

U/a q ad^/4-^} q&@} KÖ ää^EÖHÜeä ä:ZÜHÜK/^/ @^ç^} EWEAP\* EESä ä\*4ca/Ä Ä\*\*^] c} Ä^/Ä  
\*!a&@&@4{ ä&@} Ä^äHÜ^\*} ä^Äe•ÄÜeäc} äÄ/^} ]^/Äp ÄÜ] ä^/Ä•Ä c^/Ä^/Ä} Ä[ ] eä o EÄ  
E c} Ä^•Ä' { ] [.q} •Ä Ä eä : Ä [ { ÄGE GGE E GÄU/a} eäeäS[ cäe^} •äÄE ä^ &eäFG EÄ  
Ä^ ç^} ÄÜeä ÄÜ^ ä/Ä^ ÄEEHÜEÄEF. HGG

## „DAS KIND SPRACH ZU IHR“

EIN DIALOG DER ISIS MIT EINEM GÖTTLICHEN KIND

IM PAPYRUS WIEN D. 12006

MARTIN ANDREAS STADLER

„Türkis <ist das>, welches im Fayum war: Er wird unversehrt sein. Sie werden die starke Kampfeskraft des Month, des Herren von Theben geben: Er wird stark sein. Die, nach denen <du> fragst, sie sind unversehrt wie 'Month'. Ptah wird erschaffen, Amun sich ihm <als> Hauch des Lebens nähern, Thot ihm eine schöne Lebenszeit zuschreiben. Deine Frucht, sie wird unversehrt sein. Du wirst ihren [Ch]arakter formen. Dein Sohn, er wird dich schützen und er wird den strafen, der ihn gestraft hat. Er wird Rache nehmen [für] das wiederum, was Osiris, seinem Vater, getan wurde.“ (III 12-16)

So lautet die Antwort eines Kindes auf die Frage der Isis: „Bin ich unversehrt? Werde ich eine Missgeburt haben?“ Der Papyrus, der den Dialog überliefert, ist der unpublizierte *pWien* D. 12006, dessen Edition ich im Rahmen meines Promotionsverfahrens an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg als Dissertation erarbeitet habe. Die Edition ist seit Oktober 2001 abgeschlossen und wird 2004 in der Reihe *Mitteilungen aus der Papyrussammlung Erzherzog Rainer* erscheinen.<sup>1</sup> Da also noch etwas Zeit verge-

---

<sup>1</sup> M.A. STADLER, *Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung. Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 recto*, MPER, Wien (voraussichtlich

hen wird, bis dieser aufregende Text der Wissenschaft vorliegen wird, bietet das Symposium „Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit eine gute Gelegenheit, einige Aspekte des demotischen Textes vorstellen und diskutieren zu können. Das eingangs zitierte Beispiel zeigt, wie wohlbekannte Motive mit nicht unmittelbar verständlichen Aussagen verbunden und in einer – wie sich zeigen wird – wohlkonstruierten Form präsentiert werden.

Der demotische Text religiöser Natur ist ohne Parallele in der bislang vorliegenden Literatur Altägyptens. Die Haupthandschrift ist ein aus Soknopaiu Nesos im Fayum stammender Papyrus, der seiner Paläographie nach zu schließen in das 1. Jahrhundert n. Chr. datiert. Hieratische Fragmente, die heute in Berlin aufbewahrt werden und der 30. Dynastie zugewiesen werden, geben ein Indiz, dass der Text schon mindestens 400 Jahre älter als das Wiener Hauptmanuskript ist. Der Altbestand der Papyrussammlung Erzherzog Rainer stammt aus unkontrollierten Grabungen, so dass der archäologische Kontext des *pWien* D. 12006 nicht mehr bestimmt werden kann. Bislang wurde mit ziemlicher Sicherheit von der Herkunft der ägyptischen Soknopaiu Nesos-Texte aus einer Tempelbibliothek ausgegangen,<sup>2</sup> doch hat dies auch Widerspruch gefunden.<sup>3</sup> Das Problem ist nicht zuletzt eine terminologische Klippe, weil eine Bibliothek im modernen bibliothekswissenschaftlichen Sinne schwerlich in Ägypten identifiziert wer-

---

2004). Ein erster Vorbericht ist: DERS., Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung. Prolegomena zur Deutung des unpublizierten Papyrus Wien D. 12006 recto, in: J. ASSMANN & M. BOMMAS (Hgg.), *Ägyptische Mysterien?*, München 2002, 109-125. Dieser Aufsatz spiegelt meinen Erkenntnisstand von 2000, so dass ich hier Korrekturen zu diesem Aufsatz nachtrage.

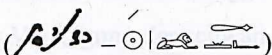
<sup>2</sup> Vgl. E.A.E. REYMOND, *From the Contents of the Libraries of the Suchos Temples in the Fayyum I. A Medical Book from Crocodilopolis. P. Vindob. D. 6257*, MPER N. S. 10, Wien 1976, 21-29; BURKARD, in: *Bibliothek* 4, 1980, 101 und 106; LOEBENSTEIN, Vom „Papyrus Erzherzog Rainer“ zur Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. 100 Jahre Sammeln, Bewahren, Edieren, in: *Fs Papyrussammlung Wien*, 16.

<sup>3</sup> Weitgehend ohne beweiskräftige Belege zuletzt VAN MINNEN, in: *JJP* 28, 1998, 99-184, bes. 109 und 152f.

den kann.<sup>4</sup> Der Mangel externer Informationen wird eine definitive Entscheidung unmöglich machen, doch scheint mir die Verortung des Papyrus in den Tempelkontext, sei es tatsächlich als Teil einer Textsammlung des Tempels des Sobek, des Herren von Pai, oder als Abschrift einer Rolle, die sich im Tempelbesitz befand, nicht völlig auszuschließen sein.

Auf dem Recto, das allein hier behandelt werden wird, werden einerseits zwar bekannte mythische Motive und Erzählungen aufgegriffen, andererseits aber auch völlig neues Material geboten. Leider ist von dem gesamten Text nach vorsichtigen Schätzungen mindestens ein Drittel nicht erhalten, und die verbleibenden zwei Drittel haben unter einigen Löchern oder Abreibungen gelitten. Insgesamt sind die sieben ersten Kolumnen mehr oder weniger erhalten und von der letzten, der neunten Kolumne gibt es noch zwei kleinere Fragmente. Die heutige Länge des Papyrus beträgt 146,4 cm. Der Papyrus wurde sehr eng beschrieben, mit durchschnittlich etwas über 40 Zeilen pro Kolumne.

