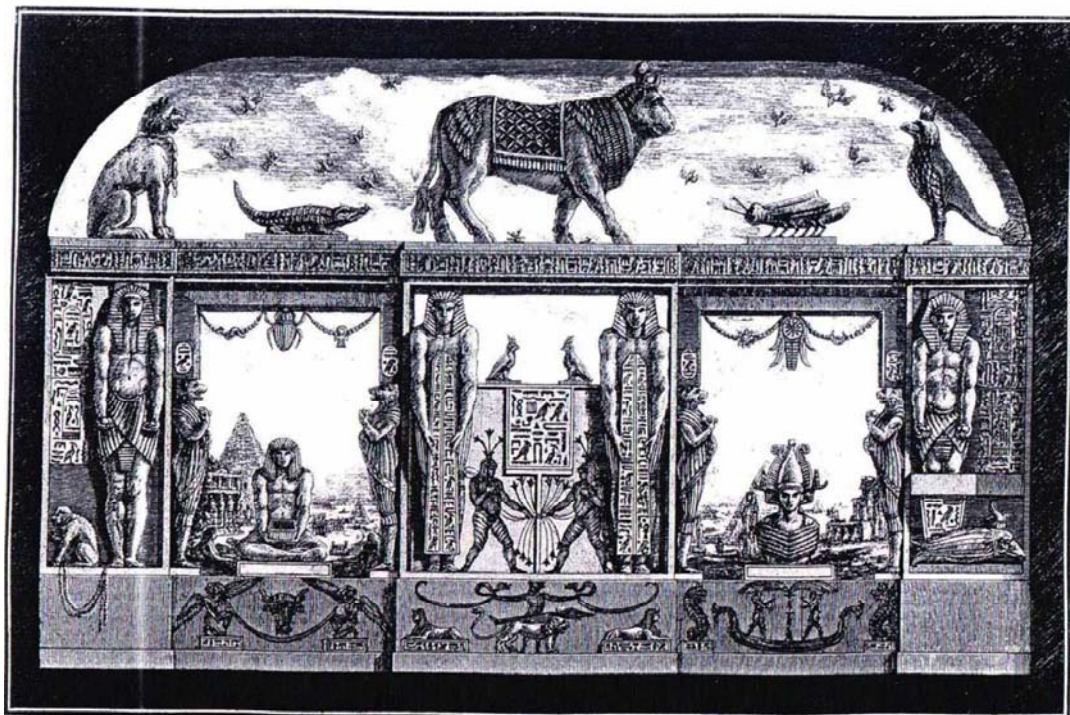


Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich



Altro spaccato per lungo della stessa bottega, ove si vedono fra le aperture del vestibolo le immense piramidi, ed altri edifizj sepolcrali ne' deserti dell' Egitto.

Disegno ed invenzione del Cavalier Piranesi

cu. Peroni sc.

Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie Vol. IV (IBAES IV)

Humboldt-Universität zu Berlin

<http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4>

Berlin 2003

Der vorliegende Band enthält die Textfassung des im Internet veröffentlichten Tagungsbandes "Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich". Die aus dem Format PDF gedruckte Textfassung entspricht der im Internet unter der Adresse (URL) <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4> abrufbaren Originalfassung.

Bei Zitierung der Arbeit ist bitte immer die URL der Originalfassung anzugeben (zum Zitieren von Internetpublikationen allgemein siehe das Vorwort von IBAES I):

Fitzenreiter, Martin (Hg.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, IBAES IV, Berlin, 2003, Online im Internet: URL: <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4> (Stand 30.6.2003)

Die Vervielfältigung und Weitergabe des Textes sind ausdrücklich erwünscht. Alle Rechte beim Herausgeber und bei den Autoren.

Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich

Beiträge eines Workshops am 7.6. und 8.6.2002
Herausgegeben von Martin Fitzenreiter

Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie herausgegeben von Martin Fitzenreiter und Steffen Kirchner Vol. IV (IBAES IV)

Publiziert unter folgender WWW-Adresse (URL):

<http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4>

Webdesign und Interneted von Steffen Kirchner

Humboldt-Universität zu Berlin

Berlin 2003

Abbildung auf der Titelseite:

Giovanni Battista Piranesi, Detail der Wanddekoration im Caffé degl'Inglese in Rom
(aus: Giovanni Battista Piranesi, *Diverse Manire d'adornare i Cammini*, 1769)

Vorwort



Ansicht der Königl. Thieranatomie in Berlin

Im vorliegenden Band sind Beiträge zusammengefaßt, die aus Referaten des Workshops „Tierkulte im pharaonischen Ägypten“ hervorgegangen sind, der am 7. und 8. Juni 2002 in Berlin stattfand. Als Tagungsort konnten Hörsaal und Bibliothek der 1790 von Carl Gotthard Langhans erbauten alten Zootomie der königlichen Tierarzneischule zu Berlin (jetzt Institut für Fleischhygiene und –technologie / Institut für Lebensmittelhygiene der Freien Universität Berlin) genutzt werden. Daß dies in Zeiten sonst peinlich beachteter Kompetenzbewahrungen völlig problemlos möglich war, ist der Liebenswürdigkeit von Frau Prof. Dorothea Beutling zu verdanken, der ganz herzlich gedankt sei.

Dank gilt auch allen, die an dieser kleinen Tagung mitwirkten, die ich mir gewissermaßen zum 40. Geburtstag selbst ausgerichtet habe. Das gilt für die Referenten und die Teilnehmer an der Diskussion sowie für die Studenten und Freunde, die bei der technischen Abwicklung des Geschehens halfen. Besonderer Dank gilt Angelika Lohwasser, die in der Vorbereitung der Tagung entscheidend beteiligt war. Durch ihre Anstellung am Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie der Humboldt-Universität konnte sie in einigen wichtigen Fällen einen institutionellen Rahmen bieten, ohne den in der Wissenschaft sonst offenbar nichts läuft. Erwähnt werden soll auch Hans-Ulrich Onasch, der nicht unwesentlich für mein Interesse an den

Tierkulten verantwortlich ist; war er es doch, der gemeinsam mit Frank Feder und mir bei unserer ersten Ägyptenreise 1990 durch die Katakomben von Tuna el-Gebel robbte.

Leider liegen nicht alle Diskussionsbeiträge des Workshops hier in schriftlicher Fassung vor. Das betrifft insbesondere die wichtige Diskussion der koptischen Überlieferungen zum Ende der Tierkulte durch Jürgen Horn, die aus Zeitgründen nicht fertiggestellt werden konnte, deren Publikation an anderer Stelle aber zu erhoffen ist. Die hochinteressante Neuinterpretation des Dinglingerschen „Apis-Altars“ von 1730, die Thomas Glück vorstellte, wird als Teil seiner Leipziger Dissertation erscheinen. Ludwig Morenz' Beitrag über schamanistische Erscheinungen in der Frühzeit wird in einem der nächsten Bände des *Archiv für Religionsgeschichte* erscheinen; stattdessen ist hier der hochwillkommenen Beitrag zu den Sobeks aufgenommen.

Auch wenn die Veröffentlichung der Beiträge nun doch erst nach einem Jahr erfolgt, bleibt zu hoffen, daß sie der noch recht kleinen Gemeinde der an der Internetnutzung interessierten Ägyptologen willkommen sind.

Martin Fitzenreiter

Berlin, Juni 2003



Inhalt

Vorwort	V
MARTIN FITZENREITER	
Einleitung	1
DIETER KESSLER	
Tierische Missverständnisse: Grundsätzliches zu Fragen des Tierkultes	33
STEFAN GRUNERT	
Die Schächtung im Totenopfer – Ritualbestandteil vs. Reflexion allgemeinen Brauchtums	69
LUDWIG D. MORENZ	
Die Sobeks – Spuren von Volksreligion im ägyptischen Mittleren Reich	83
FRANK STEINMANN	
Tuna el Gebel – Die Tongefäße	99
JOACHIM FRIEDRICH QUACK	
Die Rolle des heiligen Tieres im Buch vom Tempel	111
ALEXANDRA VON LIEVEN	
Wo faß ich dich, göttliche Natur ... (Kurzfassung)	125

VIII

ANGELIKA LOHWASSER

Die Macht des Krokodils (Kurzfassung) 131

YASSER SABEK

Die Schlange und ihre Verehrung in Ägypten
in pharaonischer und moderner Zeit 137

FRANK FEDER

Der ägyptische Tierkult
nach den griechischen und römischen Autoren 159

KATJA EICHNER

Tierkulte in Südasien – Ein Eindruck 167

KATRIN ADLER

Tiere im kulturellen Gefüge afrikanischer Gesellschaften
– eine Auswahl 207

MARTIN FITZENREITER

Die ägyptischen Tierkulte und die Religionsgeschichtsschreibung 229

Einleitung

MARTIN FITZENREITER

Die ägyptischen Tierkulte leiden unter einem Paradoxon. Während sie in der Ägyptologie als ein Grenzgebiet religiöser Praxis angesehen und eher gemieden werden, gelten sie im allgemeinen Bewußtsein (nennen wir es mit ALEIDA und JAN ASSMANN gern das „kulturelle Gedächtnis“) als ein wesentliches Merkmal altägyptischer Religion, ja Altägyptens überhaupt. Unvermeidlich ist an dieser Stelle GOETHES berühmter Vers:

„Nun soll am Nil ich mir gefallen,
Hundsköpfige Götter heißen groß:
O, wär' ich doch aus meinen Hallen
Auch Isis und Osiris los!“¹

Der workshop, dessen Beiträge hier veröffentlicht sind, hatte sich zum Ziel gesetzt, dieses Paradoxon ein wenig aufzuklären. Denn aller Präsenz von Relikten der Tierkulte in musealen Sammlungen, im archäologischen Befund, in altägyptischen Texten und einer bereits auf etliche Jahrzehnte zurückblickenden Forschung zum Trotz ist bereits die Definition dessen, was man im pharaonischen Ägypten als Tierkult(e) ansprechen sollte, sehr unbestimmt. Die Beiträge sind daher unter einem kleinsten gemeinsamen Kriterium entstanden: Das behandelte Phänomen steht im Zusammenhang mit Tieren *und* mit religiöser Praxis. Welchen Stellenwert das Tier dabei einnimmt – als Opfer, Medium oder Gott –, soll a priori nicht Kriterium sein, sondern Fragestellung.

In dieser Einleitung sollen die Beiträge und Ergebnisse des workshop zusammengefaßt werden. Dabei wird im ersten Abschnitt noch einmal die Problemstellung skizziert, die zur Organisation der Tagung veranlaßte. Im zweiten Teil werden die Beiträge der verschiedenen Teilnehmer kurz resumiert. Im letzten Abschnitt soll schließlich umrissen werden, welchen Platz der Tierkult aus meiner Sicht im System der ägyptischen Religion einnimmt.

¹ Zahme Xenien. II (Nr. 28)

1. Problemstellung

1. Unter „Tierkulten“ sollen solche Phänomene der pharaonischen Religion und Religiosität verstanden werden, in denen die Einbeziehung von lebenden oder toten Tieren eine besondere Rolle spielt. Wenn das Thema „Tierkulte“ vielen zuerst als etwas Abwegiges erscheint, so kann doch nicht übersehen werden, daß es sich dabei um einen zentralen Aspekt der altägyptischen Religion (als konzeptuelles Gebäude) und Religiosität (als Komplex sinnvollen Handelns) handelt. Kaum ein Lokalgott, der nicht in irgendeiner Weise mit lebenden Tieren assoziiert ist und kaum ein Tempel, in dem die Behandlung von lebenden bzw. toten Tieren nicht belegt ist. Tiere spielen im Opfer, in der Magie, im Orakel eine wichtige Rolle. Das Tier ist eine Metapher bei der Konzeptualisierung von Phänomenen in Natur (z.B. Sonnenlauf: Sonne als Skarabäus, im Kampf gegen die Unterweltsschlange etc.) und Gesellschaft (z.B. König als Stier, als Sphinx).

2. In der wissenschaftlichen Rezeption werden all diese Phänomene zwar wahrgenommen, aber ihre Beurteilung bleibt ambivalent und ist im 20. Jahrhundert sogar durch Zurückhaltung gekennzeichnet. Diese Zurückhaltung der Forschung gegenüber bestimmten Phänomenen ist nicht auf die Tierkulte beschränkt. Bei der Rezeption der altägyptischen Religion lassen sich bestimmte Präferenzen schon in den frühesten Belegen der antiken und frühchristlichen Autoren beobachten. Die altägyptische Frömmigkeit, die religiös fundierte Weisheit, das ausgeprägte Traditionsbewußtsein sind seit altersher gelobte Phänomene; der altägyptische Götzenkult, die Zauberei und in gewissem Maß das Orakelwesen zwar bestaunte, aber abgelehnte. Diese Wertung der Gegebenheiten wirkt bis in die jüngsten Werke zur ägyptischen Religion fort. Insgesamt gibt es zwar eine nicht geringe Anzahl von Publikationen auch zu den Tierkulten, im Rahmen der Interpretation der altägyptischen Kultur bleibt aber zu konstatieren, daß die Tierkulte gern als randständig behandelt werden.

3. Die Randständigkeit der Beschäftigung mit den Tierkulten begründet sich auch daraus, daß bei der Untersuchung der altägyptischen Religion meist Probleme im Vordergrund stehen, für die eine gewisse Kontinuität auch in den religiösen Systemen der Neuzeit angenommen wird. Die neuere ägyptologische Diskussion stellt traditionell vor allem die Konformität religiöser Praxis (siehe die Diskussion des Phänomens der Frömmigkeit²) und religiöser Konzep-

² Brunner, H.: s.v. „Persönliche Frömmigkeit, LÄ IV, 951-963 und eine kaum zu überschauende Literatur, die diesen Begriff zumindest im Munde führt.

tualisierung (siehe die Diskussion des Monotheismusproblems³) mit westlichen Verhaltensmustern fest und kommt dabei je nach Präferenz des Autors zur Betonung rationalistischer oder irrationalistischer Verhaltensweisen (siehe exemplarisch die Diskussion der Personalität Echnatons⁴). Mit den Tierkulten soll hier aber ein Phänomen untersucht werden, das klar den Tatbestand der Diskontinuität erfüllt. Die Tierkulte sind etwas spezifisch Ägyptisches und verschwinden (weitgehend⁵) mit dem Verlöschen der pharaonischen Kultur, wie es die Hieroglyphenschrift, der Totenglauben und einige andere typisch pharaonische kulturelle Ausdrucksformen ebenfalls taten. Dafür steht auch, daß die Tötung des letzten lebenden Falken(gottes) in einer koptischen Überlieferung als die endgültige Emanzipation vom Götzenkult gilt⁶. Mit der Lösung vom Tierkult endet die pharaonische (Hoch-)Religion.

Dieses Faktum zeigt aber auch, wie zentral das Phänomen der Verehrung von Tieren bzw. der Assoziation von übernatürlicher Entität und Tier für die ägyptische Religion war. Das trifft sowohl für die Sphäre der sogenannten Volksfrömmigkeit zu, als auch für die intellektuell geprägten Konzepte der sogenannten Hochkultur. Tierkulte – allen voran der des Apis – treten im Neuen Reich etwa zum gleichen Zeitpunkt in den religiösen Diskurs der Hochkultur ein, in dem auch andere so faszinierende Phänomene wie die „persönliche Frömmigkeit“, die Konzipierung eines solar geprägten Weltbildes, die Neubestimmung der Rolle des Pharaos (Echnaton / Ramses II.), die Bildung von Götterfamilien und die Erfindung des Felsentempels auftreten. Diese zeitliche Kongruenz des Auftretens monumentaler Formen des Tierkultes und weiterer Aspekte der „Hochkultur“ sollte davor warnen, in Tierkulten etwas Randständiges zu sehen.

4. Letztendlich berührt die Beschäftigung mit den Tierkulten auch die Frage, welche Rolle man dem Phänomen „Religion“ in einer Gesellschaft zuschreiben möchte. Die Einengung des Begriffes von Religion auf solche Konzepte und Phänomene (von „Gott“), die dem jeweiligen Rezipienten konform mit eigenen Vorstellungen erscheinen, gerät bei der Beschäftigung mit Altägypten spätestens bei den Tierkulten an ihre Grenzen. Erkennt man den Tierkulten innerhalb der pharaonischen Religion und Religiosität einen dem Befund entsprechenden Platz zu, ist auch die Vorstellung von altägyptischer Religion zu überdenken.

³ Hornung 1973.

⁴ Montserrat 2000.

⁵ Um die immer wieder betonte Diskontinuität zwischen altägyptischer und nachantiker Kultur in Frage zu stellen, bietet sich z.B. an, das Weiterleben sogenannter volkstümlicher Kulte zu untersuchen, siehe den Artikel von Yasser Sabek in diesem Band.

⁶ Budge 1915, 445 (Text), 961 (Übersetzung).

2. Resumee der Beiträge

1. Der Band wird eingeleitet durch einen Beitrag von DIETER KESSLER, *Tierische Missverständnisse: Grundsätzliches zu Fragen des Tierkultes*. Der Autor hat sich seit Jahren für eine Neuinterpretation der ägyptischen Tierkulte eingesetzt; in der wissenschaftlichen Publizistik mit seiner Habilitationsschrift⁷ und einer Vielzahl von Artikeln, im archäologischen Feld mit der Ausgrabung und Bearbeitung der Tiernekropole von Tuna el-Gebel⁸. Wie kaum ein anderer überschaut KESSLER die gesamte Breite der Quellen zu den Tierkulten und vermag es, den Forschungsstand und auch die vielen Fehldeutungen der Tierkulte zu bewerten. So gibt der Beitrag eine Einführung in das Phänomen, in der praktisch alle wesentlichen Aspekte angesprochen werden - von der hochtheologischen Frage der Verehrung von Tierformen der Gottheiten im Tempelkult bis zur Praxis der Herstellung der sogenannten Tiermumien, die in den Tierfriedhöfen massenhaft abgelegt wurden. Einige Aspekte – die Haltung der heiligen Tiere im Tempel, die Frage der „Volkskulte“, die großen Tiernekropolen – werden in weiteren Beiträgen des Bandes ebenfalls diskutiert. Ein besonderes Augenmerk legt KESSLER auf die Organisation der jeweiligen Kulthandlungen und die soziale Einordnung der Agenten. So scheint die Betreuung der großen Tiernekropolen der Spätzeit in den Händen von Kultgemeinschaften gelegen zu haben, die eine streng hierarchische Struktur besaßen. Auch im Kult der heiligen Tiere im Tempel bzw. mittels Stelen lassen sich Restriktionen des Zuganges bzw. die Beschränkung des Kultes auf bestimmte Gruppen feststellen. Da es sich bei diesen Gruppen keineswegs um den Rand der Gesellschaft handelt, ist die Ansicht obsolet, Tierkult sei Ausdruck religiöser Praxis der niederen Bevölkerungsschicht. Vielmehr besaß die Einbindung in eine solche Kultgemeinschaft hohen Prestigewert.

KESSLER skizziert außerdem den breiten Bogen, den die Belege für Tierkulte seit der Frühzeit bis zu ihrem allmählichen Verschwinden im 3. Jh. u. Z. beschreiben. Die kultische Behandlung von Tieren ist im Bereich der Königskultes seit fröhdynastischer Zeit belegt. Im Neuen Reich erfährt diese Tendenz einen deutlichen Aufschwung mit der Involvierung der königlichen Administration in die Apisbestattung und erreicht ihren Höhepunkt von der 26. Dynastie bis in die griechische Zeit. In römischer Zeit nehmen die offiziellen Zuwendungen an die Tierkulte ab und sukzessive gehen auch die Belege für (monumentale) Tierkulte zurück. Zeugnisse des Tierkultes gibt aber bis in die koptische Zeit und die der arabischen Eroberung.

⁷ Kessler 1989.

⁸ Siehe die Liste der erschienenen und geplanten Grabungspublikationen in Kessler 1998, VI f.

2. In den folgenden sieben Beiträgen werden unterschiedliche Beleggruppen für die Verwendung von Tieren in religiösen Zusammenhängen behandelt. Auch wenn die besprochenen Quellen und ihr jeweiliger Kontext erheblich differieren, ergibt sich eine Vielzahl von inhaltlichen Überschneidungen, die zur schrittweisen Herausbildung eines differenzierten Bildes von den ägyptischen Tierkulten beitragen.

STEFAN GRUNERT, *Die Schächtung im Totenopfer – Ritualbestandteil vs. Reflexion allgemeinen Brauchtums*, untersucht Flachbildbelege aus Gräbern des Alten Reiches, in denen in einer weitgehend normierten Bilderfolge die Schlachtung von Rindern für das Totenopfer dargestellt wird. Die Analyse der Bildbelege und Textbeischriften zeigt, daß diese Schlachtungen einem festen Handlungsschema folgen, das aber weniger als ein Ritual zu verstehen ist, sondern ganz allgemein Reinheitsvorstellungen bei der Schlachtung von Tieren reflektiert. Durch Parallelen zu in der Bibel festgehaltenen Tötungsanweisungen für Tiere wird einerseits deutlich, daß derartige Regeln im orientalischen Raum verbreitet sind, andererseits, daß sie in einem religiös-ethisch normierten Kontext tradiert werden. Die Tötung zum Verzehr als eine der ursprünglichsten Formen des Gebrauchs von Tieren durch den Menschen unterliegt bereits abseits des eigentlichen rituellen Gebrauchs gewissen Regeln, die nach dem Schema „rein / unrein“ konzeptualisiert werden. Wie der Ausflug in die mosaischen Bücher und auch der Beitrag von YASSER SABEK zur islamischen Klassifizierung von Tieren in „erlaubte“, „verbotene“ und „verpönte“ zeigen, sind es diese durch Alltagserfahrungen (und zähe Vorurteile) geprägten Regeln, die die Grundlage auch für hochtheologische Klassifikationsmuster von Tieren bilden. Der am Anfang stehende Beitrag beleuchtet so den vor-rituellen Umgang mit Tieren, der aber bereits in einen rituellen Kontext eingebettet ist (Totenopfer) und im Verlauf der pharaonischen Geschichte auch verschiedene Etappen einer theologischen Ausdeutung durchläuft (Schlachtung als symbolische Vernichtung des Bösen).

In seinem Beitrag *Die Sobeks - Spuren von Volksreligion im ägyptischen Mittleren Reich* verdeutlicht LUDWIG D. MORENZ, welches Potential nichtreligiöse Texte für die Erforschung der Religion innerhalb der sogenannten „Volkskultur“ besitzen. Mittels der Analyse von Ortsbeschreibungen und Lokalgraphemen aus dem Mittleren Reich kann er eine ganze Reihe von lokalen Bezügen nachweisen, die sich auf „volkstümliche“ Krokodilkultstellen beziehen. Diese Kultplätze treten in der offiziellen religiösen Literatur praktisch nicht auf und wurden bisher entsprechend wenig bei der Charakterisierung ägyptischer Religion beachtet. Im Verein mit Belegen der Verehrung von ganzen

Krokodilgruppen auf Stelen, die im späten Neue Reich auftreten, läßt sich aber zumindest erahnen, daß eine religiös motivierte Auseinandersetzung mit (gefährlichen) Tieren an vielen Plätzen Ägyptens üblich war. Der Beitrag reißt ein Problemfeld an, daß bei der (Neu-)Beurteilung der ägyptischen Tierkulte von großer Bedeutung ist: In welchem Verhältnis stehen die textlich überlieferten Zeugnisse der altägyptischen (Hoch-)Religion zur kultischen Praxis „draußen“ im Land. Die Erweiterung der Textbasis über den klassischen Korpus religiöser Texte hinaus bietet den ersten Hinweis auf die Präsenz von Tierkulten jenseits bisher im Mittelpunkt der Forschung stehender Formen von Religion.

Der Beitrag *Tuna el Gebel – Die Tongefäße* von FRANK STEINMANN verdeutlicht die archäologische Evidenz der Tierkulte. In der Tiernekropole von Tuna el-Gebel sind – wie an einigen anderen Plätzen in Ägypten auch – hunderttausende Tiere einem speziellen Mumifizierungsverfahren unterzogen und in Katakomben abgelegt worden. Anhand der Baugeschichte der Anlage, der Sarg- und Gefäßtypen und der Mumifizierungstechnik kann eine Chronologie dieser „Bestattungen“ fixiert werden, in deren Verlauf gravierende Veränderungen sowohl bei der Art der verwendeten Tier Teile als auch der Ablagetechnik auftreten. Während in den frühen Belege (ca. 26. Dyn.) meist nur lose Bündel mit skelettierten Tierteilen beigesetzt wurden, tendieren die jüngeren Belege (ptolemäische Zeit) zu vollständigen Tieren, elaborierten Mumifizierungstechniken und zur aufwendigen Gestaltung der Bündel. Aber auch diese Bündel enthalten zumindest im Fall der Ibis-Mumien Teile diverser Tiere, dazu auch Eier, Nestteile u.a. Nur in Sonderfällen scheint die Regel „Ein Gott in einen Topf“ befolgt worden zu sein. Tiernekropolen oder –katakomben sind aber keine Tier-Friedhöfe; hier werden keine Tiere liebevoll bestattet, sondern sakralisierte Tierbündel an besonders liminaler Stelle abgelegt. Vorläufer dieser Praxis sind wohl Belege für magische Deposite im Bereich der Menschennekropole, die bereits im Alten Reich Tier Teile enthalten⁹. Als Tierfriedhöfe im engeren Sinne können die Bestattungsorte der Tempeltiere und gegebenenfalls ihrer Mütter angesehen werden und es ist wohl davon auszugehen, daß es in der Realität Überschneidungen beider Arten von funerären Plätzen gab. Die Bestattung der heiligen Tempeltiere ist aber eher im Zusammenhang ihrer Betreuung als lebendes Tier zu sehen.

Mit diesem Segment ritueller Praxis beschäftigt sich JOACHIM F. QUACK, *Die Rolle des heiligen Tieres im Buch vom Tempel*. Durch die Arbeit an den Textfragmenten eines umfassenden Handbuchs über den ägyptischen Tempel erschließt QUACK eine eminent wichtige Quelle für die Beurteilung der ägypt-

⁹ Siehe das kürzlich publizierte Depot aus dem späten Alten Reich in Saqqara (Mysliwiec et al. 2001).

tischen Tierkulte und der ägyptischen Religion insgesamt. Das Handbuch ist ganz auf die praktische Nutzung im Kult ausgerichtet. Religion erschließt sich so als das Zusammenspiel von Handlungen, die von den verschiedenen Agenten (Priestern verschiedener Grade, Angehörige des Tempelkollegiums) zu bestimmter Zeit an bestimmten Orten (dem Tempel und seinen Teile) durchgeführt werden, *und* von Konzepten, mit denen diese Handlungen erläutert und begründet werden. Die vorgestellten Passagen zu den Tierkulten behandeln einerseits bauliche Installationen im Tempel, die mit der Haltung und der Mumifizierung heiliger Tiere zu tun haben (*m3rw* und *w^cb.t*), andererseits die Aufgaben verschiedener Priester und Tempelangestellter betreffs der Auswahl und Haltung heiliger Tiere (in diesem Zusammenhang oft als *ntr* / „Gott“ bezeichnet). Auch wenn die Schrift im Umfeld des memphitischen Ptah-Tempels entstanden zu sein scheint und den Apis und seine Haltung zum Vorbild hat, wird doch deutlich, daß die Haltung eines heiligen Tieres zu den Grundkomponenten eines pharaonischen Tempelbetriebes wenigstens der Spätzeit zählt. Neben der Auswahl des Tieres nach bestimmten Kriterien obliegt den Verantwortlichen die Haltung des Tieres (und gegebenenfalls von Artgenossen) sowie schließlich dessen aufwendige (und nicht mit der Behandlung der Tierbündel der Massennekropolen vergleichbare) Bestattung.

In ihrem Beitrag *Wo faß ich dich, göttliche Natur*, stellt ALEXANDRA VON LIEVEN Beispiele für den konzeptuellen Umgang mit Tieren vor. Der Papyrus Brooklyn 47.218.48+85, Papyrus Jumilhac 15,9-16-22 und einige andere Quellen geben Listen von Tiernamen, die durch weitere Bemerkungen genauer bestimmt werden. Dabei stehen neben naturwissenschaftlichen Beobachtungen zu Form, Farbe und Eigenschaften Angaben, die die Tiere in Zusammenhang mit einem religiös konzipierten Weltbild bringen. Dies geschieht, indem man das Tier einem Begriffsfeld zuordnet, das durch den Namen eines Gottes charakterisiert wird. Diese Verschränkung der Naturbeobachtung mit einer Klassifizierung mittels magisch-religiöser Begriffsfelder kann VON LIEVEN auch in Listen von Pflanzenbezeichnungen feststellen. Es deutet sich hier an, daß die Assoziation „Tier“ und „Gott“, die die Ägyptologie viel beschäftigt hat, keinesfalls mit dem Begriffen „Verkörperung“ o.ä. erfaßt werden kann. Sowohl der Begriff *ntr* / „Gott“ als auch die Bezeichnungen für einzelne Gottheiten (Geb, Re, Seth etc.) werden unter Umständen in einen sehr weiten Bezugsrahmen verwendet. Der „Gott NN“ der besprochenen Listen ist eher ein klassifikatorisches Merkmal, ist die Beschreibung eines „magischen Feldes“, dessen genauere Bedeutung noch zu untersuchen ist. Da zumindest für den Schlangenpapyrus Brooklyn 47.218.48+85 eine Zweckbestimmung im medizinisch-magischen Bereich

gesichert ist, kann angenommen werden, daß auf solchen Assoziationen auch die Manipulierung von Tieren in der Magie beruht.

Mit dieser praktischen Seite der Konzeptualisierung von Erscheinungen innerhalb eines magisch-religiösen Bezugsrahmens beschäftigt sich ANGELIKA LOHWASSER, *Die Macht des Krokodils*. Auf einem hier behandelten Amulett, wie auch auf anderen Objekten, bildet das Krokodil (und der Skorpion) gefährliche Mächte in einem generellen Sinne ab. Dabei wird im vorliegenden Fall das Krokodil durch eine Götter- oder Königsfigur „pazifiziert“. In ein Bild gefaßt werden die diffusen Gefahren des Wassers (und des Landes) durch einen konkreten Vertreter dieser Sphäre symbolisiert und der magischen Kontrolle (durch rituelle Vernichtung, Beschwörung etc.) unterworfen. In diesem Zusammenhang wird die Dualität von Gefahr und Schutz angerissen, die gerade bei der kultischen Behandlung von (wildem) Tieren eine immer wiederkehrende Rolle spielt (siehe auch den folgenden Beitrag von YASSER SABEK). Dasselbe Wesen, dessen schädigende Macht man bekämpft, soll mit ebendieser Macht in den Dienst der Sache des „guten“ Agenten gestellt werden. Das behandelte Amulett stammt aus dem kuschitischen Reich und steht damit an einer Kontaktstelle zwischen pharaonischer und altsudanesischer Kultur.

In einigen Aspekten an die beiden vorangegangenen Artikel anschließend befaßt sich YASSER SABEK, *Die Schlange und ihre Verehrung in Ägypten in pharaonischer und moderner Zeit*, mit der Kontinuität religiöser Gebräuche. Auch wenn das pharaonische und das islamische Ägypten durch tiefgreifende kulturelle Brüche voneinander getrennt sind, läßt sich in Bereichen der Alltagsbewältigung eine erstaunliche Kontinuität beobachten. SABEK zeigt anhand der magischen Behandlung von Schlangen, wie die Erscheinungsformen der Kulte und Beschwörungen in der jeweiligen Kultur gestaltet werden. Die in den Beschwörungen verwendeten Bezeichnungen sind im Altertum der pharaonischen Mythologie, in der Neuzeit der islamischen Tradition entnommen (alt-ägyptische Götter vs. Allah, die Propheten und den Mystiker Ahmad ar-Rifâ'i), die Konstruktion der Kultplätze als Heiligtum / Stele in Altägypten und als „Scheichgrab“ in islamischer Zeit entspricht den formalen Mitteln der jeweiligen Hochreligion. In ihrer Struktur und vor allem dem sozialen und praktischen „Sitz im Leben“ sind die durchgeführten Handlungen aber weitgehend identisch. Auch die auf die Kontrolle von Schlangen spezialisierten Magier werden bruchlos in das jeweils dominierende religiöse System eingebunden: als Leiter der Selket (*hrp srk.t*) bzw. Priester der Sachmet (*w^cb shm.t*) im pharaonischen, als Sufi der Rifâ'iyya-Tariqa im islamischen Ägypten. Der Beitrag beleuchtet die enge Verbindung, die zwischen der kontinuierlich geübten religiösen Praxis zur Alltagsbewältigung und der welterklärenden Hochtheologie besteht. Für die Be-

kämpfung der von Schlangen ausgehenden Gefahr ist es letztendlich irrelevant, unter welcher Patronage diese stattfindet; es bleibt aber wichtig, daß die Bekämpfung innerhalb eines religiösen Bezugsrahmens stattfindet.

3. Der letzte Beitrag leitet bereits zum Schlußteil des Bandes über, in dem sich vier Artikel mit dem Phänomen der Tierkulte in einer interpretativen und vergleichenden Perspektive befassen.

FRANK FEDER, *Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren*, gibt einen Überblick der wichtigsten antiken Quellen. Bei diesen ersten Belegen für eine (fremd-)reflektierende Betrachtung ägyptischer Tierkulte ist zu beachten, daß die antiken Autoren als Griechen und Römer schreiben. Ihr Urteil ist nur aus der Vorstellungswelt derer Kultur zu verstehen, hebt als positiv das hervor, was in den eigenen Wertevorstellungen positiv belegt ist, und bewertet das negativ, was in der eigenen Kultur negativ gewertet wird. Die antike Beschreibung der Tierkulte ist so auch paradigmatisch für die moderne Beschäftigung mit diesem Phänomen. Es bleibt aber festzuhalten, daß die Beobachtungen der antiken Autoren, sofern sie sich auf primäre Quellen stützen (und davon ist in tatsächlich den meisten Fällen auszugehen), durchaus den Wert ethnographischer Primärquellen haben und daher äußerst hilfreich sind, um ein Bild der ägyptischen Religion und Religiosität zu gewinnen.

Die beiden folgenden Beiträge stellen das Phänomen Tierkulte aus der Sicht von zwei regional und auch methodisch differierenden Wissenschaftszweigen dar: Indologie und Afrikanistik. Wie für die antiken Beschreibungen der ägyptischen Tierkulte gilt auch hier, daß die Präsentation kultureller „Tatsachen“ dabei auch interpretatorischen Präferenzen der Forschung unterworfen ist. In der Afrikanistik ist es ein ausgeprägt sozialanthropologischer Ansatz, der Auswahl und Interpretation determiniert, in der Indologie dominieren die klassischen religionswissenschaftlichen Fragestellungen und Methoden.

In Indien haben sich religiöse Praktiken und ein religiöses Zeichensystem entwickelt, die mitunter verblüffende Ähnlichkeiten zum pharaonischen Ägypten aufweisen. KATJA EICHNER, *Tierkulte in Südasien – Ein Eindruck*, gibt eine Einführung in die wichtigsten Elemente des Tierkultes innerhalb des indischen Götterkultes. Sie legt dabei einen Schwerpunkt auf die Interpretation der verschiedenen Tierkulte als Resultat einer historischen Entwicklung, in der das Element des Kultes – der praktischen Religionsausübung – von grundlegender Bedeutung ist. Den kultischen Bedürfnissen entsprechend werden Elemente aus unterschiedlichen ethnischen und sozialen Kontexten in ein (sich ständig veränderndes) System integriert und instrumentalisiert. Es zeigt sich in diesem Prozeß, daß auch die indischen Tierkulte kein unveränderliches oder nur urtüm-

liches Element der Religion, sondern fest in eine religiöse Entwicklung verankert sind. In Bestätigung von auch in der Ägyptologie herangezogenen Theorien ist zu sehen, daß die Elitereligion Elemente von Tierkulten aufnimmt und in ein religiöses System integriert, an dessen Spitze menschenähnlich gedachte Götter stehen. Daneben bleibt die Verehrung von Tieren und tiermischgestaltigen Göttern aber bestehen und kann sogar neue Vitalität entfalten. Als ein historisch interessanter Vergleich bietet sich an, die gesteigerte Heiligung der Kuh im Zuge der nationalen Selbstbehauptung gegen den englischen (und auch islamischen) Einfluß im Bezug zu einer Tendenz im spätzeitlichen Ägypten zu sehen, in der der Tierkult als Strategie der Abgrenzung gegen fremde Einflüsse plakativ aktiviert wird.

KATRIN ADLER, *Tiere im kulturellen Gefüge afrikanischer Gesellschaften – eine Auswahl*, zeigt, daß die Nutzung des Tieres im Rahmen von Kulthandlungen weder eines Konzeptes von „Gott“ noch eines direkten Bezuges zum lebenden oder getöteten / zu tötendem Tier bedarf. Im hier behandelten Bereich westafrikanischer Sozialkulte (Feste der sog. Geheimgesellschaften, Initiationen etc.) werden Tiere (und Pflanzen) als Symbole einbezogen, als sinntragende Elemente, die sich traditionell in der Gestaltung bestimmter Maskentypen niederschlagen. Besondere Merkmale (Schrecklichkeit von diversen Tieren, Stärke und Größe des Elefanten, Eleganz der Antilope, gebückte Haltung des Erdferkels etc.) werden dabei zur gesteigerten Konzeptualisierung rein menschlicher Eigenschaften, Rollen und Status herangezogen. In diesem Prozeß wird das Merkmal des Tieres ästhetisch umgeformt, mit anderen Zeichen kombiniert und nicht zuletzt durch die motorische Aktivierung im Kult zu einem komplexen Symbol erweitert. Während in Ägypten ein vergleichbares symbolisches Feld durch eine Götterbezeichnung codiert werden konnte (siehe den Beitrag von ALEXANDRA VON LIEVEN), stellt im westafrikanischen Bereich der Name der Maske eine vergleichbare Referenz her. Dabei können die mit dem abstrakten Maskennamen verbundenen konkreten Erscheinungsformen des Symbols erheblich variieren.

Mit der Rezeption der Tiersymbolik im neuzeitlichen Europa beschäftigt sich ADLER im zweiten Teil ihres Beitrages. Die sich auch auf biblische Texte stützende Haltung, im Tier etwas prinzipiell minderwertiges zu sehen, hat auch die Beurteilung außereuropäischer Tiersymbolik beeinflusst und insgesamt zu einem problematischen Verhältnis zum Tier geführt. ADLER plädiert dafür, die in außereuropäischen Kulturen gelebte Tiersymbolik nicht als Ausdruck von Primitivität zu bewerten, sondern als kulturellen Reichtum zu erleben.

Auch in meinem am Schluß stehenden Beitrag *Die ägyptischen Tierkulte und die Religionsgeschichtsschreibung* wird der Versuch unternommen, die Pro--

bleme bei der Interpretation der ägyptischen Tierkulte aus der Perspektive der Entwicklung europäischer Religionswissenschaft und ihres Bildes von Religion zu erläutern. Eine Feststellung ist in diesem Zusammenhang, daß die Beschreibung und Interpretation religiöser Phänomene durch das kulturelle Umfeld des Forschers bestimmt wird. Das Interesse an bestimmten religiösen Phänomenen ist ebenso wie das Desinteresse an anderen vor allem als Reaktion auf Problemstellungen der eigenen Zeit zu verstehen, wobei die Beschäftigung mit Religion in gewissem Sinne auch immer bekenntnishaft Züge trägt – was in Europa bei der Beschäftigung mit Tierkulten eher zu ablehnenden Haltungen führte. Zurückblickend auf das oben in Bezug zu Indien gesagte kann man darin auch eine Ablehnungstrategie gegen fremde Kultureinflüsse vermuten.

Daß man sich damit nicht unbedingt in schlechter Gesellschaft befinden muß, zeigt das eingangs zitierte Xenion von JOHANN WOLFGANG VON GOETHE. In seiner Gänze bezieht es sich nämlich vor allem auf die modische Rezeption der indischen Religion und bezieht Ägypten – zu dessen vermeintlich geheimnisvollen Symbolen sich die Esoteriker aller Zeiten hingezogen fühlen - nebenbei mit ein.

„Auf ewig hab' ich sie vertrieben,
Vielköpfige Götter trifft mein Bann,
So Wischnu, Rama, Brama, Schiven,
Sogar den Affen Hannemann.
Nun soll am Nil ich mir gefallen,
Hundsköpfige Götter heißen groß:
O, wär' ich doch aus meinen Hallen
Auch Isis und Osiris los!“

Abgrenzung bedeutet auch die Bestimmung des Eigenen und ist so ein kulturell äußerst produktiver Faktor. Allerdings sollte der Archäologe und Kulturwissenschaftler seine Aufgabe auch darin sehen, jene fremden kulturellen Welten zu begreifen.

3. Allgemeines und Spezifisches der ägyptischen Tierkulte

1. Deshalb soll noch einmal zum Ausgangspunkt zurückgekehrt werden, um das Phänomen der ägyptischen Tierkulte zusammenfassend zu betrachten. Drei Problemfelder erscheinen mir nach der Vorstellung der verschiedenen Ansätze besonders interessant:

- a) Welche Formen der kultischen Behandlung von Tieren in Ägypten auftreten und in welchem Verhältnis diese zur Tierverehrung ganz allgemein stehen.
- b) Wie sich die Wechselwirkung zwischen allgemeiner religiöser Praxis an / mit Tieren und Hochreligion in Ägypten gestaltet.
- c) Welche Rolle Tiere im Rahmen der religiösen Praxis in Ägypten letztendlich spielen.

3.1. Tierkult oder Tierkulte?

1. Zumindest in der deutschsprachigen Ägyptologie hat es sich eingebürgert, vom Tierkult im Singular zu sprechen. Der Begriff soll eine bestimmte Gruppe ritueller Praktiken von anderen eindeutig abheben. Demnach stellt die Gruppe dieser Praktiken als *der Tierkult* ein spezielles, in sich geschlossenes Segment der ägyptischen Religion dar, kultpraktisch und theologisch, aber auch sozial (hier traditionell als bevorzugte Praxis niederer Schichten) und historisch (sehr frühe Stufe der Religion oder späte Erscheinung mit dekadenter Tendenz)¹⁰. Wahlweise werden dabei die Haltung heiliger Tiere¹¹, die Bestattung von Tieren¹² oder das tier(misch)gestaltige Bild des Gottes¹³ in das Zentrum der Definition gerückt und die übrigen Phänomene um die am jeweiligen Spezialfall gewonnenen Erkenntnisse herum zu einer Theorie vom spezifisch ägyptischen Tierkult geordnet.

2. Die im vorliegenden Band und an anderen Stellen gesammelten Beobachtungen zeigen m.E. aber, daß die strenge Definition *eines* Tierkults innerhalb der ägyptischen Religion nicht möglich ist. Tierkult ist weder eine besondere Etappe der ägyptischen Religion noch auf eine soziale Gruppe beschränkt oder eine nur in der symbolischen Bildsprache verwurzelte Ausdrucksform religiöser Konzeptualisierung, sondern ein Begleitmotiv ägyptischer religiöser Praxis überhaupt. So sehr es sinnvoll ist, die Spezifität der kultischen Behandlung von Tieren in Ägypten mit einem Schlagwort zu belegen, so problema-

¹⁰ So geradezu klassisch von Bonnet 1952, 812-824 formuliert.

¹¹ Hopfner 1913, 4-25.

¹² Morenz 1962.

¹³ Hornung 1985.

tisch ist es, diese auf eine oder zwei besonders prägnante Erscheinungsformen zu reduzieren. Aus diesem Grund erschien es mir angebracht, im vorliegenden Band von *Tierkulten* im Plural zu sprechen.

3. Diese Pluralisierung sollte aber nicht zu einer Verwischung der Spezifik der kultischen Behandlung von Tieren in der ägyptischen religiösen Praxis führen. Die kultische Behandlung von Tieren hat, das wurde oben in der Zusammenfassung der Beiträge bereits deutlich, einige distinkte, aber natürlich miteinander in Beziehung stehende Erscheinungsformen, die als charakteristisch für die ägyptische Religion angesehen werden können:

a) Die Haltung eines oder mehrerer lebender Tiere als Teil des Inventars von Kultplätzen. Dieses Tier wird in enger Assoziation zu einer göttlichen Macht gesehen (Prädikationen), offenbart sich durch besondere Zeichen (Fellzeichnung des Apis z.B.), wird rituell in seine Rolle initiiert, führt sinnvolle Aktionen im Kult durch und wird schließlich aufwendig bestattet. Als ein Sonderfall ist die auf den Wirkungsbereich des Kultplatzes ausgedehnte Sakralisierung von Artgenossen dieses Tieres anzusehen.

b) Die Nutzung von toten Tieren / Tierteilen im Rahmen religiöser Praktiken an Plätzen mit funeärer Konnotation. Dabei wird das magische Potential von toten, aber sakralisierten (via Mumifizierung / Mundöffnung) Tieren genutzt. Ein Sonderfall ist die massenhafte Mumifizierung von Tierteilen und ganzen Tieren und ihre Ablage an einigen spezifischen Plätzen (Tiernekropolen / -galerien / -katakomben). Hierbei kann eine enge Beziehung zu dem unter a) genannten Phänomen der Haltung und Sakralisierung bestimmter Tiere im Umfeld eines Kultplatzes bestehen. Die echten Friedhöfe für die Tempeltiere und deren Angehörige, in denen diese Tiere nach Maßgabe menschlicher Bestattungen beigesetzt wurden, stehen aber nur in mittelbarem Zusammenhang mit den Plätzen zur rituellen Deponierung von Tierbündeln.

c) Die auf Kontrolle gerichtete kultische Behandlung von gefährlichen Tieren (Krokodilen, Schlangen, Skorpionen). Dabei läßt sich eine Ambivalenz von Schutz und Abwehr beobachten, bei der die negative Potenz des Tieres in eine positive gewandelt werden soll (gefährliche Tiere als Schutzgeister). Entwickelte Formen sind die Mißhandlung und Tötung von Tieren als Vertreter negativer Mächte in Vernichtungsritualen. Sonderfälle dieser Praxis sind es, wenn im Wirkungsbereich eines Kultplatzes geheiligte Tiere nach a) von den Anhängern eines anderen Kultbereiches als Vertreter negativer Mächte behandelt werden und es zu sozialen Spannungen kommen kann.

d) Der Gebrauch von Tieren im Rahmen von Versorgungsoffern im Götter- und Totenkult und die damit verbundene Prestigeindizierung, die der kultischen Handlung eine besondere Außenwirksamkeit verleiht. Die Tötung wird dabei oft als eine Abwehr- oder Kontrollhandlung nach c) konzeptualisiert (Schlachtung von Wild- und Großtieren als Chaosabwehr, bis hin zum rituellen Erschlagen von Menschen, auf die in diesem Falle sowohl der Prestigeindikator der Großtiere als auch das Prinzip der Verkörperung feindlicher Mächte übertragen wurde).

e) Die Nutzung des Tieres als Bild- und Handlungsmuster (Symbol) im Rahmen der Konzeptualisierung von Phänomenen in Natur und Gesellschaft. Bei dieser symbolischen Bewertung

des Tieres spielen die im Rahmen der kultischen Praxis unter a), b) und c) sinntragenden Elemente eine Rolle. Umgekehrt werden die im konzeptuellen Diskurs erarbeiteten Vorstellungen auch in den Kult zurückübertragen. Hierzu zählt auch die partielle Imitation von Tieren (Priester mit Masken / Tierfellen etc., der König als Stier etc.) Darüber hinaus werden aber noch viele weitere Aspekte des „Tier-Seins“ im weltanschaulichen Diskurs aktiviert.

4. Die zuletzt erwähnte konzeptualistische Nutzung des Tieres stellt ein Bindeglied zur allgemeinen religiösen Praxis der meisten Gesellschaften her, was auch für die Nutzung des Tieres im Versorgungsoffer und die Abwehr / Kontrolle von gefährlichen Tieren gilt. Auf struktureller Ebene lassen sich auch noch weitere vergleichbare Erscheinungen in anderen religiösen Systemen finden bzw. allgemeine Grundtendenzen religiöser Praxis definieren, in denen Tiere eine Rolle spielen (können). So ist die Aufzucht und Haltung von Tieren zu bestimmten religiösen Zwecken (Orakel) und die Behandlung / Tötung von Tieren in magischen Zeremonien durchaus in anderen Kulturen belegt, wenn auch nicht in der spezifischen Ausformung wie in Ägypten. Ob ein struktureller Bezug zwischen der allgemein zu beobachtenden Nutzung von Tieren im Rahmen von Vegetations-/ Fruchtbarkeits- / Regenerationskulten und der Haltung von Tieren am ägyptischen Tempel besteht, wäre noch zu klären¹⁴. Das Beispiel Indien zeigt, daß selbst die strategische Nutzung von Tierkulten zur kulturellen Eigendefinition und nationaler Absetzung in bestimmten politischen Situationen anderswo auftreten kann. Vermeidet man es, aus den verschiedenen Erscheinungsformen einen prinzipiellen und in sich schlüssigen Tierkult rekonstruieren zu wollen, lassen sich die verschiedenen Aspekte der ägyptischen Tierkulte durchaus in internationaler religionswissenschaftlicher Perspektive analysieren und interpretieren.

3.2. Monumentalisierte Tierkulte als historisches Phänomen

1. Wenn sich viele Elemente der ägyptischen Tierkulte in eine allgemeine religionswissenschaftliche Perspektive einordnen lassen, so stellt sich die Frage, was das Spezifische der ägyptischen Tierkulte sei. Deren Besonderheit ergibt sich klar aus ihrer Einbindung in die pharaonische Kultur, insbesondere in die monumentalisierte Kultur der Eliten. Die auf eine bestimmte Periode (ca. 3000 v.u.Z. – 3. Jh. u.Z.) beschränkte Nutzung monumentaler kultureller Ausdrucksformen (Schrift, Darstellungsweise, Baukunst etc.) im Niltal definiert bekanntlich überhaupt die „pharaonische Kultur“ und es sind in der Regel auch

¹⁴ Zur allgemeinen Orientierung ist immer noch der umfangreiche Artikel von Thomas, N. W., s.v. „Animals“, ERE I, 483-535 nützlich.

nur Erscheinungen der kultischen Behandlung von Tieren, die sich dieser Ausdrucksformen bedienen, die gemeinhin als *der ägyptische Tierkult* verstanden werden. Es ist aber auch so, daß die kulturimmanent selektive Nutzung der monumentalisierten kulturellen Ausdrucksformen dazu geführt hat, daß Elemente der Tierkulte nicht oder nur verzerrt wahrgenommen werden – wie andere kulturelle Erscheinungsformen auch, die keinen oder nur beschränkten Eingang in den „monumentalen Diskurs“ gefunden haben¹⁵.

Monumentalisierung – d.h. die Gestaltung über das gemeinhin übliche Maß hinaus – bedient sich in Ägypten immer der Ausdrucksmittel der „formalen“ Kultur, die bis in das Neue Reich auf das engste mit dem Königtum verbunden ist. Das Problem der „zwei Kulturen“ – einer monumentale Ausdrucksformen entwickelnden, formalisierenden und monopolisierenden Residenzkultur vs. einer breit gestreute und kaum standardisierte kulturelle Ausdrucksformen nutzenden Kultur in den Provinzen - ist u.a. von BARRY KEMP aufgeworfen worden¹⁶ und soll hier, mit Bezug auf das Wechselverhältnis von Monumentalkultur und Tierkulten kurz beleuchtet werden.

2. Die zu den Tierkulten vorliegenden Daten zeigen, daß kultischen Praktiken unter Einbeziehung von Tieren prinzipiell in allen Perioden der pharaonischen (und sogar ägyptischen) Geschichte belegt sind und von allen sozialen Schichten in allerdings unterschiedlicher Ausprägung praktiziert wurden (und werden). In ihrer Einbeziehung in monumentalisierte Formen der Repräsentation lassen sich jedoch bedeutende historische Brüche beobachten, wobei der bedeutendste Bruch ohne Frage im frühen Neuen Reich und der erstmaligen Belegung einer Apis-Bestattung unter königlicher Regie in der Regierungszeit von Amenophis III. besteht¹⁷. (Der zweite bedeutende Bruch, mit dem die Tierkulte wieder aus dem monumentalen Diskurs verschwinden, ist die Tötung der heiligen Tiere durch christliche Missionare¹⁸.) Der Fakt der königlichen Involvierung in den Apis-Kult belegt keineswegs, daß es in davorliegenden Perioden keine Haltung von Tieren als Tempelinventar gegeben hätte, er belegt aber, daß zu diesem Zeitpunkt das ägyptische Königtum - und damit der bis zum Ende des Neuen Reiches dominierende Träger monumentaler kultureller Ausdrucksformen - die Tierkulte in den Bereich seiner Wirksamkeit aufnimmt. (Die Tötung der heiligen Tiere manifestiert, daß die koptische Kirche als Träger monumentalisierter kultureller Ausdrucksformen der

¹⁵ Baines 1987, 82, Anm. 11 hat für diesen Selektionsvorgang den Begriff „decorum“ eingeführt. Ludwig D. Morenz zeigt in seinem Beitrag, wie die vom decorum gezogenen Grenzen durchbrochen werden können.

¹⁶ Kemp 1989, 64-107.

¹⁷ Otto 1938, 15-19.

¹⁸ So die erwähnte, in der Lebensgeschichte des Bischofs Makedonius beschriebene Tötung des Heiligen Falkens von Philae; Budge 1915, 445 (Text), 961 (Übersetzung).

Spätantike die Tierkulte aus ihrem Repertoire ausschließt¹⁹.) Die Frage nach der Spezifik des Auftretens monumentalisierter Formen von Tierkulten wird damit zu einer Frage, warum solche Kultformen nicht bereits früher (oder weiterhin) im monumentalen Diskurs thematisiert wurden.

Monumentalisierte Formen von Tierkulten spielten bereits in der frühesten Epoche der pharaonischen Geschichte eine Rolle, wenn auch nicht in den Erscheinungsformen, die als *der ägyptische Tierkult* gemeinhin vorgestellt werden (d.h. Tempeltier und Tiernekropolen). Das Königtum der Frühzeit nutzt Tiere extensiv zur Konzeptualisierung der königlichen Macht, wobei wenigstens durch den Apis auch die Einbeziehung lebender Tiere gesichert ist. Die Quellenlage erlaubt z.Z. keine endgültige Interpretation dieser ersten Belege von monumentalisierten Erscheinungsformen von Tierkulten; die hochformalisierte Art der Repräsentation verbietet es aber in jedem Fall, darin nur Überbleibsel einer frühen Stufe von Religion zu sehen. Es handelt sich – wie DIETER KESSLER gezeigt hat – um die Entwicklung einer spezifischen kultischen Beziehung zwischen König und Tier. Das Konzept des Tier-Seins des Königs findet im Bild der Sphinx monumentalen Ausdruck, verliert aber seit dem späten Alten Reich an Bedeutung und setzt sich nur noch als selten – meist poetisch - gebrauchte Tradition fort.

An der monumentalen Präsentation einer Involvierung in die Tierkulte am Tempel hatte das Königtum im Alten und im Mittleren Reich offenbar nur ein begrenztes Interesse. In der monumentalen Präsentation königlicher Wirksamkeit in Bild und Text wird die Interaktion von König und Gottheit selten als ein Vorgang im Tempel und vor dessen Inventar, sondern meist als überweltliche Kommunikation thematisiert (König in Kommunikation mit Gott in Mensch- oder Tiermischgestalt). Erst das Neue Reich sieht den König in einer radikal anderen Position: Als oberster Priester auf Erden tritt er vor die Götter in den Tempeln und versteht sich als Betreuer ihrer irdischen Kultplätze und ihrer irdischen Erscheinungsformen (König vor sitzendem Gott mit Opfertisch, König vor Kultbild, Barke etc.)²⁰. In dieser Position wird auch die Fürsorge des Königs für die lebenden Erscheinungsformen des Gottes zum Gegenstand monumentaler Repräsentation – so die Bestattung des Apis, die nur als letzte Etappe einer lebenslangen Betreuung des Kultes gewertet werden kann.

Die Hinwendung der königlichen Fürsorge zu den irdischen Erscheinungsformen der Götter im Neuen Reich ist ein religionshistorisches Phänomen von großer Tragweite und kann hier nicht endgültig erörtert werden. Sie manifestiert sich in den Tierkulten sogar am allerwenigsten; hervorragende Aspekte sind vielmehr die Errichtung von Felstempeln für „im Felsen / Grotten“ manifeste Gottheiten, die Anbetung des wirklich in der Sonnenscheibe anwesenden Sonnengottes unter Echnaton²¹ und die Zunahme des Kultes an Götter- und Königsstatuen außerhalb der Tempelsanktuare. Allen diesen Tendenzen ist eigen, daß sie vom Gedanken einer permanenten oder zeitweiligen Epiphanie der Gottheit in den Gegenstand der Verehrung

¹⁹ Sie ist dabei jedoch nicht unnötig konsequent: die für die spätantike und mittelalterliche christliche Tiersymbolik bedeutende Textsammlung *Physiologus* wurde sehr wahrscheinlich von Christen in Alexandria zusammengestellt; Treu 1981, 115.

²⁰ Hierbei ist allerdings der Überlieferungszufall zu beachten; die Dekoration der frühen Tempel ist nur bruchstückhaft erhalten. Spätestens aus dem Mittleren Reich gibt es bereits Bilder des opfernden Königs vor dem Gott; z.B. Mentuhotep III. aus Elephantine, Vandersleyen 1975, Abb. 268.b.

²¹ Echnaton scheint auch an der anderen, sichtbaren, lebenden und nicht vom Menschen geschaffenen Erscheinungsform des Sonnengottes Interesse gehabt zu haben: am Mnevis-Stier, für den eine Bestattung in Amarna geplant war; Urk IV, Heft 22, Nr. 749 (ältere Grenzstelen), 1974: 20 – 1975:1.

ausgehen. Im Gegensatz zum klassischen Kultbild ist das Erscheinen der Gottheit in dieser irdisch faßbaren Gestalt vom menschlichen Tun unabhängig und muß entdeckt oder gefunden (*gm*) werden²². Dieser Gedanke findet in der Ba-Lehre und der daraus entwickelten Kultbild-Theorie seine theologische Konzeptualisierung, in der auch das Tier im Tempel seine nun hoch-theologisch fundierte Deutung erfährt²³.

3. Vom Zeitpunkt der Involvierung der königlichen Administration in die Apisbestattung im Neuen Reich an läßt sich eine immer stärkere Diffusion monumentaler Ausdrucksformen in den Bereich der Tierkulte ganz allgemein beobachten, wobei bestimmte soziale Trägerschichten zu deren Verbreitung beitragen. Im Neuen Reich sind das vor allem Handwerkergruppen der königlichen bzw. an Tempel angeschlossene Werkstätten, die im Rahmen der Präsentation von in ihrem sozialen Milieu üblichen Kultformen auch den Tierkulten angemessene Erscheinungsmöglichkeiten bieten.

In ihren monumentalisierten Erscheinungsformen (Stelen, Votivfiguren, Texte) lehnen sich die Zeugnisse nichtköniglicher Aktivitäten an das königliche Vorbild an. Ihre Zweckbestimmung ist aber primär auf Alltagsbewältigung im engsten Sinne gerichtet. Entsprechend dominieren Zeugnisse aus dem Bereich der Schutz- und Abwehrmagie. Aber auch die Theologie des „Findens“ der Gottheit in irdischen Manifestationen (hier: Tiere, tiergestaltige Statuen etc.) hat diesem Segment religiöser Praxis ihren Stempel aufgedrückt, so daß die entsprechenden Zeugnisse anspruchsvolle ikonographische und literarische Bezüge zum theologischen Diskurs ihrer Zeit herstellen können²⁴.

4. Das Einströmen neuer Darstellungsmöglichkeiten setzte zugleich einen Prozeß in Gang, in dem die Tierkulte selbst zu Medien der Gestaltung neuer, monumentaler Ausdrucksformen werden konnten, die der Spätzeit in besonderer Weise ihren Stempel aufdrücken. So werden aus magischen Bündeln mit Tierteilen schrittweise kostbar gestaltete „Tiermumien“ und von der Bestattung einzelner Tiere am Tempel ausgehend kann es zur Errichtung ganzer Friedhöfe für Mütter und weitere Angehörige des Tempeltieres kommen. Damit werden die Tierkulte von etwas von der Monumentalkultur Gestaltetem zu etwas die Monumentalkultur Gestaltendem.

²² Aus dem königlichen Bereich bildet die Sphinxstele Thutmosis' IV. einen schönen Beleg dieser religiösen Tendenz: Im Traum offenbart sich die Sphinx – zu dieser Zeit gewissermaßen ein „vorgefundener Artefakt“ – als Gott Re-Harachte. Die entscheidende Stelle lautet: *gm.n=f hm n ntr pn šps hr md.t m r=f ds=f l* „Da fand er die Majestät dieses erhabenen Gottes, wie sie mit ihrem eigenen Mund sprach.“; Urk. IV, Heft 19, Nr. 486, 1544: 14.

²³ Zu diesem komplexen Problem siehe Assmann 1984, 50-63, Kessler 2000, Kessler 2001.

²⁴ Siehe z.B. die Studie zur Verehrung der Hathor-Kuh durch Arbeiter in Deir el-Medineh Blumenthal 2001.

Man darf diese - durch die Diffusion monumentaler Ausdrucksformen auch in den Bereich der Tierkulte im Neuen Reich ausgelöste - Entwicklung aber nicht mehr aus der spezifischen Situation des Neuen Reich deuten. Die Zeiten hatten sich geändert. In der Spätzeit ist kaum noch der Bereich des Königs Kultes als vielmehr der des lokalen Götterkultes Drehscheibe monumentalisierte kultureller Innovation²⁵. Natürlich bleibt die konzeptuelle Rolle des Königs bestehen und gerade unter den Ptolemäern werden Anstrengungen unternommen, den Pharao fest in die lokalen Kultzentren zu involvieren. Aber nun ist es die königliche (griechische) Seite, die monumentale Ausdrucksformen der lokalen Tempelkulte benutzt, und nicht mehr umgekehrt! Die ptolemäische und später römische Verwaltung, die sich intensiv in den nun ganz monumental präsentierten Tierkulten in Tempeln und auf Tiernekropolen engagiert, ist nicht mehr der Auslöser der kulturellen Monumentalisierung, sondern deren Nutznießer²⁶.

Die wesentliche Funktion der Tierkulte der Spätzeit – und zwar nun in ihren beiden „typischen“ Erscheinungsformen: der Haltung heiliger Tiere im Tempel und der Ablage von Tieren / Tierteilen in Katakomben – scheint es gewesen zu sein, in besonderer Weise Liminalität zu erzeugen. Durch die Schaffung einer liminalen Situation wird im Kult die Trennung zwischen der diesseitigen / profanen und der jenseitigen / sakralen Sphäre aufgehoben und es ergibt sich die Möglichkeit, Manipulationen im Grenzbereich der beiden Sphären vorzunehmen. Besonders die Praxis, Tiere oder Tierteile, die auf magische Weise (Mundöffnung) „belebt“ wurden, an Plätzen mit funerar-liminalen Charakter abzulegen, zeigt recht deutlich das Bemühen, auf diese Weise in die Grenzgebiete zwischen den Welten vorzudringen. In diesem Sonderfall von Friedhofsmagie wird aus dem Diesseits in das Jenseits agiert, zu welchem Zweck auch immer. Im Tempelkult liegt praktisch der umgekehrte Fall vor. Hier ist das lebende Tier nach der spätzeitlichen Kultbildtheorie eine Erscheinungsform des Gottes, der sich daneben noch in weiteren Sphären (Himmel / Unterwelt) und in Statuen manifestiert. Im Tier hat sich eine lebendige Form des Gottes in das Diesseits hinein manifestiert, die Grenze zwischen den Welten also gewissermaßen von der sakralen Seite her geöffnet²⁷. Das heilige Tier ist darüber hinaus durch Geburt, Auswahl, Haltung, Sterben und schließlich Bestattung in besonderer Weise in den permanent schwellenüberschreitenden Regenerationszyklus eingebunden, dessen Konzeptualisierung den besonderen Charakter spätzeitlicher Ritualpraxis und Theologie ausmacht²⁸. Die Tendenz zur extensiven Thematisierung liminaler Situationen ist eingebettet in eine spezifisch spätzeitliche Auffassung von „Ägypten als Tempel“, als Ort besonderer und dauerhafter Liminalität²⁹. Diese Tendenz einer gesteigerten Selbstheiligung ist auch als Abgrenzungsstrategie gegenüber den das Land beherrschenden Fremden zu verstehen. In diesem Zusammenhang spielt der Tierkult als Metapher für das „typisch Ägyptische“ eine nicht unbedeutende Rolle, wie die Überlieferung der antiken Autoren und das daraus gewachsene Bild Europas von Ägypten zeigen. Dabei muß immer berücksichtigt werden, daß diese Außensicht äußerst selektiv ist; auch in der Spätzeit dürften die Tierkulte für die Ägypter nur *ein* Teil ihrer Religiosität gewesen sein.

²⁵ Assmann 1996, 425-427.

²⁶ Heinen 1994.

²⁷ Assmann 1996, 451.

²⁸ Siehe die Osiris-Feste des Choïak (Chassinat 1966 / 68) als Fest der Regeneration der Natur sowie die Regenerationsfeste im Tempel von Edfu: das der kosmischen Regeneration zum Jahresende und – anfang; das der Regeneration der irdischen Präsenz von Gott (und König) durch die Krönung usw. (Aillot 1949 / 54).

²⁹ Assmann 1984, 25; Assmann 1996, 428-430.

5. Die Spezifik der Tierkulte des Neuen Reiches und besonders der Spätzeit – *des ägyptischen Tierkultes* in allgemeiner Definition - ist somit das Produkt einer historisch befristeten dialektischen Befruchtung von Ausdrucksformen der pharaonischen Monumentalkultur *und* bestimmten, die Behandlung von Tieren einbeziehenden rituellen Praktiken, die zur Grundstruktur ägyptischer religiöser Praxis gehören. Auf diese Weise wird aus den ägyptischen Tierkulten *der ägyptische Tierkult* gewissermaßen „herausmonumentalisiert“ und zu einem Element, das der ägyptischen Kultur eine besondere Prägung verleiht. Während die Grundstruktur aus rituellen Praktiken unter Einbeziehung von Tieren ein allgemeines religionshistorisches Phänomen darstellt, sind deren monumentalisierte Varianten typische Erscheinungsformen der pharaonischen Hochkultur.

Die Monumentalisierung setzt dabei immer bei bestimmten Praktiken des rituellen Prozesses an – etwa bei der Bestattungszeremonie des Apis, bei der Gestaltung des Tierbündels etc., – um diese dem Zweck der Monumentalisierung entsprechend zu gestalten. Wir haben es bei der Gestaltung der typischen Erscheinungsformen des ägyptischen Tierkultes also mit der gezielten Entwicklung religiöser Techniken zu tun, die ihre Wirksamkeit aus der Einbettung in allgemeine Vorstellungen von der Wirksamkeit des Tieres im Kult beziehen.

Dabei lassen sich auch in der Epoche der Monumentalisierung der Tierkulte wenigstens zwei Perioden mit ganz unterschiedlicher kultpraktischer Zielsetzung erkennen. Im Neuen Reich steht die Entwicklung der Tierkulte in enger Beziehung mit einer Entwicklung der religiösen Praxis, in der das „Finden“ der Gottheit in realweltlichen, aber nicht von Menschen geschaffenen oder gestalteten Erscheinungsformen eine besondere Rolle spielt³⁰. In der Spätzeit dagegen ist der Kult um die Tiere ein allgemeines Mittel, Liminalität zu erzeugen bzw. darzustellen, also auf bewußte und reproduzierbare Weise den Kontakt mit dem Übernatürlichen herzustellen und dessen Manipulation zu gewährleisten. Der Blick auf die Präsentationsformen des Pharaos in Tiergestalt im Königs kult der Frühzeit und des Alten Reiches belegen aber, daß mit noch weiteren Perioden zu rechnen ist, in denen Elemente der Tierkulte besonders entwickelt wurden und gegebenenfalls eine monumentalisierte Eigenbewegung erfuhren. Wie in den hier skizzierten Perioden der Monumentalisierung der Tierkulte ist auch in den übrigen Fällen davon auszugehen, daß die Aktivierung

³⁰ Das Phänomen wird auch unter dem m.E. neuerdings aber viel zu unspezifisch gebrauchten Begriff der „persönlichen Frömmigkeit“ geführt.

dieses Segmentes religiöser Praxis immer eingebettet ist in einen weiteren Kontext der Aktivierung auch anderer Elemente religiöser Praxis (wie z.B. im Neuen Reich in Praktiken des individuellen „Findens“ der Gottheit, in der Spätzeit in Tendenzen der Abgrenzung und Heiligung etc.). Und schließlich ist auch die Abschaffung monumentalisierter Formen des Tierkultes durch die Vertreter der koptischen Kirche eingebettet in die Neuorganisation der religiösen Landschaft Ägyptens – was aber nicht bedeutet, daß Tierkulte prinzipiell aus dem Bereich religiöser Alltagspraxis verschwinden.

3.3. Tierkulte und religiöse Praxis

1. Die Betrachtungsweise, die spezifischen Erscheinungen des ägyptischen Tierkults als monumentalisierte Formen von Kultpraktiken mit / an Tieren zu deuten, geht von einem Primat der religiösen Praxis im Kontext von Religion aus. Das Vorgehen ist nicht unproblematisch, u.a. deshalb, weil es die Masse der vorliegenden Quellen (vor allem Texte und Darstellungen) als Sonderfälle einstuft und bei der Beschreibung der „eigentlichen“ religiösen Praxis weitgehend auf Rekonstruktion und Postulat angewiesen ist. Es sollen daher einige der charakteristischen Aspekte der kultischen Behandlung von Tieren in Ägypten noch einmal aufgegriffen und das Wechselspiel von kultischer Praxis einerseits und deren Monumentalisierung und darin manifester Konzeptualisierung andererseits beleuchtet werden.

2. Tiere spielen als Objekte religiöser Praxis ganz allgemein eine gewisse Rolle, ohne daß diese a priori auf bestimmte Inhalte festgelegt werden kann³¹. Was zumindest in der ägyptischen rituellen Praxis von besonderer Bedeutung war, ist der Aspekt, mit dem Menschen zwei wesentliche Eigenschaften zu teilen: Leben und Tod³². Um diesen zentralen Aspekt können weitere Eigenschaften gruppiert werden (Stärke, Gefährlichkeit, Fruchtbarkeit etc.). Dabei ist zu beobachten, daß die Interpretation jeder Eigenschaft des Tieres von der Position des Menschen ausgeht und jene zu dieser in gesteigerter oder

³¹ Siehe hierzu die in meinem Schlußbeitrag gesammelten Verweise auf die religionswissenschaftliche Literatur.

³² Im Prinzip werden diese beiden Aspekte – Existenz und Vergehen – auch von den Pflanzen geteilt und deren kultische Behandlung spielt in ihrer Monumentalisierung im Rahmen der Regenerationskulte ebenfalls eine bedeutende Rolle; siehe den Beitrag von Alexandra von Lieven im vorliegenden Band. Auch die Bewegung der Gestirne und das Wasserregime des Nils werden in Ägypten mittels der Vorstellungen Geburt – Leben – Tod konzeptualisiert. Zum daraus folgenden Phänomen der „Zeitlichkeit“ auch bei der Konzeptualisierung von Göttern siehe Hornung 1973, 134-191.

invertierter Form in Beziehung setzt: es ist die im Verhältnis zum Menschen besonders große Stärke, Potenz, Gefährlichkeit etc., die den rituell wichtigen Aspekt des Tieres bestimmt. HENRI FRANKFORT hat dieses Phänomen für Ägypten mit dem Konzept der „otherness“ beschrieben³³, wobei zu beachten ist, daß dieses „Andere“ eben nichts weiter ist, als eine gesteigerte Projektion des Eigenen.

3. Die Projektionen von bestimmten Eigenschaften in das Tier finden im Rahmen religiöser Handlungen statt, die als magische Handlungen bezeichnet werden sollen³⁴. Grundelement magischen Handelns ist, daß durch eine Manipulation unter liminalen Bedingungen ein Resultat erreicht werden soll, das so unter nicht-liminalen Bedingungen nicht eintreten würde. Die Definition der sakralen bzw. liminalen Situation (Ort und Zeit, Schaffung einer liminalen Atmosphäre durch Musik, Tanz, Geruch etc.) hat daher ganz hervorragende Bedeutung. Und auch die Art und Weise der Handlung ist bedeutsam: Erst dadurch, daß die - im Prinzip banale, dem Alltagshandeln entlehnte oder es invers interpretierende - Handlung bewußt als solche durchgeführt wird, macht sie zu einer magischen Handlung³⁵.

Das Primat der Definition der liminalen Situation, die in erster Linie dem Ritual seinen Sinn gibt, ist nicht nur postuliert, sondern läßt sich praktisch in allen Formen monumentalisierter Tierkulte beobachten. Das Tier als Teil des Tempelinventars – ein Lebewesen, daß außerhalb dieses Bereiches ungestört sein Dasein fristen könnte - wird durch die liminale Umgebung seiner Haltung erst als solches definiert und steht für verschiedenste Formen der kultischen Manipulation zur Verfügung³⁶. Tiere / Tierteile, die durch besondere Handlungen (Mundöffnung, Mumifizierung etc.) und die Ablage im permanent liminalen Bereich von Nekropolen als magische Objekte definiert sind, bilden die Objekte des Katakombenkultes³⁷ - auch hier geben Ort und Umstand der Ablage dem Tier seine eigentliche sakrale Wirksamkeit, und nicht das Tier aus sich heraus. Das erklärt u.a., warum in den frühen Phasen der Ablage von Tieren / Tierteilen an liminalen Plätzen das Inventar der Depots oder Bündel

³³ Frankfort 1948, 13.

³⁴ Das Konzept der „magischen Handlung“ sollte getrennt vom offenbar sehr unscharfen Begriff „Magie“ gesehen werden, zu letzterem siehe Kippenberg 1998.

³⁵ Zum „stillen Gebet“ wird ein mehr oder weniger formalisiertes Selbstgespräch dann, wenn es der Gläubige als bewußt an „Gott“ gerichtet spricht.

³⁶ Siehe die umfänglichen Vorschriften zur Gestaltung dieser Umgebung im Beitrag von Joachim F. Quack in diesem Band.

³⁷ Siehe hierzu die Beiträge von Dieter Kessler und Frank Steinmann in diesem Band.

recht heterogen ist und erst im Rahmen fortschreitender Formalisierung standardisiert wird.

4. Aus der Definition der liminalen Situation gewinnt magisches Handeln seine Wirksamkeit, aber noch keine Realität. Magisches Handeln benötigt ein Objekt, an / mit dem zu gegebener Zeit an gegebenem Ort die Handlung durchgeführt werden kann. Dieses Objekt (das im übrigen auch die stofflose Form des „Konzeptes“ haben kann³⁸) wird nicht wahllos gegriffen, sondern nach bestimmten Eigenschaften ausgewählt (es sei denn, der Umstand, „wahllos gegriffen“ worden zu sein ist genau die geforderte Eigenschaft). U.a. sind solche Objekte für die Nutzung in magischen Zusammenhängen prädestiniert, die eine besondere Herkunft (vom Himmel gefallen, angeschwemmt) oder anderweitig nicht-menschliche Ursachen bei ihrer Entstehung aufweisen (bzw. die nicht-menschliche Entstehung wird sekundär postuliert). Lebende Tiere bieten sich durch ihre selbstständige Erzeugung (z.T. unter mysteriösen Umständen wie bei Skarabäen, Fröschen oder Schlangen aus der Erde oder dem Schlamm) als Kultobjekte an. Darüber hinaus sind sie besonders nützlich in ganz bestimmten Bereichen rituellen Handelns, nämlich in solchen, in denen Reaktion, Leiden und Tod des Kultobjektes erwünscht sind. Letztendlich ist das Spektrum gewünschter Eigenschaften von Tieren unbegrenzt und es obliegt den Agenten, die für den Handlungszusammenhang günstigen Merkmale aus der konkreten Situation heraus auszuwählen. So begründet sich die erstaunliche „Uneinheitlichkeit“ der ägyptischen Tierkulte. Die im Tempel gehaltenen Tierarten variieren erheblich – es gibt in Ägypten kein Tier, das „an sich“ heilig wäre. Ebenso werden in den Katakombenkulten unterschiedlichste Tierarten – und zwar auch an ein und demselben Kultplatz – genutzt. Auch im Sonderfall der religiösen Konzeptualisierung ist die prinzipielle Offenheit bei der Auswahl des verwendeten Objektes sehr produktiv, was sich u.a. in der wechselnden Tiergestalt bei der Konzeptualisierung bestimmter göttlicher Mächte manifestiert. Man zieht die Tiergestalt heran, wenn sie benötigt wird, aber das Wesen der Konzeptualisierung liegt nicht in der Tiergestalt begründet, sondern im Bemühen des Agenten, Phänomene zu beschreiben und zu

³⁸ In der rituellen Grundhandlung – im Gebet – einer bilderlosen Religion ist das Objekt allein ein Konzept des Göttlichen, mit dem sich auseinandergesetzt, zu dem Kontakt aufgenommen und das manipuliert wird. Ohne dieses Objekt, einem Konzept, das in der Regel mit dem Begriff „Gott“ belegt wird, ist eine Kommunikation der Gemeinschaft über den Inhalt des Kultes nicht möglich. In aller Regel werden aber auch in diesen religiösen Zeichensystemen verschiedene Objekte zu Hilfe genommen, um die individuelle und kollektive Kommunikation mit und Manipulation des Übernatürlichen / Jenseitigen zu gewährleisten. Worüber sich – Stichwort *Bilderstreit* – dann trefflich streiten läßt.

manipulieren³⁹. Festlegungen auf bestimmte Tempeltiere, Bündelinventare oder Ikonographien sind Resultate von Formalisierungen und immer erst sekundär.

Um den Zweck im magischen Handlungsprozeß (Ritual) zu erfüllen, werden die Objekte aber in der Regel noch einmal besonders behandelt und so als Kultobjekte definiert. Im Bereich der monumentalisierten ägyptischen Tierkulte sind es sogar zwei ausführliche Handlungszusammenhänge, in denen Tiere als Objekte im Mittelpunkt stehen und in deren Rahmen sie selbst erst zum letztendlich wirksamen Kultobjekt gemacht werden: die Krönung des heiligen Tieres und die Mumifizierung / Mundöffnung des toten Tieres. In beiden Fällen steht die Auswahl am Anfang – also das Element der Suche nach nicht-menschgemachten Merkmalen – wobei beim heiligen Tier äußerliche Zeichen eine Rolle spielen können (besonders beim Apis), bei den toten (zu tötenden) Tieren der Katakombenkulte Tierart, Herkunftsort u.ä. Die dann folgenden Handlungen sind weitgehend Imitationen von Handlungen aus für Menschen üblichen Ritualen. Das heilige Tier wird in Anlehnung an das Krönungsritual für Könige in sein Amt eingeführt⁴⁰ und die toten Tiere werden durch die Balsamierung und Mundöffnung⁴¹ (die selbst auf Zeremonien aus der Statuenherstellung zurückgreift, also auf ein Ritual der Definition eines Kultobjektes⁴²) wie Menschen in einen zwar jenseitigen, aber dauerhaft wirksamen Zustand überführt. Am Ende der Handlungsfolge steht eine eindeutige Definition des Tieres, die es zu dem macht, was ein Kultobjekt im Rahmen der ägyptischen Tierkulte ist: die Definition als ein „Gott“ (*ntr*)⁴³.

5. An dieser Stelle ist die Frage der Wesenheit der im Kult verwendeten („heiligen“) Tiere erreicht, die die ägyptologische Religionswissenschaft so sehr beschäftigt hat. Was sind diese Tiere aus ägyptischer Sicht, die hier etwas respektlos als „Teil des Tempelinventars“ oder „magische Bündel“ beschrieben, von den Ägyptern aber häufig mit dem Wort *ntr* – „Gott“ – bezeichnet werden?

Auf einer größeren Anzahl von Stelen, Votivfiguren und einigen anderen Objektgruppen werden seit dem Neuen Reich die heiligen Tiere in Bild und Text beschrieben⁴⁴. So werden sie mit einem bestimmten Bildmotiv gezeigt, einem Eigennamen belegt (Apis, Mnevis, Sobek, Meretseger; auch nur der Gattungsbegriff: Gans, Katze, Krokodil, Schlange usw.) und oft mit dem Kultherren der jeweiligen Kultstelle verbunden („Gans des Amun“ etc.). Diese Verbindung

³⁹ Hornung 1985, 29f.

⁴⁰ Krönung des Falken in Philae und Edfu: Junker 1912; Aillot 1949 / 54, 561-676.

⁴¹ Balsamierungsritual des Apis: Vos 1993.

⁴² Fischer-Elfert 1998.

⁴³ Kessler, D., s.v. „Tierkult“, LÄ VI, 571, siehe den Beitrag von Joachim F. Quack in diesem Band.

⁴⁴ Beispiele sind in den Beiträgen von Dieter Kessler, Ludwig D. Morenz und Yasser Sabek abgebildet.

kann auch über eine „Prädikation“ erfolgen. Diese Prädikation lautet beim Apis gelegentlich *wḥm* / „Herold“, in den meisten Fällen der Zuordnung von Tier und Gott aber *b3* / „Seele“. Dabei wird das Inventartier eines Kultplatzes oft gar nicht mit dem Kultherrn dieses Platzes, sondern vor allem mit Re (und gelegentlich Osiris – besonders bei toten Tieren und im Katakombenkult) in Beziehung gesetzt⁴⁵.

Bei der Interpretation solcher Belege muß man sich einen Umstand bewußt machen: die entsprechenden Quellen sind Zeugnisse der Monumentalisierung der Tierkulte in eines bestimmten Periode der ägyptischen Religionsgeschichte. Monumentalisierung ist aber nur die Gestaltung des rituellen Vorganges. Die auf einer Stele, Votivfigur etc. in monumentaler Form über das Tier gemachten Aussagen gewinnen ihren Sinn jedoch aus der Funktion der dargestellten oder niedergeschriebenen Szenerie. Präsentiert werden in der Regel:

- a) der Umstand einer rituellen Handlung, d.h. die liminale Situation: beschrieben im Bild der Kulthandlung, eventuell durch Nennung des Opfervorganges *ḥtp-dj-nswt* etc.;
- b) das Objekt, im hier interessierenden Fall: das Tier, beschrieben als Kultobjekt durch seinen Eigennamen, „Prädikationen“ etc.⁴⁶;
- c) der Zweck der magischen Handlung, die meist nur in die Nennung des Namens des Stifters gekleidet ist, d.h. zu dessen Gunst ausfallen soll.

Mit Blick auf die oben gestellte Prämisse, daß magisches Handeln auch für die vorliegenden Zeugnisse der Tierkulte die Grundlage bildet, ist also festzuhalten, daß die materiellen Quellen zu den Tierkulten als Beschreibung genau dieser rituellen Praxis gedeutet werden können. Abgebildet wird der Vollzug einer magischen Handlung und der Sinn der Stele liegt in dessen Perpetualisierung. Mehr noch – das vorliegende Objekt ist sogar das Resultat dieser Praxis und dabei eines besonderen, und für die Interpretation wichtigen Vorganges: In den Quellen spiegelt sich wider, wie die Agenten selbst die Handlung der rituellen Praxis deuten. Resultat sind religiöse Konzepte, die den Vorgang – in diesem Fall eine Handlung des Tierkultes – mittels formalisierter Bild- und Textelemente abbilden und ausdeuten⁴⁷. So ist die Handlung als *ḥtp-dj-nswt*-Opfer konzeptualisiert (= magische Handlung unter liminalen Bedingungen), der Agent als „NN, Sohn des NN“, eventuell mit zeitgemäßen Titeln und Epitheta genauer charakterisiert, und - in diesem Moment der interessierenden Aspekt - das Tier z.B. als Apis oder *b3* des Re. Hinter dieser Bezeichnung verbirgt sich nichts anderes als eine theologisch-zeitgemäße Beschreibung, die das Tier (oder die Tierstatue) als ein sakral definiertes Objekt einer magischen Handlung konzeptualisiert: dem Objekt wird zugeschrieben, die Qualität „Apis“ bzw. „*b3* des Re“ zu besitzen. An einem Objekt mit diesen Qualitäten magische Mani-

⁴⁵ Einen Überblick über die disparate Assoziation von heiligem Tieren und Tempelherr bieten die Tabellen in Hopfner 1913, 8f und Kessler 1989, 18-29, zur Ba-Prädikation Kessler, op. cit., 12-15.

⁴⁶ Dabei sind besonders bei den Stelen nicht nur lebende Tiere, sondern auch Tierstatuen und ähnliche Abbildungen Ziel der Anbetung, siehe Guglielmi 1994; Kessler 2001.

⁴⁷ Zum Prozeß der Konzeptualisierung siehe auch Fitzenreiter 1998, 27-30.

pulationen vorzunehmen (ihm zu opfern, es anzurufen, um ein Orakel zu bitten etc.) ist für den Agenten vielversprechend. Die verschiedenen Bezeichnungen für die im Kult verwendeten lebenden oder toten Tiere sind unter dem Gesichtspunkt der religiösen Praxis also nicht mehr und nicht weniger als die Bestimmung des Objektes einer Kulthandlung.

Das Charakteristische der Konzeptualisierung in Phasen der Monumentalisierung bestimmter Phänomene ist, daß es zur Erscheinung der „Selbstbewegung“ eines Konzeptes kommen kann, d.h., daß die Konzeptualisierung des Phänomens selbst Gegenstand eines meist elitär geprägten Diskurses wird, bei dem die Agenten auf einen bestimmten Vorrat an „Wissen“ (interpretative und argumentatorische Techniken etc.) zurückgreifen und in dem über die andauernde Konzeptualisierung des Phänomens dessen Wirksamkeit als Objekt eines Kultes in gesteigerter Form definiert wird. Im Bereich der Tierkulte ist ein solches Phänomen fraglos die „Ba-Konzeption“ im Neuen Reich, durch die u.a. die im Kult verwendeten Tiere mit einigen Hochgöttern verbunden werden. Ein Prozeß wie dieser suggeriert oft eine gewisse Ungebundenheit an praktische Belange und verschleiert gelegentlich seine Einbindung in die rituelle Praxis, ist aber eben nur ein Teil derselben.

6. Für den Interpreten altägyptischer Quellen ist letztlich nicht die Frage entscheidend, ob ein Ding, ein Objekt – hier: ein lebendes Tier im Tempel oder tote Tiererteile im Bündel – „Gott“ (im abendländischen Verständnis) *ist*, sondern es ist wesentlich zu sehen, *daß in diesem Tempeltier bzw. Bündel die altägyptischen Agenten ein Mittel besaßen, religiöse Praxis auszuüben* (ägyptisch formuliert: *ntr* zu sein). Diese religiöse Praxis beinhaltete vor allem den kultischen Umgang mit dem Tier, aber natürlich auch die konzeptuelle Auseinandersetzung mit diesem Umgang. Dabei werden in den meisten Fällen die Stifter oder Produzenten der vorliegenden Bild- und Textquellen gar nicht an einer konzeptuellen Auseinandersetzung mit dem Problem interessiert gewesen sein, sondern schlicht auf den vorliegenden Interpretationsstand zurückgegriffen haben, um genau das zu tun, was der Kern religiöser Praxis ist: die liminale Situation zu erzeugen und das kultische Objekt zu definieren, um religiöse Handlungen zu welchem Zweck auch immer ausüben zu können. Das stellen die entsprechenden Zeugnisse nämlich auch dar und das ist ihr Sinn. Dem Gläubigen, d.h. dem religiöse Praxis übenden Agenten ist es letztendlich egal, *wie*, *wo* und *wann* er göttliche Nähe in einer liminalen Situation erlebt, wichtig ist, *daß* er sie erlebt und zur Manipulation von Natur und Gesellschaft nutzen kann⁴⁸. Das *Wie*, *Wo*, *Wann* interessiert den, der über die Monopolisierung der religiösen Praxis bestimmte soziale Positionen erwirbt

⁴⁸ Siehe das im Beitrag von Yasser Sabek besprochene Beispiel der Schlangenabwehr.

(Theologen und Priester) und den Intellektuellen, für den Konzeptualisierung eine otiöse, angenehme und sinnstiftende Beschäftigung ist.

7. Soweit erkennbar kann in der ägyptischen religiösen Praxis die rituelle Definition eines Kultobjektes dieses zu einer mit besonderen Eigenschaften begabten Entität – zu einem *ntr* – machen; sei es ein gefundener Gegenstand, eine Statue, ein Tier, ein mumifizierter Toter oder ein gekrönter König⁴⁹. Wann genau dieser Begriff verwendet wird oder welche anderen Bezeichnungen für Kultobjekte – dinglicher oder nur konzeptueller Art - noch gebraucht wurden (*b3*, *wḥm*, Osiris), ist kontextabhängig und kann nur in kontextueller Analyse beschrieben werden. Gerade bei jenen heiligen Tieren im Tempel, die mit dem Bild des Kultherrn offenbar in keinem Zusammenhang stehen – so der Apis im Ptah-Tempel und der Mnevis im Re-Tempel – muß man sich klar werden, daß diese Tiere Objekte des Kultes sind, wie Statuen, aber auch anderes Gerät wie Barken, magische Abzeichen, Standarten und sogar die verwendeten Opfergaben, die auch nichts mit dem klassischen Bild des Tempelherrn zu tun haben. Die Inkongruenz des Tieres - des lebenden, agierenden, leidenden, sterbenden Kultobjektes - mit dem sich in der Zeit formalisierenden Konzept und „Bild“ des lokalen Kultherren hat die ägyptischen Theologen selbst beschäftigt und u.a. zu dem in den Prädikationen formulierten Theorie der partiellen Identität zwischen dem Tier-Objekt und dem formalisierten Gottes-Konzept geführt. Ihren Ursprung wird die scheinbare Inkongruenz aber einfach darin haben, daß z.B. der Stier ein machtvolleres (d.h. mit vielen Projektionen zu versehenes) Objekt magischen Handelns ist, dessen Gebrauch in religiöser Praxis im Umfeld der Kultplätze des Ptah oder Re üblich war – außerdem noch an anderen Plätzen und in anderen Zusammenhängen, wie z.B. dem Königs-kult. Während historisch gesehen das Tier-Objekt im Kult eine stabile, wenig veränderliche Komponente darstellt, sind Konzept und Bild der lokalen Gottheit(en) gewöhnlich deutlichen Veränderungen unterworfen.

⁴⁹ Zum Begriff und Bildzeichen für *ntr*: Hornung 1973, 20-49 und, sicher nicht zuletzt, Baines 1991. Sehr klar ist in einer berühmten Passage im Grab des Nefer-Maat aus der frühen 4. Dynastie formuliert, was der Begriff *ntr* im Ägyptischen a priori bezeichnet. Darin wird über die in der neuen Art des Pastenreliefs ausgeführten Inschriften und Flachbilder gesagt *swt jrr ntr.w=f m zš n zjn=f /* „Denn es sind seine *ntr.w* gemacht in einer Schrift, die nicht abwischbar ist“ (Petrie 1892, pl.XXIV; Urk. I, 7: 11). Im Gegensatz zur üblichen Interpretation ist die Bezeichnung *ntr.w* für die Schriftzeichen und Bilder keineswegs metaphorisch gemeint, sondern bezeichnet genau das, was ein heiliges Tier im Kult auch ist: durch kultische Handlungen wirksam gemachte Objekte; hier: Schriftzeichen und Bilder, die im Rahmen der Weihe der funerären Anlage „belebt“ und somit affirmativ wirksam gemacht wurden. Der Beleg zeigt, daß man bei der Übersetzung des Begriffes *ntr* äußerst vorsichtig vorgehen sollte, da er im ägyptischen stets in seinen historischen und konzeptuellen Kontext zu sehen ist, die Übersetzung „Gott“ in einer europäischen Sprache aber vielfach völlig falsche Assoziationen hervorruft.

