu seiner Nr. 58, es handele sich im Gegensatz zu ähnlichen Gebeten des Neuen Reiches um eine Selbstdarstellung der Anbetung ohne konkreten Anlaß (S. 188). Tatsächlich sind aber im betreffenden Text auf der Statue Kairo CG 42208, Text c die von Knigge allein zitierten hymnischen Passagen nur die rahmenden Elemente einer Passage, in denen der Besitzer explizit angibt, er habe Amun angerufen, um eine wirtschaftliche Festsetzung zugunsten seiner Tochter abzusichern.²⁶⁾

Der einleitende Text auf den Dekreten des Amun für Pinodjem und Neschons wird als „Hymnus“ deklariert (S. 91) und Assmanns Einstufung als Herrschaftstitulatur dezidiert zurückgewiesen (S. 99 Anm. 284). Demgegenüber sollte man betonen, daß dem Text am Anfang jede einleitende

²³⁾ Die Herausstellung der Frage nach der ägyptischen Theologie (gegenüber der religiösen Praxis) ist ohnehin eine nicht unproblematische Fokussierung moderner Forschung, vgl. M. Fitzenreiter, Bemerkungen zur Beschreibung altägyptischer Religion. Mit einer Definition und dem Versuch ihrer Anwendung, GM 202 (2004), S. 19–53.

²⁴⁾ Vgl. hierzu J.F. Quack, Perspektiven zur Theologie im Alten Ägypten: Antwort auf Jan Assmann, in: M. Oeming, K. Schmid, A. Schüle (Hrsg.), Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen. Altes Testament und Moderne 9 (Münster 2004), S. 63–74 sowie die in Vorbereitung befindliche Edition eines demotischen theologischen Traktats aus Tebtynis (pCarlsberg 416).

²⁵⁾ Klotz, Adoration of the Ram.

²⁶⁾ K. Jansen-Winkeln, Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie, ÄAT 8 (Wiesbaden 1986), S. 48 f. und 454–456.

Etikettierung als Hymnus fehlt, während er einer juristisch bindenden Aussage des Gottes vorangeht. Damit ist er aber im Textzusammenhang evident eine Herrschaftstitulatur, wie sie vergleichbar auch einem königlichen Dekret vorangehen würde, und ihre langen Phrasen sind nichts anderes als eine nochmals gesteigerte strukturelle Entsprechung zu den „freien“ Erweiterungen der Königstitulatur, wie sie insbesondere in der Ramessidenzeit vor dem *nsw-bit*-Titel geläufig sind – eben dieser findet sich aber im vorliegenden Text auch für Amun gegen Ende des einleitenden Abschnittes (Neschons, Z. 39, Pinodjem, Z. 30).

S. 112 wird anhand einer kurzen Passage Osiris als aktiver Lebensgott postuliert. Aber ist an der betreffenden Stelle überhaupt von Osiris die Rede? Verwendet werden ausschließlich Suffixe der dritten Person Singular, als deren Bezugswort jedoch ohne weiteres der direkt vorher genannte Tatenen gelten könnte, falls nicht sogar Thot, um dessen Taten für Osiris es im Text hauptsächlich geht.

Der Hymnus im Grab des Psusennes I. (S. 122–125) ließe sich vermutlich angemessener verstehen, wenn man beachtet, daß es sich um einen Hymnus an Amun-Re handelt, der in seiner Aufzeichnung mit solchen an Mut und Chons kombiniert ist; somit ist die thebanische und dann nach Tanis importierte Triade der wesentliche Aufhänger für die Niederschrift.

S. 177 wird über die Bitte um Schutz in einer Tempelhandschrift gesprochen, die als Rezeption individueller Gebetstexte des Neuen Reiches verstanden wird. Tatsächlich sind Fürbitten für den Schutz des Königs durchgängig normal, soweit man überhaupt Tempelrituale einigermaßen greifen kann; vgl. bereits TPPI 15, Z. 5f. (11. Dynastie). Im übrigen ist das Thema „Schöpfung“ im gesamten hymnischen Bereich des pBerlin 3014+3053 wenig ersichtlich, da es sich an den von Knigge herausgegriffenen Passagen durchgängig um das Konzept der Lebensgöttin handelt, jedoch keine evident schöpfungstheologischen Aussagen vorkommen, mit einziger möglicher Ausnahme der sehr fragmentarischen Passage 9, 6 (wo aber z. B. auch „der für sie erschafft“ gemeint sein könnte).

S. 230 schreibt Knigge, auf der Statue Kairo JdÉ 37327 fehle „jeder Hinweis auf eigenes Gut-Tun und vorbildliche Lebensführung“. Tatsächlich ist aber auf dem Papyrus der betreffenden Statue durchaus ein biographischer Text mit Nennung korrekten Verhaltens vorhanden,²⁷⁾ der nebenbei bemerkt mit der Zuordnung zur „Mannschaft des Ibis“ und der Bezeichnung der Schriften als *b3.w-R'* mutmaßlich auf das Thotbuch anspielt.

Nicht nachvollziehbar ist dem Rezensenten, inwiefern die hymnischen Anrufungen am Ende des pRylands IX²⁸⁾ die Abschrift von einer Stele darstellen sollen (S. 276 Anm. 847), was dann als Beleg für eine in der

²⁷⁾ K. Jansen-Winkeln, Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum Kairo, ÄAT 45 (Wiesbaden 2001), S. 37 u. 347 Text f).

²⁸⁾ Für die man eine Heranziehung der Neubearbeitung durch G. Vittmann, Der de-

Spätzeit verbreitete Sitte gedeutet wird, individuell erlebte Gottesnähe auf Denkmälern zu bezeugen. Im Gegensatz zu dem hieratischen Text über die Aktionen des Petese ist bei den Hymnen keineswegs von der Abschrift von einer Stele die Rede (lediglich davon, die Hymnen seien inspiriert worden, als Amun zu den ausgemeißelten Stelen gelangte).

