

## Metatranszendenztheologie im Alten Ägypten Pyramidentextspruch 215 und der ramessidische Weltgott\*

Martin Andreas Stadler, Würzburg

### 1. Der Weltgott

Das Bild, das Ägyptologen von der ägyptischen Religionsgeschichte haben, ist ganz wesentlich durch die auf Siegfried MORENZ aufbauenden Forschungen von Jan ASSMANN und Erik HORNING geprägt. Die beiden Jüngeren versuchten sich sowohl von MORENZ als auch untereinander zu unterscheiden, sind jedoch alle drei formativ für die derzeit gültige Meinung.<sup>1</sup> Insbesondere ASSMANN hat in seinen Schriften ein sich selbst tragendes System zur Deutung der ägyptischen Religion darüber und um sie herum aufgebaut. Jenes System, das mit einer begrenzten Gruppe von Quellen auskommt, die immer wieder in den diversen Publikationen zitiert werden, geht mit einer theoretischen Metasprache einher, die ASSMANN entwickelt hat, derer aber die Ägypter selbst offenbar nicht bedurften. Im Ägyptischen fehlt sie nämlich. Im Gefolge jener Arbeiten hat es sich in der Ägyptologie weitgehend durchgesetzt, die Herrschaft Amenophis' IV.-Echnatons, also die Amarnazeit (1351–1334 v. Chr.), als den zentralen Dreh- und Angelpunkt in der Entwicklung der ägyptischen Religion zu verstehen, die so in ein Vorher und ein Nachher eingeteilt wird. Oberflächlich betrachtet, sei eine Restauration und Rückkehr zu den alten Riten und zum alten Polytheismus vollzogen worden. Tatsächlich habe sich aber die Vorstellung von einem Weltgott in der Ramessidenzeit (1292–1070/69 v. Chr.) als Reaktion auf die Erschütterungen Echnatons herausgebildet, dessen Ära damit also dennoch ihre tiefen Spuren hinterlassen hätte.<sup>2</sup>

---

\* Für Theodor Seidl in Erinnerung an die gemeinsame Exkursion nach Ägypten 2004, die uns auch an die Pyramide des Unas führte.

<sup>1</sup> Exemplarisch seien hier zitiert: J. ASSMANN 1977, ID. 1979 = ID. 2005, 35–64. (Im folgenden wird nur nach dem Nachdruck von 2005 zitiert.) Die Grundthese zieht sich dann durch alle weiteren Schriften: Z.B. ID. 1983a. ID. 1984. ID. 1986, 46 = ID. 2005, 65–92. E. HORNING 2005. S. MORENZ 1975, 77–119. Siehe auch J. ALLEN 1988, 48–55.

<sup>2</sup> So z.B. J. VAN DIJK 1989, 61–69. ID. 2000, 272–313, bes. 310–313. J. ZEIDLER 1999, 234–237. (Kritisch dazu: J. F. QUACK 2000.) G. VITTMANN 1995, 18–23.

Diesem Weltgott eignen drei Aspekte: Er ist erstens der Schöpfergott, der fortwährend für seine Schöpfung sorgt und der in Hymnen mit enzyklopädischen Beschreibungen seiner Taten gepriesen wird.<sup>3</sup> Zweitens umfasst er Himmel, Erde und Unterwelt, wobei der Sonnengott und der Unterweltherrscher Osiris Teile dieses einen Gottes sind. Der Sonnengott als Ba (wegen der christlichen Assoziationen nicht unumstritten, jedoch am ehesten als „Seele“ wiederzugeben) durchwandert die gesamte Welt und vereinigt sich nachts in der Unterwelt mit Osiris, der als Körper dieses Hochgottes zu deuten ist.<sup>4</sup> Der Hoch- oder Weltgott manifestiert sich damit drittens in der Welt, er ist „der eine, der sich zu Millionen macht“ (*iri-sw m ḥḥ.w*) und sich weltumfassend in sie hinein entfaltet, aber dennoch verborgen ist. Nach ASSMANN sei deshalb von einem ägyptischen Pan- oder Kosmotheismus zu sprechen. Den Begriff des Pantheismus lehnt HORNING allerdings ab.<sup>5</sup> Die Vorstellung und die aus vielfältigen Quellen rekonstruierte „Lehre“ vom Weltgott wird in der Ägyptologie gerne mit einem gelehrt barocken, dennoch pleonastischen Terminus als „Metatranszendenztheologie“ bezeichnet, als ob „Transzendenz“ allein nicht genüge.<sup>6</sup> Hinfort sei zur Vermeidung des Pleonasmus nur noch von Transzendenztheologie die Rede.<sup>7</sup>

Jene Transzendenztheologie hat auch über den engeren Bereich der religionshistorischen Forschung zum Alten Ägypten eine herausragende Bedeutung erlangt, da sie als Datierungskriterium nicht nur für religiöse sondern auch literarische Texte herangezogen wird. Sobald ein transzendenter Hochgott in einem gegebenen Text vermutet wird, möchten einige Ägyptologen diesen Text in die Zeit nach Amarna datieren – insgesamt eine problematische Methode, da sich die These in Zirkelschlüssen selbst zu bestätigen droht.<sup>8</sup> So gilt die Jenseitsliteratur des Neuen Reiches mit den Unterweltbüchern und verwandten Texten ebenfalls als Teil der Quellen zur Transzendenztheologie, da in ihnen die solar-osirianische Einheit wenn nicht verhandelt wurde, so doch ein

<sup>3</sup> Literatur dazu und zur Kritik an der Vorstellung, erst nach Amarna seien enzyklopädische Hymnen auf einen solchen Weltgott denkbar, bei M. A. STADLER 2009a, 149-159.

<sup>4</sup> A. NIWIŃSKI 1987-88. E. HORNING 2005, 92-97.

<sup>5</sup> E. HORNING 2005, 128-132.

<sup>6</sup> Offenbar wurde der Begriff von J. ZEIDLER 1999, 234, geprägt. Hier ist „meta“ noch in Klammern gesetzt. Bei M. MINAS-NERPEL 2006, z.B. 211, 245 und 246, fallen dann die Klammern weg.

<sup>7</sup> Zur Verwendung des Begriffs „Theologie“ für Ägypten vgl. J. BAINES 2000, 22f. J. ASSMANN 1986, 46 = ID. 2005, 65/ID 2004, QUACK 2004.

<sup>8</sup> Siehe dazu M. A. STADLER 2009a, 149-159, ID. 2009b, 373-376, zu Beispielen.

Fundament für die dort entwickelten Vorstellungen bildet.<sup>9</sup> Denn die oben skizzierte, diesen Hochgott ausmachende solar-osirianische Einheit wird ebenfalls als „reaction against the monotheism of Akhenaton“<sup>10</sup> gewertet.

Freilich wurden auch Zweifel daran angemeldet, denn die Vermutung, dass vermeintlich neue Tendenzen erst nach Amarna prominenter in den Blick rücken, jedoch tatsächlich viel älter sind, ist nicht unbegründet.<sup>11</sup> SPALINGER weist auf inhaltliche Parallelen zwischen solar-osirianischen Texten aus dem Anfang der Ramessidenzeit und Sprüchen in den Sargtexten des Mittleren Reiches (2119–1794/93 v. Chr.) hin.<sup>12</sup> Ob sich weiterhin der zeitliche Ansatz der Unterweltbücher halten lässt, die weit verbreitet u.a. mit Verweis auf die angeblich sich doch erst im Verlaufe des Neuen Reiches (1550–1070 v. Chr.) entwickelnde Transzendenztheologie nicht vorher entstanden sein könnten, muss sich zeigen.<sup>13</sup> QUACK etwa leitet nämlich aus einer sprachhistorischen Analyse, die an verschiedenen Stellen der Unterweltbücher die Sprache des Alten Reiches (ca. 2681–2191 v. Chr.) zu erkennen meint, eine Datierung wenigstens von Teilen der Unterweltbücher in das 3. Jahrtausend v. Chr. ab, während andere das Mittlere Reich (2119–1648/45 v. Chr.) als Entstehungszeit vertreten.<sup>14</sup> Die Gegenpartei wird jedoch wahrscheinlich nicht überzeugt sein, wenn keine Textzeugen der Unterweltbücher ausgegraben werden, die zweifelsfrei in das Alte Reich gehören. Ich möchte deshalb einen sicher in das Alte Reich datierenden Spruch der Pyramidentexte herausgreifen, um die Frage nach dem Alter der Transzendenztheologie neu aufzuwerfen.

Die oben skizzierte traditionelle Analyse der ägyptischen Religion mag in ihren großen Zügen korrekt und treffend sein, was die Verbreitung, Popularität und Prominenz der Transzendenztheologie angeht. Meine These ist jedoch, dass die Transzendenztheologie der Ramessidenzeit

---

<sup>9</sup> Zum Einstieg: E. HORNUNG 1997. Inzwischen ist einige neuere Literatur zu einzelnen Texten dieses Corpus erschienen, wie z.B. J. ZEIDLER 1999, J. C. DARNELL 2004 (siehe dazu noch unten), A. VON LIEVEN 2008, und M. MÜLLER-ROTH 2008.

<sup>10</sup> J. VAN DIJK 1989, 62.

<sup>11</sup> J. BAINES 2000, 53–62.

<sup>12</sup> A. SPALINGER 2008, 271, der jedoch widersprüchlich bleibt. Denn es folgt die Schlussfolgerung, dass „a number of the exemplars of the Solar-Osirian theology“ in die frühe 19. Dynastie datiert werden könnte. Im Schluss (S. 275) betont er dann aber wieder das Alter und, dass sie nicht erst nach Echnaton erstmals eingeführt wurde.

<sup>13</sup> Z.B. J. ZEIDLER 1999, 234–237.

<sup>14</sup> J. F. QUACK 1997, 178–180. ID. 2000. (Etwas skeptisch zu diesem Ansatz: M. MÜLLER-ROTH 2008, 541–544.) U. RÖSSLER-KÖHLER 1999.



weniger das Ergebnis einer religionshistorischen Abfolge ist als vielmehr ein Proprium der ägyptischen Religion. An anderer Stelle hatte ich mich mit dem schöpfergöttlichen Aspekt der Transzendenztheologie beschäftigt, und war dort bereits zu der Auffassung gelangt, dass es Indizien für ein ägyptisches Schöpferbild bereits vor dem Neuen Reich, vielleicht sogar schon im Alten Reich gibt, das dem des transzendenten, vermeintlich erst ramesseidischen Weltgottes entspricht.<sup>15</sup> In diesem Aufsatz möchte ich mich mit dem anderen Wesenszug von der Weltumfassung beschäftigen und Überlegungen zu dessen Alter anstellen. Ausgangspunkt sei der 215. Spruch des ältesten religiösen Textcorpus der Menschheit, der *Pyramidentexte* (PT)<sup>16</sup>. PT 215 ist m.W. in diesem Zusammenhang bislang noch nicht besprochen worden.

