

ÄGYPTOLOGISCHE FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON
ALEXANDER SCHARFF

PROFESSOR DER ÄGYPTOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

HEFT 8

HELMUTH JACOBSON

**DIE DOGMATISCHE STELLUNG
DES KÖNIGS IN DER THEOLOGIE DER
ALTEN ÄGYPTER**



VERLAG J. J. AUGUSTIN, GLÜCKSTADT-HAMBURG-NEW YORK
1939

**DIE DOGMATISCHE STELLUNG
DES KÖNIGS IN DER THEOLOGIE DER
ALTEN ÄGYPTER**

DIRECTOR'S LIBRARY
ORIENTAL INSTITUTE
UNIVERSITY OF CHICAGO

HELMUTH JACOBSON



VERLAG J. J. AUGUSTIN, GLÜCKSTADT-HAMBURG-NEW YORK
1939

Gedruckt als Münchener Dissertation
Referent: Prof. Dr. A. Scharff
Tag der mündlichen Prüfung: 10. 2. 1938

DEM ANDENKEN MEINES VATERS



DRUCK VON J.J. AUGUSTIN, GLÜCKSTADT-HAMBURG-NEW YORK
PRINTED IN GERMANY

VORWORT

Vorliegende Arbeit ist das Ergebnis längerer ägyptologischer und religionsgeschichtlicher Studien. Schriften von Frazer, v. d. Leeuw, Lévy-Brühl, Moret u. a., dann vor allem die Lektüre ägyptischer Texte bei Kurt Sethe in Berlin führten mich mehr und mehr zur Beschäftigung mit der altägyptischen Religion. Dabei fiel mir immer wieder die eigentümlich zentrale Stellung auf, die der Pharao selbst in Märchen, Mythen und Kulte der alten Ägypter einnimmt. Auf Vorschlag von Herrn Professor Scharff begann ich dann zunächst die Fragen des ägyptischen Gottkönigtums in der Zeit des NR zu untersuchen. Doch führte die Bearbeitung des Gegenstandes schließlich zur Behandlung der Frage, welchen Sinn und welche Bedeutung das religiöse Königtum für den alten Ägypter überhaupt gehabt habe. Die vorliegende Arbeit stellt so den Versuch einer Sinndeutung dar. Sie wurde von der Münchner Universität, Philosoph. Fakultät, I. Sektion, als Dissertation angenommen. Dem Herausgeber, meinem verehrten Lehrer Herrn Professor Dr. A. Scharff, möchte ich auch an dieser Stelle für seine Bemühungen um Fertigstellung der Arbeit meinen herzlichsten Dank aussprechen.

München, Dezember 1938

Helmuth Jacobsohn.

INHALT

	Seite
I. Einleitung.	
Das Königtum nimmt in den heidnischen Religionen eine bedeutsame Stellung ein	11—12
II. Hauptteil.	
Die Alten Ägypter glaubten an ein göttliches Wesen, das vom Schöpfergott fortlebte über die andern Göttergenerationen und sämtliche Königsgenerationen hin bis zum jeweils regierenden König und in ihm wieder die Werke des Schöpfergottes vollbrachte.	
Erstes Kapitel.	
Die Gottheit inkarniert sich im König	13—27
§ 1: Der König als Sohn und Inkarnation des Ka-Mutef („Stiers seiner Mutter“) Die Geschichte des Schöpfergottes im Papyrus d'Orbiney: S. 13—15. — Die 3 Phasen des Kamutef: S. 15—16. — Einzelformen des Kamutef: S. 17—21. — Die „Götterneunheit“ als Mutter-Gattin des Kamutef: S. 21—22.	13—22
§ 2: Der Mond als Kamutef und seine Beziehungen zum König	22—27
Die 3 Phasen des Mondes als Kamutef: S. 22—24. — Mond, König und Kamutef: S. 24—27.	
Zweites Kapitel.	
Die Dynastie ist Trägerin der göttlichen Schöpferkraft	28—48
§ 1: Die Ahnenreihe der Dynastie als Generationenreihe des Schöpfer- und Zeugungsgottes	28—29
§ 2: Zeugungsgott, König und Ahnen beim Fest des Min	29—36
Einleitendes: S. 29—30. — Die Große Prozession (Ithyphallischer Gott, König, „weißer Stier“, Göttergenerationen und Ahnenreihe): S. 30—33. — Der Höhepunkt des Festes: Die Opferszene (Gott, König und Ahnen; Stier und Ahnen): S. 33—36.	
§ 3: Zur Entwicklung des Min-Kultes in seiner Form unter Ramses II. und Ramses III.	36—40
§ 4: Dreigestaltiger Schöpfer- und Zeugungsgott, Ahnen-Mittler und regierender König im Opferritual für Amenophis I. (Papyrus Chester Beatty Nr. IX.) Der dem üblichen Totenkult entsprechende Teil des Rituals: S. 40—42. — Besonderer Anhang für das täglich (?) gesprochene Ritual Amenophis' I.: S. 42—44. — Besonderer Anhang für das „Große Fest des Amun“: S. 44—46. — Besonderer Anhang für das Mondfest des sechsten Monats-tages: S. 46.	40—46
§ 5: Gottheit, König und Thronfolger beim Hebsed	46—48
Drittes Kapitel.	
Die göttliche Schöpferkraft ist der Ka.	49—61
§ 1: Vorbemerkungen	49—51
Herz und Mund: S. 49—50. — Libation: S. 50—51.	
§ 2: Gottheit, Ahnen-Mittler und Ka des Königs im Kult für den „Ahnen“ Sesostris in Semneh	51—54

§ 3: Der Ka als schöpferisches Bindeglied zwischen König, Gottheit und Dynastie Die Gottheit und die in ihr enthaltene Dynastie als Ka des Königs: S. 55—58. — Der Ka als Ka-Mutef: S. 58. — Dreieinigkeit Gott-König- Ka: S. 58.	Seite 55—58
§ 4: Der Ka als schöpferisches Bindeglied zwischen dreieiniger Gottheit und Volk	58—61
III. Schluß.	
Religionsgeschichtliche Verbindungslinien laufen vom „dreieinigen“ Schöpfergott der alten Ägypter über die graeco-ägyptische Mystik bis zur göttlichen Drei- einigkeit des Neuen Testaments	62—68
Dreieinigkeit und Gottesmutter im alten Ägypten und im NT: S. 62—64. — Die Linie Ka (Kamutef) — Pneuma — Heiliger Geist: S. 64—65. — Das Dogma von der Jungfrauengeburt im NT anstelle des Dynastiekultes im alten Ägypten: S. 65—68.	
Anhang.	
Vermutungen über den Ursprung des Kamutef und des „dreieinigen“ Schöpfer- gottes	69—71
Abkürzungen	72

I. EINLEITUNG.

Das Königtum nimmt in den heidnischen Religionen eine bedeutsame Stellung ein.

Die vergleichende Religionswissenschaft der letzten Jahrzehnte hat sich eingehend mit der Einrichtung und dem Ursprung des Königtums befaßt. Denn bei der Beschäftigung mit den Religionen der alten Völker ebenso wie den Religionen „primitiverer“ Völker unserer Zeit fand man allenthalben, welch einen entscheidenden und bedeutungsvollen Rang das Königtum in den Glaubensvorstellungen der Menschen einnahm. Vor allem ist es James G. Frazer, der darauf hingewiesen hat, wie in den verschiedensten Gebieten der Erde das Königtum sein Amt und seine Einrichtung von der Gottheit selbst herleitet, ja, daß der König selbst den Gott in seiner irdischen Gestalt verkörpert.

Nun liegt es im Wesen eines jeden Gottes, Schöpfer zu sein. Wenn später im Synkretismus, etwa bei den Griechen, verschiedene Götter einzelne Aufgaben zuerteilt bekommen, so erscheinen diese Götter bereits nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt. Der Gott, der ursprünglich, oft in einem engen Bezirk, als Schöpfer verehrt und kultisch bedient wurde, war der Erschaffer von Mensch, Tier und Pflanzen seines Gebietes und hatte als solcher oft geradezu den Charakter eines Zeugungsgottes, sei es daß er als Stier, Bock oder Widder verehrt wurde oder in der Gestalt eines ithyphallischen Mannes.

Frazer zeigt uns nun in seinem Werk „The Golden Bough“,¹ daß die immer wiederkehrende irdische Erscheinung des schaffenden Fruchtbarkeitsgottes bei vielen Völkern der einzelnen Erdteile eben der König war, und daß sich von dieser Vorstellung her so viele merkwürdige Riten und Zeremonien herleiten, die mit oder an dem König bei seinen Lebzeiten oder nach seinem Tode vorgenommen wurden.

So war in Afrika, teilweise noch bis ans Ende des 18. Jahrhunderts, die Sitte des „heiligen Königsmordes“ verbreitet. Der König mußte nach einer gewissen Regierungszeit sterben, um das Volk vor dem Abnehmen seiner Kräfte zu bewahren und einer jugendlicheren, zeugungskräftigeren Inkarnation des Schöpfergottes Platz zu machen. Mit dieser Opferung seiner selbst gewährleistete der König dem Lande das Wachsen und Gedeihen von Mensch, Herden und Korn. So jedenfalls erklärt Frazer den merkwürdigen Brauch. In Zeiten, in denen das in unserm Sinne „logische“ Denken schon weiter fortgeschritten war, konnte dann auch ein Stellvertreter für den König den Opfertod übernehmen, der dann meist als „Scheinkönig“, „Carnevalskönig“ oder „Carnevalsprinz“ für einen oder mehrere Tage das Amt eines Königs bekleidete, bevor er für das Wohl des Volkes geopfert wurde. Warum diese „Carnevalszeit“ (z. B. in Babylonien) gerade im Frühling stattfand, und welche Zusammenhänge sonst bestanden zwischen Tod des Königs, Wachstum des Kornes, auch Hinwegnahme von Sünden und Verbrechen, das alles ist ausführlich und eingehend dargestellt in dem Frazerschen Werk.

Nun hat der französische Ägyptologe Alexandre Moret versucht, die Frazerschen Gedankengänge für die Erklärung religiöser Vorstellungen und Bräuche im Alten Ägypten nutzbar zu machen. Vor allem in seinem Buche „Du caractère religieux de la royauté pharaonique“, dann auch in seiner kleinen Schrift: „La mise à mort du dieu en Egypte“ und zahlreichen andern Abhandlungen zeigt Moret die engen Beziehungen, die den ägyptischen König vor allem mit dem Königs-, Acker- und Totengott Osiris verbinden. Diese engen Beziehungen des ägyptischen Königs zu Osiris sieht Moret auch im Hebsed, das wir uns gewöhnt haben mit dem Ausdruck „Jubiläumsfeier“ des Königs wiederzugeben. Moret faßt das Hebsed gewissermaßen als einen humanisierten „heiligen Königsmord“ auf, der am ägyptischen König in symbolischer Weise vollzogen wird, und dem die kultische Wiedergeburt und Erneuerung der göttlichen

¹ Deutsche abgekürzte Ausgabe: „Der goldene Zweig (Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker)“. Leipzig 1928.

Lebens- und Schöpferkräfte folgt. Diesem humanisierten Stadium des Brauches muß aber nach Moret eine wirkliche Königsopferung in vorgeschichtlicher Zeit vorausgegangen sein.

Moret weist ferner daraufhin, wie der ägyptische König gerade als Gott auch dazu berufen ist, sein Land als Priester bei den andern Göttern und in ihrem Gefolge den Toten zu vertreten, wie er auf der andern Seite König von Ägypten ist eben als Sohn und Erbe der Götter, die selbst einst in grauer Vorzeit das Land als Könige beherrschten. So erklärt es sich Moret, daß in geschichtlicher Zeit Götter-, Königs- und Totenkult miteinander verschmelzen, und daß die Priester (als Stellvertreter des Königs selbst!) den Göttern in ihren Tempeln, den Toten (Königen wie Privatleuten) in ihren Gräbern und den Statuen des regierenden Königs an ihren Standorten die gleichen Opfer bringen, die gleichen Litaneien dazu singen und die gleichen Riten an ihnen vollziehen.

Der eigentliche Königsgott, der gleichzeitig Acker- und Totengott ist, bleibt für Moret immer Osiris. Der Sohn des Osiris und der Isis ist Horus. Auch er steht in engster Beziehung zum König, und zwar scheint es Moret, als sei der König in seiner aktiven Rolle als Priester der Götter und Toten immer dem Horus gleich. Dagegen in seiner passiven Rolle, wenn an ihm die Wiedergeburtssitten vollzogen werden, gilt der König Moret als Osiris, der gestorben ist und eben deshalb zu neuem Leben erweckt werden muß.

Nun ist es sehr fraglich, ob Osiris in vorgeschichtlicher Zeit wirklich schon die Bedeutung gehabt hat, wie sie ihm von manchen zugeschrieben wird. Und in vorgeschichtliche Zeiten müssen wir zurückgehen, wenn wir die Ursprünge wesentlicher Züge der ägyptischen Religion erforschen wollen. Und dazu gehört auch gerade die Rolle, die der König als Gott im Glauben des alten Ägypters spielt. Daß dessen Auffassung vom Königtum auf so frühe Zeiten zurückweist, wird denn auch von niemandem bestritten. Vor allem Sethe ist in seiner jahrelangen Beschäftigung mit den Pyramidentexten zu der Auffassung gekommen, daß diese Texte religiöse Vorstellungen und Anspielungen auf politische Ereignisse enthalten, die zum Teil vielleicht um Jahrtausende hinter der Zeit zurückliegen, in der sie aufgezeichnet sind.¹ Daß, wie Sethe annimmt, die Gestalt des Osiris enge Beziehungen zu Vorderasien aufweist, kann nicht bestritten werden. Die Osirissage selbst deutet ja ganz offen die Verbindung mit Byblos an. Und Ähnlichkeiten zwischen den Mysterienkulten für Osiris und denen für die vorderasiatischen Frühlingsgottheiten scheinen in der Tat zu bestehen. Dagegen ist das, was etwa Frazer im einzelnen über Osiris vermutet, nicht zu halten.² Ebenso werden wir heute nicht mehr mit Sethe annehmen dürfen, daß Osiris ursprünglich ein vorgeschichtlicher König war, der als Führer eines vorderasiatischen Eroberervolkes in Ägypten das erste Einheitsreich von Heliopolis gegründet habe und danach zum Gott erklärt worden sei. Nach Junker³ ist Osiris zu seiner Bedeutung als „Großer Gott“ überhaupt erst am Ende des AR gekommen, d. h. erst in eben der Zeit, in der die Texte aufgezeichnet wurden, die gerade ihn so besonders hervorheben. Es kommt hinzu, daß v. Bissing und Kees in ihren „Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures“⁴ ziemlich eindeutig nachgewiesen haben, daß auch im Hebsed offenbar Osiris längst nicht die Rolle spielt, die ihm Moret zuweist. Daß aber auch der ägyptische König enge Beziehungen zu Fruchtbarkeitsgöttern hat und unter Umständen selbst als die Verkörperung eines solchen Gottes auftritt, darauf hat erst neuerdings wieder van der Leeuw hingewiesen in seiner „Phänomenologie der Religion“ (Tübingen 1933), und es bleibt zu untersuchen, welche Gottheit es ursprünglich gewesen sein mag, die sich im König verkörperte, wie sich die Ägypter diese Verkörperung etwa vorgestellt haben, und welchen Sinn sie ihr im einzelnen beilegte.⁵

¹ S. „Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter“ und: Kommentar zu den Pyramidentexten.

² S. dazu auch Gardiners Besprechung von „The Golden Bough“, 3. Aufl., JEA II, 121 ff.

³ Giza II, S. 52 f.

⁴ Abhdl. Bayr. Ak., Phil. u. hist. Kl., Bd. 32, Abh. 1.

⁵ Nach Fertigstellung meines Manuskripts erschien die Dissertation von E. Otto: „Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten“, Leipzig 1938. Auf diese auch für unser Thema recht aufschlußreiche Arbeit habe ich nun nachträglich in verschiedenen Anmerkungen (zitiert als E. Otto, „Stierkulte“) hingewiesen.

II. HAUPTTEIL.

Die alten Ägypter glaubten an ein göttliches Wesen, das vom Schöpfergott fortlebte über die andern Göttergenerationen und sämtliche Königsgenerationen hin bis zum jeweils regierenden König und in ihm wieder die Werke des Schöpfergottes vollbrachte.

ERSTES KAPITEL.

DIE GOTTHEIT INKARNIERT SICH IM KÖNIG.

§ 1: Der König als Sohn und Inkarnation des Ka-Mutef („Stiers seiner Mutter“).

Es gibt aus dem NR ein Märchen, das zahlreiche Anspielungen auf uralte religiöse Vorstellungen der Ägypter zu enthalten scheint: das „Märchen von den zwei Brüdern“, das im sogenannten „Papyrus d'Orbiney“ aufgezeichnet ist. Der Held der Erzählung ist Bata. Den Namen kann man vielleicht mit „Seele des Landes“, „Verkörperung des Landes“ übersetzen. Bata lebt bei seinem älteren Bruder Anubis und dessen Frau. Er hütet das Vieh des Bruders und bestellt sein Feld. Der Name des Bata wird ebenso wie der des Anubis mit dem Zeichen für „Gott“ determiniert, und die Erzählung scheint darzutun, daß er nicht einfach ein Knecht seines Bruders war, sondern ein Gott des Feldes und der Herden¹: er versteht die Sprache der Rinder und weiß sie immer dorthin zu führen, wo gutes Kraut wächst. „So gediehen die Rinder, die er hütete, vorzüglich und kalbten sehr oft.“

Im Frühjahr, zu der Zeit, wenn die Nilüberschwemmung sich wieder verläuft, pflügen die beiden Brüder das Land und säen Korn in die Erde. Einmal schickt Anubis seinen Bruder nach Hause, um neues Korn zum Säen zu holen. Bata geht in den Stall, in dem Weizen und Gerste aufgespeichert liegen, und kommt mit fünf Säcken voll Korn auf der Schulter wieder daraus hervor. Die Frau des Anubis bewundert ihn wegen seiner Kraft, die sie täglich zu sehen bekommt, und versucht ihn zu verführen. Bata aber wird zornig über ihre Schlechtigkeit. „Sieh, du bist doch für mich wie eine Mutter, und dein Mann ist für mich wie ein Vater, denn er als der Ältere hat mich aufgezogen.“, sagt er zu ihr. Er verspricht aber, sie nicht zu verraten. Am Abend verleumdet die Frau den Bata bei ihrem Gatten und verdreht alles ins Gegenteil. „Bin ich denn nicht deine Mutter? Und dein älterer Bruder ist doch für dich wie ein Vater“, habe sie gesagt. Sie fordert den Tod des Bata von ihrem Mann. Mit Hilfe der Kühe seiner Herde, die ihn warnen, und mit Hilfe des Sonnengottes Re-Harachte, der ein großes Wasser zwischen den beiden Brüdern entstehen läßt, entgeht aber Bata mit knapper Not dem Tode. Er rechtfertigt sich vor seinem Bruder. Gleichzeitig gebraucht er ein scharfes Stück Schilfgras als Messer und schneidet sich damit sein Glied ab, so daß er „matt und elend“ wird. Er wird nie mehr an einem Ort sein, wo sein Bruder ist, sondern er wird in das „Tal der Zeder“ gehen. Dort wird er sein Herz auf die Blüte der Zeder legen. Wenn die Zeder umgehauen ist, wird er sterben. Davon wird sein Bruder erfahren, und erst dann soll er kommen, um das Herz des Bata zu suchen. Wenn er es gefunden hat, soll er es in einen Krug mit kaltem Wasser legen, dann wird Bata „wieder aufleben“ usw. So geht er fort in das „Tal der Zeder“, und Anubis kehrt nach Hause zurück, tötet seine Frau und wirft sie den Hunden vor.

Bis zu dieser Begebenheit stellt Bata gewissermaßen den Schöpfergott des Landes in seiner jugendlichen Kraft dar. Anders in dem „Tal der Zeder“, in dem er dann lebt und das wir wohl in der Gegend des Libanon zu suchen haben werden, wo die Ägypter seit alters her ihren Bedarf

¹ Nach Gardiner, Pap. Chester Beatty, I, S. 9 (des Textbandes) gab es auch einen Lokalkult des Bata in Kynopolis.

an Zedernholz zu decken pflegten. Hier baut Bata sich ein Schloß, „weil er sich einen Hausstand gründen wollte“. Eines Tages begegnet er der „Götterneunheit“, als die Götter gerade ihr ganzes Land besichtigen. Sie reden ihn an „mit einem (Munde?)“: „Ach Bata, du Stier der Götterneunheit....!“ Sie erzählen ihm, daß sein Bruder die Frau getötet hat, die ihn verleumdete. Sie haben Mitleid mit seiner Einsamkeit, und ihr Führer Re-Harachte beauftragt den Menschenschöpfer Chnum, ihm ein Weib zu erschaffen, „damit er nicht so allein wohnt.“ „Da machte ihm Chnum eine Hausgenossin, die hatte schönere Glieder als irgendein Weib im ganzen Lande, und der ‚Same‘ jedes Gottes war in ihr“.

Bata ist wohl in der Lage, seine Frau zu ernähren, nun nicht mehr als Feldbesteller und Hüter der Herden, sondern als Jäger. Aber er hat nicht die Kraft, die Frau zu schützen, wenn etwa ein Stärkerer kommen sollte sie fortzuholen. Er warnt seine Frau, nicht aus dem Schloß herauszugehen, damit das Meer sie nicht raube. „Ich könnte dich ja nicht vor ihm retten, denn ich bin ein Weib wie du“. Außerdem liegt sein Herz auf der Blüte der Zeder, und wenn es jemand findet, so ist er in dessen Gewalt. Mit seinen Worten spielt Bata deutlich auf seinen zeugungsunfähigen, d. h. unmännlichen Zustand an. Einen anderen Sinn können die Worte „denn ich bin ein Weib¹ wie du“ überhaupt nicht haben. Daß auch das Herz, das sich nicht in seinem Leibe befindet, vielleicht der ursprüngliche Sitz der göttlichen Zeugungs- und Schöpferkraft ist, werden wir weiter unten sehen.

Die Frau hört nicht auf Batas Befehl und geht doch aus dem Hause. Das Meer erwischt mit dem Beistand der Zeder eine Flechte von ihrem Haar und schwemmt sie nach Ägypten an den Hof des Pharaos. Die „Schreiber und Gelehrten“ des Pharaos sagen: „Diese Flechte gehört einer Tochter des Re-Harachte, in der der Same jedes Gottes ist“. Diese Tochter des Sonnengottes sei ein Geschenk für den König aus einem anderen Lande, und er solle Leute aussenden sie zu suchen. Ein Trupp der Leute kommt auch ins „Tal der Zeder“, aber Bata tötet alle und läßt nur einen übrig, „um es seiner Majestät zu berichten.“ Der König sendet abermals eine Truppe und außerdem eine Frau, die die Frau des Bata mit schönem Schmuck besticht. Sie kommt mit nach Ägypten, „man jauchzt im ganzen Lande über sie“, der König liebt sie sehr und macht sie zur ersten Frau seines Harim, d. h. zur Königin, wie sie an anderer Stelle des Papyrus auch geradezu genannt wird. Sie verrät dem Pharaos das Mittel, Bata, ihren ersten Mann, zu töten: „Laß die Zeder umhauen und zerstören!“ Es werden Soldaten ausgesandt, und in dem Augenblick, als sie die Blüte abschneiden, auf der das Herz liegt, fällt Bata tot um.

Hatten wir im ersten größeren Abschnitt der Erzählung den Gott Bata in seiner jugendlichen Kraft kennen gelernt, dann könnte dieser zweite Abschnitt die Phase des Alterns bis zum gewaltsamen Tode des Gottes darstellen. Es wird uns später klarer werden, daß diese Annahme nicht unberechtigt ist.

Anubis erfährt auf die Weise, die ihm angegeben war, vom Tode seines Bruders und sucht nun drei Jahre lang das Herz des Bata „unter der Zeder, unter der sein jüngerer Bruder abends zu schlafen pflegte“². Und gerade als er des Suchens überdrüssig geworden ist und wieder heimkehren will, findet er das Herz, das vorher auf der Blüte gelegen hatte, nun in Gestalt einer Frucht (!) am Boden liegen. Er legt es in einen Napf mit kaltem Wasser, und in der Nacht, als das Herz sich mit dem Wasser vollgesogen hat, „da schauderte Bata in allen seinen Gliedern und fing an, nach seinem älteren Bruder hinzusehen, während sein Herz noch in dem Napf war.“ Anubis gibt ihm das Herz zu trinken, und in dem Augenblick, wo es „wieder an seiner Stelle (im Körper) stand, da wurde er wieder so, wie er (vorher) gewesen war.“

Das erste, was nun Bata seinem Bruder zu sagen hat, ist, daß er ein großer Stier werden wird, oder auch, daß er gerade dabei ist, ein solcher Stier zu werden. Der Text ist im folgenden nicht ganz klar. Soviel aber ist sicher, daß Bata bei Sonnenaufgang (!) endgültig die Stiergestalt angenommen hat und dann noch am gleichen oder auch am nächsten Morgen mit seinem Bruder, den er auf dem Rücken trägt, zur Residenz des Pharaos gelangt. Er ist ein Stier, „der alle schönen Farben³ hat und dessen Wesen man nicht kennt.“ Der König freut sich sehr, als er den Stier erblickt. „Er brachte ihm zwei große Opfer dar und sagte: ‚Das ist ein großes Wunder, das geschehen ist‘. Man jubelte im ganzen Lande über ihn.“ Anubis bekommt einen Kaufpreis in Gold und Silber für den göttlichen Stier und wird mit Ehrungen und Geschenken in sein Dorf entlassen.

¹ „sich zum Weib machen“ ein Ausdruck für „sich verschneiden“, vgl. Gressmann: „Die orientalischen Religionen im hellenistischen Zeitalter.“ S. 92.

² Die Frage, ob dies etwa eine andere Zeder war usw., braucht uns hier nicht zu beschäftigen.

³ Den Ausdruck „alle schönen Farben“ bezieht Erman in seiner Übersetzung des Papyrus („Die Literatur der Ägypter“, S. 206, Anm. 2) auf die Flecke, an denen man die heiligen Stiere, wie etwa den Apis, erkennt.

Bata aber tritt eines Tages in seiner neuen Gestalt vor die „Dame“, die seine Frau gewesen war, gibt sich ihr zu erkennen und macht ihr Vorhaltungen darüber, daß sie sein Geheimnis verraten und ihn hat töten lassen. Sie bekommt große Angst und gewinnt in einer Liebesstunde dem Pharaos den Schwur ab, den Stier zu schlachten (sie möchte von seiner Leber essen). Der König ist an seinen Schwur gebunden und veranstaltet ein großes Opferfest. Während der Opferung aber schüttelt das göttliche Tier seinen Nacken und läßt zwei Blutstropfen neben die beiden Türpfosten (?) des Palastes fallen. Aus ihnen wachsen in der Nacht zwei große Perseabäume heran. Auch sie sind göttliche Bäume, denen geopfert wird. Eines Tages veranstaltet der Pharaos mit der „Dame“ eine große Ausfahrt, (deren Einzelheiten an Tempelbesuche des Königs in El Amarna erinnern), um die beiden heiligen Bäume zu besichtigen. Und wieder spricht Bata aus den Bäumen zu seiner Frau. Wieder bringt die Frau den König dahin, die Bäume fällen zu lassen (um Möbel daraus zu machen). Das Königspaar selbst ist beim Fällen zugegen. Dabei fliegt ein Holzsplitter ab und dringt in den Mund der Königin (sie wird gerade in dieser Szene als „Gemahlin des Königs“ bezeichnet), und sie wird schwanger. Nach ihrer Zeit gebiert sie einen Sohn: es ist wieder Bata selbst, der sich in ihr von neuem erzeugt hat, und den sie nun wiedergebirt. Gleichzeitig ist er der offizielle Sohn des Königs: „Man ging und meldete S. M.: ein Sohn ist dir geboren!“ Bata wird dann „Königsohn von Kusch“, Kronprinz und schließlich König, als der alte König stirbt und „zum Himmel fliegt“. „Seine Frau“, die ja nun gleichzeitig seine Mutter ist, läßt Bata offenbar töten. (Diese Dinge werden nur angedeutet; übrigens hatten schon bei der Erschaffung der Frau „die sieben Hathoren“ gesagt: „Die wird eines gewaltsamen Todes sterben.“) Bata macht nun seinen „älteren Bruder“, der in seinem ersten Leben für ihn „wie ein Vater“ gewesen war, zum Kronprinzen. Und nachdem er dreißig Jahre (!) regiert hat und „aus dem Leben schied, da trat sein ‚älterer Bruder‘ am Todestage an seine Stelle.“

Hier ist das Märchen zu Ende. Wir haben oben gesehen, daß der Gott der Herden und des Korns seine Zeugungskraft verliert und in die Wüste geht. Wie er dann sterben muß durch den Verrat der Frau, der er nicht als Mann gegenüberzutreten vermag¹. Nach seiner Wiedererweckung aber gewinnt er nicht nur die alte Jugendkraft zurück („und er wurde wieder, wie er vorher gewesen war“), sondern er verwandelt sich sogleich in einen heiligen Stier, der die göttliche Zeugungskraft gewissermaßen selbst verkörpert. Und in ihm ist diese Kraft unsterblich und kann durch keinen Opfertod erlöschen: aus seinen Blutstropfen wachsen zwei heilige Bäume heran, in denen der gleiche Gott weiterlebt. Und in dieser neuen Form begattet er die Frau (die Königin) und macht sie so zu seiner Mutter: Als „Sohn“ geht der Gott selbst durch ihren Mutterleib hindurch, um wiedergeboren zu werden als künftiger König des Landes. Sehen wir nun einmal von der letzten Verwandlung in zwei heilige Perseabäume ab, so haben wir an dieser Stelle in Bata den Gott, der uns anderwärts als Ka-Mutef, als „Stier seiner Mutter“ begegnet. Daß auch sonst der Perseabaum in engem Zusammenhang mit dem Kamutef zu stehen scheint, werden wir weiter unten sehen².

In dem Namen „Stier seiner Mutter“ zeigt sich uns gewissermaßen die Vereinigung von zwei Generationen des gleichen Gottes: die Frau ist Mutter, wenn wir sie von dem im Wesen des Gottes bereits enthaltenen „Sohn“ aus betrachten. Der Gott wiederum ist Stier seiner „Mutter“, soweit er „Vater“ des in ihm enthaltenen „Sohnes“ ist.

Diese Betrachtung könnte uns zunächst an das erinnern, was wir in Sethes „Amun und die acht Urgötter von Hermopolis“ lesen, wo vom „Stier seiner Mutter“ und seinen verschiedenen Formen aufs ausführlichste die Rede ist.³ Es scheinen sich im Lauf der theologischen Entwicklung — abgesehen von synkretistischen Einzelheiten — drei Formen des Amun herauszubilden, die gewissermaßen drei Generationen des gleichen Gottes darstellen:⁴

1. Den als verstorben gedachten Urvater und Ahnen der Achtheit⁵, der auch als Schlange *Km i-t-f* („der seinen Augenblick vollendet“) verehrt wird. Gerade er wird oft als „Ba von Ägypten“, „großer Ba von Ägypten“ bezeichnet. (Vgl. vielleicht den Namen Ba-ta = „Ba des Landes“ in unserm Märchen!)

2. Den Amun ohne Beinamen, der zur Achtheit selbst gehört, und der wie die andern drei

¹ Vgl. unten S. 29.

² Siehe unten S. 19 f.

³ Vgl. dort die zahlreichen Götter, deren Mutter zugleich ihre Gattin ist. Sethe selbst (a. a. O. §§ 24 u. 48) mißt dem Beiwort „Stier seiner Mutter“ keine besondere Bedeutung zu.

⁴ Vgl. Horus im Anhang, S. 71.

⁵ „Der Vater der Väter der Acht“ a. a. O. § 38; vgl. § 108 und dann § 232 f.

männlichen Götter der Achtheit eine Frau besitzt: die Amaunet. Er mag die religionsgeschichtlich ursprüngliche Form des Amun gewesen sein¹.

3. Den Amun, den wieder die acht Urgötter (deren wesentlichstes Paar Amun und Amaunet sind) erzeugt haben: Es ist der ithyphallische Amenapet, der „Amun des Harim“ (Amun von Luxor). Er ist der „Erbe“, der „Sohn“ der Achtheit, der „lebendige große Gott“, der vor allem als Gott der Gegenwart gilt. (Er wird dann auch mit Horus und Min verglichen, so wie der verstorbene Urvater Amun mit Osiris gleichgesetzt wird!) Er wird auch gern von einer Göttin begleitet, die meist Isis „die Gottesmutter“ heißt. Kurz, er ist der wiedergeborene Amun, der im Gott enthaltene „Sohn“².

Diese drei Formen des Amun gehören offenbar als eine Gottheit zusammen: So sehen wir auf einem kleinen ptolemäischen Tempelpylon³ (in Medinet-Habu) in der gleichen Reliefszene die drei Formen des Amun hintereinander stehen⁴: vorn den zur Achtheit gehörigen Amun (ohne Beinamen!) in Begleitung der Amaunet und des Paares Kuk und Kauket; hinter ihm: Amenapet, den „Sohn“ (den „Erben“); und am Schluß: Amon-Re, den König der Götter, den „Urzeitlichen“, die *Km t-f*-Schlange usw.

In der Zeit der 19. Dynastie, so im Opferritual für Amenophis I.⁵, begegnen uns ebenso drei Formen des Amun, die als drei Wesen erwähnt und aufgezählt und doch wieder geradezu als eine Person behandelt werden: 1. Amun-Re, Herr von Karnak („Herr der Throne der beiden Länder“), 2. Amenapet (auch „Amun-Re, Herr von Luxor“), 3. Amun-Kamutef (auch Amon-Re-Kamutef).

Gerade Amun-Re, Herr von Karnak, ist im späteren Theben zu einer Form des Urvaters Amun geworden⁶. So dürfen wir ihn auch hier für den Gott als „Vater“ halten. Der ithyphallische Amenapet behält seine Funktion als „Sohn“, als wiedergeborener Amun bei. Er ist übrigens der einzige, der im genannten Ritual auch allein, ohne Verbindung mit den beiden andern Gottesformen, vorkommt⁷. Der Amun-Kamutef endlich scheint an die Stelle des ursprünglichen Amun von Hermopolis zu treten: des zur Achtheit gehörigen Amun, der eine Frau, die Amaunet, zur Seite hat (des „eingenähten“ Amun?)⁸. Dieser eigentliche Amun, der ursprünglich ohne Beinamen auftritt, hat vielleicht schon in sich gewissermaßen eine Vereinigung von einem göttlichen Vater und einem göttlichen Sohn enthalten: Beide treten dann als „Abspaltungen“⁹ (Sethe) im Lauf der theologischen Entwicklung (?) als eigene Formen neben dieser ihrer Vereinigung auf. Umso verständlicher würde es sein, wenn dann im Theben der 19. Dynastie gerade an seine Stelle die Form des Amun-Kamutef tritt, der nun schon durch seinen Namen „Stier seiner Mutter“ (gleichgültig, woher er ihn erhalten hat) eine solche Vereinigung andeutet.

Doch wollen wir zunächst auf einen genauen Deutungsversuch der drei Hauptformen des Amun verzichten. Hinweisen aber können wir hier bereits auf eine gewisse Parallele, die zu bestehen scheint zwischen der Gestalt des Amun und der Gestalt des Bata:

Auch Bata tritt uns in drei Hauptformen entgegen: als der Schöpfergott des Landes verliert er nach einer gewissen Zeit seine Zeugungskraft¹⁰ und stirbt; als Verkörperung der göttlichen Zeugungskraft selbst ist er unsterblich und vereint sich in mystischer Weise mit der Mutter — Gattin; als „Sohn“ ist er gleichzeitig offizieller Sohn und Thronfolger des Königs von Ägypten.

¹ Vgl. auch etwa die Ann. Serv. IX, 64 ff. (mit 2 Tafeln) von Daressy beschriebene Form des Amun. Aus einer genauen Behandlung dieser Form des Gottes könnten wir noch manches über sein Wesen erfahren, das uns vielleicht auch in der hier angedeuteten Richtung weiterbringen würde. Doch muß hier auf eine solche Untersuchung verzichtet werden. — Über Tod und Wiederaufleben der acht Urgötter, die auch gemeinsam als König bezeichnet werden, dessen in einem Königsring eingeschlossener Königsname lautet (in hellenist. Zeit): „Das Kind, das altersmüde geworden ist“ (I), s. im einzelnen bei Sethe a. a. O. (z. B. § 87 ff.). Vgl. auch unten S. 29.

² Der ithyphallische Amenapet stellt ursprünglich die „Sohn“-Form des Urvaters Amun selbst dar und wird als solcher auch dem Ptah von Memphis gleichgesetzt. Zu den theologischen Einzelheiten vgl. Sethe, Acht Urg. §§ 110 ff. — Daß im übrigen der Amenapet ithyphallische Gestalt hat und von der Muttergattin begleitet wird, widerspricht nicht seiner Eigenschaft als Sohn: In ihm, dem Gott der Gegenwart, setzt der Schöpfer- und Zeugungsgott sich selbst weiter fort. Vgl. auch unten S. 17.

³ Gerade in der Ptolemäerzeit ist uns vieles Alte der ägyptischen Religion erhalten.

⁴ S. Acht Urg. § 115 (u. 155). Vgl. entsprechende Darstellungen des Montu: § 116. (Zu Montu als Kamutef s. § 173; vgl. ebenso Month-Re: E. Otto, „Stierkulte“ 50/51.)

