

Naturae imitatio. Hinweise auf Ritualpraktiken zur Adoption

CARIS-BEATRICE ARNST

Die Annahme einer fremden Person an Kindes Statt – ob sinnbildlich als Gotteskindschaft oder real, verbunden mit der Einsetzung als Erben – scheint im Alten Ägypten schon in ältester Zeit praktiziert worden zu sein.¹ Der sogenannte Adoptions-Papyrus (P. Ashmolean Museum 1945.96)² und andere Textdokumente³ vom Beginn der 19. Dynastie an lassen die erbrechtlichen und sozialen Aspekte sowie die Zusammenhänge mit dem Totenkult erkennen. Das durch Adoption vererbte Amt der „Gottesgemahlinnen des Amun“⁴ beweist, daß die Adoption auch schon als institutionalisiertes Mittel genutzt wurde, um politische Herrschaftsansprüche zu legitimieren und auszubauen.

-
- 1 R. Tanner, in: LÄ I, 66 f. (s. v. Adoption); M. Malinine: L'expression désignant l'enfant adopté en égyptien, in: Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus du Groupe linguistique d'études chamito-semitique, séance du 28 Mai 1952, 13 – 14; S. Allam: De l'adoption en Égypte pharaonique, in: Oriens Antiquus 11 (1972), 277 – 295; ders.: Zur Adoption im pharaonischen Ägypten, in: ZDMG, Suppl. II (1974), 1 – 7.
- 2 A. H. Gardiner: Adoption Extraordinary, in: JEA 26 (1940), 23 – 29; S. Allam: Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramesidenzeit. Tübingen 1973, 258 – 267; E. Cruz-Urbe: A New Look at the Adoption Papyrus, in: JEA 74 (1988), 220 – 223; S. Allam: A New Look at the Adoption Papyrus (reconsidered), in: JEA 76 (1990), 189 – 191; C. J. Eyre: The Adoption Papyrus in Social Context, in: JEA 78 (1992), 207 – 221.
- 3 J. Cerny: A Community of Workmen at Thebes in the Rameside Period. BdEL (1973), 325 f.; S. Allam: Papyrus Turin 2021: Another Adoption Extraordinary, in: Individualité, Société et Spiritualité dans l'Égypte Pharaonique et Copte. Mélanges égyptologiques offerts au Aristide Théodoridès, hg. Ch. Canuier. Athen u.a. 1993, 23 – 28.
- 4 M. Gitton u. J. Leclant, in: LÄ II, 792 - 812 (s. v. Gottesgemahlin); S. Allam, in: ZDMG, Suppl. II (1974), 5 – 7; E. Graefe: Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun vom Beginn des neuen Reiches bis zur Spätzeit. ÄA 37, Wiesbaden 1981; R. K. Ritner: Fictive Adoptions or Celibate Priestesses, in: GM 164 (1998), 85 – 90; E. Graefe: Die Adoption ins Amt der *hswt njwt hnw nj jmnw* und der *šmswt dw³t-nfr*, in: GM 166 (1998), 109 – 112; E. Teeter: Celibacy and Adoption among God's Wives of Amun and Singers in the Temple of Amun: A Re-Examination of the Evidence, in: Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente. SAOC 58 (1999), 405 – 414.

Erörterungen zu den privaten Adoptionsfällen⁵ ließen dabei den Eindruck entstehen, die Adoption wäre ausschließlich durch eine öffentliche Erklärung und eine rechtswirksame Verfügung vollzogen worden. Für die nach einem „religiösen Menschenideal“⁶ strebenden Menschen früherer Gesellschaften mußte jedoch jede Status- bzw. Zustandsänderung durch Formalitäten und Riten vermittelt werden – bei der Geburt, beim Übergang von einer Altersklasse zur anderen, bei der Heirat, beim Tod und ebenso bei der Adoption.

Da bei einer Adoption die gleichen Einzelriten vollzogen werden wie bei der Angliederung von Fremden, soll zunächst die ambivalente Situation von Fremden sowie die Struktur der Riten, mit denen sie in ein neues soziales Beziehungsgeflecht integriert werden, erläutert werden:⁷

Außerhalb einer Verwandtschaftsgruppe oder sozio-religiösen Gemeinschaft stehend befinden sich Fremde in einem Zustand der Isolation, fühlen sich ebenso wie Sinuhe „wie ein *hww*-Stier inmitten einer anderen Herde“.⁸ Sie gelten einerseits als schutz- und rechtlos, andererseits als Gefährdungspotential, weil man ihnen unbekannte, übernatürliche Kräfte zuschreibt, die Positives als auch Negatives bewirken können. Riten sollen sie neutralisieren, freundlich stimmen und in die Gemeinschaft integrieren. Form und Dauer dieser Angliederungsriten variieren bei den verschiedenen Ethnien. Doch ganz gleich, ob eine kurzzeitige (Gastfreundschaft) oder eine dauerhafte Verbindung (Verbrüderung, Verlobung, Eheschließung, Adoption) hergestellt wird, die rituelle Abfolge ist weltweit die gleiche:

-
- 5 Siehe vor allem die genannten Aufsätze von S. Allam.
- 6 M. Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a. M. 1984, 162.
- 7 Dazu ausführlich A. van Gennepe: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt/ New York 1999, 34 - 46.
- 8 Zitiert nach J. Assmann: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. München 2000, 234; dort ausführlich zu den Ängsten der Ägypter vor dem einsamen, vogelfreien Status des Fremden und ihrer Furcht vor Fremden, die Tabus verletzen und die Religion mißachten, 234 - 242.