## 2. Die Pyramidentexte als Quelle für die Fragestellung: Charakter und Funktion

Keine der Pyramiden, deren Kammern erstmals seit der Pyramide des Unas (ca. 2353–2323 v. Chr.) die nach ihrem Aufzeichnungsort benannten Inschriften tragen, hat – und das darf als ein Charakteristikum der PT gelten – einen identischen Textbestand, weswegen bislang von einem größeren Corpus ausgegangen wurde. Manche nennen dieses größere Corpus das Buch des Thot, das jedoch eine hypothetische Spruchsammlung ist.<sup>17</sup> Daraus habe dann der jeweilige König nach nicht mehr bestimmbar, vielleicht von seinen subjektiven Präferenzen beeinflussten Kriterien eine spezifische Auswahl für seine Pyramide getroffen. Nach einer Analyse des Textbestandes in den verschiedenen Pyramiden mit mathematischen Methoden, deren Überprüfung aufgrund meiner fehlenden Kompetenz im Bereich der Mathematik jenseits meiner Möglichkeiten liegt, ist vorgeschlagen worden, weniger eine subjektive oder gar willkürliche Auswahl als vielmehr objektive Faktoren anzusetzen. Das seien die zur Beschriftung zur Verfügung stehende Wandfläche und eine historische Entwicklung, in deren Zuge es zu einer stärkeren Systematisierung des PT-Layouts auf den Wänden gekommen sei. Jene Faktoren hätten die

---

<sup>15</sup> M. A. STADLER 2009a, 154–157.

<sup>16</sup> PT ist die Abkürzung für das Corpus bzw. bestimmte Sprüche, die Paragraphen, in die sich die Sprüche seit K. SETHE 1908–1922 unterteilen, werden mit *Pyr.* gekennzeichnet.

<sup>17</sup> Vgl. B. MATHIEU 2004, 247–262. Die dort vertretenen Thesen bewertet M. SMITH 2009a skeptisch. Zur Bedeutung des Buches des Thot innerhalb der ägyptischen Kultur: M. A. STADLER 2009b, 66–109.



jeweilige Pyramide und ihre Inschriften sowohl bezüglich ihrer Verteilung als auch ihrer Auswahl geprägt.<sup>18</sup>

Die Verteilung der Texte in Spruchsequenzen auf spezifische Wände ist ein gleichfalls viel diskutiertes Thema in der Forschung zu diesem Corpus, womit auch die Frage nach seiner Funktion verknüpft ist. Ohne hier ins Detail gehen zu können, lässt sich die ägyptologische Diskussion strukturiert so zusammenfassen: Es besteht trotz unterschiedlicher Akzente weitgehende Einigkeit darüber, dass die PT primär zu Ritualhandlungen gehörige Rezitationstexte sind. Fraglich ist, ob sie das Begräbnisritual des Königs begleiteten<sup>19</sup> und wo sie dann rezitiert wurden<sup>20</sup> oder ob sie multifunktional waren, d.h. zwar zunächst im Begräbnisritual oder im – dem Ideal nach – dauerhaft stattfindenden Totenkult Verwendung fanden, also das Begräbnisritual perpetuieren, und als Jenseitsbiographie das jenseitige Leben durch die performative Kraft ihrer Worte sicherstellen sollten.<sup>21</sup> Daneben werden wahrscheinlich die in den PT enthaltenen Zaubersprüche gegen Schlangen, Skorpione und Tausendfuß zum Rüstzeug des Verstorbenen für seine jenseitige Existenz gehören, wie – so darf vermutet werden – sie auch im Diesseits gebraucht worden sind.<sup>22</sup> Aus der Disposition der einzelnen Sprüche auf den Wänden der Pyramidenkammern werden Rückschlüsse gezogen, in welcher Phase des Rituals oder von wem die Texte rezitiert wurden.<sup>23</sup> Alle Vorschläge mussten jedoch nachjustiert werden oder haben Widerspruch gefunden, da Analysen immer nur für eine konkrete Pyramide, nicht aber auch alle anderen gelten können. Meist ist die Pyramide der Wahl die des Unas, die am besten erhalten ist und bis 2001 auch am besten publiziert war.<sup>24</sup> Dennoch scheint sich ein Konsens durchzusetzen, wonach in der Sargkammer priesterliche Rezitationstexte angebracht worden seien, die für den König gesprochen wurden, während in der Vorkammer Texte stehen, die der Grabherr selbst lesen sollte. Innerhalb dessen sind Feingliederungen möglich.<sup>25</sup> PT 215, der hier näher betrachtet werden soll, gehört demnach innerhalb der priesterlichen

---

<sup>18</sup> J. S. STYLES 2005–2006, 13–32.

<sup>19</sup> H. ALTENMÜLLER 1972. S. SCHOTT 1950.

<sup>20</sup> J. SPIEGEL 1971.

<sup>21</sup> W. BARTA 1981.

<sup>22</sup> C. LEITZ 1996.

<sup>23</sup> J. ALLEN 1994. H. ALTENMÜLLER 1972. H. M. HAYS 2009. J. OSING 1986. J. SPIEGEL 1971.

<sup>24</sup> A. PIANKOFF 1969.

<sup>25</sup> H. M. HAYS 2009.

Rezitationstexte zum Auferstehungsritual, das auf den Wänden der Sarkammer festgehalten wurde und innerhalb dessen zu Textgruppe B. Diese hat HAYS mit „Departure“ überschrieben.<sup>26</sup>

Was die Exegese der PT angeht, so steht die Ägyptologie hier noch am Anfang. Die PT werden aufgrund ihres Alters und der Länge ihrer Tradition vom 3. Jt. v. Chr. bis in die römische Kaiserzeit<sup>27</sup> immer wieder als Quelle zur Belegung und Illustration bestimmter religiöser Vorstellungen herangezogen, aber die Ausdeutung bestimmter Sprüche bleibt die Ausnahme. Solche Ausnahmen sind die Interpretation des berühmten PT 273 (Kannibalenspruch) oder die Behandlung der Schlangensprüche.<sup>28</sup> Die Gesamtschau auf Themen und Motive der PT bleibt von einer inhaltlichen Würdigung mit dem erklärten Ziel geprägt, die Abfolge der PT auf der Wand sinnvoll zu erklären und die PT so zu systematisieren.

Der Gesamtkommentar von SETHE ist ein Fragment geblieben und der von MERCER veraltet bzw. in Teilen etwas eigenwillig.<sup>29</sup> Ein vollständiger Kommentar der PT ist somit ein Desideratum. Er wird es – so ist zu fürchten – angesichts des weiten Interpretationsspektrums bestimmter Stellen, das sich aus häufig nicht eindeutigen grammatischen Formen ergibt,<sup>30</sup> angesichts der inhaltlichen Probleme und der Komplexität der auf den PT fußenden ägyptischen knapp 3000jährigen Traditionen auch immer bleiben. Schließlich ist seit den Kommentaren von SETHE und MERCER eine derartige Fülle ägyptologischen Schrifttums erschienen, dass dieses für einen Kommentar zu sichten, zu strukturieren und zu diskutieren kaum noch möglich sein wird.

### 3. Pyramidentextspruch PT 215

Während in SETHES Ausgabe nur ein Textzeuge, Unas, nachgewiesen ist, ist PT 215 tatsächlich durch sechs Textzeugen des Alten Reichs bekannt, d.h. aus den Inschriften in den Pyramiden der Könige Unas, Teti (ca.

<sup>26</sup> H. M. HAYS 2009, 54–56.

<sup>27</sup> Z.B. T. G. ALLEN 1950. J. ASSMANN et al. 2008, 227–498. L. GESTERMANN 1994. E. GRAEFE 1991. G. MÖLLER 1900. M. SMITH 2009b, 650–662. A. SZCUDŁOWSKA 1970.

<sup>28</sup> H. ALTENMÜLLER 1977. W. BARTA 1979. C. EYRE 2002. R. O. FAULKNER 1924. K. GOEBS 2003. F. KAMMERZELL 2000. C. LEITZ 1996.

<sup>29</sup> S. A. MERCER 1952. K. SETHE 1935–1962.

<sup>30</sup> Vgl. etwa die zahlreichen Möglichkeiten, äußerlich häufig identische Verbformen zu übersetzen: J. P. ALLEN 1984. W. SCHENKEL 1985.

2323–2291 v. Chr.),<sup>31</sup> Pepi I. (ca. 2289–2255 v. Chr.),<sup>32</sup> Merenre (ca. 2255–2246 v. Chr.)<sup>33</sup> und Pepi II. (ca. 2246–2152 v. Chr.)<sup>34</sup> sowie der Frauen Pepis II., Neith und Iput II.<sup>35</sup> Außerdem findet er sich in Textzeugen des Mittleren Reiches, nämlich in der Sargkammer Sesostrisanchs<sup>36</sup> und auf 23 Särgen,<sup>37</sup> und in Gräbern der 26. Dynastie (664–525 v. Chr.), wie dem Grab des Petamenophis in Theben-West (TT 33)<sup>38</sup>. Eine hieroglyphische Synopse des Spruches liegt nur für die Textzeugen des Mittleren Reiches vor, für die des Alten Reiches müssen noch die Editionen der Pyramiden des Teti und des Merenre der *Mission archéologique française de Saqqâra* abgewartet werden.

Der Spruch sei hier in Transliteration und Übersetzung nach Unas vollständig zitiert:<sup>39</sup>

- (140) *h3 Wnīs iz in.w=k bꜥ* O Unas, deine Boten kommen, deine  
*hw < w > .t < y > .w=k hr* Melder laufen vor deinen Vater, vor  
*iti=k hr Itmw* Atum:  
*Itmw siꜥ-n=k-sw šn-n=k-sw m-* Atum, erhebe ihn zu dir, umschließe<sup>40</sup> ihn  
*hnw ꜥ=k* in deinem Arm.
- (141) *n nꜥr sb3 iwti rmnw.ti=f* Es gibt keinen Sternengott, der keinen  
*ink rmnw.ti=k* Gefährten hat. Ich bin dein Gefährte.  
*m33-w < i > m3.n=k ir.w* Erblicke mich, nachdem du die Gestalten  
*ms.wt iti.w=sn i.rh.w r3=sn* der Kinder ihrer Väter<sup>41</sup> gesehen hast,  
*iħm.w-sk m3=k im < y > .w* die ihren Spruch kennen, die  
*ꜥh Hr-pw hnꜥ Sth* unvergänglichen Sterne. Mögest du die  
 sehen, die im Palast sind. Es ist Horus  
 mit Seth.

