

Die rituelle Erneuerung der Osirisfigurinen*

Von Joachim Friedrich Quack

Bei den alljährlich im Monat Choiak durchgeführten Festlichkeiten für Osiris spielen figürliche Darstellungen eine große Rolle. Sie werden jedes Jahr neu hergestellt und nach den Feierlichkeiten angemessen deponiert. Dabei sind zwei Grundtypen zu unterscheiden. Der erste ist die sogenannte Sokarfigur, die meist aus einem komplizierten Gemisch in einer Model geformt wird. Die zweite ist der sogenannte Kornosiris bzw. in ägyptischer Terminologie die Chontamenti-Figur. Nach den Angaben der ägyptischen Texte, vor allem des großen Choiaktextes von Dendera¹⁾, werden diese Figurinen jedes Jahr neu hergestellt, anschließend in einer oberen Duat für ein Jahr gelagert, dann durch die nachfolgende Figur ersetzt und in einer unteren Duat endgültig zur Ruhe gelegt²⁾. Inzwischen ist auch archäologisch eine größere Menge von Objekten identifiziert worden, bei denen es sich um jeweils lokal ausgeprägte Formen dieser Sokarfiguren bzw. Kornosirise handeln dürfte³⁾. Letztere sind auch durch zahlreiche Tonformen nachweisbar⁴⁾. Bei den französischen Ausgrabungen in Karnak ist vor kurzem ein Bereich von Osiriskatakomben aufgefunden worden, in dem man eine derartige „untere Duat“ erkennen kann⁵⁾,

*) Dieser Text wurde ursprünglich als Vortrag auf der SÄK Trier 1999 gehalten. Für Hinweise und Anregungen danke ich besonders A. v. Lieven, P. Dils, F. Hoffmann und G. Vittmann.

¹⁾ Edition und umfangreicher Kommentar von É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak* (Kairo 1966–68). Neuedition bei S. CAUVILLE, *Dendera X. Les chapelles osiriennes* (Kairo 1997), S. 26–50; Übersetzung dies., *Dendera. Les chapelles osiriennes. Transcription et traduction*, BdE 117 (Kairo 1997), S. 14–28.

²⁾ Zu diesem Austausch s. vor allem CHR. LEITZ, *Die obere und die untere Duat*, ZÄS 116 (1989), S. 41–57.

³⁾ S. vor allem M. RAVEN, *Corn-Mummies*, OMRO 63 (1982), S. 7–36; ders., *Four Corn-Mummies in the Archaeological Museum at Cracow*, *Materialy Archeologiczne* 30 (1997), S. 5–12, T. 1–3; ders., *A New Typ of Osiris Burial*, in: W. CLARYSSE/A. SCHOORS/H. WILLEMS (Ed.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, OLA 84 (Leuven 1998), S. 227–239; D. KURTH, *Einige Inschriften auf Särgen des Korn-Osiris*, GM 166 (1998), S. 43–52; L. MANNICHE, *Sacred Luxuries. Fragrance, Aromatherapy and Cosmetics in Ancient Egypt* (London 1999), S. 111.

⁴⁾ S. etwa A. M.J. TOOLEY, *Osiris Bricks*, JEA 82 (1996), S. 167–179, T. 13–15.

⁵⁾ Bisherige Vorberichte s. F. LECLERE, L. COULON, *La nécropole osirienne de la „Grande Place“ à Karnak. Fouilles dans le secteur nord-est du temple d'Amon*, in:

ebenso in Deir er-Rumi⁶). Die betreffenden Funde bestätigen viele Grundstrukturen, die im Text von Dendera angegeben sind, zeigen in vielen Punkten aber auch ein sehr eigenes Gepräge und demonstrieren dadurch auch, wie individuell unterschiedlich die Osirisverehrung in den Details sein konnte.

Tatsächlich werden bereits im großen Choiaktext selbst eine Reihe von lokalen Sonderformen angegeben, nennt doch dessen erstes Buch für ursprünglich 16 Orte⁷) die spezifischen Besonderheiten (Z. 1–14). Das zweite Buch beschreibt nach den Grundgegebenheiten (Z. 14–18) zunächst für den Chontamenti die Herstellung und Behandlung in Busiris (Z. 18–23), anschließend folgen entsprechende Angaben für Abydos (Z. 23–26) sowie für eine Reihe weiterer Orte. Unter ihnen befinden sich nun zwei Orte, nämlich Koptos und Sais, die eine etwas ungewöhnlichere Angabe bieten, um die es im Folgenden im wesentlichen gehen soll.

Für Koptos lautet der Text folgendermaßen: *ir iri.tw im m gbtw iri.tw m 3bt 4 3h.t sw 12 mi.tt iri m 3bcw m ih.t nb.t iri <m>*⁸) *km3-mw m ši ncr.i n sp3.t tn'* „Was das betrifft, was man damit in Koptos macht, so wird es am 12. Choiak gemacht, in allen Dingen genau wie es in Abydos gemacht wird. Es werde ins Wasser geworfen im heiligen See dieses Gaues.“ (Dendera Choiak Z. 27 = Dendera X 30, 6–8). Bei sonst gleichem Verfahren wie in Abydos gibt es also, meiner Übersetzung nach, einen Unterschied in der Deponierung der Figur.

Noch abweichender wird das Verfahren für Sais geschildert. Der Eintrag lautet: *ir iri.tw im m s3w n n.t hrj m nn (r) 3w iri m s'h [m] s3cw w'b m km3 n gnw.ti ikr srt [.].m[.] iri n=f tp-rf nb n pr c'hn iri.tw=f m km3-mw* „Was das betrifft, was damit im Sais der Neith gemacht wird, so ist es abwei-

CHR. EYRE (Ed.), Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3–9 September 1995, OLA 82 (Leuven 1998), S. 649–659; L. COULON, F. LECLÈRE, S. MARCHAND, „Catacombes“ osiriennes de Ptolémée IV à Karnak. Rapport préliminaire de la campagne de fouilles 1993, in: Cahiers de Karnak X (Paris 1995), S. 205–238.

⁶) Vorbericht G. LECUYOT, M. GABOLDE, A „Mysterious *dw3.t'* Dating from Roman Times at the Deir er-Rumi, in: CHR. EYRE (Ed.), Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3–9 September 1995, OLA 82 (Leuven 1998), S. 661–666.