4. Schluß

Der vorangegangene Abschnitt führte in gewisser Weise zurück zum Ausgangsproblem des Workshops. Es ging bei der Beschäftigung mit den ägyptischen Tierkulten nicht zuletzt darum, ein Element altägyptischer Religion in den Mittelpunkt zu stellen, das wir unwillkürlich nicht in „unser“ Bild von Religion einschließen. Wenn wir, aus dem theologisch motivierten Hintergrund traditioneller europäischer Religionswissenschaft heraus, versuchen, feine Unterschiede und Nuancen zwischen dem im Tempel kultisch behandelten Tier und dem „Gott“ herauszufinden, oft spitzfindigere theologische Theorien entwickeln als die Ägypter, also versuchen, den Tierkult aus der abendländisch-christlichen Perspektive *vom Gott ausgehend* zu erklären, gehen wir in eine selbstgebaute Falle, weil wir Theorie vor Praxis setzen. Um die ägyptischen Tierkulte aber zu verstehen, müssen wir untersuchen, was dieser in der Praxis ist und bedeutet, müssen erkennen, daß die in Bild und Text überlieferten Deutungen nur sekundäre Elaborationen sind, die ihren Sinn nicht aus sich selbst, sondern aus der Bindung an eben jene Praxis gewinnen⁵⁰.

Die ägyptologische Religionswissenschaft erlag zu oft der Versuchung, ägyptische Vorstellungen vom Übernatürlichen zu transzendieren und damit deren materielle Manifestationen als Akzidenzien abzutun. Dabei handelt es sich um eine vor allem intellektuelle Anwendung, die aus der westeuropäischen *ratio* geboren ist, das sich mit der *religio* zu versöhnen sucht. Besonders die Vorstellung, daß sich eine übernatürliche (d.h. „göttliche“) Macht im Hier und Jetzt im Fleisch manifestieren kann, auch noch im Fleisch geradezu lächerlicher Kreaturen, muß unter diesem Blickwinkel als eine Zumutung gelten, die man auch im Sinne der Vermeidung einer Selbstbeschmutzung besser umginge. Das manifestiert sich in der Ansicht, daß in der Praxis des Tierkultes am Tempel ein Mißverständnis des Volksglaubens vorliege, der irdische Manifestation und „wirkliche“ Existenz des Gottes in einer übernatürlichen Sphäre nicht auseinanderhalten kann. Diese Denuziation des sogenannten „Volksglaubens“ als einer Welt der Mißverständnisse entspringt einer überheblichen Vorstellung von Religion als Lehre, die nur von den Gebildeten wirklich verstanden wird, die des Studiums bedarf usw. Religion ist aber vor allem Praxis und damit ist der geschmähte Volksglaube der eigentliche und im Prinzip einzige Ort der Religion. Deutung, Lehre und Erklärung, schließlich Usurpation

⁵⁰ Bourdieu 1979, 164.

und Exklusion sind nichts anderes als Strategien, Teile dieser religiösen Praxis, Mittel zum Zweck im Zusammenhang sozialer Kommunikation und Profilierung. Der *ntr* der altägyptischen Religion ist ein Gegenstand (bis zum lebenden oder toten Tier) in den Händen der Agenten oder ein Konzept im Diskurs der Theologen, in jedem Fall aber ein Objekt religiöser Praxis.

Um das Paradoxon umzudrehen: Gerade die Tierkulte innerhalb der altägyptischen Religion machen sehr deutlich, wie in einer gelebten Religion strukturell grundlegende religiöse Praxis (= magisches Handeln; mit ROBIN HORTON gesprochen: explanation, prediction, control⁵¹) und höchste Theologie (= Weltdeutung, aber auch Deutung vorliegender religiöser Phänomene) zusammenlaufen. Im Tier besaßen die ägyptischen Agenten eine praktisch handhabbare und sinnlich erfaßbare Manifestation des Numinosen und ein Mysterium von Gotteseinwohnung, das höchster theologischer Spekulation tauglich ist. Wir sollten lernen, in den ägyptischen Tierkulten einen besonderen Reichtum der Religion zu sehen - die monumentalisierten Tierkulte sind ebenso Ausdruck der altägyptischen Hochkultur wie die Sonnentheologie, die Pyramiden oder die Mumifizierung.

⁵¹ Horton 1993.

Literatur:

Alliot 1949 / 54 = Maurice Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des ptolémées*, BdE XX, Kairo, 1949 / 1954

Assmann 1984 = Jan Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Urban-Taschenbücher 366, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1984

Assmann 1996 = Jan Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Carl Hanser Verlag, Wien, 1996

Baines 1987 = John Baines, Practical Religion and Piety, *JEA* 73, 1987, 79-98

Baines 1991 = John Baines, On the symbolic context of the principal hieroglyph for „god“, in: Ursula Verhoeven / Erhard Graefe (Hgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten* (Fs Derchain), OLA 39, 1991, 29-46

Blumenthal 2001 = Elke Blumenthal, *Kuhgöttin und Gottkönig. Frömmigkeit und Staatstreue auf der Stele Leipzig Ägyptisches Museum 5141*, 11. Siegfried-Morenz-Gedächtnis-Vorlesung, Leipzig, 2001

Bonnet 1952 = Hans Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin / New York, 1952

Bourdieu 1979 = Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979

Budge 1915 = Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London, 1915

Chassinat 1966 / 68 = Émile Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, PIFAO, Kairo, 1966 / 1968

ERE = James Hastings et al. (Hgg.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 1908-1926

Fischer-Elfert 1998 = H.-W. Fischer-Elfert, *Die Vision von der Statue im Stein. Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual*, Schriften der philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 5, Heidelberg, 1998

Fitzenreiter 1998 = Martin Fitzenreiter, Konzepte vom Tod und dem Toten im späten Neuen Reich - Notizen zum Grab des Pennut (Teil II), in: Fitzenreiter, M. u. Ch. E. Loeben (Hgg.), *Die ägyptische Mumie - ein Phänomen der Kulturgeschichte*. IBAES I, Berlin, 1998, Online im Internet: URL: <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes1/Fitzenreiter/text2.pdf>, 27-72

Frankfort 1948 = Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation*, New York, Columbia University Press, 1948

Guglielmi 1994 = Waltraud Guglielmi, Die Funktion von Tempeleingang und Gegentempel als Gebetsort. Zur Deutung einiger Widder- und Gansstelen des Amun, in: R. Gundlach u. M. Rochholz (Hgg.), *Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion, Programm*, HÄB 37, Hildesheim, 1994, 55-68

Heinen 1994 = Heinz Heinen, Ägyptische Tierkulte und ihre hellenischen Protektoren. Überlegungen zum Asylieverfahren SB III 6154 (= IG Fay. II 135) aus dem Jahre 69 v.Chr., in: Minas, M. u. J. Zeidler (Hgg.), *Aspekte spätägyptischer Kultur* (Fs. Winter), Aeg. Trev. 7, Mainz, 1994, 157-168

Hopfner 1913 = Theodor Hopfner, *Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigsten Denkmälern*, Wien, 1913

Hornung 1973 = Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1973

Hornung 1985 = Erik Hornung, Tiergestaltige Götter der alten Ägypter, in: *Mensch und Tier*, Collegium generale der Universität Bern, Kulturhistorische Vorlesungen 1984/85, Bern / Frankfurt a.M./ New York, 1985, 11-31

Horton 1993 = Robin Horton, A definition of religion, and its uses, in: Ders.: *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge, 1993, 19-49, Postscript: 367-374

Junker 1912 = Hermann Junker, Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen, *WZKM* 26. 1912, 42-62

Kemp 1989 = Barry J. Kemp, *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, Routledge, London / New York, 1989

Kessler 1989 = Dieter Kessler, *Die heiligen Tiere und der König, Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe*, ÄAT 16, Harrassowitz, Wiesbaden, 1989

Kessler 1998 = Dieter Kessler, *Tuna el-Gebel II. Die Paviankultkammer G-C-C-2*, HÄB 43, Hildesheim, 1998

Kessler 2000 = Dieter Kessler, Die kultische Bindung der Ba-konzeption. 1. Teil: Die Tempelbindung der Ba-Formel, *SAK* 28, 2000, 161-206

Kessler 2001 = Dieter Kessler, Die kultische Bindung der Ba-konzeption. 2. Teil: Die Ba-Zitate auf den Kultstelen und Ostraka des Neuen Reiches, *SAK* 29, 2001, 139-186

Kippenberg 1998 = Hans G. Kippenberg, s.v. „Magie“, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (Hgg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG), Band IV, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1998, 85-98

LÄ = Wolfgang Helck, Eberhard Otto, Wolfhard Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Band I-VII, Wiesbaden, 1975-1991

Montserrat 2000 = Dominic Montserrat, *Akhenaten. History, Fantasy and Ancient Egypt*, London, 2000

Morenz 1962 = Siegfried Morenz, Ein neues Dokument der Tierbestattung, *ZÄS* 88, 1962, 42-47

Mysliwiec et al. 2001 = Karol Mysliwiec et al., West Saqqara, in: *Polish Archaeology in the Mediterranean (PAM) XII*, Reports 2000, Kazimierz Michalowski In memoriam, Warschau, 2001, 115-140

Otto 1938 = Eberhard Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens 13, Leipzig, 1938

Treu 1981 = Ursula Treu (Hg.), *Physiologus. Frühchristliche Tiersymbolik*, Union Verlag Berlin, 1981

Urk. I = Kurt Sethe, *Urkunden des Alten Reichs*, Erster Band, Leipzig, 1933

Urk. IV = Wolfgang Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Heft 19, Berlin, 1957; Heft 22, Berlin, 1958

Vandersleyen 1975 = Claude Vandersleyen (Hg.), *Propyläen Kunstgeschichte. Das Alte Ägypten*, Berlin, 1975

Vos 1993 = R. L. Vos, *The Apis Embalming Ritual, P. Vindob. 3873*, OLA 50, Löwen, Peeters, 1993

Tierische Missverständnisse: Grundsätzliches zu Fragen des Tierkultes

DIETER KESSLER

1. Einleitung

Dem vielfach nur als marginär angesehenen altägyptischen „Tierkult“ in der Forschung einen adäquaten Platz zuzuweisen, d.h. die Formen des Tierkults in die Darstellung der Geschichte der altägyptischen Religion zu integrieren, ist eine langwierige Aufgabe, die alle Perioden der ägyptischen Geschichte umfasst.¹ Die Sammlung der „tierischen“ Denkmäler steht dabei gerade erst am Anfang, ganze Komplexe wie die Stelen mit Tierbildern, die Statuen von Göttern in Tiergestalt (Tierstatuen), die Tierstandarten und Stäbe mit Tierköpfen oder die Tierbronzen sind weitgehend unbearbeitet. Es deutet sich aber immer mehr an, dass die einzelne Tierform niemals isoliert oder lokal begrenzt gesehen und interpretiert werden darf. Heilige Tiere fanden überregional in Gruppen Verwendung, z.B. heilige Vögel bei den Krönungsfeierlichkeiten. Die großen Widder- oder Hundegottheiten Ägyptens waren alle durch ihre Ba-Prädikationen verbunden. Überall gab es ihnen zugeordnet dieselben - durch ihre Färbung oder Artenunterschied differenzierten - Gruppen heiliger Hunde, der Oviden oder der

¹ Die grundlegenden Positionen zur theologisch-kultischen Einordnung sind weitgehend implizit in „Die Heiligen Tiere und der König, Band 1, Wiesbaden 1989“, enthalten, dort aber oft nur kurz angedeutet. Sie sind im 2. Band meiner Münchner Habilitationsschrift von 1986: Die Heiligen Tiere und der König, der die früheren Perioden betrifft, ausführlicher dargestellt worden. Eine erste Zusammenfassung der Positionen wurde von mir 1992/93 bei einem Kolloquium in Mainz erstellt, publiziert in: Tier und Mensch – Unterschiede und Ähnlichkeiten. In: Studium Generale der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Mainzer Universitätsgespräche 1992/3, 43-76. Der Vortrag anlässlich des Berliner Kolloquiums erlaubt, den neuen archäologischen Befund in Tuna der Kampagnen 2000 - 2002 mit einzubeziehen. Das gelegentlich monierte Zögern, den 2. Band der Heiligen Tiere so wie er geschrieben wurde, sogleich herauszubringen, hängt damit zusammen, dass inzwischen eigentlich eine Neubearbeitung einer ägyptischen Religionsgeschichte erfolgen muss, bei der nicht nur die Tierform in die gesamte Periode der ägyptischen Religionsausübung integriert werden muss, sondern das Phänomen der sogenannten Persönlichen Frömmigkeit, die Vorstellungen privater Götterweihungen bzw. Votivgaben und vor allem auch das ägyptische Orakelwesen neu beurteilt werden muss. Dazu dienen auch meine Studien in SAK 27-29, 1999-2001, in denen u.a. die Ba-Prädikationen der Tiere (s. dazu besonders SAK 29, 2001) verdeutlicht werden sollte. Die ältere Position ist bei E. Hornung, Die Bedeutung des Tieres im Alten Ägypten, Studium Generale 20, 1967, 69ff., gut zusammengefasst. Das Buch von Th. Hopfner, Der Tierkult der Alten Ägypter, Wien 1923 ist noch immer wegen seiner Materialübersicht unersetzlich.

Vögel. Selbst die berühmten heiligen Stiere Ägyptens hatten vergleichbare Erscheinungsformen und theologische Prädikate. Die an großen Landestempeln scheinbar lokal – und manchmal allein durch den enormen Umfang ihrer Kultgemeinschaften - herausgehobenen Tierstatuengötter² wie etwa der Falkengott im Hof des Tempels von Edfu oder auch der Apisgott waren mit Statuen, Standarten und zugehörigen heiligen Tieren (Opfer- und Prozessionstieren) an allen religiösen Zentren des Landes vertreten. Die Tierstandartengruppen (das Standartengeleit mit dem Bild des Hundes, Ibis, Falke, usw. oder die Militärstandartengruppe³ mit Apis-, Buchis- und Mnevis-Stier) war immer fester Bestandteil der Aufzüge der Schutzgötter Ägyptens und des königlichen Erscheinens.⁴ An jeder Tempelstätte gab es die durch Kultregeln gebundenen spätzeitlichen Institutionen der Gemeinschaften des Ibis, Falken, der Katze, des Hundes, usw. mit den jeweiligen tiergestaltigen Statuen- und Standartengöttern ihrer Gruppe. Die theologisch-religiöse Funktion der „heiligen Tiere“, die vom Opfertier bis zum Prozessionstier temporär in Götterrollen agierten, die Schutzaufgaben der Tierstandarten und Tierstäbe der Prozessionen, die variable Ausprägung der tierischen Mischformen und die Bezüge der anthropomorphen Götter mit Tierkopf zur reinen Tierform erweisen sich erst in der Zusammenschau als integrale, zusammenhängende Teile eines zyklischen Regenerationsgeschehens, das Götter, König und den gesamten Staat umfasst hat. Heiliges Tier, Tierstatue und Tierstandarte waren materiell immer im irdischen Bereich vor dem Tempelinneren präsent. Ohne ihre Transformation in den mythischen und kosmischen Raum war aber das Funktionieren des Tempelspiels und die Erneuerung der Hochgötter nicht möglich. Im Rahmen dieses Überblickes, der versucht, Zusammenhänge aufzuzeigen, können die eigenen Positionen freilich nur thesenartig vorgestellt werden.

² Gemeint sind die steinernen Götterbilder im Hof vor dem Tempelinneren in (immer nur scheinbar naturalistischer, exakter) Tierform, in die Formen des Hochgottes bei bestimmten Festen temporär einwohnten. Diese Götter werden hier als theologisch eigenständige *dii minores* definiert; ihnen ist ein bestimmter Personenkreis (Gemeinschaften mit sakraler Führungsspitze) zugeordnet.

³ Die Standartengruppe des Georg. P. Tanis, s. Griffith, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, 1889 pl. X fr. 16, hat hier sicher einen handbuchtartigen, überregionalen Bezug.

⁴ Im Geogr. Papyrus Tanis wird die Gruppe der Tierstandarten unter *wt* – Kleinvieh/Tiere subsummiert; ebenso sind Tiere an der Spitze des Heeres die Heeresstandarten wie die der Stiere Apis, Mnevis und Buchis in der Spätzeit; s. *Die Heiligen Tiere und der König*, 8.

2. Die These von den lokal geprägten und volkstümlichen Tierformen

Dem Verständnis des „Tierkultes“ steht zum einen das ägyptologische Urteil der angeblich im Denken einer bäuerlichen Bevölkerung verhafteten Herkunft und Beharrung der Tierformen entgegen. Zum anderen hat die zutiefst eurozentrische Idee von einer fortschreitenden gedanklichen Abstrahierung, und nicht zuletzt die Vorstellung revolutionärer monotheistischer Modelle, die in der Folge zu einem pantheistisch - kosmischen Weltmodell geführt haben sollen, die altägyptischen Tierformen marginalisiert. Die „höherwertigen“ und weitgehend „tierfreien“ Texte der Tempelwände und der „theologisch-diskursiven Literatur“, bei denen die Kreaturen allenfalls bei der Schaffung der beseelten Welt durch den Schöpfergott ihren Rang neben den Menschen einnehmen, lassen die Realität der vielen Kultbereiche mit ihren Tierstelen, Tierstatuen oder Tierstandarten als Äußerliches und wesenhaft abseits des großen Göttertempels Liegendes erscheinen. Die *dii minores* in Tierform werden so zu Glaubenformen der Nicht-Eingeweihten. Dabei wird der sogenannte Tierkult bis heute noch als etwas Abstruses und zutiefst Spätzeitliches empfunden, dessen angeblich in der Vorgeschichte wurzelnde bäuerliche Ausprägungen durch die sozial-politischen Spannungen in der Spätzeit wieder im Übermaß hervorgetreten seien. So soll beispielsweise der memphitische Apisstier immer ein populärer, wandelnder memphitischer Gott der bäuerlichen Sphäre gewesen sein⁵, obwohl er seit seinem ersten Auftauchen zu Beginn der geschichtlichen Zeit eng mit dem „Erscheinen des Königs“ verknüpft ist und obwohl es schon eine vorgeschichtliche Verwandlung des Häuptlings in einen Stier (Stoßender Stier) gegeben hat.

Unzweifelhaft ist, dass das Tier für die gesamte Gesellschaft der spätvorgeschichtlichen Zeit eine überragende Rolle gespielt hat, das beweisen dann auch die frühen Horusnamen, hinter denen eine königliche Verwandlung in Tiermächte gesehen werden kann. Ich meine aber, dass die uralte Aufgabe des Häuptlings, die Fruchtbarkeit der Herden wiederherzustellen, die Jagdbeute zu sichern und das bedrohliche Tier abzuwehren, in dem Augenblick, wo die ägyptische Königsideologie auf das gesamte Land ausgedehnt wird, in eine sakrale Ritualisierung und Mythologisierung umschlägt, durch welche erst die wichtigsten Tierformen des königlichen Bereiches an die einzelnen Landestempel (als den staatlichen Verwaltungszentren) gebracht werden.⁶ Für

⁵ So bei E. Otto, Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, UGAÄ 13, 1938.

⁶ Die unterschiedlichen Rollen des Apis als Wildstier (Einfangen des Apis), das Essen des Apisfleisches (Zerlegen des Stieres), das Ertränken des Apis (Heranführen an den Nil), die Einrichtung der

die Vermittlung dienten nicht zuletzt die Standarten und Stäbe der königlichen Repräsentation.⁷ Für die These des Fortlebens einer lokal geprägten, landwirtschaftlich-bäuerlichen Tierverwendung, etwa uralte vorgeschichtliche Umzüge mit Stieren und Widdern, die die Fruchtbarkeit der Herden sichern sollten, gibt es so gut wie keine Nachweise.

Die auffallend komplexen Theologismen, die dargestellten Tieren und Tier-Götterbildern fast durchweg beige-schrieben sind, werden leider bis heute oft als der Versuch einer überhöhenden, nachträglichen, sekundären Theologisierung des Tierwesens gedeutet. Als sogar gelegentlich physisch unangenehm empfundenen Spätzeitphänomen erscheinen dabei der Tierfriedhof und seine Tiermumien – dies trotz der Tatsache, dass bereits im Neuen Reich Tierfriedhöfe und sogar Tierbestattungen im Tal der Könige nachweisbar sind.

Tierverehrung und Tierkult sind daher meiner Ansicht nach eigentlich unzutreffende und unscharfe ägyptologische Schlagworte, besonders wenn sie dazu dienen sollen, einen angeblich bodenständigen Teil einer altägyptischen Religiosität ein- und abzugrenzen. Weder haben die Ägypter lebendige Tiere kultisch verehrt⁸ noch gibt es eigentlich einen Kult um das lebendige heilige Tier per se. Allenfalls soll es ein populäres Missverständnis des Alten Ägypters geben. Das hat schon vor Jahrzehnten bereits ERIK HORNUNG formuliert.⁹ Immer noch wird aber auch, der älteren Literatur folgend, der Tierkult besonders mit

Stierstandarte oder die weitgehend unbekanntes Aufgaben um den Stab-des-Apis (Titel), die E. Otto, in *Beträge zur Geschichte der Stierkulte*, als wesenhaft unvereinbar mit seiner Auffassung von einem uralten memphitischen Stier als Garant des bäuerlich-unterägyptisch geprägten Gedeihens der Fluren sieht, die aber wohl alle an die Riten des Königshofes und dann der Tempel als Zweigstellen der königlichen Sakralwelt gebunden waren, möchte ich ungern in ober- und unterägyptische (nomadisch-bäuerliche) Schichten zerlegen.

⁷ Die Gaustandarten mit Tierformen, darunter viele Stierbilder, die erst allmählich am Übergang von der 2. zur 3. Dyn. auftauchen, möchte ich trotz ihrer Differenzierung alle aus der Verwendung und Rolle der Tiere, insbesondere der Stiere, im königlichen Bereich der Residenz ableiten. Sie hängen wohl mit der Einrichtung neuer königlicher Versorgungszentren samt königlicher Sakralbauten in der Provinz durch die Residenzbeamten des Pharaos zusammen.

⁸ Das moderne Missverständnis und die Unschärfe der Formulierung, die von einer „Tierverehrung“ in Ägypten spricht und meint, dass die Tiere an ägyptischen Tempeln „verehrt wurden“, hält sich hartnäckig. Als ein Beispiel unter vielen s. z.B. den Katalog „Das Geheimnis der Mumien“, Ewiges Leben am Nil, Hildesheim 1997, 57. Schon die Griechen, deren Überlieferung meist unkritisch übernommen wird, haben dabei nicht zwischen der bevorzugten Behandlung des besonderen heiligen Tieres am Tempelareal und der Statuengottheit in Tierform, die kultisch bedient wird, unterschieden; sie sprechen unterschiedslos von Tieren.

⁹ E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 125 spricht vom Apis als „wandelndem Gott“ und S. 127 vom lebendigen Tier, das „Bild und Gefäß einer Gottheit“ sein soll. In der Götterrolle ist er m.E. nur während der Prozessionen und Umzüge. Der Apis ist einmal ein Gott, ein andermal ein heiliges Tier.

dem Postulat einer Verehrung ganzer Tiergattungen in der Spätzeit verbunden¹⁰, letztlich abgeleitet wiederum von der unbewiesenen und aus dem Befund von Tuna (s.u.) zu widerlegenden Vorstellung, dass die massenhaft beigetzten Tiere, wie etwa Ibisse oder Katzen, nur vom Glaubensbedürfnis des Volkes zusammengetragen sein könnten. Da der „Tierkult“ aber als eingängiger Begriff zusätzlich auch riesige archäologische Gruppen wie Statuen in Tierform, Stelen mit Tierbildern, Tierfriedhöfe bzw. Tiermumien, Tierbronzen, usw. abdecken muss, ist er wohl kaum zu eliminieren. Die vielen tierischen Mischformen, selbst die Tierstandarten und Tierkopfstäbe, werden dagegen in der Regel vom einfachen „Tierkult“ abgetrennt und als Bestandteil der ägyptischen Hochreligion akzeptiert, dies, obwohl die Gruppen der sogenannten Tierstatuen, Tierstelen, Tierbronzen und selbst die Mumienbündel des Tierfriedhofs, wie noch zu zeigen ist, genauso häufig die tierische Mischform präsentieren.

Der offensichtliche Zusammenhang der heiligen Tiere bzw. ihrer Tierfriedhöfe und der dazugehörigen Kulteinrichtungen mit dem königlichen Kultbereich (königliche Erneuerungsriten; Sedfesttempel; sog. Totentempel) kann hier nur in einigen ausgewählten Stichworten, die die Entwicklung, aber auch die Überlieferungslücken zum Thema „Tierkult“ bis zum Ende des NR anzeigen, angedeutet werden:

- Erste spätvorgeschichtliche Tiergräber für Stiere in Hierakonpolis¹¹
- Apislauf des Königs, belegt seit Horus Aha.¹²
- Amenemhet III. ist auf einem Block aus seinem Totentempel in Hawara „geliebt von Spitzmaus und Ichneumon“.¹³
- Thutmosis III. stiftet Ländereien für die Herde des Mnevis.¹⁴

¹⁰ Die konstatierte spätzeitliche „Ausbreitung des Tierkultes“ differenziert wegen ihrer Verknüpfung mit der Vorstellung einer religiösen Unterströmung in der Regel nicht zwischen den „heiligen Tieren des Aufzuchtplatzes“, welche allein die Tierfriedhöfe gefüllt haben, und der staatlich verordneten Unter-Schutzstellung ganzer Tiergruppen, die etwa als „Botentiere“ der Krönung des Pharaos durch die königlichen Vorschriften im ganzen Land bzw. den Regeln der Kultgemeinschaften nicht verfolgt werden sollten (Ibisse, Falken). Die in den Gaulisten überlieferten religiösen Tabus, dass etwa bestimmte Tiere nicht zu fangen oder zu essen seien, hängen wiederum eng mit den demotischen Regeln der Kultgemeinschaften und der Aufgabe der entsprechenden Vorhof-Statuengötter am Tempel zusammen. Die nur scheinbar lokal geprägten Tabuvorschriften sind aber nach der Quellenlage zu urteilen, erst eine Folge der Neuordnung der Kultregeln für die Standarten- und Statuengötter ab der Saitenzeit.

¹¹ M.A. Hoffmann, *The Predynastic of Hierakonpolis – An Interim Report*, Oxford 1982, 56.60

¹² Zu den Apisläufen s. *Die Heiligen Tiere und der König*, 70 mit Anm. 1.

¹³ E. Brunner-Traut, *Spitzmaus und Ichneumon als Tiere des Sonnengottes*, in *Göttinger Vorträge...1964*, NAWG 1965, Nr. 7, 123-163.

¹⁴ *Stele Kairo JE 65831 bei Mysliwiec*, *Studien zum Gott Atum*, I, Taf. IX.

- Unter Amenophis II. werden heilige (Sedfest-)Tiere im Tal der Könige beigesetzt (KV 50).
- Unter Amenophis III. werden lebendige Widder neben den Widdersphingen von Soleb gehalten (die Ziegel haben die Kartusche des Königs).¹⁵

Unter Amenophis III. wird der deifizierte Apis (wohl auch Mnevis, Bock von Mendes und andere) jetzt mit einem Nekropolenkult versehen.

Unter Amenophis III. werden die tiergestaltigen Götter in die Höfe der Königstempel gestellt (auch Mischformen) und die Reihen von Widdersphingen eingerichtet.

Unter Amenophis III. memphitischer Katzensarg einer durch den Hohenpriester deifizierten Katze (als Osiris-Katze; im Zusammenhang mit Sedfestfeiern ?)¹⁶

- Unter Echnaton wird ein Grab für den Mnevisstier in Amarna eingerichtet.¹⁷
- Unter Ramses II. wird eine neue Kultanlage für die Apisstiere (Osiris-Apis) eingerichtet als Teil eines „*pr*-Tempels des (wieder-)belebten Apis“ in Saqqara.¹⁸

Unter Ramses II. wird eine Gesamtanlage für den Mnevis von Heliopolis eingerichtet und dort auch Mneviskinder (Apiskälber) beigesetzt.¹⁹

Unter Ramses II. begegnet die erste Statuenrepräsentation des Buchis.²⁰

Unter Ramses II. werden tierische königliche Schutzgötter wie z.B. Widdersphinx und Widderprotome in den Dörfern (als Dorfgötter) systematisch installiert.²¹

Trotz entsprechender Hypothesen ist bisher in keinem Fall der Nachweis gelungen, dass die Tierformen durch eine regional unterschiedlich ausgeprägte, volkstümliche Zuneigung zu Tieren an die ägyptischen Tempel gekommen sind.

¹⁵ M. Schiff-Giorgini, in: *Kush* 12, 1964, 13ff. Zum inhaltlichem Konnex der Widdersphingenallee mit dem Sedfeststab (Stab mit einer Reihe von paarigen Widdersphingen) s. Kessler, in *The Intellectual Heritage of Egypt*, Festschrift Kakosy, 1992, 343ff.

¹⁶ Cairo Museum CG 5001 (JE 30172) ; Abb. auch in Katalog „Götter, Pharaonen, Ausstellung Sept. 1978, Nr. 28, dort aber als ‚besonderer Liebling‘ des Kronprinzen bezeichnet.

¹⁷ Urk. IV, Z.20; Davies, *Amarna*, V, 21 n. 2.

¹⁸ Zur Interpretation der verschiedenen Sakralbauten des NR s. Kessler, *Die Heiligen Tiere und der König*, 18.

¹⁹ Kessler, *Die Heiligen Tiere und der König*, 42 Anm. 28.

²⁰ Zum ersten Buchis-Beleg (einmal abgesehen von unsicheren Stierbildern in Gräbern der 18. Dyn.) s. Hodjash - Berlev, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts*, Nr. 147, Nr. 92.

²¹ Vgl. dazu SAK 29, 2001, 160f.

Die oft propagierte Herkunft des heiligen Widdertieres des Amun aus dem nubischen Raum ist genauso wenig gesichert²² wie die Annahme, dass Gänse, Katzen, Schwalben, Heuschrecken und andere Tiere der thebanischen Stelen des Neuen Reiches in diesem Raum „illegitim“ von einer bäuerlichen Bevölkerung verehrt wurden. Es gibt aber auch keine Quelle, die belegt, dass etwa ein Kult des Latesfisches in Esna²³ oder der des Oxyrhynchosfisches in Bahnasa²⁴ alte, lokale Ursprünge hat. Vergeblich muss etwa der Versuch bleiben, den Kult des Ibis oder des Pavian in Hermopolis Magna auf eine mittel-ägyptische, lokal begrenzte, frühgeschichtliche Bedeutung der Tiere zurückzuführen. Ob daher die heiligen Stiere des Deltas wirklich alle auf spätvor-geschichtliche, lokale, bäuerliche Traditionen zurückgehen, wird dabei immer zweifelhafter.

3. Das Missverständnis von der privat gestifteten Tierstele

Viele altägyptische Stelenbilder zeigen Menschen in scheinbarer Anbetungshaltung vor lebendigen Tieren. Sie repräsentieren aber kaum von den Stiftern gewollte persönliche Tierverehrung, in dem Sinne, dass sie das Bild eines Tieres der Darstellung einer Hochgottform vorgezogen hätten. Die noch heute übliche oft praktizierte Sehbild-Beschreibung solcher Szenerien führt zwangsläufig zur Vorstellung, dass „ein Privatmann vor einem Tier mit dem Opfertisch dazwischen“ betet. Methodisch ist dies meines Erachtens nicht zulässig, da der eigenständige Ikoncharakter der einzelnen Teile des Szenerie außer Acht

²² An einen Transfer nubischer Widderkulte nach Theben kann ich aus verschiedenen Gründen nicht glauben. Dabei wird z.B. nicht zwischen der grundsätzlich verschiedenen Form des Kultbildes und dem heiligem Tier differenziert, s. zu dieser wesentlichen Scheidung unten. Als fragwürdig wird die These der Beziehungen etwa auch bei Bonnet, im Katalog Sudan, Antike Königreiche am Nil, München 1996, 90f. bezeichnet. Skeptisch auch K.P. Kuhlmann, Das Ammoneion, Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa, Mainz 1988, 115ff.

²³ Der perserzeitliche Hibis-Tempel (III, pl. IV oberstes Register links) zeigt nicht den Lates von Esna, sondern das äußere Fischkultbild (Tilapia als Ba-Form der himmlischen Hathor) der Esna gegenüberliegenden Stadt Agni (Contra-Latopolis). Die wohl für ganz Ägypten gültige Präsentation der Fischgruppe auf der Standarte (so im Papyrus Tanis), macht wahrscheinlich, dass wir ab der Saitenzeit an bestimmten ober- und unterägyptischen Hauptzentren mit der systematisierten kultischen Neu-Einrichtung von Fisch-Standarten und Fisch-Kultbildern (bzw. mit der Anwesenheit von sie betreuenden Militärgruppen und Kultgemeinschaften) rechnen müssen. So wie Fische männlich Ba des Re oder (als Tiere der Tiefe und des Dunkels) Ba des Atum sind, so gibt es Fische als Ba der Hathor und entgegengesetzt als Ba der Neith.

²⁴ Auch in Bahnasa sind – analog zu Esna, Elephantine und anderswo - neben der zweifellos vorhandenen, zentralen staatlichen Standarte des Mormyrus als Schutzgott die Fisch-Götterbilder (Mormyrus/ Tilapia) außen als Ba der Hathor (Hathortempel von Bahnasa, wohl mit Tilapia-Fischbild) und Ba der Neith (wohl der Mormyrus; vgl. den lokalen Tempel der Athena -Toeris in Bahnasa) anzusetzen.

gelassen wird. Ägyptische Stelenbilder beziehen sich in ihren als *pars pro toto* ausgewählten Einzelteilen auf zyklisch sich wiederholende regenerierende Abläufe mit einer Mischung von Zitaten realer kultischer Handlung und nicht-irdischem Ablauf, dessen Inhalt nur den Eingeweihten zugänglich war. Es könnte an zahlreichen Beispielen gezeigt werden, dass die scheinbar naturalistischen Tierformen beliebig austauschbar mit Hochgottformen und Teil eines uralten, zyklischen Erneuerungsgeschehen sind, das durch Kult und Prozession permanent nachvollzogen wurde.²⁵



Apisstele, aus: Lanzone, R. V., *Dizionario di Mitologia Egizia I*, Turin, 1881, Tav. CCIII

Wie komplex eine meist als einfache und billig eingeschätzte, angebliche Votivstele zu deuten ist, soll hier exemplarisch an einer unbedeutenden kleinen Apisstele, wohl aus Saqqara, demonstriert werden. Allein die kultische abendliche und morgendliche Handlung des zuständigen Wab – den die Ägyptologen meist zum privaten Adoranten machen, ohne den hierarchisch geordneten Sakralzugang zu berücksichtigen - brachte die Stele in ihre Funktion. Schon der Opferisch ist ein Bildzitat für den durch die priesterliche Handlung bestimmten, abendlich eingeleiteten und am Morgen mit dem Erscheinen verbundenen, offiziellen

Kultvorgang. Niemals opfert in Realität der Privatmann selbst, es sei den er hat selbst eine Wab-Priesterfunktion inne. Das Bild zeigt einen nur scheinbar naturalistischen, auf der Erde schreitenden Stier. Eine reale irdische Szenerie mit der Anbetung eines lebendigen Stieres liegt aber nicht vor (zur vorherrschenden Schöpfungsebene bei den naturalistischen Tierformen s.u.). Der dargestellte Gott ist aber nach den Beischriften anderer Stelen der „wiederbelebte Apis“ (nicht der „lebendige Apisstier“); das Sonnenscheiben-Ikon verweist ihn wiederum auch in einen überirdischen, solar-himmlichen Raum. Der Begleittext spricht den Gott zudem als Apis-Osiris an. Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, dass dieser geheimnisvolle Gott Apis-Osiris, der vom Osiris-Apis – dem das Schicksal des Osiris nachvollziehenden Gott - streng zu

²⁵ Zur Methode der Stelenauswertung, die sich vom Klischee des einzelnen Stifters, der in einem privaten Gelübde gegenüber einer Gottheit eine Stele weihet, löst, möchte ich auf das entsprechende Kapitel in meinem Beitrag in SAK 29, 2001, 147- 150 verweisen.

scheiden ist,²⁶ der Schöpfergott des immer im Geheimen im dunklen Raum (Kapelle, Grabhöhle, Tierfriedhof) ablaufenden Orakelgeschehens ist, bei dem der diensthabende, anrufende Wab auf der frühmorgendlichen Ebene des richtenden Schöpfergottes diesem begegnet ist.²⁷ Erst danach konnten die Orakelanfragen eines Petiten durch den Wab dem richtenden Gott des Götterkollegiums zu Entscheidung vorgelegt und entschieden werden. Dem zeitlich voraus geht die Anrufung des nicht-sichtbaren „rettenden“ und „speierenden Gottes“, der den Wab vor der mythischen Gefahr der Dunkelheit der Anrufung errettet. Der „rettende Gott“ ist dabei keine abstrahierte, rein gedankliche Gottesvorstellung einer persönlichen Frömmigkeit, sondern fester Bestandteil des offiziellen Kultablaufes.²⁸ Zum gleichen Vorgang um den „richtenden Schöpfergott“ können andere Apisbilder, die z.B. einen thronenden Schöpfergott Apis-Osiris zeigen, gerechnet werden. Die kleine Apisstele ist also keine von einem einzelnen Gläubigen in privater Zweierbeziehung mit einem angeblich populären Stiergott Apis aufgestellte, isolierte Votivgabe, sondern der Stifter muss organisatorisch ein eingeschriebenes Mitglied der Kultgemeinschaft am Serapeum in Saqqara gewesen sein, wo er tätig war und wo er zwangsweise in der Gruppe an den Festkulten des Serapeumsbezirkes teilnehmen musste. Dort hat allenfalls sein diensthabender Wab die Orakelanfrage durchgeführt. Ort der Orakelanfragen waren gerne die Vestibülbereiche der Tierfriedhöfe. Ein persönliches Verhältnis zum lebendigen Stier in Memphis ist der Stele nicht zu entnehmen, genauso wenig wie man unterstellen sollte, dass der Stifter die Stierform persönlich der Hochgottform vorgezogen hätte. Die Beteiligung des Stelenstifters an den Festvorgängen in seiner Berufsgruppe war in der Regel ein Teil seiner Dienstaufgaben. Die Stele selbst sollte die kontinuierliche Teilnahme an den Festvorgängen – mit all ihren materiell begehrenswerten Implikationen wie z.B. der Teilnahme am Fest und der Festversorgung, etc. - festhalten. Möglicherweise liegt hinter der besonderen Anfertigung der Stele auch ein spezieller positiver Orakelentscheid, den seine anrufenden Vorgesetzten ihm, z.B. anlässlich der Feiern am Serapeum, beim Erscheinen am Festtag mitteilen konnten, doch hatte die Stele nicht die Absicht, dies öffentlich mitzuteilen. Der Stifter und die Umstände der

²⁶ S. Kessler, Das hellenistische Serapeum in Alexandria und Ägypten in ägyptologischer Sicht, in Ägypten und der östliche Mittelmeerraum, ÄAT 44, Wiesbaden 2000, 187f.

²⁷ Zum Orakelwesen im NR s. SAK 27, 1999, 214 f.

²⁸ Als „unsichtbarer“, nur „erlebbarer“ Gott hat er keine Kultbildrealisierung, erscheint aber als speierender Gott häufiger im Stelenbild, in Graffiti oder in der Kleinkunst. Bereits in der Amarnazeit taucht in Zusammenhang mit einem Kapellenkult die rettende Horusform der Orakel-Anrufung als Pa-Sched auf; außen stand wie immer in der Amarnazeit das Bild des Königs vor Strahlen-Aton; s. dazu SAK 25, 1990, 180 mit Anm. 60!

Stelenplatzierung sind dabei natürlich als damals bekannt voraus-zusetzen. Die kleine Gruppe der ägyptischen Serapeumsbeschäftigten in Saqqara besaß mit dem Bildnis des schreitenden Apisstieres am Serapeumsdromos einen eigenen Schutzgott. Sie wird ihre Stelen im Eingangsbereich zur Begräbnisstätte des Osiris-Apis platziert haben.

4. Das Missverständnis von der ägyptischen Tiermumie²⁹

Die Millionen von Tiermumien in den schließlich weit über hundert Tierfriedhöfen, die es seit dem Neuen Reich mit einem Klimax in der frühen Ptolemäerzeit gegeben hat, haben als Beweis für die Primitivität des einfachen Gläubigen herhalten müssen, dem der Zugang zur Hochgottheit angeblich versperrt gewesen ist. So konnte man die Tiermumien schließlich einem millionenfachen Missverständnis des einfachen Ägypters zuschreiben, der sich eine Tiermumie als eine ihm näherliegende Mediumgottheit zugelegt hätte. Anhand der neuen Befunde des mittelägyptischen Tierfriedhofs von Tuna el-Gebel soll aufgezeigt werden, dass die aus den Museen vertraute einzelne Tiermumie erst eine späte, überwiegend ptolemäerzeitliche Erscheinung ist, die im wesentlichen technischen Veränderungen der Tierkörperbehandlung zu verdanken ist. Damit gerät auch die *communis opinio* ins Wanken, dass eine einzelne Tiermumie unmittelbar mit der Präsenz eines Gläubigen oder Pilgers bei den Tierfriedhöfen zu verbinden sei.

Der neben Saqqara umfangreichste Tierfriedhof – das sogenannte Ibiotapheion von Tuna el-Gebel, der Nekropole von Hermopolis Magna – wurde zu Beginn der 26. Dyn. eingerichtet. Er liegt am Ende eines Weges, der von der 1 km entfernten Siedlungsstelle am westlichen Wüstenrand (Kom el-Loli) zum Steilabfall des Westgebirges führt. Älteste (unpublizierte) schriftliche Belege sind aus den saitenzeitlichen Galerien eine Bronze eines Isis-juf-anch, Sohn eines Großen Führers des libyschen Stammes des Ma namens Takelothis, der Prophet-Priester des Horus-Re im Gebiet des 12.o.ä. Gaves war, dazu Tonsiegel und andere Kleinobjekte von Pharaonen der 26. Dyn. Das Belegungsende liegt, soweit bisher erkennbar, im 1.-2 Jh. n. Chr. Die ersten deifizierten, namentlich benannten Paviane (Osiris-Pavian-NN-gerechtfertigt) wurden Ende der 30. Dyn.

²⁹ Die neuen Befunde des Tierfriedhofs werden in zwei in Vorbereitung befindlichen Vorberichten zu den Surveys von 2001 und 2002 ausführlicher dargelegt und begründet.

kultisch bedient.³⁰ Der Höhepunkt der Entwicklung ist eindeutig der Ausbau der unterirdischen Galerien nach Alexander dem Großen zu Beginn der Ptolemäerherrschaft. Der Tierfriedhof erhält jetzt zahlreiche unterirdische, dekorierte Kultkammern für neugeschaffene Wab-Priesterposten vor deifizierten (hermopolitanischen) Pavianen.³¹ Über den Galerien, in Kontakt mit der Unterwelt, wird um ca. 310 v. Chr. ein eigenes Wabet-Heiligtum des Osiris-Pavian errichtet. Die unterirdischen Gänge wurden zu festlich begehbaren Umgängen ausgestaltet. Die nackten Wände der Hauptgänge wurden in der Nähe der Liturgiestellen teilweise bis zur Decke dekoriert und die lehmziegelverschlossenen Eingänge mit Malereien versehen. Dazu - dies ist ein neuer Befund, das in einer eigenen Münchner Dissertation von K. MAURER behandelt werden soll - wurden die einzelnen Wandnischen für Paviane und Ibisse mit gewirkten und dann bemalten Leinwandstoffen verkleidet. Offensichtlich haben neue Kultregeln Ptolemaios I. zur Ausweitung der Tierbestattung im ganzen Lande geführt; zu ihnen gehört auch die Neueinrichtung zahlreicher Ibisanzuchtstätten (Ibiotropheion) im Kulturland.

Der saitische Bereich des Tierfriedhofes (aus demotischen Urkunden zu erschließen als ‚Ruheplatz des Ibis, des Pavians und der Götter welche mit ihm ruhen‘) mit einem Dromos-Eingang aus flankierenden Lehmziegelmauern und Kalksteinabdeckung im Norden war zunächst nicht für große unterirdische Umzüge geschaffen worden. Riten, z.B. im Zusammenhang mit dem jährlichen Sokar-Osirisfest, dürfte es aber gegeben haben, dafür spricht der Neufund eines Fragmentes eines großen hölzernen, teilvergoldeten Mumifizierungsbettes. In der Saitenzeit lässt sich auch ein Hohepriester von Hermopolis mitten unter bestatteten deifizierten Tiere beisetzen. Dies spricht wiederum für die Bedeutung der großen Prozessionen zu den diversen Osirisstätten (*j3t*-Hügeln) in der Nekropole, bei der ein Anschluss an die Regenerationvorgänge des Osiris neben Osiris-Pavian und Osiris-Ibis auch einen deifizierten Menschen mit einbezogen hat. Menschliche Überreste, meist Einzelknochen in Gefäßen, gibt es in den Saitengängen noch weitere – allesamt Hinweise, dass es schon in der 26. Dyn. keinesfalls um eine individuelle Zuneigung eines einzelnen Menschen zum bestatteten Tier des Tierfriedhofes geht, sondern um die wesentliche Rolle des wichtigen Tiergottes in Ibis- und Paviangestalt, der bei den feierlichen

³⁰ In zeitlicher Parallele zu den Paviankatakomben von Saqqara, die etwa ab dem Ende der 30. Dyn. beginnen, s. Goudsmit – Brandon-Jones, in: JEA 25, 1999, 45.

³¹ Zur zentralen Orakelkammer mit Statuenkult (Reste einer Ibis- und Pavianstatue) wurde eine Paviankultkammer umgebaut, s. Kessler, Tuna el-Gebel II, Die Paviankultkammer G-C-C-2, HÄB 42, 1998.

Prozessionen mitwirkte. Der Besuch des Thot bei seinen Ahnen in der Nekropole am Großen Thotfest, die Osiris-Wiederauferstehung am Hügel des Osiris bei der Wabet des Osiris-Pavian über dem Tierfriedhof und am Neujahrsfesttag des bürgerlichen Kalenders die festliche Inthronisation des Horus und der tiergestaltigen Stadtgötter Thot-Ibis und Thot-Pavian in der Metropole Hermopolis, an allen diesen Festen konnte man die Teilnahme einer Parade von tiergestaltigen Schutzgöttern und Tierstandarten erleben.

Die Teilnahme hoher hermopolitanischer Geheimnisträger, das heißt insbesondere der Generäle, der hohen königlichen Verwaltungsbeamten und der Propheten/Priester von Hermopolis an den jährlichen Prozessionen, die die Götter des Tierfriedhofes mit einbezogen haben, lässt sich auch bei dem berühmtesten Denkmal von Tuna el-Gebel belegen, beim tempelähnlichen Grabbau des Petosiris zu Beginn der Ptolemäerzeit. Petosiris war nicht der Hohepriester des Thot von Hermopolis, wie uns ständig die Literatur suggeriert, sondern Verwalter der ägyptischen Kultsektionen und „Großer Wab-Priester“ des hermopolitanischen Thot-Tempelbezirks. Er hat sich ganz einfach durch die Lage am Prozessionsweg zwischen Südtempel und nördlicher Wabet des Osiris-Pavian an die Sokar-Osiris-Prozessionen der hermopolitanischen Oberschicht angeschlossen. Die Nordwand des Eingangs führt nicht nur in deutlichem Raumbezug in einer üblichen Ritualszene die thronenden Götter Osiris-Ibis und Osiris-Pavian neben der Osirisfamilie auf, der Tempel-Grabbau des Petosiris ist insgesamt eine gewisse Imitation der frühptolemäischen Osiris-Pavian-Wabet über dem Tierfriedhof von Tuna el-Gebel.³²

Die berühmten griechischen Formen der Pronaosdekoration des Petosiris nehmen wiederum Bezug auf den südlichen Neubau des zentralen Nekropolentempels südlich des Ibisbestattungsplatzes, den wohl sein oberster Dienstherr, Pharaos Ptolemaios I., neu ausbauen ließ. Ptolemaios I. dürfte für die neben die ägyptischen Festteilnehmer gruppierten Griechen von Hermopolis hier ein eigenes griechisches Serapisheiligtum eingerichtet haben.³³ Das Areal des staatlichen Nekropolentempels, für die ägyptischen Eingeweihten die Urhügelstätte des geheimen Thot-Urgottes und des nächtlich-kosmisch sichtbaren Thot-Stier des Himmels³⁴, an dem die großen Prozessionen ihren Wendpunkt

³² Tuna el-Gebel II, 126ff.

³³ Zum Serapeum von Tuna el-Gebel s. Kessler, in *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v. Chr.*, ÄAT 44, 219-222, und Kessler, *Der Serapeumsbezirk und das Serapeum von Tuna el-Gebel*, in *Lingua Restituta Orientalis (Festschrift Aßfalg)*, 183ff.

³⁴ Kessler, *Der Gott Thot-Stier*, in *Gedenkschrift für Winfried Barta*, MÄU 4, 230-232.

hatten, wurde im Laufe der Ptolemäerzeit immer mehr zum baulich gräzisierten Serapeumsbezirk. Er hat die griechische Oberschicht von Hermopolis besonders angezogen. Die Griechen nannten den Festtempel in der Nekropole einfach „Das Serapeum von Hermopolis auf dem Sand“.

Das saitische Ibiotapheion war also im Gegensatz zur Ptolemäerzeit wesentlich kleiner und einfacher strukturiert. Rechts und links einer etwa 50 m langen, nord-süd-orientierten Gangpassage (Abschnitt D-D), die von einem Treppeneingang im Norden zugänglich war, wurden die nachher lehmziegelverschlossenen Seitenarme mit sogenannten Bechertöpfen, die Tierbündel enthalten, abgelegt. In einigen Gängen wurden, meist näher am Eingang auch hölzerne Paviankisten abgestellt. Die Gänge blieben undekoriert.

Der von Zooarchäologen aus München bestimmte Inhalt der großen bauchigen Bechertöpfe mit Stuck-Leinwandverschluss (Typ MB) aus dem saitischen Galerieteil (für die Keramik soll auf den Beitrag von F. Steinmann verwiesen werden) ergab einige Überraschungen. In der Saitenzeit bestanden die Bündel in den Gefäßen, die mit Pflanzenfasern und Schnüren umwickelt waren, aus einem rechteckigen größeren Tuch, in das entweder lose Tierknochen oder weitere kleine Bündel eingewickelt waren. Jedes Tierbündel ist ein Unikat. Die Tierknochen waren vollständig entfleischt und meist auch von Sehnenresten gereinigt worden. Sie waren sehr oft aus dem Knochenverbund entfernt. Fast nie ist ein ganzes vollständiges Tier im Bündel enthalten. Das Gefieder der Vögel und die Flügel waren längst vor dem Mazerierungsprozess entfernt worden. Manche der Bündel enthielten nur Teile des Gefieders mehrerer Vögel bis hin zur einzelnen kleinen Feder. Die Knochen stellten wiederum meist ein Sammelsurium verschiedenster Tiere dar, meist von Ibissen, doch sind auch zahlreiche andere Vogelarten nachzuweisen. Dazu kommen Knochen oder Knochenteile von Katzen, Hunden, Ichneumoniden, Spitzmäusen, Rindern, diversen Fischen, usw. Nie begegnet etwa ein ganzes Hunde- oder Katzenskelett. In den kleineren Bündeln steckten Eier bzw. Schalenteile (meist von Ibissen oder Falken), Einzelknochen, Federn oder auch nur Nistmaterial. Vereinzelt darunter befinden sich auch Menschenknochen, ein Befund, der zunächst Rätsel aufgab, aber in der Folgezeit immer mehr Bestätigung fand. Von einer Tiermumie sollte bei den Bündeln der Saitenzeit nicht gesprochen werden: Die Zusammenstellung und Auswahl der Tierknochen ist in jedem Bündel anders. Es kam einfach nicht auf ganze Tierkörper an.

Etwa in der beginnenden 1. Perserzeit wurden die Tiergalerien nach Osten erweitert (Abschnitt C-D). Um den Mazerierungsprozess zu beschleunigen und wohl auch den schlimmen Verwesungsgeruch zu unterdrücken, wurde jetzt eine Mischung von Baumharz und Bitumen verwendet, die über die einzelnen Tierteile floss. Sie sollte wohl den Konservierungsprozess beschleunigen; die Folge war aber ein mit Hilfe von Sauerstoff aus der Luft, die über die wenig dichten Verschlüsse der Gefäße eindrang über die lange Zeit andauernder Oxydationsprozess, der Knochen und Bündelleinwand in den Bechertöpfen mehr oder weniger stark zersetzte. An der Behandlung des Tierkörper, die nach wie vor mazeriert wurden, änderte sich nichts, ebenso wenig an der Art der individuellen Bündelherstellung.

Ab der Mitte der Regierungszeit Ptolemaios I. wurde die Tiergalerie nach Norden erweitert. Die Verwendung von Harzen und Ölen wurde intensiviert. Im Abschnitt C-C der Galerien begegnen jetzt zum erstenmal Formen, die echten Tiermumien ähneln, mit einer erkennbaren Ausformung des Kopfes. Daneben erscheinen vereinzelt größere „Mumien“, teilweise mit farbigen Applikationen auf der Leinwand und kunstvollen Wicklungen. Der Inhalt dieser „Mumien“ war aber vielfach noch das Tierteil. Erst aber ab der beginnenden Ptolemäerzeit kommen echte Mumien vor in einer für Tuna typisch werdenden Form: Der Schnabel des toten Ibis wurde auf die Brust herabgebogen und das Gefieder seitlich eng an die Brust angepresst. Das Ganze wurde mit verschiedenen Lagen Leinwand umhüllt. Durch die verwendeten Harze und Öle wurde weiterhin die Mumie von innen zersetzt. Die Verbrennungen erfassten in den meisten Fällen auch die Außenhüllen. Eine typische Tuna-Mumie zerfällt meist beim Auswickeln entgültig, da sie innen verkohlt ist.

Auch die scheinbar typische ptolemäische Ibis-Mumie von Tuna kann in ihrem Inneren nur Teile eines oder mehrere Ibisse oder eines Falken enthalten, wengleich die Mehrzahl der in den 4-5 Mumien eines Bechers steckenden Tiere mehr oder weniger vollständig ist (kleinere Teile fehlen fast immer). Immer wieder kommen auch Eier vor. Ab der Mitte der Regierungszeit wechselte man die typische Gefäßform. Statt mit Stuck-Leinwand wurde jetzt das Gefäß mit einem Deckel verschlossen (Typ ME).

Der Survey von 2002 in den ptolemäischen Galerien hielt auch hier für den scheinbar gleichförmigen Inhalt eine neue Überraschung parat, der ältere Befunde jetzt klarer erscheinen lässt. Bis zum Ende der Ptolemäerzeit gab es

grundsätzlich zwei verschiedene Arten, die Deckelgefäße zu füllen, die beide nebeneinander im gleichen Gangarm begegnen.

Die Mehrzahl der ptolemäerzeitlichen Töpfe ist mit den bekannten Einzelmumien gefüllt. In den Seitenarmen sind aber – oft sehr unterschiedlich – geschätzte 10-30 Prozent der Gefäße ohne Mumien. In diesen Töpfen war die Wand mit Leinwand ausgekleidet und die Töpfe dann mit Knochen gefüllt worden. Ein solcher Topf kann mit Hunderten, manchmal Tausenden von einzelnen, großen und kleinen Knochen gefüllt sein, die aber meist alle Spuren auch von darüber geträufeltem Harz oder Öl aufweisen, also wohl auch die Mundöffnung erfahren haben. Die Knochen waren selten in einem größeren Verbund. Zwar sind die Mehrzahl von ihnen Ibisknochen (ca. 90 Prozent), doch kommen eine Vielzahl von anderen Vogelarten dazu. So gut wie nie sind die Vögel mit ihrem gesamten Skelett vertreten. Ungewöhnlich ist, dass etwa Katzen, Hunde oder Fische immer wieder nur mit einzelnen Knochen vertreten sind, nie mit dem ganzen Tier. Zu dem Befund gehören aber auch immer wieder einzelne Knochen vom Schwein und vor allem Menschenknochen. Meist sind nur einzelne Knochen der Extremitäten im Knochenhaufen zu finden.

Das traditionelle ägyptologische Mumienmodell, dass vor allem aus dem ptolemäerzeitlichen Befund von Saqqara entwickelt wurde, geht von der einzelnen Tiermumie aus. In Saqqara ist im Gegensatz zu Tuna in einem zylindrischen Gefäß nur eine einzige Mumie zu finden, entsprechend der demotisch formulierten Forderung: „Ein Gott in einen Topf“.³⁵ Die Mumie ist danach ausschließlich zu dem Zweck hergestellt worden, einer Nachfrage von Tempelbesuchern (Pilgern) nach Tiermumien nachzukommen. Das Pilgermodell impliziert – ohne dass es entsprechende Texte gibt – dass pro Besucher eine von Priestern angefertigte Mumie gekauft wurde, die dann für den Gläubigen als Mediumgottheit für ein Gelübde oder Orakel von den Priestern im Tierfriedhof abgelegt wurde.³⁶ Wie im Einzelnen einem Pilger eine Mumie nahegebracht wurde, bleibt dabei völlig unbekannt. Das Pilgermodell verknüpft die Massen der Tiermumien mit den Besucherzahlen an den Heiligtümern und muss dabei eine in die Hunderttausende, in Tuna gar in die Millionen gehende Zahl von Pilgerbesuchern annehmen. Mag das in Saqqara noch irgendwie vorstellbar sein, das abgesonderte Heiligtum des Osiris-Pavian in Tuna kann

³⁵ Ray, *The Archive of Hor*, London 1976.

³⁶ So wieder stellvertretend für viele formuliert etwa im Katalog ‚Das Geheimnis der Mumien‘, Hildesheim 1997, 57: ‚Man konnte....,durch die Opferung einer kleinen Bronzefigur des betreffenden Tieres oder einer aufwendig verpackten Mumie, direkt mit der Gottheit in Kontakte treten‘.

diese Besucherzahlen unmöglich gehabt haben. Die hohe Zahl der Mumien, die auch in Saqqara nur Teile von Tieren enthalten, wurden mit dem hohen Bedarf an Ersatzmumien wegen des Pilgerandrangs erklärt. Die Priester sollen daher sogar „Pseudomumien“ oder fakes hergestellt haben, da es angeblich Tiermumien ohne Inhalt gibt. In Wirklichkeit ist die Pseudomumie ebenso wie der immer wieder beschworene Priesterbetrug eine ägyptologische Fiktion, die davon ausgeht, dass eine Mumie auch ein vollständiges Tier enthalten muss. Das Röntgenbild, das oft allein die Untersuchung der Tiermumie bestimmt, zeigt einfach nicht die Reste von Federn oder Nistmaterial, die bei einer genauen Untersuchung deutlich würden. In Tuna ist nur bei einer geringen Anzahl von untersuchten Ibismumien kein Befund ersichtlich – wenn, dann haben in der Regel die Verbrennungsprozesse die vorhandenen Reste von Nestern, Federn oder Eierschalenteile beseitigt. Empörend musste es sein, wenn naturwissenschaftliche Untersuchungen „bewiesen“ haben, dass die Tiere sogar absichtlich getötet wurden. Priester, die wegen des Bedarfs an Tiermumien heilige Tiere einfach töteten, das konnte nur rohe Leute sein, die im untersten Bereich der Glaubensebene ihrer Profitgier nachgingen.

Das traditionelle Mumienmodell geht von der Einrichtung des Ibisauzuchtplatzes (Ibiotropheion) aus, der für den Nachschub an Tiermumien gesorgt haben soll. Die Erhöhung der Zahl der Aufzuchtplätze in der Ptolemäerzeit musste in Übereinstimmung mit dem Bedarf an Tiermumien stehen. Der Aufzuchtplatz hätte demnach die Tiermumien direkt an die Nekropolenheiligtümer über den Tierfriedhöfen weitergeleitet, die sie dann an die Pilger vermittelt hätten. Andere postulierten sogar künstliche Brutstellen für Ibisse (damit suchte man insbesondere die hohe Zahl von Jungtieren zu erklären).

Das Modell, dass die Verhältnisse in Tuna vollständig erklärt, stützt sich auf den neuen archäologischen Befund. Die Tierbündel in den saitischen Bechern sind aus den verschiedensten Landesteilen nach Tuna gebracht worden. Dies beweisen nicht nur die variabel hergestellten Bündel und die unterschiedlichsten Erdproben, die aus den Bündeln geborgen wurden. Dafür gibt es – etwas später – die demotischen Papyri der Zeit Darius I., die von der Übersendung von Ibissen aus dem Fayum berichten, und ebenso das sicher ernst zu nehmende Zeugnis von Herodot (II, 67), dass die toten Ibisse zentral nach Hermopolis, d.h. nach Tuna zum Begräbnis nach gebracht wurden. Bis an das Ende der 30. Dyn. blieb Tuna el-Gebel das zentrale (oberägyptische) Ibiotropheion des Landes. Erst in Tuna el-Gebel wurden die von den Kultdienern über die Militär-

organisation angelieferten Ibisbündel in die lokal in der Nähe von Tuna angefertigten Bechergefäße gesteckt.

In der Saitenzeit müssen überall im Lande bei den Tempelarealen lokale Ibiotropheia angelegt worden sein. Aus ihnen dürften die für die zentralen Tempelfeste benötigten heiligen Ibisse geholt worden sein. Die Thotfeste, Sokar-Osiris-Feste, Neujahrsfeste, Krönungsfeste oder die Feste des Besuches des Hauptgottes in der Nekropole hatten sicher einen Bedarf an heiligen Tiere, auch an solchen, die wegen ihrer Farbe speziell für das Opfer verwendet wurden. Ibisse und andere Tiere dürften an einem rechtlich sakrosankten, geschützten Ort in der Nähe eines Sees gehalten und teilweise auch zugefüttert worden sein.³⁷ Wahrscheinlich war das Ibiotropheion damals auch bereits mit einer Kultstelle versehen. Die Schutzgottheit des Ibiotropheion war wohl der später belegte „Thot-Ibis von der Geburtsstätte“.

Am lokalen Ibiotropheion wurde alles aufgesammelt, was sich an Knochen und Überresten heiliger Federn fand, bis hin zum winzigsten Federrest. Alles wurde zu den Bündeln verarbeitet. Es kam nicht im geringsten darauf an, ob im Bündel Teile von Fischen des Seebereiches und von Füchsen angenagte Knochen anderer Vögel vereint wurden. Theologisch waren alle Tierarten, die am Aufzuchtplatz aufgelesen wurden, Göttern zugeordnet und konnten an den Erneuerungsvorgang des Festes angeschlossen werden.

Kombinationen von Katze mit Fisch oder des Falken mit der Spitzmaus wurden sicher, falls die Knochen dem Taricheuten deutlich waren, in bewusster Überlegung kombiniert. Neben dem Ibiotropheion muss es ebenfalls einen Aufzuchtplatz für Hunde und Katzen gegeben haben. Folgen wir Herodot, dann sind damals z.B. die Katzen, die bei den Festen als Ritualtiere verwendet wurden, zentral aus dem ganzen Land nach Bubastis gebracht worden, ebenso die Falken alle nach Buto. Die wenigen isolierten Katzenknochen in den Bündeln von Tuna lassen sich z.B. damit erklären, dass (rötliche) Katzen oder rötliche Vögel, die rituell in der Rolle der gefährlichen Katze des Götterfeindes getötet wurden, möglicherweise nicht zentral nach Bubastis transportiert wurden und lokal in einzelnen Teilen in ein Bündel mitgegeben wurden. Im Ibiotropheion von Tuna wurden alle deifizierten Ritualtiere und ihre Artgenossen vom Aufzuchtplatz an die Osirisregeneration der großen Feste angeschlossen. Die

³⁷ Getreidekörner im Magen von Ibissen sind in Tuna nachgewiesen; dazu gehört auch die gemalte Fütterungsszene im Pastophoriongebäude von Kom Madi im Fayum, E. Bresciani, Kom Madi 1977 e 1978, Tf. XVII. Dank Fütterung und Betreuung konnten auch kranke Tiere überleben und Knochenbrüche von heiligen Vögeln ausheilen.

Übersendung der Ibisknochen nach Tuna macht letztlich nur dann Sinn, wenn hinter den Tieren die überregionale Bedeutung der Ibisgottheit und vor allem die der Ibisstandarte bei den überregionalen Landesfesten zu sehen ist (s.u.). Im Tuna-Modell fällt der Kontakt des Tempelbesuchers zu den von der Organisation „Der-Ibis“ betreuten und weitergeleiteten Ibisbündeln und damit die Affinität des einfachen Mannes zum heiligen Tier völlig weg.

Nur über die staatliche Organisation und das für heilige Tiere immer bestimmende Gesetz des Pharaos ist erklärbar, wenn in der Perserzeit einheitlich die teuren, teilweise sicher aus dem Ausland importierten Baumharze und Bitumen für die Behandlung der Tierkörper durch die lokalen Taricheuten in der Nähe der Aufzuchtplätze eingesetzt werden. Ob eine aramäische Aufschrift auf einer phönizischen Amphore (aus Gang C-C-35), die den Inhalt mit „Öl, (gehörend) dem König von Tyros“ wiedergibt, mit der Lieferung solcher Flüssigkeiten nach Ägypten zusammenhängt, ist noch ungeklärt.

Am Ende der 30. Dyn. werden überall im Lande neue Ibiotropheia und Ibiotapheia angelegt.

Die Zahl der Tierfriedhöfe steigt dramatisch an. Dahinter steht ein wirtschaftlich bedeutender Vorgang: Die Zahl der Kultposten an Tierstatuen der Tierorganisationen wird erheblich erhöht. Die Vögel an den neuen Ibiotropheia werden - schon wegen der dramatisch ansteigenden Masse an eingesammelten Überresten heiliger Vögel - nicht mehr alle zentral nach Tuna geschickt werden, sondern lokal beigesetzt. Nach Tuna werden, andauernd bis an das Ende der Tierbeisetzung, lediglich noch die Ritualibisse der großen Tempelfeste Ägyptens geschickt. Die Mehrzahl der Ibisse in den Gefäßen von Tuna stammen jetzt aus den lokalen Ibiotropheia des Hermopolites, d.h. von den insgesamt bis zu 14 Ibion-Örtlichkeiten dieser Region.

Das Modell, das wir für Tuna ab der 26. Dyn. bis zum Ende der 30. Dyn. entwickelt haben, lässt sich so zusammenfassen:

1. Betreuung der Ibiotropheia durch Kulddiener (sedjem-asch) und Wab
2. Lieferung von Ibissen (einer bestimmten Farbe!) für die Tempelfeste
3. Einsammlung der toten Tiere und aller Überreste durch Kulddiener
4. Lokale Mazerierung durch lokale Taricheutengruppe und Bündelherstellung
5. Erste Deifizierung durch Mundöffnung (demotisch jetzt „Götter“)

6. Übersendung „der Götter“ nach Tuna durch General der Ibisektion und Kulddiener
7. Übergabe an diensthabenden Schreiber der lokalen Ibisgemeinschaft von Tuna
8. Eintopfung der Bündel in Tuna und Ablage nach erneutem Mundöffnungsvorgang
9. Anschluss der deifizierten Götter Osiris-Ibis und Osiris-Pavian an Osirisregeneration

Die Masse der Ibisse und ihrer Teile in den Bündeln und später in den „Mumien“ ist also ausschließlich über die Sorgfalt der königlichen Vorschriften für den Ibisaufzuchtplatz erklärbar. Mit der Erweiterung der Aufzuchtstätten ist, wie noch gezeigt werden soll, ein enormes Anwachsen der Bedeutung der Versorgungseinrichtungen der um Tierstandarten und Tierstatuen gruppierten Kultgemeinschaften zu sehen, das wiederum für den Staat am Ende der 30. Dyn. und zu Beginn der Ptolemäerzeit einen erheblichen wirtschaftlichen Aufschwung gebracht hat.

5. Die Begegnung der Menschen mit den heiligen Tieren nach dem Befund aus Tuna

Das vorherrschende Pilgermodell, das dem einzelnen Gläubigen Tiermumien in die Hand drückt, bleibt der Vorstellung treu, dass die Masse der spätzeitlichen Ägypter die populären Tierformen anstatt des großen ägyptischen Tempels bevorzugt hat. Tierstelen, Tierbronzen und andere Fundgruppen werden fast ausnahmslos als *ex votos* einfacher, gläubiger Pilger definiert. Dadurch wird der Tierkult sozial stratigraphiert und in die unterste soziale Ebene verlegt, wie es die bisherige *communis opinio* fordert.

Das Tuna-Modell, das den Pilger und Besucher an der Wabet des Osiris-Pavian nicht braucht, geht umgekehrt von der Exklusivität der Tiermumie aus. Mit der Tiermumie sind nur diejenigen in Berührung gekommen, die als Mitglied der Ibisgemeinschaft institutionell mit der Herstellung, Behandlung und den Mundöffnungsvorgängen der Mumien beschäftigt waren wie:

1. Lokale Taricheuten
2. Festpriester (Vorlesepriester bei der 1. Mundöffnung).
3. Weber von Leinwand.
4. Kulddiener (sedjem-*asch*) für das Einsammeln und den Transport zum Ibiotapheion
5. Schreiber der Ibisgemeinschaft (von Tuna).
6. Die „Träger“, welche die Mumien abgelegt haben.
7. Festpriester (Vorlesepriester) für die 2. Mundöffnung bei Ablage im Tierfriedhof.

Mit den lebendigen heiligen Tieren unmittelbar in Berührung gekommen sind exklusiv:

1. Der Wab-Priester bzw. seine Familie, die das lokale Ibiotropheion gekauft hat.
2. Der „Fütterer der Ibisse“ am Aufzuchtplatz
3. Die Kulddiener in den nahen Dörfern bzw. am lokalen Ibiotropheion.
4. Die Tempelpriester (Propheten des Ibis und des Pavians; Vorlesepriester, etc.) und ihre Gehilfen bei den Festen und Prozessionen vor dem Tempel.
5. Die Pastophoren und Kulddiener, die heilige Einzeltiere oder Gruppen heiliger Tiere an den Tempeln betreut haben.
6. Die Wab-Priester, an deren Orakelstellen spezielle heilige Tiere gehalten wurden, z.B. in Tuna der heilige Ibis des Orakelgottes Teephibis³⁸; dazu Käfigeinrichtung für einen Pavian (?) neben der Wabet des Osiris-Pavian³⁹

In Tuna gibt es keine einzige Inschrift in den Tiergalerien, die auf die Anwesenheit von Pilgern und auf einen *ex voto*-Charakter der Ablagen schließen lassen. Alle genannten Personen haben einen institutionellen Bezug zur Ibisgemeinschaft. Soweit die beschrifteten Bronzen aus dem unterirdischen Tierfriedhof Titel erkennen lassen, sind die Personen in den Galerien „Eintrittsberechtigte“, die an den Osirisfesten den unterirdischen Bereich aufgesucht haben wie Generäle oder ein Prophet des Horus-Re, dazu *sedjem-*asch**, wahrscheinlich Kulddiener, die der Gruppe der Gehilfen und Träger der

³⁸ Kessler, Die Heiligen Tiere und der König, Taf. 10 unten.

³⁹ Kessler, Ein Tierkäfig am Tierfriedhof von Tuna el-Gebel, in *Historia ex Ossibus*, Festschrift Angela von den Driesch, 1999, 211-224.

Tierbündel bzw. Gefäße zuzurechnen sind. Bronzen der Nicht-Eintrittsberechtigten aus oberirdischen Depositen wie in Saqqara gibt es in Tuna keine. Die inzwischen über 1000 demotischen Aufschriften auf Ibissärgen⁴⁰ stammen ausschließlich von den verantwortlichen Schreibern der Ibisgemeinschaft von Tuna, die die Lieferung von speziellen, wohl im Tempelritual verwendeten, Ibissen aus ganz Ägypten, die in besonderen Behältnissen abgelegt wurden, notiert haben. Dazu kommen Abrechnungen der an den unterirdischen Kultstellen tätigen Wab. Daher möchten wir auch für die Graffiti in den Tiergalerien von Saqqara annehmen, dass die demotischen Inschriften die der institutionell am Tierfriedhof beschäftigten Kulddiener sind, z.B. der Träger und der Wab-Gruppe. Wir würden im Gegensatz zu den englischen Ausgräbern von Saqqara hier nicht von Pilger- oder Besucherinschriften reden.⁴¹ Aufgesucht hat einen Tierfriedhof und die abgeschiedene Wabet in der Wüste (auch die von Saqqara-Nord⁴²) nur eine exklusive Gruppe von Bediensteten in amtlicher Funktion.

6. Die Kultgruppen und Kultgemeinschaften in Stadt und Dorf seit dem Neuen Reich

Stadtgötter und Dorfgötter sind als *dii minores* seit dem Neuen Reich rechtlich wohl zu differenzieren, da sie in einer theologisch-kultischen Abhängigkeit stehen. Dorfgötter schließen sich an die vom großen Tempel ausgehenden Festprozessionen an. Sie differieren insbesondere durch die äußeren Formen des steinernen Kultbildes vor dem Sanktuar. Vor der Kapelle des Dorfes begegnen seit dem Neuen Reich Tiersphingen (auch Mischformen), Protomen, etc.⁴³ Die Kapellen der Dörfer, die in rechtlicher Abhängigkeit von der Zentrale (staatliche Tempelverwaltung) eines großen *pr*-Bereichs stehen, werden von einem Wab (und seiner Familie) bedient, der wohl auch für die Dorfbewohner die täglichen Kulthandlungen vollzogen hat. Die Tierformen sind in der Ramessidenzeit – in Reaktion auf die Unterbrechung der Amarnazeit – flächendeckend und systematisiert vor die Kapellen der Dörfer gestellt worden. Die Kapellenkulte sind auch in der Amarnazeit nie eingestellt worden.⁴⁴ Es gibt

⁴⁰ Einige sind veröffentlicht bei Thissen, in *Enchoria* 18, 1991, 107-113.

⁴¹ Davis-Smith, *Sacred Animal Temples at Saqqara*, in St. Quirke (ed.), *The Temple in Ancient Egypt*, 112-131.

⁴² Vielleicht ist, analog zu Tuna, der in den Paviangalerien von Saqqara aufgefundene Pavian zu einem Orakelkult am Eingang der Galerien zugehörig und nicht von außen hineingeraten. Das kleine Sanktuar vor den Galerien könnte mit dem Kult des Osiris-Pavian zusammenhängen.

⁴³ Zur Sphingen- bzw. Protome-Form s. SAK 29, 2001, 152f. und S. 163 mit Anm. 63.

⁴⁴ Vgl. dazu SAK 27, 1999, 202f.

keinen einzigen Hinweis, das diese tiergestaltigen Dorfgötter einer religiösen Strömung in der bäuerlichen Schicht abseits des Tempels zu verdanken sind. Die Tierformen sind meiner Ansicht nach auch kein Ausdruck eines neuen religiösen Bedürfnisses, sondern Folge einer ramessidischen Neuordnung der Kultbereiche vor den Sanktuaren, die letztlich an die Tierformen der Vor-amarnazeit, d.h. z.B. an die Tierformen des Tempelvorhofs unter Amenophis III., anknüpft.⁴⁵

Im Zuge der saitischen Neuordnung des Staates sind die Kultstrukturen der Stadt- und Dorfgötter durch neue Vorschriften geregelt und gefestigt worden. Die Schutzstandarten des Staates in Tierform, die bei den großen Prozessionen und in Kriegen Verwendung fanden, werden systematisiert und auf ober- und unterägyptische Kultzentren verteilt. Die staatlichen Schutzstandarten (Apis, Mnevis, Buchis, Ibis, Falke, usw.) werden vom Militär betreut, das an den Tempeln wesentliche Kultfunktionen übernimmt. Um die an allen großen Tempeln verwendeten Standarten des Ibis, des Falken, der Stiere und vieler anderer Tierformen herum gruppieren sich wiederum die einzelnen Schutzstatuengruppen, in der Summe die Formen, in die sich die königlichen Hochgötter transformierten. Die Kultgruppen der ägyptischen Städte, Dörfer und Ezben bekommen staatliche Regeln, die sie zur festen Kultgemeinschaft werden lassen. Ab der 26. Dyn. sind die Institutionen des Ibis und des Falken und die Gemeinschaften der Katze und des Hundes überall im Lande (insbesondere durch demotische Felderstiftungsurkunden) nachweisbar. Die Einrichtung und Systematik scheint im ganzen Land nach dem memphitischen Vorbild erfolgt zu sein.⁴⁶ Der Staat konnte jederzeit die Zahl der Kultstellen erhöhen und insbesondere die bäuerliche Bevölkerung an sie durch Einschreibung binden.

Parallel dazu nehmen Eigennamen, die mit Tieren gebildet werden, an Häufigkeit zu. Gewöhnlich werden ab der 22. Dyn. Namensbildungen etwa wie „Der-(des)-Ibis“, „Der-des-Falken“, „Der-des-Katers“, „Der-des-Hundes“, „Der-des-Frosches“, „Der-der-Schlange“, „Der-des-Schafes“, usw. Dahinter steht nicht die individuelle Zuneigung zu einer speziellen Tierart oder gar zu lebendigen heiligen Tieren, sondern die feste Mitgliedschaft einer Familie zum *deus minor* einer bestimmten Stadtgott- oder Dorfgottsektion mit einer zugehörigen

⁴⁵ Vgl. dazu SAK 29, 2002, 144f.

⁴⁶ Die einzelnen Anubieion-Institutionen scheinen überregional nach dem Vorbild in Memphis strukturiert gewesen zu sein, s. Kessler, *Die Heiligen Tiere und der König*, 275-277 und J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, 137ff.

Kultstatue vor der Kapelle und einer Kultstandarte in Tierform. Bald werden solche Tiernamen innerhalb der Familien tradiert. Die Bindung der Familien an die Stadtgottsektionen oder Dorfgötter dürfte weitgehend erblich bzw. berufsgruppenspezifisch gewesen sein. Eine Freiheit, sich aus eigenem Willen außerhalb einer solchen Gruppe einem anderen Schutzgott zuzuwenden, dürfte es nie gegeben haben.⁴⁷ Damit stimmt überein, dass beim spätzeitlichen Orakelwesen ein Petitent, der zur Gruppe der Nicht-Eintrittsberechtigten gehört hat, sich immer nur über den vorgesetzten Wab an den Gott seiner Sektion wenden konnte. Ein freies Pilgerwesen und unkontrollierte Orakelanfragen scheinen mir nicht möglich gewesen zu sein.

Die hierarchisch geordnete Kultgemeinschaft⁴⁸ bestand aus den sogenannten „Großen Menschen“ und den einfachen „Menschen“

1. dem General (bzw. der weiblichen Generalin) der Gemeinschaft,
2. dem gewählten Lesones (Verwalter der Gemeinschaft),
3. dem zuständigen Schreiber der Gemeinschaft (vgl. Schreiber; komogrammatus),
4. dem diensthabenden Wab-Priester (der sonst den Pastophoren zugerechnet wird),
5. den Pastophoren als Prozessionsbegleiter (Opfer am Dromos),
6. den Arbeitsdienst und später Zahlungen leistenden Mitgliedern, meist Dorfbewohnern,
7. den Kultdienern (sedjem-asch) als rechtlich definierter Gruppe; Taricheuten, usw.

Die Menschen der Kultgemeinschaften konnten sich an die von ihren Vorgesetzten kontrollierten Orakelgötter wenden. Vor bestimmten tiergestaltigen Orakelgöttern, deren Zahl in der Spätzeit enorm ausgeweitet wurde, wurden ihre Petitionen eingereicht. Sie konnten in ihrem lokalen Rahmen über den Wab auch persönliche Wünsche dem zuständigen Gott vorlegen lassen.⁴⁹ Die bedeutenderen Orakelstellen, wie die bei der Wabet des Osiris-Pavian in Tuna, konnten auch verschriftlichte, juristische „geprüfte“ Antworten auf schriftlich

⁴⁷ Im Gegensatz zu unserer Auffassung nimmt etwa W. Huß, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester*, Stuttgart 1994, 49, an, dass die ägyptischen religiösen Gemeinschaften freiwillige Zusammenschlüsse mit eigenen Regeln sind.

⁴⁸ Zum Aufbau grundlegend F. de Cenival, *Les associations religieuses en Egypte d'après les documents démotiques*, Kairo 1972, 159ff.

⁴⁹ Z.B. die Briefe an den Orakelgott Thot aus Tuna; Lit. s. Vittmann, in: *Enchoria* 22, 1995, 170ff.

eingereichte Anfragen⁵⁰ formulieren lassen und stützten sich auf Schriftsammlungen⁵¹. Die Namen mancher Götter weisen auf die entsprechenden Statuenformen und wahrscheinlich auch dazugehörige heilige Tiere hin: ‚Es-sagt-das-Gesicht-des-Ibis‘ (Theephibis), ‚Es-sagt-das-Gesicht-des-Schafes‘ (*sr*), ‚Es-sagt-das-Gesicht des Roten/Flamingo‘, etc. Jeder Petitent wusste aber, dass im Inneren durch den diensthabenden Wab der jeweilige Schöpfergott (bzw. das um den jeweiligen Schöpfergott gescharte Götterkollegium) eine Entscheidung angegangen wurden.

7. Das Verhältnis zwischen Hochgott, tiergestaltiger Gottheit und heiligem Tier

Die Fülle der mit Tieren gebildeten Eigennamen, die zahllosen Formen von tiergestaltigen Göttern, die Ablagen von Tierbronzen, usw. sollten nicht hinwegtäuschen, dass die Tierform als *deus minor* ihren definierten Platz (als steinernes ortsfestes Kultbild) immer vor dem Sanktuar hatte. Vor dem Sanktuar findet die abendliche, durch ein Opfer begleitete Einleitung der Göttertransformationen durch die Priesterhandlung statt. Vor dem Sanktuar erschien am Morgen des Festtages der Priester aus dem Inneren der Kapelle und verkündete (der Pastophorengruppe) das Erscheinen der Gottheit. In den Kapellen hat exklusiv der zuständige Wab-Priester die Hochgottheit angerufen. Die Tierstatue außen ist wie die entsprechende Tierstandarte eine staatliche Schutzgarantie der erneuerten Wirksamkeit göttlicher Strahlkraft. Die äußerlichen Tierformen des ägyptischen Sakralareals sind daher grundsätzlich kein Ausdruck eines spätzeitlichen Tierkultes.

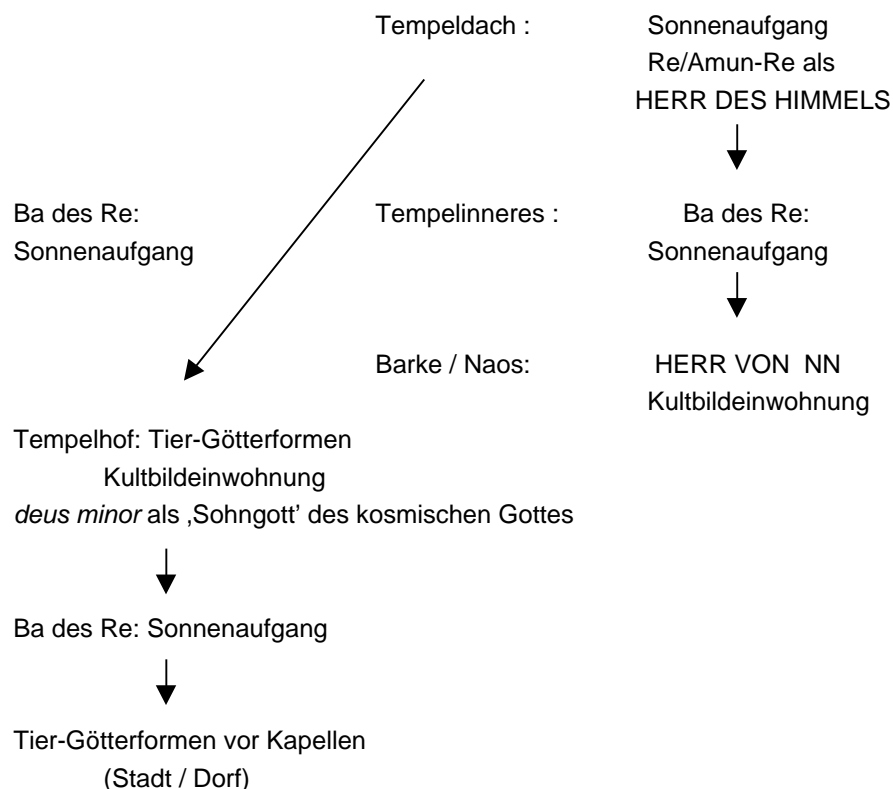
Ein weitverbreitetes ägyptologisches Missverständnis ist, dass die Tierform außen als Abbild der Gottheit im Sanktuarinneren gesehen wird. Das morgendlich sichtbare, kultisch bediente, steinerne Kultbild der Gans, das im Tempelvorhof von Karnak zu vermuten ist, ist nicht das Bild des Amun (schon gar nicht des Amun von Karnak), das sichtbare Bild des ‚schreitenden Ibis‘ nicht die Form des Thot⁵², ebenso wenig ist das Bild des hockenden Falken das des Horus.

⁵⁰ Z.B. die kleinen versiegelten Teephibis-Papyri aus Tuna; Lit. bei Zauzich, in: *Enchoria* 4, 1974, 163; Kaplony-Heckel, in: *FuB* 14, 1972, 19ff.

⁵¹ Wahrscheinlich stammt der berühmte Rechtsfall-Papyrus von Hermopolis aus dem Priesterhaus und war Teil einer mit Orakelgebung zusammenhängenden Schriftensammlung. Er wurde in einem Topf in der Nähe entdeckt.

⁵² Ebenso unscharf ist, wenn z.B. eine Tiermumie als Verkörperung eines Hochgottes, z.B. eine ‚Ibis-mumie‘ als die des Thot, angesehen wird, so z.B. wieder im Katalog: *Das Geheimnis der Mumien*,

Folglich verehrt man nicht die Gans anstatt des Amun, den Ibis anstatt des Thot oder den Falken anstatt des Horus. Die Texte explizieren das Verhältnis wesentlich genauer: der *deus minor* in Form der Gans ist ein Ba des himmlisch-solaren Amun-Re, der Thot-Ibis ist eine Form des himmlisch-solaren zweimal-großen Thot, der Falke ist ein Ba des königlichen, himmlisch-solaren Re-Harachte oder in Edfu ein Ba des himmlischen Horus-Behedeti. In einer Skizze, die den *pr*-Tempelbereich mit seinem inneren Bildnis des lokalen Gottes (Amun von Karnak, Thot von Hermopolis, Horus von Edfu) zum Ausgangspunkt hat, lässt sich das Verhältnis so skizzieren:



Aus der Skizze geht hervor, dass die Tierstatue außen niemals eine Form des „Herr von NN“ im Tempelinneren sein kann. Zwischen dem „Herr von NN“ innen

Hildesheim 1997, 57. Die „ruhende“ Tiermumiengottheit Osiris-Ibis hat temporär eine Phasenidentität mit Osiris am Sokar-Osirisfest und erhält den Anschluss an die Osiris-Wiederauferstehung (Umzüge im Inneren des Tierfriedhofs). Davon zu trennen ist die Verwandlung des Thot in eine Ibisgestalt anlässlich der Vorgänge auf der Urhügelstätte (am Großen Tempel von Tuna) und ebenso die Transformationen des hermopolitanischen Stadtgottes Thot-Ibis, der jugendlich „wiedergeboren“ wird. Dies geschieht über die Phasenidentitäten (Ba-Formen), z.B. mit Osiris als Gott Osiris-Ibis und mit Thot (an der Wabet des Tierfriedhofs), so dass er schließlich „als Sohnform des Vatergottes Thot“ wieder feierlich in der Metropole – wohl am 1. Tybi – inthronisiert wird. Die Statue des Thot-Ibis und der lebendige heilige Ibis des Rituals sind – analog den Vorgängen am Neujahrsfest in Edfu, wo *p3-‘hm* und *p3 bjk* zusammenfallen – in diesem Augenblick phasenidentisch (als Ba des auf den Thron kommenden Horus).

und der Tierform außen besteht eine theologische Inkompatibilität. Die Tierform außen wird zum gleichen kultischen Zeitpunkt, bei Sonnenaufgang, zum Ba des kosmisch begründeten Himmelsgottes (Re/Amun-Re; analog ‚solar-himmlicher‘ Thot; himmlischer Horus Behedeti, Sobek als Himmelsgott, usw.), zu dem auch der kosmisch begründete Hochgott des Tempeldachs in dem goldenen kleinen Götterbild aus Edelmetall im Inneren des Tempels im Barkennaos einwohnt. Der einzige Unterschied bei den Dorfgottsanktuaren ist, dass dort das kleine lokale Prozessionsbildnis nicht ständig in der kleinen Kapelle (in einem Barkennaos) aufbewahrt wurde, sondern vom diensthabenden Wab betreut wurde, der das kleine Bildnis im Wohnhausbereich in einem eigenen Schrein aufbewahrt und in die Kapellen wohl mitgenommen hat.⁵³ In der Spätzeit ist das bedeutendere kleinere Heiligtum, vor allem in der Nekropole, oft von dem (oder den) Wohnhäusern des jeweiligen betreuenden Wab umgeben. Dieses sogenannte Pastophorion enthielt immer eine Schrein für das tiergestaltige Prozessionsbild (gr. *pastos*). In Tuna konnte im Wohnhaus des Priesters südlich der Wabet des Osiris-Pavian ein Naos für eine transportable Pavianstatue wahrscheinlich gemacht werden.⁵⁴

Die Skizze soll auch zeigen, dass das Tierbild außen vor dem Sanktuar, in Abhängigkeit von der kultzeitlichen Handlung, niemals in Permanenz ein Ba des Re/Amun-Re oder des himmlischen Horus Behedeti/Reharachte blieb.⁵⁵ Diese Phasenidentität bestand nur während des Zeitpunkts der kultischen Sichtbarkeit. Wie jeder ägyptische Gott, der in einem Kultbild geschaut werden konnte, ging auch der *deus minor* vor dem Sanktuar Phasenidentitäten mit den Göttern der Großen Neunheit ein und war dem gleichen Regenerationszyklus unterworfen wie der Hochgott. Der tägliche Kultvorgang, der die *creatio continua* mit einschloss, ließ auch die Tierstatue vor dem Sanktuar zum Ba des Geb, Thot-Schu, Osiris, Re, Horus, usw. werden, analog zum Hochgott bei dessen eigener Regeneration. Die Phasenidentitäten des Tiergottes mit den Hochgöttern waren in ganz Ägypten gleich. Die tägliche Wiederholung der Schöpfung wurde in aufwendigerem Kultrahmen bei den großen Festumzügen der Götter in die Nekropole (Besuch bei den Ahnen) oder bei den Jahresfesten

⁵³ Die Frage der sogenannten privaten Hauskulte müsste in diesem Zusammenhang neu untersucht werden. Schreine in Häusern könnten sehr wohl mit den Kapellendiensten der dort als Wab agierenden Personen zusammenhängen.