<sup>31</sup> In Hieroglyphen noch unpubliziert. J. P. ALLEN 2005, 76. J. LECLANT 2001, 45.

<sup>32</sup> Stark fragmentiert: J. LECLANT 2001, 45, Taf. IIB.

<sup>33</sup> In Hieroglyphen noch unpubliziert. J. ALLEN 2005, 217. J. LECLANT 2001, 45.

<sup>34</sup> G. JÉQUIER 1935, Taf. VIII 709, +53–+58.

<sup>35</sup> G. JÉQUIER 1933, 22, 48, Taf. XVIII Kol. 499–509: Bei Iput II. nur als Fragment, bei Neith ebenfalls stark fragmentiert.

<sup>36</sup> W. C. HAYES 1937, Taf. VI 339–344.

<sup>37</sup> J. P. ALLEN 2006, 76–113.

<sup>38</sup> J. LECLANT 2001, 45. B. PORTER/T. L. B. MOSS 1960, 50–56 – PT 215 in TT 33 dort allerdings nicht nachgewiesen.

<sup>39</sup> A. PIANKOFF 1969, Taf. 39–42. Übersetzungen: J. P. ALLEN 2005, 31 f. FAULKNER 1969, 42f. S. MERCER 1952, 59f. K. SETHE 1935, 15–19.

<sup>40</sup> Dativus ethicus beim Imperativ.

<sup>41</sup> Bei J. ALLEN 2005, 31, nicht übersetzt.



- (142) *psg=k hr [n] Hr-n=f* Mögest du das Gesicht des Horus für ihn  
*idr-k nkn ir=f* bespucken, damit du die Verletzung von  
 ihm fernhältst.  
*iḥ=k hr <.wy> n Sth idr<sup>42</sup>-k* Fange den Hoden<sup>43</sup> des Seth, so dass du  
*iw=f* seine Verstümmelung<sup>44</sup> entfernst.  
*msi.n-k-pf iwr-n-k-pn* Du hast diesen geboren, du warst mit  
 jenem schwanger.<sup>45</sup>
- (143) *msi=k Hr m rn=f nwrw* Du gebarst Horus in seinem Namen<sup>46</sup> „Für  
 -n=f t3 ihn bebt die Erde“.  
 <*iwr-k Sth m rn=f*> *sd3w-* <Du warst schwanger mit Seth in seinem  
 n=f p.t Namen><sup>47</sup> „Für ihn zittert der Himmel“.  
*n ii-pn n nkn-pn t3-phr* Die Verstümmelung dessen gibt es nicht.  
 Die Verletzung jenes gibt es nicht, und  
 umgekehrt.  
*n nkn-k n ii-k* Es gibt nicht deine Verletzung, es gibt  
 nicht deine Verstümmelung.
- (144) *msi=k Hr n Wsir b3-* Du, Horus, wurdest dem Osiris geboren.  
 n=k-rf *sh̄m-n=k ir=f* Dir ist mehr Ruhm<sup>48</sup> als ihm. Dir ist  
 mehr Macht als ihm.

<sup>42</sup> Geschrieben *ird*.

<sup>43</sup> K. SETHES Argumentation (1936, 26f.), dass *hr* einen allgemeineren, den Hoden miteinschließenden Singular-Ausdruck und nicht „Hoden“ meine, weil das Determinativ und das phonetische Komplement fehlten und weil *hr* und *hr* in einem Gegensatz zueinander stünden, der auch durch die Anordnung in der Kolonne unterstrichen werde, überzeugt angesichts der häufigen defektiven Schreibungen von *hr* „Hoden“, des gut belegten Mythems der verletzten Sethhoden und der Tatsache, dass mit *hr* des Horus bereits ein konkretes Körperteil angesprochen ist, nicht.

<sup>44</sup> Unter Einbeziehung des von R. O. FAULKNER 1969, 43 Anm. 4, Gesagten als Ableitung von *iw* „abschneiden“ (R. HANNIG 2003, 50, der vorliegende Stelle nicht hier aufführt, sondern *iy* „Verletzung, Böses“ auf S. 34 hat, dafür spricht dann *Pyr.* § 143b mit *ii*).

<sup>45</sup> R. O. FAULKNER 1969, 42, hat (SETHE folgend): „that one is born for you, this one is conceived for you“. Um diese Wiedergabe aufrechtzuerhalten übersetzt er dann in *Pyr.* § 143a mit passivischem *sdm(w)=f* und muss dann *rn=f* in *rn-k* emendieren. Was spricht dagegen hier einen Göttergebärer anzusprechen und die vorliegenden Formen ernstzunehmen?

<sup>46</sup> Vgl. *Pyr.* § 138c.

<sup>47</sup> Fehlt bei Unas und Pepi II. und in allen Versionen des Mittleren Reichs (J. P. ALLEN 2006, 88 f.), ist jedoch inhaltlich indiziert, um die bis hierher und danach gewahrte Symmetrie von Horus und Seth fortzuführen – siehe dazu K. SETHES 1936, 28. Die Auslassung mag andererseits signifikant und wegen der negativen Assoziationen Seths durchaus auch absichtsvoll sein. J. P. ALLEN 2005, 32, ergänzt deshalb nicht, S. MERCER 1952 I, 60, und R. O. FAULKNER 1969, 42, hingegen schon.

- iwr=k Stḥ n Gbb b3-n=k ir=f* Du, Seth, wurdest empfangen für Geb. Dir  
*šḥm-n=k ir=f* ist mehr Ruhm<sup>49</sup> als ihm. Dir ist mehr  
 Macht als ihm.
- (145) *n mtw.t nṯr z.t n i=f n* Es gibt keinen Gottessamen, der bei  
*zi=k n i=f* seinem Wort scheidet. Du wirst<sup>50</sup> nicht  
 bei seinem Wort scheiden.
- n di-kw R<sup>c</sup>-Itmw n Wsir n ip=f* Re-Atum wird dich nicht dem Osiris  
*ib=k n šḥm=f m ḥ3.t <y> =k* geben. Er wird nicht dein Ib-Herz  
 examinieren. Er wird keine Macht über  
 dein Hati-Herz haben.
- n di-kw R<sup>c</sup>-Itmw n Ḥr n ip=f* Re-Atum wird dich nicht dem Horus  
*ib=k n šḥm=f m ḥ3.t <y> =k* geben. Er wird nicht dein Ib-Herz  
 examinieren. Er wird keine Macht über  
 dein Hati-Herz haben.
- (146) *Wsir n šḥm.n=k im=f* Osiris, du hast keine Macht über ihn.  
*n šḥm.n z3=k im=f* Dein Sohn hat keine Macht über ihn.  
*Ḥr n šḥm.n=k im=f* Horus, du hast keine Macht über ihn.  
*n šḥm.n itl=k im=f* Dein Vater hat keine Macht über ihn.
- (147) *ny-kw mn nṯr-pw dd.n* „Du, NN, gehörst diesem Gott“ sagen  
*z3 z3.t Itmw ṯn-kw inl.n=sn* Sohn und Tochter des Atum. „Erhebe  
*m rn=k n nṯr* dich,“ sagen sie, „in deinem Namen  
 eines Gottes!
- ḥpr=k i.tm nṯr-nb* Du sollst vollständig<sup>51</sup> entstehen (als) ein  
 jeder Gott.
- (148) *dp=k m Ḥr dw3.t iḥm-sk* Dein Kopf ist der Horus der Unterwelt,  
 Unvergänglicher.<sup>52</sup>
- mḥnt=k Mḥnty-ir.ty iḥm-sk* Deine Stirn ist Mechenti-Irti, Unver-  
 gänglicher.

<sup>48</sup> Das im Ägyptischen verwendete Wort ist wenigstens äußerlich dasselbe, mit dem auch der seelenähnliche Teil des Menschen, der Ba, bezeichnet wird.

<sup>49</sup> Siehe Anm. 48.

<sup>50</sup> E. EDEL 1955, I § 517, erwähnt ein futurisches *šdmw=f*, dass bei *zi* auch ohne *w* geschrieben ist. Die Negation dieses futurischen *šdmw=f* ist *n šdmw=f*, so dass hier auch Futur übersetzt werden könnte. Ebenso nach *op. cit.* § 546, mit dem futurischen *n šdm.n=f*, das auch *n šdm=f* geschrieben werden kann. Ebenso ist mit J. P. ALLEN 1984, §§ 329–333, hier Futur oder Präsens zu übersetzen, während *n šdm=f* als Vergangenheit in den PT selten ist (*op. cit.* § 334), vgl. auch *op. cit.* § 578.

<sup>51</sup> Wortspiel mit *Itmw* „Atum“.

<sup>52</sup> J. P. ALLEN 2005, 32, sieht hier und in den folgenden Sätzen *iḥm-sk* „Unvergänglicher“ als Apposition: „... your head as Horus of the Duat—an Imperishable Star; ...“

- msḏr.wy=k <y> z3 z3.t 'Itmw* Deine Ohren sind Sohn und Tochter des  
*ihm-sk* Atum, Unvergänglicher.
- ir.ty=k <y> z3 z3.t 'Itmw* Deine Augen sind Sohn und Tochter des  
*ihm-sk* Atum, Unvergänglicher.
- fnḏ=k m 'Inpw ihm-sk* Deine Nase ist Anubis, Unvergänglicher.
- ibḥ.w=k Spdw ihm-sk* Deine Zähne sind Sopdu, Unvergänglicher.
- (149) *ḥ <.wy>=k <y> Ḥp* Dein<e> Arm<e> ist/<sind> Hapi und  
*Dw3-mwt-f dbḥ=k pri=k r* Duamutef – du wünschst zum Himmel  
*p.t prr=k* auszuziehen, und du ziehst aus.
- rd.wy.k <y> 'Imsti Kḥḥ-* Deine Beine sind Amseti und Qebehsenuēf  
*sn.w=f dbḥ=k h3t=k ir nw.t* – du wünschst herabzusteigen zum  
*h33=k* unteren Himmel, und du steigst herab.
- ḥ.wt=k z3 z3.t 'Itmw ihm-sk* Deine Körperteile sind Sohn und  
Tochter des Atum, Unvergänglicher.
- n sk=k n sk k3=k twt k3* Es gibt deinen Untergang nicht. Es gibt  
den Untergang deines Ka nicht. Du bist  
Ka.“

#### 4. Ausdeutung des PT 215

PT 215 ist komplex strukturiert und spielt subtil auf diverse Mythen und Gottheiten an. Das erfordert ein gewisses Maß an Erläuterung, wobei ich nicht auf den gängigen Ägyptologentopos der Komplementarität ägyptischer religiöser Texte zurückgreifen, sondern dem ersten, oberflächlichen Eindruck, PT 215 sei widersprüchlich, wenigstens verwirrend, entgegen treten und die Kohärenz aufzeigen möchte. Wenn so verständlich geworden sein wird, welche Gottheiten und Mythen hier für das Anliegen, die Aufnahme des toten Königs unter die Götter zu befördern, instrumentalisiert werden, kann die Frage einer möglichen Transzendenztheologie in den PT diskutiert werden.