⁷) Einige Zeilen am Anfang sind offenbar ausgefallen, so daß die ersten drei Ortschaften (Busiris, Memphis und Abydos) fehlen, s. CHASSINAT, *Mystère d'Osiris*, S. 3 Anm. 1 u. S. 4.

⁸) Das im Text stehende | dürfte in ^ zu emendieren sein, da das von CHASSINAT, *Mystère d'Osiris*, S. 260 angenommene Suffix =w zum einen in diesem Buch des Choiaktextes keinen Platz hat und zum anderen in den parallelen Einträgen dieses Buches sonst immer die absolute Form *iri* ohne Suffix oder aber *iri.tw=f* gebraucht wird. Die Präposition *m* wird auch von CHASSINAT, wenn auch zusätzlich zum angeblichen Suffix =w, ergänzt.

chend von all diesen. Werde gemacht als Mumie aus reiner Erde⁹⁾ als Werk eines fähigen Bildhauers Alle Rituale des Fayence-Hauses sollen für es vollzogen werden. Es soll ins Wasser geworfen werden.“ (Dendera Choiak Z. 30f. = Dendera X 30, 14–31, 1). Hier haben wir grundsätzlich andere Prozeßtechniken. Die Figur wird nicht aus einer zusammengemischten Paste, sondern rein aus Erde hergestellt, und nicht in einer Modell gepreßt, sondern von Hand geformt. Die Deponierungsart ist, meiner Übersetzung nach, zwar der in Koptos ähnlich, aber vom sonstigen Brauch der Bestattung im heiligen Hügel o.ä. abweichend.

Entscheidend für mein Verständnis ist dabei die Übersetzung „werde ins Wasser geworfen“ bzw. wörtlich „werde gemacht zum Geworfenen des Wassers“, mit der ich Neuland betrete. Für das Schlüsselwort *km³-mw* bzw. seine Variantenform *km³-n.t* waren bisher zwei Deutungen üblich. Die eine verstand *iri m* als „machen aus“, *km³-n.t* folglich als Substanzangabe, gelegentlich mit der präzisen Ansetzung „Wasser“ oder eine Art von Schlamm¹⁰⁾ Die andere faßte die Präposition *m* lokal auf und sah folglich in *km³-n.t* eine Ortsbezeichnung, entweder die eines Kanals oder die einer Kammer im Bereich um den Heiligen See¹¹⁾. Meine Annahme ist, daß es sich hier vielmehr um die Konstruktion *iri m* „machen zu“ handelt und *km³-mw* (bzw. *km³-n.t*) als Kurzform zu dem sonst bekannten *km³ n.t mw*, wörtlich „das Geworfene des Wassers“¹²⁾ aufzufassen ist. Diese Annahme, die schon aus sich heraus nicht abwegig ist, kann von mir definitiv abgesichert werden, da ich im weiteren Verlauf einen Fall anführen kann, wo mittellägyptisches *km³-mw* im Demotischen in eindeutiger Weise übersetzt worden ist. Hier sei vor allem noch ein Hinweis darauf gebracht, daß sich auch sonst bei der Aufzählung der lokalen Bräuche Angaben über spezielle Arten der letztlichen Deponierungen finden (Busris: Erdhacken im Hügel der Nebeh-Pflanze, Z. 22 f.; Abydos: Bestattung in Areq-Heh, Z. 26; Memphis: Bestattung in Rosetau, Z. 26; Sema-

⁹⁾ Zur korrekten Übersetzung hier s. J.F. QUACK, Philologische Miscellen 3, LingAeg 5 (1997), S. 239.

¹⁰⁾ So H. BRUGSCH, Das Osiris-Mysterium von Tentyra, ZÄS 19, S. 77–111 (dort S. 84f. ohne weitere philologische Diskussion) und wohl in seinem Gefolge WB V, 37, 12f. In neuerer Zeit vertreten wird eine ähnliche Deutung von J.-C. Goyon, in: C. TRAUNECKER, Koptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb, OLA 43 (Leuven 1992), S. 119 Anm. 585, der eine Art Schlamm annimmt, sowie A. GRIMM, Die Altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche, ÄA 15 (Wiesbaden 1994), S. 184 h), der die Bezeichnung für ein bestimmtes Gewässer oder allgemein für „Wasser“ annimmt.

¹¹⁾ So etwa CHASSINAT, Mystère, S. 261 f.; B. GESSLER-LÖHR, Die heiligen Seen altägyptischer Tempel. Ein Beitrag zur Deutung sakraler Baukunst im alten Ägypten, HÄB 21 (Hildesheim 1983), S. 447.

¹²⁾ Dazu CH. KUENZ, Deux versions d'un panégyrique royal, in: Fs Griffith (London 1932), S. 108; G. POSENER, L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du moyen empire (Genf 1976), S. 31.

Behedet: Bestattung im Haus von Djedet, Z. 29). Sie fehlen lediglich bei denjenigen Orten, für die vollständige Übereinstimmung mit den Bräuchen anderer Orte angegeben wird (Kusae, Z. 28; Heka-Adj und Heliopolis, Z. 28; Letopolis, Z. 29; Herakleopolis, Z. 29; Hermopolis Parva, Z. 29; Athribis Z. 29; Prosopites, Z. 30; Imau, Z. 30, Behbeit el-Hagar, Z. 30). Dieser Befund allein stellt bereits ein starkes Argument dafür da, daß *km³-n.t* eine Art der dauerhaften Deponierung beschreibt, und zwar eine, die von der Erdbestattung verschieden ist. Überraschend sein mag allerdings ihre konkrete Ausführung. Daß die heilige Figur des Osiris nach Abschluß aller Rituale ins Wasser geworfen wird, ist für die meisten Ägyptologen wohl eine überraschende Tatsache, kennt man doch sonst eher den mythologischen Befund, daß der im Wasser treibende Osiris daraus gerettet wird¹³).

Um die möglichen Gründe dafür zu klären, möchte ich jetzt zunächst innerägyptisch die verschiedenen Situationen untersuchen, bei denen Objekte dauerhaft im Wasser deponiert werden, und anschließend in einem typologischen Vergleich Beispiele aus anderen Religionen anführen, in denen Ritualobjekte, speziell gerade die verwendeten Figuren, am Ende der Handlungen im Wasser deponiert werden.