Der vorliegende Beitrag wird sich auf die ersten drei Kolumnen beschränken, denn sie enthalten den Isis-Kind-Dialog, während ab Kolumne IV sich der Text nicht mehr an eine Abfolge von Isis-Frage und Kind-Antwort hält, sondern in Abschnitte gliedert, die meist mythologische Ereignisse auf weisheitliche Maximen hin ausdeuten. Nachdem ich den Dialog anhand einiger Beispiele vorgeführt habe, werde ich mich der Frage zuwenden, welches Kind es ist, mit dem sich Isis unterhält, und abschließend die Frage der Funktion des Textes diskutieren, die auch das Problem berührt, inwiefern der Text aus zwei Teilen besteht, oder nicht.

Der in Teilen stark zerstörte Anfang des Textes lässt die einigermaßen sichere Aussage zu, es handele sich um eine Art Katalog von Fragen, die einem göttlichen Kind – das ägyptische Wort ist  $\epsilon\tau$  ()

<sup>4</sup> Vgl. den Vortrag von K. ZINN auf der Ständigen Ägyptologenkonferenz in Münster am 14. Juli 2001.

– vorgelegt werden sollen, aber auch Pre und Isis in einen an eine Divination erinnernden Vorgang einbinden. Aufgrund der Fehlstellen bleibt offen, in welchem Rahmen das mit Libationen verbundene Ritual durchgeführt wurde, wobei ich das Wort „Ritual“ im weitesten Sinne gebrauche. Es kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob es sich um ein Tempelritual handelt oder um eine magische Divinationshandlung im privaten Bereich, wie sie zahlreich im berühmten magischen *pLondon-Leiden* überliefert sind. Doch dieser Frage möchte ich mich am Ende noch ausführlicher widmen. Sicher ist allerdings aufgrund der folgenden Sektion, an welchen Tagen des Monats der Text gebraucht werden durfte: an bestimmten Tagen jederzeit, manchmal nur morgens, abends oder gar nicht.

Hierauf folgt ein Dialog der Isis mit einem göttlichen Kind, das nicht näher spezifiziert ist. Zunächst sei hier der erste Abschnitt (I 9-14), dem eine Ziffernreihe<sup>5</sup> voransteht, zitiert [Beispiel 1]:

- (I 9) [n] 1-1-2 p<sup>3</sup> šn ĩ.ĩr 3s.t t<sup>3</sup> ĩn-ntr.t 3.t ĩw=s d  
 ĩn-n3.w ĩ.ĩr st r ĩr 'hry' [...] (10) ĩn mtw=f p<sup>3</sup>y nt ĩw=f smny hr htm  
 r-ħe.t p<sup>3</sup> nt ĩp r <n> t<sup>3</sup> mh<sup>3</sup>w<.t> p<sup>3</sup>-šy
- (11) [d]-n=s p<sup>3</sup> 1 [ħr p<sup>3</sup>] šn  
 šn 6d rmt qlf bw-ĩr=f d 'mt' m<sup>3</sup>c.t [...] (12) [...] schlechter Vogel, sterbender  
 Krieger mt<.t> 6d n<sup>3</sup> nt ĩw=w 'd' n-ĩm=w ĩr rmt ĩ.ĩr ĩ<sup>3</sup>.ħf [...] '...' r t<sup>3</sup>  
 r ... schlechter Vogel, sterbender Krieger (13) [...] h... schlechter Vogel, sterbender Krieger  
 ph n<sup>3</sup> nt [n] ĩ<sup>3</sup>.ħf t na gby 6w-ħ<sup>3</sup>.ħ n-ĩm=w ĩw=w 'gby' ... (14) [...] ...=t p<sup>3</sup>-šy p<sup>3</sup> ntr 3 t<sup>3</sup> yb ĩrm p<sup>3</sup> šm 'nfr' (?) [p<sup>3</sup>] 'hrw'

<sup>5</sup> Mit dem konsequent konstruierten Ziffernsystem, das sich über den gesamten Text erstreckt und wieder seine ganz eigenen Probleme hat, will ich mich hier nicht weiter beschäftigen.

(I 9) „[Zu] 1-1-2: Die Frage, die Isis, die große Göttin stellte, indem sie sprach:

„Wird Seth 'herrschen' [...]?' (10) Ist er derjenige, der auf dem Thron sitzen wird gemäß dem, was <in> der Familie des Pa-Schai geschieht?'

(11) Das Kind [sprach] zu ihr [auf die] Frage:

„Unrecht wird einen lügenhaften Menschen suchen. Er spricht nicht die Wahrheit. (12) [...] (und) Falschheit derer, von denen sie 'sprechen', ist ein Mensch. Gegen die '...' macht sein Herz '...' [...]

(13) [...]... erreicht die, die [in] deinem Herzen [sind]. Die von der Schwäche, sei mit ihnen geduldig, weil sie 'schwach' sind [...]

(14) [...] ... Pa-Schai, der große Gott, gibt Krankheit und 'gute' (?) Atemluft 'heute'.“

Gleich die erste Frage der Isis behandelt also das Thema der sethischen Gewaltherrschaft, auf die Isis eine sehr allgemeine Antwort erhält, die freilich aufgrund ihres schlechten Erhaltungszustandes auch nur noch teilweise zu verstehen ist. Doch damit ist das Thema des Dialoges gesetzt, das nun im Detail in der Form von Frage und Antwort durchgeführt wird. Dafür möchte ich nun einige besser erhaltene und auch inhaltlich bemerkenswerte Beispiele geben. Diese präsentiere ich in Transliteration und Übersetzung, aber nicht wie in der vollständigen Edition fortlaufend nebeneinander, sondern in einer nach Sinnzusammenhängen gegliederten Weise, die die wohlbedachte Konstruktion exemplarisch an den vier Textbeispielen vor Augen führt. Wegen des mitunter starken Zerstörungsgrades lässt sich diese Komposition nicht mehr in allen Abschnitten verfolgen. Es sei auch noch vorweggeschickt, dass in dem Gespräch der Mythos von der Verfolgung der schwangeren Isis, ihre Niederkunft im Versteck des Papyrusdickichts als Hauptthema und teilweise das Heranwachsen des Horus nicht chronologisch er-

zählt werden, sondern sogar der Eindruck entsteht, die Geburt stehe noch bevor, während aber Isis paradoxerweise – wie unten noch darzulegen sein wird – wohl mit dem Horuskind spricht.<sup>6</sup>

Ein leider etwas zerstörter Abschnitt lässt vielleicht Anspielungen auf den Mythos erkennen, wie er im *pChester Beatty I* erzählt wird [Beispiel 2]:

(II 26) [n 2-2-0 p3] 'šn' i.îr 3s.t t3 'in-ntr.t c3.t iw=s d

... ' [...] 'n-dr.î [...] iw=f wh3 m[...] (27) [...] '.....'

in iw=f gm.î=f

in iw=w [q]î=f

d-n=s p3 c1

[...] 'schlechter Vogel, sterbender Krieger n3 nt kp r h3.t t3y=w s3-th[î ...] (28) '...'