Allein SETHE, MERCER, der sehr stark auf SETHE beruht und diesen hier allenfalls nuanciert, und ANTHES haben sich bisher umfassend zu PT 215 geäußert.<sup>53</sup> Während für ANTHES die unten dann noch näher zu besprechende Identität des Königs mit Atum und die Prozesse, durch die es dazukommt, im Vordergrund stehen, beschäftigen sich SETHE und

<sup>53</sup> K. SETHE 1936, 21–44. S. MERCER 1952, II 78–82. R. ANTHES 1983.



MERCER primär mit philologischen Problemen und erklären die einzelnen Passagen vornehmlich mit PT-internen Parallelen. Für sie handelt es sich um einen inhaltlich einheitlichen Spruch, der sich dennoch in drei Teile untergliedert. In allen drei Teilen würde der Tote (SETHE) bzw. Atum (MERCER) angerufen und jeweils verschieden bezeichnet werden. Nach SETHE sei der PT 215 von einem Priester rezitiert worden und es ginge darin zunächst um eine Auseinandersetzung zwischen dem Toten und Atum, im zweiten Teil die Tröstung des Toten und schließlich drittens die Feier seiner Göttlichkeit und Unvergänglichkeit.

MERCER erkennt demgegenüber in dem Spruch ein Gespräch zwischen Atum und dem verstorbenen König und ist wie SETHE der Auffassung, PT 215 sei sehr alt, wobei beide sich jedoch nicht näher festlegen wollen. Auch wenn sie konzidieren, Horus und Seth stünden gleichberechtigt nebeneinander, sind sie – vermutlich unter dem Eindruck späterer Quellen – geneigt eine negative Einstellung gegenüber Seth herauszulesen.<sup>54</sup> Angeblich verweise die begriffliche Unterscheidung zwischen *msi* „gebären“ für Horus und *iwr* „schwanger sein mit“ für Seth auf die unnatürliche Geburt des Letzteren in § 142. Es ist gut möglich, dass die Stelle hier überinterpretiert ist, da *iwr* nicht prinzipiell negativ konnotiert ist und die unnatürliche Geburt erst bei Plutarch, also erst fast 2500 Jahre später, belegt ist. Deutungen, die Hinweise darauf in den PT sehen wollen, sind lediglich Vermutungen, die sich ihrerseits auf Plutarch berufen. An jenen Stellen kann wegen der Textintention jedoch die unnatürliche Geburt Seths nicht als *prodigium* seiner häufig gewalttätigen und negativ konnotierten Rolle innerhalb des ägyptischen Pantheons genommen werden, da der Verstorbene dort mit Seth identisch sein will.<sup>55</sup> Doch das führt bereits in die Details der §§ 142–144.

Grundsätzlich geht es in dem Spruch um die Ankunft des verstorbenen Königs bei Atum, dem Schöpfergott nach der heliopolitanischen Lehre. Zunächst soll der Tote dem Gott angekündigt werden, wobei kosmische Metaphorik bereits am Anfang von PT 215 Hinweise auf das Umfeld gibt: Der kosmische Schöpfergott ist auf die Begleitung durch den König angewiesen. Die pronominalen Bezüge irritieren hier etwas, da zunächst offenbar von Unas in der 3. Person Singular gesprochen wird, dann scheint er in der 1. Person Singular sich selbst zu äußern (§ 141) und das Wort an Atum zu richten. Dieser Wechsel begründet sich aus der Textmobilität,

<sup>54</sup> K. SETHE 1936, 28. S. MERCER 1952 II 79.

<sup>55</sup> M. A. STADLER 2009b, 138.

denn ursprünglich ist PT 215 ein Rezitationstext, den ein Priester für den König spricht und der damit über den König in der 3. Person Singular spricht. Als Inschrift auf der Wand der Sargkammer ist PT 215 jedoch ein Text, den der Verstorbene in eigener Sache spricht. Die Schreiber der Vorlagen für die Inschriften haben die Personalpronomina hier mitunter nicht konsequent angepasst. Deshalb übersetzt ALLEN alle Pronomina, die vermutlich Unas meinen, in der 1. Person Singular.<sup>56</sup> Ein weiteres Kennzeichen für die versehentlich nicht vollständige Adaptation des Textes findet sich § 147, in dem nicht der Name „Unas“ an die entsprechende Stelle eingesetzt wurde, sondern das „NN“ (*mn*) der Vorlage erhalten geblieben ist, die namensunabhängig notiert wurde.

Der Tote fordert Atum nun auf, sich Horus und Seth zu betrachten und innerhalb des Streites zwischen den beiden Göttern aktiv zu werden. Mythisch verweist er auf ein wichtiges Anliegen des Spruches, nämlich die körperliche Unversehrtheit und Heilung von Verletzungen. Hierbei handelt Atum in einer Weise, die spätere Quellen eher Thot zuweisen, der durch seine Spucke Verletzungen heilt und auch für die Wiederherstellung des im Kampf ausgestochenen Horusauges zuständig ist.<sup>57</sup>

Da der König als Verkörperung der beiden Götter gesehen werden kann, durch den Tod aber in einen Zustand der Verletzung versetzt wurde, wünscht er sich von Atum die Heilung dieses Zustandes. In Folge dessen ist der so wiederhergestellte Verstorbene göttlicher Macht entzogen und selbst von umfassender Göttlichkeit (§§ 144–146). Überraschend sprechen dann aber die Kinder Atums, Schu und Tefnut, zum König, er gehöre zu diesem Gott, also wohl Atum, um dann jedoch wieder das universal göttliche Wesen des Unas zu beschreiben. Die Zugehörigkeit zu Atum ist daher vermutlich keine Unterordnung unter, sondern eher diejenige einer gewissen Identität mit diesem. ANTHES sieht die Identität mit Atum bereits durch die Gleichheit mit Horus und Seth gegeben, da beide aus Atum entstanden seien.<sup>58</sup> Doch nach der heliopolitanischen Lehre, die für die PT von erheblicher Bedeutung gewesen sein dürfte, ist Atum Horus' Ur-Urgroßvater bzw. Seths Urgroßvater. Die Identität mit Atum ergibt sich daher unabhängig von Horus' und Seths Manifestation im König. Das wird in § 147 dann auch subtil in dem durch *i.tn* evozierten Wortspiel

<sup>56</sup> J. ALLEN 2005, 31f.

<sup>57</sup> Atum und Speichel in den PT: R. ANTHES 1983, 5f. Zu Thot, der heilenden Spucke und zu Thot und Atum: M. A. STADLER 2009b, 305f., 317f., 332 mit Anm. 45, 377–380.

<sup>58</sup> R. ANTHES 1983.

zum Ausdruck gebracht. *ʾI.tm* ist das Partizip von *tm*, das „vollständig sein“ oder „(noch) nicht sein“ heißt, aber auch auf eine innere Beziehung zu Atum (*ʾI.tmw*) verweist. Darüber hinaus können in dem Gottesnamen selbst die zwei Wurzeln erkannt werden: Sowohl *tm* „vollständig (sein)“ als auch „(noch) nicht sein“ sind eine für einen Schöpfergott angemessene Ambivalenz.<sup>59</sup> Durch das subtile Wortspiel wird so nun eine Identität zwischen Verstorbenem und Schöpfergott hergestellt.

Die dem Wunsch „Du sollst vollständig entstehen (als) ein jeder Gott.“ innewohnende These wird dann in Form einer Gliedervergottung ausgeführt, die sowohl Unas als auch Atum betrifft. Bereits ASSMANN hat das Junktim zwischen der Gliedervergottung und dem Mythos von Atum als dem sich zu vielen Göttern entfaltenden Schöpfergott hergestellt, dessen Körperteile föglich einzelne Gottheiten sind.<sup>60</sup> Unabhängig von der Frage nach dem Ursprung der Gliedervergottung – der derzeitigen ägyptologischen *communis opinio* zufolge ist das Balsamierungsritual ihre Wurzel –,<sup>61</sup> ist ihr also die Vorstellung des Schöpfergottes inhärent, dessen Körper sich aus einzelnen Gottheiten bildet. Später wird jenes Konzept mit dem Wort *iri-sw m ḥḥ.w* „der, der sich zu Millionen machte“ ausgedrückt, mit dem die Priester in der Ramessidenzeit den transzendenten Hochgott beschreiben, der sich gleichfalls in die Millionen hineinentfaltet und die übergreifende Klammer der vielfältigen Manifestationen des Göttlichen ist. Ein zweites ist ebenfalls bereits im 24. Jahrhundert v. Chr. angelegt und wirkt über Jahrtausende ununterbrochener innerägyptischer Tradition bis in die Spätantike fort, nämlich die Verbindung von Gliedervergottung und Sternen.<sup>62</sup> Denn in PT 215 ist der verstorbene König, dessen göttliche Körperglieder aufgezählt werden, auch ein Unvergänglicher, d.h. ein Zirkumpolarstern.

Die Verbindung von Gliedervergottung und Atum läuft nun aber aufgrund seiner Präsenz bereits in den PT der ebenfalls u.a. von ASSMANN vertretenen Idee von der historischen Entwicklung der Transzendenztheologie erst in der Zeit nach und in Reaktion auf Amarna und von der Ausarbeitung des Konzepts in der Ramessidenzeit zuwider, also der These vom ramessidischen Weltgott. Denn – wie dargelegt – mindestens im 24.

<sup>59</sup> W. BARTA 1973, 78–85. D. LORTON 1994, 55. J. ASSMANN 2001, 47f.

<sup>60</sup> J. ASSMANN 2001, 47f.

<sup>61</sup> H. ALTENMÜLLER 1977, 626 Anm. 17. J. ASSMANN 2002, 182–188. B. HELLINCKX 2004, 14, mit weiterer Literatur. J. WALKER 1996, 283–334.

<sup>62</sup> C. LEITZ 1995, 39–45. J. F. QUACK 1995, 104–113.



