

Karl Jansen-Winkeln

Ein Wezir als Priester

Im Folgenden geht es um einen Text der „Priesterannalen“ von Karnak, und zwar um den ausführlichsten, schwierigsten und ungewöhnlichsten aller davon erhaltenen Inschriften. Hans-Werner Fischer-Elfert hat stets eine Schwäche für das Ungewöhnliche in der ägyptischen Überlieferung und ihren Texten gehabt. Ich hoffe daher, dass er auch an dieser Inschrift etwas Gefallen finden kann.

Bei den „Priesterannalen“ handelt es sich keineswegs um eigentliche „Annalen“, sondern es sind in erster Linie datierte (hieroglyphische) Vermerke über die Einführung eines Priesters. Diese Vermerke haben (mit einigen Varianten) folgende Form: „Datum, dieser Tag des Einführens des NN, Sohnes des NN (*hrw pn n bzj NN z3 NN*) in die große erhabene Kapelle des Amun (*r t3 g3jt 3t šps n Jmn*) bzw. in die großen erhabenen Stätten des Amun (*r n3 swt 3 šps n Jmn*)“. Nicht selten werden nicht nur die Namen des Eingeführten und seines Vaters genannt, sondern auch weitere Vorfahren. Der erste Text dieser ‚Priesterannalen‘ aus Karnak stammt aus der späteren 21. Dynastie, aus dem Jahr 2 Osorkons des Älteren (Osochor), die letzten aus der späteren 22./23. Dynastie.¹ Sinn und Zweck dieser Inschriften ist ganz offenbar, die Übernahme eines Priesteramtes monumental zu dokumentieren, und zwar im Tempel selbst, an besonders heiliger und geschützter Stelle. Der Priester selbst und auch seine Nachkommen konnten so ihren Anspruch auf dieses Amt jederzeit nachweisen.²

Von den 46 Inschriften dieser Gruppe (die z. T. mehrere Daten enthalten können und dann wohl in der Regel nacheinander angebracht wurden) sind nur vier, die auf drei massiven Blöcken aus Sandstein angebracht sind, ins Museum Kairo gebracht worden.³ Alle anderen Inschriften waren nur als kleinere Fragmente aufgefunden worden. Sofern sie überhaupt noch vorhanden sind, ist ihr Verbleib unbekannt. Erhalten sind aber die Abklatsche, die Legrain von ihnen angefertigt hat,⁴ als er diese Inschriften 1898–99 im „Hof des Mittleren Reiches“ in Karnak gefunden hatte, südlich

¹ S. Kruchten (1989), 239–242. Einige ähnliche Inschriften über Priestereinführungen gibt es auch noch in der 25. Dynastie, aber nicht aus Karnak, sondern aus Luxor, vermutlich alle aus der Zeit des Tanutamun, s. Vittmann (1983); Vittmann (2001); Brunner (1977), 87–89; Abb. 45; Tf.186c/d; Breyer (2003), 353–359; Jansen-Winkeln (2009), 245–248 (49.22–25).

² Ebenfalls in einigen Punkten vergleichbar, aber auch mit bedeutenden Unterschieden, sind zwei *unterägyptische* Inschriften der späteren 22. Dynastie auf einem Block aus dem Tempel von Mendes (Kairo JE 43359), in denen die sukzessive Einführung von zwei *Hohenpriestern* (Vater und Sohn) des Bockes von Mendes berichtet wird, s. Jansen-Winkeln (1985), 229–238, 571–575; Jansen-Winkeln (2007), 387–388 (44.9–10). Beide sind aber zugleich libysche Fürsten und lokale Herrscher.

³ Kairo JE 36493 (Nr. 7), JE 36494 (Nr. 1–2), JE 36495 (Nr. 3).

⁴ Zimmer in: Kruchten (1989), 1–3.

der ‚Granitschwellen‘.⁵ Legrain hatte vermutet, dass es sich bei den Schriftträgern um wiederverwendete Pfeiler aus dem Tempel der 12. Dynastie handele. Die Untersuchung von Th. Zimmer⁶ hat aber ergeben, dass es sich aufgrund des Materials nicht um Architekturreste des Mittleren Reiches handeln kann; das frühest mögliche Datum wäre die frühere 18. Dynastie. Außerdem müssen es keineswegs wiederverwendete Bauteile sein, und der Fundort war auch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der Ort, an dem diese Teile ursprünglich verbaut waren. Man kann noch hinzufügen, dass es der Form der drei noch vorhandenen Blöcke nach (die Zimmer nicht gesehen hat) unwahrscheinlich ist, dass es Pfeiler waren. Man würde eher an Architrave oder Teile davon denken. Der Block Paris Louvre E. 3336 (C. 258),⁷ der nicht zu den Priesterannalen gehört, aber etwas Vergleichbares berichtet, die Wiedereinsetzung eines Priesters in sein Amt, stammt von einem Architraven des Achmenu-Tempels ganz in der Nähe des Zentralhofes.⁸

Kern all dieser Inschriften über Amtseinführungen von Priestern sind das Datum, die Formel über das Einführen und die Identifizierung des Eingeführten (s. o.). Die meisten der entsprechenden Texte enthalten nur diese Basisformeln, aber einige werden auch durch andere Elemente erweitert, vor allem durch Reden des neu eingeführten Priesters (in der 1. Person). Diese Reden kommen in den ‚Priesterannalen‘ mehrfach vor, am ausführlichsten in Nr. 1, Nr. 2 und der hier behandelten Nr. 7. Auch in den Inschriften Nr. 10, 15, 23 und 29 finden sich sehr fragmentarische und daher unklare Reden in der 1. Person, teilweise (Nr. 23 und 29) an eine 2. Person gerichtet. In einigen anderen Fällen (Nr. 16 und 19) bleibt es aufgrund der Zerstörungen unklar, ob sie ähnliche Reden enthielten. Kruchten hat diese Reden „discours inaugural“ genannt und meinte, sie seien nicht fiktiv, sondern tatsächlich anlässlich der Einführung gehalten worden, an die anderen Priester von Karnak gerichtet. Das Thema sei jeweils „l’expérience mystique vécue par le personnage“.⁹ Das ist kaum richtig: In diesen Reden wird zwar die Ehrfurcht des neuen Priesters spürbar, der zum ersten Mal den Gott in Gestalt seines Kultbildes sehen darf, aber das ist schon das einzige „mystische“ Element in diesen Reden. Und sie sind auch gewiss nicht anlässlich der Einführung deklamiert worden: In Nr. 7 wird die Rede *expressis verbis m jb* „im Herzen“, d. h. „für sich“ gesprochen, und auch in Nr. 2 beginnt die Rede mit „mein Herz, mein Herz“: Der neue Priester spricht eindeutig zu sich selbst, es sind seine *Gedanken*

⁵ Legrain (1900), 51.

⁶ In: Kruchten (1989), 1–10.

⁷ Kruchten (1989), 257–263, pl. 14, 32; Jansen-Winkel (1992), 249–254; Jansen-Winkel (2007), 168–169 (20.10).

⁸ PM II², 111; Daumas (1980), 283–284.

⁹ Kruchten (1989), 22–23.

während der Einführung.¹⁰ In Nr. 1 ist dem Einführungsvermerk dagegen eine Art ‚Biographie‘ angehängt worden, mit den üblichen anderen Elementen: Anruf an die Lebenden, Sentenzen (passenderweise über Amun) und biographischen Sätzen, in die eine (Orakel?)Aussage des Amun und das Gelöbnis des neuen Priesters eingebettet sind. Auch in Nr. 1 handelt es sich jedenfalls nicht um eine Rede, die während der Einführung gesprochen worden ist.¹¹

Der Zweck dieser Einführungsinschriften, die Übernahme eines Priesteramtes für die Ewigkeit zu dokumentieren (s. o.), war allerdings mit Datum, Einführungsvermerk und Name schon erreicht, er erforderte keine weiteren Reden. Was ist also der Sinn dieser Erweiterungen, in denen der Eingeführte seine Gedanken mitteilt?

Bei den Einführungsinschriften mit den längeren Reden (Nr. 1, 2 und 7) handelt es sich offenbar nicht um einfache Priester, sondern um besonders wichtige Personen. Bei Nr. 2 und 7 sind es Wezire, bei Nr. 1 ist die Sache etwas schwieriger: Dem Titel nach ist es nur ein „Gottsvater“, aber es könnte jemand sein, der enge Beziehungen zur Königsfamilie hatte. Das erste Datum dieser Inschrift ist das Jahr 7 Petubastis' I., der Eingeführte ist sein Sohn, der Prinz *P³-dj-Jmnt*, der nur ganz knapp erwähnt wird. Dann folgt „[Wiederholen] der Gunst im Jahr 8“ und die Einführung eines zweiten *P³-dj-Jmnt*, der dann eine längere Rede hält. Der unmittelbare Anschluss an die Einführung eines Königssohnes mit der Bemerkung „Wiederholen der Gunst“ deutet darauf hin, dass zwischen den beiden Vorgängen eine enge Beziehung besteht und auch die zweite Einführung vom König selbst veranlasst war.