[.....] '... îr k3 n cš m-îr tlb [.....] 'Mann mit Hand am Mund r n3y=f hwîw.w

î.î=f [...] (29) [...] î3bî(?)

'îî=î' sđm [...] 'Mann-mit-Hand-am-Mund [...]

'î.îr=t mr sđm [...] î.îr=t mny r cî

(30) [...] 'sh̄m.t šn.î' t3y

î.îr=t c̄w-[h3.î ...] 'mšc̄ î.îr=t sny

'bn-îw' [=w r] 'îr' bn.w 'hr' [s3 n 3s.t (?)] iw=f [...] (31) '... p3y=t' šr [...]

î.îr db3 [...]

wn šm nfr ph<.î> hsy

[wn] 'nht.î' m-s3 33î [sterbender Krieger]

(II 26) „[Zu 2-2-0: Die] 'Frage', die Isis, die [große] 'Göttin', stellte, [indem sie sprach:]

'...'[...] 'durch' [...], indem er sucht ..[...] (27) [...] '.....'

Wird er ihn finden?

<sup>6</sup> Zu einer möglichen Präexistenz des Horus, die das Paradoxon lösen könnte, vgl. etwa CTIV, 76.

Wird er [getäu]scht werden?’

Das Kind sprach zu ihr:

„Die, die sich vor ihrem Ung[lück] verstecken, werden [.....]

(28) ‘...’[.....]’...’ Ein Stier wird stark sein.

Beflecke nicht [.....] gegen seine \*Klagen [...]

Er wird ergreifen [...] (29) [...] Osten (?).

Du wirst hören lassen [.....]

Wenn du wünschst, [...] zu hören, wirst du am Ufer anlanden.

(30) [...] eine ‘kranke Frau’ ist es.

Wenn du ‘geduldig’ bist [...]... ‘Heer’, wirst du vorbeigehen.

[Sie] ‘werden nicht’ Böses gegen ‘Horus,’ [den Sohn der Isis (?),]

‘tun,’ indem er [...] (31) ‘... dein’ Sohn [...], der strafte [...]

Gute Atemluft ist die Stärke des Matten.

[Es gibt Kraf]t nach Unglück.’“

Die Fragen, ob „er“ finden werde und „er“ belogen werde, beziehen sich auf Seth: Findet Seth das Horuskind oder wird er belogen werden, d.h. wird der Aufenthaltsort des Kindes vor ihm verborgen bleiben? Mit dem Bild des starken Stieres mag das Kind ausdrücken, dass es dagegen sei, sich feige zu verstecken, weil das Recht in jedem Fall siegen werde. Anscheinend vertraut es auch auf den Beistand der Isis in einer Anspielung auf eine Episode aus der Horus-und-Seth-Geschichte. Der Ausdruck *šm.t šn.t* in II 30 lässt an die Passage im *pChester Beatty I*, 5, 6 – 6, 2 denken, in der Isis – eigentlich von der Gerichtssitzung auf der Insel in der Mitte über den Fall Horus gegen Seth ausgeschlossen – es dennoch schafft, in eine alte Frau verwandelt übersetzt zu werden:<sup>7</sup> Das Kind rät der Isis offenbar, die Gestalt einer alten Frau anzunehmen, um anlanden zu können, wenn sie hören will, was das Götterkollegium im Gerichtsverfahren auf der Insel berät. Den Ab-

<sup>7</sup> *LES*, 43f.

schluss bildet die im Text häufig wiederkehrende Aussage: „Es gibt Kraft nach Unglück.“

Kehren wir nun zu dem zu Beginn zitierten Beispiel zurück, und betrachten es etwas näher. [Beispiel 3]

(III 11) n 2-7-5 p<sup>3</sup> šn i.īr ʒs.t t<sup>3</sup> ntr.t ʕ<sup>3</sup>.t (12) i<sup>w</sup>=s d'

i<sup>w</sup>=y wd<sup>3</sup> i<sup>n</sup>-n<sup>3</sup>.w i<sup>w</sup>=y hwy h(e.t)=y

d-n=s p<sup>3</sup> ʕ d

m<sup>f</sup>ky <p<sup>3</sup>y> wn-n<sup>3</sup>.w h<sup>n</sup> p<sup>3</sup> ym

(13) i<sup>w</sup>=f wd<sup>3</sup>

i<sup>w</sup>=w p<sup>3</sup> h<sup>p</sup>še qnqn mn<sup>†</sup> nb w<sup>3</sup>s.t

i<sup>w</sup>=f n<sup>ʕ</sup>š

n<sup>3</sup> nt i<sup>w</sup><=t> šn hr-r=w st (14) wd<sup>3</sup> m-qty.t 'mn<sup>†</sup>

qt pth h<sup>n</sup>e-n=f

i<sup>m</sup>n <n> t<sup>3</sup>w ʕ<sup>n</sup>h sh-n=f

d<sup>h</sup>wty ʕ<sup>h</sup>.w n<sup>f</sup>r

p<sup>3</sup>y=t wth (15) i<sup>w</sup>=f wd<sup>3</sup>

i.īr=t t t<sup>3</sup>y=f [β]m<sup>3</sup>.t

p<sup>3</sup>y=t šr i<sup>w</sup>=f nht=t

i<sup>w</sup>=f db<sup>3</sup> p<sup>3</sup> i.īr db<sup>3</sup>=f

i<sup>w</sup>=f t p<sup>3</sup> mšš [n] (16) n<sup>3</sup>.w i<sup>r</sup>=w <n> wšir p<sup>3</sup>y=f n i<sup>†</sup> ʕ<sup>n</sup>

(III 11) „Zu 2-7-5: Die Frage, die Isis, die große Göttin, stellte, (12) indem sie sprach:

„Bin ich unversehrt? Werde ich eine Missgeburt haben?“

Das Kind sprach zu ihr:

„Türkis <ist das>, welches im Fayum war:

(13) Er wird unversehrt sein.



Sie werden die starke Kampfeskraft des Month, des Herren von Theben, geben:

Er wird stark sein.

Die, nach denen <du> fragst, (14) sie sind unversehrt wie 'Month'

Ptah wird erschaffen,

Amun sich ihm <als> Hauch des Lebens nähern,

Thot ihm eine schöne Lebenszeit zuschreiben.

Deine Frucht, (15) sie wird unversehrt sein.

Du wirst ihren [Ch]arakter formen.

Dein Sohn, er wird dich schützen.

Er wird den strafen, der ihn gestraft hat.