Nach einer **Trennungsphase**, in der sie ihren früheren Status/ Zustand ablegen, durchlaufen sie eine **Umwandlungsphase**, um schließlich in der **Angliederungsphase** die mit neuen Rechten und Pflichten versehene andere Position einzunehmen.

Neben dem Gabentausch und dem gemeinsamen Essen und Trinken bilden oftmals direkte, kontagiöse Riten den Kern der Zeremonie (z.B. einander die Hände schütteln, sich umarmen, mit einem Stoffgürtel aneinander binden, sich küssen, Blut austauschen u. ä.). Betont körperliche Binderiten werden vor allem dann praktiziert, wenn ein Individuum dauerhaft in eine Familie integriert wird und die Verbindung auch Konsequenzen für andere Gruppen hat (den Stamm, die Dorfgemeinschaft, die Altersgruppe, die Kultgemeinschaft). Daher bestehen gewisse Ähnlichkeiten zwischen den Riten, die das Neugeborene in die Gemeinschaft der Lebenden und in seine Familie eingliedern, den Hochzeitszeremonien und den Adoptionsriten.⁹

Nach diesen für das Verständnis wichtigen Vorbemerkungen wenden wir uns den Hinweisen zu, die Rückschlüsse auf altägyptische Adoptionsriten erlauben. Wie generell bei im Alltag geübten Bräuchen und Zeremonien, handelt es sich um indirekte Indizien bzw. Reflexionen in mythisch überhöhter Form, die sich einer unmittelbaren Lesbarkeit entziehen.

1. Pyramidentext-Spruch 565

In Spruch 565 der Pyramidentexte wird beschrieben, wie der verstorbene König nach seiner Ankunft im Himmel durch die Himmels- und Muttergöttin Nut aufgenommen wird. Der freudige Empfang besteht in einer merkwürdig anmutenden Prozedur, bei der der König mit dem Saum ihres ḫ -Untergewandes in Berührung kommt. Sethe kommt nach verunsicherten Überlegungen, welches intime Kleidungsstück mit ḫ bezeichnet wird,¹⁰ zu dem Schluß, daß der tote König mit der Göttin sexuell verkehrt, um später ideell wiedergeboren zu werden.¹¹ In seiner Neuübersetzung macht Faulkner deutlich, daß es sich bei ḫ um ein Unterwäsche-Teil handelt,¹² woraufhin

9 Van Gennep, Übergangsriten, 138.

10 K. Sethe: Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, Bd. V. Glückstadt u.a. 1962, 348 f.; er übersetzt „ m^k -Eingangsschlitz“.

11 Ebenda, 347 und 348 (zu 1462 c).

sich später Allen für Slip entscheidet.¹³ Zwei Textzeilen weiter ist davon die Rede, daß die Schutzgöttin Selket dem König ihre Brust reicht. Sethe erkennt dies als Stillen und mithin als „nicht anstößig“,¹⁴ da es ihn an Darstellungen erinnert, wo Göttinnen einen wiedergeborenen König nähren. Am Ende des Spruches erklärt der König, seine erste Mutter nicht mehr zu kennen, da er von Nut geboren wurde. Sethe sieht darin eine Anspielung auf die Wiedergeburt des Königs, der sich nun „ganz als Kind seiner zweiten Mutter Nut“ fühlt.¹⁵ Doch weshalb er seine erste, irdische Mutter regelrecht verleugnet, ist für Sethe und Faulkner ebenso unklar, wie der Gesamtzusammenhang und Sinn der einzelnen Ritualhandlungen.

Zunächst zu ḫ , dessen Übersetzung die Fantasie entzündet und von der eigentlichen Fragestellung abgelenkt hat. Das Determinativ erinnert an ein Lententuch, das zwischen den Beinen hindurch gezogen und mittels angenähter Bänder über der Taille verknotet wird.¹⁶ Dieser ḫ -Lendenschurz soll sich nun aber „unter ihrem $n\dot{s}t\dot{n}$ “ befinden, was Faulkner und Allen als „Kleid“ übersetzen, Sethe hingegen als „Brustlatz“ oder „Brusthemd“. Das Determinativ zu $n\dot{s}t\dot{n}$ sieht dem des ḫ ähnlich, nur mit etwas schmalerem Mittelteil. In der Pyramide des Pepi (P. 642) ist es hingegen trapezförmig gestaltet, mit Fransen- oder Perlenbesatz und zwei Bändern an der Oberkante. Sethes Überlegung, daß es sich um ein Kleidungsstück in der Art eines Brustlatzes handeln könnte, stützt sich auf zwei Textbelege, in denen $n\dot{s}t\dot{n}$ ein Kleidungsstück der Hathor bezeichnet.¹⁷ Folgt man seinen Intentionen, müßte es sich bei $n\dot{s}t\dot{n}$ um ein separates Kleidungs- bzw. Schmuckstück oder einen bestimmten Teil eines Kleides handeln – etwa ein Brustgehänge aus Perlen oder der Kleidausschnitt. Im Ganzen hieße die Passage dann (Abb. 1a und 1b):