Bei den nur sehr bruchstückhaft erhaltenen Reden (Nr. 10, 15, 23, 29) ist nicht zu erkennen, wer und welchen Ranges die eingeführte Person war. Bei den gut erhaltenen wird jeweils die besondere Wichtigkeit des Priesteramtes und des Zutritts zum Götterbild hervorgehoben, und auch die Solidarität mit den Priestern und untereinander wird betont.¹² Dies ist besonders bemerkenswert, weil es sich ja bei Nr. 2 und Nr. 7 um Wezire handelt, die jedenfalls im „Hauptberuf“ keine Priester waren. Gerade bei ihnen wird es wichtig gewesen sein, ihre Fürsorge für die anderen Priester zu betonen, und deshalb wird man ihnen auch erlaubt haben, an dieser Stelle längere Inschriften anzubringen.

Unter allen Inschriften der „Priesterannalen“ von Karnak hat die Nr. 7 (JE 36493; Abb. 1–4) eine besondere Stellung: Zum einen ist es der historisch bedeutsamste Text,

¹⁰ Entsprechende Gedanken bei der Einführung zum Priester finden sich auch in biographischen Texten dieser Zeit, z. B. in Kairo CG 42208, c,9 und 42230, c,5, s. Jansen-Winkeln (1985), 48, 454 und 172, 532.

¹¹ Die anderen Fälle (Nr. 10, 15, 23, 29) sind zu zerstört, um irgendetwas über ihre situative Einbettung zu sagen.

¹² In Nr. 1 (Z. 7) gelobt der Eingeführte, die als ‚Neunheit‘ bezeichnete Priesterschaft in Schutz zu nehmen und stets unparteiisch zu sein, Jansen-Winkeln (1985), 224, 566; ähnlich wohl in Nr. 7, Z. 9 (s. u.).

der den (tatsächlichen oder angeblichen)¹³ Abschluss des etwa dreißigjährigen Bürgerkriegs in und um Oberägypten im Jahr 39 Schoschenks III. berichtet.¹⁴ Zum anderen ist es auch die längste und mit Abstand schwierigste Inschrift darunter, sowohl was die Lesungen als auch die Interpretation betrifft. Diese Schwierigkeiten lassen sich schon daran erkennen, wie stark sich die Übersetzungen unterscheiden: Bisher ist diese Inschrift nur von Kruchten¹⁵ und Ritner¹⁶ übersetzt worden und beide Bearbeitungen unterscheiden sich für die Z. 4–9 ganz beträchtlich. Wie man sehen wird, ist mein eigenes Verständnis dieser Zeilen wiederum ganz anders als das von Kruchten und Ritner. Es dürfte nur wenige ägyptische Texte geben, deren Übersetzungen derart divergieren und vielfach einen ganz anderen Inhalt ergeben. Das bedeutet natürlich zugleich, dass man von einem gesicherten Verständnis noch weit entfernt ist. Immerhin ist die Inschrift inhaltlich so interessant, dass sich ein neuer Versuch sicherlich lohnt.

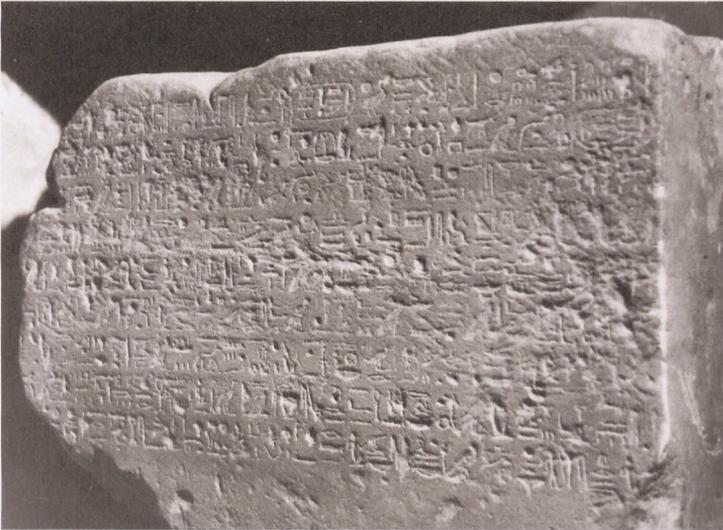


Abb. 1: Kairo JE 36493 (Priesterannalen Nr. 7), Gesamtansicht (Aufnahme Museum Kairo)

13 In der Inschrift wird behauptet, die Generäle Osokon B und Bakenptah hätten alle Gegner niedergeworfen. Aber das muss ja nur eine Momentaufnahme sein, der Krieg könnte danach wieder aufgeflammt sein. Andererseits ist Osorkon B sehr wahrscheinlich im selben Jahr oder kurz danach König geworden (Osorkon III.) und hat dann noch 28 Jahre regiert. Das spricht in der Tat dafür, dass es wieder politisch stabile Zeiten waren.

14 Aus demselben Jahr gibt es in Theben zudem einen Nilstandsvermerk, in dem auch Osorkon B genannt wird, s. Beckerath (1966), 51; Jansen-Winkel (2007), 183 (22.12).