Er wird Rache nehmen [für] (16) das wiederum, was Osiris, seinem Vater, getan wurde.“

Isis ist also um ihr eigenes Wohl als werdende Mutter besorgt und von der Angst vor einer Fehlgeburt geplagt. Diese Angst ist mit der Angst vor Seth gleichzusetzen, wie das schon im Sargtextspruch 148 zum Ausdruck kommt und in magisch-medizinischen Texten seinen Niederschlag findet.<sup>8</sup> Die Antwort des Kindes jedoch spricht nach einem metaphorischen Satz über Türkis im Fayum, der auch durch den ähnlichen Klang von *wḏd*, der Farbe des Türkises, und *wḏḏ* „heil, gesund“ ein komplexes Wortspiel<sup>9</sup> einbezieht, von den Gaben der Götter, die das Horuskind bei seiner somit glücklichen Geburt erhält und es zur Herrschaft befähigen werden. Hinter der Erwähnung des Türkises vermute ich eine Anspielung auf den Türkis-See der Totenre-

<sup>8</sup> WESTENDORF, in: *ZÄS* 92, 1966, 128f.; TE VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, PÄ 6, Leiden 1967, 28f.; CHR. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, Hieratic Papyri in the British Museum VII, London 1999, 68.

<sup>9</sup> Zum komplexen Wortspiel im *Mythos* und in der *demotischen Chronik* siehe LIPPERT, *Komplexe Wortspiele in der Demotischen Chronik und im Mythos vom Sonnenaugen*, in: *Enchoria* 27, 2001 (in Vorbereitung).

ligion, aus dem die Sonne gereinigt wiedergeboren wird.<sup>10</sup> Im hiesigen Zusammenhang hieße das also: Das Fayum wird zum Geburtsort der Sonne erklärt, wobei die Sonnengeburt aber nicht den Regenerationszyklus des Totenglaubens, sondern den urzeitlichen Vorgang meint, weil das Vorhandensein des Türkises im Fayum im Präteritum steht. Die Türkishaftigkeit des Fayums hängt mit dem Wohlsein des Sonnenkindes-Harpokrates zusammen bzw. ist damit kausal verbunden. Daraufhin gibt das Kind einen Ausblick auf die Entwicklung des Horus: Nach der geeigneten göttlichen Ausstattung bei der Geburt und der Erziehung der Isis wird er als Strafender und als Rächer seines Vaters auftreten.

Besonders hier lässt sich die feine Gliederung der Antwort des Kindes verfolgen: Drei Sätze mit mythischen Anspielungen („Türkis <ist das>, welches im Fayum war.“ „Sie werden die starke Kampfeskraft des Month, des Herren von Theben, geben.“ „Die nach denen <du> fragst, sie sind unversehrt wie 'Month'.“) werden als Orakelspruch futurisch erklärt: Unversehrtheit und Stärke sind aus diesen Aussagen abzuleiten, sowie die Anwesenheit dreier bedeutender Götter bei der Geburt, um dann ganz konkret in zwei Verspaaren die spätere Macht des Horus anzukündigen. Diese Verspaare bestehen aus insgesamt vier Sätzen im Futur III, wobei die Subjekte der beiden ersten Sätze eines jeden Paares durch frontale Extraposition herausgestellt wurden. Diese betonten Subjekte sind Substantive, die Isis und Horus in eine Mutter-Sohn-Beziehung stellen: „*Deine Frucht*, sie wird unversehrt sein. (...) *Dein Sohn*, er wird dich schützen. (...)“ Der zweite Teil jeden Verspaares sind Aussagen mit rein pronominalem Subjekt, zunächst mit Blick auf die Leistung der Isis in Bezug auf ihre unversehrte Leibesfrucht, dann auf den erwachsenen Sohn Horus, der schließlich zur Selbstverteidigung fähig ist. Der Schlusssatz bringt es einerseits nochmals auf den

<sup>10</sup> S. AUFRÈRE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, BdE 105, 2, Kairo 1991, 498f.

Punkt, andererseits erweitert er das Blickfeld auf die andere Sohnespflicht des Horus: Horus wird schließlich zur Rache für den Mord an Osiris fähig sein.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich auch die Tempuswahl, die gerade beim *sdm=f* auf schwankendem Boden steht, da im Demotischen *sdm=f* sowohl Präteritum als auch Prospektiv sein kann, der insbesondere im *pWien* D. 12006 aber auch anderen demotischen religiösen Texten ununterscheidbar neben Futur III steht. Deshalb ist es schwer zu rechtfertigen, das prospektive *sdm=f* in demotischen religiösen Texten durch eine optativische Übersetzung vom Futur III zu trennen. Vor allem *t<sup>l</sup>=w hpše qnqn mn̄ nb w̄s.t* könnte aber auch mit gutem Grund „Sie gaben die starke Kampfkraft des Month, des Herren von Theben.“ übersetzt werden, indem der Satz gleichsam die Vorbedingung für „Er wird stark sein.“ nennt. Die präteritale Wiedergabe stünde somit in Parallele zu: „Türkis <ist das>, welches im Fayum *war*.“ Die Entscheidung für eine der beiden Alternativen hängt von der Deutung des Lesers ab, denn der gesamte Abschnitt scheint sich mit dem noch nicht geborenen Horuskind zu befassen. Wenn also *t<sup>l</sup>=w hpše qnqn mn̄ nb w̄s.t* ein Geschenk für das Horuskind meint, dann sollte Futur übersetzt werden. Wenn aber das Kind in seiner Antwort einen noch früheren, nicht näher bestimmbareren mythischen Präzedenzfall für seine Aussage heranzieht, wäre eine Wiedergabe in der Vergangenheit angezeigt. Offenbar führt ja auch die Anspielung auf den Türkis-See in die Urzeit zurück und nennt somit ein urzeitliches einmaliges Ereignis – die Sonnengeburt aus dem Türkis-See –, das seinerseits im Regenerationszyklus Wiederholung fand. Insofern treffen sich u.U. in *t<sup>l</sup>=w hpše qnqn mn̄ nb w̄s.t* Vergangenheit (ein Ereignis der Urzeit) und Zukunft (Geburt des Horus), was nur im Ägyptischen in dieser Zweideutigkeit des *sdm=f* ausgedrückt werden kann.

Damit sei die Reihe der Textbeispiele abgeschlossen, um einige Fragen der Deutung zu stellen und zu besprechen. Zunächst sollen die ägypti-

schen Quellen behandelt werden, die Kinder in divinatorischen Prozessen zeigen, ergänzt durch klassische Autoren, die die ägyptische Sitte, Kinder als Medien heranzuziehen, überliefern, und dann die Frage nach der Identität des göttlichen Kindes im *pWien* D. 12006 gestellt und diskutiert werden.