1. Die Beseitigung getöteter Feinde bzw. Verbrecher und sie verkörpernder Opfertiere durch Werfen ins Wasser, teilweise nach vorheriger Verbrennung

Die bekannteste Textstelle hierzu ist wohl der Passus im Papyrus Westcar, in dem es um die Bestrafung der untreuen Ehefrau des Weba-Iner geht. Es heißt dort: *ḥ̄.n rĉi.n [ḥm n nsw-]bit nb-k³^{m.h} iĉi.tw t³ ḥm.t wb³-[i]nr r štw mḥ.ti n hn.w ḥ̄.n rĉi.n=f ḥ.t im=s [irj.tw=s m] km³ n itr.w* „Da ließ die Majestät des seligen Königs von Ober- und Unterägypten Nebka die Frau des Weba-Iner zum nördlichen Teich der Residenz bringen. Dann gab er Feuer an sie. [Sie wurde] in den Fluß geworfen.“ (pWestcar 4, 8–10)¹⁴).

Ebenfalls gut bekannt ist die Drohung gegen die Rebellen, welche sich in der loyalistischen Lehre findet. In der Version der Stele CG Kairo 20539 lautet sie: *nn is n sbi ḥr ḥm=f iw ḥ³.t=f m km³ n mw* „Es gibt kein

¹³) Zu den Details, einschließlich einer berechtigten Korrektur der Auffassung, Osiris würde im Wasser ertrinken. s. P. VERNUS, Le mythe d'un mythe: la prétendue noyade d'Osiris. – De la derive d'un corps à la derive du sens, SEAP 9 (1991), S. 19–34.

¹⁴) A.M. BLACKMAN, The Story of King Kheops and the Magicians Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033) (Reading 1988), S. 4. Vgl. hierzu noch A. LEAHY, Death by Fire in Ancient Egypt, JESHO 27 (1984), S. 199–206. Die Ergänzung der Lücke ist nicht völlig sicher, kann aber wohl nur in der hier vorgeschlagenen Richtung gehen.

Grab für den Rebellen gegen seine Majestät. Sein Leichnam wird ins Wasser geworfen“ (Loyalistische Lehre § 6, 4)¹⁵).

Sehr viel weniger bekannt sein dürfte eine Stelle, die nicht menschliche Feinde, sondern tierische Ersatzobjekte betrifft. Bei korrekter Übersetzung kann man sie durchaus als eine Art von ägyptischem „Sündenbock“-Ritual bezeichnen, da es konkret um Ziegenböcke geht. Der betreffende Text steht in Esna im Zusammenhang des Rituals zum 1. Payni. Er ist in zwei Varianten erhalten, nämlich einer kurzen Notiz im Rahmen des Festkalenders sowie einer ausführlichen Beschreibung auf einer der Säulen des Tempels. Im Festkalender heißt es: *iri(t) i' r 4 m r 4 m sbi-n-h.t m rwti pr pn n m3? in w' b (n) shm.t iri(t) m km3?-nt* „Vier Ziegen¹⁶ an den vier Toren zu einem Brandopfer machen außerhalb dieses Hauses, ohne Beschauen durch den Sachmetpriester. Ins Wasser werfen“ (Esna 77, 14)¹⁷. Der Hinweis auf die nicht vollzogene Inspektion durch den Sachmetpriester dürfte sich darauf beziehen, daß bei ägyptischen Schlachtungen üblicherweise die Opfertiere durch den Sachmetpriester auf ihren Gesundheitszustand und ihre rituelle Eignung überprüft werden¹⁸). Im vorliegenden Fall, wo das Opfer ohnehin nicht zum Verzehr bestimmt ist, entfällt dieser Vorgang logischerweise.

Die ausführlichere Beschreibung des Rituals lautet: *ini.h(r).tw r 4 hwi m r 4 nti im in hnw.ti n pr-nhy hn' iri.t twt.w n hfti c'i.n ib n nsw r=w m sh3 n ri.t w3c(.t) hr sw n m3?w.t hn' rn.w n.w 3pp cw-kt b(?)b(?) m sh3 n ri(t) w3c(.t) hr=sn hn' iri.t=w n mnh hr r n r tsr rci.t m r.w n.w 4 r.w tsr.w r rsi mh.ti imn.ti i:b.ti rci.t r h.t m hm3 hs3 st.hr=k t(?) mc3.t ih.t hr h3.wi mc3.t 3.t n.t shr (3pp) hfti n r' rci m km3?-n.t* „Dann holt man vier Ziegenböcke. Niederschlagen an den vier Toren, die dort sind, durch den Schlachter der Bibliothek; gleichzeitig herstellen der Figur(en) von Feinden, gegen die das Herz des Königs ergrimmt ist, geschrieben mit roter Tinte¹⁹) auf ein neues Papyrusblatt, ebenso die Namen des Apopis, des Übelgesinnten, des Baba, geschrieben mit roter Tinte auf ihnen, ebenso sie aus Wachs

¹⁵ POSENER, Enseignement loyaliste, S. 30f. u. 93; eine ähnliche Bemerkung fand sich eventuell in der Langfassung § 4, 9, s. POSENER, Enseignement loyaliste, S. 25f. u. 84

¹⁶ Hier liegt das ganz normale Wort für „Ziege“ vor. Die bisherige irrtümliche Ansetzung als „Fisch“ beruhte lediglich darauf, daß das teilweise nachfolgende Fischzeichen mit dem Lautwert *tsr* irrtümlich für ein Determinativ gehalten wurde, s. J.F. QUACK, LingAeg 5 (1997), S. 282 zu IV 3h.t 29.

¹⁷ Vgl. auch S. SAUNERON, Esna V. Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme (Kairo 1962), S. 24f.; A. GRIMM, Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche, ÄAT 15 (Wiesbaden 1994), S. 112f. u. 259f.

¹⁸ Dazu s. F. VON KÄNEL, Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket (Paris 1984), S. 255–277; J.F. QUACK, Between Magic and Epidemic Control. On Some Instructions in the Book of the Temple, in: S. SEIDLMAYER (Ed.), Religion in Context. Imaginary Concepts and Social Reality, in Vorbereitung.