⁵⁴ Nur ed -Din – Kessler, Das Priesterhaus am Ibiotapheion von Tuna el-Gebel, in: MDAIK 52, 1996, 194-221.

⁵⁵ Die Ba-Prädikationen der Tiere wurden ausführlicher in SAK 29, 2001, 139-186 behandelt.

(Osirisfesten) nachvollzogen⁵⁶, bei denen auch die steinernen Tierstatuen wie alle Statuen mit Leinwand verhüllt und damit unsichtbar waren (als Ba des Osiris).⁵⁷ Bei der königlichen irdischen Krönung am Neujahrsfesttag waren die Götter in der Horusrolle (Ba des Harsiese, Harendotes, usw.).

Wird akzeptiert, dass eine Tierstatue abhängig von der kultischen Raumzeit grundsätzlich Ba aller Götter der großen Neunheit war, dann erklären sich nicht nur die vielen Mischformen, in denen die Tiergötter bis in späteste Zeit auch dargestellt werden können. Ein Krokodil mit Falkenkopf ist dann eben nicht einfach ein Bildnis des Sobek, sondern eine handelnde, d.h. irdisch schützende, horusgleiche „Sohnform“ des himmlischen Sobek-Re, der nur eine temporäre Phasenidentität mit dem Vatergott eingeht. Identisch sind beide Götter nicht.

Bei allen großen Festen wurden im Stadtbereich vor dem Tempel heilige Tiere in diversen Götterrollen verwendet. Sie wurden (als Ba des Seth) geopfert, in irdischen Prozessionen lebendig herumgeführt (als Ba des Horus) oder osirisgleich (als Ba des Osiris) nach ihrer Tötung in Mumienform unter Wehklagen zu Grabe getragen. Die kultische Aufgabe des Tieres war seit alters her als uralte königliche Aufgabe vorgegebene Transfer in den mythisch-kosmischen Raum. So wie der Ba des Sonnengottes morgendlich im Tierkultbild einwohnte, so vermittelte umgekehrt der aufsteigende Rauch (der Fleischgeruch) des heiligen Opfertieres zwischen irdischem Bereich und kosmischem Raum. Der Vermittlung in den dunklen Bereich der Erde wurde durch geheime Rituale wie Einstampfen in die Erde und Riten mit solchen Tieren nachvollzogen die, klassifiziert, nicht dem Re, sondern dem unsichtbaren (nächtlichen) Atum zugeordnet wurden. Ba des Atum blieben z.B. Erdschlangen, Welse, Spitzmäuse oder Nachtvögel, die nie zu Re transferiert wurden.

Rituale des Tötens heiliger typhonischer Tiere, z.B.:

Abschlagen des Kopfes des Roten Hundes

Martern und Abschlagen des Kopfes des Krokodils

Kreuzigen von Falken

⁵⁶ Verwiesen werden kann hier nur allgemein auf die geheimnisvolle Rolle der Gans und des Widders bei den geheimen Transformationen im Urhügelgeschehen von Medinet Habu, wie sie etwa die Bilder und Texte der Krypten des Taharka-Baues am See von Karnak nahelegen.

⁵⁷ Im Tierfriedhof von Tuna el-Gebel waren nach unpublizierten Fotos Gabras so gut wie alle Bronzen einst in Leinwandwand eingehüllt gewesen, sicher im Nachvollzug der Sokar-Osiris-Feste in der Nekropole.

Rituale zwecks Transfer in den kosmischen Raum, z.B.:

Verbrennen von Katzen⁵⁸, Gänsen, usw. (Reliquiare)
In die Luft senden der heiligen Vögel (Ibis, Falke usw.)

Rituale zwecks Transfer in den chthonischen Raum, z.B.:

Einstampfen in die Erde von Fischen
In die Grube Werfen von Stieren (der Apisherde)
Strangulieren von Katzen⁵⁹ (?)

Aus den wenigen deutlicher überlieferten Ritualen mit heiligen Tieren geht hervor, dass die heiligen Tiere als Opfertiere (Ba des Seth) oder irdische Prozessionstiere der Krönung (Ba des Horus) durch ihre Färbung oder andere Art unterschieden wurden. Ein Opfertier musste eine rötlich-bräunliche Färbung haben (rote Gazelle, roter Hund, wohl auch rötliche Katzen, usw.). Das Prozessionstier hatte meist bunte eine Färbung aufweisen (speziell gezeichneter Falke von Edfu, Apis mit einer farbigen Zeichnung, die auf andere Ba-Formen hinweist, usw.). Aufgefundene Krokodilmumien in den dunklen Räumen des Achmenu in Karnak hängen sicher mit der Osiriswerdung zusammen. Osiris verwandelt sich in ein Krokodil in seinem Fest im Chioakmonat. Umgekehrt werden die Krokodilmumien-Götter (die osirianische Farbe ist weiß) zum gleiche Zeitpunkt mit Osiris phasenidentisch. Daraus folgt, dass das lebendige Tier der irdischen Prozession immer auch andersartig als die Tierstatue sein muss, da die sichtbare Tierstatue auf jeden Fall die Elemente (solare Elemente, usw.) der „Ba des Re-Transformation“ aufweisen muss. Die schwarze Färbung eines heiligen Tieres erklärte natürlich die Transformation des Gottes im geheimen, dunklen, nicht sichtbaren Raum.

Der Unterschied zwischen dem irdischen Prozessionstier und der entsprechenden Tierstatue war einschneidend. Zwischen dem lebendigen heiligen Tier und der entsprechenden Statue besteht wieder eine grundsätzliche Inkompatibilität. Das lässt sich gut beim Gott von Mendes zeigen und dürfte ähnlich in Theben und anderswo gewesen sein:

⁵⁸ Zu den Tötungen heiliger Katzen (in Bubastis und anderswo) s. Kessler, in: SAK 19, 1991, 281f. und Charron, in: RdE 41, 1990, 209-213. Der Befund 2002 in Tuna hat ergeben, dass in den Galerien in der Regel nur kleine Teile von Katzen, Rückenwirbel, o.ä. in den einzelnen Bündeln und den mit Knochen gefüllten Töpfen vorkommen, nie bisher ein ganzes Skelett. Zur Zergliederung der Katzen soll an andere Stelle Stellung genommen werden.

⁵⁹ a.a.O.; die Strangulierung wurde durch Armitage – Clutton Brock, in: Journal of Archaeological Sciences 8, 1981, 185ff. anhand von Röntgenbildern postuliert.

Prozessionstier:	Ziegenbock in Mendes in Theben ein farbig hervorgehobener Widder?
Opfertier:	Schaf in Mendes (vgl. Herodot II, 42) Ziege in Theben (vgl. Herodot II, 42)
Statuenform:	Widderstatue in Mendes mit solaren Elementen Amunswidderstatue in Theben mit solaren Elementen

Der eigenständige Schutzgott des Ba-Widders von Mendes trägt nach den Beischriften die vierfache Ba-Prädikation: Ba des Re, Osiris, Geb, Schu. Es ist dabei kaum richtig anzunehmen, dass die sichtbare Statue gleich vier Ba-Formen auf einmal hatte, genauso wenig wie die Statue im Vorhof permanent identisch mit der Gottheit des Tempeldaches sein konnte. Die 4-Ba-Prädikation, die sich auch bei anderen Chnum-Widderformen findet, ist keine spezielle theologische Eigenheit von Mendes⁶⁰, sondern, wenngleich nicht so stereotyp wie in Mendes den Statuen beigeschrieben, typisch für alle Widdergottheiten; der Gott hatte natürlich bei diversen Festen sicher auch weitere Ba-Prädikationen. Grundsätzlich teilen sich alle Ba-Prädikationen, auch die des ‚Widders von Mendes‘, in zwei Formen, erstens in die unsichtbaren, geheimen Bas (Bas des frühmorgendlichen Weltschöpfungsvorganges beim ersten Licht, Bas des Geb-Schu-Osiris) und in die sichtbaren Bas nach Sonnenaufgang (Bas des Re, Bas des Horus):

Ba des Re:	Morgendlich bei Sonnenaufgang sichtbare Vorhofstatue
Ba des Osiris:	Gott des Sokar-Osiris-Festes in der Nekropole (verhüllte Statue)
Ba des Geb:	Geheime Form beim Besuch des Mendesions in der Nekropole von Mendes
Ba des Schu:	Geheime Form beim Besuch des Mendesions in der Nekropole von Mendes

⁶⁰ Die 4-Ba-Prädikation hängt sicher auch mit der Formung der Materie des kosmogonischen Raumes zusammen; s. SAK 28, 2000, 183f. und ‚Die Heiligen Tiere und der König‘, 155-157. Zur Verwendung von 4 heiligen Oviden zum Nachvollzug der Ba-Einwohnungen des Ba-neb-Djeded s. ebenda und SAK 28, 2000, 184.

Dabei sind die Ba-Identitäten der geheimen Gotteseinwohnung auch während der täglichen *creatio continua* hergestellt worden, ebenso wie täglich die Vereinigung des Schutzgottes mit Osiris nachvollzogen wurde.

Aus all dem folgt, dass es im Gegensatz zur ägyptologischen *communis opinio* nicht richtig sein kann, die Kultstatue des Apisgottes einfach mit dem lebendigen Apisstier gleichzusetzen. Der Apisstier kann kein Gott mit einer Diversität von Ba-Prädikationen sein, da er nur bei der Krönung in seiner Rolle ein Ba des Horus war, ansonsten war er ein heiliges Tier.⁶¹ Mit seiner Funktion in einer speziellen Götterrolle, die letztlich die königliche Re-Inthronisation garantierte, war er nichtsdestoweniger das fehlende Glied in der Kette des zyklisch ablaufenden, jährlich wiederholten, königlichen Erneuerungsvorganges. Die Pluralität der Ba-Formen kommt allein Statuengöttern zu: Nur der Apisgott ist phasenidentisch mit Ptah, d.h. mit dem solar-himmliche Königsgott Ptah-südlich-seiner Mauer, dessen sichtbare Sohngestalt der Apisgott als „Stellvertreter des Ptah“ wird; der Apisgott allein ist Osiris, ist Atum, ist Re, ist Horus, Harsiese, usw. Und nur aus der uralten Aufgabe des Apisgottes für den König erklärt sich letztlich die hochtheologische Statuenbeischrift des Apis, Mnevis oder Buchis, die alle „die Maat zu Re“ oder „die Maat zu Atum“ „aufsteigen lassen“. Schon in der Ramessidenzeit ist einer Statue des Buchis das „Aufsteigenlassen der Maat zu Atum“ beigeschrieben, während der Stier erst Ende 30. Dyn., als die Zahl der Kultposten im ganzen Land erweitert wurde, eine eigene Bestattungsanlage mit einzelnen Kultstellen erhielt. Es scheint mir unrichtig anzunehmen, dass die Statuenrepräsentation der Stiere eine spätere sekundäre Überhöhung eines populären lokalen Stieres darstellt. Der lebendige Apisstier ist zwar für die Bewohner des spätzeitlichen Memphis nicht zuletzt aus ökonomischen Gründen immer wichtiger geworden. Der Apisgott war aber theologisch längst ein uralter zentraler Sedfestgott der königlichen Erneuerung und des königlichen Erscheinens, der seit der Frühzeit den Transfer der Maat zwischen dem Ersten Mal der Schöpfung und dem kosmischen Raum hergestellt hat. Die zeremoniellen Formen, in den der Apis an jedem Tempelareal erschienen ist, waren Apiststandarte, Apisstäbe und natürliche an den Festtagen ausgewählte Ritualtiere. Das alte zugrundeliegende königliche Ritual scheint das Zubereiten, das Essen und das Verbrennen von Stierfleisch gekannt zu haben. Dem Garanten der königlichen Maatübertragung und der zyklischen Erneuerung wollte daher auch Echnaton sein Grab in Amarna zukommen lassen. Der Apisgott auf der Standarte wurde kaum an die Spitze

⁶¹ Zur Ba-Einwohnung im lebendigen heiligen Tier s. SAK 29, 2001, 182-184.

der Insignia des Heeres gestellt, weil die Säiten etwa aus politischen Gründen einem beliebten memphitischen Lokalgott huldigten, sondern weil die Rolle des kämpfenden Stieres (Helfergott beim Kampf gegen den Götterfeind) seit uralten Zeiten mit dem Apisgott und der Verwandlung des Königs in die Stiergestalt verbunden war.

Wenden wir uns von der Vorstellung lokaler, bäuerlich geprägter Tierkulte ab, dann sind die tiergestaltigen Götter Ägyptens in geschichtlicher Zeit ohne Ausnahme aus dem Bereich der uralten und geheimen königlichen Festtransformationen erklärbar. Die Tierwelt Ägyptens musste konsequent erfasst und in Listen klassifiziert werden, damit sie beim erneuten Urhügelgeschehen wieder präsent sein konnte. Die Tiere waren wie die Götter, Menschen und Pflanzen Ägyptens Teil des Urhügelgeschehens, das in im wesentlichen inhaltlich mit geheimgehaltenen Riten bei den Zügen zu den Stätten der Ahnen in der Nekropole abgelaufen ist. Auf dem Urhügel ist, in einzelnen Episoden erzählt, überall in Ägypten die eigentliche Kosmogonie aus dem Chaos, dann die Schaffung der belebten Welt einschließlich der Tierpaare, und schließlich der Kampf gegen den königlichen Feind abgelaufen. Schon im Neuen Reich begegnen die Bildzitate der geheimen Schöpfung, etwa die Gans mit Phallus, die sich niederlässt bei der Aktion des Schöpfergottes Amun.⁶² Zu einem immer gleichen, sicher von geheimen Riten begleiteten Vorgang hat die Transformation des Schöpfergottes in eine mächtige Tiergestalt auf dem Urhügel gehört, mit deren Kraft er den episodischen Kampf gegen den Götterfeind bestanden hat. So ließ sich der Schöpfergott Horus-Re als Falke auf dem sich formierenden Urhügel nieder genauso wie sich der Schöpfergott Thot in einen Ibis verwandelt hat. Die gefährlichen Ibisse auf der Uferbank der Schöpfungslandschaft halfen dem Schöpfergott.

Folgen wir dieser Ableitung der sakralisierten ägyptischen Tierwelt aus dem von der Königstheologie geprägten Erneuerungsgeschehen, d.h. aus der Wiederholung der Schöpfung, dann erklären sich die Tierformen der Hochgötter, aber auch ihre ständigen Variationen, problemlos. Die temporär im Urhügelgeschehen wichtige Manifestation des Amun in einer Gans⁶³ ist dann zu vergleichen mit der leider nur weitgehend aus der funerären Literatur bekannten Transformation des Königs in eine Gans, mit deren Hilfe der König den Himmelsaufstieg erreichen konnte. Beim Sedfest des Königs sind listenartig Gänse für das Opfer an den Palastsee gebracht worden, wo einst wohl die

⁶² Zur Interpretation s. SAK 29, 2001, 170f.

⁶³ S. SAK 29, 2001, 154ff.

königlichen (memphitischen) Riten vollzogen wurden, an ihrer Spitze die *r*-Gans. Die gleiche *r*-Gans ersetzt auf manchen Stelen des NR die gewohnte Nilgans (*smn*-Gans), allerdings wird sie diesmal Amun zugeordnet. Für den Raum Theben gilt wieder das Inkompatibilitätsprinzip, dass Opfertier, Ritualtier und Statuenform nicht identisch sein dürfen:

Opfertier :	<i>r</i> -Gans
Ritualtier:	<i>smn</i> -Gans
Gänsestatue:	Gans mit solaren Elementen (Sonnenwedel)

Die ramessidischen Stelen mischen in ständiger Variation die Gänseformen, aber auch die immer eigenständig zu wertenden Beischriften: Eine oder mehrere naturalistische Gänse können durch völlig unrealistische Pseudo-Statuenrepräsentationen ersetzt werden. Nie legt man sich allein auf das eigentliche Kultbild fest. Die phallische Gans des geheimen Geschehens wird genauso zitiert wie das Urei-Paar der Gans. Die Gans in der Landschaft des Ersten Males findet sich genau so wie die Gans als Ba des Amun-Re mit solaren Elementen. Hinter der Urhügelpräsentation steht wiederum im Raum Theben konkret der geheime, 10-tägig wiederholte Vorgang der Prozession von Karnak und Luxor nach Medinet Habu und zurück. Das geheime Wissen um die Bedeutung der regenerierenden Besuche in der Nekropole wird erst in der Ramessidenzeit in Bild- und Textzitate auf den Stelen angedeutet. Die Tierwelt der thebanischen Stelen sind Zitate aus hochtheologisch begründeten Transformationen bei der Welterschöpfung, die der normale Wab-Priester einer ramessidischen Kultstelle mindestens zitieren konnte, dem ansonsten die immer geheimen und exklusiven Königstexte der *creatio continua* unzugänglich waren.

Wir verstehen die oft naturalistisch präsentierten Tiere der ägyptischen Kultstelen, und Kultostraka⁶⁴ erst, wenn wir sie auch in den Raum der Landschaft des Ersten Males versetzen. Gelegentlich werden sie bildlich explizit in eine Landschaftsszenerie eingebettet. Die Tiere der Weltszenerie des Ersten Males finden sich schließlich in den Tierformen der ägyptischen Standartengötter wieder. Die geheimnisvollen Tiere auf der Standarte, an der Spitze die des uralten königlichen Standartengeleits, erhielten als Begleitgötter schließlich eine feste kultische Funktion am königlichen Tempel. Sie wurden bei den Riten um

⁶⁴ Die Bezeichnungen Kultstele und Kultostrakon, s. dazu SAK 29, 2001, 147-148 und 172-173, werden von mir dem üblichen ‚Votivstele‘ oder der ‚Privatstele‘, bzw. dem Ostrakon als abgelegte Votivgabe vorgezogen.

die Urhügel mitgeführt, wo anscheinend auch die Regeneration der Tiermächte der Standartengötter stattfand, hatten sie doch hinterher aktiv den Schutz der erneuten Inthronisation des Horus-Königs und aller königlich inthronisierten Hochgötter (Inthronisation des Osiris, etc.) zu garantieren. Die spätzeitlichen Standartenaufzüge der Tempel zeigen eine Vielzahl von Tieren auf Standarten, vom Kugelfisch bis hin zur Gans.

Wird der zyklische Erneuerungsrahmen, den die großen Prozessionen nachvollziehen, gesehen, gibt es auch keine Probleme damit, dass die thebanischen Widder in der Landschaft des Ersten Males auf den thebanischen Stelen oft nicht Amunshörner haben und auch eine oder mehrere Ziegen in der Landschaft vorkommen.⁶⁵ Die Chnumhörner können sogar mit den Amunshörnern kombiniert werden. Die Amunshorn-Haube selbst dürfte, ab Thutmosis III. nachweisbar,⁶⁶ ein Requisit des königlichen Kultes im Neuen Reich gewesen sein. Die neue Form der irdischen Schutzgottheit der „königlichen Amun-Widdersphinx“ als sichtbarer Ba des (überregionalen, kosmisch begründeten, königlichen Himmelsgottes) Amun-Re im Neuen Reich wird immer eng mit dem Sedfest des Königs verbunden gewesen sein, an dessen Königstempeln das Ammonshorn auch zuerst erscheint.

8. Zusammenfassung

Es gibt eine Ausweitung der Tierformen in der Spätzeit und eine verstärkte Sakralisierung des Tempelareals, das auch die dort verwendeten heiligen Tiere und schließlich auch die heiligen Artgenossen ihrer sakralrechtlich geschützten Aufzuchtplätze erfasst hat. Einen echten ägyptischen Tierkult hat es aber nie gegeben. Es wäre falsch, den Ägyptern zu unterstellen, dass sie die Tiere mit den Hochgöttern verwechselten. Die zahlreichen neuen Sanktuare von Göttern wie Osiris-Ibis, Osiris-Katze, Osiris-Hund, Osiris-Falke, usw. mit angeschlossenen ‚Ruheplätzen‘ der Götter für die nach ihrem Tode deifizierten Tierarten waren exklusive, vom allgemeine Zugang ferngehaltene Kulteinrichtungen. Die Einheit der ägyptischen Religion wurde durch die Vervielfachung der Tierformen vor den Sanktuaren nicht aufgehoben. Die vielen, nur scheinbar neu eingeführten Tier-Götter erfüllten – wie es der sakralen Rolle des Tieres generell entsprach - kulttheologische, transitorische Aufgaben und waren keine Götter persönlicher Glaubensvorliebe. Die spätzeitlichen Tierformen sind in ihrer sich

⁶⁵ SAK 29, 2001, 171.

⁶⁶ Bell, in: JNES 44, 1985, 269.

im Kultspiel wiederholenden, zyklisch-regenerierenden, den Transfer des Horus und seiner Ahnengötter garantierenden Funktion theologisch nicht anders als im Neuen Reich zu werten. Wir sehen uns daher gezwungen die heiligen Tiere und die Tierformen von Anfang als unverzichtbaren Bestandteil des ägyptischen Tempelareals zu betrachten. Wir dürfen uns auch nicht täuschen lassen, wenn in der Spätzeit die Apisprozessionen ebenso wie die Umzüge des Bockes von Memphis für die jeweiligen Stadtbewohner ein von den Griechen notiertes, ökonomisch durchaus wichtiges, scheinbar lokales Spektakel wurden, dem auch zahlreiche Fremde beiwohnten. Einen Beleg für eine religiös motivierte Heilserwartung des Volkes durch oder vor einem bestimmten lebendigen heiligen Tier liefern diese Meldungen nicht.⁶⁷ Es gibt keinen Hinweis darauf, dass in Memphis je eine zahlenmäßig große Apisgemeinschaft existierte. Wenn angeblich ein Römer in Bubastis gelyncht wurde, der zufällig selbst eine heilige Katze tötete, dann mag dahinter auch eine Fremdenfeindlichkeit stehen, die sich nachträglich auf das Gesetz des Pharaos berufen konnte, die die Tötung bestimmter heiliger Tiere unter solche Strafen stellte. Es ging überhaupt nicht um die von manchen Ägyptologen beschworene Ehrfurcht des Ägypters vor dem Tier. Man störte sich auch nicht daran, heilige Katzen im Ritual wiederum grausam zu töten oder wohl auch heilige Ibissee des Aufzuchtplatzes auf ihre durch ihre Färbung vorbestimmte kultische Tötung hin auszulesen.⁶⁸

Hinter der Ausweitung der Tierformen möchten wir also nicht den Bedarf eines ägyptischen Glaubens sehen, der im wesentlichen nicht an einzelne Götter, sondern immer – und betont in der Spätzeit – an das Funktionieren der vom Staat durchgeführten Regenerationsvorgänge gebunden war. Ohne alle übrigen Götter der Neunheit, die kosmisch begründet waren, konnte auch der Gott ihrer Tempelzentrale nicht funktionieren. Und ohne den Schutz der tiergestaltigen Götter, deren Tierformen schon in der Weltszenerie des Ersten Males als Helfergottheiten begegneten, war die Regeneration der Hochgötter nicht möglich. Wie schon für die Ramessidenzeit möchten wir auch hinter der

⁶⁷ Wie heute dürften Kinderwünsche von Frauen bei ihrer Teilnahme an den Umzügen der mit der Fruchtbarkeit zusammenhängenden heiligen Stiere und Oviden geäußert worden sein; so erklären wir das Entblößen der Frauen vor dem Ziegenbock von Mendes. Ich meine, dass die uralte Verwandlung des Königs in einen Widder und die uralte Begattung der Königin durch den Ba-neb-Djeded dahintersteht. Der Widdergott-Hochgott ist wesentlich ein Krönungsgott der Residenz.

⁶⁸ Im zooarchäologischen Befund von Tuna ist nicht selten festzustellen, dass vorher putzmuntere Ibissee, die gerade noch ihre Mahlzeit (Schnecken, kleine Fische, etc.) aufgenommen und noch im Magen haben, auf einmal als „Mumien“ auftauchen. Warum sollte man nicht an bestimmten „Festtagen“ farblich „gefährliche Ibissee“ aus ihren Nestern geholt haben?

Ausbreitung der spätzeitlichen Tierformen die durchaus ökonomisch begründeten Reformen des Staates sehen.

Die neuesten Grabungen in Tuna el-Gebel östlich des Ibiotapheion haben erkennen lassen, dass in der Ptolemäerzeit auf eine Länge von 500 Metern riesige Versorgungskomplexe vom Staat neu errichtet wurden. Aus ihnen heraus erfolgte die Belieferung der vielen neuen ptolemäischen Kultstellen am südlichen Nekropolentempel und am westlichen Tierfriedhof. Demotische Ostraka berichten von der Verteilung von Getreide und Gemüse. Ohne Erschließung neuer Felderbereiche und die gewaltsam dekretierte Einbeziehung neuer menschlicher Arbeitskraft durch den Staat wäre eine solche Erweiterung der Kultstellen nicht durchführbar gewesen. Wir stehen freilich bei der Erfassung der ökonomischen Daten für das Aufblühen der zahlreichen Kulte mit Tierkultbildern erst am Anfang.

Den einzelnen, der in der Spätzeit den Anschluss an die Regenerationsvorgänge und hier vor allem des Osiris und der Isis suchte, wird kaum tangiert haben, als in der Römerzeit die vom Staat auch durch Materialbereitstellung ermöglichten Bestattungen der heiligen Ibissee und Falken bald eingestellt wurden. Die Kultstellen der Ibion-Einrichtungen und die der Paviankultstellen scheinen wegen ihres ökonomischen Nutzens noch etwas länger Bestand gehabt zu haben⁶⁹, die der bedeutenden heiligen Einzeltiere wurde erst durch das aufkommende Christentum beseitigt.

⁶⁹ Die Paviankultstellen von Tuna existieren, nach Graffiti und römischen Ostrakafunden zu urteilen, mindestens noch in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr.; die Ibion-Orte sind in den Papyri noch wesentlich später belegt. Das Ende der massenhaften Deifizierung und Ablage in Tierfriedhöfen bedeutet nicht automatisch das Ende der Aufzuchtplätze heiliger Tiere und schon gar nicht das der zugehörigen Kultgemeinschaften; genaue Daten für die Römerzeit fehlen. Ein Problem stellt die Datierung der römischen Amphoren in Tuna dar, deren Zeitstellung in der Literatur mir manchmal viel zu spät zu liegen scheint.

Die Schächtung im Totenopfer

Ritualbestandteil vs. Reflexion allgemeinen Brauchtums

STEFAN GRUNERT

Bei einzelnen Gräbern des Alten Reiches ist neben dem Eingang an der Fassade schriftlich ein Verbot von Aktionen fixierte, durch die die Reinheit des Toten bzw. seines Grabes aufgehoben werden könnte. Warnend heißt es beispielsweise bei Ankhmahor¹:

"Bezüglich jeder Sache, die ihr gegen dieses Nekropolengrab macht: Ein Gleiches wird gegen eure Habe gemacht werden. Ich bin ein trefflicher Vorlesepriester, ein die Sache Wissender. Niemals ist irgendein trefflicher Zauber für mich geheim. Bezüglich aller Menschen, die in dieses Grab eintreten werden mit ihrer Unreinheit: Essen sie Abscheuliches, das von einem trefflich Versorgten verabscheut wird, (und) sie reinigen sich nicht für mich wie sie sich reinigen für einen trefflich Versorgten, der tut was sein Herr lobt. Ich werde seinen Hals packen wie den eines Vogels, indem die Furcht vor mir in ihn gelegt wird, so daß die Verklärten und Lebenden sehen und sie sich fürchten wegen des trefflich Verklärten. Ich werde mit ihm gerichtet werden vor jenem erhabenem Gericht des Großen Gottes. Was nun aber jenen Menschen betrifft, der rein und in ihm opfernd in dieses Grab eintreten wird - ich werde als sein Beschützer agieren in der Nekropole und in dem Gericht des Großen Gottes."

Ebenso deutlich die Warnungen des Ji-Hesi, dessen Name in seinen Grabinschriften so verstümmelt wurde, daß er mit seinem Kosenamen (*rn-nfr*) als Hesi in die Ägyptologie² einging:

"Was irgendeinen Menschen anbetrifft, der eintreten wird in dieses Grab, indem er Abscheuliches, das Abscheuliches für den Ach-Geist ist, gegessen hat und indem er mit einem Weib geschlafen hat, mit ihm richte ich im Totengericht des Großen Gottes. Ich bin ein trefflicher Verklärter, mehr als irgendein Verklärter. Ich bin ein ausgestatteter Verklärter, mehr als irgendein Verklärter. Ich weiß jede Sache trefflich."

¹ Vgl. zuletzt N. Kanawati, A. Hassan, *The Teti Cemetery at Saqqara II: The Tomb of Ankhmahor*, Warminster 1997 (= ACER 9).

² Vgl. N. Kanawati, M. Abder-Raziq, *The Teti Cemetery at Saqqara V: The Tomb of Hesi*, Warminster 1999 (= ACER 13). Der vollständige Name des Grabherren ist mehrfach aus den erhaltenen Resten auf der Ostwand der Opferkammer zu erschließen.

Genug der an die Lebenden gerichteten Mahnungen und Warnungen. Allein diese beiden verbalen Beispiele verdeutlichen, welchen Wert der Verstorbene auf eine rituelle Reinheit seines Grabes legte. Diese konnte gegebenenfalls durch die Nachgeborenen verletzt werden. Wie aber verhielt es sich mit der Reinheit der Opfertiere für das Totenopfer? Gibt es in den bildlichen Darstellungen von Schlachtungen Hinweise darauf, dass sie gleichermaßen zunächst einer Prozedur unterworfen wurden, um ihre rituelle Reinheit zu garantieren? Ist bereits das Töten der Tiere ein erster Bestandteil des Opferrituals oder werden nur die aufbereiteten Opfergaben in das Ritual einbezogen? Um hierbei zu Aussagen über eine Interpretation der bildlichen Darstellung hinaus zu gelangen ist eine Analyse der unterschiedlichen Aspekte der zahlreichen Beischriften zu diesen Bildern unabdingbar.

Die Gestaltung der Schlachtungen

Einen vollständigen Überblick über alle Gemeinsamkeiten bzw. einzelne Besonderheiten hierzu geben zu wollen ist hier nicht angebracht – zu umfangreich ist dafür das vorliegende Material. Ein wertvolle Quellenzusammenstellung hat SALIMA IKRAM in ihrer Arbeit³ über die altägyptische Fleischproduktion geliefert, in der sie insgesamt 157 Gräber mit Schlachtungs-darstellungen auflistet. Fast jeweils die Hälfte davon stammen aus Saqqara und aus Giza. Aus Abu Roasch, Medum, Deir el Gebrawi, Elephantine, Asswan, El-Hamamije, Deschaschah sowie Zawyet el-Amwat sind weitere bekannt, hier allerdings nur aus einzelnen Gräbern. Bildmäßig lässt sich ohne große Mühe das Repertoire der Motive schnell und einfach anhand der gängigen Publikationen zusammenstellen.⁴

³ S. Ikram, *Choice cuts: Meat Production in Ancient Egypt*, Leuven 1995 (= OLA 69).

⁴ Vgl. z.B. H. Junker, *Giza I-XII*, Wien und Leipzig bzw. Wien 1929-1955; S. Hassan, *Excavations at Giza I-X*, Oxford 1932 bzw. Cairo 1936-1960; W. K. Simpson u.a., *Giza Mastabas 1-7*, Boston 1974-2001; *The Australian Centre for Egyptology: Reports 1-17*, Sidney bzw. Warminster 1989-2001; sowie Einzelbände unterschiedlicher Autoren innerhalb der Archäologischen Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo.



Abb. 1: Abtrennen des Vorderbeines, aus: H. Junker, Gîza IV, Wien und Leipzig 1940, Abb. 7

Es ist auffällig, daß nur ganz vereinzelt ein Handlungsablauf der kultischen Schlachtung über mehrere Stationen vom Herbeiführen eines Rindes bis hin zum Zerlegen und Ausnehmen abgebildet wird. Es sind dabei keinerlei Informationen zu Handlungen erkennbar, nach denen das Opfertier zuvor einer speziellen Reinigungsprozedur unterworfen wurde. Das eigentlich häufigste und damit zwangsläufig auch stereotyp wiederholte Bildmotiv ist das Abtrennen des rechten vorderen Rinderbeines (Abb. 1): Das geschächtete Tier liegt mit seiner linken Körperseite auf der Erde. Der Kopf ist so gedreht, daß er stabil auf beiden Hörnern ruht. Oftmals ist das Maul des Tieres geöffnet und die heraushängende Zunge sichtbar. Drei der Beine sind vor dem Bauch zusammengebunden. Dagegen wird das freie rechte Vorderbein durch einen Gehilfen des Schlächters gestreckt nach oben gezogen. Hierzu steht er vor dem Kopf bzw. der Kopf des Tieres liegt zwischen seinen Beinen. Dabei ist oft sein rechtes Bein auf das linke Horn des Tieres gestellt. Daneben gibt es aber auch Darstellungen, in denen er in einer Art Ausfallschritt mit dem rechten Bein auf die Brust des Tieres tritt oder darauf kniet. Durch diese Haltung wird der Kraftaufwand verdeutlicht, der zur Streckung des Beines benötigt wird. Ein Schlächter ist unterdessen dabei, das rechte Vorderbein abzutrennen. Dadurch wird erkennbar, dass das Opfertier bereits getötet ist.



Abb. 2.a:

Abtransport von Vorderbein und Herz, nach: H. Junker, Giza II, Wien und Leipzig 1934, Abb. 33

Neben diesem Motiv finden sich fast regelmäßig Abbildungen einer weiteren Person, die auf ihren Schultern ein bereits abgetrenntes Rinderbein trägt (Abb. 2.a). Je nach der Bewegungsrichtung befindet es sich bei nach rechts gehender Figur auf der linken bzw. bei nach links gehendem Träger auf der rechten Schulter und wird jeweils durch die dortige Hand gehalten. In der anderen Hand erkennt man fast gleicher Regelmäßigkeit ein schon ausgelöstes Herz, dessen Form an einen Henkeltopf erinnert. Dass es sich dabei um Opfergaben handelt, ergibt sich nach den ausführlicheren Darstellungen (Abb. 2.b). Hier sind unter einer Reihe von Vegetabilien (*sšp.t*-Gurke, *jbr.t*-Weintrauben, *nbs*-Christusdornfrucht, *jšd*-Frucht; *t'-n-nbs*-Christusdornfrucht-Brot; *d3b*-Feigen, *sh.t*-Gerste), die für den Toten in Haufen aufgeschüttet sind, mehrere in typischer Schlachthaltung gebundene Tiere zu erkennen. Das bereits abgetrennte rechte Vorderbein sowie das ebenfalls schon ausgelöste Herz sind jeweils auf das Opfertier gelegt, das hier mehrfach als Jungtier des *jw3*-Rindes bezeichnet ist.

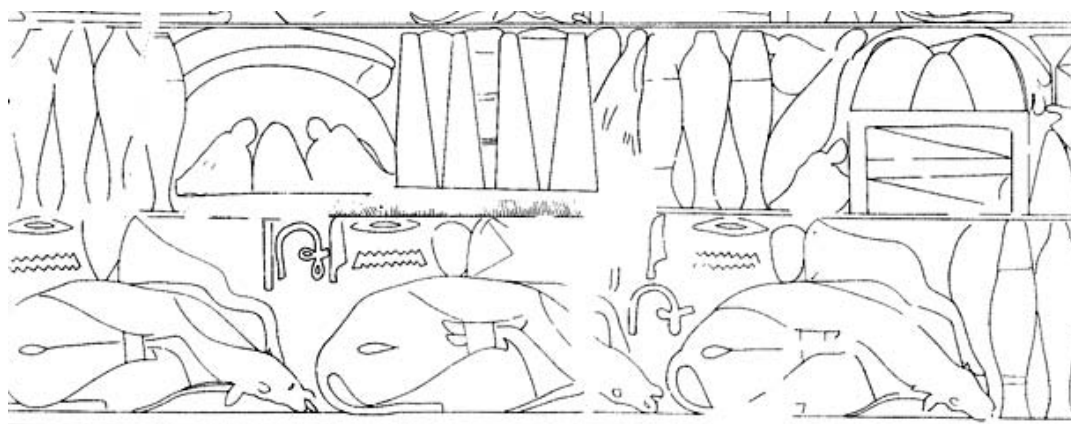


Abb. 2.b: Opfergaben, nach: N. Kanawati, A. Hassan, The Cemetery at Saqqara II: The Tomb of Ankhmahor, Warminster 1997, Pl. 63

In unterschiedlicher Ausführlichkeit können beide Motive ergänzt sein (Abb. 3). Sehr beliebt ist die Figur des Messer schleifenden Schlächters, seltener dagegen ein Mann, der in einem Gefäß etwas vom Ort der Schlachtung wegträgt. Ebenfalls nicht sehr oft ist schließlich jene Person abgebildet, die die begehrten Fleischstreifen des Brustfilets vom Schlachtungsort wegbringt. Aber auch das dortige Geschehen selbst kann erweitert abgebildet werden: Zunächst durch das Drehen des Tierkopfes, um einen Schächtungsschnitt ansetzen zu können. Sodann wird aber auch das weitere Ausnehmen und ein differenziertes Zerlegen des Opfertieres gezeigt.

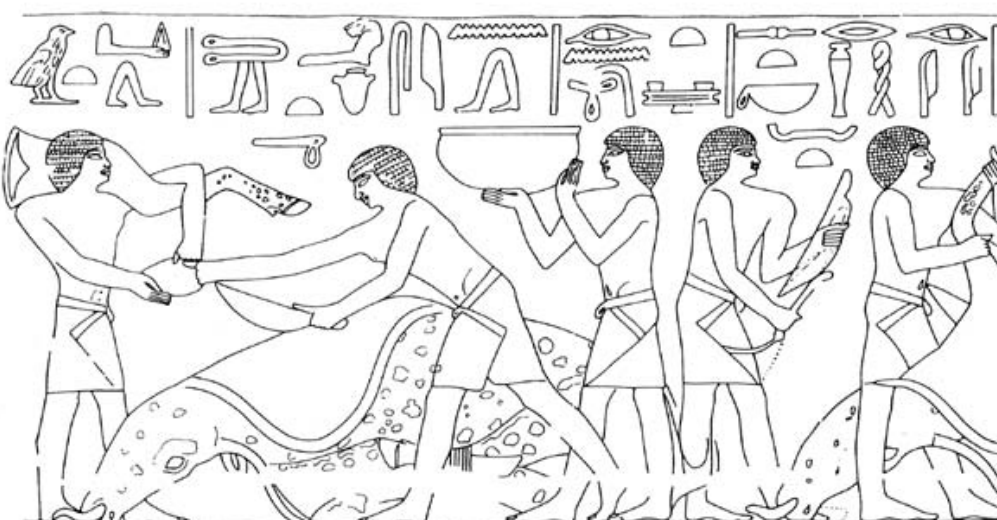


Abb. 3:

Schlächter bei der Arbeit, nach: N. Kanawati, M. Abder-Raziq, *The Cemetery at Saqqara VI: The Tomb of Nikauisesi*, Warminster 2000, Pl. 61



Abb. 4, nach: H. Junker, *Giza X*, Wien 1951, Abb. 44

Daneben gibt es auch einzelne ungewöhnliche Darstellungen – so die eines am Boden liegenden Rindes, bei dem alle vier Beine zusammengebunden sind (Abb. 4). HERMANN JUNKER schlußfolgert⁵ dazu:

"Das beweist, daß man von dem Tier nicht zunächst eine Vorderkeule abtrennen wollte; denn bei diesem Ritus wurden nur drei Beine des Tieres gebunden, der zu lösende Vorderschenkel aber frei gelassen. Da man bereits mit dem

⁵ H. Junker, *Giza X*, Wien 1951, 124.

Zerlegen beschäftigt ist, wird das Tier schon durch einen Halsschnitt getötet sein, aber gerade die in Betracht kommende Stelle der Gurgel wird von dem rechten Fuß des Schlächters verdeckt. Dieser steht seitlich hinter dem Kopf des Rindes, der Fuß des linken Beines schaut links von der Schnauze heraus. Sich über das Tier beugend, hat er das linke Knie auf dessen Brust gelegt; uns will diese Haltung, die die Arbeit erleichtern sollte, eher unbequem erscheinen, da doch das eigene Knie im Wege ist. Wir verstünden es eher, wenn der rechte Fuß auf dem Boden stünde und das linke Bein auf dem Körper des Rindes hochgezogen wäre. – Von dem rechten Unterarm verschwindet ein Teil hinter dem Tiere, die linke Hand scheint in einer Öffnung des Leibes zu liegen, doch ist der Stein gerade an dieser Stelle stark bestoßen... Der zweite Schlächter schärft eben sein Messer. Gewöhnlich ist der Messerschärfer bequem dastehend dargestellt, seine Arbeit in Ruhe verrichtend, aber unser Mann wollte keine Zeit versäumen und behielt die Stellung bei, die er beim Arbeiten an dem Tiere eingenommen hatte; sein rechter Fuß steht auf dem Boden auf, der linke sollte an der Stelle einen Halt haben, an der die Füße des Rindes zusammengebunden sind... Aber der Fuß ist ein wenig zu tief gezeichnet und scheint so in der Luft zu schweben. Das Schärfen des Messers wird nicht in der üblichen Weise wiedergegeben. Gewöhnlich faßt der Schlächter das Messer an oder über dem Stiel, die Schneide nach unten; die Hand, die den Wetzstein führt, muß also tiefer liegen ... Unser Mann aber hat das Messer mit der Scheide nach oben in die linke Hand gelegt, die rechte mit dem Schleifstein mußte daher darüberliegen...".

JUNKER vermutete, daß die Entnahme des Herzens wiedergegeben sei. Die Szene bleibt unklar; allerdings wird durch sie auf Unterschiedlichkeiten im Handlungsablauf einer Schlachtung hingewiesen. Diese können aus lokalen Besonderheiten oder persönlichen Praxiserfahrungen resultieren. Die vier Beischriften vermögen nicht zu helfen: Bis auf den zweimaligen Titel *qbh nm.t* – allgemein mit "Schlächter des Schlachthauses" oder "Trankopferspender der Schlachtbank" übersetzt – sind sie ebenfalls ungewöhnlich. Entgegen Junker, der in der linken Beischrift eine „ganz unregelmäßige Schreibung für *stp* 'zerlegen'“ sieht, trägt der Messerschleifer einen Titel, der auch als *stp stp.t* gelesen und als "Aussucher des ausgelösten (Fleisches)" interpretierbar ist. Nicht zu den Aktionen der Schlachtung paßt eine rechts davon im Opfergestus dargestellte Person. Sehr überzeugend wertet JUNKER eine entsprechende Beischrift als Fehlschreibung des mehrfach belegten Szenentitels *snm.t 3h*, was er mit "Den Verklärten speisen lassen" übersetzte, erklärt.⁶ Damit vermischt sich in dieser Darstellung die rituelle Opferhandlung mit dem eigentlichen Schlachtungsgeschehen.

⁶ Junker, Giza X, 123.

Die Darstellungen (Abb. 5) im Grab des Ankhmahor in Saqqara nehmen eine besonders hervorgehobene Rolle ein. Zunächst ist anzumerken, daß das dort abgebildete Geschehen äußerst lebendig und vielfältig ist, obwohl das obere Register sich nur noch teilweise erhalten hat. In Erweiterung der bekannten Szenen erkennt man die Entnahme der inneren Organe, das Abtrennen der Rippenstücke und des Brustfilets, daneben aber auch das Ausleeren des entnommenen Darmes. Die Schlächter und deren Helfer nehmen dabei die unterschiedlichsten Körperhaltungen ein. Perfekt wird dadurch das turbulente Treiben einer Schlachtung reflektiert. Zudem bieten die Inschriften reichhaltige Informationen. Unter dem fragenden Aspekt, ob Schlächter schlechter als andere sprachen waren kürzlich in den Göttinger Miszellen die schon oft publizierten Texte in neuer Lesung und Übersetzung vorgestellt worden, wobei deren grammatische Analyse hierfür den eigentlichen Ausgangspunkt darstellten.⁷ Es ist der inneren Entwicklung der Ägyptologie im letzten Jahrhundert zu danken, daß dabei heute gesichertere Übersetzungen möglich sind als zu Zeiten von ERMAN, der sich vor nunmehr bald hundert Jahren, in seinen 'Reden und Rufe' diesen Texten widmete.⁸

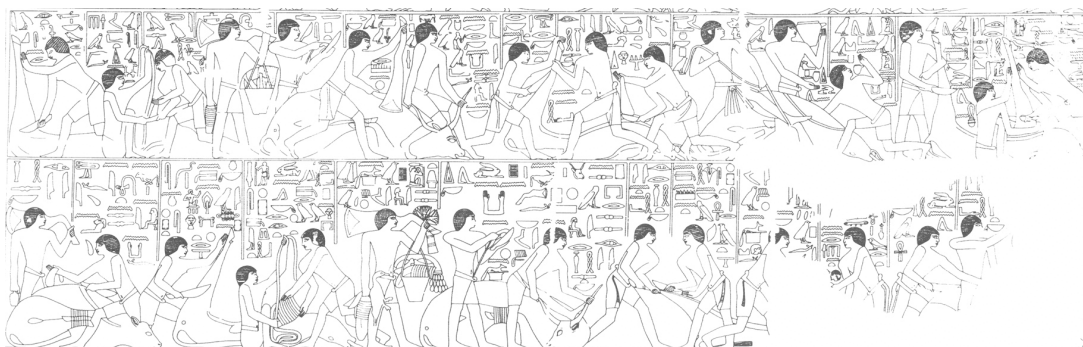


Abb. 5: Schlachtungszene im Grab des Ankhmahor, nach: Kanawati-Hassan, Ankhmahor, pl. 49

Die Texte zu den Schlachtungen

Bei einer Klassifizierung der Beischriften zu den Schlachtungsdarstellungen ergeben sich drei inhaltlich unterscheidbare Gruppen. Die erste wird durch Funktions- oder Handlungsbeschreibung der dargestellten Personen gebildet. So finden sich beispielsweise relativ oft zu einzelnen Personen Vermerke wie

⁷ S. Grunert, Sprachen Schlächter schlechter? Rufe und Reden aus dem Grab des Ankhmahor in Saqqara, in: GM 186 (2002), 43-57.

⁸ A. Erman, Reden, Rufe und Lieder auf Gräberbildern des Alten Reiches, Berlin 1919.

sšm Schlächter bzw. *hm-k3* Totenpriester oder aber Angaben zu ihrer Tätigkeit wie *dm ds* bzw. *pd.t ds* Das Schärfen des Messers oder aber *šd.t h3.tj* Das Herausnehmen des Herzens. Eine zweite Gruppe stellen die Ausrufe einzelner, allein agierender Personen dar. Um einen freien Weg zu haben, ruft so der ein Gefäß tragende Helfer oft in die Runde der Schlächter *jr n=j w3.t* *Gib mir einen Weg!* Selten sind dagegen solche Aussagen, die hier ein Schlächter ohne Gehilfe (mittleres Register, linker Rand) fast hörbar stöhnend von sich gibt: *jw ksn=j r jr.t nn w^c.kwi wr.t* *Ich bin in Bedrängnis, um dies zu tun, da ich total allein bin.*

Die dritte, eng mit derartigen Ausrufen verbundene Gruppe ist die der Dialoge. Oftmals werden hier Befehle ausgesprochen wie *jt jr=k* *Ziehe doch!* oder *ndr jkr* *Halte richtig!*, worauf der jeweils kritisch Angesprochene antwortet, daß es schon zufriedenstellend gemacht würde. Interessant, teilweise aber auch fast derb-lustig können einzelne dieser Dialoge sein. Im mittleren Register vor dem stöhnenden Schlächter steht die uns fast unhöflich erscheinende und zur Eile treibende Aufforderung *mz tw r=j hm=k m^cnh* *Bring dich zu mir und sei wachsam.* Wird dies inhaltlich vielleicht besser mit *Komm mal her, dann kannst du was erleben* getroffen? Die Antwort des so angesprochenen Darmentleerers ist entwaffnend: *jw sšw=j nn n m3^c.t* *Ich entleere dieses richtig.* Hinzu fügt er dann noch unter Auslassung eines Fragewortes *dj=j n hrp-zh m mh=f* *Gebe ich (es) dem Leiter des Versorgungszeltes mit seiner Füllung?* Gerade diese Art fast unikalere Dialoge bestärken die Annahme, daß in den abgebildeten Schlachtungen eher ein allgemeines Brauchtum und eben nicht Bestandteile eines Opferrituals reflektiert sind.

Dem entspricht auch der scheinbar gegensätzliche Umstand, daß – landauf, landab – in den sonst beigegebenen und oben bereits besprochenen Dialogen oder sonstigen Beischriften zu den Schlächtern und ihren Helfern eine deutliche Monotonie festzustellen ist. Nur in wirklich wenigen Ausnahmen, eben wie in den Saqqara-Gräbern des Anchmahor, des Mehu⁹, des Nianch-Chnum und Chnum-Hotep¹⁰ oder auch des Nikau-isesi¹¹ (Abb. 6) zeigen die Texte durch eine reichhaltigere Beschriftung scheinbar individuelle Züge. Vereinzelt kommt dabei eine gewisse Einbindung der Schlachtung in das Ritual des Totenopfers zum Ausdruck, die sich in der fast allgegenwärtigen Teilnahme des *Vorlesepriesters* dokumentiert. Doch ist der daneben auch erwähnte *Leiter des*

⁹ H. Altenmüller, Die Wanddarstellungen im Grab des Mehu in Saqqara, Mainz 1998 (= AV 42).

¹⁰ H. Altenmüller, A. M. Moussa, Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep, Mainz 1977 (= AV 21).

¹¹ N. Kanawati, M. Abder-Raziq, The Teti Cemetery at Saqqara VI: The Tomb of Nikauisesi, Warminster 2000 (= ACER 14)

Versorgungszeltes allgemein für die Verteilung des Fleisches zuständig – eine Funktion, die auch die Versorgung der Lebenden zu berücksichtigen hatte. Wenn daher die entleerten Därme dem Leiter des Versorgungszeltes gegeben wird, so steht dies in einem deutlichen Gegensatz zu den Fleischlieferungen, die direkt an den das eigentliche Opfer vollziehenden Vorlesepriester gehen, oder aber zu einer eigenständigen Ablage von Opferfleisch durch die Schlächtergehilfen auf der Opferplatte im Grab. Därme gebraten bzw. mit einer Füllung gekocht sind noch heute eine durchaus übliche Speise. Aus den zahlreichen Gaben in den Opferlisten sind sie jedoch nicht bekannt.



Abb. 6:

Schlachtungsszene im Grab des Nikauisesi, nach: Kanawati – Abder Raziq, *Nikauisesi*, Pl. 61

Oft wird in den Texten beim Zerlegen der Opfertiere zur Eile angetrieben. Begründend heißt es, daß die Schlachtung beendet sein muß, bevor der Vorlesepriester kommt, oder daß dieser sogar bereits beim Opfern sei. Damit wird deutlich, daß für das Totenopfer die Schlachtung der Tiere zumindest in Sichtweite zum Grab und seiner Opferstelle gelegen hat und nicht im Schlachthaus erfolgte. Mehrfach wird Gehilfen der Auftrag erteilt, Fleischgaben zur Opferplatte zu bringen und dort abzulegen. Dies scheint insofern verwunderlich, da nicht sie, ja nicht mal der *hm-k3*, sondern stets nur der Vorlesepriester das Totenopfer zu vollziehen hatte. Um diesen Aspekt befriedigend zu lösen, ist zu bedenken, daß die Opferplatte nicht im Sinne eines Altars verstanden werden darf.

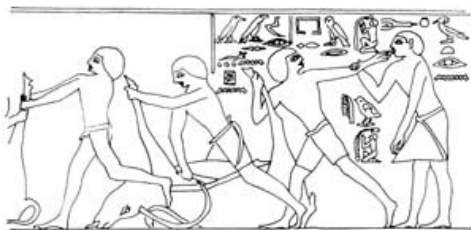


Abb. 7: Szene im Grab des Ptah-Hotep, nach:
J. Leibovitch, Une scène de sacrifice rituel
chez les Anciens Égyptiens, in: JNES 12,
1953, 59, fig. 1

Neben der Erwähnung des in Sichtweite opfernden Vorlesepriesters sind zur Frage 'Ritus oder Brauchtum' bisher nur selten belegte Beischriften bei den Schlachtungsszenen von Bedeutung, da hier *kultische Reinheit* explizit angesprochen wird. Bei der Darstellung im Grab des Ptah-Hotep (Abb. 7) fordert ein *jmj-r3-pr-3* eine hinter ihm stehende Person auf: *m33*

znf pn Betrachte dieses Blut! Während der Titel des Sprechers von dessen Rede zusätzlich zur unterschiedlichen Schriftrichtung noch durch einen senkrechten Strich getrennt ist, fehlen solche Lesehilfen bei der anderen Inschrift, die den Angesprochenen zumindest als *zwnw* *Arzt* namens Ir-en-Achti bezeichnet. Die Gegenwart eines Arztes bei Opferschlachtungen ist auch in zwei anderen Gräbern dargestellt.¹² Von Bedeutung ist ein weiterer Beleg¹³ im Kairener Museum. Hier findet sich ein Mann namens Jrj gleich mehrfach auf einer mit Reliefs geschmückten Wand aus dem Grab des Sabu.¹⁴ Im 4. Register von oben trägt er den Titel eines *jmj-r3-pr.w* *Vorsteher der Mannschaften*; im 6. Register wird er einerseits als *hrp-zh* *Leiter des Versorgungszeltes* bezeichnet, andererseits trägt er hier auch den Titel *zwnw-pr-3* *Hofarzt*. Bemerkenswert ist die Darstellung im 6. Register insofern, als es unmittelbar

¹² Vgl. S. Hassan, Mastabas of Ny-'ankh-Pepy and Others, Cairo 1975, 47 (*w^cb-Shm.t shd-zwnw*); LD II 92e (*shd-zwnw*).

¹³ CG 1419; L. Borchardt, Denkmäler des Alten Reiches, Berlin 1937, 99, Taf. 21.

¹⁴ PM III/2, 460 (Nos. 37-8).

nebeneinanderstehende Szenen sind: Während der Leiter des Versorgungszeltes gerade ein Opferrind schlachtet, blickt scheinbar der Hofarzt auf das Geschehen mit erhobener linker Hand und sagt $w^c b(=j)$ *Ich bin rein*. Allerdings wäre es auch möglich, diese Aussage als Schreibung des Titels eines Wab-Priesters



Abb. 8: Szene im Grab des Anchmahor,
nach: Kanawati-Hassan, Ankhmahor, pl. 49

aufzufassen, wobei dann nicht nur dessen Stellung in der Titelfolge verwundert, sondern vor allem auch die bildmäßige Nebeneinanderstellung ein und derselben Person in unterschiedlichen Aktionen. Bezogen auf das Bild im Grab des Ptah-Hotep können dort die restlichen Hieroglyphen vor Ir-en-achti entweder als zusätzlicher Titel eines wab-Priesters und der Aussage $jw(=j)$

$w^c b(=j)$ *Ich bin rein* aufgefaßt werden. Eine solche Trennung, die nach der bildlichen Darstellung durch die den Text unterbrechende Armhaltung zunächst sehr wahrscheinlich zu sein scheint, ist jedoch nach einem weiteren Textbeleg aus dem eingangs schon erwähnten Grab des Anchmahor (Abb. 8) zumindest dort nicht möglich. Danach ist hier nur eine Lesung $w^c b(=j) jw(=j) w^c b(=j)$ *Ich war rein (und) ich bin rein* möglich. Zu dieser Übersetzung mit dem Nachsatz $jmj jw$ $\zeta n \underline{d}w pn$ *Veranlasse, daß ein Gefäß für diese $\underline{d}w$ -Sache kommt* vermerkte DETLEF FRANKE in einer persönlichen Mitteilung:

„Nach meinen Untersuchungen bezieht sich die Reinheit aber immer auf die überreichte / dargebotene Sache, die Opfergabe, meinerwegen hier auf das Blut (könnte die " $\underline{d}w$ -Sache" nicht mit $\underline{d}w.t$ "Unreinheit >Übel" zusammenhängen, vgl. die Phrase $h3r \underline{d}w.t!$? (*Das Übel vertreiben* – S.G.) Wenn das stimmte, ist mit "rein" natürlich nicht das Blut, sondern das geschächtete Rind, bzw. dessen Herz, das für o.k. befunden wird, gemeint!): es ist die bestätigende Feststellung / Deklaration "es ist rein!" So ist es in allen mir bekannten Parallelen, auch die Aussage des Priesters bei Manufer ist natürlich so zu verstehen!, und es besteht eigentlich kein Grund anzunehmen, warum es hier bei der Schlachtung anders sein sollte. Schlachtung hat viel mit ritueller Reinheit zu tun, deshalb heißen Fleischstücke u.a. auch $w^c b.t$, und es kommt auf den exakten Vollzug an (siehe die aktuelle Schächtungs Diskussion!). Da verwundert ein Ausruf "es ist rein!" nicht, heißt etwa: "es ist o.k.!"

Mit FRANKE anzunehmen, daß nicht das Blut, sondern das Rind oder dessen Herz gemeint sei, widerspräche aber der eindeutigen Aufforderung *Siehe / Betrachte dieses Blut*. Neben dem grammatischen Aspekt einer Emendation bei

allen Belegen¹⁵ der ansonsten fehlerfreien Inschriften liegt das eigentliche Problem in der Bewertung des Blutes. So wie es durch ERMAN und nach ihm durch andere Übersetzer gewertet wurde – wie es letztlich auch durch die Aufforderung *Siehe dieses Blut* bei Ptah-Hotep logisch erscheinen mußte –, wird von einer Reinheit des Blutes ausgegangen. Wie aber sollte man im Blut Reinheit erkennen?

Daß das Blut für den alten Ägypter nicht rein war, ist allgemein bekannt. Doch einer Lösung, die beiden Belegen entspricht, kommt man nur dann näher, wenn neben dem sprachlichen Kotext der gesamte situative Kontext beachtet wird. Und genau hier kommt wiederum der oben schon angesprochene derb-lustige Charakter mancher Reden zum Tragen. Der Widerspruch löst sich auf, betrachtet man nämlich in diesem Dialog ein auch sonst in den Reden gelegentlich dargestellten schwarzen Humor. Es ist zumindest verwunderlich, daß hier ein Arzt mit Titel und Namen angegeben ist, dagegen der sog. Palastvorsteher unbenannt bleibt. Wollte der Grabherr diesen Arzt, der ihn eventuell zu Lebzeiten behandelt hat, ein wenig in der Form schockieren, daß ihm der Schlächter richtiges Blut zeigte? Kann man die Geste des Arztes nicht auch als eine Art Abwehr werten? Dann träfe auch hier der Spruch *Ich war rein und ich bin rein* zu, denn Ir-en-Achtj ist ja zum Totenopfer erschienen.

Berücksichtigt man nun die bekannten großen ägyptischen Texte unter dem Aspekt *Blut*, so fällt die dort vergleichsweise seltene Erwähnung auf. Entgegen dem Nullbeleg im Register der Pyramidentexte¹⁶ findet sich dort ein Mal das Blut getöteter Feinde erwähnt (Pyr. 1286). In den Sargtexten sind 10 Belege, darunter solche, in denen das Blut getrunken wird (z.B. CT V 51 a). Ähnlich umfangreich ist die Beleglage in den Texten des Totenbuchs, wo allerdings das Blut auf die Erde geschüttet wird, um sie fruchtbar zu machen (Kap. 18, 24-26). Aus den Admonitions ist das Bild des in Folge allgemeinen Mordens mit Blut gefüllten Flusses bekannt. Und bemerkenswert ist auch jene Stelle, in der im Brüdermärchen über die Tötung des zum Stier verwandelten Bata berichtet wird:

„Als die Erde wieder hell wurde und der nächste Tag begann, rief man ein großes Opferfest aus für das Stieropfer. Man schickte einen der besten königlichen Schlächter seiner Majestät, um den Stier zu schlachten. Daraufhin wurde er

¹⁵ In allen Fällen wäre konstant nie die für die Aussage wichtige pronominale 3. Person sg. ausgedrückt. Vgl. dagegen die Ansicht von E: Edel, *Altägyptische Grammatik*, AnOr 34/39, Rom 1955/1964, § 909; D. Franke, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine*, Heidelberg 1994 (= SAGA 9), 235-240.

¹⁶ † Kurt Sethe, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten VI: Index*.

geopfert. Als er schon auf den Schultern der Leute (Träger) lag, schüttelte er (gemeint ist Bata – S.G.) seinen Nacken und ließ aus ihm neben die beiden Türpfosten seiner Majestät zwei Tropfen Blut fallen; dabei geriet der eine auf die eine Seite des großen Tores Pharaos, der andere auf die andere Seite. Sie wuchsen zu zwei großen Perseabäumen auf, von denen jeder überragend war“.¹⁷

Bekanntlich wurden diese Bäume gefällt, wobei aus einem verschluckten Splitter über den Weg einer Schwangerschaft Bata neu geboren und später Pharao wurde.

Ist es in diesem Zusammenhang ein Zufall, daß ein ebenfalls aus Ägypten stammender Zeitzeuge fast Gleiches zu berichten weiß? In Anlehnung an den Bericht in den Admonitions heißt es im 2. Buch Moses (2,7.20-21): „Und alles Wasser im Strom wurde in Blut verwandelt. Und die Fische im Strom starben und der Strom wurde stinkend, so daß die Ägypter das Wasser aus dem Nil nicht trinken konnten.“ Und in Erinnerung an das Schicksal von Bata heißt es im 2. Buch Moses in Vorbereitung der Erstgeburts-Tötung (2, 12.5-7): „Ihr sollt aber ein ... Lamm nehmen...(und) schlachten gegen Abend. Und sie sollen von seinem Blut nehmen und beide Pfosten an der Tür und die obere Schwelle damit bestreichen...“ In Anlehnung an die Opferpraktiken allgemein heißt es im 3. Buch Moses (3, 17.13-16): „Und wer ... unter euch auf der Jagd ein Tier oder einen Vogel fängt, die man essen darf, soll ihr Blut ausfließen lassen und mit Erde zuscharren. Denn des Leibes Leben ist in seinem Blut... Ihr sollt keines Leibes Blut essen, denn des Leibes Leben ist in seinem Blut. Wer es ißt, der wird ausgerottet werden. Und wer ein gefallenes oder zerrissenes Tier ist..., der soll sein Kleid waschen und sich mit Wasser abwaschen und unrein sein...“ Ebenfalls finden sich Auflistungen, welche Teile eines Opfertieres zu opfern sind (2. Buch Moses, 29.22f.): „Danach sollst du nehmen das Fett von dem Widder, den Fettschwanz und das Fett am Eingeweide, den Lappen an der Leber und die beiden Nieren mit dem Fett daran und die rechte Keule...“; (3. Buch Moses, 18-21): „Danach schlachtete er den Stier und den Widder als Dankopfer des Volks. Und seine Söhne brachten ihm das Blut; das sprengte er ringsum an den Altar. Aber das Fett vom Stier und vom Widder, den Fettschwanz und das Fett am Eingeweide und die Nieren und den Lappen an der Leber, all dieses Fett legten sie auf die Brust, und er ließ das Fett auf dem Altar in Rauch aufgehen. Aber die Brust und die rechte Keule schwang Aaron als Schwingopfer vor dem HERRN, wie der HERR es Mose geboten hatte.“ All dies hat heute durchaus einen aktuellen Bezug durch die neuen deutschen

¹⁷ Zitiert nach E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, Düsseldorf-Köln 1965, 38.

Regulierungen zum Schächten. Auch dieses Schächten folgt nach konkreten Ritualvorschriften. Zwischen dem altägyptischen Schlachten von Opfertieren und dem rituellen Schächten heutiger Kulturen bzw. Religionen werden die Beziehungen – die sich sich weniger in den Beischriften zu den Schlachtungs-darstellungen, sondern vielmehr in den nicht schriftlich, sondern nur bildlich überlieferten Handlungen reflektieren – kaum zufällig sein. Sie können aber nicht im eigentlichen Sinne so weitgehend interpretiert werden, daß das Schlachten selber bereits als Bestandteil des Opferrituals, zu dem es von der Logik her zugehörig sein muß, bezeichnet werden kann.

Resultat

Beachtet man die an den Fassaden der Gräber angebrachten Warnungen, so erkennt man die Bedeutung, die man der Kenntnis und dem Rezitieren besonderer Sprüche beigemessen hatte. Nur durch dieses Spruchgut, das der Vorlesepriester zum Zwecke einer Kommunikation zwischen dem Diesseits und dem Jenseits vortrug, konnte die eigentliche Opfergabe imaginär in einen anderen räumlichen Bereich transferiert werden. Allein dieser Bereich ist berechtigt als Ritual, als kultische Handlung anzusprechen. Die Aufbereitung oder Herstellung einzelner Opfergaben mögen sicherlich unter spezifischen Auflagen erfolgt sein, so das dessen Reinheit gewährleistet war und von ihr keine Gefahr für den Toten ausging. Die Tierschlachtungen selber reflektieren in sich daher mehr ein über Generationen gewonnenes Brauchtum, als ein spezielles, nur für das Totenopfer gedachtes Ritual.

Die Sobeks – Spuren von Volksreligion im ägyptischen Mittleren Reich

LUDWIG D. MORENZ

*Wie willst Du den Gott schauen,
wenn nicht im Tiere?*

T. MANN, Joseph in Ägypten, Kap. Nachtgespräche

I.) Hohe Kultur versus Volkskultur

Durch die Arbeiten MICHAEL M. BACHTINS - insbesondere seinem Buch über Rabelais¹ - und ihrer (verzögerten) Rezeption in der westlichen akademischen Welt, die von JULIA KRISTEVA initiiert wurde², hat die Unterscheidung *hohe Kultur* versus *Volkskultur* zu einem großen Thema der Kulturgeschichte avanciert. Dabei wird die Volkskultur als idealtypisch mündlich konzipiert³. Dementsprechend ist dieser Bereich aus dem Alten Ägypten zwar weitgehend verloren, doch haben sich zumindest Spuren von ihr in den bildlichen und schriftlichen Produkten der *hohen Kultur* erhalten. Allerdings können selbstverständlich Zeugnisse wie die sogenannten Arbeiterreden und -lieder aus den Gräbern der Elite nicht als „Worte des Volkes“ genommen werden⁴, sondern mit ihnen wurde im Rahmen der *hohen Kultur* ein bestimmtes Bild vom „einfachen Volk“ konstruiert und *sub specie aeternitatis* verewigt. BACHTINS Rabelais-Arbeit und die direkt oder indirekt durch sie angeregten Forschungen zeigen aber, wieviel der verlorenen Geschichte doch ansatzweise und mittels fundierter Hypothesen wiedergewonnen werden kann⁵.

¹ M.M. Bachtin, Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur, Frankfurt/M., ²1998.

² Die englische Übersetzung erschien 1968, und seit dieser Zeit wurde Bachtins Werk im Westen zunehmend rezipiert. Demgegenüber blieb es im Osten eher eine Art Geheimtip.

³ Einen Meilenstein der Forschung bietet aus rückblickender Perspektive C. Ginzburg, Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, Berlin 1976.

⁴ Einen Überblick zu den sogenannten Arbeiterliedern bietet E. Brunner-Traut, Arbeitslieder, in: LÄ I, 1975, Sp. 378 - 385.

⁵ Eine bezüglich dieser Problematik eindrucksvolle Studie ist C. Ginzburg, Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte, Frankfurt/M. 1993.

Zumindest in gewissem Rahmen scheint dies auch für das Alte Ägypten möglich. Um nach diesen Vorüberlegungen konkret zu werden, soll im Rahmen der Fragestellung dieser Tagung ein aus dem frühen Mittleren Reich belegter Ortsname als Ablagerung der Volkskultur und genauer der Volksreligion interpretiert und darüber hinaus kontextualisiert werden⁶. Häufig gehörten Orts- und Landschaftsnamen in Ägypten der administrativen Sphäre zu, doch haben sich in einigen von ihnen Spuren einer Art Alltagsgeographie der *cum grano salis mündlichen Kultur* erhalten⁷, sofern sie in die schriftliche Sphäre transformiert wurde. So wird in der Selbst-Präsentation des Anchtifi von Mo^calla⁸ etwa von „Landgut des Tjemi“ (Inschrift-Pfeiler II 1) oder „Grab des Imbi“ (Inschrift-Pfeiler II 2) gesprochen. Mit solchen in der Regel nur in der engeren Region bekannten spezifischen Namen, die sich auf gewisse Orientierungspunkte beziehen, wurde die Landschaft für den Alltag (in dem es um eine feinmaschige Differenzierung ankommen kann) sagbar gemacht, und dies ist noch heute in verschiedensten Kulturen üblich. Diese Bezugspunkte sind mitunter deutlich regional und auch temporal beschränkt, obwohl selbst ein Name wie „Landgut des Tjemi“ noch lange nach dem Tod des (uns heute unbekannt) Tjemi an der betreffenden Stelle gehaftet haben könnte. Diesbezüglich genauere Aussagen macht jedoch der Überlieferungszufall unmöglich. Immerhin zeigen etwa die demotischen Urkunden⁹, wie stark die ägyptische Landschaft auch namentlich binnengegliedert war und wie dies für konkrete Erhebungen auch aktenmäßig genau erfaßt wurde¹⁰.

Allerdings darf diese in diesen regional gefärbten Lokalitätsbezeichnungen gelegentlich ausgedrückte Verbindung mit der Volkskultur bzw. Volksreligion grundsätzlich nur *cum grano salis* interpretiert werden. Die Dichotomie *hohe Kultur* versus *Volkskultur* bewährt sich in kulturwissenschaftlicher Perspektive als Denkansatz, kann aber nur eine grobrastrige Ordnung liefern. In der Praxis verliefen zumindest die Übergänge selbstverständlich fließend.

⁶ Die folgenden Überlegungen gehen auf meine Untersuchungen zur Geographie der Gebelein-Region und der Bedeutung der Ortsnamen zurück, vgl. L. Morenz, *Geschichte(n) der Zeit der Regionen* (Erste Zwischenzeit) im Spiegel der Gebelein-Region, Eine fragmentarische *dichte Beschreibung*, Habilitationsschrift, Tübingen 2001, Kap. II) *Jnr.tj* - „die beiden Steine“ bzw. „die beiden (Stein-) Eierschalen“ -; zu Ortsnamen in der Gebelein-Region sowie zur Topographie und historischen Geographie des Gebiets von Gebelein.

⁷ L. Morenz, *Geschichte(n)*, 2001, Kap. II.

⁸ Tatsächlich ist der Ort el-Mi^calla einige Kilometer vom Grab des Anchtifi entfernt. In unmittelbarer südlicher Nachbarschaft des Grabes liegt das Dorf Nag Abu Said.

⁹ Dies gilt auch für das Kanalsystem, C. Andrews, *Pathyric Waterways in Documents of Ptolemaic dates*, in: B. Menu (ed.), *Les problèmes institutionnels de l'eau*, 1994, S. 29 - 36.

¹⁰ Verzeichnisse auch von kleineren Gehöften bieten Texte wie der P. Wilbour, vgl. F. Gomaà, R. Müller-Wollermann und W. Schenkel, *Mittelägypten zwischen Samalut und dem Gabal Abu Sir*, Wiesbaden 1991.

II.) Die *Tümpel der Sobeks*

In dem Hekanachte-Dokument VI, 4 - also einem Text wohl aus der frühen XII. Dynastie¹¹ - liest man als Ortsbezeichnung



- *swnw n sbk.w*, also „Tümpel der Sobeks“.

Ungewöhnlich erscheint dem ägyptologischen Betrachter zumindest auf den ersten Blick der Plural *sbk.w*. Wahrscheinlich kann man in diesem *sbk.w* eine Bezeichnung der Krokodile nach dem krokodilgestaltigen Gott Sobek sehen, wenn dies auch nach den bisherigen Belegen zumindest nicht üblich scheint. In der Ägyptologie wird in der Regel davon ausgegangen, daß es für die Ägypter nur einen Gott Sobek gab. Dies trifft sicher die Hauptlinie. Immerhin wird aber gelegentlich von den *Sobeks* im Plural gesprochen, was seit den Sargtexten belegt ist¹³.

Ergiebig ist diesbezüglich etwa die Passage CT V, 218b, worin man die folgenden Varianten beobachten kann:

<i>sbk</i>	Sobek	S 1 C; auch B 1 C und B 2 L ¹⁴
<i>sbk.w</i>	Sobeks	B 2 Bo, S 2 C, M 23 C
<i>mzḥ</i>	Krokodil	B 3 Bo ¹⁵ .

In diesen Versionen schlagen deutlich verschiedene Konzeptionen von den Krokodilen durch, und selbst wenn es sich um Schreibfehler handeln sollte, liegen diesen doch bestimmte Denkansätze und Vorstellungen zu Grunde. Wenn mehrfach¹⁶ und auf Särgen aus verschiedenen Orten - el Berscheh, Meir

¹¹ Ausführlich zu dieser Problematik J.P. Allen in seiner Neuedition dieses Textkomplexes. Für ein sehr informatives Gespräch danke ich Prof. J.P. Allen.

¹² T.G.H. James, *The Hekanakhte Papers and Other Early Middle Kingdom Documents*, New York 1962, pl. 13, 4.

¹³ Vgl. B. Altenmüller, *Synkretismus in den Sargtexten*, GOF IV.7, Wiesbaden, 1975, S. 186f.


¹⁴ Die Version bei B 1 C und B 2 L wird bei A. de Buck unter CT V, 218c geführt.

¹⁵ Hier kann angenommen werden, daß in der Vorlagehandschrift nur ein Krokodil-Zeichen stand, welches der Schreiber phonetisch falsch auflöste.

¹⁶ Bei M 22 C ist die in Rede stehende Passage teilweise beschädigt, so daß hier keine Entscheidung möglich ist.

und Assiut¹⁷ - der Plural *sbk.w* - Sobeks - verwendet wurde, zeugt dies dafür, daß diese Vorstellung keinesfalls isoliert war.

Auch im Totenbuch, Spruch 17, wird von den Sobek-Krokodilen gesprochen, die das Wasser aufhalten, wobei hier mit euphemistischem Sprachgebrauch zu rechnen ist. Man kann die Linie bis zu der Lehre des demotischen Papyrus Insinger ausziehen, worin es heißt: „The crocodile in fury harms its divine brothers“¹⁸. Eine schöne Parallele bietet außerdem die Tempelinschrift Ombos

II, 259, worin von den „Krokodilgöttern“ () bei Pathyris gesprochen wird¹⁹.

Von mehreren heilig gehaltenen Krokodilen im Moeris-See spricht insbesondere Strabo, 17, 1, 38²⁰. Der Belegzeitraum umfaßt also zwei Jahrtausende.

Der Rekurs auf mehrere Sobek-Krokodile gründet zwar sicher in einer Form sprachlicher Metaphorisierung²¹, doch sollten ihm religiöse Hintergründe jedenfalls nicht von vornherein abgesprochen werden. Diese konkret zu fassen, erlaubt die so fragmentarische Überlieferung jedoch nur sehr bedingt. *A priori* kann aber immerhin erwartet werden, daß für empirische Ägypter unterschiedlicher sozialer und geistiger Hintergründe jeweils sehr verschiedene Vorstellungen mit den *sbk.w* - Sobeks - verbunden waren.

¹⁷ Hier muß es sich nicht um wirklich regional verschiedene Varianten handeln, sondern diese Schreibung könnte auf eine diesen Textzeugen gemeinsame Manuskripttradition zurückgehen. In diesem konkreten Fall der Krokodile ist eine konkrete Entscheidung kaum möglich.


¹⁸ Übersetzung von M. Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*, OBO 52, Freiburg und Göttingen 1983, S. 210.

¹⁹ Vgl. E. Otto, *Topographie des thebanischen Gaus*, UGAAe 16, Berlin und Leipzig, 1952, S. 100.




²⁰ Vgl. auch pTebtynis 33, L. Mitteis, U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomatie der Papyrskunde I*, Leipzig 1912, S. 3.

²¹ P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor. Multi Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, London 1978 (frz. 1975).

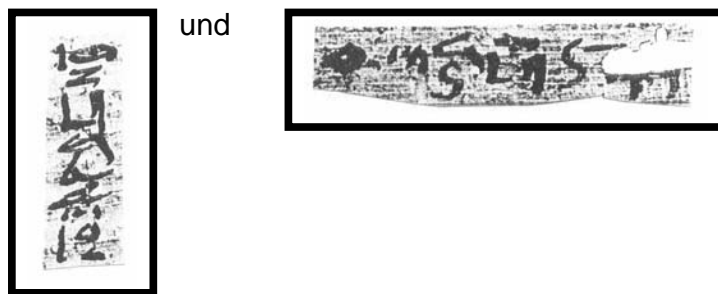
Nach diesem Überblick läßt sich *swnw n sbk.w* aus Heqanacht-Dokument VI, 4 also als „Tümpel der Sobeks“ verstehen, wobei ich zumindest mit der Möglichkeit rechne, daß *swnw* volksetymologisch aus *s(w)mnw*²² abgeleitet wurde. Eben dieser Plural *sbk.w* - „Sobeks = Krokodile“ - begegnet noch einmal

in Heqanacht, III,7, wo man liest:  ²³.


Seit B. GUNN bzw. T. JAMES wurde hier *jw n sbk* gelesen²⁴. M.E. wurde in der Edition durch JAMES allerdings das Hieratische falsch umschrieben, handelt es

sich doch bei  eher um  denn  ²⁵.

Damit kann man diese Schreibung analog zu VI, 4 wiederum als „Tümpel der Sobeks (= Krokodile)“ - *swnw sbk.w* - interpretieren. Für die Gleichung von



spricht nicht zuletzt, daß in beiden Heqanacht-Texten *Jpj*, der Jüngere mit diesem Ort verbunden erscheint (III, 7 und VI, 5). Eine ähnliche Varianz der Schreibung zwischen Dokument III und VI bietet der Ortsname *sp3.t m3.t*.

In III, 7 steht , während der erste Namensteil in VI, 6 phonetisch geschrieben wurde.

²² Diskussion dieses Ortsnamens bei L. Morenz, *Geschichte(n)*, 2001, Kap. II. j) *smnw* - ein Kultort des Sobek.

²³ T.G.H. James, *The Hekanakhte Papers*, 1962, pl. VIII, 7.

²⁴ Vgl. etwa K. Zibelius, *Ägyptische Siedlungen nach Texten des Alten Reiches*, TAVO B 19, Wiesbaden, 1978, S. 31f. Durch diese andere Lesung wird noch wahrscheinlicher, daß sich jenes zweimal in Inschriften des Alten Reiches genannte *jw sbk* nicht südlich von Theben, sondern - gemäß der ersten, bei Zibelius (S. 30f.) angebotenen Alternative - bei Sohag befindet.

²⁵ Vgl. G. Möller, *Hieratische Paläographie I*, Leipzig, 1927, Nr. 330 versus 335 (besonders: *Lebensmüder* 80 und 88; auch Gr. Kah 14, 50).

Für die historische Geographie verbleibt eine gewisse Unsicherheit, ob die hier genannten kleineren Ortschaften in der Region südlich von Theben²⁶ oder aber im Bereich von Unterägypten - in Betracht kämen insbesondere das Fayum-Gebiet²⁷ - zu lokalisieren sind. Eine große Schwierigkeit bei jedem konkreten Lokalisierungsversuch ist, daß derselbe Name von verschiedenen Ortschaften getragen werden konnte. Wie im folgenden gezeigt werden soll, hat die Vorstellung von mehreren Sobeks im südlichen Oberägypten gute Parallelen, was immerhin als ein weiteres Indiz für eine Lokalisierung von *swnw (n) sbk.w* im weiteren Umkreis Thebens interpretiert werden kann.

III.) Sobek, Sobek-Krokodile und die *Tümpel der Sobeks*

Einige Stelen aus dem Neuen Reich²⁸ zeigen im oberen Bildfeld Sobek-Re, den Ortsgott von *smnw*, als Krokodil mit Götterkrone auf dem Podest mit Baumzweig²⁹. Darunter sind mehrere kleine Krokodile abgebildet, bei denen man vielleicht entgegen dem ikonographisch besonders markierten Sobek-Re-Krokodil an lebende Tiere wird denken sollen (Fig. 1). Die von FAZZINI behandelten drei Stelen (Fig. 1a - c) sind unbekannter Herkunft, doch wird auf einer „Sobek-Re, Herr von Sumenu“ (Fig. 1a) genannt³⁰. Hinzu kommt eine bei den Ausgrabungen in al Mahamid Qibli gefundene Stele (Fig. 1d)³¹. Hier wurden unter zwei Reihen von jeweils fünf kleineren Krokodilen im oberen Register zwei einander anblickende große feder- und sonnenscheibenbekrönte Krokodile auf Podest dargestellt. Dazwischen befindet sich ein Opfertisch. Hier handelt es sich offenbar jeweils um Sobek-Re, wobei dieser Gott vermutlich nur aus

²⁶ So T.G.H. James, *The Hekanakhte Papers*, 1962.

²⁷ Dies wird von J.P. Allen erwogen.

²⁸ R. Fazzini, *Some Egyptian Reliefs in Brooklyn*, in: *Miscellanea Wilbouriana I*, Brooklyn, 1972, S. 33 - 70, 56 - 59 mit Fig. 22 und 23 sowie 25; die Stele Fig. 23 mit der Darstellung von einem großen + neun kleineren Krokodilen veröffentlichte bereits C. Kuentz, *Stèle aux crocodiles*, in: *Mélanges offerts à M. Maurice Dussaud*, Beirut 1969, S. 185 - 194.

²⁹ Dies ist ein Hinweis auf den in der lokalen Mythologie bedeutsamen *jm(3)*-Baum, *Maerua crassifolia*; vgl. N. Baum, *Arbes et arbastes*, 1988, S. 187, 328f..

³⁰ R. Fazzini, *Some Egyptian Reliefs*, 1972, Fig. 23. Interessant ist im Stelenrund das Zusammenspiel von Bild und Text. Ikonographisch handelt es sich eindeutig um Sobek-Re, während in der Bildbeischrift nur „Re, der große Gott“ steht. Mit der Beischrift wird gewissermaßen ein Gegengewicht zu der starken Bildpräsenz des Krokodilaspektes von Sobek-Re geschaffen.

³¹ H.S.K. Bakry, *The Discovery of a Temple of Sobk in Upper Egypt*, in: *MDAIK* 27, 1971, S. 131 - 146, Taf. XXVIIb.

Symmetriegründen im Stelenrund doppelt abgebildet wurde³². Bei den auf diesen Stelen aus der Gegend von Sumenu kleiner und ikonographisch unmarkiert dargestellten Krokodilen dürfte es sich um eben solche „Sobeks“ (*sbk.w*) handeln, wie jene, auf die in den zitierten Passagen aus den Heqanacht-Dokumenten Bezug genommen wird.

Wenn diese Verbindung der Krokodile auf den Stelen mit den „Sobeks“ stimmt, könnte sich die Bezeichnung *swnw (n) sbk.w* eben auf solche Krokodile beziehen. Mit *Tümpel der Sobeks* würde dann jener Bereich bezeichnet, in dem sich die mit *Sobek, Herren von smnw* verbundenen lebendigen Krokodile (metaphorisch bezeichnet als *sbk.w*) aufhielten. In diesem Sinn interpretierbar, konnte aus dem Neuen Reich eine raffiniert angelegte architektonische Konstruktion am Sawahel-Armant-Kanal - nach den Inschriften gehörte diese Anlage zu dem Kultort *smnw* - archäologisch nachgewiesen werden³³, in der Krokodile mit ritueller Intention gehalten wurden. Diese zu Grunde liegende Vorstellung kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit mit dem textlich bezeugten *swnw (n) sbk.w* verbinden, selbst wenn eine solche Art Baulichkeit in der Zeit der Regionen oder dem Mittleren Reich noch nicht existiert haben muß. Zumindest aber macht der Name *swnw (n) sbk.w* - „Tümpel der Sobeks“ - wahrscheinlich, daß auch schon im ausgehenden dritten Jahrtausend mehrere Krokodile - *sbk.w* - als lebendige Vertreter des Sobek galten und vielleicht an diesem Ort rituell gehalten wurden. Vergleichend kann an dem Gott *Wep-wawet* gewidmete Stelen erinnert werden, auf denen ein durch Größe und/oder Ikonographie besonders bezeichnetes Gottestier und verschiedene weitere Caniden dargestellt wurden³⁴. Mit P. MUNRO kann angenommen werden, daß hier Tiere dargestellt wurden, die im Tempelbereich gehalten und verehrt wurden³⁵. Ein zusätzliches ikonographisches Indiz für diese Annahme bei den Stelen mit Krokodildarstellungen bietet die Abbildung von Opfertieren vor den Krokodilen³⁶. Bei der Stele einer Frau wurden die für die Namenswiedergabe vorgesehenen Kolumnen frei gelassen (Fig. 1a)³⁷. Daraus kann geschlossen werden, daß diese Stele auf Vorrat produziert wurde. Aus dieser Überlegung kann weitergehend gefolgert werden, daß solcherart Stelen zu Ehren des

³² Alternativ könnte man eine oberägyptische und eine fayumische Kultform des Sobek-Re denken. Ikonographisch bestehen zwischen diesen beiden Krokodilen keine Unterschiede, und die Stele ist gänzlich unbeschriftet.

³³ H.S.K. Bakry, *The Discovery*, 1971, S. 131 - 146.

³⁴ P. Munro, *Einige Votivstelen an Wp w3wt*, in: ZÄS 88, 1962, S. 48 - 58. Dort werden auch Ibis- und Widderstelen besprochen, 57f. mit Taf. VI; zuletzt zu den *Wep-wawet*-Stelen: T. DuQuesne, *Votive Stelae for Upwawet from the Salakhana Trove*, in: DE 48, 2000, S. 5 - 47.

³⁵ P. Munro, *Einige Votivstelen*, 1962, S. 54.

³⁶ R. Fazzini, *Some Egyptian Reliefs*, 1972, Fig. 22, 25 und wohl auch 23.

³⁷ R. Fazzini, *Some Egyptian Reliefs*, 1972, Fig. 23.

Sobek und der Sobeks aufrichten zu lassen ein im Neuen Reich relativ verbreitetes Phänomen gewesen sein dürfte.

Wenn es sich bei der Vorstellung von diesen *Sobeks* auf den Stelen des Neuen Reiches auch nicht um Produkte der Elitekultur aus der Residenz³⁸ handelt, zeigt sich doch an der sozialen Stellung der Steleneigner, daß diese Spur der Volksreligion nicht bzw. nicht ausschließlich auf sozial allzu niedriger Ebene verankert werden sollte³⁹. Die Vorstellungen der wirklich niederen Schichten des Alten Ägypten sind uns noch sehr viel weniger greifbar. Zumindest muß mit variantenreicher Mehrschichtigkeit auch der Religion im Rahmen der ägyptischen Kultur gerechnet werden, und zumindest zu einem gewissen Teil war sie auch sozial bedingt.

IV.) *Krokodilische Geographie nördlich von Gebelein*

Der Ortsname *swnw* (*n*) *sbk.w* könnte durchaus mit den aus anderen Quellen bekannten Toponymen *jw sbk* bzw. *jw-swt* und/oder *smnw*⁴⁰ in enger Verbindung stehen. „Insel“ (*jw*) und „Tümpel“ (*swnw*) würden dabei Aspekte desselben Bereiches bezeichnen, in dem sich Krokodile, „Sobeks“, aufhielten.

In der Selbst-Präsentation des Anchtifi von *hf3.t* heißt es⁴¹:

Ich agierte als *Mund des Heeres*⁴² für diese (Gaue) bis (hinauf) nach
Elephantine (*3bw*),

bis (hinab) nach Gebelein (*jwnj*), (*ja*) *jw-swt*

- ohne daß ein Mißgeschick über mich gekommen wäre.

Ich agierte als *Mund des Heeres*⁴³ von meinen Jung-Kriegern aus Hefat (*hf3.t*)


... (Mo'alla, Inschrift-Pfeiler VI , 3 - 7)

³⁸ Immerhin war der Kult des Sobek von Sumenu auch für das Königtum von größerer Bedeutung: C. Kuentz, *Quelques monuments du culte de Sobk*, in: BIFAO 28, 1929, S. 113 - 172.


³⁹ Diese Differenzierung vernachlässigten P. Munro, *Einige Votivstelen*, 1962, C. Kuentz, *Stèle*, 1969, oder R. Fazzini, *Some Egyptian Reliefs*, 1972.

⁴⁰ L. Morenz, *Geschichte(n)*, 2001, Kap. II.j) *smnw* - ein Kultort des Sobek.

⁴¹ J. Vandier, *Mo'alla*, BdE 18, Kairo 1950; Neuedition durch M. Collier und den Autor in Vorbereitung.

⁴² Alternativ könnte hier das Zeichen  als ausgefallen angesetzt werden und entsprechend [*jmj*]-*r3* gelesen werden. Als „Soldatenvorsteher“ wurde Anchtifi vielfach in seiner Selbst-Präsentation bezeichnet. Zwar weist die Inschrift gelegentlich Fehler auf, doch spricht die zweimalige Wiederholung der Wendung dafür, diese Graphie ernst zu nehmen.

⁴³ S. Anm. 42.

Der Ortsname  (Mo^calla, Inschrift-Pfeiler VI , 5)

wurde bisher noch nicht sicher identifiziert. Nach der hier gebotenen Angabe dürfte er bei Gebelein - *jwnj*⁴⁴ - und vielleicht etwas nördlich davon gelegen haben, sofern mittels einer Badal-Apposition eine zum Ausgangspunkt genommene Ortsangabe noch genauer präzisiert bzw. in der Aufzählung koordinativ erweitert wird. Man kann dies so interpretieren, daß mit *jwnj* zuerst der bekanntere und wichtigere Ort genannt wurde, dem dann der spezifische und mutmaßlich etwas weiter nördlich gelegene nachgeschoben wurde, um ein Gebiet möglichst geographisch genau zu charakterisieren.

Im Bereich südlich von Theben sind aus der Zeit der Regionen verschiedene, sehr ähnlich lautende und mit dem *jwn*-Pfeiler geschriebene Ortsnamen belegt. Esna lag südlich von Hefat, scheidet also als Kandidat in diesem Zusammenhang aus. Für *jwnj* ist besonders an Gebelein⁴⁵ und daneben an Armant zu denken. In der Armant-Episode wurde *jwnj* in sämtlichen drei Belegen ohne Schilfblatt geschrieben (Inschrift Pfeiler II , 1 und 2), und wahrscheinlich wurde in dieser Selbst-Präsentation bewußt graphisch zwischen Gebelein und Armant unterschieden, sofern *jwnj*-Gebelein zusätzlich mit einem Schilfblatt geschrieben wurde⁴⁶. Dafür, daß Gebelein in diesem Text genannt wird, spricht neben der Schreibung und der Lage auch der für diese Zeit faßbare mutmaßliche Ortsverbund *hf3.t – jwnj* (-Gebelein)⁴⁷.