15 Kruchten (1989), 59–85, mit längerem Kommentar.

16 Ritner (2009), 52–54.

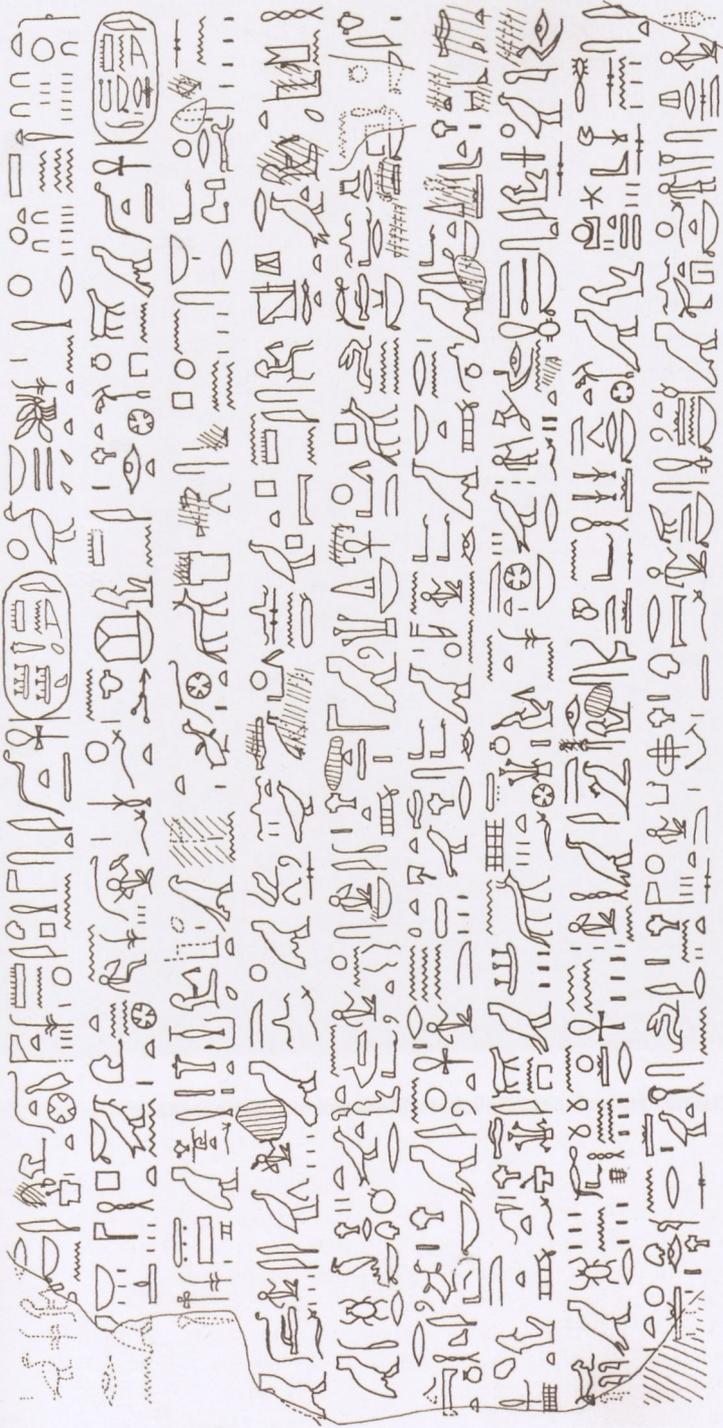


Abb. 2: Kairo JE 36493 (Priesterannalen Nr. 7), Umzeichnung

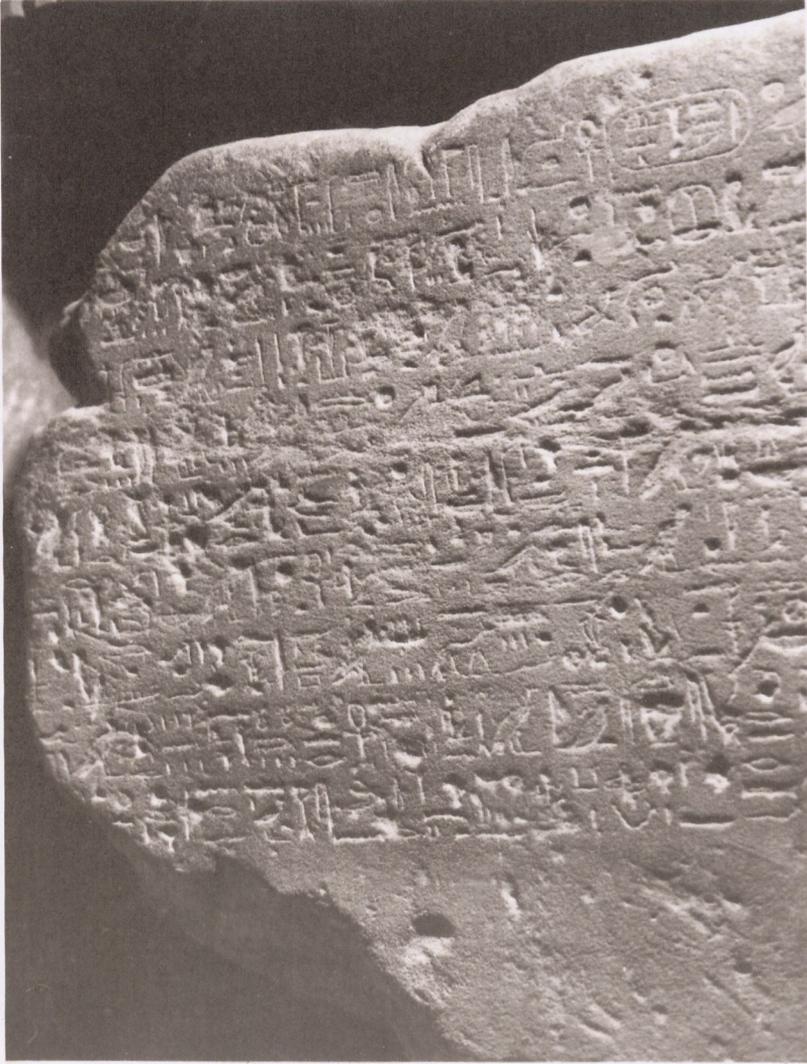


Abb. 3: Kairo JE 36493 (Priesterannalen Nr. 7), linke Hälfte (Aufnahme Museum Kairo)



Abb. 3: Kairo JE 36493 (Priesterannalen Nr. 7), linke Hälfte (Aufnahme Museum Kairo)

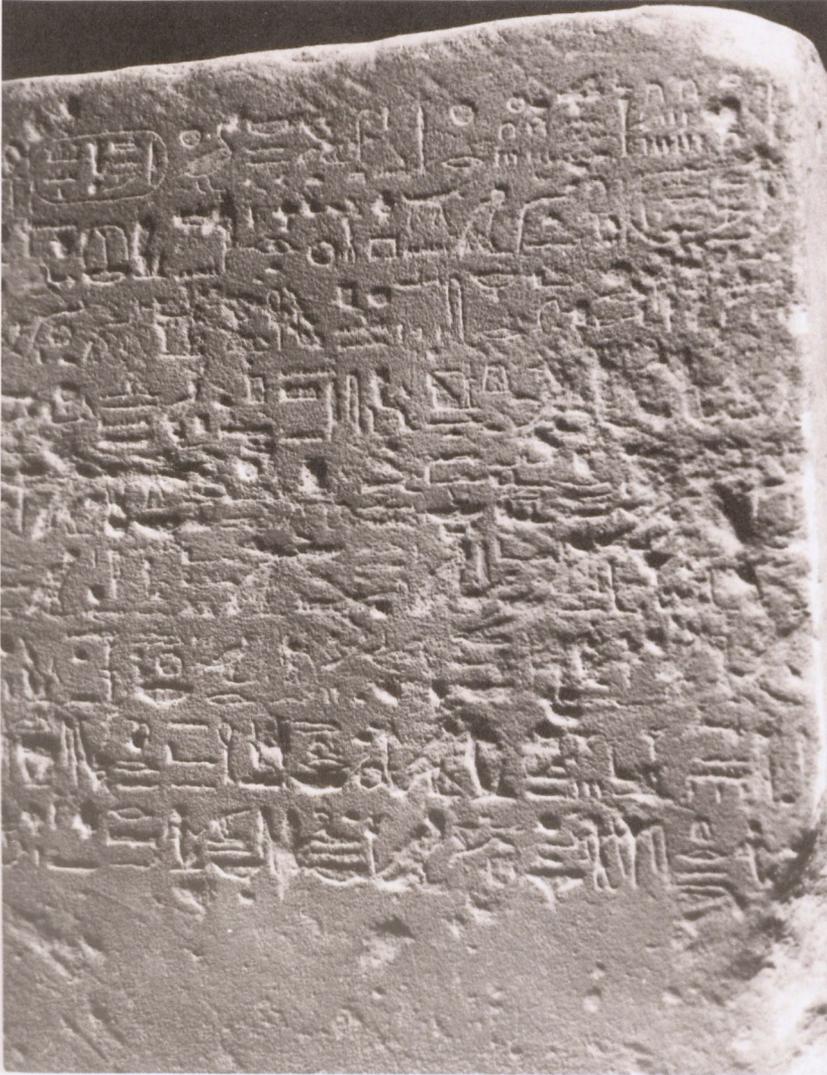


Abb. 4: Kairo JE 36493 (Priesterannalen Nr. 7), rechte Hälfte (Aufnahme Museum Kairo)

Übersetzung

1 Jahr 39, 1. Monat des Sommers, Tag 26 unter der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten, des Herrn der Beiden Länder, des Sohnes des Re *Mrjj-Jmn Z3-B3stt* (*Šš(n)q*), der ewig lebt, – damals war der Hohepriester der Amonrasonther, der Vorsteher von Oberägypten und Befehlshaber Osorkon, [der Sohn des Königs (des Herrn der Beiden Länder?)^[1] 2 *Mrjj-Jmn Tkrjt*, der ewig lebt, in Theben? und feierte das Fest des Amun, eines Herzens mit seinem Bruder, dem General von Herakleopolis und Befehlshaber *B3k-n-Pth*^[2], indem alle Götter zufrieden waren mit [dem, was] sie [getan hatten],^[3] 3 als sie alle niederwarfen, die gegen sie gekämpft hatten, – dieser Tag des Einführens des *t3jtj, z3b*, Vorstehers der Stadt und Wezirs, [Propheten der Maat (?)]^[4] *Hr-z3-3st*, des Sohnes des *hzk*-Priesters, des Dieners (?) der Bastet^[5] und Dieners des Herischef im ‚Seeland‘, des Königs der Beiden Länder, [*P3?*]- 4 *-hn-3st*^[6], in die große erhabene Kapelle des Amun – es ist der unvergängliche^[7] Himmel, den man nicht ohne sein [Amuns] Einverständnis erreichen kann^[8] unter den Soldaten und denjenigen (anderen), die herbeigekommen sind^[9] – indem er 5 sich sagte^[10]: Ich [bin ein Diener] deines Hauses seit jeher^[11], als es (noch) keine Buchrolle deiner Rezitationen gab^[12], als dieser Schreiber im Lebenshaus behütet war^[13]. (Aber nur) alle diejenigen, die (noch) mehr tun beim Gottes[dienst(?)]^[14], vervollständigen alles Deinige^[15], (und) ich habe dich wirklich sehr, sehr (anzutreffen) gesucht^[16]: Dein Uräus hat sich verwandelt in 6 eine eherne Hand(?), die jedes Glied an mir sticht zu jeder Zeit^[17], damit ich nicht schlafen kann zur Schlafenszeit^[18]. Brot und Wasser sind bitter gemacht worden^[19] in meinem Mund: Man lebt davon um deinetwillen^[20], wenn man gehalten ist, den Himmel zu betreten^[21], 7 [um] zu sehen die Sonne, die darin ist^[22].

Mögest du nun zufrieden sein^[23], denn ich habe seine^[24] großen Statuen gesehen in allen Königsstädten von Unterägypten^[25] und in seinen Gebieten der Erholung in den Deltamarschen^[26], danach^[27] sein Bild als Atum an der Spitze des Gaus von Herakleopolis^[28]. 8 Ihre [der Götterbilder] Körperschaft^[29] sind ja die Sterne des ‚Horizontischen‘ in Theben^[30].