Jahrhundert v. Chr. war ein Gott denkbar, der im Kern ein transzendenter Hochgott war.<sup>63</sup>

Die Gliedervergottung allein, so mag eingewendet werden, macht aber noch keinen transzendenten Hochgott aus, wie ihn ASSMANN sieht. Denn ASSMANN bestreitet keinen Schöpfergott als Hochgott oder obersten Gott für das Alte und Mittlere Reich. Seine Stellung sei aber nicht als Transzendenz sondern als Primat zu bezeichnen: Der Schöpfergott ist zeitlich und hierarchisch unter den anderen Gottheiten herausgehoben, aber nicht der in seiner Schöpfung verborgene und allumfassende Weltgott, d. h. er hat – in den Worten ASSMANNs – einen „innergötterweltlichen Status“ inne, statt von einer „symbolvermittelten Außergötterweltlichkeit“ zu sein.<sup>64</sup> Damit entzieht er sich LORTONS Einwand, der auf dem Hinweis auf Atum basiert, und bereits viel früher eine Transzendenztheologie in Ägypten sieht.<sup>65</sup>

Mit PT 215 im Bewusstsein sticht allerdings eine von ASSMANN zur Belegung seiner These zitierte Quelle heraus, ein Satz aus einem Hymnus auf Sobek-Ré, der hier die Rolle des Weltgottes übernimmt: „Sie bestimmen den Ka eines jeden Gottes aus dir heraus, indem sie (sc. die Götter) göttlich durch deine Gestalt sind.“<sup>66</sup> Der Hymnus bezeichnet übrigens zuvor den gepriesenen Gott als „König der Götter, Fürst“<sup>67</sup>, verwendet also dort Begriffe des Primats, um dann zur Transzendenz überzugehen und so beide sich nach ASSMANN angeblich einander ablösende und ausschließende Konzepte miteinander zu verbinden. Mit Ka gebraucht der Text folglich denselben Begriff wie auch PT 215 am Ende. Dort ist der kraft Verklärung mit Atum identische König ein schlechthiniger Ka – an anderer Stelle in den PT heißt es an den verstorbenen König gerichtet „du bist der Ka aller Götter“ (*Pyr.* § 1609a) –, während im Hymnus auf den transzendenten Sobek-Re der die Quelle des Ka eines jeden Gottes ist. Der Ka – ein schillernder, kaum adäquat zu übersetzenden Begriff für einen bestimmten Aspekt eines jeden Wesens („Eigenschaft“, „Selbst“, „Lebenskraft“) – wurde uranfänglich durch Umarmung von Atum auf seine Kinder Schu und Tefnut übertragen (PT

<sup>63</sup> Vgl. dazu auch W. BARTA 1973, 78–85, der Atum einen Welt- und Universalgott nennt.

<sup>64</sup> J. ASSMANN 2005, 64.

<sup>65</sup> D. LORTON 1994.

<sup>66</sup> *nḥb-sn kꜣ n nṯr-nb im-k nṯri-sn m ḥprw=k*: pStrasbourg 2 und 7 IV 28. P. BUCHER 1928, 160. Etwas andere Übersetzung bei J. ASSMANN 1999, 358.

<sup>67</sup> *nsw nṯr.w ity*: pStrasbourg 2 und 7 IV 28. P. BUCHER 1928, 19.

600) und ist insofern auch ein Band zwischen den Generationen.<sup>68</sup> Die Begrifflichkeit in PT 215 verweist also auf die Transzendenz des Schöpfergottes, was ASSMANN auch unter Zitat anderer Stellen in den PT oder den Sargtexten anerkennt. Doch will er sie nur als „die ältesten und bedeutendsten Präfigurationen des ramessidischen Pantheismus“ akzeptieren, die „von diesem selbst sorgfältig zu unterscheiden sind“.<sup>69</sup>

Doch scheinen mir die Aussagen des PT 215 zum Thema der Transzendenztheologie damit noch nicht erschöpft zu sein. Denn *Pyr.* § 149 durchbricht den ansonsten konsequenten Aufbau der Gliedervergottung. An die Sätze, die Arme und Beine mit den Horussöhnen Hapi, Duamutef, Amseti und Qebhsenuëf identifizieren,<sup>70</sup> wird nicht ein Vokativ „Unvergänglicher“ angeschlossen, sondern es werden mit diesen Körperteilen die Möglichkeiten verknüpft, in den Himmel bzw. den unteren Himmel, d.h. die Unterwelt, auszugreifen. Der Körper des Gottes kann also den Kosmos umfassen, sowie es im ramessidischen Grab des Imiseba (TT 65) ausführlicher heißt: *ir.ty=ky itn i'ḥ dp=k ḥr.t rd.wy=ky dwz.t* „Deine beiden Augen sind die Sonnenscheibe und der Mond. Dein Kopf ist der Himmel. Deine Füße sind die Unterwelt.“<sup>71</sup> In diversen mythologischen Texten, die nach DARNELL die solar-osirianische Einheit zum Thema haben, ist mehrfach ein riesenhafter Gott, in jeder Version jedoch anders, abgebildet, der als Illustration dazu gelten kann.<sup>72</sup> In der Variante auf dem zweiten Schrein Tutanchamuns (1333–1323 v. Chr.) ist der Kopf im Himmel, die Füße sind in der Unterwelt (Abb. 1), und in der Ramses' IX. (1125/21–1107/03 v. Chr.) sind die Arme ausgestreckt, so dass diese im oberen Bereich der Unterwelt sind (Abb. 2). Hier eröffnen sich Parallelen zu *Pyr.* § 149. Das sog. Schutzbild im Grab Ramses' VI. (1142/40–

<sup>68</sup> Zusammenfassend M. SMITH 2009b, 5f. Dazu noch: F. JUNGE 2003, 122–126. (Vgl. dazu S. LIPPERT 2005, 6. M. A. STADLER 2005, 129.) Zu PT 600 und seiner Wirkungsgeschichte: E. GRAEFE 1991, 129–148. M. A. STADLER 2005, 38–40.

<sup>69</sup> J. ASSMANN 2005, 62 Anm. 116.

<sup>70</sup> Vgl. dazu auch Buch von der Erde D 9: Die Arme des sich in Chepri verwandelnden Re sind dort ebenfalls Kinder (*msw.w*), um den Kosmos zu durchmessen. (Siehe dazu J. C. DARNELL 2004, 237. M. MINAS-NERPPEL 2006, 220f.)

<sup>71</sup> J. ASSMANN 1983b, 124 f. Vgl. auch G. VITTMANN 1995, 18–23.

<sup>72</sup> J. C. DARNELL 2004, 374–424. J. F. QUACK 2005 bestreitet (wie auch A. V. LIEVEN 2008), dass die solar-osirianische Einheit Hauptthema der Texte sei, widerspricht sich jedoch selbst, wenn er *nti-pn* „dieser Gott“ als Bezeichnung des Sonnengottes und den riesenhaften Gott im Grab Ramses' IX. (hier Abb. 2) als Osiris akzeptiert (S. 39), der aber laut Beischrift *nti-pn*, also der Sonnengott ist, indes von QUACK ausdrücklich als vereinigter Osiris-Re abgelehnt wird (S. 36). Siehe auch G. VITTMANN 1995, 23 f., zum Zusammenhang mit dem transzendenten Hochgott.

1134/32 v. Chr.), das DARNELL als drittes mit den beiden anderen zu einer Gruppe zusammenfasst, muss hier ausgesondert und kann nicht berücksichtigt werden, da mit ihm noch zu viele Probleme verbunden sind, um es als Abbildung des Hochgottes in riesenhafter Gestalt im hiesigen Zusammenhang heranziehen und valide Aussagen daraus ableiten zu können.<sup>73</sup>

Aus der kryptographischen Beischrift zum riesenhaften Gott auf dem Tutanchamun-Schrein geht hervor, dass der aufgrund seiner Mumien-gestalt an Osiris erinnernde Gott Re ist. Die Gesamtkomposition legt nahe, das oberste Register als Region zu deuten, in der der Kopf ist, und das unterste Register für den Bereich steht, in dem sich seine Füße befinden. Die hieroglyphischen Texte beschreiben diese als *hry.t* „oberen Bereich“ und *htmy.t* „Zerstörungsort“, ein völlig dunkles Areal in den tiefsten Tiefen der Unterwelt.<sup>74</sup>

Die Beischriften zur genannten Darstellung im Grab Ramses' IX. sind deutlicher, lassen das Bild bei Tutanchamun besser verstehen, unterstreichen weiter die Parallelen zu PT 215 und stellen den Bezug zum universalen Hochgott in wünschenswerter Klarheit her: Der riesenhafte Gott ist mit dem Namen des verstorbenen Königs versehen, also eine Darstellung des verklärten Königs, der wie in PT 215 mit Gott identisch ist. Auf derselben Wand, in einer hieroglyphischen Zeile zwischen dem oberen und unteren Register, spricht der König zu den Göttern und erbittet ihren Schutz vor böswilligen Götterboten, *hr-nty ink Itmw m hpr=f w<sup>c</sup>.w m Nwn* „denn ich bin Atum in seinem einsamen Entstehen aus dem Urwasser Nun“.<sup>75</sup> Wie Unas in PT 215 wird also Ramses IX. zum einen als Atum verstanden. Zum anderen ist er als riesenhafter Gott dargestellt, dessen Arme im Himmel und dessen Beine in der Unterwelt sind, wie es die Beischrift vor dem Bild des Königs als Gott ausdrücklich sagt und wie es PT 215 für Unas impliziert: *nti-pn m shr-pn <sup>c</sup>.wy=f<y> m hry.t rd.wy=f<y> m htmy.t* „Dieser Gott ist in dieser Gestalt: Seine Arme sind im oberen Bereich, seine Füße sind am Zerstörungsort.“ heißt es bei Ramses IX.<sup>76</sup> DARNELL weist daraufhin, dass *hry.t* zwar den oberen Bereich der Unterwelt bezeichnet, jedoch das Wort auch auf *hr.t* „Himmel“ anspielen kann. Es besteht zwar kein direktes und eindeutiges

<sup>73</sup> Ob die drei Bilder denselben Gott meinen ist umstritten (A. v. LIEVEN 2008, 179), doch ist dem Hochgott Vielfalt wesensgemäß, weshalb schwerlich die durchgängig gleiche Ikonographie zu erwarten ist, wie das VON LIEVEN tut.

<sup>74</sup> J. C. DARNELL 2004, 64–69, 74–80,

<sup>75</sup> F. GUILMANT 1907, Taf. 63. J. C. DARNELL 2004, 328 f., 337, Taf. 35.

<sup>76</sup> J. C. DARNELL 2004, 334–348.