12 R. O. Faulkner: The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Oxford 1969, 220 mit Anm. 5; er übersetzt „petticoat“. S. A. B. Mercer: The Pyramid Texts in Translation and Commentary. New York [u.a.] 1952, Bd. III, 695; hatte zuvor noch etwas allgemeiner „slip-over garment“ vorgeschlagen.

13 J. P. Allen: The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts. Malibu 1984, 280, § 415.

14 Sethe, Übersetzung u. Komm., V, 351.

15 Ebenda, 353.

16 G. Vogelsang-Eastwood: Die Kleider des Pharaos. Die Verwendung von Stoffen im Alten Ägypten. Hannover/Amsterdam 1995, 67 f., 97 f.

17 Sethe, ebenda, 349.

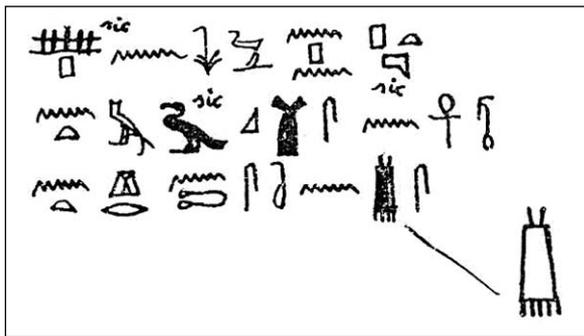


Abb. 1a: § 1426 nach P. 642 (Pyramide Pepi I.).

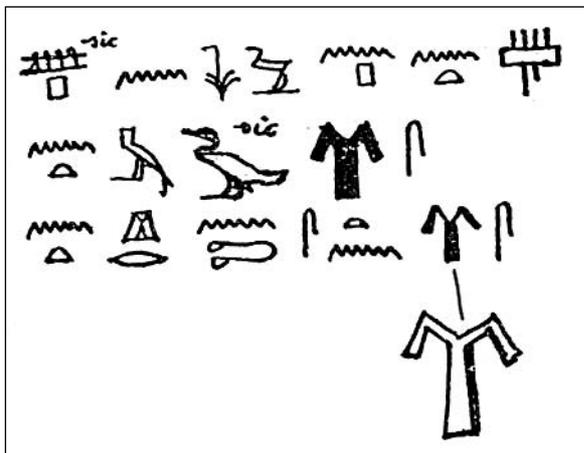


Abb. 1b: § 1426 nach N. 1240 (Pyramide Pepi II.)

„Der Saum empfing ihn, der an ihrem \bar{k} -Lendenschurz ist, der unter ihrem $n\bar{t}\bar{s}m$ -Brustlatz ist.“

Das „ hr “ könnte dabei meinen, daß der Lendenschurz unter dem Kleid ist, sich aber auch in Bezug auf die Körperregion unten befindet. Wesentlicher als die Frage, welche intimen Kleidungsstücke hier bezeichnet werden und was die Ägypterinnen damals „darunter“ trugen, ist jedoch die Frage, was der König unter dem Kleid der Nut macht und was das zu bedeuten hat.

In diesem Zusammenhang ist eine mythische Episode von Bedeutung, die Diodor überliefert hat. Nach einem heftigen Streit um Herakles, der nach dem Willen des Göttervaters in den Olymp aufgenommen werden und Hebe heiraten soll, überredet Zeus seine Frau Hera, ihren künftigen Schwiegersohn zu adoptieren. Diese Adoption soll folgendermaßen vonstatten gegangen sein:

„Hera ließ sich auf einem Bett nieder, zog Herakles an den Leib und ließ ihn dann durch ihre Kleider hindurch zur Erde fallen, wobei sie auf diese Art eine wirkliche Geburt nachahmte.“¹⁸

18 Diodor IV, 39,2.

Diodors Schilderung läßt folgendes deutlich werden: Indem der zu Adoptierende durch die Kleider der Adoptivmutter hindurchgezogen wird bzw. selbst hindurchkriecht, wird anschaulich ein Geburtsvorgang nachgeahmt und suggeriert, der zu Adoptierende wäre aus dem Leib der Adoptivmutter hervorgekommen. Auf diese Weise erhält der Adoptierte den Status eines sanguinen Kindes, dem fortan mütterliche Liebe zu erweisen ist und das im sozialen wie rechtlichen Sinne Mitglied seiner neuen Familie ist.