⁵ S. u. S. 40 ff.

⁶ Vgl. hierzu auch Acht Urg. § 108 u. 279.

⁷ Vielleicht auch wieder als der lebendige Gott der Gegenwart (s. o.).

⁸ Vgl. hier noch einmal die interessante Schilderung des Amun-„Fetisches“ bei Daressy, Ann. Serv. IX, 64.


⁹ Vgl. wieder Horus im Anhang, S. 71.

¹⁰ Vgl. u. S. 29.

Und hier werden wir nun wieder an den Mythos von der Erschaffung der Hatschepsut erinnert¹: Amun (zunächst als „Herr von Karnak“) vereinigt sich mit dem regierenden König Thutmosis I. zu einer einzigen Gestalt², um so als „Vater“ mit der Königin³ den göttlichen „Sohn“ (bzw. „Tochter“) zu zeugen, eben als offiziellen Sohn und Thronfolger des regierenden Pharaos. Daß auch hier der Thronfolger ein Sohn des Kamutef ist, das drücken etwa die Götter aus am Schluß ihrer Rede, die sie zur Krönung der Hatschepsut halten (Urk. IV, 249): „Gefüllt werden die beiden Länder mit Kindern. Deine Kinder sind viele: nämlich die Zahl deines Samens, den dein Ba erschafft in den Herzen⁴ deiner Untertanen. Die Tochter ist es des Kamutef, geliebt von Hathor.“⁵

Diese Worte scheinen gleichzeitig anzudeuten, daß auch der König bei seiner Thronbesteigung den Gott nun nicht allein als „Sohn“, sondern vielmehr ebenfalls in seiner Zeugungskraft selbst darstellt: der Sohn ist wesenseins mit dem Vater!⁶


Sethe macht es wahrscheinlich, daß der Amun von Theben den Beinamen Kamutef von Min übernommen habe: so scheint Amun in der Sonderform als „Stier seiner Mutter“ auch stets in der Gestalt des ithyphallischen Min mit Geißel und Lattichpflanzung aufzutreten. Ob aber der Min von Koptos und Achmim der erste Kamutef der ägyptischen Religion gewesen ist, erscheint doch sehr fraglich.

Min tritt schon in den Pyramidentexten auf und hängt schon dort aufs engste mit der Wiedergeburt des Königs zusammen⁷. Sethe legt sich sogar die Frage vor⁸, ob der Min wie etwa auch Osiris ein alter (oberägyptischer) König gewesen sei⁹. Ursprünglich jedoch ist der Min offenbar ein Zeugungsgott, ein „Regenmacher“-Gott und Landbefruchter der arabischen Wüsten gewesen. „Der Herr der östlichen Wüsten“ wird er oft genannt. Auch „Eröffner der Wolken“¹⁰ (). Die „Wolken“ deuten wohl auch eher auf das Wüstenland als auf Oberägypten selbst, das bekanntlich die Fruchtbarkeit seines Bodens allein der regelmäßigen Überschwemmung des Nil verdankt.

Die älteste Gauthier bekannte Benennung des Min als Kamutef stammt von dem Obeliken der Hatschepsut (d. h. erst aus dem Anfang des NR). Dort heißt er nun Kamutef-Min, nicht, wie später üblich, Min-Kamutef. Die Voranstellung scheint doch fast anzudeuten, daß der Name auch hier nicht von alters her zu Hause war. Die Mutter-Gattin des Min-Kamutef ist Isis in ihrer Sonderform als Isis von Koptos. Der Sohn der Isis und des Osiris ist ja sonst

¹ Sethe, Urk. IV, 216 ff.; vgl. Amenophis III. in Luxor (Gayet, Luxor, Pl. LXIII, fig. 202—205).

² Bei der Erzählung der Begebenheit heißt es von dem Gott und dem König einmal geradezu: „Sie fanden... die Königin...“ usw., gleichsam als ob der Gott gewissermaßen gemeinsam mit seiner eigenen Sonderform, dem regierenden König, als „Vater“ auftritt (Urk. IV, 219, Z. 12). Bei der Erzeugung Amenophis' III.

in Luxor (Gayet, a. a. O., fig. 204) spricht die Königin zum Gott als . Zu dem doppelten Determinativ des Gottes vgl. unten S. 60.

³ Vgl. auch den Widder von Mendes als „Geliebten“ der ptolemäischen Königin Arsinoë auf der obersten Inschriftzeile der Mendes-Stele, Brugsch, Thesaur. 629 (= Sethe, Urk. II, 29, Z. 4—6). Der Widder von Mendes als Erscheinungsform des Amun-Kamutef in der Stele von Hibis, Z. 27 (Brugsch, Thesaur. 633 ff.). — Zur Priesterschaft der Königin Arsinoë beim Widder von Mendes vgl. auch neuerdings E. Otto, „Stierkulte“, S. 9 (vgl. dort auch die Königin als „Prophetin des *Tj-Sp*-Stieres“ u. a. m.). Auch E. Otto verweist hier auf die Erzeugung des Königs durch den Stiergott, im folgenden auch auf unsere Stelle im Pap. d'Orbiney, ohne jedoch auf die eigentliche Bedeutung dieser Mythen einzugehen (vgl. auch u. S. 22, Anm. 2).

⁴ Vgl. unten S. 49.


⁵ Meine Übersetzung der Götterrede weicht ein wenig von Sethes Textenteilung ab.

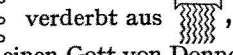
⁶ Im einzelnen siehe weiter unten. — Vgl. hier auch das *jus primae noctis* bei Frazer.

⁷ Siehe unten S. 25, Anm. 11.

⁸ Urgeschichte u. älteste Religion, § 202.

⁹ Zu meiner Auffassung des Titels „König der Götter“ s. u. S. 35, Anm. 6.

¹⁰ Gauthier, „Les fêtes du dieu Min“ (S. 194) verweist hierzu auf die ptolem. Stele 911 im Brit. Mus., die Turajeff in einer kleinen Schrift „Zwei Texte betr. den Kult des Min“ (in russ. Sprache) veröffentlicht hat. Dort heißt der Min , was Turajeff zu übersetzen vorschlägt: „le roi au dessus des

nuages“ (). G. lehnt den Vorschlag Turajeffs ab und erklärt Min als einen Gott von Donner und Blitz, wofür es aber keinerlei Anhaltspunkte gibt. Wir können den Ausdruck geradezu übersetzen mit „Regenmacher“-König (eigentlich „König; Oberhaupt des Regens“ o. ä.). Die Richtigkeit einer solchen Deutung erscheint umso wahrscheinlicher, als auf der betr. Stele offenbar nur solche Beiworte folgen, die die Schöpfer- und Befruchtungs-eigenschaften des Gottes hervorheben (Turajeff a. a. O. S. 7).

Horus. Nun ist eine synkretistische Verbindung des Min gerade mit Horus offenbar recht alt. Kees¹ erwähnt eine solche Verbindung schon aus dem AR. Allerdings meint Kees, Horus als Sohn der Isis habe sich erst im MR mit Min vereinigt: Als deutliches Beispiel dafür gibt Kees den Denkstein Louvre C 30 an², der einen längeren Hymnus an Min-Horus enthält. (Horus verbindet sich hier mit Min in seiner Sonderform als Kriegs- und Königsgott „Horus der den Arm erhebt“.) Min und Horus sind beide Königsgötter (Götter, deren Wesen sich im König inkarniert). Daß sie auch gerade in ihrer Eigenschaft als Kamutef zusammengehören, das könnte eine Stelle aus dem „Liturgischen Lied an Min“ andeuten, das Lange³ veröffentlicht hat. Dort heißt es (Z. 12—14): „Dein Herz (nämlich des Min) verbindet sich mit dem König, wie das Herz des Horus sich mit seiner Mutter Isis verband, als er sie vergewaltigte und sein Herz ihr zuwendete.“

Hier ist Isis nicht die Mutter-Gattin des Min, sondern des Horus selbst. Es gibt auch andere Stellen in ägyptischen Texten, die zeigen, daß Horus seine Mutter vergewaltigt⁴. Schäfer macht in seinen „Osirismysterien“⁵ aufmerksam auf Mag. Harris VII, 10: „Isis ist matt auf dem Wasser, Isis erhebt sich auf dem Wasser, ihre Tränen fallen auf das Wasser. Sieh, Horus vergewaltigt seine Mutter Isis, und ihre Tränen fallen in das Wasser.“⁶ Schäfer weist zum Vergleich hin auf Herodot II, 63: Ares (Horus)⁷ kommt als junger Mann aus der Fremde⁸ nach Ägypten zurück, um seine Mutter zu „besuchen“ (συνμιξαι)⁹. Die Diener seiner Mutter wollen ihn aber nicht hineinlassen, und Ares-Horus muß erst Anhänger herbeiholen, die die Leute seiner Mutter zu bekämpfen haben: Selbstverständlich siegt die Partei des Gottes, so daß er nun ungehindert zu seiner Mutter eindringen kann. Die Kämpfe dieser beiden Parteien werden nun jedes Jahr als eine Art Mysterienspiel wiederholt. Es sind die gleichen kultischen Kämpfe, wie sie auch beim „Auszug“ des Osiris auf dem von Schäfer behandelten Denkstein des Ichnofret geschildert werden: Die Partei des Gottes muß die Feinde („Rebellen“) besiegen, die die Wiedergeburt des Gottes verhindern wollen¹⁰.

Die ursprüngliche Mutter des Horus war nicht Isis, sondern Hathor. Die verschiedenen Muttergöttinnen wie Isis, Hathor, Mut usw. vermischen sich im NR, treten wechselweise füreinander ein oder werden gar alle als verschiedene Formen der einen großen Mutter-Göttin¹¹ verehrt. Welche der Göttinnen nun eine andere beeinflußt habe, und worin ein solcher Einfluß bestanden haben mag, soll uns hier nicht beschäftigen. In den „Triaden“¹² der großen Ptolemäertempel scheint vor allem Hathor als Mutter-Gattin des Horus gegolten zu haben: In Edfu ist der Gatte: Horus; die Gattin: Hathor von Dendera; beider Sohn ist „Horus das Kind“. In Dendera selbst treten zwei Söhne von Hathor und Horus auf, die beide eine Art Sonderform des Harpokrates darzustellen scheinen: *Ἰηῖ*, der kleine Gott der Musik, und Harsomtus „Horus der Vereiniger der beiden Länder“¹³.

Im Tempel der Insel Philae wohnt die Triade, die für diese Kultstätte des Osiris die gegebene war: Osiris-Isis-Horus. Isis empfängt ihren Sohn Horus von Osiris nach dessen Tode, und die Klagen der Isis und Nephthys um ihren göttlichen Bruder und Gemahl¹⁴ erinnern manchmal geradezu an die berühmten Klagen der phönikische Göttermutter um ihren Buhlnaben Adonis, den schönen Jüngling und Frühlingsgott, dessen Tod sie beweint, und den sie sucht als Gatten und wiedergeborenen Sohn¹⁵. Daß die Gestalt des Osiris aus Vorderasien stammt, ist fast wahrscheinlich¹⁶. Auch Bata trägt in seiner ersten Phase einige Züge des Osiris,

¹ ÄZ 57, 132.

² Übersetzung: Erman, Literatur, S. 183.

³ Sitzgs.-Ber. Berl. Ak. 1927.

⁴ Wie der Kamutef im Pap. d'Orbiney, so scheint auch Horus sich mit der Mutter gegen ihren Willen zu vereinigen (?).

⁵ Sethe, Untersuchungen IV, S. 47 ff.

⁶ Lange, Der magische Papyrus Harris, S. 62.

⁷ Vgl. etwa Wiedemann, Herodot, S. 265 (oben).

⁸ Vgl. vielleicht auch Bata, der als Stier aus der Fremde kommt.

⁹ Der Herausgeber der betr. Herodot-Ausgabe weist schon auf die absichtliche Zweideutigkeit des Ausdrucks hin.

¹⁰ Ausführlich über kultische Kämpfe s. Wilson in JEA XVII, S. 211 ff.

¹¹ Vgl. unten S. 51.

¹² Der Ausdruck „Triade“ soll hier immer für die Dreieit Vater-Mutter-Sohn gebraucht werden, nicht dagegen für die Drei-Form eines Gottes selbst (Bata, Amun usw.).

¹³ Vgl. hierzu über die Dreieitigkeit des Horus im Anhang, S. 71.

¹⁴ Vgl. Faulkner, „The papyrus Bremner-Rhind“ (Bibliotheca Aegyptiaca III), S. 1 ff. Übersetzung u. Kommentar dazu: JEA. XXII, 121 ff. Vgl. ferner Faulkner: „The lamentations of Isis and Nephthys“, Mélanges Maspero I, 337 ff.

¹⁵ Auch der Vegetationsgott Adonis scheint sich im König zu inkarnieren: Die phönikischen Könige auf Zypern tragen den Titel „Adonis“ (Frazer, Gold. Bough, S. 387 ff.).

¹⁶ Siehe Einleitung, S. 12.

vielleicht auch sogar des phrygischen Vegetationsgottes Attis¹ (der ja offenbar im vorderasiatischen Synkretismus wieder mit Adonis und Tammuz zusammenfällt). Ob jedoch der ägyptische Kamutef ursprüngliche und wesentliche Beziehungen zu diesen Gottheiten aufweist, erscheint dennoch höchst fraglich².

Im NR ist nun Hathor nicht nur die Mutter-Gattin des Gottes Horus selbst. Von Hatschepsut hieß es bei ihrer Krönung (s. o.): „Die Tochter ist es des Kamutef, geliebt von Hathor.“ Das sieht so aus, als sei Hathor selbst anstelle der Königin die „Mutter“ des Thronfolgers (etwa in der gleichen Weise wie Amun „anstelle“ des regierenden Königs als „Vater“ des Thronfolgers gilt?). Nun begegnet uns Hathor als göttliche Mutter des Königs öfter³. Das ist ja auch ohne weiteres verständlich, da der regierende König von alters her als irdische Inkarnation des Horus galt. Ja, offenbar ist Horus geradezu der Ka des Königs⁴. Ebenso wie Horus scheint nun auch der regierende König ein auf Erden erscheinender Kamutef zu sein. Wir sahen oben, daß er etwa bei der Thronbesteigung als wesensgleicher „Sohn“ des Kamutef auch die zeugenden Eigenschaften⁵ des göttlichen Vaters annimmt.

Beim „schönen Fest von Opet“⁶, in dem offenbar der Amun von Karnak in Luxor zum „Stier seiner Mutter“⁷ wird und die göttliche „Sohn“-Form erzeugt (hier den Chons), scheint sich nun während (?) der Hochzeit des Gottes auch Hathor mit ihrem Sohn, dem König zu vereinen: „Die Wege des *skr-w* sind gehackt für dich, o Nil, großer und hoher. Mögest du gnädig stimmen deine beiden Herrinnen dem Horus mit starkem Arm (d. h. dem König), wenn der Gott gerudert wird mit der Schönen des Gottes. Hathor hat bereits das Schöne der schönen Dinge getan dem König Haremhab, der von Amun geliebt und von den Göttern gelobt ist. — So sagt Neith“⁸.

Ich glaube, wir dürfen auch hier nicht daran zweifeln, daß die Göttin Hathor selbst ihrem königlichen „Sohn“ an diesem eigenartigen Fest das Liebesglück gewährt. Das wird eben mit dem „Schönen“ (d. h. „Schönsten“) der „schönen Dinge“ angedeutet⁹. Überhaupt fällt es auf, daß der Mythos vom „Stier seiner Mutter“ meist nur angedeutet, umschrieben oder in kurzen Nebensätzen erwähnt wird¹⁰. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir in dem Mythos ein geheimes Mysterium sehen, das als etwas Schauer-Volles und Über-Mächtiges offen auszusprechen oder näher auszuführen verpönt und verboten war.

Hathor nun wieder scheint in Beziehung zum Perseabaum zu stehen, den wir ja selber als eine Art Sonderform des Kamutef kennen gelernt haben¹¹: Černý erwähnt in seinem Aufsatz über die Verehrung Amenophis' I.¹² eine häufig erscheinende Form des Gott-Königs: „Amenophis *ps sbw*“,¹³ die einmal auch „Amenophis *ps sbw* der Hathor des Perseabaumes“ genannt wird¹⁴.

Ein ganz anderes interessantes Beispiel für die im einzelnen nicht geklärten Beziehungen zwischen Persea, Kamutef, Muttergöttin und regierendem König sei in diesem Zusammenhang erwähnt: Legrain beschreibt in „Les temples de Karnak“ S. 205 u., S. 206 o. in kurzen Worten eine fortlaufende Reihe von 8 Reliefs, die offenbar in ihrem Inhalt zusammengehören. Auf ihnen spendet der König Sethos I. Opfer (Wein usw.) an den Kamutef (zweimal), an Amun (dreimal), an Uret Hekau (= Mut; einmal) und die Libation¹⁵ an Min. Das vierte dieser 8 Reliefs nennt

¹ Vgl. u. S. 23, Anm. 3.

² Vgl. u. S. 27, S. 28 f. und Anhang, S. 69 ff.

³ Ich brauche hier nur an das Bild der den König säugenden Hathorkuh zu erinnern, z. B. Naville, Deir el Bahari, IV, Tf. 105.

⁴ S. u. S. 55 ff.

⁵ Zum Kamutef als Zeugungs- und Fruchtbarkeitsgott vgl. den Ausdruck „Kamutef auf seinen Feldern“ in der oben erwähnten Hibis-Stele. Vgl. Sethe, Acht Urgötter, § 29.

⁶ Wolf, „Das schöne Fest von Opet“ S. 57.

⁷ Der Name Mut bedeutet selbst schon „Mutter“.



⁸ Neith in Verbindung mit anderen Göttinnen selbst als Mutter-Gattin des Kamutef siehe Acht Urg. § 173, 177, vgl. Brugsch Thes. S. 634 (Z. 28 der Hibis-Stele).

⁹ Daß Hathor dem König an dieser Stelle Liebesglück verschafft, sagen auch Sethe ÄZ 64, 5 und Wolf a. a. O. 57 und 73. Beide lassen es aber offen, ob die Göttin selbst hier als Liebende gedacht sei.

¹⁰ Siehe dazu auch alle bisher angeführten Beispiele!

¹¹ Siehe o. S. 15.

¹² Bull. de l'Inst. Franç. Bd. XXVII S. 159 ff.

¹³ Černý hat den Ausdruck mißverstanden. *sbw* ist ein neuägyptischer Ausdruck für „Bild, Statue“, auch *sbw* geschrieben. Die Schreibung mit zwei- oder dreimaligem „Herz“-Zeichen wird sich daraus erklären, daß — wie auch sonst im Neuägyptischen (nach Sethe) —  für den Granittopf  *mt* steht, der selbst wieder als Determinativ für *sbw* „Elefantine“ gilt und deshalb auch hier für den Lautwert *sbw* eingesetzt wurde.

¹⁴ Möglich ist, daß auch hier der verewigte Amenophis die „Sohn“-Form der im Perseabaum inkarnierten Gottheit darstellt.

¹⁵ Siehe u. S. 50 f.

Legrain „Couronnement du Roi sous le Perséa sacré“ und gibt eine phot. Wiedergabe in Fig. 127: Hier kniet der König (mit der „blauen“ Krone) unter dem Perseabäum. Thot schreibt den (*nsw-t-bj-tj*) Namen des Königs auf die Früchte (!) des Baumes. Eine dieser beschriebenen Früchte hält der König in der Hand, wie darbringend. Anschließend sehen wir eine neue Szene, die vielleicht der eben geschilderten zeitlich folgen soll: Der König, der nun die Atef-Krone trägt, kniet vor dem thronenden Re-Harachte, der ihm Hebsed¹-Symbole reicht usw. Hinter ihm steht Mut (mit Löwenkopf, Sonnenscheibe und Uräus) und hält die Palmrippe mit dem Hebsed-Symbol über ihm.

Das eigentümlich enge Verhältnis des Königs zur Hathor zeigt sich übrigens auch im kultischen Gebrauch des Sistrums.² Das Sistrum gebrauchen sonst ausschließlich Frauen im Kult, insbesondere brauchen es Königin und Prinzessinnen im Verkehr mit dem regierenden König. Kein Priester schüttelt je das Sistrum.³ Als Mann verwendet nur der König allein das Instrument im Kult einer einzigen Gottheit: seiner göttlichen „Mutter“, der Hathor. Das Sistrum hatte ursprünglich die Form eines kleinen Naos, die es durch das AR beibehält. Im MR verwandelt sich die Form in das sog. „Rahmen-Sistrum“, im NR in das „Bügelsistrum“ (dessen Griff oft die Form eines Hathorkopfes hat). Wenn aber der König mit dem uralten Kultgegenstand seiner göttlichen „Mutter“ entgegentritt, so ist es stets, auch im NR noch, das hausförmige Gerät, das er in Händen hält.

Ob das Sistrum gerade auch deshalb geschüttelt wird, um die bösen Geister zu verscheuchen, die der Liebesvereinigung im Wege stehen⁴ oder gefährlich werden können, ist nicht sicher. Man könnte auch fragen, ob die ursprüngliche Haus-Form des Kultgerätes vielleicht mit dem Namen der Hathor als „Haus des Horus“ (= Mutter des Horus, s. Sethe, Urgesch., §67 u. 145) in Zusammenhang steht⁵.

Der Text, der uns im „Schönen Fest von Opet“ die Liebesvereinigung von Hathor und König andeutet, hat nach Wolf wahrscheinlich ein sehr hohes Alter. Nun kennen wir aus dem AR ein recht eigenartiges Verhältnis zwischen Hathor und König: Im Taltempel der Pyramide des Mykerinos standen 42 Statuengruppen, die den 42 Gauen Ägyptens entsprechende „Triaden“ darstellen.⁶ jedesmal Hathor und den König als Paar und den dem Gau entsprechenden Gaugott als „Sohn“ daneben⁷. Hier hat offenbar der König als Gatte der Hathor seine eigene Sonder- und „Sohn“-Form in jedem der 42 Gaugötter (!) erzeugt⁸.

Gehen wir noch weiter zurück zu den Pyramidentexten⁹, so tritt hier auch gerade in den alten Texten die Hathor als Mutter des zum Himmel aufsteigenden Königs auf. Gerade in den Texten, die noch nicht vom Osirisglauben beeinflusst sind, lebt ja der König, der „von der Erde geschieden“ ist, weiter als Horus, Sohn der Hathor. Und es scheint auch in den Pyramidentexten — wieder in eigentümlich verschleierte Weise — von einer Liebesvereinigung mit der Mutter die Rede zu sein.

So etwa Spruch 271 (vgl. Sethe, Kommentar, Bd. II, S. 121):

388 a) „Unas ist der, der das Land unter Wasser gesetzt hat, als es¹⁰ aus dem See hervorgekommen war. Unas ist der, der den Papyrus ausgeraut hat;

¹ Siehe u. S. 46ff.

² Literatur zum Sistrum s. Klebs in ÄZ 67, 60 ff. Vgl. Davies in JEA VI, S. 69ff.

³ Anders offenbar in Kreta. Auch hier scheint beim Erntefest das Sistrum als Kultinstrument in Gebrauch gewesen zu sein: so wird es auf dem bekannten Gefäß von Hagia Triada von einem Priester geschüttelt (Bossert, Altkreta², S. 67), wahrscheinlich im Dienst der großen Fruchtbarkeitsgöttin.

⁴ Vgl. hierzu auch Plutarch, De Iside et Osiride, c. 63.

⁵ Vgl. Anhang u. S. 69.

⁶ S. Reisner, Mycerinus, Tafel 37 ff. (S. 109ff.).

⁷ So wird man nach dem Beispiel anderer Triaden die Gestalt des Gaugottes (bzw. der Gaugöttin als „Tochter“) zu deuten haben. Besonders nahe liegt die Deutung in den Fällen, in denen der Gaugott kleiner dargestellt ist als Hathor und König.

⁸ Die 4. Dynastie, zu der ja Mykerinos gehörte, war vielleicht die Zeit, in der die Königsmacht noch ungeteilter und konzentrierter dasteht als früher und später. Die Stellung des Königs in der praktischen Wirklichkeit entsprach hier (auch den Priestern gegenüber) seiner Stellung im religiösen Dogma. Ganz anders liegen dann die Verhältnisse in der auf das AR folgenden „Zwischenzeit“: Da trägt der Gaugraf anstelle des in jener Zeit gelegentlich angemaßten kgl. *sr-R*-Titels den Titel „Sohn des . . . (betr. Gaugottes)“. (Hierauf wies mich Herr Dr. Brunner freundlichst hin.) Das ist in einem gewissen Sinne das umgekehrte Verhältnis wie oben bei den „Triaden“ des Mykerinos-Tempels.

⁹ D. h. zu den ältesten religiösen Vorstellungen, auf die die Pyramidentexte zurückgehen, vgl. Einleitung, S. 12.

¹⁰ Siehe die Bemerkungen Sethes im Kommentar.

b) Unas ist der, der die beiden Länder versöhnt hat, Unas ist der, der die beiden Länder vereinigt hat,

c) Unas ist der, mit dem sich seine Mutter, die große Wildkuh, vereinigen wird.“

389 a) „Mutter des Unas, du Wildkuh und Frau, die (als Wildkuh) auf dem krautbewachsenen Berge ist, die (als Frau oder Geierweibchen) auf dem Berge des *Shsh*-Vogels ist,

b) Aufrecht stehen die beiden *Dd*-Pfeiler. . . .“ usw.

In 388 c) dürfen wir wohl eine geschlechtliche Vereinigung mit der Mutter annehmen. Der auf Erden verstorbene König selbst heißt an verschiedenen Stellen (Kommentar I, S. 125) „der große Wildstier“ (*šmwr*). 809 c) wieder ist der „große Wildstier“ der Vater des wiedergeborenen Königs. Pyr. 201 ist der Sonnengott selbst (wohl auch als Vater des Königs?) der *šmwr*.

In unserm Text 388c) steht als Wort für „sich vereinigen“ *dmd*, das nach dem WB gerade auch für geschlechtliche Vereinigung in den Pyramidentexten gebraucht wird (allerdings sonst mit der Präp. *m*).

Wer ist nun die „Mutter“ des Königs in diesem Text? Sethe macht im Kommentar darauf aufmerksam, daß Nechbet, die Geiergöttin von Elkab, als Geierweibchen und als große Wildkuh auftritt. So wird etwa Pyr. 728—729 vom toten König gesagt: „. . . denn du hast keine Mutter unter den Menschen, die dich geboren hat, denn du hast keinen Vater unter den Menschen, der dich erzeugt hat. Deine Mutter ist die große Wildkuh (*šmwt*), die in Elkab wohnt, die weiße Krone, das Königskopftuch, die mit dem langen Federpaar, die mit den strotzenden¹ beiden Brüsten. . .“ usw.²

Gewiß ist nun die Nechbet von Elkab eine alte Fruchtbarkeitsgöttin³. Daher bekommt sie ihren Charakter als Geburtsgöttin und wird wahrscheinlich deshalb auch von den Griechen als Eileithya, als „Geburtshelferin“, „Geburtsgöttin“ bezeichnet. (Eileithya heißt bei den Griechen sonst ihre eigene Korngöttin Demeter.)

Dagegen deutet das Papyrusausraufen am Anfang des Textes auf einen Zusammenhang mit Hathor⁴. Auch wird in unserm Text genau geschieden zwischen den zwei Formen der „Mutter“. In der Wildkuh „auf dem krautbewachsenen Berge“ dürften wir die Göttin Hathor wiederzuerkennen haben, die ja seit ihrem Auftreten auch als Kuh-Göttin verehrt wurde⁵.

Unter den vielen Müttern des Königs in den Pyramidentexten begegnet uns auch eine, die wir zunächst gar nicht als konkretes weibliches Einzelwesen betrachten möchten: die „Götterneunheit“. Daß sie den König „(wieder)-geboren“ habe, wird häufig erwähnt⁶. Daß dabei auch an eine wirkliche Geburt gedacht wird, zeigen Stellen wie Pyr. 262a: „Unas ist ein Großer. Unas ist hervorgekommen zwischen den beiden Oberschenkeln der Götterneunheit“⁷.

An anderen Stellen wieder heißt der auf Erden verstorbene und am Himmel erscheinende König: „Der Stier der Götterneunheit“⁸.

Die Bedeutung solcher Stellen kann uns vielleicht klarer werden, wenn wir wieder den Papyrus d'Orbiney zum Vergleich heranziehen (s. o.). S. 9, Z. 2 heißt es: „Er (Bata) ging aus seinem Schlosse heraus und begegnete der Götterneunheit, die gingen und besichtigten ihr ganzes Land. Die Götterneunheit sprach mit einem (Munde?)⁹ und sagte zu ihm: „Ach Bata, du Stier der Götterneunheit! . . .“ usw. Re, als das Oberhaupt, beauftragt dann den Chnum¹⁰, dem Bata ein Weib

¹ Diese übliche Übersetzung von *nḥḥ* dürfte für die Brüste der säugenden Göttin doch wohl bezeichnender sein als Sethes „lang herabhängend“.

² Vgl. die von Sethe im Kommentar (Bd. II, S. 125) angeführten Stellen. Gerade in einem ähnlichen Text (Pyr. 809) ist der „Vater“ der große Wildstier.

³ Es gibt nach dem WB auch eine Personifikation der Fruchtbarkeit an sich mit dem Namen *nḥbt*. Ob ein ursprünglicher Zusammenhang besteht, ist ungewiß. (Vgl. auch die *nḥbw* (*nḥbwt*?) Pyr. 123, die Unas in einer Reihe mit andern weiblichen Wesen beschläft usw.)

⁴ Siehe Sethe, Kommentar II, S. 123.

⁵ S. Sethe, Urgeschichte, §§ 17, 26, 27, 32, 67 usw. Vielleicht hat überhaupt die Geiergöttin Nechbet ihren Charakter als Wildkuh von der Hathor übernommen? ⁶ z. B. Pyr. 258b.

⁷ Vgl. Pyr. 1087c und 2206b und Sethe, Kommentar zu 258b.

⁸ Vgl. z. B. Spruch 318 (jüngere Version der Teti-Pyramide). Hier erscheint der König im Himmel als *Nw*-Schlange und „Stier der Götterneunheit“, nachdem er im vorhergehenden Spruch u. a. den Göttern ihre Frauen geraubt hat, die ja eben seine „Mütter“ sind, um sie für seine Geschlechtstlust zu gebrauchen.

⁹ D. h.: wie ein Wesen. Vgl. auch etwas später im Text die sieben Hathoren!

¹⁰ Chnum wird als Schöpfer auch der ganzen Götterneunheit gleichgesetzt: Brugsch, Thes. 652. Vgl. etwa auch Memph. Theol. S. 48f.: „Chnum die Mutter, die die Götter gebar, der Erzeuger aller Menschen“ (als Bezeichnung des Ptah). Vgl. auch noch die von Badawi, Der Gott Chnum (Berliner Diss. 1937) S. 37, 38 angeführten Stellen.

zu erschaffen. „Da machte ihm Chnum eine Hausgenossin, die hatte schönere Glieder als irgend ein Weib im ganzen Lande, und der Same¹ jedes Gottes war in ihr.“ Ebenso sagen später die „Schreiber und Gelehrten“ zum Pharao: „Diese Flechte gehört einer Tochter des Re-Harachte, in der der Same jedes Gottes ist.“ Solche Stellen scheinen deutlich darzutun, daß die Frau, die dem Bata hier erschaffen wird, eine Inkarnation der Götterneunheit selbst ist². Und deshalb nennen die Götter hier den Bata „Stier der Götterneunheit“.

Man könnte den Ausdruck als eine Prophezeiung auffassen. Etwas Zukünftiges soll damit gesagt werden, das nach Batas Tod eintreten wird: Er wird „Stier“ der Göttin sein, um (nach seiner Wiedererweckung, die bereits Anubis (!) vollbracht hat) als Kamutef, als „Stier seiner Mutter“, sich selbst neu zu erzeugen, um wiedergeboren zu werden als Sohn. Vielleicht soll vom König an den betr. Stellen der Pyramidentexte etwas Ähnliches gesagt werden.

§ 2: Der Mond als Kamutef und seine Beziehungen zum König.

Der König hat nun merkwürdige göttlich-verwandtschaftliche Beziehungen zu einem Wesen, das den alten Ägyptern offenbar als der eigentliche „Stier der Götterneunheit“ erschienen ist: dem Monde³. Gerade der Mond in seinem ewigen Werden, Vergehen und Sich-wieder-Erneuern galt offenbar zu allen Zeiten der ägyptischen Geschichte als eine der wesentlichsten Verkörperungen des Schöpfergottes, wie wir ihn in Bata kennengelernt haben. Der Mondgott Chons hatte als „Sohn“-Gott der thebanischen Triade⁴ einen eigenen Tempel in Karnak. Dort heißt es in einer späten Inschrift⁵:

„Chonsu-Neferhotep, der Herr der Wahrheit, der auf seinem großen Sitz⁶, der Mond in der Nacht, der Genosse des Leuchtenden⁷, welcher füllt das *wḏt*-Auge und ausbreitet das linke (Mond-)Auge; der Alte immerdar zur Zeit, die ihm beliebt, der Jugendliche zur Stunde, die ihm gefällt; der empfangen wird am Neumondsfeite, geboren wird am zweiten Monatstage und alt wird am Feste des 15. (= Vollmond). Er vertritt Re, wenn er (Re) untergeht zur (unterirdischen) Behausung, er erleuchtet die Erde immerdar, um sie zu beschützen, erhellend die Finsternis zugleich mit seinem Vater nach Atum (Abend)⁸. Sie heißen die im Osten geborenen, die sich vereinigen am Fest der Vereinigung der beiden Stiere, die beiden Lichter, benannt mit ihren Namen. Er kommt als Kind an jenem *wḥ-št*-Feste, genannt der Erneuerer seines Bildes⁹; der Mond, wachsend in seiner Gestalt, da er ein Kind ist; der kochende Stier in seinem¹⁰ Alter; der kastrierte Stier, da ihm Verfinsterung wird¹¹. In zunehmender Gestalt bringt er Licht, reizt zur Begattung die Männer und macht empfangen die Weiber; er läßt gedeihen das Ei im Leibe und bläst an die Nasenlöcher mit Odem.“

Hier werden uns die einzelnen Phasen im Leben des Schöpfergottes als Mond ganz ähnlich geschildert wie die des Bata: Zunächst heißt er „Chonsu-Neferhotep, der Herr der Wahrheit, der auf seinem großen Sitz ist“. „Der auf seinem großen Sitz“ ist sonst ständig ein Beiname des Amun-Kamutef. Und gerade als Kamutef könnte er sein „der Alte immerdar zur Zeit, die ihm beliebt, der Jugendliche zur Stunde, die ihm gefällt.“ Er wird „empfangen am Neumondsfeite (*pšd-tjw*)¹², geboren am zweiten Monatstage.“ Der „zweite Monatstag“ ist der Tag, an dem der Mond zum erstenmal wieder sichtbar wird. Er heißt deshalb auch *tp ibd*, „Kopf des Monats“¹³, d. i. „eigentlicher Beginn des Monats“. „Empfangen“ aber wird der Mond am Neumondstage

¹ Vgl. Gardiner, Late Egypt. Stories I, S. 19a, Bem. b zu 9, 8.

² Das zeigt sich eben darin, daß der „Same jedes Gottes“ (nämlich der Götterneunheit) in ihr enthalten ist. Die Bedeutung dieser Stellen des Märchentextes hat E. Otto, Stierkulte, S. 10 (oben) verkannt.

³ Vgl. Erman, Lit. S. 203, Anm. 3: zu Bata als „Stier der Götterneunheit“.

⁴ Nach v. Bissings Meinung¹⁰ (Rathures S. 42) stellt Chons den jungen Mond als „Königskind“ (d. h. den „König als Kind“) dar.

⁵ Übersetzt bei v. Bergmann, Panehemisis I, 32. (Der von Brugsch veröffentlichte Originaltext bei v. Bergmann leider falsch zitiert.)

⁶ Dies sonst immer ein Beiname des Kamutef! (Vgl. auch unten S. 39, 43, 45 u. a. — v. Bergmann hat: „Der Obere des Großsitzes“.)

⁷ Vgl. u. S. 43 (Lampentext im Ritual Amenophis' I.).

⁸ Das wird die Zeit nach Abend sein, wenn noch der Schein der Sonne und schon der Schein des Mondes am Himmel sichtbar sind. ⁹ Vgl. S. 24, Anm. 10 unten.

¹⁰ „Seinem“, d. h. dem „entsprechenden“ Alter.

¹¹ D. h. wenn er abnimmt.

¹² Vgl. WB I, 559: *pšdntjw*, „alt ohne n“.