Komm doch, geselle dich zu ihr (Theben)^[31], wenn sich das rechte Auge des Re mit meiner Brust vereinigt^[32]. Was wir uns erwünscht hatten, ist (nun) lebendig vor unserem staunenden Blick(??)^[33], unsere Sorgen haben sich in Freude verwandelt: 9 Ich [stehe(?)]^[34] dir (nun) mit ihr^[35] als Würdenträger (‚Freund‘) gegenüber. Ich werde nicht übertreten, was du befohlen hast^[36], denn du hast mich ja zu seinem Himmel^[37] auf Erden geleitet, indem du meinen Ka (= Namen) in seine [des Himmels] Neunheit eingeschrieben hast^[38]. Denn wenn es so ist, man mich dauern lässt, ist es wegen der Wachsamkeit über die Dinge [der Gottesdiener (?)]^[39].

Anmerkungen

Zeile 1

[1] Die Ergänzung ist etwas fraglich: in der Lücke hinter  könnte  den Raum ausfüllen, aber auch  wäre vielleicht noch knapp möglich.

Zeile 2

[2] Bei diesem „Bruder“ dürfte es sich in Wirklichkeit um den Vetter des Osorkon handeln, der durch eine andere Quelle als *Hm-Pth* bekannt ist, s. Meffre (2015), 322–323.

[3] Kruchten (1989), 61 und 64 (E), ergänzt *m[-di.]sn*, gefolgt von Ritner (2009), 52–53 und Meffre (2015), 98. Die neuägyptische Präposition *mdj* kommt hier aber kaum in Betracht, und auch eine (äquivalente) Ergänzung *m-^c.sn* „durch sie“ ist syntaktisch und phraseologisch ganz unwahrscheinlich: *hṯp* „zufrieden sein“ wird üblicherweise mit folgendem *hr* oder *m* „über“ verbunden, nicht mit *m-^c* (o. ä.) „durch“. Zudem, falls es wirklich *nṯrw nbw hṯp(w) m-^c.sn hr shr ...* „alle Götter waren zufrieden durch sie beim Niederwerfen ...“ hieße, müsste man das folgende *hr shr* ja eher auf die Götter beziehen. Ergänzt man *m [jrj].sn*, bezieht sich dieses *hr shr* dagegen problemlos auf die durch *[jrj.n].sn* angesprochenen Taten.

Zeile 3

[4] Die Lesung der Gruppe hinter *t3tj* ist sehr unsicher, *hm-nṯr n m3^ct* (z. B. ) ist nur eine vage Möglichkeit. Eine Ergänzung zu „[Großer] der [Ma]“ (*[wr] n [M]*), wie in Kruchtens (und Ritners) Übersetzung, ist den Spuren nach aber ausgeschlossen, und es wäre auch kein Titel, den ein Wezir dieser Zeit führen würde.

[5] Die Gruppe hinter *B3stt* ist schwierig zu identifizieren. Das untere Zeichen sieht nicht wie ein *t* aus, sonst könnte man an *B3stt c3t* denken. Legrain und alle Späteren haben *hm* mit einem Strich darunter gelesen, aber dann hätte man zwei unterschiedliche Schreibungen unmittelbar nebeneinander, und das *hm* von *hm B3stt* wäre dem Gottesnamen nachgestellt, das zweite *hm* aber dem Namen des *Hrj-š.f* vorgestellt. Eine alternative Interpretation ist aber schwierig zu finden.

Zeile 4

[6] Der Name, falls so zu ergänzen ist (vgl. Ranke (1935), 419.14), scheint nicht belegt zu sein.

[7] Zu der gerade in dieser Zeit mehrfach belegten Phrase *nn zn hwd* s. die Belege in Jansen-Winkel (1985), 42–43 (25). Dazu kommt ein weiterer auf der Stele London BM EA 380 (Z. 10), s. Munro (1973), pl. 61, und auch auf der Felsstele des Smendes könnte in Z. 7–8 [*nn zn*] *hwd* zu lesen sein, s. Daressy (1888), 136.

[8] Vgl. Wb III, 279.14–280.1. Ritner (2009), 53 übersetzt „being unreachable by the ignorant one“, aber das wäre *jn hm*, nicht *m hm.f*.

[9] Denkbar wäre auch „unter den Soldaten, die herbeigekommen sind“, aber das Determinativ von *jwjy* spricht eher für ein substantivisch gebrauchtes Partizip. Über dem Rücken des *m* ist eine größere Lücke; man könnte daher auch an *m-hnt* „unter“ (𓄏) denken. Die Anwesenheit von Soldaten ist nicht erstaunlich, wenn die Generäle Osorkon und Bakenptah ein Fest feiern und zudem gerade einen langen Krieg siegreich beendet haben. Nicht auszuschließen wäre allerdings auch, dass wir hier einen sehr frühen Beleg für *mšc* in der Bedeutung „Menge, Volk“ (s. Wb II, 155.13) hätten, also „unter der Menge derer, die (herbei)gekommen sind“. Gemeint ist auf jeden Fall, dass die große Anzahl der Festbesucher, wer auch immer es war, nicht das Privileg des Zutritts zum Allerheiligsten hatte.

Zeile 5

[10] Zu erwarten wäre eher *dd.f m jb.f*, aber *m jb* ist hier sicher gleichbedeutend. Gemeint ist jedenfalls, dass er das Folgende *denkt*, nicht laut spricht, was bei einer solchen Zeremonie auch kaum möglich gewesen sein dürfte.

[11] Phrasen ähnlich wie *jnk hm n pr.k dr-b3h* sind in biographischen Inschriften nicht selten, z. B. *jnk hm.k z3 n pr.k dr jtjw.j r-mn mjn* „ich bin dein Diener, ein Sohn deines Hauses von meinen (Vor)Vätern an bis heute“ (Linköping Museum 102, VS, 4–5, s. Klotz (2015), 109–110); *jnk hm nfr n pr.tn* „ich war ein guter Diener eures Hauses“ (London BM EA 92, s. Klotz (2009), 108–109; 131); *jnk hm mnḥ n pr.k* (Kairo CG 22114, Z. 5, s. Kamal (1905), 98; Kairo CG 22174, Z. 18, s. Kamal (1905), 154); *jnk hm z3 hm n pr pn* (Kairo CG 672, liS,4, s. Jansen-Winkel (2014), 488); *nwj hm pr.k* „ich bin ein Diener deines Hauses“ (Kairo CG 680, s. El-Sayed (1980), 243). Zu weiteren Beispielen vgl. Jansen-Winkel (2013), 7 (40).

[12] *n(n) cr(t) šdj.k*: Die Verbindung von *cr* und *šdj* kommt auch sonst vor, z. B. Edfou II, 63,11: *šzp.n.j cr šdj.n.j s3hw* „ich habe die Buchrolle empfangen und die Verklärungen rezitiert“ oder im Bauer, B2, 128–129: *rdj.jn.f šdj.tw hr cr m3t* „dann ließ er (es) von einer neuen Buchrolle vorlesen“. Gemeint ist vermutlich die Zeit, als er noch nicht die Befähigung oder Berechtigung hatte, im Götterkult rituelle Texte zu rezitieren.

[13] Es ist zweifellos der Schakal und nicht die Giraffe zu lesen: Schwanz und Beine haben die gleiche Länge und Stellung wie bei den Schakalen in Z. 3 und 7. Nur der

Hals ist geringfügig länger (vermutlich wegen des *p* über dem Rücken) und an der Schnauze ist eine Beschädigung, die es aussehen lässt, als wäre sie nach unten gesenkt. Zur Lesung zš „Schreiber“ s. Graefe (1975), 82–84; sie ist auch schon in dieser Zeit bezeugt, s. Jansen-Winkeln (1985), 169 (3); 527, Z. 2; Van Walsem (1984). Die ganze Phrase ist dann *wnn p³ zš h³wj(w) m pr-^cnh* zu lesen.

[14] Es steht eindeutig *dj nb h³w* da, nicht etwa *dj.k h³w*; der *nb*-Korb ist deutlich und unbeschädigt. Das Problem in dieser Phrase ist die Ergänzung hinter *ntr*: ein flaches Zeichen wie *htp* würde den Raum gut füllen, passt aber nicht wirklich zu den Determinativen und in den Zusammenhang, denn es geht nicht um materielle Opfergaben oder das Tempelvermögen. Vielleicht ist eher zu *[jh]t-ntr* zu ergänzen. Platz genug für ein *h* über dem *t* wäre vorhanden, obwohl man natürlich eher eine parallele Anordnung von *h* und *t* erwarten sollte. Zur Bedeutung von *jht-ntr* als „Gottesdienst“ im Sinne von heiligen Handlungen s. Schott (1990), 26–28.

[15] Der Schreibung nach kann mit  eigentlich nur der (neuägyptische) Possessivausdruck *tw(t)* (o. ä.) gemeint sein, s. Černý/Groll (1975), 17; Erman (1933), § 109; Wb V, 241 (oben). Zur Verbindung mit *nb* vgl. Černý/Groll (1975), 21 (Ex. 44): *p³ swt nb* „all his property“.