Abb. 2: Etruskischer Bronzespiegel: Milchadoption des Herakles durch die Göttin Hera. Aus Volterra, Um 300 v. Chr. Florenz, Museo Archeologico.

Diodors nachfolgender Hinweis, daß dieser Brauch bei den „Barbaren“ fortbesteht, will den archaischen Charakter des Adoptionsritus suggerieren, möglicherweise auch seine nichtgriechische Tradition.¹⁹ Und tatsächlich finden sich keine Darstellungen in der griechischen, dafür aber in der etruskischen Bildkunst. Allerdings zeigen sie nicht den simulierten Geburtsvorgang, sondern das anschließende rituelle Stillen. So ist auf einem Bronzespiegel aus Volterra (Florenz, Museo Archeologico; um 300 v. Chr.)²⁰ die thronende Hera/ Uni zu sehen, wie sie dem bärtigen Herakles/ Hercle die Brust reicht, wobei ihr Hebe hilfreich den Umhang anhebt (Abb. 2). Offenbar wurde

19 So H. Schulze in: Herakles – Herkules (Sonderausstellungskatalog). Staatliche Antikensammlungen München. München 2003, 287. Den Literaturhinweis verdanke ich Herrn Dr. V. Kästner von der Antikensammlung der SMB.

20 Ebenda, 288, Abb. 50.2 und 50.3; vgl. auch Abb. 50.1.

wegen der göttlichen Natur der Akteure und der sakralen Dimension des Vorganges lediglich eine der nachfolgenden Handlungen abgebildet.

Der Ritus der simulierten Geburt ist weltweit in vielen antiken und rezenten Kulturen nachzuweisen. In einem palästinensischen Dorf nahe Bethlehem wurde noch vor ca. 80 Jahren folgendes beobachtet: Als ob die Adoptivmutter ein Kind zur Welt bringen würde, „läßt sie es durch ihr Kleid gleiten vom Ausschnitt zum Saum. Wenn es so groß ist, daß es nicht in dieser Weise durch ihr Kleid kriechen kann“, muß sie es irgendwie unter ihrem Kleid plazieren.²¹ Dieses für größere oder erwachsene Adoptivkinder abgewandelte Verfahren findet sich noch bequemer bei den Berawanen in Polynesien: Hier setzt sich die Adoptivmutter auf einen hohen, mit einem Tuch bedeckten Sitz. Der zu Adoptierende kriecht von hinten unter dem Sitz und durch ihre geöffneten Beine hindurch.²² Ein wichtiges Detail ist durch Della Valle aus dem Persien des 17. Jahrhunderts überliefert, daß nämlich das Adoptivkind nackt durch das Hemd der Adoptivmutter geschoben wurde, und zwar unabhängig von dessen Alter.²³ Dies ist zum einen als konsequente Inszenierung einer Geburt aufzufassen, bei der das Neugeborene auch nackt aus dem Mutterleib hervorkommt. Zum anderen hat Nacktheit in Übergangsritualen eine metaphysische Bedeutung: Sie versinnbildlicht das Abstreifen des alten, mit Schlechtem behafteten Menschen und die Geburt eines neuen, reinen Ichs.²⁴

Schauen wir uns den Pyramiden-Spruch 565 nun etwas genauer an, um auch die übrigen Einzelriten besser verstehen und aus deren Abfolge die Struktur des Rituals ablesen zu können:

I. (§ 1423) „*NN ist rein, so daß er berechtigt ist für den Himmel. NN ist dauernd als (etwas) mehr als Menschliches. NN erscheint den Göttern.*“²⁵

21 H. Granqvist: Birth and Childhood among the Arabs. Helsingfors 1947, 114.

22 J. G. Frazer: Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Hamburg 1989 (engl. Originalausgabe 1922), 21.

23 H. Ploß u. B. Renz: Das Kind in Sitte und Brauch, Bd. II. Leipzig 1912, 676.

24 Dazu u.a. M. Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a. M. 1984, 117 f.

25 Bei der Übersetzung wurde auf Anmerkungen mit Wortdiskussionen und grammatikalische Kommentierungen

Das heißt: Er hat sich von der alten, menschlichen Welt getrennt und identifiziert sich durch seine reine, herrliche Erscheinung mit den Göttern. Damit hat er – wie er selbst sagt – die Berechtigung erworben, den Himmel zu betreten und den Göttern zu begegnen.