Im ptolemäischen *pDodgson*<sup>11</sup> wird berichtet, wie ein durch das Götterdeterminativ als göttlich gekennzeichnetes „Kind, geboren in Elephantine“ (*p3 hrꜥ r.ms <n> yb*) in einem Orakel an den Toren des Tempelbezirkes des Chnum, der Satis und der Anukis befragt wird. Das Kind nennt sich selbst Osiris *ns-p3-mtr*, Sohn des Chnum, heißt in der Einleitung aber *ns-p3-mty*, Sohn des *p3-tꜥ-ꜥry-hms-nfr*, also offenbar Sohn eines Sterblichen. Der ihm vorgelegte erste Fall (Verso) ist der eines Sünders, der durch das Kind als religiöser Freveltaten schuldig befunden wurde. Das Kind setzt aufgrund dessen als Strafe die Änderung des Namens durch Entfernung des Gottesnamens Arensnuphis daraus fest. Ebenso wird bei einer anderen Person (Recto 2-17) der Gott Osiris aus dessen theophoren Namen *p3-tꜥ-wsꜥr* gestrichen. Beide Träger waren nämlich nicht mehr würdig, mit einem Gott in Verbindung gebracht zu werden. In einem dritten Orakelspruch (Recto, auf den Kopf gestellt) äußert das Kind, dass das Bekenntnis der Sünden der erste Schritt zur Besserung und die Verheimlichung von Fehlverhalten eine Verdoppelung dessen sei. MARTIN hat vorgeschlagen, dass dieses Kind ein vergöttlichter Verstorbener sei,<sup>12</sup> obwohl sonst nur herausragende Erwachsene als vergöttlicht aus Ägypten bekannt seien. Doch die herangezogenen Quellen, die zeigen sollen, dass Kindstod einen höheren Status bei Osiris

<sup>11</sup> GRIFFITH, in: *PSBA* 31, 1909, 100-109 und 289-291; BRESCIANI, in: *Egitto e Vicino Oriente (EVO)* 11, 1988, 55-70; DIES., *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Turin 1990, 713-718; DE CENIVAL, in: *RdE* 38, 1987, 3-11; C.J. MARTIN, in: *EVO* 17, 1994, 199-212. Bei MARTIN ist auch eine Behandlung von Kindern in Orakel- und Divinationsvorgängen zu finden.

<sup>12</sup> MARTIN, in: *EVO* 17, 1994, 205f.; DERS., in: B. PORTEN et al. (Hgg.), *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*, Leiden/NewYork/Köln 1996, 339.

zur Folge hätte,<sup>13</sup> sind einerseits nur Beweise dafür, dass Kinder als Medien in Divinationsprozessen fungierten, andererseits dafür, dass Kinder gestorben sind. Ein Argument für ein vergöttlichtes, weil verstorbenes Kind sind sie aber nicht. Eine andere Theorie, es handele sich bei dem Kind um Osiris, den Sohn des Chnum und der Satis, also um einen richtigen Gott, indem Satis und Anukis nicht Mutter und Tochter, sondern Schwestern sind, ist eine Auffassung, die mehr überzeugt.<sup>14</sup>

Ein weiteres Kind von überragender Weisheit und Einsicht ist der Sohn Setne Cha-em-wasets Sa-Usir in der zweiten Setne-Geschichte.<sup>15</sup> Am Ende stellt sich zwar heraus, dass Sa-Usir eigentlich nicht ein gewöhnliches Menschenkind, sondern die Wiedergeburt des Zauberers Hor, Sohn des Panesche, aus der Zeit Thutmosis' III. ist, der wiedergekommen war, um Ägypten vor der Rückkehr seines damaligen nubischen Rivalen zu schützen, doch tritt er wohl nicht zufällig nicht als Erwachsener, sondern als Kind auf.

Neben AELIAN, der berichtet, dass Kinder am Apis-Orakel beteiligt waren, die durch Tanz und Flötenmusik inspiriert die eigentlichen Antworten des Gottes äußerten,<sup>16</sup> und XENOPHON von Ephesus 5. 4, der schreibt, dass Kinder in Ägypten Weissagungen in Prosa und manchmal in Versen verkündeten,<sup>17</sup> ist vor allem der magische *pLondon-Leiden* eine wichtige Quelle, der zufolge in einer Gefäß-Weissagung ein Kind über ein Gefäß mit Öl gebeugt werden und die Augen schließen und öffnen soll, um den „großen Gott, dessen Name groß ist“ (Thot) zu sehen.<sup>18</sup> Diese Gefäß-Divination wird im Spruch mit Isis in Verbindung gebracht: „[...] denn diese Gefäß-

<sup>13</sup> MARTIN, in: *EVO* 17, 1994, 206f.

<sup>14</sup> J. LOCHER, *Topographie und Geschichte der Region am ersten Nilkatarakt in griechisch-römischer Zeit*, AfP Beiheft 5, Stuttgart/Leipzig 1999, 40f. und 286.

<sup>15</sup> F. LL. GRIFFITH, *Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Texts of Khamuas*, Oxford 1900.

<sup>16</sup> *De nat. animal.* XI 10; HOPFNER, *Fontes*, 424.

<sup>17</sup> HOPFNER, *Fontes*, 453.

<sup>18</sup> F. LL. GRIFFITH & H. THOMPSON, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, London 1904, 20-39.

Divination ist die Gefäß-Divination der Isis, als sie umherirrte [...]“<sup>19</sup> (I 9). Im Verlaufe der Rezitation des Spruches identifiziert sich der Ausführende mit Isis zur Verbesserung der Chancen einer erfolgreichen Divination:

„Du bist Thot, du bist der, der aus seinem, des Pa-Schai Herzen kam, des Vaters des Vaters aller Götter. Komm zum Mund der Mündler dieses Gefäßes heute und gib mir Antwort in Wahrheit auf alles, was ich erfrage, indem keine Lüge darin ist, denn ich bin Isis, die Weise, die durch meinen Mund sprechen wird.“<sup>20</sup>

Zwar ist Isis nicht die einzige Gottheit und machtvolle Figur, mit der sich der Zauberer identifiziert, und die Gleichsetzung dieser Divination mit einer Divination der Isis ist leider teilweise zerstört, so dass nicht konkret gesagt werden kann, auf welche Suche der Isis angespielt wird. Dennoch ist die Suche der Isis nach dem Leichnam des Osiris wahrscheinlich, als sie umherirrte und in ihrer Not auf Divination mit Hilfe eines Kindes zurückgriff.<sup>21</sup> Die ägyptische Magie bediente sich aber der Technik der Übertragung, d.h. das aktuelle Problem, das mit dem jeweiligen Zauberspruch behandelt werden soll, wird mit einem Modellfall der Götterwelt, identifiziert, nach dem der Zauber ablaufen sollte.<sup>22</sup> Diese Modellfälle kommen besonders aus dem Bereich der Horus-Mythologie und weniger dem osirianischen Komplex. Daher ist es ebenso wahrscheinlich, hier eine Anspielung auf das Umherirren der Isis mit dem Kind auf der Flucht vor den Nachstellungen des Seth vorliegen zu haben.

Kinder und Divination sind auch außerhalb Ägyptens belegt und fanden Eingang in die christliche Tradition, die sich ebenso auf alttestamentli-

<sup>19</sup> GRIFFITH & THOMPSON, *Magical Papyrus*, 22f. (I 9).