Generell mit Skepsis betrachten möchte der Rezensent auch die bei Knigge deutliche Grundhaltung, Magie als ein nichtreligiöses, außerhalb des Tempelbereichs liegendes System aufzufassen (S. 32f. Anm. 79, S. 52). So eine Position steht konträr zu allen neueren Einsichten über die Rolle der Magie in der ägyptischen Kultur.²⁹⁾ Auch für die Behauptung, die Hymnen der Spätzeitempel seien häufig aus den kultischen Handlungen herausgetrennt (S. 41 u. 302), wäre eine eingehende Erörterung nötig gewesen. Immerhin hat Serge Sauneron gerade für die Hymnen in Esna nachweisen können, wie sehr sie in ihrem Aufzeichnungszusammenhang Teile umfangreicher Festliturgien sind.³⁰⁾

Man könnte diese sehr problematische methodische Ausgangsbasis noch verkräften, es kommt aber ein weiteres Problem hinzu, nämlich eine oft unsorgfältige Arbeit insbesondere in den philologischen Details, aber auch bei anderen Punkten, welche die vorliegende Publikation selbst als Steinbruch nicht wirklich empfehlenswert macht. Die folgenden Korrigenda sind keineswegs erschöpfend, sondern sollen nur die wesentlichsten Dinge festhalten, welche für die Leser der Publikation von besonderem Interesse sein dürften.³¹⁾ Ausgespart bleiben auch Detailfragen der Umschrift, bei welcher der Autor leider oft einen erschreckenden Transkriptionismus an den Tag legt, der in spätzeitlichen Niederschriften völlig korrekte Schreibungen mit Emendationszeichen überhäuft.³²⁾

S. 49 Anm. 142: Die Annahme, religiöse Texte könnten kein Kolophon haben bzw. ein solches würde auf eine Übertragung in den literarischen Bereich hinweisen, wird durch die realen Belege keinesfalls gestützt, s. Quack, JAOS 125 (2005), S. 127f. (als weiterer Beleg im Neuen Reich z. B.

motische Papyrus Rylands 9, ÄAT 38 (Wiesbaden 1998) vermißt; Knigges Transliteration *ntj-wn=f* ist in *n-čr.t wn-nj.w iw=f* zu korrigieren.

²⁹⁾ Vgl. etwa J. F. Quack, La magie au temple, in: Y. Koenig (Éd.), La magie égyptienne: à la recherche d'une définition (Paris 2002), S. 41–68.

³⁰⁾ S. Sauneron, Esna I. Quatre Campagnes à Esna (Kairo 1959), S. 73–140; ders., Esna V. Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme (Kairo 1962).

³¹⁾ Dinge wie die irrige Einstufung von pChester Beatty IV als Liebeslieder (S. 52 Anm. 152) oder beim Balsamierungsritual die Zuweisung der Inventarnummer der Louvre-Version (5158) zum Kairener Papyrus (S. 305 Anm. 911; verzeihlich, da LÄ IV, Sp. 688 derselbe Fehler gemacht wird) sind hier im Allgemeinen nicht aufgenommen.

³²⁾ Damit einher geht leider auch, daß Knigge S. 175 Anm. 521 die von Verhoeven und Derchain gewählte Transkription *sj*, die sich (nach Meinung des Rezensenten mit Recht) um eine Wiedergabe der Sprachstruktur bemüht, als „falsch“ einstuft.

pChester Beatty IV rt. 7, 1); inzwischen ist die Formel *iw=f pw* sogar am Ende einer demotischen Version des Kanopusdekrets nachweisbar.³³⁾

S.91–93: Im Dekret für Pinodjem, Z. 7 hat Knigge ein in der Handschrift hinter *nhh* stehendes Wort (mutmaßlich *wr*) unterschlagen. In Z. 10 mag man darüber streiten ob *i.iry n=f* als aktives („der für sich gemacht hat“) oder passives („für den gemacht wurde“) Partizip zu analysieren ist, die von Knigge mit der Transliteration *j.jry.n=f* implizierte Relativform ist es aber sicher nicht. Z. 11 ist *iwj* (nicht *iyj*, was Knigge irrig umschreibt) *nhh hr wsr=f* wohl eher als „der kommt, indem die Ewigkeit seiner Macht untersteht“ aufzufassen. Z. 11 steht im Text *n̄r wr m šj^c hpr*, die Übersetzung „der große Gott, der das Werden begonnen hat“ übersieht die gesamte neuere Diskussion zu diesem Epitheton.³⁴⁾ Z. 28: Lies *pj nti (hr) hsj.t=f* „der ihn lobt“; die von Knigge angenommene Konstruktion eines passiven *šm.tw=f* nach *nti* ist so nicht möglich.

S.95: Im Graffito Theben 914 kann *mtw=i ʕt n pj štw* unmöglich mit Knigge „und rede zu mir, Du Retter“ übersetzt werden, da der Konjunktiv der 1. Sg. vorliegt, eher wohl „und ich werde zum Retter reden“.

S.95f.: Im Graffito Theben 1018 dürfte das Amunepitheton eher *hnm-nhh* (die bekannte Form von Medinet Habu) als *hnm-t.wi* zu lesen sein. Ansonsten ist man in Versuchung, auch gegen das publizierte Faksimile *my.n* „kommt“ statt des wenig sinnvollen *iyj-n* zu lesen; das angebliche *pj* vor *imn-rn=f* dürfte nur das Buchrollendeterminativ zu *shtp* sein.³⁵⁾

S.96: In Umschrift und Übersetzung des unveröffentlichten Graffitos Theben 1573 sind sicher Fehler begangen; ohne Kenntnis des Originals kann hier nur vorschlagsweise die Segmentierung *hr-k n=i* „dein Gesicht sei zu mir hin“ ins Auge gefaßt werden; bei *sj^c.t* denkt man an „mit zerbrochenen Gliedern“.