Das phonetisch *swt* geschriebene Wort wurde durch das hier besonders stark stilisierte Krokodil-Zeichen vereindeutigt. Wahrscheinlich handelt es sich hier um einen vielleicht mit dem Wort *swt* - Schaden⁴⁸ - zu verbindenden Eu- bzw. Dysphemismus für „Krokodil (wörtlich: Schädling)“⁴⁹, der durch das Krokodil-Determinativ graphisch vereindeutigt wird. Als Parallele unterstützt diese Deutung das Lexem *swy* als weiterer Krokodilsbezeichnung⁵⁰. Gerade das Krokodil war als mächtiges, gefährliches und eindrucksvolles Tier in Ägypten

⁴⁴ S.u.

⁴⁵ Zu dieser Bezeichnung Gebeleins vgl. L. Morenz, Geschichte(n), 2001, Kap. II.f) *Jwn.t* und *jwnj* - zur Stilisierung Gebeleins als (zweitem) Dendera.

⁴⁶ Eine identische Schreibung Gebeleins bietet die etwa kontemporäre Steintafel mit der Selbst-Präsentation des Iti, Kairo, CG 20001.

⁴⁷ Identifikation L. Morenz, Geschichte(n), 2001, Kap. II.n) Ein Ortsverbund in der Gebelein-Region.

⁴⁸ Vgl. WB IV, 59, 18.

⁴⁹ In verschiedenen Sprachen werden Euphemismen intensiv zur Bildung von Tiernamen verwendet, vgl. M.B. Emeneau, Taboos on Animal Names, in: Language XXIV, 1948, S. 56 - 63.

⁵⁰ WB IV, 65, 13. Dieses Wort erscheint auch in dem Ortsnamen *pr-swy*, WB IV, 65, 14, dem Namen der Stadt Ptolemais in Oberägypten.

stark tabubesetzt, und entsprechend zahlreich sind die diesbezüglichen Euphemismen (also Realisierungen des Sprachtabus)⁵¹.

Dieses *jw-sw.t* könnte ein etwas weiter nördlich als *smnw* gelegenes Krokodilsheiligtum bezeichnen⁵². Dafür spricht besonders die kult-topographische Medinet-Habu-Liste aus der Zeit von Ramses VI.⁵³ Dort wird unmittelbar im Anschluß an Sobek von *smnw* (E 139) Sobek *nb jw ///*⁵⁴ genannt (E 138)⁵⁵. Hier bleibt zwar eine gewisse Unsicherheit, doch möchte ich wegen der zitierten Medinet-Habu-Liste lieber zwei relativ nah benachbarte Kultorte des Sobek ansetzen und entsprechend das *jw-sw.t* von Mo^calla, Inschrift-Pfeiler VI , 5 mit dem *jw ///* der kulttopographischen Liste von Medinet Habu (E 138) gleichen. Für die Lokalisierung eines Krokodilsheiligtums etwas nördlich von *smnw* kann man besonders an Nag ad Dimuqria denken⁵⁶. Immerhin muß noch einmal die verbleibende Restunsicherheit bei der konkreten geographischen Identifikation betont werden, die - vielleicht - erst durch weitere Surveys und Grabungen behoben werden könnte.

Zweimal wird in Inschriften des Alten Reiches ein Ort *jw sbk* genannt. Dieser könnte sich entweder südlich von Theben oder alternativ bei Sohag befunden haben⁵⁷. Falls die erste Alternative zuträfe, wäre ein Ort namens „Insel des Sobek“ für die Gebelein-Region also bereits früh bezeugt. Andererseits kann man vermutlich einen späten Nachfolger in P. Gizah 10371, 34f. erkennen, wo genannt wird⁵⁸. Dies läßt *jw sbk* anklingen.

V.) Das Krokodil des VI. oberägyptischen Gaues - göttlich versus gejagt

Ein besonderes graphisch-schriftmagisches Krokodil-Zeichen zeigt die Inschrift des Anchtifi (Inschrift-Pfeiler V , 2), sofern bei der Schreibung des VI. oberägyptischen Gaues das Krokodil auf der Standarte von einer Harpune bzw. einem Pfeil getroffen gezeigt wird (Fig. 2 a). H.G. FISCHER meinte, daß es sich

⁵¹ Einen Überblick bietet E. Brunner-Traut, Krokodil, in: LÄ III, 1980, Sp. 791 - 801.

⁵² F. Gomaà, Die Besiedlung Ägyptens während des Mittleren Reiches I, Wiesbaden, 1986, S. 126f.

⁵³ C.F. Nims, Another Geographical List from Medinet Habu, in: JEA 38, 1952, S. 34 - 45.

⁵⁴ Ob hier zu *jw-m-jtrw* zu ergänzen ist? Im Neuen Reich war diese Form des Ortsnamens üblich, wobei *m-jtrw* älteres *mjtr.w* ablöste, vgl. zur Namensproblematik zuletzt L. Morenz, Geschichte(n), 2001, Kap. II.I) Der Ort *nḥn-mjtr.w*.

⁵⁵ C.F. Nims, Another Geographical List, 1952, S. 41 und Fig. 1.

⁵⁶ Vgl. F. Gomaà, Die Besiedlung, 1986, S. 126f.

⁵⁷ K. Zibelius, Ägyptische Siedlungen, 1978, S. 30f.

⁵⁸ H. Kees, in Pauly-Wissowa XI, Sp. 1944f., s.v. Krokodeilon (3) und A.H. Gardiner, Ancient Egyptian Onomastica II, Oxford 1947, S. 21*.

um einen Pfeil handeln müsse⁵⁹. M.E. sollte eine Deutung als Harpune aber zumindest als Alternative in Betracht gezogen werden. Eine analoge Schreibung weist eine Stele der frühen XII. Dynastie aus Abydos auf (Fig. 2 b)⁶⁰. Diese beiden Beispiele des Zeichens Krokodil mit Pfeil bzw. Harpune in seinem Nacken können als Reinterpretation der vom Alten Reich an belegten Darstellung des Krokodils mit der Sakralität indizierenden Feder verstanden werden (Fig. 2 c)⁶¹.

Wenn man in Rechnung stellt, daß beide Belege aus Gebieten außerhalb des Gaus von Dendera stammen⁶², kann diese besondere Zeichenform als eine Art graphischer Euphemismus erklärt werden, sofern das Krokodil hier nicht als verehrtes heiliges Tier, sondern als gefährliches und durch die Harpune (bzw. den Pfeil) unschädlich gemachtes Tier verstanden werden soll. Als Analogie wäre dann weniger an das Seth-Tier mit seinem Pfeil-Schwanz⁶³, sondern an die mit einem Messer verstümmelte Schlange (Fig. 2 d)⁶⁴ zu denken.

Mit diesem Hintergrund kann bei diesen Schreibungen an spätere Berichte nicht zuletzt von den griechischen und römischen Autoren gedacht werden, in denen erzählt wird, daß Tiere in dem einen Gau als heilig galten, während sie in Nachbargau gejagt wurden⁶⁵. Solche kultpraktischen Gegensätze zwischen einzelnen Regionen dürften gerade im Bereich der Volkskultur auch in früherer Zeit eine durchaus größere Rolle gespielt haben, auch wenn sich dies in den so fragmentarischen bildlichen und schriftlichen Hinterlassenschaften nur selten spiegelt.

⁵⁹ H.G. Fischer, Notes on the Mo^calla Inscriptions and Some Contemporaneous Texts, in: WZKM 57, 1961, S. 59 - 77, 60.

⁶⁰ H.G. Fischer, Notes, 1961, S. 59f.

⁶¹ So mit H.G. Fischer, Notes, 1961, S. 60.

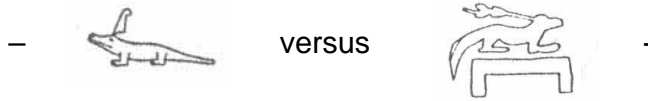
⁶² Die beiden Belege hängen ganz gewiß nicht unmittelbar miteinander zusammen. Deshalb fragt sich, ob sie in einer uns sonst wegen des Überlieferungszufalls nicht weiter faßbaren Schreibtradition stehen und insofern nur vom Überlieferungszufall bedingte Spitzen des Eisbergs sind, oder aber, ob hier zwei Schreiber selbständig auf die gleiche Idee gekommen sind. Die Annahme einer gewissen Schreibtradition erscheint wohl etwas plausibler.

⁶³ So H.G. Fischer, Notes, 1961, S. 60.

⁶⁴ Das Phänomen der Zeichenverstümmelung im Rahmen der Hieroglyphenschrift hängt eng mit der Bildlichkeit zusammen. Das Phänomen wurde mit Blick auf die graphischen Konventionen zusammenfassend behandelt von F. Kammerzell, Zeichenverstümmelung, in: LÄ VI, 1986, Sp. 1359 - 1361. In unserem Zusammenhang interessieren besonders Darstellungen wie die der Apophis-Schlange mit von Messern durchtrenntem Leib.

⁶⁵ Einen Überblick bietet L. Kakosy, Krokodilskultorte, in: LÄ III, 1983, Sp. 801 - 811.

Die beiden graphischen Varianten des Gau-Krokodiles



zeigen jedenfalls eindrucksvoll die beiden gegensätzlichen Lesarten des so gefährlichen Tieres. Auch bei anderen Tieren - etwa den Schlangen - erscheint Gefährlichkeit als gemeinsamer Nenner, wobei diese entweder positiv (gegen Feinde) oder aber negativ (gegen das Eigene) konnotiert werden konnte. Beide Aspekte spielten in verschiedensten Zusammenhängen in der vielschichtigen ägyptischen Religion - oder sollte man besser sagen: den ägyptischen Religionen? - eine große Rolle, wobei die jeweils relevante Auffassung des Tieres stark vom Kontext abhing.



Fig. 1a) Kalksteinstele der Ramessidenzeit

(aus: Fazzini, Some Egyptian Reliefs in Brooklyn, in: Miscellanea Wilbouriana I, Brooklyn 1972, Fig. 23)



Fig. 1b) Stelenfragment, Kalkstein, XIX. Dynastie

(aus: Fazzini, Some Egyptian Reliefs in Brooklyn, in: Miscellanea Wilbouriana I, Brooklyn 1972, Fig. 22)



Fig. 1c) Kalksteinstele der Ramessidenzeit

(aus: Fazzini, Some Egyptian Reliefs in Brooklyn, in: Miscellanea Wilbouriana I, Brooklyn 1972, Fig. 25)



Fig. 1 d) Stele aus al Mahamid Qibli

(aus: H.S.K. Bakry, The Discovery of a Temple of Sobk in Upper Egypt, in: MDAIK 27, 1971, Taf. XXVIIb)



Fig. 2a



Fig. 2b



Fig. 2.c



Fig. 2d

Tuna el Gebel – Die Tongefäße

FRANK STEINMANN

Tuna el Gebel ist die südlichste Nekropole des antiken Hermopolis, am südlichen Rand der heutigen Provinz Minia gelegen. Der Ort weist neben dem spät- bis römischen Friedhof, dessen bekanntestes Grab das des Petosiris ist, eine ausgedehnte und weit verzweigte unterirdische Anlage auf, das Ibiotapheion (auch Ibis-Galerien genannt). In dieser Anlage sind von der 26. Dynastie bis in die Römerzeit Paviane und Ibisse bestattet worden (Abb. 1).



Abb. 1: Ibiotapheion von Tuna el-Gebel

Vom oberirdischen Zugang zu den Galerien ist heute nur noch wenig erhalten. Der älteste Zugang ist wohl schon in antiker Zeit beseitigt worden, und von dem unter Alexander IV. errichtete Tempel des Osiris-Pavian und des Osiris-Ibis, in dessen hinteren Teil der Zugang zu den Galerien liegt, sind auch nur noch spärliche Reste erhalten. Das weit verzweigte System von unterirdischen Gängen und Kammern ist in fossilem Meeresboden angelegt, einem nur wenig verfestigten Konglomerat aus Sand, Kalk, Ton und Feuersteinknollen, das sich

zwar recht einfach bearbeiten ließ, aber sehr instabil ist. Es ist daher immer wieder – zuweilen schon während der Aushub-Arbeiten – zu Deckenabstürzen und Wandinbrüchen gekommen. An einigen Stellen sind sogar die Hauptgänge vollständig verschüttet, so daß der Gesamtkomplex in einzelne Galerie-teile mit jeweils separaten Zugängen geteilt ist, die durch SAMI GABRA die Bezeichnungen A, B, C und D erhielten.



Abb. 2: Pavian-Kultkammer C-C-2



Abb. 3: Ibis-Kultkammer B-A-22

Die Anlage besteht aus verschiedenen Hauptgängen, in deren Wänden unzählige Nischen zur Aufnahme von Pavian- bzw. Ibis-Särgen eingelassen sind. Von den Hauptgängen zweigen Nebengänge ab, die verschiedentlich wiederum mit Nischen versehen, meistens aber nur als glatte Gänge ausgeführt sind. Von den Gängen mit Wandnischen zweigen außerdem zahlreiche Kammern ab, die in der Regel verputzt und bemalt oder sogar mit Reliefplatten ausgekleidet waren und wiederum eine Nische enthalten, manchmal auch zwei oder drei. Während die mumifizierten Paviane sämtlich Einzelbegräbnisse in Wandnischen erhielten, zum Teil in gesonderten Kultkapellen (Abb. 2), wurde nur ein geringer Teil der Ibisse – gemessen an der Gesamtmenge der Ibis-Mumien – in Wandnischen untergebracht. Eine Ibis-Kultkammer ist übrigens nur einmal belegt (Abb. 3). Häufiger sind einfache Ibis-Kultstellen in den Hauptgängen, die in der Regel aus einer vor der Wandnische angebrachten Stele, einer kleinen Treppe und zwei Opferständern bestanden (Abb. 4).

Die meisten Ibis-Mumien wurden jedoch in Töpfe verpackt und zu Hunderten bzw. zu Tausenden in den Gängen ohne Wandnischen neben- und übereinander gestapelt (Abb. 5). Ein vollständig gefüllter „Topfgang“ wurde schließlich mit Lehmziegeln verschlossen. Leider ist die ganze Anlage mehrfach durchwühlt worden, zuerst von Plünderern, dann von Ausgräbern, so daß heute kein Topf mehr am ursprünglichen Ort liegt, und die „Schatzsucher“ haben viele Töpfe auch in die ursprünglich topffreien Hauptgänge geschleppt. Nur einige wenige, ganz zuunterst gelagerte Töpfe kann man heute noch in situ finden, allerdings sind auch die in der Regel zerschlagen.

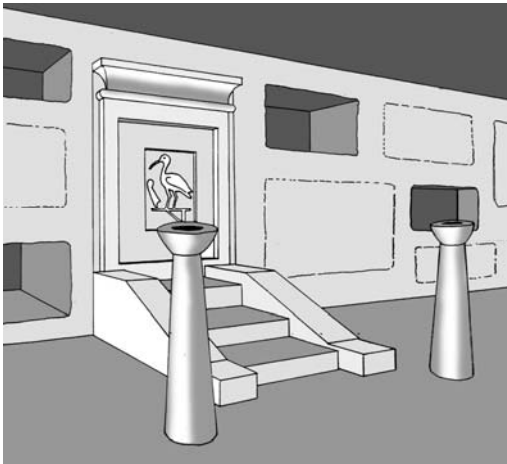


Abb. 4: Rekonstruktion einer Ibis-Kultstelle



Abb. 5: Hauptgang B-E, Anfang

Entsprechend dem unterschiedlichen „Rang“ der jeweiligen Ibis-Mumien sind deren Behältnisse unterschiedlich aufwendig gearbeitet: Särgе aus Kalkstein oder Holz sind in der Regel für einzelne Ibis-Mumien verwendet worden. Die Masse der Ibis-Mumien wurde dagegen in mehr oder weniger großen Töpfen aus gebranntem Nilton aufbewahrt, wobei mehrere Mumien in einem Topf untergebracht wurden. Außerdem gab es als eine Art Zwischenform Einzel-Behälter aus gebranntem Ton, die teils in Anlehnung an Steinsarg-Formen relativ aufwendig handgefertigt, teils wie die Topf-Massenware auf der Töpferscheibe gedreht waren (Abb. 6). Sowohl die handgefertigten als auch die auf der Töpferscheibe gedrehten Tonsärgе waren teilweise oder ganz mit Stuck überzogen, wobei häufig noch ein Ibisschnabel, vorwärts oder rückwärts gewandt, auf dem Behälter modelliert wurde. Besonders die handgefertigten Tonsärgе mit ihrer eckig abgesetzten Standfläche sahen dadurch auf den ersten Blick wie Kalksteinsärgе aus (Abb. 6 oben). Aber auch die auf der Töpferscheibe gefertigten Container konnten durch den Stuckauftrag wie

Steinsärge wirken, besonders wenn ihre Wandung vor dem Brand einseitig eingedellt wurde, so daß sich eine Art Standfläche ergab (Abb. 6 unten).

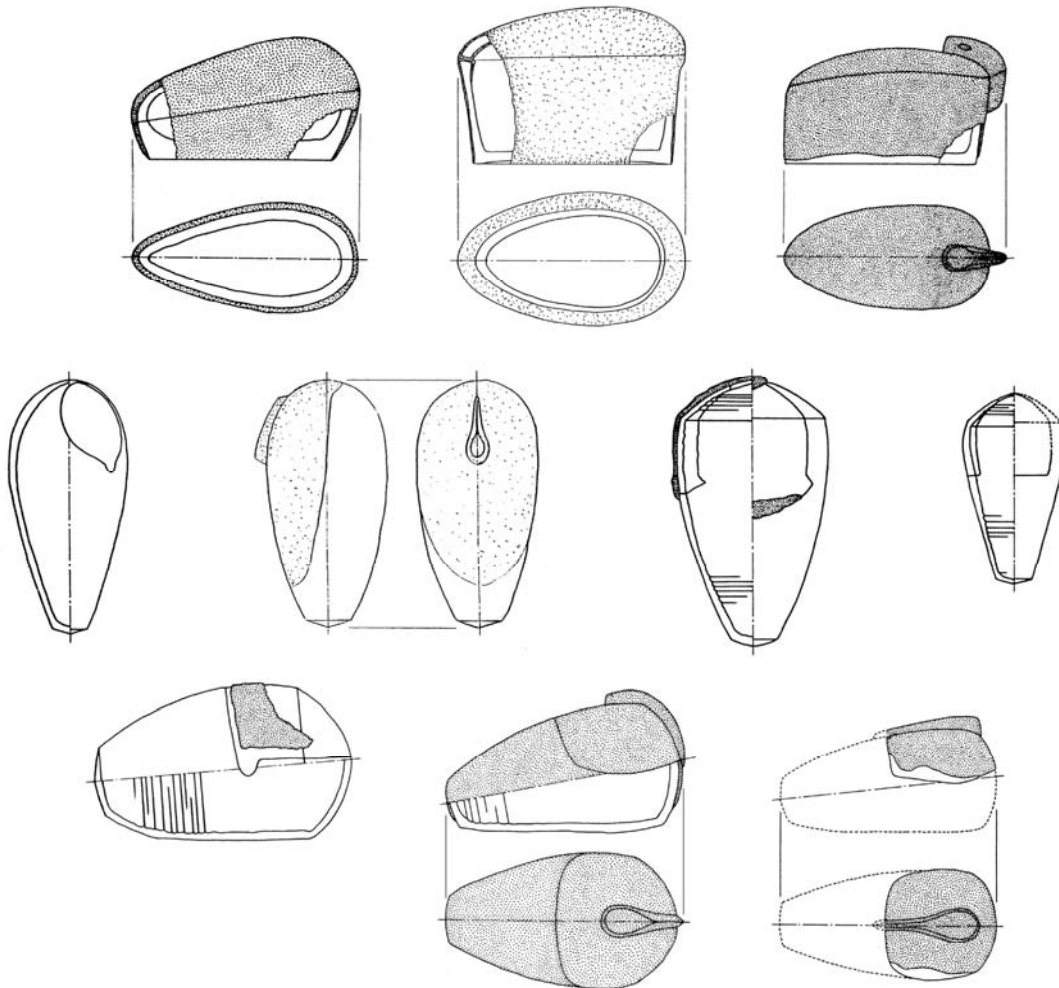


Abb. 6: Sarg- bzw. Gefäßtypen aus gebranntem Ton für Einzelbestattungen (Auswahl)

Während die Einzelsärge über die gesamte Zeit des Mumifizierungsbetriebes in Tuna el Gebel hinweg annähernd die gleichen Formen aufweisen, wandelt sich das Erscheinungsbild der Massen-Töpfe erheblich. Ganz am Anfang stehen Formen, die der sonstigen ägyptischen Produktion entsprechen: Es sind große konische, sich nach oben verjüngende Gefäße mit zwei oder mehr Henkeln (Abb. 7). Diese Typen sind nur im ältesten Teil – Galerie D – zu finden, und vergleichbare Typen aus anderen ägyptischen Fundorten werden in die 25. und 26. Dynastie datiert, wodurch die Datierung des ältesten Teils der Galerien in die 26. Dynastie bestätigt wird.

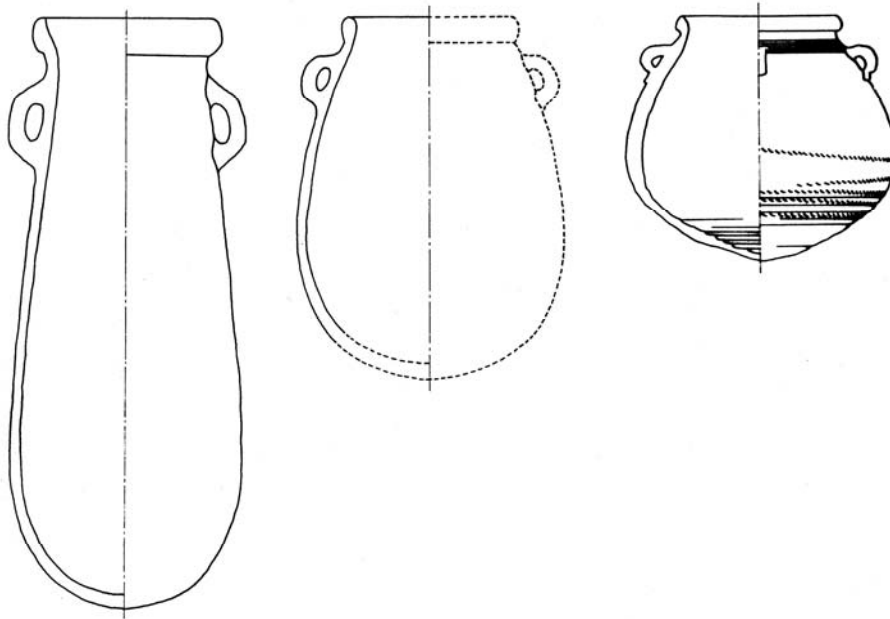


Abb.7: Konische Gefäße (MK) aus Tuna el Gebel

Etwas schwieriger zu datieren sind ähnliche Gefäße ohne Henkel und ohne Lippe, die zwar häufiger im ältesten Teil der Galerien, verstreut aber auch noch in jüngeren Teilen zu finden sind. Sie stellen gewissermaßen einen Übergang zur Becherform dar, die wahrscheinlich schon sehr bald, vielleicht sogar noch Ende der 26. Dynastie, in großen Mengen produziert wurde und speziell auf die Bedürfnisse der Ibis-Bestattung zugeschnitten war. Die becherförmigen Typen, deren Höhe von etwa 30 cm bis 80 cm reicht (Abb. 8), wurden bis in griechische Zeit hergestellt. Verschlussen wurden diese Behältnisse mit Leinwand und Stuck.

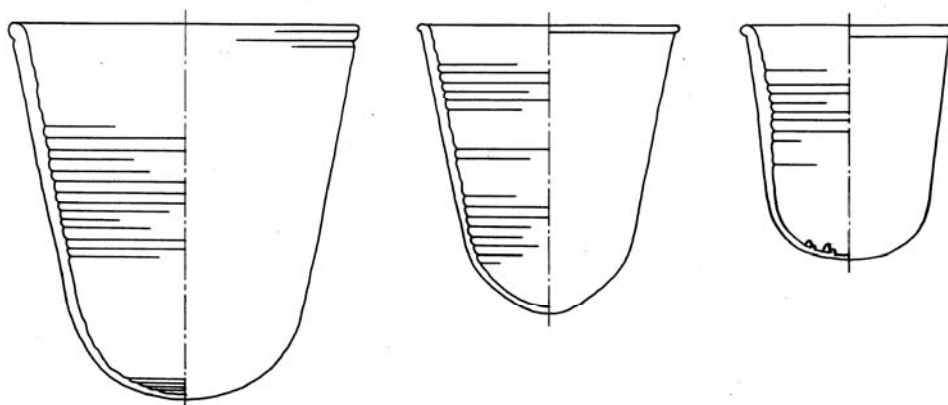


Abb. 8: Becherförmige Gefäße (MB) aus Tuna el Gebel

Eine nur in einem Exemplar belegte Sonderform des Becher-Typs knüpft an quaderförmige, handgefertigte Einzel-Behälter an, die ebenfalls in ältere Zeit zu datieren sind und ihrerseits an zwei Tonsärge mit Deckel erinnern. Aus ihrer Form und der Tatsache, daß in einem der beiden Särge Holzreste gefunden wurden, ist wohl zu schließen, daß dieser Typ als äußerer Sarg für einen Holzsarg gedient hat.

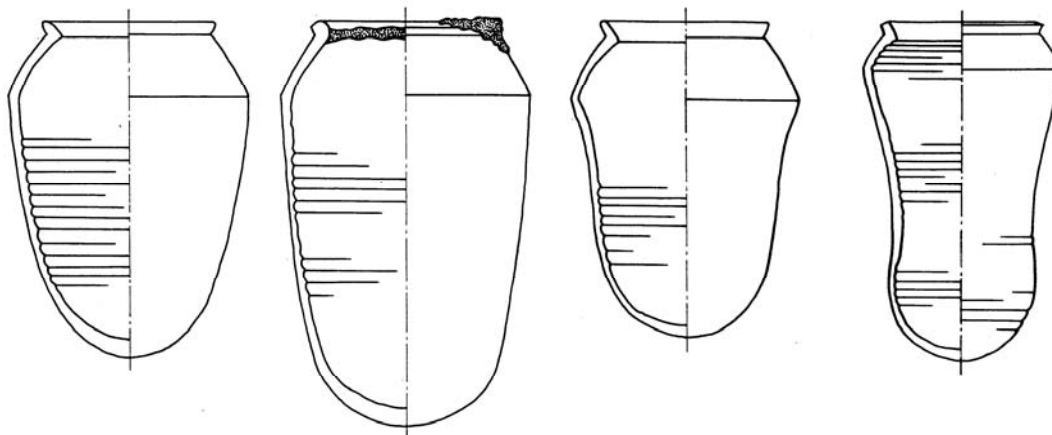


Abb. 9: Eiförmige Gefäße (ME) aus Tuna el Gebel, das 2. v.l. mit Resten eines Leinwand-Stuck-Verschlusses.

Anfang der Ptolemäerzeit bzw. mit Beginn der griechischen Herrschaft wurden die "Becher" durch eiförmige Gefäße abgelöst, die in Form und Größe ebenfalls stark variieren (Abb. 9). Die ältesten Töpfe dieser Art, mit relativ weiter Öffnung, haben noch den Leinwand-Stuck-Verschluss. Die Masse der jüngeren eiförmigen Gefäße ist dann, spätestens seit Ptolemaios II., mittels Deckelschale verschlossen worden. Die Deckelschalen, die in Form und Größe wenig Variationen zeigen – am häufigsten kommen Schalen vom Typ SD 2 (bzw. –2) und SD 3 (bzw. –3) vor –, sind teilweise mit der Standfläche nach oben, teilweise mit der Standfläche nach unten eingegipst. Zwar sind die beiden Varianten nicht auf jeweils eine Zeitstufe begrenzt, aber der Anteil der mit nach oben weisender Standfläche eingesetzten Deckelschalen nimmt im Lauf der Zeit immer mehr zu.

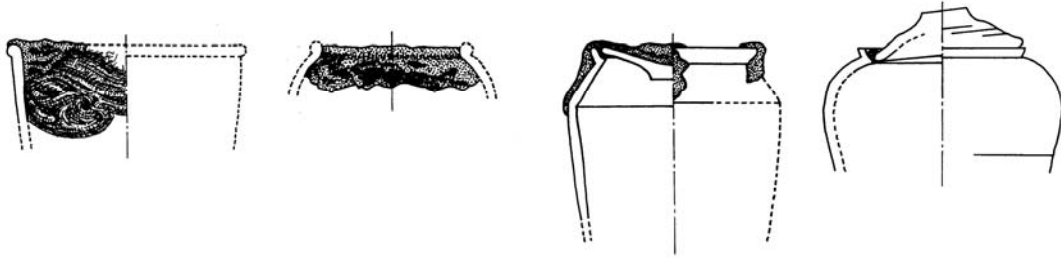


Abb. 10: Tuna el Gebel, Verschluss-Typen. V. l. n. r.: Becher (MB) mit Leinwand-Stuck-Verschluss, Leinwand-Stuck-Verschluss von einem eiförmigen Gefäß (ME), eiförmiges Gefäß (ME) mit Deckelschale (Schalenstandfläche nach unten), eiförmiges Gefäß (ME) mit Deckelschale (Schalenstandfläche nach oben).

Alle MK- und MB-Gefäße sind mit Leinwand und Stuck verschlossen worden (Abb. 10). Eine einzige Ausnahme gibt es dabei: In einer Zeit, als längst Gefäße vom Typ ME verwendet wurden, sind kurzzeitig und für Einzel-Bestattungen kleine, schlanke Becher mit Deckelschalen verwendet worden, die ziemlich genau den aus Sakkara bekannten Ibis-Töpfen entsprechen. Die ME-Gefäße sind dagegen in den meisten Fällen mit Deckelschalen verschlossen worden, mit Ausnahme des Typs mit der weiten Öffnung aus der Übergangszeit vom Becher zum eiförmigen Gefäß. Der Rand dieser Typen ist innen rund, während die mit Deckelschale verschlossenen Gefäße innen unter dem Rand einen Vorsprung aufweisen, der zur Auflage des Deckels dient (Abb. 10 rechts). Der Wechsel vom Leinwand-Stuck-Verschluss zur Deckelschale hatte möglicherweise ökonomische und praktische Gründe. Man kann sich leicht vorstellen, daß große Mengen Leinwand und eine ganze Menge Gips bei der Verwendung von Deckelschalen eingespart werden konnten. Besonders, wenn eine mit der Standfläche nach oben eingesetzte Deckelschale gut paßte, brauchte nur ein schmaler Gipsring gegossen zu werden. Außerdem waren die Deckelschalen natürlich stabiler als die ältere Verschlussart. Wenn mit Leinwand und Stuck verschlossene Becher übereinander gestapelt wurden, mußte der Verschluss des untersten Bechers fast zwangsläufig zu Bruch gehen. Mit Deckelschale verschlossene Töpfe blieben dagegen stabil.



Abb. 11: Knochenbündel-Becher und –Mumien

Ebenso wie die Gefäßformen unterlag auch die Mumifizierungstechnik einem Wandel, allerdings nicht parallel dazu. Anfangs wurden die toten Vögel aufwendig mazeriert und die blanken Knochen dann in Leinwand eingewickelt und zu einem Bündel verschnürt (Abb. 11 oben). Es ist auffällig, daß dabei in der Regel nie ein komplettes Skelett in einem Bündel zu finden ist. Zumindest die Federn fehlen – die sind gesondert gebündelt (Abb. 11 unten). Dafür befinden sich in den Knochenbündeln aber zusätzlich Knochen von anderen Tieren wie Katze, Spitzmaus, Fisch oder von anderen Vogelarten. Vermutlich sind die toten Vögel zunächst gerupft und die Federn schon eingepackt worden, während der Kadaver noch einige Zeit weiter „bearbeitet“ werden mußte. Auf diese Weise sind die Überreste der Tiere auf verschiedene Töpfe verteilt worden. Wohl im Verlauf der 30. Dynastie ist man dann dazu übergegangen, die Vögel insgesamt mit Terpentinöl zu behandeln: Nach dem Einlegen des kompletten Tieres (mit den Eingeweiden) in Öl wurde es in Mumienbinden eingewickelt. Diese Terpentinmumien, die zum Teil als komplette Harzklumpen erhalten, zum Teil mehr oder weniger zerfallen sind, wurden zunächst noch in becherförmigen Gefäßen (MB – Abb. 12 oben), später dann in eiförmigen Gefäßen (ME) aufbewahrt.



Abb. 12: Becher mit Terpentin-Mumien (oben) und Sammeltopf (unten)

Außer den mit mehreren kompletten Terpentinmumien gefüllten Gefäßen – in den meisten Fällen sind drei bis fünf Mumien in einem Topf – gibt es eine ganze Menge von „Sammeltöpfen“, in denen sich lose Knochen von vielen unterschiedlichen Tieren – verschiedene Individuen und unterschiedliche Arten – befinden (Abb. 12 unten). Ob es sich dabei um aufgelesene und wiederbestattete Teile aus zu Bruch gegangenen Töpfen aus älteren Galerieteilen handelt oder ob diese Knochen-Sammelsurien bewußt zusammengestellt wurden, um den älteren Zustand partiell wieder herzustellen, soll hier nicht erörtert werden.

Betrachtet man die Verteilung der unterschiedlichen Gefäßtypen auf die einzelnen Gänge der Galerien, dann bestätigt sich das Bild, das sich durch die durch Königsnamen datierten Kultkammern bzw. Objekte ergibt. Natürlich ist dabei zu berücksichtigen, daß das Gangsystem mehrfach durchwühlt worden ist und im Prinzip kein Topf sich mehr in situ befindet. Aber meistens sind die Töpfe nur um wenige Meter verlagert worden, und sehr häufig sind die aus den Topfgängen herausgeholt Gefäße vor dem Eingang im entsprechenden Hauptgang gestapelt. Die ungefähre Häufigkeit der hauptsächlich Gefäß-

Typen in ihrer zeitlichen Abfolge ist im folgenden Diagramm dargestellt: (Abb. 13).

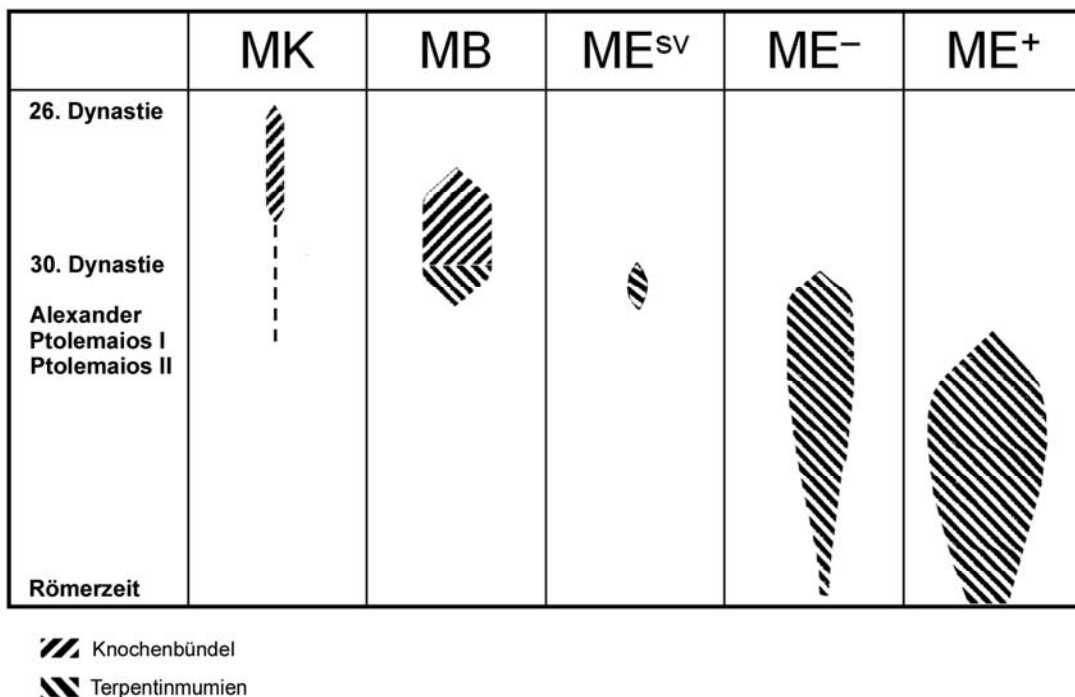


Abb. 13: Chronologische Verteilung von Gefäßtypen und Mumifizierungstechnik

Außer den Ibis-Behältern gibt es natürlich noch weitere Tongefäß-Typen wie z. B. Amphoren, in denen Öl angeliefert wurde und die nach der Leerung oft mit Ibis-Eiern gefüllt wurden, Ölschüsseln, Lampenschalen, Opferschalen, Krüge usw. Während Schüsseln, Schalen und Krüge wie die unterschiedlichen Typen von Ibis-Containern aus Nilton gefertigt sind und aus örtlicher Produktion stammen, wurden die Amphoren importiert: es gibt etliche griechische, massenhaft römische und sogar zwei phönizische Amphoren. Durch die Amphoren ergibt sich übrigens ein ungefährer Zeitpunkt für das Ende des Galerie-Betriebes: Die schlanken Amphoren mit gewelltem Hals (Typ EA 1) werden im allgemeinen in das 1. bis 4. nachchristliche Jahrhundert datiert, und die Typen EA 2a2 und EA 4a sind durch Vergleichsstücke aus dem Bucheum Ende 3. bis Ende 4. Jh. N. Chr. datiert. Leider ist eine genauere zeitliche Festlegung für das Ende des Galeriebetriebes nicht möglich – nach Ptolemaios II. gibt es keine datierbaren Inschriften mehr.

Zum Schluß noch ein Wort zu den Krügen, Töpfen und Schüsseln sowie Opfer- und Lampenschalen. Die Krüge sind in der Regel als Behälter für Ibis-Eier verwendet worden, die Töpfe und Schüsseln wurden für die Arbeit mit Terpen-

tinöl oder Lampenöl eingesetzt, wie sich aus den verharzten Ölresten in und an den Gefäßen ergibt. Opferschalen fallen in der Regel durch ihre besondere Form (SO 2 und 3), sorgfältigere Verarbeitung (SO 1a), besseres Material (SO 1b), Größe (SO 0) oder ihre Aufstellung auf einem Untersatz (SO 3b2) auf. Sie haben in der Regel nur geringe Gebrauchsspuren, während die Lampenschalen sämtlich dick mit Ruß verkrustet sind und manchmal sogar noch Dochtreste aufweisen. Einige Lampenschalen sind auch noch in situ in ihren Wandnischen gefunden worden. Der am häufigsten belegte Typ ist SL 1a1 (mit insgesamt über 18 Exemplaren). Es folgen Typ SL 2c1 mit 16, SL 2d1 mit 11, SL 2c3.1 mit 9 und SL 2b2 mit 8 Exemplaren. Faßt man die miteinander enger verwandten Typen zusammen, ergibt sich dagegen folgendes Bild: SL 2 (mit Standfläche) insgesamt 67 Exemplare, SL 1 (ohne Standfläche) insgesamt 31 Exemplare. Man könnte noch etliche weitere Statistiken zu den Lampenschalen oder auch andern Gefäß-Typen aufstellen, doch das soll nicht Anliegen dieses Beitrages sein.

Die Rolle des heiligen Tieres im Buch vom Tempel

JOACHIM FRIEDRICH QUACK

Das Buch vom Tempel ist ein noch weitgehend unveröffentlichter Text, den ich derzeit zur Edition vorbereite. Dabei handelt es sich um eine Art von Handbuch über den idealen ägyptischen Tempel, seine architektonische Anlage und die Dienstpflichten seiner Priester und sonstigen Mitarbeiter. Derzeit sind mir Handschriften in Berlin, Florenz, Heidelberg, Kopenhagen, London, Manchester, New Haven, Oslo, Oxford, Paris, St. Louis und Wien bekannt, mutmaßlich befindet sich auch in Ann Arbor einschlägiges Material. Ich habe diesen Text in einigen Vorberichten bereits so rasch wie möglich in seinen groben Zügen der Fachwelt bekannt gemacht¹ und möchte ihn hier spezifisch in seinen Bezügen zum Thema der Tagung durcharbeiten. Eine solche Analyse erscheint um so sinnvoller, als einer der wenigen bislang publizierten Textzeugen der Komposition, nämlich der demotische pWien D 6319, bereits in KESSLERS Monographie zu den heiligen Tieren eingegangen ist und seine Vorstellungen teilweise nicht unwesentlich beeinflusst zu haben scheint. Insbesondere ist bedeutsam, daß er einerseits glaubt, darin spezifisch die Akten der Vorhäuser fassen zu können, ferner die geschilderten Bauten mit einem Tempel 2. Ordnung zusammenbringt und sie schließlich spezifisch für Kultstellen des königlichen Totenkultes hält.²

¹ J. F. Quack, Der historische Abschnitt des Buches vom Tempel, in J. Assmann, E. Blumenthal (Hrsg.), Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten, Bd. 127 (Kairo 1999), S. 267-278; ders., Das Buch vom Tempel und verwandte Texte - ein Vorbericht, ARG 2 (2000), S. 1-20; ders., Die Dienstanweisung des Oberlehrers aus dem Buch vom Tempel, in: H. Beinlich/J. Hallof/H. Hussy/Chr. von Pfeil (Hrsg.), 5. ägyptologische Tempeltagung Würzburg, 23.-26. September 1999, ÄAT 33/3 (Wiesbaden 2002), S. 159-171; ders., Tabuisierte und ausgegrenzte Kranke nach dem Buch vom Tempel, in: H.-W. Fischer-Elfert (Hrsg.), Der Papyrus Ebers und die altägyptische Medizin, iDr.; ders., Die Götterliste des Buches vom Tempel und die gauübergreifenden Dekorationsprogramme, in: 6th Ägyptologische Tempeltagung Leiden, iDr.; ders., Between Magic and Epidemic Control. On some Instructions in the Book of the Temple, in: St. Seidlmayer (Ed.), Religion in Context. Imaginary Concepts and Social Reality, iDr.

² D. Kessler, Die heiligen Tiere und der König, Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe, ÄAT 16 (Wiesbaden 1989), S. 52 u. 134f. Kesslers Konzentration auf die Vorhöfe scheint nicht unwesentlich damit zusammenzuhängen, daß er (S. 54) Urk. II 185, 6f. als „Er ließ ihnen das, was in den Vorhof (*wb3*) ihrer Begräbnisstätte gelegt werden sollte, zukommen, indem es großartig und berühmt war“ übersetzt. Korrekt dürfte es aber vielmehr „wobei er das gab, was man für (Präposition *wb3*) ihre Bestattung verlangen würde, indem es groß und gepriesen war“ heißen.

Diese Annahmen beruhen allerdings nur auf dem Text, wie ihn REYMOND in sehr fragmentarischem Zustand und mit zahlreichen Fehlern in Lesung und Übersetzung herausgebracht hat. Vor dem Hintergrund des aktuellen Kenntnisstandes, der auf etwa 45 verschiedenen Handschriften meist in Hieratisch, teilweise auch in demotischer Übersetzung, wenigstens einmal sogar in griechischer Wiedergabe beruht, sind sie nicht zu halten. Ich werde auch deshalb nicht weiter auf KESSLERS Deutung eingehen, sondern ausschließlich nach dem von mir rekonstruierten Text vorgehen.

Eingeleitet wird das Ganze durch eine pseudepigraphische Rahmengeschichte. Angeblich soll es zur Zeit des Neferkasokar (2. Dynastie) eine siebenjährige Hungersnot gegeben haben. Anschließend wird aufgrund einer Traumaufforderung ein Edikt zur Restaurierung der Tempel erlassen. Dieser Text wird später, in der 4. Dynastie, durch Prinz Djedefhor zur Zeit des Cheops wieder aufgefunden und neu kopiert. Mutmaßlich soll alles Folgende als Inhalt eben dieses Ediktes gelten. Die Zielsetzung des Textes erschließt sich gut aus dem hier folgenden ausführlichen Titel, der deshalb im Wortlaut zitiert sei:

„Vorschrift, die dem Taiti Sab, obersten Vorlesepriester und königlichen Bauleiter, der die Bauten im ganzen Land leitet, aufzutragen ist bei der Gründung jedes Tempels (*hw.t-ncf*) von Ober- und Unterägypten, um alle [Dinge] an ihren richtigen Platz im Tempel zu setzen. Vorschrift des korrekten Benehmens, die jedermann aufzutragen ist, um ihn in seinen Dienst einzuweisen in jedem Dienst des Tempels, um Reinheit festzusetzen, Tabus zu verabscheuen und die Vorschriften des ersten Males einzuhalten durch alle, die im Tempel eintreten, von den hochrangigen Priestern, die zum Gott eintreten, bis zu jedem jeweiligen Dienst.“

Mit dieser Themenstellung korrespondiert auch die grundsätzliche Zweiteilung des Werkes, das sich einmal mit der Architektur und damit verbundenen Fragen befaßt, andererseits auch mit den Priestern und ihrem Dienst.

Äußerungen über heilige Tiere finden sich sowohl im Bauabschnitt als auch in den Dienstpflichten angesprochen. Die relevanten Stellen sollen hier gesammelt und kommentiert werden. Den Anfang mache ich, der Anordnung der Handschriften entsprechend, mit dem Bauabschnitt. Man muß dazu sagen, daß der ägyptische Text, anders als die meisten heutigen Architekturbeschreibungen bei Ägyptologen, nicht der Touristen-, sondern der Götterperspektive verpflichtet ist und deshalb von innen nach außen vorgeht. In den innersten Bereichen, wo die Kapellen für die Götter(statuen) liegen, werden die Tiere selbstverständlich nicht auftauchen. In diesen ganzen inneren Komplex

sollen nach ausdrücklicher Angabe des Textes nur diejenigen Personen eintreten dürfen, die als „große Priester“ (*w^b.w 3.w*) die Gottesrituale vollziehen. Ebenso finden wir im darauf folgenden Abschnitt über die Dachkapellen noch keinerlei heilige Tiere. Anders wird es aber im nächsten Abschnitt, der leider nicht allzu gut erhalten ist. Zunächst ist vom Goldhaus die Rede, in dessen Nähe offenbar auch der Bezirk des heiligen Tieres erbaut wird. Möglicherweise dieser Bezirk ist gemeint, wenn es von einem Gebäude heißt, seine Front sei auf den Tempel (*hw.t-ncf*) hin orientiert und offen, um außen herumgehen zu können. Dann beginnt die eigentliche Bauvorschrift für diesen Bezirk, der im Hieratischen *m3r.w*, im Demotischen *ššt* genannt wird. Es heißt:

„Vorschrift für den *m3r.w*-Bezirk, den Wohnsitz (*s.t n.t hmsi*) dieses Gottes, wobei er sehr verdeckt ist (*hbs r mnh*) [mit] zwei Schreinen zur Rechten und Linken [.....] in ihnen, so daß er die Sonne in ihnen sieht, denn gut fühlt sich jedes Tier dabei, die Sonne zu sehen; sie leben von ihren Strahlen. Man öffnet eine Tür [.....] zur Tür des linken Schreines. Er reicht nach außen(?). Der Gott kommt heraus [aus ihm, sobald] dieser Tag seines Dahinscheidens eintritt. Man erbaut weitere 6 Schreine außerhalb von ihnen, einen gegenüber dem anderen [von] ihnen allen [.....] erste [...] trefflich [...] dieses Gottes zum Mittelsaal. Eine Tür [ist geöffnet zu] diesem Bezirk des Erscheinens (*ššt h'i*) des heiligen Tieres, denn(?) [...] Wächter und Türhüter. Man öffnet die Tür des Platzes des Sitzens im [..... zur] Linken dieses Gevierts, so daß er herauskommt [...] ein Pronaos mit Säulen [.....] offen, um außen um den Tempel herumzugehen. Jede Außentür des Bezirkes (des heiligen Tieres) ist offen, so daß man um diesen Tempel herumgehen kann. Man macht [...], die rund um es zu seiner Rechten und Linken sind.“

Soweit diese Passage, die leider auch einen Eindruck von der oft noch sehr unbefriedigenden Erhaltung der Handschriften gibt - im Vergleich zum Durchschnitt ist sie sogar eher gut rekonstruierbar.

Es folgen viele weitere Abschnitte über die äußeren Bereiche des Tempels; wo sich Orte zur Reinigung des Königs beim Eintritt in den Tempel befinden. Es wird explizit angegeben, welche Bevölkerungsgruppe in welchen Vorhof bis zu welchem Pylon eintreten darf; Frauen müssen weiter außen bleiben als Männer. Diese Abschnitte geben zunächst einmal für unser Thema nichts weiter her, auch nicht die Wohnsitze der verschiedenen Handwerker-spezialisten. In leider ganz lückenhaftem Zusammenhang ist einmal vom äußeren Gang des Bezirkes des heiligen Tieres die Rede; vermutlich als Anhaltspunkt zur architektonischen Orientierung. Ähnliches gilt für die Ecke der Außenmauer des *m3r.w*-Bezirk, die im Zusammenhang mit einer der äußeren Mauern des Areals genannt wird.

Ganz getrennt vom Bereich des heiligen Tieres wird übrigens auch von der Viehhürde des Tempels gesprochen, die im Zusammenhang mit sonstigen Wirtschaftskomplexen auftaucht. Interessanter ist allerdings wieder, daß etwa hier, außerhalb des eigentlichen ummauerten Areals, auch die Balsamierungsstätte (*w^cb.t*) des heiligen Tieres liegt. Wieder ein wörtliches Zitat:

„Die Balsamierungsstätte des heiligen Tieres ist an der Ecke der Mauer; ihre Front zur rechten Seite der Außen[mauer], deren Front vom Tempel nach außen geht auf der linken Seite. Eine Tür ist nach außen geöffnet in der Mauer zum Teich, der außerhalb des Tempels ist.

Vorschrift zum Gründen der Balsamierungsstätte: Drei Schreine an seinem Ende, die heilige Kammer (*‘.t \$psi(.t?)*), das Resenet-Heiligtum auf der rechten Seite, das Mehenet-Heiligtum auf der linken Seite. Eine Opferhalle (*wsh.t-htp.w*) ist außerhalb von ihnen. Die Tür des Resenet-Heiligtums ist geöffnet in diese Halle. Man öffnet eine Tür der ‘heiligen Kammer’ (*‘.t-\$psy*) zu dieser Halle und dem Mehenet-Heiligtum [.....] Tür(?) in ihnen. Man macht einen Dromos (*hft-hr*) der „heiligen Kammer“ mittels eines Portikus, der mit allen Edelsteinen eingelegt ist. Man macht den Dromos [...] blockiert(?), geschmückt mit Pigmenten der Umrißzeichner, wie bei der Tür des Resenet-Heiligtums.

Danach eine Halle [...] Licht(?), um die Sonne darin zu sehen, wenn er in Frieden auf sein Bett(?) kommt in jeder äußeren Halle. Nun sind ihre Türen verschlossen, bis der Tag des Aufsteigens zum Himmel eintritt.“

Das Motiv, das hier in den letzten Zeilen angeklungen ist, findet sich etwas später wieder, wo es heißt: „Eine Tür ist geöffnet zum Gang, der zwischen der Balsamierungsstätte des [heiligen Tieres und] dem, was außerhalb von [...] ist; verschlossen, bis der Tag des Gehens zum Himmel eintritt.“

Nur als Lokalisierungsangabe genutzt wird die Balsamierungswerkstatt des heiligen Tieres in einer weiteren Passage, wo die Tore des Tempelareals resümiert werden. Auch hier taucht aber wieder das Motiv auf, eine Tür sei verschlossen, bis der Todestag eintrete.

Damit sind die einschlägigen Passagen innerhalb des Bauabschnittes abgeschlossen.

Innerhalb des Abschnittes über die Dienstpflichten der Priester ist die Anordnung hierarchisch, von den höchsten zu den niedrigsten Ämtern. Gleich die erste Sektion ist einschlägig, nämlich die Dienstanweisung für den Gouverneur und Prophetenvorsteher. Dieses Amt wird auf zwei Personen aufgeteilt, nämlich den „großen Gouverneur“ (*h3.ti-‘.w wr*) und den „nachrangigen Gouverneur“ (*h3.ti-‘.w imi-ht*). Sie sind gewissermaßen das Bindeglied zwischen der zentralen Zivilverwaltung und den inneren Angelegenheiten des Tempels. Ihre Dienstpflichten umfassen auch zeremonielle Auftritte bei Festen. Dazu heißt es:

„Sie sind mit dem Pantherfell bekleidet am Tage des Ruderfestes (*hn.t*). Sie sind es, die 'das Gesicht öffnen', um den sakrosankten (*ca*) Apis einzuführen bei jedem Fest, das in den Tempeln (*r-pr.w*) geschehen wird. Sie sind es, die den Gott ankündigen, wenn er nach draußen kommt. Sie sind es, die den Gott beim *hst*-Fest einführen. Sie sind es, die ihn herauskommen lassen zur großen Treppe (*hnt*) zusammen mit den Göttern, die mit ihm erscheinen, um sich mit der Sonne zu vereinen am Neujahrstag und an den jahreszeitlichen Festen, ungesehen, [ungehört], wobei sie Lobpreis anstimmen und den Gott preisen für Re, wenn er sich mit der Sonne vereint.“

Ich habe hier bewußt den Abschnitt über die Zeremonialpflichten vollständig übersetzt, obgleich an dieser Stelle nicht sicher ist, daß mit dem „Gott“ konkret der Apis und nicht die Kultstatue des Tempelherrn gemeint ist.

Einiges, was auch für die heiligen Tiere relevant ist, erfährt man aus der Dienst-anweisung des Schreibers des Gottesbuches:

„Er ist es, der bei jedem Rind und jedem Kleinvieh steht, das in den Tempel [hereinkommt], das in die Viehhürde gegeben wird und das zum [Geflügel]hof oder zur Schlachtbank im Tempel herabgeht, zusammen mit dem Personal des Skriptoriums des Königs und dem Sachmetpriester und dem Skorpionsbeschwörer, um heilige Tiere zu schützen, um infizierte auszusondern.“

Ganz ähnlich heißt es innerhalb der Diensanweisung des Sachmetpriesters:

„Er ist es, der dasteht [...], um heilige Tiere darunter zu erkennen, um zu verhindern, daß sie zur Schlachtbank herabgehen, um [infizierte] zu bemerken [und zu verhindern, daß] man davon ißt. Er steht da zusammen mit dem Großen der Zehn [...] nach [...] Vieh, um heilige Tiere darunter zu erkennen zusammen mit dem Skorpionsbeschwörer. Er ist es, der [...] Schutz [...] seine Rolle, um heilige Tiere mit Infektion, Zittern oder Fieber zu erkennen, die [...].“

Ferner gibt es eine Sektion, deren Anfang verloren ist, so daß nicht sicher zu bestimmen ist, welcher Dienstrang involviert ist. Immerhin erfährt man, wohl kurz hinter dem Titel, dort wo der Text etwas zusammenhängender einsetzt, sie seien Oberhäupter der Nekropole (*sc^l.t*). Möglicherweise ist also der Nekropolenvorsteher (*imi-r h³s.t*) gemeint. In der Anweisung selbst heißt es einmal „um das Grab (*is*) des heiligen Tieres zu bauen“, leider ohne erhaltenen Zusammenhang. Etwas weiter im Text wird „das Grab (*is*) des heiligen Tieres und das Felsgrab (*hr.t*) der Propheten“ erwähnt, ebenfalls ohne durchgehenden Textzusammenhang.

Schließlich gibt es wohl schon ziemlich gegen Ende des Textes eine Sektion, wo die niederen Mitarbeiter abgehandelt werden, darunter auch die Hirten des heiligen Tieres. Es heißt:

„Was den *m3r.w*-Bezirk des heiligen Tieres betrifft, so gibt es darin 4 Hirten in ihrem Monatsdienst, [macht] 1[6 Mann]. Sie sind es, die diesen Gott bewachen in seinem Haus und an [jedem] Ort, zu dem er [ge]ht, wenn er nach draußen kommt, um die Felder zu durchstreifen in [...] im Tagesverlauf [eines jeden Tages.] Stiere und Kühe mit ihm zusammen [...] Mutter, ihre Stiere und [ihre] Kühe mit ihr zusammen, um dem Herzen zu folgen [...] ihre Kinder geschehen [.....] König von [.....], um nicht leer sein zu lassen [...] Kind [.....] sein [...], denn sie ist die Mutter [.....].“

Ob weitere Fragmente im weiteren Verlauf, die u.a. von den „Inseln des Feldes“ sprechen, noch zur selben Sektion im zunehmend schlechter erhaltenen Text gehören, läßt sich derzeit nicht sagen.

Soweit also die Präsentation des Basis-Material, wie es derzeit verfügbar ist. Nunmehr sollen daraus einige Schlußfolgerungen gezogen werden. Grundsätzlich ist deutlich, daß die Rolle des heiligen Tieres am Tempel unübersehbar ist - seine Anwesenheit gehört nach der Vorstellung des Textautors zum regulären Grundbestand eines ägyptischen Tempels. Dies dürfte ein deutliches Zeichen sein, daß man den Tierkult nicht einfach dem Volksglauben zuordnen kann, sondern als Bestandteil der Hochtheologie anerkennen muß.

Da der Text prinzipiell für alle Tempel Ägyptens Gültigkeit haben soll, wird meist ohne weitere Festlegung nur allgemein vom „heiligen Tier“ gesprochen. Dennoch wird einmal, nämlich beim Gouverneur und Prophetenvorsteher, stattdessen klar und unzweideutig speziell vom Apisstier gesprochen. Dies ist eines von nicht allzu vielen Indizien, die dafür sprechen, daß der Text primär die Verhältnisse des memphitischen Raumes im Auge hat. Auch einige der sonstigen Sektionen, insbesondere die über die Hirten, lassen sich sinnvoll nur verstehen, wenn ein Stierkult betrieben wird.

Das „heilige Tier“ erscheint im Text grundsätzlich und explizit immer im Singular. Offenbar gab es jeweils nur ein Exemplar, das speziell hervorgehoben war. Zumindest für die Rinder, wo wir anhand der Apis- und Buchisgrabstelen die Abfolge teilweise ganz gut verfolgen können, entspricht dies auch eindeutig den Realitäten. Daneben gibt es aber, wie besonders aus dem Passus über die Hirten deutlich wird, eine Herde von Begleittieren, mutmaßlich Kühe als Gefährtinnen des heiligen Stieres sowie von diesem gezeugte Kälber. Diese werden aber terminologisch deutlich vom einzelnen Tier unterschieden.³ Über

³ Dies gegen Kessler, Heilige Tiere, S. 10.

die ihnen zukommende Behandlung erfährt man nichts aus dem Buch vom Tempel selbst. An sonstigen Quellen zeigt der „Elephantine-Skandal“ (pTurin 1887 rt 1, 2f.; RAD 74, 2-8), daß es prinzipiell nicht erlaubt war, Kinder eines heiligen Rindes für die Bestellung der eigenen Felder zu gebrauchen oder zu verkaufen.⁴ Die in einigen memphitischen demotischen Dokumenten belegten Priestertitel von „Kindern des Apis, deren Dahinscheiden (*wcD*) eingetreten ist“,⁵ sprechen in ihrer Formulierung eher dafür, daß man diese Tiere eines natürlichen Todes sterben ließ.

Zu beachten ist weiterhin, daß im selben Passus über die Hirten ganz eindeutig mit dem Begriff *ncf* „Gott“ eben der heilige Stier angesprochen wird, und zwar als lebendiges, auf die Weide geführtes Exemplar.⁶ Ob auch in der Dienstpflicht des Gouverneurs „Gott“ den Stier bezeichnet, scheint mir dagegen erheblich weniger sicher; es könnte auch sein, daß dieser Satz sich nicht mehr auf den Stier, sondern auf eine Statue des Hauptgottes bezieht.

Sicher als Gott bezeichnet wird das heilige Tier zu Lebzeiten, sofern man den Ausdruck „Wohnsitz dieses Gottes“ in der Baubeschreibung als Appositen zum *m3r.w* auffaßt, in dem eben das heilige Tier gehalten wird.

Die architektonische Passage über das Herauskommen „dieses Gottes“ bei seinem Todesfall ist zwar eindeutig auf das Tier bezogen, aber nicht zu seinen Lebzeiten - obgleich die Situation direkt beim Todesfall vorliegt, noch vor dem Einsetzen irgendeiner rituellen „Vergöttlichung“. Indirekt läßt sich die Designierung als „Gott“ zu Lebzeiten beim Apisstier übrigens auch aus dessen Balsamierungsritual nachweisen. Dort wird für den Todesfall angeordnet, daß es einen Klageruf geben soll mit dem Wortlaut „es gibt keinen Gott“.⁷ In der Situation sinnvoll verstehbar ist das nur, wenn das Tier zu seinen Lebzeiten eben als Gott verstanden wurde. Auch im weiteren Verlauf des Balsamierungsrituals wird noch vor der Durchführung irgendwelcher religiöser Zeremonien der tote Stier immer als „der Gott“ bezeichnet.

Bei der Unterbringung der Tiere sind offenbar wenigstens ansatzweise Regeln artgerechter Tierhaltung angewendet worden. Man erkennt einerseits durchaus ein ägyptisches Bewußtsein, daß ein Tier, anders als eine Kultstatue, Licht und

⁴ Für die von Kessler, Heilige Tiere, S. 102f. postulierte Opferung der Apiskinder sehe ich keinerlei positiven Beleg; die von ihm angeführten vier farbigen Kälber - zu denen jetzt A. Egberts, In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves, EU 8 (Leiden 1995) zu vergleichen ist - sind m.W. nirgends spezifisch als Apiskinder ausgewiesen, ganz abgesehen davon, daß sie getrieben, aber nicht geschlachtet werden.

⁵ P. W. Pestman, Recueil de textes démotiques et bilingues (Leiden 1977), S. 4f. u. 13 Anm. j). Vgl. auch Kessler, Heilige Tiere, S. 102. An der von ihm dort zitierten Stele aus dem Serapeum (Louvre 3689) dürfte wohl *i:iri(3y=)w wcUpr* zu lesen sein.

⁶ Dies gegen Kessler, Heilige Tiere, S. 10f.

⁷ pWien D 3873 rt. 1, 3 u. 4, 15; zur philologischen Interpretation s. Quack, Enchoria 21 (1994), S. 187.

Luft braucht. Andererseits wird das heilige Tier auch auf die Weide gebracht, wo es eine natürliche Herdenstruktur mit Kühen und Kälbern vorfinden kann. Die Tatsache, daß nach den spätzeitlichen Stelen die Apis- und Buchisstiere ein recht hohes Alter erreicht haben, zeigt jedenfalls, daß zumindest bei dieser Tierart die ägyptischen Tempel es verstanden, ihnen gute Lebensbedingungen zu schaffen. Anders sieht das bei manchen anderen Tierarten aus, wo die mumifizierten Exemplare oft an den Knochen Folgen ungesunder Haltung zeigen.⁸

Nicht ohne Interesse ist die Bezeichnung des Ortes für das heilige Tier als *m3r.w* bzw. im Demotischen als *ššt*. Letzterer Begriff bezeichnet generell das „Fenster“, ist aber auch sonst spezifisch als Ort des heiligen Tieres bekannt. Im Wiener Handbuch der Apisbalsamierung⁹ (rt 1, 2. 3. 7; 4, 15) ist es speziell der Ort, an dem die Handlungen beginnen, d.h. wohl eben der Platz, an dem der Stier gelebt hat und auch verstorben ist.¹⁰ Auch aus einer Inschrift in Philae im Zusammenhang mit dem Kult des dortigen Falken ist es bekannt.¹¹

Das ältere Wort *m3r.w* hat schon einige Diskussion erfahren, die hier kurz zusammengefaßt sei.¹² Die ältesten sicheren Belege stammen aus der späteren 18. Dynastie (Amenophis III.),¹³ jedoch nennen Inschriften in Edfu ein solches Gebäude bereits für einen Sesostris. Diese Bauten werden oft als Lustgarten oder ähnlich verstanden. Sie beinhalten üblicherweise einen Teich oder See und viel Vegetation. Bevorzugt treten sie bei Gottheiten solarer Natur auf. Im Lichte der Belege für *m3r.w* im Zusammenhang mit heiligen Tieren wäre zu erwägen, inwieweit es sich um Stätten handelt, an denen bewußt Pflanzen- und Tierwelt im Tempelbereich gehalten wurden, um darin sinnfällig das Wirken der Gottheit zu zeigen - konzeptionell vergleichbar etwa der bekannten Weltenkammer im Sonnenheiligtum des Niuserre.

⁸ S. etwa J. Boessneck/A. von den Driesch, Tuna el-Gebel I. Die Tiergalerien, HÄB 24 (Hildesheim 1987), S. 170-173.

⁹ R. L. Vos, The Apis Embalming Ritual. P. Vindob. 3873, OLA 50 (Leuven 1993).

¹⁰ Vgl. dazu meine Bemerkungen J. F. Quack, Beiträge zum Verständnis des Apis-Rituals, Enchoria 24 (1997/98), S. 43-53, bes. S. 51 mit Anm. 32. Die von Vos, Apis Embalming Ritual, S. 33 angesetzte Bedeutung „wrapping-room“ läßt sich nicht erhärten.

¹¹ H. Junker, Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Quellen, WZKM 26 (1912), S. 42-62, T. 1-3, bes. S. 48 (39) u. 58f. u. 62.

¹² S. besonders B. Gunn, The Name „Maru-Aten“, in: T. E. Peet/C. L. Wooley, The City of Akhenaten, Part I. Excavations of 1921 and 1922 at El-aAmarneh, EES 38 (London 1923), S. 156-158; A. Badawy, Maru-Aten: Pleasure Ressort or Temple?, JEA 42 (1956), S. 58-64.

¹³ Ob das Gebäude *m33* im pHarris I 17a, 4 u. 72, 6 tatsächlich damit gleichzusetzen ist, halte ich ungeachtet der Diskussion bei P. Grandet, Le papyrus Harris I (BM 9999), BdÉ 109 (Kairo 1994), volume II, S. 91f. Anm. 332 für zweifelhaft.

Ein *m3r.w*-Gebäude, das für den vergöttlichten Amenophis, Sohn des Hapu, errichtet wurde, ist in der Lautform *ml* noch in demotischen Urkunden der Ptolemäerzeit belegt, wobei einige Texte ein oberes und ein unteres *ml* unterscheiden.¹⁴ Der Lautwandel der Gruppe *3r* zu *l* ist dabei regulär.¹⁵

Zumindest für die Belege aus den spätzeitlichen Tempeln ist die Verbindung mit dem Tierkult, insbesondere bei heiligen Falken, eindeutig. So gibt es mehrere Texte aus Philae,¹⁶ die den heiligen Falken spezifisch einladen, sich zum *m3r.w* zu begeben. Auch in Edfu stehen wenigstens einige der Erwähnung dieses Wortes unzweideutig im Zusammenhang mit dem heiligen Tier.¹⁷

Die Lage des betreffenden Bezirkes geht leider aus dem bisher rekonstruierten Text des Buches vom Tempel nicht völlig klar hervor, doch spricht die Abfolge dafür, daß es sich um einen Komplex handelt, der eher mit dem Kernbereich des Tempelhauses koordiniert war, vermutlich seitlich daneben liegend. Die großen offenen Höfe und Pylone werden erst später erwähnt, so daß es hier keine Anhaltspunkte gibt, das heilige Tier in irgendeiner Form mit dem Vorhofbereich zu verbinden.

Deutlich ist in jedem Fall, daß es keine explizit gemachte Verbindung zwischen dem heiligen Tier und einem speziell königlichen Statuenkult gibt. An der einzigen Stelle des Textes, wo Königsstatuen explizit genannt werden, nämlich etwa im Bereich des Pronaos auf dem Weg nach innen zur Opferhalle, spielt das heilige Tier keinerlei Rolle; umgekehrt wird das Tier nicht spezifisch mit dem König verbunden.

Schon bislang gut bekannt sind die Regeln für die Viehbeschau, bei der es unter anderem auch darum geht, Tiere zu erkennen, die aufgrund ihrer spezifischen Körpermerkmale als „heilig“ eingestuft werden und deshalb nicht geschlachtet werden dürfen.¹⁸ Da ich die betreffenden Abschnitte bereits an

¹⁴ Zusammenfassung der Belege bei D. Wildung, Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten, MÄS 36 (München/Berlin 1977), S. 266-270; sowie G. Vittmann, Kursivhieratische und frühdemotische Miscellen, Enchoria 25 (1999), S. 111-127, dort S. 118 Anm. 45 zur Korrektur von angeblichem *sl* zu *ml*.

¹⁵ C. Peust, Egyptian Phonology. An Introduction to the Phonology of a Dead Language (Göttingen 1999), S. 129. Die von Badawy, JEA 42, S. 58 vertretene semitische Etymologie des Wortes *m3r.w* ist nicht zu halten.

¹⁶ Junker, WZKM 26, S. 45 (9), 48 (39), 49 (54).

¹⁷ Vgl. die Diskussion bei P. Wilson, A Ptolemaic Lexicon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu, OLA 78 (Leuven 1997), S. 404f.

¹⁸ Vgl. hierzu etwa P.W. Pestman, Recueil, de textes démotiques et bilingues (Leiden 1977), I, p. 111-115; II, 117-125, F. von Känel, Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket (Paris 1984), p. 255-277.

anderer Stelle in ihrem Gesamtzusammenhang diskutiert habe,¹⁹ will ich darauf nicht im Detail eingehen.

Einiges erfährt man über Maßnahmen im Zusammenhang mit dem Tod des heiligen Tieres. Die dafür verwendete Formel *hrw ni!šmi! r p.t* entspricht übrigens phraseologisch fast genau dem, was in den Buchis-Stelen von Armant zu finden ist.²⁰ Speziell im Todesfall werden sonst verschlossene Türen geöffnet, durch die offenbar der tierische Leichnam zur Balsamierungsstätte gebracht wird. Eine prinzipiell vergleichbare Passage findet sich im Apisritual pWien 3873 rt. 4, 10-12, wo es darum geht, eine Tür zu öffnen, um den Leichnam aus dem Stallbereich herauszubringen.²¹

Die Balsamierungsanlage selbst besteht aus mehreren Räumen. Im Zentrum liegt eine „heilige Kammer“ - oder ist „Kammer des Heiligen“ zu verstehen? Dieses Bauwerk ist mutmaßlich auch im Bestattungsritual des Apisstieres pWien 3873 rt. VIb, 20 belegt, wo unter den Gerätschaften genannt wird: „schwarzes Tuch, um es über den Eingang der *ʕ.t špsy* zu binden“.²² Meinem Verständnis nach würde ich annehmen, daß es sich bei dieser Kammer eben um den Sezier- und Pökelraum handelt, der während der Operation speziell durch ein Tuch vor neugierigen Blicken abgeschirmt wurde.

Ein weiterer interessanter Beleg findet sich auf der ptolemäerzeitlichen Stele Kairo CG 31099, Z. 12. Dort lese ich *iri!NN p3 hrw 70 r-jw=f šmsi!p3 ncf ʕ wsir-ḥp r ḥr w^cb=f n-mtw=f šm r t3.y=f, w^cb.t ʕ.t r t3 wshy.t (j)jr r3 a-šbsy nti-iw n3 w^cb.w nti ip (r) p3-nti w^cb n n3 rpy.w Mn-nfr pḥ r.r=s* „NN verbrachte die 70 Tage, indem er dem großen Gott Osiris-Apis diente, indem er (stets) rein war und zu seiner großen Balsamierungswerkstatt ging, zur Halle bei der Tür der ‘Kammer des Heiligen’, zu welcher die Priester gelangen, welche den Tempeln der memphitischen Region zugerechnet werden“.²³ Einerseits erfährt man hier, daß selbst speziell ausgewählte Priester im Allgemeinen nur in die Halle vor der Kammer des Heiligen gehen durften, nicht in diese selbst hinein. Andererseits entspricht

¹⁹ Quack, in: Seidlmayer (Ed.), Religion in Context, iDr.

²⁰ R. Mond/O. H. Myers, The Bucheum III (London 1934), T.XXXVII-XLIV; die jüngsten Stelen (T. XLVf. ändern die Phraseologie etwas.

²¹ Zur Stelle s. Quack, Enchoria 21, S. 188f.

²² Vgl. Vos, Apis Embalming Ritual, S. 57 254 u. 292. Gegen Vos ist nicht *kn*, sondern *in-n* zu lesen, s. Quack, Enchoria 21 (1994), S. 188. Außerdem würde ich vermuten, daß das angebliche demotische *b* „Öffnung“ dieses Textes doch nichts anderes darstellt als eine ungewöhnliche Graphie für *r*’ „Mund, Tür“, für das sonst im Text jeder demotische Beleg fehlen würde, während im Hieratischen in ganz entsprechender Verwendung durchgängig *r*’ gebraucht wird.

²³ S. auch W. Spiegelberg, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Die demotischen Denkmäler 30601-31166. Die demotischen Inschriften (Leipzig 1904), S. 31 u. 33.

gerade diese Halle auch einem Beschreibungselement des Buches vom Tempel.

Weniger aufschlußreich ist der Titel des Hor-pa-jjr-di-s auf der Statue Kairo CG 665, der „Prophet des Osiris von der Kammer des Heiligen, Prophet der Kammer des Heiligen, Prophet der Götter der Kammer des Heiligen“ ist. Auch dort paßt der osirianische Bezug aber gut für einen Balsamierungsort.

Links und rechts dieser besonders sakrosankten Kammer befinden sich das Resenet- und Mehenet-Heiligtum. Diese Bauwerke sind auch sonst gut bekannt und meist besonders in Sais lokalisiert.²⁴ Sie dürften hauptsächlich mit den für die Balsamierung benötigten Stoffen zu tun haben. Die mit diesen Bauwerken verbundenen Richtungen sprechen, sofern man eine Blickachse von West nach Ost annimmt, dafür, daß die Namen der Kammern tatsächlich mit den Wörtern für „Süden“ und „Norden“ zu verbinden sind.²⁵

Ungewöhnlich für das Buch vom Tempel ist, daß für den Dromos speziell ein Portikus mit Edelsteinausschmückung, für einen weiteren Torbereich Dekoration mit Pigmenten des Umrißzeichners angeordnet wird. Normalerweise werden Details des Bauschmuckes (wie auch genaue Maße) nicht festgelegt, also zur freien Einzelentscheidung offengelassen. Die spezifische Festlegung im vorliegenden Fall deutet auf eine besondere Wichtigkeit hin. Insbesondere die Edelsteine zeigen dabei eine über das Normalmaß hinausgehende Aufwertung des betreffenden Bauteils, die sicher mit der besonders großen Heiligkeit der betreffenden Kammer zu tun hat.

Während der Kernbereich der Wabet, also die zentrale Kammer, Resenet, Mehenet und die Opferhalle, überdacht sind, scheint es in der Nachbarschaft noch einen offenen Hof gegeben zu haben. Offenbar war es zumindest für Teile der Zeremonien im Umkreis der Aufbahrung erwünscht, direkten Sonneneinfall zu ermöglichen. Theologische Erklärungen fehlen hierzu ebenso wie auch sonst fast immer im Buch vom Tempel, das ein sehr praktisch orientierter Text ist.

Zur *w^cb.t* wäre noch zu sagen, daß direkt um sie nach der Beschreibung des Buches vom Tempel allerlei Speicher sowie eine Textilwerkstatt (*n3i.t*) angelegt sind. Dieses Nebeneinander erklärt wohl auch den Vermerk in der demotischen Biographie des Hohenpriesters von Memphis Petubastis II, wo es heißt *wn-n3.w*

²⁴ P. Kaplony, Eine Spätzeitinschrift in Zürich, in: Fs Museum Berlin (Berlin 1974), S. 119-150, dort S. 119-141; R. el-Sayed, Documents relatifs à Saïs et ses divinités, BdÉ 69 (Kairo 1975), S. 180-199. Nota bene: Sofern die Angaben des Buches vom Tempel ausreichen, um Resenet und Mehenet auch außerhalb von Sais möglich zu machen, entfällt die von Kaplony, in: Fs Museum Berlin, S. 149 postulierte Notwendigkeit, der sonst mit Titel in Heluan und eventuell Heliopolis versehene Priester habe nach Sais reisen müssen, um dort den Kult des Osiris im Mehenet zu versehen.

²⁵ Dieser Bezug wurde von Kaplony, in: Fs Museum Berlin, S. 120f. abgelehnt, der *mḥnt* von der Wurzel *mḥn* ableiten und *rsn.t* als spätere falsche Analogiebildung verstehen will.

ir=f ip n3 pr-ḥc t3 w^cb(.t) „Er inspizierte die Speicher der Balsamierungsstätte“.²⁶

Eine entsprechende Titelsequenz bei Psenptah III. lautet ähnlich [...] *nti ip n3 pr-ḥc t3 w^cb.t n t3 krs.t n ḥp* „[...] der die Speicher der Balsamierungsstätte des Begräbnisses des Apis revidiert.“²⁷

Endstation ist dann das Grab in der Wüste, über das man leider bislang nur unzusammenhängende Fetzen aus dem Buch vom Tempel heranziehen kann. Immerhin ist dies ein Aspekt, der auch sonst gut bekannt ist. Ältestes bislang gefundenes Apisgrab ist ein unter Amenophis III. tief in der Wüste angelegtes; für spätere Epochen sind dann die großen Katakombengewölbe typisch. In Heliopolis gibt es bereits in der Ramessidenzeit nachgewiesene Gräber des Mnevis.²⁸ Gerade wenn die älteren Bestattungsorte sehr verborgen und äußerlich unaufdringlich gehalten wurden, besteht auch noch einiges Potential für weitere Entdeckungen.

Auch wenn es nicht direkt zu meinem Thema gehört, sei doch ein Textzitat über die Auffindung und den Wert gerade der heiligen Rinder gebracht, das nicht allgemein bekannt sein dürfte. Gerade da ich nachweisen konnte, daß im Buch vom Tempel die heiligen Stiere als „Normalfall“ des heiligen Tieres angesetzt werden, liefert es eine willkommene Ergänzung dafür, daß gerade diese Tierart tatsächlich überregional besonders als Form des Gottes anerkannt war. Das betreffende Stück stammt aus den Fragmenten vom Anfang der Weisheitslehre des Pnsinger stammt, die sich heute in Paris befinden und seit BOESERS Bearbeitung von 1922 nicht neu untersucht worden sind; Boeser hat aber einige entscheidende Gruppen nicht richtig gelesen.

Der Zusammenhang gilt eigentlich der Arbeit, um Vermögen zu erwerben. Dabei kommt die Rede auch auf die Viehwirtschaft, und es heißt:

„Das Kalb der Kuh gilt für jede Hypothek.

Das Leben von Moment zu Moment ist [...] der Kühe.

Und Apis und Mnevis kommen heraus aus ihnen in jedem [Ort].

Der große Stier von ..., der [...] Stier von Natho

²⁶ E.A. E. Reymond, *From the Records of a Priestly Family from Memphis*, Vol. I, ÄA 38 (Wiesbaden 1981), S. 126 (Text 17, Z. 25), T. 9, in der Lesung nach dem Photo überprüft und in der Übersetzung verbessert.

²⁷ Reymond, *Records*, S. 153 Z. 10, T. XI. Das von Reymond davor ergänzte *sh3 n3* ist auf der Photographie nicht nachvollziehbar. Statt des von ihr gelesenen *n3 nti w^cb* würde ich eher *t3 w^cb(.t)* (mit alphabetisch ausgeschriebenem und teilweise beschädigtem *w*) lesen wollen. Die von Kessler, *Heilige Tiere*, S. 94 aus dieser Stelle (und der nach ihrem Vorbild ergänzten Stele der Taimouthes) gezogenen Schlüsse sind aufgrund der verbesserten Lesung zu korrigieren.

²⁸ D. Raue, *Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich*, ADAIK 16 (Berlin 1999), S. 106-108; 347-349 u. 384-386.

Buchis(?), der Gott von Armant, der schwarze Stier von Per-Inebu.
Die großen Götter, die auf [Erden] sind, sie befinden sich alle unter den Rindern.
Und ihr Rinderhirte erhält Gold [...]
Und man gibt ihm eine Stellung im [Tem]pel wie dem Propheten.
Ihre Größe [...] die Rinder [...] der Rinderhirte unter den Menschen.
Sie offenbaren sich, indem sie geschützt sind, ihr Rinderhirte ist geschützt ihnen
gemäß.²⁹

Bedeutsam ist dieser Ausschnitt in mancherlei Hinsicht. Einerseits sind die realen Informationen, einschließlich der Aufzählung der wichtigeren Arten heiliger Stiere, nicht ganz bedeutungslos. Neu und aufschlußreich ist vor allem die Bemerkung, der Hirte, in dessen Herde das heilige Rind gefunden würde, erhielte Gold (und vielleicht noch andere Belohnungen) sowie im Tempel eine Stellung wie ein Prophet. Meines Wissens gibt es sonst keine Hinweise darauf, was für Folgen die Entdeckung eines neuen heiligen Tieres für den Hirten der betreffenden Herde hat.

Vor allem ist auch die Einbettung der Passage nicht unwichtig. Der Papyrus Insinger ist in der Spätzeit das wohl meistverbreitete Weisheitsbuch Ägyptens überhaupt gewesen; mir sind nicht weniger als neun verschiedene Handschriften bekannt. Von diesen zirkulierten viele nachweislich in einem Priester-milieu. Gleichzeitig ist die Lehre des Papyrus Insinger ein Zeugnis sehr tiefen religiösen Empfindens. Die Tatsache, daß der Textautor hier und nochmals ganz am Ende der Lehre, wo Apis und Mnevis genannt werden, die heiligen Rinder als wichtigen Bestandteil des religiösen Lebens voll anerkennt, zeigt erneut, so es dieses Beweises noch bedürfte, daß Tierkult nicht eine Verirrung der Massen ist, sondern ein Phänomen der Elite - und seine Zunahme im Verlauf der Zeit dürfte weniger mit dem Aufkommen ganz neuer Ideen zu tun haben und mehr mit einer zunehmenden Verbreitung der früher esoterischen Lehren in popularisierter Form.

²⁹ Fragment de Ricci III+II, x+2, 9-18, publiziert bei P. A. Boeser, Transkription und Übersetzung des Papyrus Insinger, OMRO 3 (1922), S. I-XLVIII, 1-40, T. 1, dort S. XLVIf., T. 1. Boeser hat weder den indirekten Join der beiden Fragmente gesehen noch die Gruppe *imi-r' ih.w* erkannt (letztere als *šs* verlesen).

Wo faß ich dich, göttliche Natur ...

(Kurzfassung)*

ALEXANDRA VON LIEVEN

Der ägyptische Tierkult wird meist als Ausdruck des „primitiven“ Volksglaubens gewertet. Dabei schwingt ausgesprochen oder nicht die Annahme mit, die geistige Elite Ägyptens, zumal die Priester selbst, hätten vergeistigtere Konzepte von der Gottheit besessen. Was aber sagen wissenschaftliche und theologische Texte über Tiere in Relation zu Göttern?

Ein wissenschaftlicher Traktat über Tiere, der gewiß nicht im Verdacht steht, den niederen Schichten der Gesellschaft zu entstammen, ist in pBrooklyn 47.218.48+85 erhalten¹. Dieser Text befaßt sich mit Schlangen und der Behandlung der durch sie verursachten Bißwunden. Zunächst werden 38 einzelne Arten beschrieben; die Rezepte zur Behandlung der Bisse finden sich im Anschluß in einem zweiten Textteil.

Hier ist nur die Beschreibung der Schlangenarten von Bedeutung. Jeder Paragraph enthält den Namen der jeweiligen Schlange, eventuelle Gattungszugehörigkeit, sowie Bemerkungen zu Farbe, Größe und Gefährlichkeit. Am Ende findet sich bei den meisten aufgelisteten Schlangen noch eine Angabe, welche Gottheit sich in diesem Tier manifestiert. Die übliche Formel lautet „Er steht für Gott X“. In den Fällen, wo diese Angabe fehlt, wird auf andere Weise ein götterweltlicher Bezug hergestellt, etwa wenn die realweltliche Schlange bereits den Namen einer mythologischen Schlange trägt.

Es läßt sich also feststellen, daß der Autor des Schlangentraktats jede ihm bekannte Schlange mit einem göttlichen oder dämonischen Wesen in Beziehung sah und daß er diese Information für essentiell wichtig zur Beschreibung des jeweiligen Reptils hielt. Es handelt sich um eine wissenschaftliche Aussage vergleichbarer Qualität wie Aussagen über Farbe und Größe. Ausgangspunkt des Interesses ist im Gegensatz zum „normalen“ Tierkult nicht der Gott, sondern das Tier. Der Gott wird in der Schlange sichtbar und wirksam. Von einer Verehrung dieser Wesen wird jedoch nichts gesagt.

* Eine ausführliche Fassung mit Detailauswertung der behandelten Quellen und Edition der Berliner Baumliste erscheint in ZÄS (vermutlich Heft 132, 2004).

¹ S. Sauneron, Un traité égyptien d'ophiologie, Bibliothèque générale 11, Kairo 1989.

Die Zuordnungskriterien waren sehr komplex, unter anderem spielen jedoch Farbe und Giftigkeit eine Rolle.

Eine sehr ähnliche Auflistung von Tieren enthält auch pJumilhac 15,9-16-22². Dieser Abschnitt der großen Gaumonographie³ thematisiert verschiedene Caniden. Behandelt werden der Wolf(?) und neun Hunde, deren Hauptmerkmale, ähnlich wie im Schlangenserpapyrus, die unterschiedlichen Färbungen sind. Sodann wird die Gottheit genannt, die sich darin manifestiert. Abweichend vom Schlangenserpapyrus folgen zusätzliche religiös-mythologische Angaben, auch betreffs der Verehrung und Bestattung solcher Tiere. Das Auftreten dieser Informationen in der Gaumonographie ist gattungsbedingt sinnvoll.

Bezüglich der Götterzuordnungen erweist sich pJumilhac als einerseits erheblich komplexer, andererseits aber stellenweise besser nachvollziehbar als das Schlangenserpapyrus. Komplexer deshalb, weil sich im Falle des Wolfs und partiell auch des zweiten Hundes außer der „er steht für“-Relation auch noch eine „das ist“- und eine „Verwandlungsform“-Relation mit jeweils unterschiedlichen Göttern fassen lassen. Leider ist wegen der kompilatorischen Natur des Textes nicht klar, ob dies nur das Resultat der Zusammenstellung verschiedener Quellen ist, die unterschiedliche Bezeichnungen für dasselbe Konzept verwendeten, oder ob davon unabhängig verschiedene Begriffe verschiedene Grade von Konsubstantialität mit dem Göttlichen bezeichneten. Besser nachvollziehbar ist hingegen die Zuordnung von Göttern zu Farben.

Eine andere, leider sehr schlecht erhaltene Aufstellung von Tieren und mit ihnen verbundenen Göttern in den Onomastika II und III von Tebtynis und in der Tanisparallele scheint sowohl spezifische, namentlich identifizierte heilige Tiere als auch generische Vergöttlichung von Tieren umfaßt zu haben⁴. Der Unterschied zwischen beiden Arten ist hier besonders gut faßbar. Im ersteren Falle - es handelt sich hauptsächlich um die wohlbekanntesten heiligen Stiere - erscheinen in der Tierliste die Eigennamen Apis, Mnevis und Buchis, denen als Korrelat die jeweiligen Städte ihrer Verehrung - Memphis, Heliopolis und Armant zugeordnet werden. Demgegenüber steht im zweiten Falle die Verknüpfung eines Gattungsnamens, etwa Löwe, Nilpferd, Mistkäfer, Schwalbe etc. mit dem Namen eines Gottes. In pTanis gehört dazu jeweils noch eine als

² J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, Paris 1961, S. 81-96, 127f.

³ Sammlung der auf eine bestimmte Region („Gau“) bezüglichen Mythen.

⁴ J. Osing, *Hieratische Papyri aus Tebtunis I, The Carlsberg Papyri 2, CNIP 17*, Kopenhagen 1998, S. 257f., Taf. 26, 26A.

Determinativ fungierende Zeichnung, wobei die drei Stiere auf Götterstandarten stehen, die anderen Tiere nicht⁵.

Leider ist die Liste äußerst schlecht erhalten, so daß über ihre Systematik kaum weitere Aufschlüsse gewonnen werden können. Festzuhalten ist immerhin, daß es einerseits zwei Klassen von heiligen Tieren gibt, zum anderen, daß die Zuordnung, wo erhalten, auch sonst bekannten mythologischen Vorstellungen folgt. Die eine, offensichtlich ranghöhere Klasse wird durch die einen eigenen Titel führenden individuellen heiligen Tiere, von denen es jeweils nur ein lebendes Exemplar geben kann, gebildet, die zweite Klasse dagegen konstituieren generische heilige Tiere, d.h. sämtliche Angehörigen einer bestimmten Tierart. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß die einen selbst als (weitgehend) eigenständige Götter auftreten können, während die anderen einem bestimmten Gott geweiht sind, der sich fallweise in ihnen manifestieren kann.

Das Tebtynisonomastikon enthält nun aber Derartiges nicht nur für Tiere. Unmittelbar vor der Tierliste gab es eine Baumliste, die Bäume mit Orten zusammenstellt. Es wird sich um die in diesen Orten heiligen Arten handeln, wie sie aus den Listen der *materia sacra* bekannt sind. Die Art der Verknüpfung entspricht der für die spezifischen heiligen Tiere wie den Apis, auch wenn es sich um Gattungsnamen für Bäume handelt. Sie war oben bewußt von der hier eigentlich in Rede stehenden Manifestation von Göttern in Elementen der Natur abgesetzt worden⁶. Es ist also zu fragen, ob es letztere für Pflanzen auch gab.

Tatsächlich lassen sich Quellen dafür benennen. Eine davon ist eine Aufstellung von Baumharzen und dergleichen Produkten, die in unterschiedlichem Umfang in den Tempeln von Edfu und Athribis auf den Wänden besonderer Räumlichkeiten aufgezeichnet war⁷. Beide Versionen gehen auf eine kanonische Liste zurück, deren originaler Umfang möglicherweise den des monumental überlieferten noch überstiegen haben könnte. Dieser Text handelt mit wissenschaftlicher Genauigkeit über Eigenschaften wie Farbe, Form und Qualität der jeweiligen Substanz. Neben diese Angaben tritt wie im Schlangenserpapyrus und in pJumilhac eine Notiz über die göttliche Herkunft. Diese wird mit

⁵ F.Li. Griffith/W.M.F. Petrie, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, London 1889, Pl. X.

⁶ Zu diesen spezifischen Kulturen darf wohl auch der Zwiebelkult von Pelusium gerechnet werden, der neben der Tierverehrung bei den christlichen antiken Autoren gern als Paradebeispiel heidnischer Torheit angeführt wird (z.B. P.W. van der Horst, *Chaeremon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, EPRO 101, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1987², S. 36f.).

⁷ M. Chermette/J.-C. Goyon, *Le Catalogue Raisonné des Producteurs de Styrax et d'Oliban d'Edfou et d'Athribis de Haute Égypte*, SAK 23, 1996, S. 47-82.

„entstanden in/aus“ oder „hervorgegangen aus“ ausgedrückt, als Ursprungsorte selbst werden etwa „die Knochen des Gottesleibes“ genannt, insbesondere aber die Augen verschiedener Götter.

Zuordnungskriterium ist offensichtlich die Qualität. Demgegenüber ist die Farbe zweitrangig, wenn auch nicht völlig irrelevant.

Eine Baumliste der Form „Betreffs der X-Bäume: das ist Gott Y“ enthält auch pBerlin 14476 recto⁸. Von den bislang besprochenen Listen unterscheidet sich die vorliegende unter anderem dadurch, daß nur das göttliche Korrelat ohne weitere Angaben zu den Bäumen genannt wird.