¹⁹ Vgl. J.F. QUACK, Mit grüner Tinte rot schreiben?, GM 165 (1998), S. 7f.

machen im Mund der roten Ziegen, in den Mund der vier roten Ziegen geben nach Süden, Norden, Westen und Osten. Auf ein Feuer aus Mandelholz und Bryonia geben. Dann sollst du das Buch „Opfer auf dem Altar“ und das große Buch vom Niederwerfen des Apopis, des Feindes des Re rezitieren. Ins Wasser werfen“²⁰⁾ (Esna 199, 27f.)²¹⁾.

Eine sehr „praktische“ Anwendung dieses Verfahrens in der Realität, jenseits von Ritual oder Literatur zeigt sich übrigens an einer bekannten Stelle aus der spätramesidischen Korrespondenz²²⁾. In drei relativ gleichlautenden Schreiben fordert der General Piankh seine Vertrauensleute auf: *sčm=i m̄t.t nb.t i:h3b=k n=i hr=w p3 čt i:irj=k t3i m̄t.t p3i mč3 2 r čt čt=w n3y m̄t.wt i:irj w' irm nčm(.t) p3y šw wbn m mi.tt mtw=w h3b mtw=w čt.t inj.tw p3i mč3 2 r p3i pr mtw=w inj ph.w n3y=w m̄t. wt m-šs i:ir irj=w 'm čt m3' .t iw=tn čt.t se m msti 2 mtw=w h3' =w m p3 mw m grh iw m-čj 'm rmč nb n p3 t3* „Ich habe alles gehört, worüber du geschrieben hast; (speziell), was du gesagt hast von der Angelegenheit dieser beiden Polizisten, daß sie diese Dinge gesagt haben. Tu dich zusammen mit Nedjemet und Pa-Shu-Weben ebenso, und man soll ausschicken und diese beiden Polizisten zu diesem Haus bringen lassen und ihren Angelegenheiten sehr auf den Grund gehen. Wenn man erkennt, daß es wahr ist, sollt ihr sie in zwei Säcke stecken und man soll sie nachts ins Wasser werfen, ohne daß irgendjemand es bemerkt.“ (LRL 36, 5–11; ähnlich LRL 53,14–54,3 und LRL 54,9–13).

2. Die Versenkung von Opfergaben im Wasser

Hier handelt es sich um die spezielle Gruppe der Opfer für die Überschwemmung. Zunächst sei eine Passage im Papyrus Harris I angeführt, die explizit den Ausdruck *k̄m3 n mw* enthält. Dort heißt es im Rahmen der memphitischen Sektion, in welcher der König Ptah anspricht: *iry=i n=k 'b.wt '3.y tp nwy.w(t) n rn=k '3 špsi mry.ti pth wr iti nčr.w iw=w sč3.w m k3.w m k̄m3 n mw m wb3=k '3 Āpsi n inb-it̄i n 'šm.w=k nb.w psč.t n č.t iw=w htr čry hr r-hč.w wč3 mč.t h3j-(r)-mw r tnw rnp.t r šhtp č3č3.t '3.t n nnw wr htp wnf m h3b n p3 ptr=w* „Ich machte für dich große Opfer der Flut für deinen großen und heiligen Namen „Liebling, Ptah-Nun, der alte, Vater der Götter,“ indem sie ausgestattet waren mit Speise, die ins Wasser geworfen wurden in deinem großen und heiligen Vorhof für all deine Götterbilder, die Neunheit der Wasserfläche, indem sie üppig versehen sind aus

²⁰⁾ Wörtlich: „Zum Geworfenen des Wassers geben“ *rčj* statt *irj* in dieser Ausdrucksweise erscheint auch Edfou V 349, 9f., s. u.

²¹⁾ Übersetzt bei S. SAUNERON, Esna V, S. 25 (b).

²²⁾ Ich danke Friedhelm Hoffmann dafür, mir diese Passage in Erinnerung gerufen zu haben.

Schatzhaus, Speicher, Stall und Geflügelhof jedes Jahr, um das große Kollegium des großen Nun zufriedenzustellen, zufrieden, fröhlich und im Fest, wenn sie sie sehen.“ (pHarris I 48, 9f.)²³⁾

Ist diese Stelle aufgrund des expliziten *kmꜣ n mw* im Verständnis unproblematisch, so wird die Interpretation schwieriger, sobald es um das Verständnis der sogenannten „Nilbücher“ (besser „Überschwemmungsbücher“) geht. Auch hier ist der pHarris I eine wichtige Quelle, indem er die Opfergaben auflistet, die Ramses III. in seiner Regierungszeit dafür gestiftet hat (pHarris I 37b, 1–41b, 6). Da jedoch diese Passagen keine genaueren Aufschlüsse über die Art der Darbringung dieser Opfer enthalten und sonstige Quellen meist nur etwas ungenau von einem „Werfen“ (*ḥꜣ*) der Überschwemmungsbücher sprechen, blieb bisher in der Forschung umstritten, ob hier die Opfergaben ins Wasser geworfen werden²⁴⁾. Daß jedoch das „Werfen“ tatsächlich konkret als Werfen ins Wasser zu verstehen ist, ergibt sich aus den besonders expliziten Angaben des noch unveröffentlichten Buches vom Tempel²⁵⁾. Dort steht die relevante Passage innerhalb der Dienstanweisung für den Skorpionsbeschwörer. Von ihm heißt es unter anderem:

n[t]f ḥꜣꜣ mꜣꜣt n(.t) ḥꜣꜣꜣ ꜣb.t ꜣt m spꜣ.t r kmꜣ ꜣmwꜣ [in] imi-[rꜣ] ḥrp srk.t m ḥnw m iwn.w r-gs nꜣr.w m si [tꜣ] r m iḥ.w m hri-ḥꜣ m sh.t-iꜣr.w r ssw=sn nb n rnp.t mi nti r shꜣ „Er ist es, der das Überschwemmungsbuch wirft und eine große Opfergabe in Sepat als ins Wasser Geworfenes [durch den Vor]steher der Skorpionsbeschwörer in der Residenz, in Heliopolis zur

²³⁾ W. ERICHSEN, Papyrus Harris I. Hieroglyphische Transkription, BiAe 5 (Brüssel 1933), S. 54; P. GRANDET, Le papyrus Harris I (BM 9999), BdE 109 (Kairo 1994), Band I, S. 289; Band II, S. 172 Anm. 706 u. T. 48. Die von GRANDET im Kommentar angeführte Szene aus dem Grab des Rehmire (dazu s. unten) sollte besser nicht zu direkt mit den hier beschriebenen Ritualen verbunden werden, da hier jährliche Feiern des Götterkultes vorliegen, bei Rehmire jedoch ein Element der Bestattungsriten.