S.101: In pGreenfield, Ed. Budge Taf. VI, Z. 14 lies *m hr.t-hrw n.t r^c-nb*. Die Handschrift hat *m hr=n* „in unserem Antlitz“, nicht *m hr=sn* „in ihrem Antlitz“, wie Knigge gibt. Z. 16 könnte das von Knigge durch Emendation erzielte *iw=i šm=i* unmöglich als Wunschform „möge ich gehen“ übersetzt werden, andererseits ist am Sinn der Emendation insofern zu zweifeln, als sich der überlieferte Wortlauf des Papyrus durchaus als *Nn.w im=i* „ich bin (in der Rolle des) Nun“ übersetzen läßt, selbst wenn dies überlieferungsgeschichtlich sekundär sein mag – wenn man es schon für sinnvoll hält, die Abschrift eines nachweislich vorlibyzeitlichen Hymnus her-

³³⁾ Chr. Tietze, E. Lange, K. Hallof, Ein neues Exemplar des Kanopus-Dekrets aus Bubastis, AfP 51 (2005), S. 1–29, dort S. 14 u. 20.

³⁴⁾ Vgl. besonders I. E. S. Edwards, Appendix, JEA 41 (1955), S. 96–99; J. M. Kruchten, Le grand texte oraculaire de Djéhotimose, intendant du domain d'Amon sous le pontificat de Pinedjem II, MRÉ 5 (Brüssel 1986), S. 337–344.

³⁵⁾ Warum Knigge *<r> shtp.t* umschreibt, obgleich ein Imperativ ohne Emendation akzeptabel ist und eine *t*-Endung weder geschrieben noch von der Morphologie her erwartet ist, bleibt mir verschlossen.

anzuziehen, sollte man wenigstens konsequent deren Eigenauffassung zu Wort kommen lassen, was Knigge keinesfalls tut; seine Umschrift enthält erhebliche Abweichungen vom überlieferten hieratischen Wortlaut der Handschrift.

S. 108: Auf dem Sarg Brüssel E. 5288(6) kann $m\ddot{s}\ddot{s}(t)=f$ unmöglich „das ihn sieht“ übersetzt werden (das wäre $m\ddot{s}\ddot{s}(t) sw$); lies wohl $(n) m\ddot{s}\ddot{s}=f$ „davon, ihn zu sehen“.

S. 108: Für die Passage $t\dot{s} mw.t=k Nw.t$ hätten zahlreiche Parallelen den Autor davon überzeugen können, daß es sich kaum um etwas anderes als „deine Mutter Nut“ handeln kann; es steht oft genug als Variante zu einfachem $mw.t=k Nw.t$ ³⁶⁾ und ist vielleicht nicht mehr als eine bizarre Orthographie für $tm\dot{s}.t=k Nw.t$.

S. 111: Der Rezensent würde die Segmentierung $šhm \dot{s} nb\dot{i}.t, wbn m nww$ „Machtwesen mit großer Flamme, das im Nun aufging“ bevorzugen.

S. 116: pLouvre N 3292, Text H, Kol. 3f. ist statt $\dot{i}w=k wbn\{=t\} <=k>$ natürlich ganz korrekt geschrieben $\dot{i}w=k wbn.t\dot{i}$ „du bist aufgegangen“ zu lesen.

S. 117: pLouvre N 3292, Text, T, Kol. 5 ist $n=k im\dot{i} nh\dot{h} \check{c}.t$ einfach als „dein ist die Ewigkeit und Unendlichkeit“ zu übersetzen, Knigges Übersetzung „Dein ist das, was die *Neheh*- und die *Djet*-Zeit beinhalten“ verkennt die Syntax des Possessivausdrucks. Kol. 6f. lies eher $hr\dot{u} w\check{c} bi\dot{s} kn sp.w$ „friedfertiger,³⁷⁾ der Orakel bestimmt, mit starken Aktionen.“

S. 121: Das Totenbuch kommt durchaus etwas öfter in Königsgräbern des NR vor, z. B. Ramses IV., Ramses VI.

S. 122: Im Grab des Anchefenmut (III/3), Kol. 6 lies eher $ms\dot{i}.t\dot{i} hnt\dot{i} \dot{t}w\dot{s}.t$ „indem du geboren bist vor der Duat“, damit löst sich die S. 125 mit Anm. 369 angenommene Paradoxie. Kol. 11f. dürfte $m \dot{k}\dot{s}\{=k\}$ „[dir] gegenüber“ zu lesen sein.

S. 123: Im Grab des Psusennes I. (III/1–2), Text 1, Kol. 4 lies $\dot{t}w\dot{s}=f <tw> m \dot{t}w\dot{s}y.t sh\dot{t}p=f tw m m\check{s}.w$ „er betet <dich> am Morgen an, er verehrt dich am Abend“. Kol. 7 lies $\dot{s}bh=f m (i)hm.w-wr\check{c}$ „er vereint sich mit den uner müdlichen Sternen“.

S. 126: Im Grab des Wendjebadjet, Kol. 3f. lies $\check{c}w nb$ „alles Übel“ statt $\check{c}\dot{s} nb$. Kol. 4f. verstehe $hkn n (= m) m\dot{s}'.t$ „der über die Maat jubelt.“ Kol. 8 sind in Anm. 371 die beschädigten Zeichen inkorrekt wiedergegeben; zu lesen ist $\dot{q}\dot{q}$, also nur das Wortende von $\dot{s}hy.w$. Kol. 9 lies $bi\dot{h}$ als phonetische Schreibung für $b\dot{h}$ (beachte das Determinativ), nicht $ib\dot{h}$.

S. 130–132: Die Stele Brüssel E 6823 stellt zweifellos eine schwierige Herausforderung für den Bearbeiter dar, zumal es sich hier um die erste

³⁶⁾ Vgl. etwa Assmann, Liturgische Lieder, S. 168f. Vers 12; Klotz, Adoration of the Ram, Taf. 30; pBerlin 3055 13, 10 u. 18, 3.