Junktum zwischen der Hieroglyphenzeile, die Atum erwähnt, und dem Bild des schräg liegenden riesenhaften Gott in dem Sinn, dass sich die Zeile explizit auf das Bild beziehe, so wie die Beischrift vor dem Bild. Immerhin stellt jedoch das Bild den König als Gott dar und die Zeile hält einen Ausspruch des Königs, in dem er sich als Gott bezeichnet, fest, weshalb es statthaft sein wird, einen inneren Bezug zwischen beidem zu sehen.

Doch könnte nun entgegnet werden, dass *Pyr.* § 149 die Arme und Beine mit Göttern gleichgesetzt, aber nicht *expressis verbis* gesagt werde, sie seien im Himmel und in der Unterwelt, vielmehr werde von der Bewegungsfreiheit in jenen Weltregionen gesprochen. Tatsächlich aber ist das eine für die PT charakteristische Formulierungsweise, die Zusammenhänge sehr subtil allein über die Juxtaposition und Variationen herstellt. Denn *Pyr.* § 149 bricht aus dem gängigen Schema der vorangegangenen und der folgenden Sätze aus, was als bedeutsam gewertet werden muss. Und wie soll der Gott mit den Armen zum Himmel herauskommen? Er streckt sich wohl eher aus und reicht so in das Firmament hinein. Selbst wenn die Fortbewegung im Vordergrund stehen sollte, wäre deutlich auf den Sonnenzyklus angespielt, im Rahmen dessen es zur transzendenten solar-osirianischen Einheit kommt, die etwa 1000 Jahre später im riesenhaften Gott verbildlicht worden ist.

PT 215 – um die einzelnen Argumentationsstränge zusammenzuführen – belegt also erstens das Konzept von Atum als dem einen Gott, dessen Glieder die anderen Götter bilden. Zweitens zeigt er mit der Erwähnung des Ka, der hier den Ka *par excellence* meint, weil durch den Kontext mit Atum am Uranfang stehend, auf einer begrifflichen Ebene eine große Nähe zu ramessidischen Quellen der Transzendenztheologie. Und drittens deutet sich das Bild des riesenhaften Gottes an, das wenn nicht für die solar-osirianische Vereinigung, so mindestens doch für den transzendenten, den Kosmos durchmessenden Weltgott steht. Darüber hinaus hat sich gezeigt, dass Primat und Transzendenz einander nicht ausschließen. Vielmehr stehen sie ohne Schwierigkeiten innerhalb desselben Textes nebeneinander; ein konstellativ-hierarchisches Gottes-/Götterbild widerspricht folglich nicht der Transzendenztheologie, wie das suggeriert wurde. PT 215 steht aufgrund seines Alters damit quer zu kategorischen Einteilungen der ägyptischen Religionsgeschichte, denen zufolge der transzendente Hochgott erst in Reaktion auf Amarna denkbar ist. Der Spruch führt nämlich zu viele Aspekte des vermeintlich erst ramessidischen Weltgottes zusammen, um ihn lediglich als einen Text mit

„Präfigurationen“ zu klassifizieren. Der Hochgott gehört in seiner Transzendenz deshalb zum Kern ägyptischer Religion, wie sie sich bereits in ihren ältesten erhaltenen Quellen manifestiert. Damit vertrete ich hier ein Modell, das bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein galt, das aber nach ASSMANN Unterschiede verwische und Einsichten in die innere Entwicklung der ägyptischen Religion verhindere, ja das für epochale Veränderungen blind mache.<sup>77</sup> War die Ägyptologie also die letzten 30 Jahre auf einem Irrweg? Würde ich diese Frage mit ja beantworten, litte ich nicht nur unter schwerer Hybris, sondern wäre auch destruktiv. Nach der Antithese will ich deshalb eine Synthese vorschlagen, die von ASSMANNs Arbeiten durchaus inspiriert ist.<sup>78</sup>

Ausgangspunkt sollen zwei Zitate aus Hymnen sein, denen sich leicht weitere zur Seite stellen ließen. Das eine aus einem Hymnus auf Sobek-Re hatte ich bereits oben angeführt. Es heißt dort: *nḥb=sn k3 n ntr-nb im=k ntrī=sn m ḥprw=k* „Sie bestimmen den Ka eines jeden Gottes aus dir heraus, indem sie (sc. die Götter) göttlich in deiner Gestalt sind.“<sup>79</sup> Hier wird zweimal das Personalpronomen der dritten Person Plural verwendet. Das zweite „sie“ verweist in einer *constructio ad sensum* auf das „eines jeden Gottes“ des Hauptsatzes. Doch das erste „sie“, das hier auch von manchen „man“ übersetzt wird, sind doch wohl diejenigen, die sich mit religiösen Fragestellungen beschäftigen, also die Priester. Zur Deutung der diversen Manifestationen des Göttlichen sind sie darauf angewiesen, den Hochgott als Ausgangspunkt zu nehmen.

Das zweite Zitat stammt aus dem Amunshymnus des pLeiden I 350 IV 18: *nn sšmw=f prḥw ḥr šḫ.w nn mtr.tw r=f* „...“<sup>80</sup> ASSMANN übersetzt das auf zweierlei Art: „Sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriftrollen, man lehrt nicht über ihn (in den Tempelschulen).“<sup>81</sup> Und an anderer Stelle gibt er die Stelle so wieder: „(...) sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriftrollen, man lehrt nicht über ihn [...]“<sup>82</sup> ZANDEE hingegen schlug vor: *nn sšmw=f prḥw ḥr šḫ.w nn mtr.tw r=f dry.t* „Zijn beeld is niet uiteen gezet in geschriften. Niet onderricht men omtrent

<sup>77</sup> J. ASSMANN 2005, 43f.

<sup>78</sup> Insbesondere sei hier auf J. ASSMANN 2005, 64 Anm. 128, mit den Ausführungen zur ägyptischen Priesterklasse und zu ihrer Entwicklung im Neuen Reich verwiesen.

<sup>79</sup> pStrasbourg 2 und 7 IV 28. P. BUCHER 1928, 160. J. ASSMANN 1999, 358.

<sup>80</sup> J. ZANDEE 1947, Taf. 4.

<sup>81</sup> J. ASSMANN 2005, 58.

<sup>82</sup> J. ASSMANN 1999, 332.

hem ...<sup>83</sup> Im Kommentar erwägt er eine Lesung *dry.t* „vortrefflich“ für das letzte, weitgehend zerstörte Wort (bei ASSMANN offenbar „Tempelschule“ oder unübersetzt). Die Übersetzungen gehen von einem Paradoxon aus, denn dadurch, dass der Hymnus schriftlich fixiert ist, finden sich ja Aussagen zu Gott in den Schriften, die ebenfalls Lehren über ihn voraussetzen. Tatsächlich beschreibt er recht genau, wie die Götterwelt aus dem Hochgott entstanden ist, behauptet aber dem oben Zitierten entsprechend andererseits, der Hochgott sei „zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen (*kfz*), zu groß, um ihn zu erforschen (*ndnd*), zu stark, um ihn zu erkennen (*rh*)“ (IV 19).<sup>84</sup> Deshalb vermute ich als eigentliche Aussage, dass alle Versuche, das Wesen Gottes zu beschreiben, zum Scheitern verurteilt sind, denn das göttliche Wesen übersteigt menschliches Erkenntnisvermögen. Es ist daher vielleicht tatsächlich in die Lücke am besten ein Adverb zu ergänzen, das „korrekt, akkurat, zutreffend“ bedeutet: „Sein Bild kann nicht in den Schriften entfaltet werden, man lehrt nicht über ihn \*akkurat!“. Die Verborgenheit des Hochgottes, von der andere Hymnen sprechen,<sup>85</sup> ist vermutlich ebenfalls weniger paradox, da Gottes Wirken für seine Schöpfung als offenkundig geschildert wird, als vielmehr die für den menschlichen Geist unfassbare Größe Gottes meinent zu verstehen. Als christliche Parallele wären hier Aussagen bei Thomas von Aquin über Gott in dessen *Summa contra gentiles* (I 30f.) anzuführen.<sup>86</sup>

Die Beispiele belegen, was an sich wenig überraschend ist, eine theologische Reflexion über Gott in den ägyptischen Priesterkreisen. Die Synthese lautet demzufolge: Die ramessidischen Quellen – sollten sie wirklich erst in dieser Zeit verfasst worden und nicht Abschriften älterer Vorlagen sein –<sup>87</sup> zeigen in der Tat eine Reaktion auf Amarna. Denn sie reflektieren die traditionelle Religion, arbeiten dadurch theologisch und lassen deshalb in besonderer Klarheit das Weltgottkonzept in Erscheinung treten. Die älteren bzw., um Missverständnissen vorzubeugen, die sicher

<sup>83</sup> J. ZANDEE 1947, 75, 85 f.

<sup>84</sup> J. ASSMANN 1999, 329–332. J. ZANDEE 1947, 63–71, 75–86, Taf. III f.

<sup>85</sup> M. A. STADLER 2009a, 149–159.

<sup>86</sup> Siehe D. LORTON 1994, der die Ägyptologie in diesem Zusammenhang an Thomas von Aquin erinnerte, aber auch ganz klar davor warnt, wenn auch nur mittelbare Wurzeln dafür in Ägypten zu suchen.

<sup>87</sup> Vgl. den bislang nicht vor-ramessidisch belegten Hymnus im Grab TT 136 aus der Amarnazeit: A. GRIMM/H. A. SCHLÖGL 2005, 2f. (Dazu P. DORMAN 2008.) A. SPALINGER 2008.



älter bezeugten religiösen Texte des Alten und Mittleren hingegen haben in ihrer überwältigenden Masse eine andere Funktion, sie sind nämlich Ritualtexte, die nur knapp auf die Mythologie verweisen. Sie könnten also Zeugnis von einem unerschütterten, unbekümmerten und ganz selbstverständlichen Umgang mit den damals gültigen Vorstellungen ablegen (oder tun dies nur zufällig aufgrund ihrer Textfunktion). Jene Unbekümmertheit wurde dann in der Amarnazeit mit einem völlig anderen Konzept konfrontiert. Aus dieser Konfrontation erwuchs, so könnte ich mir vorstellen, das Bedürfnis den traditionellen Glauben stärker zu reflektieren, so dass die Quellen zum transzendenten Hochgott reichlicher fließen, der jedoch kein Produkt ramessidischer Theologie, sondern bereits viel älter war. Zwei Punkte müssen jedoch betont werden: Die Synthese hat erstens zur Prämisse, dass die Quellenlage repräsentativ ist. Darin liegt aber ein großes Risiko. Da eventuell nur 0,001% der Papyri etwa des Alten Reiches erhalten sind, können – so steht zu befürchten – mit den restlichen 99,999% wesentliche Quellenkomplexe verloren gegangen sein,<sup>88</sup> in denen sich die theologische Reflexion bereits des Alten Reiches niedergeschlagen haben könnte. Zweitens will die Synthese nicht suggerieren, dass es vorher keine theologische Diskussion gegeben hat – der Theozeediskurs des Mittleren Reiches beweist das Gegenteil –,<sup>89</sup> sondern dass hier ein anderer Schwerpunkt gesetzt wurde. So schließen sich weitere Fragen an, die ich hier offen lassen muss, aber doch stellen möchte: Ist nun die reichere Quellenlage zum transzendenten Gott ein Resultat einer sich entwickelnden Gruppe von religiösen Spezialisten, die sich mit theologischen Problemen auseinandersetzten? Oder hat Amarna, da es u.U. die verstärkte theoretische Auseinandersetzung mit der Religion ausgelöst hat, die Entwicklung dieses Spezialistentum erst gefördert?