Pflanzen können also ebenso wie Tiere als sichtbare Manifestationen des Göttlichen betrachtet werden. Doch damit nicht genug. Die bereits genannten Onomastika Tebtunis II und III bzw. pTanis enthalten eine sehr ähnliche Liste mit zugeordneten Göttern auch für Mineralien⁹. Leider ist es dabei fast unmöglich, die Zuordnungskriterien auszumachen.

Schließlich enthalten die Onomastika auch noch verschiedene Listen von Dekanen, die teilweise ebenfalls Götternamen zu jedem Sternbild angeben¹⁰. Tatsächlich ist auch das „Klassische Himmelsbild“¹¹ im Prinzip nichts anderes als eine illustrierte Liste von Gestirnen des Nord- und Südhimmels mit Zuordnung der sich darin manifestierenden Götter.

Welche Schlüsse ergeben sich nun aus dem vorgestellten Material? Zunächst einmal ist festzuhalten, daß die Verbindung mit Göttern keineswegs auf die üblicherweise als „heilig“ bekannten Tiere, ja nicht einmal auf Tiere überhaupt beschränkt ist. Vielmehr sind Tiere und Pflanzen, Gestirne und Mineralien, kurz die gesamte belebte und unbelebte Natur vom Göttlichen erfüllt. Vom normalen Tierkult unterscheidet sich das Phänomen auch dadurch, daß nicht nur verehrungswürdige Götter, sondern auch negativ bewertete Gestalten wie Seth, Apopis usw. zu ihrem Recht kommen.

Alle relevanten Quellen gehören, soweit überprüfbar, in das Umfeld der Tempel. Dieser Glaube entspringt also nicht etwa zurückgebliebenen Unterschichten, sondern findet sich gerade auch in höchsten Kreisen der wissenschaftlichen

⁸ Bislang unpubliziert, für eine Edition s. die ausführliche Fassung dieses Beitrags.

⁹ Osing, Hieratische Papyri aus Tebtunis I, S. 255f., Taf. 26, 26A.

¹⁰ Osing, Hieratische Papyri aus Tebtunis I, S. 187-197, Taf. 16-17A.

¹¹ O. Neugebauer/R.A. Parker, Egyptian Astronomical Texts III. Decans, Planets, Constellations and Zodiacs, London 1969, Pl. 3 und passim.

und priesterlichen Elite. Der Tierkult in seiner bekannten, eingangs erwähnten Form ist nur eine logische Weiterentwicklung der Vorstellung von einer allgemeinen und grundsätzlichen Göttlichkeit der Natur¹². Die Tierköpfe der ansonsten anthropomorph dargestellten Götter, die so charakteristisch sind für die religiöse Ikonographie des Alten Ägypten, vervollständigen das Dreieck zutiefst miteinander verflochtener Konzepte.

¹² Zu vergleichen wäre hier auch die bekannte Ba-Lehre Buch von der Himmelskuh 275-286, wo unter anderem der Luft, dem Regen und den Schlangen attestiert wird, den Ba verschiedener Gottheiten zu enthalten (E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, OBO 46, Freiburg (Schw.)/Göttingen 1991², S. 26f., 46f.).

Die Macht des Krokodils¹

ANGELIKA LOHWASSER

Auf dem napatanischen Privatfriedhof von Sanam, der 1912/13 von F. L. GRIFFITH ausgegraben wurde, fand sich im Grab 151 ein kleines Fayenceplättchen, das heute im Rijksmuseum van Oudheden (Leiden) unter der Inv.-Nr. F 1940/11.10 aufbewahrt wird.² Auf diesem Plättchen ist auf der Vorderseite ein König abgebildet, der ein Krokodil speert, auf dem er steht. Über dem Krokodil, dessen Schnauze zusammengebunden ist, ist eine große Maatfeder wiedergegeben, vor der Krone des Königs ein kleines Udjat. Auf der Rückseite des Plättchens sind zwei Skorpione dargestellt.

In der ägyptischen Mythologie hat das Krokodil einen höchst ambivalenten Charakter. Einerseits ist es das gefährliche Ungeheuer, das den Menschen im und am Nil tötet, andererseits wurde es in verschiedenen Regionen göttlich verehrt. Die Verehrung dürfte vor allem eine Besänftigung des Raubtieres zum Ziel haben – die Furcht vor dem todbringenden Wassertier bewirkte den Glauben an ein göttliches Wesen, dessen Wohlwollen errungen werden sollte. Auf unserem Amulett ist allerdings nicht ein Krokodilgott, sondern ein Symbol einer (bösen) Zaubermacht, das bezwungen werden muß, gezeigt. Diese Metapher ist in Ägypten gut belegt. Am bekanntesten sind sicher die Darstellungen des "Horus auf den zwei Krokodilen", den sogenannten Horusstelen. Ähnlich zu unserer Darstellung des Krokodils mit der zusammengebundenen Schnauze ist die Vignette zum Totenbuch-Spruch 31, dem "Spruch, um das Krokodil zu vertreiben, das herankommt, um den Zauber des NN von ihm fortzunehmen im Totenreich". Das Krokodil wird im Totenreich – genauso wie in der Welt der Lebenden – als Bedrohung empfunden, gegen die man sich einerseits mit Sprüchen, andererseits mit Amuletten schützen möchte. Eine andere Szene ist nicht im Totenkult verankert, zeigt jedoch formal eine enge Parallele zu unserem Plättchen: Sched auf dem Streitwagen, der wilde Tiere erlegt. In dieser Szene steht Sched zusammen mit einer Begleitperson

¹ Zusammenfassung eines Artikels, der in *Der Antika Sudan / MittSAG* 13 (2002), 47-58 gedruckt erscheint. Foto und Zeichnung des Plättchens sowie Abbildungen einiger Parallelen sind dort einzusehen. Publikation von Griffith 1923: 134, pl. LII.13.

² Material: hellgrüne Fayence, Maße: H. 2,9 cm, B. 2,47 cm, T. 0,97 cm.

auf dem Wagen. Die kleine Person neben ihm hält zwei Seile in der Hand, deren Ende jeweils einem Krokodil um die Schnauze gebunden ist. Die Krokodile, die unter dem geflügelten Zugtier des Streitwagens dargestellt sind, wenden in der Regel den Kopf in Richtung Sched zurück, so wie das Krokodil auf unserem Plättchen den Kopf zum König zurückwendet. Wir sehen also, daß sowohl das Motiv - Speeren des Krokodils, das eine zusammengebundene Schnauze hat - als auch der Kontext - Krokodil im Totenbereich - in der altägyptischen Kultur belegt ist.

Auch im antiken Sudan wird die Gefährlichkeit des Krokodils gefürchtet. Darstellungen von Krokodilen findet man als Felsbilder (Vorgeschichte), auf Keramikgefäßen (C-Gruppe, Kerma, meroitische Periode) oder als Amulette (napatanische und meroitische Periode). Besonders hervorzuheben sind allerdings die Abbildungen im kultischen Bereich: Einmalig ist die Darstellung eines Krokodils mit zusammengebundener Schnauze auf dem Pylon des Löwentempels in Musawwarat es Sufra.³ Über ihm steht der Gott Arensnuphis. Auf dem südlichen Pylonturm ist an entsprechender Stelle ein Löwe mit aufgerissenem Maul unter dem Gott Sebiuwerker liegend dargestellt.⁴ Nach WENIG (1987: 52) "symbolisiert der Löwe den Krieg/Kampf und das ‚pazifizierte‘ Krokodil die Schöpfung/den Frieden." In der Szene 1/2/1 (Säule 1 im Löwentempel) ist ebenfalls Arensnuphis auf einem Krokodil zu sehen.⁵ Außerdem ist in Szene 5/2/3 (Säule 5 im Löwentempel) der König auf einem Krokodil stehend gezeigt.⁶ Dem König gegenüber steht ein nicht zu identifizierender Gott auf einem Löwen. Nicht nur im Löwentempel, auch in der Großen Anlage von Musawwarat es Sufra finden sich Darstellungen von Krokodilen. Auf der Wand 115/106 ist ein Ritzbild ("Sekundärbild") erhalten, das ein Krokodil zeigt, das soeben einen Menschen verschlingt.⁷ Auf der Wand 116/115 ist ebenfalls als Sekundärbild ein weiteres Krokodil angebracht. Das dritte Krokodil in der Großen Anlage ist unter einem liegenden Löwen dargestellt.⁸

³ Wenig 1993: 98, 217; Plan 11a. Hintze 1971: Tf. 101 b, c.

⁴ Wenig 1993: 98; Plan 11b. Hintze 1971: Tf. 101 b, c.

⁵ Wenig 1993: 115. Hintze 1971: Tf. 79 b.

⁶ Wenig 1993: 123, Abb. 64b. Hintze 1971: Tf. 93.

⁷ Parallele auf einem Gefäß aus dem meroitischen Friedhof von Kerma (MFA 13.4035, siehe Hofmann 1988 mit Literatur.) Eine weitere Parallele wurde kürzlich in einem Felsbild in der Oase Dachla wiederentdeckt, wobei bei diesem das Krokodil, wie in der Frühzeit üblich, in Draufsicht wiedergegeben ist (Krzyzaniak 2001: Fig. 6 unten).

⁸ Hintze, U. 1979: 138, Fig. 4. Dieser Block befindet sich heute in der Sammlung des Richard-Lepsius-Institutes der Humboldt-Universität zu Berlin, Fund-Nr. IA/185, Inv. Nr. HU/SUD 2. Siehe dazu Wenig/Fitzenreiter 1996: 36.

Obwohl die Ausgangssituation sowohl in Ägypten als auch im Sudan ähnlich war – das Krokodil wird als böse Macht gefürchtet –, ist uns bis heute noch kein kuschitischer Krokodilgott namentlich bekannt.

Jedoch ist in der meroitischen Kultur noch ein weiterer Aspekt des Krokodils präsent: Es ist ein Symbol des lebensspendenden Wassers und steht für Regeneration und Wachstum. Als solches kann es in den vielen Darstellungen auf Keramikgefäßen gedeutet werden. Noch anschaulicher wird diese Symbolik durch die kleinen rundplastischen Krokodilsfiguren aus Bronze im Inneren von Metallgefäßen der spät- und nachmerotischen Zeit vermittelt.⁹ Da Krokodile zwar auch an Land leben können, jedoch auf das Wasser stark angewiesen sind, ist ihr Vorkommen immer auf Wassernähe beschränkt. So sind sie in ihrem Auftreten Garanten für das Wasser und somit dem Frosch vergleichbar, der in ähnlichem Zusammenhang auftritt.¹⁰ In diesem Sinne ist wohl auch die einzige mir bekannte Darstellung eines meroitischen Krokodilsgottes zu interpretieren: Auf einer Bronzeschale aus Gammai¹¹ steht ein Weihrauch spendender Priester vor dem König und verschiedenen Gottheiten, zu denen auch ein Krokodil gehört. Das Tier liegt auf einem Untersatz und ist mit einer Art Atefkrone und Uräus geschmückt. Als Hintergrund dienen fünf Pflanzen, die wiederum den Zusammenhang mit Fruchtbarkeit, Wasser und Regeneration geben. Auch der Anbringungsort der Darstellung gerade auf einem Bronzegefäß spricht dafür. Bei dieser namenlosen Götterdarstellung wird es sich also um einen Nilgott in Form eines Krokodils handeln.

Die Angst vor den lebensbedrohenden Kräften, die für die Meroiten allgegenwärtig waren, führt zu dem Versuch, diesen Kräften magisch entgegenzuwirken. Und wenn noch so viele gefährliche Tiere real getötet werden – der Vielzahl von möglichen weiteren Exemplaren, die nahezu unsichtbar im Wasser verharren, unverhofft auftauchen und das überraschte Opfer mit den gefährlichen Zähnen packen und – meist durch Ertränken – töten, diesen unsichtbaren Gefahren kann nur mit Magie begegnet werden. So ist auch dieses Plättchen zu verstehen: es stellt einen magischen Schutz für den Träger dar, der auf jeden Fall im Jenseits, vielleicht auch schon im Diesseits wirken soll.¹² Das Krokodil hat eine zusammengebundene Schnauze, wird durch ein Seil gehalten und noch dazu durch einen auf seinem Rücken stehenden Mann gespeert. Dabei handelt es sich nicht um einen bestimmten realen König, sondern um eine königliche

⁹ Lenoble 1989: 93, Pl. IXb, XIIb; Lenoble 1999: 175-176, Anm. 129.

¹⁰ Hofmann /Tomandl 1987: 121, 123, 170-171

¹¹ Grab 115. Bates/ Dunham 1927: 40, pl. L.1, LXV.4

¹² Das Plättchen ist abgerieben, was für eine Nutzung bereits zu Lebzeiten des Trägers spricht.

Macht, die dem Horus und somit der göttlichen Sphäre nahesteht. Dieser König ist in mehrfacher Hinsicht dem Krokodil überlegen: Er ist größer als das Tier, hat es durch ein Seil bezwungen, macht es durch das Stehen auf seinem Rücken bewegungsunfähig. Er ist bewaffnet und steht zusätzlich noch unter dem Schutz eines Udjat. Dieses Ungleichgewicht zwischen den Handelnden läßt den Träger des Amuletts ganz sicher gehen, daß die böse Macht des Tieres bezwungen wird.

Über das Krokodil in der Hochreligion der Kuschiten – die Darstellung auf dem Gefäß aus Gammai ist bisher der einzige Beleg für einen Krokodilgott – wissen wir zwar nichts, aber wir sehen, daß es nicht nur als reales Tier, sondern als übernatürliche Macht gefürchtet wurde. Diese vordergründig böse Macht wird mithilfe der Magie manipuliert, sie soll die Bösartigkeit den Menschen - zumindest dem Amulettträger - gegenüber verlieren, soll in seiner Gefährlichkeit gebannt werden. Es ist ein Ausnützen von Zauberkräften, die einem magischen Objekt innewohnen, um die Macht des Krokodils zu manipulieren.

Literatur

Bates, O./ D. Dunham

1927 Excavations at Gammai, Harvard African Studies 8, Cambridge/Mass., 1-121

Griffith, F.Ll.

1923 Oxford Excavations in Nubia. XVIII-XXV, The Cemetery of Sanam, in: LAAA 10, 73-171

Hintze, F. (Hrsg.)

1971 Musawwarat es Sufra I,2: Der Löwentempel. Tafelband, Berlin

Hintze, U.

1979 The Graffiti from the Great Enclosure at Musawwarat es Sufra, in: Meroitica 5, 135-150

Hofmann, I.

1988 Das Krokodil als Verschlinger, in: VA 4, 43-53

Hofmann, I./ Tomandl, H.

1987 Die Bedeutung des Tieres in der meroitischen Kultur vor dem Hintergrund der Fauna und ihrer Darstellung bis zum Ende der Napata-Zeit, BzS Beih. 2, Wien/ Mödling

Krzyzaniak, L.

2001 Dakhleh Oasis. Research on Petroglyphs, 2001, in: Polish Archaeology in the Mediterranean XII, Reports 2000, 249-257

Lenoble, P.

1989 "A new type of mound-grave" (continued): Le tumulus à enceinte d'Umm Makharoqa, pres d'El Hobagi (A.M.S. NE-36-O/7-O-3), in: ANM 3, 93-120

1999 The Division of the Meroitic Empire and the End of Pyramid Building in the 4th Century AD: an Introduction to further Excavations of Imperial Mounds in the Sudan, in: D. Welsby (ed.), Recent Research in Kushite History and Archaeology. Proceedings of the 8th International Conference for Meroitic Studies, London, 157-197

Wenig, S.

1987 Struktur und Konzeption des Löwentempels von Musawwarat es Sufra und das Problem einer Klassifikation kuschitischer Sakralbauten, in: Helck, W. (Hg.), Tempel und Kult, Wiesbaden, 43-59

1993 Die Darstellungen. Untersuchungen zu Ikonographie, Inhalt und Komposition der Reliefs, in: F. Hintze et al., Musawwarat es Sufra, Bd. I.1. Der Löwentempel, Textband, Berlin, 74-227

Wenig, S./ Fitzenreiter, M.

1996 Die Tempel von Musawwarat es Sufra. Ausgrabungen der Humboldt-Universität zu Berlin im Sudan, Berlin

Die Schlange und ihre Verehrung in Ägypten in pharaonischer und moderner Zeit

YASSER SABEK¹

1. Einleitung

1.1. Die ägyptische Haltung zu Schlangen

Während der Arbeit an meiner Dissertation bin ich häufig auf die Namen von Göttinnen und deren Determinierung durch Schlangen gestoßen. Dabei bin ich mit der Frage konfrontiert worden: Warum taten die alten Ägyptern dieses? Hatten sie keine Angst vor Schlangen? Aus der Sicht eines heutigen Ägypters kam prompt die Antwort: Doch.

Dies war der Ausgangspunkt dieser Arbeit, in der nachgegangen werden soll, warum die alten Ägyptern die Schlange verehrt haben. Denn als Ägypter muß ich gestehen, daß ich eine tiefsitzende Angst vor Schlangen habe. Diese Angst geht auf die Kindheit und viele persönliche oder familiäre Erfahrungen mit Schlangen zurück. Man lernt überall in Ägypten, daß Schlangen gefährlich sind und daß man sie entweder meidet oder – zum Leid der Tierschützer – tötet. Diese Reaktion gegen Schlangen war mir – auch im Vergleich zum diesbezüglichen Verhalten in Deutschland – etwas zu extrem. Denn hier kennt man ja die Schlangennamen und ob sie giftig sind oder nicht. Doch das ist eine Sache, die sehr wenige Menschen in Ägypten können und kennen. Und nach meiner Beschäftigung mit diesem Geschöpf weiß ich, warum man in Ägypten sich nicht lange überlegt, wenn man eine Schlange sieht: Denn giftig sind sie alle. Als Deltabewohner ist man immer die Gefahr ausgesetzt, mit Schlangen konfrontiert zu werden. Diese Gefahr kann in den Sommermonaten tödlich sein.

¹ Ich bedanke mich bei Martin Fitzenreiter für die Hilfe bei der Erstellung der Druckfassung des Manuskriptes.

1.2. Die Schlangen Altägyptens

Die Schlangen gehören zur Klasse der Reptilien. Laut *Lexikon der Ägyptologie* existieren in Ägypten zwischen 36-38 Schlangenarten, die in 6 Familien unterteilt werden: Blindschlangen, Schlankblindschlangen, Riesenschlangen, Nattern, Giftnattern, Vipern oder Ottern.² Es ist allerdings nicht sicher, ob es mehr Schlangenarten im Altenägypten gab. Heute müßten diese Zahlen eher nach unten auf bis zu 21 Arten korrigiert werden³, denn durch Ausrottung bzw. die Pestizide der Zivilisation sind viele Sorten ausgestorben.

Die Arbeit von Serge Sauneron⁴ bzw. die darauf aufbauende Arbeit von Christian Leitz⁵ bilden heute Standardwerke, die die Identifikation der altägyptischen Termini für Schlangen mit den oben genannten Familien besprechen⁶. Diese Arbeiten werden aber im theoretischen Bereich bleiben, solange keine Untersuchungen der Schlangenummien einbezogen werden.⁷

Die Bißwirkung der ägyptischen Schlangen liegt zwischen weniger giftig, giftig und tödlich.⁸ Die giftigsten Schlangen sind die Hornvipere und die Kobra. Wenn es im alten Ägypten zu einem Biß kam, blieb nur die Hoffnung, daß die Schlange vorher ihr Gift an ein Beutetier abgegeben hat. Wurde man von einer Schlange gebissen, hat man Hilfe in der Medizin bzw. der Welt der Magie gesucht.

² Störck, Lothar, s.v. „Schlange“, *Lexikon der Ägyptologie* (LÄ) Bd. V, Wiesbaden 1984, 644-652, mit der grundlegenden Literatur. Siehe auch Bonnet, Hans, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin / New York, 1952, 681-684; Hopfner, Theodor, *Der Tierkult der alten Ägypter*, Wien, 1913, 136-149.

³ Vgl. einen Artikel des *Egyptian Gazette*, 28. April 1937, nach Keimer, Louis, *Histoires de Serpents dans l'Égypte ancienne et moderne*, Mémoires a l'institut d'Égypte, tome 50, Kairo, 1947, 81.

⁴ Sauneron, Serge, *Un traité égyptien d'ophiologie*, PIFAO, Bibliothèque Générale 11, Kairo, 1989.

⁵ Leitz, Christian, *Die Schlangennamen in den ägyptischen und griechischen Giftbüchern*, in: *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1997 Nr. 6, 1-166.

⁶ Zu den Schlangennamen siehe auch: Erman, Adolf / Hermann Grapow: *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, 6. Band, Deutsch-Ägyptisches Wörterverzeichnis, Berlin, 132f.

⁷ Mumifizierte Schlangen z.B. in Gaillard, Cl. / G. Daressy, *La faune momifiée de l'antique égypte*, Catalogue général Nos. 29501-29733 et 29751-29839, Kairo, 1905, 120-122, CG 29721-29728.

⁸ The *Egyptian Gazette* schreibt: „twenty-one kinds (of snakes), only eight are poisonous, and about two, the horned viper and the cobra, dangerously so.“ vgl. Keimer, *Histoires de Serpents*, 81.

2. Schlangen in der altägyptischen Religion

2.1. Schlangensymbolik

Wie Hans Egli ausdrückte: „An schillernde Vieldeutigkeit übertrifft die Schlange jedes andere Tier der ägyptischen Mythologie ... im Bild der Schlange verkörpert sich ein Symbolgehalt, dessen Tiefe und dessen Vieldeutigkeit keine Grenzen kennen.“⁹

Die uns bekannten Schlangendarstellungen aus dem alten Ägypten stammen vor allem aus dem religiösen Bereich. Sowohl die Pyramiden- bzw. Sargtexte oder auch Unterweltbücher berichten uns in unterschiedlichen Auffassungen über Schlangen. Die ersten Belege für Schlangen sind jedoch bereits in der vordynastischen Zeit zu finden, u.a auf Prunkpaletten, königlichen Siegeln und als Name eines Königs „Schlange / *w3djj*“ in der 1. Dynastie. Auch haben Mischwesen in der Frühzeit teilweise die Schlangengestalt, so der auf Prunkpaletten mehrmals dargestellte Schlangenhalspanter.¹⁰ Als ein mächtiges Wesen, auf dessen Schutz man sich gern verlassen möchte, ist die Schlange zu einem Symbol des königlichen und göttlichen Ornaments geworden.

Aus den altägyptischen Totentexten ergeben sich zwei Bilder von der Schlange:

- Ein negatives Bild, das nicht nur wegen des Gifts entstanden ist, sondern eher aus der grundsätzlichen Abneigung des Menschen gegen alles Kriechende erwächst. Durch die entsprechende magischen Sprüche sollen die gefährlichen Tiere dauerhaft abgewehrt werden.
- Ein positives Bild, das seinen Ursprung in der Häutung der Schlange hat. Diese wird als ein Vorgang interpretiert, der mit Erneuerung bzw. Wiedergeburt verbunden ist. So wird in den Jenseitsvorstellungen der Verstorbene in Schlangengestalt sich verjüngend dargestellt¹¹ und der Sonnengott verjüngt sich in der 12. Stunde im Leib einer Schlange.

Auch in den mythologischen Texten spielt die Schlange eine Rolle. Vor der Welterschöpfung schwimmt der Urgott als Schlange im Urozean Nun, in den er auch wieder nach dem Weltende als Schlange zurückkehrt.¹² Aus diesem Bild

⁹ Egli, Hans, *Das Schlangensymbol*, Olten-Freiburg 1982, zitiert nach Störck, L. s.v. „Schlange“, LÄ V, 648.

¹⁰ Helck, W. s.v. „Schlangenhalspanther“, LÄ V, 652f.

¹¹ Tb Kap. 87.

¹² Tb Kap. 157; Hornung, Erik, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, 157.

und dem Phänomen der Häutung heraus ist die Schlange auch als Verkörperung der Zeit zu verstehen¹³. Andererseits spielt die Schlange in verschiedenen Zusammenhängen die Rolle des Götterfeindes. Während der Nachtfahrt der Sonnenbarke tritt ihr der schlangengestaltige Dämon Apophis entgegen, der jede Nacht besiegt und getötet werden muß. Aber auch hier kann man immer wieder die Zweiseitigkeit im Bild der Schlange beobachten. Einerseits wird der Sonnengott bei seiner Fahrt durch die Unterwelt von der Apophis-Schlange angegriffen; andererseits werden er und andere Götter regelmäßig durch Schlangen geschützt.¹⁴

Auch spielen Schlangen in Märchen und Erzählungen eine Rolle. Am bekanntesten ist die große Schlange, die in der Geschichte vom Schiffbrüchigen als Herrscher einer Insel auftritt.¹⁵

Im Kuhbuch heißt es, daß die Ba-Seelen aller Götter in Schlangen wohnen.¹⁶ Von besonderer Bedeutung scheint die Verbindung von Schlange und Gottheit aber bei weiblichen Gottheiten zu sein. Seit dem Mittleren Reich werden die Namen von Göttinnen mit Schlangen determiniert. In dieser Verbindung kann durchaus eine Anspielung auf die Unberechenbarkeit der Göttinnen gesehen werden¹⁷ und auch ein Hinweis auf eine Verbindung, die in der orientalischen Volksethymologie häufig zwischen Weiblichkeit und Schlange gezogen wird. Die arabischen Literatur z. B. Tausend und eine Nacht, beinhaltet solche Vorstellungen.

Gottheiten, die als Schlangen erscheinen, sind unter anderen: Kebehut, Mehen, Meretseger, Nehebkau, Renetet, Unut und Uto. Dazu kommen weitere Gottheiten, die die Schlangengestalt nur als eine weniger typische Erscheinungsform annehmen, wie z.B. Bastet, Hathor, Isis, Sachmet usw. Alle diese Göttinnen widerspiegeln alle Gesichter des weiblichen Wesens!

¹³ So nach antiken Quellen bei Hopfner, *Tierkult*, 138.

¹⁴ Hornung, Erik, *Das Amduat*, Wiesbaden, 1963, 207ff.

¹⁵ Erman, Adolf, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig, 1923, 56-63.

¹⁶ Hornung, Erik, *Der altägyptische Mythos von der Himmelskuh*, OBO 46, Göttingen, 1982, 27.

¹⁷ Derartige charakterliche Ambivalenzen werden auch in der Felidengestalt von Göttinnen (Sachmet, Bastet) angedeutet, die gleichermaßen als Katze und als Löwinnen auftreten können, siehe Otto, Eberhard, s.v. „Bastet“, LÄ I, 629; Sternberg, Heike, s.v. „Sachmet“, LÄ V, 324.

2.2. Schlangenbeschwörungen in den Totentexten und durch magische Objekte

Texte zur Abwehr von Schlangen sind uns in den Totentexten überliefert. Wie im Leben, so fürchtete man auch im Tod, daß gefährliche Schlangen dem Menschen schaden könnten. Beispiele dafür sind in den Sprüchen der Pyramidentexte (PT 226-244, 276-299, 375-401, 727-733)¹⁸, den Sargtexten (CT Spr. 160, 369, 372, 375, 378, 381 423, 434-436, 586, 686, 717, 885) und dem Totenbuch (Tb 7, 33-35, 37, 39, 40), erhalten. Bereits in den Pyramidentexten sind eine große Anzahl solcher Schlangenbeschwörungen aufgezeichnet, besonders im Bereich des Zuganges zur Sargkammer und beim Sarg selbst.¹⁹ In ähnlicher Funktion wurden sie in den Korpus der Sargtexte und in das Totenbuch übernommen.

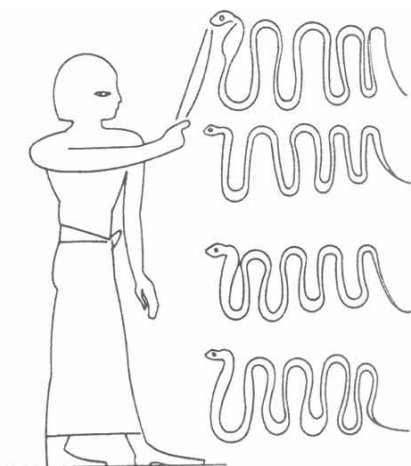


Abb. 1: Vignette zu Tb 33,
aus: Hornung, Erik, Das Totenbuch
der Ägypter, Zürich / München,
1979,101

Im Totenbuch ist Spruch 33 eine Vignette beigegeben, die einen Mann mit einem Messer vor vier Schlangen zeigt (Abb. 1). In den Sprüchen selbst wird zuerst die Schlange bei ihrem Namen genannt und die Hilfe von Göttern angerufen. Durch eine Beschwörung, die meist eine mythologische Anspielung enthält, wird die Schlange anschließend gebannt:

Spruch Tb 33 „Spruch, um jegliche Schlange zu vertreiben durch den NN (im Totenreich)“
„O Rerek, bewege dich nicht!
Siehe, Geb und Schu haben sich gegen dich erhoben,
(denn) du hast eine Maus gefressen, den Abscheu des Re,
du hast an den Knochen einer verwesten Katze genagt.“²⁰

In den Texten werden neben Schlangen noch weitere giftige Tiere wie z.B. Skorpione beschworen. Man kann davon ausgehen, daß auch im täglichen Leben die Beschwörung von gefährlichen Tieren in ähnlicher Weise geschah.

¹⁸ Borghuouts, Joris F., Lexicographical Aspects of Magical Texts, in: *Textcorpus und Wörterbuch*, hrsg. von Stefan Grunert und Ingeborg Hafemann, Leiden 1999, 170.

¹⁹ Osing, J.: Zur Disposition der Pyramidentexte des Unas, *MDAIK* 42, 1986, 132-136; Allen, J. P.: Reading a Pyramid, in: *Hommages à Jean Leclant*, Vol. 1, BdÉ 106/1, Kairo, 1994, 17, Anm. 21.

²⁰ Hornung, Erik, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich / München, 1979,101f.

Eine weitere Quelle zur Schlangenbeschwörung sind magische Objekte, mit denen einerseits die gefährliche Wirkung von Schlangen gebannt werden sollte, andererseits die Macht der Schlange zur Abwehr anderer Gefahren eingesetzt wurde. Dazu gehören Amulette in Form von Schlangenköpfen oder ganzen Schlangen, die man den Toten beigegeben hat.²¹ Auf anderen Objekten werden neben den Schlangen auch noch weitere gefährliche Tiere (Skorpione, Krokodile, Nilpferd) und dämonische Mächte gezeigt. Vom Mittleren Reich bis in das Neue Reich belegt sind die sogenannte „Zaubermesser“, die bei Schwangerschaft und Geburt, aber auch im Totenkult verwendet wurden.²² Diese „Messer“ wurden von den Patienten in den Händen gehalten; so sollten die abgebildeten Wesen abgewehrt bzw. zum Schutz aufgerufen werden.



Abb. 2: Horusstele
aus: Ebers, Georg, *Aegypten in Bild und Wort II*, Stuttgart / Leipzig, 1880, 66

Ab dem späten Neuen Reich gab es als eine besondere Gruppe von magischen Objekten die der Horusstelen (Abb. 2).²³ Auf diesen Stelen ist der jugendliche Horus gezeigt, wie er auf Krokodilen steht und Schlangen, Skorpione, Löwen und Gazellen in den Händen hält. Über die Stele wurde Wasser gegossen, das der Patient dann trinken mußte, um zu genesen.

Unter den altägyptischen Ärzten (*zwn.w*) gab es eine besondere Gruppe von Menschen, die als „Leiter des Skorpions“ (bzw. der Skorpion-Göttin Selket; *hrp.w srk.t*) oder als Priester der Löwengöttin Sachmet bezeichnet wurden (*w'b.w shm.t*). Diese Leute verstanden sich auf Magie und waren besonders für die Heilung von Skorpion- und Schlangenbissen zuständig.²⁴ Mit ihnen werde ich mich unten noch beschäftigen.

²¹ Bonnet, *Reallexikon*, 684; Reisner, George A., *Amulets*, Catalogue général, Nos. 5218-6000 et 12001-12527, Kairo, 1907, pl. II (Schlangenkopfamulette), pl. XXV (Schlangenamulette).

²² Helck, Wolfgang, s.v. „Zaubermesser“, LÄ VI, 1355.

²³ Kakosy, Laszlo, s.v. „Horusstele“, LÄ III, 60-62, Sternberg-El Hotabi, Heike, *Untersuchungen zur Überlieferung der Horusstelen*, ÄA 62, Wiesbaden, 1999, zuletzt: Satzinger, Helmut, „Horus auf den Krokodilen“: Stele oder Statue?, in: Festschrift Arne Eggebrecht, Hildesheim, 2002, 85-88.

²⁴ de Meulenaere, Herman, s.v. „Arzt“, LÄ I, 459, Sauneron, *Un traité*. 198-206.

2.3. Schlangenkulte

Neben der Abwehr steht die Verehrung der Schlange, durch die ihre unheimliche und gefährliche Macht ins Gute gewendet werden soll. Herodot II. 74 berichtet, daß zu seiner Zeit in der Gegend von Theben Schlangen verehrt wurden.²⁵ Belege für die Verehrung von Schlangen im thebanischen Raum kennen wir bereits aus dem Neuen Reich. Besonders für die beiden in Schlangengestalt dargestellten Göttinnen Renenutet und Meretseger sind viele Stelen gestiftet worden, auf denen die Stifter vor der Schlangengöttin gezeigt werden. Dabei können die Göttinnen in verschiedener Gestalt abgebildet werden: als Schlange(n), als Frau mit Schlangenkopf, gänzlich als Frau, als Löwe mit Schlangenkopf (!) oder auch als Frau mit Löwenkopf, wie viele mächtige Göttinnen (Abb. 3).²⁶

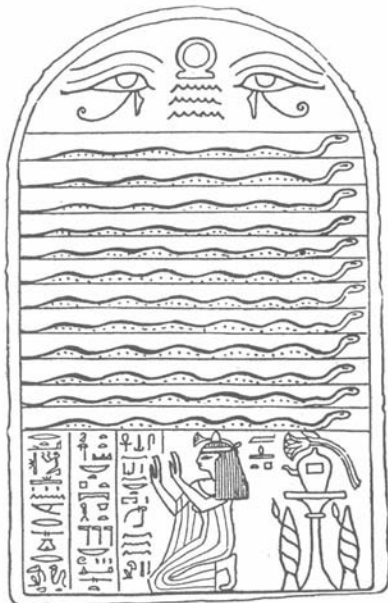


Abb. 3: Stele für Meretseger,
aus: Bruyère, Mert Seger, fig. 60

Renenutet ist eine Göttin, die besonders mit Nahrung (vor allem dem Korn bzw. dem Kornspeicher, als dessen Beschützerin sie gilt) sowie mit der Mutterschaft verbunden wird.²⁷ Schlangen leben in Kornspeichern, fressen aber kein Korn, sondern die Schädlinge, z.B. Mäuse. So sind sie wirklich Beschützer der Nahrung! Renenutet ist bereits im Alten Reich belegt und an mehreren Kultplätzen in Ägypten vertreten. Meretseger dagegen wurde vor allem in der Ramessidenzeit von den Bewohnern von Deir el-Medineh verehrt.²⁸ Sie galt als Göttin des thebanischen Westgebirges, dem Lebens- und Arbeitsort der Leute von Deir el-Medineh, in dem viele Schlangen leben. Diese Menschen hatten ein großes Interesse, die Schlangen zu besänftigen.

Auch im Tempelkult haben Schlangen eine Rolle gespielt. Bereits im Alten Reich werden sogenannte Schlangensteine erwähnt, die am Tempeleingang

²⁵ Hopfner, *Tierkult*, 138f.

²⁶ Abbildungen bei: Bruyère, Bernard, *Mert Seger à Deir el Médineh*, MIFAO 58, Kairo, 1930, passim.

²⁷ Beinlich-Seeber, Christine, s.v. „Renenutet“, LÄ V, 233-236.

²⁸ Valbelle, Dominique, s.v. „Meresger“, LÄ IV, 79f., Bruyère, *Mert Seger*.

standen.²⁹ Sie dienten wohl ebenso der Abwehr von gefährlichen Schlangen, wie der Beschwörung ihrer schützenden Macht. Schutzgeister in Schlangengestalt sind inschriftlich für Gaue und Tempel belegt.³⁰ In den spätzeitlichen Tempeln hielt man sogar Schutzschlangen, die in bestimmten Räumen untergebracht waren.³¹

Eine ähnliche Form des Kultes war es, wenn im Wohnhaus selbst Schlangen gehalten wurden. Oder wenn man dort lebende Schlangen nicht getötet oder vertrieben hat, sondern sie verehrte. Zumindest berichten mehrere antike Schriftsteller, daß die Ägypter solche Schlangen als Agathodaimon (Schutzgeist) ansahen und angeblich mit den Geistern von Verstorbenen in Verbindung sahen.³²

Schlangen wurden auch mumifiziert und bestattet.³³ Für einige Schlangen fertigte man kostbare Särge aus Holz oder Bronze an.³⁴ In diesen Fällen wurden sie gelegentlich inschriftlich mit dem Schöpfergott Atum in Verbindung gebracht, wie auch der Aal, der mit der Schlange wechseln kann.³⁵

Andererseits haben die alten Ägypter nicht nur durch die Verehrung von Schlangen versucht, deren Gefährlichkeit zu bannen. Schlangen wurden in bestimmten Ritualen (sogenannten Vernichtungsritualen³⁶) zusammen mit anderen Tieren (Antilope, Esel, Krokodil, Nilpferd, Schildkröte, Schwein) getötet. Alle diese Tiere galten dabei als Verkörperungen von Götterfeinden. Die Schlangen stellten den Götterfeind Apophis dar, der sich täglich der Sonne entgegenstellt.³⁷ Wie dieser wurden sie dann von den Priestern in Stücke gehackt.³⁸ Im Ursprung waren solche Rituale mit landwirtschaftlichen Kulturen

²⁹ Wildung, Dietrich, s.v. „Schlangensteine“, LÄ V, 655f.

³⁰ Egberts, Arno, *In Quest of Meaning*, EU VIII, Leiden, 1995, 320f gibt eine Liste von Belegen.

³¹ Hopfner, *Tierkult*, 140; Bonnet, *Reallexikon*, 682. Entsprechende Texte sind im Tempel von Dendera erhalten: Dümichen, J., *Altägyptische Tempelinschriften*, Bd. II, Leipzig, 1867, Taf. 39.

³² Hopfner, *Tierkult*, 140f.

³³ Schlangenbestattungen sind durch Funde oder Texte belegt in: Kom-Ombo, Theben, Dendera, Abydos, Achmim, Manfalut, Illahun, Lisht, Saqqara, Sais, Buto, Metelis, siehe: Kessler, Dieter, *Die heiligen Tiere und der König, Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe*, ÄAT 16, Wiesbaden, 1989, 18-29.

³⁴ Holzsäрге: Gaillard / Daressy, *La faune momifié*, Catalogue général, 153f.; Bronzesäрге: Roeder, Günther, *Ägyptische Bronzefiguren*, Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung VI, Berlin, 1956, 385-388.

³⁵ Roeder, op. cit., 394

³⁶ Schoske, Silyia, s.v. „Vernichtungsrituale“, LÄ VI, 1009-1012.

³⁷ Amduat, 7. Stunde; Hornung, Erik, *Das Amduat*, Wiesbaden, 1963, 117-133.

³⁸ Labrique, Françoise, Observation sur le temple d'Edfou, *GM* 58, 1982, 31-48 beschreibt die Disposition von Ritualszenen, die die Tötung von Tieren (Schlange, Schildkröte, Krokodil, Nilpferd) durch Götter darstellen. Dabei nimmt die (Apophis-) Schlange die Rolle des Götterfeindes des Re auf Erden, die

verbunden, wie die Analyse der Zeremonie des Zerhackens der Würmer und Schlangen im Zusammenhang mit dem Ritual des „Treibens der Kälber“ (zum Korndreschen) zeigt.³⁹

2.4. Klassifikation von Schlangen

Ein bisher einzigartiges Zeugnis des Umgangs mit Schlangen ist der Schlangenserpapyrus pBrooklyn 47.218.48 + 85. Der Text wurde von Serge Sauneron herausgegeben und von Christian Leitz bearbeitet.⁴⁰ In diesem Text werden die verschiedensten Namen von Schlangen zusammengestellt. Jedem Schlangennamen sind Bemerkungen hinzugefügt, die über die Farbe und weitere Merkmale der Schlange Auskunft geben. Dann werden die Giftigkeit der Schlange und mögliche Behandlungen genannt. Außerdem werden die meisten Schlangen einer Gottheit zugeordnet. Hier ein Beispiel in der Übersetzung von Sauneron:

„§ 22 Quant à la vipère asiatique, elle ressemble à un petit de serpent-*henep* blanc; elle est petite [...]; sa couleur est comme celle du serpent-*rer*. Fièvre pendant sept jours; il vivra. C'est une manifestation de Geb.“⁴¹

Der Papyrus ist ein wertvolles Dokument, das zeigt, daß die Ägypter bereits sehr differenzierte Vorstellungen über Schlangen besaßen. Sie konnten viele verschiedene Arten unterscheiden, auch wenn die eindeutige Zuordnung der Schlangennamen zu den heute üblichen Arten Gegenstand der Diskussion ist. Sie differenzierten die Schlangen auch nach der Art ihrer Gefährlichkeit. Außerdem konnte jede Schlange einer Gottheit zugeordnet werden, was wohl als ein Versuch anzusehen ist, sie in die magische Einheit der Welt einzufügen. In diesem Zusammenhang ist wichtig zu wissen, daß der Schlangenserpapyrus eine Art Handbuch für *hrp srk.t*-Ärzte war.⁴²

Schildkröte die Rolle des Götterfeindes im Wasser ein; Nilpferd und Krokodil spielen vergleichbare Feindrollen gegenüber dem Horus-König.

³⁹ Egberts, *In Quest of Meaning*, 340-344. Egberts bezieht die Zeremonie vor allem auf „Gewürm“ allgemein und sieht die Rolle der Schlangen weniger wichtig als vorangegangene Interpretatoren.

⁴⁰ Sauneron, *Un traité*; Leitz, *Schlangennamen*.

⁴¹ Sauneron, op. cit., 4.

⁴² Sauneron, op. cit., 198f.

3. Schlangen im islamischen Ägypten

3.1. Tiere im Islam

Im Quran kommt der Name der Schlange nur ein Mal vor. Und zwar in der Geschichte von Mosis und Pharaon, wo der Stock von Mosis zur Schlange wurde (Sure 7. 104). Wenn die Schlange sonst auch keine große Rolle im Quran spielt, so ist sie – wie die Tiere allgemein - durchaus von Wichtigkeit für das Leben in der islamischen Gemeinschaft.

Deshalb zuerst ein paar Worte zu den Tieren im Islam allgemein.⁴³ Im Quran steht, daß Allah die Tiere zusammen mit allem anderen geschaffen hat (Sure 42. 29). Der Mensch darf die Tiere für Kleidung, Transport und zur Nahrung nutzen (Sure 16. 5-8). In der islamschen Rechtsüberlieferung wird die Nutzung der Tiere präzisiert, wobei sich die Ansichten der vier Rechtsschulen in einigen Fragen leicht unterscheiden. Generell sind Tiere in drei Gruppen unterteilt:

- erlaubte Tiere (z.B. Fische, Kamel, Schaf, Ziege, Huhn, Eidechse),
- verbotene Tiere (z.B. Fleischfresser mit Reißzähnen: Löwe, Wolf; Vögel mit Klauen; Tiere, die sich von Unreinem ernähren; Reptilien, Schwein, weitere Tiere aufgrund bestimmter Aussagen des Propheten)
- und verpönte Tiere (z.B. Muscheln).

Eine besondere Rolle spielen noch die Opfertiere, die besonders zum *Id*-Fest geschlachtet werden sollen (Kamel, Schaf, Rind, Ziege).

Die klassische arabische Literatur kennt viele Tierbücher. In ihnen werden die Tiere nach bestimmten Merkmalen klassifiziert, wobei an das Wissen der Antike angeknüpft wird, aber auch arabische Volksweisheiten, Sprichwörtern usw. einbezogen sind.⁴⁴ Die Autoren dieser Tierbücher hatten neben dem zoologischen auch ein religiöses Interesse an der Tierklassifikation: auf diese Weise wollten sie die Vollkommenheit der Schöpfung der Welt beschreiben.

Tierliebe gilt in der arabischen Literatur als Tugend, so wird z.B. die Tierliebe des Kalifen Umar ausdrücklich hervorgehoben. Seit dem Mittelalter gibt es Berichte über die Einrichtung religiöser Stiftungen auch für Tiere und Tierasyle (Hunde und Katzen).⁴⁵ In Ägypten sind solche Tierstiftungen z.B. für Katzen

⁴³ Siehe: Eisenstein, Herbert, *Mensch und Tier im Islam*, in: Münch, Paul (Hg.), *Tiere und Menschen*, Paderborn etc., 1998, 121-145; mit weiterführender Literatur.

⁴⁴ Eisenstein, *Mensch und Tier*, 130-144

⁴⁵ Heine, Peter, s.v. „Tier / Tiere“, *Islam-Lexikon* III, Herder, Freiburg / Basel / Wien, 1991, 714.

noch im 19. Jahrhundert erwähnt.⁴⁶ In dieser Tierliebe zeigt sich die Liebe der Muslime zur Schöpfung.

Allerdings gehören Schlangen nicht zu den Tieren, denen man Zuneigung schenkte. Schlangen spielen aber in Märchen und Sagen eine große Rolle, z.B. als Schatzwächter.⁴⁷

3.2. Schlangenverehrung im modernen Ägypten

Wenn die Schlange im Quran auch keine große Rolle spielt, so gehört sie doch zu den Tieren, mit denen man in Ägypten ständig konfrontiert wird. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Angst vor Schlangen auch zu einem Umgang führt, der als Ver- oder Ehrung der Schlange bezeichnet werden kann. Zwei Beispiele dafür sind die sogenannte Schlange des Scheich Haridi und die Ehrung von Schlangen im Haus.

3.2.1. Die Schlange des Scheich Haridi⁴⁸

Die Verehrung dieser Schlange bzw. ihres Heiligtums ist bis in die moderne Zeit zu registrieren. Es befindet sich am Gebel Scheich Haridi, in der Nähe von Tahta (bei Achmim).⁴⁹ Dieser Ort scheint eine Attraktion gewesen zu sein, denn es existieren darüber Berichte vom Jahr 1709 bis 1909. Angeblich soll es sich bei dem namengebenden Scheich Haridi um einen türkischen Heiligen gehandelt haben, der hier lebte und starb und entweder in eine Schlange verwandelt wurde bzw. dessen Seele in einer Schlange weiterlebte.

Richard Pockocke, der Ägypten zwischen 1737-1739 bereiste und in der Nähe von Achmim war, um die Schlange zu besichtigen, erzählt:

„... we came ..., where the religious Sheik of the famous serpent called Heredy, was ... I carried the letter of the Prince of Ak(h)mim to the Sheik of the village He went with us to the grotto of the serpent that has been so much talk'd of, under the name of sheik Heredy We went ascending between the rocky mountain for about half a mile, and came to part where the valley opens wider. On the right is a

⁴⁶ Ebers, Georg, *Aegypten in Bild und Wort*, Erster Band, Stuttgart / Leipzig, 1897, 103.

⁴⁷ Moderne Beispiele dafür gibt Keimer, *Histoire de Serpent*, 106f. Z.B. auch in der Geschichte von Sindebäd im Schlangental aus Diamanten, Tausend und eine Nacht / Nacht 531.

⁴⁸ Hopfner, *Tierkult*, 142; Keimer, *Histoire de serpents*, 92-104, mit einer Zusammenstellung von Berichten.

⁴⁹ Der Gebel befindet sich im Gebiet des alten 10. oberägyptische Gaues, dessen äg. Bezeichnung *w3dj.t*, „Schlangengau“ lautet; Helck, W., *Die altägyptischen Gaue*, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B., Nr. 5, Wiesbaden, 1974, 95-99.

mosque built with a dome over it, against the side of the Rock, like a Sheik's burial place; in it there is a large cleft in the rock, out of which they say the serpent comes; there is a tomb in the mosque ..., that they say is the tomb of Heredy, ..., and that they suppose his soul may be in this serpent; for I observed they went and kissed the tomb with much devotion, and said their prayers at it. ... The Sheik told me there were two of these serpents, but the common notion is that there is only one. He said it has been here ever since the time of Mahomet; the shape of it is like other serpents; the great ones appear of different sizes, from a foot to two foot long; the colour is a mixture of yellow, red and black; they may be handled and do no harm. He comes out during the four summer months, and it is said that they sacrifice to it; but the Sheik denied it, and affirmed they only brought sheep, lambs and money to buy oil for the lamps; but I saw much blood and entrails of beasts lately kill'd before the door. The stories they tell are so ridiculous that they ought not be repeated ...⁵⁰

Ein anderer Besucher, Archibald Henry Sayce, betrachtet das Ganze nüchtern mit den Worten:

„Saint or demon, however, Shêkh Herîdî is really the lineal descendand of a serpent which has been worshipped in its neighbourhood since the prehistoric days of Egypt ... The serpent of Shêkh Herîdî, with his miraculous powers of healing, must thus has been already famous in the days when the nomes of Upper Egypt first received their names. The old neolithic population of the desert must have already venerated the snake that dwelt in the cleft of the rock which now rises the sacred 'tomb' of Shêkh Herîdî.“⁵¹

3.2.2. Hausschlangen

Wie schon in pharaonischer Zeit werden Schlangen auch im Haus gehalten. Diese Haus-Schlangen schützen die ihnen Anvertrauten und sorgen für das Gedeihen des Hauses. Diese Hausschlangen wurden als حراس = Hurrâs d.h. Beschützer bezeichnet.⁵²

Beatrice Arnst erzählte mir von einem Haus in der Nähe von Saqqarah, das sie besucht hat und in dem ihr der Wohnort der Hausschlange gezeigt wurde. Die Schlange lebt mit ihrem Jungen in einer Art Abzugsschacht. Die Hausbewohner stellen Lebensmittel (u.a. Milch) und Wasser an diesen Schacht zum Abkühlen. Es wurde ihr erzählt, daß eines Tages am Morgen der Wasserbehälter um-

⁵⁰ Keimer, op. cit., 94-95.

⁵¹ Keimer, op. cit., 104.

⁵² Kuhlman, Klaus P., *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim*, Mainz 1983, 11-12. Auch in Tausend und eine Nacht / Nacht 17, Geschichte von der fliegenden Schlange, die den beschützt, der ihr Gutes getan hat.

gekippt war. Dies haben die Hausbewohner so interpretiert: Die Schlange hatte ihr Junges vermisst und als sie dachte, es sei tot, rächte sie sich an den Hausbewohnern, indem sie das Wasser vergiftete. Später fand sie ihr Junges wieder und um eine Vergiftung der Hausbewohnern zu verhindern, kippte sie das Wasser um! Eine ähnliche Geschichte ist auch bei Keimer erwähnt.⁵³ Es handelt sich wohl um eine Art „urbane Legende“, die in verschiedenen Varianten immer wieder erzählt wird.⁵⁴

3.3. Die sufitischen Lehre der Rifâ'iten und der Umgang mit Schlangen.

Trotz der Schlange des Scheich Haridi ist im Islam eine Verehrung anderer außer Gott verboten, wenn auch der Grat zwischen Ehrung und Verehrung in Ägypten sehr schmal ist. Es gibt aber eine sufitische Gemeinschaft, deren Mitglieder eine besondere Fähigkeit im Umgang mit Schlangen besitzen. Es ist die Tariqa der Rifâ'iyya.

3.3.1. Sufismus

Das Wort „Sufismus“ kommt von dem arabischen Wort *sufi*, was die Bedeutung „Wolle“ hat und eine Anspielung auf das Wollgewand ist⁵⁵, das von den frühesten Sufis getragen wurde.⁵⁶

Titus Burkhardt faßt die wesentlichen Züge des Sufitums wie folgt zusammen:

„In ihrem zwiefachen Anblick als Weisheit und Gottesliebe gibt sie (die islamische Mystik) sich sowohl in lehrhaft-gedanklicher Form als auch in der Dichtung und den bildenden Künsten kund, und da sich ihr Wesen am unmittelbarsten in Sinnbildern und Gleichnissen äußert, vermag sie nicht nur die Gläubigen, sondern auch den einfachen Mann aus dem Volke ... anzusprechen; ja, oft findet sie bei den Ungelehrten leichter Aufnahme als bei den Gelehrten. ... Ihr Ausgangspunkt ist der *Tauhîd* (die Lehre von der göttlichen Einheit) ... Das Organ, mit welchem der Mensch die Gegenwart Gottes wahrnehmen kann, ist nach der Lehre der Sufi nicht das Gehirn, sondern das Herz (*ar-Rûh*). Das Bewußtsein des gewöhnlichen Menschen ist von seiner Wesensmitte, die im Ewigen wurzelt, abgewandt; es ist in

⁵³ Keimer, *Histoire de serpents*, 90, Anm. 1.

⁵⁴ Eine Variante der Geschichte wird bereits bei Plinius X, 96 erzählt und ist bei Hopfner, *Tierkult*, 141 wiedergegeben. Diese Version handelt von einer Hausschlange, die von der Familie gefüttert wird. Eines Tages beißt ein Junges der Schlange den Sohn des Hausherrn. Die Schlange erkennt die Schuld, tötet ihr Junges und verläßt das Haus. Wenn auch in anderer Verknüpfung tauchen die Motive – Hausschlange, Junges, ein Unheil, Konsequenz der Schlange – hier bereits auf.

⁵⁵ Das Wollgewand soll hier als Zeichen des *zuhd* bzw. der Aufgabe der materiellen Lust am Leben dienen. Denn damals war Wolle der schmerzhafteste Stoff am Körper gewesen.

⁵⁶ Vgl. Stoddart, William, *Das Sufitum*, Freiburg, 1979, 16.

einer Art von Traum oder einem Zustand des Vergessens (*ghaflah*) befangen. Darum muß der Mensch daran erinnert werden (an das, was er vergessen hat), und das ist der Sinn des sogenannten *dhiqr*, den die Sufi auf vielerlei Weise üben und dessen Namen sowohl „Erinnerung“ als auch „Andacht“, „Erwähnung“ und „Anrufung“ bedeutet ...“.⁵⁷

Was die Geistigkeit der islamischen Mystik anbetrifft, kann das Sufitum sowohl den „Weg der Erkenntnis“ (*maarifah*) als auch den „Weg der Liebe“ (*mahabba*) verstanden werden. Der islamische Gelehrte und Meister der Gnosis (Gottesliebe / Gotteseckentnis) Muhyi'd Din ibn 'Arabî, der am Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts in Andalusien lebte, sagte:

„Mein Herz ist offen für jede Form: Es ist eine Weide für Gazellen, ein Kloster für christliche Mönche, ein Götzentempel, die Kaabe des Pilgers, die Tafeln der Torah und das Buch der Koran. Ich übe die Religion der Liebe (Gottes); in welche Richtung immer ihre Karawane zieht, die Religion der Liebe wird meine Religion und meine Glaube sein.“⁵⁸

Dieser ist der Weg des Sufitum, um Gottesliebe und Nähe zu erfahren.

Es gibt in der islamischen Welt eine Anzahl verschiedener Sufi-Gemeinschaften, die sich jeweils nach ihrem Begründer benennen. Diese Gemeinschaften werden im Arabischen als *tariqa* (Plural *uruq*) bezeichnet, was oft fälschlich als „Orden“ oder „Sekte“ übersetzt wird. Das Wort bedeutet „Weg“ und bezeichnet eine Lehre, durch die deren Anhänger den Weg zu Gott finden bzw. sich der göttlichen Einheit erinnern können. Auf den Begründer gehen die Regeln zurück, nach denen sich die Gläubigen in gemeinsamer oder in individueller Meditation in einen Zustand versetzen, der sie Gott nahe bringt. Da sich die Anhänger sufitischer Gemeinschaften in eine tiefe Versenkung versetzen, sind sie in der Lage Dinge zu tun, die die Kräfte normaler Menschen übersteigen. Bekannt sind z.B. die lang dauernden Tänze der Derwische.

3.3.2. Rifa'aitische Schlangenbeschwörer in Ägypten und deren Sprüche

Unter den vielen Sufi-Wegen in Ägypten existiert einer, dessen Anhänger mit Schlangen umgehen können: der der Rifâ'iyya. Diese Schule ist nach dem Namen eines großen Sufi-Gelehrten und mystischen Zauberers Ahmad ar-Rifâ'î, der in der 12. Jahrhundert in Irak (Basra) gelebt hat, benannt⁵⁹. Mit der

⁵⁷ Burkhardt, Titus, *Fes, Stadt des Islams*, Olten/Schweiz und Freiburg, 1960, 113-114.

⁵⁸ Stoddart, *Das Sufitum*, 54.

⁵⁹ *Encyclopedie de l'Islam*; 543f; siehe auch: www.rifai.org.

Gründung des Ayubidenreiches in Ägypten und Syrien 1236 kam diese Schule auch nach Ägypten. Dort ist sie seitdem sehr verbreitet.

In Ägypten haben die Rifâ'aiten unter ihren Anhängern viele Leute, die besondere Eigenschaften besitzen (Abb. 4). An Festtagen, z.B. dem *Maulid an-Nabi*, kann man Rifâ'aiten sehen, die sich von einem Scheich auf einem Esel überreiten lassen (*dawsa*). In religiöser Extase bohren sich manche Stäbe durch die Wangen, ohne das Blut fließt. Eine besondere Fähigkeit der Rifâ'aiten ist es auch, daß ihnen Schlangen nichts anhaben und sie sogar lebende Schlangen und Skorpione essen können. Edward Lane beschrieb bereits im 19. Jahrhundert die Rifâ'aiten so:

„The Rifâ'eeyeh: This order was founded by the Ahmad Rifâ'ah El-Kebeer ... The Rifâ'eeyeh daraweeshes are celebrated for the performance of many wonderful feats ... There are many darweeshes of this order who handle with impunity live venomous serpents, and scorpions, and partly devour them...“⁶⁰



Abb. 4.: Sufis bei religiösen Festen: Überraît; Durchbohren der Wangen; Essen von Skorpionen (aus: Ebers, Georg, *Aegypten in Bild und Wort*, Bd. I, 362; Bd. II, 131, 128)

⁶⁰ Lane, Edward, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Southampton, 1981, 244.

Diese Eigenschaft von Sufis, die der Rifâ'iyya-Tariqa angehören, wird in Berichten immer wieder erwähnt und gilt als Besonderheit dieser Tariqa.⁶¹ Man könnte sagen, daß in diesen Sufis der altbekannte Beruf der Schlangen- bzw. Skorpion-Fänger aus pharaonischer Zeit (*hrp-srk.t*) weiterlebt. Man nennt sie heute Hawi (حايى), was so viel wie „Zauberer“ bedeutet. Warum diese Spezialisten heute der Tariqa des Ahmad ar-Rifâ'y angehören, ist unklar. Es wird wahrscheinlich die große Verbundenheit der Tariqa mit der Natur und der gesamten Schöpfung Gottes sein, die die Schlangenfänger veranlaßte, sich ihr anzuschließen. Auch gehört die Rifâ'iyya zu den älteren *туруq*, die von mittelalterlichen Mystikern aus dem Iraq gegründet wurden und in denen viele Elemente des alten Volksglaubens aufgegangen sind. Die moderneren *туруq*, die solche volkstümlichen Elemente eher ablehnen, wurden meist im 19. Jahrhundert von Scheichs aus dem Hidjaz begründet.⁶² In jedem Fall geben die Huwâa an, daß sie aus sehr alten Familien stammen, in denen die Kunst der Schlangenbeschwörung vererbt wurde.⁶³

Diese Sufis der Rifâ'iyya werden in der Literatur oft als Schlangenbeschwörer bezeichnet.⁶⁴ Auch wenn die Europäer von diesen Ereignissen meist äußerst abschätzig berichten, wird doch deutlich, daß die Aufgabe der Schlangenbeschwörer vor allem in der Reinigung der Häuser von Schlangen und kaum in der Vorführung von Kunststücken liegt. Auch berichten die Quellen übereinstimmend davon, daß die Schlangenbeschwörer heilige Männer und Angehörige der islamischen Bruderschaft der Rifâ'aiten sind. Das Vorführen von besonderen Kunststücken mit Schlangen (u.a. das Essen lebendiger Skorpione und Schlangen) gehört vor allem in den Kontext religiöser Feiern, wie z.B. eine Beschreibung des *Maulid an-Nabi* zeigt, die Keimer veröffentlichte.⁶⁵ Was in europäischen Berichten allgemein als Jahrmarktsbelustigung⁶⁶ gilt, ist vor allem Demonstration der Fähigkeit, über Schlangen zu gebieten bzw. mit ihnen zu kommunizieren. So wird die Macht der Mystiker über die gefährlichen Geschöpfe gezeigt, die ihnen von Gott verliehen wurde. Die entsprechenden

⁶¹ Siehe die bei Keimer, *Histoire de serpent*, 41-85 gesammelten Berichte, in denen, sofern der Autor aufmerksam genug war, immer eine Referenz zur Tariqa der Rifa'aiten bzw. ihr spirituelles Oberhaupt, Scheich Ahmad ar-Rifâ'i, vorkommt.

⁶² Vergleiche etwa die Qadiriyya im Sudan, die ebenfalls viele alte Bräuche aufgenommen hat, im Gegensatz zu den Reform-*туруqs* wie Khatmiyya oder auch die Mahdiyya; Trimmingham, J. S., *Islam in the Sudan*, London, 1949.

⁶³ Keimer, *Histoire de serpents*, 80.

⁶⁴ Keimer, op. cit., 1-26, mit einer Zusammenstellung von Berichten über Schlangenbeschwörer: 41 – 85.

⁶⁵ Keimer, op. cit., 66.

⁶⁶ Zur Gemeinsamkeit von Schlangenbeschwörern und Dompteuren anderer Tiere (insbesondere Affen) im öffentlichen Leben siehe Keimer, op. cit., 22, Anm 4.

Beschwörungen finden in Ägypten immer im Namen des Scheich Ahmad ar-Rifâ'i statt. Es werden aber auch Salomon (der die Sprache der Tiere sprach; Sure 27.16), die Propheten, und lokale Scheichs angerufen.⁶⁷ Als Beispiel der Text einer Schlangenbeschwörung, die Keimer nach Michel Ghali publizierte:⁶⁸

Au nom du plus grand serment et du très grand serment.
 Au nom de mon cheikh et mon maître Ahmed-el-Refahi.
 Au nom des quatres possesseurs de l'univers, les bénis.
 Au nom de cheikh Tayah Yassine, l'aide de la region.
 Au nom du livre et des porteurs du livre, du prophète exaucé, des adjurations et des signes, de celui qui occupe le lieu du grand, qui est la source de sa grandeur, qui connaît mon état, qui t'a condamné de ramper dans la poussière.
 A son nom l'aeu se dessèche et le feu s'éteint.
 Au nom de mon seigneur Salomon:
 Es-tu nuisible? ici tu me viendras. Es-tu traître? ici tu me viendras.
 Si tu désobéis, tu t'en repentiras.
 Au nom du plus grand serment et du très grand serment ...“

An den Fähigkeiten der Huwâa wird nach wie vor gezweifelt. Manche glauben, daß dies ein Betrug sei, und andere halten es für Wunder. Aber eins ist sicher: aus meiner persönlichen Erfahrung weiß ich, daß sie einen sehr guten Spürsinn haben.

Beim Fangen einer Schlange rezitieren sie auch heute bestimmte Sprüche, die dem eben zitierten ähnlich sind. Es werden aber zwei Sprüche unterschieden.

a) Spruch, um ein Haus gegen den Zutritt von Schlangen zu sperren, (dabei wird ein Mittel zum Schlangentreibung im Wasser gelöst und der Spruch sieben Mal wiederholt),

b) Spruch, um eine Schlange einzufangen.

Dank meiner Mutter bekam ich eine Version der beiden Sprüche. Denn diese Sprüche werden nur oral weitergegeben (Abb. 5).

⁶⁷ Weitere Anrufungsfloskeln: Keimer, op. cit. 15, Anm. 1.

⁶⁸ Keimer, op. cit., 14f

1. Spruch zum Beschwören des Wassers

(zum Vertreiben und Verhindern des Eintretens der Schlange ins Haus. Sieben mal rezitiert über dem Wasser und das Wasser wird um das Haus verteilt.)

„Ich beschwöre dich (d.h. die Schlange) mit dem Ozean, dem Regen, dem Regenmacher(?), und mit der Heiligkeit des Weggefährten, mit dem Geheimnis des Sîedî Ahmad ar-Rifâ'î und mit dem Geheimnis von:

„*qul hua Allahu Ahahd Allahu a-ssamad lem jalid ua lem joulad ua lem jakun lahu kufwan ahad*“ / „Sag: Er ist Allah, ein Einziger, Allah, der souveräne (Herrscher)(?). Er hat weder Kinder gezeugt, noch ist er (selber) gezeugt worden. Und keiner kann sich mit ihm messen.“ (Quran, 30 1-4).

2. Teil des *ka'kanejah* (?)⁶⁹

(wird rezitiert zum Fangen der Schlange.)

Im Namen Allahs, des Allmächtigen. Im Namen Allahs, des Barmherzigen. Im Namen Allahs, der die Erde geschaffen / geebnet und den Himmel emporgehoben hat. Vor jedem abschweifenden Gewaltmenschen, möge dein Gott dich beschützen und wie er dich beschützen kann. Dieser Schutz *ua kam jakfiek ua-heja kifatun kifkafuha ka-kamien kân min kalak ta-kkaru kirran ka-karr al-karr fie kalaki tahkû muschakakkah kalat laka al-kallk. Kâfâk mâ bie* (= genügt dich, was bei mir ist) *hassbie kâfâne. Ja kau-kaban kân juhkâ kau-kab alfalak, schagienie schagienie*. Kommt ihr Rifâjah. Ich suche dich, wie ein Mann seine Geliebte sucht. Mache mein Wasser (wörtl. Mundwasser) eine Heilung und meine Zunge fließend / eloquent / angenehm. Lasse die Bewohnerin dieses Platzes an *Hajah* –(weiblichen) Schlangen, *Thua'bân*- (männlichen) Schlangen oder Skorpionen ruhen / zufrieden. *Sufejah, kufejah, naqschabendjah*⁷⁰. Lasse sie sichtbar sein, wie ein Leuchter. Ich beschwöre dich o Schlange, die an diesem Ort ist. Wenn du hier bist, dann komme, wenn du kommst, keinen Schaden anrichtest. Allah bestraft den, der hinterhältig ist bzw. sein Versprechen nicht hält. Ich verspreche, wie der Prophet aller Menschen „Muhammad“, der in Medinah ist. Er sagte, wer mir nicht folgt, der stirbt zerstückelt. Im Namen Allahs, der unsterblich ist.

⁶⁹ Die Bedeutung ist unbekannt, wahrscheinlich für die mehrfache Wiederholung des Buchstaben (k) Kaf.

⁷⁰ Alles Sufi-Wege / *turuq*.

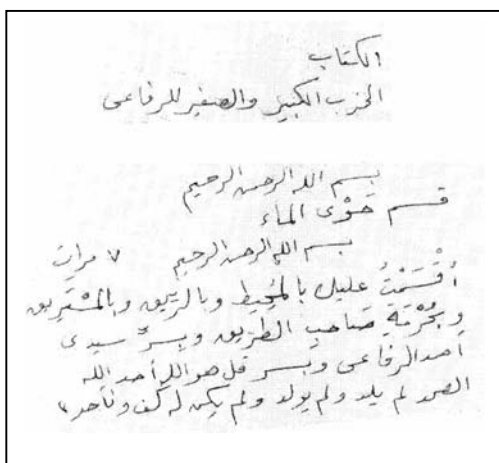


Abb. 5: Text von zwei rifâ'itischen
Schlangenbeschwörungen



Der erste Spruch ist leicht zu verstehen. Aber bei dem zweiten muß ich gestehen, daß ich nichts verstehe. Trotz der Tatsache, daß er in Arabisch geschrieben wurde. Man muß vielleicht davon ausgehen, daß auch der Beschwörer den Text nicht versteht und hier in einer Geräusch-Sprache spricht, die die Schlangen verstehen sollen.⁷¹ Man muß daher bei den von Keimer gegebenen Übersetzungen auch vorsichtig sein, ob man da nicht einen Sinn in den Beschwörungstext gebracht hat, der gar nicht da war. Vielleicht ist dieser Sache auch nachzugehen, um zu sehen, ob solche Sprüche ihre Wurzeln in älteren Texten bzw. Sprachen haben, eine Aufgabe, für die ich jetzt leider keine Zeit habe.

⁷¹ Auch auf den jüngeren Horusstelen befinden sich Inschriften in Pseudohieroglyphischer Schrift, die keinen Sinn ergeben; Sternberg- El Hotabi, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen*, 136f.

4. Zusammenfassung: Das Verhältnis zu Schlangen im alten und modernen Ägypten

Abschließend kann man sagen, daß es viele Gemeinsamkeiten zwischen der Behandlung von Schlangen im pharaonischen wie im heutigen Ägypten gibt. Schlangen waren immer Teil der Lebenswelt der Menschen in Ägypten und man hat bestimmte Kenntnisse von ihnen, besonders über ihre Gefährlichkeit. Schlangen gehören zu den gemiedenen Tieren und stehen auch in der Märchen- und Symbolwelt eher für das Böse. Interessant ist, daß man die Schlangen und die Weiblichkeit vergleicht.

Um sich der Gefährlichkeit der Schlangen zu erwehren, gibt es zwei Wege: Entweder man bekämpft die Schlangen, indem man sie tötet, mit Beschwörungen vertreibt und in religiösen Zusammenhängen die Macht über die Schlangen (und Skorpione und andere Tiere) demonstriert, indem man sie zerstückelt, ißt, usw. Oder man versucht die Schlangen zu besänftigen, indem man sie im Haus akzeptiert und als Schutzgeist ansieht. An bestimmten Plätzen können Schlangen auch als Götter oder Heilige verehrt werden.

Etwas Besonderes sind die Menschen, die mit Schlangen (und den ebenso giftigen Skorpionen) umgehen können und sogar Macht über sie haben. Sie werden um Hilfe gerufen, wenn Schlangen aus dem Haus vertrieben werden sollen und können auch bei Schlangenbissen helfen. Die modernen ägyptischen Schlangenbeschwörer werden oft mit denen alten Ägypten in Zusammenhang gebracht. Ludwig Keimer hat bereits ein fröhdynastisches Felsbild als Beschwörung einer Schlange zu interpretieren versucht⁷² und noch einige weitere Darstellungen möglicher Schlangenbeschwörungen aus pharaonischer Zeit publiziert (Abb. 6).

⁷² Graffito bei Assuan, das von Schweinfurth als Anbetung einer Barke betrachtet wird, Schweinfurth, G., Über alte Tierbilder und Felsinschriften bei Assuan, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, 1912, 639 Fig. 5. Keimer dagegen hält diese Darstellung für eine Schlangenbeschwörung: Keimer, *Histoires de Serpentes*, 2-3.

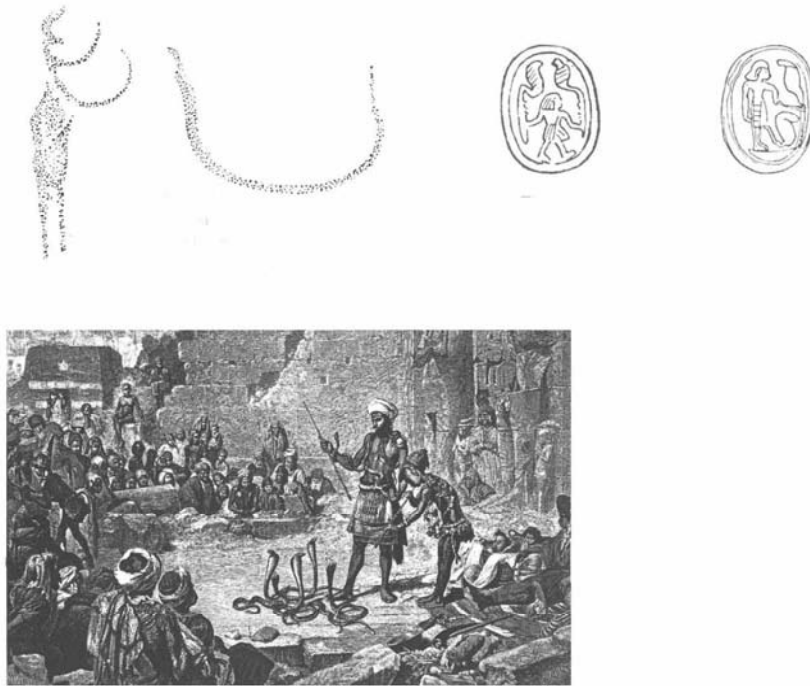


Abb. 6: Schlangenbeschwörer im alten und modernen Ägypten:
 oben links: prähistorisches Felsbild bei Assuan
 oben rechts: Skarabäen der 2. Zwischenzeit
 (aus: Keimer, Histoire de serpent, Fig. 1, 18, 19)
 unten: Schlangenbeschwörer des 19. Jahrhunderts im Tempel von Medinet Habu
 (aus Ebers, Georg, Aegypten in Bild und Wort II, Stuttgart / Leipzig, 1880, 321)

Schon in pharaonischer Zeit haben die Schlangenbeschwörer die Schlangen im Namen der großen Götter (Geb, Schu, Re, Horus das Kind) angerufen. Sie trugen auch den Titel des „Leiters der Selket“ oder des „Priesters der Sachmet“. In islamischer Zeit tun sie das im Namen des Ahmad ar-Rifâ'i, anderer Heiliger und auch der Propheten und Allahs. Die modernen Schlangenbeschwörer fühlen sich der Tariqa der Rifâ'iyya zugehörig. Es sind also immer religiöse Menschen, die mit den Schlangen umzugehen verstehen.

Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren

FRANK FEDER

„Wie für alles, gibt es auch für die Behandlung der Tiere in Ägypten religiöse Vorschriften. Obwohl Ägypten an Libyen grenzt, ist es nicht reich an Tieren, aber alle, die es dort gibt, gelten für heilig, nicht nur die Haustiere, sondern auch die anderen. Wollte ich sagen, warum man sie für heilig hält, müßte ich mich in ihren Götterkult (ta theia pragmata) vertiefen, womit ich mich ungern befasse, und was ich gesagt habe, wenn ich daran rührte, war nur notgedrungen.“

Herodot 2,65

So bekennt unser ältester Gewährsmann unter den auf unsere Zeit gekommenen Berichten der Griechen und Römer, HERODOT VON HALIKARNASSOS, obwohl er in seinen im Altertum sehr beliebten Reiseberichten um eigene und fremde Deutungen gar nicht verlegen war, daß ihm ein Phänomen des so eingehend beschriebenen Ägyptens wohl besonders fremdartig erschienen war, so daß man seine Erscheinungen beschreiben, aber kaum erklären kann: der Kult der heiligen Tiere.

Wie Herodot bereisten und beschrieben noch viele Griechen und Römer nach ihm Ägypten zu einer Zeit, als der Kult der heiligen Tiere noch lebendig war. Hat Ägypten auch wie kaum ein anders Land die antiken Autoren fasziniert, soweit daß sie die Ägypter für das älteste und das weiseste und sogar das frömmste unter den Völkern hielten und selbst den eigenen Weisen (SOLON, PYTHAGORAS, PLATO) eine ägyptische Ausbildung nachsagten, so stieß der Kult der heiligen Tiere doch auf ihr Unverständnis und dieses erzeugte Befremden. Die wichtigsten Quellen zum ägyptischen Tierkult sind STRABO und DIODOR (Zeit des Augustus), PLUTARCH (ca. 46-120) und AELIAN (um 200). STRABO und DIODOR war es wohl angelegen, unvoreingenommen über den Tierkult zu berichten, jedenfalls enthalten sie sich eines Urteils. Denn eines ist typisch für die Berichte der Griechen und Römer: sie sehen Ägypten eigentlich nur mit den Augen eines Griechen und Römers und versuchen oft nicht einmal, Ägypten und Ägyptisches aus sich selbst zu erklären. Auch PLUTARCH, der für sein Werk wohl sehr verlässliche Quellen wie EUDOXOS VON KNIDOS, HEKATAIOS VON ABDERA und MANETHO (deren Werke uns nicht oder nur in Auszügen und nicht im

Original bekannt sind) verwendete, hat, wenn er auch im Tierkult den Ausdruck und die Abbildung einer tiefsinnigen, religiösen Philosophie zu sehen glaubt, natürlich seine eigenen philosophischen Deutungen im Sinne, für die er ein in griechischer Philosophie bewandertes Publikum begeistern will. Diese früheren Autoren sahen den Tierkult, wie sie ja die Frömmigkeit der Ägypter auch sonst wohlwollend oder sogar als beispielhaft beurteilen, in einem eher günstigen Lichte; so noch der Neuplatoniker PORPHYRIUS im 3.Jh. Dennoch haben schon einige prominente Römer, namentlich CICERO (de nat. deor. 36, 100-101) und PLINUS D.Ä. (nat. hist. 2,5), hierin nur eine dekadente Verirrung erkennen können.

Da sich diese Autoren den Ursprung und das Wesen des Tierkultes nicht erklären konnten - denn wenn sie sich etwas erklären ließen, dann haben sie es wohl nicht verstanden oder nicht geglaubt - suchen und (er)finden sie Mythoi seines Ursprunges. Wir würden diese als Anekdoten bezeichnen, die sicher unterhaltsam, jedoch kaum authentisch sein können. DIODOR (1,86-89) behauptet, daß der Tierkult auf Befehl eines Königs eingerichtet worden wäre und die Verehrung mit den Tieren der Standartenzeichen, die vergöttlicht worden seien, begonnen hätte. Dem widerspricht freilich schon PLUTARCH (72). Moderne Autoren haben dies aber wieder aufgegriffen und die Tierstandarten der Frühzeit zum Beweis angeführt (LORET, BUDGE). An gleicher Stelle gibt DIODOR noch andere fabelhafte Deutungen, wie die, daß die Götter in uralter Zeit, als sie noch wenige waren, sich vor den zügellosen Menschen in einzelnen Tieren verborgen hätten, die sie dann später - einmal zur Macht gelangt - aus Dankbarkeit als Götter verehren lassen hätten. An anderem Orte (1,21) behauptet er noch, Isis habe nach dem Tode des Osiris den Priestern die Tierversehrung befohlen. Er stellt also Anekdoten einfach nebeneinander, ohne sich für eine Version ausdrücklich zu entscheiden, und verkleidet einen eventuell unterliegenden, wahren Kern gänzlich durch die griechische Deutung. Nach anderen, vor allem einigen Dichtern (OVID Met. 321, APOLLODOR Bibli. I, 40-41, PLUTARCH 72 und ANTONIUS LIBERALIS (28)), taten die Götter solches aus Furcht vor Seth-Typhon, nach LUKIAN (de sacrif. 14) auf der Flucht vor den Giganten.

Von nicht geringer Bedeutung ist schon seit HERODOT, der noch nicht von PLATO beeinflußt sein konnte, die Vorstellung von der Seelenwanderung in einem Zyklus (2,123):

„Die Ägypter sind auch die ersten, welche sich zu der Ansicht bekannt haben, daß die Seele des Menschen unsterblich sei und daß sie, wenn der Leib vergeht, in ein anderes Lebewesen fährt, das gerade in diesem Augenblick entsteht; wenn sie herum ist durch alle Tiere des Landes und des Meeres und durch alle Vögel, so fahre sie wieder in einen Menschenleib, der gerade geboren werde, und komme herum in 3000 Jahren.“

Diese Vorstellung findet eine Elaboration natürlich bei PLUTARCH (31 u. 72), hat aber sogar ein Echo bei einigen christlichen Schriftstellern (AENEAS VON GAZA, HERMIAS und selbst ORIGENES und TERTULLIAN). DIODOR (I, 98) will sogar die pythagoräische Lehre der Metempsychose auf die Ägypter zurückführen. Der Neuplatoniker PORPHYRIUS (4,10) stellte heraus, daß für die Ägypter die Tierseele, wenn sie den Körper verlassen habe, ebenso vernünftig sei, Künftiges vorhersagen und alles tun könne, was auch die Seele des Menschen vermöge nach dem Verlassen des Körpers. Auch hier schaut wohl ein ägyptischer Kern hervor, der allerdings völlig nach der eigenen Intention griechisch-philosophisch gedeutet wird. Bei den Autoren (vor allem DIODOR) erscheint aber auch die wohl unverfänglichste Deutung, daß die Tiere wegen ihrer Nützlichkeit, Schrecklichkeit oder Schädlichkeit verehrt worden seien, da man sich diese Eigenschaften zu Nutze machen oder sich dagegen schützen wollte.

Wichtig wird in der Zeit nach HERODOT immer mehr die Tendenz, alles Wissen und alle Weisheit in Ägypten beginnen zu lassen, um der eigenen Lehre das nötige mytho-historische Rückgrat und eine Verankerung in der entferntesten denkbaren Vergangenheit zu geben - so namentlich schon PLATO -, wofür Ägypten der Begriff war.

LUKIAN (de astrol. 7) wollte die Tierverehrung in der Astrologie begründet sehen und erklärte die Verschiedenheit der Kulttiere in den einzelnen Nomoi damit, daß die Ägypter in den Nomoi nicht alle 12 Zeichen des Tierkreises zum Wahrsagen benutzten, sondern nur das eine oder andere; die jeweils bevorzugten Tierzeichen seien dann als göttlich verehrt worden.

Von besonderem Interesse für die alten Autoren war das Phänomen, daß der Tierkult zwar in ganz Ägypten angetroffen werden konnte, jedoch die verehrten Tiere jeweils andere seien bzw. nicht überall Verehrung fänden. HERODOT (2,69) z.B. bemerkte, daß man das Krokodil in Theben und am Moerissee (Fajjum) für heilig halte, es sonst aber überall verfolgt werde; Nilpferde verehere man nur im Nomos von Papremis (2,71). PLUTARCH (72) berichtet, daß man das Schaf überall als heiliges Tier ansehe, nur nicht in Lykopolis, wo man es sogar esse. STRABO (17,812) führt hierzu aus, daß das Schaf von den Thebaiten und

Saiten, der Wolf von den Lykopoliten, der Pavian in Hermopolis, der Adler in Theben, der Löwe zu Leontopolis, die Ziege und der Bock zu Mendes, die Spitzmaus in Athribis und andere Tiere in anderen Städten bzw. Nomoi verehrt würden. Nahezu in ganz Ägypten verehrte Tiere waren - nach den griech.-röm. Autoren - die Kuh, die Katze, der Schakal, der Ibis und der Falke. Das gilt natürlich in erster Linie für den Apis- und den Mnevis-Stier, denn bei deren Einsetzung sollen gesamtägyptische Festlichkeiten stattgefunden haben. Eine anekdotische Erklärung für dieses Phänomen bietet wiederum DIODOR (I,89): das Volk habe sich unter den alten Königen verschworen; da habe ein König das Land in mehrere Nomoi geteilt und jeden Nomos ein anderes Tier verehren lassen. Um aber die Vereinigung aller Nomoi zu gemeinsamer Empörung unmöglich zu machen, habe er zugleich befohlen, daß kein Nomos sich um den heiligen Dienst in einem anderen kümmern dürfe. Der jüdische Historiker ARTAPANOS (bei EUSEBIUS VON CAESAREA, praep. Ev. IX,27) hält es dagegen für ausgemacht, daß Moses diese Verschiedenheit des Tierkultes geschaffen habe, um so die Alleinherrschaft des Königs Chenephres zu sichern.

Die Beschäftigung mit solchen Phänomena war wohl vor allem durch ein noch frappierenderes Phänomen hervorgerufen worden: Die in Feindseligkeiten ausartenden Differenzen wegen der Mißhandlung eines in einem Nomos heiligen Tieres durch die Einwohner eines anderen. PLUTARCH (72) berichtet von einem Krieg zwischen den Oxyrrhynchiten und Kynopoliten, weil die Kynopoliten den Fisch Oxyrrhynchos gegessen und die Oxyrrhynchiten in Revanche mehrere Hunde (Schakale) gefangen und gegessen hätten. Deshalb sei nun ein Krieg entstanden, bei dem sie einander übel zurichteten, bis sie von den Römern bestraft und auseinandergebracht worden seien. JUVENAL steigert die Schrecklichkeit dieser Auseinandersetzungen noch, wenn er behauptet, daß bei einer Fehde zwischen Ombos und Tentyra einer der Ombiten von seinen Feinden gefangen genommen und gegessen worden sei.

Die Nennung der Anzahl der verehrten Tiergattungen differiert bei allen Autoren; insgesamt werden 32 (bzw. 34 mit Wiesel und Fischotter ?) Tierarten genannt.

Auch die Unterscheidung der Tiere nach ihrer Wichtigkeit war den antiken Autoren geläufig, jedoch scheint ihnen die Abstufung zwischen dem „Inkorporationsexemplar“ im Tempel und dessen Artgenossen nicht ganz klar gewesen zu sein.

Z.B. STRABO 17,807: „Nur der Apis und der Mnevis gelten als Götter; die übrigen Rinder aber - denn an vielen Orten im Delta und auch außerhalb desselben werden Stiere oder Kühe unterhalten- die gelten nicht für Götter, aber doch für heilig.“

Das barocke Vergnügen, sich von Wunderlichkeiten aus exotischen Ländern unterhalten zu lassen, blüht in den ersten Jahrhunderten n.Chr. im römischen Imperium auf. Ägyptische Kulte und Götter kommen nach Rom und bis nach Britannien. Und auch der Kult der Tiere hat hier seinen Platz. Doch die Zeit ist unruhig, sucht nach neuen Antworten, nach der Wahrheit und der Weisheit. Für diese Suchenden herrscht allenthalben Dekadenz und Sittenverfall. JUVENAL, ein Zeitgenosse PLUTARCHS, geißelt die Dekadenz mit beißendem Spott. Und ein Bild des Verfalls und des Stumpfsinns zeichnet er von den tierverehrenden Ägyptern:

„Wer weiß es nicht, mein Volusius Bithynicus, was für ein Zeugs von Göttern so dumm Ägypten verehrt? Krokodile vergöttert der, ein and'rer erbebt vor dem schlangengemästeten Ibis. Golden erglänzt das Bild vom heiligen Cercopithecus, wo an des Memnon Säul' hell tönen die magischen Saiten und wo Theben, so alt, mit den hundert Toren zerstört liegt. Katzen verehren sie dort, hier Fische des Flusses, und ganze Städte verehren woanders den Hund, kein einz'ger Diana. Zwiebel und Lauch mit dem Zahn zu entweih'n, ist Frevel und Sünde: Wahrlich, ein heiliges Volk, dem so in den Gärten die Götter wachsen!“ *Juvenal Satiren 15*

Schon CICERO hatte die Tierverehrung scharf denunziert und in der Tat gehen einige Invektiven christlicher wie jüdischer Autoren auch von ihm aus. Die Darstellung des Tierkultes als extrem dekadente Verirrung hat bei diesen Autoren ein festen Platz, um die Überlegenheit und Universalität des einen und einzigen Gottes gegenüber solcher heidnischen Götzendienerei, die sich nicht scheut, Viehzeug als Götter anzusehen, um so deutlicher herausstellen zu können. Ein Verständnis des Tierkultes der Ägypter und seiner Ursachen kann man natürlich hier genauso wenig erwarten wie eine objektive Beschreibung des Phänomens.

Und die neuen Theoretiker des Glaubens, ganz philosophisch gebildet, finden im Tierkult den Beweis für die Nichtigkeit und die Dummheit des heidnischen Götzenkultes. So CLEMENS ALEXANDRINUS (2.Jh., paedagog. III,2):

„Bei den Ägyptern sind die Tempel, Propyläen, Gemächer und Heiligen Bezirke gar prächtig ausgestattet . . ., denn die Tempel leuchten von Gold, Silber und Elektron und funkeln in bunten Steinen aus Indien und Äthiopien. Wenn man aber in den innersten Raum des Heiligtums gelangt ist und zum Anblick dessen eilt, was das Ausgezeichnetste ist, da rafft einer von den Priestern, die im Tempel opfern, indem er gar weihevoll dreinschaut und in ägyptischer Sprache einen Lobgesang anhebt, ein wenig den Vorhang zusammen und veranlaßt uns über den Gegenstand der heiligen Scheu – zu lachen, während er doch beabsichtigte einen Gott zu zeigen: denn man findet jetzt keineswegs den Gott, zu dem man eilte, sondern eine Schlange oder eine Katze, ein Krokodil oder irgend ein anderes Ungetüm, unwürdig des Tempels, einer Höhle oder des Kotes am würdigsten. So zeigt sich uns der Gott der Ägypter, ein Ungeheuer, das sich auf Purpurteppichen herumwälzt.“

Zuvor, nicht zu lange nach DIODOR, hatte schon der jüdische Alexandriner PHILO (1.Jh., dekal. 80, p. 194 M) sich so geäußert:

„Was kann es Lächerlicheres geben als diesen Kult? Natürlich müssen Fremde, die zum ersten Mal nach Ägypten kommen, sich zu Tode lachen, solange sie diesen Wahn noch nicht in ihr eigenes Herz verpflanzt haben. Doch wer eine rechte Bildung besitzt, der ist darüber entsetzt, daß man so unwürdigen Dingen ernsthaft Verehrung bezeugt, beklagt die Leute, die das tun, und hält sie für noch verächtlicher als die Dinge, die sie verehren, in die sie gleichsam ihre Seelen hinübergehen lassen, so daß sie gleich Tieren in Menschengestalt umherzugehen scheinen.“

Aber die Gegenseite findet im Tierkult nun tiefere Weisheit, wie CELSUS, der Christenfeind, es verlauten läßt (bei ORIGENES, Contra Celsum III,19):

„Die Ägypter lehren, wie man die ewigen Begriffe des Göttlichen, des göttlichen Verstandes, nicht aber vergänglicher Tiere, wie der gemeine Mann sich einbildet, verehren soll.“

Die antiken Schriftsteller bis zu den ‚Kirchenvätern‘ haben im ägyptischen Tierkult immer das gefunden, was sie finden wollten: unergründliche Formen des Glaubens, faszinierende exotische Bräuche, tiefvergeistigte Weisheit und Wissen von der Selbstäußerung des Göttlichen, oder Auswüchse von Dekadenz und schrankenlosen Blödsinn. Verstanden haben sie ihn und seine Wurzeln nicht. Zudem hatte der Tierkult in der ägyptischen Spätzeit seine exzessivste Zeit erreicht. Dennoch bilden ihre Berichte bis heute die Grundlage für die meisten wissenschaftlichen Betrachtungen über den ägyptischen Tierkult. Und wir? Haben wir die Gründe für die Entstehung des Tierkultes und seiner Praktiken verstanden, seit wir in der Lage sind, zu lesen, was die Ägypter

selbst darüber oder besser davon sagten? Allein, sie erklären uns nichts. Und sie selbst haben den Kult der heiligen Tiere bald nach seiner „Blüte“ für einen neuen Glauben weit hinter sich gelassen. War er dann so verwurzelt im Volke und seiner Art des religare?

Was jedoch die Berichte der griechischen und römischen Autoren betrifft, so sollte man sich zu ihrer Beurteilung des Folgenden erinnern, das uns „der Vater der Geschichtsschreibung“ –HERODOT - hinterlassen hat (2,123):

„Ob einer alles glauben will, was die Ägypter erzählen, ist seine Sache. Mir ist es bei alledem nur darum zu tun, das aufzuzeichnen, was ich von ihnen gehört habe.“

Literaturverzeichnis

Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse 57,2, Wien 1913.