³⁷⁾ Das Zeichen \dot{v} ist in dieser Wurzel ab der Ramessidenzeit nur Determinativ, was Knigge auch sonst oft nicht beachtet hat, z. B. S. 130 Text 26.

philologische Studie des Textes handelt. An etlichen Stellen dürfte man noch erheblich weiterkommen können.³⁸⁾ Z 1: Lies *im* *hr-nb n nfr(.w)=f* „Zu dessen Güte jedermann liebebreizend ist“; Knigge scheint *n* und *f* irrig nur für Komplemente gehalten zu haben, da er nur *hr nb nfr* umschreibt. Lies *mw.t=f nw.t* „Seine Mutter ist Nut“ (Knigge irrig *mw.t(f) n d3.t(jw)*). Z. 2: Lies *it-nčr nčr.ı hnti p3y.n=f* „göttlicher Gottesvater an der Spitze dessen, was er zuerst gemacht hat“; die Schreibung $\overline{\text{I}}^{\circ}$ kann nur für *nčrı*, nicht für einfaches *nčr* stehen. Lies *shb gs.w-pr.w* „der die Tempel in Festfreude versetzt“ statt *sd(.w) gs.w-pr.w*. Z. 3: *ičč ib* ist eher intransitiv „mit ‚gewaschenem‘ (d. h. zufriedengestelltem) Herzen“ zu verstehen; *mr(i)-nčr* dürfte hier eher „Gottesgeliebter“ als „Gotteskanal“ sein. Z. 6: Eher *nčr.w twt(.w) čnh.w m shwi* „die Götter sind versammelt, die Sterne (Wortspiel mit „die Lebenden“) zusammengerafft“. Es ist wohl *phr.n=f msk(.t) n* (= *m*) *wħm-ki=f* „Wenn er die Horizontstelle“³⁹⁾ durchzogen hat als „der, der seine Gestalt wiederholt“⁴⁰⁾. Z. 7: Lies *p.t hr=f m sšh 3s.t(?) m-s3 nčr b3k.t(iw) n.w p.t m šmsy=f* „Der Himmel ist unter ihm als Orion, Isis(?)⁴¹⁾ ist hinter dem Gott, die Dekane des⁴²⁾ Himmels sind in seinem Gefolge“. Die LGG VI, 699b gegebene Lesung *hri ı.wt* dürfte zutreffen, jedenfalls hat $\hat{\text{I}}$ als Vereinfachung von älterem $\overline{\text{I}}^{\circ}$ dezidiert den Lautwert *ı*, vgl. Ph. Collombert, RdÉ 46 (1995), S. 205–208; J. Osing, Hieratische Papyri aus Tebtunis 1 (Kopenhagen 1998), S. 47. Z. 8: Die in Anm. 394 gebotene Alternativauffassung verstößt gegen die ägyptische Grammatik.

S. 144f: In pBerlin 3049 5, 7 lies *ıl čw nn wrč* statt *ıl jwjtj-wrd*; 5, 8 ist nach *srk-sn* die klar dastehende Präposition *m* ausgelassen; 5, 9 lies *hp.t=k* statt *iy.t=k*.

S. 146: In pBerlin 3049 7, 1 ist *bni.t=k* zu lesen; das klar dastehende und auch in der Übersetzung zugrundegelegte Suffix fehlt in der Umschrift.

S. 147 Anm. 433: In 14, 1 f. ist die (von Gülden übernommene) Emendation gänzlich unberechtigt; *km3.n=k nb č.wi=sn n=k m 3w* bedeutet „alles, was du geschaffen hast – ihre Arme sind für dich in Anbetung“.

S. 148 mit Anm. 436 ist verfehlt, da im Text pBerlin 3049, 8, 1 nicht *hy* steht, sondern *sp 2*.

³⁸⁾ Ich arbeite hier anhand des Photos in L. Limme, *Egyptische Stèles* (Brüssel 1979), S. 36.

³⁹⁾ Vgl. zur Diskussion dieses Wortes ausführlich A. Egberts, *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves*, EU 8 (Leiden 1995), S. 292f.

⁴⁰⁾ Bezeichnung des Mondes, vgl. LGG II, S. 525 a-b, wo auch die vorliegende Stelle bereits richtig eingeordnet ist.

⁴¹⁾ So aus sachlichen Erwägungen heraus angesetzt, die Schreibung $\overline{\text{I}}^{\circ}$ ist in der Deutung reichlich unsicher.

⁴²⁾ Das gegen Knigge *n.w* und nicht *Rč* zu lesen ist, kann durch die „Kreuzwort“-Position abgesichert werden, in welcher der bekannte Titel *wn č.wi n.w p.t* erscheint.

S. 150: Im Text von pBerlin 3049, 9, 8 steht *rh.tw*, nicht *srh.tw*. 9, 9 gehört *irj.n=k* noch zum vorherigen Satz „Man protokolliert das Jahr gemäß der Strahlen, die du gemacht hast“, anschließend folgt mit *shwġ.tw ih.t nb.t iw hr hr=k* „man versammelt alle Dinge, indem das Gesicht auf dir ist“ ein neuer Satz; das klar dastehende *tw* wird von Gülden ignoriert und von Knigge in der Umschrift unterschlagen.

S. 151: pBerlin 3049 12,2 dürfte gegen Gülden \downarrow zu lesen sein. Übersetze die Passage eher „das bedeutet eine Beräucherung mit Myrrhe dessen, der deinen Strahlen ausgesetzt ist, während der, der im Verborgenen ist, darbt aus Mangel an dir“.

S. 153: Knigge hat – wie vor ihm schon Gülden – den Refrain mißverstanden. Tatsächlich sind *nčr.w* und *rmč.w* nicht etwa Sprechende, sondern im Vokativ Angesprochene, also „Götter, auf, laßt uns unseren Vater anbeten! Menschen, laßt uns den zufriedenen stellen, der uns schuf in seinem Namen dessen, der unseren Leib erschuf!“.

S. 154: pBerlin 3049, 15, 1 lies tatsächlich *hh.w n hh.wi pw wnn=k* „Millionen von Zweimillionen⁴³⁾ ist, daß du existieren wirst“. Lies *h'ġ.ti* und *htp.ti* statt *h'w{t} htpw{t}*.