Der Sinn des Satzes könnte sein, dass er zunächst im Tempel erzogen und im Schreiben unterrichtet wurde, aber noch kein höherer Priester mit Zugang zu den heiligen Schriften war. Aber nur wer noch mehr tut und dies erreicht, ist der wahre Gottesdiener.

[16] Ich lese *zhn.j tw m m^{3c}t wrt wrt*. Der genaue Sinn des Verbs *zhn* ist schwierig zu treffen, aber es ist wohl gemeint, dass er alles getan hat, um Amun im Allerheiligsten „treffen“ oder „finden“ zu dürfen. Ritner (2009), 53 liest *i(w)=k shn.tw n m^{3c}.t* „while you are embraced by Maat, the doubly great“, aber unter dem ‚Mann mit der Hand am Mund‘ steht ein *nb*, kein *k*, die Schreibung von *jw* wäre ohne Parallele, der sitzende Mann hinter *zhn* bleibt unberücksichtigt, und *n* entspricht auch nicht „by“.

Zeile 6

[17] *hrjt-tp.k hpr.tj m drt (?) n bj³ hr dbs ^ct nb jm.j r nw nb*. Am Ende von Z. 5 wäre noch gerade Platz für ein schmales hohes Zeichen, aber sehr wahrscheinlich hat dort nichts mehr gestanden. Zu Beginn von Z. 6 ist das *d* oben noch zu erkennen, und die Reste darunter könnten ebenfalls zur Schreibung von *drt* passen. Eine „Hand“ ist allerdings nicht unbedingt das, was man als Mittel des „Stechens“ erwarten sollte.

[18] *tm(.j) ^{ccw} n.j m tr n ^{ccw}*, wörtlich „damit (ich) mir nicht schlafe zur Zeit des Schlafens“, mit *n.j* als dativus reflexivus (oder „ethicus“).

[19] Die Kausativbildung *sdhr* „bitter machen“ scheint nur hier bezeugt zu sein. Das gilt auch für einige andere *s*-Kausative in der Dritten Zwischenzeit, s. Jansen-Winkeln (1996), § 88.

[20] Entgegen meiner Wiedergabe in Jansen-Winkeln (2007), 204 ist sicher *hr.k* zu lesen, nicht *hr nb*. Bei *nh.tw jm hr.k* könnte ein „zweites Tempus“ mit Fokus auf *hr.k* vorliegen. Inhaltlich wäre es dann am ehesten so zu verstehen, dass ein Priester, der (zum ersten Mal?) Zutritt zum Kultbild erhielt, fasten musste.

[21] Zu *lj(w)* s. Wb V, 346.24–25; es könnte hier entweder ein Pseudopartizip im Umstandssatz sein („indem man gehalten ist“) oder ein passives Partizip in Apposition zu *tw* „man“; das erstere ist wohl wahrscheinlicher.

Zeile 7

[22] Man könnte *jmj.s* entweder attributiv übersetzen „die Sonne (bzw. Schu), die darin ist“ oder als selbstständige Nominalphrase im Genetivverhältnis „das Licht dessen, der darin ist“. Die folgenden Sätze zeigen, dass auf jeden Fall der Sonnengott als übergeordnete Gottheit gemeint ist, s. u.

[23] Die Partikel *jst* zu Beginn soll wohl anzeigen, dass hier eine Rückblende auf Ereignisse vor der Einführung als Priester eingeschoben wird. Mit dem folgenden Satz dürfte gemeint sein, dass Amun allen Grund hat, mit diesem Kandidaten zufrieden zu sein, weil er schon viele Götter (bzw. Verkörperungen des Sonnengottes) besucht und gesehen hat. Die Auffassung bei Ritner (2009), 53 als *m^{3c}-hrw.k(w)* (Stativ: „I am justified“) ist grammatisch ausgeschlossen: Es gibt keinerlei Parallelen dafür, dass *m^{3c}-hrw* wie ein zusammengesetztes Verb behandelt wird, das als Ganzes im Stativ konjugiert werden könnte. Beim prädikativen Gebrauch von *m^{3c}-hrw* tritt das Subjekt als nomen rectum oder Suffix an *hrw*, und *m^{3c}* ist entweder (vorangestelltes) prädikatives Adjektiv oder (nachgestelltes) Pseudopartizip: *m^{3c} hrw.k* oder *hrw.k m^{3c}(w)*; vgl. auch Peust (2008), 68.

[24] Das große Problem in diesem Satz (ebenso wie in Z. 9 in *r pt.f*) ist die Identität dessen, der mit dem Pronomen *f* in *hntjw.f* gemeint ist. Der einzuführende Priester selbst spricht die ganze Rede ab Z. 5 in der 1. Person, und Amun ist durchgehend derjenige, der angeredet ist (*.k*): Wer also ist *.f*? Es kann eigentlich nur auf *šw* bzw. *jmj.s* zu beziehen sein: der Sonnengott in seinen unterschiedlichen Verkörperungen. Und da Amun in dieser Rede ja direkt angesprochen wird, kann das eigentlich nur bedeuten, dass er hier eine dieser Verkörperungen des Allgottes ist. S. dazu im Einzelnen den Schlussabschnitt.

[25] Mit den *nwt nb n nswt* könnten sehr wohl Yoyottes „cités royales“ gemeint sein: diejenigen Städte Unterägyptens, die unmittelbar dem König unterstanden und nicht

einem libyschen „Großfürsten“, also v. a. Tanis und Bubastis, aber vielleicht auch andere, s. Yoyotte (1961), § 12–13.

[26] Da die „Königsstädte“ v. a. im Ostdelta liegen, dürfte mit diesen *sp³wt* wohl vor allem das Zentral- und Westdelta gemeint sein, wo es viele Sumpfbgebiete gab.

[27] Dem Zusammenhang nach kann *hr-s³* hier nur ein vorangestelltes Zeitadverb sein; vielleicht ist es eine Art Adaption des neuägyptischen *hr (jr) hr-s³*, vgl. Erman (1933), § 593.

Ein *<hr->s³ jry* (Wb IV, 12.12) erscheint in Kairo CG 42208, c,25 ebenso am Beginn eines Satzes, s. Jansen-Winkeln (1985), 49, 456.

[28] Es ist bemerkenswert, dass genau diejenigen Gebiete erwähnt werden, in denen es während der Dritten Zwischenzeit besonders charakteristische Ausprägungen der libyschen Herrschaft gab: die Königsstädte des Ostdeltas, die von libyschen Fürsten und Lokalherrschern kontrollierten Gebiete des übrigen Deltas und die Gegend von Herakleopolis, die wiederum von einem Mitglied des Königshauses regiert wurde.

Zeile 8

[29] Es ist sicher *h(t).sn* zu lesen, nicht *n.sn*, das ohnehin nach *jst* keinen Sinn ergäbe (Ritner (2009), 53 emendiert daher zu *n<t>sn*). Zu *ht* im Sinne von „Körperschaft, Gruppe“, gerade auch von Göttern und Sternen, s. Wb III, 357.18–358.1.

[30] Der Sinn ist wohl, dass die einzelnen in Unterägypten und Herakleopolis (und anderswo) kultisch verehrten Götter Verkörperungen des Einen (Sonnen)Gottes sind, und sie bilden somit als Sterne auch die ‚Körperschaft‘ des ‚horizontischen‘ Sonnengottes in Theben.

[31] Das feminine Suffix *.s* kann sich nur auf das zuvor erwähnte *W³st* beziehen. Ein Bezug auf *ht* „Körperschaft“ ergäbe wenig Sinn, und *nwt* „Himmel“ in Z. 6 ist zu weit entfernt.

[32] Vermutlich ist *hnm n.s jrt-R^c wnmj(t) m šnbt.j* zu lesen, mit *n.s* als *dativus commodi*. Damit könnte vielleicht gemeint sein, dass durch die Einführung des Harsiese beim Götterbild nun der Sonnengott direkt auf ihn einwirkt. Viel wahrscheinlicher ist aber wohl eine andere Erklärung: Als ‚Auge des Re‘ gilt ja auch die (Göttin) Maat (s. Bonnet (1952), 430, 432–433; Assmann (1990), 161, 182; Leitz (2002), I, 427a), und zur Tracht des Wezirs gehört ein auf der Brust getragenes Maat-Amulett, s. Grdseloff (1940) (vgl. auch Diodor I, 75). Der Wezir Nespaqaschuti A, der gleichfalls (als einer der Vorgänger des Harsiese) unter Schoschenk III. amtierte, spricht auf seiner Statue Kairo CG 42232 mehrfach davon: „Ich sah Amun und bewahrte die Maat auf meiner Brust“ (f,5–6), „ich empfang die Maat in Gestalt ihres Abzeichens im Palast ... ich barg sie zwischen meinen Brustwarzen ...“ (h,2–3), „ich sah Amun ... indem ich mit der Maat geschmückt war“ (i,2; 3–4), s. Jansen-Winkeln (1985), 212, 557–558. Wenn

sich also hier das ‚Sonnenauge‘ mit der Brust des Harsiese verbindet, könnte das auf seine Ernennung zum Wezir anspielen, die möglicherweise zur selben Zeit erfolgte wie seine Einführung als Amunprophet (s. u.).