(§ 1423 - § 1425) „*NN ist erschienen mit Re bei seinem Erscheinen. (Er ist) der Dritte der beiden, die mit ihm sind: einer hinter NN und einer vor ihm; einer gibt Wasser und einer gibt Sand. NN hat sich auf deinen Arm gestützt, o Schu, so wie Re sich auf deinen Arm gestützt hat. Diese beiden haben NN entdeckt, sitzend bei seinem Nahen, (nämlich) die beiden Ach-Geister, die Herrinnen dieses Landes.*“

Das bedeutet: Der erste Kontakt wird durch den mächtigsten Gott im Himmel hergestellt, da dieser am besten gegen eventuell negative Auswirkungen des Kontaktes geschützt ist (auf Erden würde diese Aufgabe dem ranghöchsten Repräsentanten der Gesellschaft, des Dorfes bzw. der Familie zufallen). Seiner Bedeutung entsprechend erscheint Re mit Begleitern, zwei namenlosen halbgöttlichen Wesen. Der eine gießt Wasser, der andere streut Sand vor die Füße des Königs. Damit wird nicht etwa sein Weg gereinigt, sondern eine künstliche Grenze markiert.²⁶ Das ist deshalb von Bedeutung, weil in traditionellen Gesellschaften jeder Wechsel einer sozialen Kategorie bzw. eines Zustandes auch mit einem räumlichen oder gar örtlichen Wechsel verbunden ist.²⁷

An dieser Grenze bzw. Übergangsschwelle zum Himmelsbereich wird der König von zwei weiblichen Schutzgeistern entdeckt. Die *ꜥhtj*²⁸ haben hier die Funktion von Wächterinnen, die – wie die ihnen

überwiegend verzichtet, da hier die Inhaltswiedergabe im Vordergrund steht. Für die intensiven Diskussionen anhand der Wörterbuchzettel und Papierabklatsche danke ich Frau Dr. I. Hafemann, Herrn Dr. S. Grunert und Herrn Y. Sabek sehr herzlich.

26 Zu diesem noch 1902 in Nordafrika bei Abreisenden ausgeführten Trennungsritus van Gennep, Übergangsriten, 43.

27 Dazu Van Gennep, Übergangsriten, 184; dort stellt er klar, daß die räumliche Trennung von Gruppen ein Aspekt früher Sozialordnungen ist.

28 Sethe (Übersetzung u. Komm., V, 347 (1425 c) sieht in ihnen die beiden Buto-Schlangen, also Nechbet und Buto, die Schutzgöttinnen der Königsmacht. Ch. Leitz (Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen, Bd. 1. OLA 110, Leuven 2002, 48) identifiziert sie hingegen als „Die beiden Glanzaugen“, die beim Erscheinen des Re erstrahlen.

nahestehenden „Horizontischen“²⁹ und die Türschlangen³⁰ – unerwünschte und vor allem feindlich gesinnte Eindringlinge abwehren.

Alle diese Aussprüche und Handlungssequenzen sind **Trennungsriten**, bei denen der ankommende König seine Absichten und Zugehörigkeitsansprüche erklären muß und eine erste Annäherung stattfindet.

II. (§ 1426 - § 1427) „*Nut ist erfeut beim Nahen des NN. Der Saum empfindet ihn, der an ihrem ꜥ-Lendenschurz ist, der unter ihrem nꜥstn-Brustlatz ist.*³¹ *Sie aber gebärten (ihn) für sich als NN.*³² *Das zu ihm gehörige Schlechte löse sich von ihm.*“

Nachdem die Himmelsgöttin den König freudig begrüßt hat, läßt sie ihn durch ihr Kleid kriechen. Die Neugeburt ist eine eindrucksvoll dramatisierte Verdeutlichung, daß er nun ein Adoptivsohn der Nut ist. Dabei erfährt er zugleich eine Umwandlung, eine Initiation, bei der alles Schlechte und Unreine des früheren Lebens von ihm abgestreift wird. Denn nur als erneuertes, reines Wesen kann er zu einem vollberechtigten Mitglied seiner neuen Familie – der Götterfamilie – werden.

Diese **Umwandlungsriten** bilden das Herzstück des Rituals, in der ein Seinswechsel und eine symbolische Wiedergeburt in einer neuen Welt stattfindet.

III. (§ 1427 - § 1428) „*Selket gibt ihre Hände auf den NN. Sie führt ihre Brust zum Mund des NN. ꜥwꜥ-wr schert den NN. Sothis wäscht die Hände des NN.*“

Wie ein Neugeborenes wird der adoptierte und transformierte König gestillt, geschoren und gewaschen. Dabei handelt es sich um **Angliederungsriten**, die das „Kind“ in die neue Familie – die

Götterfamilie – integrieren. Das Haarschneiden ist zwar eigentlich ein Trennungsritus, der die Ablösung von der alten Welt versinnbildlicht; doch indem die abgeschnittenen Haare den Göttern geopfert werden, findet eine Bindung an die neue Familie und generell an die sakrale Welt statt.³³