S. 155: Im pBerlin 3049, 16, 3 dürfte $\text{𓆎} \text{nb n ih.ti=k}$ zu lesen sein, also „alles, was deine Glanzaugen umschließen“ (vgl. zur Schreibung pBerlin 3055, 21, 1). 16, 4 hat Knigge das vor *wny.w* klar dastehende *in* in der Umschrift ausgelassen, ebenso das *m* vor *wih tp* (also „von Seiten der Existierenden mit gesenktem Kopf“). 16, 5 lies *mp.wt=k* (das Suffix ist in der Umschrift ausgelassen, in der Übersetzung in Klammern gesetzt) sowie *ʿb.t* „Opferaufbau“ statt *bi.t*, Anm. 459 ist verfehlt.

S. 156f.: Die Segmentierung des pBerlin 3050 dürfte weniger problematisch ausfallen, als Knigge denkt. Die Fürbitte für den König in 4, 8–5, 2 ist die erste evidente Textgliederungsmarke, zumal danach mit *i nfr wi čw* das Textsignal von 1, 2 wieder aufgegriffen wird; die zweite Fürbitte in 6, 2–3 und die dritte in 7, 8 sind ebenso sektionsschließend. Assmanns Einteilung ist somit dezidiert als korrekt zu erkennen. Z. 6, 5 lies genauer *mh.ti* (Pseudopartizip) statt *mh.t*; 7, 3 kann gegen Anm. 464 unmöglich eine Schreibung von *tr* gesehen werden, da dies niemals allein mit dem Zeichen 𓆎 geschrieben wird. Zur textkritischen Fluktuation von *tr* und *čj* vgl. zuletzt J. F. Quack, Tabuisierte und ausgegrenzte Kranke nach dem „Buch vom Tempel“, in: H.-W. Fischer-Elfert (Hrsg.), Papyrus Ebers und die ägyptische Medizin, Philippika 7 (Wiesbaden 2005), S. 63–80, dort S. 75 Anm. 41. 6, 3: Statt *nm'* lies *sčr*.

S. 160: Im pBerlin 3055, 16, 6 ist hinter *nsw.bi.t* das klar dastehende $\text{𓆎} Mhw$ ausgefallen. Die Anm. 476 vorgeschlagene Lesung des hiera-

⁴³⁾ Zu dieser Verbindung s. J. F. Quack, Archiv für Papyrusforschung 44 (1998), S. 312, ders. SAK 36 (2007), iDr. Das „sic“ in Güldens Edition ist durchaus unberechtigt.

tischen Zeichens als $\beta\dot{\imath}$ statt $\dot{\imath}\dot{\imath}$ ist paläographisch ausgeschlossen; vgl. Möller Nr. 529, Verhoeven Nr. V15 versus Möller Nr. 42B und Verhoeven A9B. Der Rezensent würde vorschlagen, $\dot{\imath}\dot{\imath}$ hier als unetymologische Schreibung für $\beta\dot{\imath}$ „(ein Kind) warten“ aufzufassen.

S. 161: pBerlin 3055 18, 6 steht nicht $rh=f$, sondern $iw=f rh$ im Text; 16, 8 tatsächlich $n(n) wr\check{c}.n=f$.

S. 165–173: Im pBerlin 3048 2, 7 ergänze besser nur das Partizip $[wb]n$ „der aufgeht“; unter Berücksichtigung der üblichen Schreibung von $m\dot{w}.t$ ist kein Platz für $hr. 7, 3f.$ ist falsch segmentiert, nach allen Regeln ägyptischer Syntax muß $m htp=k m m\dot{w}.n$ zum vorhergehenden, nicht zum nachfolgenden Satz gehören. 8, 3 lies genauer $n(n)w wr$, nicht nur nww . 8, 4 lies $\dot{\imath}p \check{c}ww$, nicht $hr \check{c}ww$. 8, 6 lies $sp\dot{s}.t \dot{\imath}gr.t$, nicht $zmj.t-Jgr.t$. 9, 11a–4b hat Knigge den Text erheblich mißverstanden, da er das Layout nicht erkannt hat. Tatsächlich ist in 11a einfach $nb rnp.wt$ zu lesen, anschließend folgt hinter den „a“-Zeilen eine Vertikalkolumne, in der nur $\dot{\imath}$ steht, da im Rest des Textfeldes die Zeilen zu weit nach hinten ragen, um Platz zu lassen. Mit dem dann in 4b stehenden $\dot{\imath}\dot{\imath}\dot{\imath}$ wird möglicherweise einfach dieses Wort fortgesetzt. 9, 9b ist statt inn vielmehr $iw=n$ zu lesen. Damit ist der angeblich „für Hymnen ab dem Neuen Reich untypische Anruf $jjj n=k$ “ hinfällig.

S. 172 Anm. 512: Zu $k\check{c}k\check{c}$ vgl. J. F. Quack, Beiträge zur koptischen Etymologie, in: G. Tákacs (Ed.), Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) Studies in Memory of Werner Vycichl (Leiden/Boston 2004), S. 116–133, dort S. 130; außerdem ist $n p\dot{y}$ statt $iw.t\dot{y} p\dot{s}$ zu lesen.

S. 175: Im pBerlin 3014+3053 10, 3 ist nach Meinung des Rezensenten nicht $\check{s}.w$ zu ergänzen; auf dem Block aus Elkab ist eher $\dot{\imath}$ als Determinativ zu \check{s} zu lesen, damit die Interpretation S. 176 oben hinfällig.

S. 176: im pBerlin 3014+3053 11/12, 3 ist natürlich $ps\check{s} [n=t]$, nicht $[n=k]$ zu ergänzen.

S. 177: Im pBerlin 3053 11/12, 6f. würde der Rezensent eher „wie ge-deihlich ist es, daß sie uns gnädig ist; sie gräbt für uns einen See von Milch“ übersetzen, da $\check{s}\dot{\imath}$ „ernähren“ nicht mit Präposition n konstruiert wird; zu 13, 7 hat Knigge die von J. F. Quack, LingAeg 5 (1997), S. 237 vorgeschlagene Neulesung übersehen; 13, 8 ist statt $m wd.(t)$ vielmehr $w\dot{\imath}=sn$ überliefert.