## Literatur

Abkürzungen nach dem *Lexikon der Ägyptologie*.

ALLEN James P., *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Yale Egyptological Studies 2, New Haven 1988.

ALLEN James P., *Reading a Pyramid*, in: Berger C. / Clerc G. / Grimal N. (Hg.), *Hommages à Jean Leclant I*, BdÉ 106/1, Le Caire 1994, 5–28.

<sup>88</sup> G. POSENER 1962.

<sup>89</sup> E. BLUMENTHAL 2004. G. FECHT 1972. R. B. PARKINSON 2002, 130–138. D. SITZLER 1995.

- ALLEN James P., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Edited by P. Der Manuelian, Leiden/Boston 2005.
- ALLEN James P., *Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts, The Egyptian Coffin Texts 8*, Chicago 2006.
- ALLEN James P., *The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts*, BA 2, Malibu 1984.
- ALLEN Thomas G., *Occurrences of Pyramid Texts with Cross Indexes of these and other Egyptian Mortuary Texts*, SAOC 27, Chicago 1950.
- ALTENMÜLLER Hartwig, *Bemerkungen zum Kannibalenspruch*, in: Assmann J. / Feucht E. / Grieshammer R. (Hg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*. GS E. Otto, Wiesbaden 1977, 19–39.
- ALTENMÜLLER Hartwig, *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches*, ÄA 24, Wiesbaden 1972.
- ALTENMÜLLER Hartwig, *Gliedervergottung*, in: Helck W./Westendorf W. (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie II*, Wiesbaden 1977, 623–627.
- ANTHES Rudolf, *Der König als Atum in den Pyramidentexten*, in: ZÄS 110, 1983, 1–9.
- ASSMANN Jan, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart u. a. 1984.
- ASSMANN Jan, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Freiburg, Schweiz/Göttingen 21999.
- ASSMANN Jan / BOMMAS Martin / KUCHARÉK Andrea, *Altägyptische Totenliturgien 3. Osirisliturgien in Papyri der Spätzeit*, Heidelberg 2008.
- ASSMANN Jan, *Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten*, in: v. Stietenron H. (Hg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, 46–69.
- ASSMANN Jan, *Gott*, in: Helck W. / Westendorf W. (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie II*, Wiesbaden 1977, 756–186.
- ASSMANN Jan, *Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines „Höchsten Wesens“*, in: Westendorf W. (Hg.), *Aspekte der spätägyptischen Religion*, GOF IV/9, Wiesbaden 1979, 7–42.
- ASSMANN Jan, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.–20. Dynastie*, OBO 51, Freiburg Schweiz / Göttingen 1983a.
- ASSMANN Jan, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*. Theben 1, Mainz 1983b.

- ASSMANN Jan, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001.
- ASSMANN Jan, *Altägyptische Totenliturgien. 1. Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches*, Heidelberg 2002.
- ASSMANN Jan, *Theologie in Ägypten*, in: Oeming M. / Schmid K. / Schüle A. (Hg.), *Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen, Altes Testament und Moderne 9*, Münster 2004, 51-62.
- BAINES, J., *Egyptian Deities in Context: Multiplicity, Unity, and the Problem of Change*, in: Porter B. N. (Hg.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1, Casco Bay 2000, 9-78.
- BARTA Winfried, *Bemerkungen zur Bedeutung der im Pyramidenspruch 273/274 geschilderten Anthropophagie*, in: ZÄS 106, 1979, 89-94.
- BARTA Winfried, *Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König*, MÄS 39, Berlin 1981.
- BARTA Winfried, *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, MÄS 28, München/Berlin 1973.
- BLUMENTHAL Elke, *Der Vorwurf an Rensi. Gott und Mensch in den „Klagen des Bauern“*, in: ZÄS 131, 2004, 1-22.
- BUCHER Paul, *Les hymnes à Sobk-Ra, seigneur de Semenou, des papyrus nos. 2 et 7 de la Bibliothèque nationale de Strasbourg*, in: Kêmi 1, 1928, 147-166.
- DARNELL John Coleman, *The enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*, OBO 198, Fribourg/Göttingen 2004.
- VAN DIJK Jacobus, *An early hymn to Osiris as nocturnal manifestation of Re*, in: Martin G. Th. (Hg.), *The Memphite Tomb of Horemheb, Commander-in-Chief of Tutankhamun*, Egypt Exploration Society Excavation Memoir 55, London 1989, 61-69.
- VAN DIJK Jacobus, *The Amarna Period and the Later New Kingdom (c. 1352-1069 BC)*, in: Shaw I. (Hg.), *The Oxford History of Egypt*, Oxford 2000, 272-313.
- DORMAN Peter, *Rez. zu A. GRIMM/H. A. SCHLÖGL 2005*, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8, 2008, 131-135.
- EDEL Elmar, *Altägyptische Grammatik. 2 Bände*, *Analecta Orientalia* 34/39, Rom 1955/1964.
- EYRE Christopher, *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study* Liverpool 2002.



- FAULKNER Raymond O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969.
- FAULKNER Raymond O., 'Cannibal Hymn' from the Pyramid Texts, in: *JEA* 10, 1924, 97–103.
- FECHT Gerhard, *Der Vorwurf an Gott in den „Mahnworten des Ipu-wer“* (Pap. Leiden I 344 recto, 11,11–13,8; 15,13–17,3). *Zur geistigen Krise der ersten Zwischenzeit und ihrer Bewältigung*, Heidelberg 1972.
- GESTERMANN Louise, „Neue“ Texte in spätzeitlichen Grabanlagen von Saqqara und Heliopolis, in: *Minas M. / Zeidler J. (Hgg.), Aspekte spätägyptischer Kultur. FS E. Winter, Aegyptiaca Treverensia 7*, Mainz 1994, 89–95.
- GOEBS Katja, *Zerstörung als Erneuerung in der Totenliteratur: Eine kosmische Interpretation des Kannibalenspruches*, in: *GM* 184, 2003, 29–50.
- GRAEFE Erhart, *Über die Verarbeitung von Pyramidentexten in den späten Tempeln (Nochmals zu Spruch 600 (§1652a-§1656d: Umhängen des Halskragens))*, in: *Verhoeven U. / Graefe E. (Hgg.), Religion und Philosophie im Alten Ägypten. FS Ph. Derchain, OLA 39*, Leuven 1991, 129–148.
- GRIMM Alfred / SCHLÖGL Hermann A., *Das thebanische Grab Nr. 136 und der Beginn der Amarnazeit*, Wiesbaden 2005.
- GUILMANT Félix, *Le tombeau de Ramsès IX. MIFAO 15*, Le Caire 1907.
- HELLINCKX Bart R., *Altägyptische Totenliturgien*, in: *OLZ* 99, 2004, 5–14.
- HANNIG Rainer, *Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und Erste Zwischenzeit*, Mainz 2003.
- HAYES William C., *The Texts in the Maṣṭabeh of Se'n-wosret-ʿankh at Lisht*, *Publications of the Metropolitan Museum of Art* 12, New York 1937.
- HAYS Harold M., *Old Kingdom Sacerdotal Texts*, in: *JEOL* 41, 2009, 47–94.
- HORNUNG Erik, *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*, Darmstadt 1997.
- HORNUNG Erik, *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt*, Darmstadt<sup>6</sup> 2005.
- JEQUIER Gustave, *Le monument funéraire de Pépi II, Band 1. Fouilles à Saqqarah*, Le Caire 1935.

- JEQUIER Gustave, *Les pyramides des reines Neit et Apouit, Fouilles à Saqqarah*, Le Caire 1933.
- JUNGE Friedrich, *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, OBO 193, Freiburg Schweiz/Göttingen 2003.
- KAMMERZELL Frank, *Das Verspeisen der Götter. Religiöse Vorstellung oder poetische Fiktion?*, in: *LingAeg* 7, 2000, 183–218.
- LECLANT Jean (Hg.), *Les Textes de la Pyramide de Pépy I<sup>er</sup>*, MIFAO 118, Le Caire 2001.
- LEITZ Christian, *Altägyptische Sternuhren*, OLA 62, Leuven 1995.
- LEITZ Christian, *Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten*, in: *Or* 65, 4, 1996, 381–427.
- VON LIEVEN Alexandra, *Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch*, *The Carlsberg Papyri* 31, Copenhagen 2008.
- VON LIEVEN Alexandra, *Rez. zu J. C. DARNELL 2004*, in: *OLZ* 103, 2008, 177–183.
- LIPPERT Sandra, *Rez. zu F. JUNGE 2003*, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 257, 2005, 2–9.
- LORTON David, *God: Transcendent, Dead, or Everything?*, in: *GM* 140, 1994, 53–67.
- MATHIEU Bernard, *La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime?* In: Bickel S. (Hg.), *Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages. D'un monde à l'autre. Actes de la Table Ronde Internationale «Textes des Pyramides Versus Textes des Sarcophages»*, IFAO, 24-26 septembre 2001, BdÉ 139, Le Caire 2004, 247–262.
- MERCER Samuel A. B., *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*. Vier Bände, New York u.a. 1952.
- MINAS-NERPEL Martina, *Der Gott Chepri. Untersuchungen zu Schriftzeugnissen und ikonographischen Quellen vom Alten Reich bis in griechisch-römische Zeit*, OLA 154, Leuven u.a. 2006.
- MÖLLER Georg, *Über die in einem späthieratischen Papyrus des Berliner Museums erhaltenen Pyramidentexte*, Berlin 1900.
- MORENZ Siegfried, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, in: *Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von E. Blumenthal und S. Herrmann unter Mitarbeit von A. Onasch, Weimar 1975, 77–119.
- MÜLLER-ROTH Marcus, *Das Buch vom Tage*, OBO 236, Fribourg/Göttingen 2008.