Daß das neugeborene „Kind“ aus den Armen der Adoptivmutter sogleich in die Arme von zwei anderen Göttinnen und eines göttlichen Barbiers wechselt, soll ihm die Akzeptanz und den Rechtsschutz aller Familienmitglieder sichern. Als Zeichen der Anerkennung legt man ihm die Hände auf den Kopf.³⁴ Die bloße Tatsache des (Neu-) Geborenwerdens bzw. des Adoptiertwerdens genügt also nicht, um vollberechtigtes Mitglied einer (neuen) Familie zu werden.³⁵

(§ 1428) *Seine Wiedergeburt ist heute, ihr Götter. NN kennt seine erste Mutter nicht (mehr), die er (einst) kannte. Nut ist es, die NN geboren hat und ebenso Osiris.*“

Die Wiedergeburt, der Seinswechsel ist vollzogen. Durch das Adoptionsritual hat sich zugleich der Status des Königs verändert: Er steht jetzt in einem sanguinen Kindschaftsverhältnis zur Himmelsgöttin, ist damit seiner Abkunft und Natur nach wahrhaft göttlich, also im sozialen Sinne Mitglied der Götterfamilie. Indem er die Trennung von seiner biologischen Mutter öffentlich erklärt – sie regelrecht verleugnet –, bekräftigt er die Bindung zu seiner göttlichen Adoptivmutter. Durch die Bemerkung, ebenso wie Osiris von Nut geboren worden zu sein, rückt der tote König in eine verwandtschaftliche Nähe zu dem Totengott: er ist nun sein Bruder.

Obgleich die Ritualsequenzen in den Textzeilen nur stichwortartig und unvollständig genannt sind, was die Interpretation und Erschließung der meist komplexen Sinnzusammenhänge erschwert,³⁶ kann doch folgendes festgehalten werden:

1. Nach Pyramidentext-Spruch 565 läßt sich ein vollständiges, aus mehreren Einzelriten bestehen-

29 Leitz, ebenda, 56.

30 S. Schott: Urkunden mythologischen Inhalts, Heft 2: Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth. Leipzig 1939, Nr. 20, 110.

31 St. Grunert würde weder in ꜥ noch in nꜥstn Kleidungsstücke sehen wollen. Als Nominalbildungen von ꜥ und stꜥnj hält er sie für Umschreibungen für „Scheide“ und „Brüste“. Einigkeit besteht aber darin, daß sich ꜥ unten und nꜥstn oben befindet.

32 Sethe: „Sie beide aber [die Herrinnen des Landes] sehen einen, den sie für sich geboren hätten, in NN ...“; Mercer: „they gave birth, for themselves, to N.“; Faulkner: „He whom they have fashioned for themselves is myself ...“; Allen: „when the two of them had given birth to the King NN ...“.

33 Dazu C.-B. Arnst: Nilschlammkugeln mit Haaren. Zum Opfer des ersten Haarschnitts, in: ZÄS 133, Heft 2 (2006) (im Druck).

34 H. Bächtold-Stäubli: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin/ New York 1987 (Originalausg. 1937), Bd. 1, 196.

35 Ebenda, Bd. 8, 1655 (s. v. Verwandtschaft).

36 Siehe H. Altenmüller: Zur Ritualstruktur der Pyramidentexte, in: ZDMG, Suppl. II (1974), 8 – 17.

des Adoptionsritual rekonstruieren, wie es sicher auch im Alltag praktiziert wurde.

2. Es weist die für Übergangsriten typische dreigliedrige Abfolgeordnung auf, die aus einer Trennungsphase, einer Umwandlungs- und einer Angliederungsphase besteht.

3. Die simulierte Geburt und das nachfolgende rituelle Handauflegen und Stillen sind Umwandlungs- bzw. Binderiten der Kategorie *naturae imitatio*, die biologisch-körperliche Vorgänge anschaulich nachahmen.

Da das rituelle Stillen neben Erwähnungen in den Pyramidentexten³⁷ vor allem durch zahlreiche bildliche Darstellungen bekannt ist, die Erklärungen aber meist nur auf zwei Bedeutungsebenen abzielen, soll nun dieser Einzelritus etwas genauer betrachtet werden.

2. Rituelles Stillen

Göttinnen, die einen König stillen, sind seit dem Alten Reich in den königlichen Totentempeln sowie in den Mammisi der Spätzeit und der griechisch-römischen Zeit sehr zahlreich dargestellt (s. Abb. 3 bis 5a u. 5b).