¹³ Siehe Sethe, Zeitrechnung I, Gött. Ges. d. Wiss. Phil. Hist. Kl. 1919, S. 289.

selbst, an dem er unsichtbar ist. Bezeichnenderweise heißt der Tag *pšd-tjw*, „Festlichkeiten der Götterneunheit“ o. ä. Ist der Mond wirklich — wie Bata — ein Kamutef, so zeugt er an dem Tage als „Stier der Götterneunheit“ in der Göttin sich selbst. Er wird von ihr „empfangen“, um aufs neue wiedergeboren zu werden am zweiten Monatstage. Das scheinen auch die Worte anzudeuten: „Er kommt als Kind an jenem *wḥ-št*-Feste; genannt der Erneuerer seines Bildes“. Merkwürdig ist nun, daß in unserem Text Re offenbar gleichzeitig „Genosse“ und „Vater“ des Mondes genannt wird: Der Mond vertritt den Re, wenn er untergegangen ist, und erleuchtet an dessen Stelle die Erde als Beschützer bei der Nacht. In der Zeit kurz nach Sonnenuntergang, wenn man den Schein der Sonne noch sieht, heißt er: „Erhellend die Finsternis zugleich mit seinem ‚Vater‘ nach Atum.“ Gleich darauf aber: „Sie (Re und Chons als Sonne und Mond) heißen die im Osten Geborenen, die sich vereinigen am Fest der Vereinigung der beiden Stiere, die beiden Lichter benannt mit ihren Namen.“

Dieses Fest scheint (nach v. Bergmann) der 30. Epiphi zu sein, also ebenfalls ein bestimmtes Neumondsfeite¹. Wir sahen oben (S. 16 unten), daß der Kamutef als eine Art Verbindung von göttlichem „Vater“ und göttlichem „Sohn“ eine eigene dritte Gestalt des gleichen Gottes darstellt, die die Schöpferkraft des Gottes selbst zu verkörpern scheint. Diese Verbindung haben wir hier an einem Neumondsfeite, an dem der Mond als „Stier der Götterneunheit“ sich selbst neu erzeugt, in der „Vereinigung der beiden Stiere“.

Daß beim Sich-neu-Erzeugen des Mondes der Sonnengott Re als „Vater“ auftritt, liegt offenbar in der thebanischen Triade begründet, die im NR entstanden ist, und in der eben der Mondgott Chons zum „Sohn“ des Amon-Re von Karnak geworden ist. Daß auch in dieser Triade der Kamutef eine Rolle spielt, scheint eine Stelle anzudeuten wie Sethe, Acht Urg., § 47, wo es von Mut heißt: „Die Mutter der Mütter, die herrliche Schlange, die sich um ihren Vater Re wand und ihn zur Welt brachte als Chonsu“; oder Brugsch Thes. S. 328, wo es von Osiris² als Neumond heißt: „Heil dir Osiris usw., der am Himmel ist aufgehend als Re, wieder erneuernd die Gestalt als Mond (*ḥḥḥḥḥḥ*)“.

Nach seiner Erneuerung (Wiedergeburt) heißt der Mond in unserem Text: „Wachsend in seiner Gestalt, da er ein Kind ist; der kochende (hitzige) Stier in seinem (entsprechenden) Alter...“. Wir erkennen hier den zunehmenden Mond bis zum Vollmondstage, an dem er auf der Höhe seiner Kraft steht. Von da an bis zu seinem Ende heißt er offenbar „der kastrierte Stier“ (wenn v. Bergmann recht hat). Auch Bata kastriert sich in der Blüte seiner Jugendkraft. Es gehört aber offensichtlich nicht zum Wesen des ägyptischen Schöpfergottes, sich selbst zu entmannen oder auch entmannt zu werden. In solche Ausdrücke oder Textstellen, die sehr selten sind, scheinen vielmehr vorderasiatische Vorstellungen hineinzuspielen³. Wichtig bleibt

¹ Vgl. Plutarch, De Iside, Kap. 52: „Am letzten (30.) Tage des Epiphi feiern sie die Geburt (nach ägypt. Begriffen ungenau) der Horusaugen, wenn Mond und Sonne in gerader Linie erscheinen (d. h. am Neumond), denn sie halten nicht allein den Mond, sondern auch die Sonne für das Horusauge und Licht.“ — Nach Gardiner in ÄZ 43, 137ff. (vgl. JEA II, 123, Anm. 1) war ursprünglich der 30. Epiphi der letzte Tag des letzten Monats im Jahre.

² Daß auch Osiris als alter und volkstümlichster Vegetationsgott die verschiedenen Gestalten des Kamutef annimmt, ist im ägyptischen Synkretismus fast selbstverständlich.

Zu Osiris als Mondgott, gerade auch in später Zeit (NR), vgl. auch Kees, Totenglauben 209ff., insbesondere auch den Osirishymnus Ramses' IV., S. 210 (oben). Vgl. auch die schon erwähnten Klagen der Isis um Osiris (Budge, Osiris II, 50): „Mond, Stier, der du erneuerst deine Jugend am Himmel jeden Tag.“ Ebenso Dendera IV, 44a: „Du wiederholst deine Gestalt als Mond“ (Grapow, Bildl. Ausdr., S. 35). Ich möchte annehmen, daß die Gleichsetzung des Osiris mit dem Monde auch gerade auf den Stier-Eigenschaften des Mondes beruht.

Zur Verbindung zwischen Stiergott und Osiris im Delta s. im übrigen E. Otto, Stierkulte, S. 28, Anm. 1 und S. 32ff.



³ Bata kastriert sich selbst wegen einer Frau, die für ihn „wie eine Mutter“ war. Das könnte uns an Attis erinnern, der sich ebenfalls entmannt, weil er die — wenn auch ganz andersartige — Liebes-Forderung seiner mythischen Mutter nicht erfüllt hat. Vgl. Pauly-Wissowa: „Attis“. Auf die Attis-Sage wurde ich aufmerksam durch C. G. Jung, „Wandlungen und Symbole der Libido“ (Zeitschr. f. Psychotherapie u. Psychoanalyse, IV, 451). Ich habe die Schrift von Jung leider nur flüchtig lesen können. Der bekannte Schweizer Psychologe beschäftigt sich hier mit der psychologischen Bedeutung, die der „Mutterkomplex“ (auch hier im Zusammenhang mit der Wiedergeburt!) in den Vorstellungen der verschiedenen Religionen einnimmt, und zieht an verschiedenen Stellen auch den ägyptischen „Stier seiner Mutter“ zum Vergleich heran. — In den Pyramidentexten wird allein der Bösewicht Seth bei lebendigem Leibe (im Kampfe) kastriert (vgl. etwa Pyr. 418). Er wird auch geradezu „der kastrierte Stier“ genannt. (Sethe's Meinung, das mit längeren Hörnern dargestellte „Rind“ sei der kastrierte Stier, ist ein offensichtlicher Irrtum, s. z. B. Mariette, Abydos I, Tafel 53.)





für uns die Feststellung, daß — wie in diesem Falle der Mond — eine Inkarnation des Schöpfergottes selbst die Zeugungskraft verlieren kann (und eben auch deshalb sich erneuern muß, s. u. S. 28f.). Nachdem so gewissermaßen sein Lebenslauf kurz beschrieben ist, wird nun noch einmal der Gott in seiner schöpferischen Kraft gepriesen: Wenn er als Mond zunimmt und Licht bringt, „reizt er zur Begattung die Männer und macht empfangen die Weiber; er läßt gedeihen das Ei im Leibe und bläst an die Nasenlöcher mit Odem“ (vgl. Amun als der schöpferische Wind!).

Ofter weist auch Plutarch auf die befruchtenden Eigenschaften hin, die die Ägypter dem Monde zuschreiben (De Iside an zahlreichen Stellen)¹. Besonders interessant sind hier die Stellen, die die Beziehungen des Mondes zum Vegetationsgott Osiris zeigen. Moret verweist „Mise à mort“ S. 36 auf Plutarch c. 39: Am 19. Hathyr (dem „Saatmonat“, Plut. c. 69) fertigen die Priester aus Erde eine Statuette des zunehmenden Mondes, die offenbar die Wiedergeburt des Osiris anzeigen soll.²

An anderen Stellen wieder heißt es, die Ägypter glauben vom Licht des Mondes, daß es einen Einfluß habe auf das Steigen des Nils.³ Das Steigen des Nils ist das Ereignis, dem Ägypten seine Fruchtbarkeit und sein Leben verdankt, und der König selbst gilt sonst als der, der in seiner göttlichen Kraft die jährliche Überschwemmung hervorruft⁴ (vgl. den „Regenmacher“ bei anderen Völkern).

Drioton zeigt uns nun⁵ einen Skarabäus, auf dem Thutmosis III. auch nach seinem Tode — „am Himmel wie der Mond“ — die Schleusen des Nil sich öffnen läßt, um Ägypten mit Leben zu versehen.

Mond und König sind Erscheinungsformen des gleichen Schöpfergottes, den wir in beiden als „Stier seiner Mutter“ und „Stier der Götterneunheit“ kennengelernt haben⁶. Die in einem Weibe inkarnierte Götterneunheit wird im Pap. d'Orb. Königin und Königin-Mutter. Offenbar als inkarnierte Götterneunheit heißt die Königin nun auch geradezu: „Die Genossin des Mondes.“⁷ Hier spielt der Mond vielleicht auch eine ähnliche Rolle wie Amun als göttlicher Gatte der Gemahlin Thutmosis' I. (s. o.) oder wie der Widder von Mendes als Liebhaber der Königin Arsinoë (s. o.). Das wird auch der Grund sein, warum sich der Hyksosvertreiber Kamose (, auch ) eben mit seinem Namen als „der, den der Stier erschaffen hat“ bezeichnet. Daß mit dem „Stier“ der Mond gemeint ist, zeigt etwa der große Königsring

Gauthier, Königsbuch II, 165, wo der König u. a. heißt:    , d. h. „... Sohn des Mondes, geschaffen vom (Mondgott) Thot; Sohn des Re⁸: der, den der Stier erschaffen hat“. Sein Nachfolger nennt sich dann unmittelbar Ah-mose: „Der, den der Mond erschaffen hat“ und dessen Enkel: Thut-mose: „Der, den (der Mondgott) Thot erschaffen hat“⁹.

Auch hier haben wir den Mond durchaus als Kamutef zu verstehen, dessen Wesen in dem gezeugten König selbst wiederkehrt¹⁰. Daß mit dem toten König zugleich der Mond wiedergeboren

¹ Z. B. Cap. 8; 42—43; insbesondere auch Cap. 43, wo vom Glauben der Ägypter die Rede ist, der Apis sei ein beseeltes Bild des Osiris, das erzeugt werde, „wenn ein befruchtender Lichtstrahl vom Monde entspringe und eine brünstige Kuh berühre“; dann Cap. 52 (vgl. o. S. 23, Anm. 1) und Cap. 63 (vgl. o. S. 20, Anm. 4).

² Moret hält es S. 36, Anm. 1 für einen Irrtum Plutarchs, daß die gekrümmte Statuette wirklich den zunehmenden Mond verkörpert. — Interessant erscheint in diesem Zusammenhang auch eine Stelle wie Lange, Amenemope, S. 48, Z. 16—19, wo der Ackerfrevler „durch die Macht des Mondes“ bestraft wird.

³ Cap. 43. ⁴ S. z. B. Moret, Mystères Egyptiens, S. 180. ⁵ Eg. Rel. I, 39ff.

⁶ Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die einander gleichen Beziehungen, die der Fruchtbarkeitsgott als Apis-Stier und der König zum Monde haben: Einführung des Apis und Krönung des Königs finden am Vollmond statt: E. Otto, Stierkulte, 16. Vgl. die Beziehungen des Apis zum Monde a. a. O. 18 und 30f. (vgl. auch den Mnevis-Stier a. a. O. 35).

⁷ S. Grapow, Bildl. Ausdr. 35.




⁸ Der Ausdruck „Sohn des Re“ gehört sonst nicht unmittelbar zum Namen, sondern bezeichnet den 5. Titel eines jeden Königs („Personenname“; vgl. Anhang, S. 71).

⁹ Die Form der Namen könnte auch bedeuten: „Der Stier ist (wieder) geboren“; „der Mond ist (wieder) geboren“, nämlich in ihm, dem bei der Geburt so genannten Thronfolger; vgl. hierzu auch (in etwas anderer Deutung) Ranke, „Grundsätzliches zum Verständnis der ägyptischen Personennamen in Satzform“, Sitzungsber. Heidelberg Ak. 1936/37, 3. Abh., S. 24.

¹⁰ Ich glaube mich an eine Bemerkung Sethes zu erinnern, daß in den Pyramidentexten der Mond gelegentlich „Vater und Bruder des Königs“ genannt wird, doch sind mir solche Stellen nicht gegenwärtig. — Vgl. im übrigen Grapow, Bildl. Ausdr. 34: Man wünscht dem König (bei seinen Lebzeiten), er möge neu geboren werden jeden Morgen (!), „mögest du jung werden wie die Sonne und jugendlich wie der Mond“, oder: „Erneuere dich und werde frisch (d. i. wieder jung) wie der Mond als Kind“. — Nach WB II, 141 heißen Mond und König häufig: „Wiederholer der Geburten“, „Wiederholer der Erscheinungen“.

wird, das deutet ein Pyramidentext an, in dem nun vom „Stier seiner Mutter“ selbst nicht die Rede ist. In diesem Text vielmehr, der aus Heliopolis stammt, wird die Geburt zu neuem Leben durch die Libation¹ hervorgerufen, die selbst den Samen des alten Schöpfergottes Atum darzustellen scheint, mit dem er einst in Selbstbegattung die Welt erzeugte:

Pyr. 2063ff.

„Es kommt das Wasser des Lebens, das im Himmel ist.
Es kommt das Wasser des Lebens, das in der Erde ist.
Es brennt um deinetwillen² der Himmel,
Es zittert um deinetwillen die Erde
Vor der Gottesgeburt³.
Es trennen sich⁴ die beiden Berge:
Es entsteht ein Gott.
Es bemächtigt sich der Gott seines Leibes ()⁵.
Es trennen sich die beiden Berge:
Es entsteht dieser N.⁶
Es bemächtigt sich dieser N seines Leibes ()⁷.
Siehe diesen N!
Geküßt werden seine Füße von dem reinen Wasser,
Das von Atum her ist,
Das gemacht ist⁸ vom Phallus des Schu,
Das geschaffen ist gegen die Vulva der Tefnut hin⁸.
Sie sind gekommen und haben dir gebracht das reine Wasser
Von ihrem Vater her.
Sie reinigen (*sw'b*) dich.
Sie heiligen (*sntr*) dich, den N.
Du trägst den Himmel mit deiner Hand.
Du schreitest auf der Erde mit deiner Sohle⁹.
Ausgegossen wird die Wasserspende (Libation) gegen das Tor dieses N.
Gewaschen wird das Gesicht jedes Gottes.
Du wäschst deine Arme, Osiris.
Du wäschst deine Arme, N.
Dein Verjüngter¹⁰ ist ein Gott.
Euer Dritter ist der *Wd-Htp* (mit  determ.).
Der Geruch der *'Ih-t-wtt*-Schlange ist an diesem N.
Ein Benben aus dem Hause (*hw-t*) des Soker,
Ein Schenkel aus dem Hause (*pr*) des Anubis:
Heil ist dieser N.
Es steht die *'Itr-t*¹¹.
Geboren ist der Mond“.

Es folgt dann noch:

„Es lebt der Gau (?),
Den die Aruren gemacht haben (?).
Du baust Gerste und Emmer an¹²,
Mit denen dieser N. beschenkt wird für die Ewigkeit.“

¹ Vgl. u. S. 50f.

² Dativ. ethic.

³ Vgl. Kannibalenhymnus! (Pyr. Spruch 273).

⁴ Dual des *w*-Passivs.

⁵ Vgl. WB V, S. 503 unten.

⁶ D. h. König Neferkare.


⁷ Part. pass. (Sethe, Verbum II, § 933).

⁸ Anders Sethe, Verbum II, § 938.

⁹ *wh-k t*.

¹⁰ „Dein Verjüngter“, d. h. vielleicht: „Du in verjüngter Form“ (vgl. hierzu auch u. S. 56).

¹¹ Vgl. Pyr. § 256a nach anderer drastischer Art von Wiedergeburt: „Sie sehen dich wie Min (!), der gebietet in den *'Itr-t*“.

¹² ; wörtl. „du pflügst“.

Hier wird dem toten König in der Libation die ewig-göttliche Schöpfer- und Zeugungskraft als begattender Same selbst zuteil, und er scheint mit ihr die Generationen der Götter selbst noch einmal zu durchlaufen, die Anteil hatten an dem ewigen Samen ihres Ahnen Atum; so wird der König unter anderm auch selbst Schu, der Sohn des Atum („Du trägst den Himmel mit deiner Hand, du legst die Erde hin mit deiner Sohle.“)¹ usw., um schließlich neu zu leben als ein Osiris in verjüngter Form. Und bezeichnender Weise in einem solchen Text wird zugleich mit dem König der Mond wiedergeboren.

Gewissermaßen das Umgekehrte scheint eine Stelle wie Pyr. 794 anzudeuten. Da wird zum König gesagt: „Es zittert vor dir die Neunheit², geopfert werden dir die Erstlinge. Du reinigst dich für das ‚Götterneunheit-Fest‘ (Neumond), du erscheinst am Monatsanfang³“. Hier wird — als Gegenstück zu oben — zugleich mit dem Monde der König neugeboren (am „Monatsanfang“, das ist am 2. Tag des Monats).

Im Zusammenhang mit anderen Göttern ist der König schließlich selbst der Mond als der mächtigste Gott in Pyr. 1145 ff.: „M.⁴ ist der Große, der Sohn (?) des Großen, geboren hat ihn Nut. Die Kraft des M. ist die Kraft des Seth von Ombos. M. ist der ‚Große Wildstier‘, der als *Hntj Imn-tjw* hervorgekommen (☐) ist. M. ist der Ausfluß des Regens. Herausgekommen ist M., als das Wasser entstanden war.“ Dann ist er die *Hfww*-Schlange (Var. *nbb-kw*) mit den vielen Windungen, „der Schreiber des Gottesbuches“ (d. h. der Mondgott Thoth!), schließlich ist er „dieses Horsaue, das mächtiger ist als die Menschen und stärker als die Götter.“

Wenn der tote König am Morgen wiedergeboren wird gemeinsam mit dem Sonnengott Re, dann muß er durch das „Tor des Nun“⁵ von der Unterwelt hinauf zum Himmel steigen. Das „Tor des Nun“ (ganz bezeichnender Weise auch „Tor der Nut“ genannt) ist offenbar am Horizont zu denken, wo Unterwelt und Himmel zusammenstoßen. Der Riegel des Tores ist „der Phallus des Babi“, der weggezogen werden muß⁶, damit der Tote durch das Tor hindurchgehen (= wieder geboren werden) kann. Der Babi gilt als ein Dämon der Finsternis⁷, vor dem der Tote geschützt werden muß. An einer anderen Stelle aber wird der tote König selbst zum „Stier“ Babi, der hier wieder ganz deutlich den Mond zu verkörpern scheint (Spruch 320):

- 515 a) „Unas hat die Nacht geordnet,
Unas hat die Stunden auf den Weg gesandt.
b) Die Mächte erscheinen und proklamieren den Unas als Babi.
c) Unas ist jener Sohn derer, die es nicht wußte,
d) Als sie den Unas mit dem tüchtigen Gesicht geboren hatte als den Herrn der Nächte.
- 516 a) Demütigt euch ihr Herren,
Verbergt euch ihr Untertanen vor Unas!
b) Denn Unas ist der Babi, der Herr der Nächte,
c) Der Stier, ohne den das Leben annulliert wird!⁹“

Endlich sei noch erwähnt, daß ebenso wie der König nun auch der Mond als Kamutef besonders enge Beziehungen zu Min hat. Kees (ÄZ 57, S. 131, Anm. 5) verweist auf das von Brugsch gesammelte Material und sagt, daß später Min und Mond ständig gleichgesetzt werden. Gauthier gibt in seinem Werk „Les fêtes du dieu Min“ auf den ersten Seiten gelegentliche Hinweise auf die Zusammenhänge zwischen beiden Gottheiten¹⁰. Gewiß dürfen wir es nicht für Zufall

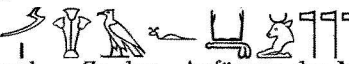
halten, daß man bei jedem Neumond (!) den Min in Prozession erscheinen läßt¹. Ja, in den Tempeln der Römerzeit² fanden am 1. und 15. Pachons jeden Jahres, d. h. am Neumond und am Vollmond dieses Chons (!) -Monats Min-Prozessionen zum „Geburtshaus“ (!) des Tempels statt, bei denen der Gott einmal das Gesicht nach innen, einmal nach außen gewendet trägt. Er scheint damit gleichsam den Mond selbst nachzuahmen!³

Ptolemäus XIII. ließ in Athribis eine Stier-Kapelle einrichten für „Min-Re, den Herr von Achmim, mit hohen Federn, den König der Götter in der Kapelle des Mondes, den guten Gott von Punt.“⁴ Erst mit dem Monde gemeinsam gibt der Gott Orakel.

Die Zusammenhänge zwischen Stiergottheit, Mond und König gewinnen nun auch deshalb besonderes Interesse, weil sie sich offenbar auch sonst in afrikanischen Mythen finden. Ein hübsches Beispiel für den Einfluß, den der Mond auf die schöpferische Lebenskraft eines afrikanischen Häuptlings zu haben scheint, führt v. Bissing an⁵: Bei den Baganda (in Uganda) gilt die Nachgeburt eines Menschen als mitgeborener Zwilling (mulongo). Der mulongo kommt tot zur Welt und nimmt sogleich als Geist seinen Sitz in der Nabelschnur. Die Nabelschnur eines Fürsten nun besitzt besondere Kräfte. Sie wird von seiner Mutter aufbewahrt, und sobald er König wird, in ein Tuch gehüllt, verziert und dem Kimbugwe, einem der Vornehmen, übergeben. Am Abend jedes Neumondes überbringt sie der Kimbugwe feierlich dem König, der sie einige Minuten vom Mond bescheinen und dann in den Tempel zurückbringen läßt. Nach des Königs Tode wird sie, gesondert vom Grab, mit des Königs Kinnbacken, im Tempel bestattet. Endlich sei noch hingewiesen auf Frobenius⁶, der geradezu von einem afrikanischen „Mondstiergottkönig“ spricht.

¹ Gauthier S. 174.

² Gauthier, S. 10.

³ Vgl. Pyr. 925 c,  „Der hinter sich sieht, Stier der Götter (!)“ von dem Führer am Himmel. — Zu den „Anfängen der Monate und Halbmonate“ s. auch Spruch 324 und § 2055.

⁴ Gauthier S. 150 o.

⁵ Untersuchungen zu Rathures, S. 39 (v. Bissing tritt hier der Theorie Blackmans entgegen, daß die Placenta des Pharaos Beziehungen zum Mondgott Chons habe).

⁶ Kulturgeschichte Afrikas, S. 150 f.

¹ Vgl. dazu etwa Pyr. § 1039, wo (in einer andern Version) auch Geb mit diesem Wasser gereinigt wird. — Ausführliche Angabe aller Parallelstellen: Sethe, Kommentar zu Spruch 260.

² WB V, 266 unten.

³ Vgl. hierzu etwa Brugsch, Thes. 328: Am zweiten Tage des Monats (Geburt des Mondes) Pharmuti findet ein Frühlingsfest statt, an dem die „Geburt des Horus, des Sohnes der Isis und der Osiris“ gefeiert wird. Hier scheint deutlich der Vegetationsgott Osiris in seinem Sohn Horus (wie auch sonst) sich zu erneuern.

⁴ D. h. König Merenre.

⁵ Vgl. auch Spruch 360: „O hohe, die nicht gewetzt worden ist, du Tor der Nut! (Vgl. Pyr. 392 a: „Tor des Nun“). König Teti ist Schu, der hervorgekommen ist aus Atum...“ usw.

⁶ Spruch 313.

⁷ Kees in ÄZ 65, 70 (Gött. Totb.-St.). Vgl. Kees, „Horus und Seth“ II, S. 47 f.

⁸ Vgl. Kannibalenhymnus (Pyr. 394 c).

⁹ Übersetzung nach Sethe, Kommentar II, S. 383.

¹⁰ Vgl. auch den Beginn des „Textprogramms“ a. a. O. S. 61. — Es ist deshalb gar nicht zu verstehen, warum G. auf S. 16 f. dennoch diese Zusammenhänge nicht wahr haben will.

ZWEITES KAPITEL.

DIE DYNASTIE
IST TRÄGERIN DER GÖTTLICHEN SCHÖPFERKRAFT

§ 1: Die Ahnenreihe der Dynastie als Generationenreihe des Schöpfer- und Zeugungsgottes.

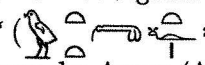
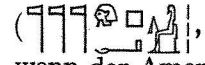
Wir haben den Pharao als Inkarnation des Schöpfergottes kennengelernt. Bei der Geburt scheint der Thronfolger die „Sohn“-form des Gottes zu verkörpern¹, bei der Thronbesteigung² selbst und einigen anderen Festlichkeiten (s. u.) stellt er vielleicht die göttliche Vereinigung von „Vater“ und „Sohn“ dar (d. h. den Kamutef, vgl. den Mond am Neumondstage), um dann als abermals erneuerter „Sohn“ weiterhin König zu sein. Er ist als solcher aber auch Sohn seines Vorgängers, des alten Königs³, des Vaters. Der Vater ist auf Erden gestorben⁴, verkörperte aber zu seinen Lebzeiten den gleichen Schöpfergott wie nun der Sohn. Sämtliche „Ahnen“⁵ des Königs bis hinauf zu den Generationen der „Halbgötter“ (Manetho) und Götter waren einst als Könige in gleicher Weise Inkarnationen des göttlichen Ur-„Vaters“⁶, des Schöpfergottes selbst. Und mit ihm vereinigen sie sich wieder nach ihrem Tode⁷. Der Schöpfergott selbst ist der Vater schlechthin, der ewig lebt. In seiner Inkarnation aber, dem alten ägyptischen Pharao, gehört der „Vater“ der irdischen Vergangenheit an, ist er auf Erden gestorben⁸. Und diese Form des „Vaters“, die der Vergangenheit angehört, hat sich vielleicht zu einer Gestalt verdichtet in dem „Urvater“ Amun, der in Medinet Habu begraben liegt⁹, in Bata, der im Tal der Zeder sterben muß, und schließlich auch in Osiris, als er zum Gott eines jeden toten Königs wird¹⁰.

Bata aber, der alte Korn- und Herdengott im „Märchen von den zwei Brüdern“, stirbt eines gewaltsamen Todes. Und er stirbt durch den Verrat der Frau, der er nicht als Mann zu erscheinen vermag¹¹, auf Veranlassung des ägyptischen Pharao! Um das zu verstehen, können wir vielleicht eine Sitte von Volksstämmen am Oberen Nil zum Vergleich heranziehen, die nach Frazer, Golden Bough, noch bis ins 18. Jahrhundert hinein geherrscht haben soll. Frazer sagt S. 390¹² über die Schilluk: „Im allgemeinen scheint der Hauptbestandteil der Religion der Schilluk die Verehrung zu sein, welche sie ihren heiligen oder göttlichen Königen entgegenbringen, mögen sie nun am Leben oder schon tot sein. Man glaubt diese Könige von einem einzigen göttlichen Geiste beseelt, der von dem halbmythischen, aber vermutlich im wesentlichen historischen Begründer der Dynastie durch alle seine Nachfolger bis auf den heutigen Tag übertragen wurde. Da die Schilluk ihre Könige demnach als verkörperte Gottheiten betrachten, von denen das Wohlergehen der Menschen, des Viehs und des Korns unbedingt abhängen, so bringen sie ihnen

naturgemäß die größte Verehrung entgegen und geben sorgfältig auf sie acht“ Wie nun bei vielen Völkern die Sitte besteht, den König zu töten, wenn die ersten Anzeichen von Krankheit oder Altersschwäche sich einstellen¹, so töten auch die Schilluk ihren König in dem Augenblick, in dem es sich zum erstenmal herausstellt, daß seine göttlichen Schöpfer- und Zeugungskräfte im Abnehmen begriffen sind: wenn er nämlich seine zahlreichen Frauen nicht mehr alle mit diesen Kräften zu beglücken vermag. Die Frauen melden das den Häuptlingen des Stammes, die dann dafür Sorge tragen, daß der König gemeinsam mit einer mannbaren Jungfrau lebendig eingemauert wird, wobei er seinen Kopf in ihren Schooß² legt und auf diese Weise langsam mit ihr umkommt.

Bei den Dinka am Weißen Nil sind es die Regenmacher, die über die Stämme herrschen, und die alle von dem großen ersten Regenmachergeist beseelt sind. Auch sie werden umgebracht, wenn die Altersschwäche droht, und übertragen den Regenmachergeist auf ihren Nachfolger.

Wenn der Erzählung im Papyrus d'Orbiney eine ähnliche alte Sitte zugrunde liegen sollte³ wie bei den Schilluk, dann verträte hier Bata in seiner ersten Phase⁴ den alten König, der schwach geworden ist, und der nun einem jugendlichen zeugungskräftigen Nachfolger Platz zu machen hat: — dem Pharao von Ägypten! Bata in seiner Form als „Vater“ ist, soweit er als solcher auf Erden lebte, (eines gewaltsamen Todes) gestorben und gehört nun der Vergangenheit an: er verkörpert so den Vater des Pharao schlechthin, den „Vorfahren“⁵, die Ahnenreihe der Dynastie. Die Ahnenreihe lebt im „Großen Gotte“⁶ weiter. Und der „Große Gott“ inkarniert sich selbst im „Sohn“. So leben eben auch die Ahnen im „Sohne“ weiter fort⁷.

Aus der Fähigkeit des Gottes, sich in beliebig vielen Generationen seiner selbst zu inkarnieren⁸, erklären sich dann vielleicht auch so eigenartige Bezeichnungen wie „Der Stier seiner Mutter, der seinen Vater erzeugte“ (⁹). Ebenso werden die acht Urgötter, die „Väter der Väter“ der „Sohn“-Form des Amun (Amenapet), „die Götter-Vorfahren(!)“ (¹⁰, Acht Urg., § 91), nun wieder zu Kindern der gleichen „Sohn“-Form, wenn der Amenapet nach Medinet Habu kommt, um diesen seinen dort begrabenen (!) „Vorfahren“ zu opfern¹¹. „Die Müden“¹² leben auf, wenn sie ihren Vater (!) sehen“ (Acht Urg., § 112). Dieser „Vater“ der acht Urgötter ist der mit Ptah identifizierte Amenapet, „die Erdschöpfer-Schlange“, der selbst wieder eine „Sohn“-Form des verstorbenen Ur-Vaters darstellt¹³. Es mag zunächst nicht leicht sein, sich in solchen Gedankengängen altägyptischer Theologen zurechtzufinden, gleichwohl scheinen sie bezeichnend für das Wesen der ewig lebenden Gottheit in Ägypten¹³.

§ 2: Zeugungsgott, König und Ahnen beim Fest des Min.

Es gibt nun bildliche und inschriftliche Darstellungen von Festlichkeiten aus dem NR, in denen wir die Ahnenreihe selbst kennenlernen in ihren Beziehungen zum Zeugungsgott und zum regierenden König. Die Beziehungen werden uns deutlich in dem großen Fest des Min im Monat Pachons, das Gauthier in seinem Buche „Les fêtes du dieu Min“ eingehend behan-

¹ S. Einleitung, S. 11.

² Vielleicht ist auch das ein Wiedergeburtssitus?

³ Vgl. Morets Auffassung vom Hebsed.

⁴ Vgl. o. S. 15.

⁵ Vgl. auch das bei Frazer Folgende (Tötung durch den Sohn, a. a. O. 390/91 u. a.).

⁶ Vgl. u. S. 55f.; s. dort dann auch über den Ka des Königs.

⁷ Vgl. auch unten die „Usurpationen“ Ramses' II. S. 56f.

⁸ Vgl. auch unten S. 49, Anm. 1 den Widder von Mendes!

⁹ Sethe, Acht Urg., § 24. — Vgl. auch die Zirkumpolarsterne (*ihm'w sk*, d. h. wörtlich: „Die nicht untergehen können“, d. h. ewig leben) als „die Frauen, die ihre Väter geboren haben“ (Pyr. 141). — Zu den Zirkumpolarsternen als den Seelen der verstorbenen Könige vgl. dann wieder Junker Giza II, S. 56.

¹⁰ Vgl. dazu auch v. Bissing, Rathures, S. 57f. (zu den „Horuskindern“) und Sethe, Untersuchungen III, S. 18ff.

¹¹ Vgl. „das Kind, das altersmüde geworden ist“ im Königsring (Acht Urg., § 87f., s. o.).

¹² Im einzelnen s. Acht Urg., § 103—119.

¹³ Vgl. hier etwa den „älteren Bruder“ des Bata: Anubis, der am Anfang des Märchens für ihn „wie ein Vater“ war und gleichwohl später nach 30 Jahren (!) wieder Bata's Nachfolger als König wird! Vgl. im übrigen das Folgende über den Min-Kult (insbesondere auch S. 35 mit Anm. 4). — Ganz bezeichnenderweise inkarnieren sich sämtliche Generationen des Amun in einem einzigen Stier: dem thebanischen Month-Stier, vgl. E. Otto, Stierkulte, 54 f.

¹ Vgl. etwa die Göttlichkeit der jungen Hatschepsut, Urk. IV, 216ff.

² Moret, a. a. O. nimmt an, daß bei der Thronbesteigung Tod und Wiedergeburt des Königs symbolisch dargestellt werde. — Vgl. S. 17f. u. S. 55, Anm. 3.

³ Als „Horus“ ist er Sohn seines zum „Osiris“ gewordenen Vaters.

⁴ Daß später der Pharao schon bei Lebzeiten seinen Sohn zum Mitregenten machte (beim Hebsed?), kann neben der politischen auch eine religiöse Neuerung bedeuten, soll uns aber hier nicht beschäftigen.

⁵ Es gibt offenbar nach dem religiösen Dogma nur eine „Dynastie“.

⁶ Vgl. auch o. S. 25f.

⁷ S. Sinuhe (Hierat. Papyri des Berliner Museums, Bd. V, Tf. 1, Z. 7f.) u. a. m. — Vielleicht bewirkt auch diese Vereinigung die Neu-Erzeugung des „Sohnes“ bei der Thronbesteigung? — Vgl. auch hier schon Junker, Giza II: Der Große Gott begreift in sich den lebenden und den verstorbenen König. (Junker, Giza II, S. 54ff., insbesondere S. 55, Sp. 1).

⁸ Vgl. auch Christus, in dem Gott selbst — vom Menschen aus gesehen — während dreier Tage begraben liegt. S. hierzu vor allem die katholische Auffassung des Charfreitag! Vgl. aber auch etwa: Karl Barth, „Credo“, 9. Vorlesung (S. 75ff.).

⁹ Vgl. Sethe, Amun und die acht Urgötter, § 106ff. und o. S. 15.

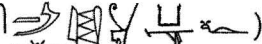
¹⁰ Vgl. alles im Folgenden über den Ahnenkult.

¹¹ Vgl. o. S. 14f.

¹² Deutsche Ausgabe.

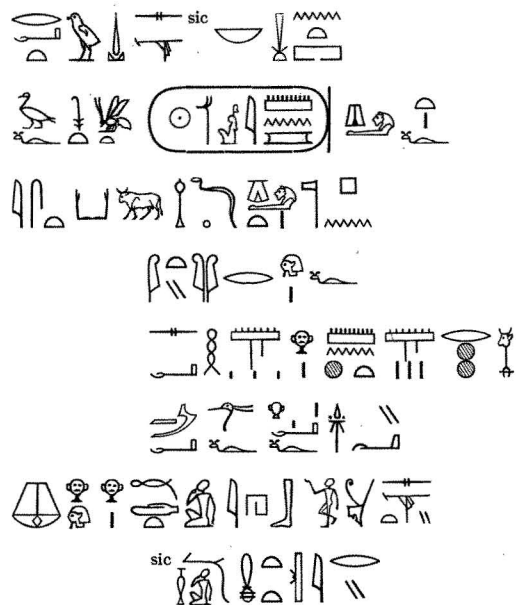
delt.¹ In diesem Fest werden zwei Gottheiten gewissermaßen als Hauptpersonen gefeiert: Der ithyphallische Min als Ackergottheit und der König als regierender Herr des Landes. Die Meinungen über die eigentliche Bedeutung des Festes sind geteilt². Man hat es erklärt als jährliche Wiederholung der Krönung des Königs und als Erntefest. Aus Gauthiers Darlegungen geht hervor, daß beide Elemente in den Feierlichkeiten enthalten sind. Der Zusammenhang aber, der zwischen diesen beiden Elementen besteht, ist offenbar enger, als bisher gesehen wurde.

Vergleichen wir nun zunächst die Reliefs, die die einzelnen Kulthandlungen darstellen, mit dem „Text-Programm“³.

Die ersten Zeilen geben Datum und Zusammenhang mit dem Mond⁴. Es folgt (Gauthier: „Erste Episode“) in Inschrift und Darstellung der Auszug des Königs in der Sänfte unter Begleitung der königlichen Familie, der Verwandten, Priester und Soldaten. Diesen Auszug des Königs zum Heiligtum kennen wir von zahlreichen anderen Darstellungen (z. B. aus Amarna). Die Sänfte des Königs wird hier von den eigenen Söhnen getragen. Die Szene wird begleitet von einer kurzen Inschrift⁵ (S. 122): „Die Fürsten und Heeresbeamten, die S. M. begleiten, wenn er sich begibt in der Sänfte zur Wohnung seines Vaters Min, des Herrn der Schlangensteine⁶, um zu tragen die Schönheit seines Vaters an seinem schönen Fest der Treppe und um zu opfern seinem (eigenen)⁷ Ka.“ (——).

In der „zweiten Episode“ vollzieht der *Hrj-hb* den Kult in der „Wohnung seines (d. h. des Königs) Vaters Min“ und opfert ihm (soweit das „Textprogramm“), ehe die Statue des Gottes in Prozession hinausgetragen wird. In den Zeilen des Reliefs selbst heißt der Gott an dieser Stelle bezeichnenderweise „Amun-Re-Kamutef“.