- NIWIŃSKI Andrzej, The Solar-Osirian Unity as Principle of the Theology of the "State of Amun" in Thebes in the 21<sup>st</sup> Dynasty, in: JEOL 30, 1987–88, 89–107.
- OSING Jürgen, Zur Disposition der Pyramidentexte des Unas, in: MDAIK 42, 1986, 131–144.
- PARKINSON Richard B., Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection, London/New York 2002.
- PIANKOFF Alexandre, The Pyramid of Unas, Princeton 1969.
- PIANKOFF Alexandre / RAMBOVA N., The Shrines of Tut-ankh-Amon, New York 1955.
- PORTER Bertha / MOSS Rosalind L. B., Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings I, The Theban Necropolis I, Private Tombs, Oxford 1960.
- POSENER Georges, Histoire et Égypte ancienne, in: Annales (Économies. Sociétés. Civilisations) 17, 1962, 631–646.
- QUACK Joachim Friedrich, Dekane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 38, 1995, 97–122.
- QUACK Joachim Friedrich, Perspektiven zur Theologie im Alten Ägypten: Antwort an Jan Assmann, in: Oeming M. / Schmid K. / Schüle A. (Hg.), Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen, Altes Testament und Moderne 9, Münster 2004, 63–74.
- QUACK Joachim Friedrich, Ein Unterweltbuch der solar-osiranischen Einheit?, in: WdO 35, 2005, 22–47.
- QUACK Joachim Friedrich, Rez. zu Roulin, Le livre de la nuit, in: WdO 28, 1997, 177–181.
- QUACK Joachim Friedrich, Rez. zu J. ZEIDLER 1999, in: BiOr 57, 2000, 542–558.
- RÖSSLER-KÖHLER Ursula, Königliche Vorstellungen zu Grab und Jenseits im Mittleren Reich Teil I: Ein ‚Gottesbegräbnis‘ des Mittleren Reiches in königlichem Kontext: Amduat, 4. und 5. Stunde, in: Gundlach R./Seipel W. (Hgg.), Das frühe ägyptische Königtum. Akten des 2. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Wien 24.–26. 9. 1997, ÄAT 36, 2, Wiesbaden 1999, 73–96.
- SCHENKEL Wolfgang, Zur Verbalflexion der Pyramidentexte, in: BiOr 42, 1985, 481–494.
- SETHE Kurt, Die Altaegyptischen Pyramidentexte. Vier Bände, Leipzig 1908–1922, ND Darmstadt 1960.



- SETHE Kurt, Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten. Sechs Bände, Glückstadt/Hamburg 1935–1962.
- SCHOTT Siegfried, Bemerkungen zum Ägyptischen Pyramidenkult, in: Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde 5, 1950, 129–264.
- SITZLER Dorothea, Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien), Studies in Oriental Religions 32 Wiesbaden 1995.
- SMITH Mark, Democratization of the Afterlife, in: Dieleman J./Wendrich W. (Hgg.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles 2009a. (<http://escholarship.org/uc/item/70g428wj>).
- SMITH Mark, Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt, Oxford 2009b.
- SPALINGER Anthony, The Rise of the Solar-Osirian Theology in the Ramesside Age: New points d'appui, in: Rothöhler B./Manisali A. (Hg.), Mythos & Ritual. FS J. Assmann zum 70. Geburtstag, Münster 2008, 257–275.
- SPIEGEL Joachim, Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramide. Beschreibung und erläuterte Übersetzung, ÄA 23, Wiesbaden 1971.
- STADLER Martin Andreas, Rez. zu F. JUNGE 2003, in: Journal of the American Oriental Society 124.1, 2005, 128 f.
- STADLER Martin Andreas, Spätägyptische Hymnen als Quellen für den interkulturellen Austausch und den Umgang mit dem eigenen Erbe – drei Fallstudien, in: Witte M. / Diehl J.F. (Hgg.), Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit, Forschungen zum Alten Testament II/38, Tübingen 2009a, 141–163.
- STADLER Martin Andreas, Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch, Orientalische Religionen in der Antike – Ägypten, Israel, Alter Orient 1, Tübingen 2009b.
- STADLER Martin Andreas, Wege ins Jenseits. Zeugnisse ägyptischer Totenreligion im Martin von Wagner Museum der Universität Würzburg. Nachrichten aus dem Martin von Wagner Museum der Universität Würzburg Reihe A, Würzburg 2005.
- STYLES Joseph A., The Problem of Order in the Pyramid Texts: A Quantitative Approach, in: JARCE 42, 2005–2006, 13–32.

- SZCUDŁOWSKA Albertyna, Liturgical Text Preserved on Sękowski Papyrus, in: ZÄS 98, 1970, 50–80.
- VITTMANN Günter, „Riesen“ und riesenhafte Wesen in der Vorstellung der Götter, Beiträge zur Ägyptologie 13, Wien 1995.
- WALKER James H., Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology. Australian Centre for Egyptology: Studies 4, Warminster 1996.
- ZANDEE Jan. De hymnen aan Amon van papyrus Leiden I 350, in: OMRO 28, 1947.
- ZEIDLER Jürgen, Pfortenbuchstudien. Zwei Bände, GOF IV. 36, Wiesbaden 1999.

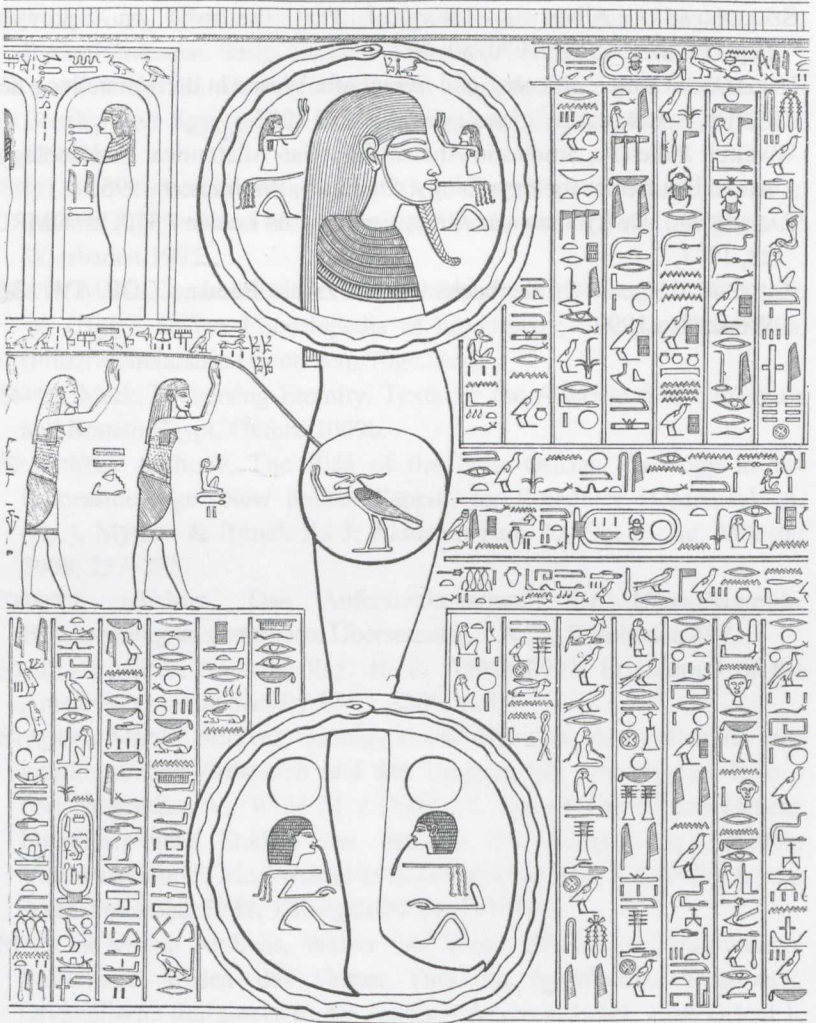


Abb. 1: Der riesenhafte Gott auf dem zweiten Sargschrein des Tutanchamun. (Nach A. PIANKOFF/N. RAMBOVA 1955, Abb. 41.)



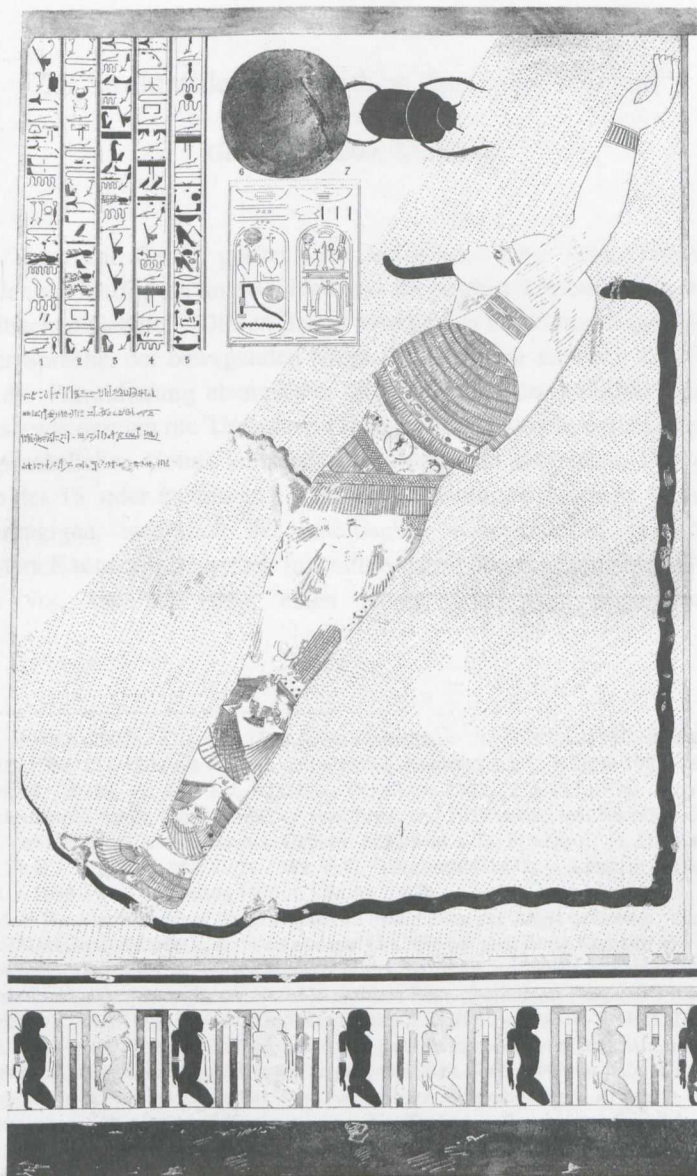


Abb. 2: Der riesenhafte Gott auf der sog. aenigmatischen Wand im Grab Ramses' IX. (Nach F. GUILMANT 1907, Taf. 77.)