Obgleich G. Maspero bereits 1892³⁸ erkannt hat, daß die stillende Göttin den König damit adoptiert, blieb dieser Aspekt in Fachkreisen weitgehend unbeachtet. Wohl auch deshalb, weil die Beischriften entweder nur den Tatbestand konstatieren – „*Ich habe dich genährt mit meiner Milch... mein leiblicher Sohn...*“³⁹ – oder die Wirkung der göttlichen Muttermilch aufzählen – „*Ich bin deine Mutter, die deine *nfr-w*-Gestalt erzeugt hat. Du hast gesaugt von meiner Milch, die eintritt für dich als Leben, Stärke, Verjüngung deiner Glieder und *wšr*-Stärke deiner beiden Arme.*“⁴⁰ Aus den Texten und Darstellungen wurde richtig abgeleitet, daß die göttliche Milch 1. die Lebenskräfte stärkt, Genesung, Verjüngung und Regeneration bewirkt sowie gegen Feinde schützt



Abb. 3: Relieffragment: Eine löwenköpfige Göttin (vermutl. Sachmet) stillt Niuserre. Aus Abusir, Taltempel der Pyramidenanlage des Königs. Altes Reich, 5. Dynastie, ca. 2474 - 2444 v. Chr. Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Inv.-Nr. 17911.

und 2. dem König in allen Etappen seiner Herrschaft zugute kommen soll: nach der Geburt (Geburtslegende), bei der Thronbesteigung und Krönung, bei den Erneuerungsfesten (tägliche und jährliche Erneuerung des Königsamtes, Sedfest) und nach dem Tod – ihn damit zur Ausübung seines Königsamtes befähigen und seine jenseitige Existenz ermöglichen soll.⁴¹

37 Siehe J. Leclant: Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les textes des pyramides, in: JNES 10 (1951), 123 - 127.

38 G. Maspero: Notes au jour le jour, in: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology XIV (1891/92), § 23, 308 - 312; ders.: Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Bd. I. Paris 1985, 263.

39 Urk. IV (5-16), 579 F.

40 A.-Ch. Thiem: Speos von Gebel es-Silsileh. ÄAT 47,1, Wiesbaden 2000, 341 (Nr. 97), s. auch 135.

41 Vgl. W. Seipel, in: LÄ V, 339 (s. v. Säugen). Zum Stillen als Bekräftigung der göttlichen Abkunft des Königs als Voraussetzung für dessen Agieren im Götterkult s. A. Moret: Du caractère religieux de la royauté pharaonique. Paris 1902, 63 - 66, 222. Zum Aspekt des Verjüngens durch göttliche Milch s. E. Feucht: Verjüngung und Wiedergeburt, in: SAK 11 (1984, Fs Helck), bes. 402 - 404. Zum Erlangen der Dominanz über die Feinde durch göttliche Milch s. J. Leclant: Sur un contrepoids de Menat au nom de Taharqa. Allaitement et „apparition“ royale, in: BdE 32 (1961), bes. 266 - 267.

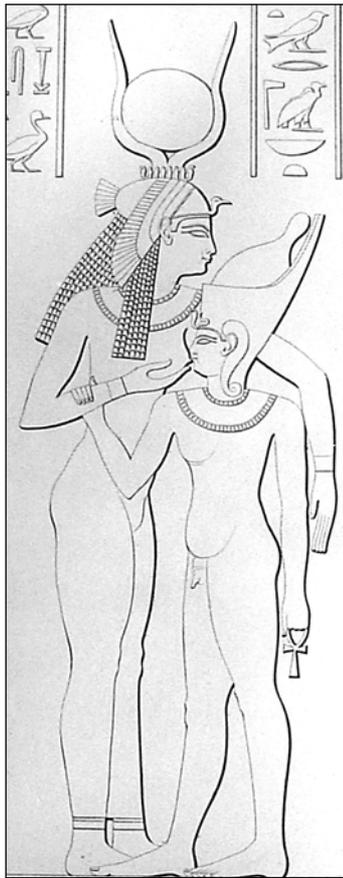


Abb. 5a: Reliefdarstellung: Die Göttin Isis stillt Ptolemaios II. Insel Philae, Isis-Tempel. Ptolemäerzeit, ca. 282 - 246 v. Chr. Lepsius, Denkmäler, IV, Bl. 6 b.



Abb. 5b: Reliefdarstellung: Die Göttin Isis stillt Ptolemaios II. Insel Philae, Isis-Tempel. Ptolemäerzeit, ca. 282 - 246 v. Chr. Fotografien der Nubischen Expedition der Berliner Akademie, Ph.-Nr. 1022.

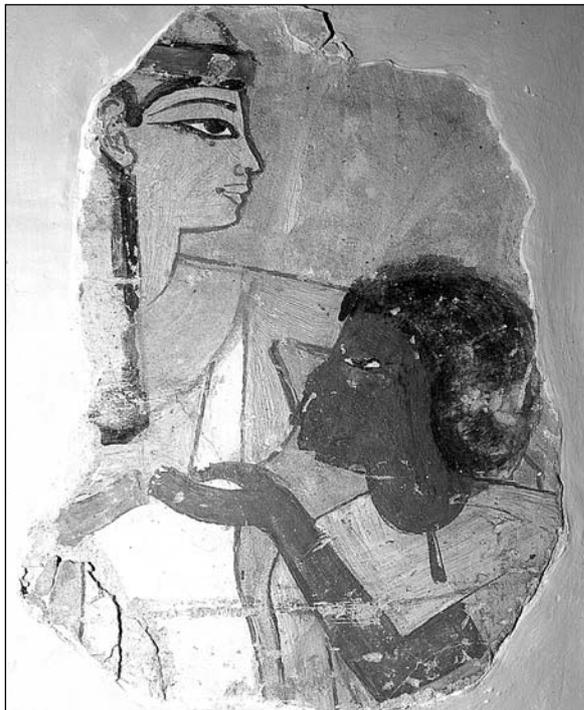


Abb. 4: Malereifragment: Eine Baumgöttin (Isis) stillt einen König. Aus einem Privatgrab in Theben-West. Neues Reich, 18. Dynastie, um 1400 v. Chr., Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Inv.-Nr. 18534.