[33] So verstanden müsste man *nhj.n n.n ḥ(w) r gg.n* lesen, aber das Verständnis der Gruppe $\chi\gamma$ als „(staunender) Blick“ ist äußerst fraglich. Die Schreibung ist zwar in der Tat für diese Wurzel bezeugt (Wb V, 157; zum Ansatz als *gg* und nicht als *g³g³* s. Edel (1956), 14–18), aber immer mit dem Determinativ des Auges. Zudem kommt in derselben Zeit ein weiterer Beleg für dieselbe Gruppe ohne Determinativ vor (Quibell (1898), pl. XXIII, 4, Z. 2; Jansen-Winkeln (2007), 236 [25.37]: $\overline{\chi\gamma} m jqrw$), und hier wäre eine Deutung als „dein staunender Blick“ nicht sinnvoll.

In Z. 8 wechselt der Sprecher etwas überraschend für kurze Zeit von der 1. Person Singular in den Plural: die Suffixe *.n* „wir“ beziehen sich dann entweder auf ihn und Amun gemeinsam, was etwas überraschend wäre, oder es wurden zugleich mehrere Personen als Priester eingeführt, auf die der Plural dann verweisen könnte.

Zeile 9

[34] Am Beginn von Z. 9 ist nur noch Platz für ein schmales hohes Zeichen (1/2 Gruppe). Eine naheliegende Ergänzung wäre [*ḥ*].

[35] Das Suffix von *hr.s* muss sich auf *jrt-R^c* beziehen (d. h. auf Maat in Gestalt ihres Amuletts), ein Bezug auf *ršw(t)* wäre weder sinnvoll noch grammatisch möglich, da auch *ršwt* als Infinitiv maskulin sein sollte (wie koptisch ϣαϥε).

[36] Zur Konstruktion von *thj* mit *m* (statt direktem Objekt) in dieser Zeit s. Caminos (1958), § 232 (b), wo auch diese Stelle angeführt wird. Der Satz könnte eine Art Gelöbnis bei der Einführung sein. Vergleichbares kommt auch in einer anderen Inschrift der „Priesterannalen“ vor, s. Jansen-Winkeln (1985), 224 (Nr. 1, Z. 7–8).

[37] Das Suffix von *pt.f* muss sich noch auf Schu (Z. 7) beziehen; vgl. den Kommentar unten.

[38] Das Suffix von *psdt.s* kann nur auf *pt* verweisen. Mit der Neunheit ist hier die Priesterschaft gemeint, wofür es seit dem Neuen Reich zahlreiche Parallelen gibt, einige davon auch aus der 22. Dynastie und einer anderen Inschrift der „Priesterannalen“, s. Jansen-Winkeln (1991). Zu *k³* in der Bedeutung „Namen“, der „eingeschrieben“ (*sphr*) wird, s. Wb V, 92.17–23; Jansen-Winkeln (1985), 97 (45).

[39] Die Ergänzung ist natürlich ganz unsicher. Da im unmittelbar Vorhergehenden von der Priesterschaft („Neunheit“) die Rede ist, wäre es naheliegend, dass er hier von seiner Wachsamkeit für seine Priesterkollegen spricht, ein Gedanke, der auch z. B. in Nr. 1 der Priesterannalen ausgedrückt wird (Jansen-Winkeln (1985), 224, 566, Z. 7) oder in der Biographie eines Wezirs dieser Zeit (Jansen-Winkeln (1985), 218, 562,

Z. 2). Es käme also eine Ergänzung *jrjw-ntr* (wie im letzten Beispiel oder Jansen-Winkeln (1985), 497, d,10) in Frage oder auch *hmw-ntr*.

Gliederung und Bedeutung des Textes

Die Inschrift besteht aus zwei Teilen, einem (bereits erweiterten) Vermerk über die Einführung des Harsiese als Priester, und einer ‚Rede‘ von ihm anlässlich dieser Einführung.

Der erste Teil des Textes enthält das Datum und den Vermerk über die Einführung (*hrw n bz NN*), dazwischen aber einen Einschub, in dem dieses Datum näher expliziert wird: Es war das Amunfest des 9. Monats, an dem auch die im Bürgerkrieg siegreichen Generäle teilnahmen, von denen Osorkon zugleich Hoherpriester des Amun war. Das Fest des 1. Sommermonats wird auch auf der einige Jahrzehnte älteren Statue der *Šb-n-Spdt* genannt,¹⁷ und es war offenbar die Gelegenheit, bei der üblicherweise Priester eingeführt oder ernannt wurden.¹⁸ Auch die Einführungsformel wird ausgeschmückt, indem die übliche Bezeichnung des Allerheiligsten („die große erhabene Kapelle des Amun“) durch eine Art eulogischen Zusatz erweitert wird.¹⁹

Der zweite Teil ist der schwierigeren, sowohl was das Verständnis im Einzelnen als auch die Gliederung angeht. Es ist klar, dass es sich um eine Rede an Amun (2. Ps. Sg.) handelt, aber gerade das führt zu einem großen Problem (s. u.).

Die Rede beginnt mit der Beteuerung, dass Harsiese schon früh ein Diener des Amuntempels war, als er dort im Lebenshaus zum Schreiber ausgebildet wurde, aber noch keinen Zugang zu den rituellen Texten hatte („Ich [bin ein Diener] deines Hauses seit jeher, als es (noch) keine Buchrolle deiner Rezitationen gab, als der Schreiber im Lebenshaus behütet war“). Es ist sicher kein Zufall, dass er *hm n pr.k* sagt und nicht *hm.k*, weil er ja damals noch kein „Gottesdiener“ (*hm-ntr*) im eigentlichen Sinne war.

Der nächste Satz („Alle diejenigen, die (noch) mehr tun beim Gottes[dienst], vervollständigen alles Deinige“) ist schwerer verständlich, und wird von Kruchten und Ritner, die beide *dj.k* (statt des unzweifelhaften *dj nb*) lesen bzw. emendieren, ganz anders übersetzt. In meinem Verständnis soll er besagen, dass man ohne die (weitere) Ausbildung zum Priester nicht gänzlich im Dienste des Amun stehen kann. Harsiese jedenfalls war sehr darum bemüht, Priester zu werden („ich habe dich wirklich sehr, sehr (anzutreffen) gesucht“).

¹⁷ Jansen-Winkeln (1985), 160, 524 (l,5); Jansen-Winkeln (2007), 140.

¹⁸ Vernus (1975), 24 (p); zuletzt Krauss (2015), 362–366. Zur chronologischen Bedeutung solcher Angaben s. a. Gautschy (2015).

¹⁹ Ähnlich wird in der Wiedereinsetzunginschrift Louvre C. 258 (s. o., Fußnote 7) in Z. 1 der Ort Theben eulogisch gepriesen.

Beim folgenden Abschnitt („dein Uräus ... die Sonne, die darin ist“) geht es um Unannehmlichkeiten in der Zeit vor der Einführung. Es dürfte sich dabei am ehesten um gebotene Enthaltensamkeit (oder sogar bewusste Kasteiungen?)²⁰ in dieser Zeit handeln, aber es ist auch nicht auszuschließen, dass damit nur die Nervosität des Kandidaten vor dem großen Ereignis, dem „Sehen“ des Kultbildes,²¹ ausgedrückt werden soll.

Der folgende Satz unterbricht die chronologische Abfolge der Ereignisse und gibt an, dass Harsiese schon früher Statuen des *einen* Gottes (s. u.) an verschiedenen Orten Unterägyptens gesehen hat. Da es sich bei dem Sprecher um eine Person handelt, die zugleich zum Wezir befördert wurde,²² sollte er natürlich schon vorher höhere Ämter bekleidet haben. Ein anderer (oberägyptischer) Wezir dieser Zeit sagt in seiner Biographie²³ „ich wurde eingeführt bei seinem [Amuns] heiligen Bild auf Befehl des (*nswt*-)Königs nach Jahren im Gefolge des (*hjtj*-)Königs“. Auch dieser Wezir könnte durchaus in Unterägypten Dienst getan haben. Was genau Harsiese damit meint, dass er Götterstatuen „gesehen“ habe, bleibt etwas unklar. Die Kultbilder im Allerheiligsten können wohl nicht gemeint sein, wenn er zu dieser Zeit noch kein höherer Priester war.²⁴ Vielleicht soll es heißen, dass er in Unterägypten schon viele Tempel gesehen und Feste und Prozessionen mit Götterbildern erlebt hatte. Jedenfalls betont er gegenüber Amun, dass er in der Götterwelt kein Neuling ist.