<sup>20</sup> GRIFFITH & THOMPSON, *Magical Papyrus*, 30f. (II 21-23).

<sup>21</sup> Vgl. auch PLUTARCH, *De Iside et Osiride*, 14.

<sup>22</sup> Vgl. dazu: RITNER, Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt, in: W.K. SIMPSON (Hg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Yale Egyptological Studies 3, New Haven 1989, 105. Y. KOENIG, *Magie et Magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris 1994, 57-60.

che Wurzeln berufen kann<sup>23</sup>. Christus selber wurde besonders in der altkirchlichen Literatur in der Gestalt eines Kindes behandelt, und VALENTINUS wird die Vision eines neugeborenen unmündigen Kindes, das sich selber als Logos ausgibt, zugeschrieben.<sup>24</sup> Der Anlass zur letztendlichen Bekehrung des AUGUSTINUS zum Christentum, die zufälligen Rufe eines Kindes „Tolle, lege! Tolle, lege!“, die als göttlicher Befehl aufgefasst wurden, die Bibel zu lesen, erinnert an eine solche Kinderdivination.<sup>25</sup>

Bezüglich der Identität des göttlichen Kindes wird nun anzunehmen sein, dass es sich um das Horuskind als Archetyp des göttlichen Kindes in dieser Zeit handelt. Terminologisch vielleicht nicht ganz einwandfrei – die Ergebnisse der Dissertation von S. SANDRI werden hier sichereren Grund schaffen – will ich diesen Horusknaben vorerst Harpokrates nennen, obwohl der Begriff im Ägyptischen mit bestimmten Konnotationen besetzt gewesen sein mag und der *pWien* D. 12006 das Kind nie so nennt. Vielmehr ist im Demotischen von *ʿl* die Rede.<sup>26</sup> Der Begriff kommt außerdem häufiger vor allem noch im magischen *pLondon-Leiden* (*ʿlw*) vor und ist im Koptischen als  $\alpha\lambda\omicron\upsilon$  belegt. In onomastischen Belegen werden Eigennamen mit *ʿlw* wie theophore Namen gebildet (also etwa *pa-pʿlw* „der des Kindes“). Das wie der Gebrauch des Wortes im magischen *pLondon-Leiden* im Vergleich zu *hm-hl* legt nahe, dass es sich bei *ʿlw* um die Bezeichnung eines übermenschlichen Kindes handelt.

<sup>23</sup> Ps. 8, 3; Mt. 21, 15.

<sup>24</sup> Siehe dazu COURCELLE, in: *RAC* III, 1241f., s.v. „Divinatio“; CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 65, Tübingen 1992, 205-217.

<sup>25</sup> AUGUSTINUS, *Conf.* VIII, 29f. Vgl. dazu den Kommentar von J.J. O'DONNELL, *Augustine – Confessions* III. *Commentary on Books 8-13, Indexes*, Oxford 1992, 61 und 63.

<sup>26</sup> Ausführliche Belege und Herleitung des Folgenden bei STADLER, in: J. ASSMANN & M. BOMMAS (Hgg.), *Ägyptische Mysterien?*, München 2002. Die dort angenommene Identität von *ʿl* und *l(w)l* „Kind“ ist nicht unumstritten, weil auch eine Etymologie *nm > l(w)l* vertreten werden kann. (VAN LANDUYDT, *The Soter Family: Genealogy and Onomastics*, in: S.P. VLEEMING (Hg.), *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*, PLB 27, Leiden / New York / Köln 1995, 78).

Von den onomastischen Belegen ausgehend ist festzustellen, dass im magischen *pLondon-Leiden* zwischen den Wörtern *ʿlw* und *hm-hl* ein semantischer Unterschied besteht, der auf die Rolle oder die spezifische Funktion im jeweiligen Kontext hinweist. Denn *ʿlw* wird dann verwendet, wenn das Kind mit einem göttlichen Wesen mythisch überhöht identifiziert wird, um im Übertragungsmechanismus des magischen Spruches auf ein mythisches Ereignis die Götter zur Unterstützung beim Erfolg des Zaubers bzw. der Divination zu bewegen oder sogar zu zwingen.<sup>27</sup> Dagegen bezeichnet *hm-hl* dann das Kind, auf das als zu verwendendes Medium Bezug genommen wird und das tatsächlich physisch vor dem Magier und zeitlich vor seiner magischen Identifikation mit einem Gott und Übernahme einer Rolle steht. *ʿlw* ist also als das „göttliche Kind“ und *hm-hl* das „normale Kind“ wiederzugeben. Eine solche Bedeutung von  $\alpha\lambda\omicron\gamma$  lässt sich sogar bis in das Sahidisch-Koptische und die gnostischen Nag-Hammadi-Kodices hinein verfolgen. Die Schreibung des Wortes *ʿl* im Wiener Papyrus mit dem Sonnendeterminativ gibt ferner einen weiteren Hinweis auf das göttliche Wesen und ist durch die ab der Spätzeit häufige Gleichsetzung des Horuskindes mit der neugeborenen Sonne verständlich. So unspezifisch *ʿl* selber also ist, so sehr gibt es doch Hinweise auf das Wesen des Kindes. Es stellt eine Versuchung dar, die bislang semitische Etymologie, die für *ʿl* vorgeschlagen wurde,<sup>28</sup> durch eine innerägyptische zu komplementieren, denn bereits in den Pyramidentexten wird *ʿr* „aufsteigen“

<sup>27</sup> Der Mechanismus des Transfers in die göttlich-mythische Sphäre ist überraschenderweise in R.K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, SAOC 54, Chicago 1993, nicht behandelt. Dafür ist es von demselben Autor aber in „Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt“, in: J.P. ALLEN et al (Hgg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Yale Egyptological Studies 3, New Haven 1989, 105, erwähnt. Siehe auch Y. KOENIG, *Magie et Magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris 1994, 57-60.