Darauf folgt die „dritte Episode“, die „große Prozession“ des Gottes. Diese „Episode“ wird im Textprogramm mit folgenden Worten beschrieben (Gauthier S. 61 ff.):




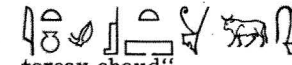
¹ Zu den Gauthierschen Abbildungen Tafel I—VII vgl. LD III, 162—164; 212—213 und Rosellini, Monumenti del culto, Tafel 75—77, 81—86.

² Vgl. Gauthiers eingehende Besprechungen der Literatur.

³ Gauthier S. 61 ff. Das Wort G.'s „Texte-Programme“ für die oberhalb der Reliefs hinlaufende große Inschriftzeile möchte ich beibehalten. G. gibt vor allem die am vollständigsten erhaltenen Darstellungen des Festes in Med. Habu (aus der Zeit Ramses' III.). Die Reliefs aus dem Ramsesseum (Ramses' II.) werden zum Vergleich herangezogen.

⁴ Der Zusammenhang mit dem Mond bleibt bei jeder möglichen Deutung bestehen. Vgl. das bezeichnende

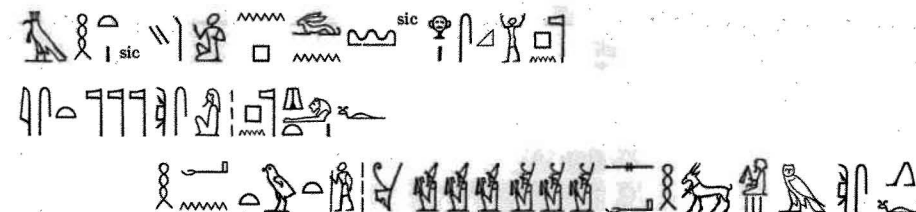
Zitat S. 29 (Brugsch): „Min-Ré seigneur d'Apou “


 „sortant des deux sanctuaires à la néoménie (*péd-ntjw*?) en tenant la place du toreau chaud“.

⁵ Nicht zu verwechseln mit der fortlaufenden Inschriftzeile des „Texte-programme“!

⁶ S. Kees in ÄZ Bd. 57, 120—136.



⁷ Diese Auffassung G.'s ist zweifellos richtig, s. u. S. 33, 34, 35.



„Man veranlaßte, daß auszog Min, der Herr des *Sn-t*-Heiligtums, indem sein Sohn, der König von Ober- und Unterägypten Ramses III., vor ihm herging, (an seiner Spitze war). Ebenso war der weiße Stier¹ an der Spitze dieses Gottes, angetan mit den beiden Federn an seinem Kopfe, den *s'h-w* und den *mnh-wt* am Hals, und der *ms*-Schleife (?) an seiner linken Seite. Der oberste *Hrj-hb* verlas den Tanzhymnus² für Min (des Min?). Der Vorsteher der Sänger verlas desgleichen seinen () [Hymnus]. Der „Neger von Punt“³ pries „diesen Gott“. Da waren die Götter, die diesen Gott zu begleiten pflegen⁴, an seiner Spitze⁵ zusammen mit den Statuen der verstorbenen (*s'h-w*) Könige von Ober- und Unterägypten in seiner Begleitung.“

An dieser Stelle schließt das Text-Programm die Beschreibung der Prozession. Daß G. dies nicht erkennt, führt ihn zu einem Mißverständnis, wie wir unten sehen werden.

Auf dem Relief nun wird die aufrechtstehende Statue des ithyphallischen Gottes von Priestern auf einem Untersatz getragen⁶. Der Gott heißt hier „Min, König der Götter“⁷. Zur Gottesstatue (nicht zum König, wie G. meint) gehören die beistehenden Worte (S. 173): „Es erscheint das Königsgesicht dieses Gottes⁸, um zu kommen an seinem Fest des Ausziehens zur Treppe. S. M. aber ist es, der die Weisungen gibt, der Herr der beiden Länder ist der, der das Fest leitet. Der Lohn dafür besteht aus Jahren und Sed-Festen für seinen (des Gottes) Sohn, den Herrn der beiden Länder, Ramses III.“

Vor der Statue des Gottes her bewegen sich in gleicher Richtung zunächst der König mit der unterägyptischen Krone und der weiße Stier mit seinen Insignien und dem -Diadem auf dem Kopfe. G. nennt das Diadem die „Federkrone des Osiris“. Diese „Federkrone“ ist aber sonst das *stf-w*-Diadem ⁹. Daß gerade der weiße Stier hier den Osiris verkörpern soll (wie vor allem auch Moret annimmt), dafür bietet sich weder im Text-Programm noch in den Reliefs mit ihren eigenen Inschriften irgendein Anhaltspunkt. Wichtig ist für uns, daß der König und der „weiße Stier“ hier zur engsten Begleitung des ithyphallischen Gottes gehören. Auch die Königin (mit gekreuzten Armen) und der einfach als *Hrj-hb*¹⁰ bezeichnete Priester sind wohl noch zu dieser engsten Umgebung des Gottes zu rechnen¹¹. Der *Hrj-hb* wendet seinen Kopf nach rückwärts zur Statue des Gottes, um sie zu Beginn der Prozession zu begrüßen („wenn Min erscheint — *wbn* — im Tore des Gotteshauses“)¹².

Dieser engeren Gruppe schreiten nun weiter die drei Personen voran, die (auch nach dem Text-Programm) längere Hymnen zu rezitieren haben:

1. „Der *Hrj-hb hrj-tp* liest den Tanzhymnus (*ihb*)“¹³ (Text-Programm). Er schreitet vor

¹ Vgl. E. Otto, Stierkulte, S. 47.

² Vgl. Emma Brunner-Traut, „Der Tanz im alten Ägypten“ (Äg. Forsch., Heft 6), S. 80; vgl. aber auch unten S. 34.

³ einer der Priester des Min.


⁴ S. u. S. 32, Anm. 3.




⁵ *hr hr-t-j* sind alle die, die dem Gott in der Prozession vorausgehen.

⁶ Der Untersatz der Statue und auch die Priester sind dabei von einem großen Tuch verhüllt. Über Begleitung und Attribute des Gottes s. Gauthier, S. 155 ff.

⁷ Vgl. o. S. 30: „Amon-Re-Kamutef“.

⁸ Vgl. unten den Gesang des „Negers von Punt“, wo das Gesicht des Gottes gepriesen wird; anders Gauthier.

⁹ S. Sethe, Urgesch., § 97. Vgl. Abu Bakr, „Untersuchungen über die ägyptischen Kronen“ (Berliner Diss. 1937), S. 7 ff. (außer Osiris auch andere Götter Träger der Atef-Krone). — Zum Diadem  vgl. etwa unten S. 38 (aus den übrigen Darstellungen der Min-Prozession); das den Gott verhüllende Tuch ist hier

abwechselnd mit  und  verdeckt (wobei der Königsring den Namen des regierenden Königs Ramses' II. trägt). Vgl. ebenso u. S. 38: die vier ersten der Insignienträger einer Prozession tragen je ein  auf der Stange. Hierzu vgl. Abu Bakr a. a. O. 40 ff. Vgl. endlich E. Otto, Stierkulte, S. 47.

¹⁰ Im Gegensatz zum *Hrj-hb hrj-tp*, vgl. im Folgenden.

¹¹ Wenn auch hier der Zug bereits beginnt, sich in zwei Reihen zu teilen, s. Tafel IV.

¹² Den genauen Wortlaut des kurzen Begrüßungshymnus s. Gauthier, S. 179.

¹³ Vgl. o. Anm. 2.

der Königin einher und liest aus einer Papyrusrolle den längsten der rezitierten Hymnen, in dem vor allem gerade die Fruchtbarkeitseigenschaften des Gottes gepriesen werden¹.

2. Neben ihm (? im Relief in der Reihe unter ihm) der „Vorsteher der Sänger“. („Der Vorsteher der Sänger [liest] desgleichen seinen [Hymnus]“; Text-Programm)².
3. Der „Neger von Punt“ preist den Min wieder in einem kurzen Hymnus. (Text-Programm: „Der Neger von Punt preist — šꜥꜣ — diesen Gott“).

Es folgt nun der Satz des Text-Programms: „Ebenso waren die Götter, die diesen Gott zu begleiten pflegen³, an seiner Spitze (d. h. schritten ihm voran) zusammen mit den Statuen der verstorbenen Könige von Ober- und Unterägypten.“

Diese „Götter“ sind die 18 Insignien, die von Priestern hintereinander in dieser Prozession getragen werden, und die sich den 7 (im Ramesseum 14) „Vorfahren“-Statuen anschließen, deren Träger ihrerseits an der Spitze des Zuges marschieren. Sie begegnen uns ebenso in der Min-Prozession, die im Tempel Ramses' III. in Karnak dargestellt ist⁴; ebenso in Prozessionen des Horus in Edfu⁵ und auf den Treppenwänden („escaliers“) der Hathor in Dendera⁶. Eine bedeutende Rolle spielen sie als „Horusdiener“ im Hebsed⁷. Die „Horusdiener“ sind bekanntlich diejenigen „Vorfahren“ des ägyptischen Königs, die vor Menes gelebt haben, und die Manetho gewissermaßen als das Bindeglied zwischen der Regierung der eigentlichen Götter und der menschlichen Könige als „Halbgötter“ (ὡκυες ἡμίθεοι) bezeichnet. Daß die „Vorfahren“-Statuen (im Ramesseum eine Reihe vom regierenden König Ramses II. rückwärts bis Menes!) eng mit ihnen zusammengehören, deutet das Text-Programm an mit den Worten: „Ebenso waren die Götter, die diesen Gott zu begleiten pflegen, an seiner Spitze zusammen mit den verstorbenen Königen von Ober- und Unterägypten in seiner Begleitung.“ Im Ramesseum ist der letzte dieser „verstorbenen Könige“ Menes selbst, dem dann eben die „Horusdiener“ folgen! Es scheint sich so gewissermaßen eine Verbindungslinie zu ergeben von der Statue des regierenden Königs selbst (an der Spitze des Zuges) über die Statuen der „Vorfahren“ und der „Horusdiener“ und weiter über den „weißen Stier“ bis zur Statue des ithyphallischen Min selbst und zu „seinem Sohn“, der konkreten Person des regierenden Königs (mit der unterägyptischen Krone)!

Die Statuen der „Könige Ober- und Unterägyptens“ (zu denen jedesmal die Statue des regierenden Königs selbst gehört⁷) werden (in Med. Habu und im Ramesseum) in zwei Reihen nebeneinander (im Relief übereinander) getragen. Sie tragen die Königshaube, einen langen Stab in der Linken und das ♂ in der Rechten (als Götter!). Es sind im Ramesseum:



Unten: 1. Ramses II., 2. Sethos I., 3. Ramses I., 4. Haremhab, 5. Amenophis III., 6. Thutmosis IV., 7. Amenophis II., 8. Thutmosis III., 9. Thutmosis II.

Oben: 10. Thutmosis I., 11. Amenophis I., 12. Amosis, 13. Mentuhotep, 14. Menes.


In Medinet Habu:

sic! { Unten: 1. Ramses III., 2. Sethnacht, 3. Sethos II.
Oben: 1. Ramses III., 2. Sethnacht, 4. Menephtah, 5. Ramses II.

Bemerkenswert ist zunächst, daß die Zahl der Statuen im Ramesseum 14, in Med. Habu 7 beträgt. Beide Zahlen können uns an die Zahl der Ka's des Re erinnern (7 männliche; 14 im ganzen)⁸. Die Statue ist ja im Kult der Sitz des Ka, sowohl der verstorbenen wie des regierenden Königs, und der Ka ist das Element, das Götter und Könige von Anbeginn gemeinsam haben⁹. Die Reliefbeischrift, die in Med. Habu die Statuen begleitet, lautet¹⁰:

¹ Dabei wird der Gott auch  genannt, ohne daß  mit einem Stier determiniert ist!

² Liest er denselben Hymnus wie der *Hrj-hb hrj-tp*?


³ Daß so zu übersetzen ist, zeigt die Relief-Beischrift dieser Götter (der 18 Insignien oder „Fetische“, s. das Folgende) im Ramesseum: : „die Götter, die den Min begleiten bei allen seinen Festen“ (Gauthier, S. 186).

⁴ Vgl. u. S. 38 (die Prozession hat wahrscheinlich einen anderen Sinn als die in Med. Habu dargestellte, infolgedessen fehlen auch die Vorfahren-Statuen). ⁵ Gauthier S. 187 unten.

⁶ Vgl. u. S. 48 (v. Bissing, Rathures, widmet ihnen eingehende Untersuchungen).

⁷ Ebenso bei ihrem 2. Zuge, s. u. S. 35, Anm. 3.

⁸ Vgl. Sethe, Dramat. Texte, S. 62f. Vgl. hier insbesondere die Ka-Statuen im *Pr dwi*, in dem der tägliche Kult für den Ka des Königs vollzogen wird. Die Reliefs, auf denen solche Statuen oder Statuetten zu sehen sind, pflegen ebenfalls 14 zu zeigen! (Moret, Royauté, S. 226.) ⁹ S. u. S. 55ff.

¹⁰ G. kommt zu einer falschen Übersetzung, weil er den üblichen syntaktischen Gebrauch von  hier nicht verstanden hat (Gauthier S. 206).

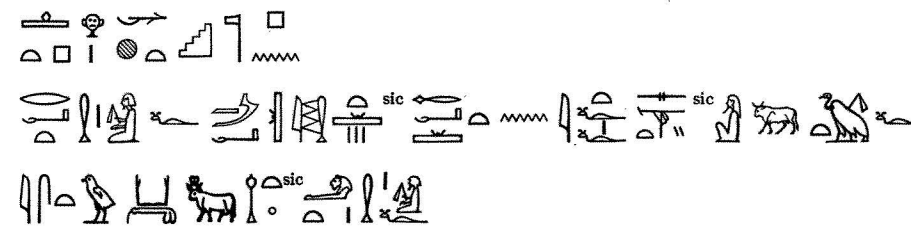


„Die Statuen der verstorbenen Könige von Ober- und Unterägypten, die an der Spitze dieses herrlichen Gottes, des Min-Kamutef, sind, veranlassen, daß lebt der König von Ober- und Unterägypten *Wsr-mꜣ-t-R*, *Mrj-Imn* (Ramses III.)“¹ (Sie tragen das ♂-Zeichen in der Hand).

Auch dies kann uns in der Meinung bestärken, daß hier die Statuen mit dem Ka der Gottheit (und des Königs selbst) in einem Zusammenhang stehen. Dieser Zusammenhang wird noch klarer, wenn wir weiter unten die Bedeutung der Vorfahren im Ritual für Amenophis I. kennenlernen werden. Auch auf dem Höhepunkt unseres Festes, als dem Gott, der sich auf der „Treppe“ niedergelassen hat, das große *ḥb-t*-Opfer dargebracht wird, werden „diesem Gott“ (dem Stier?) und „dem lebenden Ka des Königs zusammen mit den Königen von Ober- und Unterägypten“ Loblieder gesungen².

Zu den einzelnen in den Statuen verkörperten „Vorfahren“ wäre noch zu bemerken, daß Ramses III. in Medinet Habu gewissermaßen eine Art Ergänzung zu den im Ramesseum dargestellten „Vorfahren“ gibt: Bei ihm gehen die Statuen nur bis auf Ramses II. selbst zurück (dabei sind offenbar nur die bedeutenderen Königspersönlichkeiten des Zeitabschnittes von Ramses II. bis Ramses III. erwähnt; der regierende König und sein Vater dagegen doppelt, d. h. wahrscheinlich beide mit ihrem Ka). Im Ramesseum dagegen sind vom regierenden König Ramses II. an sämtliche Könige des NR (mit Ausnahme der „Usurpatoren“ Echnaton und Hatschepsut) aufgeführt und dann bezeichnenderweise der Begründer der 1. thebanischen Dynastie Mentuhotep und der Begründer der ersten memphitischen Dynastie und der „geschichtlichen“ „Dynastie“ überhaupt, Menes³.

Wie schon erwähnt, schreitet im Relief der ganze Prozessionszug, an dem der König in der unterägyptischen Krone selbst teilnimmt, nun selbst wieder dem König entgegen, der diesmal mit der Doppelkrone gekrönt ist usw. G. weist mit Recht darauf hin, daß diese Szene von der Prozession zu trennen ist, und nennt sie darum die „vierte Episode“⁴: Es ist die auch sonst bekannte Szene, in der die vier Vögel abgesandt werden nach den vier Himmelsrichtungen, um die Herrschaft des Königs von neuem zu verkünden. Dennoch wird es richtig sein, daß auch zu dieser kultischen Begebenheit die Statuen der verschiedenen Gottheiten dem König entgegengetragen werden, und zwar wieder in der gleichen Anzahl und auf die gleiche Weise wie vorher. Das kommt auf dem Bilde allzu deutlich zum Ausdruck, als daß man daran zweifeln könnte. Der Künstler hat es sich gewissermaßen erspart, die gleiche Prozession zum zweiten Male darzustellen, und so die beiden zeitlich nicht miteinander zusammenhängenden Szenen in einer Darstellung zusammengefaßt. Daß eine solche künstlerische Zusammenfassung möglich ist, dafür bietet uns ein lehrreiches Beispiel die unten angeführte Darstellung der Min-Prozession von einem Pylon des Luxor-Tempels Amenophis III'. (S. 37). Zweifellos aber bietet uns das „Text-Programm“ die wirkliche Reihenfolge der Begebenheiten⁵. Es folgt die Beschreibung des Festhöhepunktes:



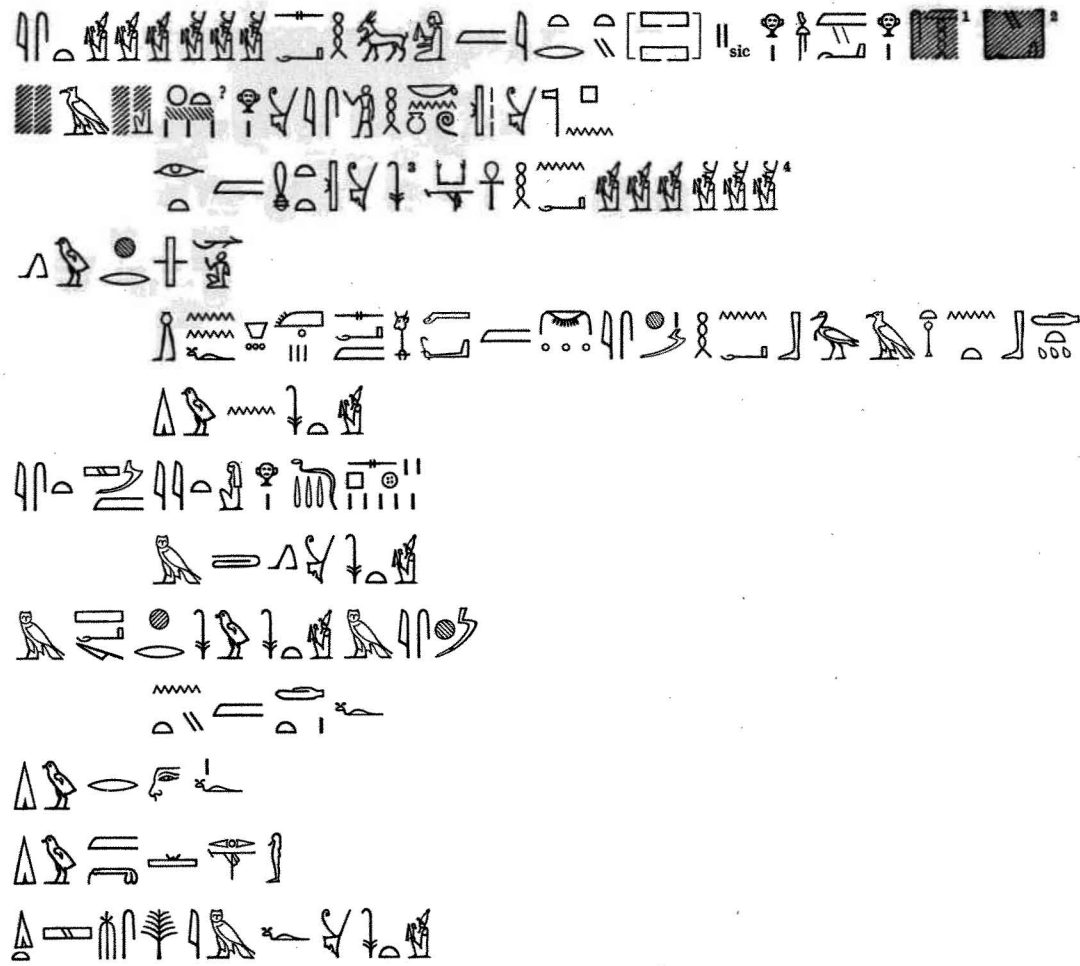
¹ Das könnte sich hier auch auf den König beziehen, der ihnen im Relief entgegenkommt, s. im Folgenden.

² Vgl. u. S. 34. Vgl. nun auch oben S. 30: Der König zieht aus, um seinen Vater Min und seinen eigenen Ka zu ehren.

³ Vgl. auch Ranke: „Vom Geschichtsbilde der Alten Ägypter“ (Chron. d'Ég., No. 12, 1931, S. 283ff.).

⁴ Gauthier, S. 207ff.

⁵ Das hat G. vollkommen mißverstanden. Die Auffassungen und auch die Schwierigkeiten, die sich für G. deshalb ergeben, sollen hier nicht erörtert werden. Für sie möchte ich auf G.'s Buch selbst verweisen (Gauthier, S. 208ff.).



„Es läßt sich nieder auf der Treppe dieser Gott (nämlich Min). Es veranlaßt S. M., daß geopfert werde das große 'ib-t-Opfer seinem Vater Min-Kamutef⁵. Auch war der 'weiße Stier' an der Spitze (d. h. ging voran) S. M. Ebenso waren die verstorbenen Könige⁶ von Ober- und Unterägypten aus den beiden 'Itr-tj⁷ zur Rechten ...⁷ Die ... (?) sangen (?) Loblieder diesem Gott (nämlich Min-Kamutef). Gleicherweise wurde getan dem lebenden Ka des Königs gemeinsam mit den Königen von Ober- und Unterägypten. Es kam aber der 'Imj-ht und brachte eine Sichel aus schwarzem Kupfer, das mit Gold ausgelegt war, und ein Büschel Emmer, und es wurde gegeben dem König. Und die Šmj-t rezitierte 7mal die Sprüche, wobei sie sich um den König drehte. Der König aber zerschneid es (das Büschel) mit der Sichel, die in seiner Hand war. Gereicht wurde es an seine Nase, hingereicht wurde es vor Min, gereicht wurde eine Ähre davon dem König.“

Die bildliche Darstellung dieses Abschnittes beginnt mit dem „Tanzhymnus“ des Vorlesepriesters, der hinter dem opfernden König steht und seinen Text aus der Papyrusrolle liest⁸. Der Hymnus scheint zu dem im Text-Programm erwähnten Tanz der Šmj-t gesungen zu werden, die wir nach G. vielleicht in der Gestalt der Königin selbst zu erblicken haben⁹. Hierin wird der Gott, der auf seiner hsp-Treppe steht, gepriesen, usw. Bedeutungsvoll ist vor allem die Stelle: „Heil dir Min, der seine Mutter begattet! Wie geheimnisvoll ist das, was du ihr in der Dunkel-

¹ Von mir schraffiert.

² Von Gauthier ergänzt.

³ So in G.'s Kommentar; im Text offenbar irrtümlicherweise (Druckfehler) weggelassen.

⁴ Von hier an gebe ich eine Combination der beiden Varianten M u. R.

⁵ Bisher hieß es im Textprogramm: „Seinem Vater Min“.

⁶ Die verstorbenen Könige hier wieder mit š'hw bezeichnet wie oben S. 31.

⁷ Vgl. u. S. 36 mit Anm. 2.

⁸ Auf G.'s Photographie mit der Szene der „Vier Vögel“ usw. vereinigt, wiewohl nicht der geringste Zusammenhang besteht (Gauthier, Tf. VI).

⁹ Die Königin ist das einzige weibliche Wesen, das in der Reliefdarstellung zugegen ist.

heit getan hast!“ Das scheint deutlich darauf anzuspielen, daß Min gerade in diesem Augenblick von neuem das Mysterium des Kamutef vollzogen hat (bezeichnenderweise wieder im Dunkeln!). Er war Kamutef als Min-Horus, sein „Vater“ ist Osiris, sein „Sohn“: der König (der allein vor ihm steht?)¹. Ist hier von einer mystischen Vereinigung vom Osiris-„Vater“ und Horus-„Sohn“ im Min-Kamutef die Rede? Findet hier (wie vielleicht auch bei der Thronbesteigung, die ja mit diesem Fest in engstem Zusammenhang steht) eine kultische Neu-Zeugung des Königs und damit Erhaltung seiner Schöpfer- und Siegeskräfte² statt? Es wird in dieser Szene noch ein zweiter Hymnus gesungen (G. S. 243). Auch in ihm wird ein Gott gepriesen, die Überschrift aber gibt ihn in drei Gestalten: 1. Min, 2. Horus *ms'-hrw*, 3. Horus *ind hr itf-f*. Und das wird zweifellos der Hymnus sein, von dem es im Text-Programm heißt: „Die (der?) singen (?) Lobpreisungen (1.) diesem Gott. In gleicher Weise wird getan (3.) dem lebenden Ka³ des Königs gemeinsam mit (2.) den Königen von Ober- und Unterägypten.“ Hier scheint der Min in sich zu begreifen die königliche Ahnenreihe als Horus *ms'-hrw* und den König selbst, bzw. dessen Ka, als Horus *ind hr itf-f*. Min selbst aber kommt in diesem Hymnus von seiner Mutter Isis her, bringt Botschaften usw., wieder wird der König mit Kräften versehen.

Die Szene selbst aber zeigt den König beim Ernteopfer, das im Text-Programm so eigentümlich beschrieben ist. Vor ihm her schreiten der „weiße Stier“ (Kamutef?) und zu dessen Rechten die Ahnen. Ihre Statuen werden hier nicht mehr in zwei Reihen getragen, sondern sie marschieren (?) in einer Reihe am Boden. Jetzt beträgt ihre Zahl bezeichnenderweise neun (in Medinet Habu und offenbar auch im Ramesseum, wo nur noch sechs erhalten sind)⁴. Sie scheinen so zu einer „Neunheit“ des „weißen Stieres“ selbst geworden zu sein⁵. Die „Götter-Neunheit“ stellt ja auch sonst (abgesehen von ihrer Inkarnation in einem Weibe, s. o.) die Vertreter der Vergangenheit dar⁷. Auch in der Anfangsprozession des Hebsed⁸ sind 9 Insignienträger als „Götter-Horusdiener“ zugegen. Und gerade sie, die „Götter-Horusdiener“, stellen ja auch im Hebsed die königlichen Vorfahren (und Krönungsgötter!) dar. Ja, sie werden in dieser Eigenschaft als „Horusdiener“ und „Horuskinder“ zur Großen und Kleinen „Neunheit“. Und das wird wieder der Grund sein, warum uns so häufig 18 Insignienträger begegnen (wie auch hier in unserem Fest).

Auch hier gehört wieder die Statue des regierenden Königs selbst zur Statuenreihe der „Könige von Ober- und Unterägypten“ dazu. In Medinet Habu kommen zu den 5⁹ bei der Prozession genannten Herrschern noch 4 weitere hinzu, um die Neunzahl voll zu machen. So


¹ Min gibt Befehle (?) gemeinsam mit seinem Vater Osiris „von Stunde zu Stunde“ (als Mond?).


² Vgl. den Hymnus selbst (G. S. 230).

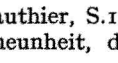
³ Dieser lebende Ka des Königs wird gleichzeitig in der den „Vorfahren“-Statuen vorausschreitenden Statue des regierenden Königs selbst verkörpert sein.

⁴ Vgl. auch unten S. 71, Anm. 8.

⁵ S. Gauthier, S. 225.


⁶ Vgl. Lange, Amenemope, S. 30 (II, 15): . Das kann hier nur übersetzt werden: „Min als Stier derer, die Kamutef sind“. — Vgl. auch Chassinat, Edfu, Taf. 35 a (Relief Nr. 1 d; Text S. 472):

Der König und der Apis-Stier (Mann mit Stierkopf) opfern dem Ka des Horus. Dabei heißt der Apis  „König der Edlen, Herr der Götter“. Die „Edlen“ sind zweifellos die verstorbenen Könige. S. die gleiche Bezeichnung in unserm Text-Programm (oben S. 31 u. 34). Vgl. auch Sethe, Kommentar zu Pyr. 407 d. — Chassinat, Edfu, Textes, 10, Z. 2 heißt Apis „König der Götter, Herr der Ewigkeit“ (Hinweis E. Otto, Stierkulte, 33 mit Anm. 10). Auch die Götter werden hier die verstorbenen Könige sein. Vgl. etwa das Tal der Königsgräber als „Sitz der Götter“ (Spiegelberg, Zwei Beiträge, S. 9). Vgl. vielleicht auch Amenophis III. als „Horus der Götter“ (Petrie, 6 Temples, Tf. 9, 3). Gerade in der großen Prozession, in der die „Götter“ (die Symbole der „Horusdiener“ und der „Vorfahren“-Könige) vor ihr herziehen, wird die ithyphallische Statue des Min „König der Götter“ genannt (oben S. 31). So wird das häufige Beiwort des Min (und später des Amun) „König der Götter“ sich daraus erklären, daß der Schöpfer-Gott König aller der Götter ist, in deren Gestalt er sich inkarniert hat: eben der Könige der Dynastie. Hierzu und zu dem eben angeführten Beispiel Amenophis' III. als „Horus der Götter“ vgl. auch unten S. 53 f.: der erscheinende Gott Sesostri als „König derjenigen, die erschienen waren als Könige der beiden Länder wie Atum in Karnak“ und als „Hm¹ aller lebenden Ka's, die erschienen waren als „Dieser gute Gott“ wie Ptah auf dem großen Thron“. Keinesfalls aber dürfen wir mit Sethe vermuten, der Titel „König der Götter“ lasse auf einen vorgeschichtlichen König Min schließen, der später vergöttlicht worden sei (vgl. oben S. 17).

⁷ S. Sethe Urgesch., § 120. Vgl. auch den Begrüßungshymnus an Min, s. o. (Gauthier, S. 179): „Es preisen dich die Einwohner von  („Babylon“), d. h. eben die Götterneunheit, die dort ja eine Gesamt-Kultstätte hatte (Urgesch. § 126).

⁸ v. Bissing, Rathures, I, S. 57 (s. u.).

⁹ Die 7 Statuen vertreten dort 5 Herrschergestalten, die zwei ersten mit ihrem Ka, s. o. S. 32 f.

ergibt sich eine Reihe von Ramses III. rückwärts bis Amenophis III. Entsprechend im Ramesseum bis zu Thutmosis III. In Medinet Habu trägt der regierende König Ramses III. selbst die „blaue Krone“, die übrigen das „Kopftuch“; im Ramesseum umgekehrt trägt der letzte König der Reihe, Thutmosis III., die „blaue Krone“¹. Alle Statuen tragen in der Linken das -Zeichen (die vom Ramesseum außerdem die Keule), und in der Rechten einen langen Stab. Die Statuen gehören hier zum Inventar der beiden *'Itr-tj* des Min. (Text-Programm: „Die verstorbenen Könige von Ober- und Unterägypten aus den beiden *'Itr-tj* waren zu seiner Rechten“.)² So scheint die königliche Ahnenreihe zur ständigen Umgebung des ithyphallischen Gottes zu gehören³.

Die Ähren-Szene soll uns im einzelnen nicht beschäftigen. Es folgen dann im Text-Programm die Worte:



„Heraus kam der König aus der ‚Treppe‘, indem sein Gesicht nach Norden gewandt war, indem er um diese Treppe herumging....“ usw.


Es folgt die oben schon erwähnte Szene mit den 4 Vögeln, in der der Herrschaftsantritt des Königs von neuem in alle vier Himmelsrichtungen verkündigt wird⁴. Wir haben in dieser Szene den Schluß, gewissermaßen das Ergebnis des Festes zu erblicken. Fruchtbarkeitseigenschaften (s. die Ähren-Szene!) und Siegeskraft des Königs sind erneuert (oder erhalten) worden in einem Mysterium, in dem er schließlich allein⁵ vor dem Gott stand: „Der Herr der beiden Länder“ erscheint aufs neue, nun gekrönt mit der Krone von Ober- und Unterägypten, und nimmt die letzten Ehrungen entgegen.

§ 3: Zur Entwicklung des Min-Kultes in seiner Form unter Ramses II. und Ramses III.

G. hat nun anschließend an die Beschreibung der beiden wichtigsten Darstellungen des Festes andere, teilweise ältere, Darstellungen der Min-Prozession gegeben (soweit sie uns — oft nur in Bruchstücken — erhalten sind). Wir haben in ihnen lehrreiche Vergleichspunkte, die uns vielleicht auch die kultische Entwicklung der Feierlichkeiten anzudeuten vermögen. Das Ritual scheint zu seiner vollen Entfaltung erst unter Ramses II. gekommen zu sein (s. u.). Auch das unten zu besprechende Ritual für Amenophis I. stammt aus der Zeit Ramses' II. und wurde dann bereits unter seiner eigenen Regierung wieder geändert und bereichert. Allenthalben stoßen wir bei der Verfolgung kultischer Verhältnisse im NR auf offenkundige, wenn auch oft nur geringfügige, Neuerungen oder Erweiterungen unter Ramses II.⁶, die aber niemals — wie etwa

¹ Ob hier der regierende König Ramses II. etwa ebenfalls die „blaue Krone“ getragen hat, ist nicht mehr festzustellen, da ja die 3 vorderen Statuen der Reihe zerstört sind.

² Vgl. auch Pyr. § 1262b: Der soeben verstorbene und am Himmel erscheinende König soll Gebieter sein über die beiden *'Itr-tj* der Seelen von Heliopolis (d. h. eben der verstorbenen Könige; vgl. Sethe Ur-gesch. § 127, Anm. 6). Gauthiers Konstruktionen gehen hier fehl. *'Itr-tj* mit „die beiden Seiten“ zu übersetzen (Gauthier S. 92), wird in einem solchen religiösen Text des NR kaum möglich sein. (Der Gebrauch des Wortes für „die beiden Seiten“ stammt in der Hauptsache aus griechischer Zeit.)

Die Lesung „zur Rechten und zur Linken“ scheint in keiner Weise gesichert (das Wort .... für „die Linke“ wird man in einem Text wie dem unseren übrigens ebensowenig gebrauchen). G. kommt ja auch nur deshalb zu seinen Vorschlägen, weil er irrtümlicherweise annimmt, hier sei noch einmal von den Statuen der (ersten) Prozession die Rede, die wir o. S. 32f. besprochen haben, und die ja wirklich in 2 Reihen getragen werden.



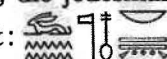
³ Vgl. hier noch einmal S. 35, Anm. 6. — Zu fragen wäre nun noch, ob die von G. als „Schlußszene“ bezeichnete Darstellung (Taf. VII) etwa den König allein vor dem Min „auf seiner Treppe“ zeigt oder ob es wirklich eine Schlußszene ist.


⁴ Im einzelnen s. G. selbst (a. a. O., S. 207ff.). Daß die beiden Priester, die den Kopf umwenden, gerade den König kultisch verehren (mit Min haben sie nichts zu tun), scheint mir im Gegensatz zu G. keine Frage (Gauthier, S. 212f.).


⁵ S. o. — Vgl. etwa auch Pianchi im Tempel von Heliopolis, Schäfer, Urk. III, 39.

⁶ S. auch u. S. 40, 44.

in Amarna — den Rahmen der Religion selbst sprengen. Ohne wie Echnaton in eigenmächtige philosophische Spekulationen zu verfallen, scheint Ramses II. ein feines Empfinden dafür gehabt zu haben, was der letzten Entwicklung zu einer einheitlichen Reichsreligion förderlich sein konnte¹. Und ich weiß nicht, ob man die religiösen Sorgen und Tätigkeiten eines altägyptischen Herrschers immer ausschließlich unter politischem Gesichtspunkt betrachten darf, wie wir es zu tun gewohnt sind. Gewiß sind die politischen Beweggründe nicht hinwegzudenken, aber wir werden politische und religiöse Beweggründe im alten Ägypten schwerlich voneinander trennen können. Was wissen wir von dem Innenleben eines Gottkönigs? Und wenn wir mehr Zeugnisse darüber hätten, würden wir uns kaum in seine Gedanken und Empfindungen hineinversetzen können. Aber das Gebet etwa, das Ramses II. vor dem letzten entscheidenden Schlag der Chatti-Schlacht bei Kadesch spricht, ist ein Zeugnis großer religiöser Kraft², das man nicht mit dem ganzen Schlachtbericht lediglich als eine Art politischer Propaganda belächeln sollte, die von königlichen Priestern für mehr oder weniger einfältige Untertanen in Szene gesetzt wurde.