S. 178: pBerlin 3053, 14, 8 wäre Knigges Emendation $jn mnjw jw < =f > mkj \dot{w}.t=f$ nicht nur sprachlich falsch, sondern verkennt auch, daß gar kein eigenständiges iw dasteht, sondern es sich nur um die phonetische Ausschreibung des Wortendes von $mni.w$ „Hirte“ handelt. Die Schreibung $rnn.t m hr nb$ dürfte evident als $rnn.t n hr nb$ „Amme von Jedermann“ zu verstehen sein.

S. 179: Die ganze Diskussion in Anm. 535 geht daran vorbei, daß im Text pBerlin 3014+3053 17, 7 gar nicht $sb\dot{\imath}$, sondern $sw\dot{s}$ steht.

S. 181: Die angeblich als ehrende Epitheta des Thot dienenden Phrasen in 9, 1 gehören tatsächlich noch zum Text, der vor dem Bild des Amun angebracht ist, der Text an Thot beginnt erst ganz am Ende dieser Zeile.

S. 189: Kairo CG 42208, Text d, Kol. 2 lies *nḥw* „Beschützer“, nicht *nḥt*.

S. 190: Kairo CG 42225, Text d Z. 5 ist *wšḥ h^c.wt* eher „dauernd an Jubel“ als das von Knigge postulierte „der Freude gibt“.

S. 191: Kairo CG 42206, Text f, Z. 4f. lies *iti=n* „unser Vater“, nicht *iti n=n* (was noch nicht einmal in der Wortstellung korrekt wäre).

S. 198: Gegen die Behauptung Knigges, hymnische Kapitel außerhalb des Totenbuches in der Art des pGreenfield ließen sich in der 22. Dynastie nicht finden, sollte man zumindest auf den in die frühe 22. Dynastie datierten pHamburg Völkerkundemuseum C 3835 hinweisen, der eine dem pGreenfield genau entsprechende Sequenz aufweist.⁴⁴⁾

S. 210: Die Bezeichnung „Fastentagekalender“ für den Text auf dem Verso des pBM 10474 ist eine höchst unglückliche Übersetzung des französischen „jours fastes“, die jeden Leser in die Irre führen dürfte, der nicht ohnehin weiß, was gemeint ist. Die angebliche „Anrufung des Königs am Ende des Hymnus“ kann der Rezensent nicht nachvollziehen; mit *ity* etc. ist evident Thot-Iah gemeint.

S. 211: pBM 10474 vs., Text 4, Z. 1f. lies *šb.t (hr) šsp imn.t*, das von Knigge noch angegebene *m* ist im Papyrustext nicht vorhanden. Sofern man die Lesart mit *n* der Monumentalzeugen für ursprünglich hält, wird übrigens weder das von Herbin angenommene „sich vereinigen mit“ noch das von Knigge übersetzte „ergreifen“ zu verstehen sein, sondern „das linke Auge folgt dem rechten nach“, mit der im Neuägyptischen und Demotischen gut bekannten Wendung *šsp n* „jmdm. nachfolgen“. Im folgenden ist die Segmentierung unplausibel, übersetze eher „der Mond ist zu seiner Zeit, ohne die Feste zu verschieben (wrtl. „bringen“); jedes seines Rituale hat Bestand⁴⁵⁾ beim Auf- und Untergehen“. Z. 3 ist die Nisbe *imi* syntaktisch unmöglich konstruiert, übersetze „du bist das aufgehende Licht, das im Himmel und in der Erde ist“. Statt *hr mšš n=k* lies vielmehr *hr mšn=k*; die Anwesenheit des *n* ist in dieser Wurzel im Infinitiv nicht unüblich. Statt *nčr.w šḥ.tjw* „die horizontischen Götter“ steht im Papyrus vielmehr *nčr.w šḥ.t* „die Götter des Horizonts“. Z. 6: Statt des bizarren *tz* (mit Anm. 634) ist evident *htm* „ausstatten“ zu lesen. Z. 6 lies *iry=k mn r nḥḥ* „was du gemacht hast, dauert in Ewigkeit“, zur Korrektur von Herbins Le-

⁴⁴⁾ H. Altenmüller, Die Papyri des Museums für Völkerkunde Hamburg (C 3835 und C 3836), in: Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg Neue Folge 30 (2000), Alt-Ägypten, S. 127–171 und jetzt ders., Der „liturgische Papyrus“ des Chonsu-maacheru im Museum für Völkerkunde in Hamburg (Pap. Hamburg MVK X 3835), SAK 35 (2006), S. 1–24.

⁴⁵⁾ So die Orthographie der Parallelen in Dendara, Edfu, Kom Ombo und Bigge, die Papyrushandschrift selbst schreibt „ist täglich“.

sung s. U. Verhoeven, Späthieratische Paläographie, S.303. Die angeblich solaren Züge des Textes zeigen nur mangelnde Vertrautheit Knigges mit Mondhymnen; die allermeisten Züge sind für den Mond ebenso natürlich evident wie für die Sonne.

S.214f.: Im Taharqa-Gebäude, Raum F, Kol. 18 lies *npr-hty* als Bezeichnung des Getreides statt *npr(j) 'm*. Für *srk m kbb.t* würde der Rezensent „der einen Einschnitt macht im Erdboden“ vorschlagen.⁴⁶⁾ Kol. 24 ist wohl eher *'nh m tʃ* „der in der Erde lebt“ zu lesen, auch das 𓆎 in der Parallele in Hibis kann den Lautwert *tʃ* haben; danach lies *p(ʃ)j* statt *'p*. Der „Gott der Liegenden/Schlafenden“ in dieser Anrufung dürfte nach Meinung des Rezensenten im Gesamtzusammenhang eher derjenige der Schlangen (und sonstigen Gewürms) als spezifisch ein Totengott sein.