²⁴⁾ Zusammenfassung der bisherigen Diskussion bei GRANDET, Papyrus Harris I, Band II, S. 143–150. Die S. 145f. versuchte Verbindung mit einem Passus der Hungersnotstele und die daraus abgeleitete Bedeutungsbestimmung dürften nicht zutreffen; die Angaben der Hungersnotstele beziehen sich ihrer Formulierung nach mutmaßlich auf eine „Gaumonographie“ bzw. allgemeiner formuliert auf ein geographisch-mythologisches Handbuch.

²⁵⁾ Zu diesem noch weitgehend unveröffentlichten Text verweise ich einstweilen auf meine Vorberichte J.F. QUACK, Ein ägyptisches Handbuch des Tempels und seine griechische Übersetzung, ZPE 119 (1997), S. 297–300; ders., Der historische Abschnitt des Buches vom Tempel, in E. BLUMENTHAL, J. ASSMANN (Hrsg.), Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten, BdE 127 (Kairo 1999), S. 267–278; ders., Das Buch vom Tempel – ein Vorbericht, ARG 2 (2000), S. 1–20; ders., Between Magic and Epidemic Control. On Some Instructions in the Book of the Temple, in: S. Seidlmayer (Ed.), Religion in Context. Imaginary Concepts and Social Reality, in Vorbereitung. Der letzte Artikel enthält eine vollständige Übersetzung und genauere Besprechung des hier herangezogenen Abschnittes.

Seite der Götter, im [rot]en See, in den Sümpfen, in Babylon, im Binsengefilde zu all ihren Zeiten des Jahres entsprechend den Schriften.“ Man erfährt also eindeutig, daß es sich beim Werfen des Nilbuches um ein tatsächliches Werfen ins Wasser handelt und daß dabei neben dem Schriftstück auch Opfertagen ins Wasser geworfen werden.

Eine andere Art von Opfertagen, die im Wasser enden sollen, wird noch an einer weiteren Stelle im Buch vom Tempel angesprochen. Sie stammt aus dem Schluß des Bauabschnittes und behandelt den osirianischen Bezirk von heiligem See und heiligem Hügel. Vom betreffenden Abschnitt sind Reste einer mittelägyptischen hieratischen Version und einer semidemotischen Übersetzung erhalten. Kombiniert man sie²⁶), so erhält man etwa folgende Übersetzung: „[...] von allem, was herauskommt von der Opfertafel des heiligen Sees von jedem heiligen Hügel von Ober- und Unterägypten, ausgenommen [...] ins Wasser geworfen am Flußufer. Die Ritualleiter, die Abu-Netjer und die [hochrangigen] Priester [...] des Tempels und jedes Amt des Tempels. Was aber herauskommt von den Opferaufbauten, so [soll man] Weihrauch darauf geben. Das [Brot(?)] und das Bier, was dabei geschieht [jedes] Jahr, davon ißt und trinkt man nicht [...], sondern nur Opferaufbauten auf den Opfertafeln der Götter der Unterwelt von den [...] auf ihnen.“ Die Phrase „ins Wasser geworfen“ wird dabei im mittelägyptischen Text mit *m km³ mw hr tp itr.w* ausgedrückt, in der demotischen Übersetzung mit *š^c hwy=w st r p³ y^l* „man wirft es in den Fluß“ wiedergegeben. Ungeachtet aller Zerstörungen dürfte der Sinn dieser Passage doch so zu verstehen sein, daß bestimmte Opfertagen nicht zum Verzehr durch das Tempelpersonal bestimmt waren, sondern definitiv vernichtet wurden, indem man sie entweder ins Wasser warf oder mit Weihrauch verbrannte.

Ein weiterer Beleg für Opfertagen, die für Nun bestimmt sind und ins Wasser geworfen werden, läßt sich ungeachtet einiger Zerstörungen aus dem Festkalender von Edfu entnehmen. Der betreffende Passus findet sich beim Eintrag zum 5. Paophi. Es heißt dort *shn hr.t n ití[=s] nn.w wr m t [hñk.t ih.t nb.t] bnì.t rçj.t m hnw g³.t n km³ rçj.t r km³-n.t n m³³ n sçm in ir.t nb.t* „Anweisen des Bedarfs [ihres] Vaters Nun, des Alten, mit²⁷) Br[ot, Bier und allen] süßen [Dingen]. Ins Innere eines Binsenkastens geben.

²⁶) Die lückenhafte Erhaltung, die ein Zusammenkombinieren der beiden Versionen erfordert, läßt die Angabe einer fortlaufenden Transliteration nicht sinnvoll erscheinen, da diese nicht einheitlich gehalten werden könnte.

²⁷) Das hier nur in alten Abschriften erhaltene *r* dürfte entweder zu streichen oder als Komplement zu *wr* aufzufassen sein. Die nachfolgend vorgeschlagene Ergänzung mag in den (für meine Beweisführung irrelevanten) Details der Formulierung unsicher sein, soll aber zeigen, in welcher Art die nicht allzu umfangreiche Lücke gefüllt werden könnte.

Ins Wasser werfen, ohne daß irgend jemand es sieht oder hört.“ (Edfou V 349, 9f.)²⁸⁾.

Möglicherweise ebenfalls auf ins Wasser geworfene Opfergaben zu interpretieren, wegen der vorangehenden Lücke jedoch zu unsicher im Verständnis bleibt Edfou Mammisi 34, 1.