Die früheste uns erhaltene Darstellung einer Prozession der ithyphallischen Gottesstatue stammt von dem Tempel-Pylon Amenophis' III. in Luxor (Gauthier S. 257 u. Taf. VIII)³. Der Gott heißt hier: „Amun-Re, Herr von Karnak“⁴. Im übrigen hat er schon die gleiche Gestalt und die gleichen Attribute wie später und wird ebenso schon von den mit einem Tuch verhüllten Priestern getragen. — Der König (mit der blauen Krone) schreitet offenbar neben der Statue des Gottes einher (im Relief hinter ihr). Er trägt in der herabhängenden Linken⁵ das  und hält die Rechte⁶ zum Gruß gegen die Statue erhoben⁶. Über dem Pharao schwebt schützend die Geiergöttin Nechbet von Elkab. — Dem König folgt sein Ka in der vollständigen Standardform⁷. Der Ka heißt hier : „Der Ka des Königs, der an der Spitze (o. ä.) der Lebenden ist.“ Dem Namen des Ka folgen drei stark zerstörte Zeilen, die jedesmal beginnen: „Worte zu sprechen“ usw.⁸. Die letzte senkrechte Randzeile lautet: 


 „Der gute Gott, der Herr der beiden Länder Amenophis III. selbst“⁹ ist es, der ihn begleitet (nämlich den Gott).“

Wie in der großen Prozession von Medinet Habu haben wir auch hier eine Zusammenfassung zweier zeitlich auseinanderliegenden Szenen: Auch hier kommt der König — wieder mit der „blauen“ Krone gekrönt — der Prozession entgegen, um als *ntr nfr* und  der Statue zu räuchern und sie mit der anderen erhobenen Hand zu begrüßen.

Das Relief ist für uns deshalb interessant, weil hier offenbar der Ka des Königs das Element der Prozession darstellt, das später erweitert wird zu der Reihenfolge:

Statue des regierenden Königs (die ja in gegebenen kultischen Augenblicken der Sitz seines Ka ist¹⁰),

- Reihe der „Vorfahren“-Statuen, —
- dann anschließend: Reihe der „Horusdiener“-Insignien —
- und schließlich: „weißer Stier“ selbst.


Wir werden weiter unten sehen¹¹, daß der häufige Beinamen, den der Ka des Königs auch hier trägt:  „der an der Spitze (o. ä.) der Lebenden ist“ (mit respektvoller Voranstellung

¹ S. auch u. S. 56f., 60.

² Vgl. auch Junker, Gesch. S. 164.

³ Vgl. als ergänzende Abb. die Strichzeichnung Gayets in Mém. Miss. XV, Taf. 49, Fig. 135.

⁴ Die Verbindung des Namens Kamutef mit Amun scheint nach G. (S. 260ff.) in der ersten Hälfte der XVIII. Dyn. noch selten zu sein. Allgemein wird sie erst unter Ramses II. Auch das würde ein bezeichnendes Licht auf eine letzte (vereinheitlichende) Entwicklung der Theologie unter der Regierung Ramses' II. werfen.

⁵ In der bekannten — auf künstlerischen Gründen beruhenden — Vertauschung von rechts und links: im Relief selbst scheint es die Rechte zu sein, die das  hält, und die Linke, die zum Gruß erhoben ist.

⁶ G.'s Annahme, der König stütze hier mit seiner Hand die von den Priestern getragene Statue des Gottes, scheint wenig sinnvoll und auch technisch kaum möglich.


⁷ Vgl. u. S. 52.

⁸ „Ich habe dir gegeben...“ einmal noch zu erkennen.

⁹ So vielleicht die Umschreibung mit *wnn* zu übersetzen.

¹⁰ Vgl. u. S. 56f., 60, u. a., ferner auch o. S. 32, Anm. 8.

¹¹ Vgl. u. S. 54.



des ), zunächst sich nicht so sehr auf die Untertanen als vielmehr auf die verstorbenen Könige (als die „Lebenden“!) bezieht, an deren Spitze eben (gewissermaßen als ihr Vertreter) der regierende oder — in anderem Zusammenhang — der „erscheinende“ König steht. So wäre das Element der Ahnenreihe, das vielleicht unter Ramses II. eine ganz besondere Betonung und kultpolitische Bedeutung erhält¹, in dem religiösen Begriff des Ka schon mit enthalten². Und wie die Vorfahren-Statuen in Medinet Habu und im Ramesseum während der Prozession (nicht während des darauffolgenden 'sb-t-Opfers) dem König „Leben“ verleihen, so scheint es hier der Ka zu sein, der den König mit „Leben“ versieht (in diesem Sinne wird man die stark zerstörten Zeilen, die hinter dem Ka stehen, zu ergänzen haben), d. h. der Ka (und die Ahnen in den späteren Darstellungen) befähigt den König, den ithyphallischen Gott auf seinem Prozessionswege zu begleiten³.

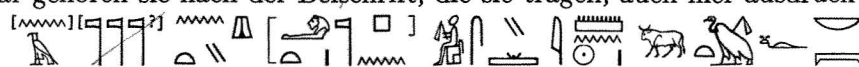
Die zweite der älteren (oder jedenfalls weniger ausführlichen) Darstellungen des Festes, die G. anführt, stammt schon aus der Zeit Ramses' II. selbst und ist auf einem Pylon des Tempels von Karnak dargestellt. Hier finden wir bereits die beiden Haupt-„Episoden“ der Feier: die große Prozession und das 'sb-t-Opfer.



Wieder wird die ithyphallische Statue des Zeugungsgottes von Priestern getragen⁴. Daneben schreitet der König. Hinter ihm aber steht hier anstelle des Ka in Standartenform eine zweite Statue des Amon-Re-Kamutef, begleitet von der Mutter-Gattin Amaunet! Daß dieser von der Amaunet begleitete Kamutef ebenfalls den Ka des Königs vertritt⁵, scheint auch hier wieder die Beischrift⁶ anzudeuten:

„Worte zu sprechen: Ich habe dir Leben, Dauer und Glück gegeben...“ usw.⁷. Auch trägt der Kamutef hier die Beiworte „großer Gott“ und „Herr des Himmels“, die sonst auch gerade Bezeichnungen der Statue des regierenden Königs (Ramses' II.) als Sitz seines Ka sind⁸. Vielleicht zeigen auch diese Statuen des Amon-Re-Kamutef und der Amaunet bereits Verbindungslinien zu der Gestalt des „weißen Stieres“ (und der Gestalt der Königin?) in Medinet Habu und im Ramesseum. Die Ahnenreihe selbst ist auch hier noch (?) nicht vertreten, wohl aber die Insignien der „Horusdiener“, die hier vor der Prozession einhergetragen werden⁹.

In der zweiten „Episode“, der Opferszene, bringt der König dem Gott einen Blumenstrauß dar¹⁰. Und hier redet wieder der Gott selbst den König an: „Mein geliebter Sohn, Herr der beiden Länder, Ramses II....“.

Die Statue des Gottes steht hier in einem Naos auf einer Estrade, deren Wand abwechselnd mit  (in den Pyr. das Zeichen für *Dst*) und  geschmückt ist. Der mit dem Diadem gekrönte Königsring enthält offenbar jedesmal (?) den Namen des regierenden Königs Ramses' II.

Die unter Ramses III. ebenfalls in Karnak dargestellte Min-Prozession braucht uns hier nicht näher zu beschäftigen, da es sich hier wahrscheinlich nicht um die eigentliche Festprozession, sondern um die Rückkehr des Gottes in den Tempel handelt¹¹. Hierbei ist das Tuch, das die Tragbahre des Gottes bedeckt, mit 55 (II mal 5) Königsringen geschmückt, die abwechselnd den *nsw-t-bj-tj* — und *sr-R'* — Namen Ramses' III. enthalten. Die 18 Insignienträger fehlen auch hier nicht, und zwar gehören sie nach der Beischrift, die sie tragen, auch hier ausdrücklich zur Prozession: .

(Vgl. ihre Beischrift im Ramesseum: ). Die vier ersten der Insignienträger tragen hier das , das uns schon mehrere Male begegnet ist¹².

¹ Vgl. u. S. 40ff. u. S. 56f.

² Daß unter Umständen auch der Stier eine Form des Königska (bzw. Gotteska) sein könnte, darüber später.

³ Der Gott selbst scheint dem König immer erst beim Opfer „Leben“ und andere Kräfte zu verleihen.

⁴ Einzelheiten s. G. S. 260ff.

⁵ Vgl. u. S. 42 u. S. 58ff.

⁶ Der in Prozession getragene Gott besitzt keine Beischrift!

⁷ Vgl. o. S. 37.

⁸ Z. B. Münchner Denkstein, Scharff in ÄZ 70, 47, vgl. im übrigen unten S. 57, Anm. 3 und S. 60.

⁹ Es sind hier 15 (nicht 18). (Das würde etwa der Zahl der „Großen Götterneunheit“ des Amon von Karnak entsprechen).

¹⁰ Vgl. u. S. 46 und 59.

¹¹ S. Gauthier, S. 265ff. (Tf. X—XIII). Vgl. Legrain, „Les temples de Karnak“, S. 96—99. Vgl. auch Baedeker (1928), S. 274 und Reliefs and Inscr. at Karnak I, Oriental Inst. Publ. Vol. XXV, Pl. 17A, 18—20, 25A.

¹² Vgl. o. S. 31.


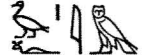

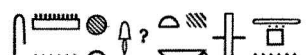


Die letzte uns von G. gezeigte Prozession der Min-Statue (Tf. XIV) stammt aus dem Saal 47 des großen Tempels von Medinet Habu. Der Saal war gleichzeitig dem Amun, Min und Montu geweiht¹. Hier wird nun die Statue des „Min-Kamutef auf seinem großen Sitz (*st*)“ von einem Priester auf den Armen getragen. Hinter ihr schreitet der König (offenbar nur mit dem Königschurz bekleidet) und hält beide Arme hoch zum Gebet erhoben. Vor der Statue des Königs schreiten in drei Reihen 29 Personen, die Insignien tragen.

Der Sinn dieser von der vorigen so verschiedenen Prozession wird uns deutlich, wenn wir die drei Inschriftzeilen lesen, die über den Reihen der 29 Insignienträger stehen². Sie lauten (im Relief von unten nach oben, d. h. nach ägyptischer Darstellungsweise von vorn nach hinten):


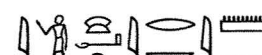


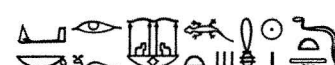
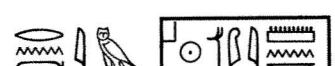
1) 



„Worte zu sprechen: Komm, Komm, Min-Amun zu deinem herrlichen Gotteshaus von Millionen von Jahren, das im Westen von Theben liegt, und schütze den König Ramses III. mit Leben, Heil und Glück, der erschienen ist mit der Doppelkrone.“

2) 






„Worte zu sprechen: Komm, komm, Horus ‚Starker Stier, Groß an Königtum‘, zur Wohnung (*pr*) des Min-Amun, in der sein Sohn sich aufhält, der ein Denkmal gemacht hat, der gebaut hat deine Wohnung, der festgesetzt hat dein..., das in diesem Lande ist, der beständig ist an Leben und dauernd an Jahren³, der festgesetzt hat den Norden und den Süden wie Re ewiglich.“

3) 






¹ Über die Beziehungen des Amun zu Min und zu Montu, s. Sethe Acht Urg. §§ 6, 24ff, 41f, 58 usw.

² Gauthier, S. 282f. Es sind offenbar Hymnen, die von den 29 Insignienträgern (etwa als von drei „Neunheiten“?) gesungen werden.

³ oder auch Kausativ: „der vermehrt das Leben und dauern läßt die Jahre“.

Reading
 100 is
 certain
 *

* Jacobsen follows Gauthier's wrong reading. 9. RIK I, Pl. 18A, col. 7

dem Könige von Ober- und Unterägypten, Herrn der beiden Länder *Wsr-m3-t-R' stp-n-R'*, Horus dem Starken Stier *Mrj-M3-t*, der ewig lebt.¹

Zu den göttlichen Wesen, die in diesem Spruch enthalten sind, sind bereits die Textstellen¹ zu vergleichen, in denen die Ahnenreihe eine Rolle spielt. Hier ist nämlich schon ausdrücklich vom Ka Amenophis' I. und Ramses' II. die Rede. Gerade daß der Ka-Name „Horus Starker Stier...“ usw. dem *nsw-t-bj-tj*-Namen folgt, scheint sehr bezeichnend. Es wird so gewissermaßen betont, daß „der Herr der beiden Länder“ *Dsr-K3-R'*, bzw. *Wsr-M3-t-R'* in seiner Gestalt als königlicher Ka gemeint ist². Und ganz bezeichnenderweise wird der Ka des Ahnen Amenophis als Spender des Opfers gerade an der Stelle genannt, wo der Gott in seiner Form als Kamutef (der die beiden andern Formen der Gottheit selbst als dritte Form in sich vereinigt) sein „Brot“ in Empfang nehmen soll. Und umgekehrt soll nun alles Heil usw., das von den drei Formen der Gottheit ausgeht („Alles Leben usw., das Euch gehört...“), auf den Ka des regierenden Königs herabkommen. Die vermittelnde Rolle gerade des Gottes Amenophis, der die Verbindung herstellt zwischen Gottheit und regierendem König, wird hier ganz deutlich. Festhalten wollen wir, daß der Ka des Ahnen und des Nachkommen gerade im Zusammenhang mit dem Kamutef genannt werden³.

Es folgt nun wieder die Aufforderung zur Mahlzeit (B 2, 13—B 3, 7). Sie beginnt in B:

„Komm o Amun-Re Herr von Luxor!
Komm o Amun-Re Herr von Karnak!
Komm o Amun-Re-Kamutef auf seinem großen
Thron, Gott des Ausstreckens (? Bogens?)!
Komm zu deinem Körper!
Komm auf deine Aufforderung hin!⁴
Komm zu diesem deinem Diener, dem König,
dem Herrn der beiden Länder *Dsr-K3-R'*,
der wohl kennt seinen Körper!“

in C (C 6, 3—4):

„Komm o Amun-Re Herr von Karnak!
Komm o König *Dsr-K3-R'*!
Komm zu deinem Körper!
Komm auf deine Aufforderung hin!⁴
Komm zu deinem Diener Ramses II.“ usw.

Gewiß scheint hier C „logischer“ (Gardiner), aber gerade deshalb scheint B Züge der vielleicht unter Ramses II. selbst vollendeten Theologie zu geben, und ich möchte darum den Text B eher für den jüngeren als für den älteren halten.

Interessant ist nun für uns noch B 3, 11—B 4, 7. Es ist nach Gardiner die einzige Stelle dieses ersten Teiles⁵, die aus dem Rahmen des üblichen Totenkultes herausfällt. Der Spruch heißt: „Zu bringen dem Gott sein Herz“:

„Heil dir Amun, Herr von Luxor! Der König, der Herr der beiden Länder *Dsr-K3-R'* hat gebracht dir dein Herz [es zu setzen an seinen Platz], ebenso wie Isis gebracht hat das Herz ihres [Sohnes] Horus ihm und es gesetzt an seinen Platz, und ebenso wie Horus gebracht hat das Herz seiner Mutter Isis und [es] gesetzt an [seinen Platz].“⁶

B 4, 7—B 5, 1 enthält eine Opferrufforderung, in der wieder der Unterschied zu C besonders deutlich wird. In B 5, 1—8 ist dann auch in B Ramses II. selbst der Spender der Opfer....

Hier nun ist nach Gardiner⁷ das Opferritual, wie wir es auch sonst kennen, zu Ende. Es beginnen nun solche Sprüche, die im gewöhnlichen Götter- und Totenkult nicht vorkommen.

Zunächst B 5, 10—B 6, 2, ein Libationsspruch: Horus ist alt geworden (!) und soll wiedergeboren werden... Er steht mit Re von Heliopolis in engstem Zusammenhang. Isis ist die

¹ Vgl. im Folgenden.

² Vgl. auch u. S. 60, Anm. 6 (Relief JEA. IX, Taf. 22, 1) und S. 71, Anm. 10.

³ Vgl. zunächst oben (S. 38): Der von der Amaunet begleitete Amun-Re-Kamutef anstelle des königlichen Ka (S. 37) in einer älteren Darstellung des Min-Festes!

⁴ oder „zu deinem Rufer“?

⁵ Vgl. o. S. 40.

⁶ Zu dem Spruch vgl. unten S. 49f. über das Herz! (Vgl. auch oben S. 18 die Stelle aus dem „Liturg. Lied an Min“. Ein Zusammenhang mit dem Kamutef scheint zu bestehen. Vgl. auch Anubis im Pap. d'Orb., der ja vielleicht auch gleichzeitig Vorfahr und Sohn des Bata ist, o. S. 29, Anm. 13).

⁷ A. a. O., S. 105.

Mutter des wiedergeborenen kleinen Gottes. (Vgl. auch über die „Dreieinigkeit“ des Horus im Anhang!)

Zu B 6, 3—10 s. Gardiner selbst!

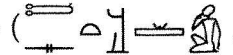
Mit B 6, 10 beginnt ein Zyklus von Hymnen, die bei B 13, 11 enden und aufs engste miteinander zusammenhängen. Sie zeigen aufs deutlichste die Linie, die Gottheit, Ahnenreihe und Ka des Königs miteinander verbindet.

Der erste Hymnus (B 6, 10—B 7, 2) begleitet die Opfer, die auf den Altären der „Vorfahren“-Könige darzubringen sind. (Gardiner meint, daß der Hymnus an jedem einzelnen der Altäre wiederholt wurde.) Die Überschrift des Hymnus lautet: „Auszuführen auf den Altären der Könige, für Amun-Re den Herrn von Karnak, für Amun von Luxor, für Amun-Kamutef auf seinem großen Thron, für seinen Ka, für die große Neunheit¹, für ihre Ka's, für den Ka des Königs, den Obersten (*hntj*) der *db3-t*, den Obersten des *pr dw3*, für seine (nämlich des Königs) Erscheinung (mit) der Weißen Krone, für seine Wiedergeburt², für den Altar der Könige und der Götter und Göttinnen, die in (?) ihnen sind.“

Auf die Überschrift folgt der eigentliche Hymnus: die Aufforderung zum Opfergenuß (im einzelnen s. hier wieder Gardiner selbst). Der Hymnus endet: „Empfange sie, o König, Herr der beiden Länder, *Dsr-K3-R'*!“

D. h. es wird hier wieder jeder der verstorbenen Könige als ein *Dsr-K3-R'* bezeichnet³. Der König, der hier über seine Vorfahren, seinen eigenen Ka (der ja mit den Vorfahren aufs engste zusammenhängt, vgl. o. und u.)⁴ und die Ka's der übrigen Göttergenerationen („Große Neunheit“) mit dem Ka des Kamutef (der die beiden andern Formen des dreigestaltigen Schöpfergottes in sich vereinigt) unmittelbar in Verbindung tritt, ist nun selbst wieder nur Mittler, der dann in einem der folgenden Hymnen seinerseits als Ahnherr (unter andern Ahnen) die Verbindungslinie weiterleitet zum regierenden König Ramses II. hin. Hier aber ist nun gewissermaßen erst einmal der Mittler zu neuem Leben erweckt als „Erscheinungs“-Form seiner „Vorfahren“⁵.

Auf B 7, 2—5 (einen kurzen Libationsspruch) folgt dann B 7, 5—B 8, 1: der Spruch „für das Erneuern der Lampe täglich“⁶:

„Die Lampe ist gekommen zu deinem Ka, o Amun Herr von Luxor! Gekommen ist einer, der verkündigt die Nacht nach dem Tage. Gekommen ist der Genosse des Re⁷. Er ist erschienen ruhmvoll in diesem Heiligtum. Er (Re) hat ihn (den Genossen) kommen lassen, er hat ihn gebracht, nämlich das Horusauge (= Mond!), erhoben an deiner Stirn, heil an deiner Braue. Zu deinem Ka, o Amun Herr von Karnak, o Amun Herr von Luxor! Das Horusauge ist dein Schutz, es breitet ihn aus über dich und überwältigt deine Feinde. Rein, rein ist das Schöne! Es ist gekommen, das Horusauge, das Schöne, das Verkündende (?), das Licht von neuem (!) Fett und von Kleidung der Wäscher, eine Lampe für Amun-Re den Herrn von Karnak, für Amun von Luxor in Karnak (!)⁸, für Amun-Kamutef auf seinem großen Thron, für Amaunet in der Mitte von (d. h. die wohnt in) Luxor, für Mont, für Atum, für Schu, für Tefnut, für Geb, für Nut, für Osiris, für Isis, für Seth, für Nephthys, für usw., für die Große Barke „Entfalter- ()-seiner-Schönheit' Amuns des Herrn von


¹ Sie besteht mit Amun selbst aus 16 Göttern, s. Acht Urg., § 41.

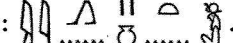
² Gardiner übersetzt: „for the diadems, for his White Crown, for his birth (?)“. Bei einer solchen Übersetzung würde jedoch zunächst der Gebrauch der Personalsuffixe recht willkürlich erscheinen (B 6, 12: Tafelband, S. 52). Zu meiner Übersetzung vgl. dann unten S. 54, Anm. 4.

³ Gardiner: „Amenophis Ist is mentioned as representative of the kings intended to benefit by the offering“. Vgl. hierzu insbesondere u. S. 53f.: der erscheinende Ahn Sesostri als „König derjenigen, die erschienen waren als Könige der beiden Länder wie Atum in Karnak“ und als „*Hntj* aller lebenden Ka's, die erschienen waren als ‚Dieser gute Gott‘ wie Ptah auf dem großen Thron“. (Vgl. auch o. S. 35, Anm. 8). Vgl. dann u. S. 56f.: über die Denkmals-„Usurpationen“ Ramses' II.

⁴ Vielleicht auch gerade als „*Hntj* der *db3-t* und des *pr dw3*“.

⁵ Vgl. auch hier wieder den Ahnen-Mittler Sesostri in Semneh unten S. 51ff.

⁶ , „täglich“, nicht „Tag“ im Gegensatz zur „Nacht“, s. u.

⁷ Variante (37. Totenbuchspruch) bei Dümichen, Patuamenap III., Taf. 1: . — Es kann nach diesen und den folgenden Worten gar nicht zweifelhaft sein, daß dieser „Genosse des Re“, der die Nacht verkündet usw., der Mond ist (anders Gardiner, s. dort). Vgl. o. S. 22 und S. 26. Es handelt sich deshalb hier um die Lampe für das Nachtmahl (und nicht für eine Mahlzeit am Tage)!

⁸ Hier scheint sich deutlich die „Vater“- und die „Sohn“-Form des Amun zum Amun-Kamutef zu vereinigen.

Karnak und Amuns des Herrn von Luxor¹, und für die [anderen] Götter und Göttinnen, die in Luxor sind, für den Ka des Königs Ramses II., für König Sethos I., für König Ramses I., für den König den Herrn der beiden Länder Haremhab², für König Amenophis III., für König Thutmosis IV., für König Amenophis II., für König Thutmosis III., für König Thutmosis II., für König Thutmosis I., für König Amenophis I., für König Amosis, für König Kamose, für König Sesostri I. (I), für König Mentuhotep (I)³ und für die [anderen] Könige von Ober- und Unterägypten, die Denkmäler erbaut haben für Amun-Re den Herrn von Karnak und für Amun (I) den Herrn vom „Südlichen Opet“ in Luxor“.

Hier wird bereits der letzte Sinn des in B vielleicht umgestalteten Rituals⁴ sichtbar: Der Kult für den Ahnen Amenophis I. erstreckt sich schließlich auf den regierenden König Ramses II. selbst. Die Lampe (die vielleicht nicht zufällig der Mond ist, vgl. o.) kommt zunächst zum Ka der „Sohn“-Form des Gottes; dann zum Ka der „Vater“-Form und der „Sohn“-Form, und schließlich zum „Vater“, „Sohn“ und der Vereinigung beider, dem „Kamutef“, zum „dreieinigen“ (zunächst mit allem Vorbehalt so genannten) Gott schlechthin, zu den Göttergenerationen, usw. usw., und schließlich zum Ka des regierenden Königs gemeinsam mit den Ahnen (unter denen ohne besondere Hervorhebung sich auch wieder Amenophis I. befindet). Bezeichnend ist, daß wir hier abermals 14 Ahnen haben (beim Minfest des Ramesseum waren es mit der Statue des regierenden Königs 14 Statuen⁵). Beim Min-Fest versahen die Ahnen allein den Ka Ramses' II. mit Leben, hier ist ebenfalls wieder nur der Ka des gleichen regierenden Königs genannt, zu dem die 14 Ahnen (vgl. wieder die 14 Ka's des Re) aufs engste dazugehören (und gerade deshalb sind ihre Ka's hier nicht genannt, sondern nur sie selbst mit ihrem *nsw-t-bj-tj*-Namen, mit dem sie einst auf dem Thron „erschienen“ waren).

Der folgende kurze Spruch B 8, 1–3 ist ein Spruch „für das Wiederauslösen der Flamme“. Da der ihm folgende Opfertext deutlich ein Morgen-Gesang ist (Atum als Chepri und das, was darauf folgt: B 8, 3–21), so ist wiederum klar, daß die Flamme der Mond war, der eben am Morgen ausgelöscht wird, und nicht, wie Gardiner meint, die Sonne. Der eben erwähnte Morgengesang hat Parallelen in vielen Totentexten. In ihm legt Atum als Morgensonne seine Arme um den König *Dsr-Ks-R* und läßt so seinen Ka blühend sein usw. (im einzelnen s. Gardiner).

Danach (B 8, 22) folgt nun wieder ein Abendgesang, dem offenbar abermals ein Opfer als Nachtmahl und ein entsprechender Morgengesang (B 13, 1) folgt. Diese zweite Hälfte des Zyklus (der bei B 6, 10 beginnt) zeigt nun noch deutlicher und noch eingehender den tieferen, letzten Sinn des Kultes für den Ahnen Amenophis I.⁶

Die zwei Strophen des Abendgesanges (B 8, 22–B 9, 7) sollen uns hier nicht im einzelnen beschäftigen. (Sie sind zu vergleichen mit den zwei Strophen des Morgengesanges B 13, 1–11).

In der ersten Strophe „vereinigt“ Amun (bezeichnenderweise ohne Beinamen) „sich selbst zum Horizont des Himmels“ als Atum, als Re, usw. usw. Seine Mutter ist Nut, sein Vater ist Nun. Dann ist Amun-Re als schöner Jüngling „glücklich in seinem Schrein“. Sein Sohn Horus „ist auf dem Thron auf Erden, der starke Stier, geliebt von Maat: Ramses II.“ usw.⁷

Die zweite Strophe preist die Göttlichkeit des *Dsr-Ks-R*.

B 9, 7–B 11, 14 folgt der „Speisenbedarf für das Fest des Amun-Re“, d. h. die Opferliste (S. Gardiner, S. 92ff.).

Näher beschäftigen soll uns hier die Aufforderung zur Mahlzeit durch den *Hrj-hb* (B 12, 1–B 13, 1). Der Sem-Priester soll das *Htp-dj-nsw-t* machen für Amun Herrn von Luxor, Amun Herrn von Karnak, Amun-Re-Kamutef. Nachdem dem Gott das Opfer gebracht ist, folgt der eigentliche Rezitationsspruch:

¹ In dem Namen der Barke liegt eine Anspielung auf die Zeugungskraft der Vereinigung dieser beiden Generationsformen des Amun, eben des Kamutef.

² Er wird als Begründer der XIX. Dyn. offenbar besonders hervorgehoben.

³ Die Könige werden sämtlich mit ihrem *nsw-t-bj-tj*-Namen aufgeführt.

⁴ C hat wieder (C 9, 6 usw.): „Es kommt die Lampe zu deinem Ka, Amun König der Götter (= Amenapet), König *Dsr-Ks-R*, „Sohn des Re“ Amenhotep, geliebt von Maat“ und: „... zu deinem Ka, Amun-Re, König der Götter, König *Dsr-Ks-R*! Das Horusauge ist dein Schutz...“ usw.

⁵ Es sind nicht ganz die gleichen Könige wie hier.

⁶ Begann bereits mit B 5, 10 gewissermaßen ein Anhang an den gewöhnlichen Götter- und Totenkult, in dem das Ritual für Amenophis I. in seiner besonderen Form vollzogen wird (vgl. o. S. 42 unten), so beginnen nun (vielleicht schon mit B 8, 22; vgl. aber Gardiner S. 91, 92) besondere Anhänge zu diesem Ritual. Hier haben wir es zunächst mit einem Anhang zum „Großen Fest des Amun“ zu tun.

⁷ D. h. auch hier wieder ist vom Ka des regierenden Königs die Rede.

1. „Kommt ihr Diener! Bringt Opfer, die für die Gegenwart sind. Bringt Opfer zu Amun-Re Herrn von Opet¹, Amun-Re Herrn von Karnak. Alles Leben ist mit ihm, alle Dauer ist mit ihm, alles Heil ist mit ihm, alle Freude ist mit ihm. Der² König von Ober- und Unterägypten *Dsr-Ks-R*; „Sohn des Re“ Amenhotep $\Delta \ddagger$; Horus Starker Stier „der unterwirft die Länder“ auf dem Thron des Horus und dem Sitz des Seth als der König von Ober- und Unterägypten, als der Oberste (*hntj*) der Lebenden³ ewiglich: Er hat sie gegeben, während der König von Ober- und Unterägypten Ramses II., Horus Starker Stier: „Geliebt von Maat“, macht für ihn sein Fest und die Bootsprozession seines „Vaters“: Amun des Herrn von Luxor⁴, Amun-Re des Herrn von Karnak, damit er möge Freude haben über das, was tut der König von Ober- und Unterägypten *Dsr-Ks-R* (der unterwirft die beiden Länder). — Dauer, Glück und Freude sei mit seinem Ka ewiglich.

2. „Kommt, ihr Diener! Bringt Opfer, die für die Gegenwart sind. Bringt Opfer zu Amun-Re-Kamutef auf seinem Großen Sitz und ebenso diesen [Göttern, den Herren der Ewigkeit und Unendlichkeit.]

3. „Kommt, ihr Diener! Bringt Opfer, die für die Gegenwart sind. Bringt Opfer dem Amun, der Amaunet usw., der Großen Neunheit, die in Karnak ist, und ebenso diesen [Göttern und Göttinnen.]

4. „Kommt, ihr Diener! Bringt Opfer, die für die Gegenwart sind. Bringt Opfer dem Könige von Ober- und Unterägypten *Dsr-Ks-R*, dem „Sohn des Re“ Amenhotep $\Delta \ddagger$ in Karnak⁵, damit er möge empfangen die weiße Krone und nehmen die rote Krone, daß sie mögen befestigt sein auf seinem Kopf und mögen erglänzen auf seiner Braue, daß er möge anbeten den Re im Leben und Dankspenden geben seiner Neunheit in Freude, daß er möge folgen dem Großen in seiner Liebe, nachdem er das Ruder der göttlichen Barke genommen hat, und damit siemögen geben Nahrung dem König von Ober- und Unterägypten *Dsr-Ks-R* in Leben, Dauer, Glück und Freude mit seinem Ka ewiglich.

5. „Kommt, ihr Diener! Bringt Opfer, die für die Gegenwart sind. Bringt Opfer dem König, dem Herrn der beiden Länder Ramses II.,⁶ dem König Sethos I., dem König Ramses I., dem König Haremhab, dem König Amenophis III., dem König Thutmosis IV., dem König Amenophis II., dem König Thutmosis III., dem König Thutmosis II., dem König Thutmosis I., dem König Amenophis I., dem König Amosis, dem König Kamose, dem König Sesostri I., dem König Mentuhotep⁷ und den [anderen] Königen von Ober- und Unterägypten, damit [sie?] mögen empfangen die weiße Krone und nehmen die rote Krone, daß sie mögen befestigt sein auf ihren Häuptern und mögen erglänzen auf ihren Brauen, und daß sie mögen anbeten [Re] im Leben.“

In den Strophen wird etwa folgendes gesagt:⁸

1. Der Ahnen-Mittler als Ka hat das Opfer (die Mahlzeit) gespendet für den Gott (in seiner Form als „Sohn“ und als „Vater“). Der regierende König als Ka hat das ganze Fest veranstaltet für seinen göttlichen „Vater“ (in dessen „Sohn“- und „Vater“-Form)⁹, offenbar damit der Gott Dauer, Glück und Freude verleihe dem Ka des Ahnen-Mittlers. Der Gott (als „Sohn“ und „Vater“), der Ka des Ahnen („Vaters“) und der Ka des Nachkommen („Sohnes“) stehen hier alle drei im Verhältnis des Gebenden und Nehmenden zueinander.

2. Der Gott, der den göttlichen „Vater“ und den göttlichen „Sohn“ schlechthin in sich vereinigt, ist Amun-Re-Kamutef (vgl. auch B 7, 2–5), dem nun das Opfer gilt.

3. Das Opfer ist weiter bestimmt für Amun in Begleitung der Amaunet und die anderen Schöpfergötter, ebenso für die große Neunheit in Karnak (die vielleicht die Göttergenerationen darstellt, die nacheinander gelebt und regiert haben)¹⁰ usw.

¹ Gardiner ergänzt hier ein „und“.

² Gardiner ergänzt hier fälschlich „für“. Amenophis ist hier ganz deutlich wieder der Mittler, der das Opfer dem Gott zuteil werden läßt, während Ramses II. der eigentliche Festveranstalter ist. Vgl. u. S. 53 unten, 54 oben.

³ Vgl. o. S. 37f. den Ka des Königs und unten S. 53f. den Ahnen Sesostri in Semne.

⁴ Gardiner ergänzt hier wieder ein „und“.

⁵ C hat hier „und (?) dem König, dem Herrn der beiden Länder *Wsr-Ms-t-R* *Stp-n-R*, „Sohn des Re“ Ramses II.“ und bricht dann ab.

⁶ Hier nicht mehr der Ka, sondern nun am Schluß die konkrete Person des regierenden Königs selbst im Zusammenhang mit den Ahnen. ⁷ Genau die gleichen Könige wie oben S. 44.

⁸ Vgl. auch sonst im einzelnen den Lampentext o. S. 43f.

⁹ Eben an dem besonderen Großen Fest des Amun.

¹⁰ Vgl. o. S. 35. — Vgl. auch die an der entsprechenden Stelle aufgezählten Götter im Lampentext (o. S. 43f.). — Vgl. auch unten S. 49 Anm. 1 den Widder von Mendes gleichzeitig als Inkarnation der verschiedenen Göttergenerationen und als „Lebendes Bild“ des Königs!

4. Das Opfer gilt ferner dem Ahnen Amenophis I, damit er als König „erscheinen“ möge (wie der Ahn Sesostri in Semne), und damit sein Ka lebe ...

5. Der Ahn aber vertritt hier die gesamte Ahnenreihe¹, d. h. die gesamte „Dynastie“ überhaupt, zu der nun auch der regierende König Ramses II. selbst gehört. Darum gilt schließlich das Opfer auch ihm und den einzeln aufgezählten „Vorfahren“ (unter denen sich nun ohne besondere Hervorhebung auch wieder Amenophis I. befindet).

Den Schluß des Rituals in dieser besonderen Form (nach dem bereits erwähnten Morgen- gesang) bildet ein Gebetshymnus an „Amun an seinem Fest“. (B 13, 11—B 14, 3).

Einen weiteren Anhang zum Opferritual für Amenophis I. bildet der Spruch: „Überreichen des Blumenstraußes² am Fest des 6. Tages“ (B 14, 8—11).

Das Fest des 6. Tages ist bekanntlich ein Mond-Fest (wahrscheinlich das Fest, an dem der Mond in sein zeugungsfähiges Alter tritt, s. o.). An diesem Fest nun tritt als Mittler der Mond-Gott Chons auf³.

„Zu rezitieren vom Priester: O Sem-Priester, gib einen Blumenstrauß dem König, den Königs- kindern und den Freunden im Hause (des Amun?). Chons bewirkt, daß Amun dein Schutz sei⁴, du ewig Lebender! Möge Amun tun, was du wünschst, Geliebter in Karnak, Ramses II.! Mögest du sein ein Gelobter (?). Möge Amun dich loben für alle deine Taten; möge er dich loben, lieben, dauern lassen und unterwerfen alle deine Feinde entweder tot oder lebendig. Zu rezitieren viermal im Namen eines jeden Königs.“

Gardiner weist daraufhin, daß mit dem Schluß-Satz wieder die „Vorfahren“-Könige gemeint sind, als deren Vertreter hier eben der regierende König Ramses II. erscheint⁵.

Bezeichnend scheint uns wieder der Zusammenhang, in dem so die Reihe der Ahnen mit dem Monde steht!

Die dem Ritual hinzugefügten Libationssprüche für ein Fest der Mut sollen uns weiter unten beschäftigen.

§ 5: Gottheit, König und Thronfolger beim Hebsed.

Der König, der zu seinen Lebzeiten das Land Ägypten regiert, stellt die irdische Inkarnation des Schöpfergottes dar in seiner Form als „Sohn“. Bei gewissen Festlichkeiten aber vereinigt sich der „Sohn“ mit dem göttlichen „Vater“ in kultisch-mystischer Weise. In der Gottheit selbst sind die Begriffe „Vater“ und „Sohn“ schlechthin vereinigt. Doch nun tritt der „Sohn“ in seiner besonderen Form als ägyptischer Pharao vor den Gott, von dem er selbst herkommt. Der Gott selbst wiederum zeigt sich dem Pharao in der Form, die eben die Vereinigung von „Vater“ und „Sohn“ betont: als Ka-Mutef. (Und das ist wieder die Form, in der der Gott als „Vater“ den wesensgleichen „Sohn“ gezeugt hat.)