Die nächsten Phrasen („Komm doch ... haben sich in Freude verwandelt“) müssen sich dann auf die Momente unmittelbar vor und nach der Einführung beziehen. Falls mit dem „rechten Auge des Re“ die Maat und damit das Abzeichen des Wezirs gemeint ist (s. o., Anm. 32 zur Übersetzung), würde das bedeuten, dass er mit der Einführung als Priester zugleich die Würde des Wezirats empfangt. Dass mit der Einführung sein Wunsch erfüllt wurde („was wir uns erwünscht haben, ist [nun] lebendig ...“), wird ganz ähnlich auch in Nr. 2 der Priesterannalen gesagt: „Was du [= das Herz] gewünscht hast, ist geschehen“.²⁵

20 Zumindest der Satz über den ‚Uräus‘, der jedes Glied sticht, klingt fast so, als ob er sich bewusst der Sonne ausgesetzt hätte.

21 Dieses Erblicken des Kultbildes wird auch in anderen Einführungsinschriften als das zentrale Ereignis herausgestellt, z. B. in Nr. 1 (Z. 6) und Nr. 2 (Z. 4, 2x) der „Priesterannalen“, s. Jansen-Winkeln (1985), 566–567 und in Louvre C. 258, Z. 8, s. Jansen-Winkeln (2007), 169.

22 Da der Titel eines *hm-ntr Jmn* fest zum Bestandteil der Wezirstitulatur gehörte (vgl. auch Vittmann (1978), 153), kann jemand, der erst in ein höheres Priesteramt eingeführt wurde, eigentlich nicht schon vorher Wezir gewesen sein.

23 Kairo JE 37512 (d), s. Jansen-Winkeln (1985), 219, 563.

24 Oder war er schon bei anderen Göttern ‚eingeführt‘?

25 Jansen-Winkeln (1985), 567.

Im letzten Abschnitt befindet sich Harsiese endlich in seiner neuen Würde vor („angesichts“, *hfi*) Amun und gelobt ihm,²⁶ seine Gebote zu halten, nun da er ihn in seine Priesterschaft („Neunheit“) aufgenommen hat. Was der letzte Satz der Inschrift, von *hr-ntt* „denn“ eingeleitet, besagen will, bleibt problematisch, da das letzte Wort fehlt und damit diejenige Sache, über die Harsiese wachen soll. Da aber auch in Nr. 1 der Priesterannalen das Gelöbnis die Solidarität mit den anderen Priestern betrifft²⁷ und auch ein weiterer Wezir dieser Zeit seine Fürsorge für sie betont sowie die Tatsache, dass er sich selbst als „einen von den Gottesdienern“ empfand,²⁸ wäre es recht gut möglich, dass hier ein vergleichbarer Gedanke geäußert wird.

Amun und der Sonnengott

Das ungewöhnlichste an diesem Text ist die explizite Trennung zwischen der Sonne als Allgott und Amun als eine ihrer Verkörperungen: Die ganze Rede richtet sich ohne Zweifel an Amun, und daher würde man zu Beginn der Z. 7 nach „den Himmel betreten“ so etwas erwarten wie „um dich zu sehen“ oder „um dein Abbild zu sehen“. Stattdessen heißt es aber „um die Sonne (*šw*) zu sehen, die darin ist“, und unmittelbar danach sagt der Einzuführende „ich habe *seine* großen Statuen (*hntjw.f wrw*) gesehen ... und *sein* Abbild (*tjt.f*) als Atum“. Noch deutlicher ist der Satz in Z. 9, in dem Amun direkt angesprochen ist: „Du hast mich zu *seinem* Himmel auf Erden geleitet“, wo der „Inhaber“ des ‚Himmels‘, also des Allerheiligsten, deutlich vom angeredeten Gott Amun unterschieden wird.²⁹ Eine ganz ähnliche Differenzierung findet sich in einer anderen (leider sehr fragmentarischen) Inschrift der ‚Priesterannalen‘: In Nr. 23³⁰ wird wiederum unzweifelhaft Amun angeredet (*wsrt.k*), aber schon im nächsten Satz werden „*seine* unzugänglichen Wege am Himmel“ (*wšwt.f ššw m pt*) genannt, unmittelbar dahinter folgt *m-bšh.k* „vor dir“ (Amun)³¹ und wiederum „er hört eure³² Bitte“. Aufgrund der „Wege am Himmel“ muss auch hier mit der

26 Eine Art Gelöbnis kommt auch in anderen Einführungsinschriften vor: In Nr. 1 (Z. 7–8) der Priesterannalen gelobt der Novize, die anderen Priester in Schutz zu nehmen, stets unparteiisch und unermüdet im Dienste Amuns tätig zu sein (Jansen-Winkeln (1985), 224, 566). In Nr. 10 (Z. 3) versichert ein anderer, Opfertätigkeiten und Ritualvorschriften einzuhalten (Kruchten (1989), 90).

27 Jansen-Winkeln (1985), 224, 566.

28 Jansen-Winkeln (1985), 218, 562.

29 Ritner (2009) versucht dem auszuweichen: statt *pt* liest er *hry* und übersetzt (p. 54) da „you guide me to be his superior (?) on earth“, wobei es völlig unklar ist, worauf sich „his“ beziehen sollte.

30 Legrain (1900), 59; Kruchten (1989), 115–118, pl. 9, 18; Jansen-Winkeln (2007), 238 (25.40).

31 Ritner (2009), 58 liest stattdessen *mk* „siehe“. Der Abklatsch in Kruchten (1989), pl. 18 spricht eher für *m-bšh.k*, ist aber nicht völlig eindeutig.

32 Oder „diese“?

dritten Person der Sonnengott bezeichnet sein. Kruchten³³ meint allerdings, mit der dritten Person sei im Gegenteil das Kultbild gemeint, aber das stellt das hier angesprochene Verhältnis auf den Kopf: Wenn der Eingeführte sagt, „ich habe seine großen Statuen gesehen“ und „sein Abbild als Atum“ (s. o.) kann mit dieser dritten Person nur eine allumfassende Gottheit gemeint sein, deren Bilder an ganz verschiedenen Orten (und unter verschiedenen Namen) verehrt werden. Die Trennung zwischen kultisch konkret repräsentierter Gottesgestalt und einem weltumspannenden (Sonnen)Gott, dessen Verkörperungen die einzelnen Götter sind, ist an sich nicht verwunderlich und vor allem von J. Assmann in vielen Beiträgen erläutert worden.³⁴ In diesem Text (Z. 8) kommt diese Vorstellung auch in dem Satz „ihre [der einzelnen Götter bzw. ihrer Statuen] Körperschaft sind die Sterne des Horizontischen in Theben“ zum Ausdruck. Der solcherart alle anderen umfassende Sonnengott, dessen Statuen Harsiese auch in Unterägypten gesehen hatte, wird in Z. 7 als „Schu“ bezeichnet, und das erinnert sehr an die Lehre des Ani, wo es heißt:³⁵

jr ntr t3 pn p3 šw (m) hrt

jw n3j.f tjt hr-tp t3

dj.tw sntr m k3w.s(n) m mnt

(r) srwḏ n.f(?) ḥ5w

Der Gott dieses Landes ist die Sonne am Himmel, während seine Abbilder auf der Erde sind.

Man soll täglich Weihrauch geben als ihre Speise, um ihm (?) den Aufgang dauernd zu sichern.

Die individuellen Gottesgestalten sind also nur Bilder des Sonnengottes, und ihr Kult hält wiederum den Sonnenlauf stabil. Auch wenn es selten in dieser Klarheit gesagt wird, ist dieses theologische Konzept an sich seit der Ramessidenzeit wohlbekannt. Was in der hier behandelten Inschrift (wie auch in Nr. 23 der Priesterannalen) aber verblüfft, ist zum einen die radikale Konsequenz, mit der es in solch einem Text zum Ausdruck kommt, in dem es doch in erster Linie um die Nähe des neu ernannten Priesters zu Amun geht. Und zum anderen ist es die Unterscheidung des Sonnengottes ausgerechnet von Amun als eine seiner Gestalten, obwohl doch Amun als Amun-Re selbst der Sonnengott ist und diese Art der „Theologie“ im ramessidischen Theben um den Gott Amun-Re entwickelt worden ist.³⁶ Allerdings stammt dieser Text aus der Zeit um 800, und die Konzeption eines ‚Weltgottes‘ war in der Spätzeit längst in ganz Ägypten und darüber hinaus verbreitet³⁷. Der Sprecher, der Wezir Harsiese, war vermutlich auch kein Thebaner, zumindest führt sein Vater keine thebanischen Titel, und er hatte zuvor offenbar lange Zeit im Norden gelebt. Es wäre daher möglich, dass für ihn Amun eben nicht der Name des ‚Weltgottes‘ war, sondern der des Lo-

33 Kruchten (1989), 117.

34 Z. B. Assmann (1983); Assmann (1984), 54–55, 258–282; Assmann (1993), 37–39; Assmann (2005), 35–92 u. ö.

35 Quack (1994), 108–109, 175–176, 313–314. Vgl. zur Stelle auch Assmann (1984), 55.

36 Assmann (2005), 42.

37 Assmann (2005), 35–64.

kalgottes von Theben bzw. Karnak, und ihm wird der Allgott unter der eher abstrakten, unpersönlichen Bezeichnung Schu „Sonne, Licht“ als übergeordnetes Prinzip entgeggestellt. Der Lokalgott Amun führt den Novizen zu seinem Allerheiligsten, dem der Sonnengott zeitweise „einwohnt“³⁸ und damit eigentlich erst zum „Himmel auf Erden“ macht. Der grundsätzliche Unterschied sollte wohl auch im Namen deutlich werden.