3. Die Deponierung von im Ritual gebrauchten Objekten

Ein in der genauen Deutung unsicherer Fall findet sich im Zusammenhang der Bestattungsriten. In den Gräbern von Rechmire TT 100 und (weitgehend zerstört) Dua-er-Neheh (TT 125) wird eine Bootsfahrt abgebildet, bei der ein Mann Herz und Schenkel eines Rindes hält. Dazu gehört die Beischrift *km³ hps³ h:ti n mr m ph.w* „Schenkel und Herz in den Wasserlauf werfen im Sumpfgebiet.“²⁹⁾ Ich möchte vorschlagen, dies nicht als Opfergabe an den Wasserlauf zu verstehen³⁰⁾, obgleich diese Möglichkeit nicht strikt ausgeschlossen werden kann. Es ist jedoch recht signifikant, daß die ins Wasser geworfenen Objekte gerade das Herz und der Schenkel sind, die etwa im Mundöffnungsritual gebraucht werden, indem ihre Lebensenergie auf den Ritualempfänger übertragen wird³¹⁾.

Sehr viel eindeutiger in dieser grundsätzlichen Richtung zu interpretieren ist eine Bemerkung in der Schlußrede des Totenbuches, Kapitel 125. Der Tote wird verhört: *ptr rçi.tn=sn n=k? – bs pw n sç.t hnç w³ç n çn – ptr iri.tn=k r=s? – iw krs.n=i st hr wçb n m³.ti m ih.t h³wi – ptr gmi.tn=k hr wçb n m³.ti? – çm pw n ts rçi-ç³w rn=f – ptr r=firi.tn=k r p³ bs n sç.t hnç p³ w³ç n çhn.t m-ht krs=k st? – iw hwt.n=i hr=s iw stj.n=i st iw çhm.n=i sç.t iw st.n=i w³ç km³(.w) n mr* „Was haben sie dir gegeben?“ – „Das sind eine Feuerfackel und ein Wadj aus Fayence.“ – „Was hast du im Hinblick darauf getan?“ – „Ich habe es auf der Uferbank von Maati eingewickelt³²⁾ beim Abendopfer.“ – „Was hast du auf dem Ufer von Maati gefunden?“ – „Das ist ein Szepter aus Flint mit Namen Windspender.“ – „Was hast du

²⁸⁾ Vgl. die Bearbeitungen der Stelle bei M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, BdE 20 (Kairo 1949–1954), S. 223 und (erheblich besser) A. GRIMM, *Festkalender*, S. 34f., 183 f.

²⁹⁾ J. SETTGAST, *Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen*, ADAIK 3 (Glückstadt/Hamburg/New York 1963), S. 83.

³⁰⁾ So wurde die Szene von SETTGAST, *Bestattungsdarstellungen*, S. 83 gedeutet.

³¹⁾ S. etwa A. H. GORDON, C.W. SCHWABE, ‚Life Flesh‘ and ‚Opening-of-the-Mouth‘. *Biochemical, Ethnological and Egyptological Aspects*, in: CHR. EYRE (Ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, Cambridge, 3–9 September 1995, OLA 82 (Leuven 1998), S. 461–469.

³²⁾ Ich übersetze *krs* hier bewußt mit „einwickeln“, da es sich nur um eine Phase im langen Prozeß der Bestattung handelt. Eine Wiedergabe als „bestatten“ würde am Sinn der Textstelle vorbeigehen.

nun im Hinblick auf die Feuerfackel und das Wadj aus Fayence getan, nachdem du sie eingewickelt hattest?“ – „Ich habe sie beklagt, ich habe die Flamme gelöscht, ich habe das Wadj zerbrochen, wobei es ins Wasser geworfen wurde.“ (TB 125, Schlußrede, 23–28)³³). Die im einzelnen bestehenden Probleme des anspielungsreichen und schwierigen³⁴) Textes können hier nicht zur Debatte stehen³⁵). Relativ wahrscheinlich ist aber, daß es sich hier um die rituelle Vernichtung von Objekten handelt, deren Gebrauch im Ritual abgeschlossen ist und die durch Zerstörung bzw. durch Unzugänglichmachen vor einer Profanierung durch eventuelle zukünftige Benutzung geschützt werden sollen³⁶). In diese Richtung geht auch, daß das Wadj nicht nur ins Wasser geworfen, sondern vorher noch zerbrochen wird, so daß es keiner weiteren Verwendung mehr zugeführt werden kann. Auffällig ist immerhin, daß die Behandlung der Objekte mehrere Züge mit Osiris im Rahmen der Choiakfeiern teilt. Zuerst kommt die rituelle Wicklung (*krs*), dann die Trauer und schließlich die rituelle Deponierung im Wasser.

4. Die Wasserbestattung der Osirisfigurinen

Hier kommen wir wieder zum Ausgangspunkt der Untersuchung zurück. Über die Angaben des Choiaktextes von Dendera hinaus kann nämlich noch ein zweiter Text als Zeuge dafür herangezogen werden, daß die Osirisfigurinen nicht immer in der Erde bestattet wurden, sondern teilweise auch ins Wasser geworfen. Es handelt sich um das bereits erwähnte Buch vom Tempel. Im Abschnitt über Priester im allgemeinen findet sich eine Sektion, in der es um Zugangsberechtigungen in den osirianischen Bezirken geht. Dabei wird die Behandlung der Osirisfiguren, die als *k3.t tni.t* und *k3.t n-rh* bezeichnet werden, genauer beschrieben. Es heißt: *ičj.tw k3.wt n.t snfr i3.t ncr.ıt r sm3-t3 im=sn [ki.ti r] km3 mw r(?) ši ncr.i nti m hn.w i3.t ncr.i ki.ti r km3-mw hr tp itr.w* „Man nimmt die Werke des Vorjahres zum heiligen Hügel, um sie zu bestatten, [oder auch, um] sie ins Wasser zu werfen in den heiligen See, der im Inneren des heiligen Hügels ist, oder auch, um sie ins Wasser zu werfen am Flußufer.“

³³) Ich folge weitestgehend der Lesart des Papyrus Nu bei G. LAPP, *Catalogue of Books of the Dead in the British Museum. I. The Papyrus of Nu* (London 1997), Pl. 68f.

³⁴) Ein Problem ist etwa die eingeschobene Aussage über das Szepter aus Flint, die nicht weiter aufgenommen wird.