Die Wesensgleichheit des Vater-Gottes mit dem König als „Sohn“ kommt zum Ausdruck im Ka. Der Ka ist die Schöpferkraft des Gottes⁶, und den Ka hat er dem König mitgegeben, wie den Ahnen vor ihm, die das gleiche waren, was der Nachkomme ist: „Sohn“-Inkarnation der Gottheit selbst. So leben die Ahnen fort im Nachkommen und seinem Ka hin durch die ununterbrochene Kette der „Dynastie“⁷. Der König verehrt im Totenkult den Ka seiner Väter, der „Vorfahren“, und sie wieder sind es, die seinen Ka leben lassen. Und der Ka wiederum ist das Wesen, die Fähigkeit, die es dem König ermöglicht, mit der Gottheit in kultische Verbindung zu treten, da er in diesem Wesen, dieser Fähigkeit, dem Ka, selbst Gott ist.

War nun bei den Festlichkeiten, die wir bisher kennen lernten, der regierende, auf Erden lebende Pharao der Kultvollzieher, der Veranstalter der Feiern für die Gottheit, so gibt es ein Fest, bei dem das Verhältnis gewissermaßen ein umgekehrtes ist: das Hebsed⁸. Dieses Fest veranstalten Atum von Heliopolis und die übrigen Götter des Landes für den König selbst und

¹ Vgl. o. S. 29 u. S. 43.

² Vgl. o. S. 38 und u. S. 59.

³ Vgl. u. S. 57, Anm. 3.

⁴ Vgl. auch die Rolle des Chons im „Schönen Fest von Opet“!

⁵ Vgl. auch Gardiner S. 97, Anm. 5.

⁶ S. u. Drittes Kapitel, insbesondere S. 57f.

⁷ Der dogmatische Begriff der Dynastie wird durch historischen Dynastiewechsel nicht unterbrochen.

⁸ Ausführlich über das Hebsed und die damit in Zusammenhang stehenden Fragen s. Moret, Royauté, Kap. 8 und v. Bissing und Kees, Rathures. Vgl. „Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re (Rathures)“, Bd. II (v. Bissing u. Kees; Leipzig 1923); Bd. III (Kees; Leipzig 1928). — Erwähnt sei hier auch die Hypothese Newberrys, der das Hebsed als ein altes Hochzeitsfest des Königs zu erklären versucht („Ägypten als Feld für anthropolog. Forschg.“, Der alte Orient Bd. 27, Heft 1, S. 21 ff.).

seinen Ka. Der im Mittelpunkt der Feier stehende Gott, für den die einzelnen Kulthandlungen ausgeführt werden, ist hier die göttliche Person des Königs. Daß der König dabei ursprünglich ein Osiris gewesen ist, ist sehr unwahrscheinlich¹, und offenbar wurde das Hebsed schon zu einer Zeit gefeiert, in der Osiris als Königsgott noch gar keine Bedeutung hatte. Auf der anderen Seite aber bestehen zweifellos Beziehungen zwischen Hebsed und anderen Festen dergestalt, daß eben im Hebsed der König selbst die Rolle spielt, die bei anderen Festlichkeiten der Schöpfergott innehat². Die Persönlichkeit aber, die hier dem König als „Vater“ die göttlichen Riten zuteil werden läßt, ist hier der Thronfolger, der älteste Sohn des Königs in seiner Eigenschaft als Sem-Iunmutef. Er übernimmt hier — auch als ein Horus — die Tätigkeit, die sonst dem Könige selbst zukommt. Und das ist gewiß recht bedeutsam.

Moret hat vermutet, daß das Hebsed gewissermaßen die Milderung einer ursprünglichen Königstötung im Alten Ägypten gewesen sei³. Ein Nachweis für die Deutung läßt sich nicht erbringen. Es kann aber kein Zweifel bestehen, daß im Hebsed neben der Siegeskraft⁴ des Königs vor allem auch seine Eigenschaften als Fruchtbarkeitsgott gefeiert und vielleicht erhalten werden. Welche Rolle gerade auch die Riten für Samen-Säen („Erdaufhacken“), Feldbestellung („Hebsed-Lauf“ als Fruchtbarkeitstanz mit der kleinen Liebesgöttin *Mrt* vor dem König), Erhaltung von Viehherden usw. beim Hebsed spielen, zeigen eingehend die Untersuchungen von v. Bissing und Kees⁵.

Der König selbst heißt oft „Herr der Sed-Feiern“ u. ä. Das wird im Griechischen wiedergegeben durch „κύριος τριακονταετηρίδων“, auch „δεσπότης χρόνων“, „Herr der Zeiten“. Gerade der letzte Ausdruck deutet darauf hin, daß die 30 Jahre⁶, nach denen dieses Fest gefeiert wird, vielleicht wie bei uns als der Zeitraum einer Generation, eines „Menschenalters“ gelten. Der Gedanke liegt nicht so fern, daß ein Zeitraum von 30 Jahren für den vorgeschichtlichen König die Frist gewesen sei, innerhalb derer seine göttliche Zeugungskraft zum Segen des Landes gewirkt habe, und daß er nach Ablauf dieser Frist dem Thronfolger, der nächsten Generation Platz zu machen hatte⁷. Wir sahen oben, daß der Zeugungsgott Bata in seiner ersten Phase getötet wurde, als er das ihm von den Göttern geschaffene Weib nicht zu befriedigen vermochte. Wenn sich dahinter wirklich eine ähnliche Sitte verbergen sollte, wie bei den Schilluk und Dinka am oberen Nil, dann könnte es sehr wohl möglich sein, daß das Hebsed später an die Stelle einer solchen Sitte trat⁸.

Es erhebt sich aber für uns noch eine andere Frage: Wird der König beim Hebsed zu einem Kamutef? (Vgl. eben Bata!) Der Thronfolger vollzieht hier für seinen königlichen Vater die Riten, die sonst der König als „Sohn“ für den Gott als „Vater“ vollzieht (der eben beim Min-Fest und dem Ritual für Amenophis I. der Kamutef ist). Vereinigt sich der König an diesem Fest auf mystische Weise mit dem „Sohn“? Daß bei dem Fest die „Gottesmutter“ eine nicht unwesentliche Rolle zu spielen scheint, darauf weist auch v. Bissing hin⁹. Wichtig scheint in dem Zusammenhang auch die überragende Stellung, die die Königin bei den Feierlichkeiten einnimmt¹⁰. Ja, gerade in der Hauptprozession, die der „Göttermahlzeit“ vorausgeht, werden König und Königin an der Spitze des übrigen Götterzuges auf der heb-förmigen Sänfte getragen von Priestern, die ebenfalls als Götter verkleidet sind¹¹.

Der Spender des Opfers zur Göttermahlzeit, an der der König gewissermaßen als Hauptperson teilnimmt, ist auch wieder der König selbst (*hlp-dj-nsw-t*). Daß bei dem Fest der Pharao wirklich

¹ Darauf weist v. Bissing, Rathures, an zahlreichen Stellen hin; vgl. dort auch S. 83.

² Beziehungen zum Min-Fest, zur Amun-Prozession u. a. s. v. Bissing, Rathures I, 82 u. 85 ff.

³ So auch neuerdings wieder van der Leeuw in „Phänomenologie der Religion“. — Vgl. auch Einleitung, S. 11 f.

⁴ Der Charakter des Königs als Oberster Kriegsherr ist kaum zu trennen von seinem Charakter als Mensch gewordener Schöpfergott. Doch müßte über das sakrale Wesen des Königs eine eigene Arbeit geschrieben werden. Vgl. auch die „kultischen Kämpfe“, die sogar dann stattzufinden haben, wenn der König sich im „Fenster der Erscheinungen“ zeigt (vgl. Wilson in JEA. XVII, S. 211 ff.).

⁵ Vgl. insbesondere „Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-Re“, Bd. III (Kees).

⁶ Sehr bezeichnenderweise wiederholt der König „sein Jubiläum in bestimmten, mit dem Alter des Herrschers anscheinend abnehmenden Zwischenräumen.“ (Rathures, S. 59).

⁷ Dabei wäre dann der Begriff der „Generation“ von Thronbesteigung zu Thronbesteigung zu rechnen. — Vgl. im übrigen o. S. 28 f.

⁸ Vgl. auch den Schluß des Märchens: Nachdem Bata 30 Jahre (!) regiert hatte, trat „sein älterer Bruder“ als Thronfolger an seine Stelle und wurde König.

⁹ Rathures, S. 44: in Zusammenhang mit dem Chons-Symbol!

¹⁰ Vgl. hier wieder Papyr. d'Orbiney! — Zur Bedeutung der Königin beim Hebsed vgl. auch Moret a. a. O.

¹¹ Moret, Fig. 79. (In andern Darstellungen gehen sie zu Fuß, Moret, S. 246). — Zur Bedeutung der Königin beim Hebsed vgl. auch die schönen Armplaketten der Teje in JEA. III, Taf. 11.

in zwei Formen erscheint, das zeigt deutlich eine der Hebsed-Darstellungen Amenophis' III. in Luxor¹: Hier kniet der König vor der thronenden Muttergöttin Mut und fordert sie durch eine Spende zum Genuß des Opfermahles auf. In der gleichen Weise wie Mut vor ihm thront aber in dieser Szene hinter dem spendenden König seine eigene göttliche Person² (ebenfalls vor einem mit der Mahlzeit beladenen Opfertisch)! Das sieht ganz so aus, als sei hier der König Gatte und Sohn der Mut zugleich.

In den späteren Darstellungen des Hebsed (in Bubastis) tritt der Upuaut (als Vertreter der gesamten „Horusdiener“, s. v. Bissing a. a. O.) mehr in den Hintergrund, und es nahen sich den Stufen des Throns, auf dem der Gott-König Platz genommen hat, zuerst Symbole des Schöpfergottes selbst (des Amun und des Atum), dann die Sphinx, die hier deutlich als königlicher Ka gekennzeichnet ist (v. Bissing, Rathures S. 89), und schließlich die Götter-Horusdiener als die „Vorfahren“ des Königs³. Auch hier finden wir die Linie Schöpfergott — Ka des Königs — „Vorfahren“. Und auch zum Hebsed gehört der Kult für die eigentlichen „Ahnen“ des Pharaos: die geschichtlichen Könige. Die „Kammer der Vorfahren“ des Karnak-Tempels gehört zur Hebsed-Halle Thutmosis' III., die sich an die alten Tempelreste Sesostri's I. unmittelbar anschließt⁴. Auf einer Wand dieser Kammer ist Thutmosis dargestellt, wie er (in 4 verschiedenen Abteilungen) die Reihe der Ahnen-Familien, die vor ihm thronen, verehrt und zum Opfer auffordert (Lepsius, Auswahl, Taf. 1). Es dürfte gerade fürs Hebsed bezeichnend sein, daß hier die Familien der Vorfahren — Könige, Königinnen und Prinzen — dargestellt sind. Bei dem Fest scheint der regierende König selbst Mittler zu sein zwischen Gottheit, Dynastie und Thronfolger⁵. Am Vorabend des Hebsed wird das Fest *nḥb-kꜣw* gefeiert (vgl. Gardiner in JEA. II, 123 f.), das auch am Vorabend jedes Neujahrsfestes für den Horus von Edfu stattfindet (als „Sohn“ des Sonnengottes, vgl. Anhang). Hierbei finden ähnliche Prozessionen wie beim Min-Fest statt. (Moret, Royauté, S. 275). Wird auch hier der Ka des Hauptgottes (d. h. in diesem Falle des Königs selbst) mit dem Ka des Sohnes und den Ka's der Ahnen zu einem Wesen „vereinigt“?⁶

¹ Gayet, Luxor, Tf. 70 (Moret, Fig. 80).

² Dabei wird die göttliche Person des Königs hier nicht als Ka bezeichnet.

³ Bei andern Thronszene in Bubastis stellen sich die Götter-Horusdiener zuerst vor dem Thron auf.

⁴ Legrain hatte dieser „Vorfahren-Kammer“ in „Les temples de Karnak“ ein eigenes Kapitel zugedacht, das leider nicht mehr zur Ausführung gekommen ist.

⁵ Daß bei dem Fest vielleicht der Thronfolger unter die Götter aufgenommen wurde, deutet v. Bissing an a. a. O. 83.

⁶ Vgl. unten, S. 61. — Zum Thronfolger als *'Iwn-Mwt-f* vgl. Anhang. — Es wäre in diesem Zusammenhang interessant zu erfahren, ob die Könige des MR und NR, die den Thronfolger zum Mitregenten machten, dies etwa gelegentlich ihres Hebsed getan haben. Das würde dann eben bedeuten, daß der Thronfolger bereits zu diesem Zeitpunkt in die „Dynastie“ aufgenommen wurde.

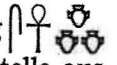
DRITTES KAPITEL.

DIE GÖTTLICHE SCHÖPFERKRAFT IST DER KA.

§ 1: Vorbemerkungen.

Die göttliche Lebens- und Schöpferkraft überträgt sich vom Schöpfergott auf die übrigen Göttergenerationen, auf die Dynastie und auf den regierenden König¹. Vom König überträgt sie sich weiter auf die Untertanen des Landes². Ehe wir uns nun mit dieser Schöpferkraft selbst noch weiter auseinandersetzen, ist es vielleicht lohnend, sich mit einzelnen ihrer Träger näher zu befassen.

Daß wie bei anderen Völkern auch bei den alten Ägyptern das „Leben“ (eben auch als schöpferische unsterbliche Kraft) in verschiedenen Organen wohnen kann, ist bekannt. van der Leeuw zeigt in seinem Aufsatz über die „External Soul“³, daß Odem, Schatten, Herz, Leber, Blut, Haar, Phallus usw. Träger dieses „Lebens“ sein können.

Eine besondere Rolle gewissermaßen als Aufbewahrungsort des schöpferischen Lebens scheint das Herz zu spielen. Bata hat im Märchen von den zwei Brüdern sein Herz auf die Blüte der Zeder gelegt, als er zeugungsunfähig geworden war. Auf dieser Blüte wird das Herz selbst zur Frucht. Als solche findet es Anubis (!). Und als er diese Herz-Frucht in einen Krug mit kaltem Wasser legt⁴, da fängt Bata bereits an zu schaudern. Als das Herz sich mit dem Wasser vollgesogen hat, trinkt Bata es in sich hinein, und da wird er sogleich (oder am nächsten Morgen) zum zeugungskräftigen Stier, zum Kamutef; vgl. auch die oben angeführte Stelle: Der Ba der Hatschepsut gibt „ihren Samen in die Herzen ihrer Untertanen“. Häufig heißt der König  „der die Herzen am Leben erhält“⁵. Zu vergleichen ist auch die oben angeführte Stelle aus dem liturgischen Lied an Min: „Dein Herz vereinigt sich mit dem König, wie das Herz des Horus sich mit seiner Mutter Isis vereinigte, als er sie vergewaltigte und sein Herz ihr zuwendete.“ Auch dies ist nicht einfach eine seelisch-erotische Vereinigung der „Herzen“, wie wir heute meinen könnten: wie im Märchen von den zwei Brüdern Anubis dem Schöpfergott sein Herz bringt, um ihn zu neuem Leben zu erwecken, so ist es im Opferritual für Amenophis I. der Mittler *Dsr-Kꜣ-R*, der dem Gott sein Herz bringt; vgl. o. S. 42. (B 3, 11 — B 4, 7): „Zu bringen dem Gott sein Herz: Heil dir Amun von Luxor! Der König, der Herr der beiden Länder *Dsr-Kꜣ-R* hat gebracht dir dein Herz [es zu setzen an seinen Platz], ebenso wie Isis gebracht hat das Herz ihres [Sohnes] Horus ihm und es gesetzt hat an seinen Platz, und ebenso wie Horus gebracht hat das Herz seiner Mutter Isis ihr und es gesetzt hat an [seinen Platz]“ usw. Zu vergleichen ist dazu wieder die Bemerkung von Piankoff⁶, daß man dem Toten das Herz seiner Mutter mitgab; ebenso im Totenbuch der Zusammenhang zwischen Mundöffnung, Stieropfer, Herz des Stieres usw.⁷ Die acht Urgötter (Sethe, § 100) machten als Erzeuger des Lichts⁸ „das Licht als einen Gedankenblitz ihres Herzens.“

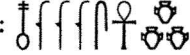
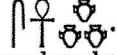
In der memphitischen Theologie⁹ hängen Herz und Zunge als schöpferische Elemente engste miteinander zusammen; vgl. auch Horapollon über Νεῖλου ἀνάβασις¹⁰: Das ... setzen

¹ Vgl. hier auch den oben angeführten Widder von Mendes als Inkarnationsform (*bꜣ nḥ*) der verschiedenen Göttergenerationen (Brugsch, Thes. S. 629). Der König wieder dessen „Lebendes Bild“ (S. 630, Z. 2). —

² S. auch u. S. 60f.

³ ÄZ. 54, 56ff.

⁴ Vgl. u.: Libation!

⁵ Z. B. Goldhorusname Tutmosis' I:  Variante des Goldhorusnamens der Hatschepsut ebenso: .

⁶ „Le coeur dans les textes égyptien“ (Paris 1930), S. 66.

⁷ Piankoff a. a. O., S. 69/70.

⁸ „Die Männer und Frauen, die das Licht schufen“; „die Väter und Mütter, die das Licht machten“ ebda.

⁹ Memph. Theol., Z. 56—57.

¹⁰ Erman, Beitr. z. Rel., Berl. Ak. 1916.

sie einem Herzen gleich, das eine Zunge hat; dem Herzen, weil dieses bei ihnen das Leitende des Körpers ist, so wie der Nil der Leiter Ägyptens ist; die Zunge aber, weil sie diese, die sich immer im Feuchten befindet, „Erzeugerin des Seins“ nennen.“

Ebenso ist nun auch wieder der Mund allein ein Organ, durch das Zeugung und Wiedergeburt sich vollziehen: Der Kamutef Bata geht als Baumsplitter in den Mund der Muttergattin. Die Königin Hatschepsut sagt in einer Ansprache an den Hofstaat: „Ich bin der Gott, der Anfang (?) des Seins; nichts ist falsch, das aus meinem Munde kommt... Eure Lebenszeit (*ḥw*) ist das Leben (*nh*), das in meinem Munde ist.“¹ In Memphis (!) haben die acht Urgötter den Mund geöffnet und so „die Sonne geboren in dem großen Anfangswasser“². Hiermit scheint der später allgemein verehrte „Schöpfer durch das Wort“ zusammenzuhängen³. Im Synkretismus schafft Amun den Ptah mit seinem Munde, d. h. durch sein Wort; ebenso wie in Memphis Ptah den Atum mit seinem Munde geschaffen hat.⁴ Auch gerade der Schöpfergott Chnum (der als solcher in einer Vereinigung mit Ptah sogar zeugender Vater und gebärende Mutter zugleich ist, s. o.: „Chnum, die Mutter, die die Götter gebar“) wird später zum Schöpfer durch das Wort, und mit ihm als solchem wird wieder der König verglichen (z. B. Daressy, Ostr. 25031 in einem Gebet, das ein Priester zum König spricht). Auch die „Mundöffnung“ als Wiedergeburt ist hier zu vergleichen (Sethe, Kommentar zu den Pyr. Texten, S. 88; Dramat. Texte, S. 56). Ebenso saugt bei den Einwohnern von Nias der Nachfolger den Schöpfergeist, die Schöpferseele mit einem Saugrohr aus dem Munde des sterbenden Königs⁵. Und endlich können wir mittelalterliche Bilder zum Vergleich heranziehen, auf denen die Jungfrau Maria durch den Mund schwanger wird.

Im Kult nun ist offenbar das Mittel, durch das die göttliche Lebens- und Schöpferkraft auf den toten König, aber auch auf Götter selbst übertragen wird, die Libation. Ja, sie ist, wie wir oben sahen, der Same des Atum selbst, mit dem er das erste Götterpaar schuf. Und dieser Same überträgt sich von Generation zu Generation bis zum Ka des regierenden Königs hin.

Es fragt sich, ob nicht vielleicht überhaupt der ursprüngliche Sinn der Libation der eines Fruchtbarkeitsritus gewesen ist. Kees (Opfertanz) zeigt, daß der später allgemein üblichen Deutung als Reinigung ein ursprünglicher Sinn der Wasserspende als Opfer zum Durststillen des Toten vorausgegangen sei. Wenn daneben auch von dem „Ausfließen des Gottes“ die Rede ist, so hält Kees (S. 62) das für sekundär. Die Frage kann in dieser Arbeit nicht näher behandelt werden⁶. Eine innere Verbindung der Libation mit der Wiedergeburt, auch mit der Wiedergeburt als Kamutef, scheint jedenfalls festzustehen. Auch im Ritual für Amenophis I. lernten wir eine solche Libation kennen (C 3, 6—9): in dem Spruch des Ehre-erweisens mit dem *nmst*-Krug, als König *Dsr-Ks-R* sich „seinen Kopf anknüpfen soll“ usw.: „Ich habe dir gebracht, was kommt vom Nun⁷, den Anfang, der herausgekommen ist aus Atum“⁸.

In Edfu und Dendera ist der der Libation vorausgehende „Vasenlauf“ bezeichnenderweise gleichbedeutend mit dem Bringen des Nil (insbesondere auch beim Darbringen in den Nilprozessionen selbst). Kees gibt hier⁹ eine Stelle aus Edfu: „Ich bringe dir die Gefäße mit den Gottesgliedern (d. i. den Nil), damit du von ihnen trinkst, ich erfrische dein Herz (!), damit du zufrieden bist.“ Dazu ist wieder die Libation aus dem Ritual für Amenophis I. zu vergleichen, die der eben genannten vorausgeht (C 3, 2); es ist die Libation, die nach Gardiner

¹ Urk. IV, 351, Z. 5—10. Beachte hier auch den Gegensatz zwischen begrenzter Lebenszeit (*ḥw*) und dem religiösen Begriff „Leben“ (*nh*).

² Acht Urg., § 101.

³ Erst bei der Korrektur wurde ich auf das kürzlich erschienene Buch von Lorenz Dürr aufmerksam: „Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient“ (MVAEG. Bd. 42, 1), Leipzig 1938. Dürr behandelt hier die oben angedeuteten Zusammenhänge aufs ausführlichste. Vgl. insbesondere a. a. O., § 2 (S. 22ff.): „Das Wort Gottes als kosmische Kraft.“

⁴ Acht Urg., § 109.

⁵ Frazer, „Gold Bough“, S. 430.

⁶ Ausführlich über Sinn und Bedeutung der Libation: Blackman in JEA. V, 117ff. („Some notes on the ancient Egyptian practice of washing the dead“) und JEA. V, 148ff. („The house of the morning“), sodann Bonnet in Aggelos (hrsggb. v. Leipoldt) I, 103ff.: „Die Symbolik der Reinigungen im ägyptischen Kult.“ Bonnet, der selbst auch auf die eben angeführten und andere Darlegungen Blackmans eingeht, faßt die Libation lediglich als Reinigung auf. Blackman hingegen sieht in der Libation ein Symbol der Wiedergeburt, meint aber, der Zusammenhang mit geschlechtlicher Zeugung sei eine Vergrößerung und nicht ursprünglich.

⁷ In mehreren der von Sethe im Kommentar zu Spruch 260 angeführten Stellen wird das Wasser gebracht von denen, „die im Nun wohnen“.

⁸ Vgl. auch Kees, Opfertanz, Text Nr. 15.

⁹ Opfertanz, S. 66.

vielleicht aufgeleckt wird von der Milchkuh unter dem „Großen Thron“, auf dem ja der Kamutef zu sitzen pflegt¹: „Die Libationen, die kommen von Elephantine, auf daß dein Herz möge erfrischt sein durch sie in diesem deinem Namen: Der kommt aus dem *kbh-w* ...“². Es befriedigt (*shlp*) dich, der aus dem Nun kommt. [Ich bin gekommen] und habe dir gebracht [diese Libation], auf daß dein Herz erfrischt sei mit dem Großen, mit dem Nil auf den Armen des Re. Er gibt die Überschwemmung, indem er sich selbst (?) reinigt, Thot opfert ihm ...“ usw.


Vielleicht bewirkt auch die Libation — in Verbindung mit dem Ka — eine Wiedergeburt als Kamutef. In einem Libationsspruch für König Sethos I.³ heißt es: „Es sprechen Montu und Atum: unser Sohn, unser geliebter, der Herr der beiden Länder *Mn-Ms-t-R*, gehe mit uns hinein ins „Großhaus“, damit du sitzt auf dem Throne deines Vaters in deinem Hause der Millionen Jahre; die Seelen von On⁴, sie machen dir den Weg, den du durchwanderst; du hast dich gereinigt, rein ist dein Ka, rein ist, was du sagst, rein ist alles, was aus deinem Munde hervorgeht, o Herrscher über das Land in Heliopolis, über den der Ka des Horus sich freut⁵. Vereinigt ist der Sohn des Re Seti-Merenptah mit Re⁶.“ usw. Hier bewirkt die Libation vielleicht eine Vereinigung von „Vater“ und „Sohn“ zu einem Kamutef⁷.

Aber auch die Muttergöttin selbst wird offenbar durch das „heilige Wasser“ befruchtet. So in dem letzten Anhang zum Ritual für Amenophis I., das bei einem „Wasserfest der Mut“ gesprochen wurde⁸. Der Anfang, in dem auch von einem Ka die Rede ist, ist stark zerstört. Der erkennbare Teil des Textes beginnt mit verso 2: „Nimm dir diese Libation, die herausgekommen ist (*bs*) aus Atum. Führe sie über dich, auf daß du mögest sein“ usw. Erscheine als Nesret im Innern des Nun. Steh auf, Sachmet hinter Elephantine, damit dein Ka überfließen möge von dieser Libation, die herausgekommen ist aus Atum, die entstanden ist [aus] Chepri, fließe über (?) mit dem Ausfluß, der aus Atum herausgekommen ist: Versieh dein Gesicht damit. Sie (die Libationswasser) sind rein für Mut in allen ihren Namen (es werden verschiedene mit Mut gleichgesetzte Muttergöttinnen aufgezählt), für Chons-Neferhotep in Theben (d. h. den Sohn der Mut!) ...“, danach folgen wieder einige Formen der Mut selbst usw., dann unter anderen Gottheiten sogar „der große Sitz“ selbst als Gottheit⁹.

Zu vergleichen sind auch die Wasserspenden, die der König dem Ka „seiner Mutter“ Hathor in Dendera darbringt¹⁰ u. a. mehr.

§ 2: Gottheit, Ahnen-Mittler und Ka des Königs im Kult für den „Ahnen“ Sesostri in Semne.

Bei den Festlichkeiten, die wir bisher näher betrachtet haben, ist es immer wieder der Ka des Königs, der mit der Gottheit und den Ahnen in Verbindung tritt. Wir sahen oben, daß die Bedeutung der Ahnenreihe innerhalb der altägyptischen Theologie vielleicht unter Ramses II. eine besondere Betonung erhielt. In der Zeit vor Ramses II. scheint vor allem auch Thutmosis III., der ja selbst Amun-Priester gewesen ist, den religiösen Fragen des Landes seine Aufmerksamkeit zugewandt zu haben¹¹. Auch er ließ sich in seiner Hebsedhalle in Karnak darstellen, wie er die Familien der Ahnen verehrt¹². Und auf seinen Kriegszügen in Nubien stellte er den Tempel



¹ Gardiner a. a. O. S. 81, aber auch Anm. 6. Vgl. Golenischeff a. a. O., S. 138:  Stellt hier die Libation etwa den Samen des Kamutef dar, durch den die Kuh schwanger werden soll?

² Vgl. u. S. 56.

³ Kees a. a. O., S. 69 (Übersetzung von Text Nr. 27c (a. a. O., S. 275f.).

⁴ D. h. die Vertreter der Vorfahren, s. Sethe, Urgesch. § 127, 165, 170ff. usw. Vgl. Untersuchungen III, 1ff. über die „Horusdiener“.

⁵ Hier weicht meine Übersetzung von der von Kees ab. Vgl. WB III. S. 34: *hrg* (*hrg*) „froh sein, sich freuen“, mit *hr*: „über etwas“. — Der Ka des Horus dürfte Osiris sein, vgl. S. 56, Anm. 4.

⁶ So übersetzt Kees hier die Stelle  (S.—M.) .

⁷ Vgl. auch Anhang (S. 71).

⁸ S. Gardiner, Textband (zu Pap. Chester Beatty Nr. IX), S. 100ff. (Tafelband: Taf. 57f.).




⁹ So wie der König sich ursprünglich mit dem Thron vermählt zu haben scheint (Sethe Urgesch. § 102), so ist vielleicht „der große Sitz“ (= „Isis die Große“) auch ein Weib des Kamutef.



¹⁰ Kees, Opfertanz, Text Nr. 28.

¹¹ Die Größe dieses gewaltigen Herrschers zeigt sich offenbar in seinen Taten als Feldherr, als Kolonisator, als Staatsmann und als religiöser König in der gleichen Weise.

¹² Vgl. o. S. 48.

für Amun und den nubischen Gott Dedwen in der Festung von Semne am zweiten Katarakt wieder her, den sein großer „Vorfahr“ Sesostri III. einst dort erbaut hatte. Thutmosis aber fügt dem Kult des ägyptischen und des nubischen Reichsgottes den des „Ahnen“ Sesostri selbst hinzu. Ja, Sesostri als Gott nimmt in diesem Kult die eigentlich zentrale Stellung ein, auch er tritt hier gewissermaßen als Mittler auf zwischen der Gottheit und dem regierenden König Thutmosis III¹. Und wieder ist es hier in eigentümlicher Weise der Ka des Königs, der mit dem „Ahnen“ in Verbindung tritt.

Bezeichnend ist zunächst das kleine Relief LD III, 47b². Hier tritt Thutmosis III. (als ) dem Dedwen gegenüber, der ihm das Lebenszeichen überreicht als Belohnung für das „schöne Denkmal“, das der König ihm in dem Tempel gesetzt hat. Hinter Dedwen steht der Ahn Sesostri III., der die oberägyptische Krone auf dem Kopf trägt und als Gott in den Händen die Zeichen für „Glück“ und „Leben“ hält. Er redet den „Nachkommen“ an: Du machst (hast gemacht), daß du lebst wie Re“ (eben weil er den Tempel wieder hergestellt hat). Wieder gehören hier, wie wir das in anderer und prägnanterer Weise im Ritual für Amenophis I. kennengelernt haben, der Gott und der Ahn aufs engste zusammen. Ihnen tritt nun auch hier der regierende König in enger Verbindung mit seinem Ka gegenüber: Der Ka steht in einer seiner vollständigsten Formen hinter ihm: auf einer Standarte steht das -Zeichen und hält selbst den Horus über dem Palast³. Der Palast umschließt den Horusnamen (Ka-Namen) Thutmosis' III. in seiner besonderen Form als „Starker Stier, Geliebt von Re.“⁴ Die Standarte selbst hält in zwei beweglichen Armen die zum Ka gehörige Stange mit dem Königskopf und die *Ma't*-Feder, die sonst der König selbst als  dem Gott entgegenzuhalten pflegt. Auch sie zeigt uns deutlich, daß eben der Ka das Wesen ist, das den König zum Verkehr mit der Gottheit befähigt. Ja, der Ka scheint nach der Darstellung in ähnlicher Weise zu Thutmosis zu gehören, wie der Ahn Sesostri zum nubischen Reichsgott Dedwen.

Wichtig für unsere Betrachtungen sind nun vor allem die Wandreliefs des Tempel-Innenraums⁵. Ehe wir uns die Reliefs im einzelnen ansehen, scheint es geboten, ihre genaue Lage im Raum des Tempels festzustellen. Wir werden uns dann leichter in den von Lepsius veröffentlichten Tafeln zurechtfinden⁶. Zunächst zeigen vom Eingang her die beiden Längswände (West- und Ostwand) in Parallele zu einander fast die gleichen Darstellungen: Der regierende König Thutmosis III. ist in den Tempel eingetreten und fordert den Gott Sesostri auf, die vor ihm aufgeschichteten Opfergaben zu genießen. Sesostri als der göttliche Bewohner des Tempels thront in offenem Naos, der auf einer Kultbarke⁷ steht. Er trägt (ähnlich dem Osiris) das Zeichen für „Glück“ und die Geißel in verschränkten Armen. Vor dem geöffneten Naos stehen auf der Barke lebendige - und -Zeichen und tragen die vier wesentlichsten Prozessionsstandarten. Offenbar ist so der Gott Sesostri vom Innern des Tempels her dem eintretenden König in einer Art Prozession entgegengezogen und nimmt nun das Opfer von ihm in Empfang. Die Szene bildet den Höhepunkt des Tempelbesuchs: der göttliche Vorfahr „erscheint“⁸ dem regierenden Herrscher Thutmosis III. Danach (?) wird Thutmosis (hinter der göttlichen Barke) vom Reichsgott umarmt (vom nubischen Reichsgott Dedwen auf der Westwand, von Amun auf der Ostwand). Diese beiden Umarmungsszenen bilden offenbar eine Art Abschluß. Was nun folgt, war nach Lepsius⁹ beim Bau des Tempels nicht ursprünglich geplant und ist erst nach einiger Zeit — selbstverständlich noch unter der Regierung Thutmosis' III. — hinzugefügt worden¹⁰: Der König opfert nun — wieder auf beiden Wänden — vor der Barke mit geschlossenem Naos. Vor der Barke bezeugen kleine Königsfiguren in üblicher Weise ihre Verehrung. Ebenso

¹ Vgl. o. Amenophis I.

² Relief von der äußeren Südwand des Tempels.

³ Einzelheiten s. im Relief selbst. (Der Horus über dem Palast mag selbst sämtliche Vorfahren in sich enthalten, vgl. oben die Entwicklung des Min-Festes und weiteres unten.)

⁴ S. Gauthier, Königsbuch, II, S. 266 u. a.

⁵ LD III, 48—51.


⁶ Vgl. auch den zugehörigen Text von Lepsius und die Berichtigungen von Sethe, Untersuchungen I, 1. Anh. S. 75 ff.

⁷ Die Barke selbst ruht auf einer Tragbahre, die ihrerseits auf einem kastenähnlichen Untersatz abgestellt ist.

⁸ Der Naos ist geöffnet: das Kultbild ist sichtbar!

⁹ Text, Bd. V, S. 191.




¹⁰ Die beiden Punkte g und k auf dem von Lepsius gezeichneten Plan sollten durch eine Quermauer verbunden werden. Der nun daran anschließende Teil ist aus viel kleineren Blöcken gebaut als der eben beschriebene und stößt ohne Verbindung an die zuerst gebauten Mauern (und hat sich heute wieder von ihnen gelöst).


fehlt nicht die Standarte der stehenden Sphinx mit Königskopf und Doppelfederkrone¹. Offenbar schließt sich diese Szene wiederum zeitlich an die vorhergehenden an: das Kultbild² ist in verschlossenem Naos ins Innere des Tempels zurückgebracht worden, Thutmosis bringt das Schlußopfer dar; er streckt mit der Rechten das Szepter aus und hält in der Linken Stab und Keule. Darauf folgt nun auf beiden Wänden abermals eine Umarmung durch den Gott, diesmal in beiden Fällen durch Dedwen. Diese neue Umarmungsszene scheint nun anzuzeigen, daß West- und Ostwand insgesamt zwei aufeinanderfolgende Kulthandlungen darstellen, die eine für die unterägyptische, die andere für die oberägyptische Hälfte des Reiches: auf der Westwand trägt Thutmosis die „rote Krone“³ und hält die leeren Hände senkrecht nach unten, während der Gott ihm das Lebenszeichen an die Nase hält, auf der Ostwand dagegen trägt er die „weiße Krone“ und erwidert (?) mit der Rechten die Umarmung des Gottes, während er in der Linken bereits selbst das -Zeichen hält. — Aber auch in dieser zweiten — vielleicht später angebauten — Hälfte des Tempels ist der ägyptische Reichsgott Amun selbst zugegen: er thront auf der schmalen Rückwand⁴ des Tempels und wird vom König (der nun ebenfalls die oberägyptische Krone trägt und von der oberägyptischen Reichsgöttin Nechet beschützt wird) in der üblichen Weise aufgefordert, sich der vor ihm aufgeschichteten Opfergaben zu bedienen. Die Szene erhält als Abschluß dadurch eine gewisse Bedeutung, daß der in den Tempel Eintretende gerade auf sie zuschreitet.

Nachdem wir den Ablauf der Kulthandlungen im Tempel von Semne so in großen Zügen kennen gelernt haben, wird uns das Verständnis mancher Einzelheiten erleichtert werden, deren Betrachtung wir uns nun zuwenden wollen.

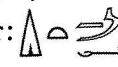
Von Bedeutung sind für uns die beiden Szenen, die vom Eingang her beginnen⁵, in denen Thutmosis vor dem thronenden Ahnen Sesostri steht.



1. Auf der Westwand trägt der König die sog. „Königshaube“. Vor ihm liegt aufgeschichtet eine Reihe von Opfergaben, darüber steht die ziemlich vollständige Opferliste. Sie endet:

 „alle guten und reinen Dinge für deinen (?) Ka, Sesostri-Dedwen“ o. ä. Vor Thutmosis selbst steht die Opferformel:  .

Ähnlich vor dem Sem-Priester: . Das Opfer wird dem Ahnen in seinen beiden „Thron-Namen“ zuteil. Entsprechend werden die „Thronnamen“ des spendenden Königs über seinem Haupte von der Nechet geschützt. Hinter Thutmosis aber stehen die Worte: „Er ist der Oberste (*hntj*) aller lebenden Ka's wie Re ewiglich“. Und hinter der Barke des Ahnen heißt es:

„Er ist der Oberste (*hntj*, ‚Vertreter‘ o. ä.) aller lebenden Ka's, die erschienen waren als ‚Dieser gute Gott‘ wie Ptah auf dem großen Thron“⁷.