K.A.D Smelik und E.A. Hemelrijk, „Who knows not what monsters demented Egypt worships?“. Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) hg. Von H. Temporini und Wolfgang Haase, II Principat, 17,4 Religion, Berlin-New York (W. De Gruyter) 1984, 1852-2000, 2337-2357 (Indices).

F. Zimmermann, Der ägyptische Tierkult nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler, Kirchhain N.-L., Diss. Bonn 1912.

Tierkulte in Südasien – Ein Eindruck

KATJA EICHNER

1. Einleitung

Abbe J. A. DUBOIS († 1848), der dreißig Jahre in Indien lebte und forschte, schrieb über Tierkulte im Hinduismus:

... the Hindus , they appear to be firmly convinced that as all living creatures are either useful or hurtful to man, it is better to worship them all, paying them more or less attention in proportion to the advantages they offer or the fear which their qualities inspire.¹

Dieses Zitat könnte, unter Verzicht auf die Wertung des Autors, das Wesen des noch heute existierenden Hinduismus beschreiben. Im Hinduismus scheint kein essentieller Unterschied zwischen Mensch und Tier zu existieren. Sie gleichen dem Menschen mit einer unsterblichen Seele, die in Vergeltung ihrer früheren Taten in früheren Existenzen in diese Daseinsform hineingeboren wurde. Ein Clan, ein Stamm ist häufig überzeugt mit einer bestimmten Tierspezies verwandt zu sein, den gleichen Ursprung zu haben. Er betrachtet sich daher als verbündet mit dieser Tierart und tötet sie nicht, in der Erwartung demgegenüber Schutz und Hilfe zu erhalten. Er erkennt die Überlegenheit dieses Tieres in bestimmten Fähigkeiten und verehrt sie als Verkörperung göttlicher Mächte. Nach HELMUTH VON GLASENAPP existierten 1922 in Indien eine so große Zahl von Tierkulten, dass es unmöglich sei diese alle aufzuzählen.² Faktisch kann jedes Tier verehrt werden ob es nun die Ameise, die Schlange, der Hund oder der Löwe ist. Ich möchte mich in diesem Artikel auf das Rind, die Schlange, den Affen und den Elefanten beschränken. Erwähnenswert sind neben dieser individuellen Tierverehrungen noch die Tiergottheiten innerhalb der Avatargestaltung des Vishnuismus und die Bedeutung der Tiere als Reittiere der Götter.

Es kann im Hinduismus unterschieden werden zwischen Volks- und Stammeskulten die unter dem Begriff Hinduismus gefasst werden können, jedoch nicht

¹Dubois, A. J. A. (1996), S. 720.

²Vgl. Glasenapp, H. v. (1978), S. 66f.

wirklicher Bestandteil der Hochreligion sind, und Kulte, die tatsächlich Teil der Hochreligion sind. Der Anthropologe R. REDFIELD unterschied hier zwischen „großer“ und „kleiner“ Tradition. Der indische Anthropologe M. N. SRINIVAS entwickelte eine Sanskritisierungstheorie, wonach in Indien seit Jahrhunderten ein Sanskritisierungsprozess in Dörfern und Stammesgebieten stattfindet und gleichzeitig auch ein gegenläufiger Prozess, in welchem Aspekte tribaler und dörflicher Kultur Eingang in den Hinduismus finden.³ Dies kann jedoch nicht Thema dieses Artikels sein. Die Schlangenverehrung z. B. kann in vielen Bereichen dem Volks- oder Stammeskult zugeordnet werden, gleichzeitig nimmt die Schlange eine wichtige Bedeutung im Vishnuismus, im Shivaismus und auch im Shaktismus ein und ist damit auch Teil der Hochreligion. Es muss jedoch immer beachtet werden, dass die Religion die der Begriff Hinduismus umreißt keine einheitliche Struktur, wie sie uns aus vielen anderen Religionen bekannt ist, aufweist. Dies bedeutet, dass in bestimmten Regionen Südasiens die Ratte verehrt wird und nicht getötet werden darf, während in anderen Regionen ihr keinerlei größerer Bedeutung zukommt. Wir haben es hier also auch mit unterschiedlichen Regionalgottheiten zu tun, die dann in den gesamtindischen hinduistischen Pantheon aufgenommen wurden und damit in die Hochreligion integriert wurden. Diese regionalen Unterschiede sind bedingt durch die Größe Südasiens und die kulturelle Vielfalt, die sich hinter dem Begriff Hinduismus verbirgt.

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Frage nach der Kontinuität des Tierkultes auf dem südasiatischen Subkontinent. Es finden sich im Chalkolithikum Terrakotten in Gestalt eines Bullen (männliches Buckelrind), die häufig als Beleg für seine kultische Verehrung herangezogen werden. Die Bemalung von Tieren bei religiösen Festen, kann noch heute mitunter die gleiche Bemalung aufweisen, wie aus dem Chalkolithikum stammende tönernerde Tierfiguren.⁴ Wir finden Anzeichen der Verehrung von Stier, Schlange, Affen und Elefanten zu Zeiten der Industal-Kultur (ca. 2500 v. Chr.), die sich bis heute in verschiedenen Formen auf dem indischen Subkontinent gehalten haben und vielleicht ebenfalls Eingang in die Hindu-Religionen gefunden haben.

Eine weitere Besonderheit Südasiens ist das Nebeneinanderleben steinzeitlich nomadisierender Jäger und Sammler, sesshafter Bauern und städtischer Bevölkerung bis in das 21. Jahrh. hinein. Dies erklärt die Neigung zur Synthese und Synkretismus und eine kontinuierliche Existenz verschiedener Schichten

³Vgl. Redfield, R. (1960) und Srinivas, M. N. (1955).

⁴Vgl. Rüstau, H. (o. D.), S. 2.

religiöser Vorstellungen im Hinduismus, die sich u. a. in der Verehrung der Kuh, des Vogels, des Affen, des Elefanten, der Ratte usw. aufzeigen lassen.⁵

Der Tierkult nimmt im Hinduismus und seiner Mythologie eine tragende Rolle ein. Den einzelnen Gottheiten werden Reittiere (*vahanas*) zugeordnet. Diese Reittiere werden von der hinduistischen Bevölkerung ebenfalls verehrt und gelten als heilig. Die einzelnen Gottheiten verkörpern sich als Tiere (*avatars*) und steigen in dieser Form vom Himmel auf die Erde herab, um in dieser Gestalt die Erde von den dunklen Mächten zu befreien. Der elefantenköpfige Gott Ganesha (halb Mensch/halb Tier) wird in ganz Indien in unzähligen Schreinen und Tempeln verehrt. Hanuman, der Affe, Held des indischen Epos Ramanaya, wird ebenfalls in ganz Indien verehrt und seine Bilder und Darstellungen finden sich in vielen Tempeln. Die Ratten und auch die Schlangen werden in Tempeln in Nord- und Südindien verehrt. Die Ameisen- und Termitenhügel können zu Wallfahrtsorten werden und die Stelle an der ein Tiger getötet wurde, kann zu einem Ort der Tigerverehrung werden.

Trotz der tragenden Rolle des Tierkultes im Hinduismus finden sich nur einzelne Arbeiten zu unterschiedlichen Phänomenen des Tierkultes. Eine wirklich eingehende Studie zur Bedeutung sowie zur Kontinuität des Tierkultes läßt noch auf sich warten. Dies kann einerseits mit der Vielfalt der Möglichkeiten zusammenhängen, andererseits verweist es auch auf ein Vorurteil gegenüber dem Aspekt Tierkult innerhalb einer Hochreligion. Dies wird schon am Eingangszitat von Abbe J. A. DUBOIS deutlich.

2. Kurze Betrachtung des Begriffs Kult und seine Bedeutung im Hinduismus

Als erstes stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Begriffs „Kult“ im Hinduismus. Es kann nicht davon ausgegangen werden, dass eine auf alle Religionen zutreffende einheitliche Begriffsdefinition existiert. RAYMONDO PANIKKAR beschäftigte sich mit diesem Phänomen und arbeitete in seinem Buch „Kultmysterium im Hinduismus und im Christentum“ die Unterschiede des Begriffs Kult im Hinduismus und im Christentum sehr anschaulich heraus. Seiner Definition entsprechend, ist in der hinduistischen Vorstellung jede Aktion,

⁵Vgl. Rüstau, H. (o. D.), S. 1ff.

jede Handlung eine kultische Handlung. Kultloses Handeln ist demnach eine nicht menschliche Aktion.

Handeln setzt eine Bewegung voraus. Betrachtet man sich nun die Bedeutung des Begriffs Bewegung finden sich unterschiedliche Vorstellungen. Die europäische Skolastik spricht von einem „ontologischen Transitus“, d. h. Bewegung bedeutet Veränderung. Die moderne Philosophie und Naturwissenschaft definiert Bewegung als eine quantitative Bezogenheit, die relativ zu seinem Bezugspunkt ist. Im Hinduismus hingegen bedeutet Bewegung eine Bloßlegung. Es bedeutet weder Veränderung noch die Bewegung auf etwas zu. Es bedeutet die Offenbarung des Seins. Jede kultische Handlung aktiviert das Sein, führt zu einer Seinsentdeckung, wobei der Kern des Seins nicht verändert wird. Kult bedeutet damit die Entdeckung, Bloßlegung, Offenbarung von etwas was schon da ist und unveränderlich ist.⁶

3. Die Entwicklung des Tierkultes in Indien anhand ausgewählter Beispiele

3.1. Das Rind

3.1.1 Die Kuh

Die Kuhverehrung ist ein bekanntes Charakteristikum des Hinduismus, jedoch nicht unbedingt ein essentielles. Viele Wissenschaftler des indischen Subkontinents haben sich mit der Erforschung der Ursache dieser Verehrung beschäftigt. Bis heute hält die kontroverse Diskussion dieses Falls an.

Verehrt wird das Rind in Indien schon sehr lange. Bereits in den altiranischen und frühvedischen Quellen läßt sich eine Sonderstellung nachweisen. Wohlstand war in der arischen Gesellschaft vor der Einführung von Geldwährungen gleichbedeutend mit Kuhbestand. Das Rind war aber auch Opfertier und Opferlohn eines elitären brahmanischen Opfer- und Priesterwesens. Gegen Beginn des 5. Jahrh. v.Chr. in der Zeit des Endes der Einwanderung der Indoarier in die nördliche und mittlere Gangesebene, in der der Übergang vom Halbnomadentum zur Sesshaftigkeit vollzogen wurde, stand nun statt großer Rinderherden die Kuh als Zug- und Pflugtier im Vordergrund. Es wuchs eine Opposition gegen die brahmanische Religion und Gesellschaftsordnung und deren zentrales Element: die Verwendung des Rindes als Opfertier. Reformreligionen wie der Buddhismus und Jainismus kamen auf, die sich beide

⁶Raymondo Panikkar schreibt hierzu: „Die wahre Aktion ist die kultische Handlung, weil der Kult nichts anderes ist als die Aktion, die jeweils tatsächlich das Sein aktiviert, d. h. an-erkennt, offenbart, ent-deckt, bloß-legt.“ (Pannikar, R. (1965), S. 47.)

gegen Tieropfer und Tiertötung richteten. Zur Verehrung der Kuh kam es jedoch erst 1000 Jahre später. Hier spielte wahrscheinlich der wiedererstarkte Muttergotttheitskult eine entscheidende Rolle. Erst ab dem 11. Jahrh. wurde die Kuh Sinnbild und politisches Symbol des Hinduismus in Abgrenzung zum Islam.⁷

Die Kuh als Opfertier in der rigvedischen Zeit war eigentlich „nichtzutöten“ (*aghnya*). Obgleich sie getötet wurde, konnte sie magisch nicht getötet werden. Die Kuh stirbt nicht, sondern geht zu den Göttern, denen sie dient. Diese magische Vorstellung lässt sich auf uralte jägerische Ängste vor der Rache der Tiere zurückführen. Daher wurden Tote mit den Teilen einer Kuh bedeckt, damit das Feuer diese nicht verbrannte, sondern wie die Kuh auch zu den Vätern fahren könnten.⁸ Im Atharvaveda galt die Kuh in gewissen Kreisen als kosmische Gottheit und diese verurteilten es, sie zu essen. In den Grihya-Texten wird versucht ihre Tötung zu vermeiden ohne einen direkten Grund dafür anzugeben.⁹

Weibliche Gottheiten werden häufig mit der Kuh gleichgesetzt. Sie ist das Symbol für Fruchtbarkeit. Die Göttin der Morgenröte Usha wird als Mutter der Kühe im Rigveda verehrt. Ihre Brüste bringen das Licht des Wohlstands den Menschen.¹⁰ Die vedische Göttin Aditi wird ebenfalls mit einer Kuh identifiziert. Als Kuh nährt sie und als kosmische Kuh wird ihre Milch mit dem Götterdrunk *soma* gleichgesetzt.¹¹ Die Göttin Vac (das Wort) ist die gebende Kuh, die dem *rishī* (Seher) die Visionen gibt, das Ritual den Priestern und die alltägliche Sprache den Menschen.¹²

Die Kuh kann auch ein heiliger Ort sein. Sie wird symbolisch zum Sitz aller Götter. Sie ist die *kamadhenu* (Wunscherfüllende Kuh), die mythische Kuh des Ursprungs. Sie stieg bei der Quirlung des Meers am Anfang der Schöpfung aus dem Ozean. Sie wird auch als *gomata*, Kuhmutter bezeichnet. Jeder Körperteil ist von einer bestimmten Gottheit belegt¹³. Die Kuh ist hier die sakrale Potenz „Fülle“, die in der alles enthalten ist.¹⁴ Sie wird in der brahmanischen Theologie häufig auch als Symbol für die Erde, der Ernährerin verwendet. Sie ist die Mutter

⁷ Vgl. Michaels, A. (1998), S. 170f.

⁸ Vgl. Ruben, W. (1971), III, S. 33.

⁹ Vgl. Ruben, W. (1971), III, S. 94.

¹⁰ Vgl. Kinsley, D. (1987), S. 7.

¹¹ Vgl. Kinsley, D. (1987), S. 10.

¹² Vgl. Kinsley, D. (1987), S. 12.

¹³ Der Kopf ist der Sitz des Gottes Shiva und das Ohr der Sitz des Gottes Ganesha.

¹⁴ Vgl. Michaels, A. (1998), S. 321.

des Lebens, die Substanz aller Dinge. Sie ist die Göttin die jeden Wunsch erfüllt (*kamadhenu*), ein Symbol für Gesundheit und Glück (*lakshmi*).¹⁵

Das Verbot der Tötung des Rindes als Opfertier hat sich in ein allgemeines Verbot der Tötung von Rindern verwandelt und führte über den Kult die Göttin u. a. als Kuh zu verehren, zum absoluten Tötungsverbot der Kuh. Der Schutz der Kuh wurde zu einer verdienstvollen Handlung, so dass die Bezeichnung „Beschützer der Kuh“ sogar zu einem königlichen Titel für den Maharana von Udaipur wurde.¹⁶

Im 16. Jahrh. berichten Reisende aus Indien, dass die Hindus die Kuh verehren und beschützen. Einige muslimische Herrscher wie Nanar und Akbar verboten die Schlachtung von Kühen, um auf diese Weise eine Einigung zwischen Hindus und Muslimen herbeizuführen. Sikhs und Marathen stellten ihre Königtümer unter den Schutz der Kuh und sahen es dadurch auch als ihre Aufgabe an die Kuh zu schützen. Der Schutz der Kuh wurde damit zum Symbol der moralischen Qualität eines Staates.

Die Bewegung „The Cow Protection Movement“ wurde zwischen 1880 und 1920 ein wichtiges Thema für den gerade erstarkenden Hindu Nationalismus. MAHATMA GANDHI schrieb einmal in einem wichtigen Aufsatz, „*Hinduism is alive as long as there are Hindus who protect cows.*“¹⁷

Die Göttin in ihrem nährenden und ihrem zerstörerischen Aspekt wurde hier heraufbeschworen. Die friedliche vegetarische Kuh wurde zum Symbol der liebenden und nähernden Muttergottheit wohingegen die Göttinnen Kali und Durga den blutdürstigen, die Feinde vernichtenden Aspekt darstellten.

Die verheiratete Frau als solches wird sinnbildlich als Mutterkuh gesehen. Sie ist diejenige, die ihrem Mann und ihren Kindern die Möglichkeit der Existenz gibt. Gleichzeitig ist sie von dem Schutz der patriacharlichen Autorität abhängig. Somit wurde die Kuh zum Symbol eines hinduistischen Nationalstaates. Die Tötung der Kuh durch die Engländer war damit ein deutliches Indiz deren unrechtmäßigen Besetzung Indiens und eine Beleidigung des hinduistischen Patriarchentums.

SVAMI DAYANADA SARASVATI, der Begründer des Arya Samaj, veröffentlichte 1881 ein Traktat mit dem Titel „Gokarunanidhi“ (Der Ozean der Seligkeit für die Kuh). In diesem Traktat bezeichnete er das Schlachten der Mutterkuh als eine antihinduistische Handlung. Er gründete 1882 zusammen mit anderen orthodoxen Hindu Führern ein Komitee zum Schutz der Kuh. Der Arya Samaj

¹⁵Vgl. Veer, P. v. d. (1997), S. 87.

¹⁶Vgl. Glasenapp, H. v. (1978), S. 67.

¹⁷Vgl. Gandhi, M. (1920), S. 33.

transportierte die Bewegung zum Schutze der Kuh durch ganz Indien. Die Engländer selbst gaben dieser Bewegung durch ein Gerichtsurteil noch weiteren Auftrieb. 1888 gab der Gerichtshof in Allahabad bekannt, dass die Kuh nicht heilig sei und somit die Muslime die Kühe schlachteten nicht zur Rechenschaft gezogen werden konnten. Damit bildete sich eine hinduistische Front gegen die Barbaren Muslimen und Engländer, welche die Kuh schlachten und essen. Die Bewegung zum Schutz der Kuh erhielt nun regen Zulauf. Die Menschen pilgerten zur Orten an welchen sie etwas über diese Bewegung erfahren konnten. Die Bewegung zum Schutz der Kuh führte zur Vereinigung der Hindus, die Hindu Nation kämpfte vereint für eine gemeinsame Sache. Dies führte mit großer Wahrscheinlichkeit zu den Aufständen 1893 am Bakr-Id Fest in Bihar und den östlichen Teilen der Nordwest Provinz und in Oudh, die gleichzeitig das Ende der ersten Phase dieser Bewegung signalisierten. Tausende von Menschen attackierten Muslime und die Engländer verloren für mehrere Tage die Kontrolle. Die zweite Phase der Bewegung begann 1911 mit Auseinandersetzungen in Ayodhya. Nach 1920 im Kampf um die Unabhängigkeit und der Entstehung des indischen Nationalismus, benutzte MAHATMA GANDHI die Liebe zur Mutterkuh in seiner Vision von einer indischen Nation. Die Kuh wurde somit zum Träger eines unabhängigen freien Indiens.¹⁸

Die lebendige Kuh in Indien ist heute ein Objekt der öffentlichen Verehrung. Sie lebt in absoluter Freiheit, sie darf gehen wohin sie möchte, sie darf nicht angebunden werden. Sie zu füttern, zu führen und anzufassen bedeutet eine heilige Handlung auszuführen. Sterbenden gibt man einen Kuhschweif in die Hand damit sie den Höllenfluss Vaitarani besser überqueren können. Ist der Leichnam verbrannt, wird Milch über die Asche gegossen oder eine Kuh am Scheiterhaufen gemolken. Ehefrauen verehren die Kuh, um für ihre Ehemänner ein langes Leben und eine günstige Wiedergeburt zu erlangen. Die fünf Produkte der Kuh (*pancagavya*) - Milch, saure Milch, Butter, Urin und Dung - gelten als segensreiche Reinigungsmittel. Sie werden als Mixtur selber getrunken oder zum Besprengen von Götterbildern verwendet. Auf diese Weise wird eine rituelle Unreinheit beseitigt. Deutet das Horoskop eines Kindes daraufhin, dass es im späteren Leben ein schweres Verbrechen begehen wird oder ihm ein großes Unheil widerfahren wird, so zieht man dem Kind ein rotes Gewand an und reicht es auf einem Sieb durch die Hinterbeine zu den Vorderbeinen einer Kuh und wieder zurück. Dieser Vorgang bedeutet eine symbolische zweite Geburt unter einer anderen Sternkonstellation. Eine

¹⁸Vgl. Veer, P. v. d. (1994), S. 86-94.

ähnliche Zeremonie kommt zur Anwendung, wenn eine Person in eine höhere Kaste aufgenommen wird.¹⁹

Wenn man die Kuh verehrt, verehrt man in ihr auch die Devi (Göttin) und erhofft sich Fruchtbarkeit, Wohlstand und Gesundheit.

In vielen hinduistischen Haushalten werden tägliche *go-pujas* (Kuhzeremonien) abgehalten. Man bringt einem Bild mit einer Kuh oder einer Kuhfigur Nahrung und Ornamente dar, schmückt sie und beräuchert sie mit Kampferlicht. In einigen Tempeln, z. B. im Jambukeshvare (Shiva) Tempel in Tamilnadu und im Krishna Matha von Udipi in Süd Kanara finden ebenfalls tägliche *go-pujas* statt. Die Bedeutung der Kuh ist durch die indo-arischen Einwanderer nach Indien gelangt, das Tötungsverbot und ihre Göttlichkeit entwickelte sie erst auf dem südasiatischen Subkontinent in der Auseinandersetzung mit anderen Kulturen und religiösen Vorstellungen.

3.1.2. Der Stier

Auf dem Südasiatischen Subkontinent finden sich im Chalkolithikum Terrakotten in Gestalt eines Bullen (männliches Buckelrind), die häufig als Beleg für seine kultische Verehrung herangezogen werden. Die Bemalung von Tieren bei religiösen Festen, kann noch heute mitunter die gleiche Bemalung aufweisen, wie die aus dem Chalkolithikum stammenden tönernen Tierfiguren.

Die ersten Stierfigurinen auf dem indischen Subkontinent finden sich im Neolithikum als Grabbeigaben. Hier bestehen sie aus ungebranntem Ton und tauchen häufig in Verbindung mit einer Frau auf wodurch man hier auf einen Fruchtbarkeitskult schließen kann. Diese Art der Figurinen finden sich in dieser Zeit im ganzen vorderen Orient. In den Darstellungen der Indus-Kultur spielt die Verehrung des männlichen Rindes mit kurzen oder langen Hörnern, mit oder ohne Buckel bzw. der Büffel anscheinend eine große Bedeutung. Man findet sie auf Siegeln, Tontäfelchen oder als Kleinplastiken.²⁰

Im Rigveda wird der Gott Rudra sowie der Gott Indra als Stier bezeichnet. Jedoch spielt der Stier im Vergleich zur Kuh keine größere Rolle im vedischen Kult. Es existieren zwar drei Verweise auf ein Verbot des nicht Tötens eines Stieres, es hat jedoch kein ernsthaftes Tötungsverbot existiert.

¹⁹Vgl. Glasenapp, H. v. (1978), S. 68.

²⁰Vgl. Rüstau, H. (o.D.), S. 5 und Chakravarti, M. (1986), S. 86f.

In den Brahmanas wird der Stier mit Prajapati (Herr der Welten) gleichgesetzt. Hier wird der Stier als Träger des Himmels, der Erde und des Luftraums gepriesen.²¹

MAHADEV CHAKRAVARTI geht davon aus, dass der Gott Shiva am Beginn seiner Verehrung in der Form eines Stieres verehrt wurde. Dies würde bedeuten, dass es sich zu Beginn des Shivakultes um einen reinen Tierkult gehandelt hat. Es wurden im alten Indien Münzen gefunden mit der Figur eines Stieres. HESYCHIUS schreibt, dass bei den Indern in Gandhara der Stier verehrt werden würde. CHAKRAVARTI schlussfolgert, dass es sich hier um einen frühen Shivakult gehandelt haben müsste.²² Es wurden auch unterschiedliche Stammesmünzen mit einem Stiermotiv gefunden.²³ Hier geht MARSHALL davon aus, dass es sich um unabhängige Stierkulte gehandelt hat, die im Mittelalter vom Shivaismus absorbiert wurden.²⁴

Der Stier wurde universell in den meisten Kulturen aufgrund seiner Kraft und seiner Zeugungsfähigkeit als personifizierter Gott der Fruchtbarkeit und Fortpflanzung angesehen.

Am Anfang der christlichen Ära beginnt die eindeutige Verbindung des Stieres Nandi (der Glückliche/der Freudige) mit dem Gott Shiva. Dieser Prozess ist mit der Gupta Periode abgeschlossen. Nun übernimmt Nandi die Rolle als Shivas Reittier. Er steht hier u. a. für die männliche Zeugungskraft, für die Meisterung der sinnlichen Grundtriebe durch den Gott Shiva. In der Skanda-Purana nimmt *dharma* die Gestalt eines Bullen an, um auf diese Weise als Reittier Shiva dienen zu können.²⁵



Nandi, *linga*, Schlange
(aus: Hallebrein 1999, S. 192)

Nandi kann auch als stämmiger Mann mit Stierkopf dargestellt werden. Er wird häufig mit dem antiken Minotaurus verglichen. Der Stier Nandi befindet sich heute vor fast jedem Shiva-Tempel-Altar. Er symbolisiert Reichtum und muss nach Betreten des Tempels als erstes begrüßt werden. Dabei legt man Daumen und Zeigefinger der rechten Hand auf die Hörner und

²¹Vgl. Ruben, W. (1971), III, S. 50 und Deussen, P. (1920), 1, S. 231ff.

²²Vgl. Chakravarty, M. (1986), S. 74f.

²³Vgl. Chakravarty, M. (1986), S. 80.

²⁴Vgl. Marshall, J. (1996), Vol. 1, S. 72.

²⁵Vgl. Chakravarti, M. (1986), S. 103.

berührt mit der linken Hand den *linga* (Penis) des Stieres. Man kann auch zwischen den Hörnern des Stieres zum *linga*-Heiligtum hindurchschauen und erwirbt sich auf diese Weise sicheren Zutritt in den Shivahimmel. Auf jedem Gemälde und jeder Skulptur ist der weiße Stier oder zumindest sein Kopf zu sehen. Er ist auch Beschützer aller vierbeinigen Tiere.²⁶ Stiere mit einem fleischigen Auswuchs an einem Auge werden als heilig betrachtet und nicht mehr für die Feldarbeit verwendet. Sie werden von wandernden Asketen mit Kaurimuscheln geschmückt und mit auf ihre Wanderschaft genommen.²⁷

Wie hier aufgezeigt, scheint der Stier Nandi als eigenständiger Fruchtbarkeitskult in der nicht arischen Bevölkerung verbreitet gewesen zu sein und wurde dann in den Shivaismus aufgenommen. Auch heute noch ist in Indien eine von Shiva unabhängige Verehrung des Stieres zu finden.

3.1.3. Der Ochse

In einem Lied des Atharvaveda (1200 v. Chr. - 500 v. Chr.) wird der Zugochse als Träger des Himmels, der Erde und des Luftraums gepriesen und mit dem vedischen Gott Indra gleichgesetzt.²⁸

Noch heute wird in fast allen Regionen Indiens der Zugochse an einem Tag im Jahr verehrt. In Maharashtra ist es das *pola*-Fest. Der Ochse wird an diesem Tag gebadet und geschmückt, seine Hörner werden farbig bemalt und man streicht ihm roten *kumkum* auf die Stirn. Er muss an diesem Tag nicht arbeiten, sondern wird in einer Prozession mit den anderen Ochsen des Dorfes um den Dorftempel geführt. Die Kinder dürfen an diesem Tag mit kleinen Rinderfiguren aus Ton spielen. Im Dekhan fällt dieses Fest auf den letzten Tag im Monat *shravan* (Juli/August). Zu diesem Zeitpunkt ist das Pflügen der Felder beendet und es kann mit dem Aussäen begonnen werden. Hier dankt man dem Ochsen für seine Arbeit.²⁹ Es handelt sich hier um einen Dorf- oder Agrarkult. Jedoch wurde der Ochse bereits in der vedischen Religion verehrt.

²⁶Vgl. Knappert, J. (1997), S. 222.

²⁷Vgl. Glasenapp, H. v. (1978), S. 69.

²⁸Vgl. Ruben, W. (1971), III, S. 50 und Deussen, P. (1920), 1, S. 231ff.

²⁹Vgl. Mate, M. S. (1993), S. 133.

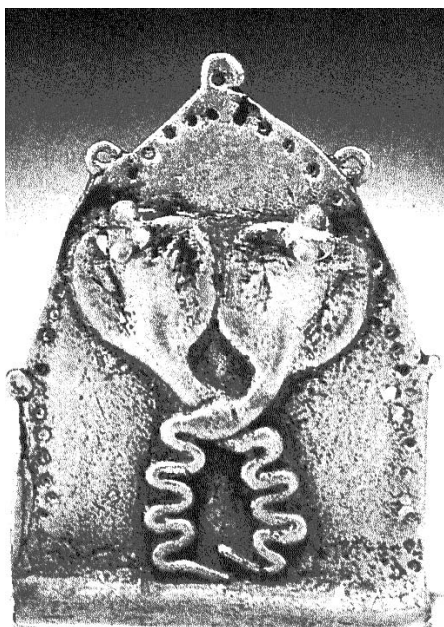


Bauern mit ihren festlich geschmückten Tieren am Tag des pola-Festes
(aus: Hallebrein 1999, S. 66)

3.2. Die Schlange

Im Gegensatz zur heiligen Kuh wird die Schlange von Hochkastiken und Niedrigkastiken von Volksstämmen und von nicht-Hindus verehrt. Berühmte Schlangenschreine werden von Hindus, Muslimen und Christen besucht. Der Begriff Schlange wird in Indien hauptsächlich in Bezug auf die Kobra verwendet. Sie kann im Hinduismus eine autonome Gottheit sein, ein Tier oder eine halb-antropomorphe Gestalt einnehmen. Sie kann auch als Begleitung einer der großen Hindugötter sowie kleinerer Dorfgottheiten auftreten. Mit dem Schlangenkult ist die Verehrung der *nagas* verbunden. Das Wort *naga* bedeutet oft Schlange, bezeichnet aber auch ein halbgöttliches ineinander verschlungenes Schlangenpaar, jeweils bestehend aus einem Menschenkopf auf einem Schlangenkörper.³⁰ Dieses Motiv erscheint gewöhnlich auf Votivschreinen für Schlangengenien. Diese Steintafeln nennt man *nagakals* und sind Weihgeschenke von Frauen die sich Nachkommen wünschen. Sie stehen

³⁰Vgl. Zimmer, H., (1981), S. 82.



Messingplatte mit zwei sich
überkreuzenden Schlangenkörpern
(aus: Hallebrein 1999, S. 138)

in Tempelhöfen, an Eingängen von Dörfern und bei Teichen. Es wird davon ausgegangen, dass die *nagas* in Teichen oder unter heiligen Bäumen leben. Daher wird nach Vollendung solch eines *nagakals* dieser für sechs Monate in einen Teich gelegt, um auf diese Weise mit der Lebenskraft des Elements Wasser durchtränkt zu werden. Danach wird er einem Ritual unterworfen und dann unter einem *pipa-* oder *nimba*-Baum aufgestellt.³¹ Nach anderen Vorstellungen leben die *nagas* in unterirdischen Regionen und sind die Hüter verborgener Schätze. Ihr König soll Shesha oder auch Ananta die Welt- schlange sein, welche im Weltenozean schwimmend Vishnu auf ihr ruhend trägt der wiederum die Welt trägt. Sie ist hier ein Symbol der Unendlichkeit.³²

Der Schlangenkult ist wie fast überall auf der Welt wo Schlangen existieren oder existierten sehr alt. In der indischen Kunst nahmen Schlangendarstellungen eine wichtige Rolle ein. Schon zu Zeiten der Indus-Kultur finden sich Siegel mit Schlangendarstellungen. Auf diesen Siegeln werden halb Mensch halb Schlangenwesen, entsprechend der späteren *nagas*, dargestellt.³³ Es finden sich auch Darstellungen mit einer sitzenden Figur die von Gläubigen umgeben ist, wobei hinter jedem Gläubigen sich eine Kobra befindet.³⁴ HEINRICH ZIMMER geht davon aus, dass der Nagakult noch vor den arischen Einwandern von Mesopotamien nach Indien gelangt ist.³⁵ Im Rigveda finden sich keinerlei Hinweise auf diesen Kult. Erst im Atharvaveda tauchen erste Hinweise auf. KARMAKAR geht davon aus dass im Indra-Vritra Mythos erstmals der Schlangenkult Eingang in die arische Götterwelt fand. Nach ihm hat eine Assimilierung des bereits bei den Ureinwohnern existierenden Schlangenkults stattgefunden. In diesem Mythos ist Vritra ein Abkömmling der Schlangenrasse Ahi und der

³¹Vgl. Zimmer, H., (1981), S. 82f.

³²Vgl. Glasenapp, H. v. (18978), S. 73.

³³Vgl. Marshall, J. (Hrsg.) (1996), Vol. I, S. 68.

³⁴Vgl. Marshall, J. (Hrsg.) (1996), Vol. II, S. 395.

³⁵Vgl. Zimmer, H., (1981), S. 83.

Feind von Indra und den anderen vedischen Göttern. In der Brihat Samhita wird die Verehrung von Figuren der *nagas* erwähnt. Sie sollen hier Macht über den Regen besitzen. Nach den Puranas sind die *nagas* Kinder von Kashyapa und Kadru, nach Manu entstanden sie durch die Kraft der zehn *rishis*.³⁶

Der *lingam* Shivas wird häufig durch eine Kobrahaube beschattet und von ihrem Körper umgeben. Hier wird sie manchmal mit der Göttin Parvati gleichgesetzt und symbolisiert den weiblichen Aspekt im Gegensatz zum *lingam* der den männlichen Aspekt symbolisiert. Man könnte hier auch von der sexuellen Vereinigung zwischen Mann und Frau sprechen. Der Gott Shiva trägt in seiner menschenähnlichen Gestalt den Schlagenkönig Vasuki um seinen Hals. Vishnu ruht auf der Weltschlange Shesha und Balarama der Halbbruder des Gottes Krishna soll eine Inkarnation Sheshas sein.³⁷ Hier kann wieder von einem Assimilierungsversuch des volkstämmigen Schlangenkults in die Hochreligion ausgegangen werden. Die Kobrahaube steht in der indischen Ikonographie für den Schutz derer die unter ihr stehen.³⁸

Die Verbindung der Schlange mit Wasser, Regen und Fruchtbarkeit trifft man in ganz Indien. In Nordindien existiert der Glaube dass die Schlange Macht über die Milchproduktion der Kühe besitzt. Sie gilt hier als Beschützerin der Kühe. Seit Beginn des 20. Jahrh. wurde die Schlange im Punjab und im westlichen Uttar Pradesh am 11. Tag nach der Geburt eines Kalbes mit Milch gefüttert. So wie die Schlange für die Milchproduktion der Kühe verantwortlich ist, so kann sie auch die Ursache für das Ausbleiben der Milch sein.³⁹

Die Gründe der Schlangenverehrung sind unterschiedlich, jedoch vermutlich nicht geographisch oder kulturell gebunden. Schlangen suchen in Zeiten des Regens Zuflucht in Häusern, Ställen und anderen geschützten Orten. Sie verstecken sich sogar in Schränken und Betten. Ihre Schutzsuche signalisiert in Indien den Beginn der Regenzeit und damit der fruchtbaren Saison. Sie gelten als fruchtbar und fruchtbarkeitsspendend und werden deshalb sehr häufig von Frauen verehrt. Sie leben in und unter der Erde und wohnen damit für die Inder in der Unterwelt und stehen dort mit den Ahnen in Verbindung. Die Verehrung der Schlange symbolisiert gleichzeitig die Verehrung der Ahnen. Sie kann auch mit der Seele der Verstorbenen identifiziert werden. Dieser Vorstellung ent-

³⁶Vgl. Stutley, M. u. J. (1977), S. 199.

³⁷Vgl. Eichinger Ferro-Luzzi, G. (1987), S. 84.

³⁸Vgl. Eichinger Ferro-Luzzi, G. (1987), S. 91.

³⁹Vgl. Eichinger Ferro-Luzzi, G. (1987), S. 90.

sprechend verkörpern sich reiche Männer in Schlangen, um über ihre angehäuften Schätze zu wachen.⁴⁰

Die Schlangen gelten den heutigen Hindus als heilig und unverletzlich. Ihre Tötung führt unweigerlich zu Aussatz, Unfruchtbarkeit und Augenentzündungen.

Wird eine Kobra im Haus gefunden versuchen seine Bewohner diese zu meiden. Die einzige Möglichkeit sie zu beseitigen ist, sie in einem irdenen Topf zu legen und diesen an einer einsamen Stelle zu bringen. Wird jemand von einer Schlange gebissen wird er zu einem Ojha (Zauberer) gebracht, der die Asche von heiligen Kuhdung auf die Wunde legt, um die Wunde unter Zaubersprüchen Knoten bindet und sieben Hände voll Wasser über die Augen des Patienten ausgießt. Die beste Vorbeugung gegen Schlangen ist deren Verehrung.



Schlangenstein unter einem Feigenbaum (aus: Hallebrein 1999, S. 138)

In vielen Häusern findet man Nachbildungen der Kobra. Fast jedes Dorf besitzt ein Schlangenheiligtum mit lebenden Schlangen oder bunt bemalten Schlangenbildern oder Figuren. Häufig finden sich Schlangensteine unter zwei Bäumen, wobei eine männliche und eine weibliche zu einer acht miteinander verschlungen sind. Tempel besitzen Darstellungen von drei bis fünfköpfigen Schlangen, die meist mit zwei Gefährtinnen dargestellt werden. Die Kobra besitzt den Status einer Zweimalgeborenen und sie muss daher sollte sie getötet worden sein, verbrannt werden, da man ansonsten befürchtet dass sie sich in einen bösen Geist verwandelt der die eigenen Nachkommen zur Kinder-

⁴⁰Vgl. König, D. (1984), S. 230ff.

losigkeit verdammt.⁴¹ Alljährlich im August wird ein großes Schlangenfest gefeiert. Dem Bild einer Schlange werden Reis-, Milch- und Blumenspenden dargebracht. Es werden an diesem Tag unterschiedliche Gebräuche ausgeführt. In Bengalen wird vor dem Haus eine Linie aus Kuhdung gezogen, diese symbolisiert die Schlange und soll lebendige Schlangen vom unbefugten Hereinkommen abhalten. In Mannarassali in Travakor leben Schlangen in einem speziellen Tempelbezirk. Sie werden hier von vielen Menschen verehrt. Alle 12 Jahre findet ein großes Schlangenfest statt. Es dauert 37 Tage. An diesem Fest tanzen neun Jungfrauen zu Ehren der Schlangen. In ganz Indien wird in den Monaten Juli und August das Fest *naga pancami* gefeiert. Der Tag beginnt mit einer *puja* zu ehren der Schlange. Es werden Schlangensbilder gemalt, denen dann Reis, Gelbwurzel, Blumen und vieles mehr geopfert wird. In Südindien werden drei Schlangensteine, die Wasser und Fruchtbarkeit symbolisieren und inmitten des Dorfes unter einem Baum stehen verehrt. Sie weisen in östliche Richtung. Weitere Götterdarstellungen gruppieren sich um den Baum. Sie werden an diesem Tag von den Frauen verehrt. Diese gießen Milch über sie und bestreichen sie mit rotem *kurkum*. Die männliche mittlere Schlange ist eingerollt und besitzt drei Schlangenhauben, wohingegen die rechts und links stehenden weiblichen Schlangensteine nur mit einer Haube dargestellt sind. Die Steinplattenreliefs sind unter ein oder zwei Bäumen aufgestellt, einer ist immer ein Feigenbaum und der zweite ein *nimba*-Baum. Der *nimba*-Baum repräsentiert das männliche Geschlecht und der Feigenbaum symbolisiert das Weibliche. Diese beiden Bäume werden in einer Zeremonie miteinander verheiratet.

An diesem Tag gegen Abend machen sich meist Frauen und Mädchen auf den Weg zu einem Termitenhügel. Ein Termitenhügel gilt als Eingang zur Wohnstätte der Schlangen. Zeigt sich eine Schlange die im Termitenhügel wohnt gilt dies als glückliches Zeichen. Zeigt sie sich nicht wird Milch über den Termitenhügel gegossen. Der Termitenhügel ist u. a. ein Symbol für den weiblichen Schoß. In bestimmten Gegenden tanzen die Frauen um den Hügel. Es findet hier ein Fruchtbarkeitsritual statt. Im Dorf selbst werden Schaukeln für die Kinder aufgehängt. Häufig fasten die Frauen auch an diesem Tag.⁴² Hier wird die Schlange in Verbindung mit Fruchtbarkeit und Sexualität gesetzt und verehrt.

Einer der zwei berühmten Schlangentempel von Kerala in Papumecat, gilt als ein Ort zur Heilung von Hautkrankheiten. Hier wird eine Verbindung zwischen der Häutung der Schlange und die Heilung der menschlichen Haut gezogen.

⁴¹Vgl. Mate, M. S. (1993), S. 134.

⁴²Vgl. Mate, M. S. (1993), S. 138f.

Der zweite bekannte Schlangentempel in Mannarsala gilt als Fruchtbarkeitsheiligtum für kinderlose Ehepaare. Paare pilgern auch zu dem Schlangentempel in Gatisubrahmanya, Karnataka, um für die Heilung und Gesundheit ihrer Kinder zu bitten. Hier werden Schlangensteine in Verbindung mit Subrahmanya in *linga* Form verehrt.⁴³

Der Schlangenkult, wie schon in der Einleitung erwähnt ist ein Volkskult der jedoch schon über den Atharvaveda Eingang in die Hochreligion gefunden hat, jedoch gleichzeitig auch heute noch ein Teil des Volkskultes darstellt.

4. Die Entwicklung von einer Volksgottheit hin zu einem eigenständigen Gott im hinduistischen Pantheon

4.1. Der Affengott Hanuman

Die Affen erfreuen sich besonderer Verehrung in Indien. Schon in Mohenjodaro finden sich Affendarstellungen in unterschiedlichen Materialien.⁴⁴ In dem Epos Ramayana wird Rama, eine Inkarnation des Gottes Vishnu, im Kampf gegen den Dämonenkönig Ravana, von dem Affenkönig Sugriva und seinem Affenheer sowie von dem weisen und tapferen Affen Hanuman unterstützt. Hanuman ist eine Lieblingsfigur im Hinduismus. Er wird als rot-orange angestrichenes Idol und als wohlthätige Gottheit verehrt.⁴⁵ Hanuman repräsentiert das Ideal im Hinduismus, den perfekten und hingebungsvollen Diener. Er vollbringt große Dinge völlig uneigennützig und voller Hingabe. Er soll der Sohn des vedischen Gottes Vayu (Wind) oder Maruti und Anjanis (Apsara) sein. Die Volksstämme in Madhya Pradesh glauben, dass Hanuman in einem Dorf namens Anjan geboren wurde. Die Bewohner Karnatakas behaupten, dass er in ihrem Bundesstaat geboren wurde, da sich hier in Hampi die Ruinen von Pampa und Kishkinda welche im Ramayana erwähnt werden befinden. Wieder andere sind überzeugt dass Hanuman aus Mittelindien stammt und eigentlich Abkömmling eines dort lebenden Affenclans sei. Hanuman ist noch heute in Maharashtra unter dem Namen Maruti bekannt. Er soll die Medizin und die Arzneimittellehre sowie die Grammatik, Poesie und andere Wissenschaft beherrschen.⁴⁶ Es wird davon ausgegangen dass er schon lange bevor er in den hinduistischen Pantheon aufgenommen wurde als Dorfgottheit verehrt

⁴³Vgl. Eichinger Ferro-Luzzi, G. (1987), S. 92.

⁴⁴Vgl. Marshall, J. (Hrsg.) (1996), Vol. II, S. 400.

⁴⁵Vgl. Glasenapp, H. v. (1978), S. 70.

⁴⁶Vgl. Aryan, K. C. (o. D.), S. 69 ff.

wurde.⁴⁷ Vrishakapi, ein Stieraffe, beleidigt in einem rigvedischen Lied die Frau des Gottes Indra. Aus diesem Lied geht hervor das Vrishakapi ein ernst zunehmender Konkurrent Indras gewesen sein muss. Er muss jedoch nach RUBEN vorarischen Ursprungs sein, da die Vergöttlichung der Affen nicht bei den Arieren in Innerasien üblich war und sich somit erst in dem Kontakt mit der indischen Bevölkerung herausgebildet hat oder viel wahrscheinlicher übernommen wurde.⁴⁸ In der hinduistischen Mythologie wird Hanuman als Inkarnation des Gottes Rudra angesehen. Rudra wird als eine Form des Gottes Shiva verehrt. Shiva verkörpert sich als Hanuman, um Rama bei seinem Kampf gegen den Dämon Ravana zu unterstützen. Hanuman wird in der Vayaviya Samhita und im Shiva-Purana als Beispiel für die wahre und richtige Verehrung Ramas angegeben. Tulsidas bezeichnet Hanuman ebenfalls als ein *avatara* des Gottes Rudra. Verehrt als Inkarnation Rudras wird Hanuman seit dem 8. Jahrh.. Seit dem 16. Jahrh. wird Hanuman in fast jedem Dorf verehrt. Er wird zum Schutz gegen Geister und Hindernisse angerufen. Wir finden Geschichten mit Hanuman auch im Mahabharata, dem zweiten großen Epos des Hinduismus sowie im Jainismus und Buddhismus.⁴⁹

Die Darstellungen Hanumans sind sehr oft in den Farben rot-orange gehalten. In einem Kampf im Ramayana wird Hanuman sehr stark verwundet und kann nur durch *sindur* (leuchtendes rot-orange) und *ghee* geheilt werden. *Sindur* ist ein bekanntes Mittel in Indien zur Desinfizierung von Wunden. Die rot-orange Farbe symbolisiert den heldenhaften Aspekt Hanumans, auf der Seite der Guten mit absoluter Hingabe zu kämpfen. In vielen Darstellungen hält er in der einen Hand eine Keule und in der anderen einen Berg. Der Berg symbolisiert die zu überwindenen Hindernisse und die Keule steht für Stärke und die Überwindung negativer Kräfte. Auch hält er häufig eine Flagge mit einem abgebildeten Fisch in der linken Hand, welche in der hinduistischen Philosophie Unendlichkeit und Unsterblichkeit symbolisiert.⁵⁰

Heute sind die Affen in Indien heilig und man sammelt gutes *karma*, wenn man einen Affen füttert. Sollte man einen Affen jedoch etwas zu leide tun oder ihn gar töten so wirkt sich das negativ auf die eigene Wiedergeburt aus. Hanuman ist der Patron der wandernden Artisten. Sein Bild findet sich häufig auf Glocken und auf Lampen. In manchen Tempeln sind heilige Zisternen ihm gewidmet an

⁴⁷Vgl. Basham, A. L., S. 315.

⁴⁸Vgl. Ruben, W. (1971), III, S. 29.

⁴⁹Vgl. Aryan, K. C. (o. D.), S. 79ff.

⁵⁰Vgl. Aryan, K. C. (o. D.), S. 20.

welchen heilige Handlungen ausgeführt werden, um den Wunsch nach der Geburt eines Sohnes zu erfüllen.⁵¹ Im Nordwesten wird zur Verehrung Hanumans an jedem ersten Dienstag im Monat gefastet. Der Gläubige trägt rote Kleidung und verbrennt vor einem Hanuman-Altar Öl und Räucherwerk. Er opfert Hanuman Öl und Zucker und Mehl.⁵² Die Verehrung Hanumans wird quer durch alle hinduistischen Richtungen praktiziert, es findet sich kaum ein Tempel in dem nicht eine Hanuman Statue zu finden wäre.

Im Gegensatz zur Schlangenverehrung wird mit der Figur Hanumans mit großer Wahrscheinlichkeit ein vorarischer Dorf- oder Stammesgott in die Hochreligion als tatsächliche eigenständige Gottheit mit einem eigenen Kanon aufgenommen.

4.2. Der Elefantengott Ganesha

Ganesha, Ganesh oder Ganapati bezeichnet einen der beliebtesten Götter im Hinduismus. Er ist liebenswert, naschend und elefantenköpfig. Er ist der Sohn des Gottes Shiva und seiner Gemahlin Parvati. Seine Statue mit dem Elefantenkopf und einem rundlichen Menschenkörper findet sich in fast jeder indischen Stadt. Er ist der Gott aller guten Unternehmungen, der praktischen Weisheit und der Beseitiger aller Hindernisse. Er ist auch der Gott der Schriftsteller, der Künste und der Wissenschaft. In der Philosophie verkörpert er die Einheit von Makro- und Mikrokosmos. Sein Menschenkörper steht für den einzelnen Menschen und sein Elefantenkopf symbolisiert den König der Tierwelt.



Siegel, Mohenjo-Daro

Elefanten besitzen seit frühesten Zeiten einen wichtigen Status in Südasien. In Mohenjo-Daro wurden Elefantensiegel und Amulette mit Elefantenabbildungen gefunden. Bei den Siegeln vermutet man Stämme oder Clans die unter dem Symbol des Elefanten standen. Die Amulette legen die Vermutung nahe, dass mit ihrer Hilfe um die Unterstützung des Elefantengottes gebeten wurde.⁵³ Die vedischen Poeten waren von der Kraft und Stärke der Elefanten fasziniert und verglichen Götter wie Indra und

⁵¹Vgl. Stutley, M. u. J. (1977), S. 109.

⁵²Vgl. Crooke, W. (1989), S. 120.

⁵³Vgl. Marshall, J. (Hrsg.) (1996), Vol. I, S. 400f u. Ders., Vol. I, S. 72.

Rudra mit ihnen. Groß und grau und auch wild, symbolisieren die Elefanten die dunklen Wolken des wichtigen aber auch zerstörerischen Monsun, der für viele Überschwemmungen verantwortlich war. Der erste göttliche Elefant soll zur gleichen Zeit wie der goldene Sonnenvogel Garuda (Adler) geboren worden sein. Nachdem Garuda aus seinem Ei geschlüpft war, nahm Brahma der Schöpfergott die beiden Eierschalenhälften in seine Hände und sang 7 heilige Melodien. Durch die Kraft der Melodien entstand Airavata, der göttliche Elefant, der dann später zum Reittier des Gottes Indra wurde. Es folgten ihm sieben weitere männliche Elefanten aus der Eierschale in der rechten Hand Brahmas. Aus der Schale in der linken Hand schlüpften acht weibliche Elefanten und so entstanden acht Elefantenpaare. Sie gelten als Ahnen aller Elefanten im Himmel und auf der Erde. Sie waren diejenigen die das All an den vier Seiten und den vier Ecken stützten. Ihre Nachkommen sollen ursprünglich Flügel besessen haben und wie Wolken durch den Himmel geflogen sein. Sie werden auch hier als Regenbringer angesehen. Eines Tages jedoch landeten sie auf dem Ast eines Baumes unter welchem ein Heiliger gerade seine Schüler unterrichtete. Der Ast brach und die Elefanten landeten auf einem Teil der Schüler die erdrückt wurden, ohne sich um die Zerstörung zu kümmern, flogen die Elefanten weiter. Der Heilige verfluchte sie daraufhin, so dass sie ihre Flügel abgenommen bekamen und nun auf der Erde wandeln mussten. In einer anderen Legende entsteht der Elefant Airavata durch die Quirlung des Milchmeers zusammen mit der Göttin Lotus. Hier ist seine Hautfarbe weiß, sie erinnert an seine Entstehung aus dem Milchmeer und symbolisiert hier ebenfalls die magische Kraft des Elefanten Wolken hervorzurufen, die den wohlthätigen Monsun bringen und somit vor Trockenheit und Hungersnot bewahren. Die Hindukönige hielten sich daher Elefanten nicht nur zu militärischen Zwecken, sondern auch, damit sie ihre überirdischen Verwandten, die Wolken, jene himmlischen Elefanten herbeiriefen.⁵⁴ Während der Entstehung der Göttin Lakshmi, die auf einer Lotus-blume sitzend aus dem Milchozean auftauchte, sprühten die vier Elefanten, die das All in den vier Richtungen hielten, reines Wasser über sie, der Göttin des Universums. Es ließen sich hier noch eine große Anzahl von Mythen erzählen, die die Verbindung zwischen Elefanten und Regen veranschaulichen würden. Wichtig ist hierbei, dass diese Verbindung auf den ambivalenten Charakter von Elefant und Monsun verweist. Die Elefanten sind nicht nur massiv und grau und können Wasser versprühen, wie die Wolken des Monsun, sondern sie sind auch wild und ungebändig und können die Menschen zu tote treten, wie der Monsun

⁵⁴Vgl. Zimmer, H. (1981), S. 115ff.

durch seine Heftigkeit zu Überschwemmungen und Zerstörung führen kann. In vielen anderen Mythen wird diese Ambivalenz des Elefanten noch um den Aspekt der Fürsorge und der sexuellen Raserei erweitert. Der Elefant steht damit einerseits für Ordnung und Fruchtbarkeit andererseits auch für Zerstörung und den negativen Aspekt der Sexualität.⁵⁵

Es existieren viele Theorien über den tatsächlichen Ursprung Ganeshas.⁵⁶ Eine Theorie ist, dass sich Ganesha ursprünglich aus einem vorarischen alten Elefantenkult entwickelt hat, der dann in die vedische, brahmanische und später hinduistischen religiösen Vorstellungen aufgenommen wurde. A. K. NARAIN sieht die Abbildung eines Elefantengottes auf indisch-griechischen Münzen als einen Vorläufer Ganeshas an. Nach seinen Vorstellungen beweist dies die Existenz eines Elefantenkults um 50 n. Chr. im Nordwesten Indiens.⁵⁷ COOMARASWAMY deutet die Yakshas im 1. bis 5. Jahrh. n. Chr. als die Herkunft Ganeshas. Es existieren Ikonographien von Yakshas mit Elefantengesichtern. MONIER-WILLIAMS bezeichnet Ganesha ursprünglich als eine Dorfgottheit, die die guten und schlechten Handlungen kontrolliert und in den privaten Haushalten verehrt wurde. In Elefantin finden sich Darstellungen von Shiva, wie er einen Elefantendämon tötet und dann seinen Kopf als Siegetrophäe abschlägt. Dies könnte ein erster Hinweis auf eine Auseinandersetzung zwischen arischen und vorarischen oder zwischen brachmanischen und nichbrahmanischen Volksgruppen sein. Diese Volksgruppen könnten aufgrund der Adaption des Elefantendämons als Sohn Shivas und Parvatis dann in den brahmanischen Kanon aufgenommen worden sein.

Eine andere Möglichkeit ist die Vorstellung das Ganesha ursprünglich eine alte vedische Gottheit ist. Im Rigveda findet sich ein Gebet, welches an eine Gottheit mit dem Namen Ganapati gerichtet ist. Einige sehen hier die erste schriftliche Erwähnung Ganeshas, andere vertreten die Ansicht, dass hier Brihaspati, der göttliche Priester angerufen wird. Ganapati bedeutet übersetzt „der Herr der Schaaren“ und könnte sich auf einen Elefanten beziehen, da dieser als Herr der Tiere verehrt wird. In anderen vedischen Texten werden Indra und auch Shiva mit dem Namen Ganapati angerufen. Ich denke hier werden die jeweiligen Götter mit dem Elefanten Ganapati gleichgesetzt der Kraft und Stärke symbolisiert. Im Yajur Veda findet sich ein kurzes Gebet an jemanden mit einem Rüssel und einem Elefantenkopf.

⁵⁵Vgl. Courtright, P. B. (2001), S. 22ff.

⁵⁶Vgl. Knappert, J. (1997), S. 134 f.

⁵⁷Vgl. Courtright, P. B. (2001), S. 8ff.

Eine weitere Vorstellung ist den Ursprung der Verehrung von Ganesha auf die Nutzung und Bedeutung der Elefanten für zeremonielle und militärischen Zwecke zurückzuführen. Aus traditionellen medizinischen Handbüchern, die der Zähmung und der Pflege der Elefanten gewidmet sind, lässt sich ersehen dass der Besitz von Elefanten ein Vorrecht der Könige war. Sie wurden in der Wildnis gejagt und dann in Waldgehegen oder zur Kriegsführung in Garnisonen gefangen gehalten. Sie dienten als sog. Panzertruppen auf Beinen, prunkvolle Tragetiere oder wurden für magische Rituale gebraucht.⁵⁸ Die verschiedenen Theorien machen deutlich, dass die Herkunft Ganeshas nicht eindeutig zu klären ist, sicher jedoch scheint mir, dass die Verehrung der Elefanten in vorvedischer Zeit (Industal-Kultur) sowie Stammeskulturen üblich war und sich Spuren der Verehrung im Rigveda und somit bei den arischen Einwanderern und bei der nichtarischen indischen Bevölkerung finden. Man könnte vielleicht von einem Synkretismus der unterschiedlichen Vorstellungen ausgehen, die sich dann in der Gestalt Ganeshas akkulturieren. Dies kann jedoch nur eine Vermutung sein.

Die ersten mythologischen Erzählungen über Ganesha finden sich in den frühen Puranas (300-500 n. Chr.). Ganesha als elefantenköpfiger Gott mit seinen Attributen Elefantentreiberstock, Zahn, Schlinge, Schale mit Süßigkeiten und der Ratte als Reittier taucht frühestens ab dem 5. Jahrh. n. Chr. in den mittleren und späten Puranas auf.⁵⁹

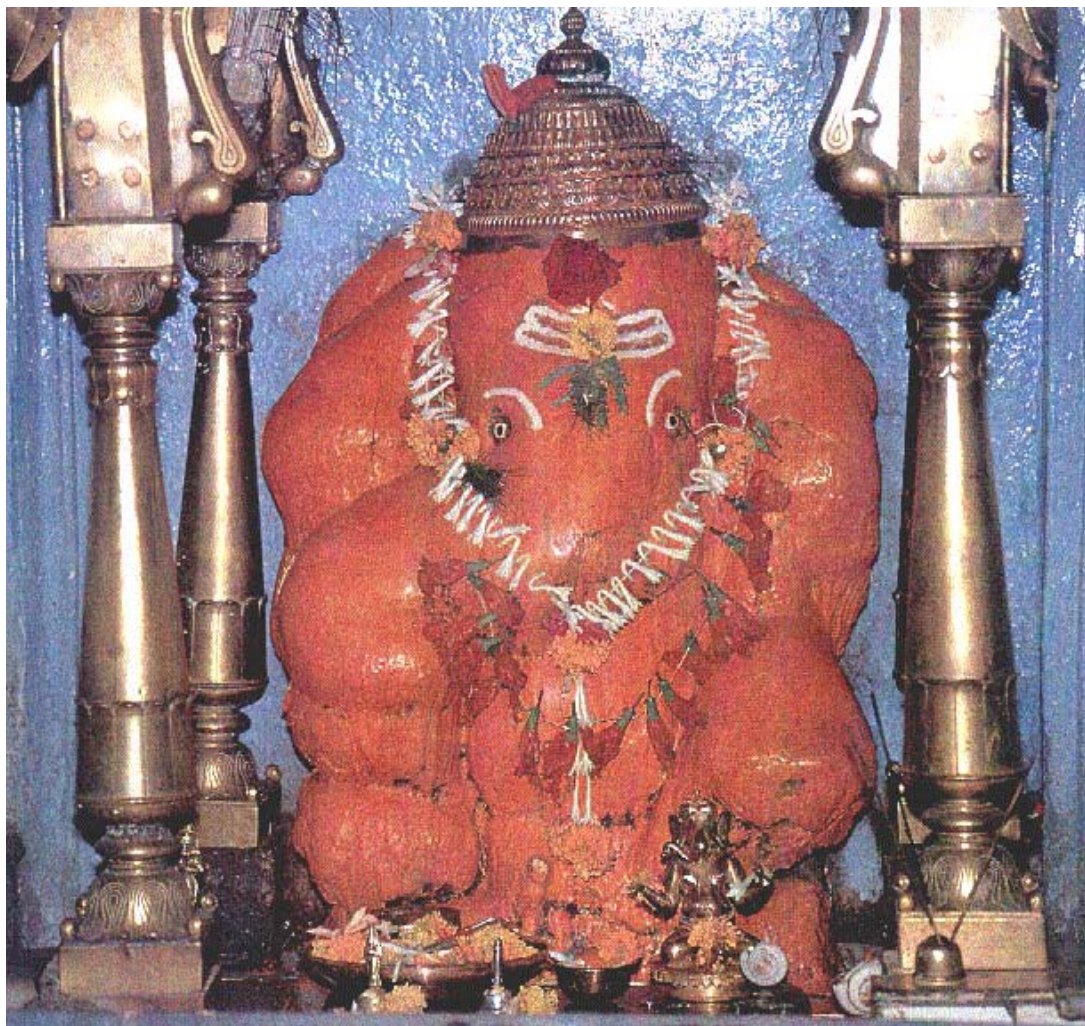
Mythologisch ist eine der wichtigsten Entstehungsgeschichten, dass die Göttin Parvati sich ihren Sohn selber aus Schmutz und Erde geschaffen hat, da ihr Gatte Shiva als Asket ihr diesen Wunsch verweigerte. Als dieser nach langer Abwesenheit heimkehrt, sieht er das Kind vor dem Gemach Parvatis wache stehen. Ganesha verweigert Shiva den Eintritt, da er in ihm nicht seinen Vater erkennt und Shiva, der nicht weiß, dass es sich hier um seinen Sohn handelt, schlägt ihm den Kopf ab, da jedoch Parvati unermesslich traurig ist, verspricht er den Kopf des ersten vorbeikommenden Lebewesens dem Kindeskörper aufzusetzen – dies ist zufällig ein Elefant.⁶⁰

Ganesha ist der am häufigsten angerufene Gott im heutigen Indien. Er beseitigt Probleme und Hindernisse, er unterstützt neue Unternehmungen, beschützt den Gläubigen und gewährt Einlass zu den anderen Gottheiten. Egal welche Gottheit der Gläubige verehrt, zuerst muss er Ganesha seine Verehrung

⁵⁸Vgl. Zimmer, H. (1981), S. 118 und Courtright, P. B. (2001), S. 11.

⁵⁹Vgl. Courtright, P. B. (2001), S. 18.

⁶⁰Vgl. Michaels, A. (1998), S. 244.



Kultstatue des Ganapati im Hodi-Ganapati-Tempel in Poono (aus Hallebrein 1999, S. 66)

zeigen, da dieser an der Tür steht und dem Gläubigen Eintritt gewährt. Darstellungen von Ganesha finden sich an allen Orten Indiens und in den verschiedensten Formen. In Kathmandu besteht er aus einem klumpen Stein oder Erde mit rostigen Nägeln; an Straßen und Dorfeingängen erscheint er wie sein Vater, als rotbemalter Stein. Er wird über Haus- und Ladeneingänge gehängt. Schulkinder schreiben das Ganesha *mantra* über ihre Klassenarbeiten. In fast allen Haushalten findet sich eine Figur oder Bild des Elefantengottes. Trotz seiner Popularität gibt es wenige Hindus die Ganesha als ihre Hauptgottheit verehren. Es wird auch kein Widerspruch darin gesehen Ganesha einerseits als Personifizierung der absolute Realität anzusehen und zu verehren, aber gleichzeitig ihn nicht in den Mittelpunkt der eigenen Verehrung zu stellen. Ganesha wird meist mit Gebeten und Liedern, die die eine oder andere seiner Stärken in den Mittelpunkt stellt, angerufen. Das Lied oder das

Gebet erweckt Ganesha und ermöglicht die Erfahrung von *darshana*, d.h. die Möglichkeit in Blickkontakt mit der Gottheit zu treten. In Kathmandu dagegen schlägt man in den oben erwähnten Steinklumpen bei Zahnschmerzen einen



Hausschrein einer Familie zur Zeit des Ganesha-Festes (*ganesha caturti*) (aus: Hallebrein 1999, S. 68)

Nagel. Weiterhin wird er an speziellen Tagen während des hinduistischen Jahres verehrt. Jeder Mondmonat dieses Jahres ist in zwei Hälften unterteilt – in eine helle Hälfte, wenn der Mond am Zunehmen ist und eine dunkle Hälfte, wenn der Mond am Abnehmen ist. Die Zeit der dunklen Hälfte des Mondmonats wird als destruktiv und gefährlich betrachtet. Es ist die Zeit des Chaos und des Misslingens. In

dieser Zeit sollte man neue Projekte und Vorhaben vermeiden. Der vierte Tag der dunklen Hälfte jedes Monats – *samkastacaturthi* (gefährlicher vierte) - wird als ganz besonders gefährlich angesehen und daher sollte an diesem Tag Ganesha besonders verehrt werden, um alle möglichen Missgeschicke und Schwierigkeiten abzuhalten. An diesem Tag bietet man Ganesha Essen an, fastet und preist ihn. Auf diese Weise versucht man den Gott zu beruhigen und zu verhindern dass sein zerstörerischer Aspekt die Oberhand gewinnt. Außerdem hofft man in dem man Ganesha Essen gibt und Selbstzurückhaltung übt, dass der Gott im Gegenzug alle Schwierigkeiten und Hindernisse von einem fern hält. Dagegen gilt der vierte Tag in der hellen Hälfte des Monats – *vinayakacaturti* (Ganeshas vierter) – als besonders glücklicher und energiereicher Tag. An diesem Tag sollte man neue Projekte beginnen, da man sich der Unterstützung Ganeshas sicher sein kann. Hier zeigt sich Ganesha dem Gläubigen von seiner positiven Seite.

Besonders verehrt wird Ganesha in Maharashtra an einem Tag in den Monaten August/September dem indischen Monat *bhadrapada*, dem *Ganesha caturti*. Manche feiern diesen Tag als Geburtstag Ganeshas. Gleichzeitig ist es einer der gefährlichsten Tage im Jahr, da Ganesha den Mond, der über sein Stolpern in dieser Nacht gelacht hatte, von ihm verflucht wurde. Der Mond bringt nun jeden, der ihn in dieser speziellen Nacht betrachtet, Unglück. Es werden an

diesem Tag Darstellungen Ganeshas auf dem Hauptaltar der Familie aufgebaut und verehrt. Auch sollen ihm Blumen, Nahrung und Kleidung dargereicht und Geschichten erzählt werden. Weiterhin soll man Brahmanen an diesem Tag umsonst zu Essen geben. In anderen Gegenden heißt dieser Tag *dagadi cauth* (der Steinwerfende vierte). Sollte man an diesem Tag den Mond gesehen oder gar betrachtet haben, so wirft man einen Stein auf das Dach des Nachbarn, um auf diese Weise möglichen Schaden von sich abzuwenden. Das zentrale Ereignis an diesem Tag ist die Einsetzung einer Darstellung Ganeshas aus Ton in den Hausaltar. Diese Darstellung ist mit Leben ausgestattet und wird als geehrter Gast, für ein bis zehn Tagen – entsprechend der Familientradition - behandelt. Danach wird er aus dem Haus gebracht und in einem nahen Fluss oder irgendeinen anderem Gewässer versenkt, um so wieder in sein kosmisches Stadium zurückkehren zu können. Die Einstellung Ganeshas in den Hausaltar erfordert ein komplexes Ritual (*puja*) an dessen Ende der Tonfigur Leben eingehaucht wird und sie damit zu einem tatsächlichen Gast der Familie geworden ist. Courtright fasst diesen Prozess folgendermaßen zusammen:

„This process takes place in a context of a highly developed ceremonialism that draws on ancient traditions of hospitality to guests for its dominant symbolism and ritual actions. In this ritual context the deity and patron, together with the priest, engage in a complex relationship of interdependence. The patron provides the deity with breath, life and food; the deity reciprocates by giving the patron and his family the grace of his presence and general wellbeing.“⁶¹

Symbolisch repräsentiert die Ganesha-*puja* im Mikrokosmos die Spielweise des Makrokosmos. Von der Formlosigkeit in die Form mit seiner Lebenskraft gefolgt von der Zerstörung und der Rückkehr in die Formlosigkeit – Entstehung, Erhaltung und Zerstörung welche zur erneuten Entstehung führt – entsprechend des hinduistischen Lebenszyklus. Wenn die Tonfigur Ganeshas im Wasser versinkt, um in sein undifferenziertes Stadium zurückzukehren fühlt der Gläubige Traurigkeit und Erleichterung gleichzeitig. Er fühlt Traurigkeit, da die Gottheit, die ein Mitglied seiner Familie geworden ist diese verlässt und andererseits ist er erleichtert, da nun die Last des Gastgebers Ganeshas und die damit verbundenen Aufgaben von ihm genommen ist. So verabschiedet er sich von Ganesha mit den Worten: *„Beloved Ganesha, Lord of Moraya, come again early next year!“⁶²*

⁶¹Courtright, P. B. (2001), S. 187.

⁶²Courtright, P. B. (2001), S. 188.

Die Ganesha-*puja* findet sich nicht nur bei der Verehrung Ganeshas, sondern auch bei der Göttin Durga in Bengalen, Sarasvati in Uttar Pradesh und bei einigen anderen Gottheiten in ganz Indien.

Es finden auch öffentliche Feste und Festumzüge zu ehren Ganeshas statt. In Maharashtra in der Stadt Ahmadnagar findet das Ganeshafestival um den Tag Ganesha-*caturti* statt. Unterschiedliche Gruppierungen – Nachbarschaftsgruppen, Berufsgruppen und Gruppen bestehend aus Freiwilligen (z. B. Schulkomitees, Reise- und Pilgergruppen) – schließen sich zu *mandals* zusammen, um das Fest zu feiern. Sie organisieren unterschiedliche festliche Aktivitäten, spenden dazu auch Gelder und besorgen und schmücken eine Darstellung Ganeshas, die dann auf dem Umzug in der Prozession getragen oder gefahren wird. In den Wochen vor dem Festival finden immer mehr Veranstaltungen der unterschiedlichen *mandals* statt und es entsteht eine unserem Karneval ähnliche Stimmung in der Stadt. Der Abschluss und Höhepunkt des Festes bildet der Umzug mit den unterschiedlichen Ganeshadarstellungen. Am frühen Morgen des Prozessionstages, zehn Tage nach Ganesha-*caturti*, versammeln sich alle *mandals* mit ihren mit Blumen, Kleidung und Lichtern geschmückten Ganeshas und ziehen tanzend und singend durch die Stadt zum Fluss. Viele tragen *gula*, ein rotes Pulver mit sich das sie während des Umzugs über der Menge ausschütten. Es steht einerseits für Energie und Kraft und soll andererseits gerade die jungen Männer vor Ausschreitungen schützen. Gleichzeitig symbolisiert es auch die Anwesenheit Ganeshas. Die Prozession dauert acht Stunden bis sie den Fluss erreicht und nun die letzte Handlung des Festes beginnt. Die Versenkung der Ganeshadarstellungen. Es werden der Darstellung letzte Geschenke in der Form von Kokosnüssen, Blumen und brennenden Kampfer unter Singen von *aratis* übergeben. Die *mandals* und Familien die ihre eigenen Ganeshas mitgebracht haben, versenken diese nun im Fluss. Der Zyklus von Ganeshas Erscheinung in einer lebendigen Form und seine Rückkehr in das formlose Universum ist nun beendet und die Festteilnehmer kehren erschöpft und erleichtert nach Hause zurück.

Das Festival zu Ehren Ganeshas spielt in Maharashtra eine wichtige Rolle, da Ganesha die Schutzgottheit dieses Bundesstaates ist. Ganesha bringt das Reich des Heiligen ein Stückchen näher zur Erde und während des Festes etabliert er es hier auf der Erde in Maharashtra.⁶³

Die Beliebtheit Ganeshas und das Vertrauen in seine Kraft und Macht im heutigen Indien verdeutlicht ein Ereignis am 21. September 1995, als in Indien plötzlich das Gerücht aufkam, dass eine Ganeshastatur in einem Tempel in

⁶³Vgl. Courtright, P. B. (2001), S. 160ff.

Delhi mit seinem Rüssel Milch getrunken habe. Innerhalb kürzester Zeit wurde ähnliches aus allen Landesteilen berichtet. Selbst in Singapur, Hongkong, London und Hamburg wurde dieses Phänomen berichtet. Es entstanden lange Schlangen an den Tempeln und es wurden in Delhi 120 000 Liter Milch an einem Tag verkauft. Ungefähr 60 % der Bevölkerung sollen in diesen Tagen einen Ganeshatempel aufgesucht haben.⁶⁴

Ganeshas physische Form symbolisiert seine Bedeutung im heutigen Hinduismus und verweist auf seine Vergangenheit. Halb Tier/halb Gott, zerbrochen und wieder zusammengesetzt, halb wild/halb gezähmt, Sohn des Herrschers und der Herrscherin des Universums (Shiva und Parvati)/gleichzeitig mit einem Dämonen gleichgesetzt, verbindet er das Gegensätzliche ohne es aufzulösen. In ihm verbindet sich der Tierkult mit der Verehrung des personifizierten göttlichen und dem transzendenten Absoluten.

4.3. Die Tier-*avataras* Vishnus

Der Hinduismus besitzt sein eigenes religiöses Zeitbewusstsein. Darunter fällt auch die Lehre von den Weltzeitaltern. Das bekannteste ist die Lehre von den vier Weltzeitaltern (*yuga*). Nach dieser Vorstellung folgt auf einem Zyklus von vier Weltaltern eine Phase der Auflösung, an die die Phase der Neuschöpfung sich anschließt. Dieser Vorgang wiederholt sich anfangs- und endlos bis in alle Ewigkeit. In jedem Weltalter kommt der Gott Vishnu mehrmals als *avatara* auf die Erde herab, um die Erde von den dunklen Mächten zu befreien. In jeder dieser insgesamt zehn Herrabkünfte⁶⁵ nimmt er eine andere Gestalt an, die Themen ausführlicher Literatur sind, in der die Taten der jeweiligen Gestalt ausführlich beschrieben werden. MONIKA HORSTMANN schreibt hierzu:

„Mit diesem neu einsetzbaren und stets flexiblen Verfahren verfügt der Hinduismus über ein Konzept, mit dessen Hilfe vor allen Lokalgöttheiten, Heroen usw. der Hochreligion subsumiert werden.“⁶⁶

Im ersten Weltalter dem *kritayuga* kommt Vishnu insgesamt viermal als Tier oder Menschtier auf die Erde. In den darauf folgenden drei *yugas* taucht keine Tiermanifestation mehr auf. Im *kritayuga* kommt er in der Gestalt des Fisches

⁶⁴Vgl. Subramuniaswami, S. S. (1996), S. XIII und Michael, A. (1998), S. 245.

⁶⁵Es finden sich neben den häufig auftretenden Zehnerlisten auch Listen mit 22, 24 oder 39 *avataras*.

⁶⁶Horstmann, M. (1993), S. 90.

(*matsya*), der Schildkröte (*kurma*), des Ebers (*varaha*) und des Mannlöwens (*narasimha*) auf die Erde. In dieser *avatara*-Reihe kann man eine entwicklungsgeschichtliche Aufwärtsbewegung feststellen. Es findet eine Verkörperung von Wasser - Fisch - auf das Land gehend - Schildkröte und Eber - hin zur halb-antropomorphen Gestalt des Mannlöwen statt.

In der Mythologie kommt Vishnu als Fisch (*matsya*) auf die Erde, der Manu vor der Weltenflut rettet. Es wird hier der bereits vedisch belegte Sinflut-Mythus weitergeführt. Manu baut im *Matsya-Purana* auf Anweisung des Fisches ein Schiff, in der er alle Geschöpfe und Pflanzen unterbringt um sie vor der nahenden Flut zu retten. Mit Hilfe der Weltenschlange bringt der Fisch das Schiff in Sicherheit und rettet hierbei, die Überlieferung, die Veden, die er Manu bei Anbruch des neuen Weltalters verkündet.⁶⁷

Schon auf Siegeln und Tontafeln der Indus-Kultur finden sich Fischdarstellungen.⁶⁸ Es kann nicht nachgewiesen werden, dass es sich dabei Kultgegenstände handelt, jedoch verweist es auf eine gewisse Bedeutung des Fisches in dieser Zeit. Bei den Terrakottafiguren geht M. S. Vats davon aus, dass es sich um Grabbeigaben handelte.⁶⁹ Es ist einerseits gewagt von einer Kontinuität auszugehen, andererseits kann sie auch nicht ausgeschlossen werden. Die erste schriftliche Erwähnung des Fisches findet sich in der *Satapatha Brahmana*. Hier wird er noch nicht als Inkarnation eines Gottes angesehen. Im *Mahabharata* nimmt der Gott Brahman die Form eines Fisches an und erst in den *Puranas* wird *matsya* zum *avatara* von Vishnu.⁷⁰

Auch die Schildkröte, ganz dem Fisch entsprechend, findet sich schon in Darstellungen der Indus-Kultur. Jedoch wurde sie bisher nur in Mohenjo-Daro und dort auch nur vereinzelt gefunden.⁷¹ Trotz ihres seltenen Vorkommens verweisen die wenigen Darstellungen auf ein gewisse Bedeutung dieses Tieres. Es ist nicht beweisbar wie V. TRIPATHI und A. K. SRIVASTAVA es versuchen eine direkte Parallele zur Erwähnung der Schildkröte im *Rigveda* zu ziehen, ausgeschlossen werden kann es jedoch auch nicht.⁷² Eine Variation der Kosmogonien ist, dass zu Anfang aus Prajapati, dem Herrn der Geschöpfe, des Urmenschen, eine Schildkröte entsteht, die behauptet älter als er zu sein. In einer anderen Brahmanakosmogonie entsteht aus Prajapati das *brahman*, darauf entsteht aus

⁶⁷Vgl. O'Flathery, W. D. (1980), S. 181-184 und Horstmann, M. (1993), S. 91.

⁶⁸Vgl. Vats, M. S. (1997), Vol. 1, S. 301, 325, 328 u. 330.

⁶⁹Vgl. Vats, M. S. (1997), Vol. 1, S. 292.

⁷⁰Vgl. Wilkins, W. J. (1991), S. 134ff.

⁷¹Vgl. Vats, M. S. (1997), Vol. 1, S. 301 u. 328.

⁷²Vgl. Tripathi, V./Srivastava, A. K. (1994), S.138.

diesem das Wasser und daraus dann ein Ei und aus der Schale des Eis entsteht die Erde und aus dem Inhalt des Eis entsteht die Schildkröte.⁷³ In einer anderen Variation ist die Schildkröte eine Form des Gottes Prajapati, aus dem alles hervorgeht und dessen Opferung zum Zwecke der Erneuerung der Schöpfung stattfindet.⁷⁴ In den Puranas inkarniert der Gott Vishnu sich in eine Schildkröte, da die Götter in Gefahr waren ihre Macht über die Dämonen zu verlieren. In ihrer Not riefen sie Vishnu um Hilfe. Dieser befahl ihnen die Quirlung des Milchozeans zur Produktion von *amrita*, welches ihnen ihre Macht und Kraft wiedergeben würde. Für diesen Vorgang inkarnierte er sich in der Form einer Schildkröte, auf welcher der Berg Mandara als Quirlstab rasten sollte.⁷⁵ Jedoch in der früheren Literatur, wie z. B. der Sathapatha Brahmana inkarniert sich der Gott Brahma als Schildkröte.

WALTER RUBEN geht davon aus, dass die Vorstellung der Schildkröte über die Mundatradition Eingang in die hinduistische Vorstellung gefunden hat. Sie kommt bei den Mundas in einer Taucherkosmogonie vor. Sie taucht hier entweder nach der Erde auf dem Meeresboden oder ist selbst die Grundlage der Erde. Außerdem soll die Schildkröte bei den Mundas als Totem eine bedeutende Rolle gespielt haben.⁷⁶

RUBEN schreibt hierzu:

„Daher kann man hier die Wurzel der hinduistischen Spekulation über die Schildkröte als Inkarnation Vishnus [...], aber auch die Wurzel jener Brahmanakosmogonien sehen.“⁷⁷

RUBEN sieht auch in der Gestalt des Ebers vorarische, mundarische Elemente. In einem Mythos wird der Eber als das Opfer, das Vishnu genannt, da jedoch die rigvedischen Arier keine Eber opferten, sondern die Mundas dies taten, handelt es sich mit größter Wahrscheinlichkeit um einen vorarischen Kult. In einer Brahmana wird ein Eber namens Emusha genannt, der zugleich Prajapati, der Gatte der Erde ist. Emusha ist mit größter Wahrscheinlichkeit ein austroasiatischer Name, der auch schon im Rigveda auftaucht. In einem vedischen Text bewegte sich Prajapati am Anfang als Wind und sah tief unten im Meer die Erde liegen, die er dann als Eber auf seinen Hörnern heraufholte und als Vishvakarman (Allschöpfer) trockenrieb. Dieser Mythos gilt als älteste Form der

⁷³Walter Ruben setzt die Entstehung dieses Mythos zwischen 900 und 500 v. Chr. an. (Vgl. Ruben, W. (1971), III, S. 55.)

⁷⁴Vgl. Horstmann, M. (1993), S. 91 und Rüping, K., (1970).

⁷⁵Vgl. Wilkins, W. J. (1991), S. 141ff.

⁷⁶Vgl. Ruben, W. (1971), III, S. 55.

⁷⁷Ruben, W. (1971), III, S. 55.

hinduistischen Eberinkarnation Vishnus.⁷⁸ Auch wird der Gott Rudra im Rigveda als Eber des Himmels bezeichnet, was die Verbindung zwischen Eber, Regen und Fruchtbarkeit vermuten lässt.⁷⁹

Nach A. L. BASHAM wurde im östlichen Malwa eine Gottheit in der Form eines Ebers verehrt und bereits zur Guptazeit (ca. 400 n. Chr.) soll diese Verehrung als *avatara* Vishnus assimiliert gewesen sein.⁸⁰ In der vishnuitischen *avatara*-Mythologie hebt Vishnu als Eber die vom Dämon Hiranyaksha in den Ozean versenkte Erde wieder aus den Fluten empor.⁸¹

Narasimha - ein Mischwesen aus Mann und Löwe - symbolisiert die verkörperte Tapferkeit und wurde/wird besonders von Kshatriyas verehrt. Vishnu verkörperte sich in dieses Wesen, um den Dämonenfürsten Hiranyakashipu zu besiegen und dessen Sohn Prahlada zu retten. Hiranyakashipu hatte durch maßlose Askese soviel Macht gewonnen, dass er für die Götter zur Gefahr wurde. Damit brachte er die kosmische Ordnung aus dem Gleichgewicht und stellte eine Bedrohung für die Welt dar. Prahlada, einer der vier Söhne von Hiranyakashipu, war entgegen der Familientradition ein glühender Verehrer Vishnus und sein Vater versuchte ihn mit allen Mitteln von diesem Glauben abzubringen. Da jedoch keine Maßnahme fruchtete, entschloss sich Hiranyakashipu seinen Sohn zu töten. In diesem Augenblick bricht der Mannlöwe aus einer Säule hervor, tötet das Dämonengefolge und schlitzt Hiranyakashipu mit seinen Krallen den Leib auf und reißt ihm sein Herz und seine Eingeweide heraus.⁸² In den Darstellungen dieser Verkörperung zieren dem Mannlöwen die Schlingen der Eingeweide des Dämonen.

Begibt man sich heute auf einen Streifzug an den Ufern der Yamuna, so findet man *ghats* die der Verehrung des Ebers oder der Schildkröte gewidmet sind. Ebenfalls trifft man in den Dörfern auf Darstellungen dieser vier Tierinkarnationen Vishnus und man kann Menschen beobachten die Blumen und Nahrung vor diesen Darstellungen opfern. Natürlich findet man auch in vishnuitischen Tempeln Darstellungen der Inkarnationen Vishnus, die auch hier neben dem Hauptaltar verehrt werden.

⁷⁸Vgl. Ruben, W. (1971), III, S. 54.

⁷⁹Rigveda 1, 114,5.

⁸⁰Vgl. Basham, A. L., S. 298.

⁸¹Vgl. Kurma-Purana (1981), S. 52ff.

⁸²Vgl. Bhagavata-Purana (1987), S. 909ff.

Es kann gesagt werden, dass durch die Aufnahme der verschiedenen Tiergottheiten in die *avatara*-Reihe Vishnus, Lokalgottheiten in die Hochreligion aufgenommen wurden.

4.4. Tiere als Reittiere der Götter

Mit dem Begriff *vahana* bezeichnet man ein tierisches Beförderungsmittel, das jedem Gott zugeteilt ist.

Indra – Elefant; Shiva – Stier; Vishnu – Adler; Devi – Löwe oder Tiger; Brahma – Gans; Sarasvati – Schwan; Karttikeya – Pfau; Khandoba – Pferd; Ganesa – Ratte; Ramacandra – Affe; Yama – Büffel; Pavana – Antilope; Dattatreya – Kuh; usw.

Nach HEINRICH ZIMMER sind die *vahanas* tragende Wesen oder Reittiere. Auf der Ebene der Tiere sollen sie Manifestationen der betreffenden göttlichen Individualität selbst sein.⁸³ Sie wird auch als Energie oder Charakter der zu transportierenden Gottheit angesehen. Z. B. die Ratte, das Reittier Ganeshas ist genauso wie er ein Überwinder von Hindernissen, sie verschafft sich Zugang zu den Getreidespeichern. Es verkörpern hier beide die Macht dieser Gottheit jedes Hindernis auf den Weg zur Erlösung zu beseitigen.⁸⁴

Die arischen Götter besaßen noch keine Tiere als Fahrzeuge. Im Rigveda bewegen sich die vedischen Götter mit Hilfe von Luftfahrzeugen vorwärts. Diese Fahrzeuge werden der Beschreibung nach von schnellen Pferden gezogen die niemals ermüden. Dies verweist auf die Möglichkeit im ganzen Universum sich zu bewegen und ihre Macht auszuweiten. Diese Götter mit ihren Fahrzeugen werden entsprechend der Krieger und ihrer Fahrzeuge gezeichnet. Die Veränderung der Fahrzeuge verweist nach J. GONDA auf eine veränderte Konzeption der Götter. Egal ob diese Veränderung auf äußerliche oder innere Einflüsse zurückzuführen ist, sie verweist auf eine veränderte gesellschaftliche Weltanschauung.⁸⁵

Die Institution *vahana* ist ein Zeichen für die Beweglichkeit eines Gottes, gleichzeitig können sie auch den ihm gegenüberstehenden Verehrer markieren. Dies findet sich häufig in den Tempeln Shivas mit seinem Reittier Nandi und Vishnus mit Garuda. Nandi befindet sich meist innerhalb des Tempels als

⁸³Vgl. Zimmer, H. (1981), S. 56.

⁸⁴Vgl. Zimmer, H. (1981), S. 80.

⁸⁵Vgl. Gonda, J. (1985), S. 71ff.

Kontrapunkt zum Allerheiligsten, wohingegen Garuda vor dem Tempel auf der Spitze einer Säule sich befinden.

Über die tatsächliche Entstehungsgeschichte der *vahanas* habe ich keine eindeutigen Hinweise gefunden. Sicher ist, dass die meisten Tiere schon auf Siegeln und Tontafeln der Indus-Kultur zu finden sind.⁸⁶ Es existiert auch die Vermutung das z. B. Shiva als Herr der Tiere, in der Form eines Stiermenschen, schon zu dieser Zeit verehrt wurde.⁸⁷ Diese Entwicklung der Verbindung von antropomorphen Göttern und göttlichen Tieren setzt sich dann im Rigveda und Atharvaveda fort. Hier werden die Götter, wie oben an einzelnen Beispielen schon deutlich gemacht wurde, mit bestimmten Tieren gleichgesetzt. Z. B. Indra mit dem Elefanten. Die Ratte und auch die Kuh werden auch heute noch ganz eigenständig in Indien verehrt. Es scheint sich bei der Form der *vahanas* ebenfalls wie auch schon bei der *avatara*-Bildung, um eine bewusste Vereinnahmung der Tierversehrung in die Hochreligion zu handeln.

5. Zusammenfassung

Der Tierkult im Hinduismus hat eine lange Tradition und scheint sich aus den verschiedensten Quellen zu speisen. Einerseits existierten schon zu Zeiten der Indus-Kultur und des Chalkolitikums Tierkulte in Indien andererseits brachten die indo-arischen Einwanderer ebenfalls ihre eigenen Tierkulte auf den südasiatischen Subkontinent mit. Aus der Berührung dieser unterschiedlichen Kulturen miteinander fand ein Prozess der Assimilierung, der Absorbierung und der Synkretisierung statt. Gleichzeitig existierten Stammes- und Dorfkulturen autonom und ohne Kontakt zu anderen Kulturen weiter. Deren Religion und damit auch ihre Kulte blieben somit über Jahrhunderte von der Außenwelt unberührt und wurden zum Teil erst in den letzten Jahrzehnten entdeckt und dann mehr oder weniger in den Hinduismus aufgenommen.

Die Bedeutung der Kuh wurde von den arischen Einwanderern mitgebracht und verwandelte sich zum Tötungsverbot durch die Entstehung eigener Reformbewegungen, sowie in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen insbesondere des in dieser Zeit entstehenden Buddhismus und Jainismus. Die Göttlichkeit der Kuh entwickelte sich erst im Zuge des wiedererstarkten Mutterkultes, der hauptsächlich auf Dorf- und Stammesvorstellungen zurückzuführen ist. Im Zuge des beginnenden Hindu Nationalismus wurde die Kuh zu einem

⁸⁶Vgl. Vats, M. S. (o. D.), Vol. 1, S. 300ff.

⁸⁷Vgl. Chakravarti, M. (1905-07), S. 74ff.

wichtigen Symbol für die eigene hinduistische Identität und der Befreiung Indiens vom Kolonialismus. Auch im modernen Indien hat die Kuh nicht an ihrer Bedeutung eingebüßt und wird auf unterschiedlichste Weise verehrt.

Der Stier im Vergleich zur Kuh wurde schon vor den indo-arischen Einwanderern als Gott verehrt und dann von der Hochreligion als Reittier Shivas aufgenommen. Es handelte sich hierbei mit größter Wahrscheinlichkeit um Dorf- oder Stammeskulte. Der Ochse als heiliges Tier taucht zum erstenmal im Atharvaveda auf, wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem aufkommenden Ackerbau. Bei diesem Kult scheint es sich um einen Agrarkult zu handeln, der zwar in der vedischen Religion seine Bedeutung besaß, jedoch heute keine große Bedeutung in der Hochreligion einnimmt, trotzdem für die agrarische Bevölkerung von Bedeutung ist.