<sup>28</sup> W. SPIEGELBERG, *Ägyptische und griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit*, Leipzig 1901, 21\*f. Gefolgt von: J. ČERNÝ, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge u.a. 1976, 4.



mit dem Namen des Sonnengottes  $r^c$  in Verbindung gebracht.<sup>29</sup> Diese Etymologie ist auch für das Neue Reich durchaus belegt und das dahinterstehende ägyptische Konzept,  $r^c$  habe mit dem Rückzug des Sonnengottes an den Himmel nach der Rebellion gegen ihn zu tun, lässt sich bis in die demotischen Quellen hineinverfolgen.<sup>30</sup> Leider findet sich aber bislang kein ägyptischer Text, der  $i^c r$  „aufsteigen“ mit  $\epsilon l$  „göttliches Kind“ explizit in einen inhaltlichen Zusammenhang brächte. Doch wäre es nicht überraschend einen solchen zu finden, weil Pre gerade nach der Niederwerfung der Rebellion gegen ihn sich in ein Kind verwandelt, um als Pre-Harpokrates zwischen den Hörnern der Kuhgöttin zum Himmel aufzusteigen.<sup>31</sup>

Der Text bietet aber zusätzlich gewisse Anhaltspunkte für eine Identifizierung des Kindes mit einer Horus-Form, denn Isis und das Kind verwenden Pronomina der ersten Person und der zweiten Person Singular. Nach II 13f. ist das Papyrusdickicht der Schauplatz des Dialoges und darin liegt ein Hinweis auf ein Gespräch der Isis mit dem Horusknaben. Ferner prophezeit das Kind, dass die Kampfeslust der Isis es – d.h. das Kind – erfreuen wird (III 19f.). In einer Zwischenfrage der Isis (III 29) wird die erste Person Plural verwendet: „Werden wir ins Fayum gehen?“

Gegen eine Gleichsetzung des Kindes mit einer Horus-Form scheinen aber die Sorgen der Isis, die mit ihrem Sohn Horus befasst sind und im Text behandelt werden, zu sprechen, denn es ist nicht leicht zu verstehen, warum Isis gerade das Objekt ihrer Sorgen über dessen Zukunft befragen soll. Eine Lösung läge darin, die gemeinsame Horus-Wurzel für „Horus, das Kind“, und „Horus, Sohn der Isis“, als nicht mehr allzu stark anzunehmen, so dass

<sup>29</sup>  $i^c r$  „aufsteigen“ (>  $\epsilon r i$ ,  $\Delta \lambda \epsilon$ ) –  $r^c$  „Re“: PT 452 b; 1695 b – vgl. E. EDEL, *Altägyptische Grammatik I*, AnOr34, Rom 1955, § 428 bb. (Hinweis Prof. FISCHER-ELFERT.)

<sup>30</sup> M. SMITH, *On the Primaevial Ocean*, The Carlsberg Papyri 5, Carsten Niebuhr Institute Publications 26, Kopenhagen 2002, 102f.

<sup>31</sup> *pCarlsberg 462*, II 4-6: SMITH, P. Carlsberg 462. A Fragmentary Account of a Rebellion Against the Sun God, in: P. FRANSEN & K. RYHOLT (Hgg.), *A Miscellany of Demotic Texts and Studies*, The Carlsberg Papyri 3, Carsten Niebuhr Institute Publications 22, Kopenhagen 2000, 98f. und 104f.

zwei verschiedene Gottheiten wahrgenommen werden konnten und hier das Phänomen der Differenzierung<sup>32</sup> oder Götterspaltung<sup>33</sup> zu beobachten ist. Schon früh wurden verschiedene Horus-Götter ausdifferenziert zu „Horus der Große/Ältere“ (Haroëris, *hr wr*) und „Horus, der Sohn der Isis“ (Harsiese), dann ab dem Neuen Reich aus Harsiese noch „Horus, das Kind“ (Harpokrates).<sup>34</sup>

In einem in Edfu überlieferten und in dieser Tradition stehenden Mythos handeln zwei Horus-Gottheiten zusammen und nebeneinander, wenn zunächst Horus von Edfu als Beschützer der mit Horus, Sohn der Isis, schwangeren Isis auftritt, dann sich über die Geburt Harsieses freut und schließlich diesen bei seinem Kampf um sein Erbe gegen Seth und seine Gefährten unterstützt.<sup>35</sup> Harsiese tritt neben Haroëris und Horus von Edfu auf und so muss wohl auch der Horusknabe neben Harsiese auftreten können, wenn der Horusknabe eigene Bedeutungsgehalte zugeschrieben bekommt. Freilich ist diese Götterspaltung nicht immer sauber durchgehalten und in einem mythologischen Kontext nicht zwingend notwendig.

Harpokrates wurde in der ptolemäischen und römischen Zeit als die Verkörperung der Sonne in den ersten zwei Tagesstunden gesehen,<sup>36</sup> und die Assimilation des importierten jugendlichen, in der Ikonographie anfangs bartlosen Sonnengottes Heron, der im Fayum verehrt wurde,<sup>37</sup> an Harpokrates bringt diesen noch weiter mit solaren Wesenszügen in Verbindung. Ferner ist im *pCarlsberg* 462, II 15 *p<sup>3</sup>-r<sup>c</sup>-hr-p<sup>3</sup>-hrt* „Pre-Harpokrates“ als Name des Pre genannt, was auf die Vorstellung des Sonnengottes als Sohn des

<sup>32</sup> BERNER, in: *GM* 19, 1976, 68.

<sup>33</sup> JANKUHN, in: *LÄ* II, 709-711, s.v. „Götterspaltung“.

<sup>34</sup> S. MERCER, *Horus, Royal God of Egypt*, Grafton 1942, 130-133; SCHENKEL, in: *LÄ* III, 14-25, bes. 20, s.v. „Horus“.

<sup>35</sup> *Edfou* VI, 213, 15 - 223, 2; KURTH, Über Horus und Osiris, in: *Fs Kákosy*, 273-278.

<sup>36</sup> Siehe MEEKS, in: *LÄ* II, 1004, s.v. „Harpokrates“; vgl. DARESSY, in: *ASAE* 17, 1917, 200-202; EL-KHACHAB, in: *JEA* 57, 1971, 132-145. Vgl. *Edfou* VI, 220, 11; M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, BdE 20, 2, Kairo 1954, 817.

<sup>37</sup> NACHTERGAEL, in: *CdE* 71, 1996, 136f.

Osiris zurückgeht, weil Re aus Osiris verjüngt nach der nächtlichen Vereinigung der beiden Götter hervorgeht und insofern ein Sohn des Osiris ist, also Horus.<sup>38</sup> Daraus ließe sich das Sonnendeterminativ von *ʿl* im Text erklären.

Harpokrates also war als Kindgott ein mythischer Präzedenzfall, der selbst ursprünglich des Schutzes gegen böse Mächte bedurfte. Deswegen und wegen seiner teilweisen Fusion mit Bes ist es vorstellbar, dass sich hieraus in einem weiteren Schritt eine Harpokrates-Gottheit entwickelt, die von dem Aspekt des Isis-Sohnes losgelöst wird und somit für die schutzsuchende Isis, wie für menschliche Mütter, als Ansprechpartner fungieren kann, während Harsiese das Objekt des Schutzes bleibt. Harpokrates stellte in römischer Zeit die Gestalt eines Kindgottes schlechthin mit solaren Assoziationen dar, und so mag der Verfasser des Textes, der im *pWien D. 12006* überliefert wurde, wenn er sich auf ein *ʿl* mit Sonnendeterminativ – unter Umständen bewusst allgemein bleibend – bezieht, an Harpokrates gedacht haben. Die Hinweise im Isis-Abschnitt selber auf „hier im Papyrus dickicht“, der Gebrauch des Suffixpronomens der ersten Person Plural und einmal der zweiten Person Singular masculinum in der Rede der Isis und des Suffixpronomens der ersten Person Singular in der Rede des Kindes werden damit verständlich.