S.218–220: Die Bearbeitung des Denkmals memphitischer Theologie stellt in mancher Hinsicht eher einen Rückschritt dar; z.B. ist die *sw-sçm=f*-Konstruktion oft übersetzt, als sei sie ein Spaltsatz; die satzschließende Partikel *sk* „ebenso“ in ihrer syntaktischen Position falsch zugeordnet; wie in Kol. 56 *msj.n* als Partizip übersetzbar sein soll, entgeht dem Rezensenten (Sethes Segmentierung ist Junkers hier sprachlich eindeutig vorzuziehen); Kol. 58 ist der Vorschlag zur Emendation der Position des *r Pth* gänzlich unberechtigt.

S.221 Anm.665: Die Transliteration und Übersetzung des Papyrus Insinger zeigt deutlich, daß der Autor keine Kenntnis des Demotischen besitzt und versucht, Lexas idiosynkratischer Umschrift Sinn abzugewinnen, was teilweise daneben geht, am meisten in 31, 12, wo er aus dem tatsächlich dastehenden *n.im=f* (Präposition mit Suffix) irrig ein *nm(t)* „Wandeln“ macht. Zudem ist die Abfolge des Zitats ziemlich irreführend, tatsächlich sind hier 31, 11, 31, 12 und 30, 20 in dieser Abfolge geboten, wobei 31, 12 schwer entstellt ist; tatsächlich steht im Text *hr irj=f çj-'.wi hn pʃ sçny nt-îw bw ir.rh=w s* „er leitet durch den Rat, den man nicht kennt“.

S.224: Auf der Statue London BM 1643, Z. 2 und ähnlich im Hymnus Hibis Taf. 32, Kol. 4 (S.264) dürfte *hbj* eher „eindringen in“ als „durchziehen“ bedeuten.

S.225: Statue Kairo o. Nr., Kol. 2 liest Knigge *hr-tp wnw.t nb(.t)* und bezeichnet diese Verbindung als spätzeitliche Entwicklung, ohne Leclants Auffassung *hr-tp twʃ.t nb* auch nur zu diskutieren.

S.228f.: In der Statue Kairo CG 42237, Z. 5 zeigt die Übersetzung „dass er zu Medizin werde“ für *irj=f n swnw* ein Mißverständnis von Leclants französischer Wiedergabe „qu'il soi pour (moi) un médecin“, gegen Anm.689 ist nicht in *m* zu emendieren, sondern *n(=î)* zu verstehen, Z. 7 macht das gute Photo bei F. Tiradritti (Ed.), Egyptian Treasures from the Egyptian Museum in Cairo (Vercelli 1998), S.339 (Hinweis K. Jansen-Winkel) es fast sicher, daß *'b(w) nb*, nicht *'b=k* zu lesen ist, statt *'(=k)*

⁴⁶⁾ Vgl. auch Klotz, Adoration of the Ram, S.42–44.

und *spdd=f* lies '(=i) und č'i=f ; übersetze insgesamt „Ich wende mich deinem Namen zu, daß er für mich ein Arzt sei, daß er das Leiden meiner Glieder beseitige und für mich alle Krankheit, *šmm.t*-Hautkrankheit und ‚Unreinheit‘ entferne. Mein Arm kreist herum, damit er meine Beliebtheit bewirkt“.

S.241: Beim Sarg aus Athribis ist die Emendation *mj- <ł> n* durchaus unangebracht, da *mī.n* ab dem Neuägyptischen die reguläre Form für den Plural des Imperativs ist. Die Wendung *čr ḥs.wi* (Z. 24), was korrekt als „die Nacht über“ zu übersetzen ist, dürfte ein Indiz für die Verwendung in einer nächtlichen Wache darstellen.

S.243: Auf der Stele der Merineith dürfte links Kol. 2 oben am ehesten *šhm ḥwī* zu erkennen sein.

S.246: Die Bemerkung über die Rezitation der 77 Bücher als Ausweis von Wissen in typisch spätzeitlicher Art dürfte am Kern der Sache weitgehend vorbeigehen, vgl. dazu J.-C. Goyon, *Les dieux-gardiens et la genèse des temples*, BdÉ 93 (Kairo 1985), S.196; die damit verbundene Vorstellung der 77 Götter läßt sich spätestens für die Ramessidenzeit nachweisen.



S.247: Auf der Stele Florenz 2490 dürfte mit Pseudopartizip *ḥ'i.ti šhm.ti* gemeint sein, wobei \Rightarrow nur einmal geschrieben ist und für beide Logogramme Dienst tut, alle Emendationen sind unnötig. Problematisch erscheint die Einstufung, es handele sich um eine zeitgenössische Komposition bzw. Bearbeitung, da direkte Parallelen nicht bekannt seien. Tatsächlich handelt es sich bei dem von Knigge anhand des (allerdings oft wenig deutlichen) Photos an mehreren Stellen ungenau gelesenen Text konkret um eine der Varianten zu Assmanns Text *Liturgische Lieder I 2* (= TB 15 B III, belegt ab der 18. Dynastie), wobei *ḥni* sekundäre Lesart für älteres *ḥnm* ist (die sich übrigens gleichartig im Menu-Lied findet).⁴⁷⁾ Knigges Bemerkung, das Wort 'nč.w (das er mit „Sonnenglanz“ auch noch mutmaßlich falsch übersetzt)⁴⁸⁾ sei in hymnischen Texten *bis dato* nicht vorgekommen, zeigt deutlich, wie wenig von seinen Datierungen und geistesgeschichtlichen Konstrukten zu halten ist. Das am Ende des Hymnus auftretende *ḥtp ḥr-k nfr n*, für das Knigge „überhaupt keine Parallele anführen“ kann, ist ein ganz normaler Schluß liturgischer Hymnen „möge dein schönes Gesicht dem NN gnädig sein“ (nicht etwa „senke dein schönes Gesicht für den NN“, wie Knigge übersetzt).