Die Verehrung der Schlange verdeutlicht die Entwicklung von Assimilierung, Synkretisierung, Absorbierung und gleichzeitig die kontinuierliche Existenz verschiedener Schichten religiöser Vorstellungen im Hinduismus. Der Schlangenkult existiert schon seit der Indus-Kultur in Indien, wahrscheinlich nicht nur in den Zentren der Indus-Kultur, sondern auch als einfacher Dorf- und Stammeskult. Er wurde dann schon im Atharvaveda in die vedische Religion aufgenommen und später in die unterschiedlichen Richtungen des Hinduismus assimiliert. Gleichzeitig existiert er auch heute noch als einfacher Volkskult. Der Affengott Hanuman hat sich mit großer Wahrscheinlichkeit aus einer vorarischen Dorfgottheit zu einem eigenständigen Gott des hinduistischen Pantheons entwickelt. Der elefantenköpfige Gott Ganesha verweist auf eine sehr komplexe vielschichtige Vergangenheit. Die Elefanten wurden wahrscheinlich aufgrund ihrer Größe und Kraft überall dort verehrt, wo Menschen mit ihnen in Kontakt kamen. Schon zu Zeiten der Indus-Kultur galten sie als heilig, die indo-arischen Einwanderer scheinen ebenfalls einen Elefanten mit dem Namen Ganapati verehrt zu haben, auf indische-griechischen Münzen im Nordwesten Indiens fanden sich Abbildungen eines Elefantengottes. Vielleicht wurden in Dörfern und Stämmen Südasiens Elefanten als Dorfgottheiten verehrt oder er wurde aufgrund seiner militärischen Nutzung zur Gottheit stilisiert. Ganesha verdeutlicht den Synkretismus im Hinduismus, er scheint sich aus den unterschiedlichen religiösen Vorstellungen zu speisen und so ist aus einer Dorf- oder Stammesgottheit, einer Regionalgottheit sowie einer vedischen Gottheit der elefantenköpfige Gott entstanden und in die hinduistische Hochreligion aufgenommen worden.

Die Tieravatarabbildung Vishnus veranschaulicht die Integration regionaler Tiergottheiten in den gesamtindischen Pantheon des Hinduismus durch eine mythische Umdeutung zu Inkarnationen Vishnus. Die Reittiere (*vahanas*) der verschiedenen Götter stehen wahrscheinlich für die Vereinnahmung unterschiedlichster eigenständiger Tierkulte durch die Hochreligion.

Es wurde in diesem Artikel versucht aufzuzeigen, dass der Tierkult seit dem Chalkolitikum bis zur heutigen Zeit in Indien praktiziert wurde und wird, dass unterschiedliche Beweggründe für die einzelnen Kulte und unterschiedliche Riten existieren und diese auch regionale Besonderheiten aufweisen. Der Tierkult ist im heutigen indische Alltag integriert durch *pujas*, Feste und Tempelbesuche. Er wird jedoch auch täglich für den Außenstehenden sichtbar, wenn ein Hindu auf der Straße die Füße einer Kuh mit seinen Händen berührt oder bei einer Begegnung mit einem Elefanten die Hände zur indischen Begrüßung faltet und sich vor ihm verbeugt. Hier wird die Bedeutung des Begriffs Kult im Hinduismus offenbar, der Elefant z. B. ist Sinnbild des Gottes Ganesha und offenbart dem Gläubigen den Gott Ganesha und damit das Göttliche - das was schon immer da ist und unveränderlich ist.

Glossar

Kursivschrift: Begriffe, Normalschrift: Eigennamen

Aditi	<<Die Ungebundene>>, Tochter und Mutter von Daksha; Mutter der Götter, Mutter der Welt
Ahi	Bezeichnet im allgemeinen eine Schlange; im besonderen den Schlangendämon Vritra
Airavata	Name des Elefanten von Indra
<i>amrita</i>	Das Wasser des Lebens und der Trank der Unsterblichkeit
Ananta	<<Endlos>>, die kosmische Schlange
Anjani	Name zweier medizinischer Pflanzen
<i>arati</i>	Eine Schale mit Öllichtern
Arier (<i>arya</i>)	<<Die Wirtlichen>>, Eigenbezeichnung der indo-iranischen Stämme, die im zweiten vorchristlichen Jahrtausend nach Südasien vordrangen
Arya Samaj	Reformistische kulturpolitische Bewegung, die 1875 von Svami Dayanada Sarasvati gegründet wurde. Es werden in dieser Bewegung die Ideale der Sanskrittradition mit den humanistisch westlich geprägten Idealen zu einer sozial-reformistischen hinduistischen Bewegung verknüpft. Es wurde u. a. die Abkehr vom Tempelkult und der Bilderverehrung sowie die Abschaffung der Kasten propagiert
Atharvaveda	<<Wissen von den [Zaubersprüchen der] Atharvans [und Angiras], Sammlung von Formeln und Hymnen zur Abwehr von Dämonen und Unheil (ca. 1000-900 v. Chr.)
<i>avatara</i>	<<Herabkunft>>, Erscheinungsform Vishnus und anderer Götter
Balarama	Name des ältesten Bruders von Krishna; soll aus einem weißen Haar von Vishnu entstanden sein, soll zu den <i>nagas</i> gehören
<i>bhadrapada</i>	<<Der glücksbringende 3. und 4. Mondasterismus>>, Geboren unter dem <i>nakshatra</i> (Mondhaus) <i>bhadra-pada</i>
<i>brahman</i>	All-Seele, Absolutum, höchstes geistiges Prinzip, Vedawort
Brahmanas	Textgattung die an die Samhitas anschließt und Vorschriften zur Durchführung und Erklärung des Opferrituals enthält (ca. 900-700 v. Chr.)
Brahmane	Mitglied des Priester- und Gelehrtenstandes
Brihaspati	Der Priester unter den Göttern
<i>caturthi</i>	Der vierte Tag eines Halbmonats
Devi	Die große Göttin
<i>dharma</i>	Göttliche Ordnung; Recht und Sitte, rituelle und soziale Normen, die jeweils auf eine bestimmte Gruppe – Götter, Tiere, Menschen, Frauen, Einwohner einer Region usw. - zugeschnitten sind
<i>darshana</i>	<<Der Anblick>>, die Schau einer Gottheit
Durga	Erscheinungsform der Göttin (<i>devi</i>), die verschiedene Dämonen besiegt
Ganapati	Ganesha, Anführer der ganas, elefantenköpfiger Sohn von Shiva und Parvati

Garuda	<<Der Sonnenvogel>>, Name eines mythischen Vogels, Reittier Vishnus
ghat	<<Wasserkrug>>
ghee	Butterschmalz
<i>gomata</i>	<<Kuhmutter>>, die göttliche Mutter der Kühe
<i>grihya</i> -Literatur	<i>grihyasutra</i> , Gattung von Texten, die u. a. Vorschriften zu häuslichen Ritualen beinhalten
Gupta-Periode	Die Gupta-Herrschaft ist das vorletzte nordindische Großreich, in dieser Zeit gelangt der klassische Hinduismus zu seiner Blütezeit (ca. 320-650 n. Chr.)
Indra	Kriegsgott und Götterkönig
Industal-Kultur	(ca. 2500-1500 v. Chr.) umschreibt die hochentwickelten Stadtkulturen von Harappa, Mohenjo-Daro und anderen Siedlungen im Stromgebiet des Indus
Kali	Erscheinungsform der Göttin (<i>devi</i>) in ihrer zerstörerischen Gestalt
<i>karma</i>	<<Tat, Opfer>>, Auswirkung einer Handlung, die in einem anderen Leben begangen wurde
kamadhenu	<<Die Wunschkuh>>
Kashyapa	<<Schwarzzahnig>>, Name eines Heiligen der zehn rishis
Krishna	Erscheinungsform des Gottes Vishnu
kritayuga	Erstes der vier Weltzeitaltern, alle Lebewesen waren zufrieden, es existierten keine Unterschiede
kshatriya	Mitglied des Kriegerstandes,
kumkum	Rotes Farbpulver, bei der rituellen Verehrung von Kultbildern verwendet
kurkum	Gelbwurzel
Lakshmi	Göttin der Schönheit und des Reichtums; Ehefrau Vishnus
<i>linga</i>	Phallusförmiges Emblem und Zeichen Shivas
Mahabharata	<<Großes Indien>>, umfangreiches Epos, das die Auseinandersetzung zweier fürstlicher Familien, der Kauravas und Pandavas, beschreibt
<i>mantra</i>	Rituell und Spirituell wirksame Formel (ca. 300 v. Chr.-300 n. Chr.)
Manu	<<Mann, Mensch>>, der erste Mensch, einer der vierzehn mythischen Herrscher, mutmaßlicher Autor des einflussreichen Manadharmashastra <<Manus Gesetzbuch>>
Maruti	Ein in Maharashtra gebräuchlicher Name für Hanuman
Mohenjo-Daro	Eine Stadt der Industal-Kultur (ca. 2500 v. Chr.), sie liegt im heutigen Pakistan
Mundas	Volksstämme auf dem indischen Subkontinent
<i>naga</i>	göttliche Schlangen
<i>naga pancami</i>	Name eines Festes, das zu Ehren der Schlangen am fünften Tag des Monats <i>shravana</i> (Juli/August) gehalten wird
nimba-Baum	Der Neembaum
panca gavya	<<fünferlei von der Kuh>>
Parvati	Ehefrau Shivas

pipal-Baum	Der Feigenbaum
Prajapati	<<Herr der Geschöpfe>>, Schöpfergott
<i>puja</i>	Rituelle Verehrung, hauptsächlich einer Gottheit
Puranas	Gattung von Texten mit überwiegend mythischen Inhalt (ca. 500-1500 n. Chr.)
Rama	Siebte Erscheinungsform des Gottes Vishnu
Ramayana	Epos über das Leben Ramas mit Raub und Wiedergewinnung seiner Ehefrau Sita (ca. 200 v. Chr.-200 n. Chr.)
Ravana	Dämon im Ramayana, der Sita (die Frau Ramas) nach Lanka (Sri Lanka) verschleppt
Rigveda	<<Das in Versen bestehende Wissen>>, Sammlung von Götteranrufungen und Hymnen; älteste der vier Samhitas (Sammlungen) des Veda (ca. 1200 v. Chr.)
<i>risi</i>	<<Seher>>, mythischer Weise, Heiliger
Rudra	der wilde Gott
Samhita	<<Sammlung>>, zu einem Veda zusammengefasste Verse, Hymnen und Prosapartien, jeder der vier Veden – Rig-, Sama-, Yajur- und Atharvaveda – bidet eine Samhita
Shaktismus	Die bevorzugte Verehrung der Göttin Durga, der Ehefrau Shivas, als einzigste Gottheit
Shesha	Ein Schlangendämon
Shiva	Hinduistische Gottheit
Shivaismus	Die bevorzugte Verehrung Shivas als einzigste Gottheit.
<i>sindur</i>	<<Zinnober>>, Zinnoberrot, Farbe für Hanuman Statuen; Scheitelfärbung für nicht-verwitwete verheiratete Frauen
<i>soma</i>	Rauschgetränk in vedischer Zeit, das Elixier der Unsterblichkeit
Stände	<i>varna</i> <<Farbe, Stand>>, mythisches Konzept, mit dem die indische Gesellschaft in Priester, Krieger, Händler und Diener eingeteilt wird
Subrahmanya	Eine Art Hilfspriester
Tulsidas	Dichter (1532-1623)
Vac	<<Das Wort, die Rede>>, weibliche Gottheit
Vaitarani	Ein Fluss der zwischen der Erde und den niederen Regionen des Jenseits fließt
Vasuki	Ein Schlangenkönig
Vayu	<<Der Wind>>, der Gott des Windes
Veda	<<Wissen>>, heilige Texte, im engeren Sinne die Samhitas; im weiteren Sinne die Gesamtheit der als direkt offenbart geltenden Texte (ca. 1200 v. Chr. - 500 v. Chr.)
vedische Religion	(ca. 1750-500 v. Chr.) wurde mitgebracht von verschiedene Stammesgruppen indo-arischer Viehnomaden die von Zentralasien oder dem vorderen Orient teils friedlich, teils kriegerisch in den nördlichen Panjab eindringen. Grundlage sind die Veden.
Vishnu	Hinduistische Gottheit
Vishnuismus	Die bevorzugte Verehrung Vishnus als einzige Gottheit

Vishvakarma	<<Der Allesmacher>>, Prajapati oder Tvastr als die Schöpfer <i>per artem</i>
Vrishakapi	<<Menschenaffe>>, steht in einer besonderen Beziehung zu dem Gott Indra und dessen Frau Indranini
Vritra	Name eines Schlangendämons
Yajurveda	<<Wissen von den Opfersprüchen>>, in zwei Versionen – schwarzer und weißer Yajurveda – überlieferte, vedische Samhita mit Anweisung für das Opferritual
<i>yaksha</i>	Geist, Fruchtbarkeitsgenie, Bewacher von Schätzen
<i>yuga</i>	Lehre der vier Weltzeitalter – Krita-, Treta-, Dvapara- und Kaliyuga
Zweimalgeborene	<< <i>dvija</i> >>, es ist die zweite „wahr-hafte“ Geburt für die Männer in den Veda und aus dem Veda, dem heiligen Wissen. Es ist die Initiation durch die man im alten Indien ein volles Mitglied der Gemeinschaft der Arier wurde. Es wird heute noch praktiziert.

Bibliographie

- Alsdorf**, Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien, in: Kleine Schriften. Nachtragsband, von: Ludwig Alsdorf, hrsg. von Albrecht Wezler, Stuttgart 1998.
- Aryan**, K. C., Hanuman in Art and Mythology, Delhi o. D..
- Basham**, A. L., The Wonder that was India, London 1954.
- Bhagavata-Purana**, Übers. v. Ganesh Vasudeo Tagare, Ancient Indian Tradition & Mythology Series, Vol. 9, Delhi u. a. 1987.
- Brodrick**, A. Houghton (ed.), Animals in Archaeology, London 1972.
- Brown**, Robert L. (Hrsg.), Ganesh. Studies of an Asian God, New York 1991.
- Cammiade**, L. A., Man-Tigers. Some South Indian Beliefs, in: The Quartel Journal of the Mythic Society, Bd. 10, 1919/20.
- Chakravarti**, M., Animals in the Inscriptions of Piyadasi, in: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Bd. 1, 1905-1907, S. 361-374.
- Chakravarti**, Mahadev, The Concept of Rudra-Siva Through the Ages, Delhi 1986.
- Courtright**, Paul B., Ganesha. Lord of Obstacles, Lord of Beginnings, 1 Ed., Delhi 2001.
- Crooke**, William, A Rural and Agricultural Glossary For the N. W. Provinces and Oudh, 1. Ed. 1888, 2. Ed. 1989.
- Deussen**, P., Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 1-3, Leipzig 1920.
- Dubois**, Abbe J. A., Hindu Manners, Customs and Ceremonies, 3rd Ed., Delhi 1996 (1906).
- Eichinger Ferro-Luzzi**, Gabriella, The Self-milking Cow and the Bleeding Lingam. Criss-cross of Motifs in Indian Temple Legends, Wiesbaden 1987.
- Gandhi**, Young India, 11/8/1920, in: Collected Works, Vol. 18, S. 33.
- Glaserapp**, Helmut von, Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien, Hildesheim u. a., 1978.
- Gonda**, Jan, Change and Continuity in Indian Religion, New Delhi 1985.
- Hallebrein**, Cornelia (Hrsg.), Die anderen Götter. Volks- und Stammesbronzen aus Indien, Köln 1999

- Hofstetter**, Erich, Der Herr der Tiere im alten Indien, Wiesbaden 1980.
- Horstmann**, Monika, Die gestalthaften Manifestationen (avatara) von Gott Vishnu, in: Die anderen Götter, hrsg. von: Cornelia Mallebrein, Köln 1993, S. 90-102.
- Jena**, Siddheswar, The Narasimha Puranam, Delhi 1987.
- Kinsley**, David, Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition, Delhi 1987.
- Knappert**, Jan, Lexikon der indischen Mythologie, Mythen, Sagen und Legenden von A – Z, Weyarn, 1997.
- König**, Ditte, Das Tor zur Unterwelt, Mythologie und Kult des Termitenhügels in der schriftlichen und mündlichen Tradition Indiens, in: Beiträge zur Südasien – Forschung, Südasien – Institut der Universität Heidelberg, Bd. 97, Wiesbaden 1984.
- Kurma-Purana**, Übers. v. Ganesh Vasudeo Tagare, Ancient Indian Tradition & Mythology Series, Vol. 20, Delhi u. a. 1981.
- Malinar**, Angelika, Wechselseitige Abhängigkeiten und die Hierarchie der Körper, in: Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, von: Paul Münch (Hrsg.), Paderborn u. a. 1998.
- Marshall**, John (ed.), Mohenjo-Daro and the Indus Civilization, Vol. I-III, Repr., Delhi 1996 (1931)
- Mate**, M. S., Zur Verehrung von Tieren in Indien, in: Die anderen Götter, hrsg. von: Cornelia Mallebrein, Köln 1993, S. 133-141.
- Michaels**, Axel, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1998.
- Ders.**, The King and the Cow: On a Crucial Symbol of Hinduization in n Nepal, in: Nationalism an Ethnicity in a Hindu Kingdom. The politics of Culture in Contemporary Nepal, hrsg. von David N. Gellner, Joanna Pfaff-Czarnecka u. John Whelpton, Studies in Anthropology and History, Vol. 20, Amsterdam 1997, S. 79-99.
- O'Flathery**, W. D., Hindu Myths, 3. Aufl., Harmondsworth, 1980.
- Panikkar**, Reymondo, Kultmysterium im Hinduismus und im Christentum, Freiburg u.a. 1965.
- Redfield**, R., The little Community and Society. Peasant Society and Culture, Chicago 1960.
- Rigveda**, Transl. by Ralph T. H. Griffith, Rev. Ed., 5th repr., Delhi u. a. 1999 (1973).
- Ruben**, Walter, Die Gesellschaftliche Entwicklung im Alten Indien, III. Die Entwicklung der Religion, Berlin 1971.
- Rüping**, K., Amrtamanthana und Kurma-Avatara, Wiesbaden 1970.
- Rüstau**, Hiltrud, Entstehung des Hinduismus, o. A., o. A..
- Schmidthausen**, Lambert/Maithrimurthi, Mudagamuwe, Tier und Mensch im Buddhismus, in: Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, von: Paul Münch (Hrsg.), Paderborn u. a. 1998.
- Schneider**, Ulrich, Einführung in den Hinduismus, Darmstadt 1989.
- Srinivas**, M. N., A Note on Sanskritization and Westernization, in: The Far Eastern Quarterly 15, 1955.
- Stutley** Margaret and James, A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B. C.-A. D. 1500, London 1977.
- Subramuniaswami**, Satguru Sivaya, Loving Ganesha. Hinduism's Endearing Elephant-Faced God, 1. Ed., Hawaii 1996.
- Thankappan** Nair, P., The Peacock. The National Bird of India, Calcutta 1977.
- The Kurma-Purana**, Übers. v. Ganesh Vasudeo Tagare, Ancient Indian Tradition & Mythology Series, Vol. 20, Delhi u. a. 1981.
- Tripathi**, Vibha und Srivastava, Ajeet K., The Indus Terracottas, Delhi 1994.

Vats, Madhu Sarup, Excavations at Harappa. Being an account of Archae Excavations at Harappa carried out between the years 1920-21 and 1933-34, 2 Vols., 2nd publ., New Delhi 1997 (1940).

Veer, Peter v. d., Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India, London u. a. 1994.

Wilkins, W. J., Hindu Mythology, 2nd ed. 1991 (1. ed. 1882), New Delhi.

Winternitz, Moritz, Der Sarpabali. Ein altindischer Schlangenkult, in: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. 18, Wien 1888, S. 25-52.

Zimmer, Heinrich, Indische Mythen und Symbole. Vishnu, Shiva und das Rad der Wiedergeburten, 6. Aufl., München 1981.

Tiere im kulturellen Gefüge afrikanischer Gesellschaften – eine Auswahl

KATRIN ADLER

Die Zeit der Heiligung der Tiere ist vorbei.

ELIAS CANETTI

Tierkulte im Sinne der Anbetung und Verehrung einzelner Tier oder Tierarten sind in Afrika südlich der Sahara weitgehend unbekannt. Auch mit der Übertragung des Konzepts des Totemismus wird man vorsichtig sein müssen. Aber obwohl Tierverehrung in den autochthonen religiösen Systemen Afrikas kaum eine Rolle spielt, nehmen bestimmte Tiere einen wichtigen Platz in der sozialen Symbolik vieler afrikanischen Gesellschaften ein. Sie werden mit menschlichen Charakterzügen ausgestattet oder repräsentieren die Werte der jeweiligen Kultur, die deren Mitgliedern auf unterschiedlichste Weise verdeutlicht werden: Häufig in literarischen Formen – Rätseln, Märchen, Fabeln – oder in Gestalt von Masken, aber auch mittels architektonischer Gestaltungselemente, Gebrauchsgegenstände, Musikinstrumente, Textilien. Dabei verbindet sich genaueste Kenntnis des abgebildeten Tieres mit sicherem Stilgefühl, so dass die jeweilige Darstellungsform nicht nur moralischen Gehalt bietet, sondern auch zu einer besonderen Kunstform wird.

Im folgenden wird ein kurzer Abriss zu den grundlegenden Elementen afrikanischer autochthoner Religionen und Gesellschaftsformen gegeben, bevor an Hand dreier Beispiele die Bedeutung des Tieres innerhalb eines sozialen Gefüges dargestellt wird. Allgemeine Gedanken zum Verhältnis zwischen Mensch und Tier schließen die Betrachtungen ab.

1. Die wichtigsten Elemente afrikanischer Gesellschaften und Religionen

Seit den Arbeiten EMILE DURCKHEIMS ist man sich dessen bewusst, dass religiöse Systeme nicht außerhalb ihres gesellschaftlichen Rahmens betrachtet werden können, ja, dass oftmals die offizielle Religion und ihre anerkannten Kulte nichts anderes sind als die Verehrung des gesellschaftlichen Systems selbst. So wird auch in diesem Beitrag keine eindeutige Grenze zwischen Religion und Gesellschaft gezogen, sondern eines in Zusammenhang mit dem anderen betrachtet.

Zunächst muss man sich vor Augen halten, dass selbst die großen mittelalterlichen Reiche des subsaharischen Afrika niemals eine derartige Ausdehnung und somit niemals einen derartigen Verwaltungsapparat einschließlich eines elaborierten Schriftsystems besaßen, wie sie das pharaonische Ägypten kannte. Die Verwaltung afrikanischer Gesellschaften war vergleichsweise flexibel und überschaubar. Das Gemeinwesen regelten nicht starre, schriftlich fixierte Gesetze, die von einem weit entfernten Herrscher erlassen und durch seine fremden Repräsentanten durchgesetzt wurden (dies änderte sich drastisch in der Imperial- und Kolonialzeit). Statt dessen handelte und handelt¹ man die Regeln immer wieder neu aus, verkündet und verfestigt sie durch symbolische Handlungen wie Maskentänze und stellt sie dadurch auf einen gesellschaftlichen Konsens, der allerdings verbindlich war bzw. ist: Sich außerhalb der Gemeinschaft platzieren zu wollen, ist gleichzeitig Gesetzesverstoß und Sünde. Religion und Gesellschaft durchdringen sich, bedingen einander und sind mitunter nur schwer voneinander zu unterscheiden (jedenfalls für westliche Forscher, die es gewohnt sind, in eindeutigen und inkompatiblen Kategorien zu denken).

Selten sind es allmächtige Götter, die sich aktiv in das Leben afrikanischer Gesellschaften einmischen und deswegen durch festgelegte Kulthandlungen günstig gestimmt werden müssen. Wohl gibt es vielerorts die Vorstellung eines Hochgottes. Der aber, *deus otiosus*, hat sich nach Erschaffung der Welt und seiner Bewohner von seiner eigenen Schöpfung zurückgezogen. Deren Treiben beobachtet er nun freundlich bis gleichgültig; er fordert keinerlei Huldigungen, greift aber auch wenig in den Lauf der Dinge ein. Ihm untersteht kein Pantheon

¹ Im ethnologischen Präsens zu schreiben, ist streng genommen unzulässig, weil man dadurch die angesprochenen Ethnien als ahistorisch abstempelt. Wenn hier das Präsens benutzt wird, dann der besseren Lesbarkeit wegen – der Leser möge stets daran denken, dass Kulturen ständig im Wandel begriffen sind und hier nur Allgemeinheiten aufgestellt werden.

an Untergottheiten, er gebietet nicht über Hilfsgeister oder Engel, man kann nicht durch die Fürsprache von Heiligen oder anderen Mittlern an ihn herantreten. Er verlangt demzufolge auch keinen aufwändigen Verwaltungsapparat, der sich um die regelgerechte Durchführung des Kultes kümmert. Und das Fehlen eines etablierten, hochoffiziellen Religionssystems macht es überflüssig, volkstümliche oder subversive, „wilde“ (um mit CLAUDE LÉVI-STRAUSS zu sprechen) Gegenkulte zu entwickeln, die den Bedürfnissen der einfachen Bevölkerung entsprechen. Der Ethnologe FRITZ KRAMER (1990) versteht das Fehlen öffentlicher Kulte in vielen Religionen Afrikas als eine logische Folge dieser eher pessimistischen Weltansicht: Gott hat sich von seiner Schöpfung abgewandt. Im Gegensatz zu der Auffassung des Christentums und des antiken Griechenlands gilt in vielen afrikanischen Religionen die Schöpfung als unvollkommen, man kann sie nicht ändern und will sie auch nicht nachahmen (Kramer 1990: 34f). Es ist also nicht notwendig, elaborierte Kultformen zu entwickeln, um den Hochgott und seine Schöpfung zu feiern.

Einfluss auf die Geschicke der Sterblichen nehmen in vielen afrikanischen Kulturen die Geister der Verstorbenen, die Ahnen. Sie fühlen sich ihren Nachkommen verbunden, weilen meist in unmittelbarer Nähe zu deren Wohnstätten und verlangen große Aufmerksamkeit von den Hinterbliebenen. Haben sie das Gefühl, dass nicht ausreichend (Tier)Opfer dargebracht oder die erforderlichen Riten nur unvollständig durchgeführt werden, bringen sie Krankheit oder sonstiges Unglück über die Menschen. Ein solcherart Betroffener wendet sich an einen Heiler, Priester oder Wahrsager,² der herauszufinden versucht, weshalb der Ahne erbost ist und wie er wieder besänftigt werden kann. In vielen afrikanischen Kulturen werden den Ahnen bzw. den Vermittlern zwischen dieser und jener Welt bestimmte Tiere zugeordnet: Schlangen etwa, oder Rinder.

Diese Mittler zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Ahnen oder Geister sind keine Priester im eigentlichen Sinne des Wortes, d.h. keine Repräsentanten einer Gottheit. Zwar folgen sie einer Berufung (die sich meist durch schwere Krankheit, verbunden mit Traumgesichten, manifestiert) und durchlaufen eine lange und gründliche Ausbildung. Diese hat aber einen fast privaten Charakter und ist eher eine Angelegenheit zwischen dem Schüler und dem Lehrer, den er sich sucht. Es gibt keinen Lehrplan, keinen verbindlichen Wissenskanon, keinen festgelegten Prüfungsinhalt, keine Aufstiegs-

² Im Deutschen ist es schwer, einen passenden Begriff für diese Art von religiösen (und sozialen) Spezialisten zu finden.

möglichkeiten, keine Hierarchien. Das Ansehen eines Spezialisten dieser Art beruht auf seinem Charisma, auf seinen Fähigkeiten und auf seinen Erfolgen. Die Vermittlung zwischen den Ahnen und den Nachkommen ist nicht nur religiöser Dienst, sondern stellt ein gestörtes soziales Gleichgewicht wieder her. Vordergründig ist dies das Gleichgewicht zwischen den Ahnen und den gerade lebenden Nachkommen. Meist aber sind diese Schwierigkeiten Ausdruck für soziale Spannungen innerhalb der Gemeinschaft der Lebenden. Indem der Priester Ratschläge gibt, die das Verhältnis zwischen Lebenden und Ahnengeister wieder zurechtrücken, harmonisiert er oft auch das Verhältnis zwischen den Dorfbewohnern.

2. Gesellschaft, Religion und Kunst – Tiersymbolik innerhalb ausgewählter Gesellschaften: drei Beispiele

Denn ein reibungsfreies Gemeinschaftsleben ist unerlässlich für das Fortbestehen der menschlichen Gesellschaft. Außenseiter, Eigenbrötler und gewinnsüchtige Einzelgänger stören den engen Zusammenhalt im Dorf- oder Familienverbund, provozieren Streitereien und werden deswegen als feindliche Elemente betrachtet. Als Störenfriede des sozialen Miteinander gelten insbesondere die Hexen. Hexen wirken schädigend auf das Gemeinwesen. Sie gebrauchen ihre erlernten Fähigkeiten bzw. ihre angeborene Kraft willentlich oder versehentlich (man kann auch ungewollt Böses tun) gegen die übrige Gemeinschaft. In vielerlei Hinsicht steht die Hexe (oder der Hexerich) außerhalb der Zivilisation: Hexen sind gerne nachts unterwegs, sie verwandeln sich in bestimmte Tiere, kurz: Sie verkehren zu intensiv mit den Mächten der Natur, als dass sie den normal Sterblichen harmlos erscheinen könnten.³

³ Eine ausgezeichnete Darstellung des Hexenwesens in Sierra Leone, seine Implikation in Tages- und nationale Politik und der stete Vergleich mit westlichen Vorstellungen rund um Heilung und Einflussnahme auf Menschen allgemein präsentiert in literarischer Form Dooling (1994).

a) Grenzüberschreitungen und Wiederherstellung der Ordnung: Senufo

Der Gegensatz zwischen Natur und Kultur wird in vielen Gesellschaften erlebt und drückt sich auf verschiedenste Arten aus. Kultur ist dabei alles, was dem Menschen nahe ist, derjenige Lebensraum, den er beherrscht und der ihm verständlich ist: das Haus bzw. das Dorf, die Familie bzw. die Dorfgemeinschaft, die Äcker und die Haustiere. Letztere befinden sich aber schon auf der Grenze zur wilden, unverständlichen, unbeeinflussbaren und gefährlichen Natur, denn die Felder liegen meist etwas außerhalb der Wohnstätten, und die domestizierten Tiere sind doch mit den wilden verwandt.

Besonders ausgeprägt ist diese Weltsicht bei den Senufo, Ackerbauern, die in den heutigen Staaten Elfenbeinküste, Mali und Burkina Faso leben. Die Grenze zwischen dem Bekannten und dem Fremden ist allgegenwärtig, denn jeden Tag muss man das Dorf verlassen, um auf die Felder zu gehen; unweigerlich folgt auf den Tag die Nacht. Gleichzeitig ist diese Grenze fließend und muss ständig neu definiert und erkämpft werden: Allein das Unkraut auf den Feldern droht, die Kultur wieder in Wildnis umzuwandeln.

Der Begriff der Grenze hat nicht nur eine topographische, sondern auch eine soziale Dimension. Eine Gruppe von Individuen grenzt sich zu einer anderen Gruppe ab. Aber auch diese Grenzen können sich ändern: Durch Heirat, durch Migration, durch ökonomische Bedingungen kann sich der Status eines Individuums bzw. einer Gruppe von Menschen ändern, wodurch sich auch der Status und die soziale Identität der übrigen Menschen wandeln. Besonders drastisch wird solch ein Wandel durch einen Todesfall (Förster 1988).

Um hier wieder Gleichgewicht herzustellen, die Grenzen neu festzusetzen und alles wieder in die rechte Ordnung zu rücken, agiert bei den Senufo der Poro-Bund. Poro ist ein Geheimbund (geheim ist das Wissen, das er vermittelt, nicht die Anzahl oder die Identität seiner Mitglieder), der eigentlich Brücken zwischen den einzelnen Alters- und Lebensstufen baut. Seine Mitglieder rekrutiert er aus allen Altersstufen und hebt damit die Trennung, d.h. die Grenze zwischen Jung und Alt auf. Da Poro auch eine Umverteilung wirtschaftlicher Güter vornimmt, verwischt er auch die Grenzen von Wohlstand und Armut (Förster 1988: 10ff). Vor allem aber übernimmt Poro Begräbnisse. Hier jedoch etabliert er eine klare Grenze: Nämlich diejenige zwischen Lebenden und Toten. In solch einem Fall tritt der „Kopf des Poro“ auf, ein Maskentänzer, der sein Gesicht mit einer großen, hölzernen Maske bedeckt. Es ist diese Maske, die Körper und Geist des Toten trennt – eine wichtige Aufgabe, denn nur so kann der Tote zur Ruhe

kommen, sein Geist die Lebenden unbehelligt lassen. Macht die Maske hierbei einen Fehler, zieht sie unweigerlich den Zorn des Toten auf sich (Förster 1988: 48).



Die Maske soll nicht gefallen und zeigt deshalb nicht die Harmonie und Ausgeglichenheit anderer Senuf-Masken. Der „Kopf des Poro“ soll handeln, und er muss mit gefährlichen, da „wildem“ Mächten handeln. Vielleicht versammelt die Poro-Maske deshalb so viele verschiedene Elemente aus dem „wildem“ Tierreich in sich: den aufgerissenen Rachen eines Raubtieres, die Hörner eines Büffel, die Zähne eines Flusskrokodils, die Hauer eines Warzenschweins, manchmal einen Hornraben und ein Chamäleon. Welche Symbolik diesen Tier-Elementen zu Grunde liegt, ist heute weitgehend vergessen (Hornrabe und Chamä-

leon allerdings sind bekannte Fabelgestalten; Förster 1988: 49ff)). Vielleicht stellt sich der „Kopf des Poro“ aber deshalb so heterogen dar, weil er in den verschiedensten Situationen Ordnung schafft. Er selbst ist Mischung, Mannigfaltigkeit und Widerspruch, weil er es ist, der Menschen und Dingen den rechten Platz zuweist, Richtungen aufzeigt und Lücken füllt.⁴

⁴ In vielen Kulturen Afrikas sind es gerade die ambivalenten Tiere, die man nicht genau einer Kategorie zuordnen kann, welche die größte Bedeutung in der jeweiligen Symbolwelt tragen. Ein Beispiel dafür ist das Pangolin, ein schuppen- und klauenbewehrtes Säugetier (eine Art Ameisenbär), das auf Bäumen schlafen kann – wie die Vögel, aber es kann nicht fliegen; es hat Schuppen wie ein Fisch, kann aber nicht schwimmen, usw. (Zahan 1980: 47, 75).

b) Darstellung von Macht: Kameruner Grasland

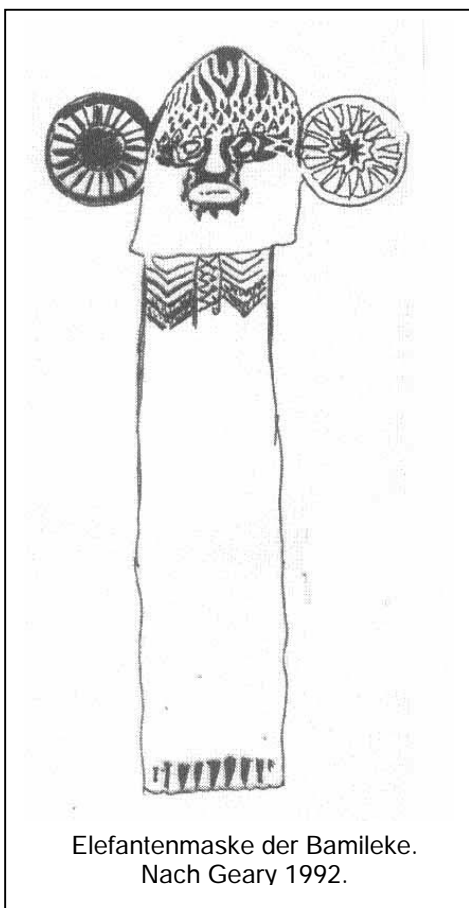
In der Wildnis lauern Gefahren, nicht nur durch wilde Tiere und giftige Pflanzen, sondern auch durch Geistwesen, durch Hexen auf ihren Streifzügen in Gestalt von Pavianen, Fledermäusen oder Leoparden – und nicht zuletzt durch fremde Menschen, seien es „nur“ Händler, seien es Krieger oder Regierungsbeamte.

Diese fremden Mächte müssen besiegt und gezähmt werden – eine Aufgabe, der sich nicht jedermann unterziehen kann, fordert sie doch Mut, Stärke, Klugheit und besondere Kenntnisse der Dinge. Der Begegnung mit der Natur und ihren Mächten kann entweder ein religiöser Spezialist Stand halten, oder ein weltlicher hoher Würdenträger: ein König. Oft ist das Königtum in Afrika ein sakrales; die Macht des Königs beschränkt sich nicht auf rein weltliche Angelegenheiten. Ohnehin sind die Grenzen zwischen den einzelnen Gefahrensphären fließend. Die Beherrschung der Natur – der Welt außerhalb der bekannten – manifestiert sich etwa in der Jagdhoheit, die dem König zukommt, im Fernhandelsmonopol und im Oberbefehl über die Krieger im Falle eines bewaffneten Konfliktes mit Menschen außerhalb der eigentlichen Gemeinschaft. Für diese unterschiedlichen Aspekte der königlichen Macht gibt es die unterschiedlichsten Symbole; häufig bedient man sich aber einer tierischen Symbolik zur Darstellung königlicher Würde.

Eines der bekanntesten Tiere in dieser Hinsicht ist der Leopard, der in vielen Kulturen Afrikas mit Macht gleichgesetzt wird – sein Fell ist in oft Teil der Regalia von Machthabern. Leopardmasken sind jedoch weniger häufig. Im Maskenwesen scheint sich eher der Elefant durchgesetzt zu haben, der in vielen Gesellschaften Afrikas ebenfalls Stärke und Würde verkörpert (Ross 1992: 2) Dies ist naheliegend: Der Elefant wurde und wird gejagt; in früheren Zeiten auch wegen seines Fleisches, später in erster Linie wegen seiner Stoßzähne. In jedem Fall führte der erlegte Elefant zu Sorglosigkeit und Wohlstand; sein Jäger erwarb großen Ruhm, hatte er doch ein sehr viel größeres und stärkeres Lebewesen getötet (Ross 1992: 4). Wurde ein Elefant erlegt, bedeutete dies ein großes Fest mit ausreichend Fleisch, das auf Grund seiner Seltenheit (Elefant gab es nicht alle Tage) einen besonderen Wert besaß (Ross 1992: 4). Obwohl Elefanten auch eine Bedrohung für Ackerbauern sein konnten (Ross 1992: 5), gelten sie insgesamt für positiver als Leoparden. Der Leopard ist ambivalent: Als Jagdbeute hat er wenig praktischen Nutzen (man verzehrt nicht sein Fleisch, und sein Fell hatte nicht die gleiche wirtschaftliche Bedeutung wie das Elfenbein). Vor allem aber können sich auch Hexen, also

asoziale Wesen, in einen Leoparden verwandeln und damit Unheil anrichten. Der Leopard ist ein blutrünstiges Raubtier und fragt nicht nach Moral.

Der Elefant dagegen steht für Stärke und Vernunft (Geary 1992: 231), auch wenn er die Wildnis bewohnt. Wie ein idealer Herrscher bewegt er sich in der Zivilisation und in der Natur. Als Jagdbeute kommt der Elefant zunächst dem Fürsten zugute, der die Beute dann wiederverteilt. Dieser hat die Oberhoheit sogar über die Wildnis und sorgt gleichzeitig für Gerechtigkeit unter seinen Untertanen. Ein wahrer König beherrscht das Fremde und Wilde und kümmert sich um die Vermehrung von Reichtum – ihm steht also die Jagd zu und der Krieg (Geary 1992: 231). In der Figur des Elefanten bündeln sich all diese Vorstellungen. Als prestigeträchtiges Wild und als königliche Jagdbeute, als Lieferant von Elfenbein und allein wegen seiner beeindruckenden Kraft und Größe ist er leicht verständliches Bild für königliche Macht.



Der Handel mit Elfenbein war unter anderem im Kameruner Grasland königliches Vorrecht (Geary 1991: 232), wobei sich der Herrscher auch wieder als Experte für Fremdes beweisen konnte. Fernhandel bedeutete den Umgang mit Fremden, die Ausdehnung der königlichen Macht über die Grenzen des eigentlichen Herrschaftsgebietes hinaus. Allerdings behielten viele Kameruner Könige einen beträchtlichen Teil des Elfenbeins für sich. Elfenbein war ebenso königliches Insignium wie die Wiedergabe von Elefanten auf Hockern oder in Gestalt von großen Schlitztrommeln.⁵

Vielleicht die bekannteste Art der Darstellung von Elefanten im Kameruner Grasland sind Masken.⁶ Man unterscheidet im großen und ganzen drei verschiedene Typen: große Gebilde aus Stoff, Fasern und Stöcken (v.a.

⁵ Weitere Tiere, die mit Macht assoziiert wurden, waren der Leopard und die Python. Beide Tiere mussten als Jagdbeute dem Herrscher dargebracht werden, der das Fleisch dann weiter verteilte (Geary 1992: 230).

⁶ Die Kunst des Kameruner Graslandes umfasst die Darstellungen unzähliger, symbolträchtiger Tiere wie zum Beispiel Schlangen, Leoparden, Chamäleons, Vögel, Krokodile (s. Geary 1992: 229).

in den Königstümern⁷ Bafut und Bangwa anzutreffen), Stoffmasken, die mit Glasperlen besetzt sind (Bamileke) und hölzerne Aufsatzmasken ohne jede Verzierung (Babaki, Oku, Kom; Geary 1992: 237-245). Alle Maskentypen wurden oder werden bei Begräbnissen von Notabeln eingesetzt, bzw. bei Gedenkfeiern von Begräbnissen. Veranstalter dieser Feierlichkeiten sind spezielle Gesellschaften, zu der nur hochangesehene Männer Zugang haben, der noch dazu teuer bezahlt werden muss. Es überrascht nicht, dass die Maskenbünde der Bamileke ursprünglich wohl Kriegerbünde waren, jetzt allerdings reine Prestige-Vereine sind – der Exklusivcharakter von Männer-Clubs als Ersatz für verlorengegangene militärische oder politische Macht? Die Stoffmasken der Bamileke waren aus wertvollem indigogefärbten Stoff angefertigt, mit dem Fell des Colobus-Affen besetzt und durch Fliegenwedel aus Rosshaaren komplettiert, alles teure Gegenstände (Geary 1991: 246-49). Auffällig sind die anthropomorphen „Gesichtszüge“ der Masken bei gleichzeitiger formal geschickter Beibehaltung des „Rüssels“ – hier drängt sich eine assoziative Gleichsetzung zwischen Mensch und Elefant förmlich auf.

In Oku und den angrenzenden Gebieten gehörten die glatten, hölzernen Masken zu größeren Maskensembles im Besitz einflussreicher Familienoberhäupter (Geary 1992: 254).

Ob der Besitz und der Gebrauch von Elefantenmasken als eine Art aristokratischer Ausgleich zur Macht des Königs verstanden werden kann und die Masken inzwischen nur mehr eine Art „gesunkenes Kulturgut“ sind, oder ob in früheren Zeiten tatsächlich der König selbst eine Elefantenmaske angelegt hat, ist unklar (Geary 1991: 253).

In Oku, Kom und Babanki sind die Elefantenmasken Teil größerer Maskengesellschaften, die den Oberhäuptern verschiedener Familiengruppen und Notabeln gehören. Um Besitzer von einer oder mehreren Masken zu werden, muss man über ausreichend Mittel verfügen. Auch wenn diese Masken offiziell anlässlich von Begräbnissen und Jahresfeiern getragen werden, stellen sie doch auch wieder Macht zur Schau: Finanzielle Macht, die letztlich politische Macht bedingt. Die Maskenzüge sind größer und umfassen 5 – 20 Masken unterschiedlicher Typen, wovon die Elefantenmaske nur einer ist. Wenn sie auftritt, dann für gewöhnlich als Abschluss des Zuges. Sie fungiert damit als Gegenstück zu der Maske des männlichen Anführers und beschützt die

⁷ Die Königstümer im Kameruner Grasland waren vor der Errichtung des Staates Kamerun, besonders aber vor der Kolonialisierung, unabhängig. Heute kommt deren Königen eine beträchtliche inoffizielle, besonders rituelle Macht zu; die Gebiete unterstehen politisch und juristisch dem Kameruner Staat.

anderen Masken vor Feinden und bösen Medizinen, die von missgünstigen Personen ausgelegt sein könnten (Geary 1992: 254f). Gleichzeitig führen die Maskenaufzüge das Bamum-Universum sinnhaft vor Augen, in das allerhand wilde Wesen eingliedert und gezähmt sind. Die erste Maske, die den Zug anführt, stellt den König dar, dem alle anderen Mitglieder der Gesellschaft unterstellt sind – der Maskenzug als Metapher für Dominanz, Wohlstand, soziales Gefüge und Geschichte der jeweiligen Gesellschaft. Beschlossen wird der Auftritt der (Masken)gesellschaft von der Figur eines Elefanten, der durch seine Wildheit und Kraft genauso wie durch seinen ökonomischen Wert immer noch als Symbol für wirtschaftliche und politische Macht dient, auch wenn das Tier selbst in Kamerun seit dem frühen 20. Jahrhundert ausgestorben ist (Geary 1992: 256):

„African depictions of the elephant have as much to say about human society as about the animal itself,“(Ross 1992: 1)

c) Die Tradierung gesellschaftlicher Werte

Bei den ackerbauenden Bamana in Mali wird das Leben des Einzelnen von Initiationsgesellschaften begleitet. In der Vorstellung der Bamana ist der neugeborene Mensch seinem Wesen nach androgyn und mit allen erdenklichen positiven Eigenschaften ausgestattet. Er ist unschuldig und daher vollkommen – aber er ist auch unbewusst und daher unkritisch seiner selbst; ein Zustand, der eines Menschen unwürdig ist. Die Erziehung in den insgesamt sechs großen Initiationsgesellschaften soll ihn von diesem Unschuldszustand erlösen und ihn schrittweise von seiner Stellung innerhalb der Menschheit und schließlich innerhalb des gesamten Kosmos unterrichten (Zahan 1980: 18f). In jeder Klasse wird ein anderer jeweils tieferer Aspekt der Welt behandelt, der einem bestimmten Tiersymbol untersteht, wobei jede Initiationsklasse selbst noch einmal in Klassen unterteilt ist, die wieder einem bestimmten Tier zugeordnet sind. So ist zum Beispiel die erste Klasse, *n'domo*, eingeteilt in die Unterklassen „Löwen“, „Kröten“, „Vögel“, „Perlhühner“ und Hunde. Auch diese Abstufung ist hierarchisch und behandelt zunächst den Menschen selbst, in den beiden letzten Klassen seine Stellung in Bezug auf die gesamte Schöpfung. Die typischen Verhaltensweisen, die man an den einzelnen Tieren beobachtet, gelten als Äquivalenzen wünschenswerten menschlichen Verhaltens bzw. als Metaphern für kosmische Bedingungen wie die Kraft der Sonne (Zahan 1980: 25ff). Die letzte Stufe der Initiationskette, *koré*, befasst sich mit der Selbst-

erkenntnis des Menschen. Hat er diese erreicht, so kommt er dem Verständnis des Göttlichen ziemlich nahe (Zahan 1980: 29).

Die vorletzte Stufe, *Tyi Wara*, behandelt den Zusammenhang zwischen Mensch und Kosmos. *Tyi Wara* unterrichtet Ackerbau – die Eigenschaften der einzelnen Kulturpflanzen, die richtigen Arbeiten zu bestimmten Jahreszeiten, Hinweise zur Erleichterung der schweren Arbeit allgemein. Dies mag auf den ersten Blick banal erscheinen und wenig mit kosmischen Zusammenhängen gemein zu haben. Macht man sich aber zunächst deutlich, dass ein tatsächlich ganz banaler Zusammenhang zwischen Nahrungsbeschaffung und dem Überleben des Menschen im Kosmos besteht, wird diese Gleichsetzung einsichtiger. Und die Bamana haben den Ackerbau in einen noch allgemeineren gesamtgesellschaftlichen Rahmen gesetzt: Für sie entspricht die Bodenbearbeitung dem Beischlaf, die Produktion der Reproduktion, die Arbeitsteilung im Alltag verweist auf die Beziehungen zwischen Mann und Frau (Zahan 1980: 17).

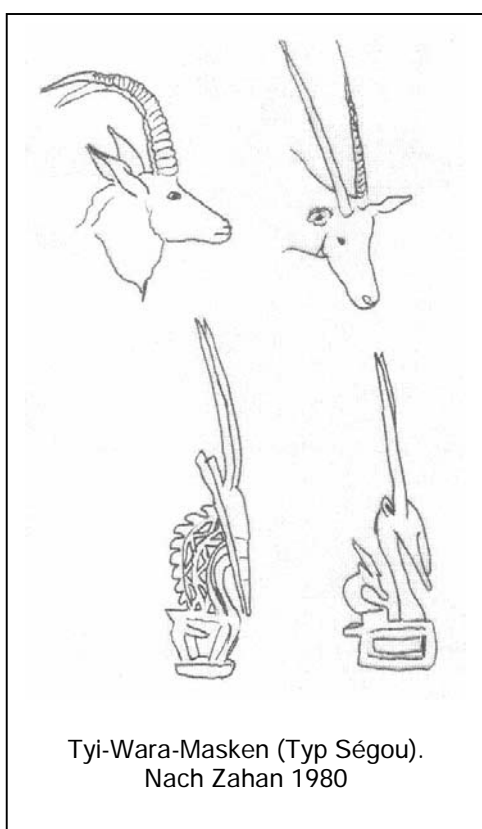
Tyi Wara ist eine Maskengesellschaft, sie vermittelt ihre Inhalte durch den Auftritt von maskierten Tänzern. Diese Masken dürfen, ja sollen von jedermann gesehen werden, von Frauen genauso wie von Kindern oder (noch) nicht initiierten Männern. Sie treten meist anlässlich von Festen auf, besonders aber zur Regenzeit. Die Maskentänzer erscheinen paarweise. Sie sind in bodenlange, weite Mäntel aus Grasfasern gehüllt, halten Stöcke in der Hand, mit denen sie auf dem Boden tasten, und tragen auf dem Kopf die unter Ethnologen und Kunstliebhabern wohlbekannten Aufsatzmasken in Antilopengestalt.

Die Symbolik, die hier vorgeführt wird, ist bereits im Namen der Masken enthalten: Mit dem Wort *tyi* bezeichnet man eine ganz bestimmte Art von Arbeit (eine, die unbedingt notwendig ist; wenn es um Ackerbau geht, wird dieser Ausdruck benutzt); der Begriff *wara* umfasst Tiere mit Klauen, die den Boden aufreißen – so, wie der Mensch mit seinem Grabstock oder der Hacke den Boden aufreißt: Ackerbau. *Tyi wara* setzt sich also aus einem Wort zusammen, das dem menschenbezogenen Vokabular entstammt, sowie aus einem Wort, das auf die Tierwelt verweist und gleichzeitig auch ein Gefühl von Schrecken konnotiert (Zahan 1980: 35):

„ [...] *les animaux devenant partie du groupe des cultivateurs, et ces derniers, partie de la classe des cultivateurs,*“ (Zahan 1980: 36).

Ackerbauer und (wilde) Tiere verschmelzen so zu einer metaphorischen Einheit: Zur Masken- und Initiationsgesellschaft *Tyi Wara*. Diese bildet Land-

arbeit nach – in ihren Tänzen bearbeiten die Maskenträger den Boden nicht wirklich, sondern simulieren –, gleichzeitig aber auch die namengebenden Tiere in Form der Aufsatzmasken. In diesen Objekten wird die komplexe und vielschichtige Botschaft der *Tyi-Wara*-Gesellschaft am kürzesten und eindrücklichsten transportiert: „*Tout se trouve dans le tyi wara,*“ (Zahan 1980: 38). Das klauenbewehrte Tier erscheint nicht nur im Namen der Maskengesellschaft, sondern auch in den Masken selbst, allerdings in unterschiedlicher Gewichtung und Gestalt. Tatsächlich lassen sich drei Maskentypen unterscheiden, die in jeweils drei Regionen verbreitet sind – und die den Anbaugebieten von jeweils drei unterschiedlichen Arten von Nutzpflanzen entsprechen.



In der Gegend um Segou wird v.a. Hirse angebaut. Hirse hat ein wenig ausgeprägtes Wurzelwerk, aber sehr lange Stängel, auf denen die Rispen mit den Körnern sitzen, welche man schließlich erntet. Die Masken, die für diese Region typisch sind, stellen Antilopen dar. Jedoch sind die Körper der Antilopen eher klein gestaltet; das Hauptaugenmerk liegt auf dem elegant geschwungenen Hals und den sehr langen, schlanken Hörnern, die hochragen – ähnlich wie die Hirsestengel. Die Hörner der Antilope verweisen auf deren physische Kraft, die Stängel der Hirsepflanze stehen für deren nutritive Kraft.

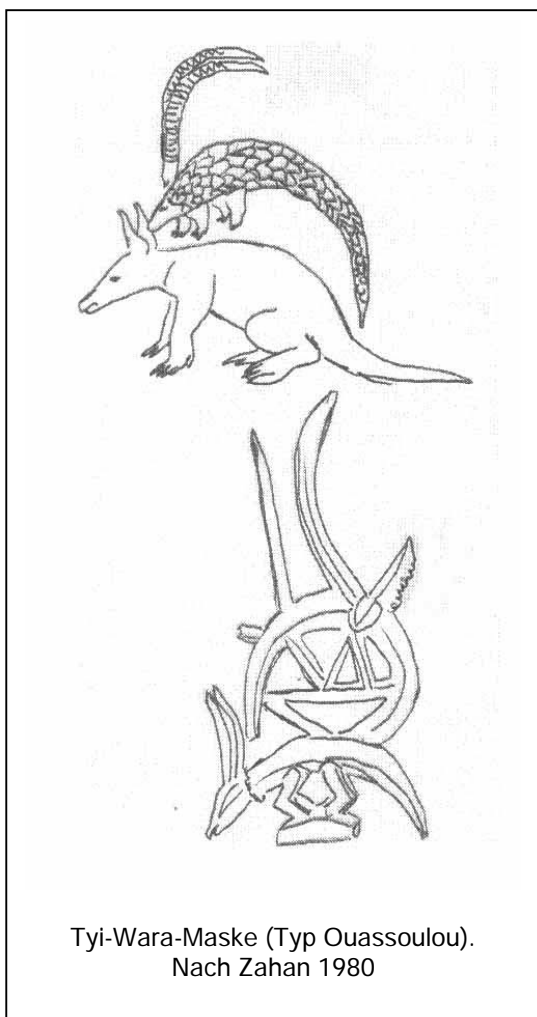
Die Masken treten immer paarweise auf, als männliche und weibliche. Die männliche Maske wird durch eine Pferdeantilope (*Hippotragus equinus*) verkörpert, die bei den Bamana u.a. Kraft und Schnelligkeit symbolisiert (Zahan 1980: 92), und die in ihrer stilisierten Form einer Hacke ähnelt. Das überdeutlich dargestellte Glied der Pferdeantilope unterstreicht den insgesamt männlichen Charakter der Maske noch mehr. Für die Darstellung der weiblichen Maske wählt man die Oryxantilope (*Oryx beisa* oder *Oryx algazel*). Die Oryxantilope gilt als der Inbegriff der Schönheit bzw. der Weiblichkeit (Zahan 1980: 92). Wie sie soll eine Frau anmutig und schlank sein, wie sie trägt sie ihr Kind neun Monate aus, wie sie soll eine Frau folgsam sein und sich den männlichen Tieren in der

Herde bzw. den Männern im Familienverbund unterordnen.⁸ Die Ideale von Männlichkeit und Weiblichkeit werden nicht nur durch die Masken selbst, sondern auch durch die Bewegungen der Tänzer verdeutlicht: Die männliche Maske geht voraus, die weibliche folgt der männlichen nach und ahmt deren Bewegungen mit Grazie nach (Zahan 1980: 62-70).

Die *Tyi-wara*-Masken stellen demnach nicht nur die hauptsächlichste Anbaufrucht dieser Region dar und somit das spezielle Wissen um deren Kultivation, die u.a. die soziale Identität der Bewohner ausmacht, sondern sie verweisen außerdem auf die Besonderheiten in den Beziehungen zwischen Mann und Frau, die ebenfalls typisch für diesen Landstrich sind (Zahan 1980: 62).

In der Region Ouassoulou (umschlossen von den Flüssen Ouassoulou, Sankarani, Fie, Baoulé und Banifing) wird in erster Linie Sorghum angebaut. Das Hauptmerkmal dieser Getreidepflanze ist die Art, wie sie die Witterung ausnutzt, um sich weiterzubewegen: Sie kann, vom Wind auf den Boden niedergedrückt, neue Wurzeln schlagen. Gewissermaßen verfügt sie über eine biegsame Wirbelsäule. Dabei ist sie aber der Erde verhaftet, denn sie wird in einen kleinen Erdhügel gesetzt, damit ihre Wurzeln sie auch wirklich gegen den heftigen Wind schützen. Dies verlangt vom Mann, der den Acker bestellt, Kraft in den Armen und einen gesunden Rücken, denn das Aufschichten der Erdhügel ist Knochenarbeit.

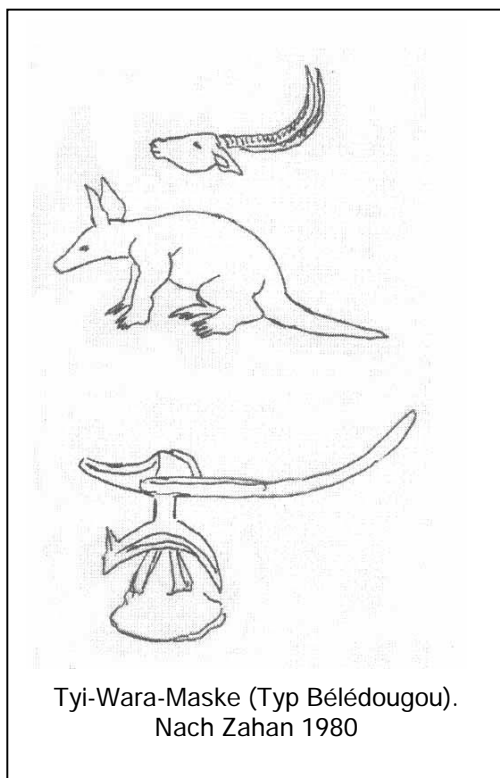
⁸ In einem späteren Kapitel verweist Zahan auf die Rolle der Oryxantilope in anderen Kulturen, beispielsweise im alten Ägypten (Zahan 1980: 114f).



Entsprechend repräsentieren die *Tyi-Wara*-Masken in dieser Region zwei andere Tiere: Das Pangolin (*Manis tricuspis*, eine Art des Ameisenbärs) und das Erdferkel (*Orycteropus afer*). Das Pangolin rollt sich zum Schlafen und bei Gefahr zusammen – wenn man so will, hat es eine ähnlich biegsame Wirbelsäule wie die Sorghumpflanze. Das Erdferkel ist ein echtes *wara*: Es ist außerordentlich kräftig und hat klauenbewehrte Pfoten, mit denen es sich blitzschnell in die Erde eingraben kann. Zusammengestellt in Form einer hölzernen Maske, ergeben die beiden Tiere, rein visuell, auch das Bild einer Antilope, die ihren Hals anmutig beugt (und außerdem an den beiden „Hörnern“, erkennbar ist, die die Maske krönen). Gleichzeitig und vor allem ist die Maske ein Symbol für eine Pflanze, die sich einerseits fest in den Boden

verwurzeln muss, um ihren bis zu 4 m langen Stängel Halt zu verleihen, und die gleichzeitig biegsam genug ist, um, auf den Boden gedrückt, überleben zu können (Zahan 1980: 70-79).

Hinsichtlich der sozialen Metaphorik ist zu erwähnen, dass diese Gegend auf Grund von Kriegen und Wanderbewegungen durch eine Art Mischkultur geprägt ist, in der viele grundlegende Merkmale der Bamana um Ségou eine geringere Rolle spielen. Außerdem hat sich diese Region immer schon der Zentralmacht Ségou entzogen (Zahan 1980: 76). Stehen also das schwer einzuordnende Pangolin und die insgesamt verschlüsseltere Darstellung von Antilope, Erdferkel und Pangolin als Metapher für die heterogene und dabei verschwiegenere Kultur im Ouassoulou?



Der dritte Typ von Maske aus der Region Bélé Dougou unterscheidet sich von den ersten beiden durch seine horizontale Ausrichtung: Die langen Hörner weisen nicht nach oben, sondern nach hinten, und sie schmücken einen Kopf, der ungefähr einer Antilope ähnelt. Kopf mit Hörnern (manchmal gedoppelt) sitzt auf einem Wesen mit gekrümmten Rücken, das einmal mehr an ein Pangolin, dann wieder mehr an eine Antilope erinnert. Insgesamt erweckt die Maske einen flachgestreckten Eindruck. Diese Maske steht in Beziehung zum Voandzou (*Voandzeia subterranea*), einem Bodenkriecher, dessen Früchte (Leguminosen) in der Erde reifen (Zahan 1980: 56, 80). Der Bezug liegt auf der Hand: Der obere

Teil der Maske stellt die Stängel und Blätter der Pflanze dar, die flach in Bodennähe wachsen; der untere Teil ihr Wurzelwerk und ihre Früchte. Dabei symbolisiert der rundliche Kopf das kissenartige Aussehen der Pflanze; die zwar horizontalen, an ihren Enden jedoch leicht nach oben gekrümmten Hörner deren Drang zum Licht (Zahan 1980: 80).

Bei diesem Maskentyp fehlt ein bisschen die Anmut der ersten beiden Typen. Aber er stellt auch weniger ein Ideal dar als vielmehr die Tatsache, dass die Welt manchmal „verkehrt“ sein kann und Pflanzen ihre Früchte nicht sichtbar, überirdisch und der Sonne ausgesetzt reifen lassen, sondern sich nach der Blüte zum Boden neigen und ihre Früchte dort hinein senken (Zahan 1980: 84f).

Verkehrte, karnevaleske Welt, die aber umso deutlicher zeigt, wie das Leben wirklich ist: vielfältig, Lachen und Weinen nebeneinander, die bestehende Ordnung auch anders möglich, Beziehungen, die kreuz und quer zu den festgelegten oder wenigstens angenommenen Kategorien laufen. Die Elemente der Schöpfung verweisen aufeinander: Menschen, Pflanzen und Tiere können zu Bedeutungsträgern werden. Die Tatsache, dass sich die *Tyi-Wara*-Masken zwar ähneln, untereinander aber auch deutliche Unterschiede aufweisen, spiegelt die Realität ihrer Schöpfer wider. Auch unter den Bamana gibt es regional und historisch gesehen Unterschiede in der Lebensweise, in der Wirtschaft, in den

Geschlechterbeziehungen. Tiermasken sind ein Mittel, diese Unterschiede zu artikulieren, zu demonstrieren und zu tradieren.

4. Tier und Mensch

Von „Anbetung“ bestimmter Tiere, von „Tierkulten“ kann also im Afrika des 20. Jahrhunderts keine Rede sein. Nichtsdestoweniger sind Tiere in unterschiedlichsten (Kunst)formen präsent, im Alltag wie im Ritus oder bei höfischen Festen. Die Beziehungen zwischen Menschen und Tieren scheint eine sehr enge, fast schon irrationale zu sein. Wenn wir von Jägern erfahren, die das Gefühl haben, sich in ihre Jagdbeute zu verwandeln, von Rinderzüchtern, die ihren Lieblingsochsen als Alter Ego verstehen, von Dörflern, die in Angst und Schrecken vor Hexern leben, weil diese sich nachts in wilde Leoparden verwandeln, so stehen wir zunächst ratlos vor diesem vermeintlichen Aberglauben. In der Verständnis- und Erfahrungswelt westlicher Industrieländer kommt dergleichen nicht vor. Jeder Kultur, die Tier-Bilder, -Konzepte, -Symbole in ihren Schatz an Ausdrucksformen und Bedeutungsträgern einschließt, stehen wir skeptisch gegenüber und sind versucht, sie für primitiv zu halten.

Tatsächlich liegt dieses Unverständnis in der europäischen Tradition begründet, die seit der Antike den vernunft- und redebegabten Menschen wenn nicht als Krone der Schöpfung, so zumindest als ein qualitativ anderes Wesen als jedes Tier ansieht. Seit PLATO und ARISTOTELES gilt der Geist des Menschen mehr als dessen körperliche Bedingtheit. Tiere, die sich nur ihren körperlichen Bedürfnissen hingeben, nicht aber klare Gedanken fassen und sie ausdrücken können, sind minderwertiger als der Mensch und dienen ihm lediglich als Nahrung oder Arbeitskraft. Diese Haltung wurde im frühen Christentum aufgenommen und weitergeführt, das sich zusätzlich noch auf den Schöpfungsmythos der Bibel und die Geschichte von der Sintflut berufen konnte, aus denen klar die Vorherrschaft des Menschen über jede Art von Tieren abzuleiten war (Serpell1986: 123). Tiere waren nicht vom göttlichen Atem berührt, besaßen also keine Seele und konnten deshalb nicht als Gegenüber oder als Alter Ego des Menschen gelten.

Diese anthropozentrische Haltung erreichte ihren Höhepunkt im 16. und 17. Jahrhundert mit der Denkschule RENÉ DESCARTES`, hatte sich aber schon im ausgehenden Mittelalter und in der Renaissance verfestigt. Für die christlichen Moralisten diente die Tiersymbolik in erster Linie dazu, die Laster der Menschheit zu verdeutlichen: Der Hahn stand für Geilheit, das Schwein und der

Bär für Gier, der Pfau für Eitelkeit und Hoffärtigkeit, die Schlange für Falschheit (Moser 1986). Katzen und Ziegen galten als Gesellschaft von Hexen, da sie nur eine andere Gestalt für den Satan waren – wie der Pudel im „Faust“. Wenn die Katharer in Südwestfrankreich geradezu buddhistische Ideen vertraten, an Wiedergeburt und an die Seele warmblütiger Tiere glaubten, verstand man das als ebenso ketzerisch wie das Halten von Schoßtieren in England (Serpell 1986: 126f). Die einzigen positiv besetzten Eigenschaften, die man Tiere verkörpern ließ, waren Stärke und Macht, symbolisiert durch Raubtiere wie Löwe, Adler oder Bär in den Wappen der Fürsten.

Erst ab der Mitte des 18. Jahrhundert begann sich eine andere Ansicht durchzusetzen. Besonders in England rief man immer mehr dazu auf, Tiere nicht unnötig leiden zu lassen (genauer gesagt, gestand man den Tieren überhaupt erst Leidensfähigkeit zu; Serpell 1986: 129). In katholischen Ländern allerdings blieb die Auffassung, Tiere hätten keine Seelen und seien daher auch nicht von Menschen zu versorgen und zu umsorgen, bis heute wirksam. Die Kirche – und nicht nur die katholische – zeigte sich natürlich auch ablehnend den Einsichten der Wissenschaft gegenüber. CARL VON LINNÉ hatte in seinem klassifikatorischen System den Menschen inmitten der übrigen Arten gestellt, und CHARLES DARWIN holte ihn endgültig vom Sockel seiner angeblichen Überlegenheit.

Diese Erkenntnis ist jedoch relativ neu und scheint die über Jahrhunderte gefestigte Annahme von der herausragenden Qualität des Menschen nur zu überlagern. Tiere, so ALAN BLEAKLEY (2000: 21), werden von Menschen der westlichen Industrieländer nach wie vor vereinnahmt oder benutzt, sei es als reine Nahrungsmittellieferanten oder als Stars in Dokumentarfilmen – in beiden Fällen aus dem Alltag des Normalbürgers entfernt –, sei es als verzärteltes oder abgerichtetes Schoßtier. Das Tier mit all seinen tierischen Eigenschaften wird der unmittelbaren Erfahrungssphäre ferngehalten, oder es wird versucht, das Tier dem menschlichen Willen möglichst vollständig zu unterwerfen. Allerdings stellt BLEAKLEY fest, dass seit prähistorischen Zeiten Tiere dem Menschen anders als in ihrer rein natürlichen Form erschienen sind, d.h. Eingang in Sprache und Kultur gefunden haben und somit „*a vehicle for human imagination*“ sind (Bleakley 2000: xii). Seine Hauptthese ist die, dass „*animality*“ zuallererst eine ästhetische Angelegenheit ist.

Jede Interpretation tierischen Verhaltens gehe von menschlichen Werten aus – sei es die mittelalterliche Verdammung der Triebhaftigkeit, sei es die These des 19. Jahrhunderts, dass nur die Stärksten überleben. Selbst die aktuelle Wissen-

schaftssprache unterstelle den Tieren menschliche Absichten („Tarnung“) und gehe davon aus, dass jede tierische Aktion zweckgerichtet, funktional ist (Bleakley 2000: xv). BLEAKLEY empfiehlt, Tiere naiv und unmittelbar ästhetisch zu erleben, wobei er Ästhetik nicht auf Schönheit reduziert, sondern „*sublimity and terror*“ umschließen lassen will (Bleakley 2000: 22). Ein Tier kann den starken Eindruck von Schönheit erwecken, von anmutigen Bewegungen, glänzendem Fell oder schimmerndem Gefieder, es kann aber auch wild und unberechenbar sein, Schmerz und Tod bringen – und dadurch einen noch stärkeren Eindruck hinterlassen.

Diese „*world of beauty, sublimity and terror*“ eigne sich der Mensch an. Er benutze das einprägsame Bild des Tieres, um sich der Welt zu nähern, sie möglichst zu verstehen und dieses Verständnis in einer ganz bestimmten Darstellungsform weiterzugeben. Dabei bedauert BLEAKLEY die in der westlichen Welt vorherrschende fixe Idee der Nützlichkeit und der Funktionalität, die ein unvoreingenommenes, sinnliches und unmittelbares Erfahren von Animalität unmöglich mache. Die Gefahr sei dabei, dass das Tier nicht mehr als Gegen-Wesen des Menschen verstanden werde, dass dem Menschen der Blick auf den oder das Andere verwehrt werde und er schließlich dem Narzissmus verfallende und nicht mehr verstehe, wie er in den Kosmos eingebunden sei (Bleakley 2000: xiv, 36). Für BLEAKLEY ist

„the animal [...] first and foremost an aesthetic deity: a model for the immediacy of sense as a challenge to the culture’s privileging the abstractions of mind, such as interpretation; for beauty before utility, for the raw before the cooked,“ (Bleakley 2000: 44)

„Perhaps what frightens us about animals – just as it simultaneously intrigues us – is not their irrationality, their bestiality, their primitiveness, but the depth, the sublimity, the sheer range and unpredictability of their aesthetic self-display,“ (Bleakley 2000: 35)

Die unmittelbare Erfahrung des Tieres, seiner offenbar absichtslosen Körperlichkeit, seines Verhaltens, das außerhalb jedweder menschlichen Norm steht, verleihe ihm etwas Göttliches, etwas, das über das alltägliche menschliche Leben hinausweist.

Die eigentlichste ästhetische, d.h. sinnliche Erfahrung des Tierischen sieht BLEAKLEY im Schamanismus. In der Ekstase des Schamanen begegnen sich menschliche und tierische Seele, diese Begegnung werde wie sinnlich erlebt: Der Schamane habe das Gefühl, von Tieren verschlungen, in die Lüfte ge-

hoben, unter Wasser gerissen zu werden. Im Schamanismus seien Mensch und Tier gleichberechtigt.

Um Schamanismus geht es in diesem Beitrag allerdings nicht; Schamanismus im eigentlichen Sinne konnte für Afrika auch kaum festgestellt werden. Auch Anbetung von Tieren ist in Afrika nicht üblich. Auf der anderen Seite sind ihre Funktionen als Symbole herrschaftlicher Macht oder gesellschaftlicher Werte sehr viel ausgeprägter, als wir das von unserer Kultur kennen.

Möglicherweise liegt der Schlüssel zum Verständnis von Tiersymbolik außerhalb moderner westlicher Industrieländer in einer anderen Auffassung vom Menschen und seiner Stellung innerhalb der Welt. „Menschlich-tierische Doppelgebilde“ (Canetti 2001: 442) gab es in zahlreichen Kulturen der Erde. CANETTI nennt sie „Figuren“ und hebt als besonderes Merkmal ihre Wandelbarkeit hervor. Die gesamte Schöpfung sei als etwas Wandelbares verstanden worden, jedes Wesen habe sich selbst und andere verwandeln können. Irgendwann aber sei ein bestimmter Vorgang des Wandels fixiert worden. Die Maske repräsentiere den Endzustand einer Verwandlung; die Abbildungen ägyptischer Gottheiten mit Tierkopf seien andere Darstellungsformen dieses Endzustandes (Canetti 2001: 442).

Wenn Tiere nicht als qualitativ andere Lebewesen als Menschen verstanden werden und der Alltag der Menschen sich noch nicht allzu sehr von der tierischen Präsenz entfernt hat, so dass eine genaue Beobachtung der Tiere möglich ist, wenn die *scientific community* der westlichen Welt es nicht als „*sentimental anthropomorphizing*“ (Ross 1992: 2) ansieht, bei Tieren menschliche Züge zu finden: Dann kann das Tier bzw. das Bild eines Tieres vielleicht tatsächlich in aller Naivität als Spiegelbild des Menschen gelten – ohne dass sich dieser herabgesetzt fühlt. Dann bewundert man die Anmut einer Gazelle ebenso wie die einer Frau, respektiert die Stärke eines Elefanten ebenso wie die Stärke eines Herrschers und ist sich stets dessen bewusst, dass Grenzüberschreitungen möglich sind. Das Tier wird so zu einem Sinnbild für die *conditio humana* und führt – sinnhaft – vor Augen, auf was es in der jeweiligen Gesellschaft ankommt.⁹

„*Les travaux agricoles mettent l'homme directement en rapport avec les réalités élémentaires de la nature, la terre, l'eau, la chaleur et le vent. [...] Ces*

⁹ In der westlichen Kunst mit ihrem ausgesprochenen Anthropozentrismus wird bzw. wurde für allegorische Darstellungen in der Regel eine menschliche Form gewählt. Der Mensch verweist so wieder nur auf sich und lässt die übrige Schöpfung außen vor.

besognes amenuisent la frontière établie par l'être humain entre lui-même et certains animaux qui, à leur manière, fouillent le sol ammassent des graines, „cultivent“ même. [...] Ces tâches, enfin, donnent à l'activité manuelle une profonde signification empreinte à la fois de nécessité et de noblesse,“ (Zahan 1980: 17).

Wird hier auch das Tier für menschliche Zwecke vereinnahmt? Diese Frage ist insofern müßig, als hier keine moralphilosophischen Richtlinien erstellt werden sollen. Jedenfalls wird nicht das Tier als solches zum Symbol gemacht, sondern sein Bild: beispielsweise eine Maske.

„L'imitation n'est pas [...] reproduction, mais possibilité pour l'homme d'exprimer son savoir à travers le modèle le plus pertinent le plus proche de son art,“ (Zahan 1980: 39)

Und wenn man sich der allgemein gültigen Definition von Ästhetik anschließt, nach der das Ästhetische die sinnlich-visuelle Vermittlung von gesellschaftlichen Werten ist – dann sind Tiermasken nichts Primitives, Unheimliches oder Unerklärliches, sondern eine Möglichkeit unter vielen, sich der Welt zu nähern, sie zu interpretieren, die Stellung der Geschöpfe in ihr zu bestimmen und diese Ansichten weiter zu vermitteln.

Literatur

Bleakley, Alan 2000: *The Animalizing Imagination. Totemism, Textuality and Ecocriticism.* London

Canetti, Elias 2001 (1960). *Masse und Macht.* Fischer Taschenbuch Verlag

Dooling, Richard 1994: *Grab des weißen Mannes.* Hanser

Förster, Till 1988: *Die Kunst der Senufo.* Museum Rietberg Zürich

Geary, Christraud M. 1992: *Elephants, Ivory and Chiefs. The Elephant and the Arts of the Cameroon Grassfields.* In: Ross, Doran (Hg.): *Elephant. The Animal and its Ivory in African Culture.* Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Fowler Museum of Cultural History, University of Los Angeles, 1992: 228-257

Kramer, Fritz 1990: *Geist, Bild, Realität.* In: Szalay, Miklos (Hg.): *Der Sinn des Schönen. Ästhetik, Soziologie und Geschichte der afrikanischen Kunst.* München: 32-47

Moser, Dietz-Rüdiger 1986: *Fasching, Fasnacht, Karneval. Das Fest der „verkehrten“ Welt.* Graz

Ross, Doran H. 1992: *Imagining Elephants. An overview.* In: Ders., (Hg.): *Elephant. The Animal and its Ivory in African Culture.* Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Fowler Museum of Cultural History, University of Los Angeles, 1992: 1-42

Serpell, James 1986: *In the Company of Animals. A Study of Human-Animal Relationship.* London, New York

Zahan, Dominique 1980: *Antilopes du soleil. Art et rites agraires d'Afrique Noire.* Wien

Die ägyptischen Tierkulte und die Religionsgeschichtsschreibung

MARTIN FITZENREITER¹

1. Die Einbeziehung von Tieren in die praktische Kultausübung und in das Zeichensystem einer Religion ist in unterschiedlicher Form in vielen religiösen Systemen der Welt zu beobachten. Die ägyptische Religion und die ägyptischen Tierkulte sind so gesehen Erscheinungsformen weltweit auftretender religiöser Phänomene und können zu diesen in Beziehung gesetzt werden. Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, einen Überblick darüber zu gewinnen, wie das spezifische Phänomen des ägyptischen Tierkultes in der allgemeinen und der ägyptologischen Religionsgeschichtsschreibung reflektiert wird. Ziel ist es, aus dem Zusammenspiel von allgemeiner Religionswissenschaft und Ägyptologie den derzeitigen Forschungsstand zum ägyptischen Tierkult zu deuten und mögliche Perspektiven aufzuzeigen. Ausgangspunkt wird ein knapper Überblick über die zum Thema „Tier“ bzw. „Tierkult“ in einschlägigen religionswissenschaftlichen Nachschlagewerken gemachten Angaben sein². Daran anschließend soll versucht werden, den aktuellen Stand der Forschung aus einer historischen Perspektive der Entwicklung der Religionswissenschaften zu erläutern. Abschließend soll die innerägyptologische Forschung zum ägyptischen Tierkult vor diesem Hintergrund betrachtet werden.

¹ Der Beitrag versucht die Summe aus vielen Anregungen zu ziehen, die von ebensovielen Seiten gegeben wurden. Besonderer Dank gebührt Heinrich Balz und Inken Prohl, die mir als dilettierendem Religionswissenschaftler die schlimmsten Mißverständnisse ersparten und mich auf wesentliche Literatur hinwiesen.

² Jede Auswahl ist vom Zufall der Verfügbarkeit abhängig. In diesem Fall bestimmte der Handapparat Religionswissenschaften in der Staatsbibliothek Berlin die Auswahl.

I. Bestandsaufnahme

1. In kleineren Lexika zur Religion oder Götterwelt finden sich meist nur recht kurze Einträge zum Thema Tierkult. Dabei wird in aller Regel der ägyptische Tierkult genannt und kurz charakterisiert. Auffallend ist, daß die ägyptischen Tierkulte oft das einzige etwas ausführlicher behandelte Phänomen sind; selbst der indischen Tierverehrung wird kein besonderer Raum gewidmet.

Als Beispiele seien genannt:

JOHN R. HINNELLS (Hg.): *A New Dictionary of Religions*, Penguin / Blackwell, Oxford, 1984 / 1995. Unter dem Stichwort „Animal Cults (Ancient Egyptian)“ (40f) wird auf Ägypten eingegangen, andere Erscheinungsformen des Tierkultes sind nicht erwähnt.

ROSEMARY GORING (Hg.): *Chambers Dictionary of Beliefs and Religions*, Chambers, Edinburgh / New York, 1992, s.v. „animal cults“ (25) wird ebenfalls nur der ägyptische Tierkult behandelt.

2. In den größeren religionswissenschaftlichen Nachschlagewerken nimmt das Stichwort „Tierkult“ bzw. „Tier“ entsprechend breiteren Raum ein. Im Gegensatz zu den Kurzeinträgen sind hier die ägyptischen Tierkulte weniger prominent.

Am Anfang soll und muß die monumentale Zusammenfassung der Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts stehen: JAMES HASTINGS et al. (Hgg.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 1908-1926. In Band I, 483-535 hat NORTHCOTE W. THOMAS im Stichwort „Animals“ eine breite Zusammenstellung gegeben, was die komparative, evolutinistisch orientierte Religions-anthropologie zum Tier in frühen Religionen gesammelt hat. Das Unterstichwort „Cult“ (485-491) geht dabei auf die Behandlung von Tieren im Rahmen religiöser Praxis ein. Dabei unterscheidet THOMAS zwei Möglichkeiten der Klassifikation: a) formal classification (486f): wobei zu unterscheiden sind, daß i) alle Tiere heilig sind, oder ii), daß eines oder einige Tiere heilig sind. Aus evolutionistischer Sicht stellt er dabei fest: „Although it is by no means axiomatic that the cult of the species has in every case preceded the cult of the individual animal, it seems probable that we may regarde this as the normal course of evolution“ und als nächste Stufe ist oft der „simple progress from theriomorphic to anthropomorphic ideas“ festzustellen. In der b) genetic classification (487-491) werden folgende Spielarten des Tierkultes aufgelistet: „1. pastoral cults; 2. hunting cults; 3. cults of dangerous or noxious animals; 4. cults of animals conceived as human souls or their embodiment; 5. totemistic cults; 6. cults of secret societies, individual cults of tutelary animals; 7. tree and vegetation cults³; 8. cults of ominous animals; 9. cults, probably derivative, of animals associated with certain deities; 10. cult of animals used in magic“ (488). In den folgenden Erläuterungen wie auch unter den in weiteren Zusammenhängen herangezogenen Beispielen werden auch solche des ägyptischen Tierkultes genannt. Diese Beispiele werden in die Sammlung zeitgenössischer ethnographischer Angaben und solcher aus der klassischen Antike aufgenommen und dienen mit diesen der Untermauerung

³ Korngeister u.ä. Gottheiten in Tierform, hier als ein Bezug zur vor allem von James G. Frazer entwickelten Idee des Vegetationskultes als Frühform von Religion. Siehe zu diesem für die Beurteilung des Tierkultes nicht unwichtigen Schwerpunkt der frühen Religionswissenschaft: Massenzio, M.: s.v. Vegetationskult, in: HrwG V, 304-314.

der evolutionistischen These, die den Tierkult – ähnlich dem Vegetationskult - als Vorstufe der eigentlichen, polytheistisch und vermenschlicht gedachten Stufe der Religionen deutet. Ihren Ursprung hat die kultische Behandlung des Tieres in der konzeptuellen Identität von Mensch und Tier in primitiven Kulturen (483f), ihr Sinn liegt in der weitgehend magisch gedachten Manipulation der tierischen Umwelt, aber auch der Manipulation von über das Tier konzeptualisierten Phänomene in Natur und Gesellschaft (passim). Im groß angelegten Gebäude der Evolution der Religionen, wie es die frühe anglophone Religionswissenschaft entworfen hat, nimmt der ägyptische Tierkult so einen ganz natürlichen Platz unter den Elementen früher Religiosität ein.

Als modernes Standardwerk kann gelten: MIRCEA ELIADE (Hg.): *The Encyclopedia of Religion*, New York / London, 1987. In Band I bespricht STANLEY WALENS, s.v. „Animals“, 291-296 die Rolle des Tieres in der Religion. Er stellt einleitend fest, daß zwar Tiere in allen Religionen auftreten, ihre konkrete Rolle oder Form der kultischen Behandlung jedoch sehr verschieden sein kann – ein zeitgemäße Relativierung der allzu sehr auf Einheitlichkeit und gradlinige Entwicklung angelegten evolutionistischen und generalisierenden Theorie, wie sie in der *Encyclopaedia of Religion and Ethics* von N. W. THOMAS entworfen wurde. Besondere Bedeutung schreibt Walens dem Tier im Rahmen des religiösen Symbolsystems zu, in dem Tiere als „core symbols“ auftreten, die überaus ambivalent eingesetzt werden können. Tiere teilen Eigenschaften mit Menschen, existieren jedoch in anderen Sphären und sind dem Menschen in verschiedener Hinsicht über- als auch unterlegen. Aus diesen vielschichtigen Analogien werden in einzelnen religiösen Systemen jeweils konkrete Symbole entwickelt, die aber nicht universell sind. Schwerpunkte setzt WALENS auf die Rolle des Tieres im rituellen Handeln (Imitation von Tieren) und auf die Funktion des Trixsters in der Mythologie, dessen ambivalentes Wesen eng mit der Ambivalenz des Tieres im kulturellen System verbunden ist. In dem der Interpretation von Religion als Symbolsysteme anhängenden Artikel wird auf Tierkulte in hochgradig verschriftlichten und kanonisierten Religionen wie Ägypten und Indien nicht gesondert eingegangen.

Ebenfalls nur einen beschränktes Segment des Tierkultes wird im von HUBERT CANCIK, BURKHARD GLADIGOW und MATTHIAS LAUBSCHER herausgegebenen *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG), 5 Bände, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1988-2001 behandelt. Der Eintrag „Tier“ in Band 5, 2001, 199-206 von M. MASSENZIO beschäftigt sich vor allem mit dem Zusammenhang von Tierkult und Wirtschaftsweise, wobei nur Jägerkulturen und Viehzückerkulturen unterschieden werden. Während für Jägerkulturen das Tier als Symbol des Anderen schlechthin gilt und entsprechend im Kult konzeptualisiert und behandelt wird, liegt bei Viehzüchtern die Tendenz zur Inkorporation des Tieres in die eigene Welt vor, was sich im sogenannten *Cattle Complex* sogar zu einer Art Identität zwischen Halter und Vieh steigern kann. Entsprechend dieser beiden, in den sozialökonomischen Verhältnissen begründeten Strukturen, fällt die kultische Behandlung der Tiere (Tötung, Haltung, Opfer, Weggabe, Konzeptualisierung im Mythos) höchst verschieden und konkret aus. Tiergötter und auch die spezifische Erscheinung des ägyptischen Tierkultes werden nicht behandelt.

Weniger interpretativ und deutlich positivistisch nähern sich zwei kleinere deutschsprachige religionswissenschaftliche Lexika dem Phänomen:

HANS WALDENFELS (Hg.), *Lexikon der Religionen*, Herder, Freiburg / Basel / Wien, 1987 widmet dem Problem zwei Artikel. Unter dem Stichwort „Tierkult“ (655) listet G. OUYEKE verschiedene Formen der Einbeziehung von Tieren in kultische Aktivitäten auf, die praktisch aus HASTINGS *Encyklopaedia* übernommen wurden (unter Weglassung des obsolet gewordenen Bezuges zum Vegetationskult). In einem zweiten Eintrag „Tier und Religion“ (655-657) beschreibt ANNEMARIE SCHIMMEL, ausgehend vom indisch-persischen Raum, die Bedeutung von Tieren in verschiedenen Religionen, darunter auch in der ägyptischen.

Ebenfalls zwei Artikel zu diesem Thema enthält CHRISTOPH AUFFARTH, JUTTA BERNAD, HUBERT MOHR (Hgg.), *Metzler Lexikon Religion*, J. B. Metzler, Stuttgart / Weimar, 2000. Einem spezifischen Phänomen widmet sich der Artikel „Tier I: Jagd / Jägerkulte“ (Bd. 3, 497-500) von JOSEF DREXLER, in dem die ritualisierte Jagd im Mittelpunkt steht, der die Vorstellung einer Einheit der Welt der Menschen und der Welt der Tiere zugrundeliegt. Was geschieht, wenn diese konzeptuelle Einheit aufgebrochen wird, beschreibt KIRSTEN HOLZAPFEL im Eintrag „Tier II: Weltreligionen“ (Bd. 3, 500-506). Sie verfolgt die Konzeptualisierung des Tieres in der jüdisch-christlichen Religion und in den indischen Religionen. Während die jüdisch-christliche Tradition im Tier ein eindeutig rangniederes Geschöpf sieht, sind in den indischen Religionen die Grenzen zwischen Mensch und Tier fließend, was sich insbesondere in der Vorstellung möglicher (Re)Inkarnationen von Menschen und Göttern in Tiergestalt niederschlägt.

Eine Sonderstellung nehmen naturgemäß die Artikel ein, die von Ägyptologen geschrieben wurden und hier vorerst nicht aufgenommen sind. Es ist dies insbesondere der Artikel von SIEGFRIED MORENZ, s.v. „Tierkult“, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 6 Bd. + Register, Tübingen, 1957-1965 (3. Aufl.), VI, 896-899 und die in ägyptologischen Nachschlagewerken erschienen Artikel von HANS BONNET, s.v. „Tierkult“, im *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin / New York 1952, 812-824 und DIETER KESSLER, s.v. „Tierkult“ im *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. VI, Wiesbaden, 1986, 571-587.

3. Eine weitere Gruppe religionswissenschaftlicher Nachschlagewerke sind die Handbücher oder Enzyklopädien, in denen die verschiedenen Religionen bzw. religiösen Systeme in Einzelkapiteln behandelt werden. Meist sind die Werke von Kollektiven verfaßt und in den neueren Werken fällt dabei das Kapitel über Ägypten häufig an einen Ägyptologen.

Als Beispiele seien folgende Werke aufgeführt:

JES PETER ASMUSSEN u. JØRGEN LÆSSØE (Hgg.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, Wanderhoeck & Ruprecht, Göttingen (Originalausgabe Kopenhagen), 1971. Der Abschnitt „Ägyptische Religion“ (Bd. 1; 363-429) wurde von H. LUDIN JANSEN verfaßt und geht auf das Phänomen des Tierkultes nicht ein. Weil der religionswissenschaftliche Ansatz des Autors für die Klärung dieses Problems hilfreich ist, sei hier die Kapiteleinteilung wiedergegeben: 1. Einleitende Bemerkungen, 2. Ägyptens politische Geschichte, 3. Quellenmaterial (vor allem Texte), 4. Der Osirianische Götterkreis, 5. Die Sonnengötter, 6. Der König, 7. Die Schöpfung, 8. Das Lebensziel (Totenglauben), 9. Grablegung und Totenopfer, 10. Tempel u. Priester,

11. Der tägliche Tempeldienst, 12. Das Sed-Fest, 13. Der Privatkult und die Moral (persönliche Frömmigkeit).

Auch in: MIRCEA ELIADE u. IOAN COULIANO, *Handbuch der Religionen*, Artemis und Winkler, 1991 (franz. Original 1990) wird im Kapitel „Die Religion Ägyptens“ (82-89) nicht auf den Tierkult eingegangen. Auch hier sei der Aufbau des Kapitels wiedergegeben: Die archaische Periode; Kosmogonie und Theologie (Schöpfung); Die erste Zwischenzeit (skeptische Literatur, Lehren); Die religiösen Bräuche (Tempel, Priester, Orakel, Pharao + *mꜣt*, Magie, Osiris / Totenglauben, Erntedank – hier wird immerhin der Stier des Min erwähnt); Die Reform des Echnaton; Der Tod: Reise und Erinnerung

In: F. LENOIR u. Y. TARDAN-MASQUELIER (Hgg), *Encyclopédie des religions*, Bayard Éditions, 1997 ist das Kapitel „La religion égyptienne“ (vol. I; 35-53) von LUC PFIRSCH verfaßt und behandelt den Tierkult in ähnlich stiefmütterlicher Weise. Nur in der Einleitung werden ihm wenige Worte im Zusammenhang mit einer postulierten Schwächung des Königtums am Ende des Neuen Reiches gewidmet, die „... fait des clergés locaux le lieu essentiel entre les hommes et les dieux. Des adaptations rituelles et institutionnelles ont dû être trouvées pour suppléer une royauté défaillante (culte des dieux enfants, intronisation des animaux sacrés). ...“ (36). Das Kapitel insgesamt gliedert sich in folgende Abschnitte: 1. Le démiurge universel, les dieux et la création du monde, 2. Les Hommes et le divin (Ba, Seelen etc.), 3. Les rites et le culte, 4. Croyances, rites et cultes funéraires.