³⁵) Genauere Diskussion bei H. BRUNNER, *Osiris in Byblos*, RdE 27 (1975), S. 37–40, wieder abgedruckt in ders., *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, OBO 80 (Freiburg/Göttingen 1988), S. 230–235.

³⁶) So interpretiert auch BRUNNER, RdE 27, S. 233. Als Analogie kann man anführen, wie in vielen Kulturen ins Grab mitgegebene Güter durch Zerschneiden u. ä. für Lebende unbenutzbar gemacht werden.

Nach diesem Überblick über das ägyptische Belegmaterial bietet es sich an, eine zusammenfassende Bilanz zu ziehen. Grundsätzlich gilt, daß die Deponierung im Wasser eine derjenigen Möglichkeiten darstellt, Objekte relativ dauerhaft und definitiv zum Verschwinden zu bringen³⁷⁾. Dies kann einerseits dazu dienen, sie zu beseitigen, andererseits ist es auch eine Möglichkeit, sie einem potentiell bedrohlichen Zugriff dauerhaft zu entziehen. Recht eindeutig und keiner weiteren Kommentierung bedürftig sind die Fälle, in denen verurteilte Verbrecher bzw. ihre Asche ins Wasser gestreut werden. Derartige Vorgehensweisen sind bis in die Neuzeit hinein (z. B. Adolf Eichmann) immer wieder belegt. Ihr Ziel ist, eine möglichst vollständige Vernichtung zu erreichen, indem auch die letzten Reste des Körpers unerreichbar gemacht werden. Dabei soll gleichzeitig oft verhindert werden, daß eventuelle Anhänger der betreffenden Person sich noch eine Art von Reliquie verschaffen können.

Recht anders gelagert, aber ebenfalls sachlich für uns nicht zu schwer verständlich, sind die meisten Fälle der ins Wasser geworfenen Opfergaben. Hier handelt es sich um Gaben an Nun oder die Überschwemmung (*h'pi*). Man kann annehmen, daß bei diesen Wassergottheiten beabsichtigt wurde, durch die besondere Art der Darbringung die Empfänger wirksam zu erreichen. Ein Sonderfall sind hier allerdings die leider sehr schlecht erhaltenen Anweisungen über die Opfergaben im osirianischen Bezirk des Tempels. Für sie möchte ich eine andere Erklärung vorschlagen. Angesichts der Zugangsrestriktionen ist der osirianische Bereich als in besonderem Maße geheiligt anzusehen. Es wäre denkbar, daß man die dort dargebrachten Opfergaben, die durch ihren Eintritt dorthin diese Heiligkeit ebenfalls erreicht hatten, nicht wieder profanieren lassen wollte, indem man sie der Allgemeinheit zum Essen zur Verfügung stellte. Folglich wurden sie entweder rituell beseitigt oder allenfalls durch die speziell zugangsberechtigten Priester verzehrt. Definitives sagen läßt sich allerdings erst, wenn der Abschnitt insgesamt besser rekonstruiert ist.

Die Frage der Profanierung dürfte auch bei der Wasserdeponierung von Ritualobjekten eine Rolle spielen. Es dürfte einsichtig sein, daß Objekte, die im Ritual ihre zugewiesene wichtige Rolle gespielt hatten und für das Erreichen des angestrebten Zieles wichtig waren, anschließend nicht wieder irgendwie für alles Mögliche verwendet werden konnten. Sofern es sich nicht um Stücke handelte, die permanent im Tempelschatz sicher gelagert wurden, sondern um Objekte von geringem Wert oder leichter Verderblichkeit, ist folglich eine rituelle Deponierung in irgend-

³⁷⁾ Hier als Beleg gebracht sei etwa pRylands IX 18, 20f., wo Statuen ins Wasser geworfen werden, s. zuletzt G. Vittmann, *Der demotische Papyrus Rylands 9*, ÄAT 38, S. 178–181 u. 541 (Hinweis G. Vittmann). Vgl. hierzu auch die von A. BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder*, OBO 162 (Freiburg/Göttingen 1998), S. 269 und 470f. zitierten mesopotamischen Quellen; dort allerdings als legitime Handlung.

einer Form sinnvoll, mit der sie weiteren Zugriffen entzogen wurden. Neben dem Vergraben bietet sich auch an, sie ins Wasser zu werfen, wo sie menschlichem Zugriff ebenfalls entzogen werden.

Entsprechendes dürfte auch für die Osirisfigurinen gelten. Man muß sich vor Augen halten, daß dieses jährlich neu produzierten Objekte relativ vergänglich waren. Zumal die Kornosirise dürften bald recht unansehnlich geworden sein, auch für die in Model gepreßten bzw. vor allem die aus Erde geformten Sokarfiguren kann keine Unvergänglichkeit angenommen werden. Folglich bot es sich an, sie nicht sichtbar präsentiert aufzubewahren, sondern auf Dauer gesichert zu verbergen. Neben dem unterirdischen Versteck in den streng abgeschirmten Osirisbereichen war auch die Deponierung im Wasser eine Möglichkeit, sie definitiv unerwünschtem Zugriff durch böswillige Menschen oder Tiere³⁸⁾ zu entziehen. Daß es sich beim Wasser noch um eine in hohem Ausmaß mit Osiris verbundene Substanz handelt, mag ebenfalls eine Rolle spielen, doch wird es sich meiner Einschätzung nach eher um eine theologisch passende, aber doch nicht primär motivierende Gegenbenheit handeln.

Hier möchte ich auf einige Parallelerscheinungen in anderen Kulturen hinweisen. Sie sind nicht als Postulat genetischer Abhängigkeit zu verstehen, sondern sollen illustrieren, wie in einem vergleichbaren Umfeld des Polytheismus im Rahmen einer Hochkultur ähnliche Erscheinungen zu beobachten sind. Die vorgetragenen Beispiele sind dabei durchaus unsystematisch gewonnen worden und könnten sicher in jeder Richtung noch reichlich vermehrt werden³⁹⁾.