⁴⁷⁾ H. Sternberg-el Hotabi/Fr. Kammerzell, Ein Hymnus an die Göttin Hathor und das Ritual ‚Hathor das Trankopfer darbringen‘ nach den Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit, *Rites Égyptiens 7* (Brüssel 1992), S.22 u. S.48 Anm. ap); J.F. Quack, Bemerkungen zum Ostrakon Glasgow D 1925.91 und dem Menu-Lied, SAK 29 (2001), 283–306, T. 17, dort S.290 Anm. k.

⁴⁸⁾ Zur Diskussion vgl. G. Roulin, *Le livre de la nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*, OBO 147/1 (Freiburg/Göttingen 1996), S.328 f.

S. 264 Anm. 804: Zum pBerlin 23026 hat Knigge die Teilpublikation bei A. von Lieven, *Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur religiösen Astronomie in Ägypten*, ÄA 64 (Wiesbaden 2000), S. 60–63, Taf. 3a übersehen, wo neben der Parallele in Edfu auch eine in Esna (Text 408) nachgewiesen wird; zur Beurteilung der Überlieferungszusammenhänge s. Quack, in: Y. Koenig (Éd.), *La magie égyptienne*, S. 57.

S. 265: Für Hibis Taf. 32, Kol. 16 würde der Rezensent *kꜣ.w hr ꜥꜥ, iꜥ.wt hr ꜥmꜥ, ꜥꜥ=sn stꜥ=sn m ꜥs.w* „die Stiere ejakulieren, die Kühe erschaffen, ihr Ejakulat und ihr Same wird zu Knochen.“ vorschlagen. Kol. 17 lies statt des syntaktisch dubiosen *m bnr=f* vielleicht *m bnn=f* „aus seinem Samen“, für die Gruppe ^{ꜥꜥ}_{ꜥꜥ} vgl. J. F. Quack, in: P. Frandsen, K. Ryholt (Eds.), *The Carlsberg Papyri 3. A Miscellany of Demotic Texts and Studies*, CNI Publications 22 (Kopenhagen 2000), S. 166f. Kol. 20 lies *ꜥꜥ=f sw* „wenn er sich zeigt“, nicht *tr=f sw*. Kol. 23 ist der Orthographie nach gegen Anm. 826 mit Cruz-Urbe *iw.ti* zu lesen. Kol. 26 lies genauer *hr s.t-hr[=f]* „unter seiner Autorität“.

S. 293: Porte d'Évergète, Taf. 40. Göttliche Rede Kol. 3 lies *ip ib*, nicht nur *ip*, das  ist als Wortzeichen zu lesen. Kol. 5 lies *ꜥmꜥ n ib=f*, nicht *tz.n jb=f*; die Zeichnung läßt deutlich  erkennen; das erste *n* ist wohl Schreibung für die Präposition *m*, also „der in seinem Herzen erschafft und mit seinem Mund ausspeit“. *iri ꜥt=f* ist in Parallele zu *shpr wꜥ=f* eher „der macht, was er sagt“ als „der schafft, indem er spricht“ zu übersetzen. Kol. 8 eher *nꜥb nh.t* „der das Zauberbuch (WB II, 282, 3)⁴⁹⁾ protokolliert“.

S. 296: Im Hymnus I aus Komir, Kol. 9 lies *smn* statt *stwt* sowie *tmꜥ.t* statt *mw.t*; Kol. 10 ist *tp.it* hinter *ps(w).t* ausgelassen, lies zudem wohl *stꜥ.t wr.t iri(.t) wnn.t* „große Verborgene, die das Existierende machte“. Kol. 11–33 würde der Rezensent am Kolumnenanfang überall *nt(ꜥ)* als selbstständiges Personalpronomen „du bist“ ansetzen. Kol. 33 lies *hr msꜥ(.t)* statt *hr pgꜥ*.⁵⁰⁾

S. 298–301: Im Hymnus Esna 250 fehlen nicht nur die philologischen Verbesserungen von J. F. Quack, *LingAeg* 5 (1997), S. 238 (Nr. 8), sondern auch die neue Studie von Ph. Derchain, *À eux le bonheur ! (La naissance d'un homme, Esna 250, 6–11)*, *GM* 200 (2004), S. 37–44, wo diese Verbesserungen bereits berücksichtigt sind. Kol. 7 lies *iꜥ.wt* statt *hm.wt*; Kol. 8 *hꜥt twr* statt *hꜥt snf*; Kol. 12 mit Anm. 897 geht sehr in die Irre, zu lesen und segmentieren ist *pnꜥ=sn, whm ns n spꜥ.t nb(.t) r kꜥ.ti, šꜥꜥ ꜥꜥr.w r iꜥb.w Hr* „sie wurden verkehrt, die Sprache jedes Bezirks gegenüber einem anderen

⁴⁹⁾ Vgl. hier auch demotisches *nhy* als Bezeichnung einer Textkomposition im Thotbuch, s. R. Jasnow, K.-Th. Zauzich, *The Ancient Egyptian Book of Thot. A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica* (Wiesbaden 2005), S. 230.

⁵⁰⁾ Vgl. zu diesem Text Chr. Leitz, *Die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit* (Münster 2004), S. 113–116.

verändert, der Bedarf zu den Horusufern genommen.“ Kol. 16 lies *nh-sn* statt *nh(w)*.

Insgesamt betrachtet der Rezensent das vorliegende Buch mit Skepsis. Die Fragestellung ist an sich gut gewählt und hätte fruchtbar sein können. Zum Verhängnis wird der Arbeit jedoch, daß kein ausreichendes Bewußtsein für die methodischen Grundfragen und geeignete Werkzeuge der Textdatierung besteht. Hinzu kommt eine erkennbar unzureichende handwerkliche Ausbildung, bei der in bereits bearbeiteten Texten oft eher Rückschritte erzielt werden und die neu bearbeiteten hinter den Möglichkeiten zurückbleiben.