Der soeben besprochene Pyramidentext-Spruch beweist, daß das rituelle Stillen auch als Teil eines Adoptionsrituals aufgefaßt werden muß. Im Zusammenhang mit dem Königs kult ist das Adoptionsritual wiederum Teil eines umfassenden Übergangs- und Initiationsrituals, das bei allen „Etappenfesten“⁴² kultisch zelebriert werden mußte. Und zwar deshalb, weil entweder der Status (Königskind → zur Herrschaft legitimierter Gottessohn; Thronfolger → regierender König), der Zustand (müder, altersschwacher König → verjüngter, starker König) oder beides gewechselt wurde (toter König → verklärtes, göttliches Himmelswesen bzw. Amtsnachfolger des Osiris). Diese Wechsel, Übergänge aus einer genau definierten Situation in eine andere, erfordern eine schrittweise Überführung von der profanen, unreinen Welt in die sakrale, reine Welt, was im Ritual

⁴² Dazu R. Gundlach: Tempelfeste und Etappen der Königsherrschaft in der 18. Dynastie, in: ÄAT 33,2. Wiesbaden 1998, bes. 56 – 58.

häufig als „Sterben“ und anschließende „Wiedergeburt“ dramatisiert wurde.⁴³

Auch das rituelle Stillen läßt sich weltweit nachweisen – in einer Ritenfolge oder separat, als sogenannte Milchadoption. Bei den Tscherkessen im westlichen Kaukasus beispielsweise war das rituelle Stillen fester Bestandteil eines mehrgliedrigen Adoptionsrituals.⁴⁴ Die Palästinenser vollzogen die Milchadoption als *pars pro toto*, wenn das zu adoptierende „Kind“ schon so groß war, daß es nicht mehr unter dem Kleid der Adoptivmutter hindurchkriechen konnte. Sie schob ihm dann die Brustwarze in den Mund und sagte mit Blick auf die umstehenden Leute: *„Du bist mein Sohn nach dem Buch Gottes. Du hast von meiner Brust gesaugt. Du sollst mein Kind sein, ein Kind unter meinen Kindern!“*⁴⁵ Das tatsächliche oder angedeutete Stillen des Adoptivkindes soll eine Blutsverwandtschaft erzeugen, weil nach traditioneller Vorstellung die Muttermilch aus dem Blut der Mutter gebildet wird. In der Konsequenz gelten eine Junge und ein Mädchen, die von der gleichen Frau gestillt worden sind, vielerorts als Blutsverwandte – sie sind Milchgeschwister – und dürfen einander nicht heiraten. Neben der verbindenden und Leben sichernden Kraft, die Blut und Milch gleichermaßen zugeschrieben werden, schafft die Muttermilch im Nebeneffekt eine starke emotionale Bindung. Adoptivmutter und Adoptivkind sind dadurch viel stärker verbunden, als sie es je durch andere kontagiöse Angliederungsriten sein könnten.

Erinnern wir uns noch einmal an die etruskische Spiegeldarstellung, die die Göttin Hera/ Uni beim Stillen von Herakles/ Hercle zeigt (s. Abb. 2). Abgebildet ist nur ein Angliederungsritus – wenn auch der wichtigste. Der Grund ist in der repräsentativen, kultischen Funktion der Darstellung zu suchen: Die Hauptakteure sind keine einfachen Menschen, sondern eine Göttin und ein gottgleicher Held – ebenso wie bei den altägyptischen „Stillszenen“, die eine Göttin und einen König zeigen. Ihr Tun ist heilig und muß chiffriert werden, um ihre Verehrungswürdigkeit nicht zu mindern und die sakrale, kosmische Dimension der Handlung deutlich zu machen.

Für uns ist es mitunter recht schwierig, religiöse Symbole zu entziffern und aus „heiligen Realitäten“ religiöser Texte profane, alltägliche Handlungen und Rituale abzuleiten. Ethnologische Beschreibungen von Bräuchen und Ritualen in rezenten Kulturen können jedoch bei der Entschlüsselung hilfreich sein.

43 Bereits Leclant, a. a. O., 264, erkannte, daß der Statuswechsel bei der Krönung eine Geburt in ein neues Leben bedeutet, Geborenwerden das Stillen impliziert und alles einem „rituel de passage“ entspricht.

44 Ploß/ Renz, Kind, II, 678.

45 Granquist, Birth and Childhood, 114.