³⁸ S. Assmann (1984), 50–58.

Literatur

- Assmann (1983): Jan Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie* (Orbis Biblicus et Orientalis 51), Freiburg (Schweiz).
- Assmann (1984): Jan Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart.
- Assmann (1990): Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München.
- Assmann (1993): Jan Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines ‚Denkens des Einen‘ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, vorgetragen am 24. April 1993* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 93.2), Heidelberg.
- Assmann (2005): Jan Assmann, *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*, München.
- von Beckerath (1966): Jürgen von Beckerath, „The Nile Level Records at Karnak and their Importance for the History of the Libyan Period (Dynasties XXII and XXIII)“. In: *Journal of the American Research Center in Egypt* 5, 43–55.
- Bonnet (1952): Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin.
- Breyer (2003): Francis Breyer, *Tanutamani. Die Traumstele und ihr Umfeld* (Ägypten und Altes Testament 57), Wiesbaden.
- Brunner (1977): Helmut Brunner, *Die südlichen Räume des Tempels von Luxor* (Archäologische Veröffentlichungen 18), Mainz.
- Caminos (1958): Ricardo A. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon* (Analecta Orientalia 37), Rom.
- Černý/Groll (1975): Jaroslav Černý/Sarah Groll, *A Late Egyptian Grammar* (Studia Pohl, Series Maior 4), Roma.
- Daressy (1888): Georges Daressy, „Les carrières de Gebelein et le roi Smendès“. In: *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 10, 133–138.
- Daumas (1980): François Daumas, „L'interprétation des temples égyptiens anciens à la lumière des temples gréco-romains“. In: *Cahiers de Karnak VI (1973–1977)*, 261–284.
- Edel (1956): Elmar Edel, „Beiträge zum ägyptischen Lexikon II“. In: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 81, 6–18.
- Erman (1933): Adolf Erman, *Neuägyptische Grammatik*, Leipzig.
- Gautschy (2015): Rita Gautschy, „The Tepi Shemu Feast. A Tool for Testing Chronologies of Dynasty 21 to 25“. In: *Journal of Egyptian History* 8, 81–114.
- Graefe (1975): Erhard Graefe, „Bemerkungen zu zwei Titeln der Spätzeit“. In: *Studien zur altägyptischen Kultur* 3, 75–84.
- Grdseloff (1940): Bernhard Grdseloff, „L'insigne du grand juge égyptien“. In: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40, 185–202.
- Jansen-Winkel (1985): Karl Jansen-Winkel, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*, 2 Bde. (Ägypten und Altes Testament 8.1/2), Wiesbaden.
- Jansen-Winkel (1991): Karl Jansen-Winkel, „Die Priesterschaft als Neunheit“. In: *Discussions in Egyptology* 21, 15–16.
- Jansen-Winkel (1992): Karl Jansen-Winkel, „Zu einigen religiösen und historischen Inschriften“. In: *Chronique d'Égypte* 67, 240–259.
- Jansen-Winkel (1996): Karl Jansen-Winkel, *Spätmittelägyptische Grammatik der Texte der 3. Zwischenzeit* (Ägypten und Altes Testament 34), Wiesbaden.
- Jansen-Winkel (2007): Karl Jansen-Winkel, *Inschriften der Spätzeit*. Teil II: *Die 22.–24. Dynastie*, Wiesbaden.
- Jansen-Winkel (2009): Karl Jansen-Winkel, *Inschriften der Spätzeit*. Teil III: *Die 25. Dynastie*, Wiesbaden.

- Jansen-Winkeln (2013): Karl Jansen-Winkeln, „Eine Bau- und Bittinschrift am Tempel von Luxor“. In: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 140, 1–12.
- Jansen-Winkeln (2014): Karl Jansen-Winkeln, *Inschriften der Spätzeit*. Teil IV: *Die 26. Dynastie*, Wiesbaden.
- Kamal (1905): Ahmed Kamal, *Stèles ptolémaïques et romaines* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire), Le Caire.
- Klotz (2009): David Klotz, „The Theban Cult of Chonsu the Child in the Ptolemaic Period“. In: Christophe Thiers (Hrsg.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T1)* (Cahiers de l'Égypte Nilotique et Méditerranéenne 3), Montpellier, 95–134.
- Klotz (2015): David Klotz, „The Sorrows of Young Nesmin. The Early Demise of a Theban Priest“. In: Christophe Thiers (Hrsg.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T3)* (Cahiers de l'Égypte Nilotique et Méditerranéenne 13), Montpellier, 91–139.
- Krauss (2015): Rolf Krauss, „Egyptian Chronology. Ramesses II through Shoshenq III, with Analysis of the Lunar Dates of Thutmoses III“. In: *Ägypten und Levante* 25, 335–382.
- Kruchten (1989): Jean-Marie Kruchten, *Les annales des prêtres de Karnak (XXI–XXIII^{es} dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon* (Orientalia Lovaniensia Analecta 32), Leuven.
- Legrain (1900): Georges Legrain, „Notes prises à Karnak. I: Fragments des annales des prêtres d'Amon“. In: *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 22, 51–63.
- Leitz (2002): Christian Leitz (Hrsg.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, 7 Bde. (Orientalia Lovaniensia Analecta 110–116), Leuven.
- Meffre (2015): Raphaële Meffre, *D'Héracléopolis à Hermopolis. La Moyenne Egypte durant la Troisième Période intermédiaire (XXIe–XXIVe dynasties)*, Paris.
- Munro (1973): Peter Munro, *Die spätägyptischen Totenstelen* (Ägyptologische Forschungen 25), Glückstadt.
- Peust (2008): Carsten Peust, „Adjektiv und Adjektivverb im Mittelägyptischen“. In: Carsten Peust (Hrsg.), *Miscellanea in honorem Wolfhart Westendorf* (Göttinger Miszellen Beihefte 3), Göttingen, 58–82.
- Quack (1994): Joachim Friedrich Quack, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld* (Orbis Biblicus et Orientalis 141), Freiburg (Schweiz)/Göttingen.
- Quibell (1898): James E. Quibell, *The Ramesseum* (Egyptian Research Account 2), London.
- Ranke (1935): Hermann Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*. Band I: *Verzeichnis der Namen*, Glückstadt.
- Ritner (2009): Robert Ritner, *The Libyan Anarchy. Inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period* (Society of Biblical Literature: Writings from the Ancient World 21), Atlanta.
- El-Sayed (1980): Ramadan el-Sayed, „Au sujet de la statue CG. 680 du Musée du Caire de l'époque ptolémaïque et provenant de Thèbes-Ouest“. In: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 80, 233–248.
- Schott (1990): Siegfried Schott, *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten. Verzeichnis der Buch- und Spruchtitel und der Termini technici*. Aus dem Nachlaß niedergeschrieben von Erika Schott, mit einem Wortindex von Alfred Grimm, Wiesbaden.
- Van Walsem (1984): René van Walsem, „How  and Variants Became a Spelling for s3, 'Son'“. In: *Göttinger Miszellen* 83, 81–83.
- Vernus (1975): Pascal Vernus, „Inscriptions de la Troisième Période intermédiaire (I)“. In: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 75, 1–66.
- Vittmann (1978): Günther Vittmann, *Priester und Beamte im Theben der Spätzeit* (Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien 3, Beiträge zur Ägyptologie 1), Wien.

- Vittmann (1983): Günther Vittmann, „Eine genealogische Inschrift der Spätzeit im Tempel von Luxor“. In: *Studien zur altägyptischen Kultur* 10, 325–332, Tf. XXa.
- Vittmann (2001): Günther Vittmann, „Zwei Priestereinführungsinschriften der 25. Dynastie aus Luxor (Berlin 2096 und 2097)“. In: *Studien zur altägyptischen Kultur* 29, 357–370, Tf. 21–22.
- Yoyotte (1961): Jean Yoyotte, „Les principautés du Delta au temps de l’anarchie libyenne“. In: *Mélanges Maspero*, I.4 (Mémoires publiés par les membres de l’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire), Le Caire, 121–179.