Die in den genannten und ähnlich aufgebauten Werken enthaltenen Kapitel zur Religion Ägyptens ähneln sich naturgemäß im Inhalt; es fällt aber auf, daß auch der *Aufbau* solcher Kapitel meist einem bestimmten Schema folgt. Nach einer allgemein gehaltenen Einleitung folgt ein breit angelegter Abschnitt, in dem die Konzepte der ägyptischen Religion nach den Schriftquellen referiert werden. Erst im Anschluß (gelegentlich auch als Unterkapitel) wird auf praktische Fragen des Kultes, der materiellen Ausstattung etc. eingegangen. Bei der Komposition des Hauptteiles zu den Konzepten der Religion fällt darüber hinaus auf, daß auch hier eine gewisse Regelhaftigkeit zu beobachten ist. In jeweils geschlossenen Abschnitten werden mythologische Fragen der Götter- und Weltentstehung behandelt, es folgen die sogenannten „großen Götter“, dann die Funktion staatlicher Kulte usw.

Diese Regelhaftigkeiten bei der Beschreibung von Religionen haben eine einfache Ursache: den christlichen Hintergrund der traditionellen Religionswissenschaft. Demnach wird Religion a) vor allem als der Komplex von „in der Schrift“ festgehaltenen Konzepten verstanden und die praktische Kultausübung nur als Akzidenz gesehen, und b) folgt die Präsentation dieser (im günstigsten Fall verschriftlich vorliegenden, im ungünstigen Fall erst vom Religionswissenschaftler in Schriftform zu bringenden) Konzepte einem großen Vorbild: der Bibel, genauer dem Alten Testament. Dementsprechend folgt auch die Beschreibung der ägyptischen Religion etwa diesem Schema:

1. Schöpfungsmythen (Genesis), für Ägypten die sogenannten Urgötter, das Pantheon der Hochgötter, eventuell die Stellung des Menschen zu den Göttern (Ba- und Ka-Seelen etc.).
2. Die Gesetze der Götter und Menschen, Kultregeln usw., vergleichbar dem mosaischen Schrifttum.
3. Sonstiges, worunter vor allem der Totenglauben fällt, der im Alten Testament keine rechte Rolle spielt.
4. Schließlich werden Ausflüge in die Geschichte unternommen, was den historischen Büchern des Alten Testaments entspricht.

Im Zusammenhang mit der politischen und religiösen Geschichte wird von den Propheten im Alten Testament diskutiert, was für den Niedergang des Volkes Israel verantwortlich ist. Und genau hier findet der Tierkult auch in den Beschreibungen der ägyptischen Religion seinen Platz. In aller Regel ist er unter den Phänomenen der Spätzeit aufgelistet, mit der Konnotation „Verfall der Sitten bzw. religiöser Gebräuche“, eventuell etwas milder als „verstärktes Aufkommen von volkstümlichen Kulturen“ formuliert. Meist reicht dazu ein Satz, oft genug sucht man in den Werken sogar vergeblich nach ägyptischem Tierkult.

Natürlich ist die Vernachlässigung des Tierkultes nicht universell. Eine äußerst positive Ausnahme bildet das Kapitel *La religion égyptienne* von CHRISTIANE DESROCHES-NOBLECOURT in der *Histoire Général des Religions*, Librairie Aristide Quillet, Paris, 1960 (vol. I; 147-269). Das reich bebilderte Werk folgt dem aufklärerisch-positivistischem Geist der französischen Enzyklopädisten und räumt den Phänomenen genügend Raum neben deren Interpretation ein. Prinzipiell ist das Kapitel zu Ägypten im erwähnten Schema angelegt – zuerst die Hochgötter und theologischen Konzepte, dann in einer quasi absteigenden Linie historische Phänomene und Fragen des Kultes –, aber im Abschnitt *Le Pantheon Égyptien* gibt DESROCHES-NOBLECOURT einen guten Überblick über die *animaux divinisés et sacres*. Dennoch beginnt der Abschnitt mit einer Bemerkung, die wie eine Entschuldigung wirkt: „... Avant d'en aborder l'exposé il sied d'écarter une erreur possible: il ne s'agissait nullement là de zoolâtrie, les animaux n'étaient pas adorés pour eux-mêmes, ... , mais uniquement comme représentations, en tant qu'incarnations d'un dieu;...“ Auf dieses Phänomen der ägyptologischen Entschuldigung werden wir noch zurückkommen.

4. Der kurze und notgedrungen unvollständige Blick in die Lexika läßt bereits zwei Charakteristika deutlich werden:

a) Tierkulte sind ein religiöses Phänomen, daß sich in verschiedenen religiösen Systemen beobachten läßt. Der ägyptische Tierkult ist ein Sonderfall, der sich durch einen ungewöhnlich hohen Grad an Organisiertheit und auch Quellenpräsenz auszeichnet⁴. Damit ist der ägyptische Tierkult in einigen der

⁴ Findeisen 1956: „Als Hauptbewahrer der altmenschheitlichen Tierachtung tritt uns bei den neuen Hochkulturen eigentlich nur Altägypten entgegen.“ (60).

Einträge das Beispiel für Tierkult schlechthin. Es bleibt aber nicht zu übersehen, daß zumindest in der modernen Religionswissenschaft der ägyptische Tierkult - offenbar aus methodischen Gründen – umgangen wird. Man kann auch das als ein Argument nehmen, daß der ägyptische Tierkult zu den besonderen Eigenarten der ägyptischen Hochreligion zählt und sich generalisierenden sozialanthropologischen Thesen verschließt.

b) Geradezu konträr zum eben gesagten mutet es daher an, daß in den kurzgefaßten Beschreibungen ägyptischer Religion in den religionswissenschaftlichen Handbüchern der Tierkult nur eine untergeordnete Rolle spielt, gelegentlich sogar ganz wegfällt. Im Rahmen der Beschreibung der altägyptischen Religion hat der Tierkult offenbar keinen Platz oder wird im günstigen Fall als ein Ausdruck mehr oder weniger großer Verirrung im kultischen Bereich gesehen.

Man kann auch so formulieren: für das Phänomen Tierkult ist der ägyptische Tierkult eine herausragende Erscheinung; für das Phänomen Ägyptische Religion gilt der ägyptische Tierkult als ein untergeordnete Erscheinung.

Das Problem wird von KARL SÄLZLE in seiner großangelegten Kulturgeschichte *Tier und Mensch. Gottheit und Dämon. Das Tier in der Geistesgeschichte der Menschheit*, BLV: München / Basel / Wien, 1965 im Abschnitt „Ägyptischer Tierkult“ (184-191) beklagt, wenn er nach der Feststellung der großen Bedeutung des Tieres in der ägyptischen Religion schreibt „Der Tatsache ist man freilich bisher wenig gerecht geworden. Im Gegenteil: die Würdigung der ägyptischen Religion wurde dadurch erschwert, daß man meinte, sie habe alle diese Torheiten aus ihren Anfängen mitgeschleppt, und man niemandem zumuten wollte, sich für dieses Barbarentum zu erwärmen.“

II. Ägyptischer Tierkult und die Beschreibung von Religionen

1. Um etwas Licht in das eben formulierte Paradoxon zu bringen, sei nun ein Blick auf die allgemeine Entwicklung der Religionswissenschaft geworfen. Auch hier unter dem Gesichtspunkt, welcher Platz dem Tierkult und speziell dem ägyptischen Tierkult zugewiesen wird⁵.

Antike

2.1. Bereits in den antiken Quellen sehen wir das Bemühen, das Phänomen „ägyptischer Tierkult“ zu beschreiben und zu deuten. Dabei treten die antiken

⁵ Der Abschnitt beruht weitgehend auf den im „systematischen Teil“ des HrwG I gesammelten Kapiteln zu Gegenstand und Geschichte der Religionswissenschaften.

Schriftsteller keineswegs in einen konzeptionell luftleeren Raum. Die Ägypter selbst hatten sich längst der theologischen Deutung des Phänomens angenommen und von ihnen erlernten die Europäer die erste wesentlichen Methode, die für die (scheinbare) Trennung von praktischem Kult und theoretischem Konzept von Bedeutung ist: In den ägyptischen religiösen Texten werden die Tiere mit Prädikationen und Epitheta versehen, die sie als Erscheinungsformen deuten. Üblich sind die Vokabeln *whm* / „Herold“ (besonders beim Apis) und vor allem *b3* / „Seele“. Die Götter, denen die Tiere auf diese Weise zugeordnet werden, sind in der Regel keine Tiere (der Apisstier z.B. als *whm* und *b3* des Ptah). Dieses konzeptuelle Muster erklärt ein Phänomen als Erscheinungsform eines anderen und erlaubt, aufbauend auf äußerliche Erscheinung, auf Sprachspiele und Mythos, letztendlich die Synthese jedes religiösen Phänomens mit einem anderen⁶. Das Prinzip findet sich ebenfalls in der *Interpretatio graeca* bzw. *romana*, in der ägyptische und griechisch-römische Götter aufgrund bestimmter Merkmale gleichgesetzt werden.

2.2. Die Interpretation von kultisch verehrten Tieren als Erscheinungsform einer transzendenten Gottheit ist eine erträgliche Lösung für die antiken Autoren, die der Anbetung von Tieren prinzipiell ablehnend gegenüberstanden. Es gibt aber auch die andere Anschauung, die im ganzen ägyptischen Tierkult ein äußerst lächerliches Verhalten sieht, das in keiner Weise höheren religiösen Empfindungen entspricht. Allerdings muß angemerkt werden, daß sich in dieser Polemik gegen den Tierkult als Indikator des Verfalls der Sitten vor allem ein Reflex auf Zustände im römischen Reich findet, die mit der verwilderten Volksreligion in Ägypten verglichen werden. Hier deutet sich eine Interpretationslinie an, die weiterhin Bedeutung haben wird: In der Verdammung des ägyptischen Tierkultes wird vor allem die Religiosität der Zeitgenossen des jeweiligen Interpreten attackiert, sich aber kaum mit dem Phänomen des ägyptischen Tierkultes beschäftigt⁷.

2.3. So ist bereits in der antiken und spätantiken Interpretation der Kult vor dem lebenden oder toten Götzen eine volkstümliche Verirrung, während die symbolgeladene Theologie der Gebildeten tiefe Weisheit spiegelt. Damit ist das oben genannte Paradoxon bereits formuliert: Der Tierkult Ägyptens ist zwar für Ägypten typisch, aber für den, der in Ägypten Weisheit sucht periphär. Die ägyptische Religion an sich ist über Vernunft und gute Sitte zu deuten, der Tierkult aber gehört zu einer Form verwilderter Religiosität, die abstoßend und

⁶ Allgemein siehe: Schenkel, W. s.v. „Götterverschmelzung“, LÄ II, 720-725.

⁷ Daß für die in Ägypten ansässigen Griechen der Tierkult keineswegs anstößig war oder einer interpretierenden Rechtfertigung bedurfte zeigt Heinen 1994, 165.

verdammenswert ist. Diese interpretatorische Ansatz wird von den frühchristlichen Autoren fortgesponnen, wobei die Verehrung von Tiergötzen ganz allgemein als Beispiel religiöser Verirrung gebrandmarkt wird⁸.

Renaissance / Zeitalter der Entdeckungen / Aufklärung

3.1. Die antike Religionsbeschreibung ging davon aus, daß Religionen zwar lokal verschieden, prinzipiell aber gleichartig und gleichwertig seien, was sich in der Gleichsetzung fremder Götter mit griechischen oder römischen Gottheiten manifestierte. Erst im Zuge sozialer Spannungen im römischen Weltreich wurde immer mehr das Gegensätzliche der religiösen Überzeugungen betont und nicht nur bestimmte Erscheinungsformen, sondern ganze Religionen als falsch klassifiziert. Die Entwicklung resultierte in der Entstehung religiöser Systeme mit Ausschließlichkeitsanspruch, unter denen in Europa das Christentum größte Bedeutung erlangte. Die Entwicklung ging einher mit einem wachsendem Desinteresse an Inhalt und Wesen anderer Religionen, deren Erscheinungsformen nicht mehr studiert und diskutiert, sondern prinzipiell verdammt wurden. Bereits die Auseinandersetzung mit dem Islam geschah kaum auf religiösem Gebiet, sondern mit militärischen Mitteln. Unter Religion verstand man nur eine, und das war die Christliche⁹.

Allerdings impliziert die Formulierung einer „richtigen“, d.h. christlichen Religion auch, daß eine „falsche“ Religion zumindest denkbar ist. Diese „falsche“ Religion muß, um dem Kriterium „Religion“ zu entsprechen, in wesentlichen Punkten der christlichen vergleichbar sein. Andererseits muß sie, um „falsch“ zu sein, wesentliche Desiderata gegenüber der christlichen Lehre aufweisen. Diese Denkrichtung – das jeweils eigene Bekenntnis als das Richtige mit den Erscheinungen anderer Bekenntnisse ins Verhältnis zu setzen – ist die Basis der europäischen Religionswissenschaft, zumindest bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts. Solange nämlich, wie das Bekenntnis, also der Glaube an einen bestimmten Gott (oder eine bestimmte Gruppe von Göttern), im Mittelpunkt der Untersuchung steht. Dabei bildet das (bewußt oder unbewußt formulierte) Bekenntnis des jeweiligen Forschers ein Gerüst, in das er die gesammelten Kenntnisse über die andere Religion einpaßt und an dem er sie überprüft.

⁸ Die einschlägigen Stellen befinden sich bei Hopfner 1913 (antike Autoren) und Zimmermann 1912, 87-135 (frühchristliche Autoren) zusammengestellt.

⁹ Kehrer, G., s.v. Religion, Definition der; HrwG IV, 419

3.2. In der Renaissance wuchs unter den Humanisten das Interesse an den antiken Religionen. Besonders fruchtbar erwies sich der von den spätantiken Philosophen formulierte symbolische Zugang, ein exegetisches Verfahren, daß z.B. auch in Horapollons Werk über die Hieroglyphen angewandt wird. Die Beschäftigung der Gelehrten mit den Symbolen der antiken Religion wurde teilweise eine echte Opposition zur Kirche, die sich durch das neo-pagane Weltbild in ihrem interpretatorischen Privileg gefährdet sah. Allerdings verstand es gerade die katholische Kirche, aus der Not eine Tugend zu machen und in der Gegenreformation die ganze Macht der Symbole in den Dienst der Vermittlung eigener Ansprüche zu stellen. Zu erinnern ist hier nur an den Jesuitenpater ATHANASIUS KIRCHER. In dieser barocken Phase der Erforschung altägyptischer Religion geht man erstaunlich unbefangen auch die tiergestaltigen Götter an, die man unschwer als Symbole einer geheimnisvollen Zeichenschrift und kontextueller Grammatik versteht und aktiv beherrscht – wie uns die Konzeption solcher Werke wie des sogenannten Apis-Altars von MELCHIOR DINGLINGER zeigt¹⁰.

3.3. War das humanistisch-antiquarische Interesse ganz auf die Erforschung der Bibliotheken gerichtet, so spielte sich außerhalb von deren Mauern die Entdeckung der Welt durch europäische Seefahrer ab. Die Entdeckungen konfrontierten Europa nicht nur mit neuen Waren, sondern ebenso mit fremden Kulturen, d.h. auch religiösen Systemen. Dabei war die Beurteilung der religiösen Anschauungen der Fremden keine Frage von nur antiquarischem Interesse. Dem Muster „richtige“ oder „falsche“ Religion folgend entschied die Definition, ob man den „Wilden“ einen paradiesischen Zustand vor der Erlösung durch Jesus Christus zuerkannte – was durch eine einfache Missionierung zu beheben war -, oder ob man sie als Anhänger des Satans klassifizierte, was ihre Extinktion legitimierte. Lateinamerika bietet den blutigen Schauplatz dieses Lehrbeispiels der Praxisbezogenheit religionswissenschaftlicher Theorie.

Neben den Völkern, die den Machtmitteln der Europäer nicht gewachsen waren, standen jene, die es ökonomisch und militärisch mit diesen aufnehmen konnten. Oft genug beschlich den Europäer hier ein Gefühl der Unterlegenheit; eine Erkenntnis, die sich führende Köpfe der Aufklärung zunutze machten, um im orientalischen Gewand – also dem des kulturell Höherstehenden - die Mißstände ihrer Zeit zu verspotten.

Die Beschreibung der religiösen Sitten und Gebräuche anderer Völker steht also durchaus in einem größeren Rahmen kultureller Selbstdefinition Europas.

¹⁰ Syndram 1999.

Die Konfrontation mit dem Fremden und Neuen zwang dazu, die eigene Position neu zu durchdenken und zu definieren; auch auf religiösem Gebiet.

3.4. Jene Forscher, die die gesammelten ethnographischen Daten auswerteten und interpretierten, können als die ersten religionswissenschaftlichen Autoren gelten¹¹. Es waren die Aufklärer, besonders Franzosen, die im Klima einer allgemeinen Religionskritik im 18. Jahrhundert Grundlegendes für die spätere Religionswissenschaft leisteten.

Es seien hier zwei genannt:

J.-F. LAFITAU, *Les mœurs des Sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724 und CHARLES DE BROSSES, *Du culte des dieux fétiches. Ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris, 1760. Beide Autoren arbeiten mit einer vergleichbaren Methode: Das gesammelte religions-ethnographische Material wird strukturiert und als ein eigenständiges religiöses System interpretiert. In diesem System werden grundsätzliche religiöse Phänomene erkannt, diese dann mit der christlichen Religion in Beziehung gesetzt. Bei LAFITAU ist das grundlegende Phänomen die Vorstellung des „*Estre supérieur*“, des höchsten Wesens, das hinter all den vielgestaltigen Erscheinungen des religiösen Lebens steht¹². Der bei den Indianern Nordamerikas beschriebene oberste Geist *Manitu* ist für LAFITAU ein Begriff für den alleinigen Hochgott, dessen Erkenntnis durch die Vielgötterei und Vielgeisterei der Wilden nur verunklärt ist. Diese Vorstellung vom Hochgott hinter all den Göttern wird religionsgeschichtlich gesehen für den ägyptischen Tierkult noch Bedeutung haben.

Bei DE BROSSES ist das grundlegende Phänomen die Vorstellung vom Fetisch¹³. Der Fetisch – das „gemachte“ (nach portugiesisch *fetiço*) Objekt – wird bei verschiedenen Völkern Afrikas als mit einer übernatürlichen Macht begabt angesehen und direkt verehrt. Parallelen für diese Art religiöser Praxis fand DE BROSSES in den antiken Beschreibungen der altägyptischen Religion, in der neben unbelebten Dingen sogar Tiere als göttliche Mächte Verehrung erfuhren. Er erkannte im afrikanischen Fetischismus und in der ägyptischen Götzenverehrung eine gemeinsame religiöse Stufe, die allerdings weit unter dem moralisch höher stehenden Christentum anzusiedeln sei.

Das wesentlich Neue an der antiquarisch-ethnographischen Methode war, daß man nicht zwangsläufig die christliche Religion als Modell für die Beurteilung religiöser Systeme nutzt, sondern auf antike Quellen zurückgreift, die vorchristliche Religionen beschreiben. Die beschriebenen rezenten Religionen können durch diesen Vergleich als eigenständig erkannt werden. Zugleich bietet sich an – selbst in der modernen Bezeichnung als vor-christlich ist diese Interpretation inhärent – diese Religionen als Vorstufen des Christentums zu interpretieren. Damit setzen die Autoren erstmals eine Stufenentwicklung religiösen Denkens an (denn es geht stets um Konzepte, weniger um religiöse

¹¹ Kohl 1986.

¹² Elsas, Ch., s.v. Hochgottglaube, HrwG III, 155

¹³ Sachs, R., s.v. Fetisch / Fetischismus I., HrwG II, 425

Praxis), in dem es eine Entwicklung von primitiven Formen hin zur reinen und richtigen Lehre gibt. In diesem Moment greift auch die alte Schablone vom Götzenkult, die bereits in den antiken und frühchristlichen Quellen formuliert wurde. Natürlich sind diese religiösen Systeme letztendlich unvernünftig und abzulehnen. Aber man sollte nicht vergessen, daß in beiden Werken genauso die kontemporäre katholische Kirche in Frankreich Ziel der orientalistisch verschleierte Kritik ist: ihre Vielgötterei, die den eigentlichen Hochgott verunklärt, und ihr Fetischismus von Objekten und Symbolen, von dem die reine Kulthandlung überwuchert wird. Bemerkenswert, daß praktisch im selben Moment und mit derselben wissenschaftlichen Methode zwei grundlegend konkurrierende Thesen aufgestellt wurden:

- von dem Jesuiten LAFITAU die These vom allgemeinen Glauben an ein höchstes Wesen, der überall inhärent sei und nur der Erweckung durch die christliche Erlösung bedarf;
- von dem religionskritischen Aufklärer DE BROSSES die These, daß sich Religion stufenweise von der Unvernunft zur Vernunft bildet.

3.5. Untersuchungen wie die von LAFITAU und DE BROSSES stehen so in unmittelbarem Zusammenhang mit der Suche nach einer „vernünftigen“ Religion im Zeitalter der Aufklärung. Über die verschiedenen Richtungen dieser Suche zu berichten, würde hier zu weit führen. Es seien nur die freimaurerischen Geheimlehren genannt und die Proklamation der Vernunftreligion in der französischen Revolution. Als Erbe der antiquarischen Studien sind ägyptische Symbole ein beliebtes Motiv im Repertoire dieser Denkrichtungen, darunter – aber an untergeordneter Stelle - auch die symbolgeladenen Tiere¹⁴.

Romantik und Universität, Kolonialismus und Anthropology

4.1. Wo so viel Vernunft herrscht, kann das Gefühl nicht lange unterdrückt werden. An die Stelle der Definition von (Vernunft-)Religion als Quelle von Moral und Sitte tritt in Deutschland um 1800 die Definition von Religion als die einer gefühlsmäßigen Schau auf das Universum (SCHLEIERMACHER). Diese religionsphilosophische Definition lehnt sich an die Idee vom Weltgeist - einer sinngebenden Kraft hinter den Erscheinungen - der deutschen idealistischen

¹⁴ Während für den staatlichen Bereich der Selbstdarstellung der französischen Revolution die römische Republik das kulturelle Inventar zur Verfügung stellte, griff man für den spirituellen Bereich gern auf ägyptische Vorlagen zurück, was sich auch in der in dieser Zeit entwickelten freimaurerischen Ästhetik beobachten läßt. Beispiele bei Humbert in: *Ägyptomanie*, 107-109 (Pyramide als Monument der Revolutionsgefallenen; *Fontaine de la Régénération* in Gestalt einer ägyptischen Göttin auf einem Löwenthrone), Curl 1994, 99-112 (Grabmäler), 134-136 (Freimaurer).

Philosophie an (FICHTE, HEGEL). Aus dem Blickwinkel der Religionsgeschichte gesehen tritt damit das Interesse an den Phänomenen zurück hinter das Interesse am „Wesen“, oder, wie man im Deutschen so schön formuliert, den „Geist“ einer gegebenen Kultur (was sich im Unwort der „Geisteswissenschaft“ an den Universitäten institutionalisierte). Parallel dazu entwickelt die Romantik die Vorstellung von kulturell (und sprachlich) geprägten Völkern, die als kollektive Träger eines spezifischen Volksgeistes gesehen werden (HERDER). Damit werden Nationen und ihre Kulturen als Objekte klassifiziert, denen bestimmte Erscheinungen – auch ein religiöser „Geist“ - wesenseigen sind. Die so definierten kulturellen Objekte – Völker, Nationen, Kulturen – erscheinen als quasi-biologische Körper, denen Wachstum, Blüte und Niedergang, psychische und physische (rassische) Wesensmerkmale u.ä. eigen sind.

4.2. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etablierte sich die Religionswissenschaft als Fach an den Universitäten¹⁵. In der universitär gestützten Forschung bewegen sich seither zwei Richtungen nebeneinander: die aufklärerisch-enzklopädische Beschreibung religiöser Erscheinungen und die romantisch-idealistische Charakterisierung der Erkenntnisstufe der göttlichen Macht. Als Erbe romantischer Kulturphilosophie wurden verschiedene Nationen und Kulturen definiert und ihnen typische religiöse Erscheinungen zugeordnet. Zugleich setzte eine Spezialisierung ein, die für jeden dieser Kulturkreise eine eigene Fachrichtung schuf, für das alte Ägypten eben die Ägyptologie – dazu im folgenden.

4.3. Wesentlich neue Impulse für die Religionswissenschaft brachte aber das Sammeln neuer Daten. Darin waren naturgemäß jene gut, die in dieser Zeit zum Sammeln aufbrachen: die großen Kolonialmächte. Es galt, die unter die ökonomischen und politischen Macht Europas geratene Bevölkerung zu klassifizieren und in ein System sprachlicher, sozial-ökonomischer und auch religiöser Ordnung zu bringen, an dessen Spitze jeweils eine europäisch kontrollierte Verwaltung gestellt werden konnte. Die große Blüte der religionswissenschaftlichen Forschungen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ist besonders mit den Namen englischer Forscher verbunden, bzw. solcher, die in der anglophonen Anthropologie groß wurden. In der Beschreibung der sogenannten primitiven Religionen fanden sie ein Mittel,

¹⁵ Dieser Abschnitt stellt nur eine dürftige Orientierung dar; siehe die ausgezeichnete Einführung in die Geschichte der neueren Religionswissenschaft im Band 4 des *Metzler Lexikon Religion*, hgg. von Chr. Auffarth u. H. Mohr, Stuttgart / Weimar, 2002, 1-38.

allgemeine religionswissenschaftliche Phänomene zu charakterisieren und zu diskutieren.

Nur stichpunktartig seien hier einige Namen aufgeführt¹⁶:

- E. B. TYLOR, der das erste ausgefeiltes Stufenmodell religiöser Entwicklung darwinistischer Prägung schuf. Demnach vollzieht sich die religiöse Entwicklung vom Animismus (dem Glaube an die Beseeltheit aller Dinge) hin zur transzendenten Gottesvorstellung.
- J. FRAZER, der große Sammler und Vergleicher weltweiter Mythologie, der Religion als ein erkenntnistheoretisches System charakterisierte, das von Magie über die Konzepte der Hochreligionen bis zu einem wissenschaftlichen Weltbild führe. Sein Interesse war besonders auf Vegetations- und Getreidekulte gerichtet, bezog daher die Tierkulte nur am Rande ein. Das von ihm entwickelte Konzept des *survivals* – der Bewahrung von altertümlichen Kultformen innerhalb einer schon weiter fortgeschrittenen Kultur – erwies sich für den ägyptischen Tierkult insofern als wichtig, als dieser häufig als ein solches *survival* vorgeschichtlicher Kulte interpretiert wird.
- Schließlich an der Schwelle zum 20. Jahrhundert die klassische Zeit der anglophonen Ethnographen: B. MALINOWSKI, A. R. RADCLIFFE-BROWN, E. E. EVANS-PRITCHARD, M. GLUCKMANN, V. TURNER u.a.; die alle besonders an der Funktion religiöser Praxis im Zusammenhang mit dem Funktionieren von Gesellschaft interessiert waren (Forschung zu Magie, Ritualen, sakralen Institutionen, religiösen Symbolsystemen).

Das Werk dieser Forscher kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden, was zwar bedauerlich ist, aber auch vernünftig, da in ihren Werken – abgesehen von der um das Werk von FRAZER blühenden komparativen Religionsethnologie (siehe dazu oben die Besprechung zu HASTINGS *Encyclopaedia*) – der ägyptische Tierkult praktisch keine Rolle spielt. Daß die Anthropologie gern einen Bogen um den ägyptischen Tierkult macht, war bei der Durchsicht der Lexika bereits aufgefallen. Für die Beurteilung der Rolle des Tieres in einem religiösen System haben die Forscher jedoch Grundlegendes geleistet. Definitorisch verfolgt die klassische englischsprachige Anthropologie einen funktionalistischen Religionsbegriff, sucht also danach, zu welchem Zweck religiöse Mittel eingesetzt werden.

¹⁶ Weiterführende Literatur siehe die entsprechenden Personen-Stichwörter z.B. in der *Encyclopedia of Religions* (hgg. von M. Eliade, New York / London, 1987) und die Einführungskapitel im *HRwG I*.

Ein Forscher muß noch erwähnt sein, der kein Brite war:

- EMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912¹⁷.

Anhand von Untersuchungen zu den australischen Ureinwohnern prägte er den soziologischen Religionsbegriff, in dem Religion als die Selbstdarstellung und Selbstverehrung einer gegebenen Gemeinschaft interpretiert wird, als der kulturelle Ausdruck eines sozialen Systems. In diesem Zusammenhang zieht er das Konzept des Totems heran. Totems sind Gegenstände, in denen sich ein Wesen darstellt, das als Bezugspunkt einer sozialen Gruppe gilt. Gewöhnlich wird dieser Bezugspunkt als eine Art Urahn vorgestellt, von dem alle Angehörigen der Gruppe abstammen. Solch ein Urahn kann häufig ein Tier sein und dieses ist dann das Totem-Tier der betreffenden Gruppe. Dieses Konzept sei hier auch deshalb erwähnt, weil es in der Ägyptologie in Bezug auf den Tierkult eine gewisse Rolle spielt.

Von DURKHEIM wurde ein soziologischer Religionsbegriff eingeführt, der seitdem in der internationalen Religionswissenschaft mit dem funktionalistischen Religionsbegriff der englischen Anthropologen konkurriert und bereits mehrere Synthesen eingegangen ist¹⁸.

4.4. Im deutschsprachigen Raum – man kann das auch auf den nordischen und niederländischen Raum verallgemeinern - blieb die Religionswissenschaft bis in das 20. Jahrhundert hinein auf den „Geist“ fixiert. Die entstandenen Werke sind – den Regeln universitärer Positionierung gehorchend – zahlreich, umfangreich und für den Tierkult weitgehend unergiebig. Der in der mitteleuropäischen Religionsphänomenologie dominierende „substantielle“ Religionsbegriff – die Definition dessen, was das „Göttliche“ (das sich im „Geist“ des jeweiligen Phänomens ausdrückt) denn sei – empfand ein solches Phänomen als randständig bzw. anstößig, dem „Geist“ einer Hochkultur unwürdig und nur mit dem Prädikat „primitiv“ bzw. „Verfall“ zu versehen.

4.5. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts läßt sich schließlich beobachten, daß die Religionswissenschaft die Erforschung des „Geistes“ aufgegeben hat und sich eng an die Kulturwissenschaft anschließt. Religion verliert dabei zunehmend den Stellenwert eines eigenen Forschungsgegenstandes und wird als ein Phänomen verstanden, daß in verschiedensten kulturellen Bereichen eine Rolle spielt¹⁹. Das spiegelt sich in der zeitgenössischen

¹⁷ Durkheim ist vielleicht auch deshalb ein tröstendes Beispiel für Ägyptologen, weil er zeigt, daß man auf der Basis unzureichender Daten, die man dann auch noch oft in falsche Beziehungen setzt, zu absolut grundlegenden und erhellenden Erkenntnissen kommen kann. Wobei sich dringend die Frage stellt, ob sich Durkheim – und der Historiker überhaupt – denn innerlich eigentlich wirklich mit dem Anderen auseinandersetzt, oder eben mit seiner eigenen Gesellschaft?

¹⁸ Horton 1993.

¹⁹ Sabbatucci, D.: Kultur und Religion, in: HrwG I, 43-58.

Aufsplitterung der Religionswissenschaft in Teilbereiche wie Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsästhetik, Religionsgeographie etc..

5. Dieser Ausflug in die Geschichte der Religionswissenschaft hat vielleicht etwas weg vom Thema der ägyptischen Tierkulte geführt. Er war m. E. aber sinnvoll, weil er zeigt, wie religionswissenschaftliche Interpretationen in der Zeit und am Erkenntnisstand wachsen, durch Tradition geprägt werden und im Zeitgeist schwimmen. Sehen wir die Bedingtheit von Religionswissenschaft, fällt es leichter, das oben formulierte Paradoxon vom omnipräsenten und doch vernachlässigten ägyptischen Tierkult zu verstehen.

III. Ägyptologie

1. Die Beschäftigung mit der allgemeinen Religionswissenschaft ist für den ägyptischen Tierkult auch deshalb etwas unergiebig, weil spätestens seit der vorletzten Jahrhundertwende die Spezialisierung soweit fortgeschritten war, daß man die ägyptische Religion den Ägyptologen überlies. Diese Ägyptologen standen und stehen natürlich im Austausch mit den religionswissenschaftlichen Strömungen; ihr Sein als Ägyptologe verpflichtet sie jedoch auf eine bestimmte Art des Zuganges zu den Quellen, was sich, wie zu sehen sein wird, auf die gewonnenen Erkenntnisse auswirkt. Umgekehrt sind ihre Erkenntnisse das Material, aus denen die moderne Religionswissenschaft wiederum schöpft – wie in der Durchsicht der Lexikaeinträge bereits angeklungen.

2. Wie jede europäische Wissenschaft ist auch die Ägyptologie zuerst eine Interpretation griechisch-römischer Quellen. Nichts zeigt in ihrer Entstehungsphase diese Abhängigkeit deutlicher, als der Stein von Rosette: Der griechische Text war Ausgangspunkt und Kontrolle bei der Entzifferung der Hieroglyphen. Und so blieb es lange Zeit auf allen Gebieten der Ägyptologie: Die Forscher erhoben aus den pharaonischen Objekten Befunde verschiedenster Art, und diesen wurde durch den Vergleich mit den antiken Quellen Sinn gegeben.

Das trifft auch für die ägyptische Religion zu, als Beispiel sei genannt: HEINRICH BRUGSCH, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig, 1891, in dem in den einzelnen Kapiteln zu den Göttern hinter den ägyptischen Namen die griechische Bezeichnungen und die Gleichsetzungen der *interpretatio graeca* folgen.

Je umfangreicher jedoch das originalägyptische Quellenmaterial wurde, desto mehr glaubte man auf die Kommentare der antiken Autoren verzichten zu

können. Als FRIEDRICH ZIMMERMANN und THEODOR HOPFNER die religionshistorischen Quellen der Kirchenschriftsteller und der antiken Autoren Anfang des 20. Jahrhunderts systematisch zusammenstellen²⁰, ist die intensive Beschäftigung mit diesen bereits Geschichte. Und das hatte, zumindest für die Tierkulte, fatale Folgen. Bereits 1912 muß ZIMMERMANN in seinem Werk über die Quellen der Kirchenschriftsteller nämlich feststellen:

„In *A. Erman*, *Rel (2)*, Berlin 1909 hat die Tierverschöpfung nur eine sehr knappe Behandlung gefunden; doch entspricht der Umfang der betreffenden Ausführungen etwa dem, den der Tierkult tatsächlich in den wesentlich die Lehre der großen Tempelkollegien wiedergebenden Texten einnimmt, während seine Bedeutung für das ägyptische Volk eine weit größere war. In den neueren Darstellungen der ägyptischen Religion von *E. Naville* und *Ph. Virey* findet diese Rite des ägyptischen Volksglaubens überhaupt keine Berücksichtigung“ (5, Anm. 1).

Dieses Urteil kann man noch heute fällen. Die ägyptischen Quellen – namentlich die Textquellen - erweisen sich nämlich als höchst selektiv. Während die antiken Autoren im Prinzip ein ausgewogenes Bild von religiöser Praxis *und* theologischer Konzeptualisierung bieten, sind die ägyptischen Texte vor allem mit der theologischen Deutung befaßt. Da die Tierkulte aber in den großen religiösen Textcorpora - zu nennen wären da die funeren Texte (Pyramidentexte, Sargtexte, Totenbuch, Unterweltsbücher), die meist in spätzeitlichen Versionen überlieferten Kosmogonien und schließlich die schillernde Gruppe moralisierender Literatur (Lehren und „persönliche Frömmigkeit“) - keine Rolle zu spielen scheinen, verschwinden sie aus dem Blickfeld der Forschung.

3.1. Das tun sie aber nicht von Anfang an: Im 19. Jahrhundert, als die grundlegenden Phänomene der ägyptischen Religion erstmals erschlossen werden, wird das Phänomen Tierkult immer wieder behandelt, wenn auch selten mit der Hingabe, mit dem sich der unglaublich vielseitige ALFRED WIEDEMANN ihm widmete²¹.

WIEDEMANN bezog Erkenntnisse der Religionsanthropologie ein und kommt zu einer ersten schlüssigen Interpretation des Phänomens ägyptischer Tierkult aus ägyptologischer Perspektive. Ausgangspunkt der Interpretation, die auch von seinen Schülern ZIMMERMANN und HOPFNER vertreten wird, sind zwei Beobachtungen:

- Der Tierkult ist in Ägypten seit der Frühzeit belegt und bleibt bis zum Ende der pharaonischen Zeit ein vitales Segment der Religion.

²⁰ Zimmermann 1912; Hopfner 1913.

²¹ Wiedemann 1890, 90-109; Wiedemann 1905; Wiedemann 1912 u.a.

- Die heiligen Tiere, die den Kultstätten bestimmter Gottheiten zugeordnet werden, haben zu diesen weder in Gestalt noch Wesen enge Beziehungen (der Apis-Stier ist vom menschengestaltigen Ptah grundsätzlich verschieden).

Als Erklärung entwickelt er eine Theorie, die folgende Kernpunkte umfasst²²:

- a) die Überlagerungstheorie als Entstehungsmuster: die Tiergötter einer älteren Bevölkerungsschicht seien als heilige Tiere den „geistiger gedachten“, menschengestaltigen Göttern einer Erobererrasse beigeordnet worden;
- b) die Interpretation des lebenden Tieres als Symbol einer Gottheit („Inkorporationsexemplar“): der „alte“ Tiergott wird als Inkorporation des „neuen“ menschengestaltigen Gottes gesehen;
- c) die Verehrung von Artgenossen des Inkorporationsexemplares (das Inkorporationsexemplar als König seiner Tierart);
- d) die Postulierung der Existenz von Fetischtieren im Hauskult (nicht schlüssig ausgearbeitet²³)

WIEDEMANN'S Interpretation ist zugleich ein methodengeschichtliches Lehrbeispiel: Die Überlagerungstheorie als die meistgenutzte Theorie für kulturelle Veränderungen am Ende des 19. Jahrhunderts (Kulturkreise mit a priori festen kulturellen Merkmalen, die sich durch Überlagerung, Wanderungsbewegungen etc. beeinflussen); die Inkorporationstheorie als Nachklang der Interpretatio aegyptiaca und classica, in der die Gottheit in verschiedener Erscheinung auftritt; schließlich ein Rekurs auf Fetisch und Totem als Referenz an neuere anthropologische Konzepte.

3.2. WIEDEMANN stand bereits an der Schwelle einer neuen Phase der innerägyptologischen Erforschung der ägyptischen Religion. Spätestens mit der Entdeckung der Pyramidentexte trat die Entstehung des Götterglaubens, das Werden der großen Götterkreise und die innere Bewegung der ägyptischen Religiosität in das Zentrum des Interesses. Bereits WIEDEMANN sah im Tierkult ein besonders altes Stratum religiöser Praxis, das in geschichtlicher Zeit bereits durch anthropomorphe Göttervorstellungen ergänzt und z.T. ersetzt worden sei.

Eine an der TYLOR'SCHEN Stufenvorstellung angelehnte Theorie vertritt GUSTAVE JÉQUIER, *Considérations sur les Religions égyptiennes*, Neuchatel, 1946, 14-25. In seinen Stufenmodell geht er von drei Zeitaltern religiösen Denkens aus: dem Fetischismus, der Zoolatrie und schließlich dem Anthropomorphismus. Die drei Stufen sind durch den Wechsel der Lebensbedingungen und der sozialen Organisationsform bedingt (Nomadismus zu Sesshaftigkeit, Herausbildung von Städten und schließlich des Staates). Die Erinnerung an jede dieser Epochen blieb in der ägyptischen Religion erhalten, die jede göttliche Macht in der Regel in drei Erscheinungsformen im Tempel verehrte: als Fetisch (Stein, Mal), als Tier und als menschengestaltige Gottheit.

²² Wiedemann 1912, 22-29 u. passim; siehe die Zusammenfassung in Hopfner 1913, 12f.

²³ Die Existenz von Totemtieren lehnt Wiedemann 1912, 13-15 nach Besprechung des indianischen Vorbildes für Ägypten ab.

Auch andere Forscher ziehen für die Frage der Entstehung des Tierkultes anthropologische Erkenntnisse heran, so A. MORET, V. LORET, P. NEWBERRY, E. MEYER u.a. die Totem-Theorie für die Entstehung der z.T. tiergestaltigen Standarten und Gauzeichen²⁴. In HENRI FRANKFORT findet der an der Anthropology orientierte Zweig ägyptischer Religionsbeschreibung seinen Höhepunkt und - soweit erkennbar – leider auch vorläufigen Abschluß.

FRANKFORT bemüht sich in seinen Werken „Ancient Egyptian Religion“, New York, 1948, von der eingliedrigem Logik europäischer Theologie und Religionswissenschaft abzukommen und entwickelt die Theorie der „multiplicity of approaches“, in der die verschiedenen Phänomene gleichwertigen Rang besitzen. Danach ist es nicht zwingend, zwischen dem Objekt oder den Objekten eines Kultes und deren Konzeptualisierung als Ausdruck einer göttlichen Macht in jedem Fall einen logischen Zusammenhang oder gar eine Hierarchie der Bedeutungen zu konstruieren. Allein darin, daß der Agent in dem Objekt die übernatürliche Macht anwesend empfindet, macht dessen besonderen Charakter aus; symbolische Deutungen oder logische Konstruktionen sind sekundär. Tierkulte sind so kein Randphänomen oder eine niedere Stufe religiöser Entwicklung, sondern eine grundsätzliche Ausdrucksform ägyptischer Religion. Für die Tiere im ägyptischen Kult zieht er zudem das Konzept der „otherness“²⁵ heran: „... it seems to me, that what in these relationships became articulate was an underlying religious awe felt before all animal life; in other words, it would seem that *animals as such* possessed religious significance for the Egyptians. Their attitude might well have arisen from a religious interpretation of the animals' *otherness*. ... We assume, then, that the Egyptian interpreted the nonhuman as superhuman, in particular when he saw it in animals...“²⁶

Auch in seiner Studie zum ägyptischen und mesopotamischen Königtum *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948 bemüht sich FRANKFORT um diese strukturelle Sicht der Dinge. Neben Sonne – als erzeugende Macht - und der Erde – als regenerierende Macht - steht als drittes das Tier als Macht der Potenz, nicht nur in sexueller Hinsicht, sondern als Prinzip schöpferischer Möglichkeit. Er sieht darin namentlich das domestizierte Hornvieh, das in Ostafrika im sog. „cattle complex“ nicht nur eine ökonomische, sondern eine herausragende kulturelle Rolle spielt. Auf dieser alten Tradition fußend ist die Verbindung von Königtum und Stierkulten, aber auch die konzeptuelle Reflektion verschiedener Phänomene über Bezüge auf das Großvieh in Ägypten strukturell deutbar, ohne daß man am Phänomen der Tier-Verkörperung des Königs oder des Gottes Anstoß nehmen muß²⁷.

4.1. Im deutschsprachigen Raum steht man der ethnographischen Methode bereits seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts skeptisch gegenüber. Spätestens seit ERMAN gilt die oben mit ZIMMERMANN'S Worten wiedergegebene Prämisse,

²⁴ Die frühe Literatur zum Totem und Ägypten zusammengefaßt in Kees 1956, 1-3. Ein neuer Ansatz, in dem frühzeitliche Totems / Clansymbole als Ursprünge der im AR belegten Phylen interpretiert werden, bei Roth 1991, 197-216.

²⁵ Frankfort 1948.a, 13; er bezieht sich dabei auf Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford, 1943; deutsches Original: *Das Heilige*, München, 1917.

²⁶ Frankfort 1948.a, 12f.

²⁷ Frankfort 1948.b, 162-180.

nur den altägyptischen (Schrift-)Quellen zu vertrauen. Daraus entwickelte sich im günstigen Fall eine positivistische Anhäufung von Material, wie sie etwa HERMANN KEES in *Der Götterglaube im alten Ägypten* (beendet 1939) vorlegt, im ungünstigen Fall Spekulation, wie etwa KURT SETHES berühmter Mißgriff *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter* (1930)²⁸.

KEES äußert sich im ersten Kapitel des *Götterglaubens* sehr kritisch über die ethnographischen Ansätze. Er zieht zudem die ägyptischen Text- und Bildquellen in jedem Fall den Zeugnissen antiker Autoren vor, namentlich auch in der Frage des Tierkultes²⁹. Im ersten Teil seines Werkes bringt er eine Zusammenstellung von verehrten Tieren und ihren Kultorten, gefolgt von den Pflanzenkulten, dem Kult heiliger Gegenstände und schließlich Gottheiten in Menschengestalt. Dieser positivistische Ansatz löst den Tierkult aus seiner Isolation und ordnet ihn in die Verehrung ganz unterschiedlicher Objekte (Gegenstände, Lebewesen, Götter) im ägyptischen Kult ein. Er bereitet so einer tiefer greifenden Analyse ägyptischer Kultformen den Weg – die in den folgenden Abschnitten des Werkes aber leider unterbleibt.

4.2. Vom kulttopographischen Ansatz bei KEES abgesehen verliert sich zumindest im deutschsprachigen Raum die Spur des Tierkultes im 20. Jahrhundert aber immer mehr. Tierkult wird zum Randphänomen.

Exemplarisch ist das Verdikt, das HANS BONNET im *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin / New York, 1952 ausspricht:

- zur Entstehung: „...sie (die theriomorphe Gottesvorstellung) vermag doch nur dem primitiven Empfinden, aus dem sie erwachsen ist, zu genügen. Der Äg. drängte jedenfalls früh über sie hinaus. Das zeigt die Vermenschlichung der Gottesbilder, die um die Wende zur geschichtlichen Zeit anhebt.“ (812) Aber: „So vollzieht sich im Laufe des N.R. allmählich ... eine Wendung zum T(ierkult), die der Zurückhaltung, die wir die offizielle Rel. üben sahen, zu widersprechen scheint. Sie ist in der Tat nicht von dieser ausgegangen. ... sie gründet im Glauben des Volkes. Dieser trägt ja immer eine starke Kraft des Beharrens in sich und bleibt gern Vorstellungen verhaftet, die einer Fröhschicht angehören.“ (816)

- zu den heiligen Tieren: „Andererseits haben die heiligen Tiere den sonstigen Kultobjekten gegenüber doch einen eigenen Charakter.“ – nämlich: „lebend und beseelt zu sein“ – aber: „In Wirklichkeit ist die Reinheit der Gottesvorstellung gerade durch die Beseeltheit des Kultobjektes bedroht. Denn um ihretwillen kann sich dieses dem schlichten Frommen nur allzu leicht an die Stelle des Gottesbildes selbst schieben, so daß er nicht mehr diesen im Bild des Tieres, sondern das Tier selbst verehrt. Dieses Absinken in einen reinen, das Tier vergottenden T(ierkult) ist unvermeidlich und allen Zeiten zu eigen.“(813)

BONNET spricht in erfrischender Direktheit aus, was Tierkult aus ägyptologischer Sicht ist:

²⁸ Der Gegensatz wird von Kees selbst in der Einleitung zum „Götterglaube“ thematisiert, wenn auch in anderen Worten (Kees 1956: VI f).

²⁹ Kees 1956, 3.

- Historisch gesehen schon in der Frühzeit ein Relikt alter Zeit, das beizeiten durch höhere Gottesvorstellungen ersetzt wird; in der Spätzeit ein Symptom von Verfall in sittlicher und theologisch-moralischer Hinsicht;
- sozial ein Merkmal religiöser Praxis einfacherer Bevölkerungsgruppen, denen intellektuell der Hochgottbegriff nicht zugänglich ist, der seit dem Alten Reich die Religion der ägyptischen Hochkultur prägt.

4.3. Auf höherem Niveau hat sich SIEGFRIED MORENZ mit dem Problem des Tierkultes auseinandergesetzt. Wissenschaftsgeschichtlich gesehen repräsentiert Morenz die klassisch-idealistische Schule deutschsprachiger Religionsgeschichte, mit einer guten Portion theologischer Motivation, die darauf hinausläuft, den Gottesbeweis aus der Geschichte der Weltreligionen anzutreten³⁰. In seinem Werk wird – parallel zu anderen Arbeiten der Epoche – wieder die bereits im 19. Jahrhundert diskutierte Frage nach dem „Wesen“ der ägyptischen Religion gestellt³¹. MORENZ knüpft dabei an die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelten Vorstellungen von der Genese der ägyptischen Religion an und verfolgte intensiv die These einer von der Vielgötterei zur Herausbildung monotheistischer Gottesvorstellungen gehenden Entwicklung³². Der Tierkult ist in Ägypten immer der Klotz am Bein solcher Konzepte, die von einer evolutionären Entwicklung von primitiven Formen der Religiosität hin zu einer immer mehr transzendenten und pan- bis monotheistischen Vorstellung des Göttlichen ausgehen - denn der Tierkult erlebt seinen Höhepunkt gerade in der späten Periode der pharaonischen Geschichte.

An mehreren Stellen, zusammenfassend in seinem Artikel „Tierkult“ in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Band 6, 1962, 896-899, bemüht sich MORENZ, das Wesen des Tierkultes zu erfassen. Er sieht in der Tiergestalt eine spezifische Erscheinungsform, in der Gott besonders in frühen Kulturen abgebildet wird – was sich in seinen Arbeiten aber auch stets

³⁰ Siehe hierzu im HrWG I: Gladigow, B.: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft (26-38), zur „theologisch dominierte Richtung der Religionswissenschaft“, die u.a. „Gott aus der Religionsgeschichte“ zu beweisen sucht (Söderblom) und der von Eliade entwickelte Epiphanie-Lehre, die von einer permanenten Selbst-Offenbarung des Göttlichen ausgeht (27-30). Morenz selbst schreibt „Wirklichkeit Gottes für den lebenden Menschen ist das große Anliegen aller Religionen – sie sollte darum auch der vornehmste Gegenstand des Religionshistorikers sein.“ (Morenz 1984, 11) und im Vorwort zum selben Buch bemerkt Elke Blumenthal: „Mit diesen Überlegungen ist Morenz an eine Grenze vorgedrungen, jenseits derer die wissenschaftliche Aussage endet und das persönliche Bekenntnis beginnt.“ (Morenz 1984, 10). Sehr deutlich spricht bereits Morenz 1947 seine theologische Auffassung von religionsgeschichtlicher Forschung in einem Aufsatz mit dem programmatischen Titel „Von der Religionsgeschichte zur Religion“ aus.

³¹ Zur Einordnung siehe den wissenschaftsgeschichtlichen Abriss in Hornung 1973, 1-19.

³² Morenz 1964.

als Selbstepiphanie der Gottheit lesen läßt: „Wo Gott Gestalt annimmt ..., legt sich daher Verkörperung im T.(ier) nahe, weil hier zugleich Gestalt und numinose Andersartigkeit gegeben sind.“ (op.cit. 896). Indem im Tier aber nur eine Gestaltwerdung der Gottheit vorliegt, besteht nicht eigentlich eine Wesensheit: „Nun sollte man freilich über dem Vorkommen und sogar Vorherrschen tiergestaltiger Götter niemals vergessen, daß es sich stets um eine Verehrung der Gottheit handelte, die im T.(ier), offenbar als der angemessen lebendigen und zugleich fremdartig-numinosen Form begegnet.“ (op.cit. 897). In Bezug auf Ägypten scheidet Morenz zwischen der Verehrung der großen Menge von Tieren und der Anbetung einzelner Inkorporationsexemplare. Da für diese aber die ägyptische Konzeptualisierung als *wḥm* oder *b3* einer völlig anders gestalteten Hochgottheit belegt ist, ist in dieser Verehrung eben nicht die Anbetung eines Tieres, sondern die Anbetung der Hochgottheit über ein lebendes Medium – einer Statue vergleichbar - zu sehen; „... die Ägypter haben nicht Bilder und Tiere, sondern Götter verehrt!“³³ Die phänomenologisch nicht gelegnete Tiergestalt des Gottes steht damit der historisch-theologisch begründeten „Heraufkunft“ der transzendent gedachten Gottheit(en) nicht mehr im Wege³⁴.

4.4. Dieser Befreiungsschlag der ägyptischen Religion von den Tierkulten hallt bis heute nach³⁵. ERIK HORNUNG entwickelte die Abbild-These zu einem Konzept von der Symbolsprache ägyptischer religiöser Darstellungen weiter, in der jedes Bild, Attribut und auch jede Bezeichnung im System einer

³³ Morenz 1962.b, 47; ebenso Morenz 1964, 35: „Wir sollten uns also hüten, den sog. Tierkult der Ägypter jedenfalls in späteren Zeiten zu primitiv zu verstehen und uns grundsätzlich klar machen, daß die Ägypter Götter und nicht Tiere verehrt haben.“

³⁴ Im Prinzip folgt Morenz bei seiner Trennung der Verehrung von Kultgegenstand und dahinterliegender Gottheit einer Vorgabe der katholischen Dogmatik, die erst in der Gegenreformation die Trennung von Anbetung (*adoratio*) und Verehrung (*veneratio*) eingeführt hat. So definiert O. Karrer s.v. Anbetung, im katholischen *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., 1. Band, Herder, Freiburg, 1957, 498-501 Anbetung als „jene Verehrung, die Gott allein gebührt“; „Dieselbe Vergleichbarkeit u. radikale Verschiedenheit, die zwischen Gott und einem Geschöpf obwaltet, besteht zwischen der A.(n)betung u. anderen Arten v. Verehrung u. Kult.“, worunter auch die Verehrung der Heiligen zu verstehen ist; „A.(n)betung ist dementsprechend nur Gott gegenüber möglich...“; „Bilder u. Gegenstände, die sich auf eine der A.(n)betung würdige Person beziehen ... können nicht eigentlich angebetet werden, erhalten also keinen A.(n)betungs-kult absoluter Art, sie können nur einerseits die Gelegenheit und psychologische Hilfe der Verdeutlichung sein für eine A.(n)betung, die sich auf Gott o. Christus selbst richtet, u. andererseits eine gewisse Verehrung (ohne Kult im strengen Sinn) genießen, der (*sic!*) aus der eigentlichen Anbetung der betr. Person entspringt...“. N.B.: diese Unterscheidung ist ein moderner dogmatischer Ansatz, entstanden als Reaktion auf den reformistischen Vorwurf, die katholische Kirche betreibe Götzenverehrung. Durch eine Begriffsklärung suchte man diesen Vorwurf zu entkräften, nicht aber durch eine Veränderung von Kult.

³⁵ Die Einleitung seines Artikels „Tierkult“ im *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. VI, Wiesbaden, 1986, 571-587 sieht sich Dieter Kessler gezwungen, folgendermaßen zu beginnen: „In allgemeiner Definition ist der äg.(yptische) T.(ierkult) eine in geregelter Form ablaufende Verehrung einer Statue in Tierform, Tierversehrung dagegen die persönliche Beziehung des Gläubigen zu einem lebenden Tier, das neben der Tierstatue gehalten wird. Eine Zoolatrie ohne Kultbild gab es nicht. Die Tierversehrung wird als ein Mißverständnis des ungebildeten Gläubigen erklärt, der die Tierstatue als Abbild göttlicher Präsenz durch das lebende Tier ersetzt habe.“ (571).

piktographischen „Meta-Sprache“ nur Aussagen über das letztendlich „verborgene“ und „geheimnisvolle“ Wesen der Gottheit macht.

HORNUNG definiert das Tier und die Tier-Mensch-Mischgestalt im Kontext der ägyptischen Symbolsprache als ein „Bild“, mit dem übernatürliche Wesenseigenschaften dargestellt werden können: „Die altägyptische Religion benutzt die Tiere – als lebendige Individuen oder als Abbilder -, um etwas über das Wesen der Götter mitzuteilen.“ (Hornung 1985, 29). „Wie immer der Ägypter die Kombination wählen mag, die „Mischgestalt“ seiner Götter ist nichts anderes als eine Hieroglyphe, eine Form der „Schreibung“ nicht für den Namen, sondern für Wesen und Funktion der gemeinten Gottheit. ... Aber all diese Tiere, Pflanzen und Dinge, die mit der Erscheinung der Götter verbunden werden, sagen nichts über die wahre, eigentliche Gestalt einer Gottheit aus. Diese ist nach den Texten „verborgen“ und „geheimnisvoll“,.... Kein denkender Ägypter wird sich vorgestellt haben, Amun sei in seiner wahren Gestalt ein Mensch mit Widderkopf. Amun ist die göttliche Macht, die neben vielen anderen unter dem Bild des Widders gesehen werden kann...“ (Hornung 1973, 113) Diese aus den Unterweltbüchern gewonnene - dort völlig richtige – philologische Erkenntnis³⁶ hat HORNUNG auf die praktischen Tierkulte verallgemeinert. Dabei geht er ganz selbstverständlich davon aus, daß Götter immer abstrakte Entitäten sind, die von den „denkenden Ägyptern“ nur als Konzepte verehrt werden. Zudem postuliert er, daß es praktisch hinter jeder vielgestaltigen Gottheit *eine* tatsächliche Gestalt dieser Gottheit geben würde – die eben „verborgen“ bleibt. Was schließlich selbst ihn, der z.B. in „Geschichte als Fest“³⁷ so erhellende Einsichten in die Realität rituellen Handelns gewann, zur Feststellung veranlaßt: „Wir brauchen auf die Phänomene der Tierversierung in Ägypten nicht näher einzugehen, denn sie lehren uns nur ein Mißverständnis, kein Verständnis der ägyptischen Gottesvorstellung. Das einzelne Tier *ist* nicht die Gottheit, sondern dient ihr als Aufenthalt, weist auf sie hin, ist ihr Bild und Gefäß. ... Für den schlichten Beter aus dem Volk mögen Bild und Gottheit ineinanderfließen, er mag in jedem Ibis dem Gott Thot persönlich begegnen, aber die Theologie der Priester hat, in wechselnden Formulierungen, stets sorgfältig zwischen Tier und Gottheit unterschieden.“ (Hornung 1973, 127f.)

Auch bei JAN ASSMANN wird der von MORENZ entwickelte Entwurf verfolgt, wenn auch mit einer bedeutsamen Akzentverschiebung:

In *Ägypten - Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Kohlhammer: Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1984, 50-58 entwickelt ASSMANN aus ägyptischen und spätantiken Schriftquellen eine „Theorie des Kultbildes“, in der der Begriff der „Einwohnung“ eine zentrale Rolle spielt. Was seine Theorie von der MORENZ' unterscheidet, ist, daß er in der „Einwohnung“ der Gottheit im Kultbild keine sekundäre Qualität sieht, sondern eine primäre, die anderen Erscheinungsformen des Gottes – als *b3* im Himmel und als Mumie in der Unterwelt – gleichwertig ist: „*Die Statue ist nicht Bild des Leibes, sondern Leib der Gottheit*. Sie bildet nicht seine Gestalt ab, sondern gibt ihm Gestalt. In der Statue nimmt die Gottheit Gestalt an, so wie in einem heiligen Tier oder in einem Naturphänomen.“ (57). Historisch schreibt er diese, das heilige Tier einbeziehende Theorie in ihrer ausformulierten Form erst der Spätzeit zu (Assmann 1984, 58) und verfolgt die Konzeptualisierung des heiligen Tieres in der Theologie nicht weiter.

³⁶ Siehe auch Hornung 1967, 74 zur wechselnden „Orthographie“ solcher symbolträchtigen Darstellungen.

³⁷ Hornung 1966.

In *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Carl Hanser Verlag, Wien, 1996 beschäftigt ASSMANN sich erneut mit dem Tierkult. Dabei erkennt er dem Tierkult eine gewisse prinzipielle Bedeutung innerhalb der ägyptischen Religion zu, wenn auch seine Blütezeit – und damit verbunden die Inkorporation in den theologischen Diskurs – erst in die späteste Zeit falle: „Es heißt die Bedeutung der ägyptischen Tierkulte gewiß nicht ungebührlich herunterspielen, wenn man sie bis an die Schwelle zur Ptolemäerzeit eher als eine Begleiterscheinung denn als das Lebenszentrum der ägyptischen Religion bezeichnet. Auch Begleiterscheinungen können unabdingbar sein, und der Tierkult war gewiß schon im Neuen Reich zu einem aus der ägyptischen Religion nicht mehr wegzudenkenden Element geworden. Was aber die Ptolemäer daraus machen, ist dann doch noch einmal ein quantitativ und qualitativ so erheblicher Schritt, daß man von nun an den Tierkult in das Zentrum der ägyptischen Religion stellen muß.“ (Assmann 1996, 414). Und in Übernahme der von DIETER KESSLER erarbeiteten Theorie des Tierkultes (s.u.) fährt er fort: „Jeder Kult basiert jetzt auf dem Dreieck: Kosmisch-solare Manifestation (Re-Form), z.B. Apis-Osiris / Lebende Inkarnation (Tiergestalt), z.B. Apis-Stier / Verklärte Immortalisation (Mumie in Osirisgestalt), z.B. Osiris-Apis. Da die Könige sich ebenfalls als lebende Inkarnationen der höchsten Gottheit verstehen, gehören sie theologisch zur selben Kategorie der heiligen Tiere.“ Als eine vierte Kategorie sei noch das Kultbild im Tempel hinzuzufügen (op. cit. 414f). Und die spirituelle Bedeutung der Inkarnation der Gottheit im Tier erläuternd schreibt er: „Wo es um den lebenden Falken, das heilige Tier von Edfu, geht, wird aus der Einwohnung Inkarnation. Der Gott von Edfu inkarniert sich in einem heiligen Tier, das aufgrund seiner Form und Färbung vom Priester als solches erkannt wird ... Durch die Inkarnation in heiligen Tieren sowie durch die Einwohnung in heiligen Bildern und Riten läßt sich das Göttliche sehr weit in die Menschenwelt ein, nicht um sie zu „erlösen“, sondern um sie in Gang zu halten. Der „Einstrom göttlicher Gegenwart“ erscheint als eine Energie, die die Statuen belebt und in den heiligen Tieren Fleisch wird.“ (op.cit. 451).

An anderer Stelle hat ASSMANN im selben Buch einen Gedanken zum Kult an den Tiernekropolen festgehalten, den er getrennt von der Kultbildtheorie sieht. Im Zusammenhang mit dem Aufkommen des „Kults der toten Götter“ in der 25. / 26. Dynastie sieht er den Tiernekropolenkult als Kult an der Kultstätte der toten Götter-Vorfahren an: „Es handelt sich aber nicht um einen Tierkult, sondern um einen Zeitkult, und in Theben, wo wir einen entsprechenden Festbrauch schon früher ... aufblühen sehen, hat er mit den heiligen Tieren nichts zu tun. Daraus darf man wohl schließen, daß in den Tempeln der späteren Zeit der Begräbnisplatz der heiligen Tiere lediglich der Ort und den Anlaß bietet für die kultischen Akte des Eingedenkens und der Bezugnahme auf die vollendete Vergangenheit, die nun zum Programm jedes Kults gehört.“ (op. cit. 401)

Mit der Ausarbeitung einer Theorie der „Einwohnung“ bzw. symbolischen Repräsentation der Gottheit im Tier und in der Tiermischgestalt haben MORENZ, HORNING und ASSMANN auf der Grundlage ägyptischer Textquellen eine schlüssige Interpretation der Tierkulte im Rahmen der theologischen Selbstreflektion der ägyptischen Religion vorgelegt. Ihnen folgen paktisch alle neueren Veröffentlichungen zur altägyptischen Religion – wobei die oben bereits gemachte Feststellung gilt, daß man die vorgelegte Theorie vor allem nutzt, um den Tierkult zu umgehen:

So z.B. HELLMUT BRUNNER, *Altägyptische Religion. Grundzüge*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1983/89: „Nur ganz primitive Ägypter dürften sich vorgestellt haben, es gebe im Himmel einen Menschen mit einem Ibiskopf, wie selten ein Christ des Mittelalters oder der Barockzeit buchstäblich geglaubt haben wird, im Himmel wohne ein Mensch, der seine eigene, ihm im Martyrium abgezogene Haut über dem Arm trage, wie die Bildhauer den hl. Bartholomäus dargestellt haben.“ (9) Die Tierformen sind nur „Abzeichen, die dem Wissenden (und das sind alle Ägypter gewesen) sagen, welcher Gott gemeint ist.“ (10) Ähnlich auch STEPHEN QUIRKE, *Altägyptische Religion*, Reclam: Stuttgart, 1996 (englisches Original: London, 1992), der in der Einleitung schreibt: „Nach einem weitverbreiteten Mißverständnis sollen die Ägypter sowohl leblose Idole als auch lebende Tiere verehrt haben. ... Die Basis für all diese Mißverständnisse ist das altägyptische System der Darstellung.“ (21) Dannach sind die Tiere bzw. Tierteile in den Darstellungen übernatürlicher Entitäten nur als Symbole für bestimmte Eigenschaften aufzufassen und die lebenden Tiere dienten als Mittler (23f). Damit ist das Thema Tierkult für den Rest des Buches erledigt.

Auch das von anderer Warte an das Problem herangehende Buch *The Animal World of the Pharaohs*, Thames and Hudson: London, 1996 von PATRICK F. HOULIHAN übernimmt im Kapitel *The Divine Bestiary* die von HORNING formulierte symbolische These: „These somewhat startling and uncanny combinations of human and beast do not show what the true appearance of the deity was thought to be, not do they hold any strange or deep mysterious meaning. What is illustrated is an attribute of the divinity that characterizes its being. Animal-headed creation are the result of the hieroglyphic nature of Egyptian art, and they can be ‚read‘ accordingly. ... There remains today a widely held misconception that the pharaonic Egyptians practiced zoolatry, the worship of animals. This was certainly not the case. Animals linked with Egyptian deities received adoration because it was believed that particular species, or a number of individuals of species, were uniquely beloved by a particular god, and thus served as the god’s symbol and earthly manifestation.“ (op. cit. 2).

Eine positive Ausnahme bildet in diesem Zusammenhang der Bildband von PHILIPPE GERMOND, *Das Tier im alten Ägypten*, Hirmer / Wissenschaftliche Buchgesellschaft: München, 2001. GERMOND vermeidet es, die Belege des Tierkultes nur von der Warte ihrer Konzeptualisierung in Texten der Hochkultur zu beurteilen und streicht die magisch-praktische Bedeutung des Tierkultes heraus: „Der Mann aus dem Volk identifizierte das Tier meist mit dem Gott selbst, für den Priester und den Theologen war es mehr eine der möglichen Manifestationen der Gottheit ... So kann das Tier in zahlreichen Fällen als Träger der göttlichen Seele (heiliges Tier) auftreten, während es gleichzeitig ein vollwertiger Gott ist.“ (op. cit. 122) „Ohne uns auf das Feld manchmal widersprüchlicher theologischer Spitzfindigkeiten zu begeben, meinen wir, daß das heilige Tier als eine Art Mittler zwischen Mensch und Gottheit wahrgenommen wurde und bei gewissen Gelegenheiten fähig war, über verschiedene Orakelpraktiken den göttlichen Willen anzuzeigen. ... Diese in die Tausende gehenden Zeugnisse aus der griechisch-römischen Epoche sind allerdings nicht so sehr Zeichen der Frömmigkeit einem heiligen Tier gegenüber, das als Bild des Göttlichen angesehen wird, sondern vielmehr Ausdruck des Vertrauens in Objekte mit einer magischen Bedeutung.“ (op. cit. 149).

4.4. Das Gesagte bedeutet natürlich nicht, daß der praktische Tierkult in der ägyptologischen Literatur des 20. Jh. keine Rolle gespielt hätte. Genügend Monographien und Artikel beschäftigen sich mit einzelnen Phänomenen, wie

der Verehrung bestimmter Tiere oder Tierarten (Stiere³⁸, Spitzmäuse und Ichneumon³⁹, Fische⁴⁰, Löwe⁴¹, Skarabäus⁴²), den archäologischen Belegen für Tierverehrung (Apis-Stelen⁴³, Widder- und Gansstelen⁴⁴) und Tierbestattungen (Grabungen in Saqqara⁴⁵ und Tuna⁴⁶, Tiermumien⁴⁷) u.a. In den interpretativen Kapiteln schließen sich die Autoren in der Regel aber den besprochenen Mustern an: Tierkult ist entgegen der Befundlage nicht die kultische Behandlung des Tieres, sondern das Tier steht für ein abstraktes Götterwesen, das nichts oder fast nichts mehr mit dem Tier gemein hat⁴⁸.

LOTHAR STÖRK gibt in seinem Beitrag „Tiere im Alten Ägypten“ im von Paul Münch u. Rainer Walz herausgegebenen Sammelband *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, Paderborn etc., 1998, 87-119 einen knappen aber äußerst inhaltsreichen Überblick zum Thema. Er weist auch auf die Funktion hin, die Tiere im Rahmen von Omina und Traumdeutung - also Segmenten praktischer Religion - besitzen (op. cit. 92-94). Im Abschnitt „Heilige Tiere“ referiert er vor allem die antiken Berichte und folgt der Ansicht, daß hinter der Tiergestalt letztendlich eine „auf komplexer Verschränkung naturkundlicher Beobachtungen, sprachlicher und mythologischer Anspielungen beruhende subtile Theologie“ steckt (op. cit. 99).

5. Die erwähnten neueren Arbeiten leiden darunter, daß sie sich in ihren Interpretationen auf Quellen stützen, in denen sich der intellektuell geprägte religiöse Diskurs einer speziell ausgebildeten Oberschicht niederschlägt⁴⁹. Erst neuerdings hat das Konzept der Volkskultur und Volksreligion eine deutliche Neubewertung erfahren. Waren für BONNET die volkstümlichen Kulte noch ein Symptom für Dekadenz (und sind es im Alltagsbewußtsein vieler Ägyptologen bis heute), so werden sie inzwischen wertfrei als ein eigenes Stratum religiöser Praxis verstanden⁵⁰. Ob und in welcher Weise dabei eine Referenz zu den

³⁸ Otto 1938.

³⁹ Brunner-Traut 1965.

⁴⁰ Gamer-Wallert 1970.

⁴¹ de Wit 1980.

⁴² Staehelin 1982.

⁴³ Vercoutter 1962.

⁴⁴ Guglielmi / Dittmar 1992, Guglielmi 1994.

⁴⁵ Martin 1981.

⁴⁶ Boessneck 1987.a; Kessler 1997.

⁴⁷ Boessneck 1987.b, Boessneck 1988.

⁴⁸ Was wohl nicht zuletzt die spöttische Bemerkung von Boessneck 1988 zur Münchner Ochsenmumie veranlaßte: „Wie dieser um 1,50 m hohe Ochse, zu dem es offenbar bisher nicht erkannte Parallelfunde gibt, in den altägyptischen Rinderkult einzubauen ist, sei den Ägyptologen überlassen.“ (135f).

⁴⁹ So bekennt Assmann 1996, 474: „Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß wir es in diesem ganzen Buch mit nichts anderem als den Sinnwelten der ägyptischen Oberschicht zu tun hatten. Von den Sinnvorstellungen des einfachen Volkes war nicht die Rede.“

⁵⁰ Baines 1987.

sogenannten Hochgöttern vorliegt, verdient weniger eine pauschale Kategorisierung, sondern eine gezielte Analyse des jeweiligen Kontextes. Mit Blick auf die Tierkulte ist in diesem Zusammenhang vor allem der Beitrag von DIETER KESSLER zu nennen, der durch sein Werk *Die heiligen Tiere und der König, Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe*, ÄAT 16, Harrassowitz: Wiesbaden, 1989 den spezifischen textlichen und archäologischen Befund zu den Tierkulten selbst wieder ins Zentrum der Betrachtung gerückt hat - und damit jenes eigentliche Phänomen, das schon vor über zweitausend Jahren die griechischen Reisenden so beeindruckte. Es waren ja nicht die theologischen Texte, die das Bild des ägyptischen Tierkultes für alle Zeiten in das „kulturelle Gedächtnis“ (ASSMANN) Europas brannten, sondern dessen schiere und massive Realität! Das Werk zu den Tierfriedhöfen – und der zu erwartende Band zu den Tierkulten im Tempel – machen jenseits der intellektuell-theologisch geprägten Textzeugnisse bewußt, welche geradezu dramatische Bedeutung der Tierkult in der „practical religion“ (BAINES) der ägyptischen Bevölkerung besaß; ein Fakt, der zwar nie bestritten wurde, aber seit Wiedemann auch nie besonderes Interesse fand. KESSLER entwickelt einerseits die seit MORENZ diskutierte Abbild-Theorie weiter, andererseits setzt er sich mit der inneren Organisation, der Komplexität und sozialen Verortung der Kultgemeinschaften auf den Tierfriedhöfen auseinander. Sein Ansatz muß hier nicht weiter referiert werden, da er im vorliegenden Band selbst zu Wort kommt.

IV. Fazit

1. Was bezweckte nun dieser verkürzende und damit immer ungerechte Überblick über die Mühen anderer Wissenschaftler? Es ging darum, der im ersten Abschnitt formulierten Frage nachzugehen, warum der ägyptische Tierkult einerseits unter den weltweit bekannten Tierkulten ein herausragendes Phänomen ist, andererseits unter den Elementen der ägyptischen Religion aber als primitiv oder sogar untypisch gilt. Um ein Ergebnis zu formulieren, sei das Vorgegangene noch einmal rekapituliert.

2. In der Geschichte der Religionswissenschaft ließen sich folgende Etappen beobachten, die für die Etablierung dieses Bildes Voraussetzung waren:

a) Bereits in der Antike wurde ein Modell formuliert, in dem die Betrachtung des Tieres als Symbol als ein Muster an Weisheit gilt, die Verehrung des Tieres

aber als eine Verwilderung, als primitiver Volksglauben. Diese Interpretation kann sich auch auf eine elitäre innerägyptische Auffassung stützen. Die Dichotomie „Weisheit beim symbolischen Zugang“ vs. „Primitivität beim kultischen Zugang“ und deren soziale Verortung – die Weisen vs. den *vulgus* – ist damit begründet. Hinfort bemüht sich jeder Interpret der Tierkulte, möglichst den Weisen zu folgen, bzw. eventuelle Ansätze von Nicht-Weisheit auszuschließen oder zu entschuldigen.

b) Im Mittelalter und der frühen Neuzeit wurde der Begriff „Religion“ überhaupt geschaffen und damit auch das Muster der „richtigen“ Religion – der christlichen – die als Schablone bei der Klassifizierung anderer – „falscher“ – Religionen dienen wird. Daß diese Methode bis heute durchschlägt, zeigen die Lexika und auch der im Prinzip alle Beschreibungen ägyptischer Religion dominierende Bezug auf Textcorpora.

c) Im Zeitalter der Entdeckungen und Aufklärung etabliert sich die Erkenntnis, daß es andere religiöse Systeme zumindest gibt, in denen Elemente der antiken, vor-christlichen Religionen wiederzufinden sind. Diese Elemente können entweder besonders reine und klare Vorstellungen sein (Hochgott), oder besonders Unvernünftige (Fetisch). Im Zusammenhang mit der europäischen Geistesgeschichte dieser Zeit haben beide Aspekte kulturkritischen Charakter. Man geht davon aus, daß eine „bessere“, weil vernünftiger und moralischere Religion möglich ist. Unvernünftige Stufen von Religionen liegen danach entweder vor vernünftigen Stufen von Religion oder der vernünftige Teil von Religion wurde durch unvernünftige Elemente verunklärt. Tierkult darf in der Tradition dieser beiden Interpretationsmuster als unvernünftiges Element gelten, das als Vorstufe oder Verunklärung gewertet wird.

d) Die Romantik bringt den „Geist“ ins Spiel, eine über allen kulturellen Erscheinungen schwebende Essenz, die das Wesen einer Kultur abbildet. Geistig gesehen kann einerseits auch das Tier als Verkörperung des letztendlich transzendenten Geistes aufgefaßt werden, andererseits auch als etwas, daß eben nur für den Geist des alten Ägypten charakteristisch ist. Damit fällt der ägyptische Tierkult als strukturell interessantes Phänomen der Religionswissenschaft aus zweierlei Gründen aus: Zum einen, weil er ein spezifisch ägyptologisches Problem ist, zum anderen, weil er religionswissenschaftlich uninteressant ist, da im Tier nur ein Abbild, aber nicht das „Wesen“ selbst der ägyptischen Hochkultur zu finden ist.

e) Die Anthropologie der Kolonialzeit entwirft, auf die Aufklärer zurückgreifend, ein Stufenmodell religiöser Entwicklung, in dem der Tierkult ganz unten angesiedelt ist. Der ägyptische Tierkult wird in der Anfangsphase der vergleich-

enden Religionswissenschaft gern in Beispielsammlungen früher Religionsstufen aufgenommen. Mit der stärkeren Orientierung der Religionsanthropologie auf soziale Wirkungsmechanismen und Symbolsysteme im religiösen Kontext wird er als Entgleisung einer frühen Hochkultur aber möglichst gemieden.

f) Seit dem späten 19. Jahrhundert liegt die ägyptische Religion in den Händen der Ägyptologen. Spätestens jetzt verbinden sich die verschiedenen Tendenzen zum konstatierten Problem: Tierkulte gibt es auch in Ägypten und dort sogar besonders ausgeprägt. Aber sie sind eine primitive Stufe der Religion, und da man im eigenen Fach weniger am Primitiven, sondern am Entwickelten interessiert ist, blendet man dieses Phänomen gern im Einleitungskapitel aus oder schiebt es an den Schluß. Dabei hilft die Orientierung auf Textquellen, in denen die Tierkulte wenig oder ambivalent behandelt werden (*b3, wḥm* etc.).

3. Es zeigt sich, daß mehr oder weniger alle wissenschaftstechnischen Prämissen der europäischen Religionswissenschaft der Erforschung der ägyptischen Tierkulte nicht dienlich waren. Der aufklärerisch-funktionalistische Ansatz deutet den unvernünftigen Tierkult als Vorstufe oder Verunklärung, der romantisch-idealistische Ansatz als symbolische Verschleierung des wahren Wesens ägyptischer Religion und als nationale Eigenart respektive Entgleisung. Nur im Fall positivistisch orientierter Datensammlungen wird der Verehrung des Tieres in Ägypten ein gewisser Raum gewidmet. Die starke Orientierung der traditionellen Ägyptologie auf Texte hat ein übriges getan, daß dieses Segment der religiösen Praxis nicht gebührend berücksichtigt wird. Es gäbe noch weitere Indikationen auszumachen, die für eine Erforschung der ägyptischen Tierkulte hinderlich waren (z.B. die starke Orientierung der ägyptologischen Religionswissenschaft an biblischen Studien, die dieses Phänomen nicht kennen⁵¹), aber wenigstens einige Grundprobleme sind wohl erfaßt worden.

Zu dem bisher Gesagten sollen abschließend noch eine Beobachtung und schließlich der Versuch einer Perspektive hinzugefügt werden.

3.1. Es fällt auf, daß die historische orientierte Beschäftigung mit Religion allgemein, mit der altägyptischen Religion im Besonderen, oft ein kulturkritisches Element besitzt⁵². Dieses Element tritt bei der Behandlung des ägyptischen Tierkultes sogar besonders deutlich zutage - und macht damit

⁵¹ Das trifft besonders für Jan Assmann zu, dem Ägyptologie und Kulturwissenschaft viele wertvolle Erkenntnisse zu anderen Segmenten altägyptischer Religion und Religiosität verdanken. Henri Frankfort, der auch den afrikanischen Kontext in die Betrachtung der ägyptischen Religion einbezog, konnte ein deutlich weniger befangenes Verhältnis zu den Tierkulten aufbauen.

⁵² Rudolph 1997.

dieses gemiedene Segment wenigstens einmal zu einem zentralen theoretischen Indikator! Schon für die antiken und frühchristlichen Autoren war der Bezug zum Tierkult vor allem ein Mittel, Mißstände der eigenen religiösen Praxis anzuprangern bzw. die Bräuche paganer Gruppen zu diskreditieren. Seit der Aufklärung steht der Tierkult als Symbol für das Absurde schlechthin und im frühen 20. Jahrhundert, geprägt von der idealistischen Kulturzyklenlehre mit dem allgemeinen Gefühl für Endzeit, sehen HANS BONNET und andere im Tierkult geradezu eine Projektionsfläche ihres Kampfes gegen die Entgeistigung des Abendlandes und kulturelle Entartung. Der kritische Blick auf den ägyptischen Tierkult sagt meist mehr über den Blick des Autors auf *sein* geistiges Umfeld, als auf Ägypten.

Dem entgegen steht - ebenfalls seit der Antike - der symbolische Zugang, in dem das Tier als Zeichen einer höheren Wahrheit verstanden wird. Es sind weniger die kulturkritisch-aufklärerischen als die restaurativ oder esoterisch orientierten Geister, die diese Interpretationslinie verfolgen: Gegenreformatoren, Geheimbündler und schließlich auch jene Religionswissenschaftler, die nach dem Wesen des Heiligen in der Geschichte suchen. Gerade in diesem letzteren Fall ist nicht zu übersehen, daß die Religionswissenschaft immer auch eine „bekenkende Wissenschaft“ ist. Die Suche nach Entstehung, Funktion, Formen und letztendlich dem Grund von Religion ist auch die Suche nach Religion, nach einer Erklärung des Daseins und wohin es geht. Religionswissenschaft ist untrennbar verbunden mit dem religiösen Diskurs der Zeit, der das Interesse der Autoren determiniert und sie – durch das Medium ihrer wissenschaftlichen Arbeit – zur Stellungnahme zwingt. Die immanente Wirkung des persönlichen Bekenntnisses bei der wissenschaftlichen Arbeit beeinträchtigt den Wert der Forschung keineswegs, gibt ihr vielmehr die eigentliche Würze ... es ist aber sinnvoll, sich dessen bewußt zu sein.

3.2. Wenn auch der ägyptische Tierkult letztendlich also nur im Rahmen eines zeitgenössischen religionswissenschaftlichen Diskurses neu bewertet werden kann, stellt sich die Frage, ob zur Zeit Bewegungen zu beobachten sind, die eine solche Neubewertung aussichtsreich erscheinen lassen. Eine solche Bewegung ist wohl in der Ent-Theologisierung der Religionswissenschaft zu sehen. Die traditionelle Religionswissenschaft war immer auf die „Rekonstruktion“ eines möglichst logischen Gebäudes aus Mythen, Kultvorschriften etc. gerichtet und darauf, die so zu einer „Religion“ zusammengefaßten Konzepte in ein Entwicklungsmodell (vor-christlicher) Religionen einzufügen. Das entwickelte Modell einer „Religion“ stand in aller Regel in einem gewissen Gegensatz zu einer postulierten „Volksreligion“,

worunter alles an religiöser Praxis zusammengefaßt wurde, das nicht in das logische Konzept der Religion paßte (das Prinzip entspricht der Redigierung der Bibel, durch die eine Schriftreligion geschaffen wurde). Diese Dichotomie wird in der neueren Religionswissenschaft aufgehoben.

M. MASSENZIO beschreibt im HrwG IV, 304 diesen Paradigmenwechsel in Bezug auf den Vegetationskult: „In den neueren religionsgeschichtlichen und religionsethnologischen Studien überwiegt die Tendenz, die konkreten Modalitäten hervorzuheben, durch die eine jede menschliche Kultur sich zu der äußeren Realität, zu der die Pflanzenwelt gehört, in Beziehung setzt. Jedes religiöse System drückt durch die Sprache der Mythen, Riten, Symbole eine besondere Weltsicht aus; in diesem Rahmen kann ein spezifischer Vegetationskult seinen Ort finden, der durch ökonomische, politische, soziale Faktoren geschichtlich bedingt ist.“

Theologie, Hochreligion etc. werden damit als spezifische Ausformungen der allgemeinen religiösen Praxis gedeutet, aber nicht mehr als deren alleinige oder eigentliche Wesensform. Religion wird konsequent als soziales Phänomen gesehen, nach ihrer Funktion im kulturellen Kontext (Religionssoziologie) und nach typischen Erscheinungen von Religion (Religions-Phänomenologie, -ethnologie, -psychologie etc.) gesucht. Nicht die theologische (selbst-) Interpretation religiöser Spezialisten wird vornehmlich analysiert, sondern genauso auch das rituelle Alltagshandeln⁵³. Da die Tierkulte hier eine geradezu unerschöpfliche und bisher wenig beachtete Quelle darstellen, ist eine eingehende Beschäftigung mit ihnen in der Ägyptologie unausweichlich. Auch dieser Ansatz ist natürlich vom Zeitgeist getragen und wird sich überleben – aber warum nicht?

⁵³ Gladigow, B.: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, HrwG I, bes. 36-38.

Abgekürzt zitierte Literatur:

Ägyptomanie = Ägyptomanie. Ägypten in der europäischen Kunst 1730-1930, Ausstellungskatalog Kunsthistorisches Museum Wien, Wien, 1994

Assmann 1984 = Jan Assmann, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Urban-Taschenbücher 366, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1984

Assmann 1996 = Jan Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte, Carl Hanser Verlag, Wien, 1996

Baines 1987 = John Baines, Practical Religion and Piety, JEA 73, 1987, 79-98

Boessneck 1987.a = Joachim Boessneck (Hg.), Tuna el-Gebel I: Die Tiergalerien, HÄB 24, Hildesheim, 1987

Boessneck 1987.b = Joachim Boessneck (Hg.): Die Münchner Ochsenmumie, HÄB 25, Hildesheim, 1987

Boessneck 1988 = Joachim Boessneck: Die Tierwelt des Alten Ägypten, Beck: München, 1988

Bonnet 1952 = Hans Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin / New York, 1952

Brunner-Traut 1965 = Emma Brunner-Traut, Spitzmaus und Ichneumon als Tiere des Sonnengottes, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, Jg. 1965, Nr. 7, Göttingen, 1965, 123-163

Curl 1994 = James S. Curl, Egyptomania. The Egyptian Revival: A Recurring Theme in the History of Taste, Manchester / New York, 1994

de Wit 1980 = Constant de Wit, Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne, Luxor, 2. Aufl., 1980

Findeisen 1956 = Hans Findeisen, Das Tier als Gott, Dämon und Ahne. Eine Untersuchung über das Erleben des Tieres in der Altmenschheit, Kosmos. Gesellschaft der Naturfreunde, Stuttgart, 1956

Frankfort 1948.a = Henri Frankfort, Ancient Egyptian Religion. An Interpretation, New York, Columbia University Press, 1948

Frankfort 1948.b = Henri Frankfort, Kingship and the Gods, A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago, 1948 (repr. 1978)

Gamer-Wallert 1970 = Ingrid Gamer-Wallert, Fische und Fischkulte im alten Ägypten, ÄA 21, Wiesbaden, 1970

Guglielmi / Dittmar 1992 = Waltraud Guglielmi u. Johanna Dittmar, Anrufungen der persönlichen Frömmigkeit auf Gans- und Widder-Darstellungen des Amun, in: I. Gamer-Wallert / W. Helck (Hgg.), Gegengabe. Festschrift für Emma Brunner-Traut, Tübingen, 1992, 119-142

Guglielmi 1994 = Waltraud Guglielmi, Die Funktion von Tempeleingang und Gegentempel als Gebetsort. Zur Deutung einiger Widder- und Gansstelen des Amun, in: R. Gundlach u. M. Rochholz (Hgg.), Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion, Programm, HÄB 37, Hildesheim, 1994, 55-68

Heinen 1994 = Heinz Heinen, Ägyptische Tierkulte und ihre hellenischen Protektoren. Überlegungen zum Asylverfahren SB III 6154 (= IG Fay. II 135) aus dem Jahre 69 v.Chr., in: Minas, M. u. J. Zeidler (Hgg.), Aspekte spätägyptischer Kultur (Fs. Winter), Aeg. Trev. 7, Mainz, 1994, 157-168

Hopfner 1913 = Theodor Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigsten Denkmälern, Wien, 1913

Hornung 1966 = Erik Hornung, Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit, Wiss. Buchgesell. Darmstadt, 1966

Hornung 1967 = Erik Hornung, Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten, Studium Generale 20, Heft 2, 1967, 69-84

Hornung 1973 = Erik Hornung, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1973

Hornung 1985 = Erik Hornung, Tiergestaltige Götter der alten Ägypter, in: Mensch und Tier, Collegium generale der Universität Bern, Kulturhistorische Vorlesungen 1984/85, Bern / Frankfurt a.M./ New York, 1985, 11-31

Horton 1993 = Robin Horton, A definition of religion, and its uses, in: Ders.: Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science, Cambridge, 1993, 19-49, Postscript: 367-374

HrwG = Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (Hgg): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG), Band I - IV, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1988 – 1998

Kees 1956 = Herrmann Kees, Der Götterglauben im alten Ägypten, Berlin, 1956

Kessler 1997 = Dieter Kessler, Tuna el-Gebel II; Die Paviankultkammer C-C-C-2, HÄB 43, Hildesheim, 1997

Kohl 1986 = Karl-Heinz Kohl, Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981

LÄ = Wolfgang Helck, Eberhard Otto, Wolfhard Westendorf (Hgg.), Lexikon der Ägyptologie, Band I-VII, Wiesbaden, 1975-1991

Martin 1981 = Geoffrey T. Martin, The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Southern Dependencies of the Main Temple Complex, EES 50th Excav. Mem., London, 1981

Morenz 1947 = Siegfried Morenz, Von der Religionsgeschichte zur Religion, in: Die Neue Ordnung I, 2, Heidelberg, 1947, 181-186

Morenz 1962.a = Siegfried Morenz, s.v. Tierkult, in: K. Galling et al. (Hgg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Aufl., Band 6, Mohr / Siebeck, Tübingen, 1962, 896-899

Morenz 1962.b = Siegfried Morenz, Ein neues Dokument der Tierbestattung, ZÄS 88, 1962, 42-47

Morenz 1964 = Siegfried Morenz, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-histor. Klasse, Band 109, Heft 2, Akademie-Verlag, Berlin, 1964

Morenz 1984 = Siegfried Morenz, Gott und Mensch im alten Ägypten, 2. erw. Aufl., Leipzig, 1984

Otto 1938 = Eberhard Otto, Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens 13, Leipzig, 1938

Roth 1991 = Anne Macy Roth, Egyptian Phyles in the Old Kingdom. The Evolution of a System of Social Organisation, SAOC 48, Chicago, 1991

Rudolph 1997 = Kurt Rudolph, Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik, in: Klinkhammer, G. M. (Hg): Kritik an Religionen: Religionswissenschaft und kritischer Umgang mit Religionen, Marburg, 1997, 67-76.

Staehelin 1982 = Elisabeth Staehelin, Aegyptens heilige Pillendreher. Von Skarabäen und anderen Siegelamuletten, Basel, 1982

Syndram 1999 = Dirk Syndram, Die Ägyptenrezeption unter August dem Starken. Der „Apis-Altar“ Johann Melchior Dinglingers, Zabern, Mainz, 1999

Vercoutter 1962 = Jean Vercoutter, Textes biographiques du Sérapéum de Memphis, BEHE 316, 1962

Wiedemann 1890 = Alfred Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter (Darstellungen auf dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte III), Münster i. W., 1890

Wiedemann 1905 = Alfred Wiedemann, Quelques remarques sur le cult des animaux en Égypte, Muséon VI, 2, Löwen, 1905, 113-128

Wiedemann 1912 = Alfred Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter, Der Alte Orient 14, Heft 1, Leipzig, 1912

Zimmermann 1912 = Friedrich Zimmermann, Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, fünfter Band, 5. u. 6. Heft, Paderborn, 1912