2. Auf der Ostwand trägt Thutmosis die Atefkrone. Das Opfer, das er hier spendet, ist das „große *ʿsb-t*-Opfer“, das wir auch vom Min-Fest her kennen. Die Formel lautet hier: .

. Wir werden die Präposition *n* vor Amun und Dedwen kaum für den Genitivexponenten halten können, vielmehr wird das vor dem Ahnen aufgeschichtete *ʿsb-t*-Opfer offenbar wirklich dem Amun und dem Dedwen dargebracht⁸. Darauf scheint auch das  hinzuweisen, mit dem Sesostri innerhalb des Naos bezeichnet

¹ Die Sphinx ebenfalls eine Form des königlichen Ka, vgl. auch v. Bissing, Rathures, S. 89.

² Gauthier (Rev. égyptol. N. S. II, fasc. 1 S. 11 ff.) hält es fälschlich für ein Bild des Dedwen, vgl. u. S. 54, Anm. 9.

³ Vgl. das Min-Fest, bei dem der König ebenfalls zuerst die unterägyptische Krone trägt. Vielleicht liegt darin auch gerade eine Hervorhebung (?) Oberägyptens, die ja in Semne besonders nahe liegen würde.

⁴ LD III, 50a.

⁵ LD III, 48b—49a und 51a—51b.

⁶ Vgl. Anhang S. 70.

⁷ Zur Übersetzung s. u.

⁸ Vgl. auf der Westwand:  sic .

Beide, Horus und Ka, hängen aufs engste mit der Wiedergeburt des Königs zusammen. Bei den täglichen Wiedergeburtstagen, die dem König und seinem Ka im *pr dwi* zuteil werden, erhebt sich der König „auf dem Thron des Horus an der Spitze aller lebenden Ka's“, oder er ist „Führer der Ka's auf dem Throne des Horus der Lebenden“¹.

Aus den so zahlreichen Pyramidentexten, in denen der König zusammen mit seinem Ka wiedergeboren wird, oder wo sonst der Ka bei der Wiedergeburt eine bemerkenswerte Rolle spielt, seien hier nur zwei Stellen angeführt:

Pyr. 372: Horus nimmt den Unas nach dessen Wiedergeburt „an seine Finger“ (d. h. als eine Art Doppelgänger an seine Seite),² „und reinigt diesen Unas im Schakalsee und säubert den Ka dieses Unas (d. h. sich selbst) im *Dr-t-See*“ usw.

In Spruch 303 dagegen erscheint der tote König zunächst in der Situation des Osiris (der hier schon zum Ahnengott geworden ist) und wird ein „zweiter Horus“ (Doppelgänger des Horus).

(Pyr. 464ff.)³: „Ihr Götter des Westens, ihr Götter des Ostens, ihr Götter des Südens, ihr Götter des Nordens! Jene vier reinen (oder heiligen) Schwimmbündelflöße, die ihr dem Osiris hingelegt habt, als er zum Himmel aufstieg und überfuhr zum *kbhw*, indem sein Sohn Horus an seinen Fingern (d. h. wieder: „an seiner Seite“)⁴ war, und er sich verjüngte⁵, indem er ihn erscheinen ließ als „Großen Gott“⁶ im *kbhw*: legt sie dem NN hin.

Du bist Horus der Sohn des Osiris, du bist, NN, der älteste Gott⁷, der Sohn der Hathor, du bist der Same (☐☐☐☐) des Geb. Osiris hat befohlen, daß NN erscheine als zweiter Horus. Jene vier Geister, die in Heliopolis sind, haben dies geschrieben in das Register (die Urkunde) der beiden Großen Götter im *kbhw*⁸.

Das heißt, so wie Osiris sich einst in Horus verjüngt hat (durch die Wiedergeburt im *kbhw*), so soll nun auch der verstorbene König sich verjüngen und wiedergeboren werden als ein zweiter Horus, d. h. — so dürfen wir hier hinzufügen — als eine Form des Ka, als einer von „allen lebenden Ka's“⁹. Osiris und Horus („Vater“ und „Sohn“) sind beide „Großer Gott“, und die Begebenheit wird eingetragen in die Urkunde der „beiden Großen Götter“ im *kbhw*.¹⁰

In der Zeit, in der Osiris zu seiner überragenden Bedeutung als Gott der toten Herrscher Ägyptens kam, bleibt der verstorbene Herrscher „Großer Gott“, der lebende auf Erden regierende König vertauscht die Bezeichnung mit der eines „Guten Gottes“. „Guter Gott“ wird geradezu zum Ausdruck für die konkrete Person des Königs¹¹. Dagegen bleibt der Ka des regierenden Königs: „Großer Gott, Herr des Himmels“. So heißen jedenfalls die Ka-Statuen Ramses' II., die uns auf zahlreichen Reliefs begegnen¹².


Ramses II. ist übrigens der Pharao, der am häufigsten Statuen von Vorfahren „usurpiert“ zu haben scheint. Man hat dies häufig einer plumpen politischen Schlaueit zugeschrieben, die an Blasphemie grenze. Das Gegenteil dürfte der Fall sein. Ramses II. scheint gerade auch Statuen und Namen (auf Tempelschriften usw.) der von ihm am meisten kultisch verehrten Ahnen wie Thutmosis' III. oder Amenophis' I. „usurpiert“¹³ zu haben. Gewiß nicht um das Andenken dieser

¹ Ausführlich bei Moret, Royauté, Kap. VII.

² Vgl. Sethe, Kommentar, und auch Spruch 467 (Pyr. 891), sowie Lange, Liturg. Lied an Min, Sitzgs.-Ber. Preuß. Ak. 1927, S. 332—334.

³ Vgl. Sethes Kommentar und Übersetzung. Ich möchte an einigen Stellen anders übersetzen.

⁴ Auch hier wohl als eine Art Wesenseiner mit Osiris, vgl. etwa Pyr. 19a: „Horus, der in Osiris N ist, nimm dir das Horusauge, das zu dir gehört...“ usw. Osiris gerade als toter König gleich dem Ka des Horus: Pyr. 582d (und Kommentar dazu).

⁵ So möchte ich hier  im Gegensatz zu Sethe übersetzen. (Vgl. auch *snhn* in den jüngeren Hdschr.; vgl. Sethes Kommentar zu der Stelle und dazu WB IV, 169 unten.)

⁶ D. h. auch hier wieder als eine Verjüngung seiner selbst, denn der „Große Gott“ ist in dieser Zeit auch schon Osiris selbst.

⁷ Geb? Vgl. Anhang, S. 70 (anders Sethe).

⁸ Vgl. auch Spruch 263.

⁹ S. o. — Vgl. auch Stellen wie Pyr. 149d.

¹⁰ Vgl. aber die andere Deutung Sethes im Kommentar zu der Stelle (Bd. II, S. 270).

¹¹ Vgl. o. S. 54 (vgl. auch Thutmosis III. als *nswt-bj-tj nb tr-wj* und *ntr nfr nb tr-wj* LD III, 55b).


¹² Vgl. im Folgenden. — Daß gerade das Schaffen einer Statue (vgl. kopt. *rw*) als Sitz des Ka eines Gottes oder Königs mit *mj* „gebären“ (vgl. Sethe in ÄZ 53, 50ff. und ÄZ 48, 54, Z. 21; Z. 49 usw.) bzw. „wiedergebären“, bezeichnet wird, ist in diesem Zusammenhang ebenfalls bemerkenswert.

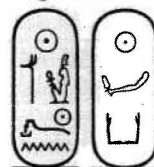
¹³ Vgl. etwa Sethe, Gött. Nachr. 1921, große Abb. S. 33 („Jubil.-Bild aus dem Totentempel Amenophis' I.“) oder Jéquier, Les temples memphites et thébaines, I, Tf. 56, Nr. 1—2 („Usurpierte“ Statuen Thutmosis III. in einer Pfeilerhalle des Amuntempels von Karnak).

seiner „Ahnen“ zu zerstören. Es wird vielmehr die letzte Konsequenz der unter Ramses II. zu besonderer Entfaltung gediehenen Theologie sein: die Ahnen, die „lebenden Ka's“, leben in ihm, dem regierenden König, bzw. seinem Ka, wieder auf; in ihm hat die gesamte „Dynastie“ von neuem den Thron Ägyptens bestiegen¹, und deshalb gehören auch ihre (Ka-)Statuen und sogar ihre Namen zu ihm, dem regierenden Nachkommen². So verehrt Ramses II. in seinem Ka gleichzeitig sich selbst, die gesamte Dynastie und die Gottheit³.

Moret⁴ bezeichnet den Falkengott und damit den Ka als das „Totem“ des Königshauses. Ohne auf diesen religionsgeschichtlichen Vergleich hier näher einzugehen⁵ können wir jedenfalls annehmen, daß der Ka wirklich der bei so vielen Völkern verehrte Geschlechtergeist ist, der sich in Ägypten vom Schöpfergott her in den Generationen der Götter, „Halbgötter“ (Manetho) und Könige stets von neuem inkarniert, d. h. wiedergeboren wird. (Der Ka ist die göttliche „Erbmasse“ der Dynastie, würde man mit einem modernen Ausdruck sagen.) Der Ka ist die sich stets erneuernde, ewig lebende Kraft, die die einzelnen individuellen Inkarnationsformen als ein einziges Wesen miteinander verbindet⁶. Moret (unter Hinweis auf Steindorffs Ausführungen⁷) stellt fest, daß zwar der Ka gemeinsam mit dem neugeborenen Thronfolger ebenfalls als neugeborenes Kind geschaffen wird und mit ihm heranwächst, daß der Ka aber nicht gemeinsam mit dem Pharao alt werde. Ja, es scheint, (soweit das auf den Abbildungen feststellbar ist), daß der Ka des regierenden Königs seit seiner Krönung sich überhaupt nicht mehr verändert. Das würde bedeuten, daß eben der Ka die göttlich-jugendliche Schöpferkraft des Königs selbst darstellt, die bei verschiedenen Festlichkeiten und in den täglichen Riten des *pr dwi* gesichert, bzw. erneuert wird. Wenn umgekehrt der Ka mit dem Thronfolger gemeinsam geboren wird und heranwächst, so bedeutet dies nicht ein Entstehen schlechthin, sondern ein Wieder-neu-

¹ Vgl. „Epiphanie“ bei van der Leeuw. (Phänomenologie d. Rel. S. 104 ff.).

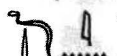

² Vgl. die interessante Stele die Maspero in Rec. trav. III, S. 103, (C) beschreibt: das linke Feld zeigt eine Frau, die dem Osiris opfert. Zwischen ihr und der Gottheit stehen die durch  als eine göttliche Einheit zusammengefassten *nswt-bj-tj*-Namen Amenophis' I. und Ramses' II.:



Ähnlich auf dem rechten Feld die *sr-R*-Namen der beiden Herrscher zwischen Anubis und dem zu ihm betenden Privatmann.



³ Vgl. hier auch etwa die sehr merkwürdige, in der Cachette zu Karnak gefundene löwen-(schlangen-?) köpfige Figur der Göttin *Wrt-hksw* (eine Form der Mut, s. Acht Urg. § 44): Legrain, Statues et Statuettes Nr. 42002. Die Göttin hält einen Knaben auf dem Schoß; der Rückenpfeiler trägt die Inschrift:

 „Worte zu sprechen durch *Wrt-hksw*: der Sohn des Amun ist eine Erneuerung, die ich gemacht habe für den König von Ober- und Unterägypten Cheops, der ewig lebt“ (Vgl. WB. IV, 126:  NN „Erneuerung des Denkmals, die NN machte“ seit Dyn. 18.) Zweifelloß heißt das, daß die Muttergöttin hier den alten König Cheops im „Sohn des Amun“ wiedergeboren hat.


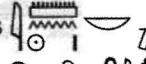

Zur Göttlichkeit des königl. Ka vgl. auch die von Scharff ÄZ 70, 47ff. zusammengestellten Beispiele von „Selbstverehrung“ Ramses' II. (vgl. u. S. 60). Vielleicht ist hier auch in den Fällen, in denen Ramses II. nicht seine Statue, sondern einfach „Ramses den Großen Gott“ verehrt, der Ka des Königs gemeint (in seiner Form als Gott. Vgl. auch unten die Parallele: Re-Harachte und Thutmosis I. als kgl. Vorfahr, S. 59f.). Auf den Tafeln LD III, 189e, 191f, n trägt neben der Person des Königs auch „Ramses, der Große Gott (der Herr des Himmels)“ den Stierschwanz (vgl. den Ka Sesostri's III. in Semne, LD III, 55). Auch auf dem Münchner Denkstein, von dem Scharff ausgeht, wird ja die Statue lediglich als „Ramses Mj-Amun, Großer Gott, Herr des Himmels“ bezeichnet. Daß sie Sitz des kgl. Ka ist, erfahren wir erst aus dem Gebet des Priesters. — Eine besondere Stellung scheinen die Reliefs einzunehmen, in denen der Mondgott Chons als „Ramses, Großer Gott“ (ebenfalls mit Stierschwanz) bezeichnet wird. Und diesem Gott spendet der König wieder Wein als „seinem Vater“. (Vgl. Chons im Schönen Fest von Opet!) — Zu den von Scharff angeführten Beispielen vgl. noch LD III 188a, wo Ramses II. die theban. Triade in einer Kapelle verehrt. Der Sohn (in der Mitte der Triade!) ist Chons als „Ramses Mj-Amun“.

⁴ Mystères, Kap. III u. IV.

⁵ Der Theorie Morets tritt Thomas entgegen in JEA. VI, 265ff.

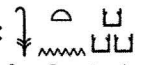

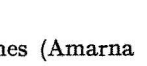
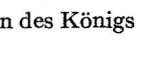
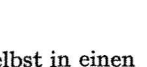
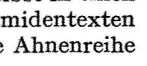
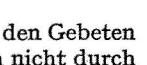
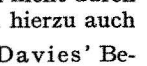
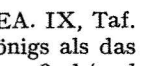
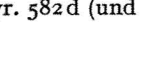
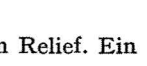





⁶ Die Inkarnations-Formen selbst „erscheinen“ im Ba, der individuellen Seele (Sethe, Kommentar zu Pyr. 215b und zu Pyr. 394a).

⁷ ÄZ. 48, 157f.

Parennefer verehrt im „Vater“ des Königs den Sonnengott und den Ahnen seines Gebiets. Beide, der Gott und der Ahn, gehören auch hier wieder aufs engste zusammen. Wir dürfen uns hier erinnern, daß der Sonnengott von Amarna als „Vater“ mit dem Zeichen für „Gott“ und für „Herrscher“ determiniert wird: : der göttliche „Vater“ ist auch hier wesenseins mit dem „Herrscher“, der Dynastie. Die eigentümlich doppelte Determinierung des Gottes von Amarna erinnert uns aber auch an die Erzählung von der Erzeugung Amenophis' III. in Luxor²: die Königin spricht zu dem Gott, der sich mit ihrem Gatten zu einer einzigen Gestalt vereint hat, als . Ähnlich wird der Name des 16. Sohnes Ramses' II. geschrieben:  „Amun ist Vater“. Auch hier wird der Gott als „Vater“ deutlich mit dem Zeichen für „Gott“ und für „Herrscher“ determiniert.

Parennefer richtet nun aber in allen angegebenen Fällen die verehrenden Worte ausdrücklich an den Ka des Königs⁴: auch hier scheint der königliche Ka den Herrscher in jener eigentümlichen Weise mit seiner eigenen Ahnenreihe und dem Schöpfergott zu verbinden⁵. Auch sonst scheint in den Gräbern von Amarna der Privatmann den Sonnengott und den „Ka des Königs“ geradezu als miteinander identisch zu betrachten, wenn er aus seinem Grabe heraus zum Gotte betet⁶.

Zahlreich sind die von Scharff in ÄZ. 70, 47 ff. (vgl. Roeder in ÄZ 61, 57 ff.) angeführten Beispiele, in denen Ramses II. im Gott oder gemeinsam mit anderen Schöpfergottheiten seinen eigenen Ka⁷ verehrt oder umgekehrt seine Ka-Statue als „Großen Gott, Herrn des Himmels“⁸. Und dort beten dann wieder ihrerseits Privatleute (Priester, Soldaten usw.) zu dieser Gesamtgottheit, die nun neben dem Ka des Königs aber auch den zelebrierenden König selbst als einen ihr wesensgleichen Teil zu enthalten scheint. Doch bleibt die zelebrierende Person des Königs eben schon in ihrer betenden Haltung immer Mittler zwischen Volk und Gott. Dagegen scheint der Ka des Königs unmittelbar mit der Gottheit verknüpft und tritt selbst als Gott (oder nach den beistehenden Inschriften gemeinsam mit anderen Göttern, bzw. in ihnen enthalten⁹) der Person des Königs entgegen, der für den Untertanen betet. Und der Untertan wendet sich im Gebet besonders häufig gerade auch an den Ka des Königs, ja, er tritt auch ohne sichtbare Vermittlung des Herrschers der königlichen Ka-Statue allein im Gebet entgegen¹⁰.

So ist wiederum der Ka nicht allein die göttliche Kraft, die den König mit Ahnen und Gottheit, sondern nun auch den Untertanen mit seinem Herrscher und damit ebenfalls mit der Gottheit zu verbinden scheint. Ja, der König selbst ist es, der die göttliche Schöpferkraft des Ka auf die Untertanen überträgt. Das zeigen zahlreiche Privatnamen, die Junker¹¹ anführt:  „Meine Ka's sind die des Königs“;  „Mein Ka stammt vom König“;  „Meine Ka's sind die des Königs“;  „Mein Ka stammt vom König“;  „Meine Ka's sind die des Königs“;  „Mein Ka stammt vom König“;  „Meine Ka's sind die des Königs“;  „Mein Ka stammt vom König“;  „Meine Ka's sind die des Königs“;  „Mein Ka stammt vom König“;  „Meine Ka's sind die des Königs“;  „Mein Ka stammt vom König“;  „Meine Ka's sind die des Königs“;  „Mein Ka stammt vom König“;  „Meine Ka's sind die des Königs“;  „Mein Ka stammt vom König“; „Meine Ka's sind die des Königs“; „Mein Ka stammt vom König“; „Meine Ka's sind die des Königs“;

III. SCHLUSS.

Religionsgeschichtliche Verbindungslinien laufen vom „dreieinigen“ Schöpfergott der alten Ägypter über die graeco-ägyptische Mystik bis zur göttlichen Dreieinigkeit des Neuen Testamentes.

Wir vermuteten oben (S. 58), daß der Ka des Königs identisch sei mit dem Gottwesen, das als Ka-Mutef („Stier seiner Mutter“) sich der Göttin oder Königin naht, um mit ihr von neuem sich selbst zu zeugen und schließlich wiedergeboren zu werden als „Sohn“, als neuer und gleichzeitig erneuerter König von Ägypten. Wir sahen, daß der Kamutef gewissermaßen eine dritte Gestalt des Schöpfergottes darstellt, die die beiden andern Gestalten, den Ewigen „Vater“ und den Ewigen „Sohn“ als Vereinigung ihrer selbst in sich enthält. Unsere Vermutung, der Ka-Mutef sei eine Sonderform des königlich-göttlichen Ka bei bestimmten kultischen Anlässen, ist umso berechtigter, als ja der Ka des Königs als solcher bereits in sich enthält den lebenden und die verstorbenen Könige. Mit andern Worten: der Pharao ist auf eine doppelte Weise „Sohn“-Inkarnation des Schöpfergottes. Einmal ist er der „natürliche“ Nachkomme des Gottes auf dem Wege über die übrigen Göttergenerationen, die „Halbgötter“ (d. h. die vorgeschichtlichen Könige) und schließlich die Könige der geschichtlichen Zeit, die alle seine „Vorfahren“ sind und mit denen allen er im Ka zu einem einzigen ewigen Wesen verbunden ist. Sodann aber inkarniert sich der Schöpfergott als solcher in jeder neuen Königsgestalt unmittelbar von neuem, indem er als ein Gott-„Vater“ mit dem „natürlichen“ Vater des neu zu zeugenden Königs zu einer Gestalt sich vereint und so als ein Ka-Mutef zur Königin kommt und sie zur Gottesmutter macht: der „Sohn“ ist der auf Erden neu „erscheinende“ Schöpfer-Gott selbst. Auch er ist wie alle früheren „Erscheinungen“ seiner selbst im Ka mit dem „Vater“ verbunden, und auch er wird sich einst mit dem „Vater“ zu einem Ka-Mutef vereinen.

Bis in die feinsten Einzelheiten ausgebildet wird diese Theologie offenbar unter Ramses II. Geht sie auf uralte und sehr primitive religiöse Vorstellungen zurück¹, so sind diese Vorstellungen im frühen NR noch in einfacher Form enthalten: ihre Ausdrucksform beschränkt sich auf das Verhältnis Gott-König-Ka im allgemeinen, und auch das Element der Ahnenreihe wird mehr angedeutet als in seinen Einzelheiten zum Ausdruck gebracht. Dies konnten wir bei dem Kult für Sesostri in Semne ebenso feststellen (o. S. 51ff.) wie bei dem Fest, das dem Fruchtbarkeitsgott Min geweiht war (o. S. 36ff.). Unter Ramses II. jedoch wird die Lehre vom Schöpfergott und seinen ebenso engen wie mannigfaltigen Beziehungen zum König und zur Dynastie bis zu den letzten dogmatischen Möglichkeiten ausgeschöpft: das Ritual für Amenophis I. ist ebenso gewissermaßen die religionsgeschichtliche Fortsetzung des Sesostri-Kultes, den wir in Semne kennen lernten, wie die großen Prozessionen des Min-Festes unter Ramses II. und Ramses III. die Fortsetzung der ihnen vorausgehenden einfacheren Kultformen des gleichen Festes darstellen. Jetzt nun, in der Zeit des großen Ramses, wird nicht nur gezeigt, wie Schöpfergott und Ahnenreihe im Ka mit dem regierenden König (oder auch einem „erscheinenden“ auf Erden verstorbenen König, o. S. 43f.) zu einem einzigen Wesen miteinander verwoben und verbunden sind, sondern der Schöpfergott als solcher zeigt sich nun ebenfalls in seinen drei Ewigen Gestalten, als „Vater“, als „Sohn“ und als „Kamutef“ (o. S. 34f.; 41ff.). Dennoch stellen die drei göttlichen Wesenheiten eine göttliche Person dar und sind ihrerseits als solche auch wieder identisch mit königlicher Ahnenreihe, regierendem König und Ka des Königs.

In allen Fällen aber, den früheren wie den späteren, handelt es sich um eine Dreieinigkeit des Gottes selbst, nicht etwa um eine „Triade“ von „Vater“, „Mutter“ und „Sohn“. Die Gottesmutter als solche steht außerhalb der göttlichen Dreieinigkeit. Auch sie ist ein göttliches Wesen².

¹ Vgl. auch Anhang, S. 69ff. Im übrigen wäre es eine lohnende Aufgabe, gerade die Pyramidentexte auf diese Vorstellungen hin zu untersuchen. Vielleicht würde sich dann auch ein engerer Zusammenhang der einzelnen Texte miteinander ergeben, als bisher angenommen wurde.

² Vgl. o. S. 21f.

Aber ihre Funktion bleibt darauf beschränkt, den Gott in sich aufzunehmen und wiederzugebären als auf Erden erscheinenden König.

Hier nun drängt sich der Vergleich auf mit dem Dogma der christlichen Offenbarung. Zunächst als religionsgeschichtliche Parallele: der Ewige dreieinige Gott des Neuen Testamentes enthält in sich vom Uranfang her Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Heiligen Geist. Die drei Wesen Gottes, die von Anbeginn gewesen sind, bilden dennoch Eine göttliche Person: den dreieinigen Gott, „Schöpfer Himmels und der Erden“. Und dieser dreieinige Gott läßt sich selbst als Gott-Sohn neu entstehen im Mutterleibe der Maria. Und Maria gebiert den Gott¹ als auf Erden erscheinenden „Sohn“ und als — „König der Juden“.

Es sei hier gestattet, die dogmatische Erzählung der Evangelien einmal mit den Augen des alten Ägypters, d. h. von der rein formalen Seite her zu betrachten. Der altägyptische Heide würde hier zweifellos seinen Schöpfergott wiedererkennen, der sich selbst neu „zeugt“ als Ka-Mutef, als „Stier seiner Mutter“, um wiedergeboren zu werden als auf Erden erscheinender „Sohn“ und eben als „König“ seines Landes.

Als Religionshistoriker sind wir berechtigt diese formale Parallele zu ziehen, hinzuweisen auf eine gewisse Ähnlichkeit der Form, die besteht zwischen christlicher und altägyptischer „Dogmatik“. Die Parallele wird uns noch deutlicher, wenn wir die Verkündigung des Engels an Maria im Lukas-Evangelium lesen (Lukas I, 30ff.):

„Und der Engel sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria; du hast Gnade bei Gott gefunden.

Siehe, du wirst schwanger werden im Leibe und einen Sohn gebären, des Namen sollst du Jesus heißen.

Der wird groß sein und ein Sohn des Höchsten genannt werden; und Gott der Herr wird ihm den Stuhl seines Vaters David geben.

Und er wird ein König sein über das Haus Jakob ewiglich, und seines Königreichs wird kein Ende sein.

Da sprach Maria zu dem Engel: Wie soll das zugehen, sintemal ich von keinem Manne weiß?

Der Engel antwortete und sprach zu ihr: Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum auch das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden.“

Abermals sei es gestattet, die Textstelle des Evangeliums mit den Augen des alten Ägypters zu betrachten: er, der Heide, für den der Schöpfergott vor allem Zeugungsgott ist, würde in dem „Heiligen Geist“, der „über Maria kommen wird“, in der „Kraft des Höchsten“, die sie „überschatten“ wird, eben die Schöpfer- und Zeugungskraft seines Gottes erblicken, d. h. er würde gerade an dieser Stelle in dem „Heiligen Geist“ seinen Gott in dessen dritter Gestalt wiedererkennen: als „Stier seiner Mutter“, als Ka-Mutef, der wahrscheinlich eine Sonderform des Ka schlechthin ist (vgl. o. S. 58 u. 62).

Wie mag es zu einer solchen Analogie der dogmatischen Formen gekommen sein? Wie ist es möglich, daß die Evangelien, die jegliches Heidentum aufheben, die einen neuen und wirklich ganz andern Gott verkünden, dennoch zu dogmatischen Formen kommen, die eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen mit der Formung altägyptischer Religion?

Zur Beantwortung dieser Frage helfen uns zunächst weiter die Untersuchungen von Eduard Norden, die er niedergelegt hat in seinem Buch „Die Geburt des Kindes. Die Geschichte einer religiösen Idee.“² Norden beschäftigt sich hier sehr eingehend mit der Gestalt des göttlichen Kindes und den literatur- und religionsgeschichtlichen Fragen, die damit in Zusammenhang stehen. Auf Nordens gerade auch für den Ägyptologen sehr interessante Ausführungen kann hier jedoch im einzelnen nicht eingegangen werden. Wir wollen uns hier im wesentlichen auf einige Feststellungen des Verfassers beschränken, die er im VI. Abschnitt seines Buches gibt („Die evangelische Geburtslegende“, a. a. O., S. 76ff.). Norden zeigt hier, daß die evangelische Geburtslegende (insbesondere auch unsere Stelle im Lukas-Evangelium) nicht nur eine „Parallele“ oder „Analogie“ zum altägyptischen Theologumenon (a. a. O., S. 75f.) darstellt, wie etwa zu bekannten hellenischen Mythen und Legenden³, sondern daß Zeugung und Geburt des göttlichen Kindes wirklich zurückgehen auf jenen altägyptischen Mythos, in dem der Gott selbst

¹ Der alte Ägypter würde hier sagen: „gebirt den Gott wieder“. — C. G. Jung, „Wandlungen und Symbole der Libido“ (vgl. o. S. 23, Anm. 3) beschäftigt sich eingehend mit der Vorstellung vom in der Mutter sich selbst zeugenden Helden und erklärt auch den „Christos“ als Sohn der „Mutter Gottes“ als eine religionspsychologische Parallele (a. a. O., S. 358, 365).

² Leipzig-Berlin 1924.

³ Vgl. etwa Eduard Meyer, Ursprünge und Anfänge des Christentums, I, 54 ff.

mit der Königin den göttlichen Sohn zeugt. Die für uns erkennbaren Mittelsmänner sind Plutarch und der alexandrinische Jude Philon (a. a. O., S. 77ff.), das vermittelnde Element der dogmatischen Formen ist die graeco-ägyptische Mystik (a. a. O., S. 82ff.).

In der ersten Unterabteilung dieses Abschnittes, „Die Erzeugung aus dem Pneuma“ (S. 76ff.) weist auch Norden darauf hin, daß zwar im Evangelium „durch das Hineinbeziehen des Zeugungsaktes in die Verkündigung die Theogamie, ursprünglich das Zentralmotiv, zu einem Begleitmotiv herabgesunken“ sei (a. a. O., S. 89)¹, daß aber in den entsprechenden alt-ägyptischen Vorstellungen wohl das Pneuma des Gottes als zeugendes Element enthalten gewesen sein müsse. Norden führt hier vor allem Plutarch als Zeugen an (a. a. O. 77f.). Bei Philon hingegen erscheint das Pneuma bereits „spiritualisiert“, und in seinen Lehren spielt nun — unter dem Einfluß des graeco-ägyptischen Synkretismus — das un-ägyptische Element der Jungfrauengeburt eine bedeutsame Rolle (a. a. O. 80f.).

In der zweiten Unterabteilung: „Aus der mystischen Formelsprache“ (a. a. O., S. 92ff.) beschäftigt sich Norden zunächst mit den Worten des Engels in der Verkündigungsszene Lukas I, 35: „Die Kraft des Höchsten wird dich überschatten“ (δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί) und zeigt, wie bei Philon gerade dann vom „Überschatten“ der menschlichen Vernunft und Denkkraft gesprochen wird, wenn ein Pneuma mit einer Sterblichen sich geschlechtlich vereint. Ähnlich in der Ekstase christlicher Mystiker (dem „amor mysticus“), die ebenfalls auch als eine Art geschlechtlicher Vereinigung mit Gott empfunden werden kann (a. a. O., S. 95).

Im Rahmen unserer Untersuchungen darf vom Wesen der christlichen Offenbarung nicht die Rede sein. Sie hat mit altägyptischem Heidentum, wie überhaupt mit „Religion“ im landläufigen Sinne schlechterdings nichts zu tun. Es kann uns jedoch nicht versagt sein, als Religionshistoriker dem Ursprung der Formen nachzugehen, in denen die Offenbarung Gestalt angenommen hat, auch gerade dann nicht, wenn die Formen für die Offenbarung selbst von wesentlicher und entscheidender Bedeutung sind.

Wir meinten oben, der alte Ägypter würde in unserer Textstelle im „Heiligen Geist“, im ἅγιον πνεῦμα, die dritte Gestalt auch seines Gottes wiedererkannt haben, d. h. seinen Gott als Verkörperung der eigenen Zeugungs- und Schöpferkraft: als Ka-Mutef, als „Stier seiner Mutter“. Der Kamutef aber ist nach unsern Darlegungen im Hauptteil die Vereinigung des Ewig-göttlichen „Vaters“ mit dem Ewig-göttlichen „Sohn“ zu einer einzigen, eben der dritten Gestalt des „dreieinigen“ Gottes der alten Ägypter.

Nun ist der „Heilige Geist“ im christlichen Dogma der „Geist“, der von Gott-Vater und Gott-Sohn zugleich ausgeht², der aber auch Gott-Vater und Gott-Sohn miteinander verbindet eben zum „dreieinigen“ Wesen. Der Heilige Geist ist daher auch die Kraft Gottes, die bei Empfängnis und Geburt Christi die Einheit von Gott und Mensch schafft und darstellt. Es sei in diesem Zusammenhang gestattet, auf das Zeugnis eines heute lebenden christlichen Theologen hinzuweisen, der in seinen Texterklärungen gerade auch auf die Kirchenväter zurückgeht, die dogmatische Formung und Exegese entscheidend beeinflußt haben, und der andererseits völlig frei ist von dem Verdacht, christlicher Exegese irgendwelche religionshistorischen Gesichtspunkte zugrunde zu legen: Karl Barth sagt in „Credo“, S. 63 (aus der 7. Vorlesung zur Stelle des apostolischen Glaubensbekenntnisses: „Qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine“): „... es gibt wohl eine Einheit von Gott und Mensch; Gott selbst schafft sie; ... Sie ist keine andere als seine eigene ewige Einheit als Vater und Sohn. Diese Einheit ist der Heilige Geist. Er und er allein macht die Einheit von Gott und Mensch notwendig und möglich.“ Derselbe Autor sagt zu Lukas I, 35³: „Wo vom Heiligen Geist die Rede ist, da ist erst recht und noch einmal von Gott die Rede. Wenn die Bibel vom Heiligen Geist redet, so redet sie von Gott als von der Verbindung von Vater und Sohn, vom vinculum caritatis. Diese Liebe, die den Vater und den Sohn eint, sie ist es, die es möglich macht, daß es für uns einen Jesus gibt, daß für uns der Sohn Mensch geworden ist.“

An den betreffenden Stellen des Neuen Testaments und des Glaubensbekenntnisses ist von einer Theogamie gerade nicht die Rede⁴. Die Zeugung oder besser Schöpfung Christi durch den Heiligen Geist in der Jungfrau Maria bedeutet etwas wirklich ganz anderes als das altägypt-

¹ Nordens Ausdrucksweise ist hier insofern nicht glücklich, als in den Evangelien von einer „Theogamie“ überhaupt nicht gesprochen werden kann; vgl. auch im Folgenden.

² So ausdrücklich übernommen von Augustin in „De trinitate“, s. Harnack, „Dogmengeschichte“, S. 237 (Grundriß der Theol. Wissenschaften, IV. Teil, III. Bd., 7. Aufl., Tübingen 1931).

³ „Theologische Existenz heute“, Heft 19, S. 26 (aus einer Bibelstunde über die Verkündigungsszene).

⁴ Vgl. auch „Credo“, S. 64.

tische Theologumenon. Wenn ich es trotzdem gewagt habe, die Worte von Karl Barth hieranzuführen, so deshalb, weil es mir bemerkenswert erschien, wie die Analogie der dogmatischen Formen selbst in den Texterklärungen eines rein christlichen Theologen unserer Zeit ganz von selbst wieder zum Vorschein kommen muß.

Daß Gott Mensch wird, sich mit dem Menschen verbindet, vollzieht sich im Heiligen Geist am Ewigen Sohn Gottes, der als Mensch in die Welt gekommen ist. Aber es vollzieht sich im Heiligen Geiste — und nur in ihm — auch an den übrigen Menschen¹.

Auch der altägyptische Schöpfergott kommt als Ewiger Sohn in die Welt und wird Mensch in dem je und je neu „erscheinenden“ König Ägyptens². Mit ihm vollzieht der Schöpfergott bei gewissen kultischen Gelegenheiten, u. a. auch bei der Neuzeugung des „Sohnes“, die Vereinigung zu seiner eigenen dritten Gestalt: dem Kamutef. Wir glaubten uns nun oben (S. 58 u. 62) zu der Annahme berechtigt, daß der Ka-Mutef als göttliche Schöpferkraft kein anderer sei als der Ka des Gottes und des Königs schlechthin, und wir sprachen deshalb geradezu auch von einer „Dreieinigkeit“ Gott-König-Ka, wobei der Ka das schöpferische Bindeglied zwischen „Vater“ und „Sohn“, zwischen Gott und König, darstelle. Aber auch hier ist es nun so, daß der Ka nicht nur den Mensch gewordenen Ewigen „Sohn“ mit dem Ewigen Gott selbst zu einer Einheit verbindet³, sondern auch hier im alten Ägypten vollzieht sich im Ka die Verbindung des Gottes mit den übrigen Menschen (vgl. o. S. 58ff.): auch hier wird die Schöpferkraft des Ka — durch den König als Mittler — je und je dem einzelnen Menschen zuteil (vgl. o. S. 60f.). Ich darf hier noch einmal die 53. Frage des Heidelberger Katechismus zum Vergleich heranziehen: „Was glaubst du vom Heiligen Geist? Erstlich, daß er gleich ewiger Gott mit dem Vater und dem Sohn ist. Zum andern, daß er auch mir gegeben ist, mich durch wahren Glauben Christi und aller seiner Wohltaten teilhaftig macht und bei mir bleiben wird bis in Ewigkeit.“⁴

Wenn nun Eduard Norden — vor allem auf Grund der bei Plutarch angeführten ägyptischen Priesterlehren — zu der Annahme kommt, die graeco-ägyptischen (Philon) und dann auch die christlichen Vorstellungen vom göttlich-schöpferischen Pneuma müßten (als Form) auf einen altägyptischen Pneuma-Begriff zurückgehen, so haben wir nach unsern eben gemachten Feststellungen dieses altägyptische „Pneuma“ offenbar ebenso im Gott in seiner Gestalt als Ka-Mutef, wie im Begriff des Ka als göttlicher Schöpferkraft schlechthin zu erblicken. Eine schöne Bestätigung für die Richtigkeit dieser Annahme finden wir in der Schrift von Preisigke „Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit“⁵, wo Preisigke u. a. darauf hinweist, daß gerade die frühchristlichen Ägypter die ihnen überkommenen Anschauungen vom Ka ohne weiteres auf das ἅγιον πνεῦμα übertrugen.⁶ Interessant ist in diesem Zusammenhang auch eine Stelle aus der christlich-gnostischen Schrift Pistis Sophia, die (in koptischer Sprache) auf ägyptischem Boden entstanden ist: hier⁷ kommt der Heilige Geist als ein Doppelgänger (!) des jungen Jesus zu Maria in ihr Haus. Maria hält ihn zunächst für Jesus selbst. Als der „Geist“ dann fragt: Wo ist Jesus, mein Bruder, damit ich ihm begegne?, da hält sie ihn für ein Gespenst und bindet ihn an den Fuß ihres Bettes. Maria holt dann Joseph und Jesus aus dem Weinberg herein, und Jesus eilt sogleich auf den ihm gleichenden „Geist“ herzu, sie umarmen und küssen sich und werden eins. Der alte Ägypter, ja selbst der Ägyptologe von heute, könnte meinen, hier werde von dem „Geist“ geradezu als von einem „Ka“ Christi gesprochen.