Damit sind wir beim Problem der Funktion des Textes angekommen, das mit zwei anderen verbunden ist, die hier nicht näher besprochen werden können, nämlich dem Problem der Zweiteiligkeit und dem der Funktion des Zahlensystems. Eingangs hatte ich ja bereits darauf hingewiesen, dass ab Kolumne IV die Abschnitte nicht mehr dem Frage-Antwort-Schema folgen, sondern kurz mythische Ereignisse charakterisieren, um daraus eine Deu-

---

<sup>38</sup> Stelle publiziert von SMITH, in: FRANSEN & RYHOLT (Hgg.), *A Miscellany of Demotic Texts and Studies*, zu den Sonnenqualitäten siehe besonders S. 98f. und 105-107. Dort auch ausführliche Diskussion des Sonnengottes als Sohn des Osiris.

tung abzuleiten. Oder es werden Aussagen wie in Lebenslehren getroffen. Der Einleitungsabschnitt mit seinem Kalender, wann der Text zu gebrauchen ist (was eine Parallele in *PGM VII*, 274-281, aus dem 3. oder 3./4. Jahrhundert n. Chr. findet), und die Aussagen, es sei ein Fragenkatalog und ein  $\varrho$  hätte sich zu beugen – eine Anweisung, die stark an Divinationsvorgänge des magischen *pLondon-Leiden* erinnert –, lassen vermuten, dass es sich hierbei um einen Orakelpapyrus zum Hausgebrauch handelt. Dabei bezeichnete  $\varrho$  in der Einleitungssektion wie auch im magischen *pLondon-Leiden* ein göttliches Kind im Mythos oder ein durch bereits vollzogene Riten in die mythische Sphäre transponiertes Kind.<sup>39</sup> In diesem Falle könnte sich das Zahlensystem als ein Instrument erweisen, um bestimmte Aussagen zu divinatorischen Zwecken zu ermitteln, nachdem eine Folge von drei Ziffern durch ein Zufallsprinzip ermittelt wurde. Dem steht jedoch die Konstruktion des Zahlensystems entgegen, denn jede Ziffer müßte mit jeder Ziffer auf den drei Positionen kombinierbar sein (also  $10^3 = 1000$  Kombinationen). Das ist aber trotz des nicht vollständigen Erhaltungszustandes sicher auszuschließen. Die These der Orakelspruchermittlung durch das Zahlensystem steht insofern auf unsicherem Boden.

Einer solchen Auffassung widerspricht ferner der erste Teil (Kolumne I bis III), der nicht nur Aussagen nach einer Kurzcharakterisierung der Situation bringt, wie im zweiten Teil (Kolumne IV bis IX), sondern einen Dialog, in dem Isis Antworten eines göttlichen Kindes auf ihre Fragen erhält. Der erste Teil erscheint somit für einen Orakelpapyrus ungeeignet, wäre nur der zweite Teil erhalten, bestünde mit der divinatorischen Deutung keine Schwierigkeit. Es ist daher denkbar, dass der Isis-Kind-Dialog als beispielhafte Erzählung, die als mythischer Präzedenzfall von Überwindung bedrückender Zeiten der Verfolgung und Unterdrückung dienen kann, dem ei-

---

<sup>39</sup> STADLER, in: J. ASSMANN & M. BOMMAS (Hgg.), *Ägyptische Mysterien?*, München 2002.

gentlichen Orakelabschnitt vorgeschaltet wurde. Das erforderte hingegen keine Ziffernfolge, die sich in das Gesamtzahlensystem einbettete, weil eine solche Einleitungssektion keine unmittelbare divinatorische Relevanz hätte. Andererseits ist auch erwägenswert, dass, falls ein Abschnitt aus dem ersten Teil ermittelt würde, die Frage eher sekundäre Bedeutung hätte und vielmehr die Antwort des Kindes im Zentrum des Interesses stand. Das erscheint zwar zunächst etwas eigentümlich, doch ergibt sich daraus eine Erklärung für die Zweiteiligkeit und dafür, dass die Antworten nur im weitesten Sinne auf die Fragen der Isis passen. Denn demnach wäre der Papyrus nicht als narrative Einheit, sondern als eine Sammlung von Abschnitten unterschiedlicher Aussagen konzipiert, die nur wegen ihrer Grundaussage „Es gibt Kraft nach Not.“ oder der Aufforderung zu ma'atgemäßem Verhalten zusammenhängen. Für die erste Aussage eignet sich Isis ganz besonders, weil sie die schwierige Zeit der sethischen Gewaltherrschaft überstanden und ihrem Sohn als rechtmäßigem Herrscher zum Durchbruch verholfen hat. Diese Überwindung des Bösen ließ sie als mächtige Fürsprecherin für in Bedrängnis befindliche Sterbliche erscheinen.

Ein derartiger eher optimistischer Ansatz steht allerdings einem Orakeltext entgegen, der auch zukünftige Widrigkeiten in Erwägung ziehen sollte, wie das auch andere Beispiele für divinatorische Texte tun. Für die nicht-dokumentarischen, literarischen und subliterarischen Texte aus Soknopaiu Nesos wurde vorgeschlagen in ihnen Exzerpte von Priestern zum Privatgebrauch oder zur Unterweisung der Kinder zu sehen.<sup>40</sup> Liegt hier also ein eher pädagogischer Ansatz zugrunde, indem den zu unterweisenden Kindern durch einen angeblichen Blick in die Zukunft anhand von Mythen und weisheitlichen Aussagen vor Augen geführt werden sollte, dass Not kein dauerhafter Zustand ist, andererseits aber ethisches Verhalten Betrübnis fernhalten wird? Sollten magische Handlungen diesem Erziehungs-

---

<sup>40</sup> VAN MINNEN, in: *JJP* 28, 1998, 99-184.

ziel in den Augen der Kinder höhere Glaubhaftigkeit verschaffen? Das muss ebenso Spekulation bleiben, wie die Frage nach dem Umfeld: Entweder kam der Text in der Privatsphäre vielleicht unter Einbeziehung eines Priesters und eines Kindes als Medium mit mantischen Fähigkeiten – manches der hier angestellten Überlegungen spricht dafür –, oder im Tempelritual zum Einsatz, wofür die Hinweise auf ein Isis-Orakel als Teil des Tempelkultes im Fayum<sup>41</sup> ins Feld geführt werden können.

<sup>41</sup> H. BEINLICH, *Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, ÄA 51, Wiesbaden 1991, 240f. (Z. 1021-1038).