Zunächst möchte ich auf die mesopotamischen Namburbi-Rituale hinweisen⁴⁰⁾. In ihnen findet sich die häufige Angewohnheit, daß nach dem Ende der Zeremonie das Ritualarrangement ins Wasser geworfen wird, wobei diese Praxis gerne noch mit Opfergaben an den Fluß verbunden wird⁴¹⁾. Auch die Trägersubstanzen, in denen der Ritualempfänger abgebildet wird⁴²⁾ sowie Figürchen des Omenanzeigers⁴³⁾ können im Fluß

³⁸⁾ Gefahren durch Tiere sind durchaus ernstzunehmen, denn etwa das Getreide eines Kornosiris oder die vegetabilen Bestandteile der Paste einer Sokarfigur würden für Kleinlebewesen Nahrung darstellen.

³⁹⁾ Gerade im Bereich der ins Wasser geworfenen Opfergaben ließe sich das Belegmaterial sicher beliebig erweitern. Hier genüge als Beispiel der sogenannte „Götterbrunnen“ der Mayas, in dem kostbar geschmückte Frauen geopfert wurden (Hinweis P. Dils).

⁴⁰⁾ Umfassende Bearbeitung durch ST. M. MAUL, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale* (Namburbi), *Baghdader Forschungen* 18 (Mainz 1994).

⁴¹⁾ MAUL, *Zukunftsbewältigung*, S. 70f. mit Einzelnachweisen in Anm. 117 u. S. 84f. speziell für die Opfer an den Fluß.

⁴²⁾ MAUL, *Zukunftsbewältigung*, S. 77 u. 79.

⁴³⁾ MAUL, *Zukunftsbewältigung*, S. 88f.

dauerhaft deponiert werden. Dabei wird in den zum Ritual gehörigen Texten explizit der Fluß beschworen, die Substanzen in sich aufzunehmen und nie wieder ans Tageslicht kommen zu lassen.

Reichlich bezeugt ist die Wasserdeponierung von Figuren, besonders von solchen, die aus Erde geformt sind, noch heute in der hinduistischen Ritualpraxis Indiens⁴⁴). So werden aus Erde geformte Abbilder des Gottes Ganeśa teilweise vor dem Zubereiten eines Festmahls hergestellt und nach dem Ende der Feierlichkeit in den Fluß geworfen⁴⁵), teilweise sollen solche Figuren auch etwa 10 Tage aufbewahrt werden, bis man sie in den Fluß wirft⁴⁶). Auch Abbilder der Göttin Kali werden der Auflösung im Wasser preisgegeben⁴⁷).

Als recht verschiedenes Beispiel aus einer nochmals anderen Kultur kann man auf die Streumandalas des tibetischen Buddhismus hinweisen, speziell das Kalachakra-Mandala. Diese Meditationsbilder werden nach vorgeschriebenen Schemata kunstvoll mit Farbpulver gestreut. Am Ende des Rituals wird das fertige Mandala zusammengewischt, in eine Vase gefüllt, die wie eine Gottheit gekleidet ist, und in einen Fluß geschüttet⁴⁸). Als Grund dafür wird zum einen die Auffassung von der Vergänglichkeit der Dinge betont, die dem Ritual zugrunde liegt, zum anderen sollen damit dem Leben im Wasser und der Umwelt positive Energien zugeführt werden⁴⁹).

Im Anschluß an diese Belege sei noch die „Nilbraut“ erwähnt, die bis heute im islamischen Ägypten eine Rolle spielt. Dabei handelt es sich um Figurinen aus Erde, die mit Getreide besät und beim Durchstich der Deiche zusammen mit Opfern in das Überschwemmungswasser des Nil geworfen werden. Nach einer bei Makrizi überlieferten Tradition soll es sich dabei um ein Substitut für ein Menschenopfer handeln. In jedem Fall liegt es nahe, hier über die Religionswechsel zum Christentum und

⁴⁴) Für die Hinweise auf das hinduistische und tibetische Material danke ich A. v. Lieven.

⁴⁵) M.K. DHAVALIKAR, *Leben in der Vergangenheit: Lebendige Vorgeschichte in Indien*, in: C. MALLEBREIN (Hrsg.), *Die anderen Götter. Volks- und Stammesbronzen aus Indien* (Köln 1993), S. 42–53 (dort S. 48).

⁴⁶) J. BÜHNEMANN, *Goit Śiva und seine Familie*, in MALLEBREIN (Hrsg.), *Die anderen Götter*, S. 60–69 (dort S. 63 u. 69).

⁴⁷) E. MASILAMANI-MEYER, C. VOGELSAGER, *Pārvatī, Kālī, Mārī – verschiedene Formen der Dēvī*, in MALLEBREIN, *Die anderen Götter*, S. 112–125 (dort S. 116 mit leider wenig detailreichen Angaben).

⁴⁸) M. BRAUEN, *Das Mandala. Der heilige Kreis im tantrischen Buddhismus* (Köln 1992), *Farbabb.* 43–46 u. S. 120.

⁴⁹) „As the Mandala is made in the spirit of impermanence and non-attachment, it will eventually be ritually dismantled and the blessed sand carried to the river where it will be offered for the benefit of the marine life and the environment“, wie es in der offiziellen Homepage der tibetischen Exilregierung formuliert wird; zu finden unter [//www.tibet.com/Buddhism/kalal.html](http://www.tibet.com/Buddhism/kalal.html), Stand 28. 6. 1999.

später dem Islam hinweg Relikte der Opfer im Zusammenhang mit dem „Werfen des Überschwemmungsbuches“ zu erkennen⁵⁰). Andererseits ist, trotz des Geschlechtswandels, sogar eine beunruhigende Nähe der aus Erde und Getreide hergestellten Figurinen zum alten Kornosiris zu erkennen.

Insgesamt dürften die angeführten Erscheinungen anderer Kulturen zumindest demonstrieren, wie es generell üblich ist, nach Abschluß von Ritualen Teile des Arrangements bzw. sogar diejenigen Figuren, die Hauptpersonen im Ritual waren, durch Deponierung im Wasser dauerhaft zu „entsorgen“. Selbst für Götterbilder ist dieser Vorgang nicht unüblich.

⁵⁰) Hierzu und zur Vorstellung an sich s. zuletzt S.-A. NAGUIB, *Miroirs du passé*, CSEG 2 (Genf 1993), S. 42f., wo die weiteren Quellen angegeben sind (Hinweis G. Vittmann).