Die formale Gleichung, die besteht zwischen der christlichen und der altägyptischen „Dreieinigkeit“, geht außerordentlich weit. Es besteht aber auch in der Form ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden: er liegt in dem Dogma von der Jungfrauengeburt, das für das Verständnis der Evangelien von entscheidender Bedeutung ist⁸. Dieses Dogma ist auch in der Form

¹ Vgl. etwa nur Heidelberger Katechismus, Frage 53. — Nähere dogmatische Erklärungen vgl. „Credo“, S. 112ff.; vgl. auch vom gleichen Autor: „Zur Lehre vom Heiligen Geist“, S. 39ff., wo gerade auch die Geschichte der dogmatischen Auffassung vom Heiligen Geist und seinem Verhältnis zum Menschen berücksichtigt wird (insbesondere Augustin und Luther).

² Auch der Pharao war — um es einmal „christlich“ auszudrücken, — „wahrer Gott und wahrer Mensch“.

³ Zu der eigenartigen Rolle, die die „Vorfahren“ des Königs als Dynastie dabei spielen, vgl. u. S. 66, 68.

⁴ D. h. der Heilige Geist ist der im Leben des gläubigen Menschen wirksame Schöpfer-Geist Gottes selbst, der Creator Spiritus.

⁵ Papyrusinstitut Heidelberg, Schrift 6. (Vgl. auch Schrift 1: „Vom göttlichen Fluidum nach ägypt. Anschauung“.) ⁶ Preisigke, a. a. O., S. 37.

⁷ Aus einer Rede der Maria an den auferstandenen Christus, Preisigke a. a. O., S. 35.

⁸ Vgl. auch die o. S. 64 angeführte Vorlesung aus „Credo“, S. 57ff., wo Barth zeigt, wie „conceptus de Spiritu sancto“ und „natus ex Maria virgine“ für den Christen den gleichen Gedanken ausdrücken und das eine ohne das andere nicht wirklich recht verstanden werden kann.

unägyptisch. Das zeigt auch Norden recht eingehend in seinem Buche (a. a. O., S. 80ff.). Auch Plutarch erwähnt in seinen Berichten über die Lehren ägyptischer Priester noch nichts von der Jungfräulichkeit der Gottesgattin; bei Philon hingegen bildet Gott verheiratete Frauen in Jungfrauen um, um sich mit ihnen zu vereinen (Norden a. a. O., S. 81). Gerade diese sonderbare Vorstellung zeigt, daß es sich hier um eine Synthese handelt: Philon, der in seinen Lehren auf das Jungfrauentum der Gottesbraut entscheidenden Wert legen mußte¹, bemüht sich so, dem ägyptischen Ur-Bild seines Theologumenon gerecht zu werden. Und selbst christliche Textzensoren der Evangelien nennen Maria in Lukas II, 5 teils die „Braut“, teils die „Gattin“ des Joseph, während eine alte Handschrift an dieser Stelle von dem dem Joseph „anverlobten Weibe“² spricht, d. h. zwei sich widersprechende Ausdrücke gebraucht (Norden a. a. O., S. 82).

Für die alten Christen (wie für den gläubigen Christen überhaupt) stand es fest, daß Maria als Jungfrau den Sohn Gottes geboren hat, und die Textzensoren werden sich schwerlich klar darüber gewesen sein, warum sie zu so unterschiedlichen Benennungen der Mutter Gottes kommen mußten. Was für sie und den gläubigen Christen als solchen garnicht von Belang sein konnte und kann, ist dagegen für unsere hier angestellten Untersuchungen von erheblicher Bedeutung: die Form der Evangelien nicht in ihrem christlich-geistlichen Sinn, sondern als historisch-literarischer Hinweis auf etwa bestehende heidnische Ur-Bilder als solche.

Mit dem Dogma von der Jungfrauengeburt hängt nun aufs engste zusammen die Rolle, die Joseph, der offizielle Vater Christi, in den Evangelien spielt. Auf den theologischen Sinn der Gestalt des Joseph kann hier wiederum nicht eingegangen werden. Wir haben hier etwas anderes festzuhalten, worauf auch Eduard Meyer³ hinweist: es ist in der Heiligen Schrift des öfteren davon die Rede, daß Jesus Christus „aus Davids Stamm“ sei⁴. Jedoch wird an keiner Stelle der Bibel davon gesprochen, daß etwa Maria aus dem Stamme Davids wäre. Vielmehr zeigen gerade die beiden Evangelien, die sich näher mit der menschlichen „Abstammung“ Christi befassen, das Matthäus- und das Lukas-Evangelium, daß gerade Joseph, Christi offizieller Vater, aus dem Hause David stammt (Matthäus I, 1—17 u. Lukas III, 23—38; vgl. auch Matthäus I, 20 u. Lukas I, 27). Hinzu kommt der Beginn des Römerbriefs des Paulus (Römer I, 1—4), wo von Jesus Christus gesprochen wird als von Gottes „Sohne, der entstanden ist aus dem Samen Davids nach dem Fleisch und kräftiglich erwiesen ein Sohn Gottes nach dem Geist, der da heiligt, seit der Zeit er auferstanden ist von den Toten. . . .“ usw.⁵

An dieser Stelle erhebt sich zweifellos auch für den Theologen eine Frage. Uns aber verweisen diese Textstellen der Heiligen Schrift wiederum auf ein religionsgeschichtliches Ur-Bild, in dem von der Geburt durch eine Jungfrau nun gerade nicht die Rede gewesen sein kann: eben auf unser altägyptisches Theologumenon. Dabei haben wir vor allem auch auf die Tatsache zu achten, daß Christi „offizieller“ Vater aus Davids, d. h. aus königlichem Stamme war. Wir bemerkten nun oben (S. 62), daß in Ägypten der Pharao — oder auch zunächst der Thronfolger — auf eine doppelte Weise „Sohn“-Inkarnation des Schöpfergottes sei. Einmal, indem er vom Gott auf „natürliche“ Weise „abstamme“. Sodann aber, indem der Gott mit dem „offiziellen“ Vater des neu zu zeugenden Sohnes sich zu einer Gestalt vereint, um so als Ka-Mutef der Gottesmutter sich zu nahen. Beide Vorstellungen hängen in Ägypten aufs engste miteinander zusammen. Denn der „offizielle“ Vater des Thronfolgers ist ja als König gerade Erscheinungsform des Ewig-göttlichen „Sohnes“ selbst, und nur deshalb kann sich ja der Gott mit ihm zu einem Kamutef vereinen. Und weiter sind die Ahnen, die „Väter“ des regierenden Königs, alle gleichzeitig auch „Sohn“-Inkarnationen und Nachkommen des Schöpfergottes selbst. Und der Ka des Königs, der diese Ahnen-Nachkommen in sich enthält, verbindet so gerade auch über die Dynastie den königlichen „Sohn“ mit dem göttlichen „Vater“. Die evangelische Gestalt des Joseph etwa in einer dem altägyptischen Theologumenon entsprechenden Weise eo ipso ins Pneuma einzubeziehen, verbietet eben das in den Evangelien neu hinzukommende Dogma von der Jungfrauengeburt. Wenn dennoch Matthäus I, 1—17 und Lukas III, 23—28 in so genauer

¹ Offenbar gerade auch unter dem Einfluß graeco-ägyptischer Mysterien; vgl. Norden a. a. O., S. 78 mit Anm. 3. — Norden bezeichnet das Jungfrauenmotiv als solches als „hellenisch“ (a. a. O., S. 81 unten).

² σύν Μαρίας τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικί; cum Maria desponsata sibi uxore (Hieronymus).

³ „Ursprünge und Anfänge des Christentums“ I, 61f.

⁴ So auch an unserer Stelle des Lukas-Evangeliums, o. S. 63.

⁵ Der griechische Urtext lautet: „... περί τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν“. Luther übersetzt den Anfang der Stelle: „... von seinem Sohne, der geboren ist von dem Samen Davids nach dem Fleisch. . . .“; im übrigen habe ich oben wörtlich Luthers Übersetzung wiedergegeben.

und ausführlicher Weise die königliche Abstammung gerade des Joseph darlegen und betonen, so könnte schon das allein uns zeigen, daß die Form der Evangelien eben auch hier von ihrem altägyptischen Ur-Bild — unter Vermittlung der graeco-ägyptischen Verbindungsglieder — beeinflusst ist. Wie außerordentlich weitgehend aber diese Beeinflussung ist, wird uns durch folgende Überlegungen klar werden: im Matthäus-Evangelium wird nämlich das sogen. „Geschlechtsregister Christi“ (und zwar eben das väterliche Geschlechtsregister, die Ahnen Christi von seinem offiziellen „Vater“ Joseph her) gleich zu Anfang aufgezählt, (I, 1—17) unmittelbar vor dem Bericht von der Schwangerschaft Mariä durch den Heiligen Geist (I, 18). Nachdem I, 1—10 die „Abstammung“ von David (dem König) und weiter zurück von Abraham (dem eigentlichen Stammvater der Juden) aufs genaueste dargelegt wurde, heißt es I, 17: „Alle Glieder von Abraham bis auf David sind vierzehn Glieder. Von David bis auf die babylonische Gefangenschaft sind vierzehn Glieder. Von der babylonischen Gefangenschaft bis auf Christum sind vierzehn Glieder. Eduard Meyer, „Ursprünge und Anfänge des Christentums“ I, 61, Anm. weist (bei einem Vergleich mit Chronik I, 3, 17) darauf hin, daß die Genealogie des Matthäus absichtlich mehrere Könige ausgelassen habe, um jedesmal die Zahl vierzehn herauszubringen. Eduard Meyer hält die Anführung der Geschlechtsregister Christi (über Joseph) im Neuen Testament für jüdisch national bedingt. Uns aber zeigt nun gerade die Art dieser Ahnen-Aufzählungen, daß ihr eigentlicher Ursprung in den entsprechenden religiösen Texten des alten Ägypten liegen muß. Denn wir werden hier daran erinnert, daß auch der Pharao gerade als Sohn seines Schöpfergottes (und im Zusammenhang mit dem Schöpfergott als Ka-Mutef) vierzehn Ahnen zu verehren pflegte (bzw. daß er selbst in der Zahl vierzehn mit begriffen war): vgl. o. S. 32¹, 44, 45. Und zwar ist auch dort die bewußte Absicht, die Zahl vierzehn herauszubringen, jedesmal deutlich erkennbar. Und ähnlich wie in unserer Stelle des Matthäus-Evangeliums die dreimal vierzehn Könige, bzw. Königsabkömmlinge, auf Abraham, den Stammvater der Juden, zurückgehen, so gehen beim Min-Kult Ramses' II. (o. S. 32) die absichtlich auf die Zahl vierzehn beschränkten Ka-Statuen der Könige auf Menes, den ersten geschichtlichen König Ägyptens, zurück. Im Dogma des alten Ägypters war die Ahnenreihe des Pharao, die Dynastie, ein unentbehrliches Element seines dreieinigen Gottes. Daß die Dynastie mehrmals gerade in vierzehn Repräsentanten angeführt wird, ist unschwer aus den vierzehn Ka's des Gottes Re, bzw. auch des Königs selbst zu erklären, mit denen ja gerade die Ahnen in unmittelbarem Zusammenhang stehen². In den Evangelien aber, in denen das Dogma von der Jungfrauengeburt jeder sich aus sich selbst verstehenden Einbeziehung des Joseph und seiner Ahnen in den „Heiligen Geist“ einen Riegel vorschiebt, verliert diese Art der Aufzählung ihren eigentlichen Sinn. Und gerade das muß uns bezeichnend erscheinen. Denn gerade die veränderte oder verlorene Bedeutung einer Form vermag oft dem Historiker den Weg zum Ursprung der Form zu weisen.

Fast noch deutlicher wird uns dies, wenn wir uns die Aufzählung der Ahnen Christi (und seines offiziellen Vaters Joseph) in ihrem Zusammenhang im Lukas-Evangelium betrachten. Dort wird zunächst Lukas III, 21—22 erzählt, wie Jesus sich taufen ließ und betete, und der Himmel sich auf tat, „und der heilige Geist fuhr hernieder in leiblicher Gestalt auf ihn wie eine Taube, und eine Stimme kam aus dem Himmel, die sprach: Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.“ Hier in Lukas III, 22 ist deutlich von der Dreieinigkeit Gottes die Rede (in einer Feierlichkeit und Ehrfurcht und Scheu, wie sie stärker, und fast möchte ich sagen, erschütternder nicht zum Ausdruck kommen kann). Und unmittelbar daran schließt sich (III, 23—38) die Aufzählung der „Ahnen“ Christi und seines „Vaters“ Joseph, und zwar in der umgekehrten Reihenfolge wie im Matthäus-Evangelium, d. h. von Joseph an aufwärts bis in die Vorzeit³. In dieser Aufzählung spielt nun die Zahl vierzehn keine Rolle, dafür aber geht sie nicht nur zurück bis zum König David und zum Stammvater Abraham, sondern von da weiter bis auf Adam, den ersten Menschen, und schließlich Gott den Schöpfer selbst (III, 38). Das erinnert uns unmittelbar an das, was wir oben (S. 62) über die doppelte Weise der Inkarnation im alten Ägypten bemerkten: der auf Erden als König erscheinende Ewige „Sohn“

¹ Beim Min-Kult sind es unter Ramses II. 14 Ka-Statuen, unter Ramses III. 7, die der Pharao verehrte. Wir wiesen dort auf den Zusammenhang mit den 14, bzw. 7 männlichen Ka's des Re hin. Vgl. hierzu Offenbarung Joh. I, 4—5, wo offensichtlich von der Hlg. Dreifaltigkeit die Rede ist, wo aber der „Heilige Geist“ in „7 Geister“ zerlegt wird. Zu den „7 Geistern Gottes“ vgl. auch Offenbarung Joh. IV, 5.

² Vgl. o. S. 32 mit Anm. 8 und S. 55.

³ III, 23: „Und Jesus ging in das dreißigste Jahr, und ward gehalten für einen Sohn Josephs, welcher war ein Sohn Elis. . . .“ usw.

Gottes muß auch in seinen „Ahnen“ zuletzt wieder vom Schöpfergott selbst herkommen. Den alten Ägypter würde es gar nicht verwundern, wenn er hier unmittelbar nach der Nennung der göttlichen Dreieinigkeit in Lukas III, 22 nun auch die Aufzählung der einzelnen Glieder der „Dynastie“ fände, die für ihn ja ein wesentliches Element eben des „dreieinigen“ Gottes darstellt (vgl. hier noch einmal die Ahnen-Aufzählungen im Zusammenhang mit der Gottheit o. Kap. II, insbesondere S. 43 ff.). In den Evangelien dagegen erscheint die Aufzählung der Ahnen Josephs und ihre Zurückführung bis auf Adam und Gott selbst nur wie ein loses Anhängsel, dessen Bedeutung gerade auch an dieser Stelle nicht recht deutlich wird. Denn in den Evangelien ist die doppelte Weise der Inkarnation ausgeschaltet, jeder Ahnenkult ist beseitigt, es gibt nur die eine und einmalige Inkarnation des dreieinigen Gottes in dem einen Menschen „Jesus Christus unserm Herrn, der empfangen ist von dem Heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau.“

Wiederum verweist uns hier gerade das Seltsame in der literarischen Form der Evangelien auf das altägyptisch-heidnische Ur-Bild. Das Ur-Bild gerade dieser Form war — im Gegensatz zu den Evangelien — für das Verständnis der altägyptischen Dogmatik von entscheidender Bedeutung. Denn dort, wo die Inkarnation des Gottes sich ständig im neuen Leben eines Königs erneuert, würde der Gedanke der Geburt aus einer Jungfrau jeden inneren Sinnes entbehren. Dagegen ist gerade dort die Dynastie als verbindendes Element zwischen göttlichem „Vater“ und göttlichem auf Erden erscheinenden „Sohn“ nicht zu entbehren: es ist der Geist der Dynastie, der Ka, der jene unio mystica zwischen Gott und König vollzieht, der als Ka-Mutef, als „Stier seiner Mutter“ den göttlichen „Vater“ und den göttlichen „Sohn“ auf ewig und stets von neuem miteinander verbindet und eins sein läßt.

Die Offenbarung Gottes des Schöpfers in den Evangelien ist nicht zu verstehen als synkretistisches Menschenwerk, etwa als eine Sammlung und Auslese des Wesentlichen aus den zur Zeit der Evangelisten bestehenden heidnischen Religionen. Die Form der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments ist die Form, in die Gott der Herr seine Offenbarung zu gießen für gut befand, wenn wir so sagen dürfen. Das rechte Verständnis der Evangelien kann niemals und für niemanden gefördert werden, indem wir religions-historischen Ursprüngen ihrer — menschlich gesprochen — literarischen Form nachgehen. Wohl aber können uns solche Untersuchungen zeigen, wie ernst wir als Ägyptologen die Lehren altägyptischer Priester zu nehmen haben, welche ungeheure Bedeutung sie für den ägyptischen Menschen haben mußten, und daß wir ihnen keineswegs gerecht werden, wenn wir sie als müßige oder auch primär-politische Spekulationen einzelner ägyptischer Theologen ansehen.

ANHANG.

Vermutungen über den Ursprung des Kamutef und des dreieinigen Schöpfergottes.

Die Pyramiden und Mastabas des AR unterscheiden zwei Arten der Versorgung und Verehrung des Toten: in den Kultkammern der Privatgräber, ebenso in den Totentempeln der Pyramiden findet der Kult für den Ka des Verstorbenen statt. In den Sarkkammern dagegen, die in den Pyramiden wie den Mastabas vermauert waren und keinen Zutritt von außen gewährten, war die Leiche oder Mumie des Toten selbst aufbewahrt und zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen mannigfaltigen Beigaben versehen. Diese Sarkkammern oder auch die Särge selbst waren als Wohnhaus des Toten gestaltet. Sie erweisen so vielleicht ihren unterägyptischen Ursprung. Denn im vorgeschichtlichen Delta gab es keinen Friedhof, sondern die Bewohner begruben ihre Toten im Boden des eigenen Hauses¹. Man könnte nun fragen, ob zwischen Hausbestattung und Wiedergeburt durch die Mutter ein Zusammenhang bestehe. Einen Hinweis könnten die gerade in Unterägypten gefundenen Gräber von Ungeborenen geben, die sogenannten „Fötusbestattungen“². Auch der Name der Göttin Hathor, die als Mutter des Horus „Haus des Horus“ heißt, könnte einen Zusammenhang andeuten³. So würde der „Stier seiner Mutter“ vielleicht aus dem Delta, dem Lande der Rinderherden und Stierkulte, stammen. Daß freilich der Ka selbst, der als Gottwesen in den Kultkammern verehrt wurde, aus Unterägypten stammt, dafür gibt es keinerlei Anhaltspunkt⁴. Es ist daher denkbar, daß der Ka erst nachträglich mit dem „Stier seiner Mutter“ zum Ka-Mutef verschmolzen wurde. Der „Stier seiner Mutter“ müßte dann vorher einen andern Namen gehabt haben.

Einer der ältesten, offenbar unterägyptischen Schöpfergötter ist Geb⁵. Als Sprecher der Götter trägt er in geschichtlicher Zeit häufig den Beinamen Jun-Mutef, „Pfeiler seiner Mutter“. Der Jun-Mutef spielt eine besonders wichtige Rolle beim Hebsed: es ist hier der Thronfolger, der bei diesem Feste als Horus-Junmutef die Zeremonien für seine göttlichen Eltern, König und Königin leitet; d. h. der Jun-Mutef nimmt hier im Kult den Platz ein, den sonst der König selbst innezuhaben pflegt⁶.

Beim Hebsed nun verehrt man auch einen eigentümlichen idolhaften Gott, den Pfeiler von Heliopolis⁷. (Heliopolis = *Ḥw-w* = „Pfeiler“-Stadt). Der Pfeiler von Heliopolis wurde früh vermischt mit dem Stiergott-Idol des Kultgebietes, dem „Stier von Heliopolis“: so ragt nun aus dem Pfeiler oben ein Stierkopf heraus⁸. Ist er der Jun-Mutef, der „(Stier-)Pfeiler seiner

¹ Vgl. Junker, Anz. Wien. Ak. Phil. hist. Kl. 1929, Nr. 16—18 (Vorbericht über die 3. Grabung in Merimde-Benisalame), S. 190 ff.

² Vgl. Oswald Menghin and Mustafa Amer: „The Excavations of the Egyptian University in the Neolithic Site at Maadi, IInd preliminary report“, Cairo 1936, S. 25 u. S. 59 unten.

³ Vgl. auch den ständigen Gebrauch des hausförmigen Sistrums im Kult der Hathor durch den König, o. S. 120.

⁴ Es wäre denkbar, daß der Ka als solcher mit dem „dreieinigen“ Gott von Hermopolis in Zusammenhang steht. Ob die reduplizierte Form des Kuk der acht Urgötter von ihm hergeleitet ist, ist fraglich (vgl. v. Bissing, „Ka“, S. 9 = Lanzzone, Tf. 167; ferner vgl. Sethe, Acht Urg., § 129). Kuk (ebenso Kauket) ist im übrigen gerade die Gottheit, die Licht in die Finsternis bringt: Sethe, Acht Urg., § 149. Ist hier der „Stier des Lichtglanzes“ Pyr. 513, 889 zu vergleichen? Es ist auch sicher kein Zufall, daß der „dreieinige“ Gott der hellenistischen Mysterienkulte, der „Hermes Trismegistos“ („Hermes omnia solus et ter unus“, Martial) dem alten Mondgott Thot von Hermopolis gleichgesetzt wird (vgl. Art. „Hermes“ bei Pauly-Wissowa). Daß auch der Gott Hermes mit Tod und Wiedergeburt in Zusammenhang steht, zeigen die phallischen Hermen, die die Griechen auf ihren Gräbern aufzustellen pflegten. Ja, als Porträtthermen scheinen sie geradezu dem ägyptischen Ka zu entsprechen.

⁵ S. u. S. 70.

⁶ S. o. S. 46 ff.

⁷ Vgl. Möller: „Hebsed des Osiris“ in ÄZ. 39, 71 ff. Vgl. ferner Kees in ÄZ. 57, 135 und Rathures III, S. 29, Anm. 8.

⁸ Abb.: Naville, Fest. Hall, Taf. 9. Vgl. im einzelnen E. Otto, Stierkulte, S. 37.

Mutter“¹ Doch würde gerade die Bezeichnung eines Stiergottes als „Pfeiler seiner Mutter“ sich ebenfalls als eine schon abgeleitete Form erweisen. Wir hätten dann abermals nach einer älteren Bezeichnung des „Stiers seiner Mutter“ zu suchen.

Wieder für die Feierlichkeiten des Hebseid von besonderer Bedeutung ist eine andere unter-ägyptische Stiergöttheit, der „Dwt“². Sollten wir den Stiergott Dwt wieder zu finden haben in dem dritten der Horuskinder, dem Dwt-Mutef?³ Dann würde der Dwt der älteste „Stier seiner Mutter“ gewesen und als solcher über den Jun-Mutef im Ka-Mutef aufgegangen sein.

Der eigentliche Jun-Mutef ist Geb. Der Priester, der den König bei den Göttern einführt, heißt Geb-Junmutef⁴. Der Thronfolger als Königspriester des Hebseid heißt Horus-Junmutef. Enge Beziehungen zwischen Geb und seinem Enkel Horus⁵ finden sich häufig. Vgl. etwa Pyr. Spruch 303, wo es vom wiedergeborenen König heißt: „Horus der Sohn des Osiris, der älteste Gott“, der Sohn der Hathor, der Same des Geb.“ Wenn der „älteste Gott“ gleichzeitig „Sohn“ der Hathor und „Same des Geb“ ist, so werden wir wieder an die Vorstellungen vom Kamutef erinnert. Im „Kannibalenhymnus“ erscheint der König als eine Art Doppelgänger des Geb. Sethe verweist im Kommentar auf die einzelnen Stellen, die das besonders deutlich machen. Als „Stier des Himmels“ wird hier der tote König die Götter auffressen. „Stier des Himmels“ ist sonst eine Bezeichnung des Geb selbst, (auch „Stier der Nut“), aber auch seiner „Seele“, des Planeten Saturn. Der Saturn heißt nun meist „Horus, Stier des Himmels“, so daß hier die „Seele“ des Geb auch die des Nachkommen Horus wäre⁷. Sehr merkwürdig ist nun, daß der Tote als eine Art zweiter Geb nicht nur den anderen Göttern droht, sie aufzufressen, sondern an anderen Stellen bedroht er seinen „Vater“ Geb selbst; so Pyr. 277c, wo es sogar scheint, als ob er gerade auch seinen Vater Geb zu fressen beabsichtige. Und Pyr. 1321ff. versucht der tote König gar, seine Eltern Geb und Nut an der geschlechtlichen Vereinigung zu verhindern⁸.

Sethe macht an der betreffenden Kommentarstelle darauf aufmerksam, daß bei den Griechen der Planet Saturn die „Seele“ des Chronos sei, und daß Chronos seinen Vater kastriert und seine Kinder auffrißt. Es ist gut möglich, daß zwischen den Chronos- und Geb-Sagen ein Zusammenhang besteht⁹. Wenn Chronos als der Gott der Zeit seine Kinder frißt, so verleibt er sich damit ihre Jugend als ewige Jugend ein. Einen ähnlichen Sinn könnte es haben, wenn er seinen Vater kastriert. Es ist ganz bezeichnend, daß Chronos seinen Vater nicht etwa tötet, sondern er kastriert ihn, zweifellos um sich die ewige Zeugungskraft der Generationen zu sichern, die Kraft, die auch ihn selbst gezeugt hat.¹⁰ So wäre auch Chronos ein äußerst primitives Beispiel des „dreieinigen“ Gottes: Eine als Gestalt selbständige Vereinigung des göttlichen „Vaters“ (in der dem Vater geraubten Geschlechtskraft) und des göttlichen „Sohnes“ (in den aufgefressenen jugendlichen Kindern). Zu fragen wäre dabei auch, ob nun Chronos ebenfalls geradezu ein Kamutef sei, d. h. ob er auch deshalb seinen Vater kastriert, um nun selbst an dessen Stelle die Mutter begatten zu können und von ihr wiedergeboren zu werden. Und einen ähnlichen Sinn könnte es wieder haben, wenn Pyr. 1321 der tote König seinen Vater Geb zu hindern sucht, mit seiner Mutter Nut sich zu vereinen.

Geb ist der einzige ägyptische Gott, der gelegentlich die Phallustasche trägt und so vielleicht seine Herkunft aus Libyen erweist¹¹. Die Gestalt des Geb gehört so sicherlich zu den hamitisch-afrikanischen Elementen der ägyptischen Religion, und es wäre deshalb interessant zu erfahren,

¹ Vgl. die Bezeichnung des Stieres als „wohlgeschminkten Pfeiler“, Pyr. 283a.

² v. Bissing, Rathures, S. 44ff.

³ Vgl. das Stierkopf-Amulett aus Benha (Scharff, Altertümer der Vor- und Frühzeit II, 94, Nr. 131 u. Taf. 24) im Gau von Athribis, das vielleicht den Gott Dwt darstellt (?). Im Gau von Athribis wurde nach Sethe, Urgesch. § 63 ursprünglich der „schwarze Stier“ verehrt. An seine Stelle tritt später Horus als Har-Kentechthaj. Neben ihm aber wird auch später noch seine Mutter (!), eine heilige Kuh, „die Schwarze“, als Isis verehrt.

⁴ Z. B. im Tempel von Semne LD III, 52b.

⁵ Auf das Generationsverhältnis wird auch ausdrücklich hingewiesen, z. B. Memph. Theol. 11c—12c (S. 27f.).

⁶ So wird sonst immer Geb genannt. (Anders Sethe im Kommentar zu der Stelle.)

⁷ Vgl. u. a. den Widder von Mendes, o. S. 49, Anm. 1.

⁸ n šdm-n-f in der Bedeutung des Nichtkönnens.

⁹ Vgl. auch v. Bissing, „Ägyptische Kultbilder der Ptolemäer- und Römerzeit“ (AO. 34, Heft 1/2) S. 28.

¹⁰ Es ist die göttliche Kraft, die dem ägyptischen Ka entspricht.

¹¹ Vgl. Budge, The Greenfield Papyrus, pl. 106 (London 1912).

ob die Vorstellungen vom „Stier seiner Mutter“, wie sie uns in Ägypten entgegentreten, überhaupt afrikanischen Ursprungs sind oder sonst im nördlichen und westlichen Afrika noch vorkommen¹.

Ein Sohn des Geb und der Nut ist Haroëris, „der ältere Horus“². Er ist eine „Vater“-Abspaltung des Horus selbst, so wie der „Urvater“ Amun eine Abspaltung des Amun von Hermopolis ist. Haroëris gehört als zehntes Glied zur Götterneunheit, der Vertreterin der Vergangenheit. Dagegen wird der eigentliche Horus als Gott der Gegenwart (d. h. des gegenwärtig regierenden Königs) der Götterneunheit nicht beigelegt. Ebenso gilt der „Urvater“ Amun als gemeinsam mit der Achtheit in Medinet Habu begraben³, während der „Sohn“ und „Erbe“ der Achtheit, Amenapet, ebenfalls ein Gott der Gegenwart ist und als solcher mit Horus geradezu gleichgesetzt wird⁴. Horus selbst besitzt nun wieder eine „Sohn“-Form, die er als Horus von Behedet (Horus von Edfu) mit seiner Mutter Hathor in Dendera erzeugt: Harpokrates, „Horus das Kind“. So haben wir neben den drei Hauptgenerationen des Amun auch drei Hauptgenerationen des Horus: Haroëris⁵, Horus, Harpokrates. In ähnlicher Weise gibt es wieder drei Hauptformen des Horus von Edfu⁶: Re-Harachte, Horus von Behedet, Horus Sohn der Isis (Harsiëse). Und zwar gilt auch hier Re-Harachte ausdrücklich als der „Vater“ des eigentlichen Horus von Edfu (Horus von Behedet)⁷. Wie weit man bei der Bildung solcher Gruppen vom Prinzip einer „Dreieinigkeit“ sprechen kann, muß dahingestellt bleiben⁸. Auch als der Sonnengott Re im AR mit dem „Großen Gott“ (d. h. Horus und der Dynastie, s. o.) zu einer Gottheit verschmilzt, scheint eine ähnliche Gruppierung entstanden zu sein: in diesem neuen „Großen Gott“ bleibt der König unmittelbare Inkarnation des Falken- und Himmelsgottes Horus (d. h. vielleicht hier schon: des Ka), dagegen wird er zum „Sohn“ des im Gott ebenfalls enthaltenen „Vaters“ Re.

Die Verschmelzung des „Großen Gottes“ mit Re wirkt sich auch auf die Festsetzung der Namen des Königs aus. Gerade den Namen, den der König als seinen eigentlichen Personennamen von Geburt an führt und den er bis dahin als nsw-t-bj-tj getragen hatte, trägt er nun als „Sohn des Re“⁹. Den Horusnamen, den der Pharao seit alters als Inkarnation des Horus bezeichnet, behält er bei. Als nsw-t-bj-tj aber, als „König von Ober- und Unterägypten“ bekommt der Pharao jetzt einen neuen Namen, den „Re-Namen“⁹. Nsw-t-bj-tj ist der König gerade auch im Verkehr mit den Göttern als sakraler Herrscher. Und so besagt der neue Name, daß im Pharao als nsw-t-bj-tj das Wesen, die Ka's, der Ka des Re u. a. erscheinen (bleiben, dauern usw.). So kommt nun auch im „Re-Namen“ („Thronbesteigungsname“) zum Ausdruck, daß der „Sohn“ wesenseins ist mit dem „Vater“¹⁰.

¹ Die Werke von Leo Frobenius sind mir leider noch zu wenig bekannt, um zu wissen, ob sich dort Material zur Beantwortung dieser Frage finden läßt.

² Einzelnes s. Sethe Urgesch., § 141, 189. Vgl. zu diesem Abschnitt auch Pap. Chest. Beatty IX, B 5, 10 — B 6, 2.

³ Vgl. Sethe, Acht Urg., § 106ff.

⁴ Sethe, Acht Urg., § 114.

⁵ Eine abermals ältere Generation ist der Hr šmšw, „der älteste Horus“ (Kees in ÄZ 64, 104ff.).

⁶ Sethe, Urgesch. § 149 Anm. 1.

⁷ Sethe, Urgesch., § 159 unten. Vgl. Junker, Onurislegende, S. 22: Horus von Behedet gleichzeitig „Abbild“ und „Sohn, Abkömmling“ des Re-Harachte usw.

⁸ Vgl. hier auch die merkwürdigen Bildungen, auf die Kees in ÄZ, 64, 107 (Mitte der Seite) hinweist. Vgl. dazu auch o. S. 35.

⁹ Sethe, Urgesch. § 209.

¹⁰ Vgl. hier noch einmal das o. S. 60, Anm. 6 erwähnte Relief (JEA. IX, Taf. 22). Daß gerade der nsw-t-bj-tj Name des Königs von Ka-Symbolen gehalten oder umschlungen wird, dafür finden sich auch andere Beispiele: Gayet, Luxor, Taf. IX, 58.

ABKÜRZUNGEN.

- ÄZ. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde (Leipzig 1863ff.).
- Acht Urg. s. Sethe, Acht Urg.
- Ann. Serv. = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte (Kairo 1900ff.).
- v. Bissing, Ka'j = v. Bissing, Versuch einer Erklärung des Ka'j der alten Ägypter (Sitzgsber. Bayr. Ak., Phil.-hist. Kl., 1911, 5. Abh.).
- v. Bissing, Rathures = v. Bissing (u. Kees), Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures (Abh. Bayr. Ak., Phil.-hist. Kl., Bd. 32, Abh. 1).
- Breasted, A. R. = Breasted, Ancient Records of Egypt, vol. I—V (Chicago, 1906—07).
- Eg. Rel. = Egyptian Religion (ed. Mercer; New York, 1933ff.).
- Erman, Lit. = Erman, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923.
- Frazer, Gold. Bough = Frazer, Der goldene Zweig (The Golden Bough). Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. (Deutsche, abgekürzte Ausgabe, Leipzig 1928.)
- Grapow, Bildl. Ausdr. = Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen (Leipzig 1924).
- JEA. = Journal of Egyptian Archaeology (London 1914ff.).
- Junker, Gesch. = Junker, Die Ägypter (in: Geschichte der führenden Völker, Bd. 3; Freiburg i. B. 1933).
- Junker, Onurislegende = Junker, Die Onurislegende (Wiener Ak., Phil.-hist. Kl., Denkschr., Bd. 59, Abh. 1—2).
- Kees, Kultur = Kees, Ägypten (im Handbuch der Altertumswissenschaft, hrsgg. v. W. Otto, III. Abtlg., I. Teil, 1. Bd.: Kulturgeschichte des Alten Orients, 1. Abschn.).
- Kees, Opfertanz = Kees, Der Opfertanz des ägyptischen Königs (Dissertation, München 1912).
- Kees, Totenglauben = Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter (Leipzig 1926).
- LD = Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien (Berlin 1849—59).
- Mariette, Abydos = Mariette, Abydos; Description des fouilles, I—II (Paris 1869; 1880).
- Mariette, Mon. = Mariette, Monuments d'Abydos (Paris 1880).
- Mariette, Sérapéum = Mariette, Le Sérapéum de Memphis, III. partie (Paris).
- Memph. Theol. = Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, I: „Das Denkmal memphitischer Theologie“ ... usw. (in: Sethe, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Bd. 10; Leipzig 1928).
- Moret, Mystères = Moret, Mystères Égyptiens (Paris 1927).
- Pap. d'Orb. = Papyrus d'Orbiney (in Select Papyri in the Hieratic Character from the Collection of the Brit. Mus., Part II, pl. 9—19, London 1860).
- Pyr. = Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte, Bd. I—IV (Leipzig, 1908—1922).
- Rec. trav. = Recueil de travaux relat. à la philologie et archéologie égyptienne et assyrienne (Paris 1870; 1880ff.).
- Rev. Egyptol. = Revue Egyptologique (Paris 1880ff.).
- Sethe, Acht Urg. = Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis (Abh. Preuss. Ak. 1929, Phil.-hist. Kl., Nr. 4).
- Sethe, Kommentar (Komm.) = Sethe, Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten; Glückstadt o. J. Bd. Iff.
- Sethe, Urgesch. = Sethe, Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, hrsgg. v. d. DMG., Bd. 18, Nr. 4).
- WB. = Erman-Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache Bd. I—V (Leipzig, 1926—31).